Recht, Ethik und Gesellschaft im Vorderen Orient

Law, Ethics and Society in the Middle East 3

Doru Constantin Doroftei – Thomas Eich

Adam und Embryo

Ein Beitrag zur Erforschung der Adamsgeschichte in jüdischen, christlichen und islamischen Texten bis zum Ende des ersten Jahrtausends

Ergon

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Thomas Eich / Doru Constantin Doroftei

Adam und Embryo

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

RECHT, ETHIK UND GESELLSCHAFT
IM VORDEREN ORIENT /

LAW, ETHICS AND SOCIETY
IN THE MIDDLE EAST

Herausgegeben

von

Serena Tolino und Thomas Eich

BAND 3

Adam und Embryo

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Thomas Eich / Doru Constantin Doroftei

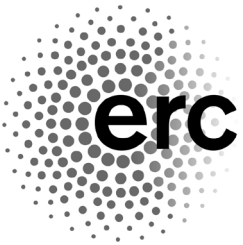
Adam und Embryo

Ein Beitrag zur Erforschung der Adamsgeschichte in jüdischen, christlichen und islamischen Texten bis zum Ende des ersten Jahrtausends

ERGON VERLAG

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Forschung und Druck dieser Arbeit wurden gefördert
durch den European Research Council.



European Research Council

Established by the European Commission

Umschlagabbildung:
© Halszka Nazarczuk (lunaticchili.com): Adam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Thomas Eich / Doru Constantin Doroftei

Publiziert von
Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2023
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-98740-064-3 (Print)
ISBN 978-3-98740-065-0 (ePDF)

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 9

Hinweise zum Transkriptionssystem und verwendetem Kalender 11

Einleitung 13

Teil I Zur Entwicklung der Adamsgeschichte bis zum 7. Jahrhundert 19

1 Adam, das Broterstlingsopfer der Welt. Über die Entstehung, Bedeutungen und die Rezeption einer rabbinischen Adam-Tradition 21

1.1 Gedichtete *Summa Embryologiae* um das 6. Jahrhundert n.Chr.? 23

1.2 Adam als Broterstlingsopfer der Welt 30

Exkurs: rabbinische Bibelexegese 33

1.3 Das Kneten des Körpers Adams in der rabbinischen Literatur 44

1.4 Erstlingsopfer 47

1.4.1 Die Erstlingsopfer in der hebräischen Bibel und in der metabiblischen Literatur 47

1.4.2 Die Erstlingsopfer im christlichen Verständnis 50

a) Röm 11,16 51

b) 1.Kor 15,20–23 54

Exkurs: Die Erstlingsopfer bei Irenäus von Lyon und Tertullian: Christliche versus jüdische Erstlingsopfer 58

a) Irenäus 58

b) Tertullian 59

1.4.3 Die Erstlingsopfer in rabbinischer Auslegung 61

1.5 Die Schöpfung Adams und die rabbinische Anthropologie 70

1.5.1 Biblische Texte zur Entstehung des Menschen 70

a) Gen 1,26–28 und Gen 2,6–7 70

b) Psalm 139 72

c) Ijob 10 74

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.5.2 Nachbiblische Anthropologien ... 76
1.5.3 Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam ... 80
1.6 Schlussfolgerung ... 91

2 Weitere Motive und Themen ... 95
2.1 Das Motiv von Staub und Wasser in der Adamsgeschichte ... 95
2.2 Das Motiv des Wassers ... 98
2.3 Die Thematik der Erschaffung der Seelen ... 102

Teil II Zur koranischen Embyrologie ... 105

3 Forschungsstand und Methode ... 107
3.1 Historischer Rahmen ... 107
3.1.1 Das größere Bild ... 107
3.1.2 Der Krieg zwischen Sasaniden und Byzanz 602 bis 628 ... 111
3.2 Bisherige Arbeiten zur koranischen Embryologie ... 117
3.2.1 Die Arbeit von Lehmann / Pedersen ... 118
3.2.2 Die Forschung seit den 1960er Jahren ... 125
3.3 Methodischer Zugang zum Quellenmaterial ... 128
3.3.1 Das Konzept des „generellen Präsens“ ... 129
3.3.2 Die Problematik Suren-chronologischer Ansätze ... 131
3.3.3 Konzepte redaktioneller Überarbeitung und die Handschriftenforschung ... 133
Einschränkende Vorbemerkung ... 139
Zusammenfassung der Methodik ... 141

4 Adam und Embryo im Koran ... 143
4.1 *Ṭīn* und *Ṣalṣāl* – Erschaffung Adams und Bezug zur *Schatzhöhle* ... 143
4.2 *Turāb* – Erschaffung des Urmenschen aus Staub ... 145
4.2.1 *Turāb* in Q 3:59 und Q 30:20 ... 145
4.2.2 *Turāb* und *nuṭfa* in Q 18:37 und Q 35:11 ... 147
Exkurs: Die Verbenfolge *ḫalaqa fa-sawwā* ... 148
4.3 *Mā’* – „Wasser“ ... 152
4.3.1 Q 25:54 (*al-mā’*) ... 152

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.3.2 Q 32:7-9 (*māʾ mahīn*) ... 154
4.3.3 Q 77:19-24 (*māʾ mahīn – qarār makīn*) ... 156
4.3.3.1 Q 23:12-13 (*nuṭfa fī qarār makīn*) ... 162
4.3.4 Q 86:5-10 (*māʾ dāfiq*) ... 166
4.4 *Nuṭfa* – „Tropfen" ... 170
4.4.1 Q 76:1-3 – Prüfung *al-Insāns* ... 171
4.4.2 Q 16:4 und Q 36:77 – *al-Insān*s Gegnerschaft ... 180
4.4.3 Q 80:17-23 – Verfluchung von *al-Insān* ... 182
4.4.4 Q 53:44-47 „Aus einem Tropfen, wenn er ausgestoßen wird" ... 185
4.5 *ʿalaqa* ... 190
4.5.1 Q 96:2 (*ʿalaq*) ... 191
4.5.2 Q 75:36-40 (*nuṭfa* und *ʿalaqa*) ... 194
4.5.3 Q 22:5 und Q 40:67 (*turāb – nuṭfa – ʿalaqa – [muḍġa]*) ... 199
4.5.4 Q 23:12-14 (*nuṭfa – ʿalaqa – muḍġa – ʿaẓm – laḥm*) ... 206
4.6 Zusammenschau und Implikationen ... 214

Teil III *Nuṭfa, ʿalaqa* und *muḍġa* in außerkoranischem Textmaterial ... 221

5 *Nuṭfa*, *ʿalaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṯ* ... 223
5.1 Verwendungen ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben ... 224
5.2 Juristische Aussagen früher islamischer Autoritäten im Zusammenhang mit vorgeburtlichem Leben ... 226
5.2.1 Überlieferungen zu *ʿidda*, *umm walad*-Status und Schwangerschaftsabbrüchen ... 226
5.2.2 Überlieferungen über den *coitus interruptus* (*ʿazl*) ... 229
5.3 Zusammenfassung ... 235

6 Prophetische Überlieferungen zur Vorherbestimmung des individuellen Schicksals während der Schwangerschaft ... 237
6.1 Der Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* ... 243
6.1.1 Die Ergänzung von *nuṭfa* ... 245
6.1.2 Das Element der Beseelung ... 251

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.2 Selten überlieferte Variationen des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* 266
6.3 Ibn Masʿūd zugeschriebene koranexegetische Aussagen 275
6.4 Zusammenfassung 278

7 Die Erschaffung Adams und die Entstehung von Menschen im Mutterleib 283
7.1 „Im Bauch seiner Mutter" 283
7.2 Beseelung 288
7.3 Die Grabeserde 292
7.4 Zusammenfassung 295

8 Gesamtschau und Ausblick 297

Bibliographie 301

Appendix A:
Findet sich im Korantext nicht doch die Idee der Individualbeseelung? 329

Appendix B:
Der Koran und die Infantizid-Debatte:
zum Begriff *mawʾūda* in Q 81:8 335

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Danksagung

Dieses Buch ist aus dem Forschungsprojekt „Contemporary Bioethics and the History of the Unborn in Islam“ entstanden, das von 2015 bis 2021 durch den European Research Council an der Universität Hamburg gefördert wurde (ERC Consolidator Grant, Grant Agreement No. 647490). Wir danken de ERC herzlich für die Unterstützung unserer Forschung.

Im Laufe der vielen Jahre haben wir beide viele Menschen durch das Projekt kennengelernt und oft sind bleibende Freundschaften entstanden. Wir wollen uns sehr bei ihnen allen herzlich bedanken. Auf ihre Weise haben sie alle dazu beigetragen, dass wir nach einer so langen Zeit voller Veränderungen und Umbrüche dieses Buch zu Ende bringen konnten. So danken wir ganz herzlich euch allen: Jenny Brakel, Tatiana Samorodova, Julia Rössing und Luisa Neumann, die in den verschiedenen Projektphasen die Koordination in Händen hielten und es sicher durch die Irrungen und Wirrungen der Zeitläufte führten. Khaoula Trad, Melanie Guénon, Alicia Gonzalez Martínez und Florian Jäckel danken wir für die wunderbare Zusammenarbeit im Projekt. Khaoula Trad war immer eine geduldige Ansprechpartnerin bei der Entschlüsselung schwieriger arabischer Texte und hat mit ihrer Arbeit zu Koran- und *ḥadīṯ*-Exegese im islamischen Westen des 11. und 12. Jahrhunderts wichtige Perspektiven geliefert, „wie die ganze Sache“ nach dem Ende des ersten Jahrtausends weiterging. Dies gilt ganz genauso für die Melanie Guénons über die Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts. Alicia Gonzalez Martínez hat wichtige Komponenten für die digitale Verarbeitung und Auswertung von Daten geliefert und uns gezeigt, wie wenig wir zwei über diese ganze Thematik wussten. Tillmann Josua hat in der Anlaufphase des Projektes knapp zwei Jahre lang entscheidende Grundlagen in den DH-Bereichen des Projekts mit geprägt. Florian Jäckel schließlich war ein sprudelnder Quell der Erkenntnis über syrische Texte und die Forschung im Bereich des Christlichen Orient generell. Großer Dank gilt Alba Fedeli für unzählige, lange Gespräche über Koranhandschriften und ihre hartnäckige Weigerung, vorschnelle Schlüsse zu ziehen. Tsampika Paraskeva hat als affiliierte Forscherin ganz wesentliche Impulse gegeben. Barbara Roggema und Philipp Forness haben Literaturhinweise gegeben, die entscheidend die Richtung mit beeinflussten, die dieses Buch genommen hat. Ein Gespräch mit Nicolai Sinai und Marianna Klar hat Mut gemacht, viele Dinge noch einmal neu anzusehen. Matthias Morgenstern, Hannah-Lena Hagemann und Hagit Nol danken wir herzlich für aufschlussreiche Gespräche, hilfreiche Vorschläge und kollegiale Unterstützung. Ganz besonderer Dank gilt Karina Söhl: Sie hat das gesamte Buch lektoriert und die Grafiken in Teil III erstellt. Ihre genaue Lektüre und ihr

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

akribisches Nachrecherchieren zu frühislamischen *ḥadīṯ*-Überlieferern waren eine enorme Hilfe.

Zu allergrößtem Dank sind wir Lutz Berger, Ana Davitashvili, Nora Schmid und Stefan Schreiner verpflichtet, die das Buchmanuskript ganz oder in Teilen gegengelesen haben. Ihre kritischen Kommentare haben uns vor vielen kleineren oder größeren Fehlern bewahrt und vieles noch einmal ganz grundlegend überarbeiten lassen. Ganz, ganz herzlichen Dank euch allen! Alle verbleibenden Fehler liegen natürlich allein in unserer Verantwortung.

Am Dankbarsten sind wir den Menschen, die uns nahe sind, unseren Familien, die nie auch nur eine Zeile von diesem Buch gesehen haben und vielleicht auch nur dunkel ahnen, dass wir es überhaupt geschrieben haben. Es ist schön, dass es euch gibt! Ihr seid ein echter Glücksfall!

Thomas Eich und Doru Constantin Doroftei,
Hamburg und Erlangen,
im Juli 2023.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hinweise zum Transkriptionssystem und verwendetem Kalender

Das vorliegende Buch entstand durch eine Zusammenarbeit eines Judaisten und eines Islamwissenschaftlers. Teil I.1 stammt von Doru Constantin Doroftei, der Rest von Thomas Eich. Eine der üblichen Herausforderungen interdisziplinärer Zusammenarbeit ist, dass unterschiedliche Fächer verschiedene Konventionen entwickelt haben. Bei Angaben zur Sekundärliteratur und Referenzen auf Bibelstellen wurde eine Vereinheitlichung vorgenommen. Datierungen erfolgen nach dem gregorianischen Kalender. Insbesondere im dritten Teil des Buches, bei der Analyse von ḥadīṯen, werden öfter auch zusätzlich Jahreszahlen in hiǧra Zeitrechnung gegeben. Die *isnād*-Illustrationen in Teil III wurden von Karina Söhl erstellt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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, ḥadīṯ 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(paares) 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. Anderseits 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.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mā' verwenden, als Referenzen auf menschliche Entstehung aus Sperma gelesen und die beiden Wörter entsprechend als Synonyme erachtet. Das Wort *ʿalaqa* 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 *nuṭfa, ʿalaqa* und *muḍġa* in frühislamischen juristischen Texten und in ḥadīṯ-Material, mit einem besonderen Fokus auf dem Ibn Masʿūd-ḥadīṯ. Die Verwendung der Begriffe *ʿalaqa* und *muḍġa* 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

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

Von diesem Prozess legt auch die Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-ḥadīṯ Zeugnis ab, der – möglicherweise noch im 7. Jahrhundert – als *ḥadīṯ*-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 Masʿūd-ḥadīṯ 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*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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. ḥadīṯ analysiert. Andererseits ist er jedoch als ein Nachverfolgen eines Motivs entlang des erwähnten zeitlichen Kontinuums zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Teil I

Zur Entwicklung der Adamsgeschichte bis zum 7. Jahrhundert

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1 Adam, das Broterstlingsopfer der Welt. Über die Entstehung, Bedeutungen und die Rezeption einer rabbinischen Adam-Tradition

Von Doru Constantin Doroftei

Eine eigentümlich jüdisch-rabbinische Sicht auf die Entstehung und Entwicklung des individuellen Lebens (Embryologie) ist im Judentum über Jahrhunderte hinweg entstanden und gewachsen, sodass erst gegen Ende der klassisch-rabbinischen Periode (6.–7. Jahrhundert n.Chr.) aus den jüdisch-rabbinischen Texten ein klargeschnittenes Profil dieses Themas hervortritt. Dabei handelt es sich nicht um medizinisches Wissen im heutigen Sinne, sondern vor allem um einen harmonisierenden Deutungsprozess aller in der biblischen Literatur zerstreuten Informationen zu diesem Thema, mit dem Ziel, eine in sich zusammenhängende Sicht auf die Entstehung des einzelnen Menschen im Mutterleib herauszuarbeiten. Praktische Beobachtung und überliefertes Fachwissen mögen dabei eine wichtige Rolle gespielt haben, insbesondere in den Fällen, in denen es sich um halakhische Fragen und Entscheidungen handelte.[1] Dennoch sind die überlieferten rabbinischen Texte und Traditionen um das Thema der Entstehung und Entfaltung des Embryos weder darauf ausgerichtet, praktische Hilfe für Geburt und Geburtshelferinnen[2] zu leisten, noch um medizinisch-biologisches Wissen darzulegen. Vielmehr sind die meisten rabbinisch-embryologischen Texte, wie Gwynn Kessler nahegelegt hat,[3] eher als Teil der rabbinisch-theologischen Anthropologie zu betrachten. Darunter verstehe ich denjenigen literarisch-theologischen Prozess, in dem die rabbinischen Gelehrten darum bemüht waren, ein Menschenbild zu erarbeiten, welches mit ihrem theologisch geprägten Weltbild harmonisch einhergeht. Kessler zeigt in ihrem Buch, wie rabbinische Traditionen, die sich mit dem vorge-

1 Im Kontext einer Schwangerschaft lassen sich im rabbinischen Judentum *halakhische* Fragen (zum Begriff *Halakha*, bzw. *halakhisch*, siehe unten) insbesondere mit Bezug auf die Unterscheidung zwischen den regelmäßigen Blutungen einer Frau (Menstruationsblutungen) und Blutungen, die mit einer möglichen (problematischen) Schwangerschaft, bzw. mit einem Schwangerschaftsabbruch zu tun haben, dringend stellen. Und da die Menstruationsblutungen der Frauen im rabbinischen Judentum ein wichtiges Thema darstellen, waren die rabbinischen Gelehrten stark darum bemüht, klare Unterscheidungsmerkmale zwischen diesen verschiedenen Blutungsarten zu erarbeiten. Zu gynäkologischen Kenntnissen der Rabbinen vgl. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, 434–448.

2 In der Antike waren es ausschließlich Frauen, die diese Beschäftigung ausübten. Vgl. dazu Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, 458–461.

3 Kessler, *Conceiving Israel*, 1–11.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

burtlichen Leben auseinandersetzen, eher als Teil desjenigen intellektuellen Diskurses zu bewerten sind, durch den die Rabbinen ihre Anschauungsweise von Israel artikulierten.[4]

Auf diesem Ansatz aufbauend entwickele ich im Folgenden die These, dass die rabbinischen Traditionen zum Thema des Fetus nicht nur als Teil der „Artikulation" Israels verstanden werden können, sondern vielmehr mit dem gesamten rabbinischen Projekt verwoben sind.[5] Ich werde im Weiteren zeigen, dass manche embryologischen Traditionen auch mit allgemein anthropologischen sowie mit internen oder externen polemischen Diskursen verbunden sind. Dabei grenzen die Rabbinen ihr eigenes Menschenbild von anderen aus dem biblischen Ethos herausgearbeiteten, jüdischen oder christlichen anthropologischen Projekten (z.B. eines Philo von Alexandria oder Paulus) dezidiert ab.

In einem ersten Schritt werde ich einige Fragmente einer jüdisch-liturgischen Hymne über die Entstehung des einzelnen Menschen im Mutterleib aus dem 6. Jahrhundert n.Chr. präsentieren und diese als Versuch einer Zusammenfassung rabbinischer Embryologie kurz besprechen. Daraus übernehme ich die Metapher, die das Embryo als von Gott gekneteter Teig umschreibt und versuche in einem zweiten Schritt herauszufinden, welche Assoziationen eine solche Metapher in der jüdischen Tradition, bzw. bei den Interpreten und den Zuhörenden der Hymnen hervorgerufen haben mag. Nachdem ich diese rabbinische Metapher in ihren weiteren rabbinischen Kontext gestellt haben werde, werde ich zeigen, wie durch deren Gebrauch starke polemischen Akzente nach innen und nach außen ausgestrahlt wurden. Letztendlich trugen solche Prozesse dazu bei, eine eigentümliche Sicht des rabbinischen Judentums auf embryologische Aspekte im anthropologischen Bereich zu verfestigen.

4 „This book places narratives about the fetus at the front lines of rabbinic articulations of Israel. I present rabbinic narratives about the fetus as both ideological and theological records that articulate an idea of, and an ideal, Israel, which cannot, for the rabbis, be thought apart from God. As a corolary of the above assertion that without fetuses there would be no Israel, it goes without saying that, according to the rabbis, there can be no Israel without God." Kessler, *Conceiving Israel*, 3–4.

5 Eigentlich könnte das gesamte „Projekt" der Rabbinen als „Artikulation" Israels verstanden werden. Letztlich geht es im rabbinischen Judentum darum, „Israel" nach dem in der sinaitischen Offenbarung ausgedrückten Willen Gottes (als dessen Dolmetscher die Rabbinen sich verstehen und präsentieren) leben zu helfen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.1 Gedichtete Summa Embryologiae um das 6. Jahrhundert n.Chr.?

Eine klar strukturierte Zusammenfassung aller rabbinischen Vorstellungen und Traditionen zum Thema Embryologie ist uns von der klassisch-rabbinischen Literatur nicht überliefert.[6] Die Entdeckung und die Erforschung der Handschriften aus der Cairo-Geniza[7] legt aber nahe, dass es eine solche umfassende Zusammenfassung gegeben hat, zumindest in poetischer Form. Es handelt sich dabei um Fragmente von liturgischen Texten (*piyyūṭim*),[8] die in der Spätantike vom Synagogendichter (*payṭān*) Yannai[9] verfasst wurden, und welche nach ihrer Entdeckung im 19. Jahrhundert wieder zugänglich gemacht worden sind.[10] Yannai schrieb aus mehreren Gedichten bestehende Hymnen (*qᵉḏūštā'ōṯ*)[11] für alle in der Spätantike während eines dreijährigen Zyklus in den Synagogen vorgelesenen Tora-Vorlesungsabschnitte. Für unser Thema ist diejenige *qᵉḏūštā* von Bedeutung,

---

6 Als Ausnahme hiervon könnte der 14. Abschnitt (Kapitel oder Homilie) des Midrasch *Wayiqra* (Levitikus) *Rabba* (im Weiteren *WaR*) gelten, der eine Anzahl von Traditionen zum Thema Embryologie als *aggadischen* (theologischen) Kommentar zu Lev 12,1 gruppiert.

7 Eine *Geniza* (Hebräisch für „Versteck") ist eine meistens an einer Synagoge angebundene Räumlichkeit, in die hebräische oder mit hebräischen Buchstaben geschriebene und unbrauchbar gewordenen Schriften deponiert werden (eine Art Archiv), damit dadurch Situationen vermieden werden können, in denen heilige Texte, Worte oder Buchstaben durch Zerstörung entweiht werden. Zur Cairo-Geniza, zu deren Handschriftenfragmenten sowie zu einer umfassenden Abhandlung dieses Themas vgl. u.a. Ben-Sasson, „Geniza, Cairo"; Reif, *A Jewish Archive*; Goitein, *A Mediterranean Society*.

8 Der hebräische Begriff *piyyūṭ* (פיוט) ist eine Ableitung vom griechischen *poiēō*/*poiētḗs* (tun, schöpfen, erschaffen) und bezeichnet ein (einzelnes) religiöses Gedicht, welches während des rabbinisch-synagogalen Gottesdiensts rezitiert oder gesungen wird sowie das gesamte literarische Genre solcher Dichtungskunst für den synagogalen Gottesdienst. Zum rabbinisch-literarischen Genre der liturgischen Hymnen (*piyyūṭ*) vgl. Beeri, „Piyyuṭ"; Weinberger, *Jewish Hymnography*; Ben-Eliyahu/Cohn/Millar, *Handbook*, 129–139; Fleischer, „Piyyuṭ"; Fleischer/David, „Piyyut".

9 Yannai war ein im Palästina des 6. Jahrhunderts n.Chr. lebender Dichter, der als wichtigster Vertreter der jüdisch-sakralen Dichtung in ihrer klassischen Periode gilt. Seine literarische Schöpfung ist im Laufe der Zeit verlorengegangen und mit der Entdeckung der Cairo-Geniza wieder bekannt und zugänglich gemacht worden. Zu Yannai und zu seiner liturgischen Schöpfung vgl. Lieber, *Yannai on Genesis*, 1–16; Zulai, *Piyuṭe Yanai*, IX–XX; Ben-Eliyahu/Cohn/Millar, *Handbook*, 132–133; Fleischer, „Piyyuṭ", 373; Schirmann, „Yannai", 280–282.

10 Zulai, *Piyuṭe Yanai*; Lieberman, „Ḥazzanut Yannai"; Rabinovitz, *The Liturgical Poems of Yannai*.

11 Eine solche Hymne, die im Sabbat-Gottesdienst eingebettet war, heißt *qᵉḏūštā*/pl. *qᵉḏūštā'ōṯ* (Aramäisch für „Heiligkeit"), weil sie in die unter diesem Namen bekannte Benediktion des Sabbat-Gebetes ausmündete. Zu Charakteristika dieser mit Reim versehenen Piyyūṭ-Gattung siehe Lieber, *Yannai on Genesis*, 35–131.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Yannai für den Tora-Vorlesungsabschnitt *Tazria*ʿ (Lev 12–13)[12] schrieb, von der unter den Fragmenten der Cairo-Geniza nur einige Gedichte wiederentdeckt worden sind.[13] Yannai sammelte allem Anschein nach alle mit dem Thema der Geburt und Schwangerschaft zusammenhängenden Traditionen des rabbinischen Judentums und ordnete sie in poetischer Form in seine *qᵉḏūštā* zu Lev 12–13.[14]

Ich führe einige von den wiederentdeckten Fragmenten in Original und in Übersetzung an.[15] Im Anschluss daran, zeige ich anhand einiger Beispiele, dass jeder Gedankengang der Gedichte auf die uns aus der rabbinischen Literatur bekannten Traditionen zurückgreift. Es liegt damit nahe, dass Yannai in seiner *qᵉḏūštā* zu Lev 12–13 eine Summe aller bis zu seiner Zeit bekannten rabbinischen Traditionen zur Schwangerschaft und Geburt beabsichtigte. Damit lässt sich erschließen, dass das rabbinische Judentum ebenfalls eine aus dem Aramäisch-Syrischen Christentum bekannte Strategie anwandte, abstrakte Themenkomplexe der Gelehrtenkreise unter den Mitgliedern der Gemeinden in poetischer Form und durch Gesang erfolgreich zu verbreiten.

1.	Kein Vater hat dich [Herr] geboren/ und keinen Sohn gezeugt hast du	אָב בַּל יְלָדָךְ\וּבֵן לֹא הוֹלַדְתָּ
2.	Doch jeden durch Geburt geboren/ zur Welt bringst doch selber du.[16]	וְכָל יְלִיד לֵידָה\אַתָּה מְיַלֵּד
3.	Aus dem Samen des Erzeugers/ weißt du schon was er gebiert;	מִזֶּרַע מוֹלִיד\תָּבִין מַה יּוֹלִיד
4.	den Gebor'nen siehst du schon/ in der Form des Nichtgebor'nen:	רוֹאֶה נוֹלָד\בְּצוּרַת הַוָּלָד
5.	Ob ein Held oder ein Schwacher	אִם גִּבּוֹר\אִם חַלָּשׁ
6.	Ob ein Weiser oder Dummer	אִם חָכָם\אִם טִפֵּשׁ
7.	Ob ein Kurz-, ob ein Langlebiger	אִם קְצַר יָמִים\אִם מְלֵא יָמִים

[12] Die Tora (die fünf Bücher Moses oder der Pentateuch) ist gegenwärtig in 53 Vorlesungsabschnitte eingeteilt, die im Laufe eines Jahres in den Synagogen (unter der Woche und) am Sabbat vorgelesen werden. Dieser einjährige Zyklus ist babylonischen Ursprungs. Zur Zeit Yannais pflegten die Juden in Palästina einen dreijährigen Lesezyklus der gesamten fünf Bücher der Tora. Die Wochenlesung *Tazria*ʿ (Lev 12–13) beinhaltet Vorschriften für die Geburt (Lev 12) und für die verschiedenen Aussatzfälle (Lev 13).

[13] Eine *qᵉḏūštā* beinhaltet neun einzelne Gedichte, die streng formalisiert sind. Vgl. dazu Lieber, *Yannai on Genesis*, 36–64.

[14] Der oben erwähnte Midrasch *WaR* gilt als eine der wichtigsten Quellen der literarischen Schöpfung Yannais. Vgl. dazu Stemberger, Einleitung, 287.

[15] Alle in diesem Beitrag angeführten Übersetzungen der Quellen stammen, wenn nicht anders vermerkt, von mir.

[16] Hebräisch: *mᵉyalleḏ* – ein Partizip der piʿel-Form (Wurzel YLD), das als Nomen die Hebamme (*mᵉyalleḏeṯ*) bezeichnet.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

8.	Ob Verbrecher, ob Gerechter	אִם רָשָׁע\אִם צַדִּיק
9.	Ob behindert, ob vollkommen	אִם פָּגוּם\אִם תָּמִים
10.	Ob ein Schmutz'ger, oder Reiner	אִם זַד\אִם זָךְ
11.	Ob ein Schrott oder Gesalbter.	אִם סִיג\אִם סִיךְ
12.	Daher, jede zu Gebärend'/ zur Geburt hat ihre Zeit,	לָכֵן לְכָל יוֹלֶדֶת\הִיא עֵת לָלֶדֶת
13.	Und das Werden der Geburt/Hei- liger, aus deiner Hand [kommt].	וְתוֹלְדוֹת הוֹלֶדֶת מִיָּדְךָ קָדוֹשׁ
14.	Das Gewebe zu den Gliedern/ ließest du an Seiten öffnen	אָרִיגַת אֲבָרִים\פָּתַחְתָּה לָעֲבָרִים
15.	Vierfach unfertige Klumpen/ bis zum Tag dem vierzigsten[17]	גְּלוּמִים מְרוּבָּעִים\לְיָמִים אַרְבָּעִים
16.	Der Beginn zu seiner Schöpfung/ wie eine Heuschrecke[18] [sieht er aus]	בְּרֵית תְּחִלָּתוֹ\כְּתַבְנִית חַרְגּוֹל
17.	Dann wächst alles und wird grö- ßer/bis zur Fülle hin beweglich:	וְיִגְדַּל וְיִגְדּוֹל\עַד לְמִלֹּאתוֹ ירגול
18.	Die der Augen runden Äpfel/ wie der Fliege Tropfen zwei	גְּלִילֵי אִישׁוֹנָיו\כְּמוֹ טִיפֵּי זְבוּב
19.	Und der Nase kleine Löcher/ formst und steuerst langsam bei.	וּכְמוֹהֶם חוֹטֶם\אַפּוֹ נָבוּב
20.	Der bewegliche Mund/wie ein Haarfaden gespannt	דֶּבֶב פִּי(ו) פָּתוּח\כְּשַׂעֲרָה מָתוּחַ
21.	und ähnlich sein Rumpf/ bis alles rausstößt.	וְכֵן גְּבִיָּתוֹ\עַד יַגִּיעַ לִגְחִיָּתוֹ
22.	Fleisch und Haut werden gewoben/ dem Sauerteigkneten gleich	הַשְׁתָּיַת בָּשָׂר\וָעוֹר אִם הֵם שְׁאוֹר
23.	Erwärmende Glut/über ihm hin und her brummt.	תַּעֲמִית יוֹחֶמֶת\אֲשֶׁר עָלָיו נוֹהֶמֶת
24.	Das Weben der Sehnen und Kno- chen/den Beinen und Kraftfülle	וְסִיכּוּךְ גִּידִים וַעֲצָמוֹת\בְּכוֹרְעִים בְּתַעֲצוּמוֹת
25.	stellt der Mann ein/aus dem übel- riechenden Weißtropfen.	יַעֲמִיד הָאִישׁ\מִטִּיפַּת לוֹבָן מַבְאִישׁ

[17] Yannai gilt als erster Autor von synagogalen Hymnen, der den Reim in dieses Genre eingeführt und durchgesetzt haben soll. Die Umschrift dieser Strophe (14–15) soll dieses Phänomen kurz illustrieren: *ʿᵃrigaṯ ʿᵃḇārim/pāṯaḥtā la-ʿᵃḇārim/gᵉlūmim mᵉrūbbāʿim lᵉyōm ʾarbāʿim*.

[18] Hebräisch *ḥargōl*. Vgl. dazu tNid 4,4; bNid 25a; WaR 14,8. Zu einer möglichen Erklärung des Vergleiches mit einer „Heuschrecke" vgl. Morgenstern, *Nidda*, 100, Anm. 185.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

26.	Er gegenüber den zwei/ gibt ähnlich den zwei	זֶה נֶגֶד שְׁנֵיהֶם\נוֹתֵן כִּשְׁנֵיהֶם
27.	Bindende Seele und Geist/ Licht und Sprachfähigkeit.	רוּחַ וְנִשְׁמַת חִיבּוּר\אוֹרָה וְדִיבּוּר
28.	Ihm Leben und Gnade/erweist du im Muttergeschoß	חַיִּים וָחֶסֶד עִמּוֹ\תַּעֲשֶׂ בְּמְעֵי אִמּוֹ
29.	bis sein Tag vervollkommnen wird/ und bis seine Welt vergeht.	וְעַד יַשְׁלִים יוֹמוֹ\וְעַד יֵעָבוֹר עוֹלָמוֹ
30.	Weißtropfen ähnlich wie Milch/ werden dort reingegossen	טִיפֵי הַלּוֹבֶן\יוּתְּכוּ כְּחָלָב
31.	und Rottropfen/werden zur festdicken Milch.	וְטִיפֵי הָאוֹדֶם\יֵעָשׂוּ חָלָב
32.	Vor seiner Geburt/wird sein Essen vorbereitet,	יוּמַן אָכְלוֹ\עַד לֹא יִוָּלֵד
33.	wenn nicht Gott/die Gebä- rende und der Erzeuger [?]	לוּלֵי אֵל מַה\יּוֹלֶדֶת וְיוֹלֵד
34.	Wenn die Erde dem Weiß- tropfen zuvorkommt	אֲדָמָה לְלוֹבֶן אִם קִידֵּם
35.	bei der Gestaltung von hinten und vorne,	בִּיצִירַת אָחוֹר וָקֶדֶם
36.	ihrer gedenkt der Ewigkeit Gott durch ein männliches Kind,	בְּבֵן זָכָר זְכָרָהּ אֱלֹהֵי קֶדֶם
37.	derjenige, der das von Anfang bestimmte her offenbart.	הַגּוֹלֶה אַחֲרִית מִקֶּדֶם
38.	Der Teig, den du erwärmen und kneten wirst [Herr],	גְּבִילָה אֲשֶׁר תְּיַחֵם וְתִגְבּוֹל
39.	wird traulich getragen neun Monate lang	תִּשְׁעָה יֵרָחִים אָז לִסְבּוֹל
40.	Erhebe an Gott deinen Gedan- ken, der alles mit Treue bewahrt	דֵּעָה תִּשָּׂא לָאֵל אֲשֶׁר טוֹב יִסְבּוֹל
41.	Mein treuer Verwahrer, der nicht mich abwerfen wird.	הַמְּשַׁמְּרִי אֲשֶׁר לֹא יִבּוֹל.[19]

Das zuerst zitierte Gedicht (1–13) wird durch eine Formulierung eröffnet (V.1), die als polemische Aussage gegen das Christentum verstanden werden kann. Gott sei weder geboren worden, noch habe er einen Sohn geboren, wodurch die göttliche Sohnschaft Christi offen angegriffen wird.[20]

19 Originaltexte nach Zulai, *Piyyuṭe Yannai*, 131–132.

20 Die Aussage, die polemisch verstanden werden kann, ist in voller Harmonie mit der Gotteslehre der hebräischen Bibel (im Weiteren HB). Das Buch Genesis, das erste Buch der HB beginnt mit einer Aussage über die schöpferische Tätigkeit Gottes, behauptet aber zunächst überhaupt nichts über das Werden (oder die „Biografie") des biblischen Gottes, was für antike Verhältnisse zunächst überraschend ist. Diese Auslassung einer

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dadurch distanziert sich die jüdisch-rabbinische Gemeinde vom Ethos der umgebenden christlichen Gemeinden[21] und der Autor bereitet den Boden für das Thema der Geburt und Schwangerschaft. Obwohl Gott vom Werden und Vergehen des menschlichen Daseins völlig abschieden ist (*qāḏōš* – heilig), bringt er – wie eine Hebamme (*mᵉyalleḏeṯ*) – durch seine schöpferische Tätigkeit jedes Menschenkind zum Leben (*kōl yᵉlīḏ lēḏā ʾattā mᵉyalleḏ – jeden durch Geburt geboren/zur Welt bringst doch selber du*).

V.3 betont die entscheidende Rolle des Samens bei der Zeugung eines Menschen (*miz-zeraʿ mōlīḏ tāḇīn mā yōlīḏ – aus dem Samen des Erzeugers/ weißt du schon was er gebiert*) und bekräftigt damit die rabbinische, bzw. die spätantike Überzeugung, nach der der Mensch aus dem weißen Samentropfen (*ṭippā šel laḇnūṯ*) entsteht:

> 9. Der Uterus einer Frau steht voller Blut und von dort fließt es zum Ort ihrer Blutung. Und nach dem Willen des Heiligen, gesegnet sei er, fließt ein weißer Tropfen in seine Mitte und gleich wird der Embryo geformt.[22]
>
> LevR 14,9

Die Überzeugung, dass der Samen den gesamten Körper des zukünftigen Menschen potentiell beinhaltet,[23] war ein verbreiteter Topos in der Spätantike und kommt an mehrere Stellen der rabbinischen Literatur vor (bḤul 69a; LevR 14,3.6; bNid 31a; QohR 5,10).[24] Das Motiv des Samens wird dann in den Vv.34–37 wieder aufgenommen. In diesem Fall handelt es sich um diejenige Tradition, nach der die Entstehung des Embryogeschlechts durch die Reihenfolge des Samenergusses (Orgasmus) während des Beischlafs erklärt wird, wobei die Frau metaphorisch als „Erde" beschrieben wird (V.34):

Lebensgeschichte Gottes im Buch Genesis signalisiert indirekt die Transzendenz Gottes und seine Verschiedenartigkeit gegenüber weltimmanenten Realitäten und Prozessen. Yannai bringt diesen Aspekt zum Ausdruck, indem er gleich zu Beginn betont, dass Gott, der Schöpfer des vergänglichen Lebens frei von Werden und Vergehen ist. Gleichzeitig greift die Formulierung die von den Christen verkündeten göttliche Identität Jesu Christi in ihrem Kern an.

21 Dass Yannai, der Autor der Hymne, in byzantinischem Palästina gelebt haben soll, gilt als Konsensus in der Forschung. Das byzantinische Palästina beherbergte zahlreiche christliche Gemeinden. Vgl. dazu Schirmann, „Yannai", 282; Zulai, *Piyyuṭe Yannai*, XII; Stemberger, *Juden und Christen*.

22 אם של אשה מלא דם עומד וממנו יוצא למקום נדתה, וברצונו של הקדוש ברוך הוא הולכת טפה של לבנות ונופלת לתוכה מיד הולד נוצר.

23 Die Entstehung der Zwillinge erklären die Rabbinen durch eine Teilung des Samens (des Spermas) in zwei Teile (bYev 98b: דהא שני אחין תאומים, דטפה אחת היא ונחלקה לשתים: Siehe, zwei Zwillingbrüder: ein [Samen-]Tropfen spaltet sich in zwei Teile, woraus zwei Menschen entstehen).

24 Vgl. dazu auch Kessler, *Conceiving*, 100; Doroftei, „Jewish and Christian Embryology", 37–38.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

R. Yiṣḥaq sagte im Namen R. Amis: Hat die Frau zuerst Erguss, so gebiert sie einen Knaben, hat der Mann zuerst Erguss, so gebiert sie ein Mädchen, denn es heißt: *wenn eine Frau Samen hervorbringt und einen Knaben gebiert* (Lev 12,2).[25]

bNid 31a

Nach V.4 sieht Gott, während das Embryo noch im Mutterleibe ist, das gesamte Schicksal des zukünftigen Geborenen (*rō'e nōlāḏ b^{e}-ṣūraṭ hawwālāḏ – den Gebor'nen siehst du schon/in der Form des Nichtgebor'nen*). Die von den Vv. 5–11 wiedergegebene Aufzählung der vielen Möglichkeiten der Menschenverwirklichung geht auf eine von Rabbi Yoḥanan (4. Jahrhundert n.Chr.) zitierte Lehre des Rabbi Ḥanina ben Papa (3.–4. Jahrhundert n.Chr.) zurück,[26] nach der das Leben des zukünftigen Menschen während der Erzeugung (Beischlaf) in allen Details entschieden wird:

R. Ḥanina ben Papa trug vor: Der Engel, der über die Schwangerschaft eingesetzt ist, heißt Layla (Nacht). Er holt den Samentropfen, legt ihn vor den Heiligen, gepriesen sei er, und spricht vor ihm: Herr der Welt, was soll aus diesem Samentropfen werden: ein Held oder ein Schwächling, ein Weiser oder ein Tor, ein Reicher oder ein Armer? Er sagt aber nicht: ein Frevler oder ein Gerechter. Dies nach Rabbi Ḥanina, denn Rabbi Ḥanina sagte: Alles wird durch den Himmel [bestimmt], außer der Gottesfurcht, denn es heißt: *und nun, Israel, was verlangt YHWH, dein Gott, von dir, als dass du ihn fürchtest* (Dtn 10,12).[27]

bNid 16b; TanA Peq.3

Vv.12–13 unterstreichen die Tatsache, dass Gott alleine den gesamten Verlauf der Schwangerschaft bestimmt und prägt. Und zusammen mit dem gesamten Schicksal des zukünftigen Menschen wird ebenfalls die Zeit seiner Geburt festgestellt.[28] Ab dem V.14 wendet sich der Autor dem Prozess des Gestaltnehmens des Embryos zu. Vv.14–33 übernehmen und bearbeiten in poetischer Art die in tNid 4,4; LevR 14,8 und bNid 25a vorkommende Tradition, die die Gestaltung des Embryos beschreibt:

---

25 אמר רבי יצחק אמר רבי אמי אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקבה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר.

26 Die beiden Versionen dieser Tradition (das Diktum des Rabbi Ḥanina ben Papa und die Vv. 5–11 von Yannais Gedicht) weisen wesentliche Unterschiede auf, deren Besprechung aber den Rahmen dieses Beitrags übersteigt.

27 דדריש ר' חנינא בר פפא אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבש"ע טפה זו מה תהא עליה גבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני ואילו רשע או צדיק לא קאמר כדר' חנינא דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה.

28 Zu Diskussionen in der rabbinischen Literatur über die Dauer einer Schwangerschaft, bzw. über die Gründe der verschiedenen Dauer einer Schwangerschaft, vgl. Kessler, *Conceiving*, 72–77; Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, 456–457.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tNid 4,4

Was ist ein geformtes Gewebe (*wᵉʾēyzō šᵉpī īr mᵉrūqqam*)? Abba Šāʾūl sagt: Der Anfang seiner Schöpfung ist an seinem Haupt: die zwei Augen ähneln zwei Fliegentropfen. Seine Nasenlöcher ähneln zwei Fliegentropfen. Sein Mund ist gespannt wie eine Haarsträhne. Sein Rumpf ähnelt einer Linse und wenn es weiblich wird, ähnelt es einem Gerstenkorn. Sein Mund ist geöffnet und es hat noch keine Hände und Beine.

LevR 14,8

Es wurde gelehrt: Wie ist die Gestalt eines Embryos (*tānā ṣūraṭ haw-wālāḏ kᵉṣāḏ*)? Der Anfang seiner Schöpfung ähnelt einer Heuschrecke; seine beiden Augen ähneln zwei Fliegentropfen; seine beiden Nasenlöcher ähneln zwei Fliegentropfen; seine beiden Ohren ähneln zwei Fliegentropfen; seine beiden Arme ähneln zwei Seidenfaden. Sein Mund ist wie eine Haarsträhne und sein Rumpf ähnelt einer Linse. Der Rest seiner Glieder haftet an seinem Körper wie unfertige Klumpen. Darüber ist geschrieben worden: *Deine Augen sahen meinen unfertigen Körper* (Ps 139,15).[29]

Vv.22–33 gehen auf die Tradition „der drei Partner, die an der Entstehung eines Menschen beteiligt sind" (*šᵉlōšā šōṯpīn yeš bᵉ-ʾāḏām* – bNid 31a; QohR 5,10) zurück:[30]

> Es lehrten unsere Gelehrten: Drei Partner sind am Menschen beteiligt: der Heilige, gepriesen sei er, sein Vater und seine Mutter. Sein Vater sät das Weiße an ihm, woraus die Knochen, die Sehnen, die Nägel, das Hirn in seinem Kopfe und das Weiße am Auge entstehen; seine Mutter sät das Rote an ihm, woraus die Haut, das Fleisch, die Haare und das Schwarze am Auge entstehen; und der Heilige, gepriesen sei er, gibt ihm Geist und Seele, Gesichtsform, das Sehen des Auges, das Hören des Ohres, das Reden des Mundes, das Gehen der Füße, Kenntnis, Einsicht und Verstand.[31]
>
> bNid 31a

Vv.34–41 beschreiben die Entstehung des Embryos in einer Art und Weise, die starke Anspielungen auf die Erschaffung des ersten Menschen (Adam) beinhalten. Ein (Samen-)Tropfen fällt auf die Erde (אדמה/*ʾᵃḏāmā* – V.34), woraus ein männliches Kind entstehen wird. Diese Mischung von Tropfen und Erde wird von Gott geknetet zu einem Teig (Vv.38–39), der durch die Fürsorge Gottes zum Leben getragen wird. Diesen „zuletzt" wahrgenommenen Prozess hat Gott bereits „am Anfang" durch die Erschaffung des

29 Zu den Unterschieden zwischen den beiden Versionen vgl. Morgenstern, *Nidda*, 100, Anm. 185.

30 Vgl. dazu Preuss, *Medizin*, 449; Kessler, *Conceiving*, 106–111; Kiperwasser, „Three Partners in a Person": https://www.lectio.unibe.ch/de/archiv/reuven-kiperwasser-three-partners-in-a-person-the-genesis-and-development-of-embryological-theory-in-biblical-and-rabbinic-judaism.html (abgerufen am 16.03.2023).

31 תנו רבנן שלשה שותפין יש באדם הקב"ה ואביו ואמו אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ersten Menschen offenbart (Vv.39–41). Diese Metapher, die das Embryo als von Gott gekneteten Teig beschreibt, knüpft offenbar an die aus der rabbinischen Literatur bekannte Metapher an, die die Erschaffung Adams als Kneten eines heiligen Teiges umschreibt. So wie Gott Adam als „Broterstlingsopfer der Welt" geknetet und zum Leben erweckt hat, so knetet Gott jeden zukünftigen Menschen und bringt ihn während der neuen Monate der Schwangerschaft zum Leben.

Bevor ich mich im Weiteren der Beschreibung Adams als Broterstlingsopfer der Welt wende, möchte ich hervorheben, dass die von Yannai dem Thema der Schwangerschaft und Geburt gewidmete Hymne (*qᵉḏūštā*) in ihrer Gesamtheit aus talmudisch-midraschischen Traditionen gewoben ist. Damit möchte ich darauf hinweisen, dass die rabbinischen Traditionen, in diesem Fall die Traditionen um die Entstehung des Menschen, Schwangerschaft und Geburt, nicht nur das Gelehrtenmilieu der rabbinischen Akademien charakterisieren. In einer dem breiteren Volk zugänglichen Form erarbeitet, wurden diese Ideen und Gedankengänge in die jüdische Gesellschaft hinausgetragen und verbreitet.

1.2 Adam als Broterstlingsopfer der Welt

Die Schöpfung Adams wird an mehreren Stellen der rabbinischen Literatur mit dem Kneten eines Teiges verglichen.[32] Der ersterschaffene Mensch wird gemäß dieser rabbinischen Tradition als das „Broterstlingsopfer der Welt" (*ḥallatō šel ʿōlām*) bezeichnet. Damit geht eine Verknüpfung des biblischen Schöpfungsberichts mit dem Broterstlingsopferritual (*haprāšaṯ ḥallā*)[33] des rabbinischen Judentums einher, das im Laufe des 2. Jahrhunderts n.Chr. schrittweise aus seinen biblischen Ursprüngen in der rabbinischen Aus-

[32] BerR14,1; BerR17,8; yShab2,6 – 20a; ShemR Par. 30,13; BamR17,2; TanA Par. Noaḥ 1, Par. Meṣoraʿ 9; TanB Mišpaṭim 2; PesR Par. Noaḥ; MHG Par. Ber 1; YalqShim 571,2; Rashi zu Gen 2,7.

[33] Hebräisch: „Absonderung (*Heiligung*) des Ḥalla[-Broterstlingsopfers]". Es handelt sich dabei um das rabbinische Gebot (*miṣwā*), beim Zubereiten des Brotes im Lande Israel ein Broterstlingsopfer aus dem Teig (als kleiner Teigklumpen) abzusondern, das als Broterstlingsopfer des Landes (Israel) gilt. Dieses Broterstlingsopfer (der kleine Teigklumpen) wird daraufhin einem Priester dargebracht, der als solcher das Privileg besitzt, heilige Opfergaben als Nahrung aufzunehmen, oder im Falle des Nichtvorhandenseins eines Priesters, verbrannt. Das Wort *Ḥallā* geht auf die biblische Literatur zurück, wo es ein kultisches Brotopfer bezeichnet (ein dickes Kranzbrot, deren Verwendung die biblische Literatur allein in kultischen Kontexten erwähnt). Die Rabbinen beziehen das Wort auf den aus dem Teig abzusondernden Teigklumpen, der als Broterstlingsopfer aus dem Brot des Landes gilt. Vgl. dazu Doroftei, *Das „eucharistische" Brot*; Stemberger, *Einleitung*, 116; Neusner, *Handbook,* 364–369; Safrai, *Hala* 1–8; Albeck (Hg.), *Mishna,* Bd. 1, 271–273; Milgrom, Burgansky u. Baskin, „Ḥallah", 277; Wald, „Ḥallah", 278; Weissler, *Voices*, 29–35,68–75; Baskin, *Midrashic Women*, 66–73.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

legung zu einem häuslichen Teigopferritual (*rēʾšīṯ hā-ʿissōṯ*) umgeformt wurde.[34]

Solange der Jerusalemer Tempel bestand, wurden allerdings alle Opferrituale an dessen Liturgie gebunden, einschließlich des Rituals des Broterstlingsopfers.[35] Vor diesem Hintergrund erscheint die im Haushalt (täglich) durchzuführende Version der Rabbinen als Novum, das erst mit der Redaktion der Mischna gegen Anfang des 3. Jahrhunderts n.Chr. belegt ist. Neu dabei ist nicht nur der Ort und die Häufigkeit der Darbringung, sondern auch die Darbringungsform: Während die Bibel und die nachbiblische Literatur die Darbringung dieses Broterstlingsopfers in Form von gebackenen Broten kennt, taucht es in der rabbinischen Literatur zum ersten Mal als Teigerstlingsopfer (Teighebe) auf. Dieses Teigerstlingsritual wurde im rabbinischen Judentum als Symbol für die Schöpfung des ersten Menschen gedeutet und wegen Evas Sünde gegenüber ihrem Mann mit einer Sühnefunktion für Frauen versehen.

Die ersten Erwähnungen dieser rabbinischen Tradition, die eine Verbindung zwischen der Erschaffung des ersten Menschen (*ʾāḏām hā-riʾšōn*) und dem Broterstlingsritual bzw. des Broterstlingsopfers aus dem Teig herstellt, finden sich in *Bereshit Rabba* (im Weiteren BerR), einer Sammlung von rabbinisch-haggadischen[36] Interpretationen und Kommentaren zum Buch Genesis. Die Redaktion von BerR wird in die Zeit von der Mitte des 4. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts n.Chr. datiert.[37] Das theologische Programm der gesamten Sammlung ist somit weitgehend von den tiefgreifenden Veränderungen in der religiös-politischen Landschaft des römischen Reiches dominiert: dem raschen Aufstieg des Christentums zur offiziellen Religion des Reiches sowie der damit verbundenen Missgunst gegenüber den anderen, meist polytheistischen Kulten, aber auch dem Judentum.[38] Die Komposition des Werkes steht somit unter dem Zeichen einer existentiellen Bedrohung, die es einzuordnen versucht. Die Rabbinen wandten sich an die Genesiserzählungen, um in den Geschichten über „den Anfang" Ant-

34 Vgl. dazu Safrai, *Hala*; Krupp, *Mischna* (Ḥalla), 185–197; 505–534; Albeck, *Mischna*, Bd. 1, 271–288, 407–411; Doroftei, *Das „eucharistische" Brot*. Nicht zuletzt spielte die Nähe zwischen den Begriffen *ʿarisōṯ* (Backtröge) und *ʿissōṯ* (Teige) dabei eine wichtige Rolle, denn die Rabbinen deuteten den zu ihrer Zeit nicht mehr verständlichen Begriff *ʿarisā* (Backtrog) als Synonym für *ʿissā* (Teig). Im deutschen Sprachraum hat sich die Bezeichnung „Teighebe" für dieses Ritual eingebürgert.

35 Vgl. dazu Eissfeld, *Erstlinge*; Safrai, *Wallfahrt*.

36 Zum Begriff *Haggada*, bzw. *haggadisch*, siehe unten.

37 Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 272–279; Neusner, *Rabbinic Literature*, 356; Morgenstern, „The Image of Edom", 194–197; ders. *Genesis-Dichtung*, 1–3.

38 Vgl. dazu mehr in Schäfer, *Geschichte*, 190–203; Simon, *Verus Israel*; Morgenstern, *Genesis-Dichtung*, 29–32.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

worten auf die Herausforderung ihrer eigenen Zeit zu finden.[39] BerR stellt gemäß dieser Deutung ein Werk dar, das Gottes Pläne für das Volk Israel in Vergangenheit und Gegenwart sowie im Hinblick auf die endzeitliche Erlösung theologisch ergründet.[40] Die Genesisexegese der Rabbinen ist damit weitgehend vor dem Hintergrund zeitgebundener Polemik und der Abwehr bestimmter Ideen von außen wie von innen zu verstehen.[41]

Auf der Grundlage dieser Vorüberlegungen lässt sich die Frage stellen, ob und inwieweit sich die Tradition von Adam als ein von Gott geknetetes „Broterstlingsopfer der Welt" als eine rabbinische Antwort auf spätantike (christliche) Polemik verstehen lässt. Wenn diese Annahme zutrifft, worin genau bestanden die Herausforderungen dieser Polemik? Was beabsichtigten die Rabbinen mit der Überarbeitung des biblischen Broterstlingsrituals zu einem Teigopferritual? Warum bezogen sie das Teigopferritual auf die Schöpfung Adams und welche Konsequenzen brachte dieser Vergleich für das Verständnis der Schöpfung des ersten Menschen mit sich? Dabei ist wichtig zu beachten, dass im Zentrum von Frömmigkeit und Kult der Christen Jesus von Nazareth stand, der unter anderem als „neuer Adam" gedeutet wurde (1.Kor 15,45–49) und dessen kultische Anbetung außerdem in der Durchführung eines Brotopferrituals – der Eucharistie – ihren höchsten Ausdruck fand.[42] Da die Erschaffung des ersten Menschen den Rabbinen auch als Modell und Inspiration für Fragen nach dem Verständnis der Entstehung individuellen Lebens diente, ist darüber hinaus die Frage zu stellen, inwieweit sich die Tradition vom gekneteten Adam auf rabbinische embryologische Vorstellungen ausgewirkt hat.

Diesen Fragen wird hier nachgegangen und so die Ausdeutungsentwicklung der biblischen Adamsgeschichte nachvollzogen. Im Anschluss an die Darstellung der rabbinischen Tradition von Adam als Broterstlingsopfer/Teigerstlingsopfer der Welt gemäß ihren ältesten Versionen, wende ich mich dem zeitlich älteren Ritual des Erstlingsopfers des Brotes zu, das ich zusammenfassend bespreche. Die Fragestellung betrifft hier das Alter dieses Rituals, seinen Platz im jüdischen (Tempel-)Kult und in der Kultur sowie seine Bedeutungen ausgehend von den ältesten Erwähnungen in der biblischen Literatur bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr. Der Zweck dieser kurzen Analyse ist eine Bewertung derjenigen Botschaften und Assoziationen, mit denen das Ritual des Broterstlingsopfers im Laufe

39 Vgl. dazu Neusner, *Judaism and Interpretation*, 30: „The Rabbinic Sages turned to Genesis to find in the stories of the beginning the rules governing Israel, which would clarify the contemporary events and their meaning."

40 Vgl. dazu Neusner, *Rabbinic Literature*, 357.

41 Vgl. dazu auch Stemberger, *Einleitung*, 26; Morgenstern, „The Image of Edom", 194.

42 Zum Thema der Eucharistie in der spätantiken Kirche vgl. Hellholm/Sänger (Hg.), *Eucharist*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der sich über Jahrhunderte entwickelnden jüdischen Tradition versehen wurde. Dadurch können die Hintergründe der Assoziation bzw. des Vergleiches des Rituals mit der Schöpfung des ersten Menschen/Adam besser eingeordnet werden. Als dritter und letzter Schritt ist die Frage nach der Auswirkung dieser Tradition auf anthropologische und embryologische Vorstellungen im rabbinischen Judentum und darüber hinaus zu stellen.

Exkurs: rabbinische Bibelexegese

Bevor ich mich der Tradition von Adam als Broterstlingsopfer der Welt zuwende, sind einige kurze Bemerkungen zur rabbinischen Literatur und bibelexegetischen Tätigkeit vonnöten, durch die die anschließend vorgestellten Traditionen besser in ihrem historischen Kontext verstanden werden können.[43] Die fünf Bücher Moses oder der Pentateuch, im übertragenen Sinne auch das ganze Schriftenkorpus der HB, d.h. auch die prophetischen und weiteren „Schriften" bilden nach rabbinischer Auffassung die „schriftliche Tora" – *tōrā šeb-bi-ḵᵉṯāḇ*.[44] Sie gilt als wörtliche Offenbarung Gottes und damit als ein harmonisches Korpus, das mit einer einzigen Stimme[45] spricht. Darüber hinaus erachteten die Rabbinen die mündlichen Überlieferungen ihrer Vergangenheit wie auch diejenigen ihrer eigenen Zeit als „mündliche Tora" (*tōrā šeb-bᵉ-ʿal pe*) und damit als Teil der einen und einzigen Tora Gottes,[46] die sowohl in schriftlicher als auch in mündlicher Form am Berg Sinai offenbart worden sei.[47] Diese „mündliche Tora" stellt im Grunde die Gesamtheit der rabbinischen literarischen Schöpfung dar. Die rabbinische Literatur besteht hauptsächlich aus zwei verschiedenen literarischen Gattungen: *halakhische* Literatur (abgeleitet von *hālaḵ* [HLK] – gehen, wandeln) – ein literarisch-juristisches Korpus, das die religionsgesetzlichen Normen (*Halakha* oder die Wandlungsweise) des Judentums

43 Zu einem Überblick über die in der Forschung der letzten Jahrzehnte geführte Diskussion über das Verhältnis der rabbinischen Literatur zur Bibel vgl. Stemberger, „Verständnis".

44 Der biblische Kanon des rabbinischen Judentums wird entsprechend als TaNaKh bezeichnet, ein Akronym, welches die drei Teile der HB umschreibt: *Tōrā* (Weisung), *Nᵉḇīʾim* (Propheten) und *Kᵉṯūḇim* ([weitere] Schriften). Zum Thema des rabbinischen Bibelkanons vgl. Stemberger, „Entstehung und Auffassung"; Sipilä, „Canonization Process".

45 Diese einzige Stimme kann wiederum mehrere „Gesichter" und Bedeutungen haben.

46 Das hebräische Substantiv *tōrā* bedeutet „Anweisung", „Lehre".

47 Das Konzept der „mündlichen Tora" ist von Anfang an als ebenbürtiges Gegenstück zur schriftlichen Tora in den rabbinischen Texten durchaus präsent, wenn auch nicht immer ausdrücklich artikuliert oder definiert. In den letzten Stadien der klassisch-rabbinischen Zeit (4.–6. Jahrhundert n.Chr.) betrachteten die Rabbinen die schriftliche Tora sogar als sekundär, während die mündliche Tora die wichtigste Stelle einnahm (bGit 60b). Vgl. dazu Kraemer, *Reading the Rabbis*, 20–32.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

behandelt und die prinzipiell in die Mischna,[48] Tosephta,[49] in die halakhischen Midrashim[50] oder Bibelkommentare (3.– 4. Jahrhundert n.Chr.) und in die beiden Talmude – Talmud Yerushalmi oder der Palästinische Talmud und Talmud Baḇli oder der Babylonische Talmud –[51] eingeflossen ist. Diese Literatur kann als Rechtsliteratur im weiten Sinne aufgefasst werden. Das zweite Genre, die *Haggada* (abgeleitet von *haggīḏ* [NGD] – „sagen", „behaupten", „erzählen") beinhaltet die übrige rabbinische Literatur. Diese besteht vor allem aus Erzählungen, die ein breites literarisches Spektrum abdecken: theologische Gedankengänge, rabbinische Philosophie, rabbinische Biographien, Gleichnisse, Geschichte, Geschichtsdeutungen, Anekdoten – kurzum, alles, was die rabbinische Weltanschauung zusätzlich zur halakhischen Praxis ausmacht. In Palästina ist die Haggada in die *haggadischen Midrashim* (oder Bibelkommentare), ein eigenes Genre, aufge-

48 Der Text der Mischna, der Basis der rabbinischen Weltanschauung und Religiosität, wurde gegen Ende des 2. Jahrhunderts bzw. nach Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr. in Palästina redigiert und ist in sechs Ordnungen (*sᵉḏārim*/sg. *sēḏer*) eingeteilt: 1) *zᵉrāʿim* (Saaten), die erste Ordnung, die die landwirtschaftlichen Aspekte der Halakha behandelt (auch als *sēḏer ʾᵉmūnā* – die „Ordnung des Glaubens" bekannt); 2) *mōʿēḏ* (Termin/festgesetzte Zeit), die zweite Ordnung, die den Zeitkalender und die damit verbundenen Feste bestimmt; 3) *nāšim* (Frauen), regelt die verschiedenen Aspekte des Familienrechts; 4) *nᵉzīqin* (Schaden), behandelt das Zivil- und Strafrecht; 5) *qoḏāšim* (Heiliges), eine Ordnung, die den Tempelkult beschreibt und festlegt; 6) *ṭᵉhārōṯ* (Reinheit), die letzte Ordnung, die dem Thema der rituellen Reinheit (bzw. Unreinheit) gewidmet ist. Jede Ordnung ist wiederum in Traktate (hebr. *maseḵeṯ*/pl. *maseḵtōṯ*) eingeteilt. Die Mischna als Ganzes umfasst 63 solcher Traktate, die das ganze jüdische Leben festlegen und ordnen.

49 Die Tosephta (Aramäisch für „Zufügung", „Zusatz") ist eine Sammlung rabbinisch-tannaitischen Materials, das bei der Endredaktion der Mischna als kanonische Rechtssammlung nicht einbezogen wurde. Das Werk wurde wahrscheinlich im Laufe des 3. Jahrhunderts n.Chr. kompiliert und gemäß der Struktur der Mischna als eigenständige Sammlung nichtkanonischer Rechtssätze und Traditionen ausgestaltet. Die Tosephta zeigt dementsprechend dieselbe Einteilung in Ordnungen und Traktate (manche kleiner, manche viel umfangreicher als die Mischna-Traktate). Da das Tosephta-Material dasjenige der Mischna auf vielerlei Weise verständlicher macht, kann man die Tosephta-Sammlung als ersten Kommentar zur Mischna betrachten, auch wenn das Werk keinen Kommentar im eigentlichen Sinne darstellt.

50 *Halakhische Midrashim* sind Bibelkommentare (sg. *Midrash* [*midrāš*] – von *dāraš* [DRŠ] – „erforschen", „erfragen"), die sich ausschließlich oder überwiegend auf die Halakha, oder auf die religionsgesetzlichen Normen und Gebote fokussieren. Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 245–271.

51 Der Talmud ist vor allem ein Kommentar zur Mischna, der in rabbinischem Sprachgebrauch *Gemara* (Aramäisch: *gᵉmārā* – „Vervollständigung" „Lehre") heißt. Da die Mischna sowohl von den Gelehrten Palästinas als auch von denen Babyloniens kommentiert wurde, sind zwei *Gemarot* (pl. *gᵉmārōṯ*) entstanden: eine palästinische Gemara, die zusammen mit der Mischna den Palästinischen Talmud (Talmud Yerushalmi) bildet und eine babylonische Gemara, die zusammen mit der Mischna den Babylonischen Talmud ergibt. Die palästinische Gemara ist viel kürzer als die babylonische Gemara und enthält überwiegend halakhisches Material. Die babylonische Gemara beinhaltet hingegen sowohl halakhisches als auch haggadisches Material und ist viel umfangreicher als die palästinische Gemara.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nommen, in Babylonien ist diese literarische Aktivität in die babylonische Gemara (in den Babylonischen Talmud) eingeschlossen.[52]

Die *Halakha* wird theoretisch von der Tora, d.h. von den fünf Büchern Moses, abgeleitet,[53] praktisch besitzen auch diejenigen religionsgesetzlichen Normen, die in der Tora keine Begründung haben, einen verbindlichen Charakter und werden durch exegetische Kunstgriffe auf die schriftliche Tora bezogen.[54] Daher kann die exegetische Tätigkeit der Rabbinen im Grunde als Harmonisierungsprojekt verstanden werden, das hauptsächlich darauf abzielt, die verschiedenen Stimmen der schriftlichen und der mündlichen Tora in einem einzigen, harmonischen System aufzuarbeiten.[55] Im Zentrum steht dabei die *Halakha*, deren Bedeutung über die Festlegung der religionsgesetzlichen Praxis weit hinausgeht.[56] Sowohl dieses Harmonisierungsbestreben der Rabbinen als auch die dafür grundlegenden exegetischen Regeln haben mit der hellenistischen literarischen Tätigkeit im ägyptischen Alexandria und in den weiteren Zentren der spätantiken Gelehrsamkeit viele Gemeinsamkeiten.[57] Dennoch entwickelten die Rabbinen ihre eigenen exegetischen Regeln[58] und Schulen. Zwei der Hauptströmungen sind hier zu erwähnen: Eine verbreitete exegetische Tradition, die auf Rabbi ʿAqiḇa (gest. ca. 135 n.Chr.) zurückgeführt wird, geht von der Überzeugung aus, dass die Tora keine überflüssigen Zeichen, Buchstaben, Wörter und Formulierungen besitzt. Vielmehr handele es sich in solchen Fällen um zusätzliche Sachverhalte in der *Halakha* (oder *Haggada*), die die rabbinischen Gelehrten anhand von exegetischen Regeln und Kunstfertigkeiten zu entschlüsseln wissen (und entschlüsseln müssen).[59] Eine entgegen-

52 Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 237–238.

53 Bei Bedarf können auch die Bücher der Propheten oder der weiteren Schriften dazu herangezogen werden (yḤal 1,1 – 59b,16–17).

54 Vgl. mḤag 1,8: „Die Lösung der Gelübde schwebt in der Luft, und sie haben nichts (in der Schrift), worauf sie sich stützen können. Die Satzungen vom Shabbat, den Festopfern und den Veruntreuungen sind wie Berge, die an einem Haar hängen, denn es gibt wenig Bibeltext und viele Satzungen." Vgl. auch bSan17a: „Man wähle in den Sanhedrin nur diejenigen, die aus der Tora nachweisen können, dass Kriechtiere rein seien." Zu rabbinischer Exegese, vgl. auch Samely, *Rabbinic Literature*, 64–96; Jaffe, *Torah in the Mouth*, 84–99.

55 Lieberman, *Hellenism*, 53.

56 Zu den vielen Bedeutungen und Implikationen des rabbinischen Begriffs Halakha, vgl. Saiman, *Halakha*.

57 Vgl. Lieberman, *Hellenism*, 47–82.

58 Zu den hermeneutischen Regeln der rabbinischen Exegese vgl. Stemberger, *Einleitung*, 25–40.

59 In diesem Sinne besitzt die Tora eine fast magische Dimension, deren Bedeutung primär nicht in den semantischen Einheiten zu suchen ist, sondern eher in der rabbinischen Entschlüsselung einer in den äußeren Zeichen (Buchstaben) versteckten Botschaft liegt. Vgl. dazu mAv 5,22: „Ben Bag-Bag pflegte zu sagen: Wende sie [die schriftliche Tora] hin und wende sie her, denn alles ist in ihr" (בן בג בג אומר הפך בה והפך בה דכלא בה – *Ben Bag-Bag ʾōmer hapōḵ bā we-happeḵ bā de-ḵōllā bā*). Diese Art

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gesetzte Schule, die auf Rabbi Yishmaʿel, einen Zeitgenossen Rabbi ʿAqiḇas, zurückgeführt wird[60] und die im späteren rabbinischen Umgang mit der Bibel weniger Anklang fand, geht vom Prinzip aus, die Tora rede in der Sprache der Menschen und beinhalte dementsprechend stilistische Wiederholungen und Unterschiede, die keiner weiteren Interpretation bedürften.[61] In Anbetracht der Tatsache, dass sich die dem Rabbi ʿAqiḇa zugeschriebenen Prinzipien weitgehend durchgesetzt haben, sind die Rabbinen selten an großen biblischen Texteinheiten interessiert; vielmehr besprechen und interpretieren sie zumeist einzelne Verse oder Wendungen in einem von der Midrasch-Exegese errichteten Kontext, wobei einzelne Wörter grundverschiedener Verse miteinander verbunden werden.[62] Somit gelingt es den Rabbinen, eine Bibellesung zu etablieren, in die sie ihre eigene Agenda, ihre Meinungen und Ansichten hineinprojizieren.[63]

* * *

Wie erwähnt befindet sich eine frühe Version der Tradition von Adam als das Broterstlingsopfer der Welt, bzw. als von Gott gekneteter Teig in BerR. Während diese Sammlung rabbinischer Interpretationen und Kommentare zum biblischen Buch Genesis aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. stammt, soll das aufgenommene Material älter sein; Teile davon gehen wahrscheinlich auf das 3. oder sogar 2. Jahrhundert n.Chr. zurück. Die rezipierten Traditionen und Deutungen zu den einzelnen biblischen Erzählungen, Versen oder Wörtern, die in ihrer Mehrheit auf Hebräisch verfasst sind,[64] wurden vom Redaktor (oder von den Redaktoren)[65] des Werkes gesammelt und dem Text des Genesisbuches entsprechend aneinandergereiht, ohne die verschiedenen Texteinheiten zu einem in sich zusammenhängenden Text aufgearbeitet zu haben. Diese damit größtenteils vereinzelten Traditionen, die vor der Redaktion des Werkes in mündlicher Form in rabbinischen Kreisen bekannt gewesen sein dürften, werden in BerR meistens von der Formel *dāḇār ʾaḥer* („ein anderer Sachverhalt"/„eine andere Interpretation")

---

der Bibelinterpretation nähert sich eher der kultischen Mantik der antiken Religionen (eine Art schriftlicher *Urim* und *Tummim*), auch wenn das Prinzip der „Offenbarung" weiterhin bestehen bleibt.

60 Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 80–81.

61 Vgl. SifBam § 112: „Die Tora spricht in der Sprache der Menschen" (התורה כלשון בני אדם – *hat-tōrā ki-lᵉšōn bᵉnē-ʾāḏām*).

62 Vgl. dazu mehr in Kraemer, „Reception", 33.

63 Vgl. dazu Kraemer, „Reception", 45.

64 Viele Texteinheiten sind auf Aramäisch verfasst worden und ebenso in die Sammlung aufgenommen, sodass der gesamte Text von BerR einen mosaikartigen Charakter auch hinsichtlich seiner Sprache besitzt. Vgl. dazu Odeberg, *Aramaic Portions*.

65 Da die rabbinische Literatur als Traditionsliteratur verfasst wurde, sind ihre Autoren unbekannt, auch wenn die Redaktion bestimmter Werke traditionell einzelnen rabbinischen Figuren zugeschrieben werden. Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 55–65.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eingeleitet, auch wenn sie entgegengesetzte oder sogar sich gegenseitig ausschließende Interpretationen darstellen.

Eine erste Erwähnung der Tradition von Adam als Broterstlingsopfer der Welt findet sich in BerR §14. Dieser Abschnitt enthält eine Reihe von Meinungen und Interpretationen zum Begriff *wa-yyiṣer* (*und es formte* [*Gott*]), der in Gen 2,7 für die Erschaffung Adams verwendet wird. Die dort beschriebene Formung des Körpers Adams aus dem Staub erklären die Rabbinen in BerR 14,1 zunächst anhand eines weiteren Verses aus der Bibel, Spr 29,4. Durch die Anwendung der skizzierten exegetischen Prinzipien soll Spr 29,4 die von den Rabbinen vertretene Lesung von Gen 2,7 untermauern.[66] Da die rabbinischen Texte die volle Vertrautheit mit der Schrift sowie mit den übrigen rabbinischen Traditionen voraussetzen, werden häufig die gemeinten Schriftbegründungen im Text selbst nicht vollständig zitiert, sondern nur mit den Anfangsworten des gemeinten Verses angedeutet. Um die Lektüre des Textes zu erleichtern, werden im Folgenden die hebräischen Texte in deutscher Übersetzung wiedergegeben und durch die von den Rabbinen angedeuteten, aber im Original nicht vollständig wiedergegebenen Textteile erweitert, die entsprechend in eckigen Klammern stehen.

a) *Und es formte YHWH, Gott* [*den Menschen Staub aus der Erde* (Gen 2,7). Es steht in der Schrift] geschrieben: *Ein König richtet das Land auf* [*durch Recht* (*mišpāṭ*), *ein Steuereintreiber* (*ʾīš tᵉrūmōṯ*)[67] *aber zerstört es* (Spr 29,4)]. Dieser König ist der höchste König aller Könige, der Heilige, gesegnet sei Er! Er *gründet das Land auf Recht* – [das bedeutet], dass er die Welt durch Recht erschaffen hat, denn es wurde gesagt: *Am Anfang erschuf Gott* (*bᵉ-rēʾšīṯ bārāʾ ᵉlōhim* [Gen 1,1]). *Ein Steuereintreiber/Opfermensch* (*ʾīš tᵉrūmōṯ*) *aber zerstört es* – dies ist der erste Mensch (*ʾādām hā-riʾšōn*), der die Vervollkommnung des Broterstlingsopfers der Welt war (*šehāyā gᵉmar ḥallatō šel ʿōlām*). Das Broterstlingsopfer wird [in der Schrift] Opfer (*tᵉrūmā*) genannt, denn es wurde gesagt: *Das Erstlingsopfer eurer Backtröge,* [*ein Brot, sollt ihr als Opfer* (*tᵉrūmā*) *für YHWH absondern* (Num 15,20)].

b) Rabbi Yose ben Qeṣartā sagte: Wie diese Frau, die ihren Teig mit Wasser vermischt und ihr Broterstlingsopfer (*ḥallatā*) aus der Mitte absondert, so war es auch bei der Schöpfung der Welt. [Denn es steht geschrieben]: *Und ein Wasserschwall brach hervor aus der Erde* [*und tränkte das Angesicht der Erde* (Gen 2,6)], und [gleich] daraufhin [steht es geschrieben]: *YHWH Gott formte den Menschen aus dem Staub der Erde* (Gen 2,7).[68]

BerR, Par 14,1

66 Bei einer einfachen, dem wörtlichen Sinn angemessenen Lektüre zeigt Spr 29,4 keine Verbindung zur Erschaffung des ersten Menschen. Der Vers ist eher als ein Sprichwort zu verstehen, welches die häufig auftretende und mit dem Steuersystem verbundene Korruption im politisch-wirtschaftlichen Leben einer Gesellschaft anprangert.

67 Wörtlich: ein Opfer- oder Abgabenmensch.

68 וייצר ה׳ אלהים כתיב: מלך במשפט יעמיד ארץ וגו׳. מלך זה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא במשפט יעמיד ארץ שברא את העולם בדין שנאמר בראשית ברא אלהים. ואיש תרומות יהרסנה זה אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם ונקראת חלה תרומה שנאמר ראשית ערס־

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Paragraph *a* zitiert zunächst die ersten Worte aus dem zu kommentierenden Vers aus Gen 2,7, woraufhin gleich mit dem Begriff *kᵉṯīḇ*[69] ein weiterer biblischer Vers zitiert wird (Spr 29,4), der den zuvor zitierten Vers erklären soll. Auf den ersten Blick besteht zwischen den beiden Versen überhaupt keine Verbindung. Dennoch verknüpfen die Rabbinen die beiden Verse anhand einiger darin vorkommender hebräischer Schlüsselwörter, auf die ich unten ausführlicher eingehe. Die Autoren erörtern diese Begriffe jenseits ihres semantischen Wertes und des unmittelbaren Kontextes. Durch den damit hergestellten Analogieschluss zwischen den beiden Versen ist die Verbindung des ersten Menschen mit dem Kneten eines Teiges hergestellt, aus dem wiederum das Broterstlingsopfer – wie Adam aus der Erde – herausgenommen wird. Die Schlussfolgerung, wonach der erste Mensch das „Broterstlingsopfer der Welt" war, stellt also die eigentliche Voraussetzung des ganzen exegetischen Abschnitts dar. In Paragraph *b* wird anschließend eine halakhische Tradition im Namen des Rabbi Yose ben Qeṣarta[70] zitiert, der die Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig ebenfalls mit Verweis auf die Erschaffung des ersten Menschen deutet und damit die im Paragraph *a* eingeführte Bezeichnung des ersten Menschen als das „Broterstlingsopfer der Welt" weiter untermauert.

Ein Schlüsselbegriff in der rabbinischen Analogie zwischen den beiden Bibelversen in Paragraph *a* ist zunächst das Wort *tᵉrūmā*,[71] das in der biblischen Literatur mindestens zwei Bedeutungsschichten aufweist.[72] Eine erste Bedeutung ist *Abgabe* im Sinne von *Steuer*, die im Spr 29,4 in der Konstruktion *ʾīš tᵉrūmōṯ* – Mensch der Abgaben – d.h. Steuereintreiber, vorkommt. Einer zweiten Bedeutung des Wortes begegnet man in den priesterlichen Texten der HB, wo das Wort *tᵉrūmā* als priesterlicher *terminus technicus* für *Erstlingsopfer* sowie für die priesterlichen Anteile an den Opfern verwendet wird (Num 15,17–21; Num 18,8.12). Eine zweite Voraussetzung für

---

תכם וגו'. אמר רבי יוסי בן קצרתה כאישה הזאת שהיא משקשקת עסתה במים והגבהת חלתה מבנתים כך בתחלה ואד יעלה מן הארץ וגו'. ואחר כך וייצר יהוה אלהים וגו'.

69 Der „technische" Begriff *kᵉṯīḇ* (Aramäisch für „geschrieben") leitet in der rabbinischen Literatur ein biblisches Zitat ein, das aus rabbinischer Perspektive Licht auf einen Sachverhalt oder auf einen anderen, zuvor zitierten biblischen Vers werfen soll.

70 Rabbi Yose ben Qeṣarta oder Rabbi Yose bar Durmasqit, der in der rabbinischen Literatur selten zitiert wird, soll ein Schüler von Rabbi Eliʿezer ben Hyrqanos und ein Zeitgenösse des Rabbi ʿAqiḇa gewesen sein, der um ca. 130 n.Chr. in Palästina lebte und wirkte. Vgl. dazu Sperber, „Tanna/Tannaim", 507; Rozman, *Das Buch der Generationen,* 73.

71 Die Wurzel des Begriffes ist *rūm* (רום) – „hoch", „hoch sein", wovon herīm – „erheben" abgeleitet ist; die Grundbedeutung des Wortes *tᵉrūmā* ist demnach „hochheben", „absondern". Es kann sich dabei um die Entrichtung einer Steuer handeln (vgl. deutsch „Steuererhebung") oder gemäß den priesterlichen Texten in der HB um die Darbringung eines Erstlingsopfers, das durch die Erhebung vom Priester vor dem Altar konsekriert wird.

72 Vgl. dazu Seidl/Wächter, „תרומה" (tᵉrūmā), 758–764.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Verständnis des Analogieschlusses in Paragraph *a* ist die theologische Bewertung des Wortes *ʾelōhim* (Gott) im rabbinischen Verständnis. Für die Rabbinen drücken die verschiedenen biblischen Bezeichnungen für Gott seine verschiedenartigen Attribute aus.[73] Während Jahwe (YHWH), der Eigenname Gottes, für dessen Liebe und Barmherzigkeit steht, drückt die Bezeichnung *ʾelōhim* die absolute Gerechtigkeit seines Wesens aus.[74] Weil nun der erste Vers des Buches Genesis für Gott den Begriff *ʾelōhim* verwendet (*bᵉ-rēʾšīṯ bārāʾ ʾelōhim – am Anfang erschuf Gott* [Gen 1,1]), schließen die rabbinischen Gelehrten, dass die Welt durch Gottes Recht oder Gerechtigkeit erschaffen wurde. So gelingt es den Rabbinen, die Schöpfung des ersten Menschen in Spr 29,4 hineinzulesen: Das Recht oder die Gerechtigkeit, auf die ein König das Land gründet, sei nichts anderes als die Gerechtigkeit, mit oder aus der heraus Gott die Welt erschaffen habe,[75] womit sich die Erwähnung von *ʾīš tᵉrūmōt* im zweiten Teil des Verses, nur auf Adam beziehen könne, welcher Gottes *ʾīš tᵉrūmā – Mensch-Broterstlingsopfer* – war. Diese Lesung von Gen 2,7 wird daraufhin mit der Tradition in Paragraph *b* untermauert:[76] Rabbi Yose ben Qeṣarta zieht einen Analogieschluss zwischen dem Darbringungsritual des Erstlingsopfers aus dem Teig und der Schöpfung der Welt: Wie eine (jüdische) Frau, die das Erstlingsopfers vom Teig absondert (und darbringt), so habe sich die Schöpfung des ersten Menschen ereignet: Gott habe einen Teig aus Staub und Wasser geknetet und den ersten Menschen wie ein Broterstlingsopfer aus der ganzen Schöpfung herausgenommen.

Die hervorstechende Schlussfolgerung dieses Vergleiches wird im Text betont: Adam, der erste Mensch, stelle die Vervollkommnung der Schöpfung/das Broterstlingsopfer der Schöpfung dar (*gᵉmar ḥallatō šel ʿōlām*), d.h. ihren erhabensten, besten und heiligsten Teil.[77] Die dafür genutzte Sprache ist sorgfältig ausgewählt, denn im Begriff *gᵉmar* schwingt auch die Bedeutung „zerstören" mit,[78] sodass die Formulierung ebenfalls eine „Zerstörung" dieses heiligsten Teils der Schöpfung anklingen lässt. Diese versteckte Nuance wird in einer Parallelversion artikuliert, die an einer weiteren Stelle in BerR zu finden ist und ebenfalls die Tradition zu Adam

73 Vgl. dazu Urbach, *Sages*, 451; Zenger, *Einleitung*, 92.

74 Vgl. dazu auch ShemR 30,1.

75 Eine gängige Bezeichnung für Gott in der rabbinischen Literatur ist „der höchste König aller Könige" (*meleḵ malḵe ham-mᵉlāḵīm*).

76 Die Rabbinen versuchten in der Spätantike, die Anwendung dieses exegetischen Prinzips (Hebräisch: *gᵉzērā šāwā* – Analogieschluss) einzugrenzen. Daher war ein Analogieschluss nur aus der Tradition her zu begründen (yPes 6,1 – 33a). Später wurde diese Bedingung nicht mehr streng beachtet. Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 29.

77 Die spätantike Ansicht der Rabbinen, der Mensch sei als Mikrokosmos zu betrachten (*ʿōlām qāṭān* – TanA Peq. 3) wird in dieser Interpretation angedeutet. Vgl. dazu auch bSan 37a sowie Urbach, *Sages*, 233.

78 Vgl. dazu Jastrow, *Dictionary*, 255.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als Broterstlingsopfer der Welt erwähnt. Diese parallele Version in BerR 17,8 ist in den Rahmen eines Gesprächs zwischen Rabbi Yehošua‘[79] und seinen Schülern über die Bedeutung dreier spezieller Gebote für die Frauen[80] eingebettet:

a) Warum wurde der Frau das Gebot zur Blutungsperiode[81] gegeben? Er sagte zu ihnen: Weil sie das Blut des ersten Menschen vergossen hat. Darum wurde ihr das Gebot zur Blutungsperiode erteilt.

b) Warum wurde der Frau das Gebot zur Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig gegeben? Er sagte zu ihnen: Weil sie den ersten Menschen zugrunde richtete, welcher das Broterstlingsopfer der Welt war (*ḥallaṭō šel ʿōlām*). Deswegen wurde ihr das Gebot zur Absonderung des Broterstlingsopfers aus dem Teig gegeben.

c) Warum wurde ihr das Gebot zum Kerzenanzünden am Sabbat gegeben? Er sagte zu ihnen: Weil sie die Seele des ersten Menschen ausgelöscht hat. Deswegen wurde ihr das Gebot zum Kerzenanzünden am Sabbat erteilt.[82]

BerR 17,8

Die Tradition in BerR 17,8a–c assoziiert die drei erwähnten Gebote mit Frauen und darüber hinaus mit einer sühnenden Funktion im Anschluss an den „Sündenfall“. Weil es die erste Frau, Eva, war, die von der verbotenen Frucht aß und daraufhin dem ersten Menschen, Adam, davon zu essen gab (Gen 3,17), wird ihr die „Einführung des Todes“ in die Welt zur Last gelegt (BerR 17,7–8). Vor diesem Hintergrund interpretieren die Rabbinen die drei erwähnten Gebote, zu denen das rabbinische Judentum die Frauen verpflichtet, als eine Art „Wiedergutmachung“ für die Sünde der ersten Frau. Eine Frau müsse diese drei Gebote erfüllen, weil sie den ersten Menschen, den *Schöpfungserstling*, in den Tod getrieben habe. Diese Deutung geht wiederum auf eine Aussage in der Mischna selbst zurück (Traktat *Shabbat*, im Weiteren mShab), nach der diejenigen Frauen, die die drei

79 Rabbi Yehošuaʿ ben Ḥananya war ein Gelehrter aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. (oft in Kontroverse mit Rabbi Eliʿezer ben Hyrqanos), der in der rabbinischen Literatur nur als „Rabbi Yehošua‘“ erwähnt wird. Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 79.

80 Im rabbinischen Judentum sind die Frauen (sowie die Minderjährigen und die Sklaven) von der Pflicht zur Erfüllung der meisten Gebote befreit. Für Frauen sind nur die drei in diesem Abschnitt erwähnten Gebote (die Einhaltung aller Nidda-Vorschriften, die Absonderung der Ḥallā-Opfergabe und das Kerzenanzünden am Sabbatabend) sowie alle Verbote der Tora verbindlich.

81 Hebräisch: *miṣwaṯ niddā* (מצות נדה). Es handelt sich dabei um die Gesamtheit aller Vorschriften, die die Frau während ihrer monatlichen Blutung betreffen (vgl. dazu mNid und tNid). Zu einer umfassenden Besprechung dieses Gebotekomplex vgl. Morgenstern, „Nachwort“.

82 ומפני מה נתן לה מצות נדה על ידי ששפכה דמו של אדם הראשון לפיכך נתן לה מצות נדה. ומפני מה נתן לה מצות חלה על ידי שקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם לפיכך נתן לה מצות חלה. ומפני מה נתן לה מצות נר שבת אמר להן על ידי שכבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך נתן לה מצות נר שבת.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihnen erteilten Gebote nicht berücksichtigten, mit dem Tod beim Geburtsvorgang bestraft würden:

> 6. Wegen dreier Verfehlungen sterben Frauen beim Gebären: Wenn sie die Vorschriften zur Blutungsperiode, die Absonderung des Broterstlingsopfers aus dem Teig und das Lichteranzünden [am Sabbatabend] nicht berücksichtigen.[83]
>
> mShab 2,6

Die Gemara des Talmud Yerushalmi (im Weiteren yT), d.h. des palästinischen Kommentars zur Mischna, wurde im gleichen Zeitraum wie BerR im römischen Palästina redigiert.[84] Sie kommentiert diesen Lehrsatz mit einer verkürzten Version der in BerR 14,1 vorkommenden Tradition, die Adam mit dem Broterstlingsopfer aus dem Teig vergleicht:

> [In Bezug auf die Absonderung] des Broterstlingsopfers: Der erste Mensch (der erste Adam) war das reine Broterstlingsopfer der Welt (*ʾāḏām hā-riʾšōn ḥallā ṭᵉhōrā lᵉ-ʿōlām hāyā*). Weil es geschrieben [steht]: *Und es formte YHWH, Gott den Menschen Staub aus der Erde* (Gen 2,7). Und das ist nach der Lehre des Rabbi Yose bar Qeṣarta: Wenn die Frau den Teig mit Wasser vermischt, sondert sie gleich das Broterstlingsopfers ab.[85] Und Eva brachte den Tod auf ihn. Deswegen wurde ihr das Gebot zur Absonderung des Broterstlingsopfers erteilt.[86]
>
> yShab 2,6 – 20a

Die Tradition, welche die drei Gebote der Frau mit einer Sühnefunktion für die Sünde Evas versieht, geht anscheinend in die tannaitische Zeit zurück (2. Jahrhundert n.Chr.),[87] ebenso der Vergleich der Schöpfung des ersten Menschen mit dem Kneten eines *ḥallā*-pflichtigen Teiges bzw. die Begründung des Gebotes zur Absonderung des Erstlingsopfers aus dem Teig mit der Schöpfung des ersten Menschen, was dem Rabbi Yose ben Qeṣarta zugeschrieben wird, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. in Palästina wirkte.

Die Tradition von Adam als Broterstlingsopfer der Welt taucht auch in weiteren Midrash-Sammlungen Palästinas auf, deren Redaktion auf die Zeit nach dem Abschluss des Talmud Yerushalmi zu datieren ist (5.–8 Jahrhundert n.Chr.). Der Midrash *Shemot* (*Exodus*) *Rabba* (im Weiteren ShemR), eine späte Sammlung homiletischen Materials (2. Hälfte des ersten Jahr-

---

83 על שלש עברות נשים מתות בשעת לדתן על שׁאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר.

84 Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 173–181. Zum Verhältnis zwischen BerR und yT vgl. Becker, *Die Sammelwerke Palästinas*.

85 Die Formulierung היא מגבהת חלתה (*hiʾ magbahaṯ ḥallaṯā*) kommt wörtlich in mHal 3,1 vor, dem Lehrsatz, der die Absonderung des Erstlingsopfers aus dem Teig (und nicht aus Brot) vorschreibt.

86 ובחלה אדם הראשון חלה טהורה לעולם היה. דכתיב: וייצר ה׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה. ותייא כיי דמר רבי יוסי בר קצרתה כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה. וגרמה לו חוה מיתה. לפיכך מסרו מצות חלה לאשה.

87 BerR 17,8 führt die in BerR17,8 selbst und in yShab 2,6 – 20a überlieferte Tradition auf Rabbi Yehošuaʿ (ben Ḥananiya) zurück, einen Gelehrten, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. lebte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tausends n.Chr.),[88] bezeugt ebenfalls eine Version der in BerR 14,1 aufgenommenen Tradition vom „Kneten" des ersten Menschen und präsentiert sie in einer etwas ausführlicheren Version:

a) Eine andere Erklärung (*dāḇār ʾaḥer*): *Diese sind die Rechtssatzungen,* [*die du ihnen vorlegen sollst* (Ex 21,1).[89] Dieser Vers bezieht sich auf] das, was [an einer anderen Stelle] geschrieben [steht]: *Ein König richtet das Land auf* [*durch Recht* (*mišpāṭ*)*, ein Steuereintreiber* (*ʾīš tᵉrūmōṯ*) *aber zerstört es* (Spr 29,4)]. Das ist der höchste König aller Könige, der Heilige, gesegnet sei Er, der seine Welt durch Recht erschaffen hat (*šeb-bārāʾ ʾeṯ ʿōlāmō bᵉ-ḏīn*), denn es wurde gesagt: *Am Anfang erschuf Gott* (*bᵉ-rēʾšīṯ bārāʾ ᵉlōhim* [Gen 1,1]). „Am Anfang erschuf *YHWH*" steht es nicht, sondern [der Name] *ᵉlōhim* [wird dafür verwendet. Gleichwohl sagt die Schrift nicht], „Dann sagte *YHWH*: Es werde ein Gewölbe", sondern: *Dann sagte ᵉlōhim: Es werde ein Gewölbe* (Gen 1,6), und so weiter. Auch David sagt [diesbezüglich]: *Gott* (*ᵉlōhim*) *ist der Richter* (Ps 75,8), um dich zu lehren, dass die Welt durch Recht erschaffen wurde (*šeb-bᵉ-ḏīn niḇrāʾ hā-ʿōlām*).

b) *Ein Steuereintreiber* (*ʾīš tᵉrūmōṯ*) *aber zerstört es* (Spr 29,4) – dies ist Adam (*ze ʾādām*). Was macht eine Frau, wenn sie danach strebt, ihr Broterstlingsopfer aus dem Teig darzubringen (*mā darkā šel ʾiššā bᵉ-šāʿā še-hī mᵉḇaqqešeṯ lᵉ-hap̄ rīš ʾeṯ ḥallatā*)? Sie knetet das Mehl (*hī ʾ mᵉgabbeleṯ ʾeṯ haq-qemaḥ*) und sondert daraufhin das Broterstlingsopfer ihres Teiges (*nōṭeleṯ ḥallā*) ab. Ebenso ist Gott [bei der Schöpfung der Welt] vorgegangen (*kāḵ ʿāsā ᵉlōhim*): Er knetete die Welt (*gibbel ʾeṯ hā-ʿōlām*) und sonderte danach den Menschen (*wᵉ-ʾaḥar kāḵ nāṭal ʾāḏām*) daraus ab, wie es geschrieben steht: *Und ein Wasserschwall brach hervor aus der Erde* [*und tränkte das Angesicht der Erde* (Gen 2,6)], und [gleich] daraufhin [steht es geschrieben]: *YHWH, Gott formte den Menschen aus Staub aus der Erde* (Gen 2,7).[90]

ShemR Paraša 30,13

Die von ShemR bezeugte Version begründet in Paragraph *a* den Analogieschluss zwischen der Schöpfung des ersten Menschen und Spr 29,4 mit einigen Erklärungen und Bibelzitaten, die die Gleichsetzung zwischen dem Begriff *ᵉlōhim* und Gerechtigkeit ergründen soll. Im Paragraph *b* wird die Analogie zwischen der Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig und der Schöpfung Adams wieder aufgenommen, wobei einige kleine Unterschiede zu der in BerR 14,1 vorkommenden Version zu bemerken sind: Zunächst wird keine zusätzliche Erklärung für den zweiten Teil des Verses Spr 29,4 angegeben. Die Parallele in ShemR 30,13 bezieht die Formulierung *ʾīš tᵉrūmōṯ* aus Spr 29,4 einfach auf Adam (*ze ʾāḏām – dies ist Adam*),

88 Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 303–304.

89 Dies ist ein Zitat aus dem Buch Exodus, das im weiteren rabbinischen Text kommentiert wird.

90 דבר אחר, ואלה המשפטים, הדא הוא דכתיב: מלך במשפט יעמיד ארץ, זה הקדוש ברוך הוא שברא את עולמו בדין, שנאמר: בראשית ברא אלהים, ברא ה׳ לא נאמר אלא אלהים. ויאמר ה׳ יהי רקיע אינו אומר, אלא אלהים, וכן כלהון. וכן דוד אומר: כי אלהים שפט, ללמדך שבדין נברא העולם. ואיש תרומות יהרסנה, זה אדם, מה דרכה של אשה בשעה שהיא מבקשת להפריש חלתה, מגבלת את הקמח ואחר כך נוטלת חלה, כך עשה האלהים, גבל את העולם ואחר כך נטל אדם, שנאמר: ואד יעלה מן הארץ וגו׳ ואחר כך: וייצר ה׳ אלהים.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ohne die in BerR 14,1b durch weitere Versanalogien um den Begriff *tᵉrūmā* untermauerte Erklärung aufzunehmen. Ebenso übernimmt der Redaktor des ShemR 30,13 nicht mehr die erklärende Formulierung (*ze āḏām*), *še-hāyā gᵉmar ḥallatō šel ʿōlām* („der die Vervollkommnung des Broterstlingsopfers der Welt war"), was nahelegt, dass zur Zeit der Redaktion des Midrash ShemR die Analogie zwischen dem erschaffenen Adam und dem Broterstlingsopfer aus dem Teig allgemein bekannt war und keiner weiteren Begründung bedurfte. Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Versionen besteht in der verwendeten Terminologie. Während BerR 14,1 für das Kneten des Teiges den Begriff *šiqšeq* (von *ŠQH – tränken, durchnässen*) und für die Schöpfung des ersten Menschen *yāṣar* (formen) verwendet, beschreibt ShemR 30,13 beide Aktionen mit dem Begriff *gibbel* (GBL – Aramäisch für „kneten"). Die Analogie zwischen dem Broterstlingsopferritual und der Schöpfung des ersten Menschen wird dadurch verstärkt. Wie die Frau den Teig knetet (*mᵉgabbeleṯ*) und daraufhin das Broterstlingsopfer daraus nimmt (*nōṭeleṯ ḥallā*), so ging auch Gott bei der Schöpfung des Menschen vor (*kāḵ ʿāsā ʾᵉlōhim*): Gott knetete seine Welt (*gibbel ʾeṯ ʿōlāmō*) und nahm daraufhin den Menschen aus ihrer Mitte heraus (*nāṭal ʾāḏām*).

Die Absonderung des Broterstlingsopfers aus dem Teig wird auch von allen weiteren Versionen dieser verbreiteten Tradition mit einer Symbolik belegt, die an die Erschaffung der Welt bzw. an die Erschaffung des Menschen anknüpft. Danach rekapituliert das Kneten eines Teiges die Erschaffung der Welt, während die Absonderung/Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig der Erschaffung des ersten Menschen gedenken soll. Die Tradition nennt den ersten Menschen das Broterstlingsopfer der Welt oder das Broterstlingsopfer Gottes, das Blut der Welt/Gottes sowie das Licht der Welt/Gottes, wobei all diese Metaphern mit denjenigen Geboten und Ritualen assoziiert werden, die den Frauen vorgeschrieben werden. Diese Metaphern (Blut, Brot, Licht), die in den rabbinischen Texten für den ersten Menschen verwendet werden, erinnern an die im Neuen Testament für Jesus als den Messias verwendete Bildsprache: das Brot der Welt (Joh 6), das Licht der Welt (Joh 8), das Blut des Bundes, das für die vielen (oder für alle) vergossen wird (Mt 26,26–28; Mk 14,24; Lk 22,20).[91] Zu fragen ist daher, ob die im Christentum auf den Messias als „neuen Adam" bezogenen Metaphern von den Rabbinen hier bewusst mit dem aus der Erde gekneteten „ersten Adam" verbunden werden und damit implizit eine Auseinandersetzung mit der christlichen Bibelexegese ange-

[91] Neben der geographischen Nähe zwischen den christlichen und den rabbinischen Texten, gibt es auch eine chronologische Nähe. Während die christlichen Evangelien und übrigen Schriften auf die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n.Chr. zurückgehen, sind die erwähnten rabbinischen Traditionen in das zweite Jahrhundert n.Chr. zu datieren.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

strebt wird. Die Tradition von Adam als Broterstlingsopfer der Welt wird durchgehend Rabbi Yose ben Qeṣarta, einem Gelehrten, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. in Palästina wirkte, zugeschrieben. Außerdem weist BerR 17,8 eine Assoziation mit Rabbi Yehošuaʿ auf, der mit Rabbi Yohošuaʿ ben Ḥananiya (gest. um 130 n.Chr.) zu identifizieren ist,[92] einem Gelehrten, der ebenfalls in der Mischna als Verfechter der Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig erwähnt wird (mHal 2,5). Diese Zuschreibungen der Tradition an Gelehrte des zweiten Jahrhunderts, legen nahe, dass die Verknüpfung der Schöpfung Adams mit dem Kneten eines Teiges bis in diese Zeit zurückgeht, in der die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen christlichen Strömungen und den Rabbinen auf einem Höhepunkt war. Des Weiteren legt das Vorkommen dieser Tradition an zahlreichen weiteren Stellen der rabbinischen Literatur[93] nahe, dass die Analogie zwischen dem Teigkneten und der Schöpfung Adams im Laufe der Spätantike zu einem bekannten und verbreiteten Topos im rabbinischen Judentum wurde.

1.3 Das Kneten des Körpers Adams in der rabbinischen Literatur

Zusätzlich zu den bisher vorgestellten Erwähnungen Adams als Broterstlingsopfer bezeugen zahlreiche Midrash-Stellen eine Tradition, nach der sich die Schöpfung Adams ebenfalls wie das Kneten eines Teiges ereignete, auch wenn die Parallele zum Ritual der Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig fehlt. Diese Midrash-Stellen legen damit nahe, dass das Bild vom „Kneten Adams" im Laufe der Spätantike zu einem bekannten und verbreiteten Motiv in der Interpretation der Schöpfung des ersten Menschen im rabbinischen Judentum wurde und keiner Analogie mehr bedurfte. Der Midrash WaR,[94] dessen Redaktionszeit kurz nach derjenigen des BerR und des yT im römischen Palästina datiert wird[95] und der aus homiletischem Material[96] besteht, übernimmt eine Tradition, die ebenfalls in BerR 22,24 vorkommt. WaR beschreibt eine Debatte zwischen dem Rabbi Eliʿezer ben Hyrqanos und Rabbi Yehošuaʿ (beide aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr.) über die Zeit der Weltschöpfung und erweitert sie mit Details darüber, wie der Körper Adams geknetet wurde. Der entsprechende Abschnitt knüpft an die Auffassung von BerR 22,4 an,

92 Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 79.
93 tShab 2,10; yShab 2,6 – 20a; BerR 14,1; 17,8; ShemR 30,13; TanA und TanB Par. Noaḥ, 1; Par. Meṣora 17; Par. Mishpaṭim, 2, etc.
94 Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung*, 284–287.
95 Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 286–287.
96 Diese Homilien wurden wahrscheinlich in Synagogen im Anschluss an die Toralesung gehalten.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die als Rabbi Eli'ezers Meinung präsentiert wird und nach der sich sowohl die Schöpfung der Welt als auch das Kneten des Körpers Adams am ersten Tag des (biblischen) siebten Monats[97] ereignete.[98] Das Kneten von Adam wird in WaR 29,1 folgendermaßen beschrieben:

> 42. Dementsprechend bist du damit einverstanden, dass es das Neue Jahr (*rōš haššānā*) war, in der ersten Stunde [des Tages], dass im Gedanken Gottes [die Idee] aufstieg [den Menschen zu erschaffen]. In der zweiten Stunde beriet er sich mit den Engeln, in der dritten Stunde sammelte er seinen Staub ein (*kinnes ʿapārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibbᵉlō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqqᵉmō*), in der sechsten Stunde fertigte er ihn als ausgeformten, leblosen Körper (*ʾāsāʾō gōlem*), in der siebten Stunde blies er in ihn die Seele ein (*nāp̄ aḥ bō nᵉšāmā*), in der achten Stunde führte er ihn ins Paradies, in der neunten Stunde verbot er es ihm, [von dem Baum zu essen], in der zehnten Stunde übertrat er [das Verbot], in der elften Stunde wurde er gerichtet, in der zwölften Stunde wurde er [aus dem Paradies] vertrieben, wie es geschrieben steht: *Da schickte YHWH, Gott, ihn aus dem Garten Eden weg* (Gen 3,23).[99]
>
> WaR 29,1

Weitere Midrash-Sammlungen wie *Tanḥūmā* (Tan) und *Pirqē dᵉ-Rabbi Eliʿezer* (PRE) sind zwischen dem 6. und dem 9. Jahrhundert n.Chr. in Palästina (oder Babylonien) entstanden, wobei das darin aufgenommene Material deutlich älteren Traditionen zuzuordnen ist. Der Midrash Tan und der Midrash PRE übernehmen diese Traditionen und beschreiben die Schöpfung Adams ebenfalls ausdrücklich als „kneten". TanB[100] (mit Parallele im Babylonischen Talmud) bietet die folgende Tradition:

> 25. Rabbi Yehuda [ben Pedayya] sagte: In der ersten Stunde stieg es in der Überlegung [Gottes] auf, [den Menschen zu erschaffen], in der zweiten Stunde beriet er sich mit den Dienstengeln: *Lasset uns Menschen machen* (Gen 1,26), in der dritten Stunde sammelte er seinen Staub ein (*kinnes ʾeṯ ʿapārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibbᵉlō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqqᵉmō*), in der

---

97 Nach dem rabbinischen Mondkalender der erste Monat, an dessen erstem Tag das rabbinische Fest des Neuen Jahres fällt.

98 Die Rabbinen führten eine ihnen sehr wichtige Auseinandersetzung mit weiteren jüdischen Kreisen ihrer Zeit über die Natur und das Gestaltungsprinzip des Kalenders. Während weitere (insbesondere priesterlich ausgeprägte) Kreise (Sadduzäer, Essener, Bötusianer) einen Sonnenkalender befürworteten, unterstützten die rabbinischen Gelehrten einen Mondkalender, den sie regelmäßig an den Sonnenzyklus anpassten. Vgl. dazu Stern, *Calendar and Community*; Guggenheimer, *SOR*, 268–277.

99 נמצאת אתה אומר ביום ראש השנה בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתיעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו בחמישית רקמו בששית עשאו גלם בשביעית נפח בו נשמה בשמינית הכניסו לגן בתשיעית נצטוה בעשירית עבר באחת עשרה נדון בשתים עשרה ויצא בדימוס. אמר הקדוש ברוך הוא לאדם זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך לעמד לפני בדין ביום זה ויוצאין לפני בדימוס אימתי בחדש השביעי באחד לחדש.

100 Der Midrash Tanḥuma liegt in zwei Rezensionen vor: TanA und TanB. Zu einem Vergleich zwischen den beiden Versionen des Werkes vgl. Bregman, *Tanhuma-Yelammedenu*; Stemberger, *Einleitung*, 298–301.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sechsten Stunde fertigte er ihn als ausgeformten, leblosen Körper (*ʿāsāʾō gōlem*), in der siebenten Stunde blies er in ihn eine lebendige Seele, in der achten Stunde brachte er ihn ins Paradies, in der neunten Stunde verbot er es ihm, [von dem Baum zu essen], in der zehnten Stunde übertrat er [der Mensch] [das Verbot], in der elften Stunde wurde er gerichtet, in der zwölften Stunde wurde er vertrieben, wie es geschrieben steht: *Da schickte YHWH, Gott ihn aus dem Garten Eden weg* (Gen 3,23)[101]

TanB Paraša Berešit. § 25; bSan 38b

Dieselbe Version der Tradition vom Kneten Adams kommt auch in PRE vor. PRE fügt der oben zitierten Version noch einen Abschnitt hinzu, der auf einen weiteren Traditionskomplex zurückgeht. In dieser Tradition wird der Ort, von dem Adams Staub stammt, mit dem Tempelberg identifiziert:

8. Und [Gott] knetete den Lehmteigklumpen des ersten Menschen (*wᵉ-gibbel gūšᵃpārō šel ʾāḏām hā-riʾšōn*) an einem reinen Ort (*bᵉ-māqōm ṭāhōr*); im Zentrum der Welt (*bᵉ-ṭābūr hā-ʾāreṣ*) formte er ihn aus und bereitete ihn vor (*riqqᵉmō watikkᵉnō*). Eine Seele aber hatte dieser noch nicht. Was machte der Heilige, gesegnet sei er!? Er blies ihm eine lebendige Seele ein.[102]

PRE 11,8

Die Tradition von der Schöpfung Adams als das Kneten eines Staubteiges war somit ein sowohl in Palästina als auch in Baylonien allgemein bekannter rabbinischer Topos, der in vielen Midrashim aufgenommen und je nach Kontext leicht umgearbeitet wurde. Rashi, der für das rabbinische Judentum als maßgebender Kommentator der biblischen und rabbinischen Literatur gilt (gest. um 1105 n.Chr. in Troyes, im heutigen Frankreich), bestätigt diesen Traditionskomplex in seinem Kommentar zu Gen 2,6:

Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf [*und tränkte die ganze Fläche des Erdbodens* (Gen 2,6)]. Für die Schöpfung des Menschen (*lᵉ-ʿinian bᵉriʾātō šel ʾāḏām*) ließ Gott die Wasser der Urflut (*tᵉhōm*) heraufsteigen und die Wolken tränken, um damit den Staub einzuweichen. Und so wurde der Mensch erschaffen. Wie ein Teigkneter (*gabbāl*), der Wasser ins Mehl gießt und danach den Teig knetet (*šen-nōten mayim weʾaḥar kāḵ lāšʾeṯ hā-ʿissā*), so [ereignete es sich auch] hier (*ʾap kān*): [Gott] tränkte [den Staub] und formte daraufhin [den Menschen daraus].[103]

Raschi zu Gen 2,6–7

Rashi rezipiert die Tradition vom Vergleich der Schöpfung Adams mit dem Kneten von Teig in seinem Kommentar zu Gen 2,6–7 und bestätigt dadurch die traditionelle „rabbinische" Lesung der Bibelstelle. Im Unterschied zu

101 ויגרש את האדם. אמר ר׳ יהודה שעה ראשונה עלה במחשבה שניה נמלך במלאכי השרת, בשלישית כינס עפרו, ברביעית גבלו, בחמישית רקמו, בששית עשאו גולם, בשביעית נפח בו נשמת חיים, בשמינית הכניסו לגן עדן, בתשיעית צוהו, בעשירית חטא, באחד עשר נידון, בשתים עשר גרשו, שנאמר ויגרש את האדם, מהו ויגרש, שגירשו ביסורים.

102 וגבל גוש עפרו של אדם הראשון במקום טהור בטבור הארץ רקמו ותכנו ורוח נשמה לא היתה בו מה עשה הקב״ה נפח ברוח נשמת חיים.

103 ואד יעלה: לענין בריאתו של אדם העלה התהום והשקה עננים לשרות העפר ונברא אדם, כגבל זה, שנותן מים ואחר כך לש את העסה אף כאן והשקה ואחר כך וייצר.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den von den Midrashim bezeugten Versionen[104] erwähnt Rashi das Ritual der Darbringung der Broterstlingsopfer aus dem Teig nicht mehr. Dennoch weist seine Beschreibung implizit auf die von den Midrashim hergestellte Nähe zwischen der Erschaffung Adams als gekneteter Schöpfungsteig und der Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig hin, indem der Vorgang des Teigknetens, dessen fester Bestandteil das Opferritual ist, plastisch beschrieben wird.

Aus den bisherigen Beobachtungen lässt sich so der Schluss ziehen, dass die Tradition von der Schöpfung Adams als gekneteter Brotteig in der rabbinischen Literatur erstmals in Verbindung zum Ritual der Darbringung des Broterstlingsopfers aus dem Teig bezeugt ist (BerR 14,1), welches sie als Teigopferritual begründet und untermauert. Demnach müssen Frauen das Broterstlingsopfer aus dem Teig darbringen, weil die erste Frau (Eva) den ersten Menschen, das *Broterstlingsopfer der Welt*, in den Tod führte. Da das Broterstlingsritual aus dem Teig erst am Anfang des 3. Jahrhunderts n.Chr. von der Mischna bezeugt ist, legt die Parallele zwischen dem Broterstlingsritual aus dem Teig und der Erschaffung Adams als Teigkneten nahe, dass zwischen der Überarbeitung des Broterstlingsopfers zu einem Teigopferritual und der Vorstellung des Knetens Adams eine tiefergreifende Verbindung besteht.

Im Weiteren werde ich der Frage nach den Gründen dieser einzigartigen Verbindung zwischen dem Broterstlingsopferritual und der Erschaffungsakt Adams nachgehen. Nachdem ich in einem zusammenfassenden Überblick die Entwicklung der Erstlingsopfer, unter denen das Broterstlingsopfer eine zentrale Rolle einnimmt, von den biblischen Büchern bis kurz vor der Zerstörung der Jerusalemer Tempels skizziere, wende ich mich den Transformationen zu, die das Broterstlingsopfer nach der Zerstörung des Tempels sowohl im Christentum als auch im rabbinischen Judentum durchlaufen hat.

1.4 Erstlingsopfer

1.4.1 Die Erstlingsopfer in der hebräischen Bibel und in der metabiblischen Literatur[105]

Die Darbringung der Erstlingsopfer gehört zu den ältesten Schichten der kultischen Gepflogenheiten der Altisraeliten; laut der biblischen Mythen über die Anfänge des Menschengeschlechts handelt es sich hierbei um die erste Opferart überhaupt, die die Menschen Gott darbrachten (Gen 4,3–7).

[104] BerR 14,1; 17,8; ShemR 30,13; TanA und TanB Par. Noaḥ, 1; Par. Meṣora 17; Par. Mishpaṭim, 2.

[105] Zum Folgenden siehe ausführlicher Doroftei, *Das „eucharistische" Brot*, 153–364 mit dortigen Fußnotenbelegen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Darbringung der Erstlingsopfer scheint ebenfalls Kern der jährlichen Feste der Altisraeliten gewesen zu sein. Im Frühling feierten die Bewohner des Landes die Gerstenernte mit der Darbringung eines entsprechenden Erstlingsopfers und dem Verzehr von ungesäuerten (Gersten-)Broten.[106] Sieben Wochen danach wurde der Abschluss der Weizenernte gefeiert, ein Fest, das wiederum mit der Darbringung eines Erstlingsopfers an einem der nächstgelegenen Heiligtümer begangen wurde. Das dritte Fest des Jahres, das auf den Herbst fällt, wird in den ältesten Texten als Lesefest erwähnt (Ex 34,23), an dem die Altisraeliten wiederum ein Erstlingsopfer darbrachten. Dreimal im Jahr mussten israelitische Männer laut der ältesten Bibeltexte zudem *das Angesicht YHWH* in einem Heiligtum aufsuchen; sie durften nicht *mit leeren Händen* vor Jahwe erscheinen, sondern mussten *die Erstlingsopfer der erstgereiften Früchte deines Landes in das Haus YHWH bringen* (Ex 34,26). Dieser Brauch wird ebenfalls von den ältesten Erzählungen der biblischen Bücher bestätigt (1.Sam 1; 10,3–4; 2.Kön 4,42).

Die Darbringung der Erstlingsopfer war an den lokalen Heiligtümern (Samaria, Bet El, Ḥebron, Dan, Jerusalem, Shilo, usw.) Anlass für Feierlichkeiten, die in einem gemeinschaftlich abgehaltenen Mahl der Erstlingsopfer Ausdruck fanden, nachdem ein Anteil davon Jahwe selbst durch die Hand der Priester geweiht worden war. Dieses Freudenmahl der Erstlingsopfer wird an mehreren biblischen Stellen erwähnt. Mit der um die Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr. unternommenen und vollbrachten Zentralisierung des Jahwe-Kults am Jerusalemer Tempel veränderten sich diese kultischen Gepflogenheiten erheblich. Die Gemeindemitglieder erreichten den nun weit entfernten Tempel nur mit Schwierigkeiten, dessen überarbeitete Traditionen den durchschnittlichen Altisraeliten ohnehin nur wenig vertraut waren.

Es war die sogenannte Deuteronomistische Schule, bestehend aus Jerusalemer Priestern und Elitengruppen, die den althergebrachten kultischen Traditionen mit einer sorgfältig ausgearbeiteten Geschichts- und Bundestheologie entschieden entgegentrat und sich schließlich durchsetzen konnte. Am Jerusalemer Tempel wurde Jahwe zu einem Gott der Geschichte, dessen Kult seine in der Geschichte vollbrachten Taten zugunsten seiner auserwählten Nation feierte. Das Volk fuhr fort, die Erstlingsopfer seiner Felder Jahwe darzubringen, die nun aber in ein neues Licht gerückt wurden. Die Erstlingsopfer waren von nun an nicht mehr nur ein Zeichen der Dankbarkeit Jahwe gegenüber für die Segnung einer reichen Ernte, sondern hauptsächlich für sein mächtiges Eingreifen in die Geschichte seines Volkes: Jahwe hatte sein Volk von der Unterdrückung der Sklaverei befreit

[106] Aus diesen landwirtschaftlichen Bräuchen, die wahrscheinlich im Laufe der Zeit mit der Schlachtung und Darbringung der erstgeborenen Lämmer kombiniert wurden (vgl. dazu Ex 34,19–20), sind das Fest der ungesäuerten Brote und das Pesaḥfest hervorgegangen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und ihm durch einen an „seinem heiligen Berg“ geschlossenen (oder bestätigten) Bund ein Land geschenkt.

Die Darbringung der Erstlingsopfer war nach den deuteronomistischen Traditionen (Dtn 26,1–11) die Antwort der Gemeinde und des Einzelnen auf die in der Vergabe des Landes erwiesene Bundestreue Gottes. Infolgedessen entstanden öffentliche Zeremonien der Darbringung der Erstlingsopfer,[107] unter denen die Erstlingsopfer des Brotes, deren Darbringung mit einer Bundeserneuerungszeremonie fusionierte, eine Vorrangstellung erhielt. Die Zentralisierung des Kultes erschwerte aber die Teilnahme der Mehrheit des Volkes an den am Jerusalemer Tempel abgehaltenen Feierlichkeiten, weshalb sich der Brauch entwickelte, die Erstlingsopfer vor Ort einzusammeln und diese durch Vertreter der Gemeinden nach Jerusalem zu schicken.

Gleichzeitig ist anzuzweifeln, dass die Zentralisierung des Kultes jede Form von vor Ort begangener Feierlichkeit anlässlich der im Bewusstsein der bäuerlichen Gemeinden tief verwurzelten Feste verdrängen konnte. Es ist vielmehr anzunehmen, dass die alten, regional abgehaltenen Erstlingsmähler in gewisser Form weiterhin überlebten. Sowohl das Buch Tobit (Tob 2) als auch das Jubiläenbuch (Jub 22) bezeugen trotz eines bereits etablierten zentralisierten Kultes feierlich abgehaltene Mähler anlässlich des Wochenfestes, die außerhalb Jerusalems begangen wurden. Jub 22 legt darüber hinaus nahe, dass um das Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. das Erstlingsmahl des Wochenfestes die Theologie einer Bundeserneuerung bereits integriert hatte. Dieser Tatbestand wird von den Handschriften von Qumran bestätigt. Die Darbringung der Erstlingsopfer ist in den Handschriften der bundesorientierten Gemeinschaft eine wichtige kultische Angelegenheit und Erstlingsmähler wurden weiterhin abgehalten, anscheinend mit einer wachsenden messianischen Färbung und hauptsächlich am Tempel; zumindest entsprach dies den Wünschen eines Priesterkreises, dem der (die) Autor(en?) der Tempelrolle angehörte(n). Die Erstlingsopfer blieben demnach eine wichtige kultische Handlung nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora.

Die Darbringung der Erstlingsopfer erlangte in den letzten Jahrhunderten v.Chr. eine zunehmend vielschichtige Symbolik. Der wahrscheinlich im Ägypten des letzten Jahrhunderts v.Chr. verfasste Roman Joseph und Aseneth verwendet die Erstlingsopferelemente (Brot, Wein und Öl) als Zeichen der Zugehörigkeit zum durch den Bund definierten Volk Gottes. Der Verzehr der Erstlingsopferelemente, die als Zeichen einer himmlischen Nahrung (Manna) verstanden werden, begleitet den Eingang der „Heidin“ Aseneth in das Volk Gottes, wodurch sie die Bundesverpflichtungen auf sich nimmt. Philo, der Schriftsteller und Philosoph der ägyptischen Dias-

[107] Es ist nicht ausgeschlossen, dass öffentliche Darbringungszeremonien bereits an den Lokalheiligtümern gepflegt wurden. Die Bestätigung einer solchen Annahme ist allerdings mangels Quellen nicht möglich.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

pora, räumt den Erstlingsopfern in seinen in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n.Chr. abgefassten Schriften eine besondere Stellung ein, indem er die Erstlingsgabe des Brotes hervorhebt und mit einer weitgreifenden Symbolik versieht.

Für Philo ist das Broterstlingsopfer ein philosophisch gefasstes Symbol für das Leben nach den Geboten Gottes, das er mit philosophischen Idealen gleichsetzt und als *eucharistía* bezeichnet. Das Broterstlingsopfer, das am „höchsten Fest" dargebracht wird, symbolisiert in seiner Vorstellung das vollkommene Leben der Volksgemeinschaft der Juden und gleichzeitig des Einzelnen. Die Vorbereitung und Darbringung des Broterstlingsopfers ist für Philo eine „Ikone" (*eikṓn*), ein Bild des Vervollkommnungsprozesses des wahren Philosophen von der ersten Entdeckung des Denkens bis hin zur Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die als Aufnahme der himmlischen Nahrung beschrieben wird, und weiter bis zum Erfüllt-Werden vom göttlichen Logos in einem von Tugend gekennzeichneten Leben.

Diese komplizierte Ausdeutung der Erstlingsopfersymbolik war mit Sicherheit nicht weit verbreitet unter den regulären Gemeindemitgliedern. Philo bezeugt das selbst, wenn er schreibt, dass das Volk die Erstlingsopfer als Sühne (*lýtron*) bezeichnet und darauf all seine Hoffnungen auf ein gutes Leben und eine „endgültige Erlösung" (*sōtería eis hápan*) setzt. Tatsächlich aber war die weitreichende Symbolik, mit der Philo die Erstlingsopfer ausstattete, nur durch die große Bedeutung, die diese in der Volksfrömmigkeit genossen, möglich.

1.4.2 Die Erstlingsopfer im christlichen Verständnis

Das Neue Testament (NT) besteht bekannterweise aus einer Kollektion von Briefen und Schriften, deren Mehrheit in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n.Chr. verfasst wurde.[108] Die ältesten Schriften dieser Kollektion sind Paulus' Briefe, die dieser für die von ihm begründeten Gemeinden im Mittelmeerraum zwischen ca. 50 und 60 n.Chr. verfasst hat.[109] In den meisten Schriften des NT kommen die Erstlingsopfer als kultisches Geschehen nie vor, Paulus und weitere Autoren verwenden dennoch in ihren Schriften die Erstlingsopfer als Metapher in verschiedenen Argumentationsvorgängen und belegen somit, wenn auch indirekt, die verbreitete Beachtung sowie das breite Spektrum an Bedeutungen, die den Erstlingsopfern in den

[108] Zum Text des NTs, vgl. Ebner/Schreiber, *Einleitung*, 54–70.
[109] Zu Paulus' Briefen, vgl. Becker, *Paulus*, 6–11; Schnelle, *Paulus*, 154–157; ders., *Einleitung*, 51–60; Brown, *Introduction*, 409–421.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kreisen der Anhänger christlich/messianischer Gemeinden[110] und darüber hinaus beigemessen wurden.[111]

Im Weiteren werde ich beispielhaft einige dieser Stellen zusammenfassend präsentieren: Röm 11,16, ein kleiner Abschnitt, in dem Paulus das Broterstlingsopfer auf Israel, bzw. auf diejenigen Israeliten, die an den auferstandenen Messias Jesus glauben, bezieht; 1.Kor 15,20–23 ein Text in dem Paulus das Broterstlingsopfer als Metapher für den auferstandenen Jesus anwendet und 2.Thes 2,13, wo Paulus die *ekklesia* – die Gemeinde der Gläubigen – als Broterstlingsopfer beschreibt. Im Anschluss daran werde ich noch zwei kleine Abschnitte aus der Feder zweier frühchristlichen Autoren anführen, Irenäus von Lyon (gest. um 200 n.Chr.) und Tertullian (gest. um 220 n.Chr.), die das eucharistische Ritual der Kirche auf das biblische Ritual des Brotertslingsopfers zurückführen.

a) Röm 11,16

Von einem theologischen Sichtpunkt ist der Römerbrief einer der wichtigsten Briefe Paulus',[112] in dem er die meisten seiner theologischen Ideen entfaltet. Eines der dringenden Probleme, die Paulus in dem Brief an die Römer anspricht, ist das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der Gemeinde der Gläubigen, bzw. im Gottesplan für die Welt. Dies legt nahe, dass die in Rom anwesende Gemeinde der Menschen, die an den auferstandenen Messias Jesus glaubten, eine Mischung dieser beiden Gruppierungen war.[113] Seine Ansicht über die Stellung Israels im Gottesplan (bzw. derjenigen Gruppe aus Israel, die den Messias Jesus nicht aufgenommen hatte), entfaltet Paulus in Röm 9–11. Die Grundidee dieser Ansicht ist, dass der Unglaube vieler Israeliten ebenfalls Teil des Gottesplanes für die gesamte Welt ist. Demnach hat Gott Israel vorübergehend vom Glauben an den auferstandenen Messias abgehalten, damit das Verkünden des Evangeliums die übrigen Völker erreichen kann. Nachdem die Völker das Evangelium aufgenommen haben werden, werden Paulus zufolge die noch nicht

[110] Über Christen und Christentum um die Mitte des 1. Jahrhunderts n.Chr. zu sprechen, stellt gewissermaßen einen Anachronismus dar. Passender wäre, für das 1. Jahrhundert n.Chr. von jüdisch-jesuanischen, bzw. jüdisch-paulinischen Gruppen/Gemeinden, bzw. Bewegungen zu sprechen.

[111] Zu einer ausführlichen Analyse der Rezeption der Erstlingsopfer in den Schriften des Neuen Testaments, vgl. White, *Erstlingsgabe*.

[112] Dieser wurde Im Frühjahr 56 n.Chr. aus Korinth an die Gemeinde der Gläubigen in Rom gesendet. Vgl. dazu Schnelle, *Einleitung*, 130; Ebner/Schreiber, *Einleitung*, 281–285; Brown, *Introduction*, 559–564; Schnelle, *Paulus*, ,316–324; Becker, *Paulus*, 351–370.

[113] Vgl. dazu Ebner/Schreiber, *Einleitung*, 292–294; Schnelle, *Einleitung*, 134–135; ders., *Paulus*, 316–319.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gläubigen Menschen Israels ebenfalls den Weg zum Glauben an den auferstandenen Messias Jesus finden. Um die Rolle Israels im Gottesplan zu untermauern, verwendet Paulus in Röm 11,16–17 zwei Gleichnisse, die er auf die besprochene Situation bezieht: das Gleichnis des Broterstlingsopfers und das Gleichnis des Olivenbaums:

> 16. Wenn das Broterstlingsopfer heilig ist, dann ist die ganze Teigmischung (*phýrama*) heilig; und sind die Wurzeln heilig, so sind es auch die Zweige.
>
> 17. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden, du aber als Zweig vom wilden Ölbaum mitten unter ihnen eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der kraftvollen Wurzel des edlen Ölbaums,
>
> 18. so rühme dich nicht gegen die anderen Zweige! Wenn du dich aber rühmst, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.
>
> Röm 11,16–18

Paulus greift in seinen in Röm 11,16–24 angeführten Gleichnissen auf Texte der HB zurück. Für das Bild des Broterstlingsopfers verwendet Paulus Num 15,19–20 und Jer 2,3, während das Gleichnis des Olivenbaums (Röm 11,16–24) auf Jer 11,16 zurückgeht. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, wen genau das Broterstlingsopfer und die Teigmischung, bzw. die Zweige und die Wurzel des Olivenbaums symbolisieren. Darauf wurde bereits in vielfältiger Weise geantwortet.[114] Geht man vom zweiten Gleichnis aus, könnte die Antwort darauf schneller fallen. Mit den Zweigen, die nach Paulus' Gleichnis auf den Olivenbaum, der laut Jer 11,16 den Volk Israel darstellt, eingepfropft wurden, sind eindeutig die nichtjüdischen Mitglieder der Gläubigergemeinde in Rom gemeint. Gott hat diese „fremden" Zweige auf seinen Baum eingepfropft, und weil die Wurzel des Olivenbaums heilig ist, so sind alle Zweige – die natürlichen und die eingepfropften – heilig. Damit vermittelt Paulus den Gemeindemitgliedern, dass der Unterschied zwischen den jüdischen und den nichtjüdischen Mitgliedern zweitrangig ist. Alle sind heilig, indem sie Heiligkeit von der Baumwurzel durch den Baumstamm empfangen. Das Broterstlingsopfer kann dementsprechend entweder auf das Volk Israel (vgl. Jer 2,3), bzw. auf die Gläubigen aus dem Volk Israel bezogen werden, die die ganze (Teig-)Mischung (die gesamte Welt) heiligen.[115] Andererseits könnte das Broterstlingsopfer den Christus symbolisieren, der die ganze Gemeinde – jüdisch und nichtjüdisch – heiligt.[116] Die von Paulus im Gleichnis des Broterstlingsopfers (Röm 11,16) verwendete Begrifflichkeit geht auf die griechische Version von Num 15,19

[114] Vgl. Strack/Billerbeck, *Kommentar*, Bd. III, 290; Schlier, *Römerbrief*, 332; Wilckens, *Brief an die Römer*, Bd. 2, 246.; Barrett, *Commentary*, 216–217; Käsemann, *An die Römer*, 295–296.

[115] Vgl. dazu White, *Erstlingsgabe*, 94–96.

[116] Vgl. dazu Barth, *Dogmatik*, 313–314; Albertz, „Erstlinge", 151; Hanson, *Studies*, 111; Starnitzke, *Struktur*, 350–353.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(*aparchèn phyrámatos* – das Erstlingsopfer der Backtröge) zurück, wo das griechische Wort *phýrama* das hebräische *ʿarisā* (Backtrog) übersetzt. Das Griechische *phýrama* kann „Backtrog" bedeuten,[117] seine Grundbedeutung ist aber „(Teig-)Mischung".[118] Mit dieser Bedeutung wird der Begriff von Philo von Alexandria verwendet;[119] Paulus verwendet den Begriff ähnlich in Röm 9,21, wo er mit *phýrama* (Lehmteigmischung) die Grunderdmaße versteht, aus dem der Schöpfer (der Töpfer) den Menschen erschaffen hat:[120]

> 20. O Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Geformte (*tò plásma*) zu dem, der es geformt hat (*tô plásanti*): Warum hast du mich so gemacht?
>
> 21. Ist nicht vielmehr der Töpfer (*ho kerameùs*) Herr über den Ton (*toũ pēloũ*)? Kann er nicht aus derselben Lehmteigmasse (*phyrámatos*) ein Gefäß herstellen zu ehrenhaftem, ein anderes zu unehrenhaftem Gebrauch?
>
> Röm 9,20–21

Wird die Bedeutung, die Paulus dem Begriff *phýrama* beimisst, berücksichtigt, lässt sich erschließen, dass er in Röm 11,16 mit dem Begriff „Erstlingsopfer der Teigmischung" zwei Nuancen hervorhebt. Wenn *phýrama* für Paulus die Grundmaße darstellt, aus der der Schöpfer den Menschen erschaffen hat, dann liegt es nahe, dass mit dem „Erstlingsopfer der Mischung", Christus gemeint ist. Christus ist der Mensch, den Gott als Erstlingsopfer von allen Menschen in den Himmel aufgenommen hat (vgl. Phil 2,9–11).[121] Dieses in den Himmel aufgenommene Erstlingsopfer heiligt alle aus derselben Mischung erschaffenen Menschen. Gleichzeitig weist Paulus wahrscheinlich mit dem Begriff *phýrama* (in seiner Bedeutung als „Mischung") auf die aus der Mischung zwischen Juden und Nichtjuden bestehende Gläubigergemeinde in Rom: Weil das Erstlingsopfer der Mischung heilig ist, werden alle Teile der Mischung (aus der Lehmteigmischung erschaffene Menschen und die in Rom als Mischung zwischen Juden und Nichtjuden bestehende Gemeinde) geheiligt. Dasselbe gilt für

---

117 Vgl. auch Ex 7,28; 12,34; Dtn 28,5.17 in LXX, wo das griechische *phýrama* die Bedeutung „Backtrog" trägt und welches das Hebräische *miš'ereṯ* (Backtrog) übersetzt.

118 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon*, 1700.

119 Vgl. *Sacr* 107–109.

120 Mit dem folgenden Abschnitt (Röm 9,20–21) bekräftigt Paulus seinen Ausspruch in Röm 9,18: *Er (Gott) erbarmt sich wessen er will, und macht verstockt, wen er will.*

121 Es handelt sich um eine in den christlichen Kreisen zur Zeit Paulus umgehende Hymne, die das Werk Christi zusammenfasst: *6. Er war Gott gleich, / hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, 7. sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich. / Sein Leben war das eines Menschen; 8. er erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuz. 9. Darum hat ihn Gott über alle erhöht / und ihm den Namen verliehen, / der größer ist als alle Namen, 10. damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen / vor dem Namen Jesu 11. und jeder Mund bekennt: / Jesus Christus ist der Herr / zur Ehre Gottes, des Vaters.* Zu der Hymne in Phil 2,6–11 vgl. Gnilka, *Philipperbrief*, 111–147.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Gleichnis des Olivenbaums: Christus ist die Wurzel (vgl. dazu auch Joh 15,5; Offb 5,5; 22,16) von der alle Zweige Heiligkeit empfangen. Wie aus der weiteren Diskussion ersichtlich wird, hat diese Deutungsmöglichkeit eine feste Basis sowohl im Denken Paulus' als auch in der übrigen neutestamentlichen Literatur.

b) 1.Kor 15,20–23

Den ersten Brief an die Korinther schrieb Paulus zwischen 53 und 55 n.Chr., um auf die in der vom ihm begründeten Gemeinde aufgetauchten Probleme Bezug zu nehmen.[122] Eines davon war eine Kontroverse über die Auferstehung der Toten, zu der sich Paulus in 1.Kor 15 äußert: *Wenn aber verkündet wird, dass Christus auferstanden ist, wie können denn einige von euch sagen, dass es keine Auferstehung der Toten gibt*? (1.Kor 15,12). Ausgehend vom Glauben an den auferstandenen Messias, der als Grundstein der apostolischen Verkündung in Erinnerung gerufen wird (1.Kor 15,3–5), baut Paulus sein Argument zur Auferstehung aller Gläubigen:

> 20. Nun ist aber Christus von den Toten auferweckt worden, als Broterstlingsopfer der Entschlafenen.
>
> 21. Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten.
>
> 22. Denn, wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.
>
> 23. Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus, dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören.
>
> 1.Kor 15,20–23

White hat meisterhaft zeigen können, dass die biblisch-kultischen Umstände, auf denen Paulus seine Argumentation in 1.Kor 15,20–23 aufbaut, denjenigen entsprechen, die von Lev 23,9–17 widerspiegelt werden.[123] Lev 23,9–17 verbindet die Darbringung eines Gerstenerstlingsopfers am ersten Tag nach dem Sabbat (nach dem Pesaḥfest)[124] mit dem sieben Wochen später (am Wochenfest) darzubringenden Broterstlingsopfer in einer einzigen Erntefestdynamik. Mit dem Gerstenerstlingsopfer, das den Erntebeginn inauguriert, soll Paulus Christus vergleichen, der das neue Äon eröffnet; in

[122] Vgl. dazu Schnelle, *Paulus*, 175–180; ders., *Einleitung*, 73–90.

[123] Vgl. White, *Erstlingsgabe*, 123–132.

[124] Laut den den Evangelien zugrundeliegenden Berichten, sei Jesus am ersten Tag (Sonntag) nach dem Sabbat (der zeitlich mit dem Pesaḥfest zusammenfiel – vgl. Joh 19,14) von den Toten auferweckt worden. Laut der pharisäischen Tradition, der Paulus angeschlossen war (Phil 3,5–6), wurde an demselben Tag am Tempel das Erstlingsopfer aus der Gerstenernte dargebracht.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Darbringung der Broterstlingsopfer, die die sieben Wochen vervollständigt und welche die Erntezeit abschließt, sieht Paulus dann die Auferstehung aller Gläubigen und die Vervollständigung einer neuen Schöpfung.[125] In 1.Kor 15,21–22 zieht Paulus eine Parallele zwischen Adam und Christus als Erstlingsopfer: Der erste Mensch des alten Äons stellt den Anfang des Todes dar, während der erste Mensch des neuen Äons den Anfang/Erstling der Auferstehung und des Lebens darstellt. Diese paulinische Konzentration auf den Christus, der die Quintessenz eines neuen Lebens und einer neuen Lebensordnung in sich trägt, wird von den Schülern Paulus' weitergeführt und vertieft, wie ein Abschnitt aus dem Kolosserbrief[126] belegt:

15. Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, / der Erstgeborene der gesamten Schöpfung.
16. Denn in ihm wurde alles erschaffen / im Himmel und auf Erden, / das Sichtbare und das Unsichtbare, / Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; / alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.
17. Er ist vor aller Schöpfung / und in ihm hat alles Bestand.
18. Er ist das Haupt, / der Leib aber ist die Gemeinde. / Er ist der Ursprung, / der Erstgeborene der Toten; / so hat er in allem den Vorrang.
19. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, /
20. um durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen. / Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, / der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

Kol 1,15–20

Der Autor des Kolosserbriefes identifiziert seinen Christus/Messias mit dem von Philo beschriebenen Logos,[127] der das Bild Gottes darstellt, dem Erstgeborenen Gottes[128] (*Creat* XLVI/134), nach dessen Bild der Ur-Adam

[125] Vgl. dazu White, *Erstlingsgabe*, 132.

[126] Der Kolosserbrief, einer der sogenannten deuteropaulinischen Briefe, wurde wahrscheinlich von seinen Schülern verfasst. Vgl. dazu: Gnilka, *Kolosserbrief*, 19–26; Schnelle, *Einleitung*, 330–337. Zur Hymne in Kol 1,15–20 vgl. Gnilka, *Kolosserbrief*, 51–87.

[127] Ähnlich der Autor des Johannesevangeliums. Vgl. Joh 1,1–14. Der griechische Begriff *lógos* bedeutet einfach das (gesprochene) *Wort* (lat. *verbum*). In der griechischen Philosophie wird der Begriff unterschiedlich verwendet (Darstellung, Erklärung, Definition); Für Heraklit ist *lógos* die alles durchdringende Gesetzmäßigkeit der Welt, während die Stoa darunter das Vernunftprinzip des gesamten Kosmos versteht. Für Philo ist der Logos das ewige Denken des einen Gottes. Die Christen sehen im Logos ebenfalls die göttliche Vernunft, die als Ursprung aller Existenz gilt. Diese göttliche Vernunft wird als eine Art Emanation Gottes (Geburt) verstanden, die ebenfalls den Namen „Gottes Sohn" trägt. Die Christen identifizieren den göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus von Nazareth. Siehe Joh 1,1–14. Vgl. dazu Kelber, *Logoslehre*.

[128] Vgl. Philo, *De plantatione,* 51.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erschaffen wurde (Gen 1,27).[129] Dieses himmlische Wesen, der Logos und das Bild des unsichtbaren Gottes, welcher der Erstgeborene Gottes[130] ist (*ConfLing*)[131], ist für den Autor des Kolosserbriefes identisch mit Jesus von Nazareth, dem „Erstgeborenen der Toten" (vgl. 1.Kor 15,20; Offb 1,5). Der Begriff „Erstgeborener der Toten" (Kol 1,18) parallelisiert Paulus' „Erstlingsopfer der Entschlafenen" (1.Kor 15,20).[132] Der Autor übernimmt ebenfalls die paulinische Idee, nach der die Gemeinde den Leib Christi/des Messias darstellt (Kol 1,18).[133] Dadurch wird die Qualität des Erstlingsopfers-/des Erstgeboren-Seins Christi auf die Gemeinde übertragen. Durch die Taufe haben der Einzelne und die Gemeinde teil am Leib Christi (1.Kor 12,12–13) und werden alle zu einem neuen, ewigen Leben auferweckt (Kol 2,12). Zwischen Christus und der Gläubigergemeinde besteht also nach paulinischem Denken eine tiefgreifende Übereinstimmung. Wie Christus der Erstgeborene vieler Brüder (die an ihn Glaubenden) ist (Röm 8,29), so werden die Gläubigen zu einer Gemeinde der Erstgeborenen Kinder Gottes:

> 22. Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung
>
> 23. und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind.
>
> Heb 12,22–23

Der Erstgeborene Christus überträgt (durch die Taufe) diese Qualität an alle an ihn Glaubenden, sodass die Kirche eine Gemeinde von Erstgeborenen Kindern Gottes wird. Dieselbe Übertragung erfährt ebenfalls die Qualität Christi, das Erstlingsopfer der neuen Lebensordnung zu sein (Röm 11,16; 1.Kor 15,20–23): Er überträgt diese Qualität auf die Gemeinde (*ekklesía*), seinen Leib, sodass alle Gläubigen zu einem Erstlingsopfer werden. Die Idee der Gemeinde als Erstlingsopfer Gottes geht auf Jer 2,3 zurück; sie ist aber gleichzeitig eine Konsequenz dieser Identität zwischen Christus und der Gemeinde. Christus ist das Erstlingsopfer und der Erstgeborene einer neuen Lebensordnung. Durch Taufe und Teilhabe an der Gemeinde, wird der Mensch zum Erstlingsopfer des neuen Äons:

---

[129] Der Ur-Adam, dessen Erschaffung in Gen 1,26 beschrieben wird, ist die Idee des Menschen, der nach dem Bild Gottes (d.h. nach dem Logos) erschaffen wurde. Nach dieser idealen Gestalt des Urmenschen (Ur-Adam) erschuf Gott in Gen 2,7 den materiellen (irdischen) Adam. Vgl. dazu Jervell, *Imago Dei*, 52–70.

[130] Die Schriften des Neuen Testaments beschreiben Christus häufig als der „Erstgeborene" Gottes. Vgl. Röm 8,29; Heb 1,6.

[131] Vgl. Schäfer, *Zwei Götter*, 69–72.

[132] Die Erstgeborenen sind eine kultische Kategorie und gehören derselben Gruppe der Erstlingsopfer an wie das Erstlingsopfer des Brotes, des Weins und des Öls. Vgl. dazu Albertz, „Erstlinge", 151.

[133] Vgl. dazu Park, *Kirche als „Leib Christi"*; Reményi/Wendel, *Kirche als Leib Christi*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

13. Wir müssen Gott zu jeder Zeit euretwegen danken, vom Herrn geliebte Brüder und Schwestern, weil Gott euch als Erstlingsopfer dazu auserwählt hat, aufgrund der Heiligung durch den Geist und aufgrund eures Glaubens an die Wahrheit gerettet zu werden.

14. Dazu hat er euch durch unser Evangelium berufen; ihr sollt nämlich die Herrlichkeit Jesu Christi, unseres Herrn, erlangen.

2.Thes 2,13–14

18. Aus freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit geboren, damit wir ein Erstlingsopfer seiner Schöpfung seien.

Jak 1,18

Die Erstlingsopfer werden demzufolge in den Schriften des Neuen Testaments stark rezipiert und eigenartig interpretiert. Die biblische Grundidee der Erstlingsopfer als Zeichen der in Erfüllung gegangenen Verheißungen Gottes (vgl. Dtn 26,1–11) bleibt bestehen. Neu ist in den Schriften des Neuen Testaments die Art der Verheißung: An die Stelle des Landes als Errettungstopos tritt hier der Messias/Christus, den die Gläubigen mit dem Menschen Jesus von Nazaret identifizieren. Dieser ist die Inauguration, der Beginn einer neuen Schöpfung, einer neuen Lebensordnung. Die Erstlingsopfer werden somit von einem Zeichen des Landes zu einem Zeichen des Messias. Christus ist der Erstgeborene Gottes, der erste und der letzte Adam/Mensch (vgl. Offb 22,13) und das Erstlingsopfer der neuen, wahren und ewigen Schöpfung. Durch die Teilhabe an ihm, wird die Gemeinde zum wahren Israel und somit zum wahren Erstlingsopfer Gottes (vgl. Jer 2,3). Die Erstlingsopfer spielen in den paulinischen Gemeinden eine wichtige Rolle: Sie zeigen und bestätigen die Verheißungen Gottes, die allein in Christus und in der von ihm inaugurierten neuen Welt in Erfüllung gegangen sind.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Exkurs: Die Erstlingsopfer bei Irenäus von Lyon und Tertullian: Christliche versus jüdische Erstlingsopfer

a) Irenäus[134]

In seinem wichtigsten Werk, *Adversus Haereses* (im Weiteren *AdvHaer*),[135] polemisiert Irenäus hauptsächlich gegen zwei religiöse Lager: die Juden und die Gnostiker.[136]

Irenäus erwähnt und erklärt das Danksagungsmahl (*eucharistía*) der christlich-messianischen Gemeinden in ausführlicher Weise als Opferdarbringung. Ein Synonym für *sacrificium* ist bei Irenäus *oblatio* (*prosphorá*). Der Begriff bezeichnet sowohl den Tempelkult als auch das Opfer des Neuen Bundes, die Danksagungsdarbringung (*eucharistía*). Diese ist für Irenäus „das Opfer der Gemeinde" schlechthin (ecclesiae oblatio/*he tẽs ekklẽsías prosphorá*).[137]

Wichtig für unser Thema ist die Tatsache, dass Irenäus die Danksagungsdarbringung der christlichen Gemeinde als das nach der Tradition der Apostel vom Herrn selbst dargebrachte Erstlingsopfer beschreibt:

---

134 Irenäus wurde um 130 n.Chr. in Kleinasien geboren und gelangte über Rom in die gallische Stadt Lugdunum (heute Lyon), wo er um 180 n.Chr. zum Bischof der relativ kleinen, in ihrer Mehrheit griechischsprachigen christlichen Gemeinde dieser Stadt ausgewählt wurde. Irenäus wird als erster Theologe des Christentums (nach Paulus) und erster Widersacher gegen sogenannte Häresien gesehen. Osborn, *Irenaeus*, 1–24; Moll, *Lehre*, 154; Lindemann, „Mahlfeier", 921, Anm. 133.

135 Der vollständige Titel des Werkes lautet *Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis;* es besteht aus fünf Büchern und wurde um 180–190 n.Chr. in mehreren Etappen geschrieben. Die Grundidee des Werkes ist die Darlegung einer umfassenden Beweisführung der Rechtmäßigkeit der christlichen Lehre, die als „Kanon der Wahrheit" (*AdvHaer* I, 9,4) bezeichnet wird. Im Mittelpunkt von Irenäus' Denken steht die Christologie, die mit seiner Anthropologie durch eine besondere Betonung der eucharistischen Kultpraxis verbunden wird. Im ersten Buch bietet Irenäus eine umfassende Darstellung der Häresien, der eine ausführliche Vorstellung der Rechtgläubigkeit im zweiten Buch folgt. Im dritten Buch begründet Irenäus die wahre Lehre durch die Tradition und die Lehre der Apostel, während im vierten Buch die Worte des Herrn, die von jenen der Propheten umrahmt sind, die Basis für die Widerlegung der falschen Lehren darstellen. Im fünften Buch fasst Irenäus die Lehre über die Eschatologie zusammen. Vgl. dazu Srawley, *History*, 35; Moll, *Lehre*, 155; Lindemann, „Mahlfeier", 921–929.

136 Durch den Mangel an Quellen fehlt heute immer noch ein vollständiges Bild dieser Glaubensströmungen. Allerdings lassen sich dank der christlichen Polemiker, in diesem Fall Irenäus, die wichtigsten Aspekte der Doktrin solcher Gruppen einigermaßen zuverlässig ermitteln. Erwähnenswert sind: prägnanter Dualismus - d.h. eine strikte Trennung zwischen Materie und Geist unter Verwerfung der materiellen Welt als in den Bereich des Bösen gehörend - eine Bezweiflung der Übereinstimmung von Schöpfergott und dem Gott Jesu Christi, eine Abwertung der Schriften der HB, etc. Zur Gnosis, vgl. Markschies, *Gnosis*; Marjanen (Hrsg.), *Gnostic Religion*.

137 *AdvHaer* IV, 18,1.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Aber auch seinen Jüngern gab er den Rat, die Erstlingsgaben aus seinen Geschöpfen Gott zu opfern (*sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offere ex suis creaturis*), nicht weil er darauf angewiesen gewesen wäre, sondern damit sie ihrerseits nicht unfruchtbar und undankbar seien. Er nahm das aus der Schöpfung stammende Brot, sagte Dank und sprach: „Das ist mein Leib" (Mt 26,26 par.). Und genau so bekannte er den Kelch, der aus der für uns eingerichteten Schöpfung kommt, als sein Blut und erklärte, dass es sich dabei um das neue Opfer des neuen Bundes handelt; die Kirche hat es von den Aposteln bekommen und bringt es auf der ganzen Welt Gott dar, ihm, der uns ernährt, die Erstlingsopfer seiner Gaben im neuen Bund. Darüber hat unter den zwölf Propheten Maleachi folgende Anzeigen im Voraus gemacht: *Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr, der Allmächtige, und ich werde aus euren Händen kein Opfer annehmen. Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang wird mein Name bei den Völkern gerühmt, und überall wird meinem Namen Weihrauch dargebracht und ein reines Opfer. Denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr, der Allmächtige* (Mal 1,10–11). Damit zeigt er völlig deutlich, dass das erste Volk mit den Opfern für Gott aufhören wird, dass ihm dann aber überall ein Opfer dargebracht wird, und zwar ein reines, und sein Name unter den Völkern verherrlicht wird.[138]

AdvHaer IV, 17,5

Es muss hervorgehoben werden, dass das Danksagungsopfer (*eucharistía*) als Opfergabe der Gemeinde für Irenäus keine Erneuerung darstellt, sondern die Vervollkommnung des gesamten Opferkultes des Alten Bundes. Das Danksagungsopfer (*eucharistía*) ist somit für Irenäus nichts anderes als die Erfüllung des biblischen Gebots, Gott die Erstlingsopfer seiner Schöpfung darzubringen. Nach der von Irenäus hochbeachteten Tradition hat der Herr selbst dieses Gebot vollbracht und seinen Jüngern den „Rat" gegeben, die Erstlingsopfer weiter in seinem Namen zu vollziehen.

Das Opfer der Kirche ist für Irenäus, gemäß der apostolischen Tradition, das vom Herrn selbst dargebrachte Erstlingsopfer. Mit dem letzten Abendmahl Jesu in Jerusalem vor seinem Tod verbindet der kleinasiatische Bischof keine Pesaḥ-Tradition. Seine „vom Herrn" durch die Apostel empfangene Danksagungsopfer-Tradition kennt und erklärt er ausschließlich als „Erstlingsopfer aus der Schöpfung".

b) Tertullian

Tertullian,[139] der erste christliche Autor, der eine große Zahl an Schriften hinterließ,[140] wurde im nordafrikanischen Karthago geboren und kehrte nach einem Aufenthalt in Rom in seine Heimatstadt zurück, wo er bis zum Ende seines Lebens tätig war. In seinem umfangreichen Schrifttum

[138] Text und Übersetzung nach Brox, *Irenäus von Lyon: Adversus Haereses*.
[139] VollständigerName: *Quintus Septimius Florens Tertullianus*. Zum Leben Tertullians vgl. Barnes, *Tertullian*; Moreschini, „Tertullian", 172.
[140] Moreschini, „Tertullian", 172–173.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entwickelte Tertullian Ideen und theologische Akzentsetzungen, die zur Entstehung einer westlichen Theologie beitrugen. Er verfasste zahlreiche Apologien zur Verteidigung des christlichen Glaubens und vertrat die Ansicht, dass das Christentum mit dem Leben im Römischen Reich vereinbar sei. Von seinen zahlreichen Apologien werde ich im Weiteren einen Abschnitt aus dem Werk „Über die Auferstehung" erwähnen, in dem Tertullian über die Bedeutung der Erstlingsopfer im christlichen Glauben im Gegensatz zum jüdisch-rabbinischen zu sprechen kommt.

In einer seiner für die Auferstehung des Fleisches entfalteten Beweisführungen beginnt Tertullian mit der Betonung, dass der Mensch von der Erde erschaffen wurde (Gen 2,6–7) und dementsprechend als solches (*terra* – Erde/Land) benannt werden kann oder darf. In diesem Sinne bezieht Tertullian diejenigen Bibelstellen, in denen der Erde/dem Land menschliche Eigenschaften beigemessen werden, auf den menschlichen Körper und auf Menschen im Allgemeinen. In diese Kategorie fällt ebenfalls die Verheißung Gottes an das israelitische Volk, diesem ein Land (eine Erde) für die Ewigkeit zu geben. Tertullian deutet die Verheißung des Landes auf den Körper des Messias selbst sowie auf das messianische Zeitalter und bezieht die Erstlingsopfer – das biblische Zeichen der Landverheißung (vgl. Dtn 26, 1–11) – ebenfalls auf den Messias:

> 25. Die Juden haben in dieser Weise ihre Hoffnung auf das Irdische allein gesetzt und verlieren darüber das Ewige, indem sie weder das vom Himmel versprochene Brot kennen, noch das Öl der göttlichen Salbung, den Wein des Geistes oder das Wasser der Seele, welche von dem Weinstocke Christi belebt wird. So halten sie ja sogar auch das Judenland im eigentlichen Sinne für das Heilige Land selbst, da letzteres doch vielmehr auf den Leib des Herrn zu deuten ist, welcher von da an und an allen, die Christum angezogen haben, ein heiliges Land ist, wahrhaft heilig durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, wahrhaft von Milch und Honig fließend vermöge der Lieblichkeit seiner Hoffnung, in Wahrheit ein Judenland vermöge der Freundschaft und Nähe Gottes. Denn nicht, wer es äußerlich ist, ist ein Israelit, sondern wer es im Verborgenen ist. Darum ist das Fleisch auch der Tempel Gottes und jenes Jerusalem, an welches Jesaia die Worte richtet: *Erhebe Dich, erhebe Dich, Jerusalem, bekleide Dich mit der Stärke Deines Armes; erhebe Dich wie zu Anbeginn des Tages* (Jes 51,9) d. h. in Unversehrtheit, wie sie war vor dem Vergehen und der Übertretung.
>
> DeRes 26

Die biblische Verheißung wird nach Tertullian von den Juden missverstanden. Denn Gott hat seinem Volk seiner Ansicht nach kein Land im eigentlichen Sinne verheißen, sondern einen Messias, bzw. ein messianisches Zeitalter. Der Messias ist nach Tertullian die wahre und die einzige biblische Verheißung Gottes an das Volk Israel. Dieser Messias ist die durch die Erstlingsopfer des Brotes, des Weins und des Öls symbolisierte Verheißung, „sonst wäre es albern genug, wenn Gott zum Gehorsam einladen

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wollte, um der Feldfrüchte und Nahrungsmittel des jetzigen Lebens willen" (DeRes 26). Das Brot, der Wein und das Öl der Verheißung deuten für Tertullian auf Christus und nicht auf das Land der Juden. Und diejenigen, die Christum anzogen, werden in dieses Heilige Land eintreten, deren Fleisch von der Auferstehung in einen ewigen, geistigen Leib verwandelt wird.

Übereinstimmend mit dem in Dtn 26,1–11 auftretenden Verständnis der Erstlingsopfer als Zeichen der erfüllten und der sich immer wieder erfüllenden Verheißung, entfalteten die ersten Christen, vor allem Paulus aber auch sein Schüler, der Autor des Hebräerbriefes, einen Streit um die Natur dieser Verheißungen, die von der Mehrheit der christlichen Autoren übernommen wurde. Während traditionell die Verheißung in der Gabe des Landes als Heimat des Volkes verstanden wurde, lehnten die ersten christlichen Autoren (wie z.B. auch Tertullian) diese Deutung ab und befürworteten stattdessen eine messianisch-eschatologische Weltanschauung. Nach dieser Weltanschauung repräsentiert das „Verheißene Land" das messianische Äon, in das Gott alle einführen wird, die an den Gesandten Jesus von Nazareth[141] als an den Messias Gottes glauben. Dieses messianische Äon wurde ebenfalls von den ersten Christen als eine „Neue Schöpfung" verstanden. Christus übernimmt in dieser Weltanschauung die Rolle Adams aus der „alten Schöpfung". Er ist der Erstgeborene Gottes, das Erstlingsopfer der neuen (und ewigen) Welt, durch den seine treuen Gläubigen in das Gelobte Land einziehen.

1.4.3 Die Erstlingsopfer in rabbinischer Auslegung[142]

Die Rabbinen sahen sich mit der überwältigenden Aufgabe konfrontiert, ein Judentum ohne Tempel, um den bis zu dessen Zerstörung das gesamte jüdische Leben kreiste, aufrechtzuerhalten. Zuerst dürfte man sich einen baldigen Wiederaufbau des zerstörten Tempels erhofft haben, spätestens nach der schweren Niederlage des Bar Kokhba-Aufstandes (123–135 n.Chr.) sollte die Hoffnung auf einen wiederaufgebauten Tempel jedoch einen verheerenden Schlag erlitten haben. Spätestens danach haben die Rabbinen wohl mit einer systematischen Umgestaltung der am Tempelkult anlehnenden Erstlingsopfer begonnen. Einen weiteren Impuls dazu sollte die Umdeutung der vom Tempel verwaisten Erstlingsopfer in den christlichen Gemeinden gegeben haben. Die Zerstörung des Tempels sowie die Inbe-

[141] Der Name des Messias spielt in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle, denn beim Jesus (*Jᵉšūaʿ*) handelt es sich um eine Kürzung des Namen Jᵉhōšūaʿ, nach der Tradition der Einführer des Volkes in das Verheißene Land (vgl. das gleichnamige Buch, Josua, in der HB).

[142] Zum Folgenden siehe ausführlicher Doroftei, *Das „eucharistische" Brot*, 37–147, 372–380 mit dortigen Fußnotenbelegen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sitznahme des Verheißenen Landes durch die Römer hatte sicherlich den althergebrachten Hoffnungen eines freien Lebens in dem von Gott gewährten Land einen schweren Schlag erteilt, sodass neue Deutungen der alten Traditionen das Gebot der Stunde waren. Diejenigen Israeliten/Juden, die in Jesus von Nazareth den verheißenen Messias sahen, waren dabei nicht zögerlich. Die häufigen Erwähnungen der Erstlingsopfer in den Schriften des NT sowie in den weiteren Schichten der christlichen Literatur legen Zeugnis von der verbreiteten Umdeutung der Erstlingsopfer ab, die von den Gläubigen auf den Leib des Messias selbst bezogen wurden, sowie auf die in ihrer Wahrnehmung wahre Verheißung Gottes – das messianische Zeitalter, bzw. die neue Schöpfung.

Die jüdischen Gelehrten waren bekannterweise entschiedene Widersacher des christlichen Messianismus.[143] Der Grund dafür lag wohl zum einen in der christlichen metahistorischen Sicht auf das Schicksal und die Natur der jüdischen/israelitischen Volksgemeinschaft (eschatologische Fixierung, universalistische und antinomische Tendenzen), die das Weiterbestehen des historischen jüdischen Gemeinwesens gefährdete.[144] Dazu kam die große Katastrophe der Tempelzerstörung, die der von den ersten Christen verkündeten Botschaft in die Hände spielte. In dieser Hinsicht, überrascht es nicht, dass das rabbinische Programm starke antichristliche Töne ansetzte, die sowohl auf der theologisch-philosophischen als auch auf der praktisch-kultischen Ebene ausgetragen wurden. In diesem Kontext unterzogen die Rabbinen die kultischen Opfergaben einer Umgestaltung, mit weitgehenden theologischen Implikationen.

Das von den Rabbinen ausgearbeitete System der landwirtschaftlichen Opfergaben verliert nun durch die Abwesenheit des Tempels den bis dahin im Vordergrund liegenden kultischen Charakter. Obwohl die Erstlingsopfer des rabbinischen Systems weiterhin als heilig erachtet werden, tritt dieser Aspekt verstärkt in den Hintergrund und der in den priesterlichen Texten der Tora wiederholte Aspekt des priesterlichen Einkommens wird hervorgehoben. Dazu kommt ein Wechsel in der Terminologie. Der Begriff *rēʾšīṯ* (Erstlingsopfer) wird im rabbinischen Sprachgebrauch vermieden; stattdessen bevorzugen die rabbinischen Gelehrten den priesterlich geprägten Terminus *tᵉrūmā*. Weil der Begriff *tᵉrūmā* (Erhebung – daher Hebeopfer)

143 Vgl. dazu Schäfer, *Geburt*; Segal, *Two Powers*; Boyarin, *Borderlines*; Yuval, *Zwei Völker*; Bar-Asher Siegal, *The Other.*

144 Als Echo dieser Sicht sollte der dem Hohenpriester Kaiapha zugeschriebene Satz verstanden werden: *Was sollen wir tun? Dieser Mensch tut viele Zeichen. 48. Wenn wir ihn gewähren lassen, werden alle an ihn glauben. Dann werden die Römer kommen und uns die heilige Stätte und das Volk nehmen* (Joh 11,47–48). Vgl. dazu Boyarin, *A Radical Jew.*

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in den biblischen Schriften aber einen allgemeinen Charakter hat,[145] werden die biblischen Erstlingsopfer in den rabbinischen Schriften als *tᵉrūmā gᵉdōlā* („das große Hebeopfer") bezeichnet. Dieses „große Hebeopfer" wird nach den in der Tora ausformulierten Gesetzen aus Brotgetreide, Wein und Öl dargebracht. Die rabbinische Praxis erweitert es aber auf alle Produkte, die kultiviert oder gekauft werden. Ebenfalls wird diese Opferart nicht mehr aus den vorbereiteten Fertigerzeugnissen (Brot, Wein und Öl), sondern allein aus den rohen Landfrüchten (Weizen, Weintrauben, Oliven und weiteren rohen Produkten) dargebracht.[146]

Die kultische Darbringung fällt wegen der Tempelzerstörung aus; stattdessen wird das „große Hebeopfer" (*tᵉrūmā gᵉdōlā*) auf dem Feld an Priester abgegeben.[147] Nachfolgend kodifizieren die Rabbinen weitere in der Tora erwähnte Opfergaben aus den landwirtschaftlichen Produkten: eine Zehntabgabe (*maʿᵃser riʾšōn*), die von allen Israeliten an die Leviten abgegeben werden muss, ein Hebeopfer aus der Zehntabgabe (*tᵉrūmaṯ maʿᵃser*), das die Leviten aus der von Israeliten erhaltenen Zehntabgabe an die Priester abgeben müssen sowie eine zweite Zehntabgabe (*maʿᵃser šenī*), die entweder von den Darbringenden selbst in Jerusalem gegessen, oder an die Armen des Ortes verteilt wird.[148] Nebst diesen landwirtschaftlichen Opfergaben, die vom Besitzer, bzw. von den Leviten nach der Vollendung der Erntearbeiten an die Priester auf dem Feld abgegeben werden müssen, überarbeiten die rabbinischen Gelehrten das Broterstlingsopfer von einem jährlich am Tempel darzubringenden Erstlingsopfer des jährlichen Brotgetreides zu einem täglich darzubringenden Opfer aus dem Teig. Nach einer zusammenfassenden Präsentation dieser rabbinischen Opfergabe aus dem Brotteig, wenden wir uns der Frage nach dem Verhältnis zwischen den biblischen und rabbinischen Versionen dieses Brotopfers sowie nach der Beziehung zwischen dem rabbinischen Broterstlingsopfer und den Traditionen Adams als von Gott gekneteter Brotteig zu.

Als ein Novum unter den Opfergaben des rabbinischen Opfersystems im Vergleich zum biblischen und nachbiblischen tritt nun die Ḥalla-Opfergabe

---

145 Unter diesen Terminus fallen in den priesterlichen Texten alle Opfer, Gaben und Geschenke an Jahwe, die dem profanen Gebrauch entzogen werden und dem heiligen Bezirk des Tempels geweiht werden. Darüber hinaus hat der Begriff *tᵉrūmā* in den priesterlichen Texten ebenfalls die Bedeutung einer „Steuer". Vgl. dazu Seidl/Wächter, „תרומה" (tᵉrūmā), 758–760.

146 Wegen des großen Wertes, den die Rabbinen auf die kultische Reinheit (bzw. Unreinheit) legten, verbieten sie die Opfergaben aus Flüssigkeiten, da diese die Kontamination mit Unreinheit begünstigt.

147 Die rabbinischen Vorschriften bezüglich dieser Opferart wurden in den Mischna- und Tosephta-Traktaten *Terumot* (mTer und tTer) kodifiziert.

148 In einem Zyklus von sieben Jahren wird die zweite Zehntabgabe (*maʿᵃser šeni*) vier Jahre in Jerusalem gegessen (1., 2., 4. und 5. Jahr), zwei Jahre (3. und 6. Jahr) wird sie an die Armen vor Ort verteilt (vgl. mMaas und tMaas).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf, die im gleichnamigen Mischna-Traktat (mHal) kodifiziert wurde. Die Rabbinen gestalten diese Opfergabe durch exegetische Lesung von Num 15,17–21:[149]

17. YHWH sprach zu Mose Folgendes	17. *wa-yᵉḏabber Yhwh ʾel Mōše llᵉ-ʾmōr*
18. Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen: Wenn ihr in das Land kommt, in das ich euch bringe	18. *dabbēr ʾel bᵉnē yisrāʾēl wᵉ-ʾāmartā ᵃlēhem bᵉ-ḇōᵃḵem ʾel hā-ʾāreṣ ᵃšer ᵃni mēḇīʾ ʾeṯḵem šāmmā*
19. und wenn ihr vom Brot des Landes esst, sollt ihr ein Hebeopfer für YHWH abheben	19. *wᵉ-hāyā ba-ᵃḵolḵem mil-leḥem hāʾāreṣ tārīmū tᵉrūmā la-Yhwh*
20. Das Erstlingsopfer eurer Backtröge, ein Kranzbrot, sollt ihr als Hebeopfer abheben; als Hebeopfer der Tenne, so sollt ihr es abheben	20. *rᵉʾšīṯ ʿᵃrisōṯēḵem ḥallā tārīmū tᵉrūmā ki-ṯrumaṯ gōren ken tarīmū ʾōṯā*
21. Von dem ersten Gebäck eurer Backtröge sollt ihr YHWH ein Hebeopfer abgeben, von Generation zu Generation.	21. *mē-reʾšīṯ ʿᵃrisōṯēḵem titᵗᵉnū la-Yhwh tᵉrūmā lᵉ-ḏōrōṯēḵem*

Num 15,17–21

Es wurde bereits betont, dass sich das in Num 15,17–21 vorgeschriebene „Erstlingsopfer der Backtröge, ein Kranzbrot" (*rēʾšīṯ ʿᵃrisōṯēḵem ḥallā*) auf die jährliche Darbringung des Erstlingsopfers des Brotes (vgl. Ez 44,30; Neh 10,38.40; Lev 23,17) anlässlich des Wochenfestes (Erntefestes) oder infolgedessen[150] bezieht. In ihrer exegetischen Tätigkeit vollzogen die Rabbinen dennoch eine Ablösung der in Num 15,17–21 vorgeschriebenen Ḥalla-Abgabe von ihrem ursprünglichen Kontext und schufen somit eine Schriftgrundlage für eine erneuerte Version des Broterstlingsopfers. Wahrscheinlich in diesem Rahmen verschwand der Begriff *ḥallōṯ* aus Lev 23,17.[151] Somit wurde die Verbindung zwischen Lev 23,17 und Num 15,20 abgeschwächt. Mit einer kontextlosen Lektüre von Num 15,20 stellten die rabbinischen Gelehrten die Grundlage für ein Brotopferritual auf, das von dem Tempelkult abgelöst war. Das in Ez 44,39 und Neh 10,38.40 erwähnte und jährlich durchzuführende Erstlingsopfer der Backtröge (*rēʾšīṯ ʿᵃrisōṯ*)

149 Vgl. SifBam § 110.

150 Das Tempelpersonal brachte das Erstlingsopfer des Brotes in einer öffentlichen Zeremonie für das gesamte Gemeinwesen am Wochenfest dar; jeder einzelne Israelit brachte seine Erstlingsopfer ab diesem Zeitpunkt (Wochenfest) bis zum Laubhüttenfest im Herbst dar. Vgl. Safrai, *Wallfahrt*.

151 Der Begriff *ḥallōṯ* (Kranzbrote) wird von allen antiken Textzeugen des Lev 23,17 (LXX, Pešiṭta, Vulgata, Targum) bestätigt; im masoretischen Text (die rabbinische Bibel) ist das Wort getilgt worden; übriggeblieben ist allerdings das Zahlwort „zwei" in weiblicher Form, das sich nur auf das nun verschwundenen Wort *ḥallōṯ* bezogen haben kann. Vgl. Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2003.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wurde weitgehend vernachlässigt und verschwiegen.[152] Dabei handelt es sich nicht um Texte aus der Tora, sondern aus der Tradition (*qabbālā*), deren Autorität in der Festlegung der Halakha nur zweitrangig waren.[153] Des Weiteren erörterten die Gelehrten den Begriff *ʿarisā*, der in der biblischen Literatur die Bedeutung „Backtrog" trägt, als Teig (*ʿissā*), und somit wurde aus einem Erstlingsopfer des Brotes ein Erstlingsopfer aus dem Teig. Auch wenn aus Teig abgesondert und als Teigklumpen einem Priester abgegeben, behält die rabbinische Ḥalla-Opfergabe ihren Charakter als ein Erstlingsopfer aus dem „Brot des Landes". Was die rabbinischen Gelehrten nun modifizieren, ist die Häufigkeit sowie die Form der Darbringung: Das aus dem Brot des Landes darzubringende Erstlingsopfer wird bei jedem Teigkneten und in Form eines Teigklumpens dargebracht, der nach dem Ende des Knetens aus dem Teig abgeschnitten werden muss. Der Mischna-Traktat Ḥalla behandelt weitere Details dieses Rituals wie etwa: Unter welchen Umständen muss das Opfer dargebracht werden? Welche Teigmenge muss dargebracht werden? Welche Vorschriften müssen beim Absondern des Opferteiges beachtet werden? Wem wird das Opfer abgegeben? Gibt es Ausnahmesituationen? Welches Verhältnis besteht zwischen der Opfergabe und dem Land Israel?

* * *

Ich habe bereits betont, dass christliche Texte, die das Broterstlingsopfer erwähnen, dies mit einem messianisch-eschatologischen Ethos verbinden. Das Broterstlingsopfer trägt in diesen christlichen Texten, wie in vorchristlichen Texten, einen ausgeprägten Verheißungs- und Erfüllungscharakter. Nach der frühchristlichen Theologie sind die biblischen Verheißungen mit dem Aufkommen des Messias in Erfüllung gegangen, der an der Stelle des Gelobten Landes auftritt (vgl. Heb 4,1–11). Für (jüdische) Messias-Gläubige ist das Broterstlingsopfer weiterhin ein Brot der Verheißung und der Erfüllung geblieben, nur ist an die Stelle des Landes die Person des Messias als Erfüllung der Verheißung getreten (vgl. Tertullian, *DeRes* 26). Die Autoren der synoptischen Evangelien gehen einen Schritt weiter und beschreiben ein Brot- und Weinritual beim letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern (Mt 26,26–28; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20), das einerseits einige Anknüpfpunkte mit dem Wochenfest aufweist (Mt 26,29; Lk 22,18) und andererseits eine Gleichsetzung des Brotes mit der Person des Messias nahelegt

[152] Das Vorkommen des in Num 15,20 zentralen Begriffs *reʾšīṯ ʿarisōṯ* (Erstlingsopfer der Backtröge) in Ez 44,39 und Neh 10,38.40 wird von der rabbinischen Literatur an keiner Stelle erwähnt.

[153] Die rabbinische Literatur verwendet den Begriff *Qabbala* (Überlieferung) für die Schriftkategorien „Propheten" (*nᵉḇīʾim*) und „Schriften" (*kᵉṯūḇim*), die im Vergleich zur Tora (*tōrā*) eine zweitrangige Bedeutung besitzen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(Mt 26,26–28; Mk 12,22–24; Lk 22,19,20; Joh 6,32–35.48–51). Dieses mit der Person des Messias identifizierte Brot wird von Irenäus von Lyon und Tertullian ausdrücklich als das Broterstlingsopfer beschrieben, das die Kirche weiterhin Gott als Opfer darbringt. In diesem Broterstlingsopfer der Kirche wird einerseits die Erfüllung der biblischen Verheißungen gefeiert, andererseits der Anbruch einer neuen Schöpfung, mit Christus/Messias als der Erstgeborene (und somit als der Neue Adam) dieser neuen Schöpfung. Das Broterstlingsopfer übernimmt in den christlichen Texten all diese Nuancen: Brot der Erfüllung, Person/Körper des Messias und Zeichen einer neuen Schöpfung, die in dem Körper des Messias eine neue Schöpfungsrealität feiert.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die rabbinischen Transformationen im Ritual des Broterstlingsopfers aufschlussreich. Die Rabbinen lehnten die messianischen Ausdeutungen des Rituals entschieden ab und unternahmen in ihrer Version des Rituals Veränderungen, die die messianischen Erörterungen untergraben sollten. Ihre Version des Rituals führten die rabbinischen Gelehrten auf die Bibelstelle Num 15,17–21 zurück, wo ausdrücklich von einem „Brot des Landes" (*leḥem hā-ʾāreṣ*) die Rede ist. Damit verstärkten die Rabbinen die Verbindung zwischen dem Broterstlingsopfer und dem Land Israel, das in rabbinischer Auslegung weiterhin der Gegenstand der Verheißungen Gottes bleibt. Die Bibelstelle Num 15,17–21 hat dazu den Vorteil, dass sie keine Verbindung zum Tempelritual erwähnt und das Ritual somit von einer tempellosen Gemeinde weiterhin praktiziert werden kann. Die Rabbinen waren sich bewusst, dass das Land den Römern gehört, sie stellen aber eine Landestheologie auf, die über historische Befindlichkeiten hinausgeht. Sie übernahmen die biblisch-priesterliche Landestheologie, nach der die Verheißung Gottes nicht in einer Übergabe des Landes an das israelitische Volk (wie in Deuteronomium), sondern in der dem Volk zugeteilten Erlaubnis, im Land des lebendigen Gottes leben zu dürfen, besteht. Unabhängig von den vermeintlichen „realen" Besitzern, gehört das Land Gott und dies wird immer Gott angehören; die an Abraham gemachte Verheißung bezieht sich auf das Privileg des Volkes Israel, in diesem Land Gottes leben zu dürfen:

> 23. Denn mein ist das Land, während ihr Fremdlinge und Beisassen seid bei mir.
>
> Lev 25,23

Aus dieser Landestheologie erschließen die Rabbinen die Bedeutung ihrer Version des landwirtschaftlichen Erstlingsopfers. Weil das Land Gott gehört, ist es ein heiliges Land,[154] samt allem, was darin wächst. Die land-

[154] In diesem rabbinischen Verständnis ist die „Heiligkeit" ein Attribut Gottes sowie all dessen, was ihm gehört. Die praktische Relevanz dieses Attributs besteht darin, dass alles, was heilig ist, der menschlichen Nutznießung vollkommen entzogen ist. Zur

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wirtschaftlichen Opfergaben erhalten im rabbinischen System somit eine Entheiligungsfunktion. Sie tragen die Heiligkeit der Produkte als *pars pro toto* und werden Gott abgegeben, der sie mit der zur Nutznießung legitimierten Gruppe teilt: den Priestern. Was davon übrig bleibt, ist profan und somit dem Volk zugänglich. Anders als in den christlichen Gemeinden, wo die Heiligkeit „demokratisiert" wird – das heilige Broterstlingsopfer, die Eucharistie, wird vom gesamten „heiligen" Volk gegessen – bleibt dies im rabbinischen Judentum ein Privileg Gottes, der es ausschließlich mit den Priestern teilt.

Die durch das rabbinische Ritual des Broterstlingsopfers gegen das Christentum ausgerichtete Polemik der Rabbinen wird an den zu Anfang dieses Beitrags besprochenen haggadischen Traditionen besonders deutlich. Das mit dem Körper des Messias, dem Erstgeborenen Gottes und neuen Adam der neuen Schöpfung gleichgesetzte Broterstlingsopfer wirkte sich auf die Bedeutung des im rabbinischen Judentum weiter durchgeführten Rituals des Broterstlingsopfers (*ḥallā*) aus. Dies wird von den Rabbinen mit dem Körper des ersten Menschen (*ʾĀḏām haq-qaḏmōn*) gleichgesetzt, der nun durch das rabbinische Ritual des Broterstlingsopfers theologisch weiter nuanciert wird.

Wie gezeigt sah Philo von Alexandria in den beiden biblischen Berichten über die Schöpfung des Menschen (Gen 1,26–27 und Gen 2,6–7) die Erschaffung von zwei verschiedenen Menschenwesen. In Gen 1,26–27 liest Philo Philo die Erschaffung des göttlichen (Ideal-)Bilds des Menschen,[155] das wiederum gemäß dem Logos, dem Erstgeborenen Gottes, erschaffen wurde, während er in Gen 2,6–7 die Erschaffung eines irdischen Wesens, Adams, sieht:

> 56. Daher wurde die Entstehung dessen, der unkörperlich der Form nach war, am sechsten Tag nach der vollkommenen Zahl sechs. Der geformte Mensch aber (wurde geschaffen) nach der Fertigstellung der Welt und nach den Tagen der Entstehung aller Lebewesen am siebten Tag, denn dann wurde er zuallerletzt zu einer irdischen Statue geformt.[156]
>
> *Quest in Gn II,56*

> 4. Wer ist der *geformte* Mensch (Gen 2,7)? Und wie unterscheidet er sich von dem, „nach dem Urbild"? Der *geformte* Mensch ist der wahrnehmbare Mensch und ein Abbild des intelligiblen Exemplars. Aber der „nach der Idee (Gottes)" ist intelligibel und unkörperlich und ein Abbild des Archetyps, soweit dieser sichtbar ist. Und er ist ein Abbild (vgl. Gen 1,26–27) des originalen Siegels. Und das ist der *Logos* Gottes, das erste Prinzip, die archetypische Idee, der Oberabmesser

Landestheologie und zur Heiligkeit des Landes Israels vgl. Dubrau, „Heiligkeitskonzepte"; Ringgren/Kornfeld, „קדש" (QDŠ), 1185–1186.

155 Vgl. dazu Jervell, *Imago Dei*, 53–60.

156 Vgl. dazu: „Philo", https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim-2c.html (abgerufen am 10.06.2022).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aller Dinge. Deshalb wurde der Mensch, der geformt wurde wie von einem Töpfer, aus Staub und Erde geformt hinsichtlich des Körpers. Und er erhielt einen Geist, als Gott das Leben in sein Gesicht hauchte. Und die Mischung seiner Natur war gemischt aus Verderblichem und Unverderblichem. Das jedoch, was „nach dem Abbild" ist, ist unverderblich und unvermischt und aus einer unsichtbaren Natur, einer einfachen und lichten.[157]

Quest in Gn I,4

Der aus dem Erdboden erschaffene Adam ist dementsprechend nach Philo ein bedürftiges Wesen, das dazu erschaffen wurde, sein Idealbild, das am sechsten Tag der Schöpfung erschaffene Bild Gottes, zu erreichen:

56. Er wünscht, dass die Seelen der vernünftigen Menschen an Großartigkeit und Größe zunehmen in der Form der Tugenden und der Verstand mit dieser Form gefüllt wird, als ob er die Erde wäre, ohne einen Teil aus- und freizulassen für Torheiten.[158]

Quest in Gn II,56

Paulus übernimmt diese doppelseitige Anthropologie des Philo (idealbedürftig), assoziiert aber den nach Philos Auffassung am sechsten Tag der Schöpfung erschaffenen Bild-Menschen mit dem Erstgeborenen Sohn Gottes und somit mit dem Messias Jesus:

14. Aber der Tod herrschte von Adam bis auf Mose selbst über die, welche nicht gesündigt hatten in der Gleichheit der Übertretung Adams, der ein Bild des Zukünftigen ist.

Röm 5,14

Adam ist Paulus' Auffassung zufolge nach dem Bild Gottes erschaffen, das Bild Gottes ist aber für ihn, wie für Philo auch, der Logos, der Erstgeborene Sohn Gottes, den Paulus mit dem Messias Jesus identifiziert. Jesus ist somit das von Gott geborene Bild des „gemischten" Adam, der bei Paulus nicht nur ein bedürftiges Wesen, sondern ein von der Sünde und Tod beherrschtes, irdisches Wesen ist. Dementsprechend wird Jesus von den christlichen Schriftstellern und Gemeindemitgliedern als der „ursprüngliche" und „wahre" Mensch wahrgenommen und als der neue Adam einer neuen Schöpfung, in der die Defizite der alten Schöpfung verschwinden:

47. Der erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der zweite Mensch stammt vom Himmel.

48. Wie der von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der vom Himmel himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren.

[157] Vgl. dazu: „Philo", https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim.html (abgerufen am 10.06.2022).

[158] Vgl. dazu: „Philo", https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim-2c.html (abgerufen am 10.06.2022).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

49. Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden.

1.Kor 15,47–49

Die Rabbinen lehnten diese philonisch-paulinische Anthropologie, die im Laufe der Zeit die offizielle, von allen christlichen Kirchen vertretene Anthropologie wird, entschieden ab und vermittelten ihre eigene Lehre des Menschen durch haggadische Kommentare sowie durch das Ritual des Broterstlingsopfers. Die von Paulus und von den späteren christlichen Schriftstellern vertretene Assoziierung des Broterstlingsopfers mit dem Körper des Messias/neuen-Adams wird von den Rabbinen übernommen und umgestaltet. Die Rabbinen übernehmen die zentrale Idee der von Philo und Paulus vertretenen defektiven Anthropologie des irdischen Adams (Gen 2,6–7) – die Vermischung – und bilden sie in einen göttlichen, lebensspendenden Akt um. Das Vermischen der Erde für den Körper Adams beschreiben die rabbinischen Gelehrten als ein Kneten des Brotteigs, der Leben spendet[159] und betonen somit das Gegenteil der philonisch-paulinischen Anthropologie: Der aus der Erde vermischte Körper Adams stellt in keinerlei Weise einen Akt dar, der die niedere Qualität des „irdischen" Menschen unterstreicht. Im Gegenteil: Nach der Vervollkommnung der Weltschöpfung, die „sehr gut" (Gen 1,25) war, knetete Gott ihren heiligsten und besten Teil: das Broterstlingsopfer, das er mit dem Hauch seines Mundes zum Leben beseelte.

Die an vielen Stellen der rabbinischen Literatur erwähnte Tradition des gekneteten Adam ist somit keine nebensächliche Spielart der rabbinischen Exegese, sondern der Eckstein der rabbinischen Anthropologie mit einer gleichzeitigen Delegitimierung und Abwehr der christlichen Botschaft.

Nachdem die Tradition des gekneteten Adam in ihren kulturell-theologischen Kontext gesetzt und als Eckstein der rabbinischen Anthropologie identifiziert wurde, erarbeite ich im Weiteren einen Überblick über diese davon ausgehende Anthropologie, mit einem Fokus auf der Frage nach dem Verhältnis zwischen dieser Anthropologie und den spätantiken embryologischen Vorstellungen der rabbinischen Gelehrten.

[159] Vgl. das neutestamentliche Motiv „Brot des Lebens" (Jon 6,35) sowie die von der Didache belegte Assoziierung zwischen dem Brot der Darbringung und dem Leben (Did 9,3). Vgl. auch die Ausdeutung des Ḥalla-Opfers von Neusner, *Handbook*, 364–369.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.5 Die Schöpfung Adams und die rabbinische Anthropologie

1.5.1 Biblische Texte zur Entstehung des Menschen

Die rabbinischen Erörterungen zur Entstehung der Menschheit, bzw. zur Schöpfung des ersten Menschen sind vor allem als kontextuelle, exegetische Auseinandersetzungen mit denjenigen biblischen Texten zu betrachten, die dieses Thema berühren. Zur Gruppe dieser Texte gehören die beiden Schöpfungsberichte (Gen 1,26–28 und Gen 2,7), sowie einige Abschnitte aus dem Hiobbuch 10 (Hiob 10,8–12) und Psalm 139 (Ps 139,5–6.13–16). Bevor wir uns den rabbinischen Texten zuwenden, die die biblischen Texte zur Schöpfung des ersten Menschen diskutieren, werden diese biblischen Texte kurz präsentiert und zusammenfassend besprochen.

a) Gen 1,26–28 und Gen 2,6–7

Der erste biblische Text, der die Entstehung der Menschheit schildert, ist Teil einer größeren Einheit (Gen 1,1–2,3), die die Schöpfung der gesamten Welt in sechs Tagen beschreibt. Dieser Einheit zufolge, die unter anderem auf eine theologische Begründung des Sabbats abzielt,[160] wurde der Mensch am sechsten Tag der Schöpfung und damit als letztes Geschöpf Gottes ins Leben gerufen:

> 26. Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen in unserem Bild, nach unserer Ähnlichkeit (*naʿase ʾāḏām bᵉ-ṣalmenū ki-ḏᵉmūṯenū*)! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.
>
> 27. Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie (*wa-yyiḇrāʾ ʾᵉlōhim ʾeṯ hā-ʾāḏām bᵉ-ṣalmō bᵉ-ṣlem ʾᵉlōhim bārāʾ ʾōṯō zāḵār u-nᵉqeḇā bārāʾ ʾōṯām*).
>
> 28. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!
>
> Gen 1,26–28

Der Text betont die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau nach Gottes Bild (Gen 1,27). Dies wurde in der Rezeptionsgeschichte dieses Textes unterschiedlich gedeutet, dennoch soll das Bild Gottes, wie der Kontext betont, in der von Gott verliehenen Herrschaft des Menschen über die Schöpfung bestehen.[161] Das Ebenbild-Gottes-Sein soll im Alten Israel, so wie in weiteren Teilen der antiken Kulturen, ein Privileg der Könige gewe-

[160] Fischer, *Genesis 1–11*, 163.
[161] Fischer, *Genesis 1–11,* 152–153.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen sein, die von Gott als Herrscher und Garanten über die Weltordnung eingesetzt waren.[162] Gen 1,27 stellt in dieser Hinsicht einen „revolutionären" Text dar, der eine Erweiterung der königlichen Würde auf alle Menschen unternimmt und fügt sich somit in den Kontext der antiköniglichen Ideologien um die Zeit des babylonischen Exils ein. Der Text, der aus priesterlicher Feder stammt,[163] gehört zu den jüngsten Texten der hebräischen Bibel und ist in zweierlei Hinsicht ein revolutionärer Text: Einerseits verleiht er jedem Menschen eine königliche Würde, während er andererseits unter der Bezeichnung Mensch (*hā-ʾāḏām*) sowohl den Mann als auch die Frau (*zāḵār u-nᵉqeḇā*) versteht.

Der zweite Text, der die Erschaffung des Menschen beschreibt, ist ebenfalls Teil einer größeren Einheit (Gen 2,4 – 4,26), die älter als Gen 1,1–2,3 ist. Die vielen Unterschiede zwischen den beiden Schöpfungsberichten sind auffällig und haben die Bibelexegese seit jeher beschäftigt. Von Bedeutung für unser Thema sind jedoch nur einige Aspekte: Anders als in Gen 1,26 wird die Schöpfung des Menschen in Gen 2,7 nicht in das Ende, sondern in den Anfang der Weltschöpfung eingebettet.[164] Die Erde ist da, dennoch ist sie leer und öde. Bevor die Erde die Vegetation hervorbringt (Gen 2,5) erschafft Gott den Menschen (den Mann) aus dem Erdboden:

6. Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Erdbodens.

7. Da formte YHWH, Gott, den Menschen, Staub vom Erdboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

6. *wᵉ-ʾēḏ yaʿᵃle min hā-ʾāreṣ wᵉ-hišqā ʾeṯ kōl pᵉnē hā-ʾᵃḏāmā.*

7. *wa-yyiṣer Yhwh ʾᵉlōhim ʾeṯ hā-ʾāḏām ʿāp̄ār min hā-ʾᵃḏāmā wa-yyippaḥ bᵉ-ʾapāw nišmaṯ ḥayyim wa-yehi hā-ʾāḏām lᵉ-nep̄ eš ḥayyā.*

Gen 2,6–7

Sowohl die Terminologie (*wa-yyiṣer*) als auch das Bild eines aus der Erde (*ʿāp̄ār min hā-ʾaḏāmā*) modellierten Menschen weisen auf die Tätigkeit eines Töpfers (*yōṣer*) hin, der Erde vermischt und daraus verschiedene Töpfe modelliert und gestaltet. Das Bild eines Gottes, der mit seinen Untertanen wie ein Töpfer mit seinen aus der Erde modellierten Töpfen umgeht, ist in den biblischen Büchern sehr verbreitet, insbesondere im Buch Jesaja (Jes 29,16, 41,25; 45,9; Jer,18)[165], und solche Vorstellungen stellen mit gro-

[162] Stendebach,"צלם" (*ṣelem*), 1050–1055.
[163] Gertz, *Grundinformation*, 237–240.
[164] Siehe dazu auch unten zum koranischen Q76:1-3, das vermutlich vor diesem Hintergrund zu verstehen ist.
[165] *Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel* (Jer 18,7).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ßer Wahrscheinlichkeit den Hintergrund der Erzählung dar.[166] Der in den biblischen Büchern wiederkehrende Vergleich des Menschen mit dem von einem Töpfer (*yōṣer*) hergestellten Topf (*yēṣer*) stellt aber keine anthropologische Geringschätzung des Menschenwesens dar – es handelt sich um einen Vergleich, der das Verhältnis Schöpfer – Geschöpf hervorhebt sowie die Intimität dieses Verhältnisses, die auf die unmittelbare Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpf zurückgeht. Dem Genesis-Text zufolge ließ Gott die Erde durchnässen (Gen 2,6) und modellierte daraufhin daraus den Körper des Menschen so wie ein Töpfer einen Topf aus Lehm gestaltet. Nach der Gestaltung des Körpers Adams folgt das Einhauchen des Lebensodems (aus dem Mund Gottes) in die Nasenlöcher Adams (*wa-yyippaḥ bᵉ-ʾappāw nišmaṯ ḥayyim*), der auf diese Weise zu einem lebendigen Wesen wird.

Für ihre exegetische Tätigkeit zur Erschaffung des ersten Menschen lagen den Rabbinen neben den beiden Schöpfungsberichten, wie bereits erwähnt, weitere biblischen Texte vor,[167] die das Thema der Entstehung des Menschen behandeln, von denen zwei durch detailreiche Schilderungen hervorstechen: Ps 139,13–16 und Hiob 10,8–13.[168]

b) Psalm 139

Psalm 139 ist als Gebet/Hymne eines einzelnen Individuums entworfen und literarisch kunstvoll stilisiert. Das zentrale Thema des Psalms ist die tiefgreifende Nähe Gottes für den Betenden, bzw. eine Meditation des Betenden über sein Leben in der geheimnisvollen Gemeinschaft mit Gott.[169] Der Psalm ist durchdrungen von einer priesterlichen Theologie,[170] dennoch sind Informationen, die eine Datierung des Textes ermöglichen könnten, äußerst spärlich.[171] Der Text des Psalms besteht aus vier harmonisch angeordneten Teilen und jeder Teil setzt sich aus sechs Versen zusammen.[172] Im dritten Teil (V.13–18) blickt der Betende auf die Entstehung seines Lebens zurück und betont sowohl die übergreifende Kenntnis Gottes in Bezug auf jeden Schritt der Entwicklung seiner Persönlichkeit sowie die unmittelbare Teilhabe Gottes an der Entstehung seines Lebens:

5. Von hinten und von vorn hast du mich umschlossen, hast auf mich deine Hand gelegt.

166 Vgl. dazu Frevel, *Menschsein*, 11–17.
167 Vgl. Grohmann, *Fruchtbarkeit*.
168 Vgl. Grohmann, „Anfang", 365.
169 Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 27–28.
170 Kraus, Psalmen 60–150, 1095.
171 Alle Exegeten gehen von einer nachexilischen Komposition (ab dem 5. Jahrhundert v.Chr.) aus.
172 Zu einer Analyse des Textes vgl. Janowski, *Anthropologie*, 59–63; Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 29–31.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6. Zu wunderbar ist für mich dieses Wissen, zu hoch, ich kann es nicht begreifen […]

13. Du hast mein Innerstes[173] geschaffen (*ʾattā qāniyṯā ḵilyoṯāy*), hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter (*tᵉsukkeni bᵉ-ḇeṭen ʾimmi*).

14. Ich danke dir, dass ich so staunenswert und wunderbar gestaltet bin. Ich weiß es genau: Wunderbar sind deine Werke.

15. Mein Innerstes[174] war dir nicht unbekannt (*lōʾ niḵḥaḏ ʿāṣmi mim-mekā*), als ich gemacht wurde im Verborgenen (*ʿᵃšer ʿūsseṯi bas-sēṯer*), als ich in den Tiefen der Erde bestickt wurde (*rūqqamti bᵉ-ṯaḥtiyyōṯ hā-ʾāreṣ*).

16. Meinen ungefertigten Körper (*gōlmi*) sahen (bereits) deine Augen (*rāʾū ʿēneḵā*). In deinem Buch sind sie alle verzeichnet: die Tage, die schon geformt waren, als noch keiner von ihnen da war.

Ps 139,5–6.13–16

Der Betende bezieht sich offensichtlich auf die Entstehung seines persönlichen Lebens, die er vor allem als die aktive, schöpferische Wirkung Gottes versteht. Gott ist der Schöpfer seines Innersten (seines Gewissens) und der Gestalter seines Körpers im Mutterleib (Ps 139,13). In Ps 139,15–16 geht der Betende noch näher auf den Prozess seiner Entstehung ein: Er *wurde* im Verborgenen *gemacht* (*ʿusseṯi*) und in den Tiefen der Erde (*bᵉ-ṯaḥtiyyōṯ hā-ʾāreṣ*) *bestickt* (*rūqqamti*). Mit „Verborgenen" und „Tiefen der Erde" soll die dem Menschen unzugängliche, schöpferische Tätigkeit Gottes bei der Entstehung des Individuums im Mutterleib gemeint sein,[175] dennoch sind Anspielungen auf die Schöpfung des Menschen aus der Erde unverkennbar. Gott schöpft den Menschen im Mutterleib (im Verborgenen) und formt ihn in den Tiefen der Erde, womit wiederum der Körper der Mutter gemeint[176] ist sowie der Ursprung aller menschlichen Geschöpfe. Die dafür verwendeten Verben (SKK[177] – „weben", „formen", „bilden" und RQM[178] – sticken, besticken, formen, bilden, ausbilden) entstammen dem Textilbereich,[179] in diesem Kontext bedeuten sie „Form nehmen", „gestaltet werden". Der Betende sieht somit die Entstehung seines Körpers als Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit Gottes, der im Verborgenen und in den Tiefen der Erde webt, formt und ausbildet.[180] Der in V.16 verwendete Begriff *gōlmi* kommt als Substantiv ausschließlich an dieser Stelle in den biblischen Büchern vor und seine Bedeutung in diesem Kontext ist immer

[173] Wörtlich: „meine Nieren".
[174] Wörtlich: „mein Gebein".
[175] Frevel, „Entstehung", 46.
[176] Vgl. Frevel, „Entstehung", 46.
[177] Gesenius, HAHAT[18], 886.
[178] Gesenius, HAHAT[18], 1269.
[179] Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 30.
[180] Zum Schöpfungsakt als Zeugung und Geburt, vgl. Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 35–37.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

noch umstritten.[181] Die Wurzel (GLM) findet sich nur ein weiteres Mal in der biblischen Literatur (2.Kön 2,8) und beschreibt ein zusammengerolltes Gewand, während der Targum[182] zu Ps 139,16 dafür einfach *gišmi* (mein Leib) verwendet. Der Kontext, in dem die Entstehung des menschlichen Lebens mit Verben aus dem Textilbereich beschrieben wird, legt nahe, dass es sich um den für die Geburt „reifen" Körper des vorgeburtlichen Kindes handelt. Gott webt und bestickt den Körper des werdenden Menschen, während seine Augen von Anfang an das gefertigte Produkt (den zusammengerollten Teppich/Gewebe) sehen. Zwei weitere biblischen Texte könnten für eine alternative Bedeutung herangezogen werden. Ijob 7,6[183] und Jesaja 38,12[184] vergleichen das fortschreitende Leben des Einzelnen mit dem Weben eines Stoffs, der schrittweise an den Querbalken eines Webestuhls gerollt wird. Das Trennen des fertiggewobenen, an den Querbalken gerollten Stoffes, bezeichnet nach diesem Sprachgebrauch den Tod. Dieser metaphorischen Sprache zufolge bedeute das Wort *gōlmi* einfach „mein Leben", was sich gut in den Kontext einpassen lässt. LXX und der Targum bezeugen dennoch, dass bereits vor der Zeitwende das Wort auf den Körper des ungeborenen Menschen bezogen und als „unfertig" verstanden wurde. Möglich ist, dass die akustische Nähe zum Griechischen *ágalma* (Statue, Skulptur, Bild) die dazu entscheidende Rolle gespielt hat.[185]

Der Autor des Ps 139 betont in seiner Komposition, dass Gott von Anfang an als Schöpfer und Beschützer des Lebens des Menschen steht. Noch bevor die tatsächlichen Realitäten seines Lebens (seine erste Gestalt, sein gewachsener Körper, seine Gedanken, die Tage seines Lebens) eintreten, sind sie alle von Gott gewusst, bekannt und gewirkt.

c) Ijob 10

Ein weiterer Text, der Bezug auf das Werden des Menschen nimmt, ist Ijob 10,8–12. In seinem Ringen mit Gott um das Verständnis des Geheim-

[181] LXX übersetzt das Wort als *akatérgastón mou* (mein Unbearbeiteter [Körper]) und die Vulgata als *imperfectum meum* (mein Unvollendeter [Körper]). Vgl. dazu Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 31.

[182] Ein Targum (Aramäisch für „Übersetzung") ist eine antike aramäische Übersetzung des biblischen Textes. Solche Übersetzungen begleiteten in der Antike die Vorlesung des biblischen Textes für das aramäischsprachige Publikum (die Mehrheit der Juden sprachen in der Spätantike Griechisch oder Aramäisch) in mündlicher Form. Im Laufe der Zeit wurden diese Übersetzungen schriftlich fixiert, womit mehrere *Targume* (Übersetzungen) entstanden sind. Die rabbinischen Gelehrten erhoben den *Targum ʿOnqelos* zum offiziellen Targum des rabbinischen Judentums. Vgl. dazu Flesher et al., *Targums*.

[183] *Schneller als eine Stoffrolle eilen meine Tage dahin* (Ijob 7,6).

[184] *Wie ein Tuch ist mein Leben zusammengerollt und von Faden abgeschnitten* (Jes 38,12).

[185] Vgl. dazu Idel, *Golem*, 424–425.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nisses des Seins ruft Ijob die aktive, schöpferische Wirkung Gottes in Erinnerung:

> 8. Deine Hände haben mich gebildet (*yāḏeḵā ʿiṣḇūni*), und haben mich um und um zusammengefügt (*wa-yyaʿᵃsūni yaḥḏ saḇiḇ*), doch jetzt hast du mich verschlungen.
> 9. Gedenke doch, wie Ton hast du mich gemacht (*ka-ḥōmer ʿᵃsiṭāni*) und zu Staub lässt du mich zurückkehren (*wᵉ-ʾel ʿāpār tᵉšiḇeni*).
> 10. Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen?
> 11. Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchwoben (*ʿōr u-ḇāsār talbišeni u-ḇa-ʿᵃṣāmōṭ wᵉ-ḡiḏim tᵉsōḵᵉḵeni*).
> 12. Leben und Gnade hast du mir verliehen (*ḥayyim wā-ḥeseḏ ʿāsiṭā ʿimmāḏi*), deine Verwahrung schützte meinen Geist (*ū-p̄ᵉqudāṯᵉḵā šāmrā rūḥi*).
>
> Ijob 10,8–12

Der Autor sieht die Entstehung des individuellen Lebens ebenfalls als die aktive Tätigkeit Gottes: Es sind die Hände Gottes, die den Menschen rundum gestalten wie der Töpfer seinen Ton (*ḥōmer*) bearbeitet. Ijob 10,8–9 ist eine eindeutige Bezugnahme auf Gen 2,7 und Gen 3,19 (*kī ʿāpār ʾattā wᵉ-ʾel ʿāpār tāšūḇ – denn Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück*), wobei Ijob sein Schicksal mit demjenigen Adams identifiziert. Ijob 10,9 kann als Bestätigung der in Gen 3,19 ausgedrückten göttlichen Entscheidung gelesen werden: Im Leben Ijobs wiederholt sich das Schicksal des ersten Menschen. Gott schöpft den Einzelnen mit seinen eigenen Händen, doch lässt er ihn zu Staub zurückkehren. In Ijob 10,10 kommt der in der Antike verbreitete Vergleich zwischen der Entstehung des embryonalen Lebens und der Herstellung des Käses durch die Zufügung des Labs in die Milch vor.[186] Zu bemerken ist allerdings die Tatsache, dass auch hier Gott als Subjekt der Tätigkeit auftritt. Die Verse Ijob 10,11–12 beziehen sich auf die Entwicklungsphasen des Embryos: Nachdem Gott den entstehenden Menschen wie Milch gegossen und wie Käse hatte gerinnen lassen, ließ er ihn mit Haut und Fleisch umkleiden und durchwebte seinen Körper mit Knochen und Sehnen. Ijob 10,12 bietet eine Zusammenfassung der Geburt und des Lebens als Gnade Gottes.[187]

Im Unterschied zu Ps 139, wo für die Entstehung des Menschen Verben aus dem Textilbereich verwendet werden (der Mensch wird von Gott „gewoben"), gehen die in Ijob 10,8–9 beim Gestalten des Menschen gebrauchten Verben auf die in Gen 2,7 niedergeschlagenen Vorstellungen eines von Gott aus dem Erdboden modellierten Körpers zurück.

---

186 Zu einer zusammenfassenden Besprechung dieses Motivs vgl. Frevel, „Entstehung", 47–54.

187 Grohmann, *Fruchtbarkeit,* 41.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die beiden Texte Ps 139,13–16 und Ijob 10,8–12 stellen poetische Kompositionen dar, die aus verschiedenen Gründen und in unterschiedlichen Kontexten Bezug auf den Lebensanfang des einzelnen Individuums nehmen. Auch wenn sie mit Schwangerschaft, Geburt und Leben Informationen aus der Lebenserfahrung der Menschen beinhalten, bieten sie keine naturwissenschaftlichen Beschreibungen pränatalen Lebens.[188] Es handelt sich stattdessen um poetische Bearbeitungen dessen, was man zur Zeit der Entstehung der Texte über die Entwicklung des Embryos wusste und welches als Gottes direktes Einwirken gedeutet werde.

Die außerbiblische Literatur des zweiten Tempels (3.–1. Jahrhundert v.Chr.) nimmt wenig Bezug auf die Schöpfung des Menschen an sich, bzw. auf die Entstehung des einzelnen Individuums, auch wenn ab dem 2. Jahrhundert v.Chr. das Interesse an dem Wesen und dem Schicksal des Menschen zunimmt.

1.5.2 Nachbiblische Anthropologien

Ein kurz nach der Zerstörung des zweiten Tempels entstandenes Werk, das 4. Ezrabuch (4.Ezra), fasst die anthropologisch-embryologischen Vorstellungen und Probleme um das 1. Jahrhundert n.Chr. zusammen, stellt Fragen und schlägt Antworten vor, die von der rabbinischen Bewegung aufgenommen und weiter entfaltet werden. Es handelt sich um ein apokalyptisches Werk, das sich mit der Katastrophe der Tempelzerstörung und mit dem Schicksal des auserwählten Volkes auseinandersetzt.[189] In diesem Kontext legt der Autor der Hauptfigur des Werkes, Ezra, das folgende Gebet in den Mund:

> 6. Oh, Herr, der über uns waltet, gestatte deinem Knecht, vor dir zu beten […]
>
> 7. Denn du alleine existierst, während wir nur das Werk deiner Hände sind, wie du es gesagt hast.[190]
>
> 8. Du gibst dem Leibe, den du im Mutterleib gestaltest, das Leben und verleihst ihm seine Glieder. In Feuer und Wasser wird dein Geschöpf erhalten und neun Monate trägt dein Geschöpf das Gebilde, das du darin gebildet hast.
>
> 9. Das Verwahrende selbst aber und das Verwahrte, beide werden durch deine Verwahrung verwahrt. Und wenn die Mutter zurückgibt, was darinnen gebildet ist,

[188] Vgl. dazu mehr Grohmann, *Fruchtbarkeit*.

[189] Das Werk wurde mit großer Wahrscheinlichkeit auf Hebräisch oder Aramäisch verfasst, ins Griechische übersetzt und vom Griechischen ins Lateinische und Syrische. Überlebt haben nur die lateinische und die syrische Version. Zu weiteren Details über die Entstehung des Textes sowie über das Werk, vgl. Metzger, „Fourth Book", 517–524.

[190] Vgl. Jes 45,11; 60,21.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

10. so hast du ihren Gliedern, d. h. den Brüsten, befohlen, Milch, das Erzeugnis der Brüste, darzubieten,

11. damit dein Geschöpf eine gewisse Zeit lang genährt werde. Dann hast du ihm Leitung gegeben in deiner Barmherzigkeit,

12. und Nahrung in deiner Gerechtigkeit, Unterricht durch dein Gesetz und Belehrung in deiner Weisheit.

13. Du wirst es töten, denn es ist ja dein Geschöpf oder leben lassen, denn es ist ja dein Werk!

14. Wenn du aber, was unter so vielen Mühen gebildet ist, durch deinen Befehl mit einem raschen Worte zunichtemachst, wozu ist es dann überhaupt entstanden?

4.Ezra 8,6–14

In 4.Ezra 8,8 wird die Entstehung des Individuums in der Gebärmutter als direkte Schöpfung Gottes beschrieben. Gott belebt im Mutterschoß den Körper, den er selbst ausformt (syr.: *maḥḥe l-p̄aḡrā ḍa-ḡḇalt*; lat.: *vivicas plasmatum corpus*). Der für „ausformen" verwendete aramäische Begriff (GBL) bedeutet einfach „kneten" und kann sich sowohl auf die Tätigkeit eines Töpfers beziehen, der den Lehm knetet und ausformt als auch auf die Tätigkeit eines Bäckers, der Mehl mit Wasser vermischt und den Teig bearbeitet. Der lateinische Begriff *plasmatum* (*plasmō, -āre*) stellt eine Ableitung des griechischen Begriffs *plásma* (Vb. *plassō*) dar, und in beiden Sprachen beschreiben die Begriffe das Ergebnis eines mit Ton, Wachs oder Teig arbeitenden Künstlers. Das griechische Verb *plassō* wird von der LXX für die Übersetzung von Gen 2,7 verwendet: *kaì éplasen ho theòs tòn ánthrōpon/ wa-yyiṣer YHWH ʾᵉlōhim ʾeṯ hā-ʾāḏām/Und YHWH, Gott, formte/knetete den Menschen*. Die ursprünglich aramäische Wurzel GBL ist ebenfalls ins Hebräische eingedrungen und wird zum ersten Mal in der Qumran-Literatur bezeugt. Die Bedeutung ist derjenigen des hebräischen YṢR (gr. *plassō*) gleich, dennoch steht die Bedeutung „kneten" im Vordergrund, wofür es im Hebräischen eine eigenständige Vokabel gibt (*lūš*). Die Textstellen aus der Qumran-Literatur, in denen die Vokabel GBL vorkommt, die *Danksagungen* (*Hodayot*),[191] verwenden den Begriff GBL zwar für die Entstehung des Menschen, jedoch in einem überwiegend negativen Sinne, als Umschreibung der niederen Herkunft des Menschen (Schlamm) und betonen damit den geringfügigen Wert seines Wesens. Bedeutung und Wert erhält der Mensch nach der Qumran-Literatur erst durch den Eintritt in die mystische Sekte der *Einung* (yaḥad).[192] Von der Position eines Einungsmitglieds

[191] Zu den Preisungen/Danksagungen (Hodayot) aus Qumran, vgl. Stöckl-Ben Ezra, *Qumran*, 249–251.

[192] *Einung* (*yaḥad*) ist der Begriff, mit dem sich die Mitglieder der Sekte hinter den Handschriften von Qumran bezeichneten. Vgl. dazu Stöckl-Ben Ezra, *Qumran*, 6. Zum mystischen Charakter der Sekte, vgl. 303–316.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aus stellt der Autor der Danksagungen den niedrigen Status eines aus Erde und Wasser vermischten Wesens in Gegensatz zu der erhabenen Stellung eines in die Gemeinschaft Gottes und der Engel (Einung) eingetretenen Menschen:

21. Diese (Geheimnisse) kenne ich von deinem Wissen, denn du hast meine Ohren für die wunderbaren Geheimnisse eröffnet, während ich ein irdischer Topf (*yṣr hḥmr*) bin, ein mit Wasser Gekneteter (*mgbl hmym*),

22. Grundlage der Schande und Quelle der Unreinheit…[193]

1QH[a], IX (I), 21–22

20. Denn ich weiß, dass es Hoffnung für den gibt,

21. den du aus Staub geknetet/geformt hast (*yṣrth mʿpr*) für eine ewige Gemeinde (*lswd ʿwlm)* und den perfiden Geist hast du von großen Schandtaten gereinigt, damit er sich in die Gemeinde

22. der Engel hinstellen kann und in die Einung mit den Söhnen des Himmels kommen darf; du hast das Schicksal des Menschen mit den Geistern der Erkenntnis entschieden, um deinen Namen in der Einung der Freude zu loben und deine Großtaten vor aller Schöpfung kundzutun. Und ich, ich bin nur ein irdischer Topf (*yṣr hḥmr*),

23. Was bin ich? Ein mit Wasser Gekneteter (*mgbl hmym)* und zu wem wurde ich erachtet? Was ist meine Kraft, denn ich habe mich am Abgrund der Sünde wiedergefunden…

1QH[a], XI (III), 20–23

Die negativ konnotierte Redewendung „ein mit Wasser Gekneteter" (*mgbl hmym*) kommt an weiteren Stellen der *Hodayot*-Hymnen vor und drückt die allgemein verbreitete pessimistische Anthropologie der Zeit zwischen dem 2. Jahrhundert v.Chr. und dem 1. Jahrhundert n.Chr. aus. Eine Passage aus der Gemeinderegel (*sereḵ hay-yaḥaḏ*)[194] fasst die Züge dieser pessimistischen Anthropologie folgendermaßen zusammen:

20. Wer kann deine Herrlichkeit aushalten und was ist der Mensch unter deinen wunderbaren Taten?

21. Und was soll ein aus Weib Geborener (*ylwḏ ʾšh*) vor dir bedeuten? Nichts als ein aus Staub Gekneteter ist er (*mʿpr mgblw*), Wurmfutter ist seine Bleibe und Speichel sein Wesen (*wlḥm rmh mdwrw whwʾh mṣyrwq*)!

22. Ein Lehmklumpen (*ḥmr qwrṣ*) und zum Staub drängt ihn sein Verlangen (*wlʿpr tšwqtw*)! Was soll der Lehm antworten und ein mit der Hand Gekneteter? Und welchen Rat soll dies verstehen?

1QS, XI,20–22

193 Originaltext in García Martinez/Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls*, Bd.I, 158.
194 Zur Gemeinderegel und zur Stelle dieser Schrift im Kanon der Sekte vgl. Stöckl-Ben Ezra, *Qumran,* 243–249.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese pessimistische Anthropologie, deren Ausdrucksweise sich am Buch Ijob anlehnt, wird in unterschiedlichem Maße von Philo aus Alexandria, von den Mitgliedern der Einung (yaḥad)/Essener und von Paulus samt den ersten Christen geteilt. Jede dieser kulturell-theologischen Strömungen wird unterschiedliche Antworten auf diese verbreitete pessimistische Anthropologie bieten, die nicht allgemein angenommen werden. Der Autor des 4. Ezrabuches stellt im Kap. 8 ebenfalls die Problematik vor und sucht nach Antworten (4.Ezra 8,14). Auf seine Frage, wozu der Mensch, der unter so vielen Mühen gebildet wird und wächst, überhaupt entstanden ist, wird ebenfalls eine Antwort gegeben, die sich von den übrigen Antworten (Philos, Paulus oder der Essener) distanziert. Gott hege eine unendliche Liebe seinen Geschöpfen gegenüber und weist den Betenden zurecht, wenn er glaubt, dass er sich mehr als Gott selbst um das Schicksal des Menschen kümmert (4.Ez 8,47). Gott sei gerecht und habe allen Menschen dieselbe gute Natur geschenkt, unabhängig davon, wozu sie diese verwenden. Die Frevler seien selbst für ihr Schicksal verantwortlich und das schwere Los der Menschen sei keineswegs ein Zeichen ihrer niederen Natur, sondern eine pädagogische Zurechtweisung Gottes ihres Übermuts wegen (4.Ez 8,50). Der Autor dürfe sich nicht weiter als ein sündiger Mensch betrachten und sich keine weiteren Gedanken über die Menschen im Allgemeinen machen. Dafür sorge Gott selbst. Denn,

> 60. nicht der Höchste hat gewollt, dass Menschen verlorengehen; vielmehr die Geschöpfe selber haben den Namen dessen, der sie doch geschaffen, verunehrt und Undankbarkeit bewiesen gegen den, der ihnen das Leben bereitet hat.
>
> 4.Ez 8,60

Der Mensch sei somit gut erschaffen und mit einer guten Natur ausgestattet. Die Undankbarkeit gegenüber dem Schöpfer sei die Ursache allen Leidens und aller Ungerechtigkeit auf der Erde. Der Autor wird im Weiteren aufgefordert, das Schicksal der Menschen Gott zu überlassen und stattdessen über das Los des auserwählten Volkes nachzudenken, für das das Paradies erschaffen wurde, der Lebensbaum gepflanzt und die Seligkeit vorherbestimmt (4.Ez 8,52–54). Menschen würden „aus eigenem freiem Entschluss" böse und verdorben, weil sie „den Schöpfer verachten, das Gesetz verwerfen und seine Wege verlassen" (4.Ez 8,56). Diese Antwort Gottes auf die Frage nach der Natur des Menschen wird dann als das Privileg einer kleinen Gruppe vorgestellt:

> 61. Dies habe ich nicht vielen kundgetan, sondern nur dir und wenigen dir Gleichen.
>
> 4.Ez 8,61

Aus den Spekulationen dieser kleinen Gruppe wird im Laufe der kommenden Jahrzehnte und Jahrhunderte die rabbinische Anthropologie entstehen, deren Grundlage die Überzeugung ist, dass der Mensch von Gott

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als ein gutes Geschöpf erschaffen wurde. Diese positive Anthropologie, die davon ausgeht, dass der von Gott erschaffene Adam ein gutes Geschöpf war und ist, musste sich gleichzeitig gegen die Polemik der Christen, der Essener oder der philosophisch gesinnten Juden, die sich die Ideen Philos von Alexandria angeeignet hatten, wehren.

1.5.3 Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam

Die rabbinische Anthropologie wird durch die midraschartige Auseinandersetzung mit diesen das Thema betreffenden biblischen Stellen aufgebaut. Die Hauptquellen dafür sind die zuvor präsentierten biblischen Passagen (Gen 1,26–28; Gen 2,6–7; Ps 139,5–16; Ijob 10,8–12), die in die rabbinischen Diskussionen aufgenommen und aufgearbeitet wurden. Die aus diesen Auseinandersetzungen gewachsenen Auffassungen wurden in den (haggadischen) Kommentar zum Buch Genesis aufgenommen, *Bereschit Rabba* (BerR), wo sie in Parascha (Kapitel) 8 als Diskussionen zu Gen 1,26–27, und in Parascha (Kapitel) 14 als Diskussionen zu Gen 2,6–7 gruppiert wurden. Einer der wichtigsten Schritte der Rabbiner ist eine Betonung der einzigen Identität und Persönlichkeit des in den beiden Schöpfungsberichten (Gen 1,26–27 und Gen 2,6–7) beschriebenen Menschen, die sich hauptsächlich gegen die philonische Auslegung richtet, die darin die Schöpfung von zwei verschiedenen Menschenwesen liest. Gleichzeitig bemühen sich die Rabbinen, die in den Schriften von Qumran und in den paulinischen Schriften widergespiegelte, und weitverbreitete pessimistische Anthropologie zu neutralisieren:

a) Und Gott sprach: Lasset uns machen einen Menschen in unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit (Gen 1,26). Rabbi Yoḥanan eröffnete (seinen Vortrag): *hinten und vorn hast du mich umschlossen* (Ps 139,5). Es sagte Rabbi Yoḥanan: wenn der Mensch es verdient, erfreut er sich an zwei Welten,[195] weil es geschrieben steht: *hinten und vorn hast du mich umschlossen* (Ps 139,5). Und wenn nicht, wird er Rechenschaft ablegen müssen, so wie es geschrieben steht: *hast auf mich deine Hand gelegt* (Ps 139,5).

b) Rabbi Yirmeya ben El'azar sagte: als Gott den ersten Menschen erschuf, erschuf er ihn zweigeschlechtlich;[196] das ist das, was geschrieben (steht): *als Mann und Frau erschuf er sie* (Gen 1,27).

[195] Wörtlich: „wenn der Mensch es verdient, wird er zwei Welten essen" (*'im zāḵā 'āḏām 'ōḵel šᵉne ʿōlāmōṯ*).

[196] Hebräisch: 'andrōgiynōs (אנדרוגינוס), aus dem gr. *andrógynos* – Mannfrau (*andrós* – Mann und *gynḗ* – Frau).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

c) Rabbi Šemu'el bar Naḥman sagte: als der Heilige, gesegnet sei er, den ersten Menschen erschuf, erschuf er ihn mit zwei Gesichtern[197] und spaltete ihn daraufhin in zwei Teile: ein Teil hier (der Mann) und ein Teil da (die Frau). Sie (die Gelehrten) erwiderten ihm: ist das nicht geschrieben: *und er nahm eine von seinen Rippen* (Gen 2,21)? Er antwortet ihnen: er nahm eine von seinen zwei Seiten. Das ist doch das, was du selber sagst: *zur Rippe* [d.h. Seite] *des Heiligtums* (Ex 26,20) und das übersetzen wir [ins Aramäische:] „zur Seite des Heiligtums" (*w^{e}-li-s^{e}ṭar maškena*).

d) Rabbi Tanḥuma (sagte) im Namen des Rabbi Benaya und Rabbi Bereḵia sagte im Namen des Rabbi El'azar: Als der Heilige, gesegnet sei er, den ersten Menschen erschuf, als *gōlem* erschuf er ihn. Und er lag von einem Ende der Welt bis zum anderen Ende der Welt. Das ist nach dem, was geschrieben steht: *gōlmi sahen deine Augen* (Ps 139,16). Rabbi Yehošua' bar Neḥemya und Rabbi Yehuda bar Simon sagten im Namen des Rabbi El'azar: groß wie die gesamte Welt erschuf er ihn. Vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang: woher [nehmen wir das Zeugnis dafür?] Von dem, was geschrieben wurde: *hinten und vorn hast du mich umschlossen* (Ps 139,5).[198] Und vom Norden bis Süden, woher [nehmen wir das Zeugnis dafür]? Von dem, was geschrieben wurde: *da Gott einen Menschen geschaffen auf der Erde von einem Ende des Himmels bis an das andere Ende* (Dtn 4,32).[199] Und woher [wissen wir, dass Adam] auch den ganzen Raum der Welt [füllte]? Von dem, was geschrieben steht: *hast auf mich deine Hand gelegt* (Ps 139,5). Das ist doch das, was du sagst: *Entferne deine Hand von mir* (Ijob 13,21).

e) Rabbi El'azar sagte: *hinten* (steht) im Verhältnis zum ersten Tag und *vorne* (steht) im Verhältnis zum letzten Tag. Das ist nach dem, was Rabbi El'azar lehrte: *Und Gott sprach: Es bringe die Erde lebendige Seele nach ihrer Art hervor*:[200] Das ist die Seele/der Geist des ersten Menschen.[201]

BerR 8,1

---

197 Hebräisch: *dyu-parṣūpīm* (דיו פרצופים) aus dem gr. *dyo* (zwei) und *prósōpon* (Maske, Gesicht). Vom gr. prósōpon leitete sich das lateinische *persona* ab, aus dem der moderne Begriff „Person" entstanden ist.

198 „Hinten" und „vorn" sind im Hebräischen ebenfalls Bezeichnungen für Sonnenuntergang (*'āḥōr* - hinten) und Sonnenaufgang (*qeḏem* - vorn).

199 Der biblische Vers lautet: *Denn frage doch nach den vergangenen Tagen, die vor dir gewesen, von dem Tage an, da Gott einen Menschen geschaffen auf der Erde; [frage auch] von einem Ende des Himmels bis an das andere Ende, ob etwas, wie diese große Sache, sich begeben hat oder ob dergleichen gehört worden* (Dtn 4,32)?

200 Hebr. *Wa-yyo'mer ^{e}lōhim tōṣe' hā-'āreṣ nepeš ḥayyā l^{e}-minā.*

201 ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו', רבי יוחנן פתח אחור וקדם צרתני וגו' אמר רבי יוחנן אם זכה אדם אוכל שני עולמות שנאמר אחור וקדם צרתני, ואם לאו הוא בא לתן דין וחשבון שנאמר ותשת עלי כפכה אמר רבי ירמיה בן אלעזר בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון אנדרוגינוס בראו הדא הוא דכתיב זכר ונקבה בראם אמר רבי שמואל בר נחמן בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון דיו פרצופים בראו ונסרו ועשאו גבים גב לכאן וגב לכאן אתיבון ליה והכתיב ויקח אחת מצלעתיו אמר להון מתרין סטרוהי היך מה דאת אמר ולצלע המשכן דמתרגמינן ולסטר משכנא וגו' רבי תנחומא בשם רבי בניה ורבי ברכיה בשם רבי אלעזר אמר, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון גלם בראו, והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו, הדא הוא דכתיב גלמי ראו עיניך וגו'. רבי יהושע בר נחמיה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי אלעזר אמר מלא כל העולם בראו, מן המזרח למערב מנין, שנאמר אחור וקדם צרתני וגו'. מצפון לדרום מנין, שנאמר ולמקצה השמים ועד קצה השמים. ומנין אף בחללו של עולם, שנאמר ותשת עלי כפכה, כמה דאת אמר כפך מעלי הרחק. אמר רבי אלעזר, אחור למעשה יום הראשון, וקדם למעשה יום האחרון. הוא דעתיה דרבי אלעזר דאמר רבי אלעזר תוצא הארץ נפש חיה למינה, זה רוחו של אדם הראשון.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie an anderer Stelle betont, beschreibt eine grundlegende Definition des Midrasch die rabbinische Auseinandersetzung mit der Schrift als „rabbinische Äußerung, die an ein Schriftzitat angehängt wird" („rabbinic statement coupled with a quotation from the Scripture").[202] In diesem Sinne sind die rabbinischen „Ausdeutungen" derjenigen Bibelverse, die die Schöpfung Adams beschreiben, als rabbinische Äußerungen über den Menschen und weniger als Interesse der Rabbinen an der „Intention des Autors", eine Zielsetzung der antiken sowie der modernen Exegese, zu verstehen.

Im ersten Paragraphen (a) lesen die rabbinischen Gelehrten Gen 1,27 durch Ps 139,5 und schließen daraus, dass der Mensch für zwei Welten erschaffen wurde: für diese Welt (*hinten*) und für die kommende Welt (*vorne*). Zwischen den beiden Welten, muss der Mensch Rechenschaft ablegen (*hast deine Hand auf mich gelegt*) und wenn er für würdig erachtet wird (*'im zāḵā*), wird er sich an den beiden Welten erfreuen (*'ōḵel šᵉne ʿōlāmōṯ*). Der Sinn dieser Analogien und Schlussfolgerung ist die Betonung der moralischen Entscheidungsfähigkeit des Menschen vonseiten der Rabbinen sowie seiner Strafmündigkeit. Der von Gott erschaffene Mensch besitzt alle Fähigkeiten, um ein Leben nach dem Willen seines Schöpfers führen zu können.[203] Gleichzeitig besitzt er die volle Freiheit, zwischen einem Leben nach dem Willen Gottes und einem Leben dagegen zu wählen.[204] Die Paragraphen *b-c* beziehen sich auf eine von Philo von Alexandria vertretene Auffassung, nach der der in Gen 1,26–27 beschriebene Mensch ein ideales, einfaches und ungeteiltes Wesen sei,[205] während der nach Gen 2,6–7 von Gott aus der Erde gestaltete Mensch ein korrumpierbares Wesen sei. Die Rabbinen betonen im Paragraphen *b-c* die Identität des in Gen 1,26–27 und Gen 2,6–7 beschriebenen Menschen: Gott habe Adam als androgy-

202 Van der Heide, „Midrash and Exegesis", 44.

203 Vgl. dazu mAv 3,1: „ʿAqaḇya ben Mahalal'el sagt: Bedenke drei Dinge und du wirst nicht in eine Übertretung kommen: Wisse, woher du kommst, wohin du gehst und vor wem du künftig Rechenschaft und Rechnung abzulegen hast. Woher kommst du? Aus einem übelriechenden Tropfen. Und wohin gehst du? An einem Ort des Staubes, der Made und des Wurms. Und vor wem legst du künftig Rechenschaft und Rechnung ab? Vor dem König der Könige, dem Heiligen, gepriesen sei er."

204 Vgl. dazu mAv 3,15: „Alles ist vorhergesehen und dem Menschen ist doch Entscheidungsfreiheit gegeben."

205 „Der *geformte* Mensch ist der wahrnehmbare Mensch und ein Abbild des intelligiblen Exemplars. Aber der Mensch „nach der Idee (Gottes)" ist intelligibel und unkörperlich und ein Abbild des Archetyps, soweit dieser sichtbar ist. Und er ist ein Abbild (vgl. Gen 1,26) des originalen Siegels. Und das ist der *Logos* Gottes, das erste Prinzip, die archetypische Idee, der Maßstab aller Dinge. Deshalb wurde der Mensch, der geformt wurde wie von einem Töpfer, aus Staub und Erde geformt hinsichtlich des Körpers. Und er erhielt einen Geist, als Gott das Leben in sein Gesicht hauchte. Und die Mischung seiner Natur bestand aus Verderblichem und Unverderblichem. Das jedoch, was „nach dem Abbild" ist, ist unverderblich und unvermischt und aus einer unsichtbaren Natur, einer einfachen und lichten (Quest in Gn, I,4)."

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nes Wesen erschaffen.[206] Auch Philo von Alexandria nimmt in seine Schrift *Über die Schöpfung der Welt* ein Echo dieses griechischen Mythos auf, bezieht ihn aber nur auf den aus der Erde erschaffenen Adam:

> 53. Nun trat die Liebe hinzu, die sie wie zwei getrennte Hälften eines Wesens vereinigte und zusammenfügte, indem sie beiden das Verlangen nach inniger Gemeinschaft einflößte zur Erzeugung eines ähnlichen Wesens.
>
> OpMund 53

Im Paragraph *d* beschreiben die Rabbinen die Erschaffung des ersten Menschen als die Zubereitung eines *gōlem*, welcher den Raum der gesamten Welt ausfüllte. Hervorzuheben in diesem Paragraphen ist erneut die Verschmelzung mehrerer biblischer Verse in einer einzigen Äußerung über den ersten Menschen und als Inspirationsquelle dient erneut Ps 139. Gott schuf Adam als einen *gōlem* (Ps 139,16), ein Begriff, der in diesem Psalm eher das Leben des Betenden umschreibt. Es wurde bereits erwähnt, dass LXX den Begriff *gōlem* als „mein unbearbeiteter [Körper]" (*akatérgastón mou*) und Symmachus[207] als „formloser (*amorfōton*) Körper" übersetzt. Diese Übersetzungen weisen darauf hin, dass der Begriff *gōlem* in Ps 139 ziemlich früh auf ein Stadium in der embryonalen Entwicklung des ungeborenen Kindes bezogen wurde. Die Rabbinen waren höchstwahrscheinlich vertraut mit dieser Lesung des in Ps 139,16 vorkommenden Wortes (*gōlem*) und in BerR 8,1d beziehen sie es auf den Körper Adams. Demnach hat Gott den ersten Menschen aus der Erde als unfertigen Körper modelliert, der so groß wie die gesamte Welt war. Diese Tradition, der zufolge Gott Adam als einen *gōlem* erschuf, taucht in der rabbinischen Literatur an mehreren Stellen auf, denen wir uns gleich zuwenden werden, und wird insbesondere in den mittelalterlichen kabbalistischen Kreisen zu einem wichtigen Motiv der mystisch-kabbalistischen Anthropologie.[208] Im Paragraph BerR 8,1e) wirdbetont, dass die Seele Adams keine göttliche Realität darstellt,[209] wie Gen 2,7 verstehen lassen könnte.[210] Die Rabbinen behaupten somit, dass die Seele des ersten Menschen, zusammen mit den anderen Seelen, erschaffen wurde und nicht als göttliches Wesen verstanden werden kann.

---

206 Der Mythos eines gemischten Wesens (oder mehrerer) war in der antiken griechischen Welt sehr verbreitet. Vgl. dazu Platon, *Symposium* 189c–193e.

207 Symmachos war ein zum Judentum übergetretener Samaritaner und ein Schüler des Rabbi Me'ir, der um 165 n.Chr. eine griechische qualitätsmäßig wertvolle Übersetzung der HB anfertigte. Die Übersetzung wurde von Origenes in seine Hexapla aufgenommen, von der nur ein paar Fragmente überlebt haben. Vgl. dazu Dogniez, „Bibelübersetzungen", 1489.

208 Vgl. Idel, *Golem*.

209 So Philo, Quest Gn II,59.

210 *Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen* (Gen 2,7).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Motiv des von Gott fertiggestellten Adam als *gōlem* kommt an vielen Stellen der rabbinischen Literatur vor (BerR 8,1; 14,8; 21,3; 24,2; ARN 1, bHag 12a; bSan 38b; PRE11,8; WaR 29,1; TanB, Ber § 25) und taucht in den meisten Diskussionen über die Erschaffung des ersten Menschen auf. Da es sich bei den meisten Stellen um ein bestimmtes Stadium im Prozess der Formung des Körpers Adams handelt, wenden wir uns nun den rabbinischen Traditionen zu, die die Bibelstelle Gen 2,7 besprechen und die in BerR 14 angesammelt sind.

Der erste Paragraph, der die Ausformung Adams aus der Erde bespricht, und der zuvor bereits erläutert wurde, ist BerR 14,1:

a) *Und es formte YHWH, Gott* [*den Menschen Staub aus der Erde* (Gen 2,7). Es steht in der Schrift] geschrieben: *Ein König richtet das Land auf* [*durch Recht* (*mišpāṭ*), *ein Steuereintreiber* (*ʾīš tᵉrūmōṯ*) *aber zerstört es* (Spr 29,4)]. Dieser König ist der höchste König aller Könige, der Heilige, gesegnet sei Er! Er *gründet das Land auf Recht* – [das bedeutet], dass er die Welt durch Recht erschaffen hat, denn es wurde gesagt: *Am Anfang erschuf Gott* (*bᵉ-rēʾšīṯ bārāʾ ᵉlōhim* [Gen 1,1]). *Ein Steuereintreiber/Opfermensch* (*ʾīš terūmōṯ*) *aber zerstört es* – dies ist der erste Mensch (*ʾādām hā-riʾšōn*), der die Vervollkommnung des Broterstlingsopfers der Welt war (*šehāyā gᵉmar ḥallatō šel ʿōlām*). Das Broterstlingsopfer wird [in der Schrift] Opfer (*tᵉrūmā*) genannt, denn es wurde gesagt: *Das Broterstlingsopfer eurer Backtröge,* [*ein Brot, sollt ihr als Opfer* (*tᵉrūmā*) für *YHWH absondern* (Num 15,20)].

b) Rabbi Yose ben Qeṣartā sagte: Wie diese Frau, die ihren Teig mit Wasser vermischt und ihr Broterstlingsopfer (*ḥallatā*) aus der Mitte absondert, so war es auch bei der Schöpfung der Welt. [Denn es steht geschrieben]: *Und ein Wasserschwall brach hervor aus der Erde* [*und tränkte das Angesicht der Erde* (Gen 2,6)], und [gleich] daraufhin [steht es geschrieben]: *YHWH Gott formte den Menschen aus dem Staub der Erde* (Gen 2,7).

BerR, Par 14,1

Im Paragraph a) vergleichen die Rabbinen durch eine midraschartige Stellungnahme den erschaffenen Adam mit dem Broterstlingsopfer, das nach rabbinischer Praxis aus dem Teig abgesondert wird. Als Hintergrund dieses Vergleichs dürfen wir die zu Beginn des 2. Jahrhundert n.Chr. unter den messianischen Juden (Christen) verbreitete Assoziierung zwischen dem Broterstlingsopfer und dem Körper/der Person des Messias betrachten, der vor allem als zweiter, bzw. als neuer Adam verstanden wurde, und der eine neue Schöpfung in Gang setzte. Die Rabbinen antworteten auf diese Tradition, indem sie das Broterstlingsopfer mit dem ersten Menschen (*āḏām hā-riʾšōn*) identifizieren. Dabei übernehmen sie das in den Schriften von Qumran vorkommende und vermutlich in essenisch geprägten Gruppen der Zeit verbreitete Motiv des gekneteten Menschen und kehren es zu einem positiven Topos: Nicht Christus/Messias, sondern der erste Mensch

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist das Brot(-Erstlingsopfer) der Welt.[211] Und weil das Broterstlingsopfer den erstgekneteten Menschen versinnbildlichen soll, wird dieses Ritual in den rabbinischen Kreisen am Teig durchgeführt. Das Paragraph *b* betont die Ähnlichkeit zwischen dem Kneten des ḥallapflichtigen Brotteiges und dem Kneten des ersten Menschen. Der erstgeknetete Mensch war dementsprechend rein und heilig wie das Broterstlingsopfer, und sein Kneten ebenfalls ein reiner Prozess. Die Tradition, die auf eine sonst unbekannte Gestalt aus den rabbinischen Kreisen des 2. Jahrhunderts n.Chr. zurückgeführt wird, Rabbi Yose ben Qeṣarta, vergleicht demnach den gekneteten Adam mit dem Teigklumpen, der aus dem Teig als Broterstlingsopfer abgesondert wurde. Es muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass in der rabbinischen Literatur in Bezug auf den Moment, an dem das Broterstlingsopfer (der Teigklumpen) abgesondert wird, zwei Ansichten herrschen. Nach der klassischen Meinung muss das Broterstlingsopfer erst nach der Beendigung des Knetens abgesondert werden (mHal 3,1). Einer ebenfalls verbreiteten Meinung zufolge darf man das Broterstlingsopfer bereits gleich nach dem ersten Anrühren, nachdem Teig als Mischung entstanden ist, absondern (mHal 3,1 – 59a,12–16). Es darf demnach angenommen werden, dass das Bild Adams als ein von Gott fertiggestellter *gōlem* von dem eben erwähnten Vergleich ausgeht: So wie das Broterstlingsopfer beim Teigkneten als ein Teigklumpen herausgenommen wird, so müsste es sich bei der Erschaffung der Welt ereignet habe: Gott hat die Erde geknetet und daraufhin den Menschen daraus genommen. Im Folgenden wird ein weiterer Blick auf diejenigen Texte geworfen, die die Knetung Adams beschreiben. Die Texte – verschiedene Midrasch-Sammlungen und der babylonische Talmud – sind in dem Zeitraum 4./5. bis zum 7.Jahrhundert n.Chr. entstanden.

> Dementsprechend bist du damit einverstanden, dass es das Neue Jahr (*rōʾš haššānā*) war, in der ersten Stunde [des Tages], dass im Gedanken Gottes [die Idee] aufstieg [den Menschen zu erschaffen]. In der zweiten Stunde beriet er sich mit den Dienstengeln, in der dritten Stunde sammelte er seinen Staub ein (*kinnes ʿᵃpārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibbᵉlō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqqᵉmō*), in der sechsten Stunde fertigte er ihn als unfertigen Körper (*ʿāsāʾō gōlem*), in der siebten Stunde blies er in ihn die Seele ein (*nāpaḥ bō nᵉšāmā*), in der achten Stunde führte er ihn ins Paradies…[212]
>
> WaR 29,1

Der Midrasch *Wayiqra* (*Leviticus) Rabba* (WaR) will betonen, dass Adam am jüdischen Neuen Jahr erschaffen wurde. Die Schöpfung Adams beinhaltet demnach einige wichtige Punkte: das Einsammeln des Staubes (*kinnes*

[211] Vgl. die in Joh 6 beschriebene Debatte zwischen Jesus und den Juden über das „wahre" Brot der Welt.

[212] נמצאת אתה אומר ביום ראש השנה בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתיעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו בחמישית רקמו בששית עשאו גלם בשביעית נפח בו נשמה בשמינית הכניסו לגן.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ʿᵃpārō), das Kneten (*gibbᵉlō*), die Ausformung (*riqqᵉmō*), die *gōlem*-Phase (*ʿāsāʾō gōlem*) und das Einhauchen der Seele (*nāpaḥ bō nᵉšāmā*). Demnach wäre *gōlem* die letzte Phase in Adams Schöpfung und würde den ausgestalteten, dennoch leblosen Körper meinen. Die Parallelstelle in Midrasch Tanḥuma (TanB) bietet dieselbe Vorstellung. Adam wird geknetet, ausgeformt und als *gōlem* fertiggestellt. Danach folgt die Beseelung und Adam wird zu einem lebendigen Wesen. Die Parallelstelle im babylonischen Talmud bietet jedoch eine alternative Reihenfolge:

> Es sagte Rabbi Yoḥanan bar Ḥanina: Ein Tag hat zwölf Stunden. In der ersten Stunde wurde sein Staub gesammelt, in der zweiten Stunden wurde er zu einem *gōlem* gemacht, in der dritten Stunde wurden seine Glieder hinzugefügt, in der vierten Stunde wurde ihm seine Seele eingehaucht, in der fünften Stunde stand er auf seinen Beinen.[213]
>
> bSan 38b

Nach dem babylonischen Talmud wurde der Mensch zuerst zu einem *gōlem* gemacht, danach wurden ihm die Glieder hinzugefügt. Die Stelle bSan 38b legt damit nahe, dass der Begriff *gōlem* den Rumpf des menschlichen Körpers umschreibt. Die Parallelstelle im Midrasch *Avot de-Rabbi Natan* (ARN) bietet die folgende Reihenfolge:

> Wie wurde der erste Mensch erschaffen? In der ersten Stunde wurde sein Staub eingesammelt, in der zweiten Stunde wurde seine Form erschaffen (*niḇrāʾ ṣūraṯō*). In der dritten Stunde ist er als *gōlem* gemacht worden (*naʿᵃsā gōlem*). In der vierten Stunde wurden ihm seine Glieder hinzugefügt (*niṯqašrū ʾēḇārāw*). In der fünften Stunde wurden ihm seine Körpereröffnungen aufgemacht, in der sechsten Stunde wurde ihm die Seele eingehaucht, in der siebten Stunde stand er auf seinen Beinen, in der achten Stunde wurde er mit Eva verheiratet.[214]
>
> ARN 1

Die Stelle in ARN verbindet die vorangehenden Traditionen, lässt die Erwähnung des Knetens aus und fügt zuerst die Schöpfung der Form (*niḇrāʾ ṣūraṯō*) Adams ein. Nach der Schöpfung der Form wird Adam zu einem *gōlem* gemacht, danach werden seine Glieder hinzugefügt. Demzufolge bezieht sich das Wort *gōlem* offensichtlich erneut auf den Rumpf des Adams Körpers: Adam besitzt bereits eine menschliche Form, hat aber immer noch keine Glieder (Arme und Beine).

Eine weitere Stelle der rabbinischen Literatur, *Pirqē de-Rabbi Eliʿezer* (PRE), fasst diese verschiedenen Stadien der Schöpfung Adams folgendermaßen auf:

---

213 א״ר יוחנן בר חנינא שתים עשרה שעות הוי היום שעה ראשונה הוצבר עפרו שניה נעשה גולם שלישית נמתחו אבריו רביעית נזרקה בו נשמה חמישית עמד על רגליו.

214 כיצד נברא אדם הראשון. שעה ראשונה הוצבר עפרו. שניה נברא צורתו. שלישית נעשה גולם. רביעית נתקשרו אבריו. חמישית נתפתחו נקביו. ששית נתנה בו נשמה. שביעית עמד על רגליו. שמינית נזדווגה לו חוה.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7. Der Tag hat zwölf Stunden. In der ersten Stunde wurde der Staub des Menschen eingesammelt (*hūṣbbār ʿᵃpārō šel ʾāḏām*), in der zweiten Stunde hat er ihn geknetet (*gibbᵉlō*), in der dritten Stunde hat er ihn ausgeformt (*riqqᵉmō*), in der dritten Stunde wurde ihm Seele gegeben (*nizrᵉqā ḇō nᵉšāmā*)[215] und in der fünften Stunde stand er auf seinen Füßen [...]

8. Und [Gott] knetete den Lehmteigklumpen des ersten Menschen (*wᵉ-ḡibbel gūš ʿᵃpārō šel ʾāḏām hā-riʾšōn*) an einem reinen Ort (*bᵉ-māqōm ṭāhōr*); im Zentrum der Welt (*bᵉ-ṭābūr hā-ʾāreṣ*) formte er ihn aus und bereitete ihn vor (*riqqᵉmō watikkᵉnō*). Eine Seele aber hatte dieser noch nicht. Was machte der Heilige, gesegnet sei er!? Er blies ihm eine lebendige Seele ein.[216]

PRE 11,7–8

PRE 11,7 erwähnt nur das Kneten und Ausformen als Stadien der Schöpfung des ersten Menschen, gefolgt von der Beseelung.[217] Der nächste Paragraph (PRE 11,8) wendet sich dem Thema des Schöpfungsortes zu. Demnach knetete Gott Adam an dem Ort, an dem später der Altar des Jerusalemer Tempels stehen würde, eine Tradition, die ebenfalls in BerR 14,8 vorkommt.[218] Als Stadien der Schöpfung Adams werden hier das Kneten (*gibbel*), das Ausformen (*riqqem*) und das Vorbereiten (*tikken*) erwähnt, wobei der Begriff *tikken* an die Stelle des *gōlem* tritt. Damit liegt die Schlussfolgerung nahe, dass *gōlem* ein Zwischenstadium nach der Ausformung und vor der Vollendung darstellt.

Die rabbinische Vorstellung von der Schöpfung Adams geht somit vom Grundgedanken des Knetens des Körpers Adams aus, das im Ritual des Broterstlingsopfers versinnbildlicht und vergegenwärtigt wird. Damit lehnen die Rabbinen den christlich-theologischen Gedanken eines zweiten Adams, eines Vervollständigers der Schöpfung und des Menschen, ab und betonen die gute Natur des ersten Adams (des ersten Menschen). Es liegt ebenfalls nahe, dass die rabbinische Assoziierung Adams mit dem Broterstlingsopfer als Ergebnis der Auseinandersetzung mit der christlichen Assoziierung des Broterstlingsopfers mit dem Messias/zweiten Adam zu betrachten ist. Dieser Grundgedanke des gekneteten Adams leitete eine ausgefeilte Vorstellung von der Formung des ersten Menschen in die Wege, die sich vor allem durch eine Verflechtung derjenigen Bibelstellen bewerkstelligen ließ, die die Schöpfung Adams sowie die Entstehung des einzelnen Individuums beschreiben. Diese rabbinische Vorstellung von der Formung des ersten Menschen beinhaltet in den meisten rabbinischen Texten drei Hauptstadien: das Kneten der Grundelemente (Staub und Wasser), die Aus-

215 Wörtlich: eine Seele wurde in ihn geworfen.

216 וגבל גוש עפרו של אדם הראשון במקום טהור בטבור הארץ רקמו ותכנו ורוח נשמה לא היתה בו מה עשה הקב"ה נפח ברוח נשמת חיים.

217 Siehe dazu auch unten zu den gleichen Motiven in der islamischen Tradition.

218 Babylonische Traditionen machen diese Tradition streitig und behaupten, Adam wurde aus der Erde mehrerer Länder erschaffen: Sein Kopf wurde aus dem Land Israel erschaffen, sein Rumpf aus Babylonien und seine Glieder aus der Erde weiterer Länder. Vgl. bSan 38b.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

formung des ersten Menschen, sowie seine Vorbereitung als *gōlem*, der in den meisten Texten ein Stadium der Vorbereitung umschreibt. Es wurde ebenfalls betont, dass die Begriffe, die die letzten zwei Stadien dieser Entwicklung bezeichnen – das Ausformen (*riqqem*) und die *gōlem*-Phase – dem Ps 139 entnommen sind, wo sie eigentlich den Prozess der embryonalen Entwicklung umschreiben. Daraus lässt sich erschließen, dass die rabbinischen Vorstellungen vom Entstehen des ersten Menschen an diejenigen Vorstellungen angelehnt sind, die die embryonale Entwicklung betreffen.

In einem letzten Schritt soll nun die Frage gestellt werden, ob zwischen diesen drei Stadien der Schöpfung Adams (Kneten, Ausformen, Vorbereiten) und der rabbinischen Vorstellung von der embryonalen Entwicklung eine Übereinstimmung besteht.

Die Tora (die fünf Bücher Moses) spricht das embryonale Leben in seinen Gesetzen und Rechtsprechungen nur am Rande an.[219] Ein wichtiges Thema in der Tora ist aber die (menstruale) Blutung der Frau in ihren Variationen sowie die damit verbundene kultische Unreinheit. In der rabbinischen Literatur (Mischna und die beiden Talmude) wird diesem Thema ein eigener Traktat gewidmet (der Traktat Nidda/Menstruierende). Unter den verschiedenartigen Blutungen der Frauen werden hier von den rabbinischen Gelehrten ebenfalls Fälle besprochen, die mit einer Fehlgeburt in der Anfangsphase einer Schwangerschaft zusammenhängen. Diese Diskussionen wurden in das 3. Kapitel des Mischna-Traktates Nidda aufgenommen. Über die Unterscheidungsmerkmale einer Schwangerschaft bei einer Blutung wird wie folgt entschieden:

> 2. Eine Abortierende, [die etwas] nach Art von Vieh, Wildtieren oder Vögeln [abscheidet], ob rein oder unrein, soll, ist es männlich, [die Vorschriften für die Geburt eines] männlichen Kindes beachten, ist es weiblich, [die Vorschriften für die Geburt eines] weiblichen Kindes beachten. Wenn es nicht erkennbar ist, soll sie [die Vorschriften für die Geburt eines] männlichen und weiblichen Kindes beachten – das sind die Worte des Rabbi Me'ir. Aber die Gelehrten sagen: alles, was keine menschliche Form hat, ist kein Embryo (*kōl še-ēn bō miṣ-ṣūraṯ ʾāḏām, ʾēnō wālāḏ*).
>
> 3. Eine Abortierende, die ein Gebilde (*šᵉpīr*)[220] voll Wasser, Blut oder Fasern [ausscheidet], braucht nicht wegen eines Embryos besorgt zu sein. Wenn das Gebilde aber *geformt ist* (*we-ʾim hāyā mᵉrūqqam*), soll sie [die Vorschriften für die Geburt eines] männlichen und weiblichen Kindes beachten.
>
> 7. Eine Abortierende, braucht bis zum vierzigsten Tag [nach der Empfängnis] wegen eines Embryos nicht besorgt zu sein […] Die Gelehrten sagen: die Bildung eines männlichen oder eines weiblichen Embryos ist dasselbe, beides wird am einundvierzigsten Tag vollbracht.
>
> mNid 3,2–3.7

[219] Vgl. Ex 21,22–23.

[220] Auch als *Eihaut* verstanden. Vgl. dazu Preuss, *Medizin*, 481; Morgenstern, *Nidda*, 98, Anm. 156.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Mischna-Lehrsätze betonen die folgenden Aspekte: Nur diejenigen Abscheidungen einer schwangeren Frau werden als Embryo angesehen, die die Form eines Menschen aufweisen. Dafür verwenden die Gelehrten denselben Terminus aus Psalm 139,15, der ebenfalls für die Formung des gekneteten Adam benutzt wird: *m^{e}rūqqam*. Das erste Zeichen einer embryonischen Bildung ist demnach für die Rabbinen die *Form* eines Menschen. Die Mischna beschreibt an dieser Stelle nicht, woraus diese Form besteht, dennoch kann aus mNid 3,3 erschlossen werden, dass ein *š^{e}p̄īr m^{e}rūqqam* – ein geformtes Gebilde – keine Geschlechtsmerkmale besitzt. mNid 3,3 betont, dass beim Ausscheiden eines geformten Gebildes die abortierende Frau die Reinheitsvorschriften für die Geburt eines männlichen (sieben Tage Geburtsunreinheit und vierzig Tage Unreinheit) sowie eines weiblichen Kindes (vierzehn Tage Geburtsunreinheit und vierzig Tage Unreinheit) beachten muss. Das heißt, dass eine Frau, die ein geformtes Gebilde ausscheidet, vierzig Tage unrein bleiben muss. Ein geformtes Embryo (*š^{e}p̄ īr m^{e}rūqqam*) ist demnach für die Rabbinen das erste Zeichen einer Schwangerschaft, wobei das Geschlecht des Embryos noch unklar bleibt.

Der Traktat Nidda in der Tosephta bietet einige zusätzliche Informationen zu diesem Stadium in der embryonalen Entwicklung:

> 4. Und was ist ein geformtes Gebilde (*w^{e}-ʾēyzō š^{e}p̄īr m^{e}rūqqam*)? Abba Ša'ul sagt: der Anfang seiner Schöpfung ist sein Kopf (*t^{e}ḥillaṯ b^{e}riyyāṯō b^{e}-rōʾšō*). Die beiden Augen [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Seine beiden Nasenlöcher [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Sein Mund ist gespannt wie ein Haarfaden und sein Rumpf[221] [sieht aus] wie eine Linse. Und wenn es weiblich wird, [sieht der Rumpf aus] wie ein längliches Gerstenkorn. Sein Mund ist gespannt und es hat weder Hände noch Füße. Darüber wird in der Tradition gesagt: *Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchwoben. Leben und Gnade hast du mir verliehen, deine Verwahrung schützte meinen Geist* (Ijob 10,10–12).
>
> tNid 4,4

Das Zeichen eines menschlichen Embryos ist demnach die Form des Menschen (*ṣūraṯ ʾāḏām*), deren Merkmale für die Rabbinen der Kopf und ein minimaler Rumpf (ohne Arme und Beine) sind. Am Kopf können wiederum minimale Merkmale eines Menschen erkannt werden: Augen, Nasenlöcher und der Mund. Die amoräischen Kommentare in den beiden Talmuden (yNid 3,3 – 50d,20–41; bNid 25a–b) besprechen diesen Text und bestätigen die Sicht der Mischna: Frauen, die eine Fehlgeburt erleiden, können bezeugen, ob das abgeschiedene Gebilde die Merkmale eines Embryos besitzt, über das Geschlecht des geformten Gebildes können sie aber keine Angaben machen.

[221] Hebräisch: *g^{e}wiyaṯō*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Midrasch WaR bietet eine ähnliche Tradition, mit einigen Unterschieden:

8a. Es ist gelehrt worden (*tānāʾ*):[222] Die Form eines Embryos, wie ist sie (*ṣūraṯ hawwālāḏ kēṣaḏ*)? Der Anfang seiner Schöpfung gleicht einer Heuschrecke (*tᵉḥillaṯ bᵉriyyāṭō dōme lᵉ-rāšōn*). Seine Augen [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Seine beiden Nasenlöcher [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Seine beiden Ohren [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Seine Arme [sehen aus] wie zwei Seidenfäden. Sein Mund ist gespannt wie ein Haarfaden, sein Rumpf wie eine Linse. Und der Rest seiner Glieder haftet noch an ihm wie ein *gōlem*. Und darüber wurde geschrieben: *Mein gōlem sahen deine Augen* (Ps 139,16). Und wenn es weiblich wird, [sieht der Rumpf aus] wie ein längliches Gerstenkorn. Seine Hände und Füße sind noch nicht geschnitten.

8b. Wie liegt ein Nichtgeborener in der Gebärmutter? Er liegt gefaltet wie ein Heftchen, sein Haupt liegt zwischen seinen Knien, die beiden Arme sind an seinen beiden Seiten gefaltet, die zwei Fersen berühren sein Gesäß. Sein Mund ist geschlossen und sein Nabel geöffnet und es isst von dem, was seine Mutter isst und trinkt von dem, was seine Mutter trinkt. Es scheidet nichts aus, damit es seine Mutter nicht töte. Nachdem es an die Luft der Welt ausgeht, wird das Geschlossene eröffnet und das Geöffnete geschlossen.

WaR 14,8

Die von WaR 14,8 gebotene Tradition ist als Entfaltung und Aufarbeitung der in tNid 4,4 (sowie in yNid 3,3 – 50d,20–41; bNid 25a–b) bezeugten Version zu betrachten. Ein geformtes (*mᵉrūqqam*) Embryo hat demnach die grundlegenden Merkmale eines Menschen: Kopf und Rumpf. Am Kopf werden die Augen, die Nasenlöcher, die Ohren und der Mund erkannt, auch wenn sie noch nicht entwickelt sind. Weder Arme noch Beine sind erkennbar. Solange sich die Glieder ausdifferenzieren, sieht das Embryo wie ein *gōlem* aus und die Gelehrten beziehen den Vers aus Ps 139,16 ebenfalls auf dieses Stadium der embryonischen Entwicklung. Der Paragraph WaR 14,8b bietet derweil eine Beschreibung eines fortgeschrittenen Stadiums in der Entwicklung des Embryos (*wālāḏ*), das nun vollentwickelt ist.

Die Entwicklung des Embryos wird demnach von den rabbinischen Gelehrten mit denselben Begriffen beschrieben, die für den Aufbau des Körpers Adams verwendet werden: Für das Kneten des Körpers Adams steht in der rabbinischen Vorstellung der Tropfen (*ṭippā)*, in dem jeder Mensch seinen Anfang nimmt (mAv 3,1), für seine Gestaltung (*riqqᵉmō*) steht das geformte Gebilde (*šᵉpīr mᵉrūqqam*), das durch das Vorhandensein von Kopf und Rumpf erkennbar wird. Für das nächste Stadium in der Schöpfung Adams (*gōlem*) steht in der embryonalen Entwicklung das mit demselben Begriff bezeichnete Stadium (*gōlem*), in dem der gesamte Körper ausdifferenziert, jedoch noch nicht vollendet wird. Dabei handelt es

[222] Mit dieser Formulierung (*tānāʾ*) wird in der rabbinischen Literatur eine tannaitische Tradition angeführt, d.h. eine Tradition aus den ersten zwei Jahrhunderten n.Ch.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich nach den rabbinischen Stellen um ein Stadium der Vorbereitung in der Entwicklung des Embryos. Wenn mit der Schöpfung des ersten Menschen zusammengelesen, ereignet sich in diesem Stadium die Beseelung des Embryos, wofür die rabbinische Literatur eine einzige Stelle bietet, bMen 99b:

> Rabbi Yoḥanan und Rabbi Elʿazar, beide sagten: die Tora wurde nach vierzig Tagen gegeben und die Seele ist nach vierzig Tagen gegeben. Jeder, der die Tora einhält, dessen Seele wird erhalten und wer die Tora nicht einhält, dessen Seele wird nicht erhalten.[223]
>
> bMen 99b

Laut diesem Szenario wird das Embryo am vierzigsten Tag beseelt. Nach mNid 3,2–3.7 wird am einundvierzigsten das Embryo als solches an seiner menschlichen Form (*šᵉpīr mᵉrūqqam*, *ṣūraṯ ʾāḏām*) sowie den noch nicht definierten Gliedern (*gōlem*) erkannt. Dementsprechend wird das Embryo beseelt, nachdem es bereits geformt wurde und wie ein *gōlem* (unfertig) aussieht. Diese Reihenfolge entspricht wiederum der Reihenfolge der Schöpfung Adams: Formung, *gōlem*, Beseelung.

Aus den bisherigen Diskussionen kann geschlossen werden, dass in der rabbinischen Vorstellung absichtlich eine Entsprechung zwischen der Reihenfolge der Schöpfung Adams und derjenigen des Embryos hergestellt wird. Die dabei verwendete Begrifflichkeit schöpfen die rabbinischen Gelehrten aus Ps 139,13–16 und Ijob 10,8–12, Bibelstellen, die von den Rabbinen sowohl auf die Schöpfung Adams als auch auf die Entwicklung des Embryos bezogen werden. Die Hauptidee dieser Entsprechung scheint darin zu bestehen, dass Gott sowohl den ersten Menschen als auch seine Nachkommen in derselben Art und Weise entstehen lässt, und dieselbe aktive Rolle, die Gott bei der Schöpfung Adams gespielt hat, bei der Entstehung jedes einzelnen Individuums weiterhin spielt. Gott ist demnach nicht nur der Schöpfer der Welt und des ersten Menschen, sondern der Schöpfer jedes einzelnen Individuums.

1.6 Schlussfolgerung

Durch die Zerstörung des Tempels und durch die Verbreitung des Christentums herausgefordert, bemühten sich die Rabbiner, die in pharisäischen Kreisen überlieferte Bibel- und Rechtsgelehrsamkeit an ihre zeitgenössischen Umstände und Herausforderungen anzupassen. Dazu gehörten die Gestalt und die theologische Bedeutung eines der zentralsten und ältesten Rituale des jahwistischen Kults: das Broterstlingsopfer. Als populärer Träger und Vehikel der zentralen biblischen Botschaft, das heißt der göttlichen

[223] ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר דאמרי תרוייהו תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verheißungen an das von Gott erwählte Volk, entwickelte sich dieses Ritual in den christlichen Gemeinden zum zentralen Ritual der Eucharistie, in dessen Gestalt und Bedeutungen sich die wichtigste Überzeugung der antiken Christen widerspiegelte: Das Broterstlingsopfer bezeugte die Erfüllung der göttlichen Verheißungen im Kommen des Messias Jesus (Did 9–10). Dieser Messias, dessen Körper/Person von dem Broterstlingsopfer versinnbildlicht wurde, stellte den „letzten Adam" (*ho éschatos Adàm*) dar, jedoch ebenfalls das Erstling(-sopfer) einer neuen, am wahren Leben teilhabenden Menschheit und Schöpfung, in der die biblischen Prophezeiungen erfüllt werden.[224] Infolgedessen deuteten die rabbinischen Gelehrten das Traditionsgut um, um die von den Christen ausgehenden theologischen Gefahren abzuwehren. Sowohl in der Gestalt des Rituals des Broterstlingsopfers als auch in den midraschartigen Ausdeutungen der Schöpfung des ersten Menschen bezogen die Rabbinen das Broterstlingsopfer auf den Körper/die Person des „ersten Menschen" (*ʾāḏām hā-rišʾōn*), der als Broterstlingsopfer der gesamten und einzigen Welt gilt. Dieser erste Mensch wurde von Gott aus der heiligen Erde, auf der später der Jerusalemer Tempel stand, geknetet, und dieser lebenspendende Akt wird in der Absonderung eines Broterstlingsopfers bei jedem Teigkneten versinnbildlicht. Ausgehend von diesem Bild des Teigknetens beschreiben die Gelehrten die Schöpfung Adams in Bildern, die am Kneten eines Teiges angelehnt werden. Gott sammelt den Staub für den Menschen, knetet ihn, formt daraus die Gesichtszüge des ersten Menschen und bildet ihn daraufhin zu einem *gōlem*. Dieser Begriff (*gōlem*) wird von der Bibel wahrscheinlich zur Bezeichnung des gesamten menschlichen Lebens genutzt, von den Gelehrten aber als ein Stadium des Vorfertigens Adams und gleichzeitig des menschlichen Embryos betrachtet. Das Bild des zu einem Teigklumpen (*gōlem*) gewordenen Adam, das an das Ritual der Absonderung des Broterstlingsopfers anknüpft, wird ebenfalls zu einem Bild der Entstehung des ungeborenen Lebens verwendet und die verschiedenen Stadien des von Gott gekneteten Adams spiegeln sich in den von den Rabbinen vorgestellten Stadien der Entwicklung des ungeborenen Lebens wider. Das diesem Thema gewidmete *Piyyūṭ* von Yannai sammelt all die rabbinischen Vorstellungen vom Entstehen des Individuums, welches vom Dichter zusammenfassend als „der Teig, den Gott vorbereitet und knetet" beschrieben wird. Dieser „Teig" entwickelt sich unter der direkten Fürsorge Gottes zu einem Menschen (Israeliten), den Gott bewahren und nicht abstoßen wird. Nun lässt sich noch die Frage stellen, ob sich die Vor-

[224] Paulus spricht ebenfalls vom „ersten Adam" (*ho prōtos ánthrōpos*), der aus Staub gebildet wurde und dessen Nachfolger ebenfalls „irdische" Menschen sind. Diesem Adam setzt Paulus den letzten (*éschatos*) oder den zweiten (*ho deúteros ánthrōpos*) Adam entgegen, der aus dem Himmel stammt und dessen Nachfolger ebenfalls himmlische Menschen sind.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stellung von der Schöpfung Adams auf diejenigen der Entwicklung des ungeborenen Lebens ausgewirkt hat, oder ob sich stattdessen das dürftige, allgemeine Wissen über die Entstehung des Individuums auf die Vorstellungen vom Entstehen des ersten Menschen auswirkte. Die Quellen stützen eher letzteres. Dennoch bleibt die originelle Schöpfung der Rabbiner ihre Aufnahme von Ideen verschiedener ihnen verfeindeter Gruppen und deren auf der Grundlage der Schrift erfolgten Bearbeitung zu einer in sich harmonischen und zusammenhängenden, positiven Sicht auf den Menschen. In dieser Sicht spiegelt sich eine nie-endende Fürsorge und Treue Gottes wider, sowie ihre Verknüpfung mit alltäglichen Beschäftigungen und religiösen Pflichten. Dies bleibt ihre Schöpfung, sowie ihr wertvoller Beitrag zu einer leidenschaftlich getragenen, literarischen und philosophisch-wissenschaftlichen Debatte über Anthropologie und Embryologie, die sich bis in unsere Gegenwart auswirkt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2 Weitere Motive und Themen

Zusätzlich zu dem bisher Gesagten sind mit Blick auf Teil II, in dem die Analyse ausgewählter Koranpassagen im Mittelpunkt steht, noch drei weitere Motive und Themen aus der reichhaltigen Auseinandersetzung mit der biblischen Adamsgeschichte bis zum 7. Jahrhundert relevant: das Motiv der Mischung von Staub und Wasser; das Motiv des Wassers; und die Thematik der Erschaffung der Seelen.

2.1 Das Motiv von Staub und Wasser in der Adamsgeschichte

Ein wesentliches Element der verschiedenen Darstellungen der Erschaffung des Urmenschen war die Vermischung von Wasser und Erdmaterial. Hier wird für die weitere Betrachtung aus der reichen Adamsliteratur der Spätantike im Folgenden ein spezifisches Motiv bedeutsam werden. Dies ist die Idee, dass der Urmensch aus einer Vermischung von Staub und einem Wassertropfen entstand. Dieses Bild ist bereits bei Ephraim dem Syrer (st. 373) belegt:

> „Gar töricht und blind ist er; denn auch er ist eingeschlossen zusammen mit dem All – in der hohlen Hand des Schöpfers. Ein einziges Körnchen Staub, – ein einziger Tropfen Wasser (*nuṭptā*), die ineinander geformt – zur menschlichen Gestalt wurden durch das Erbarmen des Formers."[1]

Daneben gibt es bei Ephraim auch ein Motiv der Erschaffung Adams aus einem Tautropfen, der am Tag der Auferstehung auf den Staub gesprengt werde, zu dem die Körper der Menschen dann zerfallen seien.[2] Einerseits ist dort also eindeutig nicht von der Erschaffung Adams durch die Vermischung von Staub und Wasser die Rede, sondern ausschließlich aus einem Wassertropfen. Andererseits ist deutlich, dass Ephraim an dieser Stelle genau das gleiche Motiv benutzt, jedoch es mit Blick auf die Thematik der Wiederauferstehung aller Menschen lediglich anders wendet.[3]

---

1 Hymnus 49,4, zitiert nach der Übersetzung von Ephraem Syrus, *Hymnen Contra Haereses*, 170f. Erstmals wurde auf die Stelle bereits bei Ringgren, *Fatalism*, 119 hingewiesen.

2 Ephraim Syrus, *Carmina Nisibena*, 47 (XLVI, 14); Kronholm, *Motifs*, 53.

3 Das Motiv der Erschaffung des Menschen aus einem Wassertropfen findet sich auch im Bundahishn (Agostini / Thrope, *Bundahišn*, 150 („It says in the *dēn*: "The human body is the measure of the material world, for the world was made from a drop of water." As it says: "At first, this entire creation was one drop of water." So, too, all mankind came to be from one drop of water"). An anderer Stelle wird eingeschränkt: "At first, all creation was a single drop of water; that is, everything came from water except for the seed of humans and animals, for that seed is the seed of fire." (ebd., 12) Das Bundahishn ist in seiner heute vorliegenden Form ein Produkt des 9. Jahrhunderts (ebd, XIXf) und weist viele verschiedene Einflüsse jenes Zeitraums auf. Das erschwert die zeitliche Ein-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bei Jakob von Serugh (st. 521) ist dieses Bild in verschiedenen Ausprägungen belegt. In seiner Homilie über die Erschaffung Adams und die Auferstehung der Toten wird betont, dass Gott Adam durch die Vermischung verschiedener Elemente erschuf:

> „The Creator mixed fire and air with dust and water (…)
> His Creator mixed [Adam] from opposing elements,
> And set within him the power to subdue the wild animals.
> Fire and water went equally into the body of Adam,
> So that in him it might be revealed how powerful was the wisdom of the Exalted One.
> He joined clay and water with each other, and made them equal,
> So that with one power they might hasten along with their companions.
> Who is able to join with a yoke dust and water
> And fire and air, and to infuse them into one body?"[4]

Innerhalb dieser kurzen Passage wird zunächst davon gesprochen, dass der Mensch die vier Elemente Feuer, Luft, Erde (Staub) und Wasser in sich trage. Wenig später werden zwei (Feuer und Wasser) fokussiert, um metaphorisch eine bestimmte Aussage herzuleiten, unmittelbar gefolgt von einer Stelle, in der die Vermischung von Lehm und Wasser in den Mittelpunkt gestellt wird, um daraus einen nun etwas anders gelagerten Punkt herzuleiten. Abschließend wird erneut die Reihung von Staub, Wasser, Feuer und Luft thematisiert, deren Vermischung den Körper des Urmenschen ergeben habe.

Ähnlich ist die Situation im Hexaemeron Jakobs. Ausgehend von der Bibelstelle, Gott habe gesagt, er werde den Menschen als ein Ebenbild seiner Selbst erschaffen, spezifiziert Jakob, jener Körper sei aus Erde, Wassertropfen, Feuer und Luft geformt worden.[5] Dann kommt Jakob auf die Entstehung Evas in der biblischen Erzählung zu sprechen und er betont, dass beide den gleichen Ursprung aus Erdmaterial haben, eventuell ein Bezug auf Gen 1,27.[6] Wenig später steht dann Gen 2,7ff im Vordergrund:

---

ordnung dieses Motivs sehr und die Frage, ob hier ein „ursprünglich zoroastrisches" Motiv vorliegt, das Ephraim und später den Koran beeinflusst haben könnte, oder ob umgekehrt das Bundahishn von diesen oder ähnlichen Texten beeinflusst war. Diese Frage wird hier nicht weiterverfolgt. Ich danke Shervin Farridnejad für die Gespräche und Literaturhinweise zu diesem Thema.

4 Jakob, *Creation of Adam*, 18.

5 Jakob, *Hexaemeron,* 175: „From the elements, of which the universe consists, He mould it / So that it would be easy for him to manage well its associated bodies. / Bits of the soil and drops of water and fire and air / And his soul inside it and the breathing for anointing. / He moulded him and sealed him and decorated, shaped him, established and ornamented him / And when he was completed, He breathed life-giving air into him."

6 Jakob, *Hexaemeron,* 179: „From one bit of fine dust are they moulded and kneaded from one bit of soil. / When they were made, they two were fashioned as one. / (…) / When He moulded the clay of the two He moulded them into one."

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„Unlike Adam it is not from the earth that Eve was moulded,
But from him she was moulded as has been stated.
He is from dust, but she was taken out of him
As bone and flesh, and she was made and became wife for Adam.
The Lord moulded Adam with water when he moulded him,
But she, Eve, was moulded with Adam's blood.
When Adam was alive, the Lord took a rib out of him,
A bone and flesh and blood for Eve who was in the making,
And instead of dust and water which he cast and moulded into Adam,
He took flesh and blood from his side and shaped Eve." [7]

Hier nun wird also betont, dass Adam aus Staub und Wasser geschaffen wurde.

Insgesamt zeigen diese Passagen, wie Jakob von Serugh zwischen verschiedenen Bildern leicht hin- und herspringen kann, um einen bestimmten Punkt zu verdeutlichen. Grundlegend ist dabei das Motiv der vier Elemente bei der Erschaffung des Menschen.[8] Eine der Ausdeutungsmöglichkeiten des Motivs ist die Fokussierung, dass Adam aus Staub und Wasser gemischt wurde.

Beispiele für beides finden sich auch in Texten des 7. Jahrhunderts, etwa in der *Schatzhöhle*, die das Motiv der vier Elemente aufgreift und interessanterweise zu Erde und Wasser spezifiziert, es habe sich um ein Staubkorn und einen Wassertropfen gehandelt.[9] Die Fokussierung auf diese beiden ist bei auch bei Babai dem Großen (st. 628) nachgewiesen:

„Und sie begreifen nicht die Werke ihres Machers, die ähnlich eines Tropfens Wasser (*nuṭptā*) und wie ein Staubkorn im Innern Seiner unkörperlichen Hand geformt sind."[10]

---

7 Jakob, *Hexaemeron*, 185.

8 Siehe auch Jakob, *The Sixth Day*, 58: „From the elements of which the world exists, He fashioned it [the likeness], / that it might be easy for him to guide his fellow creatures properly. / A grain of dirt, a drop of water, and fire and spirit, / his soul within him and a breath for [his] anointing / [God] fashioned, marked, adorned, painted, constructed and modeled [Adam], / and when he was completed He blew into him a life-giving spirit." In armenischen Texten ist das Motiv der vier Elemente etwa zeitgleich für das 5. Jahrhundert belegt (Stone, *Adam and Eve*, 242, 281).

9 Ri, *Caverne,* 7. „Und sie [die Engel] sahen, wie er von der ganzen Erde ein Staubkorn nahm, und von der ganzen Natur der Wasser einen Wassertropfen, von der Luft in der Höhe einen Windhauch und von der ganzen Natur des Feuers ein wenig Hitze. Und die Engel sahen, wie diese vier schwachen Elemente in seine rechte Handfläche gelegt wurden, das heißt, Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Und Gott formte den Adam." (Übersetzung aus Toepel, *Schatzhöhle*, 56). Das Bild findet sich auch im aramäischen Targum *Pseudo Jonathan* (Teugels, „Rabbinic Interpretation", 118; Maher, *Genesis*, 22), der in seiner jetzigen Form von der Forschung etwa auf das 7. bis 8. Jahrhundert datiert wird (ebd. 11f).

10 Vaschalde, *Babai Magni Liber*, S.20.15-17 (Edition), S.16-17 (lat. Übersetzung). Ich danke Florian Jäckel für den Hinweis (s.a. Jäckel, *Tropfen*, 292f).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es lässt sich demnach in syrischen Ausdeutungen der Adamsgeschichte um 600 das Motiv der Erschaffung Adams aus Staub *und* Wasser nachweisen, das zu diesem Zeitpunkt bereits auf eine längere Geschichte zurückblicken konnte. Besonders bedeutsam erscheint mir dabei, dass Ephraim und Babai der Große beide für „Wassertropfen" das Wort *nuṭptā* verwenden, das syrische Äquivalent für das arabische *nutfa*. Auf diese Symbolik wird weiter unten in Bezug auf den Koran zurückgekommen.

2.2 Das Motiv des Wassers

Es kann vermutet werden, dass in der Betonung von Staub und Wasser die Entwicklung christlicher Tauftheologie ihren Niederschlag gefunden hat. Die Taufe wurde bereits im 3. Jahrhundert grundsätzlich als ein Reinigungsritual gesehen, das die Sünden abwusch. Darüber hinaus setzte etwa Origen (gest. 253) das Ritual in Analogie zu einer Wiedergeburt, wobei er sich auf Johannes 3,3-5 bezog. Dort nennt Jesus explizit eine Neugeburt aus Wasser und Geist als Vorbedingung dafür, ins Reich Gottes zu kommen.[11] Gregor von Nyssa (gest. nach 394) leitete die Taufe nicht nur daraus her, dass Jesus im Jordan getauft worden war, sondern sah das Ritual auch als eine Nachahmung von Tod und Auferstehung von Jesus. Die Bestattung von Toten in der Erde setzte Gregor daher in Beziehung zum Eintauchen in das Wasser, weswegen er eine besondere Nähe der beiden Elemente zueinander postulierte:

> „Das verwandte Element zur Erde, in die jeder Gestorbene bestattet wird, ist das Wasser. Es ist schwer, sinkt nach unten und läßt sich mit der Erde mischen. Die anderen beiden Elemente, Luft und Feuer, sind leicht, steigen nach oben und lassen sich mit der Erde oder Wasser nicht mischen."[12]

Nach Gregor ist die Taufe der Anfang eines Prozesses, an dessen Ende die Auferstehung steht.[13]

Auch in früher syrischer Taufliturgie (8. Jahrhundert) ist belegt, dass das Ritual als ein Waschen der Wiedergeburt bzw. Neuentstehung (*regeneration*) bezeichnet wurde, wobei auch hier eine symbolische Beziehung zwischen dem Wasser und dem Tod plus Wiederauferstehung von Jesus

11 Ferguson, *The Early Church*, 78f, 82. Ich danke herzlich Philipp Forness für diesen und die folgenden Literaturhinweise zum Thema der Tauftheologie.

12 Kees, *Die Lehre von der* Oikonomia, 168f. S.a. Ferguson, *The Early Church,* 93.

13 Das Problem, dass damit Ungetaufte von der Auferstehung ausgeschlossen wären, adressiert er durch eine Unterscheidung zweier verschiedener Formen von Auferstehung, „die eine zum Gericht und zur Reinigung [durch Feuer], und die andere zur Glückseligkeit." (Kees, *Die Lehre von der* Oikonomia, 177-182, Zitat auf 179).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hergestellt wurde.[14] In den ersten Abschnitten dieser Liturgie findet sich auch ein direkter Bezug zu dem Abschnitt der Schöpfungsgeschichte, in der Gott das Wasser und das Land erschafft.[15]

Diese Texte zur Tauftheologie geben also einerseits eine plausible Erklärung dafür, warum aus dem Motiv der Erschaffung des Menschen aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft nachweislich wiederholt die zwei Elemente Erde und Wasser fokussiert wurden. In dem Ritual wurde eine Verknüpfung wesentlicher theologischer Positionen des Christentums hergestellt: die Idee, dass durch das Kommen von Jesus als zweitem Adam eine neue Schöpfung herbeigeführt worden sei, denn Jesus sei von den Toten wiederauferstanden, wurde mit der Idee verwoben, dass sich Christen durch die Taufe auf den Weg hin zur Wiederauferstehung begeben, indem sie durch das Ritual eine Neugeburt durchlaufen. Dabei spielte das Element Wasser eine ganz offenkundige Rolle durch das Ritual selber. Daneben wurde auch eine Beziehung zum Element Erde hergestellt: einerseits durch die theologische und auch liturgische Verknüpfung mit dem Themenfeld Erschaffung des Urmenschen aus Staub und andererseits durch den Verweis auf den der Wiederauferstehung notwendig vorausgehenden Tod, wodurch der Mensch wieder zu Staub werde. Das Phänomen, dass aus den vier Elementen Erde und Wasser bei der Erschaffung des Menschen fokussiert wurden, lässt sich demnach aus nahöstlicher Tauftheologie und –liturgie des 4. bis 8. Jahrhunderts plausibel erklären.

Mit Blick auf die Bedeutung des Taufrituals für das Selbstverständnis christlicher Kirchen, in denen ab dem 4. Jahrhundert die Kindstaufe zunehmend neben die Erwachsenentaufe trat,[16] liegt dann auch die Vermutung nahe, dass das Bild der Erschaffung „von uns" noch weiter zugespitzt werden konnte auf die Idee einer Neuerschaffung „aus Wasser". Hatten noch Autoren wie Origines betont, dass in der Taufe der Mensch nicht aus dem Wasser neu *geschaffen* werde, findet sich genau dieser Gedanke in einem armenischen Text, der auf das 7. Jahrhundert datiert. Dort heißt es explizit:

> „We that were created anew from water and the spirit, became new creatures in Christ."[17]

[14] Brock, „Consecration of the water", 328f („the water symbolized by the death and the resurrection of thy only begotten Son"; „the washing of rebirth" und in anderen Handschriftenrezensionen „the washing of regeneration").

[15] Brock, „Consecration of the water", 327. Manche Rezensionen führten dabei besonders den Aspekt von Wasser und Sand im Meer noch eigens aus.

[16] Brock, „Some Important Baptismal Themes", 208.

[17] Stone, *Adam and Eve*, 297. Ich danke herzlich Ani Sargsyan für die philologische Überprüfung und Analyse der Stelle. Der Verweis auf den Geist ist allgemeiner Bestandteil der Tauftheologie und leitet sich aus der biblischen Erzählung der Taufe Jesu im Jordan her.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bei der Verwendung der Wassersymbolik im Rahmen von Tauftheologie und –liturgie ist die Unterscheidung von gewöhnlichem Wasser und dem Taufwasser bedeutsam. Hier ist eine Homilie des Marutha von Tikrit (st. 649) von großem Interesse.[18] Marutha war ursprünglich Mönch mit Lebensstationen sowohl auf byzantinischem als auch sasanidischem Gebiet. Kurz vor 630 wurde er bis zu seinem Tod Oberhaupt (Maphrian) der syrisch-orthodoxen Kirche des Ostens, deren Schwerpunkt im Nordirak rund um Tikrit und Mossul lag. Marutha pflegte enge Beziehungen zum sasanidischen Herrscherhaus. Nach der Niederlage der Sasaniden gegen Byzanz war er eine treibende Kraft in der Genese von Martyropolis, einem kultischen Ort, an den gleichermaßen Reliquien aus dem byzantinischen und sasanidischen Gebiet transferiert wurden. 637 übergab Marutha Tikrit an muslimische Eroberer. Seine Homilie zur Weihe des Wassers am Epiphanias-Fest wird einer seiner späteren Lebensphasen zugeordnet.[19] Der Text wurde bei diesem liturgischen Akt verlesen / rezitiert und ist in einem größeren Zusammenhang noch weiterer, ebenfalls vorgetragener Texte zu sehen, über die wir allerdings nur eingeschränkt informiert sind.[20]

Der Zweck der Homilie ist zu erklären, warum das Wasser für die Taufe geweiht werden muss. Direkt zu Beginn wird der Zusammenhang zwischen Taufe und Erettung am Jüngsten Tag postuliert.[21] Sodann werden biblische Passagen referenziert, in denen die Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen Wasser vorgeformt ist.[22] Dabei referenziert Marutha auch Ezekiel 47, eine Prophezeiung, in der Wasser aus dem Bereich des Tempels austritt. Zunächst ist dies wenig Wasser, das dann immer mehr zu einem Strom anschwillt. Dies interpretierte Marutha so:

> „The fact that at first the water was little in quantity and traversable indicates for us the humanly small measurements of Christ; that the torrent grew strong and no

[18] Ich danke herzlich Florian Jäckel für seine viele Hilfe bei der Bearbeitung dieses Textes.

[19] Renard, *Crossing Confessional Boundaries*, 161, 238; Brock, „The Homily of Marutha of Tagrit". Das Epiphanias-Fest fällt bis heute auf den 6. Januar und erinnert Stationen im Leben von Jesus, an denen seine göttliche Natur offenbar geworden sei. Dazu gehörte auch die Geschichte seiner Taufe im Jordan.

[20] Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 69, wo es heißt, dass vor der Homilie die Geschichte von Jesus und der Samaritanerin (Johannes 4) verlesen worden sei.

[21] „When God desired to bring us to the faith of baptism, all that was to take place at the end of time was, as it were, pictorially delineated in a type beforehand" (Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 63).

[22] Dies sind zunächst die Geschichte vom Zug durch das Rote Meer, dessen Wasser sich für Juden und die Leute Pharaos ganz unterschiedlich verhielt; das Wasser des Mara, das bitter und ungenießbar war, bis Mose ein Holzstück hineinwarf, so dass es süß wurde (in der Exege des Marutha steht das Holzstück für Jesus); die Quellen von Elim in der Wüste im Rahmen des Exodus; die Geschichte, wie der Prophet Elischa die Quellen von Jericho mit Salz reinigte (Exodus 12 und 15 sowie 2 Könige 2:19-21; Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 52, 63-67).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

one could traverse it indicates that the true faith has grown strong and no one can control it (…).“[23]

In Ez 47,8 fließt dieses Wasser nach Osten schließlich in das salzige Wasser des Meeres und dieses salzige Wasser wird daraufhin gesund. In der Peshitta, der syrischen Bibelübersetzung, auf die sich Marutha stützte, wurde das Bild des salzigen Wassers als stinkendes Wasser übersetzt (doppelte Anführungszeichen kennzeichnen wörtliche Entlehnungen von Jakob von Sarug):

‘And the sweet water *fell into the fetid water which then became fresh*’ [Ez. 47,8]
This water of the torrent further indicates for us the living water of baptism. Scripture names the world a ‘sea’ in numerous places, “and the fetid water is the race of Adam”, for when the devil “spurted” his poison “into the source of the spring”, Adam, he ruined the whole of his race. ‘The fetid water became sweet’: that is, mankind did so in the sweet waters of baptism. For that water issues from the sanctuary; in other words the water is from God and not from men.[24]

Fetid water (*mayā saryā*, “stinkendes Wasser”) steht also für die Menschen. Die Verunreinigung dieses Wassers sei durch den Sündenfall entstanden. Adam sei die Quelle dieses Wassers, die durch das Gift des Teufels verunreinigt wurde, als der Urmensch dessen Einflüsterung folgte. Das reinigende Wasser habe einen anderen Ursprung, nämlich Gott. Der Strom dieses Wassers steht für die Botschaft des Evangeliums und dieses Wasser wiederum ist aus Tropfen zusammengesetzt, die für die Menschen stehen, die der Lehre der Kirche gefolgt seien:

„Now the torrent is a type for the Gospel; and as for the water, which does not come from springs or sources, but is gathered in numerous „drops“ (*nuṭpāṭā*) from the „exalted abodes“ on high (*men meḏyārē rāmē d-l'el*) and so constitutes the torrent, this is a type for the barbarian peoples who, being gathered from all quarters, constitute a single perfected *nation which is envious of good works* [Titus 2,14]. For the teachings of the church derive from heaven above and not from those on earth.”[25]

Neben der Wassersymbolik ist hier vor allem auch der Begriff der *exalted abodes* (*meḏyārē rāmē*) interessant, den Marutha von Jakob von Sarug entlehnt. Jakob verwendete diesen Ausdruck auch in seinem Hexaemeron bei der Beschreibung des zweiten Schöpfungstages, an dem Wasser und Land getrennt wurden. Teile des Wassers seien in einer tiefer gelegenen Region gesammelt worden, andere Teil des Wassers in eine höhere Region geflos-

23 Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67.
24 Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 68. Kursiv steht das Peshitta-Zitat, Rückverweise auf Peshitta-Vokabular stehen in einfachen Anführungszeichen (ebd., 54 sowie zu den behandelten Passagen 73f mit Querverweisen).
25 Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67. Das Bibelenglische “envious of good works” in der Referenz auf den Brief des Paulus an Tituts meint “begierig nach guten Taten“.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen. Diese höhere Region bezeichnete Jakob als *meḏyārē rāmē d-l'el*.[26] Auf diese Symbolik wird weiter unten zum Thema der Wassersymbolik im Koran zurückgekommen.

2.3 Die Thematik der Erschaffung der Seelen

Abschließend sei hier noch der Aspekt hervorgehoben, dass es in der Spätantike eine durchaus verbreitete Anschauung war, dass alle menschlichen Seelen bereits seit Anfang der Schöpfung existierten. Hier ist einerseits die stark mit dem Judentum assoziierte Idee der Seelenkammer zu nennen, in der die Seelen warten würden, bis der menschliche Körper entsteht, für den sie geschaffen wurden. Andererseits sind ähnliche Überlegungen durchaus auch bei christlichen Autoren belegt.[27]

Zum 7. Jahrhundert wurde diese Frage im Zuge der so genannten zweiten Origenistischen Krise in christlichen Kreisen des östlichen Mittelmeers besonders fokussiert, die nach dem einflussreichen Theologen Origen von Alexandria (gest. 253) benannt ist. Die Forschung hat herausgearbeitet, dass für die Entstehung der innerkirchlichen Streitigkeiten über die Lehren Origens im 4. und 5. Jahrhundert („erste und zweite origenistische Krise") deren Weiterverarbeitung von christlichen Denkern wie Evagrius Ponticus (gest. 399) entscheidend war. Zentrum der jeweiligen Auseinandersetzungen waren Mönchsgemeinschaften in Ägypten und Palästina („erste Krise"), bzw. die Regionen rund um Gaza sowie zwischen Jerusalem und dem Toten Meer („zweite Krise"). Zentral für die zweite origenistische Krise war das sogenannte 2. Konzil von Konstantinopel 553. Die genauen Abläufe vor, während und nach diesem Konzil lassen sich schwer rekonstruieren. Jedoch ist es Forschungskonsens, dass in diesem Zeitraum auf Betreiben von Kaiser Justinian I. hin besonders eine bestimmte Ausprägung der Seelenlehre verurteilt wurde, die sich aus dem Werk Origens entwickelt hatte. Demnach hätten zu Beginn der Schöpfung bereits alle Seelen existiert und zwar im Sinne von Intelligenzen, die zwar nicht zusammen mit Gott vor-ewig waren, jedoch schon vor der materiellen Welt existierten. Diese Intelligenzen hätten dann aus freier Entscheidung aufgehört, Gott zu kontemplieren und seien abgekühlt und in diesem Zustand würden sie als Seelen in die geschaffenen menschlichen Körper kommen. Nach dem Tod des Körpers würden die Seelen bereits vor der Wiederauferstehung des Körpers am ewigen Leben mit Christus teilhaben. Der Dissenz zwischen

[26] Jakob von Serugh, *Jacob of Serugh's* Hexaemeron, 52 und 53 (jeweils Z.53, dort übersetzt als „high top storey above"). Ich danke Florian Jäckel, der mich auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

[27] Siehe bereits oben zum Erstlingsopfer in rabbinischen Auslegungen sowie Doroftei, „Jewish and Christian Embryology" mit weiterführender Literatur.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den verschiedenen Mönchsgemeinschaften in Palästina bezog sich auf die Frage, wie die Seele von Jesus gesehen wurde. Eine Gruppe, die so genannten Isochristoi, vertraten die Idee, dass die Intellekte vor der Schöpfung auf derselben Ebene zu sehen seien wie Christus. Deren Gegner, die Protokristoi, postulierten demgegenüber, die Seele Jesu sei von der ganzen Thematik ausgenommen, sie sei die Erstgeborene unter den Seelen. Die Debatten rund um 553 verurteilten die Isochristoi.[28]

Diese Thematik ist hier insofern von Belang, dass die zweite origenistische Krise mit 553 keineswegs beendet war, sondern bis ins frühe 7. Jahrhundert andauerte, und letztendlich ein Dissenz zwischen verschiedenen asketischen Gemeinschaften in Palästina war. Wichtig ist dabei auch im Hinterkopf zu behalten, dass es nicht die grundsätzliche Idee der Präexistenz der Seelen war, die auf Widerspruch stieß, sondern eine bestimmte Ausprägung davon.[29]

Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Themenkomplexe wenden wir uns nun in Teil II der Analyse von Koranpassagen zu, die bislang in der Forschung als Ausdruck eines basalen Alltagswissens über die Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft verstanden wurden. Die nun folgenden Analysen werden demgegenüber ein wesentlich komplexeres Bild zeichnen.

---

28 Siehe zu dem Ganzen die Einträge „Anthropology", „Fall, The", „Origenist Crisis", „Preexistence", „Resurrection" in McGuckin, *Handbook to Origen*.

29 Auch der Koran reflektiert eine Auseinandersetzung mit der Debatte, die vermutlich im Hintergrund von Q7:172 steht, wo es heißt: „Und damals als dein Herr aus der Lende der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen ließ! ‚Bin ich nicht euer Herr?' Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.' Damit ihr [nicht etwa] am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.'" Diese Passage eröffnet mit *wa-iḏ* („und damals"), einem koransprachlichen Marker für eine Referenz auf ein „biblisches Ereignis", das dem Publikum aus dem weitgehend mündlich überlieferten biblischen Erzählungsfundus bekannt sein sollte (Zellentin, „Trialogical Anthropology", 102). In exegetischem *Ḥadīṯ*-Material für diese Stelle wurde die Vorstellung konserviert, dass Gott Adam über die Lende bzw. den Rücken (*ẓuhr*) strich und in Folge dessen alle Menschen bereits entstanden. Zwar lässt sich dieses *Ḥadīṯ*-Material erst für die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts sicher datieren. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass es eine deutlich frühere Vorstellung konservierte, da es streng genommen dem Korantext entgegensteht: Wo dieser eindeutig davon spricht, dass Gott die Nachkommenschaft aus den Lenden (*ẓuhūr*) der *Kinder* Adams (*banī ādam*) nahm, geht das *Ḥadīṯ*-Material davon aus, dass diese Nachkommenschaft aus dem Körper Adams selbst hervorgeht. (Zu dieser Vorstellung in jüdischem Material siehe Aptowitzer, „Schöpfungstheorien", 214f.) Vor dem Hintergrund von Vorstellungen wie etwa der Seelenkammer, in der die Mikrowesen auf ihre Geburt in der Welt warten, scheint die spezifische Formulierung in 7:172 eine Kritik an diesem Konzept der Präexistenz der Seelen: Die Passage eröffnet zumindest den Deutungshorizont, dass menschliche Fortpflanzung im Diesseits referenziert werden könnte – eine Form der Kritik am Konzept der Präexistenz der Seelen, die die ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte begleitete und sich schließlich durchsetzte. (Eich, „*nasama*", 24-31)

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Teil II
Zur koranischen Embyrologie

Im Folgenden wird sich vor dem Hintergrund der in Teil I zusammengetragenen motivgeschichtlichen Entwicklungen dem Korantext zugewandt. Dabei werden die analysierten Passagen als Teile eines andauernden Prozesses der Ausdeutung biblischer Themen betrachtet. Zunächst porträtiere ich den historischen Rahmen vor dem Hintergrund jüngerer Forschungserkenntnisse, die zu einer Neubewertung des 7. Jahrhunderts im Nahen Osten geführt haben. Bislang wurde das 7. Jahrhundert als tiefer historischer Einschnitt gesehen. Inzwischen zeichnet sich ein Bild ab, in dem Kontinuitäten vom 5. bis 8. Jahrhundert – und teils darüber hinaus – überwiegen. Im Folgenden wird zunächst ein größerer Überblick skizziert und dann besonders auf die Geschichte des sasanidisch-byzantinischen Krieges 602 bis 628 eingegangen. Die zusammengetragenen Informationen zeigen insbesondere die Dynamik der ersten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts auf, gerade auch in religionshistorischer Sicht.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3 Forschungsstand und Methode

3.1 Historischer Rahmen

3.1.1 Das größere Bild

Im Kern betrachtete die ältere Forschung das 7. Jahrhundert hinsichtlich der Entstehung des Islams wie folgt: Etwa um 610 beginnt Muḥammad in Mekka zu einem polytheistischen Umfeld zu predigen. 622 emigriert er mit seiner Anhängerschaft von Mekka in das nördlich gelegene Yaṯrib/Medina, in dem er auch mit jüdischer, also monotheistischer Bevölkerung in Kontakt kommt. Er schließt militärische Bündnisse mit anderen Stämmen und dieses Bündnissystem expandiert. Nach seinem Tod 632 kann dieses System Rückschläge überwinden, setzt die Expansionsbewegung schließlich weiter fort und erobert zunächst Palästina, Syrien und den Irak. Dort kommen die Eroberer mit einer substanziellen Bevölkerung anderer Religionszugehörigkeit in Kontakt. Diese ist generisch christlich, jüdisch und zoroastrisch. Es setzt ein größerer Prozess der Konversion zum Islam ein. In dieser Darstellung sind bestimmte religiöse Gruppen stark mit der Region nördlich der Arabischen Halbsinel verbunden, mit einem bestimmten Lebensstil (sesshaft, tendenziell urban) und bestimmten Sprachen (Pahlavi, Griechisch, Hebräisch, auch Syrisch). Jüngere Forschung stellt diese historischen Ereignisse nicht in Frage. Die neuen Erkenntnisse führen jedoch zu einer Neubewertung sowohl des Ausgangspunkts der arabischen Expansion im 7. Jahrhunderts als auch der längerfristigen Entwicklungen, die damit in Zusammenhang stehen:

Die Arabische Halbinsel war auch im 7. Jahrhundert in ein Fernhandelssystem integriert, das den indischen Ozean mit dem Mittelmeerraum verband. Neben dem Verbindungshandel exportierte der Arabische Raum auch Güter.[1] Diese Handelsnetze durchliefen im Zeitraum des 4. bis 8. Jahrhunderts teils erhebliche Veränderungen, was insbesondere mit Machtkämpfen zwischen zwei Großmächten zu tun hatte, dem Sasanidenreich mit seinem politischen Zentrum im heutigen Irak und dem Äthiopischen Großreich von Aksum.[2] Die Arabische Halbinsel war dabei nicht bloßer Austragungsort politischer Vorgänge „der Anderen". Vielmehr hat die Analyse der reichhaltigen Felsinschriften in dem Großraum gezeigt, dass dort im 6. Jahrhundert größere politische Einheiten entstanden – etwa das Königreich der Kinda, das nachweislich größere Regionen auf der Halb-

1 Morony, „Economic Boundaries?", 166-194 (zum Erzabbau siehe S.184); Crone, „Quraysh and the Roman Army", 63-88.

2 Bowersock, *Throne of Adulis*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

insel über eine erhebliche Zeitspanne hinweg kontrollieren konnte. Diese größere Vereinheitlichung des arabischen Raums war keineswegs ein rein machtpolitisches Phänomen, sondern führte auch zu Vereinheitlichungen im kulturellen und religiösen Bereich. So belegen die Inschriften in ihren zugrunde gelegten Konventionen, dass intensivere Kontakte über hunderte von Kilometern zwischen einzelnen Regionen bestanden. Damit einher ging auch, dass die in Nord- und Südarabien bis dato getrennten Bezeichnungen für eine als einzige gedachte göttliche Entität – Allāh und ar-Raḥmān – für das 6. Jahrhundert erstmals gemeinsam nachgewiesen werden können.[3] Dabei spielte insbesondere die Präsenz des Judentums auf der Arabischen Halbinsel eine wichtige Rolle. Diese war für Südarabien schon länger bekannt, es gibt inzwischen aber auch für Nordarabien Hinweise auf seine substanzielle Präsenz.[4]

Hinsichtlich des Christentums haben insbesondere archäologische Zeugnisse nachgewiesen, dass es im arabischen Raum auch in organisierter Form viel stärker verbreitet war, als bislang angenommen, und im 6. und 7. Jahrhundert deutlich in der Region expandierte, sei es in Gebiete außerhalb des urbanen Raumes, zum Beispiel in Jordanien, oder in Regionen wie dem Persischen Golf, in denen eine Präsenz des Christentums bislang noch nicht so allgemein bekannt war.[5] Klöster rund um heilige Personen oder deren Gräber erfüllten dabei in Wüstenrandgebieten bisweilen maßgebliche Funktionen als Kontaktorte für Nomadengruppen untereinander wie auch mit politischen Herrschaftsstrukturen in der sedentären Zone, in Mesopotamien ebenso wie in Syrien und Jordanien.[6] Es ist für das 6. bis 8. Jahrhundert ebenfalls nachgewiesen, dass es spezifisch arabische

3 Robin, „Kalender", 299-386; Jallad, „Pre-Islamic Basmalah".

4 Für Südarabien siehe etwa Robin, „Kalender"; Bowersock, *Throne of Adulis*. Für Nordarabien siehe Mazuz, „Northern Arabia and its Jewry", 149-168. Anders als beim Christentum ist die epigraphische Dokumentation der jüdischen Präsenz im Norden der Halbinsel schwächer ausgeprägt, deutet jedoch klar auf einen Schwerpunkt im Raum nördlich / nordwestlich von Medina (Hoyland, „Jews of the Hijaz", 91-116), was sich sehr gut mit dem Befund von Mazuz zusammenfügt. Siehe auch Puin, „Vorislamische Namen im Koran", 317-340 zu Spuren dieser Region im Korantext.

5 Jullien, „Syriac Monasticism", 88-104; Walmsley, „Economic Developments", 336f.

6 Fowden, „Christian Monasteries", 565-581. Hinsichtlich der Mobilität von Wüstennomaden zeigt Jallad zumindest für den Raum der Ḥarrah östlich von Suwayda, dass Fernbeziehungen etwa zum Euphrat eher die Ausnahme waren (Jallad, *„ʾArab, ʾAʿrāb,* and Arabic", 6). Spätere islamische Überlieferung berichtet davon, dass Männer aus der Familie von Muḥammads erster Frau Ḫadīǧa Christen waren und nach Raqqa und Qatar reisten (Lecker, „Monotheistic Cousins", 372f). So sehr dies natürlich spätere Zuschreibungen sein können, halte ich die spezifische Nennung dieser Orte für sehr aufschlussreich, da gerade diese in der zitierten archäologischen Forschung zu christlichen Klöstern und Kirchenstrukturen im Arabischen Raum sehr hervorstechen. Zu den christlichen Autoren des 7.Jahrhunderts in Qatar siehe Brock, „Syriac Writers", 85-96.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bischöfe in dem Raum gab.[7] Dieses Christentum war dabei durchaus auch mobil geprägt, muss also keineswegs als inkompatibel mit nomadischer Lebensweise gesehen werden.[8] Insbesondere im Bereich des asketischen Christentums spielten Männer wie Frauen gleichermaßen eine Rolle. Diese Menschen engagierten sich dabei mitunter in der Wissens- und Ritenvermittlung, gerade auch bei Kindern etwa durch das Einüben von hymnischen Gesängen.[9] Für die Arabische Halbinsel um 600 ist die Kenntnis von und Positionierung zu bestimmten christlichen Lehren in dichterischer Ausdrucksform mit großer Wahrscheinlichkeit in literarischen Zeugnissen erhalten, die Umaya b. Abī Ṣalt (st. ~630) zugeschrieben werden.[10] Grundsätzlich war der Großraum von der Mittelmeerküste bis nach Mesopotamien durch die Existenz vieler sprachlicher Gemeinschaften geprägt, was zur Entstehung von Alltags-Multilingualismus führte, in dem viele Menschen über unterschiedlich vertieft ausgeprägte Sprachrepertoires in mehreren Sprachen verfügten.[11] Die Interaktion dieser verschiedenen sprachlichen Gemeinschaften bei und in Klöstern etwa im Raum von Palästina ist klar nachgewiesen.[12]

Die Forschung hat weiterhin die Bedeutung Palästinas als Zentrum der Wissensproduktion herausgearbeitet, sowie die Entwicklung der Bevölkerung nachverfolgt. Im späten 6. und frühen 7. Jahrhundert war Palästina ein führendes, wenn nicht das führende Zentrum der griechisch-kirchlichen Wissensproduktion und –übermittlung, mindestens in Konkurrenz zu Konstantinopel, in mancherleich Hinsicht bedeutender als die Hauptstadt des byzantinischen Reiches.[13] Der Raum erlebte in dieser Zeit auch ein erhebliches Bevölkerungswachstum. Einerseits nahm der Pilgerverkehr zu den biblischen Stätten zu, sowohl aus dem Mittelmeerraum als auch aus

7 Tannous, „Making of the Medieval Middle East", 528-530.

8 Toral-Niehoff, *Ḥīra*, 163 (zu tragbaren Gipsplatten mit eingravierten Kreuzen, die in al-Ḥīra ausgegraben wurden); Jullien, „Syriac Monasticism", 93 (zum Wandermönchtum jenseits von Klostergemeinschaften).

9 Harvey, „Women and Children", 554-566; Jullien, „Syriac Monasticism", 90-92; Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau*, 30, 207-210. Zu dem Themenkomplex „Frauen-Schriftlichkeit-Bildung" in Mesopotamien bis zum 7.Jahrhundert siehe Kedar, *Incantation Bowls*, zu Frauenklöstern in Palästina siehe Bonfiglio / Preiser-Kapeller, „From Ararat to Mount Zion", 80 und Dahari / Zelinger, „Excavation".

10 Seidensticker, „Umaiya Ibn Abī ṣ-Ṣalt II", 39-68; Sinai, „Religious Poetry", 397-416.

11 Knauf, „Arabo-Aramaic and ʿArabiyya, 197-254; Jallad, „Pre-Islamic Arabic", 37-55 (mit einem – seltenen – Beispiel von vollem griechisch-arabischem, schriftlichem Bilingualismus bei nomadischen Arabischsprechern (S.48) und dem Befund, dass zentrale Marker des Sprachwandels im vorislamischen Arabisch sich bei *sesshaften* Arabischsprechern vollzogen (S.50)).

12 Griffith, „From Aramaic to Arabic", 11-31; Politis, *Sanctuary of Lot*. Für ein – seltenes – Beispiel eines griechischen Namens in der Genealogie eines arabischen Nomaden in der Spätantike siehe Jallad, *„ʿArab, ʾAʿrāb,* and Arabic", 5.

13 Cavallo, „Theodore of Tarsus", 54-67; Levy-Rubin, „Dome of the Rock", 441-464; Avner, „Theotokos at the Kathisma", 9-29.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem sasanidisch beherrschten persischen Raum, wie auch aus Armenien und Georgien.[14] Andererseits entwickelten sich zahlreiche auch klösterliche Strukturen, die nicht nur eine rege liturgische Praxis entwickelten, teilweise in den spezifischen Sprachen der Herkunftsregionen der dauerhaft in Palästina verbliebenen Zuwanderer,[15] sondern auch in der Lage waren, ausreichend Nahrungsmittel für die wachsende Bevölkerung zu produzieren wie auch teils für den Export. Da Klöster oft entlang von Handelswegen entstanden, standen sie mit Städten in engem Kontakt, auch wenn sie sich in Wüstenregionen befanden.[16] Dies endete keineswegs mit der islamischen Eroberung. Vielmehr hat die archäologische Forschung gezeigt, dass es weder zu größeren Zerstörungen kam, noch unmittelbar große Transformationen in den Siedlungsstrukturen einsetzten. Dies steht in teils erheblichem Widerspruch zu den Darstellungen in den schriftlichen Quellen, die erst im Rückblick, mit einigem zeitlichen Abstand verfasst wurden. Lediglich die Darstellung von Exekutionen bei der Eroberung Jerusalems 614 durch die Perser konnte archäologisch bestätigt werden. Ein Rückgang der Bevölkerung lässt sich erst später archäologisch belegen und ist oft im Zusammenhang mit Erdbeben zu sehen.[17] Insgesamt ergibt sich ein Bild einer langgestreckten Transformation, weniger eines einschneidenden Ereignisses „Islamische Eroberung". Viele Tendenzen etwa bei den Siedelstrukturen und Landwirtschaftsformen setzten bereits vor den 630er Jahren ein,[18] während Kulturformen aus der Zeit vor der Eroberung noch unterschiedlich lange beibehalten wurden, wobei der Prozess dieser Transformation regional variierte.[19] Dies gilt insbesondere auch für die Bevölkerungszusammensetzung hinsichtlich der Religionszugehörigkeit. Denn auch nach der islamischen Eroberung blieb noch über Jahrhunderte die Bevölkerungsmehrheit nicht-muslimisch.[20] Dies änderte sich sukzessive in den folgenden Jahrhunderten. Damit ging ein erheblicher sozialer Wandel

14 Maraval, *Lieux Saints*, 105-115.

15 Maraval, *Lieux Saints*, 213-220.

16 Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 57. Ein palästinensisches Zentrum des coenobitischen Monastizismus, in dem die Gemeinschaft in einer räumlich klar abgegrenzten klösterlichen Struktur zusammenlebte, täglich miteinander interagierte und somit auch stärker soziale Kontrolle ausüben konnte, war die Region um die Kathisma Kirche zwischen Jerusalem und Betlehem. (ebd.) Ausgrabungen haben gezeigt, dass dort von acht Klöstern (in einem Radius von fünf Kilometern!) zwei georgisch waren, was sinnfällig den vielsprachigen Charakter der Region zeigt (Zelinger, „A Byzantine-Period Monastery", 288-290).

17 Avni, *Byzantine-Islamic Transition*; s.a. Walmsley, „Economic Developments".

18 Siehe etwa Morony, „Economic Boundaries?"; Walmsley, „Economic Developments"; Decker, „Plants and Progress", 187-206.

19 Beispiele hierfür sind die Sprachsituation (einschließlich Verwaltungssprache) oder Datierungssysteme (Kaplony, „Arabisierung", 387-404).

20 Bulliet, *Conversion to Islam*; Gil, *History of Palestine*, 169-223; Brett, „Population and Conversion", 1-32.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einher: Zunächst hatte nach den Eroberungen eine muslimische Minderheit über eine nicht-muslimische Mehrheit geherrscht. In dieser Situation war es relativ einfach gewesen, die soziale Unterscheidung zwischen beiden aufrecht zu erhalten. Dies änderte sich allmählich in der frühen Abbasidenzeit ab 750, als sich die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen als „arabisch vs. nicht-arabisch", „urban vs. ländlich" und „Militär vs. Bauern und andere" aufzulösen begann. Erst in dieser Situation lassen sich immer deutlicher Forderungen nach sozialer Abgrenzung bei muslimischen wie auch christlichen Gelehrten nachweisen, also mindestens 100 Jahre nach den eigentlichen Eroberungen.[21]

Die jüngere Forschung zeichnet also ein Bild einer langgestreckten Transformation, die sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt, und ist von dem Modell abgerückt, die arabischen, islamischen Eroberungen im 7. Jahrhundert stellten einen Epochenbruch dar. Es wurde gezeigt, dass die vorislamische Zeit, die so genannte *Ǧāhiliyya*, auf der Arabischen Halbinsel keineswegs ein ahistorisches Etwas war. Vielmehr war gerade das 6. Jahrhundert erkennbar geprägt sowohl durch Vereinheitlichungstendenzen auf der Halbinsel als auch durch Integration in die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Großmächten wie den Sasaniden, Byzanz und Aksum. Auch hat sich herausgestellt, dass das Christentum sich in organisierter Form deutlich weiter in den arabischen Raum hinein ausgebreitet hatte, als bislang angenommen worden war. Und schließlich wurde gezeigt, dass wesentliche soziale Prozesse sich nicht einfach ursächlich durch die islamische Expansion erklären lassen.

3.1.2 Der Krieg zwischen Sasaniden und Byzanz 602 bis 628

In der Geschichte von Kriegen zwischen dem Sasanidenreich und Byzanz ist hier der lange Krieg zu Beginn des 7. Jahrhunderts von besonderem Interesse, erstens, weil die Sasaniden ihren Machtbereich zeitweilig erheblich ausdehnen konnten, was zweitens durch die Eroberung Jerusalems weitreichende Implikationen hatte.

Erstens führte die Ausdehnung des sasanidischen Machtbereichs, zeitweise bis zur Mittelmeerküste, zu wichtigen Veränderungen mit Bezug auf das syrische Christentum. Dieses ist in das östliche und das westliche syrische Christentum zu unterteilen, das sowohl in theologischer als auch organisatorischer Hinsicht getrennt war. Die geographische Zuordnung der beiden Kirchen korrelierte vereinfacht gesagt mit der byzantinisch-sasanidischen Grenze, wodurch auch ihre organisatorische Trennung verfestigt wurde. Theologisch vertritt die ostsyrische Kirche die durch das

[21] Sahner, „Monasticism", v.a. 150-153, 161-164, 174.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Konzil von Chalcedon durchgesetzte „Zwei-Naturen Lehre", in der Jesus zwar Sohn Gottes sei, „in zwei Naturen unvermischt", die beiden jedoch zusammen als eine Person gedacht werden. Die westsyrische Kirche vertrat demgegenüber die miaphysitische Position, in Jesus Christus habe eine Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem stattgefunden und dadurch sei seine Natur allein göttlich zu denken. Im byzantinischen Reich positionierten sich die Westsyrer damit gegen die von Konstantinopel favorisierte chalcedonische Lehre. Als der sasanidische Machtbereich Anfang des 7. Jahrhunderts expandierte, ersetzten die Sasaniden in den neu eroberten Gebieten die bisherigen, von Byzanz favorisierten Bischöfe durch westsyrische kirchliche Würdenträger. Begreiflicherweise empfanden die miaphysitischen Kirchen Syriens und auch Ägyptens diese Phase bis 628 als eine Aufwertung und interpretierten die sasanidische Politik in ihrem Sinne als eine Wende im Streit um die Naturenlehre.[22] Jedoch handelte es sich beim sasanidischen Vorgehen nicht um eine Positionierung des neuen, dem Zoroastrismus anhängenden Herrschers Khosrow II. in einem innerchristlichen Dogmenstreit, sondern um eine Maßnahme im Rahmen seiner Eroberungspolitik. Andererseits war aber klar, dass nun, durch die Zusammenführung der west- und ostsyrischen Kirchen in einem Reichsgebiet, eine neue Konstellation entstanden war. Khosrow verfolgte in diesem Zusammenhang eine Politik des Vertagens: Als 609 der Katholikos-Patriarch der Kirche des Ostens verstarb, ernannte der Herrscher keinen Nachfolger. Auch ein Treffen von Vertretern der west- und der ostsyrischen Kirchen vor Khosrow im Jahr 612, in der sie ihn jeweils für ihre Position gewinnen wollten, änderte daran nichts. Das Amt blieb bis 628 vakant. In dieser Vakanzphase stieg etwa der Mönch Babai [der Große] zum Visitator der Klöster des Nordens auf, eine hohe Kirchenposition mit der Aufgabe, umherzureisen und die Einhaltung bestimmter Ideen klösterlichen Zusammenlebens durchzusetzen.[23] Dieses Beispiel zeigt, dass bestimmte christliche Autoren, deren Texte uns teilweise heute erhalten sind, hochmobil sein konnten und auch sozusagen hauptberuflich daran arbeiteten, dass ihre Ideen gehört und verbreitet wurden. Babai ist uns oben schon einmal als Autor einer Textstelle begegnet, die für die im vorliegenden Buch entfaltete Argumentation sehr wichtig ist.

Der zweite hier wichtige Punkt in Zusammenhang mit dem byzantinisch-sasanidischen Krieg bis 628 hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Sasaniden 614 Jerusalem eroberten. In diesem Kontext wird in der Regel auch auf die große Bedeutung des „Raubes" der Kreuzreliquie aus Jerusalem hingewiesen, die nach Mesopotamien transferriert und nach dem Sieg

22 Payne, *State of Mixture*, 186f.
23 Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau*, 31f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Byzantiner wieder zurücktransportiert wurde.[24] Aus der Forschungsliteratur ergibt sich hierzu folgendes Bild. Erstens wurde nicht nur die Kreuzreliquie aus Jerusalem entfernt, sondern auch die so genannte heilige Lanze, die Jesus am Kreuz in die Seite gerammt worden sei, wie auch der Schwamm, der in Essig getaucht und dem Sterbenden hingehalten worden sei, als er um Wasser bat. All diese Reliquien waren in baulichen Strukturen auf dem Berg Golgotha aufbewahrt worden und wurden erst nach dem Ende des Krieges 628 den Byzantinern zurückgegeben.[25] Zweitens wurde die Kreuzesreliquie 614 zusammen mit dem Patriarchen von Jerusalem, Zacharias, und anderen Mitgliedern der lokalen Oberschicht nach Mesopotamien verbracht. Man kann also von einem Transfer von Texten und liturgischem Wissen, das mit den Reliquien verbunden war, ausgehen. Im Sasanidenreich hatte Zacharias Kontakte zum Herrscherhaus, das offenbar eine Verehrung der Jerusalemer Reliquien in ihrer Hauptstadt Ktesiphon tolerierte oder auch unterstützte. Zacharias verstarb während des Exils. Drittens war die Zeit der sasanidischen Herrschaft über Jerusalem von starker Aktivität unter der Leitung von Modestos geprägt. Er war vor der Eroberung Abt des St. Theodosius-Klosters in der Nähe Jerusalems gewesen und eine byzantinische Quelle vermerkt, dass er die Kämpfe auf wundersame Weise überlebte. Nach der Deportation von Zacharias wurde er zum Verwalter des Patriarchats von Jerusalem gewählt und veranlasste in der Folge ein weitreichendes Aufbauprogramm sowohl in der Stadt selber als auch bei den palästinensischen Klöstern im weiteren Umfeld. Auch setzte unter seiner Ägide eine intensive Produktion von Texten ein, da im Zuge der sasanidischen Eroberung wohl einige Klösterbibliotheken zerstört worden waren. Hierfür konnte er auch herumreisen, um die dafür benötigten finanziellen Mittel zu generieren. Auch war es Modestos, der in der renovierten Grabeskirche wohl um 620 einen zum Christentum konvertierten persischen Soldaten als Anastasius taufte, der später in Mesopotamien das Martyrium erleiden sollte. Rund um die Reliquien dieses Anastasius, die Ende der 620er Jahre ähnlich wie die Kreuzesreliquie unter großer öffentlicher Inszenierung nach Jerusalem gebracht wurden, entwickelte sich sehr schnell ein weithin, bis nach Nordeuropa rezipierter Heiligenkult, für den rasch eine intensive Textproduktion einsetzte. Am Anfang dieser Entwicklung hatte Modestos gestanden, der nach der byzantinischen Rückeroberung Jerusalems zum Patriarchen ernannt wurde, jedoch schon kurz darauf verstarb. Die neben Modestos wohl zentrale Person hinter den intensiven kirchlichen Aktivitäten in Jerusalem und Palästina 614 bis 628

[24] Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*; zur sehr komplexen Problematik der Rekonstruktion der genauen Abfolge der Ereignisse beim Rücktransport siehe Zuckerman, „Heraclius", 197-218.

[25] Klein, „Niketas und das wahre Kreuz", 580-587; Schick, *Christian Communities*, 39.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

war der sasanidische Beamte Yazdin, der bereits vor 614 im Sasanidenreich aktive Kirchenpolitik betrieben hatte. In Palästina unterstützte er die von Modestos geleiteten Aktivitäten mit massiven finanziellen Mitteln.[26]

In der Gesamtschau dieses Forschungsstandes scheinen mir hier folgende Punkte essentiell. Nach 614 wurden letztendlich alle bedeutenden Reliquien, die in einem Zusammenhang mit der Hinrichtung von Jesus auf Golgotha standen, durch die Sasaniden von diesem Ort entfernt und nach Mesopotamien transferiert. Hierbei scheint es sich weniger um einen schnöden, triumphalistischen Raub gehandelt zu haben, als um einen dezidierten religionspolitischen Akt. In Jerusalem war Modestos ganz offenkundig ein von den persischen Eroberern kooptierter lokaler Würdenträger, der seine umfangreichen Aktivitäten sicher nur im Einvernehmen mit den neuen Machtverhältnissen entfalten konnte, die diese auch ganz konkret unterstützten.[27]

Unter den vielen Aktivitäten von Modestos sind hier vor allem die Bautätigkeiten auf Golgotha von Interesse. Seit dem 4. Jahrhundert kursierten christliche Überlieferungen, dass sich dort nicht nur der Ort der Hinrichtung von Jesus befand, sondern auch sein Grab, also der Ort seiner Auferstehung, dem theologisch wohl zentralsten Element des Christentums. Hier entstand somit die Grabeskirche, die wahrscheinlich 614 durch Feuer beschädigt wurde und die Forschung geht davon aus, dass Modestos dort mit seinen Aktivitäten begann.[28] Die Forschung geht plausibel davon aus, dass auch die ab den 630er Jahren belegte „Adamskapelle" in dem baulichen Komplex auf die Bautätigkeit in den 620er Jahren zurückging. Dort wird auch davon ausgegangen, dass Modestos eine bereits bestehende Kapelle renovierte.[29] Ich würde aber auch nicht ausschließen, dass die „Adamska-

26 Schick, *Christian Communities*, 35-42 und 327-330; Flusin, *Saint Anastase Le Perse*, 164-180, 246-252.

27 Hierzu mag auch sehr gut die Überlieferung passen, dass Modestos während des Besuchs von Kaiser Heraklios in Palästina an einer Vergiftung starb (Schick, *Christian Communities*, 53).

28 Das muss nicht unbedingt ein epochaler Vorgang gewesen sein. Vermutlich deutlich intensivere, die Statik betreffende Eingriffe in die Gebäudestruktur wurden durch den byzantinischen Kaiser z.B. Ende des 6. Jahrhunderts vorgenommen, also nur wenige Jahre zuvor (Di Segni, „Epigraphic Finds", 357-359).

29 Es herrscht allerdings Uneinigkeit, ob die Kapelle schon länger oder erst seit wenigen Jahrzehnten dort existiert habe (s. Kretschmar, „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems", 85-92; Coüasnon, „Church of the Holy Sepulchre", 50 schreibt einfach, es sei schon vor dem 7. Jahrhundert in vielen Texten von der „Chapel of the Skull" [der „Adamskapelle"] die Rede gewesen, gibt aber keine Belege). Ich halte die Argumentation Kretschmars für plausibel, dass die Kapelle damals noch nicht auf eine lange Baugeschichte zurückblickte. Zur grundlegenden Argumentation bzgl. der ersten Berichte zur Kapelle siehe Jeremias, *Golgotha*, 36-38. Der erste sichere sichere Beleg für die Adamskapelle ist eine Darstellung eines armenischen Pilgers, die in älterer Literatur noch auf die 660er und von Stone mit überzeugenden Argumenten auf die 630er Jahre datiert wurde (Stone, „Holy Land Pilgrimage", 100-102).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

pelle“ erst im Zuge der Baumaßnahmen unter Modestos entstand. Denn erstens gibt es für die Zeit davor keine Belege für ihre Existenz. Zweitens war Golgotha seinerzeit seiner Reliquien beraubt und Modestos konnte nicht davon ausgehen, dass sie bald restituiert würden. Es ist also durchaus plausibel, dass das Bauprogramm des Modestos sich keineswegs in einer reinen Wiederherstellung des früheren Zustands erschöpfte, sondern auch Umgestaltungen angesichts der neuen Situation vornahm. Drittens ist die Kreuzreliquie im christlich-theologischen Kontext der damaligen Zeit in einem direkten Zusammenhang mit der Adamsgeschichte zu sehen: Der Kreuzestod und die Auferstehung von Jesus hätten Adam erlöst und damit eine neue Zeit eingeläutet. Vor diesem Hintergrund war die Frage nach dem Ort des Grabes von Adam Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen gewesen. So gab es einerseits die ältere, in beiden Bereichen vertretene Idee, Adams Grab sei in Hebron. Vor dem Hintergrund des skizzierten theologischen Zusammenhangs fand sich in christlichen Kreisen aber auch die Idee, das Grab sei am Berg Golgotha, wohingehen es in jüdischen Texten auf dem Tempelberg verortet wurde. Dabei spielte auch eine verbreitete Vorstellung eine große Rolle, dass der Ort der Grablege Adams identisch sei mit dem seiner Erschaffung. Denn von diesem Ort sei das Erdmaterial genommen worden, aus dem Gott den Körper des Urmenschen geformt habe.[30]

Ein in diesem Zusammenhang wesentlicher Text ist die so genannte *Schatzhöhle*. Dieses Werk schreitet die biblische genealogische Verbindung zwischen Adam und Jesus bis hin zu dessen Tod und Himmelfahrt erzählerisch ab und deutet diesen Erzählfaden durch legendarisches Material aus. Das Werk ist in seiner Darstellung dezidiert christlich und verarbeitet auch jüdisches und zoroastrisches Material. In den letzten circa 20 Jahren hat es größere Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren, die die Vielschichtigkeit und Reichhaltigkeit der Darstellung herausgearbeitet hat. Die Einschätzungen über Zeitpunkt und Entstehungsraum der *Schatzhöhle* variierten teils erheblich. Inzwischen wird mit überzeugenden Argumenten davon ausgegangen, dass die *Schatzhöhle* etwa um 600 im nördlichen Mesopotamien entstand, als westsyrische Christen aus dem Machtbereich von Byzanz in den der Sasaniden migrierten, sei es durch Deportationen, sei es durch Flucht, wodurch theologisch-identitäre Aushandlungsprozesse mit dem dortigen Umfeld (einschließlich des ostsyrischen Christentums) einsetzten, die in der *Schatzhöhle* ihren Niederschlag gefunden haben.[31]

30 Aptowitzer, „Éléments Juifs“, 145-162. Siehe auch oben „Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam“ und unten „Die Erschaffung Adams und die Entstehung von Menschen im Mutterleib – Die Grabeserde“.

31 Minov, „Cave of Treasures“, 129-229; Toepel, *Schatzhöhle*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eines der Hauptthemen der *Schatzhöhle* ist die Etablierung genau dieses Zusammenhangs zwischen Adam, seiner Grabeshöhle und dem Kreuzestod von Jesus.[32] Als Jesus tot am Kreuz hing und ihm die Lanze in die Seite gerammt wurde, sei Blut und Wasser hervorgeströmt und im Grab Adams in dessen Mund gelaufen, wo sie für ihn die erlösende Funktion einer Taufe erfüllt hätten. Im Text der *Schatzhöhle* werden darüber hinaus noch weitere Ereignisse, die bis dahin in der jüdischen Überlieferung anderweitig verortet wurden, nach Golgotha verlegt. Damit werden verschiedene, bis zum 6. Jahrhundert etablierte Motive mythologischer Ausdeutung Jerusalems aus rabbinischer und hellenistisch-christlicher Textproduktion in der *Schatzhöhle* erstmals nachweislich zusammengeführt und besonders auf Golgotha bezogen.[33]

Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass zwischen beiden Phänomenen – der Bautätigkeit von Modestos auf Golgotha und der Entstehung der *Schatzhöhle* im nördlichen Mesopotamien – ein Zusammenhang besteht. Allerdings kann diese Frage hier nicht vertieft weiterverfolgt werden. Unabhängig von den offenen Fragen des genauen Alters der Adamskapelle und der genauen Umstände der Entstehung der *Schatzhöhle* kann man aus dem Ganzen auf jeden Fall schließen, dass in den ersten Jahrzehnten nach 600 in der Region des Nahen Ostens eine intensive Auseinandersetzung mit der biblischen Adamsfigur stattfand.[34]

Ich wende mich nun einer Gruppe von Koranversen zu, die zusammen genommen in der Forschung dahingehend verstanden wurden, dass sie Konzept menschlichen, vorgeburtlichen Lebens ausdrücken („koranische Embryologie"). Ich werde argumentieren, dass hier mehrere getrennt zu betrachtende Motivkomplexe vorliegen: erstens das Bild der Vermischung von Staub und einem Wassertropfen zur Erschaffung des Urmenschen; zweitens Wasser-Motivik, die für das 7. Jahrhundert anderweitig in Texten christlicher Tauftheologie nachgewiesen ist; und drittens eine Parallelisierung der Erschaffung Adams und Stadien der Entstehung neuen Lebens in einer Schwangerschaft. Ich diskutiere zunächst kritisch den Forschungsstand zur koranischen Embryologie, lege dann meinen methodischen Ansatz dar und stelle im Anschluss meine alternative Sichtweise vor.

---

32 Kretschmar, „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems", 85f. Zur Bedeutung der Vorstellung des Adamsgrabs und deren Entwicklung bzgl. der Kritik an Götzenverehrung und deren möglichen Bezug zu entsprechenden Debatten im Koran siehe Klein, „Mourning for the Dead", 551-556.

33 Koltun-Fromm, „Syriac Fathers on Jerusalem", 171-186.

34 Dies kann gerade auch mit der Entwicklung von rituellen Praktiken und der Produktion entsprechender Texte zusammen gedacht werden. Eine der frühesten Erwähnung der Adamskapelle auf Golgotha vermerkt ausdrücklich spezifische Riten (s. Jeremias, *Golgotha*, 37).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.2 Bisherige Arbeiten zur koranischen Embryologie

Im Laufe des 20. Jahrhunderts etablierte sich in der Koranforschung ein Konsens, dass sich im Koran Passagen finden, die Leugner der körperlichen Wiederauferstehung des Menschen mit dem Argument überzeugen wollen, Gott könne dies, so wie er ja auch jeden einzelnen Menschen aus einem Samentropfen entstehen lassen könne. Damit nutze der Korantext eine Argumentationsstrategie, die in den antiken und spätantiken Wiederauferstehungsdebatten breit etabliert gewesen sei. Diese Argumentation basiere auf Naturbeobachtung, mache somit einen allgemein verständlichen Punkt und weise über diese basale Aussage hinaus keinerlei weitere Deutungsebene auf.

Sehr einflussreich ist hier ein 1914 publizierter Artikel von Edvard Lehmann und Johannes Pedersen, der in der jüngeren Koranforschung verstärkte Rezeption erfahren hat.[35] Lehmann und Pedersen trugen Stellen aus der hebräischen Bibel sowie von verschiedenen lateinischen, griechischen und syrischen christlichen Quellen bis zum 4. Jahrhundert zusammen, um auf Parallelen in nahöstlichen Religionsschriften zu verweisen, in denen der Grundgedanke ausgedeutet wurde, Gott könne die körperliche Wiederauferstehung bewirken, so wie jeder Menschen schon einmal aus Sperma entstanden sei.[36] Nach dieser Arbeit wurde in der Koranforschung verschiedentlich postuliert, dass eine Reihe von Koranpassagen sich auf die Entstehung des Menschen aus Samen beziehe, wobei diese als klar von Passagen geschieden gesehen wurden, die die Erschaffung des Urmenschen referenzieren, der dann in der Regel als „Der Mensch" (*al-Insān*) bezeichnet wird.[37] Ab den 1960er Jahren entstanden dann mehrere wissenschaftliche Arbeiten, die die Verweise auf Vorgeburtliches im Koran systematisch sichten. Ich gehe nun in zwei Schritten vor. Aufgrund ihrer

35 Lehmann / Pedersen, „Beweis", 54-61 (rezipiert etwa bei Sinai, *Koran*, 82f sowie ders., *Qur'ān*, 174 und von dort bei Bertaina, „Bodily Resurrection", 45f).

36 Am Ende ihres Überblicks verwiesen sie auch auf das Bundahishn, wo sich ebenfalls die Analogie zwischen der Entstehung menschlichen Lebens durch Schwangerschaft und der Wiederauferstehung findet, wiesen aber auch gleich auf die Datierungsproblematik der Textstelle hin (Lehmann / Pedersen, „Beweis", 60f).

37 Speyer, *Biblische Erzählungen*, 44f; Frankl, *Entstehung*, 7, 13 mit dem Hinweis, dass das arabische *al-Insān* („Der Mensch") oft im Koran zur Beschreibung von Adam verwendet wird (s.a. Zellentin, „Trialogical Anthropology", 74); Régis Blachère verwies 1949 in einer seiner Arbeiten zur Chronologie koranischer Suren generisch darauf, dass die Analogie zwischen Wiederauferstehung und Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft sich bereits bei Athenagoras (2. Jahrhundert) finde, ohne dass dies dort weiter ausgeführt wird. Diese Beobachtung bezieht Blachère auf die in seinem Schema zweitälteste Serie koranischer Offenbarungen, fügt jedoch hinzu, dass diese Analogie keineswegs das grundlegende Element dieser Serie sei (Blachère, *Coran*, 6; vgl. Lehmann / Pedersen, „Beweis", 58). Ein Hinweis auf die Verwendung der Analogie im Rahmen der Wiederauferstehungsdebatte findet sich auch bei Bell, *Introduction*, 115.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

großen Bedeutung gehe ich ausführlich auf das Material ein, das Lehmann und Pedersen zusammengetragen haben. Dabei wird auch deutlich werden, dass das „Samenmotiv" durchaus komplexer ist und unterschiedliche Ausprägungen aufweist. Daran anschließend gehe ich auf die Arbeiten seit den 1960ern ein.

3.2.1 Die Arbeit von Lehmann / Pedersen

Lehmann und Pedersen hatten herausgearbeitet, dass sich im Koran wiederholt Passagen finden, in denen den Leugnern der Wiederauferstehung „durch Heranziehung verschiedener Analogien aus der Natur die Möglichkeit einer Entstehung des Lebendigen aus dem Toten" vor Augen geführt werden soll. Insbesondere werde dabei „auf die wundervolle Entstehung des Menschen" verwiesen. Die von Lehmann / Pedersen dann per Zitat aufgeführte Hauptreferenz aus dem Korantext ist Q 22:5, gefolgt von einer synoptischen Paraphrase von Q 23:12-14 zusammen mit summarischem Verweis auf viele andere Passagen, die auch in der vorliegenden Arbeit thematisiert werden. Diese beiden Hauptreferenzen lauten so:

> O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen (*ʿalaqa*), dann aus einem Klumpen Fleisch (*muḍġa*), geformt und ungeformt, auf daß Wir es euch deutlich machen. Und wir lassen bis zu einer bestimmten Frist in den Mutterschössen ruhen, was wir wollen; dann bringen wir euch als Kinder hervor; dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden. Und einige von euch werden abberufen, und mancher von euch wird zu einem hinfälligen Greisenalter geführt, so daß er, nachdem er gewusst hatte, nichts mehr weiß. Und du siehst die Erde regungslos. Wenn Wir aber Wasser auf sie herabkommen lassen, regt sie sich, wächst zu und läßt verschiedene erfreuliche Pflanzenarten sprießen. (Q 22:5)

> (12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem festen, hervorgehobenen Ort (*qarār makīn*). (14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *ʿalaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer. (Q 23:12-14)

Lehmann / Pedersen machen dabei auch deutlich, dass Q 22:5 und Q 23:12-14 eine vorgeburtliche Entwicklung beschreiben, während alle anderen referenzierten Passagen den Anfang des Vorgangs besonders herausstellen würden: „aus ausgegossenem Samen hat Gott den Menschen gebildet, sollte er ihn nicht noch einmal bilden können?"[38] Die Autoren geben dann einen Überblick über biblische und theologische Texte etwa bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, in denen sich diese Argumentation auch finde, besonders bei Justinus, Athenagoras, Theophilus Antiochenus, Methodius,

[38] Lehmann / Pedersen, „Beweis für die Auferstehung im Koran", 54f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Epiphanius und Kyrill, die Werke zur Verteidigung des Glaubens an die Wiederauferstehung verfasst hatten. (Mehrere der zitierten Texte werden von der Forschung inzwischen als Zuschreibungen zu den jeweiligen Personen aufgefasst, weswegen sie als z.B. „Pseudo-Justin" referenziert werden, ohne dass ich dies eigens noch einmal ausführe.)

Pseudo-Athenagoras (zweite Hälfte 2. Jahrhundert) geht den gesamten Lebenszyklus des Menschen ab. Damit geht eine Argumentation einher, die weniger auf die Illustrierung der Macht Gottes abzielt, als auf allgemeines Erfahrungswissen.[39] Im Samen seien viele verschiedene Elemente enthalten, obwohl er ganz gleichförmig aussehe. Wie könnte man – außer durch Erfahrung – auf die „daraus entstehenden Gebeine, Sehnen, Knorpeln, Muskeln, Fleisch, Eingeweide und übrigen Körperteile schließen?"[40] Dieser Gedanke wird dann am Beispiel der Lebensalter fortgeführt: Auch hier durchlaufe der Mensch Veränderungen, die man nicht unbedingt logisch erklären kann, indem man einfach aus späteren auf frühere rückschließt. Dies überträgt er auf die Auferstehung, die „einfach" eine weitere solche Veränderung sei.[41] Diese Argumentation in Kombination mit der spezifischen Motivkette „Same, Entwicklung, Geburt, erstes Lebensalter, Reife, Nachlassen physischer Kräfte, Greisenalter, letzter Lebensabschnitt" findet sich unter den hier behandelten Stellen nur bei Ps-Athenagoras.[42]

Theophilus Antiochenus (st. ~183) behandelt in Buch I seiner Schrift *Ad Autolycum* in den Abschnitten 6 bis 7 Gott als Schöpfer und kommt in Abschnitt 8 auf den Glauben an die Wiederauferstehung zu sprechen. Den Zweiflern hält er entgegen, dass Glaube / Vertrauen allen Handlungen zu Grunde liege, beispielsweise wenn der Bauer die Saat der Erde übergebe, im Vertrauen, dass er später werde ernten können.

> If, then, the farmer trusts the earth and the sailor the ship and the sick man the physician, do you not want to entrust yourself to God, when you have received so many pledges from him? The first pledge is that he created you, bringing you from non-existence to existence; for if your father and mother once did not exist, certainly you were once nothing. He formed you out of a small moist matter and a tiny drop, which itself previously did not exist. It was God who brought you into this life.[43]

39 Zum Ganzen siehe Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460.
40 Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 451.
41 Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460.
42 Das Motiv findet sich auch bei Ephraim, indem er eine Analogie zwischen den permanent nachwachsenden Früchten des Paradieses und der Reproduktion der Menschen einschließlich aller Lebensalter herstellte (Ephraem, *De Paradiso*, X:12-13 (S.42); Griffith, „Ephraem the Syrian", 796). Dort ist aber nicht die Frage der Wiederauferstehung das Thema.
43 Theophilus, *Ad autolycum*, 11-13.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:34
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Argument ist demnach, dass Gott den Menschen schon einmal aus etwas sehr Kleinem hervorgebracht habe, der Mensch solle also vertrauen.[44]

Die Autorenschaft von *De Resurrectione* des (Pseudo-)Justin ist in der Forschung umstritten. Mir erscheint Whealeys Argumentation überzeugend, den Text Hyppolit von Rom (gest. 235) zuzuschreiben,[45] so dass er hier – anders als bei Lehmann / Pedersen – zeitlich nach Ps-Athenagoras und Theophilus eingeordnet wird. Die betreffende Passage lautet wie folgt:

> 6 und [zwar] erstens, dass die Entstehung des erstgebildeten [Menschen] von G o t t aus Erde gemacht worden ist - denn [bereits] dies [ist] ein genügender Hinweis auf Gottes M a c h t -; 7 wenn man dann aber auch die danach [folgende] Entstehung [der M e n s c h e n] aus einander betrachtet, kann man sehen und erst recht staunen, dass aus einem ganz winzigen feuchten Tropfen sich ein derart großes Lebewesen bildet.[46]

An dieser Stelle folgt also der Hinweis auf die Entstehung der Menschen aus einem Tropfen unmittelbar auf den Verweis auf die Adamsgeschichte. Im größeren Zusammenhang dieser Passage geht es Pseudo-Justin besonders um eine spezifische Begründung, warum eine Wiederauferstehung „im Fleisch" denkbar ist. In diesem Zusammenhang greift er auf die Lehre der vier Elemente Erde, Feuer, Wasser, Luft zurück, die er auf die Stoiker zurückführt. Diese Elemente würden nach dem Tode im Verfallsprozess des Körpers getrennt und könnten bei der Wiederauferstehung auch wieder zusammengesetzt werden.[47] Die zitierte Stelle wurde bei Methodius verarbeitet.[48]

Auch für Methodius von Olympos in Kleinasien (gest. ~311) ist eines der Hauptanliegen die Thematik der „Wiederauferstehung im Fleische". Damit wendet er sich gegen seinen griechischen Gegner, der für eine Auferste-

44 Soweit ich sehe, ist *Ad Autolycum* als zusammenhängendes Werk erst durch eine Handschrift aus dem 10. oder 11. Jahrhundert überliefert. In der Zeit davor ist lediglich eine Rezeption einzelner Bücher belegt, überwiegend jedoch nicht das hier in Rede stehende Buch I (Theophilus, *Ad autolycum*, XIX (Buch I ldgl. bei Novatian (3. Jahrhundert) rezipiert; Bücher II und / oder III rezipiert bei Irenaeus, Tertullian von Karthago, Methodius, Lactantius, Eusebius von Caesarea). Passagen, die wohl auf Procopius von Gaza (5./6. Jahrhundert) zurückgehen, stammen aus Buch II (Richard, „Fragments", 389f, 395, 397). Bei Johannes von Damaskus (8. Jahrhundert) finden sich Referenzen auf Buch I, 1, 4 und 5 sowie Buch II (Holl, *Fragmente*, 56f)). Ich schließe daraus, dass die zitierte Passage aus Abschnitt 8 von Buch I bis zum 7. Jahrhundert kaum rezipiert wurde.

45 Whealey, „Pseudo-Justin's De Resurrectione: Athenagoras of Hippolytus?".

46 Heimgartner, *Pseudojustin*, 113.

47 Heimgartner, *Pseudojustin*, 115, 117.

48 Heimgartner, *Pseudojustin*, 90-94. Kiel, „Rezeption von Pseudo-Justins Auferstehungsschrift bei Methodius von Olympos", 266f kritisiert Heimgartners Arbeit. Die Kritik scheint sich mir aber auf die Frage nach dem tatsächlichen Autor des (Pseudo-)Justin zugeschriebenen Texte zu beziehen. Kiel bestätigt, dass Methodius Pseudo-Justin stark rezipierte und ihm diese Schrift wohl in einer längeren Fassung als heute erhalten vorlag.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hung ausschließlich der Seele plädiert. In diesem Zusammenhang bezieht sich Methodius auf die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft, wobei der für ihn wesentliche Gedanke ist, dass der Körper nicht Sünde *ist*, auch wenn die Sünde mit dem Körper verbunden sei.[49] Neben vielen verschiedenen Analogien und Bibelbezügen kommt er auf das Beispiel der Entstehung aus Samen, wobei das Kernargument wie bei Ps-Justin die Kontrastierung des kleinen Samens mit der Größe des daraus erwachsenden Körpers ist.[50] Auch für ihn ist die Idee von den vier kosmischen Grundelementen bedeutsam, die für die Entstehung des menschlichen Körpers entscheidend seien.[51]

Kyrill (gest. 386) war Priester und dann Bischof in Jerusalem, das im 4. Jahrhundert seinen Aufstieg zur wichtigsten Stadt des Christentums begann. Im Konzil von Nicea 325 wurde unter anderem auch festgeschrieben, dass die Stadt dem bis dahin dominanteren Caesarea in der Region gleichgestellt werden sollte. Wenig später reiste die Mutter des Kaisers, Helena, dorthin und „entdeckte" unter anderem das Heilige Kreuz. In dieser Zeit lebte und wirkte Kyrill. Seine Katechesen werden grob um 350 datiert. Dabei handelte es sich um Predigten, die auf dem Berg Golgotha vorgetragen wurden, nämlich in der Baslika, die Kaiser Konstantin über der Krypta hatte errichten lassen, in der das Heilige Kreuz gefunden worden sei.[52] Bereits Lehmann / Pedersen hatten ausdrücklich festgestellt, dass Kyrill in der von ihnen zitierten Stelle Samen nicht ausdrücklich erwähne.[53] Die größere Passage lautet so:

> A hundred or two hundred years ago, we all, speakers and hearers, where were we? Know we not the groundwork of the substance of our bodies? Knowest thou not how from weak and shapeless and simple elements we are engendered, and out of what is simple and weak a living man is formed? and how that weak element being made flesh is changed into strong sinews, and bright eyes, and sensitive nose, and hearing ears, and speaking tongue, and beating heart, and busy hands, and swift feet, and into members of all kinds? and how that once weak element becomes a shipwright,

49 McGlothlin, *Resurrection*, 213-220.

50 Bonwetsch, *Methodius von Olymp,* 292-4.

51 Mejzner, „Anthropological foundations", v.a. 192-194. Ein zweiter Zusammenhang, in dem Methodius auf die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft eingeht, ist im *Symposium* die Frage unehelich empfangener Kinder. Diese könnten nicht für die Taten ihrer Erzeuger verantwortlich gemacht werden. Methodius gibt dann diese Analogie: Wenn ein Töpfer in einem Raum arbeite, in den von außen durch Fenster der Lehm hineingereicht werde, so könne der Töpfer nicht wissen, ob ein Lehmklumpen gestohlen worden sei. Er werde ihn einfach verarbeiten und das getöpferte Gefäss hinausreichen. (Sieber, *Das* Symposium *des Methodius*, S.207f.)

52 Louth, „Palestine: Cyril of Jerusalem and Epiphanius". In der Forschung ist umstritten, ob die schriftliche Überlieferung der Predigten mit Kyrill einsetzte oder auf seinen Nachfolger Johannes II (gest. 417) zurückgeht (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 40).

53 Lehmann / Pedersen, „Beweis für die Auferstehung im Koran".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> and a builder, and an architect, and a craftsman of various arts, and a soldier, and a ruler, and a lawgiver, and a king? Cannot God then, who has made us out of imperfect materials, raise us up when we have fallen into decay? He who thus flames a body out of what is vile, cannot He raise the fallen body again? And He who fashions that which is not, shall He not raise up that which is and is fallen?[54]

Auch hier besteht das Kernargument darin, der Einfachheit und Schwäche der Zeugungssubstanzen die Komplexität des daraus entstandenden Wesens gegenüberzustellen. Das Bild wird dabei detailliert sowohl hinsichtlich des menschlichen Körpers wie auch seiner Kapazitäten ausgeführt. Die Elemente, aus denen „wir" gemacht sind, werden als schwach, formlos und einfach bezeichnet. Kyrill nennt nicht ausdrücklich Samen.[55]

Epiphanius (gest. 403) war als Mönch im Raum Ägypten und Palästina geprägt worden und wurde Bischof von Salamis auf Zypern. Er verfasste den *Panarion*, eine Diskussion vieler verschiedener von ihm als häretisch oder ungläubig eingestufter Ideen und Gruppen. Das Werk ist bereits früh in andere Sprachen übersetzt worden, darunter auch Syrisch.[56] In der dreibändigen Schrift ist eine lange Passage von 80 Seiten Origen gewidmet, die auch ein langes Zitat von Methodius umfasst, worin sich zweimal eine Referenz auf das Motiv der Veränderung des menschlichen Körpers im Laufe der Zeit findet, allerdings – anders als bei Ps-Athenagoras – in Form einer binären Gegenüberstellung von Babyalter/Kindheit und Erwachsenen-/Greisenalter. Vorgeburtliche Entwicklung und Geburt werden dort nicht erwähnt.[57] Nach dem langen Methodius-Zitat fügt Epiphanius noch eigene Kritik hinzu. Ein ausführlich behandeltes Thema ist die Interpretation der Bibelstelle, Gott habe Adam und Eva bekleidet, wo sich Epiphanius gegen eine Auslegung wendet, mit diesem Bekleidungsvorgang sei die Entstehung der Körper bzw. von dessen Fleischlichkeit gemeint. Für Epiphanius' Argumentation ist es ganz zentral, dass die Körper von Adam und Eva als physische Körper bereits vor dem Sündenfall existierten. Zweimal vergleicht Epiphanius im Anschluss Gott mit einem Töpfer, der ein beschädigtes Gefäß wieder aus seinen Grundbestandteilen neu und voll-

54 Schaff / Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 136.

55 Das Zitat stammt aus einem Abschnitt der Predigt Kyrills, in dem er sich gegen die Griechen wendet. Dort überwiegen Referenzen auf griechische Mythen wie den Phönix Vogel und Analogien aus der Natur, wie etwa das Aufblühen im Frühling (anders als in dem gegen die Samaritaner gerichteten Teil, der stark durch Schriftbeweise geprägt ist). In dieser Aufzählung von Alltags- und Naturanalogien findet sich kurz vor der gerade zitierten Stelle auch der Verweis auf die Herstellung von Skulpturen. Es sei viel leichter, diese nach ihrer Zerstörung wieder herzustellen als eine Statue zu schaffen, die zuvor nicht existiert habe. (Schaff / Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 135)

56 Rabo / Albrecht, „'Über die Auferstehung'", 1. Die griechische Vita des Epiphanius wurde vermutlich im 7. Jahrhundert ins Syrische übertragen (Brock, „Two Syriac Translations").

57 Epiphanius, *Panarion*, 145, 171.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

endet herstellen kann.[58] Später thematisiert er auch den Konnex zwischen Adamsgrab am Berg Golgotha und Wiederauferstehungsthematik.[59] Die von Lehmann / Pedersen zitierte Referenz auf Schwangerschaft findet sich in einem Abschnitt zum Buch der Sprüche 24:27, wo Salomo sage:

> meaning the same hope of resurrection, "And thou shalt rebuild thine house." [Sprüche 24:27] He didn't say, "Thou shalt build thine house;" it was built once by its formation in the womb, when our mothers conceived us all at our formation. The resurrection will come from the earth, or "field," to a house that is no longer being "built" but, because of its cleansing in the entombed corpse, rebuilt.[60]

Das eigentliche Argument an der Stelle ist also ein bibelexegetisches in Bezug auf das Bild eines Hausbaus, zu dem das Bild der Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft in Bezug gesetzt wird. Die Referenz auf Schwangerschaft ist eher generisch, beschreibt Vorgeburtliches nicht differenzierter und beinhaltet keine Referenz auf Samen.

Zusätzlich zu den von Lehmann / Pedersen aufgeführten Quellen wäre auch Gregor von Nyssa (gest. nach 394) zu nennen, der im Palästina des 7. Jahrhunderts bei Maximus Confessor rezipiert wurde.[61] In Gregors Konzeptualisierung der Taufe als Nachahmung der Auferstehung heißt es:

> Wie man im Leben feststellen kann, daß oftmals der notwendige Anfang von etwas, ohne den es nicht ist, verglichen mit dem Ende, ganz nichtig und klein ist, wenn man z.B. den Samen und den daraus resultierenden Menschen vergleicht, *so hat auch das, was der großen Auferstehung entsprechend natürlich noch größer ist, von daher (sc. Der Taufe) die Anfänge und die Ursachen. Denn jenes kann nicht geschehen, wenn dies nicht vorhergegangen ist.*[62]

Der Vergleich nennt allein den Samen und auch hier ist der Kontrast zwischen Kleinem und daraus später erwachsendem Großen zentral. Die Stelle ist auch deswegen besonders interessant, da sie den Konnex zwischen Taufe und Wiederauferstehung etabliert.

Des Weiteren findet sich das Bild bei Cyrus von Edessa, der im 6. Jahrhundert in der Gegend von al-Ḥīra im Irak wirkte. Zur Frage, ob Wiederauferstehung möglich sei, schreibt er unter anderem:

> Or what greater ease, forsooth, is found in our birth from the womb than that from the resurrection of the dead – because first, indeed, we are like spittle, as it were, yet afterwards it is clothed and interwoven and becomes a body, within it sinews, joints and so on are bound together, it is formed and comes to completion – so that we

58 Epiphanius, *Panarion*, 199-201.
59 Epiphanius, *Panarion*, 212.
60 Epiphanius, *Panarion*, 210.
61 Louth, *Maximus the Confessor*, 27.
62 Kees, *Die Lehre von der* Oikonomia, 176f (Hervorhebung im Original). S.a. Ferguson, *The Early Church,* 91.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

doubt about the divine decree concerning us that raises us up from the dead, of which he has given us the earnest by means of the resurrection of Christ our Saviour?[63]

Das grundlegende Bild ist auch hier der Kontrast zwischen klein/groß bzw. simpel/komplex. Der Vergleich des Ausgangsstoffs mit Spucke drückt sicher einen wertenden Unterton aus, das Bild des Webens wie auch die Referenz auf Sehnen sind wohl ein Bezug auf Job 10,11, wo die vorgeburtliche Entstehung des Menschen so beschrieben wird.

Betrachtet man die von Lehmann / Pedersen angeführten plus die zwei zusätzlichen Quellen in der Zusammenschau, wird deutlich, dass das wiederkehrende Argument der „Samenanalogie" ist, die Winzigkeit des Samens und die Komplexität des resultierenden Lebewesens zu kontrastieren – so bei Theophilus Antiochenus, Pseudo-Justin, Methodius von Olympos, Kyrill und Gregor von Nyssa. Dieses Motiv wird dabei immer ganz explizit gemacht und hat auch keine eindeutig wertenden Untertöne bzgl. des Samens. Dies stellt in meinen Augen einen deutlichen Unterschied zur koranischen Verwendung von *nuṭfa* und *māʾ* dar. Ersteres wird nie weiter qualifiziert und letzteres wird wenn, dann als „hervorquellend" (*dāfiq*) oder „verächtlich" (*mahīn*) beschrieben. Nie werden diese Substanzen als klein bezeichnet und dem die Größe des daraus entstandenen Wesens gegenübergestellt. Ich halte also den Zusammenhang zwischen dem Motiv und den betreffenden Koranstellen keineswegs für so offenkundig wie die bisherige Forschung. Hinzu kommt, dass Kyrill, der mit großer Sicherheit in Palästina, also dem späteren geographischen Umfeld der Entstehung des Korans, rezipiert wurde, zwar das Motiv des Klein-Groß-Kontrastes benutzt, aber eben gerade nicht mehr den Samen referenziert.[64]

Viel aufschlussreicher als das „Samen-Motiv" scheint mir aber der bei Pseudo-Athenagoras nachgewiesene Motivkomplex von „Same, Entwicklung, Geburt, verschiedene Lebensalter" zu sein. Denn diese Kombination erinnert doch sehr stark an die Parallelstellen Q 22:5 und Q 40:67. Wie oben dargestellt, findet sich dieses Motiv auch im Rahmen des ausführlichen Methodius-Zitats bei Epiphanius, dort allerdings ohne Referenz auf pränatale Stadien und Geburt, sondern allein mit Bezug auf verschiedene Lebensalter des Menschen nach der Geburt. Die Möglichkeit, dass die Rezeption dieses Motivs im Nahen Osten des 7. Jahrhunderts über Epipha-

63 Cyrus of Edessa, *Six Explanations of the Liturgical Feasts,* X-XI (Biographie), 114 (Zitat). Ich danke herzlich Ana Davitashvili für den Hinweis auf diese Stelle.

64 Die Predigten Kyrills hatten einen ganz unmittelbaren Bezug zu Jerusalem und fanden ihren Einsatz in der Unterweisung während der Fastenzeit zur Vorbereitung der Taufe und der Osterwoche nach der Taufe (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 39).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nius erfolgte – also ohne Referenz auf Vorgeburtliches –, kann nicht ausgeschlossen werden.[65]

3.2.2 Die Forschung seit den 1960er Jahren

Während Lehmann / Pedersen auf den motivischen Zusammenhang zwischen Koranstellen und außerkoranischen Texten abgezielt hatten, ohne eine umfassende Sichtung des Motivs im Koran anzustreben, wurde ab den 1960er Jahren in mehreren Arbeiten systematischer zu koranischen Verweisen auf das Ungeborene geforscht. Alle diese Arbeiten legten einen stark von Nöldeke und Schwally geprägten Ansatz der chronologischen Reihung von Suren zu Grunde, durch den das Material in der Regel auf vier Phasen verteilt wird: „Frühmekkanisch" (612-616), „Mittelmekkanisch" (616-619), „Spätmekkanisch" (619-622) und „Medinensisch" (622-632).

Den Anfang machte Dirk Bakker im Rahmen seiner 1960 publizierten Arbeit über Gott-Mensch-Beziehungen im Koran.[66] In der frühmekkanischen Phase habe die Betonung der Größe Gottes, dem die Menschen ihre Existenz verdankten, im Vordergrund gestanden. Dabei wurde auf die Schwangerschaft bzw. die Herkunft des Menschen aus Samen (*nutfa, mā'*) referenziert. Dies sei dann auch bereits als ein Argument verwendet worden, warum Gott in der Lage sei, einen Menschen wiederauferstehen zu lassen. Erst gegen Ende dieser Phase sei erstmals die Sprache auf die Erschaffung des Urmenschen aus Lehm gekommen. Diese Themen hätten sich auch in die folgende Phase fortgesetzt, wobei Muḥammad sich stärker mit Opposition – insbesondere in Bezug auf die Auferstehungsfrage – konfrontiert gesehen habe, was man auch den im Koran dokumentierten Auseinandersetzungen anmerke. Auch hier habe der Fokus auf der Entstehung des Menschen im Diesseits aus Samen gelegen, nur gelegentlich wurde kurz auf die Entstehung aus Lehm rekurriert. In der dritten mekkanischen Phase sei das Thema der Wiederauferstehung in den Hintergrund getreten und der Bezug zur Erschaffung des Urmenschen deutlich öfter hergestellt worden als zuvor. Dies geschehe auch oftmals in „Mischformen", d.h. der Bezug zur Erschaffung aus Lehm oder anderem Erdmaterial und im Diesseits dann aus Samen trete oftmals auf. In Medina sei schließlich das Thema der Entstehung des Menschen ganz in den Hintergrund getreten.[67] Daran anschließend fokussiert Bakker verschiedene Koranverse, die er als die detailliertesten Beschreibungen menschlichen vorgeburtlichen Werdens erachtet. Dies sind Q 75:37f, Q 23:12-14, Q 32:7ff und Q 22:5, die

65 Eine intensive Rezeption seines Werks wird allein schon durch die syrischen Übersetzungen des 6. Jahrhunderts nahegelegt.
66 Bakker, *Man in the Qur'an,* 1-28.
67 Bakker, *Man in the Qur'an*, 4-8.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

er alle als Hauptreferenzen nimmt und dann die semantischen Verbindungen mit anderen Koranstellen herausarbeitet, an denen einzelne Termini ebenso auftauchen. In der Gesamtschau stellt er letztlich heraus, dass in der Anfangszeit der koranischen Offenbarungen die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft im Vordergrund gestanden habe, es habe noch keinen Raum gegeben für den abstrakteren Gedanken der Erschaffung der Menschheit „from the first man" (S.19). Dies sei erst später – insbesondere in der Geschichte des Engelssturzes – erfolgt und die beiden Stränge seien dann miteinander verwoben worden.[68]

Thomas O'Shaughnessy publizierte 1971 ebenfalls eine systematische Sichtung von Koranstellen, die die Entstehung des Menschen referenzieren.[69] Auch er schreibt, in der frühmekkanischen Phase werde ausschließlich auf Samen referenziert, noch nicht auf Staub oder Lehm. Der Fokus liege auf dem Verweis auf Gottes wohltätiger Macht und die Verknüpfung mit dem Gedanken der Wiederauferstehung liege noch nicht vor.[70] In der mittelmekkanischen Phase sei dann ausschließlich auf die Erschaffung Adams aus Lehm verwiesen worden, mehrfach im Rahmen der Geschichte des Engelssturzes, wie es sich auch in syrisch-christlichen Texten finde.[71] In der spätmekkanischen Phase herrsche schließlich wieder eine Referenz auf die Erschaffung des Menschen aus Sperma vor. Die Passagen verweisen auf Opposition gegen Muḥammad, da sie sich stilistisch mit der Kritik eines nicht genauer spezifizierten Gegenüber auseinandersetzen.[72] O'Shaugnessy gruppiert im Anschluss „sehr spätmekkanische" und frühmedinensische Passagen als „Übergangstexte" (*transitional texts*).[73] In diesen sei auch Opposition gegen Muḥammad erkennbar und es erfolge ein Verweis auf die Erschaffung Adams aus Lehm. Am Ende dieser Gruppe stehe Q 23:12-14, wo die beiden Themen „Erschaffung aus Lehm" und „Erschaffung aus Samen", die in der koranischen Offenbarung bis dahin getrennt elaboriert worden waren, miteinander verknüpft werden. Diese Verknüpfung sei dem-

68 Bakker, *Man in the Qur'an,* 9-27.

69 O'Shaugnessy, „Man's Creation", 131-149. Später wurde er als Kapitel II in ders., *Creation and the Teaching of the Qur'ān*, Rom 1985 erneut veröffentlicht. Ich zitiere nach der Ausgabe von 1985. O'Shaugnessy verwendete ein chronologisches Schema, das er aus der Rezeption der Arbeiten zur Chronologie der Koransuren von Nöldeke, Blachère, Bell, Hirschfeld sowie der ägyptischen Koranausgabe zusammenfügte. Zusätzlich konsultierte O'Shaughnessy die Korankommentare von Zamaḫšarī, Bayḍāwī und Suyūṭī.

70 O'Shaughnessy, *Creation*, 13.

71 O'Shaughnessy, *Creation*, 15-19. In der Tabellendarstellung auf S.12 wird Q 36:76f in Phase II gesetzt, im Fließtext jedoch in Phase III (S.19).

72 O'Shaughnessy, *Creation*, 19-21.

73 O'Shaughnessy, *Creation*, 21-24. In der Tabelle auf S.12 finden sich 4 Phasen, im Text werden durch Zwischenüberschriften 5 Gruppen unterschieden. Diese verwirrende Darstellung mag ihren Grund darin haben, dass gegenüber der Artikel-Publikation von 1971 Überschriften eingefügt wurden.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nach rund um 622 erfolgt. Dies habe in der medinensischen Phase seine Fortsetzung in einzelnen Passagen erfahren, in denen die beiden Themen zusammen referenziert werden. Dies seien neun eindeutig medinensische Stellen, für die eine relative Chronologie unmöglich, aber auch nicht notwendig sei.[74] An drei medinensischen Stellen werde der frühmekkanische Gedanke der Entstehung des Menschen aus einem Blutklumpen (*ʿalaq* (Q 96:1)) wieder aufgenommen (*ʿalaqa* (Q 22:5; Q 23:12; Q 40:67).[75]

Die 1999 erschienene Arbeit von Heidi Toelle legt ebenfalls ein chronologisches Surenschema zu Grunde (das von Blachère) und konsultiert insbesondere Ṭabarīs Korankommentar zu den jeweiligen Stellen.[76] Auch sie unterscheidet dementsprechend zwischen früher offenbarten Stellen, an denen die Schaffung des Menschen aus einem Blutklumpen (*ʿalaq*) oder Wasser (*nuṭfa, māʾ*) überwiege, späteren Stellen, an denen Erdmaterial prominent ist, und sodann einer Gruppe, wo beide Themen zusammengeführt werden. Sie formuliert dabei allerdings deutliche Zweifel, ob für alle „frühen Wasser-Stellen" wirklich so einfach postuliert werden könne, damit müsse Sperma und somit die Entstehung von Menschen nach der Urschöpfung gemeint sein.[77] Insbesondere thematisiert sie auch systematisch die Stellen, die von der Erschaffung des Menschen aus „der Erde" (*al-arḍ*) sprechen. Dies sei kein austauschbares Synonym für Lehm oder Staub. Vielmehr zeigt Toelle auf, dass gerade im Zusammenspiel mit bestimmten Verben sich hier ein Deutungshorizont hin zur Pflanzenwelt ergibt, die aus der Erde herauswächst, wenn Wasser vorhanden ist. Diese Bilderwelt wiederum wird klar bei Schilderungen der Wiederauferstehung verwendet.[78]

---

74 Hierbei werden zwei Untergruppen aus drei und sechs Stellen gebildet, die nacheinander vorgestellt werden. Das Unterscheidungskriterium scheint dabei die Beobachtung zu sein, dass die zweite Gruppe immer das Wort „Staub" (*turāb*) verwendet, während die erste das nicht tut. Bei der ersten Gruppe handelt es sich um Q 32:7f, Q 6:2 und Q 70:38f. In Q 32:7f ist von der Erschaffung Adams aus Lehm (*ṭīn*) sowie seiner Nachkommenschaft aus verächtlichem Wasser (*māʾ mahīn*) die Rede. In Q 6:2 heißt es nach der Erschaffung „von euch" aus Lehm, Gott habe eine Frist gesetzt, was in der Exegese als die Lebensspanne verstanden wird. Q 70:38f lautet „Sie wissen doch, woraus wir sie erschaffen haben" (*innā ḫalaqnāhum mimmā yaʿlamūna*). O'Shaughnessy merkt klar an, dass diese beiden Passagen sich sowohl von Q 32:7f als auch den restlichen medinensischen Passagen unterscheiden. Der Grund, warum er sie zusammen mit Q 32:7f präsentiert, liegt nicht in den Textstellen selber, sondern in seiner starken Orientierung an der Arbeit von Richard Bell, der sie etwa auf den gleichen Zeitrahmen datierte. Damit schließt er sich explizit Bells Datierung gegen Blachère und Hirschfeld an, die Q 70:38f als einen frühen mekkanischen Text erachten (O'Shaughnessy, *Creation*, 27).

75 O'Shaughnessy, *Creation*, 27.

76 Toelle, *Le Coran revisité*, 214.

77 Toelle, *Le Coran revisité*, 214.

78 Toelle, *Le Coran revisité*, 221-224, 234-236. Sie erachtet die Parallele zwischen Pflanzenwachstum und menschlicher Geburt als Hinweis auf einen altarabischen Mythos, der Parallelen in einem sumerischen Mythos haben könnte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mira Sievers unterscheidet in ihrem 2019 publizierten Buch ebenfalls vier chronologische Teile Mekka I bis III und Medina. Auch hier ist die erste Phase dadurch gekennzeichnet, dass ausschließlich auf die Entstehung der Menschen aus Samen rekurriert wird, während in der zweiten Phase der Verweis auf die Erschaffung Adams neben das erste Thema tritt. In der dritten Phase würden die beiden Themen verknüpft. In Medina lasse sich in dieser Hinsicht keine Weiterentwicklung des Materials feststellen. Auch die Arbeit von Mira Sievers operiert mit einer Analyse des Materials entlang eines Modells einer innerkoranischen Chronologie. Neben Referenzen auf Material des biblischen Milieus verweist sie auch auf Parallelstellen in der arabischen Poesie und arbeitet schließlich systematisch die Adam-Iblis-Erzählung als ein zentrales strukturierendes Element des Materials heraus.[79]

3.3 Methodischer Zugang zum Quellenmaterial

In Folgenden werden einige Beobachtungen der bisherigen Forschung aufgenommen. So wurde darauf hingeweisen, dass *al-Insān* („der Mensch") an mehreren Koranstellen der verwendete Begriff ist, um spezifisch HaAdam, den biblischen Urmenschen zu bezeichnen.[80] Im Folgenden gehe ich also davon aus, dass mit *al-Insān* im Korantext eine Referenz auf die Adamsgeschichte vorliegen *könnte,* auch wenn die bisherige Forschung davon ausgeht, an der entsprechenden Stelle sei einfach von der Entstehung von Menschen aus Sperma und durch Schwangerschaft die Rede. Ich betrachte die jeweiligen Stellen dann vor dem Hintergrund der oben nachgezeichneten Motivgeschichte in jüdischen und christlichen Texten der Spätantike. Der Fokus liegt dabei auf den syrischen Texten, da für diese bereits in der Forschungsliteratur eine Beziehung zum Korantext hinsichtlich der Adamsgeschichte herausgearbeitet wurde.[81] Dabei wird der Frage nachgegangen, ob solche Beziehungen in noch mehr Fällen vorliegen könnten als bislang bekannt.[82] Ich gehe dabei davon aus, dass sich das analysierte

79 Sievers, *Schöpfung*, 59-160.

80 Frankl, *Entstehung*, 7, 13; Zellentin, „Trialogical Anthropology", 74.

81 Reynolds, *Subtext*, 51; Minov, „Satan's Refusal", 257; Zellentin, „Trialogical Anthropology", 79ff; Witztum, „Parallels". Siehe Melchert, „'God Created Adam'", 113-124 mit seinem kritischen Hinweis, zur geringen Bekanntheit der parabiblischen Adamsliteratur in den Koranstudien (S.120). Die Lektüre dieses Artikels stand am Anfang der hier zusammengeführten Arbeit.

82 Dieser Fokus auf dem syrischen und somit christlichen Material soll nicht heißen, der Koran entwickle nur solches Material weiter (s. etwa die Kritik, eine alleinige Fokussierung solchen Materials unterschätze die Interaktion des Korantextes mit anderen, nicht-biblischen Traditionen (Stewart, „Reflections", 27 und etwas anders gelagert Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*, 1f; Bitsch, „Sengende Hitze, Eiseskälte oder Mond", 315f)). Es ist nur einfach so, dass bisherige Forschung überzeugend Bezüge

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Material ggf. aus unterschiedlichen Ausdeutungen der Adamsgeschichte, wie sie in verschiedenen Texten vorgenommen wurde, erhellen lässt, nicht nur *einem* Intertext.[83] Dabei nehme ich auch aus der bisherigen Forschung die Beobachtung auf, dass sich im Koran Unterschiede im Detail feststellen lassen, etwa hinsichtlich des Materials, aus dem der Urmensch erschaffen worden sei.

Der methodische Zugang zum Quellenmaterial wird sich jedoch von der vorangegangenen Forschung in mehrerlei Hinsicht fundamental unterscheiden, da ich zwei Grundprämissen der embryologischen Interpretation für problematisch halte: das Konzept des „generellen Präsens" insbesondere bzgl. des Wortes *ḫalaqa* („erschaffen") sowie suren-chronologische Ansätze.

3.3.1 Das Konzept des „generellen Präsens"

In der Koranforschung wurden viele der hier analysierten Passagen im Präsens verstanden und übersetzt, auch wenn im Arabischen eigentlich *fiʿl māḍī* steht, grob gesagt das Äquivalent zum Perfekt. Wie Sinai mit Referenz auf die Arbeit Reuschels klar gemacht hat[84], steht hier die Idee eines „generellen Präsens" im Hintergrund. Im Arabischen stehe bei den Verbformen der Aspekt im Vordergrund, ob die beschriebene Handlung abgeschlossen sei oder nicht, unabhängig davon *wann* die Handlung zu verorten sei. Eine zeitliche Unterscheidung von „Vergangenheit" und „Gegenwart" sei demgegenüber sekundär. Wie Reuschel in seiner posthum erschienen Habilitationsschrift von 1969 ausführte, sei dieses Phänomen gerade auch im Korantext nachweisbar. In seinem knapp gehaltenen Forschungsabriss stellte Reuschel heraus, dass seine Sichtweise einen weitgehenden Konsens der Sprachwissenschaft repräsentiere, der sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt habe. Die abweichende Meinung, das arabische Verbsystem drü-

zwischen der koranischen Adamsgeschichte und syrischem Material zeigen konnte und es daher vielversprechend erscheint, diesen Forschungsweg weiter zu verfolgen. Auch *Ḥadīṯ*-Material bewahrt eine Erinnerung an die besondere Beziehung der Adamsgeschichte zum Syrischen mit der Darstellung, Gabriel habe Adam im Paradies Gebote diktiert, die dieser auf Syrisch aufschrieb. Nach seiner Vertreibung aus dem Paradies habe Adam seine Sprache von Arabisch auf Syrisch gewechselt. In einer anderen Erinnerung lehrte Gott Adam die Namen aller Wesen in Syrisch, um dieses Wissen vor den Engeln geheim zu halten. (Kister, „Ādam", 118f, 140). Die Position einer syrischen Ursprache ist auch in syrisch-christlichen Texten belegt (Minov, „Cave of Treasures", 163).

83 Wanta, „Satan Whispered", 46 Fn29; Zellentin, „Trialogical Anthropology", 67.

84 Siehe etwa Sinai, *Kommentar*, (https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

cke in erster Linie eine temporale Unterscheidung aus, werde kaum mehr vertreten.[85]

Hierzu ist Folgendes zu bemerken: Erstens drückt auch Reuschel ganz klar aus, dass die arabischen Verben durchaus auch eine Tempusfunktion haben. Zweitens verweist Reuschel auf Aartuns 1963 erschienene Arbeit zu altarabischen Tempora, die „[d]ie frühere Auffassung [vertritt], nach der wir in den beiden finitien Verbalformen des Arabischen echte Tempora zu sehen haben", ohne diese Arbeit weiter zu diskutieren. Aartuns Kernargument scheint mir zu sein, dass die Vertreter der „Aspektthese" (mein Ausdruck) in ihren Untersuchungen Ausnahmefälle fokussiert hätten.[86] Drittens wendet sich die moderne Linguistik mit ihrem Fokus auf die primär aspektuelle Funktion arabischer Verben explizit gegen die „arabischen Nationalgrammatiker" des 8. bis 11. Jahrhunderts, die in dem Verbsystem primär temporale Aspekte ausgedrückt sahen.[87] Für die Frage, wie ein Adressatenkreis des Korantextes in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte diesen aufgefasst haben könnte, erachte ich die Ausführungen historischer arabischer Grammatiker als gewichtig. Viertens hat Reuschel sich auch zu dem für die folgenden Ausführungen bedeutsamen Verb *ḫalaqa* (schaffen, erschaffen) geäußert. Im Korantext beschreibt es wiederholt die Tätigkeit Gottes der Erschaffung der Welt. Wie Reuschel klarstellt, unterscheidet sich dieses Verb damit grundsätzlich von den anderen Verben in seiner Untersuchung, weil es „nicht-durativ" sei, d.h. weil es nicht eine andauernde Handlung beschreibe. Es gebe dann aber mehrere Stellen im Koran, wo *ḫalaqa* eine andere Art von Handlung beschreibe. So beschreibe Q 16:4 oder Q 76:2 die Erschaffung von *al-Insān* aus einem Samentropfen (*nutfa*).[88] Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist gerade an diesen Stellen die Sachlage keineswegs so eindeutig. Vielmehr basiert das Verständnis von „Erschaffung aus Samen" an diesen Stellen auf Vorannahmen. Unter diesen ist die Idee zentral, dass *ḫalaqa* hier nicht eine Handlung in der Vergangenheit (nämlich die Erschaffung Adams) beschreibe. Dies sei des-

85 Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 17-25.

86 Aartun, *Zur Frage altarabischer Tempora*, 16-27. Ich vermute, dass Reuschel in der damaligen DDR keinen Zugang zu der Arbeit bekam und nur davon gehört hatte, dass sie existierte. Darauf deutet die Tatsache hin, dass er keine bibliographischen Angaben macht.

87 Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 22 sah darin lediglich einen Beleg, „daß zu ihrer Zeit (Ende des 8. Jh., Fixierung des Korans Mitte des 7. Jh.) die „Verzeitlichung", die Temporalisierung schon ziemlich weit fortgeschritten war." Gemeint ist, dass die aspektuelle Funktion des Verbs sprachhistorisch früher gewesen und die „Temporalisierung" des Verbes eine sprachgeschichtlich spätere Entwicklung darstelle. Aartun, *Zur Frage altarabischer Tempora,* 25f gibt Übersetzungen der relevanten Passagen.

88 Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 140 (referenziert bei Sinai, *Kommentar*, (https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1)).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wegen so, weil die Erschaffung aus einem Tropfen nur einen Samentropfen meinen könne. Diese Argumentation ist in sich zirkulär, denn letztendlich handelt es sich bei der Gleichsetzung von *nuṭfa* mit „Samentropfen" an diesen Stellen um eine inhaltliche Interpretation, wie ich zeigen werde. Vor dem Hintergrund dieser Sachlage wie auch den letztendlich zurückhaltenden Äußerungen Reuschels zu *ḫalaqa*, gehe ich im Folgenden nicht einfach davon aus, dass an jeder der im Folgenden betrachteten Stellen *ḫalaqa* im Sinne eines „generellen Präsens" gemeint sein könne. Vielmehr muss dies jeweils eigens begründet werden. Dies bedeutet, dass ich im Folgenden oft Koranpassagen im Perfekt übersetzen werde, die in vielen gängigen Übersetzungen im Präsens gehalten sind. Es ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass eine Veränderung nur in der Übersetzung vorliegt, das Arabische bleibt davon unberührt.[89]

3.3.2 Die Problematik Suren-chronologischer Ansätze

Der grundlegende Ansatz der Arbeiten von Bakker, O'Shaughnessy, Toelle und Sievers, die analysierten Passagen in ein vorgeformtes, aus der Sekundärliteratur einfach übernommenes Modell einer Chronologie von Koransuren einzuordnen, erscheint mir problematisch. Wie Emmanuelle Stefanidis herausgearbeitet hat, ist Nöldekes Arbeit (inklusive der grundlegenden Überarbeitung von Schwally) in dieser Hinsicht keineswegs frei von Inkonsistenzen und durchaus angreifbar hinsichtlich der Definitionskriterien bzgl. der drei Surengruppen „früh-, mittel- und spätmekkanisch". Darüber hinaus hat Stefanidis vor allem auch gezeigt, dass Nöldekes Arbeitsergebnisse nicht einfach als strikte chronologische Reihungen verstanden werden sollten, auch wenn die Anordnung in Listen oder die Zusammengruppierung im Inhaltverzeichnis dies so suggerieren. Die Grundproblematik an allen Versuchen der chronologischen Surenanordnung ist dabei die Reduktion des Textes auf eine lineare, eindimensionale Perspektive.[90] Im hiesigen Beispiel wird dieser Sachverhalt noch zusätzlich dadurch verkompliziert, dass neben Nöldeke / Schwally auch andere Surenchronologien von Blachère, Bell und Hirschfeld unterschiedlich intensiv

[89] Bei den im Folgenden gegebenen Übersetzungen von Koranpassagen, habe ich jeweils verschiedene Übersetzungen konsultiert, insbesondere die von Paret, Rassoul, der Azhar und der Ahmadiyya (siehe koransuren.com) sowie Angelika Neuwirth und teilweise englische Übersetzungen wie die von Arberry. Am Ende habe ich so gut wie immer einen Hybrid zwischen verschiedenen Übersetzungen generiert, weil ich bei intensiver Betrachtung die unterschiedlichen Aspekte des Textstückes in Übersetzungen unterschiedlich überzeugend wiedergegeben fand. Ich gebe deswegen in der Folge meist keine Referenz für die Übersetzungen.

[90] Stefanidis, „Qur'an Made Linear", 1-22. Stefanidis benennt insbesondere die Arbeiten von O'Shaughnessy als ein Beispiel für diese Form der Rezeption der Arbeit Nöldekes.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und systematisch bei Bakker, O'Shaughnessy, Toelle und Sievers rezipiert wurden.

Es wird hier demnach nicht einfach eine bestimmte zeitliche Abfolge der Entstehung der einzelnen Koranstellen in ihrer jetzigen Form vorausgesetzt. Auch ist es nicht das Ziel dieser Arbeit, eine solche Chronologie für sie herzustellen – auch wenn in Einzelfällen durchaus Überlegungen zu einer relativen Chronologie angestellt werden. Vielmehr geht es darum, die Implikationen der etablierten embryologischen Interpretation der Stellen offen zu legen und diese kritisch zu sichten. Sodann wird der Frage nachgegangen, ob eine Lesung der jeweiligen Stelle als Adamsreferenz möglich ist und welche Folgen sich daraus für das Verständnis der Stelle ergeben. In vielen Fällen spielen dabei innerkoranische Parallelstellen eine wichtige Rolle. Bei deren Betrachtung lege ich ein Modell zu Grunde, das Joseph Witztum nach Sichtung verschiedener methodischer Zugänge zu diesem Phänomen erarbeitet hat.[91] Ich fokussiere hier drei Zugänge, weil sie mir für die vorliegende Arbeit besonders relevant erscheinen.

Der *diachronic approach* zielt auf die Etablierung einer relativen Chronologie zwischen den Parallelstellen, um so die Entwicklung von bestimmten Themenkomplexen im Lauf der Zeit rekonstruieren zu können. Witztum verweist hier auf das Problem, dass die Datierung von Suren nicht unproblematisch ist und es somit nicht immer gelingt festzustellen, welche Sure einer anderen zeitlich vorausging. Auch hält er das Modell für zu linear. Denn es sei ja nicht gänzlich auszuschließen, dass zwei Parallelstellen sich gegenseitig über einen längeren Zeitraum beeinflussten oder auch dass diese Stellen aus einer früheren Quelle schöpften und das Material jeweils adaptierten, aber darüber hinaus in keinerlei direkter Beziehung zueinander stehen.[92]

Ich sehe in dieser Hinsicht eine Überschneidung mit *Harmonistic interpretations*, die davon ausgehen, dass die Parallelstellen einander ergänzen und zusammengesetzt werden müssen. Diese Interpretation kann laut Witztum nur schwer offenkundige Widersprüche zwischen Parallelstellen erklären und geht nicht der Frage nach, welche Deutungshorizonte sich

[91] Witztum unterscheidet fünf: „theories of variant traditions; harmonistic interpretations; views emphasizing the oral composition of the text; contextual readings; diachronic methods of analyzing the Quran." Witztum, „Parallels", 4. Für seine ausführliche, kritische Diskussion siehe ebd., 4-13.

[92] Witztum, „Thrice Upon a Time", 281. Eine „Unterform" des diachronen Ansatzes stelle die Arbeit von Karl-Friedrich Pohlmann dar, der Hinzufügungen zum Korantext auch nach 632 noch für möglich hält und einen größeren Kreis von Personen annimmt, die bei der Erstellung des Textes beteiligt waren. Dieser Personenkreis wiederum habe viel detailliertere Kenntnis von biblischem Material gehabt, als in der bisherigen Forschung angenommen worden sei. Bei seiner Arbeit sei die Tendenz festzustellen, spätere Interpolationen finden zu *wollen*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch den jeweils unterschiedlichen Kontext ergeben, an denen sich die Parallelstellen befinden.

Die Theorie der *variant traditions* besagt, parallele Koranpassagen stellen unabhängig voneinander tradierte Textpassagen dar, die dann im Koran zusammengeführt wurden. Nach Witztum erklärt dieser Ansatz nicht zufriedenstellend das Verhältnis zwischen den Passagen, die ganz sicher miteinander zusammenhängen, wie z.B. die wörtlichen Überlappungen zeigen. Auch thematisiert diese Herangehensweise nicht, warum die Kompilatoren des Korans die parallelen – und scheinbar redundanten – Stellen aufnahmen.[93]

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden bei der Betrachtung von Parallelstellen nicht a priori davon ausgegangen, dass diese einander erhellen (müssen), sondern der Frage nachgegangen, welche Schlüsse sich aus ihren Unterschieden ziehen lassen. Damit folge ich Witztums Ansatz, die Chronologie zwischen Suren(teilen) weniger linear zu sehen. Dabei gehe ich nicht davon aus, dass die Passagen vor ihrer Zusammenführung im Koran immer unabhängig voneinander tradiert worden sein müssen. Auch versuche ich der Frage nachzugehen, welche Prozesse oder Überlegungen hinter Parallelstellen im Korantext gestanden haben könnten.

3.3.3 Konzepte redaktioneller Überarbeitung und die Handschriftenforschung

Bei der Analyse von Parallelstellen ziehe ich aus der Koranforschung das Konzept der redaktionellen Überarbeitung heran. Es ist ein weitreichender wissenschaftlicher Konsens, dass im Koran Textphänomene auftreten, die sich am besten als eine spätere Hinzufügung z.B. eines Verses zu einem früheren Textbestand erklären lassen. Oft haben sie einen erklärenden oder spezifizierenden Charakter.[94] Nicolai Sinai hat zur Identifizierung solcher Einschübe einen Kriterienkatalog formuliert:

---

93 Devin Stewart hat zu diesem Ansatz zusätzlich herausgearbeitet, dass er stark dem von Bultmann in der Bibelkritik verpflichtet ist. Daran ist zu kritisieren, dass die Herangehensweise Unterschiede zwischen Parallelpassagen fokussiert, ohne auf den größeren Zusammenhang zu betrachten, in dem sie sich befinden. Dieser größere Rahmen, die Gesamtsure, kann oft die Unterschiede erklären (Stewart „Variant Traditions", 17-51). Hier ist auch die rezentere Forschung von Gabriel Said Reynolds zu verorten („The Qur'ānic Doublets: A Preliminary Inquiry", 5-39). Reynolds zeigt auf, dass wörtliche Parallelstellen in der Regel innerhalb der Suren auftreten, die gemeinhin als mekkanisch und medinensisch titutliert werden. Er schließt daraus in Analogie zur Bibelforschung, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entstehung des Korans zwei schriftlich vorliegende Textcorpora miteinander verknüpft wurden. Dabei wird auch herausgestellt, dass ein solcher Verknüpfungsprozess eine Überarbeitung und Formung des Materials mit einschließt (S.36f).

94 Siehe etwa Sinai, *Fortschreibung*, 81; Nagel, *Medinensische Einschübe*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„1) übermäßige Verslänge; 2) Terminologie die sonst nur für spätere Kontexte bezeugt ist;[95] 3) die Möglichkeit, den betreffenden Passus aus dem Text herauszuheben, ohne eine Lücke zu erzeugen; 4) der Passus stört Struktur und Gedankenführung des Textes; 5) eine Ähnlichkeit der betreffenden Stelle mit anderen Passagen, die ebenfalls Einschübe sind; 6) das Vorhandensein eines Motivs für eine sekundäre Texterweiterung (etwa die Notwendigkeit einer Harmonisierung der Stelle mit späteren Verkündigungen). Für sich genommen ergibt keines dieser Kriterien ein unwiderlegliches Argument für eine Einschubhypothese; sofern jedoch mehrere der obigen Merkmale zusammentreffen, ist zumindest wahrscheinlich, dass der betreffende Abschnitt in der Tat sekundär ist."[96]

Dieser Zugang zum Phänomen der Einschübe fokussiert lange Verse, die von deutlich kürzeren Versen umgeben sind.[97] Hier sei also ein Langvers als Ganzes an seiner jetzigen Stelle eingefügt worden. Das Phänomen als solches ist nicht nur sehr augenfällig, wenn man den Text liest, sondern auch aufgrund der Reimstruktur des Korans akkustisch geradezu spürbar, wenn es bei einem einzelnen Vers viel länger als bei den anderen dauert, bis das Reimwort kommt. Dieses Modell hat Sinai in mehreren Arbeiten weiterentwickelt und zum Beispiel ein Wachstum *innerhalb* von Versen für möglich erachtet, indem längere Passagen an das Ende hinzugefügt wurden.[98] Auf Ebene der Suren-Gesamtstruktur hat er sodann für die längeren, komplexer komponierten Suren mit stilistischen und inhaltlichen Argumenten plausibel das Szenario eines Textwachstums ausformuliert. So lasse sich etwa Sure 4 (*an-Nisāʾ*) in fünf Teile zergliedern, wobei einzelne Teile teils wie abweichend formulierte Wiederholungen eines vorangegangenen Teils wirken, gefolgt von einem kurzen Teil, der z.B. eine Schlussfolgerung zieht, die stilistisch mit weiter entfernten Versen am Anfang der längeren Passage verklammert ist. Sinai rekonstruiert den Vorgang des Textwachstums so, dass die *original version* der Sure aus den Teilen I und II bestand und Teil III dann als Conclusio hinzugefügt wurde. Dann entwickelte sich Teil IV mit starken Parallelen zu Teil II. In einem weiteren Stadium des Textwachstums entstand Teil V (in diesem Fall ein einziger Vers) mit seiner verklammernden Funktion am Ende der Sure, wie sie sich heute im Koran findet.[99]

---

95 Sinai bezieht sich an der zitierten Stelle auf die Frage, Einschübe aus der medinensischen Zeit (also ab 622) in den Textbestand aus mekkanischer Zeit zu identifizieren. Mit „spätere Kontexte" sind daher medinensische Suren gemeint.

96 Sinai, *Fortschreibung*, 157.

97 Ich verstehe nicht nur Punkt 1 so, sondern auch Punkt 4, dass mit „Passus" der gesamte Vers gemeint ist.

98 Sinai, „Processes", 69-119. Ein weiterer Zugang zieht kurze Ergänzungen zu schon bestehenden Versen in Betracht (Pohlmann, *Entstehung*; Graves, „Form Criticism", 47-92). Abgesehen vom Aspekt der Verslänge unterscheidet sich dieser Zugang zur Identifizierung eines Einschubs hinsichtlich der anzulegenden Kriterien kaum.

99 Sinai, „Toward a Redactional History".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In meinen Augen hat Sinai gezeigt, dass der Korantext in seiner heute vorliegenden Form das Resultat eines diachronen Prozesses ist, der sich mit verschiedenen Methoden mindestens in seinen Grundzügen plausibel rekonstruieren lässt. Darüber hinaus scheint mir insbesondere Sinais jüngere Arbeit zur Redaktionsgeschichte längerer Koransuren nahezulegen, dass zumindest Teile des heutigen Korans in redaktionellen Prozessen in ihre jetzige Form kamen, indem Handschriften voneinander abgeschrieben wurden. Es erscheint mir leichter vorstellbar, dass solch komplexe und umfangreiche Teile miteinander in einem auf Schrift basierten Prozess verknüpft wurden, als das alternative Szenario, all dies sei in einem Prozess der rein mündlichen Komposition erfolgt. Dies wird in der Forschung für die komplexeren Langsuren auch schon lange allgemein so angenommen.[100] Sicherlich ist Sinai darin zuzustimmen, dass viele kürzere Suren stilistische Charakteristika haben, die sie deutlich als Resultat mündlicher Komposition ausweisen (z.B. wenige, kurz Verse, thematische Geschlossenheit, Verwendung von Schwurformeln). Dennoch gibt es auch in diesen Suren Verse, die spätere Einschübe sind.[101] Natürlich ist bei diesen einfacher strukturierten Suren mit ihrem deutlich geringeren Versumfang viel leichter vorstellbar, dass der Einschub im Zuge mündlicher Komposition erfolgte. Ich kann aber keinen Grund erkennen, warum ein auf Schrift basiertes Szenario für den jeweiligen Redaktionsvorgang kategorisch ausgeschlossen sein soll. Dies hat mehrere Gründe.

Erstens wurde in der Koranforschung die Annahme einer mündlichen Überlieferung öfter dann vorgebracht, wenn sich im Koran bestimmte Erzählstoffe fanden, die auch anderweitig überliefert waren aber zum Teil deutlich abwichen. Ein Beispiel hierfür ist die koranische Version der so genannten Siebenschläferlegende, die verschiedene Spezifika aufwies, die sich in den anderweitig überlieferten, auf das 5. bis 7. Jahrhundert datierenden Versionen so nicht fanden. Die Unterschiede wurden dann damit erklärt, arabische Wüstennomaden hätten die Geschichte gehört und mündlich weiter überliefert, dabei sei es zu Veränderungen gekommen und das Resultat sei nun in Q 18:9-26 zu finden. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass diese Annahme natürlich von dem zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterial abhängig war. Die Forschung hatte bislang eine Version der Siebenschläferlegende schlicht übersehen, die auf das 7. Jahrhundert zu datieren ist, der koranischen Version sehr ähnelt und plausibel auf Palästina in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückgeführt werden

100 Siehe der konzise Überblick in Sinai, „Toward a Redactional History", 365-367.

101 Siehe etwa Sinai, „‚Weihnachten im Koran' oder ‚Nacht der Bestimmung'?", 23-25 zu Vers 4 in Sure 97, die aus fünf Versen besteht. Vers 4 ist sicher nachträglich in einen schon bestehenden Textbestand eingefügt worden, wie Sinai mit stilistischen und inhaltlichen Argumenten zeigt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann.[102] Das bedeutet, dass die Genese der in den Koran eingegangen Version der Legende erheblich stärker von einer schriftlichen Überlieferung geprägt war als bislang angenommen. Mir erscheint also durchaus Zurückhaltung gegenüber dem Modell der oralen Überlieferung gegeben, weil es manchmal Phänomene zu erklären versucht, für die sich dann bei näherer Betrachtung ergibt, dass sie eigentlich aus einer unzureichenden Datenlage herrührten.

Die Befunde der Forschung an koranischen Handschriften gehen hier noch weiter. Denn für die Entstehung der frühesten noch erhaltenen Koranhandschriften – bei der eine große Rolle von Schrift schließlich völlig unstrittig ist – sind zwei Wege der Entstehung denkbar. Entweder wurden die Handschriften nach Diktat verfasst oder sie entstanden durch das Abschreiben von einer schriftlichen Vorlage. Das erstere Szenario findet sich in der islamischen Überlieferung und beinhaltet ein starkes orales Element. Das zweite Szenario ist ganz ohne Mündlichkeit vorstellbar und verweist in ein spezifisches soziales Setting, in dem eine Handschrift entstand, nämlich ein Skriptorium, in dem von schriftlichen Vorlagen abgeschrieben wurde.

Die Forschung an den frühesten Koranhandschriften hat Befunde zu Tage gefördert, die klar auf letzteres Szenario verweisen. So findet sich in diesen Handschriften wiederholt das Phänomen des *homoeoteleuton,*[103] das Phänomen eines Zeilensprungs, wenn kurz hintereinander in einem Text zweimal das gleiche Wort vorkommt. Des Weiteren konnte in mehreren dieser Handschriften festgestellt werden, dass das Schreiben eines Buchstabens angehalten wurde, bevor der Prozess abgeschlossen war, wobei allerdings das Schreibgerät auf dem Blatt blieb. Von dort aus wurde dann die Handbewegung und somit das Schreiben des Buchstabens zuende geführt. Dies ist heute noch bei genauer Betrachtung erkennbar, da in dem Moment des kurzen Innehaltens auf dem Blatt mehr Tinte aufgebracht wurde. Dies sowie viele weitere Phänomene, die als mechanische Schreibfehler und –korrekturen im Schreibprozess zu interpretieren sind, deutet alles darauf hin, dass die jeweilige Handschrift entstand, indem von einer Schriftvorlage abgeschrieben wurde.[104] Hierzu passen auch Handschriften, in denen sich mehrere verschiedene Hände nachweisen lassen, die also von mehreren Personen geschrieben wurden. Die Schreibarbeit wurde demnach auf mehrere Personen aufgeteilt, vermutlich um Zeit zu sparen.

[102] Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende". Siehe auch Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, I:778 zum Thema der mündlichen Überlieferung und Koranforschung allgemein.

[103] Fedeli, „Isolated Qur'ānic Fragments", 189; dies., *Early Qur'ānic Manuscripts,* 62, 166, 223, 337-340, 371; Deroche, *Islamic Codicology*, 201.

[104] Fedeli, *Early Qur'ānic Manuscripts*, 169, 177-9, 180f, 205, 211-3, 220, 224, 236-8, 287-9, 294, 320, 379.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es ist nicht vorstellbar, dass mehrere Personen sich gleichzeitig in einem Raum befanden, um simultan verschiedene Teile des Korans laut diktiert zu bekommen. Ein Setting, in dem mehrere Personen parallel von Schriftvorlagen kopierten, erschließt sich demgegenüber unmittelbar.[105] Hierzu passt auch, dass gelegentlich Hände mitten in einem Vers wechseln – ein Phänomen, das sehr unwahrscheinlich scheint, wenn der Text diktiert worden sein soll.[106] Auch orthographische Beobachtungen unterstützen das Szenario, dass von Schriftvorlagen kopiert wurde. Ausdrücke wie *niʿmat Allāh* („die Gnade Gottes") werden im Koran je nach Stelle mit *ta* oder *ta marbūṭa* geschrieben. Diese orthographischen Unterschiede sind in den frühen Koranhandschriften konsistent, d.h. je nach Stelle findet sich in der Regel in verschiedenen Handschriften immer die gleiche Schreibweise. Die unterschiedliche Orthographie hat jedoch keinen linguistischen Wert: die Aussprache der zwei Schreibweisen des Ausdrucks ist identisch. Das Phänomen lässt sich also am leichtesten erklären, wenn man ein Kopieren von einer Vorlage annimmt.[107]

Der Korantext ist also mit größter Wahrscheinlichkeit durch einen Prozess in seine finale, noch heutige Form gekommen, der in hohem Maße davon geprägt war, dass von schriftlichen Vorlagen kopiert wurde. Die Forschung datiert die untersuchten Handschriften in der Regel auf die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts oder später. Es scheint mir aber nicht ausgeschlossen, dass vergleichbare Prozesse auch schon davor am Werke waren, auch wenn es keine materiellen Überreste aus dieser Zeit gibt. Denn das System arabischer Schrift, das bereits in den frühesten noch erhaltenen Koranhandschriften zur Anwendung kommt, ist bereits äußerst komplex und es konnte gezeigt werden, welche Meisterschaft manche Schreiber bei der Umsetzung dieser komplexen Möglichkeiten erreichten.[108] Ein solches Phänomen kann nicht plötzlich und „über Nacht" entstehen, sondern setzt die längere Existenz eines differenzierten Ausbildungsbetriebs voraus.

Ein Kopieren von Schriftvorlagen passt auch sehr gut mit den von Sinai anhand stilistischer und inhaltlicher Charakteristika rekonstruierten Wachstumsprozessen von Langsuren zusammen. Im Falle von Sure 4 wären also zur *original version* der längeren Abschnitte I und II weitere Abschnitte hinzugekommen und von Vorlagen in eine einzige, zusammenhängende Form kollationiert worden. Sure 4 scheint dabei relativ klare Strukturen aufzuweisen, die ein Zusammenfügen von Teilen *hinterein-*

105 Für Beispiele siehe Fedeli, *Early Qurʾānic Manuscripts*, 61ff; Déroche, *La transmission écrite*; Cellard, „Nouveau Témoignage".
106 Cellard, „Ṣanʿā' Palimpsest", 8, 27.
107 van Putten, „'Grace of God'".
108 Milo, „Historical Script". Einzelne Schreiber waren z.B. in der Lage, Buchstaben auf den Millimeter genau identisch zu schreiben.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ander nahelegen. Das Szenario des Kopierens von Vorlagen kann darüber hinaus aber auch andere, komplexere Redaktionsvorgänge plausibilisieren. So hat Sinai für Sure 22, *al-Ḥaǧǧ*, herausgearbeitet, dass ein anderer Prozess hinter der Entstehung der Gesamtkomposition gestanden haben muss. Zwar lassen sich verschiedene größere Teile durchaus identifizieren, jedoch sind in diese hinein stilistisch und inhaltlich erkennbare Einschübe erfolgt.[109] Dieses Phänomen lässt sich mit der Annahme einer oralen Komposition viel schwerer erklären als mit dem Kopieren von Schriftvorlagen, die kollationiert wurden.[110]

Vor diesem Hintergrund verstehe ich das in der Forschung an Koranhandschriften allgemein bekannte Phänomen abweichender Versmarker als mögliche Überreste eines solchen Kollationsprozesses. Das Phänomen besteht darin, dass sich in frühen Koranhandschriften gelegentlich „zusätzliche" Versabteilungen finden, dass also Passagen, die im Laufe der Zeit allgemein als ein einziger Vers erachtet wurden, in manchen Handschriften in zwei Verse geteilt sind. Déroche hat z.B. in einem umfangreichen, frühen Handschriftenexemplar sechs solcher Fälle identifziert. In mehreren davon trennt der zusätzliche Versmarker einen etwas längeren Vers, der aus dem jeweiligen Reimschema fällt, von einem kurzen Vers ab, der den Reim einhält. In der allgemein durchgesetzten Verszählung werden diese zwei als ein Vers erachtet, der somit in seiner Gesamtheit ins Reimschema passt. In der Rezitation des Textes hat der Versmaker die Funktion, eine Pause zu markieren. Zieht man ein Kopieren von Schriftvorlagen mit hinzu, so erscheint der Ablauf plausibel, dass im Zuge einer schriftlichen Kollation ein Vers an seiner jetzigen Stelle eingefügt wurde, wovon der „zusätzliche" Versmarker noch ein Überrest war. In dem so entstandenen neuen Vers hatte der noch stehen gebliebene Versmarker für die Rezitation keine Funktion mehr oder erwies sich gar als störend, weswegen er sukzessive verschwand.[111] Bei mehreren der hier analysierten Koranverse, insbesondere Q 22:5 und Q 23:14, gibt es Hinweise dass sie durch einen solchen Kollationsvorgang in ihrer heutigen Form entstanden sind, wie ich weiter unten zeigen werde.

---

109 Sinai, *The Qur'an*, 127-130. Für die hiesige Arbeit ist Q 22:5 bedeutsam (siehe bereits ebd., 136), der weiter unten ausführlich behandelt wird und den ich anders als Sinai ebenfalls als ein Beispiel eines solchen Einschubs betrachte.

110 Neben dem von Sinai fokussierten Phänomen des Wachstums durch größere Textteile ist auch das Hinzufügen von einzelnen Wörtern hier nicht auszuschließen. Diese Redaktionstechnik ist mit Blick auf frühe Handschriften leicht vorzustellen, etwa als eine Notation im Zuge einer Koranrezitation. Siehe z.B. die vielen Beispiele in Fedeli, „Early Evidence", 3-25 (S.21f in Bezug auf den Kontext der Koranrezitation) und dies., „Variants", 403-440. Erinnerungen an beide Szenarien finden sich auch in der islamischen Überlieferung (Seker, *Rede und Text*, z.B. S. 41 (Ergänzung eines Langverses durch einen Kurzeinschub *in* den Vers hinein), S. 207 (Einfügung eines kompletten Verses an seiner jetzigen Stelle im Koran)).

111 Déroche, *La transmission écrite*, 138-140.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einschränkende Vorbemerkung

Bei der Analyse von Parallelstellen wird oft bis auf die Ebene des Wortbestandes hin verglichen. Dies setzt voraus, dass ein bestimmter gesamter Textbestand sozusagen als gesetzt gilt. Beim Koran kann dieser Textbestand jedoch zwischen verschiedenen Lesarten oder auch Handschriften variieren. Wenn die Sprache auf dieses Thema der Varianten zwischen Koranhandschriften oder Lesarten kommt, wird immer wieder zurecht darauf hingewiesen, dass hier keineswegs ein völlig anderer Text erwartet werden sollte, weswegen das Thema dann nicht weiter verfolgt wird.[112] Für die Analyse von Parallelstellen ist das Phänomen aber durchaus relevant, da es beeinflussen kann, wo man überhaupt Parallelstellen findet. In Bezug auf die „embryologischen Stellen" des Korans lässt sich dies am Beispiel des Verses 23:14 illustrieren, in dem sich die Passage „wir ließen ihn als anderes Wesen entstehen" (*anša'nāhu ḫalq*^{an} *aḫar*^{a}) findet. In der Standardkoranausgabe gibt es zwei Parallelstellen, Q 29:20 und Q 53:47, wo von der „anderen Entstehung" (*n-š-'-ḫ-r*) die Rede ist.[113] Nun ist es aber so, dass eine Koranhandschrift in Tübingen eine weitere Stelle aufweist, in der sich ein solcher Verweis auf die „andere Entstehung" befindet, und zwar in Q 30:43.[114] In der Tübinger Handschrift ist damit 30:43 identisch mit Q 29:20 und die zu analysierende Gruppe verändert sich automatisch. Unabhängig davon, wie man diese Beobachtung an der Tübinger Handschrift bewerten will, muss festgehalten werden, dass die Analyse von Parallelstellen logischerweise von der Prämisse abhängt, wo man plausibel solche Parallelstellen identifiziert. Dies wiederum ist direkt davon beeinflusst, welche Version des Textes man zu Grunde legt.[115]

Etwas anders gelagert ist das Phänomen der Lesarten (*qirā'āt*). Diese sind uns überwiegend aus Werken ab dem 10. Jahrhundert bekannt. Darin stellten Autoren wie Ibn Muǧāhid (st. 936/324) Informationen dar-

[112] Siehe etwa Nagel, *Koran*, 23-27.

[113] *an-naš'a al-āḫira* (Q 29:20) und *an-naš'a al-uḫrā* (Q 53:47). Ggf. hinzuziehen wäre noch Q 56:62 *an-naš'a al-ūlā*, „die erste Entstehung", hinzuzuziehen.

[114] Fedeli, „Kufic Collection", 134.

[115] Man könnte es sich hier einfach machen und das Phänomen in der Handschrift zu einem Fehler erklären. Das scheint jedoch äußerst unwahrscheinlich, da hier weder ein Zeilensprung noch eine Verschreibung vermutet werden kann – die Parallelstelle ist schlicht zu weit entfernt und für eine reine Verschreibung ist die Stelle zu umfangreich. Man könnte auch argumentieren, dass es sich hier um ein singuläres Phänomen handelt und dass man ruhig weiter mit dem Standardtext arbeiten solle. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine entsprechende Untersuchung an frühen Koranhandschriften schlichtweg noch nicht durchgeführt wurde und wir daher nicht beurteilen können, wie singulär dieses Phänomen nun ist. Für nur ein weiteres Beispiel eines leicht abweichenden Textbestandes in einer frühen Handschrift siehe Fedeli, „Manoscritti di Sanaa", 36-38.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

über zusammen, wie eine bestimmte, autoritative Person der frühislamischen Geschichte den Korantext gelesen habe. Oft handelt es sich hierbei um unterschiedliche Vokalisierungen des Textes, etwa eine Lesung eines Verbs im Passiv statt Aktiv oder verschiedene Punktierungen von Buchstaben, die etwa ein Verb entweder als 2. oder 3. Person Plural lasen. In dieser Darstellung entstand ein Bild, laut dem es autoritative Mutterkopien des Korantextes in fünf Städten gab, nach denen dann auch die Lesarten getrennt wurden. Shady Nasser hat jüngst herausgearbeitet, dass allein schon die systematische Analyse dieser gesammelten Informationen zeigt, dass dieser Prozess viel komplexer gewesen sein muss und der Umgang mit dem Korantext in der frühislamischen Gemeinschaft offenkundig weniger starr war, als dies in den späteren Beschreibungen erscheint. Diese sind vielmehr ein wichtiger weiterer Schritt in einem langgestreckten Prozess der Kanonisierung des Korans. Schließlich ist ein wesentlicher Aspekt der *qirāʾāt*-Literatur die Tatsache, dass eine Einteilung in kanonische und nicht-kanonische Lesarten entstand.[116] Dies kann missverstanden werden als eine Unterscheidung in Lesarten, die besser geeignet sind als andere, um sich der Frage anzunähern, wie in der frühislamischen Geschichte der Korantext gelesen wurde. Das ist historisch nicht richtig und mit Blick auf Nassers Arbeit gar nicht mehr haltbar. Vor diesem Hintergrund werde ich in der Folge Lesarten in die Analyse mit einbeziehen. Diese können auch Abweichungen im Wortbestand betreffen. Erneut ist hier Q 23:14 als Beispiel zu nennen. So heißt es in der Standardversion darin „und wir schufen den **Fleischklumpen zu Knochen** und bekleideten **die Knochen** mit Fleisch" (*fa-ḫalaqnā l-muḍġa ʿiẓāmᵃⁿ fa-kasawnā l-ʿiẓām laḥmᵃⁿ*). In einer Lesart des Ibn Masʿūd wurde der Überlieferung gemäß die Stelle gelesen als „und wir schufen den **Tropfen zu Knochen und Sehnen** und bekleideten **es/ihn** [?] mit Fleisch" (*ṭumma ḫalaqnā n-nuṭfa ʿaẓman wa-ʿaṣaban fa-kasawnāhu laḥmᵃⁿ*).[117] Wie weiter unten gezeigt wird, kann die Erinnerung an solche Lesarten zusammen mit anderen Informationen wertvolle Hinweise auf die Geschichte dieser Koranpassage in der frühislamischen Gemeinschaft geben.

116 Nasser, *Second Canonization*.

117 Šarfī, *Muṣḥaf*, III:8f; Ḫaṭīb, *Muʿǧam*, VI:156. Ich danke Abdu Dohaim für die systematische Durchsicht beider Werke in Bezug auf alle hier behandelten Koranstellen. Gerade hinsichtlich der *qirāʾa* des Ibn Masʿūd hat Ibn Nadīm im 10. Jahrhundert festgestellt, dass die Ibn Masʿūd zugeschriebenen Handschriften-Überlieferungen seiner Zeit sich stark voneinander unterschieden (Dodge, *Fihrist*, I:57). Anders gesagt wurden sehr unterschiedliche Lesarten der gleichen Koranpassage Ibn Masʿūd zugeschrieben. Es erscheint mir plausibel, dass der Ausdruck *Qirāʾat Ibn Masʿūd* ein Mechanismus war, um das Narrativ über Varianz zwischen Koranhandschriften zu vereinfachen, indem unter dem Label Ibn Masʿūd eine Vielzahl von unterschiedlichen Phänomenen subsumiert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwar werden im Folgenden Informationen hinsichtlich des Handschriftenbefundes oder der Lesarten berücksichtigt. Es muss aber deutlich darauf hingewiesen werden, dass die Forschung zu beidem nicht weit gediehen ist. In diesem Sinne ist die Analyse von Parallelstellen ausgehend vom Standardtext des Korans immer unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit zu verstehen.[118] Damit ist eine weitere, letzte Einschränkung angesprochen: Es ist sehr schwierig, festzustellen, wie der aktuelle Forschungsstand zu bestimmten Koranpassagen aussieht. Neben z.B. den Konkordanzen von Bell und Paret sowie dem noch nicht vollendeten Handkommentar Angelika Neuwirths gibt es eine nur noch schwer überschaubare Menge an verstreuten Beobachtungen zu einzelnen Koranstellen in der Sekundärliteratur. Diese Situation hat sich in meinen Augen durch die jüngst von Amir-Moezzi und Dye vorgelegte Sammelpublikation geändert, da dort erstens neben englischer auch deutsche und französische Literatur nach meinem Eindruck systematisch eingearbeitet und auch exakte Belegstellen aus dieser Literatur gegeben werden. Zweitens ist das Werk abgeschlossen, liefert also eine Zusammenschau der Forschung zu allen Suren des Korans.[119] Die jeweiligen Artikel stammen von verschiedenen Forscherinnen und Forschern und zeigen sicherlich daher verschiedene Schwerpunkte und ggf. auch Positionierungen in der voranschreitenden Forschung. Dennoch stellt das Werk in der Orientierung hinsichtlich des aktuellen Forschungsstands eine enorme Hilfe dar. Wenn es im Folgenden stark referenziert wird, hat dies praktische Gründe und soll keineswegs andere Publikationen abwerten.

Zusammenfassung der Methodik

Im Folgenden werden nun Koranpassagen, die in der bisherigen Forschung als Bestandteile einer koranischen Embryologie gelesen wurden, vor dem Hintergrund des Gesagten analysiert. Es wird also nicht von einer einfach bestimmbaren Chronologie der Parallelstellen ausgegangen, die aus der

[118] Auch werde ich im Folgenden zur unterscheidenden Analyse von Passagen z.B. darauf hinweisen, dass einige die Leser/Hörerschaft direkt durch das Suffix *-kum* („ihr") ansprechen. Forschung zu frühen Koranhandschriften hat jedoch gezeigt, dass gerade diese Suffixe sich zwischen Handschriften unterscheiden können. (Fedeli, „Variants", 413f). In den hier behandelten Fällen ist dies wahrscheinlich nicht relevant, denn bei dem in Handschriften festgestellten Phänomen handelt es sich um einen Wechsel von *-hum* („ihnen") zu *-kum* („euch"). Im Folgenden werden die Suffixe jedoch als einer von mehreren Aspekten thematisiert, um formale Unterschiede zwischen ähnlichen Versen festzustellen, und dabei ist die Unterscheidung zwischen Versen, die solche Suffixe haben, und anderen, bei denen die Sprechperspektive ganz anders ist, also gar keine Suffixe verwendet werden. Dennoch sind Aussagen, die sich auf dergleichen Textphänomene stützen, immer unter dem Vorbehalt einer gewissen Vorläufigkeit zu betrachten.

[119] Amir-Moezzi / Dye, *Coran*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bisherigen Forschung leicht extrahiert werden könnte. Vielmehr werden die Stellen anhand überlappender Terminologie nebeneinander analysiert, ohne dabei notwendigerweise auf die Etablierung einer Chronologie abzuzielen. Dabei wird auf mögliche Interaktionen mit syrischem Material zur Adamsgeschichte intensiv geachtet und grundsätzlich die Möglichkeit späterer Texteinschübe in die jeweiligen Stellen mitgedacht. Dies dient dazu, kritisch die Aussage der Forschungsliteratur zu überprüfen, alle diese Stellen seien eine Referenz auf die Entstehung vorgeburtlichen Lebens.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4 Adam und Embryo im Koran

Vor dem Hintergrund des Gesagten wenden wir uns nun den Koranpassagen zu, in denen von der Erschaffung des Menschen aus einem bestimmten Stoff die Rede ist. Der Übersichtlichkeit halber ordne ich die analysierten Koranpassagen nach dem Stoff an, aus dem eine Schöpfung erfolgt. Wie deutlich werden wird, ist damit nicht gemeint, dass alle diese Passagen jeweils zusammen eine geschlossene Motivgruppe bilden. Ich beginne mit den Stellen, bei denen ein Adamsbezug unstrittig ist und zu denen bereits einiges an Literatur vorliegt. Dies sind die Stellen zu *ṭīn* und *ṣalṣāl*, die eine Erschaffung aus Erdmaterial („Lehm" bzw. „Tonerde") thematisieren und für die die bisherige Forschung einen Bezug zur *Schatzhöhle* herausgearbeitet hat. Sie werden hier gemeinsam behandelt, dann folgen *turāb* („Staub"), *mā'* („Wasser"), *nuṭfa* („Tropfen") und schließlich *'alaq(a)* („Klumpen").[1]

4.1 Ṭīn *und* Ṣalṣāl – *Erschaffung Adams und Bezug zur* Schatzhöhle

Der Terminus „Lehm" (*ṭīn*) findet sich zwölf mal im Koran, verteilt auf in elf Passagen, von denen sich sieben auf die Erschaffung Adams beziehen (Q 6:2; Q 7:12; Q 17:61; Q 23:12; Q 32:7; Q 37:11; Q 38:71 und 76) und an dieser Stelle somit näher betrachtet werden sollen.[2] Der Begriff ist immer indeterminiert und wird einmal, in Q 37:11, durch das Attribut *lāzib* zusätzlich bestimmt, was z.B. mit „klebrig", „formbar" oder „kompakt" übersetzt wird. Bei Q 6:2, Q 23:12 und Q 37:11 ist klar von der Erschaffung *al-Insān*s aus Lehm die Rede. Insbesondere Q 6:2 und Q 37:11 führen dabei das Thema

[1] An mehreren der nun analysierten Koranstellen finden sich *hapax legomena*, Termini, die einmalig im gesamten Text auftreten. Die wissenschaftliche Diskussion um *hapax legomena* und ihre Interpretation ist vielschichtig: Ist das Phänomen schlicht Zeugnis eines breiten Wortschatzes einer Person? Ist es ein Hinweis auf eine redaktionelle Überarbeitung durch eine andere Person? Und wie genau ist ein *hapax legomenon* definiert? (Toorawa, „Hapaxes in the Qur'an", 193-246; Elmaz, *Hapaxlegomena*.) Mit Blick auf diese Methodenproblematik ist also einerseits Vorsicht gegenüber voreiligen Schlüssen geboten, andererseits soll die Tatsache einmalig auftretender Termini auch nicht einfach ignoriert werden. Ich werde daher Rückschlüsse bzgl. der jeweiligen Textstelle nicht ausschließlich aus dem bloßen Vorkommen eines einzelnen *hapax legomenon* herleiten.

[2] In Q 3:49 und Q 5:110 wird hingegen referenziert, wie Jesus aus Lehm Vögel formte, womit sich der Koran auf einen Topos aus dem so genannten Kindheitsevangelium bezieht. Q 28:38 befindet sich in einer Passage zu Pharao, der sich ein Schloss aus Lehm bauen lassen will, um hoch zu Gott zu kommen. Q 51:33 steht im Kontext früherer Straflegenden, wo Gott ein sündiges Volk mit Steinen aus Lehm „bombardiert". An diesen Stellen wird *ṭīn* fast immer determiniert verwendet, mit Ausnahme von Q 51:33

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht weiter aus und es bieten sich keine Anhaltspunkte zur Einordnung des Materials über die allgemeine Feststellung hinaus, dass dort darauf rekurriert wird, dass Gott die Menschen erschuf.[3] Diese beiden Verse werden hier nicht weiter thematisiert. Q 23:12 steht am Anfang des größeren Zusammenhangs Q 23:12-14 und wird weiter unten in den Abschnitten zu *qarār makīn* sowie zu *ʿalaqa* gesondert behandelt.

Drei der vier verbleibenden Stellen (Q 7:11-25; Q 17:61-65; Q 38:71-77) stehen im Rahmen größerer Passagen zur Geschichte des Engelssturzes. Insbesondere die Darstellung in Sure 38 weist dabei starke, oft wörtliche Parallelen zu Q 15:26-33 auf. Ein augenfälliger Unterschied zwischen beiden Passagen besteht in der Bezeichnung des Materials, aus dem Adam erschaffen wurde: Während dieser lehmartige Stoff in Q 38 als *ṭīn* bezeichnet wird, findet sich in Q 15:26 der Ausdruck *ṣalṣāl min ḥamaʾ masnūn*. Sowohl *ḥamaʾ* als auch *masnūn* werden im Koran ausschließlich an dieser Stelle verwendet. *Ṣalṣāl* hat noch eine einzelne Parallelstelle in Q 55:14, wo es heißt „Gott hat den Menschen aus *ṣalṣāl* geschaffen, gleich einer Töpferware". Die starken Parallelen sowohl zu Q 38:71-77 wie auch Q 55:14 legen nahe, dass es sich bei *ṣalṣāl min ḥamaʾ masnūn* um eine nähere Bestimmung des Materials handelt, aus dem Adam erschaffen wurde.[4]

Dem wiederkehrenden Motiv in der koranischen Darstellung des Engelssturzes zufolge, erschuf Gott zuerst die Engel, dann den Menschen und befahl sodann den Engeln, sich vor dem Menschen niederzuwerfen. Alle Engel außer Iblīs taten dies. Iblīs begründete seine Weigerung damit, dass er aus besserem Material als der Mensch erschaffen sei, aus Feuer nicht aus Lehm bzw. *ṣalṣāl*. Dieses Motiv findet sich in drei der genannten *ṭīn*-Passagen (Q 7:11-25, Q 17:61-65, Q 38:71-77) wie auch in den beiden *ṣalṣāl*-Stellen (Q 15:26-33, Q 55:14f), so dass sich ein Bild eines spezifischen Motivkomplexes ergibt, der bei allen diesen Stellen im Hintergrund stand. In der spätantiken Literatur findet sich diese spezifische Motivik der

[3] Beide Stellen sind in einem dialogischen Kontext zu sehen und aktualisieren die Geschichte der Erschaffung Adams auf die Zeitgenossen. Q 6:2 spricht die Zuhörerschaft direkt an „Er ist es, der euch aus Lehm erschuf", während Q 37:11 Argumente in einer Auseinandersetzung mit „denen, die nicht hören" vorgibt: „Frage sie, ob sie schwerer zu schaffen sind als die ganze andere Schöpfung! Wir haben sie aus klebrigem Lehm erschaffen."

[4] Paret z.B. übersetzt als „aus trockenem, tönendem Lehm [*ṣalṣāl*], aus schwarzem, zu Gestalt gebildetem Schlamm (?) [*hamâʾ masnûn*]". Dieses Verständnis der Stelle ist vermutlich Ṭabarīs Koranexegese entnommen, der allerdings auch die Erinnerung an andere Interpretationen bewahrte, etwa die starke Betonung, das Material, aus dem Adam geschaffen worden sei, habe gestunken. Diese Interpretationslinie, es gehe um eine Spezifizierung des Materials, ist bereits bei Muqātil b. Sulaymān (st. 767) belegt (ders., *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, II:428 und IV:196). Zellentin, „Trialogical Anthropology", 108 übersetzt „dry clay from aging mud" und sieht dies als Parallele zu „dust from fine dust" in der *Schatzhöhle*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

unterschiedlichen Materialien in der *Schatzhöhle*, weswegen die jüngere Forschung einhellig von einer Beziehung zwischen diesem Text und den genannten Koranstellen ausgeht.[5]

4.2. Turāb – *Erschaffung des Urmenschen aus Staub*

Der Terminus „Staub" (*turāb*) wird 17 Mal im Koran verwendet. Sechs dieser Stellen thematisieren die Entstehung des Menschen aus Staub. An zwei davon, Q 3:59 und Q 30:20, steht *turāb* für sich allein, an den vier anderen werden weitere Materialien erwähnt und sie werden weiter unten thematisiert.

4.2.1 Turāb *in Q 3:59 und Q 30:20*

Bei Q 3:59 handelt es sich um eine dezidierte Kritik am zentralen christlichen Konzept einer besonderen Verbindung Adam-Jesus:

> „Jesus ist vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Staub (*turāb*) und sagte darauf zu ihm: sei!, da war er."

Diese Stelle greift also einerseits die christliche Idee der Verbindung zwischen Adam und Jesus auf, fokussiert bei Adam jedoch unmittelbar den Aspekt seines Geschaffenseins und seiner Körperlichkeit, die aus Staub entstand und – so sicherlich die Implikation – bei allen Menschen nach dem Tod auch wieder „zum Staub zurückkehrt".[6] So wie das diese Koranstelle formuliert, gilt dies also auch für Jesus. Doch die Stelle geht in ihrer Zurückweisung christlichen Gedankenguts noch weiter. Entscheidend hierfür ist die Aussage, Gott habe zu dem Staub gesagt „sei!", wodurch schließlich Adam entstanden sei. Dies ist eine vermutlich bewusste Abweichung von der Darstellung im Buch Genesis. Dort erschafft Gott die Welt und verschiedene Lebewesen, indem er einfach sagt, dass sie entstehen sollten. Bei der Erschaffung des Urmenschen heißt es aber: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen…" (Gen 1,26). In seiner Exegese dieser Stelle fragte zum Beispiel Ephraim, zu wem denn Gott eigentlich gesprochen habe? Diese natürlich rhethorisch gestellte Frage beantwortet er dahingehend, Gott habe zu seinem Sohn gesprochen.[7] Hierin zeigt sich eine weitere, für die christlich-theologischen Diskussionen der Spätantike bedeutende

[5] Reynolds, *Subtext*, 51; Minov, „Satan's Refusal", 257; Zellentin, „Trialogical Anthropology", 79ff. In der *Vita Adamae* ist das Argument für die Höherwertigkeit der Engel, dass sie zeitlich vor Adam erschaffen wurden.

[6] Siehe Reynolds, *Subtext*, 52; Speyer, *Biblische Erzählungen,* 43.

[7] Ephraem Syrus, *Selected Prose Works*, 93f. Für eine Zusammenschau der Thematik aus dem Werk Ephraems siehe Kronholm, *Motifs*, 46-51.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Annahme, die gegen kritische Stimmen etabliert werden musste. Wenn in Jesus, so der Gedankengang, sowohl Menschliches als auch Göttliches vereint gewesen seien, dann muss er schon vor der Schöpfung existiert haben. Dies finde seine Bestätigung in Gen 1,26, so Ephraim, wo der Schöpfergott offenbar einen Zuhörer hat. Dies sei sein Sohn gewesen, der also schon existierte. Die Tragweite der spezifischen Wortwahl in Q 3:59 wird also erst vor diesem Hintergrund deutlich: In Q 3:59 hat der Schöpfergott keinen Zuhörer mehr, er sagt einfach „sei!" und Adam entsteht. In ihrer Gesamtheit stellt die Passage demnach eine doppelte Kritik an christlichen Vorstellungen dar: Erstens sei Jesus einfach ein Mensch gewesen, wie alle anderen auch, und zweitens habe er nicht vor der Schöpfung bereits existiert, wie die Christen behaupteten. Dieses Motiv wird weiter unten bei der Analyse von Q 40:67 noch einmal wichtig werden.[8]

Q 30:20 referenziert die Erschaffung der Menschheit sowie ihre Ausbreitung über die Erde im Lauf der Geschichte:

> „Und zu seinen Zeichen gehört es, daß er euch aus Staub (*turāb*) geschaffen hat. Hierauf waret ihr Menschen (*bašar*), die sich ausbreiten."

Dieser Vers befindet sich in einer größeren Passage Verse 17 bis 26, die durch stilistische Merkmale definiert werden kann.[9] In den Versen 20 bis 26 lautet der Versanfang dann immer „Und zu seinen Zeichen gehört" (*wa-min āyātihi*) und mit Ausnahme von Vers 20 enden sie immer mit einer ähnlich lautenden Formulierung, dass in dem Beschriebenen Zeichen seien für die, die hören/denken könnten. Die Tatsache, dass diese Abschlussformel in Vers 20 fehlt, interpretiere ich als einen Hinweis, dass der Gedankengang noch nicht abgeschlossen ist und daher die Verse 20 und 21 einander ergänzen. Vers 21 spricht von der Erschaffung von Partnerwesen (*azwāǧ*), „damit ihr ihnen beiwohnt". Zusammen genommen sprechen die beiden Verse also von der Ausbreitung der Menschheit durch Fortpflanzung. In diesem Zusammenhang ist vermutlich die Wahl des Wortes *bašar* als Generikum für Menschen nicht zufällig. An anderen Stellen (Q 15:28; Q 25:54; Q 38:71) ist dies der Terminus für die Erschaffung Adams. So wird beispielsweise in hebräischer Poesie der Terminus bewusst eingesetzt, um die Fleischlichkeit menschlicher Existenz in terminologischer Abgrenzung und Ergänzung zur seelischen Komponente zu beschreiben.[10] In der Adamsgeschichte steht der Staub ja für genau diesen körperlichen, vergänglichen Aspekt mensch-

8 Zur Beziehung von Q 3:59 zu Sure 19, die hier nicht weiter thematisiert wird, siehe Dye, „Qur'anic Mary", 186.

9 Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:1080-1083. Vers 17 kann aufgrund des Versanfangs „Preis sei Gott" (*fa-subḥān Allāh*) als eine Hinleitung zu einem neuen Abschnitt gesehen werden.

10 Münz-Manor, „Hebrew and Syriac liturgical Poetry", 239.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichen Daseins. Der koranische Sprachgebrauch verweist also hier vermutlich ebenfalls subtil auf weiter zurückreichende Auslegungstraditionen.

4.2.2. Turāb *und* nuṭfa *in Q 18:37 und Q 35:11*

An vier weiteren Stellen folgt auf „Staub" direkt „sodann aus einem Tropfen" (*ṯumma min nuṭfa*). Zwei dieser Stellen, Q 18:37 und Q 35:11, beenden die Aufzählung von Materialien an dieser Stelle. Diese werden hier behandelt, während die zwei weiteren Stellen (Q 22:5 und Q 40:67) weiter unten im Abschnitt zu *ʿalaqa* besprochen werden.

Q 18:37 ist Teil einer Passage (Verse 32-44), die das Gleichnis von zwei Männern darlegt, von denen einer zwei Gärten hatte. Er prahlt stolz mit seinen Erfolgen und seinem Wohlstand und sagt, er glaube, sein Garten werde niemals vergehen und es werde auch kein letztes Gericht kommen.[11] Hierauf heißt es in Q 18:37:

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا

Sein Gefährte erwiderte ihm, wobei er mit ihm sprach: „Glaubst du denn nicht an den, der dich aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und dich hierauf zu einem Mann geformt hat?"

Dies wird in der Regel so verstanden, dass die Erschaffung aus Staub sich auf Adam beziehe und die aus einem Tropfen auf alle anderen Menschen, die aus Sperma entstehen. Mir erscheint dies aus mehreren Gründen nicht schlüssig und ich schlage daher vor, die Passage als eine durchgehende Referenz auf Adam stellvertretend für alle Menschen zu lesen. Die wörtliche Rede ist in der Passage komplett im *fiʿl māḍī* formuliert, wobei der Abschnitt zur Schöpfungstätigkeit Gottes zwei Verben verwendet: *ḫalaqa* („erschaffen") in Bezug auf die Stoffe Staub und Tropfen, sowie *sawwā* („formen") mit dem indirekten Objekt „als Mann" (*raǧul*^{an}). Es erscheint mir fraglich, warum die Stelle das identische Verb „erschaffen" im *fiʿl māḍī* für so – theologisch wie auch zeitlich – unterschiedliche Vorgänge wie die Erschaffung des Urmenschen und die Entstehung eines jeden Menschen in der Schwangerschaft verwenden soll. Dies gilt insbesondere auch deswegen, weil die Passage mit der Verwendung von *sawwā* im direkten Anschluss ja beweist, dass die Verwendung von Verben durchaus spezifisch erfolgt. Mit Blick auf das in syrischer Literatur etwa durch Babai den Großen (gest. 628) im frühen 7. Jahrhundert mit identischer Wortwahl belegte Motiv, dass Gott den Urmenschen erschuf, indem er ein Staubkorn mit einem Tropfen Wasser

[11] Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:709-711.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vermischte, erscheint es mir viel schlüssiger, dass der komplette Passus diesen Vorgang referenziert. Dem könnte zwar entgegengehalten werden, dass damit kein unmittelbarer Bezug auf den Angesprochenen mehr bestünde. Jedoch ist hier erstens zu berücksichtigen, dass die Referenzierung Adams stellvertretend für alle Menschen ein verbreitetes Phänomen ist und sich auch in den Gleichnischarakter des gesamten Kontextes gut einfügt. Zweitens deutet die Verwendung der Verbfolge *ḫalaqa* & *sawwā* an dieser Stelle zusätzlich in Richtung der Adamsgeschichte.

Exkurs: Die Verbenfolge ḫalaqa fa-sawwā

In mehreren bereits weiter oben behandelten Koranpassagen (Q 15:26-29; Q 32:7-9; Q 38:71f) werden zur Beschreibung der Erschaffung Adams zwei Verben zusammen benutzt, *ḫalaqa* und *sawwā*, was oft als „[Gott] formte und bildete" übersetzt wird. Generell ist das Verb *sawwā* sehr oft im Koran belegt, wenn die Erschaffung der Welt durch Gott beschrieben wird.[12] An den besagten drei Stellen wird dargestellt, wie Gott Adam (*al-Insān*) schuf (*ḫalaqa*) und sodann gestaltete (*sawwā*) und ihm von seinem Odem (*rūḥ*) einhauchte. An diesen Stellen folgen die beiden Verben *ḫalaqa* und *sawwā* nicht unmittelbar aufeinander und werden klar als zwei stärker voneinander differenzierte Vorgänge dargestellt. *Ḫalaqa* bezieht sich hier immer auf die Erschaffung des Menschen aus einem anderen Material, während *sawwā* davon durch trennende Partikel abgesetzt erscheint.[13] Sodann wird an *sawwā* der Vorgang des Einhauchens von Gottes *rūḥ* immer unmittelbar mit *wa-* angeschlossen, sodass sie eine semantische Einheit ergeben. Das verstärkt den Aspekt, dass hier *ḫalaqa* und *sawwā* bezüglich der Erschaffung des Urmenschen zwei klar unterscheidbare Akte Gottes bezeichnen.

Für die Verwendung der Reihung *ḫalaqa* und *sawwā* gibt es mehrere Parallelbelege mit klarem Bezug auf die Erschaffung des Urmenschen (Q 87:2, Q 82:7). Der Anfang von Sure 87 legt nahe, dass es sich bei der knappsten Variante *ḫalaqa fa-sawwā* um einen feststehenden Terminus evtl. in liturgischem Kontext gehandelt haben könnte:

> „(1) Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, (2) der erschuf und gestaltete" (*allaḏī ḫalaqa fa-sawwā*).

Eine ähnliche Verwendung findet sich in Sure 82, in der das Hauptthema die Realität des Jüngsten Tages mit seinem Gericht ist. In Vers 6-8 heißt es:

12 Siehe die entsprechenden Referenzen in ʿAbd al-Bāqīs Korankonkordanz.
13 *Ṯumma* in Q 32:9 und *fa-iḏā* in Q 15:29 und Q 38:72.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(6) Oh Mensch (*al-Insān*), was machte dich untreu deinem großmütigen Herrn? / (7) Der dich erschaffen, gestaltet und wohl geformt hat, (*allaḏī ḫalaqaka fa-sawwāka fa-ʿadalaka*) / (8) in welcher Gestalt er wollte, dich zusammengefügt hat?

Inhalt wie auch äußere Kriterien (vor allem die Reimstruktur) legen nahe, dass die drei Verse innerhalb der Surenkomposition eine eigene Einheit bilden.[14] In meinen Augen kann diese Passage wörtlich als ein Ausruf gegenüber Adam verstanden werden.[15] So gelesen, weist Q 82:7 darauf hin, dass die Kernstruktur *ḫalaqa fa-sawwā* auch in Bezug auf den Urmenschen erweitert werden konnte, hier durch *fa-ʿadalaka*.[16] Es ist gut denkbar, dass mit dieser Erweiterung das Aufrichten der Adamsgestalt durch Gott gemeint ist, wodurch der Mensch zum aufrecht gehenden Wesen wurde.[17]

Es lässt sich also zusammenfassen, dass der Ausdruck „*ḫalaqa* und *sawwā*" im Koran ein Wortpaar ist, das sich auf die Erschaffung des Urmenschen bezieht. Neben einer Kurzform *ḫalaqa fa-sawwā* konnte es auch stärker ausgestaltet auftreten, wobei *ḫalaqa* in der Regel dann um die Benennung des Stoffes erweitert wurde, aus dem der Urmensch geschaffen wurde, und *sawwā* mit dem Einhauchen des Odems in Zusammenhang gebracht wurde.[18]

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir naheliegend, dass die beiden Verben *ḫalaqa* und *sawwā* in Q 18:37 in vergleichbarer Weise verwendet werden wie an allen anderen aufgeführten Parellelstellen auch. Neben der oben angeführten strukturellen Betrachtung der Stelle selber (Verwendung der Tempora) wie auch motivgeschichtlichen Gründen (Motiv der Erschaffung des Urmenschen aus einem Staub-Wassertropfen-Gemisch bei Babai dem Großen) sprechen demnach auch die innerkoranischen Parallelstel-

14 Neuwirth, *Der Koran*, I:280f und 285, Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1999.

15 Die Paretübersetzung liest das das arabische *fiʿl māḍī* im Vers 6 präsentisch, andere Übersetzungen geben das Perfekt wieder.

16 Paret nennt als innerkoranische Referenz für Q 82:8 u.a. die Stelle „Er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will" (Q 3:6) (Paret, *Konkordanz*, 60, 503) – also in dem Sinne, dass Q 3:6 mit ihrem eindeutigen Schwangerschaftsbezug Q 82:8 erkläre, wo demnach das Gleiche gemeint sei. Es ist aber durchaus denkbar, dass in Q 3:6 (*huwā allaḏī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašāʾ*) bewusst eine Parallelsetzung von Erschaffung Adams und Schwangerschaft herbeigeführt werden sollte. Siehe hierzu etwa Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, V:186 mit der Erinnerung an die Exegese, die Stelle drücke aus, Jesus sei von Gott im Mutterleib geformt worden, so wie alle anderen Menschen auch, also könne er nicht eine Manifestation Gottes sein. Dmitriev, „Creation Account", 361 schreibt, das Verb *ṣawwara* werde im Koran systematisch genutzt, um auf die individuelle Entstehung der Menschen nach Adam zu verweisen. Zur Referenzierung von Q 82:8 in *Ḥadīṯ*-Material siehe Eich, „*nasama*".

17 Vgl. Toepel, *Schatzhöhle*, 145 und die Exegese von Muqātil, *Tafsīr*, IV:613 zu der Stelle

18 Darauf deutet auch hin, dass wohl zumindest zwei dieser Stellen zu späteren redaktionellen Ein- oder Zusammenfügungen gezählt werden können (s. Horovitz, *Untersuchungen*, 21 zu Q 18:31-41 und Neuwirth, „Creation", 34 zu Q 38:71-77).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

len dafür, dass in Q 18:37 ein durchgehender Bezug auf die Schöpfungsgeschichte vorliegt und der Vers in seiner Gänze die Erschaffung Adams referenziert. Eine solche Nähe zur syrischen Literaturproduktion der Zeit wird auch durch den größeren Zusammenhang der Sure unterstützt. Denn diese trägt ihren Titel „Die Höhle" (*al-Kahf*) aufgrund der ausführlichen Wiedergabe der Siebenschläferlegende in den Versen 9 bis 26. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, lässt sich die spezifische Version der Legende, wie sie im Koran ihren Niederschlag gefunden hat, auf christlich monastische Kreise im Palästina der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückführen – mit möglichen Berührungspunkten zur Theologie Babais des Großen.[19] Es ist also plausibel, dass im weiteren Verlauf der Sure ebenfalls eine Motivik verwendet wird, die außerhalb des Korans in einem strukturell analogen Zusammenhang belegt ist. Vor diesem Hintergrund ziehe ich die Schlussfolgerung, dass das Motiv der Erschaffung „von dir" aus Staub und einem Tropfen in Q 18:37 nicht mit dem Staub auf die Adamsgeschichte verweist und mit dem Tropfen auf die Entstehung eines jeden Menschen aus Samen. Vielmehr verweist die Passage durchgehend auf die Erschaffung des Urmenschen stellvertretend für alle Menschen und verwendet dabei ein spezifisches Motiv zeitgenössischer christlicher Literatur, das in der bisherigen Forschung übersehen wurde.

Die zweite Stelle, die eine Erschaffung „von euch" aus Staub und einem Tropfen referenziert (Q 35:11), ist Teil einer Passage (Verse 3-22) zum Thema der Zeichen Gottes als Schöpfer[20]:

وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ
أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا
بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ
عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

Und Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen, dann machte er euch zu Paaren. Und kein weibliches Wesen ist schwanger oder gebiert, ohne daß er es weiß. Und keiner bleibt lang am Leben, und keinem wird seine Lebenszeit verkürzt, ohne daß es in einer Schrift wäre. Dies ist Gott ein leichtes.

Strukturell beginnt die Passage mit zwei Verben *ḫalaqa* und *ǧaʿala* im *fiʿl māḍī*, gefolgt von dem Beispiel der Schwangerschaft und der Lebenszeit, die im *fiʿl muḍāriʿ* stehen. Das Verb *ḫalaqa* bezieht sich auf Staub und Wassertropfen gleichermaßen – eine Parallele zur Formulierung in Q 18:37, so dass ich auch hier darin ein starkes Indiz sehe, dass die Stelle das Motiv der Erschaffung des Urmenschen aus der Vermischung der beiden Stoffe referenziert, stellvertretend für alle Menschen. Diese Sichtweise wird

19 Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende", 24-31, v.a. 28.
20 Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2b:1173-1179;

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch das unmittelbar folgende „dann machte er euch zu Paaren“ (*ṯumma ǧaʿalakum azwāǧ*^{an}) unterstützt. Denn die sonstige koranische Verwendung der Wörter *zawǧ* und *azwāǧ* in Bezug auf Menschen legt einen Bezug zur Schöpfungserzählung nahe.[21] Ich schlage daher vor, die Stelle vor dem Hintergrund des oben ausgeführten Motivs zu lesen, Adam sei aus der Vermischung von Staub mit einem Wassertropfen entstanden. Danach habe Gott das Partnerwesen „gemacht“.

Diese Sichtweise wird durch eine dem Ibn Masʿūd zugeschriebene Lesart der Stelle unterstützt. Sie lautet wie folgt: „Gott hat euch aus einem einzigen Wesen gemacht und aus ihm einen Partner“ (*min nafs wāḥida wa ǧaʿala minhā zawǧ*^{an}).[22] Hier ist also nicht von der Erschaffung aus Staub und Tropfen, sondern aus *nafs wāḥida* die Rede. Im Koran ist dieser Begriff eine Referenz auf die Schöpfertätigkeit Gottes.[23] Das Ersetzen von *nuṭfa wa-turāb* durch *nafs wāḥida* (oder umgekehrt, je nachdem, welche Lesart man als früher erachten möchte), ist ein starkes Indiz dafür, dass in der frühislamischen Geschichte die Stelle als eine Referenz auf die Schöpfungsgeschichte gelesen wurde.

Auch hier lässt sich eine Beziehung zu Motivik, wie sie sich bei christlichen syrischen Autoren bis zur ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts finden lässt, noch weiter erhärten. Denn im unmittelbar folgenden Vers 12 findet sich das Motiv zweier Wasser, eines süß und frisch (*ʿaḏb*, *furāt*), das andere salzig und bitter (*milḥ*, *uǧāǧ*). Der Vers beginnt mit der einprägsamen Betonung, dass diese Wasser nicht gleich (wörtlich „nicht auf der gleichen Ebene“, *mā yastawī*) seien. Was damit gemeint ist, wird am Ende der größeren Passage unmissverständlich klar gemacht, wobei zweimal das einleitende *mā yastawī* erneut aufgenommen wird:

> „Nicht gleich sind der Blinde und der Sehende / Nicht die Finsternisse und das Licht / Nicht der Schatten und die Hitze / Und nicht gleich sind die Lebenden und die Toten. Gott lässt hören, wen er will (…).“ (Q 35:19-22)

Diese Motivik zweier Wasser, die in Parallele gesetzt werden zu verschiedenen Arten von Menschen, erinnert stark an die oben vorgestellten Motive, wie sie sich bis zum frühen 7. Jahrhundert in syrisch christlicher Tauftheologie finden. Wie ich im Folgenden zeigen werde, referenziert der Korantext diese Motivsprache an einer Reihe weiterer Stellen.

---

21 Siehe dazu unten zu Q 53:44-47.

22 Šarfī, *Muṣḥaf*, III:308 basierend auf Jefferey, *Materials*, 77. Es ist dort von *naqiz wāḥida* die Rede, jedoch ergibt dies für die Stelle überhaupt keinen Sinn, weswegen ich einen Druckfehler bei Jefferey vermute, der bei Šarfī repliziert wurde. Ich danke Khaoula Trad für die Diskussion hierzu. Als Referenzquelle für die Lesart konnte ich Māturīdī identifizieren (Māturīdī, *Taʾwīlāt*, VIII:474 [dort als *nafs wāḥida*]).

23 „Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāḥida*) erschuf und er hat aus ihm sein Partnerwesen (*zawǧahā*) gemacht“ (Q 4:1; Q 7:189; Q 39:6).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.3 Mā' – „*Wasser*"

Der Begriff „Wasser" (*mā'*) kommt im Zusammenhang mit der Entstehung von Menschen im Koran vier Mal vor. An einer dieser Stellen steht *mā'* determiniert und ohne Attribut (Q 25:54). Dreimal ist *mā'* indeterminiert und steht zusammen mit einem Attribut (*mahīn* in Q 32:8 und Q 77:20 sowie *dāfiq* in Q 86:6). Gerade letztere Stellen werden in der Regel als Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Samen verstanden. Ich werde demgegenüber zeigen, dass alle vier Verwendungen unterschiedlich stark ausgeprägte Bezüge zur oben nachgezeichneten syrischen Tauftheologie aufweisen.

*4.3.1 Q 25:54 (*al-mā'*)*

Der Zusammenhang zwischen „dem Wasser" (*al-mā'*) und der Entstehung von Menschen wird in den folgenden Versen hergestellt:

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا

(53) Und er ist es, der die beiden großen Wasser hat strömen lassen, das eine süß und frisch, das andere salzig und bitter und er hat zwischen beiden eine Schranke und Trennwand gesetzt.

وَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

(54) Und er ist es, der aus dem Wasser (*al-mā'*) einen Menschen (*bašar*[an]) geschaffen hat und ihn zu Bluts- und angeheirateten Verwandten hat werden lassen. Allmächtig ist dein Herr.

Die Stelle macht in ihren Bezügen klar, dass aus „dem Wasser" der Urmensch (*bašar*) geschaffen wurde und aus diesem dann die Menschen mit ihren verwandtschaftlich-sozialen Abstammungs- und Ordnungsstrukturen entstanden.[24] Im Koran finden sich neben der Erschaffung der Menschen weitere Belege für die Vorstellung der Schöpfung aus *(al-)mā'*: „Wir machten

[24] Siehe bereits Speyer, *Biblischen Erzählungen,* 45. Vergleichbare Verwendungen von *bašar*, die eindeutig auf die Erschaffung Adams rekurrieren finden sich in Q 15:28 und Q 38:71, die zu der Gruppe der Iblîs-Geschichte im Koran gehören. In der Bedeutung von „Fleisch" im Sinne von „sterblicher Mensch" macht gerade in der Iblîs-Geschichte diese Verwendung ja Sinn und ist so auch im biblischen Sprachgebrauch belegt. Öfter wird *bašar* in diesem Sinne auch zur Bezeichnung von Propheten im Koran verwendet (Ahrens, „Christliches", 38). Bell, *Commentary*, II:11 schreibt, hier sei Samen gemeint, ist aber wohl im Zweifel, da er sogleich auf Q 21:30 verweist, wo alles Leben aus *al-mā'* stammt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aus dem Wasser alles Lebendige" (Q 21:30) oder „Und er hat jede Art von Getier aus Wasser geschaffen" (Q 24:45).[25]

Zusammen genommen deuten die Stellen stark darauf hin, dass eine Vorstellung vorausgesetzt wird, laut derer Gott (in seinem Schöpfungsakt) alle Lebensformen aus Wasser erschuf. Diese Idee lässt sich in Schriften vieler Religionsgruppen der damaligen Zeit nachweisen.[26] Bemerkenswert an Q 25:53f ist die Betonung von Süß- und Salzwasser bei der Darstellung des Aktes der Trennung der Wasser. Zwar ist dieser Akt des Trennens in Gen 1,6-9 sowie in parabiblischem Material wie der *Schatzhöhle* ein zentrales Element am zweiten Tag der Schöpfung, jedoch ist dies in der Regel als eine Scheidung in obere und untere Wasser gedacht, also als Wasser im Firmament sowie Wasser auf der Erde. Die explizite Thematisierung von Süß- und Salzwasser ist in der Geschichte der jüdischen wie auch christlichen Auseinandersetzung mit der Schöpfungsgeschichte nicht stark repräsentiert. Eine Ausnahme stellt der Genesis-Kommentar von Ephraim dar, der in einer bemerkenswert ausführlichen Stelle die biblische Darstellung der Scheidung der Wasser auf die Entstehung von Süß- und Salzwasser bezieht, wobei er aus der jüdischen Exegese schöpfte. Die Forschung geht davon aus, dass hier eine Auseinandersetzung mit kosmologischen Prinzipien, die durch den Zoroastrismus geprägt waren, im Hintergrund stand.[27] Zudem ist in Ephraems Genesis-Kommentar ausdrücklich die Rede davon, dass alles Leben aus dem Wasser entstand, und der Text legt immer wieder Wert darauf, die Bedeutung von Wasser bei einzelnen Erschaffungsvorgängen herauszustellen.[28]

Wahrscheinlich besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Exegese mit ihrer starken Betonung zweier Arten von Wasser und der weiter oben geschilderten Entwicklung christlicher Tauftheologie im Nahen Osten.[29] Gerade im Bezug zur Taufe Jesu im Jordan, durch die die Wasser gereinigt worden seien, erscheint mir die Unterscheidung von Süß- und Salzwasser naheliegend, da der Ort dieses Ereignisses in unmittelbarer Nähe der Mündung des Jordan ins Tote Meer erinnert wurde. Dies scheint mir auch

25 Nach Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2a:906. Dort sind die Zuordnungen durcheinander, an welchen Stellen von der Erschaffung des Menschen und an welchem von Tieren aus Wasser die Rede ist.

26 Speyer, *Biblische Erzählungen*, 5; Mathews, „Water", 135-137.

27 Mathews, „Water", 139-142; Toepel, *Schatzhöhle*, 46; Kremer, *Mundus Primus*, 190f; Reynolds, *Qur'ān and Bible*, 562. Siehe auch Ephraem Syrus, *De Paradiso*, 45 (Hymnus XI, Abs.11).

28 Mathews, „Water",134f; Kremer, *Mundus Primus*, 189; Ephraem Syrus, *Selected Prose Works*, 93-95.

29 Frühchristliche Tauftheologie diskutierte intensiv den Zusammenhang zwischen verschiedenen Wassern im Rahmen der Schöpfungsgeschichte, deren Verunreinigung durch den Sündenfall und deren Wiederherstellung durch die Taufe Jesu im Jordan (McDonnell, „Jesus' Baptism in the Jordan").

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Implikation der oben erwähnten Ausdeutung Maruthas von Tikrit von Ezekiel 47 zu sein, wo das süße Wasser seinen Ursprung im Tempel, also Jerusalem, hat und von dort nach Osten in eine tiefer gelegene Region fließt und sich in ein Salzmeer ergießt.[30]

Ein Bezug von Q 25:53f zu dieser Motivik ist also sehr naheliegend und ich vermute, dass in Q 25:54 „wir erschufen aus dem Wasser einen Menschen" eine konsequente Weiterentwicklung der Betonung des Urstoffs Wasser in der Schöpfungserzählung, die sich sowohl in jüdischer als auch christlicher Genesis-Ausdeutung nachweisen lässt, ihren Niederschlag gefunden hat.[31] Für das Motiv der unterschiedlichen Wasser kann ein tauftheologischer Hintergrund vermutet werden. Diese Vermutung wird durch die koranische Verwendung von *mā' mahīn* unterstützt, wie sich im Folgenden zeigen wird.

*4.3.2 Q 32:7-9 (*mā' mahīn*)*

Die Passage steht in einem größeren Kontext, in der die Schöpfungstätigkeit Gottes referenziert wird, gefolgt von einer Auseinandersetzung mit Gegnern, die die Wiederauferstehung leugnen. Sie lautet:

30 S. o. Brock, „The Homily by Martha of Tagrit", 68. Eine andere eindrückliche Weiterentwicklung erfährt der Fokus auf dem Urstoff Wasser in der *Schatzhöhle*: „Und am Sonntag brütete der Heilige Geist, eine der Personen der Dreifaltigkeit, auf den Wassern. Und durch sein Brüten auf der Oberfläche der Wasser wurden sie gesegnet, sodaß Zeugungen entstanden. Und das ganze Wesen der Wasser kochte und wurde erhitzt und es vereinigte sich in ihnen der Gärstoff der Schöpfung. Gleichwie, wenn ein Vogel seine Jungen beim Brüten durch die Beschirmung mit den Flügeln wärmt, durch die Hitze seines Feuers die Küken in den Eiern geformt werden, so wurde auch, als der Geist, der Paraklet, auf den Wassern brütete, der Gärstoff der Seele darin durch das Werk des heiligen Geistes vereinigt." (Ri, *Caverne*, 2 (Übersetzung aus Toepel, *Schatzhöhle*, 25); siehe zusätzlich Minov, „Cave of Treasures", 165-171; zum starken Einfluss Ephraems auf die *Schatzhöhle* siehe Kremer, *Mundus Primus*, 471-474). Auch dieses Bild findet sich in Texten für den Taufritus wieder (Winkler, „Wasserweihe", 116).

31 Zu weiteren Belegen siehe Speyer, *Biblische Erzählungen*, 5. Ich halte dies für plausibler als einen altarabischen Mythos ähnlich dem Sumerischen zu vermuten (s. Toelle, *Le Coran Revisité*, 223f). Ausgangspunkt einer solchen Weiterentwicklung auf die Erschaffung des Menschen könnte neben der skizzierten Taufsymbolik auch Genesis Rabbah 7 gewesen sein. Dort wird defensiv begründet, warum Gott Schwärme von Geschöpfen aus Wasser geschaffen habe, die gar nicht im Wasser lebten (wie etwa Vögel). Ein sterblicher König – so die Argumentation – könne nur Bilder in Sand zeichnen, während Gott Bilder auf Wasser gezeichnet habe. Diese Exegese nutzte dabei eine Überlappung der hebräischen Wortwurzeln von „Schwarm" und „ein Bild zeichnen". (Mathews, „Water", 136 mit Referenz auf Neusner, *Genesis Rabbah*, I:67).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ	(7) [Gott,] der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat, und begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen,
ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ	(8) – und hierauf seine Nachkommenschaft aus einer Portion verächtlichen Wassers (*mā' mahīn*) –
ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ	(9) und ihn hierauf geformt und ihm Geist von sich eingehaucht hat, und euch Gehör, Gesicht und Verstand gegeben hat. Wie wenig dankbar seid ihr!

Diese Stelle wird in der Regel als ein Springen des Korantextes zwischen Zeiten interpretiert, d.h. Vers 7 und 9 beschreiben die Erschaffung und Beseelung Adams, während Vers 8 ein parenthetischer Einschub sei, der sich auf die Fortpflanzung der Menschheit in der Geschichte beziehe, die durch Sperma erfolge.[32] Gelegentlich findet sich daher in der Forschung auch die Ansicht, Vers 9 sei später hinzugefügt worden.[33] Allerdings sind weder sein Reimschema noch seine Länge im größeren Bild der Gesamtstelle auffällig. Auch erscheint mir die Komposition der Passage durch einen stilistisch deutlich erkennbaren Parallelismus durchaus geschlossen: Vers 7 referenziert die Erschaffung von *al-Insān* und thematisiert dann in Vers 8 die Entstehung seiner Nachkommenschaft mit dem Verb *ǧaʿala*. Vers 9 thematisiert in seiner ersten Hälfte das Einhauchen der Seele und in der zweiten Hälfte die Erkenntnisfähigkeit der Zuhörerschaft, also der Nachkommenschaft des Urmenschen, erneut eingeleitet mit dem Verb *ǧaʿala*. Der Vers drückt damit vermutlich den verbreiteten Gedanken aus, dass die Fähigkeit der Menschen Gott zu erkennen, durch seine Seele gegeben ist.[34] Ich würde daher ausschließen, dass Vers 9 ein Einschubvers ist. Gleichzeitig legt der Parallelismus der Passage aber auch nahe, dass Vers 8 kein par-

32 Makino, *Creation and Termination*, 15. Siehe auch Parets Übersetzung, die hier mit Spiegelstrichen eine Parenthese markiert. Öfter wird in der Literatur hier ein Bezug zu dem Ausdruck *tippa sheruha* („stinkender Tropfen) in Pirke Avot hergestellt (z.B. Frankl, *Entstehung*, 11). Diese Verbindung ist insofern nicht überzeugend, dass im Hebräischen *tippa* dem Wort *nuṭfa* im Arabischen entspricht – ein Terminus, den der Koran anderweitig ja benutzt und kennt.

33 Siehe Toelle, *Le Coran Revisité*, 216f mit Referenzen auf Blachères Arbeiten.

34 Zu den großen Problemen späterer Versuche, aus der Stelle die Individualbeseelung abzuleiten siehe Appendix A.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

enthetischer Einschub ist, sondern integraler Bestandteil der Referenz auf die Schöpfungserzählung.[35]

Q 32:8 formuliert, dass die Nachkommenschaft von *al-Insān* aus „verächtlichem Wasser" (*mā' mahīn*) entstanden sei. Dieses Bild scheint mir passgenau dem oben geschilderten Motiv in syrischer Tauftheologie zu entsprechen, in dem zwischen zwei Arten von Wasser unterschieden wird: dem frischen bzw. süßen Wasser, das auf Gott zurückgehe, und dem „stinkenden Wasser" (*mayā saryā* („fetid water")), das für die Nachkommenschaft Adams stehe.[36] Dieses Motiv entspricht genau dem, was in Q 32:8 steht. Zudem drückt die Passage Q 32:7-9 wohl auch die Idee aus, dass im Vorgang der Erschaffung des Urmenschen auch bereits seine Nachkommenschaft präformiert wurde, eine Vorstellung, die wie oben skizziert im Zuge der so genannten zweiten origenistischen Krise bis zum frühen 7. Jahrhundert diskutiert wurden.[37] Die These eines Bezugs des koranischen *mā' mahīn* auf eine tauftheologische Motivik kann anhand der Parallelstelle in Q 77:20 vertieft werden, wie ich nun zeigen werde.

*4.3.3 Q 77:19-24 (*mā' mahīn – qarār makīn*)*

Sure 77 beschwört das letzte Gericht.[38] Sie ist stilistisch stark durch einen wiederkehrenden Refrain „Wehe an jenem Tag den Leugnern!" (*wayl yawma'iḏin li-l-mukaḏḏibīn*) geprägt (Verse 15, 19, 24, 28, 34, 40), zwischen denen jeweils thematische Sinneinheiten behandelt werden. Die drei Textblöcke, die über die Verse 16 bis 27 verteilt sind, werden stilistisch dadurch zusammengebunden, dass sie jeweils mit einer (rhethorischen) Frage „haben wir nicht…?" (*a-lam nuhlik / nuḫliqkum / naǧ'al* (Verse 17, 20, 25)) einleiten. Die Forschungsliteratur versteht die Passage so, dass diese drei Teile *āyāt* behandeln, Zeichen Gottes, die das Strafen Gottes ausdrücken, sowie Verweise auf die Schöpfung beinhalten, was als eine Illustration dafür zu lesen sei, dass Gott die Wiederauferstehung herbeiführen kann. Der erste dieser drei Teile erinnere daran, dass Gott bereits in der Vergangenheit gestraft

35 Die Passage weist eine gewisse strukturelle Parallelität zum obigen Q 25:54 auf, da auch dort die Erschaffung des Urmenschen unmittelbar mit einem Verweis auf dessen Nachkommenschaft („und ihn zu Bluts- und angeheirateten Verwandten hat werden lassen") verknüpft wird, den auch dort das Verb *ǧa'ala* einleitet.

36 Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 68 („'And the sweet water *fell into the fetid water which then became fresh*' [Ez. 47,8]. This water of the torrent further indicates for us the living water of baptism. Scripture names the world a 'sea' in numerous places, "and the fetid water is the race of Adam" (…)").

37 Zur – keineswegs per se ablehnenden – Auseinandersetzung mit diesem Konzept in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte siehe etwa Gramlich, „Urvertrag", 210-212; Rubin, „Pre-Existence", 67ff.

38 Zum Folgenden siehe Neuwirth, *Der Koran*, I:502-504, 514-518; Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2b: 1935-1944.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

habe.[39] In dem folgenden Teil werde die Erschaffung von Menschen aus *mā' mahīn* – verstanden als Sperma – thematisiert, im dritten die Tatsache, dass Gott die Erde in einer bestimmten Weise eingerichtet habe.

Ich werde nun zeigen, dass die Passage starke Bezüge zur syrisch tauftheologischen Motivik aufweist. Daraus ergibt sich eine alternative Interpretation der Gesamtpassage, in der der erste Teil sich auf die Bestrafung der ersten Menschen bezieht, der zweite Teil auf deren Nachkommen, symbolisiert durch verächtliches Wasser, dem im dritten Teil dann das frische Wasser gegenübergestellt wird. Ich beginne mit dem zweiten Teil. Er lautet so:

77:19-24

(19) Wehe an jenem Tag den Leugnern!	وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ
(20) Haben wir euch nicht aus verächtlichem Wasser geschaffen?	أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ
(21) Hierauf taten wir es (*–hu*) in einen *qarār makīn*.	فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ
(22) Bis zu einer bestimmten Frist.	إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ
(23) So setzten wir das Maß fest. Wie trefflich ist unsere Bemessung.	فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ
(24) Wehe an jenem Tag den Leugnern!	وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

Hier wird erneut die Erschaffung aus verächtlichem Wasser referenziert, wobei diesmal die Zuhörerschaft direkt angesprochen wird, was sich nahtlos mit der gerade analysierten Entstehung der Nachkommenschaft von *al-Insān* aus diesem Material zusammenfügt (Q 32:8). Ein Bezug zu der geschilderten Metaphorik christlicher Tauftheologie wird zusätzlich durch die folgende, dritte Passage erhärtet:

> „(25) Haben wir die Erde nicht zum Aufenthalt bestimmt / (26) für die Lebendigen und die Toten / (27a) und hochragende, feststehende (Berge) darauf gesetzt / (27b) und euch mit frischem Wasser (*mā*^{an} *furātā*) getränkt?“[40]

Zusammen referenzieren die zwei Passagen also die Dichotomie von verächtlichem und frischem Wasser, wie sie sich etwa in dem erwähnten tauftheologischen Text des Marutha von Tikrit findet. Das Wort *furāt* („frisch“) kommt neben Q 77:27 nur an zwei Stellen im Koran vor: einmal im oben schon behandelten Q 25:53 und einmal in Q 35:12. An beiden Stellen ist

[39] „(16) Haben wir nicht die Früheren (*al-awwalīn*) vernichtet / (17) Dann lassen wir ihnen die Späteren (*al-āḫirīn*) folgen, / (18) so tun wir an den Übertretern.“ (Neuwirth, *Der Koran*, I:500).

[40] Neuwirth, *Der Koran*, I:500f. Siehe *ebd.,* 502 zur tentativen Unterteilung von Vers 27 in zwei Verse (dort fälschlich als Vers 26 bezeichnet).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

es Teil einer dichotomen Darstellung von Süß- und Salzwassern. Wie dargelegt, wurde auch dieses Bild in christlicher Tauftheologie benutzt. Der Terminus *rawāsī* („hochragende Berge"), die Gott auf die Erde gesetzt habe, verweist in Q 77:27 zunächst einmal auf die Schöpfungsgeschichte und findet sich so auch an mehreren weiteren Stellen im Koran (Q 13:3; Q 15:19; Q 16:15), einmal auch direkt zusammen mit der Erwähnung einer Barriere zwischen zwei Meeren (Q 27:61), was ich als mögliche weitere Referenz auf die Idee verschiedener Arten von Wasser lese.

Sowohl die Terminologie als auch die größere Struktur der Stelle legen also nahe, dass die Erschaffung „von euch" aus verächtlichem Wasser in Q 77:20 eine aus biblischen Texten hergeleitete Metaphorik darstellt und nicht allgemeines Alltagswissen über die Zeugung von Menschen. Dies wirft allerdings die Frage auf, was mit dem *qarār makīn* gemeint sein könne, das ich oben bewusst unübersetzt gelassen habe. In der üblich gewordenen Interpretation, die die Forschung aus der Koranexegese übernommen hat, wird *qarār makīn* als eine Chiffre für den Uterus bzw. allgemein den weiblichen Unterleib gelesen, in den das Sperma (*māʾ mahīn*) beim Geschlechtsverkehr komme.[41] *Qarār makīn* findet sich zweimal im Koran, neben dem hier in Rede stehenden Q 77:21 noch in Q 23:13, wo es heißt:

> (12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn* (*ṯumma ǧaʿalnāhu nuṭfa*^{tan} *fī qarār makīn*)

Hält man die zwei Parallelstellen nebeneinander, so wird deutlich, dass Q 23:13 gegenüber Q 77:21 zusätzlich das Wort *nuṭfa* hat. Ein weiterer Unterschied ist der jeweilige kontextuelle Rückbezug für das Pronomen *–hu* in *ǧaʿalnāhu*. In Q 77:21 ist dies wohl das „verächtliche Wasser" und in Q 23:13 *al-Insān*, der *als ein Tropfen* (*nuṭfa*^{tan}) zum *qarār makīn* getan wurde. Q 23:13 zeigt also erstens, dass Textmaterial mit einem Bezug zur Schöpfungsgeschichte im Hintergrund stand,[42] und zweitens, dass eine Symbolik referenziert wurde, in der unterschiedliche Mengen von Wasser eine Rolle spielte (generisch „Wasser" und „ein Tropfen").

Welche Hinweise gibt der Korantext auf die Bedeutung des zusammengesetzten Ausdrucks *qarār makīn*? Der Begriff *qarār* taucht insgesamt neunmal auf. An zwei Stellen ist damit eindeutig die Festigkeit der Erde

41 Siehe z.B. Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848 und 2b:1940 sowie als Beispiel aus der Koranexegese Muqātil, *Tafsīr*, III:153.

42 Damit ist nicht zwingend gesagt, dass Q 23:13 die Vorlage von Q 77:21 gewesen sein muss und ich werde weiter unten auch argumentieren, dass die Passage Q 23:12-14 in ihrer jetzigen Form das Resultat eines späten Textwachstums ist. Jedoch hat Witztum gezeigt, dass Koranpassagen, die als Ganzes in einer relativen Chronologie später anzusetzen sind als andere, dennoch Material beinhalten können, das einen Textbestand repräsentiert, das deutlich früher zu veranschlagen ist als die Parallelstelle (Witztum, „Thrice Upon a Time", 281).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Schöpfungsprozess gemeint, wie etwa in Q 40:64 „Gott ist es, der die Erde für euch als festen Grund (*qarār*) geschaffen hat" und sehr ähnlich in Q 27:61, wo sich ein klarer Bezug auf die Erschaffung der Welt findet (wie erwähnt, zusammen mit der Referenz auf die zwei Wasser). Neben diesen zwei Stellen, gibt es zwei weitere Verwendungen im Koran (Q 14:26 und Q 23:50),[43] wo *qarār* die Festigkeit in Bezug auf einen Untergrund bezeichnet, weswegen ich sie zu einem Bedeutungsspektrum mit den beiden vorgenannten Stellen zusammenfasse. Daneben gibt es eine Gruppe von drei Stellen, die *qarār* verwenden, um die Dauerhaftigkeit von Hölle oder Jenseits zu bezeichnen (Q 14:29, Q 38:60 (parallele Formulierung), Q 40:39). Neben den beiden hier in Rede stehenden *qarār makīn*-Stellen verwendet der Koran *qarār* also viermal als „feste Erde, festen Untergrund" – zwei davon mit klarem Schöpfungsbezug – und dreimal zur Bezeichnung der Dauerhaftigkeit von Hölle/Jenseits.

Die Wurzel *m-k-n* wird 18 Mal im Koran verwendet.[44] Viermal handelt es sich dabei um das Wort *makīn*, das sich also neben den beiden hier behandelten *qarār makīn*-Stellen noch an zwei weiteren Stellen findet. Einmal sagt im Rahmen der biblischen Josefsgeschichte Pharao, dass Josef nach dem Aufdecken verschiedentlicher Intrigen gegen ihn nun bei ihm eine Sonderstellung einnehme und sein Vertrauen genieße (Q 12:54). Die zweite Stelle ist Q 81:20 im Rahmen einer Schwurserie zum Thema der Offenbarungsbestätigung, dass also die vorgetragenen Worte nicht auf eine Besessenheit des Sprechers von Satan zurückzuführen seien. *Makīn* charakterisiert hier den Gesandten (*rasūl*) hinsichtlich seiner Stellung bei Gott, was hier wohl ebenfalls als eine Sonderstellung gemeint ist.[45] In beiden Fällen charakterisiert *makīn* die Herausgehobenheit eines Menschen, was sich mit der verbalen Verwendung von *m-k-n* zusammenfügt, die immer auf Menschen bezogen ist, oft in einer Konstruktion zusammen mit „auf der Erde" (*fī l-arḍ*).[46] In Koranübersetzungen wird *makīn* je nach Stelle

[43] Q 14:26 „Und ein schlechtes Wort ist gleichsam wie ein schlechter Baum, der über der Erde abgerissen wurde und keinen festen Grund mehr hat (*mā lahā min qarār*)"; Q 23:50 „Und wir haben den Sohn der Maria und seine Mutter zu einem Zeichen gemacht. Und wir gewährten ihnen Aufnahme auf einem flachen Höhenzug mit festem Grund (*qarār*) und Quellwasser". Zu dieser Stelle siehe gleich.

[44] Q 6:6; Q 7:10; Q.8:71; Q 12:21, 54, 56; Q 18:84, 95; Q 22:41; Q 23:13; Q 24:55; Q 28:6, 57; Q 46:26; Q 77:21; Q 81:20.

[45] Angelika Neuwirth etwa übersetzt: „Es ist die Rede eines edlen Gesandten, voll Kraft und Ansehen beim Herrn des Throns" (*innahu la-qaulu rasūlin karīm / ḏū qūwatin ʿinda ḏ l-ʿarši makīn*) (Neuwirth, *Der Koran*, I:293). Die Parallelität der beiden Verwendungen von *makīn* in Q 12:54 und Q 81:20 wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass an beiden Stellen das reimende Wort *amīn* folgt – in der Josefsgeschichte direkt als *makīn amīn*, in Sure 81 als Reimwort im folgenden Vers. Die Parallelität ist jedoch primär sprachlich-stilistisch, weniger inhaltlich. Denn in der Josefsgeschichte bezieht ich die Sonderstellung auf Pharao und in Sure 81 auf Gott.

[46] Q 6:6; Q 7:10; Q 12:21, 56; Q 18.84; Q 22:41; Q 28:6.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oft unterschiedlich übersetzt, bei Q 12:54 und Q 81:20 als „herausgehoben" und bei den *qarār makīn*-Stellen als „verfestigt". Es erscheint mir konsequenter, das Wort immer gleich zu übersetzen – mit Blick auf die sonstigen Verwendungen der Wurzel im Koran ist dies „herausgehoben".

Man kann somit *qarār makīn* mit Blick auf die sonstige Verwendung der zwei Worte im Koran am Besten als „ein herausgehobener [*makīn*] fester Ort [*qarār*]" verstehen, der in Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte steht und in Verbindung mit Wasser gebracht wird. Wie oben erwähnt beschreibt Jakob von Sarug in seinem Hexaemeron, wie Gott am zweiten Schöpfungstag Erde und Wasser trennte und wie letzteres sich in tieferem und in einem höheren Gebiet sammelte. Dieses höhere Gebiet bezeichnete er als *meḏyārē rāmē* („exalted abodes").[47] Vor dem Hintergrund der sonstigen Verwendung von *qarār* und *m-k-n* sowie der Parallelstelle in Q 23:13 wie auch der skizzierten Metaphorik von Q 77:20-27, wo die Dichotomie zweier Arten von Wasser zentral ist und im Zusammenhang mit Referenzen auf die Schöpfungserzählung auftaucht, erscheint es mir gerechtfertigt, *qarār makīn* als die Entsprechung des syrischen *meḏyārē rāmē* zu verstehen. Ich interpretiere Q 77:21 somit als eine Referenz darauf, dass „es, das Wasser" (*-hu*) im Rahmen der Schöpfungsgeschichte von Gott an einen erhöhten festen Ort getan wurde. Die Parallelstelle in Q 23:13 lese ich dabei als einen Hinweis, dass das *–hu* in Q 77:21 nicht unbedingt das „verächtliche Wasser" aus dem vorangehenden Vers meinen muss, sondern sich generisch auf Wasser bezog, das an den herausgehobenen Ort getan wurde. Q 23:13 gibt in diesem Szenario den Hinweis, dass dieses Wasser das Merkmal hat, eine kleine Menge zu sein. Diese Interpretation wird durch die Komposition der Gesamtpassage Q 77:16-27 unterstützt, denn wie oben bereits gezeigt, verweist der dritte Teil dieses Abschnitts auf das frische Wasser, das Gott für die Menschen strömen lässt, wobei die hohen Berge (*rawāsī*) an der Stelle vielleicht auch den Ort beschreiben können, aus dem dieses Wasser hervorströmt.

In diesem Szenario eines wiederholten Bezugs auf die Schöpfungsgeschichte bietet sich auch eine spezifische Perspektive auf den ersten der hier in Rede stehenden drei Abschnitte in Q 77 an (Verse 16 bis 18). Denn dort heißt es, Gott habe „die Früheren" (*al-awwalīn*) zugrunde gehen lassen und lasse diesen „die Späteren" (*al-āḫirīn*) folgen. *al-Awwalīn* heißt wörtlich „die Ersten", weswegen die Passage auch als eine Dichotomie gelesen werden kann, Gott habe die ersten Menschen, also das Urmenschenpaar, zugrunde gehen lassen und lasse diesen alle späteren Generationen folgen.

47 Jakob von Serugh, *Jacob of Serugh's* Hexaemeron, 52 und 53 (jeweils Z.53, dort übersetzt als „high top storey above"); Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 67.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In der Gesamtbetrachtung ergibt sich in dieser Interpretation ein eng gewobener Zusammenhang zwischen den drei Teilen, die zusammen die Passage Q 77:16-27 ergeben. Zunächst wird der Sündenfall mitsamt seinen Folgen für die nachgeborenen Menschen generisch thematisiert. Teil 2 nimmt dann die Wassersymbolik auf, zunächst mit dem verächtlichen Wasser, das für die Nachkommen Adams steht, was in Teil 3 konterkariert wird durch den Verweis auf das frische Wasser, das von einer hohen Region herabfließt. Wenn es in Teil 2 also heißt *fa-ǧaʿalnāhu fī qarār makīn,* dann kann damit der Ursprung dieses Wassers gemeint sein. Q 23:13 gibt mit dem Wort *nuṭfa* („Tropfen") den Hinweis, dass dieses Wasser zunächst wenig war.

Ähnlich wie Q 32:8 erinnert dieses Gesamtbild an das syrisch tauftheologische Motiv, zwischen zwei Arten von Wasser zu unterschieden. Während in Q 32:8 ganz explizit *māʾ mahīn* als Chiffre für die Nachkommentschaft Adams (*nasluhu*) verwendet wird, ist dies in Q 77:20 implizit der Fall durch die direkte Anspracher der Zuhörerschaft. Die Gesamtpassage Q 77:16-27 verwendet dabei vermutlich auch ein Motiv, in dem herabfließendes Wasser sukzessive mehr wird. Auch dieses Motiv ist bei Marutha von Tikrit belegt und wird dort in zweierlei Hinsicht ausgedeutet. So symbolisiere die anfänglich geringe Menge des Wassers „the humanly small measurements of Christ".[48] Das Anschwellen des Stroms stehe für das Wachsen des wahren Glaubens sowie für die vielen Menschen, die der Botschaft des Evangeliums folgten. Diese Menschen seien Tropfen (*nuṭpāṯā*), die zusammen den Strom ergäben, der von den "exalted abodes" (*meḏyārē rāmē d-lʿel*) herabfließt. In dieser Symbolik kann also rückgeschlossen werden, dass bei Marutha der Anfang dieses Stroms aus vielen einzelnen Tropfen ein einziger Tropfen gewesen sein muss, der dann für die menschliche Natur von Jesus stand.

In dieser Betrachtung verwendet die analysierte Passage in Q 77 eine Motivik, wie sie im 7. Jahrhundert auch in syrischer Tauftheologie nachgewiesen ist.[49] Dieses Szenario wird durch Passagen in Q 23 erhärtet, wie ich nun zeigen werde.

48 Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit", 67.

49 In dieser Betrachtung, dass Q 77:21 auf den Ursprung des frischen Wassers verweist, verändert sich auch das Verständnis der unmittelbar folgenden Verse 22f *ilā qadar maʿlūm / fa-qadarnā fa-niʿma al-qādirūn.* In den Übersetzungen, die hier eine Referenz auf Schwangerschaft sehen, wird diese Passage als „So setzen wir das Maß fest. Und wie trefflich ist unsere Bemessung!" (Paret z.B.) verstanden, im Sinne eines Hinweises auf den Zeitrahmen bis hin zur Geburt. Sicherlich ist dies eine mögliche Bedeutungsebene von *maʿlūm*, die Grundbedeutung des Wortes ist aber schlicht „bekannt". Das Nomen *qadar* kann neben der Bedeutung „Maß", die vielen Übersetzungen zu Grunde liegt, auch einfach „Bestimmung" bedeuten – letztendlich nur eine andere Nuance auf einem Bedeutungskontinuum. (Siehe auch Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1940 u. 1979

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

*4.3.3.1 Q 23:12-13 (*nuṭfa fī qarār makīn*)*

Die Passage Q 23:12-14 ist unter dem hier behandelten Material einzigartig, weil nur hier das Wort *nuṭfa* im Koran zweimal genannt wird, in den Versen 13 und 14. An allen anderen Stellen tritt das Wort nur einmal auf. Dies unterstützt die in der Forschung zumeist vertretene Einschätzung, dass Vers 14 ein Einschubvers ist.[50] Ich teile diese Einschätzung und komme später noch einmal darauf zurück. Die Passage lautet wie folgt:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen.

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

(13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn*

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *ʿalaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

Ich werde hier die Verse 12 und 13 fokussieren, um die Thematik der Wasser und den *qarār makīn* zu vertiefen.[51] Weiter unten wende ich mich Vers 14 vor dem Hintergrund der Analyse von Q 22:5 und Q 40:67 zu und führe diese mit der nun entwickelten Argumentation zusammen.

Q 23:12f ist unter dem hier analysierten Material auch deswegen einzigartig, weil hier *nuṭfa* auf *ṭīn* folgt. Wenn *nuṭfa* im Koran sonst einem anderen Material folgt, dann ist dies *turāb*. Das ist ein deutliches Indiz, dass es sich hier um eine andere Symbolik handelt als das Motiv des Vermischens von Staub mit einem Wassertropfen. Die Kombination von Erschaffung des Urmenschen (Vers 12) und einer geringen Menge Wasser (*nuṭfa*), die an einen herausgehobenen festen Ort (*qarār makīn*) getan wird (Vers 13),

---

zur Schwierigkeit, die jeweils exakte Bedeutung von *q-d-r* im Koran zu ermitteln.) Ich verstehe die beiden Verse wörtlich als „[wir taten das Wasser in einen herausgehobenen Ort] / zu einer bekannten Bestimmung / Und wie trefflich ist unsere Bestimmung!".

50 Beispiele der Klassifizierung von Q 23:14 als Einschubvers mit Überlänge sind Blachère, *Coran*, 368; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848; Sievers, *Schöpfung*, 160. Neuwirth, *Der Koran,* II.2: 408-410 und 421f erachtet den Vers nicht als einen Einschub.

51 Es gibt auch Parallelen zwischen Q 32:7f und Q 23:12f. Terminologische Übereinstimmungen bestehen in den Wörtern *ḫ-l-q, insān, ṭīn, ǧaʿala, sulāla*. Beide Passagen haben eine Struktur, in der der erste Vers *ḫ-l-q* verwendet, und der zweite Vers sich auf eine Handlung Gottes bezieht, die als „machen" (*ǧaʿala*) bezeichnet wird. Der Schlussteil von Q 32:7 ist nahezu identisch mit Q 23:12, wo sich im direkten Vergleich lediglich das Wort *sulāla* zusätzlich findet. Im Vergleich zu Q 77:20f bestehen die strukturellen Parallelen ebenfalls in der Verwendung der Verben, sowie in dem Begriff *qarār makīn*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

passt gerade auch mit Blick auf die Parallelstelle Q 77:20 gut mit der etwa bei Marutha von Tikrit belegten tauftheologischen Symbolik zusammen, wie gerade ausgeführt.

Dieses Szenario wird durch zweierlei erhärtet. Erstens hat das – gerade auch im Textvortrag hörbar – markante *qarār makīn* des Versendes von Q 23:13 eine klar erkennbare Parallele in Q 23:50, wo der Vers mit „und wir machten" (*wa-ǧaʿalnā*) beginnt und auf *qarār wa-maʿīn* endet:[52]

> "Wir machten (*wa-ǧaʿalnā*) den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und ließen sie Zuflucht finden auf einer Höhe mit einem Ruheplatz (*qarār*) und einer Quelle (*maʿīn*)."[53]

Die Forschung ist sich darin einig, dass dieser Vers das Ende eines längeren Abschnitts in der Sure markiert, in denen an verschiedene Gesandte (*rusul*) wie etwa Noah oder Mose und Aaron erinnert wird. Diese Abfolge wird abgeschlossen durch einen Verweis auf Jesus und Maria in Vers 50.[54] Zwischen Q 23:12-13 mit der Erschaffung Adams und der Stelle Q 23:50 mit dem Verweis auf Jesus besteht also eine klare stilistische Beziehung durch die hörbar parallelen Versanfänge und –enden.[55]

Zweitens finden sich in der längeren Passage, die von den Versen 13 und 50 eingerahmt werden, mehrere Themen, die auch aus der syrischen Tauftheologie bekannt sind. So spricht Vers 20 von einem Ölbaum, von dem Öl für sakrale Zwecke stammt.[56] In der frühen Tauftheologie spielte die Relation zu Öl eine große Rolle in der Beziehung des Taufrituals zum Ritual der Ölung.[57] Das Gleiche gilt für die biblischen Geschichten von Noahs Arche und der Sintflut sowie von Mose, wie er das Volk Israel aus Ägypten her-

52 Siehe bereits Robinson, „Sūrat al-Muʾminūn", 97.

53 Übersetzung aus Neuwirth, *Der Koran*, II.2:402.

54 Neuwirth, *Der Koran*, II.2:411; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a, 843f; Johns, „Sūrat al-Muʾminūn", 73.

55 Neuwirth sieht bei Q 23:50 einen Bezug zum Protevangelium Jacobi und benennt keinen physischen Ort, auf den sich bezogen worden sein könnte (dies., *Der Koran*, II.2:437). Hierin könnte eine Referenz auf die Kathisma-Kirche zwischen Jerusalem und Bethlehem vorliegen, an dem die schwangere Maria eine Rast eingelegt habe, der durch die Kombination von Anhöhe und Quelle gekennzeichnet ist, und für den spätestens ab dem 5. Jahrhundert eine ausgeprägte Marienfrömmigkeit nachgewiesen werden kann (Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2b: 855f; zur möglichen Beziehung zwischen der Kathisma-Kirche und Q 19 siehe Dye, „Qurʾanic Mary", passim und besonders 170 (Aaron und Maria) und 193 (Relation Q 19:24 und Q 23:50); siehe zusätzlich Müller-Kessler, „An Overlooked Christian Palestinian Aramaic Witness" zur frühen Datierung der literarischen Überlieferung). Zur großen Bedeutung der Region um die Kathismakirche als palästinensisches Zentrum des coenobitischen Monastizismus siehe Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 57. Die Gegend wies eine hohe Dichte von acht Klöstern im Radius von fünf Kilometern auf (Zelinger, „A Byzantine-Period Monastery", 288-290). Eine überregionale Strahlkraft und Anbindung der Gegend kann also angenommen werden.

56 Neuwirth, *Der Koran*, II.2:425f.

57 Brock, „Baptismal Themes", 338; Winkler, „Syriac Prebaptismal Anointing".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ausführte und Pharao bei deren Verfolgung in den Fluten des Meeres zu Grunde ging.[58] Diese werden in Q 23:23-30 sowie Q 23:45-49 referenziert.

Die Referenz auf Jesus und seine Mutter Maria in Vers 50 ist eng mit der Erwähnung einer Quelle auf einer Anhöhe verknüpft, aus der – so die logische Folge – wohl Wasser herabfließt. Diese Kombination ist in syrischer Tauftheologie stark präsent. Marutha von Tikrit schreibt in seiner Auslegung von Ezekiel 47, wo Wasser unter der Schwelle einer verschlossenen Tür (Ez. 46,1) hervorkommt und sich in dem Wasser ein Mann mit einem Maß in der Hand befindet, das er dreimal benutzt, wonach der Strom anschwillt:

> „The closed door from whose threshold the water originated prefigured for us Mary who gave birth, yet she was preserved in her virginity. The man is Christ who measured the entire universe with his Gospel. The fact that at first the water was little in quantity and traversable indicates for us the humanly small measurements of Christ; that the torrent grew strong and no one could traverse it indicates that the true faith has grown strong and no one can control it; (…).“[59]

Dieser Strom stehe gleichzeitig für die Botschaft des Evangeliums wie auch die zunehmende Zahl von Menschen, die dieser Botschaft folgten. Denn der Strom bestehe aus vielen Tropfen (*nuṭpatā*) und fließe von den „exalted abodes“ (*meḏyārē rāmē d-l'el*) herab.

In meinen Augen kann man wie gesagt logisch schließen, dass am Anfang dieses anschwellenden Stroms ein einzelner Tropfen gestanden haben muss. Aus Perspektive christlicher Theologie sind Adam und Jesus als der zweite Adam nicht strikt zu trennen. In dieser Sichtweise war es nicht nur Jesus, der von Anfang an existierte, sondern auch die Botschaft, die er brachte. Dieser Strom begann zu fließen, als Maria Jesus gebar.

Diese Motivik findet sich passgenau in dem Zusammenhang von Q 23:12f und Q 23:50. Dort wird Adam aus Lehm erschaffen (Vers 12) und zu einem Tropfen an einem herausgehobenen Ort gemacht (*nuṭfa fī qarār makīn*, Vers 13). Dies geschieht eindeutig im Zuge der Schöpfungsgeschichte, der Tropfen ist also von Anfang an da. In den folgenden Abschnitten der Sure werden verschiedene Geschichten biblischer Propheten referenziert, die in einem Kontext der Ausdeutung von Wassersymbolik gelesen werden konnten. Die Gesamtpassage wird stilistisch unüberhörbar abgeschlossen durch eine Referenz auf Maria und Jesus im Zusammenhang mit einer Anhöhe, auf der sich eine Quelle befindet.

---

58 Siehe Brock, „Homily by Marutha“, 63 (Exodus-Bezug), ders., “Baptismal themes”, 335 (Schiff als Bezeichnung für die Taufe bei Ephraim) und Ferguson, *The Early Church*, 39 (Exodus), 72 (Noah).

59 Brock, „Homily by Marutha“, 67. Zur Typologie der “geschlossenen Tür” als Präfigurierung von Maria unter Bezugnahme auf Hezekiel s.a. Dye, „Qur'anic Mary“, 165 in Beziehung zu Q 19:16f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Damit wird auch der Hintergrund der Deutung von *qarār makīn* als Uterus in der muslimischen Koranexegese aufgeschlossen. Denn wie oben dargelegt ergibt sich diese Deutung mit Blick auf die sonstige Verwendung von *qarār* und *makīn* im Korantext überhaupt nicht. Vielmehr erschließt sich aus den Parallelstellen des Textes der Sinn „herausgehobener, fester Ort". Jedoch ist in der sehr reichhaltigen Motivik tauftheologischer Texte, in der ein bestimmtes Motiv problemlos mehrere Dinge gleichzeitig symbolisieren kann, das Bild des Uterus stark präsent. So sieht Jakob von Sarugh im Leben und Sterben von Jesus drei Punkte der Inkarnation, die er als Mutterleibe bezeichnet: den der Maria, den des Jordan und den des Totenreichs (*Sheol*), aus dem er zurückgekehrt sei. Oft bezeichnet Uterus bei Jakob das Taufwasser und die Taufe sei „für uns" eine Mutter, so wie es Maria für Jesus gewesen sei.[60] Diese Symbolik ist in den Texten sowohl west- als auch ostsyrischer Taufrituale vorhanden, wo das Taufbecken als eine Mutter bzw. ein Mutterleib beschrieben werden, die spirituelle Kinder gebären.[61]

Die Interpretation, *qarār makīn* in Q 23:13 als „Mutterleib" zu verstehen, obwohl die sonstige Verwendung der beiden Wörter im Korantext gar nicht in diese Richtung deutet, fügt sich also nicht nur völlig bruchlos in die hier entfaltete Argumentation ein. Darüber hinaus ist sie ein zusätzliches Indiz, das das skizzierte Szenario unterstützt. Das passt auch sehr gut damit zusammen, dass neben „fester Erde" *qarār* mehrfach im Koran auch zur Bezeichnung der Höllenstrafe (Q 14:29, Q 38:60), also das Totenreich, bzw. des Jenseits (Q 40:39) verwendet wird. Genau dieses Bedeutungsspektrum von *qarār* als einem Begriff sowohl im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte als auch des Totenreichs, wie auch als Chiffre für einen Mutterleib, ist in den Texten syrischer Tauftheologie ebenso präsent.[62]

Nun ist es natürlich gerade *nicht* so, dass Q 23:12-50 ein syrisch-tauftheologischer Text ist. In erheblichem Maße liegt dies daran, dass auf die Verse 12f der embryologische Vers 14 folgt. Weiter unten wird daher auf Q 23 erneut zurückzukommen sein. In der hier vorgenommenen Analyse ging es primär darum, die Einordnung von *qarār makīn* zusammen mit

60 Brock, „Baptismal themes", 326 und 334f.

61 Brock, „Some Important Baptismal themes", 192f.

62 Das hier nachgezeichnete Motivspektrum könnte auch im Hintergrund von Q 39:6 stehen, wo es heißt „Er erschafft euch in den Schößen eurer Mütter, eine Schöpfung nach der anderen in drei Finsternissen" (*yaḫluquhum fī buṭūn ummahātikum ḫalq*^{an} *min baʿda ḫalq*^{in} *fī zulumāt ṯalāṯ*^{in}). Dies wird in der Regel so verstanden, dass damit ein medizinisches Bild dreier Schichten eines Mutterleibs (Bauchdecke, Uterus, Plazenta) gemeint seien. In tauftheologischen Texten findet sich neben dem oben erwähnten Bild, dass Jesus durch drei Finsternisse bzw. Mutterleibe ging, beim westsyrischen Philoxenos (st. 523) das Motiv, dass der wahre Gläubige drei Geburten durchlaufe: die physische Geburt aus einem Mutterleib, die Taufe und schließlich „when a person is reborn of his own will from a corporeal way of life to a spiritual one" (Brock, „Some Importan Baptismal Themes", 209).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Parallelstelle Q 77:20 zuende zu führen. Im Ergebnis erachte ich es als erwiesen, dass die koranische Verwendung von „Wasser" (*mā'*) im Zusammenhang mit der Erschaffung von Menschen Motivik aus einem syrisch-tauftheologischen Hintergrund verwendet. Dies wird sich auch bei der letzten, in diesem Zusammenhang noch verbleibenden Koranstelle zeigen.

*4.3.4 Q 86:5-10 (*mā' dāfiq*)*

Die Versgruppe in Sure 86 lautet in der Übersetzung:

(5) *al-Insān* möge doch schauen, aus was er erschaffen ist!	فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ
(6) Er ist aus hervorquellendem Wasser geschaffen,	خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ
(7) das zwischen Lende und Brustkasten herauskommt.	يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ
(8) Er [Gott] hat die Macht, ihn zurückzubringen,	إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ
(9) am Tag da die Geheimnisse enthüllt werden.	يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ
(10) Er [der Mensch] hat dann weder Kraft noch Helfer.	فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ

In der jetzt vorliegenden Form wird dieser Text so verstanden, dass er von Sperma spricht, aus dem der Mensch entsteht.[63] In der Forschung wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass Vers 5 nicht in die Reimstruktur der größeren Surenpassage passt.[64] Dem sei die Beobachtung hinzugefügt, dass die beiden folgenden Verse 6 und 7 insgesamt drei Termini verwenden, die sich im Koran nur an dieser Stelle finden: *dāfiq* „hervorquellend", *ṣulb* „Lende" und *tarā'ib* „Brustkasten". Es liegen an der Stelle also insgesamt vier auffällige Phänomene vor.

Hinsichtlich des Wortes *tarā'ib* ist festzustellen, dass es den muslimischen Koranexegeten keineswegs klar war, welche Körperpartie es genau bezeichnen soll.[65] Auch ist mir keine (spät)antike medizinische Vorstellung

63 Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in Q 80:17-19, wo *al-Insān* aus *nuṭfa* geschaffen wurde.

64 Neuwirth, *Der Koran*, I:323 (als Vers 6 bezeichnet); Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2029 (als Vers 4 bezeichnet).

65 ʿAbd al-Bāqī, *Muʿǧam ġarīb*, 243 mit der verbreiteten Erklärung „der Ort des Halsbands einer Frau" für die Frage nach der bezeichneten Körperpartie, hergeleitet aus einer Gedichtzeile, für die drei verschiedene Personen als mögliche Autoren firmieren. Siehe auch Siǧistānī, *Nuzhat al-qulūb*, 175 zu weiteren Querreferenzen und der geschlechterunspezifischen Definition als „die vier obersten Rippen". Die Ausdeutung als „Ort

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bekannt, in der „der Brustkasten" zur näheren Bestimmung der Körperregion, aus der das Sperma kommt, eine prominente Rolle spielte. Die etablierte Interpretation, hier ein medizinisches Konzept zu sehen, das eine Ersthörerschaft des Textes eben einfach als solches hätte identifzieren können, müsste eigentlich in einem ersten Schritt Belege für eine allgemeine Verbreitung dieses Konzeptes im Nahen Osten des 7. Jahrhunderts beibringen. Ohne einen solchen Nachweis halte ich die etablierte, „medizinische" Interpretation für nicht intuitiv plausibel.

Jedoch gibt es eine religiöse Vorstellung, in der die Körperregion zwischen Lende und Brustkasten, aus der Wasser hervorschieße, eine prominente Rolle spielt. Im Johannesevangelium 19,33-34 findet sich die Darstellung, wie nach dem Tod Jesu am Kreuz ein römischer Soldat ihm zur Feststellung des Todes eine Lanze in die Seite gerammt habe. Aus der Wunde seien Blut und Wasser hervorgeströmt, was als Beweis des eingetretenen Todes genügt habe (hätte der Organismus noch gelebt, wäre lediglich Blut ausgetreten). Diese Darstellung wurde von verschiedenen Autoren mit der Thematik des Adamsgrabs verknüpft. Ephraim der Syrer (st. 373) dichtete z.B.:

> „Die Lanze nun, von der Jesus getroffen wurde, bereitete mir Schmerz. Er wurde getroffen, doch ich heule. Wasser und Blut kamen hervor. – Adam wusch sich und kehrte ins Leben und ins Paradies zurück."[66]

Während Ephraim nicht explizit macht, wo genau sich das Adamsgrab befand, lokalisiert Epiphanius von Salamis (Zypern) (st. 403) es explizit in Golgotha. Aus der Seite von Jesus seien Blut und Wasser über den Leichnam Adams gelaufen und dieser Vorgang sei wie ein Beispiel für die Reinigung der Menschen vom Schmutz der Sünden.[67] Dieses Motiv hat Jakob von Serugh (st. 521) stark ausgebaut. Ausgangspunkt seiner Interpretation ist Gen 2,7 mit der Beschreibung, wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam erschaffen wurde, während der Stoff für die Erschaffung Adams Wasser und Staub gewesen seien. Dieses Aus-der-Seite-Nehmen setzt Jakob in Analogie zu der Speerverletzung Jesu am Kreuz.

---

des Halsbands" ist wohl erstmals beim Kufier al-Farrā' (st. 822) belegt. Sie passt gut zu der bei Muqātil (st. ~767) für den Irak belegten Exegese zu Q 86:5-10, die *ṣulb* für den männlichen Zeugungsbeitrag stehen ließ, und *tarā'ib* für den weiblichen (Muqātil, *Tafsīr*, IV:659). Es gab jedoch auch andere Exegesen, die beide Bereiche im Körper des Mannes verorteten (Bummel, *Zeugung*, 79f). Die unterschiedlich geschlechtsspezifischen Aussagen in den *ġarīb*-Werken bzgl. *tarā'ib* haben also unmittelbar exegetische Implikationen. Grundsätzlich ist mir bei einer Exegese als „das Wasser quillt hervor zwischen dem oberen Brustkorb der Frau und der Lende des Mannes" nicht klar, was für eine genaue Zeugungsvorstellung hier vorliegen soll.

66 Ephraim Syrus, *Carmina Nisibena*, 18 (XXXIX, 7). Siehe zu dem Ganzen auch Murray, „The Lance". Ich danke Philip Forness für den Hinweis auf diese Publikation.

67 Lipatov-Chicherin, „Adam's Burial", 170.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„In this sleep [of Adam] was depicted that death of the crucified One,
And in the blood and water all the beauty of baptism.
For this reason, [God] knew them from the beginning,
And sealed them with the likeness of the depiction of the Only-Begotten.
Adam's being asleep then was, so to speak, like our Savior being dead,
And the piercing of his side [like] that which took place on Golgotha.
The blood and the water that flowed out from Him is the sym-
bol of that birth of the mother of life – baptism!"

Jakob zieht dann eine noch weitere Analogie zur medizinischen, galenschen Vorstellung, dass Embryonen aus einer Vermischung von Blut und Samen (wörtl. „Wasser") entstünden, so wie Adam mit Wasser geformt worden sei und Eva mit Blut. Dass Blut und Wasser aus dem Körper des Gekreuzigten austraten, sei also ein Symbol dafür gewesen, dass die spirituelle Welt fruchtbar sein werde. Diese Spritualisierung der Thematik führt Jakob dann noch ganz explizit weg von der Vorstellung sexueller Fortpflanzung, indem unter anderem die asexuelle Entstehung Evas aus dem Körper Adams betont wird. Ganz analog würden sich spirituelle Kinder vermehren durch die Taufe, hier symbolisiert durch Blut und Wasser.[68]

An anderer Stelle hat Jakob dieses Bild allein auf das Element Wasser zugespitzt und sagt, aus der Seite des toten Jesus am Kreuz sei das Wasser der Taufe ausgetreten. Dieser Gedanke findet sich auch in der Schatzhöhle des frühen 7. Jahrhunderts, wo betont wird, dass Eva aus der *rechten* Seite Adams erschaffen worden sei und dass es die *rechte* Seite des toten Jesus war, in die die Lanze eindrang und dann das Wasser austrat:

„Du côté gauche d'Adam sortit Ève, mère d'enfants mortels. Du côté [droit] du Messie sortit le baptème, mère d'enfants immortels."[69]

Aus der Seite des toten Jesus sei also die Taufe ausgetreten. Wenig später wird dies noch weiter dahingehend ausgeführt, das Blut und Wasser seien in die Adamshöhle herabgeflossen und seien für diesen eine Taufe gewesen.[70]

Des weiteren findet sich diese Motivik auch in maronitischen und einem melkitischen Taufformular, wo eine Parallele gezogen wird zwischen dem Wasser, das bei der Taufe verwendet wird, und dem Wasser, das aus Jesu Seite austrat.[71]

Es erscheint mir plausibel, dass Q 86:5-10 dieses Bild verarbeitet und dass „zwischen Lende und Brustkasten" eine Eingrenzung der Stelle ist, wo

68 Jakob von Serugh, *Homilies*, 74-80 (Zitat S.76).

69 Ri, *Caverne*, 154f (jeweils Z.20 in der östlichen und westlichen Rezension, letztere hat explizit auch „die rechte Seite des Messias").

70 Ri, *Caverne*, 156f (jeweils Z.10; die östliche Rezension ist ausführlicher, beide beinhalten jedoch die Interpretation als Taufe für Adam), sowie 164f (Z.18f) und 166f (Z.20-23) mit weiteren Ausführungen in die gleiche Richtung in beiden Rezensionen.

71 Brock, „Baptismal themes", 332, 345; s.a. ders., „Some Important Baptismal Themes", 194-196.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Lanze des römischen Soldaten in den Körper des Gekreuzigten eintrat. Es folgen dann die Verse 8 bis 10:

> „(8) Er [Gott] hat die Macht, ihn zurückzubringen, / (9) am Tag da die Geheimnisse enthüllt werden. / (10) Er [der Mensch] hat dann weder Kraft noch Helfer."

Vers 10 kann als Rückreferenz auf *al-Insān* in Vers 5 gelesen werden. In dem hier erarbeiteten Szenario würde sich die Passage gut mit der Vorstellung zusammenfügen, dass Adam an dem Tag der Kreuzigung Jesu erlöst wurde. Hiergegen würde lediglich der Einwand sprechen, dass das in Q 86:5ff *al-Insān* aus dem hervorströmenden Wasser entsteht. Es ist aber so, dass in Jakobs zitiertem Gesamtbild Blut und Wasser, die aus der Seite Jesu austraten, eine allegorische Verbindung zur Erschaffung von Adam (mit Wasser) und dann Eva (mit Blut) in Gen 2,7 herstellen. Dass Q 86:5 ausdrücklich von der Erschaffung *al-Insān*s aus „dem hervorquellendem Wasser" spricht, ist dann einfach eine Beibehaltung dieser Allegorie.

Der Blick auf den weiteren Surenzusammenhang unterstützt diese Betrachtung: die Reimschemata markieren in der Folge noch zwei Sinneinheiten bis zum Surenende, Verse 11 bis 14 sowie 15 bis 17.[72] Der erste dieser beiden Abschnitte formuliert klar eine Kritik „Er ist ein einschneidendes Wort und keine leichtfertige Rede" (Verse 13f) und die folgende, abschließende Passage spricht unvermittelt von einer zunächst nicht näher bezeichneten Menschengruppe („Sie", *innahum*), die eine List anwenden würden. Der letzte Vers identifiziert diese Leute als „die Ungläubigen" (*al-Kāfirīn*). Diese Struktur könnte im hier skizzierten Szenario darauf hindeuten, dass Teile von Sure 86 Ansichten bzw. Textabschnitte der kritisierten Gruppe zitieren. Hierzu würde auch gut die Tatsache passen, dass in dem doch eher kurzen Abschnitt bis Vers 10 eine relativ hohe Anzahl von *hapax legomena* auftritt (*dāfiq*, *ṣulb* und *tarā'ib* in den Versen 6f).[73] In diesem Szenario könnte Sure 86 in ihrer Gesamtheit eine Kritik an der allegorischen tauftheologischen Ausdeutungstradition bzgl. Golgotha sein.[74] Dies passt gut mit der größeren historischen Situation des Nahen Ostens in den Jahren

---

72 S.a. Neuwirth, *Der Koran,* I:323.

73 *ṣad'* in Vers 12 kann hier mit Einschränkung hinzugezählt werden. Die Wurzel findet sich fünfmal im Koran, jedoch nur hier als Nomen. Ich kann keine sinngemäße Berührung zwischen Q 86:12 und diesen vier anderen Stellen (Q 15:94; Q 30:43; Q 56:19; Q 59:21) hinsichtlich der Verwendung der Wurzel erkennen.

74 Hierzu könnte auch Vers 12 passen *al-arḍ ḏāt aṣ-ṣad'*. Dies wird in der Regel als ein Schwur verstanden (entsprechend der etablierten Vokalisierung als Genetive) und islamischer Koranexegese folgend übersetzt als „Bei der Erde mit ihrem Sprießen!" (s. Sinai, *Kommentar* (https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/86/verse/1/commentary). Das Wort *ṣad'* bedeutet aber eigentlich „die Spaltung" und die etablierte Interpretation des Sprießens aus der Erde ist eine sekundäre Ableitung davon. In dem Szenario, dass sich Passagen von Q 86 auf Golgotha beziehen, kann die primäre Bedeutung von *ṣad'* durchaus Sinn ergeben. Denn dort befand sich ein Spalt im Fels, der bei

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nach 614 zusammen, als die persische Eroberung Syriens und Palästinas auch zu starken Veränderungen im Machtgefüge zwischen verschiedenen christlichen Kirchen der Region führte. Denn die skizzierte Auslegung der Stelle zur Kreuzigung Jesu in Johannes 19,34 war vornehmlich in der westsyrischen Tradition prominent.[75] Die Sasaniden stärkten nach Ihrer Eroberung die Position der Westsyrer, jedoch war ihre Herrschaft in den folgenden Jahrzehnten stark von einer Rivalität der ost- und westsyrischen Kirche geprägt.[76] Das rekonstruierte Profil von Sure 86 als einer Kritik an einer spezifischen, vornehmlich in der westsyrischen Kirche belegten Interpretation in Bezug auf Golgotha passt demnach sehr gut zu der größeren politischen Geschichte des Raumes in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts.

4.4 Nuṭfa – „*Tropfen*"

Der Terminus *nuṭfa* bedeutet grundsätzlich „Tropfen". In der Regel wird seine koranische Verwendung im Zusammenhang mit der Entstehung des Menschen als „Samentropfen" interpretiert. Für mehrere Stellen habe ich bereits weiter oben argumentiert, dass in der Kombination von *turāb* und *nuṭfa* ein Bezug auf die Idee der Erschaffung der Menschen aus der Verbindung von Staub mit einem Wassertropfen vorliegt. In Q 23:12f mit seiner einmaligen Kombination von *ṭīn* und *nuṭfa* liegt eine Sondersituation vor, die einen dezidiert anderen Hintergrund in tauftheologischer Motivik hat. Hier werden nun die fünf Stellen behandelt, an denen *nuṭfa* alleine steht, d.h. nicht in Kombination mit anderen Stoffen. In vier Fällen handelt es sich um die Aussage, dass Gott *al-Insān* aus einer *nuṭfa* (indet.) erschaffen habe (Q 16:4; Q 36:77; Q 76:2 (plus Attribut); Q 80:19). Im fünften Fall (Q 53:46) ist nicht von *al-Insān* die Rede und *nuṭfa* ist näher durch einen Nebensatz bestimmt. Im Folgenden wird gezeigt, dass sich für mehrere Stellen die durch die Verwendung des Wortes *al-Insān* entstehende Möglichkeit eines Bezuges auf die Adamsgeschichte erhärten lässt.

christlichen Autoren ab dem 4. Jahrhundert in Zusammenhang mit der Kreuzigung gebracht wurde (s. Jeremias, *Golgotha*, 45f). Der Vers wäre dann schlicht als „Die Erde hat einen Spalt" zu verstehen.

75 Brock, „Baptismal themes", 344-346; s.a. ders., „Some Important Baptismal Themes", 195.

76 Payne, *State of Mixture*, 186f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.4.1 Q 76:1-3 – Prüfung al-Insāns

Der Beginn von Sure 76 lautet wie folgt:

(1) Hat es für *al-Insān* nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er nichts Nennenswertes war?	هَـلْ أَتَىٰ عَـلَى الْإِنسَـانِ حِـينٌ مِّـنَ الدَّهْـرِ لَمْ يَكُـن شَـيْئًا مَّذْكُـورًا
(2) Wir haben *al-Insān* aus einem Tropfen, einem Gemisch (*min nuṭfa amšāǧ*), geschaffen, um ihn auf die Probe zu stellen (*nabtalīhi*). Und wir haben ihm Gehör und Gesicht verliehen.	إِنَّا خَلَقْنَـا الْإِنسَـانَ مِـن نُّطْفَـةٍ أَمْشَـاجٍ نَّبْتَلِيـهِ فَجَعَلْنَـاهُ سَمِيعًـا بَصِـيرًا
(3) Wir haben ihn rechtgeleitet, mochte er nun dankbar sein oder undankbar (*kafūr*).	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

Der Ausdruck *nuṭfa amšāǧ*, vermischter Tropfen, wird in der Regel als ein Reflex auch schon in der Antike bekannter Zeugungsvorstellungen gelesen, in denen sowohl Mann als auch Frau einen Zeugungsbeitrag zur Entstehung neuen menschlichen Lebens leisten, sei es in Form von zwei Samen oder in der Form von Samen und Blut. Der *vermischte* Tropfen meine also das Ergebnis der Vermischung dieser beiden Zeugungsbeiträge.[77] Diese Interpretation ist zunächst einmal aus dem Grund sehr plausibel, dass in den unterschiedlichen antiken und spätantiken medizinischen Modellen zur Entstehung menschlichen Lebens beide Ansichten oft vertreten wurden, das Zwei-Samen-Modell etwa bei Hippokrates (st. ~370 v. Chr.),[78] das Samen-Blut-Modell bei Aristoteles.[79] Diese Ausgangslage wurde bei

77 Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1927. Das nur hier im Koran verwendete *amšāǧ* bedeutet in seiner Wurzel (*m-š-ǧ*) sicherlich „vermischen", wie sich auch aus parallelen Verwendungen in anderen semitischen Sprachen erhellt (Mennacchio, *Emprunts à l'Hébreu*, 92).

78 Dies ist die Pangenesis-Idee, in der Mann und Frau beide Samen beitragen, der aus ihrem jeweils gesamten Körper stamme. Das „reine zwei Samen"-Modell findet sich auch in der enkephalo-myelogene Samenlehre etwa des Alkmaion von Kroton (um 500 v.Chr), in der der Samen jedoch aus dem Gehirn oder Rückenmark entsteht. Beide erklären die Festlegung des Geschlechts entlang der Frage, welcher der beiden Samen überwiege (s. die grundlegende Übersicht bei Weisser, *Zeugung*, 100-119). Wie gleich deutlich wird, ist diese Frage auch im *Ḥadīṯ* prominent, weswegen ich diese Theorien hier fokussiere. Die Neoplatoniker klammere ich hier aus, weil ich bei ihnen keinen unmittelbaren Bezug zu diesem Material sehe (siehe Wilberding, *Neoplatonists*, 7f, 66, 82).

79 In dieser hämatogenen Samenlehre entsteht Samen durch Kochung aus Blut, aus dem die körperlichen Informationen stammen. Der weibliche Körper koche das Blut unvollständiger als der männliche. Dies erkläre einerseits die Menstruation sowie deren Ausbleiben bei Schwangerschaft, muss aber zu komplexeren Ausführungen hinsichtlich des konkreten Ablaufs der frühen Schwangerschaft greifen, um den durch den Aspekt der Ähnlichkeit offenkundigen Zeugungsbeitrag der Frau zu erklären. (Sier, „Weiblich und Männlich", 192-212; Brunschön, „Gleichheit der Geschlechter?", 173-191).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Galen (st. ~200) synthetisierend weiterentwickelt, wobei dieser nicht von einer „reinen" Zweisamenlehre ausging, sondern auch dem Menstrualblut eine Funktion bei der Zeugung zusprach: einerseits als Grundstoff für bestimmte Teile des Ungeborenen, wie etwa dem Fleisch, andererseits für die Ernährung der Leibesfrucht.[80] Die Idee, dass sowohl Mann als auch Frau Samenflüssigkeiten zur Entstehung neuen menschlichen Lebens beitrugen, war also weit verbreitet und insofern ist es plausibel, sie im Hintergrund der koranischen Formulierung *nuṭfa amšāǧ* zu vermuten. Auf den ersten Blick scheint dieses Szenario seine Bestätigung im *Ḥadīṯ* wie auch der Koranexegese zu finden.

So gibt es *Ḥadīṯe,* welche klar bestimmte Elemente der oben skizzierten Vorstellungen aufnehmen,[81] etwa im Bereich der rituellen Reinheitsvorschriften, wo zum Beispiel die Notwendigkeit zur Waschung (*ġusl*) der Frau nach Orgasmus (Samenerguss) mit einprägsamen Formulierungen wie der Folgenden begründet wird:

> Das Wasser des Mannes ist rauh und weiß, das Wasser der Frau (*mā' al-mar'a*) ist weich und gelb, welches von den beiden früher oder höher ist, dem ähnelt das Kind.[82]

Das Thema der Zeugungstheorien findet sich interessanterweise auch in Überlieferungen zum Prophetenbeweis, in denen Muḥammad von einem jüdischen Gesprächspartner gezielt Fragen gestellt werden, die nur ein Prophet beantworten könne. Neben Fragen z.B. zu den Anzeichen für das Weltende wird dabei auch nach „dem Kind" gefragt (meist als finale Frage)

Ein Problem der Zwei-Samen-Theorie bestand auch darin, die Notwendigkeit für den männlichen Samen zu erklären, da die Frau ja schon Samen habe. Oftmals führte dies zu dem Postulat, der weibliche Same sei schlechter (Wilberding, *Neoplatonists*, 14).

80 Weisser, *Zeugung,* 120-140; Bummel, *Zeugung*, 71-75.

81 Bei der nun folgenden Betrachtung gehe ich davon aus, dass die Verwendung griechisch-medizinischer Konzepte in *Ḥadīṯ*-Material der Übersetzung ganzer entsprechender Schriften ins Arabische durchaus vorausgehen kann. Mir erscheint das Szenario sehr plausibel, dass in einer sowohl im mündlichen als auch im schriftlichen Bereich mehrsprachigen Gesellschaft die Kenntnis solcher Konzepte keineswegs von der Übersetzung ganzer Medizinschriften ins Arabische abhing (siehe Zinger, „Tradition and Medicine", 114). Auch ist vor der Annahme zu warnen, entsprechende Diskussionen seien allein medizinisch zu lesen. So können etwa Fragen wie die der Ähnlichkeit von Eltern und ihren Kindern weitreichende Implikationen auch im Bereich religiöser Erzählungen haben. Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte, die Vaterschaft Muḥammads von Ibrāhīm, den er mit Maryam der Koptin gezeugt habe, sei in Zweifel gezogen worden. Dem wurde entgegengehalten, Ibrāhīm habe ihm mehr geähnelt als irgendjemand sonst. (Rubin, „Seal of the Prophets", 79. Zum topischen Charakter der Darstellungen von Maryam der Koptin siehe Cannuyer, „Mâriya", 251-264.)

82 Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf,* I:149. Übersichtliche Zusammenstellungen zur Thematik finden sich ebd., I:149-151 und bei Muslim*, Ṣaḥīḥ*, I:152-154. Die zitierte Variante erfuhr größere Verbreitung durch den basrischen Überlieferer Sa'īd b. Abī 'Arūba (st. 773), eine andere Variante mit der Formulierung „Ähnlichkeit zu Verwandten mutter- oder väterlicherseits" durch den Kufier Ibn Abī Zā'ida (st. 799).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Muḥammad antwortet, dass es aus dem Samen von Vater und Mutter gleichermaßen entstehe und gibt Begründungen für die Geschlechtsfestlegung des Kindes,[83] die Ähnlichkeit zu einem der Elternteile[84] oder beides[85].

Analysiert man dieses Material jedoch etwas genauer, so wird erstens deutlich, dass es größere Verbreitung jeweils erst durch Männer fand, die alle in Damaskus und im Irak des 8. Jahrhunderts lebten. Die Struktur des Materials, insbesondere die Tatsache, dass die Thematik der Zeugungsbeiträge bei den Prophetenbeweisen immer am Ende der Überlieferungen steht und in anderen Varianten fehlt, deutet stark darauf hin, dass die Vorstellung der ambispermatischen Vererbung nicht zu den frühesten Textschichten der Überlieferung dieses Materials gehörte, sondern in einem späteren Prozess hinzugefügt wurde, wohl im 8. Jahrhundert.[86] Dieses Material kann also gerade nicht die Auffassung untermauern, dass die

83 Siehe etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I:154f. Diese Version erfuhr größere Verbreitung durch Muʿāwiya b. Salām (Damaskus, st. 170 / 786) und spricht zunächst von *māʾ* der Frau und des Mannes und fährt dann mit *manī* fort. Unter dem hier analysierten Material tritt dieses Phänomen nur in dieser Überlieferung auf.

84 Siehe etwa Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 780 (*Kitāb at-tafsīr – bāb qauluhu {man kāna ʿaduwᵃⁿ li-Ǧibrīl}*). Diese Version erfuhr größere Verbreitung durch den basrischen Überlieferer Ḥumayd aṭ-Ṭawīl (st. 760). In dieser Variante ist die Frage gezielt in Bezug auf die Ähnlichkeit gestellt.

85 Siehe etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV:310-312 mit dem *isnād* Ibn ʿAbbās→Šahr b. Ḥawšab→ʿAbd al-Ḥamīd b. Bahrām (al-Madāʾin / Baghdad, o.J). Letzterer habe ein Schriftexemplar von Šahr erhalten und wurde daher später in der Überlieferungskritik als problematisch betrachtet (Ḏahabī, *Siyar*, VII:335). Die hier in Rede stehende Version ist deutlich länger als eine andere, vergleichbare mit dem identischen *isnād* (s. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV:277f). Die augenfällige Zuweisung von Farben zum jeweiligen Samen könnte einen Hintergrund in Vorstellungen haben, die in zoroastrischen Texten belegt sind und wahrscheinlich griechisch-medizinische Konzepte verarbeiteten. Männlicher Samen wird darin als „warm & trocken" und „weiß & dunkel" bezeichnet, weiblicher als „kalt & feucht" und „rot & gelb". In diesem Material geht es immer um die Frage der Geschlechtsfestlegung. Beim weiblichen Samen dient die Farbcodierung insbesondere auch der Verdeutlichung, dass er über das Blut hinausgehe. Die Entstehung des Ungeborenen vollziehe sich dann in verschiedenen Vermischungen, zunächst von Samen und Samen und dann auch von Samen und Blut. (Lincoln, „Embryological Speculation", 359f; Adhami, „Pahlavi Chapters", 347, der „white and light" für das männliche Sperma übersetzt; Secunda, „Pahlavi daštān-māh wizārdan", 28-30 zu den Farben und Parallelen im Babylonischen Talmud). Diese Forschung hat herausgearbeitet, dass sich in dieser Sichtweise dualistische, makrokosmische Prinzipien des Zoroastrismus ausdrückten. Vor diesem Hintergrund betrachtet könnte eine Umformulierung dieses Materials im *Ḥadīṯ* als eine Positionierung gegen genau diese dualistischen Prinzipien gelesen werden.

86 Auch ist sicherlich Vorsicht angeraten, einfach aus dem Material zu schließen, es müsse hier eine tatsächliche Auseinandersetzung mit dem Judentum im 7. Jahrhundert im Hintergrund gestanden haben. Persönlichkeiten mit jüdischem Hintergrund in der frühen islamischen Geschichte wie Ibn Salām kam im Lauf der Übermittlungsgeschichte eine zunehmend mythische Funktion zu, die Zuschreibungsprozesse etwa von (post)biblischem Material in der Koranexegese ermöglichte (s. Pregill, „Wahb b. Munabbih" 215-284). Unter dem hier analysierten Material autorisiert Ibn Salām die „Ähnlichkeitsvariante".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

frühislamische Gemeinde der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts selbstverständlich in *nuṭfa amšāǧ* einen Verweis auf dieses spezifische medizinische Konzept sah.

Einen ähnlichen Befund erbringt die frühe islamische Koranexegese.[87] Sowohl der *Tafsīr* des Muqātil b. Sulaymān (st. ~767)[88] als auch der des Muǧāhid b. Ǧabr (st. 722) erklären *nuṭfa amšāǧ* als die zwei Samen von Mann und Frau.[89] So heißt es bei Muqātil zu Vers 2:

> {Wir haben al-Insān aus einem vermischten Tropfen geschaffen, ihn zu prüfen}, das heißt als vermischtes Wasser. Das ist das Wasser des Mannes und das Wasser der Frau, wenn sich die beiden vermischen (*ḫ-l-ṭ*), dann ist es *al-mašǧ*. Das Wasser des Mannes ist rauh und weiß, so sind aus ihm die Sehnen, Knochen und die Kraft, und die *nuṭfa* der Frau ist gelb und weich, so sind aus ihr das Fleisch, das Blut, das Haar und die Nägel, so vermischen sich die beiden und das ist *al-amšāǧ*.[90]

Das angeführte Konzept macht hier keine Aussagen über Geschlechtsfestlegung oder Ähnlichkeit, wie in dem oben angeführten *Ḥadīṯ*-Material. Vielmehr handelt es sich um die Ausgestaltung des Motivs dahingehend, weiße Körperbestandteile seien aus dem weißen Sperma des Mannes, andere, oft rote Bestandteile, aus dem Samen der Frau. Diese Zuordnung hat sicherlich ihre Wurzeln in medizinischen Vorstellungen, etwa bei Galen.[91] Dieser Passus wird abschließend durch „und das ist *al-amšāǧ*" als Exegese des koranischen *hapax* auf den Korantext rückbezogen.

Diese Exegese belegt zunächst einmal mit Blick auf die Lebensdaten von Muqātil nichts weiter, als dass das Konzept im 8. Jahrhundert des Irak bekannt war. Jedoch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass die Stelle in ihrer jetzigen Form Resultat eines späteren Textwachstums ist. Eine solche Hinzufügung liegt laut Forschung im Falle einiger Überliefererketten vor:

---

87 Die Erforschung der Koranexegese steht trotz wesentlicher Beiträge in den letzten zehn Jahren, immer noch am Anfang. Jüngere Forschung stellt die große Bedeutung der Koranauslegung als einen fortgesetzten Prozess der Auseinandersetzung mit und Aktualisierung des Korantextes heraus (Görke/Pink, *Tafsīr*; Bauer, *Qur'anic Exegesis*; Saleh, „Historiography", 6-40; ders., „Gloss", 217-259).

88 Zwar wurde Muqātil in theologischen Positionen und im Bereich der *Ḥadīṯ*-Überlieferung stark kritisiert, sein Rang als Koranexeget war davon jedoch nicht betroffen. Bei seinem *tafsīr* handelt es sich um eines der wahrscheinlich frühesten, noch erhaltenen Zeugnisse einer intensiven, durchgängigen Auseinandersetzung mit dem Korantext (Sinai, *Fortschreibung*, 168f). Spätere Exegeten wie Māturīdī und Ṯaʿlabī zitierten Muqātil, andere wie Ṭabarī nicht. (Saleh, *Formation*; Koç, „Muqātil b. Sulaymān", 69-101; Gilliot, „Kontinuität und Wandel", 1-155).

89 Es gibt auch noch andere Exegesen der Stelle (für ein Beispiel siehe Abschnitt 6.3).

90 Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Vgl. auch die sehr ähnliche Stelle in der Exegese zu Q 86:6 „hervorquellendes Wasser zwischen *ṣalb wa-t-tarāʾib*" (ebd., IV:659), wo Muqātil argumentiert, „Lende und Brustkasten" stünden hier stellvertretend für Mann und Frau, das Wasser komme also aus beiden. Vgl. zu dem Thema Bummel, *Zeugung*, 76-80, dort auch mit Belegen für die dem entgegengesetzte Interpretation, die Stelle beziehe sich allein auf den Körper des Mannes „zwischen Lende und Brustkasten".

91 Bummel, *Zeugung*, 74; Weisser, *Zeugung*, 213-217 mit weiteren Hinweisen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

So basiert die Edition des *Tafsīr Muqātil* auf einer Rezension des Werkes, die Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Ṭābit (st. 927) im Jahre 854 von seinem Vater Ṭābit b. Yaʿqūb erhalten hatte. Ṭābit wiederum hatte den Text im Jahre 805 von Abū Ṣāliḥ al-Ḥuḍayl ad-Dandānī gehört. Ḥuḍayl war Schüler von Muqātil und die zentrale Person bei der Verbreitung des *Tafsīr* in der Bagdader Fassung, während die – vielleicht abweichende – iranische Fassung verloren ist. Diese Autorisierungskette ist dem Text vorangestellt und wird in der Regel nicht ständig wiederholt. Jedoch wird der Text immer wieder von Autorisierungsketten unterbrochen, wenn zusätzliche Informationen von Muqātil gegeben werden.[92] Die Forschung geht davon aus, dass diese Tradentenketten spätere Hinzufügungen im Laufe des Überlieferungsprozesses sind, die dazu dienten, den Text an die inzwischen gewandelten Gepflogenheiten der Gelehrsamkeit anzupassen. Nicolai Sinai hat argumentiert, dass jenseits der Hinzufügung von Tradentenketten nur in Ausnahmefällen ein Interpolationsverdacht vorliege.[93]

Damit ist also auch gesagt, dass sich das Textwachstum nicht auf die Überliefererketten beschränken *muss*. Denn auch darüber hinaus kann nicht davon ausgegangen werden, dass der exakte Wortlaut des Textes von Muqātil stammt und nicht aus der späteren Überlieferung des Textes bis zum frühen 10. Jahrhundert. Die gesamte Kommentierung zum Surenanfang Q 76:1-3, in der sich die oben zitierte Passage befindet, zeigt mehrere strukturelle Auffälligkeiten, die ich als starke Indizien dafür bewerte, dass dieser Abschnitt des *Tafsīr* auch nach Muqātil noch erhebliche Textentwicklungen durchlief. Sie beginnt mit der Ausdeutung der Aussage in Vers 1, *al-Insān* sei eine Zeit lang (*ḥīn min dahr*) „nichts Nennenswertes" gewesen.[94] Daran schließt sich eine Passage an, die den *asbāb an-nuzūl* zuzurechnen ist und in dieser Eigenschaft als Begründung für die Offenbarung des Verses eine Geschichte aus der Lebenszeit Muḥammads erzählt. Sie ist mit einem *isnād* eingeleitet[95] und deutet zwei Themen weiter aus, die in dem längeren Textstück davor bereits dargelegt wurden.[96] Der eigens angeführte, den Textfluss unterbrechende *isnād* und die vielen Redundan-

92 Versteegh, „Grammar and Exegesis", 207f; Guillot „Kontinuität und Wandel", 14.

93 Sinai, *Fortschreibung*, 169-171.

94 Dies wird mit einer längeren Darstellung der Erschaffung des Urmenschen erklärt, die vor allem postuliert, Gott habe alles andere – einschließlich der Erde und ihrer Erstbewohner, der *Ǧinn*, die eine Untergruppierung der Engel waren – 21.000 Jahre vor Adam erschaffen. Gottes Ankündigung der Erschaffung Adams habe den Widerspruch der Engel überwinden müssen. Dann habe Gott Gabriel losgeschickt, damit er ihm Staub vom Ort der Kaʿba hole, worauf er dann Wasser schüttete und das dann gärende Gemisch verschiedene Qualitäten annahm.

95 ʿAbdallāh b. Ṭābit ← Ṭābit b. Yaʿqūb ← Abū Ṣāliḥ al-Ḥuḍayl ← Muqātil ← ʿAmrū b. Šuʿayb ← Abīhi ← Ǧiddihi ← Rasūl.

96 Das ist einmal das Thema der 21.000 Jahre (was beide Male aufgelöst wird als „drei Siebener") und einmal die Implikationen der verschiedenen Lehmqualitäten.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zen in diesen beiden Textstücken, legen meines Erachtens nahe, dass die auf den *isnād* folgende Passage später an dieser Stelle eingefügt wurde und dass dieser Redaktionsprozess sich nicht ausschließlich auf eine Anpassung des *isnād*s an zwischenzeitlich geänderte Standards beschränkte. Dann folgt die oben zitierte Passage, die *nuṭfa amšāǧ* auslegt, gefolgt von Ausführungen zu anderen Termini in Q 76:2-3. Der Herausgeber vermerkt zu diesen Folgeausführungen, dass in allen konsultierten Handschriften der Text „durcheinander" (*muḍṭarab*) gewesen sei. Darauf folgt wieder eine Passage mit eigenem *isnād*, der je nach Handschrift mal mit Ṯābit, mal mit dessen Sohn ʿAbdallāh (st. 927) einsetzt.

Vor dem Hintergrund all dieser strukturellen Auffälligkeiten, sehe ich starke Vorbehalte, die Passage zur Auslegung von *nuṭfa amšāǧ* als Vermischung männlichen und weiblichen Samens ohne weiteres auf die Lebenszeit von Muqātil zu datieren. Sie kann auch im Zuge des Textwachstums im Laufe des 9. Jahrhunderts an ihre jetzige Stelle gekommen sein.

Im *Tafsīr* des Muǧāhid (gest. 722) werden zwei Exegesen aufgeführt, die von der Vermischung der Wasser von Mann und Frau sprechen, ohne weitere Ausführungen daran zu knüpfen.[97] Dieses Fehlen weiterer medizinischer Ausführungen wie im *Ḥadīṯ* oder dem *Tafsīr Muqātil* legt nahe, dieses Material früher zu datieren. Das wird auch dadurch unterstützt, dass beide Zitate das Verb *mašaǧa* noch aktiv benutzen und seine allgemeine Verständlichkeit offenbar voraussetzen, was in späteren Exegesen so nicht mehr der Fall ist. Gleichzeitig zeigen aber gerade die *isnāde*, die nicht auf Muǧāhid führen, dass die Hinzufügung zum Textbestand des *Tafsīr Muǧāhid* erst durch Ādam b. Iyās (st. 835) erfolgte, da erst ab diesem die *isnāde* übereinstimmen.[98] Während also die Forschung für den *Tafsīr Muǧāhid* davon ausgeht, dass sich in seinen auf Muǧāhid zurückgeführten Kernpassagen ein Textbestand niedergeschlagen hat, der grob auf die Mitte des 8. Jahrhunderts zu datieren ist, kann dies nicht einfach auf die beiden hier in Rede stehenden Exegesen übertragen werden.

Die Tatsache, dass sich in frühen *Tafsīr*en die Auslegung von *nuṭfa amšāǧ* als Vermischung von männlicher und weiblicher Samenflüssigkeit findet, kann also genauso wenig wie der *Ḥadīṯ* als starkes Indiz oder gar Beleg dafür gewertet werden, wie die frühislamische Gemeinde den Passus verstanden haben könnte.

---

97 ʿAbd ar-Raḥmān←Ibrāhīm←Ādam [b. Iyās]←Qays b. ar-Rabīʿ←Saʿīd b. Masrūq←ʿIkrima: *māʾ ar-raǧul wa māʾ al-marʾa mašaǧa aḥaduhumā bi-l-āḫar* und ʿAbd ar-Raḥmān←Ibrāhīm←Ādam [b. Iyās]←al-Mubārak b. Faḍāla←al-Ḥasan: *mašaǧa māʾ ar-raǧul bi-māʾ al-marʾa fa-ḫuliqa minhumā ḫalq*^{an}.

98 Maḥzūmī, *Tafsīr Muǧāhid*, 711f. Zur Überlieferungsgeschichte dieses Tafsīr siehe Gilliot, „Kontinuität und Wandel", 7f und vor allem Stauth, *Muǧāhid b. Ǧabr*, v.a. 222-229.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Betrachten wir die Stelle nun erneut, ist es in meinen Augen sinnvoll, zunächst die stillschweigenden Implikationen offenzulegen, die die „Zwei-Samen-Exegese" voraussetzt. In diesem Zusammenhang ist erstens die Tatsache zu nennen, dass Vers 1 und 2 beide von *al-Insān* sprechen. Vers 1 ist dabei in der frühislamischen Exegese immer als eine Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen gelesen worden. Es ist inhaltlich also nicht intuitiv plausibel, warum sich der gleiche Terminus einen Vers später nicht mehr auf den gleichen Zusammenhang beziehen soll. Dies fügt sich zweitens mit der Beobachtung zusammen, dass die Hauptverben in der ganzen Passage im *fiʿl māḍī* gehalten sind.[99] Liest man Vers 2 als eine Referenz auf die Entstehung des Ungeborenen, so wird damit stillschweigend vorausgesetzt, *ḫalaqnā* („wir erschufen") sei präsentisch gemeint. Wie bereits weiter oben angeführt hatte Reuschel für das Verb *ḫ-l-q* bereits offengelegt, dass es aufgrund seines „nicht-durativen" Sinngehalts gar nicht besonders gut für ein „präsentisches Perfekt" im koranischen Sprachgebrauch geeignet sei.[100] Q 76:2 präsentisch zu verstehen ist also keineswegs zwingend, sondern vom inhaltlichen Verständnis des Verses abhängig. Mir erscheint dies jedoch durchaus erklärungsbedürftig, weil bis zu diesem Zeitpunkt in Vers 1 vom Schöpfungsakt Gottes bzgl. *al-Insān* noch gar nicht explizit gesprochen wurde: Das Wort *ḫalaqa* wird in Vers 2 zum ersten Mal in der Sure verwendet. Drittens legt die Struktur, dass Vers 1 als eine Frage formuliert ist, doch sehr nahe, dass Vers 2 eine Antwort darauf ausführt. Die Lesung, Vers 2 als Referenz auf Entstehung des Ungeborenen zu verstehen setzt also stillschweigend voraus, dass die Frage in Vers 1 keine Antwort erhält und somit wohl rhetorisch gemeint ist. Das erscheint mir an dieser spezifischen Stelle nicht unmittelbar zwingend.

Betrachtet man die Stelle als Ganzes, ergeben sich weitere Hinweise, die die Möglichkeit untermauern, dass sie eine durchgehende Referenz auf die Adamsgeschichte ist. Zunächst ist dort die Verwendung des Verbs *ibtalā* („prüfen") zu nennen. Dieser VIII. Stamm der Wurzel *b-l-y* zur Beschreibung einer Prüfung findet sich im Koran an mehreren Stellen, wobei die Wurzel in vier unterscheidbaren Zusammenhängen verwendet wird. Q 4:6 ist eine in dem Sinne singuläre Stelle, dass hier davon die Rede ist, die Waisen sollten bzgl. ihres Alters geprüft werden. In Q 3:152-4 und Q 33:11 ist der Kontext eine zeitgenössische Prüfung der Zuhörerschaft durch eine Schlacht. Hier kann eine bewusste Verwendung des Wortes vermutet werden, um einen Bezug zu Prüfungen biblischer Figuren herzustellen, denn so wird *ibtalā* in Q 2:124, Q 2:249 und Q 23:30 mit Bezug auf Abraham, Saul und Noah verwendet. Der vierte unterscheidbare Verwendungszusammen-

99 Das *nabtalīhi,* „um ihn zu prüfen", ist ein abhängiger Satz und berührt somit diesen Befund nicht.

100 Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 140.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hang von *ibtalā* findet sich schließlich in Q 76:2 sowie Q 89:15-16. An diesen beiden Stellen wird das Wort zusammen mit *al-Insān* verwendet. Innerhalb von Sure 89 sind die beiden Verse ein Einschub[101] und lauten wie folgt:

فَأَمَّـا الْإِنسَـانُ إِذَا مَـا ابْتَـلَاهُ رَبُّـهُ فَأَكْرَمَـهُ وَنَعَّمَـهُ فَيَقُـولُ رَبِّي أَكْرَمَـنِ

(15) *al-Insān* aber, als sein Herr ihn prüfte (*ibtalāhu*) und ihn ehrte und es ihm angenehm machte, spricht (*fa-yaqūl*): „Mein Herr hat mich geehrt."

وَأَمَّـا إِذَا مَـا ابْتَـلَاهُ فَقَـدَرَ عَلَيْـهِ رِزْقَـهُ فَيَقُـولُ رَبِّي أَهَـانَنِ

(16) Doch als sein Herr ihn prüfte (*ibtalāhu*) und seinen Unterhalt bemaß (*qaddara ʿalayhi rizqahu*), spricht er (*fa-yaqūl*): „Mein Herr hat mich erniedrigt."

Q 89:15-16 kann als eine Aufschlüsselung gelesen werden, was unter der Prüfung von *al-Insān* in Q 76:2 zu verstehen ist: Gott ehrt ihn und macht es ihm angenehm und gleichzeitig setzt er ihm ein Maß hinsichtlich seines Unterhalts, also seiner Nahrung.

In seinem Genesiskommentar deutete Ephraem mehrere Motive der Adamsgeschichte theologisch stark aus und hob sie so hervor. Ein zentrales Motiv ist hierbei, dass Gott das Urmenschenpaar einer Prüfung unterzog, die in lediglich einem Gebot bestand, und zwar von einem bestimmten Baum des Paradieses nicht zu essen. Nach der Übertretung des Gebotes deutet sodann Ephraem die Geschichte dahingehend aus, dass das Urmenschenpaar noch mehrfach die Gelegenheit hatte, ihr Handeln zu bereuen. Dies soll die Idee der Güte Gottes verstärken. Das Urmenschenpaar ist jedoch verstockt und sucht nach Ausflüchten und versucht sich in Schuldzuweisungen zu anderen.[102]

Vor diesem Hintergrund lässt sich Q 89:15-16 sehr leicht als Referenz auf die Adamsgeschichte lesen, was noch verstärkt wird durch den Aspekt der Ehrung von *al-Insān*, denn ein integraler Bestandteil der Adamsgeschichte ist der, dass Gott Adam mit einem Ehrenkleid bedachte, das dann durch den Sündenfall verloren ging.[103]

101 Neuwirth, *Der Koran,* I:199-216; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2061.

102 Kremer, *Mundus Primus*, 288-293 und 308-15, s.a. Ephraem Syrus, *De Paradiso*, 49 (Hymnus XII, Abs. 17-18). Zur weiteren Ausgestaltung des Themas der Prüfung auch bei anderen syrischen Autoren siehe Toepel, *Schatzhöhle*, 117.

103 Kremer, *Mundus Primus*, 280. Siehe auch Klar, „Adam Narrative", 30 zum Motiv des Essensbefehls Gottes an Adam an anderen Koranstellen sowie deren Verwobenheit mit weiteren Themen. In der koranischen Adam-Iblīs-Geschichte wird der Befehl Gottes an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, als Ehrung gesehen (Sievers, *Schöpfung,* 117).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vor diesem Hintergrund lese ich die Prüfung, von der Q 76:2 spricht, mit Blick auf Q 89:15-16 als die Prüfung Adams.[104] In diese Interpretation fügt sich auch nahtlos der folgende Vers 3 ein mit seinem Hinweis, dass Gott *al-Insān* rechtleitete und dass dieser dankbar und auch undankbar war. Diese beiden Reaktionen lassen sich mühelos aus Q 89:15-16 herauslesen, sind auch anderweitig im Koran belegt und können gerade in der Undankbarkeit von *al-Insān* ein Reflex der Verstocktheit des Urmenschenpaars sein, wie er etwa in Ephraems Genesiskommentar ausgeführt wurde.[105]

Wie gezeigt wurde, ist *nuṭfa amšāǧ* keineswegs ohne weiteres als Vermischung der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau zu lesen und es erscheint mir viel schlüssiger, hier die Vermischung von einem Staubkorn und einem Wassertropfen zu sehen. Wie bereits oben dargelegt, ist an anderen Koranstellen dieses auch in syrischer Literatur belegte Motiv bekannt (Q 18:37; Q 35:11). Mit Blick auf die Größenverhältnisse zwischen beidem, halte ich es für intuitiv unmittelbar nachvollziehbar, warum in diesem Fall von einem „vermischten Tropfen" die Rede sein könnte und nicht „vermischtem Staub". Gerade den soeben etwas eingehender analysierten *Tafsīr* des Muqātil lese ich als eine weitere Bestätigung. Dort stellt in meinen Augen die Passage zur Erschaffung Adams eine frühe Textschicht dar, zu der im weiteren Überlieferungsprozess des Textes weitere Textpassagen hinzugefügt wurden. In dieser frühen Textschicht, die ich sicher auf die Lebenszeit von Muqātil (gest. ~767) datieren würde, heißt es:

> „Dann sagte Gott: Gabriel, bring mir Lehm. Da stieg Gabriel zur Erde hinab und nahm Staub (ein Staubkorn?) (*turāb*^{an}) von dort, wo jetzt die Kaʿba steht [wörtlich: von unter der Kaʿba] und das ist die Oberfläche der Erde (*adīm al-arḍ*) und er schüttete darauf das Wasser und lies das eine Zeit, bis er den Lehm zum Stinken brachte."[106]

In der jetzigen Textgestalt von Muqātils Exegese ist diese Darstellung mit ihrem zentralen Motiv der Vermischung von Erdmaterial mit Wasser bei Sure 76 allein auf Vers 1 bezogen. Unmittelbar danach folgen allerdings

---

104 Damit ist auch gesagt, dass das *nabtalīhi* in Q 76:2 sehr gut an genau diese Stelle passt (vgl. Barth, „Studien", 125). Genau in dieser Bedeutung wird *ibtalā* auch in der so genannten Epistel des (Pseudo-)ʿUmar verwendet, um die Widerspenstigkeit Adams als eine Prüfung zu beschreiben (van Ess, *Anfänge*, 155f, 344 (Edition)). Der Text ist zwar wohl nicht in seiner jetzigen Form auf das frühe 8. Jahrhundert zu datieren, wie van Ess noch annahm, sondern eher auf das 9. Jahrhundert, verarbeitet aber älteres Material (siehe Treiger „Origins of Kalām", 39f). Siehe auch Ṭabarī, *Tārīḫ,* I:53 für eine weitere Verwendung von *ibtalā* im Zusammenhang der Geschichte, wie Adam dazu gebracht wurde, vom verbotenen Baum zu essen.

105 Siehe auch Klar, „Adam Narrative", 32 zum Motiv der Undankbarkeit Adams an anderen Koranstellen, dort jedoch nicht durch die Wurzel *k-f-r* ausgedrückt, sondern durch Negationen plus *š-k-r*.

106 Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Ich komme auf die Stelle später noch einmal bei der Thematik der Grabeserde zurück.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die skizzierten strukturellen Auffälligkeiten der Stelle, die ich als starkes Indiz für ein späteres Textwachstum interpretiere. Die Geschichte könnte in einer früheren Fassung des *Tafsīr* also auf Vers 1 und 2 gleichermaßen bezogen gewesen sein. Sie hätte somit sowohl erklärt, was mit dem Zeitraum gemeint sei, in dem *al-Insān* „nichts Nennenswertes war",[107] als auch die Frage abgedeckt, um was es sich bei dem vermischten Tropfen gehandelt habe: eine Staub-Wasser-Mischung. Dieses Darstellungselement, die Erschaffung des Urmenschen aus Erdmaterial, das *befeuchtet* wurde, ist auch später belegt.[108] Eine Erinnerung an die Möglichkeit, *nuṭfa amšāǧ* in diesem Sinne zu verstehen, findet sich mindestens noch bis in die Zeit von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1209), der nicht genannte Gelehrte dahingehend paraphrasiert, die Interpretation von *amšāǧ* als Vermischung zweier Samen weise nicht zwingend die Ansicht zurück, die *nuṭfa* sei „eine Vermischung von Erde (*al-arḍ*), Wasser, Luft und Hitze".[109]

4.4.2 Q 16:4 und Q 36:77 – al-Insāns *Gegnerschaft*

Q 16:4 und Q 36:77 sind klar erkennbar parallele Phrasen, einmal in der dritten und einmal in der ersten Person formuliert. Beide Stellen werden in der Forschung in der Regel als eine Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Sperma verstanden, in Abgrenzung zum Urmenschen.[110]

خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

Q 16:4 Er hat *al-Insān* aus einer *nuṭfa* geschaffen und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner.

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

Q 36:77 Hat denn *al-Insān* nicht gesehen, dass wir ihn aus einer *nuṭfa* geschaffen haben und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner?

---

[107] Wie weiter oben erwähnt („Biblische Texte zur Entstehung des Menschen") , beschäftigte die Bibelexegese schon länger die Tatsache, dass Gen 1 die Erschaffung der Menschen auf das Ende des Schöpfungsprozesses datiert, Gen 2 aber kurz nach dessen Anfang. Dies wurde harmonisiert, der ganze Prozess habe länger gedauert bis der Mensch schließlich fertig und erst dann „der Mensch" gewesen sei. Es scheint mir plausibel, dass Q 76:1f darauf anspielt.

[108] Ṭabarī, *Tārīḫ*, I:45f, wo Gott zuerst Gabriel schickt, sich die Erde jedoch weigert, etwas von sich herzugeben; daraufhin wird Michael geschickt, mit dem gleichen Ergebnis. Erst dem Todesengel gelingt es, verschiedenes Erdmaterial zu nehmen, das er vermischt (*ḫalaṭa*). Damit steigt er wieder hinauf und befeuchtet den Staub, so dass dieser klebriger Lehm wird (*fa-ṣa'ada bihi fa-balla at-turāb ḥattā 'āda ṭīn^{an} lāzib^{an}*.)

[109] Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, XXX:236f. Er bezeichnet die Vertreter dieser Ansicht mit *ba'ḍ al-'ulamā'*.

[110] Siehe z.B. Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:619 mit Querreferenzen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Gemeinsamkeiten zwischen Q 16:4 und Q 36:77 bestehen nicht nur in der offenkundigen Parallelität des Wortlauts der beiden Verse, sondern auch in der Einbettung in ähnliche Themen und Argumentationsmuster, als da wären das Thema der Auferstehung und des letzten Gerichts sowie das Motiv der Erschaffung der Tiere und die ausführliche Betonung ihrer Nützlichkeit für den Menschen. In Sure 16 bietet sich eine Lesung von Vers 4 als auf den Urmenschen bezogen unmittelbar an. Verse 1 und 2 betreffen das Thema der nahen Entscheidung Gottes sowie warnender Hinweise, auf sie folgen Verse zu Gottes Schöpfertätigkeit, zunächst die Erschaffung von Himmel und Erde (Vers 3) sowie die Erschaffung des Viehs (Vers 5), dem dann lange Ausführungen über ihre Nützlichkeit für die Menschen im Allgemeinen folgen. Zwischen diesen Versen zur Erschaffung von Himmel und Erde sowie der Erschaffung der Tiere befindet sich Vers 4. Es ist naheliegend, dass hier eine Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen vorliegt.

Q 36:77 scheint zunächst ein leicht anderes Bild abzugeben, da Sure 36 deutlicher als Sure 16 dialogisch geprägt ist. Es wird Kritik an der Botschaft des Korans (z.B. Verse 48ff) wie auch wohl an der Person Muḥammads (Verse 69f) vorgetragen und darauf reagiert. Ein solcher kritischer Austausch findet sich auch in Vers 78ff, weswegen hier eine Aktualisierung des Motivs auf die Zeitgenossen des Sprechenden vorliegen könnte. *Nuṭfa* wäre dann eher als „Sperma" zu verstehen.[111] Jedoch lassen sich Q 36:76 und 77 zusammen als ein Trostmotiv für den Sprecher lesen:

> „(76) Das, was sie sagen, braucht dich nicht traurig zu machen. Wir wissen, was sie geheimhalten, und was sie bekanntgeben. (77) Hat denn *al-Insān* nicht gesehen, dass wir ihn aus einer *nutfa* geschaffen haben und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner?"

Gerade zusammen mit der Parallelstelle in Q 16:4 kann die Passage in Q 36:76f als Tröstung des Sprechers gelesen werden angesichts von Anfeindungen mit Referenz auf die Entwicklung der Figur des Urmenschen. Mit Blick auf die unpunktierte *rasm*-Schreibung, die in vielen Handschriften erhalten geblieben ist, ist sehr gut denkbar, dass hier nicht gemeint war *aw lam yara al-insān*^{u} sondern *aw lam tara al-insān*^{a} („hat *al-Insān* nicht gesehen…?" vs. „hast du nicht *al-Insān* gesehen…?"). Der Vers würde also die angesprochene Person adressieren und tröstend auf das Beispiel von *al-Insān* verweisen, der mit seiner Widerspenstigkeit stellvertretend für zeitgenössische Gegner der angesprochenen Person steht.[112]

---

111 Siehe etwa Abdel Haleem, „Core", 72; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1224; Neuwirth, *Der Koran,* II.2:307.

112 Die islamische Überlieferung erinnert meines Wissens keine solche Lesart.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.4.3 Q 80:17-23 – Verfluchung von al-Insān

Sure 80 eröffnet mit einer Passage, die in direkter Anrede „Du" gehalten ist und dem so Angesprochenen Verhalten in Bezug auf verschiedene Arten von Menschen diktiert. Hinsichtlich des (wohl: spirituell) Blinden solle nicht ausgeschlossen werden, dass dieser sich vielleicht läutere und die Ermahnung ihm nutze. Der Angesprochene solle sich dem widmen, der glaube, er brauche niemanden, während er den nicht beachten solle, der eilig und gottesfürchtig zu ihm komme. (Verse 2 bis 10) Dann folgt – hörbar mit *kallā* eingeleitet – ein Abschnitt, in dem auf die Botschaft verwiesen wird, die sich in Schriftblättern (*ṣuḥuf*) befinde, geschrieben von Schreibern (Verse 11 bis 16). Die Wortwahl zur Charakterisierung der Blätter wie auch der Schreiber drückt an dieser Stelle eine himmlische Herkunft bzw. einen Paradiesbezug aus.[113] Mit Blick auf die Verwendung von *ṣuḥuf* in Q 53:36 (siehe dazu gleich), wo der Terminus als *ṣuḥuf Mūsa* auftaucht und von der Forschung als eine Referenz auf den Pentateuch eingestuft wird, halte ich es für gut möglich, dass hier *ṣuḥuf* analog einen Verweis auf einen Text darstellt. Dann folgt stilistisch erneut deutlich hörbar, ein neuer Abschnit:

قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ	(17) Verflucht sei *al-Insān*! Wie undankbar ist er! (*mā akfarahu*)
مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ	(18) Woraus denn hat er ihn erschaffen?
مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ	(19) Aus einem Tropfen erschuf er ihn, setzte ihm sein Maß (*min nuṭfa ḫalaqahu fa-qaddarahu*)
ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ	(20) und machte ihm den Weg leicht.
ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ	(21) Er ließ ihn sterben und begraben werden (*ṯumma amātahu fa-aqbarahu*).
ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ	(22) Dann, wenn er will, läßt er ihn auferstehen.
كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ	(23) Nein, er hat nicht getan, was er ihm gebot.

Nach dieser Passage folgt ein Abschnitt mit Verweisen auf die Schöpfung (Fauna und Flora), die dem Menschen nützen, sowie eine abschließende eschatologische Passage. Die Forschung interpretiert diese Passage als eine Referenz auf Menschen generell, die aus Samen entstehen, sterben, begra-

[113] Neuwirth, *Der Koran,* I:384f (himmlische Herkunft); Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1978 (Paradiesbezug).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ben werden, auferstehen und generell nicht tun, was Gott ihnen befiehlt.[114] Vor dem Hintergrund der bereits mehrfach dargelegten Argumente (Bezug auf *al-Insān* zusammen mit *ḫalaqa,* Passage im *fiʿl māḍī*, anderweitige Verwendung von *nuṭfa* im Koran) liegen aber mehrere Indizien für einen Bezug auf den Urmenschen vor. Die Verwendung bestimmter Wortwurzeln in dieser Passage erhärtet diese Interpretation: *akfarahu*, *qaddarahu* und *aqbarahu.*

Die Form *mā akfarah* in 80:17 wird in vielen deutschen Übersetzung mit „undankbar sein" übersetzt – eine anderweitig im Koran nachgewiesen Bedeutung der Wurzel *k-f-r* (siehe etwa oben Q 76:3 mit dem Gegensatzpaar *š-k-r* versus *k-f-r*). An anderer Stelle jedoch benutzt der Koran die Wurzel im Sinne von „nicht glauben/verleugnen/zurückweisen" mit klarem Bezug auf den Sündenfall. Über die Gegner des Propheten, die nicht glauben wollen, heißt es in Q 59:16: „So wie aš-Šaytan, als er damals zu *al-Insān* sagte: Glaube nicht (*ukfur*)!" Es ist also möglich, Q 80:17 genauso zu verstehen als: „Verflucht sei Adam! Wie sehr hat er [Gott] nicht geglaubt!"[115]

Die Formulierung *ḫalaqahu fa-qaddarahu* in Q 80:19 wird in der Regel auf die Entstehung jedes einzelnen Menschen aus Samen bezogen, wobei *qaddarahu* als Bezug auf die Schwangerschaft verstanden wird, etwa dass diese durch begrenzte Phasen und auf ein Ziel zulaufe, die Geburt. Vor dem Hintergrund des bislang Gesagten erinnert die Verwendung von *q-d-r* hier an den Beginn von Sure 87:

> „(1) Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten / (2) der erschuf und formte / (3) der bestimmte und rechtleitete (*allaḍī qaddara fa-hadā*)"

Diese Verwendung von *qaddara* in Q 87:3 spricht ganz sicher nicht von vorgeburtlicher Entwicklung, sondern davon, dass Gott die Schöpfung durchführte sowie bestimmte Rechtleitung gab. Ich lese somit die Formulierung *ḫalaqahu fa-qaddarahu* in Q 80:19 als eine Referenz auf die Adamsgeschichte, dass Gott *al-Insān* ein Maß setzte, sprich, nicht von dem einen Baum zu essen.[116]

---

114 Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1979; Neuwirth, *Der Koran,* I:385.

115 Zum Wortspektrum von *k-f-r* siehe al-Jallad / al-Manaser, „Pre-Islamic divine name", 119-121, stark gestützt auf Cole, „Infidel or Paganus?". Dort wird herausgearbeitet, dass „leugnen, ungläubig sein" im Koran mit der idiomatischen Wendung *kafara bi-* verbunden sei, während *kafara* mit direktem Objekt (bzw. ohne Anschluss *bi-*) ein breiteres Bedeutungsspektrum abdecke, worin „zurückweisen" nur eine von vielen Möglichkeiten sei. Soweit ich sehe wurden bei Cole die zwei hier in Rede stehenden Stellen nicht berücksichtigt. al-Jallad / al-Manaser zeigen, dass in frühem arabischen, außerkoranischem Material die Verwendung von *kafara* mit direktem Objekt die Bedeutung „to deny, to disacknowledge" ausdrücken konnte.

116 Dies fügt sich auch nahtlos in die Kombination *qaddara fa-hadā* in Q 87:3. Denn ein zentrales Element der Geschichte des Sündenfalls ist ja, dass Gott seine Regel offenlegte, dass er also rechtleitete.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vor allem Vers 21 „Er ließ ihn sterben und begraben werden" sticht anschließend heraus. Das Verb *aqbarahu* im IV. Stamm ist nur an dieser Stelle im Koran belegt, so wie sich auch überhaupt nur dort eine verbale Verwendung der Wurzel *q-b-r* findet (alle anderen Verwendungen sind Nomina). Abweichend von anderen Übersetzungen habe ich diesen Vers hier in der Vergangenheit übersetzt – so wie es auch im Arabischen steht.

In der Adamsgeschichte der *Schatzhöhle* werden auch der Tod Adams und sein Grab ausführlich thematisiert. Wie weiter oben dargelegt, spielte insbesondere die Auferstehung Adams aus seinem Grab am Fuß des Berges Golgotha eine zentrale Rolle bei verschiedenen christlichen Autoren des 6. und 7. Jahrhunderts. Der Verweis auf das Grab von *al-Insān* und der unmittelbar darauffolgende Bezug auf den Tag der Wiederauferstehung, unterstützen demnach die Interpretation, dass an dieser Stelle von Adam die Rede ist.[117]

Die Passage schließt mit dem Hinweis, dass *al-Insān* nicht tat, was Gott ihm gebot. Vor dem Hintergrund der hier dargelegten Interpretation verstehe ich dies als abschließenden Satz in Bezug auf die Geschichte des Sündenfalls.[118]

Der Terminus *nutfa*, der in der üblichen Interpretation von Vers 19 als „Samentropfen" und somit in Referenz auf die individuelle Entstehung der Menschen gelesen wird, bezieht sich im hier dargelegten Verweis auf die Adamsgeschichte somit erneut als „Wassertropfen" auf die Schöpfung von *al-Insān*. Dies fügt sich in die Gesamtstruktur der Sure gut ein: Zuerst wird die Tatsache thematisiert, dass Menschen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – Läuterung suchen, die sie durch eine Botschaft göttlicher Herkunft erlangen können. Diese Botschaft war von Anfang an da. Erst dadurch, dass *al-Insān* Gott nicht glaubte, wurde die Menschheit überhaupt erst läuterungsbedürftig. Adam befand sich dann in seinem Grab, das in der syrischen Literatur etwa bei Jakob von Sarugh oder der Schatzhöhle in engen Zusammenhang mit der Hinrichtung von Jesus auf Golgotha gebracht wird, durch die die Läuterung Adams in seinem Grab erfolgte. Danach erfolgte die Auferstehung. In den nun folgenden Passagen wird auf von Gott eingerichtete Naturphänomene verwiesen, in denen Leben entsteht und die dem Menschen nützen, also Topoi zur Macht Gottes, die Wiederauferste-

[117] Vgl. auch Minov, „Cave of Treasures", 198f zur Debatte syrischer Theologie seit dem 5. Jahrhundert über die Sterblichkeit Adams.

[118] Lüling, *Challenge,* 98-150 legt eine ganz andere Interpretation von Q 80 und auch von der hier behandelten Passage vor. Sein Bemühen, einer Rekonstruktion einer früheren christlichen Textschicht, führt für Q 80:17-23 zu teilweise deutlich anderen Lesungen als im Standardtext. Einen Bezug zur Adamsgeschichte erwägt er nicht. Den Passus der Erschaffung „aus einem Tropfen" erachtet er daher auch als einen späteren Zusatz.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hung herbeizuführen. Dies wird abgeschlossen durch eine eschatologische Passage.

4.4.4 Q 53:44-47 „Aus einem Tropfen, wenn er ausgestoßen wird"

Die fünfte Stelle, an der *nuṭfa* allein steht, ist Q 53:46. Wie bereits erwähnt, unterscheidet diese sich von den vier anderen bis hierher behandelten Stellen durch die Kombination zweier Dinge. Erstens wird hier die *nuṭfa* näher bestimmt als „wenn sie ausgestoßen wird" (*iḏā tumnā*) und zweitens ist es hier nicht *al-Insān*, den Gott aus der *nuṭfa* schuf, sondern „das Paar, männlich und weiblich" (*az-zawǧayn aḏ-ḏakar wa-l-unṯā*).[119]

Die Forschung hat anhand inhaltlich-struktureller und stilistischer Kriterien herausgearbeitet, dass Sure 53 in ihrer heutigen Gestalt das Resultat von mehreren Überarbeitungsschritten ist, in denen zunächst Vers 23 und dann die Verse 26-32 hinzugefügt wurden.[120] Wie ich weiter oben ausgeführt habe, sind solche Überarbeitungsschritte wohl als das Abschreiben von Textvorlagen erfolgt, was im vorliegenden Fall sehr gut mit dem substanziellen Textumfang zusammenpasst, der sukzessive einem schon existierenden Textbestand hinzugefügt wurde. Die hier in Rede stehende *nuṭfa*-Stelle befindet sich in einer Passage, die zum frühesten Textbestand gerechnet wird. Wenn man aber in Rechnung stellt, dass das Wachstum des Textes durch Abschreiben durch Textvorlagen zustande kam, kann nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass auch an anderer Stelle eine Hinzufügung erfolgte, auch wenn die Methoden der Stil-Analyse dort zunächst keine Auffälligkeit sehen. Natürlich muss dieses Argument mit Vorsicht angewandt werden, um völliger Willkür bei der Identifizierung von Hinzufügungen zu einem früheren Textbestand im Koran vorzubeugen. Wie eingangs festgestellt liegen in Q 53:45f aber zwei Phänomene vor, die zusammen genommen die Stelle im Korantext einzigartig machen. Die Hypothese, Q 53:46 könnte ein Einschub sein, gründet sich also gerade nicht auf eine generische Annahme, irgendwie könnte immer etwas im Zuge des Abschreibens hinzugefügt worden sein, sondern eine Beobachtung am Textbestand selber. Ich werde nun diese Hypothese in zwei Schritten erhärten. Zunächst gehe ich auf die von der Forschung rekonstruierte Struktur des frühen Textbestands ein, danach analysiere ich vertieft die Stelle.

[119] Die Formulierung *al-zawǧayn al-ḏakar wa l-unṯā* findet sich ausschließlich hier und in Q 75:39, auf das ich weiter unten zu sprechen komme. Die Dualform von *zawǧ* findet sich im Koran sonst nie ausschließlich auf die Menschen bezogen, sondern in Bezug auf Flora oder Fauna bzw. die gesamte belebte Schöpfung (Q 55:52; Q 11:40; Q 13:3; Q 23:28; Q 51:49). Bzgl. Menschen verwendet der Koran sonst immer *azwāǧ*.

[120] Neuwirth, *Der Koran*, I: 648, 669-673; Sinai, „Sūrat al-Najm", 1-28; Crone, „Sura 53", 15-23. Crone äußert Vorbehalte, die Verse 24f als redaktionsgeschichtlich getrennt von den direkt umgebenden Versen zu sehen (S.18).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der frühe Textbestand beginnt mit einer Offenbarungsbestätigung durch eine Vision (Verse 1-18), gefolgt von einer Polemik gegen diejenigen, die die weiblichen Gottheiten Allāt, al-ʿUzza und Manāt anbeteten (V. 19-22, 24-25). Dann kommt eine Offenbarungspolemik mit Gotteszeichen (*Āyāt*), bezogen auf die Schöpfung (V. 33-49) wie auch die Geschichte, in deren Verlauf Gott schon mehrfach gestraft habe (V. 50-56). Abgeschlossen wird die Sure durch Eschatologisches und die Aufforderung, vor Gott niederzufallen und ihn anzubeten (V. 57-62).[121] Das bedeutet, dass Teile, die in der jetzigen Surengestalt relativ weit von einander entfernt sind, ursprünglich unmittelbar nebeneinander standen – die Verse 21f, 24f und 33ff. Es ergibt sich also grob dieses Bild[122]:

Q 53:21-22, 24-25 und 33-36

(21) Ist für euch das Männliche und für ihn [Gott] das Weibliche?	أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ
(22) Das wäre eine unbillige Verteilung.	تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ
(24) Oder hatte *al-Insān,* was er wünschte?	أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ
(25) Gott gehört das Jenseits und das Diesseits.	فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ
(33) Hast du den gesehen, der sich abwandte	أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ
(34) Und wenig gab und dann aufhörte?	وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ
(35) Hat er das Wissen des Verborgenen, so dass er sieht?	أَعِندَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰ
(36) Oder hat er nicht verkündet bekommen, was in den Blättern des Mose steht?	أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ

Die Frage nach Männlich und Weiblich in Vers 21 bezieht sich auf die drei zuvor genannten weiblichen Gottheiten. Sie ist grammatisch mit der Frage zu *al-Insān* in Vers 24 zwingend verknüpft, denn dieser Vers beginnt mit der Fragepartikel *am*, das eine Alternativfrage einleitet, also einen ersten Teil braucht. Das ist hier naheliegenderweise Vers 21. Die dort formulierte (Suggestiv-)Frage, ob den Menschen das Männliche und Gott das Weibliche zukomme, wird sofort negativ beantwortet mit „Das wäre eine unbil-

[121] Neuwirth, *Der Koran*, I:645-648; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1597f und 1608 zu den Einschubversen. In dieser Textschicht finden sich auch mehrere *hapax legomena* (*ḍīzā* (V.22), *akdā* (V. 34), *šiʿrā* (V.49)).

[122] Die Darstellung soll eine Orientierung vermitteln, mehr nicht. Ich gehe nicht davon aus, dass die von der Forschung herausgearbeitete frühere Textschicht exakt diesen Wortlaut gehabt haben muss (s.a. Dye, „Qur'anic Mary", 163 zum Beispiel von Q 19:1-63, wo die heutigen Verse 34-40 eingeschoben wurden).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lige Verteilung". In dieser Struktur liegt nahe, dass die Aussage in Vers 25, Gott gehöre das Jenseits und Diesseits, ebenfalls eine Antwort auf die direkt vorangehende Frage in Vers 24 ist. Diese Frage wird in der Regel als eine generische Aussage über Menschen allgemein verstanden und die basal lebensweltliche Erfahrung, dass Menschen nicht immer das bekommen, was sie sich wünschen. Wie in schon vorangegangenen Beispielen, liegt hier jedoch eine Kombination von *al-Insān* und einem Verb im *fiʿl māḍī* vor, weswegen ich abweichend von der üblichen Übersetzung der Stelle Vers 24 in der Vergangenheit übertragen habe. Ein Bezug auf den Urmenschen scheint mir auch besser zu dem folgenden Vers zu passen, der ja direkt auf ihn reagiert. Würde Vers 24 die banale Aussage tätigen, dass man nicht immer bekommt, was man will, schiene mir die Betonung in Vers 25, dass Gott das Jenseits und das Diesseits gleichermaßen gehören, etwas überdimensioniert. Wenn jedoch in Vers 24 eine kurze Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte vorliegt, ist der Zusammenhang zwischen den beiden Versen ausbalancierter. Diese Perspektive wird durch den anschließenden Perspektivwechsel auf „den, der sich abwandte" verstärkt. Wie schon in der Forschung herausgestellt wurde, findet sich eine strukturelle und terminologische Parallele hierzu in Sure 96, auf die im Folgenden eingegangen wird.[123] Es wird sich zeigen, dass mit der hier ungenannt bleibenden Person Satan gemeint sein kann. Diese Sicht fügt sich auch gut mit den Inhalten von Q 53:33f zusammen, wo sich eine Person abwendet, nur wenig gibt und dann aufhört. Vers 35f sagt in sicherlich rethorisch gemeinten Fragen aus, dass diese Person keine Kenntnis des Verborgenen hat und ihm auch nicht offenbart wurde, was Mose offenbart wurde und sich in den auf ihn zurückgehenden Schriften findet.

Neuwirth hat herausgearbeitet, dass diese Referenz auf die Schriften Mose (Vers 36) und Abrahams (Vers 37) anzeigen, dass der nun folgende Teil eine Bezugnahme auf die Inhalte dieser Schriften sei.[124] Es folgen nun Teile, die stilistisch stark dadurch geprägt sind, dass sie mit *an* oder *anna* („dass") beginnen. Inhaltlich sind sie klar in zwei Teile untergliedert: Verse 38-42 geben auf Menschen bezogene Sachverhalte wieder, Verse 43-50 geben ebenfalls vergleichbare Sachverhalte wieder, betonen dabei aber besonders, dass es Gott sei, der sie herbeiführe.[125] Erstere Passage thematisiert erneut

123 Neuwirth, *Der Koran*, I:662; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1609. Eine weitere Parallele zwischen den beiden Suren ist, dass sie mit einer Aufforderung schließen, sich niederzuwerfen (*s-ǧ-d*). Die gleiche Struktur und Terminologie findet sich in Homilien des Jakob von Serugh (ebd., 1613).

124 Neuwirth, *Der Koran*, I:665f.

125 Thematisch geht dies auch noch nach Vers 50 so weiter, jedoch sind es dann stilistisch keine *anna*-Sätze mehr. Dort werden frühere Strafen Gottes referenziert, zunächst die Legenden um die ʿĀd und Ṯamūd, die nicht biblisch sind, gefolgt von einer Referenz auf die Geschichte Noahs und die Zerstörung von Sodom und Gomorra. Letztere erfolgt

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

al-Insān, der nicht bekam, wonach er strebte (V. 39) und leitet auf Gott über (V. 42).[126] Daran schließt sich diese stilistisch äußerst geschlossene Passage an:

Q 53:43-50

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ	(43) Und dass er es ist, der lachen und weinen ließ
وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا	(44) Und dass er es ist, der sterben ließ und lebendig machte
وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ	(45) Und dass er das Paar (*az-zawǧayn*) erschuf (*ḫalaqa*), männlich und weiblich,
مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ	(46) aus einem Tropfen, wenn er ausgestoßen wird,
وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ	(47) Und dass es ihm obliegt, ein zweites Mal Existenz zu verleihen
وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ	(48) Und dass er es ist, der reich und genügsam machte
وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ	(49) Und dass *er* der Herr des Sirius ist
وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ	(50) Und dass er früher das Volk der ʿĀd vernichtete

Innerhalb dieser Passage ist Vers 46 der einzige, der nicht mit „dass er (es ist, der)“ (*annahu* (*huwa*)) beginnt. Diese stilistische Beobachtung unterstützt also die eingangs genannten Indizien, dass Q 53:46 unter den fünf Stellen im Koran, wo *nutfa* alleine steht, einzigartig ist. Dies erhärtet das Szenario, dass der Vers an dieser Stelle eingeschoben wurde. Auch inhaltliche Erwägungen unterstützen diese Sichtweise. Denn die Passage ist ja

unter der Chiffe *mu'tafika*, was die Forschung auf entsprechende syrische oder hebräische Terminologie für die genannten Orte zurückführt (Neuwirth, *Der Koran*, I:665; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1612).

126 In diesem Teil findet sich auch ein Futur in Vers 40 “und dass sein [*al-Insāns*] Streben gesehen werden wird“ (*wa-anna saʿīyahu saufa yurā*). Dieser Vers scheint mir in der Literatur keine besondere Beachtung gefunden zu haben (Neuwirth, *Der Koran*, I:662f; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1610). Mir scheint folgende Sicht plausibel: Der Gesamttext der Sure ist klar in einem liturgischen Zusammenhang zu sehen, worauf allein schon der Anfangs- und Schlussvers hindeuten (V. 1 „Beim Stern, wenn er fällt“ – ein Schwurvers, V. 62 Aufforderung zur Niederwerfung; siehe Neuwirth, *Der Koran*, I:651) Eine Liturgie besteht aus mehreren vorgetragenen Texten und es war nicht unüblich, dass in einem Text Bezüge zu anderen Texten hergestellt wurden, die in dem jeweiligen Ritual schon „dran gewesen“ waren oder noch kommen würden (für ein Beispiel siehe Brock, „The Homily of Marutha of Tagrit”, 53, 63, 74). Mir scheint plausibel, dass in Vers 40 ein solcher Ausblick auf einen weiteren Text des liturgischen Rituals vorliegt, in dem das Streben von *al-Insān* ausführlicher dargestellt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ausweislich der Verse 36f eine Referenz auf die Schriften „des Mose und des Abraham" – also wohl das Buch Genesis. Wenn aber auf solch biblisches Material zurückverwiesen wird, dann wäre in meinen Augen erklärungsbedürftig, warum dann daraus ausgerechnet das Alltagswissen über die Entstehung von Menschen aus Samen hergeleitet werden müsste. Vielmehr ist die Erschaffung des Paares (*zawǧayn*) als Mann und Frau eine deutliche Referenz auf die biblische Schöpfungserzählung in Genesis 1.[127]

Die strukturellen, stilistischen und inhaltlichen Argumente zusammen genommen führen mich zu dem Schluss, dass Vers 46 ein Einschubvers ist. Was könnte das Ziel dieser Einfügung gewesen sein? Hierzu betrachte ich die Passagen, die bereits einhellig von der Forschung als spätere Hinzufügungen zu einem früheren Textbestand eingestuft wurden. Denn die Vermutung liegt nahe – gerade wenn man ein Kopieren von Schriftvorlagen annimmt –, dass die Hinzufügung von Vers 46 in Zusammenhang mit der Einarbeitung der größeren Passagen stand. Hier scheint mir Vers 32 zentral.

Q 53:32

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ

Diejenigen, die die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden, abgesehen von leichten Verfehlungen – dein Herr ist umfassend in seiner Barmherzigkeit. Er weiß am Besten über euch Bescheid (*huwa aʿlam bikum*) – als (*iḏ*) er euch aus der Erde entstehen ließ und als (*wa-iḏ*) ihr Embryonen (*aǧinna*) im Leib eurer Mütter wart. So erklärt euch nicht selbst für rein. Er weiß am Besten, wer gottesfürchtig ist. (*huwa aʿlam bi-man ittaqā*)

In diesem Vers wird die Erschaffung des Menschen im Buch Genesis in Parallele zur vorgeburtlichen Entstehung eines jeden Menschen gesetzt.[128] Diese Parallelisierung wird auch durch die zweimalige Verwendung von *iḏ* hergestellt, einem koransprachlichen Marker für eine Referenz auf ein „biblisches Ereignis", dessen Kenntnis beim Publikum vorausgesetzt wur-

[127] Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1611. Neuwirth, *Der Koran*, I:664 sieht hier ebenfalls wohl eine Referenz auf Genesis, die unmittelbar mit dem „Hinweis auf die niedrige Herkunft des Menschen aus einem Spermatropfen verbunden" wird. Die Möglichkeit eines Einschubs wird nicht in Betracht gezogen.

[128] Der Vers könnte das Resultat eines Wachstumsprozesses sein, wie die parallelen *huwa aʿlam bikum* und *huwa aʿlam bi-man ittaqā* nahelegen. Ich verfolge diese Möglichkeit hier nicht weiter.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

de.[129] Bei der Referenz auf die Adamsgeschichte scheint dies klar. Unklarer scheint aber, warum *wa-iḏ* verwendet wird, wenn es doch allein um die Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft zu gehen scheint. Es scheint mir daher naheliegend, dass mit dem zweiten Teil des Parallelismus in der allgemeinen Aussage *auch* ein biblisches Ereignis mit gemeint ist.

Wie oben ausgeführt hatte sich spätestens im 6. Jahrhundert in jüdischen Schriften in kritischer Auseinandersetzung mit christlicher Theologie und deren Parallelisierung von Adam und Jesus die Strategie entwickelt, diese Parallelsetzung rethorisch zu akzeptieren, jedoch inhaltlich gegen das Christentum zu wenden. Eine Möglichkeit dieser Strategie war es, die vorgeburtliche Entwicklung der Menschen in Parallele zur Erschaffung Adams zu setzen und damit die Aussage zu treffen, dass Jesus ein Mensch wie jeder andere gewesen sei. Die Parallelisierung von Schöpfungserzählung und Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft in Q 53:32, die *beide* durch *iḏ* referenziert werden, entspricht passgenau dieser Strategie. Vor diesem Hintergrund halte ich es für die einfachste Erklärung, dass der Einschub von Vers 46 an seiner jetzigen Stelle erfolgte, als auch die größere Passage der Verse 26-32 in den Text eingearbeitet wurde. Denn das Ergebnis der Einarbeitung scheint mir in beiden Fällen das Gleiche zu sein – eine bewusste Parallelisierung der Schöpfungserzählung mit der Entstehung durch Schwangerschaft.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass es noch weitere Beispiele für ähnlich gelagerte Stellen im Korantext gibt und dass diese Strategie der interreligiösen theologischen Auseinandersetzung offenbar während der ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte in der entstehenden muslimischen Community noch lange virulent blieb.[130]

4.5 ʿalaqa

Der Begriff *ʿalaq(a)* kommt fünf Mal im Koran vor. In Q 96:2 steht er ohne *ta marbūṭa* als *ʿalaq*, an den anderen Stellen (Q 22:5, Q 23:14; Q 40:67; Q 75:37) mit *ta marbūṭa* als *ʿalaqa*. Das Fehlen des *ta marbūṭa* in Q 96:2 kann durch den Reim begründet werden. An den vier letzteren Stellen steht das Wort jeweils zusammen mit anderen Begriffen in einer Reihung, wohingegen *ʿalaq* in Q 96:2 alleinsteht. Ebenso ist das Wort titelgebend für die Gesamtsure 96. Der Begriff wird oft als „Blutklumpen" übersetzt.[131]

[129] Zellentin, „Trialogical Anthropology", 102.

[130] Siehe insbesondere unten das Kapitel 7 „Die Erschaffung Adams und die Entstehung des Menschen im Mutterleib".

[131] Zur Problematik, dass *ʿalaq* einfach nur „Klumpen, etwas Anhaftendes" bedeutet und „ein Blutklumpen" eine hergeleitete Deutung ist, siehe schon Neuwirth, *Der Koran,* I:268f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unter Bezugnahme auf seine Verwendung an anderen Koranstellen wird darin ein Bezug auf die Entwicklung vorgeburtlichen Lebens gesehen. Ich gehe im Folgenden der Frage nach, ob diese Stellen als Referenzen auf die Erschaffung des Urmenschen gelesen werden können.

4.5.1 Q 96:2 (ʿalaq)

Die Sure gilt in der Forschung als eine der ältesten innerhalb des koranischen Korpus mit deutlichen Hinweisen auf eine Verwendung in einem liturgischen Kontext.[132] Ich fokussiere hier die ersten acht Verse.

(1) Lies im Namen deines Herrn, der erschuf,	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ
(2) Erschuf *al-Insān* aus einem Klumpen	خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ
(3) Lies! Denn dein Herr ist der Allgütige	اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ
(4) der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat,	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ
(5) der *al-Insān* gelehrt hat, was er nicht wusste	عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ
(6) Keineswegs! Wahrlich, *al-Insān* ist widerspenstig	كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ
(7) Weil er sich unabhängig wähnt	أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ
(8) zu deinem Herrn kehrt alles zurück.	إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ

Die Sure ist durch verschiedene Stilmittel wie Reimwechsel und Signalwörter an Versanfängen leicht in verschiedene Abschnitte einteilbar (1-5, 6-8, 9-14, 15-18, 19). Hinweise auf eine liturgische Verwendung sind neben der generellen Form der Sure mit neunzehn Kurzversen insbesondere das wiederholte „lies" in Vers 1 und 3 sowie Aufforderung zur Niederwerfung am Surenende, in Vers 19. Eine verbreitete Interpretation von *ʿalaq* in Vers 2 ist, damit sei ein Blutklumpen als Frühstadium einer Schwangerschaft gemeint.[133] So übersetzt beispielsweise Paret an dieser Stelle „Embryo". Das ist allein schon deswegen fragwürdig, weil der Koran das arabische Wort für Embryo, *ǧanīn*, kennt (Q 53:32) und es wäre begründungsbedürftig, warum es in Q 96:2 einfach durch *ʿalaq* ersetzt worden sein sollte. Demgegenüber hat etwa Neuwirth vor dem Hintergrund der wörtlichen Bedeu-

[132] Amir-Moezzi / Dye, 2b:2112-2119;Neuwirth, *Der Koran*, I:269 und 274f.; Sinai, „Process", 423. Neuwirth und Sinai ordnen die Sure unter den frühmekkanischen Suren als eine etwas spätere Sure ein.

[133] Siehe exemplarisch Sinai, *Kommentar* (https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tung „Klebriges“ (die Wurzel *ʿ-l-q* bedeutet „zusammenhaften, anhaften“) die in meinen Augen bessere Übersetzung „Klumpen“ gewählt.[134]

Gegen die Darstellung, *ʿalaq* meine einen Blutklumpen, so wie es auch an anderen Koranstellen erwähnt werde,[135] ist einzuwenden, dass an keiner der vier anderen Koranstellen *ʿalaqa* allein steht, sondern immer in einer Reihung (Q 22:5; Q 23:14; Q 40:67; Q 75:38). Nirgendwo anders im Koran wird also gesagt, der Mensch entstehe aus einem *ʿalaq*, vielmehr heißt es dort immer, der Mensch entstehe aus einer *ʿalaqa*, die aus etwas Anderem entstanden sei, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Der Vorschlag, *ʿalaq* sei an die Stelle von *nuṭfa* getreten, weil es besser in den Reim passt,[136] überzeugt nicht. Denn es wäre dann immer noch erklärungsbedürftig, wieso hier nicht die an zwei dieser anderen Stellen belegte Reihung *nuṭfa-ʿalaq(a)* gewählt wurde, die den Reim auch eingehalten hätte.

Die auch von Neuwirth favorisierte Auffassung *ʿalaq* bezeichne einen Klumpen, eröffnet die Möglichkeit, damit sei kein Blut-, sondern ein Lehmklumpen gemeint.[137] Wie Doru Doroftei aufgezeigt hat, war die Thematik der Entstehung Adams Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen zwischen christlichen und jüdischen Gruppierungen. Dabei war die Darstellung allgemein bekannt, der Urmensch sei aus einem Klumpen geformt worden, wobei eine Analogie zwischen der Klebrigkeit von Lehm und der von Brotteig im Hintergrund stand. Es überrascht daher nicht, wenn in einem liturgischen Kontext wie Q 96:1-2 in knapper Form auf dieses Motiv zurückgegriffen wurde.

Neben den auch schon an vorangegangenen Stellen vorgebrachten Punkten (Referenz auf *al-Insān*, gesamte Passage im *fiʿl māḍī*, inbesondere das Verb *ḫalaqa* in Vers 1) erhärten zwei weitere Punkte die Sichtweise, dass der Anfang von Sure 96 eine Referenz auf die Schöpfungsgeschichte darstellt. Erstens ist auf die Aussage in Vers 4f zu verweisen, Gott habe *al-Insān* gelehrt *bi-l-qalam*. Diese Formulierung kann unterschiedlich interpretiert

134 Neuwirth, *Der Koran*, I:265 und 268f. Neuwirth versteht dies als Referenz auf Vorgeburtliches.

135 Siehe schon Haas, „’Creation’“, 268.

136 Neuwirth, *Der Koran*, I:269.

137 Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2114; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, 306f; Lüling, *Challenge*, 35-38. Darüber hinaus folge ich den Argumentationen Luxenbergs und Lülings nicht. In der Analyse Lülings erhalten die Überlegungen zur Morphologie in meinen Augen einen zu großen Stellenwert, denn die linguistischen arabischen Standardwerke, auf die er sich dabei stützt, sind postkoranisch und teils einige Zeit später entstanden. Auch die lexikalischen Belege stammen teilweise von sehr viel später. Bei Luxenberg ist immer Vorsicht hinsichtlich seiner Verwendung von syrischen Lexika angebracht (King, „Christian Qur’ān?“, 44-71). Dies gilt auch hier, da das benutzte syrische Lexikon auf Basis von Texten kompiliert wurde, die teilweise erheblich später als der Koran zu datieren sind. Ich danke Florian Jäckel für seine ausführliche Einschätzung zu dieser Frage. Zur Kritik an Luxenberg s.a. Stewart, „Reflections“, 21.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

werden. Es kann sich um ein Objekt handeln („das Schreibrohr lehren" *ergo* „den Gebrauch des Schreibrohrs lehren") oder um einen Instrumentalis („durch das Schreibrohr lehren"). Letzteres kann in dem Fall entweder als ein Verweis auf Gottes wiederholte, verschriftlichte Offenbarung gelesen werden oder als eine Referenz auf die „wohlverwahrte Tafel" am Anfang der Schöpfung.[138] In ost-syrischen Schriften spätestens ab dem 5. Jahrhundert findet sich der Gedanke stark ausgeprägt, dass Gott im Laufe der Menschheitsgeschichte, angefangen mit Adam, die Menschen immer wieder erzieherisch belehrte, auch als Leseunterricht. Die Geschichte der Menschheit ist in diesen Schriften eine fortgesetzte Wiederholung dieses Vorgangs, der sich urzeitlich an Adam vollzog.[139] Am Ausführlichsten ist dieses Motiv in einer Schrift des Barḥadbešabbā ʿArbāyā belegt, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts wirkte und im Sasanidenreich verschiedene Kirchenämter bekleidete.[140] Er stellt in dieser Schrift die gesamte Menschheitsgeschichte als eine Abfolge verschiedener Schulen dar und beschreibt dabei die Schöpfungsgeschichte als ein unterrichtendes Vorlesen Gottes gegenüber den Engeln. Als Gott vor dem Urmenschen die Tiere vorbeiziehen lässt, damit er ihnen Namen gebe, liest Adam diese Namen von einer Tafel ab. Auch lehrt Gott den Unterschied zwischen Gut und Böse in einer Form, in der dieses Wissen angelesen wird.[141] Es erscheint mir daher sehr plausibel, hier den Hintergrund für die Formulierung *ʿallama al-Insān bi-l-qalam* in Vers 4 zu sehen, insbesondere mit Blick auf Vers 5, wo ausdrücklich betont wird, dass Gott den Menschen Dinge lehrte, die dieser noch nicht wusste. Dieses Motiv der erzieherischen Belehrung der Menschen durch Gott ist das durchgehende Thema in Barḥadbešabbā ʿArbāyās Schrift, was die starke Präsenz des Motivs im Nahen Osten der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts nahelegt – gerade auch mit Blick auf die Tatsache, dass der Autor unter den Sasaniden Kirchenämter bekleidete. Vor dem Hintergrund der hier zusammengebrachten, unterschiedlichen Argumente halte ich die Schlussfolge-

138 Siehe Sinai, *Kommentar* (https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1). Die erstere Interpretation erhält Unterstützung von Rubin, „*Sūrat al-ʿalaq*", 213-230, der mit Bezug auf islamisches Überlieferungsmaterial argumentiert, das *bi-* in der Sureneröffnung *bi-smi rabbika* sei ein *bāʾzāʾida* und demnach sei *ism rabbika* ein Objekt und die Passage als „Preise den Namen deines Herrn" zu verstehen. Bei *ʿallama bi-l-qalam* in Vers 4 würde dann erneut in der stilistisch sehr geschlossenen Passage das gleiche Phänomen vorliegen, als „er lehrte das Schreibrohr" und nicht „…durch das Schreibrohr".

139 Minov, „Cave of Treasures", 197f. Für eine Interaktion von Q 96 mit syrischem Material sprechen auch die „Schergen der Hölle" (*zabāniya*) in Vers 18, für die eine plausible Entsprechung in dem Engel *šabbāḡā*, der die Seele wegführt, bei Ephraem herausgearbeitet wurde (Andrae, *Ursprung*, 153).

140 Scher, „La Cause de La Fondation des Écoles", 321f.

141 Zu dem Ganzen sowie Referenzen auf weitere Texte siehe Minov, „Cave of Treasures", 197f. Zur Darstellung der Adamsgeschichte siehe Scher, „La Cause de La Fondation des Écoles", 352-354.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung für gerechtfertigt, dass Q 96:1-8 die Erschaffung des Urmenschen aus einem Klumpen referenziert sowie den Ablauf, dass Gott den Urmenschen etwas lehrte, was der noch nicht wusste, dieser jedoch war widerspenstig und wähnte sich unabhängig.[142]

Ein zweiter Aspekt unterstützt diese Sicht. Denn die Anfangspassage von Sure 96 wird in einem Teil der islamischen Überlieferung als die erste Offenbarung dargestellt, die Muḥammad erhalten habe. Diese Darstellung hat strukturell äußerst starke Parallelen zu einer ähnlichen Geschichte, wie sie kurz nach 700 von Bede Venerabilis in England aufgeschrieben wurde. In beiden Geschichten erwacht der Protagonist aus einem Traum bzw. einem Trancezustand und beginnt, das Wort Gottes in der jeweiligen Landessprache zu rezitieren, was ihm vorher unmöglich gewesen war. Die gemeinsame Wurzel dieser Erzählung lässt sich auf das Palästina etwa der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückführen. In der Version, die sich bei Bede Venerabilis findet, trägt der Mann eindeutig Referenzen auf das Buch Genesis vor. Es ist daher plausibel, dass die gemeinsame Wurzel der beiden Versionen der Geschichte sich auf die Schöpfungsgeschichte bezog.[143]

Der Begriff *ʿalaq* in Q 96:2 kann also sehr schlüssig als ein Erdklumpen gelesen werden, der einen Bezug auf die Adamsgeschichte eröffnet. Wie zum Beispiel im Abschnitt zu *turāb* gezeigt, finden sich im Korantext zudem Hinweise, dass an mehreren Stellen die Vorstellung ihren Niederschlag gefunden haben kann, der Urmensch sei durch eine Mischung aus Staub und Wasser entstanden. Vor dem Hintergrund dieser zwei Befunde wende ich mich nun den anderen *ʿalaqa*-Passagen im Korantext zu.

*4.5.2 Q 75:36-40 (*nuṭfa *und* ʿalaqa*)*

Q 75:36-40 ist die Schlusspassage der Sure „Die Auferstehung" (*al-Qiyāma*) in ihrer jetzigen Form. Sie ist als eine Parallelstelle zu Q 53:44-47 zu erachten. Denn nur an diesen beiden Stellen findet sich die Spezifizierung der *nuṭfa* als „ausgestoßen" (*m-n-ya*) sowie die identische, parallele Formulierung *al-zawǧayn aḍ-ḍakar wa l-unṯā*. Beide Stellen thematisieren die Tat-

[142] Ab Vers 9 wird ein anonymer „er" negativ beschrieben. Vor dem Hintergrund der Adamsgeschichte scheint es naheliegend, dass damit Satan gemeint ist, der das Gebot Gottes „für Lüge erklärte" (Vers 13). Dieser Aspekt wird daraufhin fortgesetzt in der Geschichte und im liturgischen Zusammenhang aktualisiert: „er" würde den Diener vom Beten abhalten. Im Ritual stellt so der Text einen Bezug zur Zuhörerschaft direkt her und verbindet die Referenz auf die Adamsgeschichte mit dem Inhalt der Aufforderung zum Gebet (und somit nicht Satan nachzugeben, der das göttliche Gebot zur Lüge erklärte).

[143] Zu dem Ganzen und den sehr weitreichenden Parallelen zwischen den beiden Versionen, die einen jeweils voneinander unabhängigen Ursprung ausschließen siehe Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sache, dass Gott in der Lage ist, die Wiederauferstehung herbeizuführen. In ihrer jeweils heute vorliegenden Form sprechen beide Stellen von der Entwicklung vorgeburtlichen Lebens und davon, dass Gott in diesem Prozess auch das Geschlecht erschafft.[144]

Neben den Gemeinsamkeiten scheinen mir zwei Unterschiede zwischen den beiden Stellen relevant: In Q 53:45 erschafft Gott die beiden Menschen direkt, während in Q 75:36 zunächst *al-Insān* erwähnt wird; und in Q 75:37f ist nicht nur von *nuṭfa* die Rede, sondern danach noch von einem Klumpen (*ʿalaqa*). Die Passage lautet wie folgt:

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى	75:36 Glaubt der Mensch (*al-Insān*) etwa, er sei sich selbst überlassen?
أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ	75:37 War er nicht einmal ein Tropfen ausgestoßenen Samens (*nuṭfa min manī yumnā*)
ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ	75:38 und wurde dann ein Klumpen, so formte und bildete ihn Gott (*ṯumma kāna ʿalaqa fa-ḫalaqa fa-sawwā*)
فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ	75:39 und machte aus ihm die beiden Geschlechter, männlich und weiblich?
أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ	75:40 Ist der nicht auch imstande, Tote zu erwecken?

In der Literatur existiert Übereinstimmung hinsichtlich der groben Struktur der Sure mit einigen Abweichungen im Detail, auf die ich hier nicht alle vertieft eingehe.[145] Die im heute vorliegenden Textbestand der Sure

144 Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1921f.

145 Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1907f sieht die 40 Verse der Sure in drei große Abschnitte eingeteilt (V. 1-15, V. 16-19 und V. 20-40). Neuwirth, *Der Koran*, I:419 erachtet V. 1-6, V. 7-35 und V.36-40 als drei große Teile, wobei der zweite Teil nochmals unterteilt wird in die Verse 7-25 und 26-35. Neuwirth ist daher auch unentschieden, ob die Sure als drei- oder vierteilig zu erachten ist (ebd. 426). Einhellig ist die Sicht, dass in der Sure Schwüre mit eschatologischem Bezug und eschatologische Szenen bis Vers 15 aufeinander folgen. Nach einer thematischen Unterbrechung in den Versen 16 bis 19 setzt sich dieses Szenario einer Gerichtsszene bis Vers 25 fort. Darin werden Anweisung gegeben, wie die Offenbarung vorzutragen sei. Dies kann als ein meta-textueller Hinweis interpretiert werden, also eine Unterbrechung des Textverlaufs, um einen Hinweis an die vortragende Person zu geben bzgl. der Art und Weise, wie das Folgende vorzutragen sei (nämlich langsam) (Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1915-1917). Es ist auch möglich, diese Stelle als eine offenbarungsspezifische Ermahnung zu sehen, die vor Flüchtigkeit warnt (Neuwirth, *Der Koran*, I:423). Unstrittig ist, dass die Passage inhaltlich und teils auch stilistisch herausragt (Vers 16 reimt sich nicht). Hierauf folgt eine Sterbeszene (Verse 26-30). Sie ist stilistisch durch einen eigenen Reim gekennzeichnet und im Korantext einzigartig durch die eindringliche Schilderung der physischen Situation eines Sterbenden. Semantisch und stilistisch ist sie im Korantext ungewöhnlich (Neuwirth, *Der Koran*, I:424f und 429).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nun folgende Schlusspassage (Verse 31 bis 40), zu der auch der hier in Rede stehende Passus V. 36-40 gehört, kann unterschiedlich eingeteilt werden. Ich schließe mich Neuwirths Sicht an, dass in Vers 36 ein neuer Abschnitt beginnt.[146]

In diesem Schlussabschnitt V.36-40 finden sich mehrere Hinweise auf einen möglichen, im Hintergrund stehenden Adamsbezug: die Verwendung von *al-Insān* (V.36), die Formel *ḫalaqa fa-sawwā* (V.38) und der Ausdruck *az-zawǧayn aḏ-ḏakar wa-l-unṯa* (V.39), eine klare Parallele zu dem oben behandelten Q 53:45, das – unabhängig von meiner dortigen Interpretation – etwa durch Neuwirth bereits als klarer Bezug auf das Buch Genesis gewertet wurde, wo Gott die beiden Geschlechter erschafft.[147] Ausschließlich die Spezifizierung der *nuṭfa* als „ausgegossenem Samen" (*min manī yumnā*) in Vers 37 macht diese Passage zu einer eindeutigen Referenz auf die Entstehung ungeborenen Lebens in einer Schwangerschaft. Diese Passage Q 75:37f hat im Koran drei Parallelstellen, an denen ebenfalls die Reihung von *nuṭfa* und *ʿalaqa* (Tropfen und Klumpen) vorkommt (Q 22:5, Q 40:67 und Q 23:14, zu diesen siehe gleich im Anschluss). An all diesen drei Stellen folgen die beiden Worte ohne größere Unterbrechung aufeinander.[148] Q 75:37f ist demgegenüber die einzige Koranstelle, an der *nuṭfa* und *ʿalaqa* nicht unmittelbar aufeinander folgen, sondern eben durch diesen spezifizierenden Passus *min manī yumnā* getrennt sind: *a-lam yaku nuṭfa [min manī yumnā] / ṯumma [kāna] ʿalaqa fa-ḫalaqa fa-sawwā*. Mit Blick auf die offenkundigen koranischen Parallelstellen ist es also gut denkbar, dass diese Stelle in ihrer jetzigen Form das Resultat eines Redaktionsprozesses ist, in dem *min manī yumnā* („von verspritztem Sperma") hinzugefügt wurde. Im Hintergrund hätte dann eine Passage mit Referenz auf die Adamsgeschichte gestanden: „War er [*al-Insān*] nicht einmal ein Tropfen […] dann ein Klumpen, so hat [Gott] geschaffen und gestaltet?"

---

146 Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1920f; Neuwirth, *Der Koran*, I:419, 425. Dieser Unterschied macht sich daran fest, wie man die Verse 34f mit ihrem auch hörbar herausstechenden *awlā la-ka fa-awlā / thumma awlā la-ka fa-awlā* („Doch weh dir, weh! / Weh dir, weh!") einordnet. Klar ist, dass diese zwei Verse zwei thematisch unterschiedliche Abschnitte trennen – Rückblende auf den Ungläubigen (V. 31-33) vs. Schöpfungsmacht Gottes (V.36-40). Unterschiedlich ist nur die Bewertung, ob die zwei Verse ein Abschluss des Vorangegangenen sind oder ein eröffnender Teil der Schlusspassage. Ich schließe mich Neuwirth an, weil V.36 mit *a-yaḥsab al-insān* beginnt („glaubt denn der Mensch…?"), was eine klare Parallelisierung zu dem identisch formulierten Anfang von Vers 3 ist. Es erscheint mir plausibel, dass dieses Stilmittel den Anfang eines Abschnitts markiert und somit das zweimalige *awlā la-ka fa-awlā* das Ende eines Abschnitts darstellt.

147 Neuwirth, *Der Koran*, I:664.

148 *ḫalaqnākum* (…) *min nuṭfa ṯumma min ʿalaqa* in Q 22:5 und Q 40:67; *ḫalaqnā an-nuṭfa ʿalaqa*^{tan} in Q 23:14.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gegen diese Sichtweise kann ins Feld geführt werden, dass der von mir angenommene eingeschobene Versteil das Reimwort beinhaltet, was eine einfache Interpolation unwahrscheinlich mache.[149] Dieser Einwand ist zweifellos schlüssig, wenn man annehmen will, dass das Versende in einem früheren Textstadium das Wort *nuṭfa* gewesen wäre. Dies würde dann nicht reimen und der resultierende Vers wäre deutlich kürzer als die der restlichen Passage. In meinen Augen impliziert das von mir vorgeschlagene Szenario dies aber gar nicht. Vielmehr schlage ich vor, dass in dem vermuteten früheren Textstadium ein einziger Vers existierte, nicht zwei, wie jetzt. Die Länge dieses rekonstruierten Verses entspricht ziemlich genau der der zwei dann noch folgenden Verse 39 und 40. Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, dass an allen drei erwähnten *nuṭfa-ʿalaqa*-Parallelstellen die beiden Termini unmittelbar aufeinander folgen und daher sich auch immer im *gleichen* Vers befinden und nicht auf zwei aufgeteilt sind wie in Q 75:37f in seiner heute vorliegenden Form. Dieses Phänomen kommt durch den Passus *min manī yumnā* zustande.

Was könnte das Motiv für eine solche Überarbeitung gewesen sein? Denkt man sich die Ergänzung *min manī yumnā* in Q 75:37 einmal hypothetisch weg, dann ist grammatikalisch das einzige maskulin in der vorangehenden Passage, auf das sich *minhu* beziehen kann, *al-Insān*.[150] Die Gesamtpassage wäre dann eine Referenz auf die Version der Erschaffung Evas *aus* Adam. Gerade das die Passage eröffnende Q 75:36 „Meint denn *al-Insān*, er würde sich selber überlassen?" würde sehr gut zu der biblischen Geschichte passen, da dort der Erschaffung Evas aus Adams Rippe der Hinweis vorausgeht, dass Adam sich allein fühlte. Wie die Forschung herausgearbeitet hat, beschäftigte die Spannung zwischen den zwei verschiedenen Erzählungen über die Entstehung der ersten Menschen („Direkterschaffung als Paar" in Gen 1,27 vs. „Eva aus Adams Rippe" in Gen 2,7) bis zum 7. Jahrhundert verschiedene christliche und jüdische Milieus.[151] Es ist also denkbar, dass

[149] Ich danke Nicolai Sinai für diesen Hinweis.

[150] Siehe auch Bell, *Commentary*, II:464, der nicht die Möglichkeit einer redaktionellen Ergänzung von *min manī yumnā* in Betracht zog und ganz richtig feststellt, dass die Passage in der vorliegenden Fassung *nicht* von der Erschaffung Evas aus Adams Rippe spricht.

[151] Siehe van Ruiten, „Creation"; van den Hoek, „Philo's Thoughts"; Benjamins, „Creation"; Teugels, „Rabbinic Interpretation". Die Koranforschung postuliert zurecht, dass im Koran in seiner jetzigen Gestalt die Geschichte der Erschaffung des Partnerwesens aus der Rippe des Urmenschen nicht erwähnt wird. Bei der Lektüre der Forschungsliteratur kann allerdings der Eindruck entstehen, ausschließlich die Geschichte der Erschaffung aus der Rippe sei „*the* biblical narrative", nicht die gleichzeitige Erschaffung als Partnerwesen (Stewart, „Reflections", 46 sowie z.B. Einträge in Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. Dies sind Roded, „Women and the Qur'ān", V:523-541; Stewart, „Sex and Sexuality", IV:580-585; Badran, „Feminism and the Qur'ān", II:199-203; Schöck, „Adam and Eve", I:22-26). Diese unausgesprochene Annahme liegt der verbreiteten Sichtweise zu Grunde, dass *Ḥadīṯ*-Material

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Thema auch in der frühislamischen Gemeinde diskutiert wurde.[152] So betrachtet, wäre die redaktionelle Überarbeitung der Passage Q 75:36-40 durch das Einfügen von *min manī yumnā* ein bewusster Akt, um die Referenz auf die Erschaffung Evas aus Adam umzuwidmen in eine Stelle, die von der Entstehung vorgeburtlichen Lebens spricht. In dieser Betrachtung benutzte die frühere Fassung der Darstellung, die für Q 75:36-40 redaktionell überarbeitet wurde, wahrscheinlich das Bild, der Urmensch sei in mehreren Schritten geschaffen worden, indem Gott einen mit Staub vermischten Tropfen in seiner Hand zu einem Klumpen formte. *ʿalaqa* hätte in dieser Vorlage für den Klumpen gestanden, der wie gezeigt auch als die Hintergrundvorstellung von Q 96:2 angenommen werden kann.

Auch kann das Ziel des Überarbeitungsprozesses eine Kritik an christlichen Positionen bzgl. Jesus als „zweitem Adam" gewesen sein, ähnlich wie in der Parallelstelle Q 53:44-47, indem ganz bewusst eine Referenz auf die Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft in eine Stelle eingeschrieben wurde, die erkennbare Verweise auf die Adamsgeschichte aufwies. Neben der genannten koranischen Parallelstelle und den schon oben erwähnten Parallelen zu jüdisch-liturgischer Poesie des Yannai (6. Jahrhundert), wird dieses Szenario hier zusätzlich durch Q 75:40 unterstützt: Wie die Forschung gezeigt hat, ist das titelgebende Wort *qiyāma* (Surentitel und Vers 1) eine dezidiert christliche Bezeichnung für „Auferstehung", während die jüdisch geprägte Tradition dafür eher *iḥyāʾ al-mawtā / teḥiyat ha-metim* verwendet.[153] Interessanterweise ist letzteres genau das Vokabular, das Vers 40, der Schlussvers, verwendet. Natürlich hat dies auch schlicht damit zu tun, dass *mawtā* in dieser Passage in das Reimschema passt, weswegen hier nicht allzu vorschnell ein Rückschluss auf den möglichen motivischen Hintergrund der Schlusspassage von Sure 75 gezogen werden soll. Andererseits erscheint mir durchaus ein bewusster Kontrast zwischen *qiyāma* (V.1) und *iḥyāʾ al-mawtā* (V.40) möglich, da sich die Termini im Eröffnungs- und Abschlussvers finden und somit einen ausdeutenden Rückbezug herstellen

zur Erschaffung Evas aus der Rippe nicht frühislamisch sein *könne*. Siehe dazu auch Minov, „Muslim Parallels", 360-364 mit dem Hinweis, dass sich nicht alle Elemente der islamischen Version der Geschichte der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams einfach aus jüdischen oder christlichen Vorlagen erklären lassen.

152 Dies könnte auch den Unterschied zwischen der Standardversion von Q 35:11 („Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und euch hierauf zu Paaren (*azwāǧ*^{an}) gemacht") und der Lesart Ibn Masʿūds ausmachen, wo es heißt „Gott hat euch aus *nafs wāḥida* gemacht und aus ihr einen Partner (*zawǧ*^{an})". Siehe Šarfī, *Muṣḥaf*, III:308 basierend auf Jefferey, *Materials*, 77. Wie oben ausgeführt lautet dort die Lesart *naqiz wāḥida,* was jedoch vermutlich ein Druckfehler von *nafs wāḥida* ist.

153 Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1911; Neuwirth, *Der Koran*, I:420, 427.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

könnten – ein Stilmittel, das Sinai z.B. an anderen Beispielen im Korantext bereits nachgewiesen hat.[154]

Diese Möglichkeit, dass in Q 75:36-40 eine aus jüdischen Quellen schöpfende Strategie anti-christlicher Polemik ihren Niederschlag gefunden hat, wird durch die Analyse der Verse Q 22:5, Q 23:14 und Q 40:67 unterstützt, denen ich mich nun abschließend zuwende.

*4.5.3 Q 22:5 und Q 40:67 (*turāb – nuṭfa – ʿalaqa – [muḍġa]*)*

Zunächst gehe ich auf die offenkundigen Parallelstellen in Q 22:5 und Q 40:67 ein.

Q 40:67

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ
مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ
ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ
ۖ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Q 22:5[155]

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ
فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ
عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ
لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ
مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ
ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ
الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى
الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

154 Sinai, „Toward a Redactional History“. Zu dem Szenario eines möglichen jüdischen Hintergrunds passt auch, dass es zu Q 53:44-47 und Q 75:36-40 in der *Ǧāhiliyya*-Poesie einen möglichen Intertext im Corpus des jüdischen Dichters as-Samaw'al b. ʿĀdiyāʾ gibt: *nuṭfa mā manaytu / munītu yawma munītu* („Ein Samentropfen, nicht wünschte ich (die Geburt) am Tag da ich erschaffen wurde“ (Hirschfeld) bzw. „as a drop of sperm I was ejected on the day I was determined“ (Hoyland) (Hirschberg, *Dīwān*, 23; Hoyland, „Jewish Poets“, 511-522, hier S.520f, ich danke Barbara Roggema für den Hinweis auf diese Arbeit). Zwar ist unklar, ob die Passage auf as-Samaw'al selbst zurückgeht (und damit etwa zeitgenössisch zu Muḥammads Predigt wäre) oder einen Enkel von ihm, der ihn dann seinem Großvater zuschrieb. (Levi Della Vida, „Proposito“, 53-72) Jedoch deutet all dies auf ein jüdisches (Hintergrund)Milieu hin, das evtl. mit anderen Texttraditionen vertraut war als ein christliches. Insofern mag es kein Zufall sein, dass diese Gedichtpassage Anklänge an die wie gezeigt im Koran sehr spezifischen Q 53:44-47 und Q 75:36-40 aufweist.

155 Intisar Rabb hat überzeugend für den Raum von Homs argumentiert, dass dort eine Versvariante bekannt war, in der die beiden passiven Verben 3. Pers. Sg. *yutawaffā* und *yuradd* als aktiv 1. Pers. Pl. *natawaffā* und *narudd* gelesen werden. Die spezifische homsische Schule der frühen Koranüberlieferung wurde bislang übersehen und demnach war diese Variante bislang auch unbekannt. Im konkreten Fall scheint mir eine Anpassung an die vorhergehenden Verben vorzuliegen, die alle in 1. Pers. Pl. formuliert

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann aus einem Klumpen Fleisch, geformt und ungeformt, auf daß Wir es euch deutlich machen. Und wir lassen bis zu einer bestimmten Frist in den Mutterschössen ruhen, was wir wollen; dann bringen wir euch als Kinder hervor; dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden. Und einige von euch werden abberufen, und mancher von euch wird zu einem hinfälligen Greisenalter geführt, so daß er, nachdem er gewusst hatte, nichts mehr weiß. Und du siehst die Erde regungslos. Wenn Wir aber Wasser auf sie herabkommen lassen, regt sie sich, wächst zu und läßt verschiedene erfreuliche Pflanzenarten sprießen.

Er ist es, der euch aus Staub erschuf, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann bringt er euch als Kind hervor, dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden, dann sollt ihr hohes Alter erreichen – wenngleich einige von euch vorher abberufen werden. Und ihr sollt eine bestimmte Frist erreichen. Vielleicht würdet ihr verständig sein.

Beide Passagen sprechen die Zuhörerschaft direkt mit dem Suffix *-kum* an („wir haben / er hat euch erschaffen") und sprechen explizit von einem Schaffen *aus (min)* einem Material.[156] Die Passage, „der euch aus Staub erschuf" bis „dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden" in Q 40:67 ist wortgleich auf zwei Passagen in Q 22:5 aufgeteilt. Ebenso wörtlich ist die Übereinstimmungen in dem Passus „einige von euch werden abberufen", der sich an beiden Stellen in einer zweiteilig konstruierten Passage befindet, die ausdrückt, dass die Menschen unterschiedlich alt sterben.[157]

sind (Rabb, „Non-Canonical Readings", 91). Unklar ist dabei, ob dies notwendigerweise eine relative Chronologie verschiedener Überlieferungen reflektiert oder es zeitlich parallele Phänomene sind.

156 Q 23:12-14 und Q 75:36-40 erwähnen beide *al-Insān* und dass dieser *nuṭfa* und *ʿalaqa* gewesen *sei* (Q 75:37f) bzw. als solche erschaffen wurde (Q 23:14).

157 Der Ausdruck für letzteres unterscheidet sich sehr zwischen beiden Stellen (*wa minkum man yuradd ilā arḏal al-ʿumr* in Q 22:5 versus *ṯumma la-takūnū šuyūḫan* in Q 40:67). Die Formulierung „einige von euch werden *früher* abberufen" (*wa-minkum man yatawaffā min qabl*) in Q 40:67 wirkt unmittelbar verständlicher und vollständiger als in Q 22:5, wo etwas zu fehlen scheint, so dass es sinngemäß vor dem Hintergrund des dann folgenden „und mancher von euch wird zu einem hinfälligen Greisenalter geführt" ergänzt werden muss. Dies könnte *min qabl* wie in Q 40:67 sein. In der Lesart des Ibn Masʿūd ist hier ein *šuyūḫan* eingefügt „Und einige von euch werden im hohen Alter abberufen und mancher von euch wird zu einem hinfälligen Greisenalter geführt" (Šarfī, *Muṣḥaf,* II:510; Ḫaṭīb, *Muʿǧam*, VI:83). Terminologisch hat das *šuyūḫ* eine Parallele in Q 40:67, der Sinn wird durch den anderen Teil der Dichotomie jedoch anders gewendet. In jedem Fall belegt die Lesart, dass schon früh hier eine Lücke im Text gesehen werden konnte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Ausdruck der „bestimmten Frist" (*aǧal musammā*) ist wörtlich identisch, bezieht sich jedoch mal auf den Geburtszeitpunkt, mal auf den Todeszeitpunkt.

Ich erachte aus stilistischen und inhaltlichen Gründen Q 22:5 als eine Überarbeitung von Q 40:67. So ist Q 22:5 mit Abstand länger als die umliegenden Verse und der längste Vers der gesamten Sure, wie schon Sinai herausgearbeitet hat.[158] Diese Überlänge kommt vermutlich dadurch zustande, dass zwei Verse in einem zusammengefügt wurden. Das Ende des Verses, das vom Sprießen aus der trockenen Erde nach Wässerung spricht, hat eine Parallele in Q 50:7.[159] An beiden Stellen beinhaltet dieser Vers ein passende Reimword (*bahīǧ*). In Q 22:5 ist dieser inhaltlich zweite Teil des Verses kürzer als der erste, dessen Ende nicht in das Reimschema passt. Mit Blick auf das von Déroche festgestellte Phänomen „noch stehen gebliebener" Versmarker in frühen Koranhandschriften, die als Spur eines Kollationsprozesses gesehen werden können, halte ich es für plausibel, dass bei Q 22:5 ein analoger Prozess stattfand. Die stilistischen Gründe sprechen dafür, dass der jetzige vordere Teil des Verses eingefügt wurde, denn der zweite Teil passt in den Reim und die Länge dieses zweiten Teils entspricht auch ziemlich genau der Länge der umliegenden Verse. Diese stilistischen Argumente werden auch durch inhaltliche erhärtet. So ist die Passage Q 22:5 *turāb-nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* [*muḫallaqa wa-ġayr-muḫallaqa*] umfangreicher als ihre Parallele *turāb-nuṭfa-ʿalaqa* in Q 40:67. Es erscheint mir plausibler, dass hier ein Wachstumsprozess vorliegt, der etwas präzisieren wollte, als der umgekehrte Weg einer Kürzung. Dies wird auch im Vers selber an dieser Stelle nahe gelegt durch die Formulierung „auf dass Wir es euch deutlich machen" (*li-nubayyin lakum*). Ich ziehe daher den Schluss, dass Q 22:5 später ist als Q 40:67. Die erste Hälfte von Q 22:5 ist demnach ein Einschub und überarbeitete Material aus Q 40:67. Damit stellt sich die Frage nach dem möglichen Grund dieses Vorgangs. Zur Beantwortung dieser Frage betrachte ich nun Q 40:67 in seinem Kontext.

Sure 40 kann in drei große Teile eingeteilt werden: Verse 1-22 thematisieren, dass Gott über die Ungläubigen richten wird. In Abschnitt zwei (Verse 23-56) werden biblische Motive rund um Mose und den Pharao thematisiert. Das Thema des dritten Teils, Verse 57-87, sind Zeichen Gottes sowie eine Schlussreferenz auf historische Bestrafungen Gottes früherer Völker.[160]

158 Sinai, *Qur'ān*, 136.

159 „Auch die Erde haben Wir ausgebreitet und auf ihr festgegründete Berge angebracht, und Wir haben auf ihr verschiedene erfreuliche Pflanzenarten (*min kull zawǧ bahīǧ*) wachsen lassen." (Khoury-Übersetzung) Der spezifische Ausdruck *min kull zawǧ bahīǧ* findet sich nur an diesen beiden Stellen im Koran.

160 Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* IIb: 1326.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vers 67 befindet sich in dieser Einteilung im dritten Teil, der stilistisch auch durch einen Reimwechsel gegenüber dem vorangegangenen Abschnitt gekennzeichnet wird. Motivisch ist die Passage dadurch geprägt, dass die Größe der Schöpfertätigkeit Gottes kontrastiert wird mit Menschen, die sich trotz dieser offenkundigen Zeichen von Gott abwenden.[161] Die Verse 57-60 führen dieses Thema ein und betonen auch die Existenz der letzten Stunde. Dann folgt die Passage Q 40:61-68, die das Thema der Werke Gottes einprägsam betonen. In dem Abschnitt sind längere und kürzere Verse gemischt, wobei die längeren Verse stilistisch durch die einprägsam wiederholte Verseröffnung „Gott ist es, der…" bzw. „Er ist es, der…" (*Allāh allaḏī / hūwa allaḏī*) miteinander verknüpft sind. Die längeren Verse 61, 64 und 67 beschreiben jeweils etwas, das Gott so in der Schöpfung für die Menschen eingerichtet habe.

> (61) Gott ist es, der euch die Nacht gemacht hat, damit ihr in ihr ruht, und den Tag, an dem man sehen kann. Gott ist voller Huld gegen die Menschen. Aber die meisten Menschen sind nicht dankbar. (…)
>
> (64) Gott ist es, der euch die Erde zu einem festen Grund (*qarār*) und den Himmel zu einem Bau gemacht, euch gestaltet und eure Gestalten schön geformt (*ṣawwarakum wa-aḥsana ṣuwarakum*) und euch von den köstlichen Dingen beschert hat. So ist Gott, euer Herr. Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten! (…)
>
> (67) Er ist es, der euch aus Staub erschuf, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann bringt er euch als Kind hervor, dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden, dann sollt ihr hohes Alter erreichen – wenngleich einige von euch vorher abberufen werden. Und ihr sollt eine bestimmte Frist erreichen. Vielleicht würdet ihr verständig sein.[162]

Die Verse 61 und 64 sind eindeutige Referenzen auf die Schöpfungserzählung, wobei die jeweiligen Phänomene auf die Zuhörerschaft aktualisiert werden. Die von Gott einmal geschaffenen Tag und Nacht, Himmel und Erde, [Entstehung von] Nahrung sowie menschliche Körperlichkeit sind Mechanismen, die im Diesseits permanent weiter ablaufen. Auch Vers 67 spricht nicht einfach nur von einem Naturphänomen wie der Schwangerschaft, sondern beinhaltet mindestens durch die Referenzierung des Erschaffens aus Staub einen klaren Verweis auf die Schöpfungsgeschichte. Jedoch geht in meinen Augen Vers 67 noch darüber hinaus, indem die schrittweise Erschaffung des Urmenschen in Analogie zu einer Schwangerschaft beschrieben wird. Dies legt zunächst einmal die innere Logik der Passage nahe: Die vorangegangenen Verse 61 und 64 beschreiben ja Phänomene, die seit ihrer Erschaffung in der Natur so vorhanden sind.

[161] Zum Beispiel: „Die Erschaffung (*ḫalq*) der Himmel und der Erde ist wahrlich größer als die Erschaffung der Menschen (*ḫalq an-nās*). Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid." (Q 40:57, Khoury-Übersetzung.)

[162] Basierend auf Khoury-Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Gleiche kann nicht für die Entstehung von Menschen gesagt werden, denn außer Adam entstand kein Mensch aus Staub. Die Struktur der größeren Passage legt aber nahe, dass Vers 67 etwas beschreiben will, das seit der Erschaffung der Welt in der seinerzeit von Gott eingerichteten Form abläuft: hier die Entstehung der Menschen durch Schwangerschaft, die der Geburt jedes Menschen als Kind vorausgeht. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Beschreibung der Schwangerschaft in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen konstruiert ist. Dies passt gut damit zusammen, dass Vers 67 einen Tempuswechsel beinhaltet: der Teil zu *turāb-nuṭfa-ʿalaqa* steht analog zu den Versen 61 und 64 im *fiʿl māḍī* – der kompletten Reihung ist jeweils das Verb *ḫalaqnākum* bzw. *ḫalaqakum* vorangestellt – und dann folgt eine Passage im *fiʿl muḍāriʿ* (ab „dann bringt er euch als Kind hervor").

Die Reihung *turāb-nuṭfa-ʿalaqa* kann innerkoranisch als eine Zusammenfügung zweier Motive gesehen werden: die Erschaffung von *al-Insān* aus einem Klumpen (*ʿalaq*) in Q 96:2 und die Erschaffung der Menschen aus *turāb* und *nuṭfa* wie in Q 18:37 und Q 35:11. Dieses Szenario einer Erweiterung von *turāb-nuṭfa* um das Stadium *ʿalaqa* wird zusätzlich dadurch gestützt, dass Q 35:11 eine ähnliche inhaltliche und stilistische Struktur wie Q 40:67 aufweist: inhaltlich, weil sich auch dort die spezifische Kombination der Themen „Erschaffung von Euch", „Geburt von Kindern" und „Unterschiede in der Lebenserwartung" findet; und stilistisch weil auch in Q 35:11 ein Tempuswechsel stattfindet, wobei der Teil im *fiʿl māḍī* sich genau wie in Q 40:67 auf Gottes Erschaffung „von euch" bezieht, und der Teil im *fiʿl muḍāriʿ* auf die Geburt und unterschiedliche Lebenserwartung.[163] Ich halte es somit für gut denkbar, dass die Reihung *turāb-nuṭfa-ʿalaqa* in Q 40:67 einen Wachstumsprozess reflektiert, der durch die Kombination zweier im Koran anderweitig belegter Motive zustande kam.

Die Stoßrichtung von Q 40:67 wird aus dem unmittelbar folgenden Vers 68 deutlich. Die größere Passage Q 40:61-68 verschränkt zwei Strukturen. Die langen Verse 61, 64 und 67 schildern wie dargelegt Gottes Schöpfung und die jeweils dann folgenden kürzeren Verse ziehen daraus jeweils einen Schluss wie etwa „Er ist der lebendige. Es gibt keinen Gott außer ihm" in Vers 65. Die Schlussfolgerung in Vers 67 lautet wie folgt:

> „Er ist es, der lebendig macht und sterben lässt. Und wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr: ‚Sei', so ist sie. (*kun fa-yakūn*)" (Q 40:68)

[163] „Und Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und euch hierauf zu Paaren gemacht. Und kein weibliches Wesen ist schwanger oder gebiert, ohne daß er es weiß. Und keiner bleibt lang am Leben, und keinem wird seine Lebenszeit verkürzt, ohne daß es in einer Schrift wäre. Dies ist Gott ein leichtes." (Q 35:11) In Q 35:13 wird der Wechsel von Nacht und Tag (*layl – nahār*) thematisiert, ähnlich wie in Q 40:61.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie weiter oben bereits einmal dargelegt, ist die Formel *kun fa-yakūn* im Koran eine grundlegende Kritik an der christlichen Glaubensüberzeugung der Menschwerdung Gottes in Jesus:[164] Erstens sei Jesus einfach ein Mensch gewesen, wie alle anderen auch, und zweitens habe er nicht vor der Schöpfung bereits existiert, wie die Christen behaupteten. Die Schlussfolgerung, die Q 40:68 aus dem vorangegangenen Vers zieht, ist also dezidiert anti-christlich. Nach meinem Dafürhalten kommt diese Kritik hier dadurch zustande, dass die Erschaffung Adams und die Entstehung eines jeden Menschen zueinander in Parallele gesetzt werden.[165] Wie Doru Doroftei weiter oben gezeigt hat, ist dies ein Motiv, das sich in jüdisch-palästinensischer Dichtung im 6. Jahrhundert belegen lässt. Ich ziehe somit den Schluss, dass Q 40:67 Teil einer dezidiert anti-christliche Polemik ist.

Damit ist eine Motivation gefunden, warum Q 22:5 diesen Vers gezielt überarbeitete. Denn in Q 22:5 ist keine vergleichbare Funktion erkennbar. Der Vers eröffnet explizit mit der Aussage „wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid" (*in kuntum fī rayb min al-baʿṯ*). Damit nimmt die Stelle eine Rekontextualisierung des Motivs in die Wiederauferstehungsdebatte vor: Die spezifische Kombination der Themen „Erschaffung von Euch", „Geburt von Kindern" und „Unterschiede in der Lebenserwartung" ist ein Motivkomplex mit Vorläufern in der (spät)antiken christlichen Literatur und erinnert unter dem weiter oben gesichteten Material, am stärksten an eine Passage aus dem Werk des Ps.-Athenagoras (2. Jahrhundert).[166] Das Kernargument ist dabei die Veränderung des Menschen im Laufe der verschiedenen Lebensalter und ich halte es für sicher, dass dieser Motivkomplex hier referenziert wird.[167]

Das Szenario einer solchen Rekontextualisierung des Motivkomplexes legt nahe, dass in Q 22:5 die Erschaffung Adams und die Entstehung eines jeden Menschen durch Schwangerschaft bewusst nicht mehr in Parallele zueinander gesetzt wurden. Diese auf dem Kontext basierende Überlegung wird durch stilistische und inhaltliche Beobachtungen erhärtet. Der Vers ist

---

164 Siehe hierzu auch die vielfachen innerkoranischen Querverweise anlässlich von Q 40:68 in Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2b: 1349f.

165 Man könnte entgegenhalten, dass dies gar nicht nötig sei und eine einfache Referenz auf Schwangerschaft in Q 40:67 würde ausreichen. Dies würde allerdings die Tatsache unter den Tisch fallen lassen, dass in dem Vers durch *turāb* ja eine ganz explizite Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen gegeben ist.

166 Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460. Vgl. oben Abschnitt 3.2.1.

167 In diesem Rahmen lässt sich auch das Extrembeispiel der Altersdemenz gut erklären, das ja zunächst einmal eine verblüffend gewählte Illustration wäre, wenn doch eigentlich an der Stelle Gottes positive schöpferische Fähigkeit behandelt werden soll, die Wiederauferstehung herbeizuführen. Es gibt in Q 16:70 eine wortgleiche Parallelstelle zu der Passage in Q 22:5, die Altersdemenz thematisiert. Dort ist das Thema nicht die Wiederauferstehung, sondern die kategorische Verschiedenheit von Gott und Mensch (Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:635).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

folgendermaßen strukturiert: „Wir haben erschaffen …, damit wir es euch klar machen (*li-nubayyin lakum*). Und wir lassen (…) in den Mutterschößen ruhen …" Das *li-nubayyin lakum* ist grammatikalisch eindeutig dem Hauptsatz im *fiʿl maḍī* untergeordnet und schließt einen Gedankengang ab. Die dann folgende Passage im *fiʿl muḍāriʿ*, die sich klar auf Schwangerschaft bezieht, kann also nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich offenkundig als eigenständiger Gedanke betrachtet werden.[168] Anders verhält es sich mit Q 40:67, denn dort ist der Charakter einer Zweiteiligkeit der Passage stilistisch deutlich weniger stark ausgeprägt. So ist der Übergang von der *nuṭfa-ʿalaqa*-Passage zur Geburt von Kindern unmittelbarer: Erstens gibt es keine Unterbrechung der Darstellung wie in Q 22:5 und zweitens wird der Bezug auf die Geburt einfach durch ein *ṯumma* angeschlossen, das direkt davor schon zweimal verwendet wird (*ṯumma min nuṭfa ṯumma min ʿalaqa*), während in Q 22:5 die Formulierung *wa-nuqirr fī l-arḥām* einen auch stilistisch anderen Satzanschluss hat.

Wie gezeigt, existierte die Argumentation in zwei Formen, einmal mit Referenz auf vorgeburtliche Entwicklung bei Ps-Athenagoras (2. Jahrhundert) und einmal ohne eine solche spezifische Referenz bei Methodius und Epiphanius (3. und 4. Jahrhundert). Es ist also gut denkbar, dass Q 22:5 das Bild der Lebensalter ohne Bezug auf Vorgeburtliches verarbeitete. Erstens war die plausibel rekonstruierbare Rezeption von Epiphanius – und somit auch Methodius – im Nahen Osten des 6. und 7. Jahrhunderts deutlich stärker ausgeprägt als die von Ps-Athenagoras.[169] Und zweitens fügt sich dieses Szenario passgenau mit dem Textbestand der Koranstelle zusammen, der nunmal einen Tempuswechsel beinhaltet. Wie oben gezeigt, war ein Verweis auf die Erschaffung des Urmenschen genauso ein fester Bestandteil des Arsenals an Motiven, auf die sich in der Wiederauferstehungsdebatte bezogen wurde, wie etwa die Referenz auf die Lebensalter oder Naturphänomene, wie das Sprießen der Pflanzenwelt nach Regen. Drittens halte ich es für plausibler, dass in einem mit biblischem Material interagierenden theologischen Text des 7. Jahrhunderts eine Reihung wie *turāb-nuṭfa-*

[168] Die Alternative – also die üblich gewordene Interpretation, *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* sei eine Embryologie und demnach mit dem folgenden Verweis auf die Schwangerschaft zusammen zu lesen – müsste neben dem Tempuswechsel eigentlich auch die Frage adressieren, warum das *li-nubayyin lakum* den Gedankengang gewissermaßen unterbricht. Die hier vorgeschlagene Interpretation, dass sich die Passage zunächst auf die Erschaffung Adams bezieht – aus Staub, der dann mit Wasser vermischt wurde, was daraufhin zu einem (Erd)Klumpen wurde, der schließlich zu Fleisch wurde – und im Anschluss weitere Beispiele für das Wirken Gottes vorbringt, hat diese Probleme nicht.

[169] Bei Epiphanius, der Methodius verarbeitete, ist die Referenz auf Schwangerschaft eher generisch, beschreibt Vorgeburtliches nicht differenzierter und beinhaltet keine Referenz auf Samen. Ähnlich ist es auch bei Kyrill, der nicht ausdrücklich Samen als Ausgangsstoff nennt, aus dem „wir Menschen" entstehen. Siehe dazu detaillierter oben Abschnitt 3.2.1.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ʿalaqa-muḍġa muḫallaqa wa-ġayr muḫallaqa, die eine andere Reihung differenzierte, das in Bezug auf ein stark behandeltes und auch umstrittenes Thema tat wie die Adamsgeschichte und nicht die Embryologie. Vor diesem Hintergrund ordne ich Q 22:5 in die spätantike Wiederauferstehungsdebatte ein und schließe, dass hier hintereinander genau diese drei Beispiele referenziert werden: Urmensch, Lebensalter, Pflanzenwelt.[170]

Ich schlage demnach vor, dass Q 22:5 gezielt Q 40:67 überarbeitete und dabei das Motiv der unterschiedlichen Lebensalter in die Wiederauferstehungsdebatte rekontextualisierte. Dies hatte vermutlich primär das Ziel, die klar anti-christliche Stoßrichtung von Q 40:67f zu dekonstruieren. Darüber hinaus halte ich es für denkbar, dass ein weiteres Motiv für die Überarbeitung in der Hinzufügung von *muḍġa muḫallaqa wa-ġayr muḫallaqa* liegt. Denn dies ist genau die Passage, die *li-nubayyin lakum* vorausgeht und gegenüber Q 40:67 hinzugefügt wurde. Dies würde gut zur Adamsreferenz in der Wiederauferstehungsdebatte passen. Denn dort war spätestens seit Epiphanius der Zeitpunkt der Erschaffung des *fleischlichen* Körpers des Urmenschen einer der wesentlichen Diskussionspunkte. Im Ergebnis ziehe ich also die Schlussfolgerung, dass die Parallelstellen Q 22:5 und Q 40:67 unterschiedliche Ideen vertraten: Während in Q 40:67 die *turāb-nuṭfa-ʿalaqa*-Passage vorgeburtliche Entwicklung gezielt in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen setzt, um somit seine weitreichende antichristologische Polemik zu entfalten, ist etwas Vergleichbares für Q 22:5 nicht erkennbar und die stilistischen, inhaltlichen und kontextuellen Gegebenheiten deuten zusammen genommen stark darauf hin, dass an dieser Stelle diese Parallelisierung der zwei Entstehungsprozesse bewusst aufgelöst wurde.

*4.5.4 Q 23:12-14 (*nuṭfa – ʿalaqa – muḍġa – ʿaẓm – laḥm*)*

Q 23:14 wird zumeist in der Forschung als ein Einschubvers erachtet, allein schon aufgrund von formalen Überlegungen wie der deutlichen Überlänge des Verses gegenüber den Passagen, die davor und danach stehen.[171] Der Vers ist inhaltlich mit den zwei vorausgehenden Versen verklammert. Diese Gesamtpassage Q 23:12-14 ist unter dem hier behandelten Material

[170] An anderer Stelle (Eich, „Topos", 11f) habe ich Q 22:5 noch anders interpretiert und *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* noch als eine Embryologie gelesen und dies unter Bezugnahme vor allem auf Crone, „Mushrikūn I", 450f und Sinai, *The Qurʾan*, 174 als eine verbreitete Argumentation in Wiederauferstehungsdebatten betrachtet. Ich sehe dies jetzt erstens wegen der oben ausgeführten Überlegungen anders und zweitens, weil mich nicht alle der von Crone und Sinai beigebrachten Belege gleichermaßen überzeugen.

[171] Beispiele der Klassifizierung von Q 23:14 als Einschubvers mit Überlänge sind Blachère, *Coran*, 368; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848; Sievers, *Schöpfung*, 160. Neuwirth, *Der Koran,* II.2: 408-410 und 421f erachtet den Vers nicht als einen Einschub.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in zweierlei Hinsicht einzigartig: nur hier wird das Wort *nuṭfa* im Koran zweimal genannt (an allen anderen Stellen nur einmal) und nur hier folgt *nuṭfa* einer Beschreibung der Erschaffung von *al-Insān* aus *ṭīn* (sonst steht es entweder alleine oder folgt *turāb*). Dies unterstützt den Befund, dass Vers 14 ein Einschub ist.

Zusätzliche Unterstützung erhält diese Sichtweise bzgl. Q 23:14 aus der islamischen Tradition selbst. So gilt der Vers als ein Beispiel für die *muwāfaqāt ʿUmar*, in diesem Fall den Prozess, dass eine Äußerung zunächst von ʿUmar getätigt und durch einen Offenbarungsvorgang autorisiert wurde.[172] Auch existieren unterschiedlich ausgestaltete Überlieferungen, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb habe den Schluss von Vers 14, *tabāraka Allāh aḥsan al-ḫāliqīn,* zu früh gesagt.[173] Dies kann als eine Erinnerung daran gelesen werden, dass eine Zeit lang in der frühislamischen Geschichte der Vers einfach in dem bestand, was jetzt der Versschluss ist. Als dann die längere Ausführung zur Erschaffung von *al-Insān* eingefügt wurde, rezitierte die Gemeinde das *tabāraka Allāh aḥsan al-ḫāliqīn* eben zu früh und die neue Textform musste erst durchgesetzt werden.[174] Dieses Szenario ist erneut vor dem handschriftenkundlichen Befund der „stehen gebliebenen Versmarker" sehr gut denkbar, Fälle, die inzwischen allgemein als ein kompletter Vers erachtet werden, vermutlich aber einmal zwei gewesen waren. Formal war der erste der beiden Verse deutlich länger und passte nicht in das Reimschema. Ihm folgte ein zweiter, kurzer Vers, der in den Reim passte.[175] Betrachtet man Q 23:14 vor diesem Hintergrund zusammen mit der erwähnten Geschichte über das Versende, so liegt eine strukturell analoge Situation vor. Der deutlich längere Wortbestand von Vers 14, das den Reim nicht einhält, wäre dann vor dem reimenden Vers *tabāraka Allāh aḥsan al-ḫāliqīn* eingefügt worden. Das Ergebnis wurde (sukzessive) dann als ein Vers erachtet. Q 23:12-14 lautet wie folgt:

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen.	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

172 Seker, *Rede und Text*, 306.

173 Muqātil, *Tafsīr*, III:153, wo sich dies auf den Vers selber bezieht, dessen erste Worte bereits vorgetragen worden seien. Bei Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ*, XV:20, basierend auf dem *Musnad Ṭayālisī* heißt es, ʿUmar habe „versehentlich" das *tabāraka Allāh aḥsan al-ḫāliqīn* bereits direkt nach Vers 12 *ḫalaqnā al-Insān min sulāla min ṭīn* rezitiert. S.a. an der Stelle die Ausführungen des Herausgebers zu den verschiedenen Varianten der Geschichte.

174 Siehe auch Seker, *Rede und Text*, 307; Stewart, „Clausulae", 38 mit jeweils anderen Erklärungen, die daher kommen, dass die Geschichte in verschiedenen Quellen unterschiedlich erzählt wurde.

175 Déroche, *La transmission écrite*, 138-140.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

(13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn*

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *ʿalaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

Ich habe in Abschnitt 4.3.3.1 dargelegt, dass die Verse 12f stilistisch eindeutig mit Vers 50 verknüpft sind und somit einen spezifischen Abschnitt einrahmen. Vers 12 spricht von der Erschaffung des Urmenschen, der in Vers 13 zu einem Tropfen an einem herausgehobenen Ort gemacht wird. Dieser Tropfen steht sowohl für Jesus als auch die Botschaft, die er bringt, symbolisiert als ein anschwellender Strom. Dieser Strom begann zu fließen, als Maria Jesus gebar – eine Motivik, die Vers 50 mit seiner Referenz auf Maria und Jesus im Zusammenhang mit einer Anhöhe aufgreift, auf der sich eine Quelle befindet. *Qarār makīn* ist dabei die Entsprechung des syrischen *meḏyārē rāmē* („exalted abodes"), aus dem das frische, gute Wasser herabströmt, und gleichzeitig eine Referenz auf einen Mutterleib, aus dem heraus eine Geburt erfolgt, so wie bei einer Taufe ein neuer Mensch geboren werde. So betrachtet ergibt sich unmittelbar ein Motiv für den Einschub des langen ersten Teils von Vers 14. Denn dadurch wurde die Aussage getätigt, dass sich die Entstehung eines jeden Menschen so vollziehe wie die Erschaffung Adams. Durch den sehr deutlichen Bezug zwischen *qarār makīn* (Q 23:13) und *qarār wa-maʿīn* (Q 23:50) wird diese Aussage insbesondere auch auf Jesus bezogen, der wie alle anderen Menschen auch in einem Mutterleib entstanden sei. Der Redaktionsvorgang zielt somit auf eine Kritik an der christlichen Idee einer spezifischen Beziehung zwischen Adam und Jesus wie auch der göttlichen Natur von Jesus, indem bewusst adamitischem Material in eine Embryologie umgewidmet in die Passage eingeschrieben wurde.[176]

[176] Vor der Überarbeitung durch den Einschub lautete die Stelle nach meinem Dafürhalten in etwa: „(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen an einem *qarār makīn* (14) Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer" (*laqad ḫalaqanā al-insān min sulāla min ṭīn / thumma ǧaʿalnāhu nuṭfa^{tan} fī qarār makīn / tabāraka Allāh aḥsan al-ḫāliqin*). Dass unmittelbar folgende „(15) dann werdet ihr nach all dem sterben / (16) dann werdet ihr am Tag der Auferstehung auferweckt werden", passt hiermit sehr gut zusammen, da die Sterblichkeit des Menschen im Diesseits ja als eine Folge des Südenfalls gesehen wurde. Zur ungefähren Rekonstruktion früherer Textversionen bevor ein Verseinschub erfolgte siehe Dye, „Qur'anic Mary", 163. Eine Beobachtung in der Koranexegese zu Q 23:14 unterstützt die hier entwickelte Sicht. Ein Thema der Exegese ist die Frage, wie das Versende zu

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ich werde nun zeigen, dass das in der embryologischen Passage Q 23:14 verwendete Bild vermutlich seinen Hintergrund in der Auferstehungsdebatte hatte, wie sie anderweitig in der jüdischen, hebräischen Literatur belegt ist. Dazu vergleiche ich zunächst Q 23:14 und Q 22:5. Wie zuvor gezeigt, stehen Q 22:5 und Q 40:67 einander textgeschichtlich zwar viel näher als Q 23:14, dennoch ist eine Beziehung zwischen Q 22:5 und Q 23:14 allein schon aufgrund der terminologischen Überlappung natürlich weiterhin aufrecht zu erhalten, denn nur dort findet sich im Koran die Reihung *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa*. Betrachtet man die zwei nebeneinander, zeigen sich darüber hinaus aber einige Unterschiede.

Q 23:14

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *ʿalaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

Q 22:5 (leicht gekürzt)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ

O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einer *ʿalaqa*, dann aus einer *muḍġa*, geformt und ungeformt, auf daß wir es euch deutlich machen.

Erstens wird die Aufzählung in Q 23:14 offenkundig nach *muḍġa* noch weiter fortgesetzt, wobei noch weitere Verben neben *ḫ-l-q* verwendet werden. Zweitens ist hier die Konstruktion nicht „erschaffen *aus*“ (*min*), wie an allen anderen *nuṭfa*-Stellen im Koran, sondern eindeutig „erschaffen *als*“. Darüber hinaus wird hier das Verb mehrfach wiederholt – im Unterschied zu bspw. Q 22:5, wo das Verb nur einmal am Anfang der Reihung genannt wird. Dies ist ein starkes Indiz dafür, dass hier ein anderer Gebrauch von *ḫ-l-q* als an den Vergleichsstellen vorliegt. Drittens werden die einzelnen

verstehen sei, Gott sei „der Beste der Erschaffenden“ (*aḥsan al-ḫāliqīn*). Wie sei hier die Wurzel *ḫ-l-q* zu verstehen, da Gott ja beim vorgeburtlichen Leben keinen Schöpfungsakt vollführe, wie bei der Entstehung der Welt, die er aus dem Nichts erschuf? Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, XVI:25f etwa favorisierte die Auslegung, hier liege die sprachliche Konvention vor, *ḫalaqa* synonym zu *ṣanaʿa* („handwerklich herstellen“) zu gebrauchen. Daneben erinnerte Ṭabarī eine auf Ibn Ǧurayǧ (st. 767 / 150) zurückgeführte Auslegung, hier sei *ḫalaqa* dezidiert verwendet worden, um auszudrücken, dass Jesus erschaffen wurde (*ʿĪsā b. Maryam yuḫlaq*). Diese zunächst überraschende Interpretation – schließlich ist im unmittelbaren Umfeld dieses Verses nirgendwo von Jesus die Rede – erschließt sich erst vor dem Hintergrund der Beziehung zu Q 23:50. Ibn Ǧurayǧs Exegese untersützt also das hier vorgeschlagene Szenario, Q 23:14 als eine dezidierte Kritik an einer Kernauffassung des Christentums zu lesen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schritte nicht durchgängig mit *ṯumma* („dann, hierauf") verbunden, wie in Q 22:5. Diese Partikel tritt zweimal auf, am Anfang zur Eröffnung des Einschubverses 14, und gegen Ende des Verses („Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen"). Dazwischen sind alle Verben mit *fa-* („und") angeschlossen. Viertens fehlt in Q 23:14 der Bezug auf nachgeburtliches Leben mit Alterungsprozess wie in Q 22:5. Das deutet stark darauf hin, dass das Material aus Q 22:5 hier einer grundlegenden Überarbeitung unterzogen wurde.

Besonders aufschlussreich ist die zweite Vershälfte von Q 23:14, wo von der Bekleidung der Knochen mit Fleisch die Rede ist. Es gibt eine weitere Stelle im Koran, an der mit identischem Vokabular der gleiche Vorgang beschrieben wird: „Sieh nun auf die Gebeine, wie wir sie sich erheben lassen und sie darauf mit Fleisch bekleiden!" (*wa-nẓur ilā l-ʿiẓām nunšizuhā ṯumma naksūhā laḥman*) (Q 2:259). Hier wird ein Motiv des Verfalls, der Wiederauferstehung und des Bekleidens der Knochen mit Fleisch aufgegriffen, das sich auch in biblischem Material (Ez. 37,1-7) findet und in der Forschung schon länger in diesem Sinne beachtet wurde.[177] An mehreren Stellen des Korans wird die Wiederauferstehung als „andere" bzw. „neue Schöpfung" (*naš'a uḫrā* bzw. *ḫalq ǧadīd*) bezeichnet.[178] Q 23:14 verwendet also Vokabular, das im Koran andernorts mit Bezug auf die Wiederauferstehung verwendet wird. Hierzu könnte auch sehr gut das *anša'nāhu ḫalq*^{an} *āḫar* am Ende von Q 23:14 passen. Der Vers könnte also insgesamt als eine Referenz auf die Wiederauferstehung gelesen werden. Das sich ergebende Bild entspricht einer spezifischen Position, die in jüdischen Wiederauferstehungsdebatten zwischen den Schulen Hillels und Schammais vertreten wurde und in *Bereshit Rabba* dokumentiert ist, einem Midrash, den die Forschung auf die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert und geographisch

177 Der größere Kontext der Stelle ist eine Verarbeitung der Siebenschläferlegende als warnendes Beispiel. Nach einem Schlaf, der 100 Jahre dauerte, erwacht der Angesprochene und sieht, dass die Welt, die er kannte, um ihn herum verfallen ist. Siehe bereits Speyer, *Biblische Erzählungen*, 425 und stellvertretend für viele Publikationen hierzu seitdem Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:108f und Crone, „Deniers of Resurrection", 144. Der Verweis auf Knochen ist im Koran grundsätzlich eng mit dem Motiv der Wiederauferstehung verknüpft (siehe allgemein Abdel Haleem, „Core", 66 und im hiesigen Zusammenhang speziell Q 23:35).

178 Crone, „Mushrikūn I", 464f. „Neue Schöpfung" (*ḫalq ǧadīd*) findet sich in Q 13:5; Q 17:49 und 98; Q 32:10; Q 34:7 sowie Q 50:14; „die andere Entstehung" in Q 29:20 (*an-naš'a al-āḫara*) und Q 53:46 (*an-naš'a al-uḫrā*) und der vermutliche Komplementärbegriff *an-naš'a al-ūlā*, „die erste Entstehung", in Q 56:62. Besonders wäre hier auf *naš'a uḫrā* in Q 53:47 zu verweisen, wo direkt davor vom „Tropfen, wenn er verspritzt wird" (*nuṭfa iḏā tumnā*) die Rede ist. Dazu würde auch passen, dass in der koranischen Bilderwelt öfter identisches Vokabular, u.a. *n-š-'*, für die Beschreibung des Herausprießens der Pflanzenwelt, den Geburtsvorgang wie auch das Wiedererwachen des Lebens am Jüngsten Tag verwendet wird (Toelle, *Le Coran Revisité*, 90-92, 221f; s.a. Sievers, *Schöpfung,* 116).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Palästina verortet. An der betreffenden Stelle heißt es, die Menschen entstünden während der Schwangerschaft in einer Abfolge der Vermischung von Körperflüssigkeiten, die dann zu Fleisch würden. Dieses Fleisch werde dann zu Knochen und daraus dann schließlich der Mensch. Bei der Wiederauferstehung, bei der schließlich zunächst nur noch die Knochen da seien, verlaufe es laut Schammai umgekehrt: Nicht das Fleisch werde zu Knochen umgewandelt, wie in der Schwangerschaft, sondern die Knochen würden mit Fleisch bekleidet.[179]

Dies legt nahe, dass die Einarbeitung der embryologischen Passage in Q 23:14 mit dem Ziel einer Fundamentalkritik an der christlichen Lehre einer besonderen Adam-Jesus-Beziehung wie auch der göttlichen Natur in einem Umfeld erfolgte, das stark aus einem jüdischen Hintergrund heraus geprägt war. Hierzu passt, dass für das 6. Jahrhundert Vergleichbares in der jüdisch-liturgischen Poesie des Yannai belegt ist. Auch finden sich, wie weiter oben schon gezeigt, in arabisch-jüdischer Poesie des 7. Jahrhunderts Bezüge zu Q 53:44-47 und Q 75:36-40.[180] Es entsteht somit ein Bild, dass sich an mehreren Stellen des Korans Prozesse niedergeschlagen haben, die stark aus einem jüdischen Hintergrund geprägt waren und eine zentrale Glaubensüberzeugung des Christentums angriffen, nämlich die besondere und herausgehobene Beziehung zwischen Adam und Jesus. Am ausgeprägtesten ist dies in dem hier untersuchten Material in Q 23:14 der Fall.

Es gibt zwei mögliche Einwände, die gegen diese Interpretation ins Feld geführt werden können: erstens, dass die Beziehung der verschiedenen Parallelverse im Koran in zeitlicher Hinsicht doch auch genau umgekehrt denkbar wäre. Dem steht einerseits die breit dokumentierte frühislamische Erinnerung rund um ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb entgegen, die Q 23:14 als einen später zu einem schon bestehenden Textbestand hinzugekommenen Vers denkt, und andererseits das Phänomen der Reichhaltigkeit der innerkoranischen Textbezüge der Gesamtpassage zu verschiedenen anderen Stellen. Dies macht es wahrscheinlich, dass die Gesamtpassage die anderen Stellen voraussetzt. Der zweite mögliche Einwand sind die *tempora*, denn die gesamte Passage ist in *fiʿl māḍī* gehalten, wäre aber in dem hier vorgeschlagenen Szenario ab Vers 13 im generischen Präsens zu verstehen. Hierzu ist zu bedenken zu geben, dass wie oben gezeigt, das Verb *ḫalaqa* in Q 23:14 deutlich anders verwendet wird als an allen anderen bisher analysierten Stellen, nämlich unter ständiger Wiederholung, um einen Vorgang zu beschreiben, wie ein Objekt in ein anderes verändert wird bzw. wie etwas immer wieder dazu gebracht wird, verschiedene Zustände zu durch-

179 Siehe etwa Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 56. Zur Forschung zu Bereshit Rabba siehe Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 309-311.

180 Siehe oben Teil I von Doru Doroftei zu Yannai und den Abschnitt zu Q 75:36-40 bzgl. der arabisch-jüdischen Poesie des 7. Jahrhunderts.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

laufen. *Ḫalaqa* wird hier also nicht nur sinngemäß anders verwendet als an den anderen Stellen, vielmehr lässt sich dies auch durch ausgeprägte stilistische Unterschiede erhärten. Daher halte ich es für begründbar, im Fall von Q 23:14 von einem Fall der Verwendung des Verbs *ḫalaqa* im generischen Präsens zu sprechen während ich dies für die anderen Stellen ausdrücklich ausgeschlossen habe.

Die Erinnerung an verschiedene Lesarten, die alle Ibn Masʿūd zugeschrieben wurden, legen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Vers nahe, wobei zwei Stoßrichtungen unterschieden werden können: einmal, dass die komplette Reihung der verschiedenen Zustände vorgeburtliches Wachstum beschreibe (und nicht in der zweiten Hälfte die Wiederauferstehung), und einmal, dass der Vers gar keine Embryologie beinhalte.

Die Lesarten der ersten Gruppe haben alle miteinander gemeinsam, dass sie nach *muḍġa* erneut explizit die *nuṭfa* anführen, aus der Knochen und auch Sehnen geschaffen werden, zum Beispiel: „Sodann machten wir die *nuṭfa* zu Knochen und Sehnen und bekleideten es mit Fleisch" (*ṯumma ḫalaqnā an-nuṭfa ʿaẓm^{an} wa ʿaṣab^{an} fa-kasawnāhu laḥm^{an}*).[181] Das gegenüber der üblich gewordenen Versvariante hinzugefügte *ʿaṣab* (Sehnen) ist wohl als ein Reflex von Material wie Job 10,11 zu sehen, wo eine eindeutige Embryologie so beschrieben wird. In dieser Lesart entsteht der Knochen also explizit nicht aus der *muḍġa*.[182] Dies könnte entweder ein Indiz sein, dass der Bezug auf die spezifische Position Schammais nicht immer verstanden bzw. vielleicht auch manchmal zurückgewiesen wurde, oder die Lesarten dokumentieren eine Reaktion auf Bestrebungen von Teilen der frühislamischen Gemeinschaft, den Bezug auf Vorgeburtliches in Q 23:14 herauszunehmen.

Indizien für solche Bestrebungen finden sich in den Ibn Masʿūd-Lesarten der zweiten Gruppe und könnten bis heute Spuren in der Diskussion hinterlassen haben, ob in Q 23:14 von „(einem) Knochen" (*ʿaẓm,* Singular oder Generikum) oder „(den) Knochen" (*ʿiẓām*, Plural) die Rede ist.[183] Die Stelle könnte also genauso von *einem* Knochen sprechen, nachdem *al-Insān* als *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* geschaffen wurde. Damit geht eine Veränderung des grammatikalischen Genus einher, von *ʿiẓām* (fem.) zu *ʿaẓm* (mask.). Alle

[181] Šarfī, *Muṣḥaf*, III:8; Ḫaṭīb, *Muʿğam*, VI:156 mit noch weiteren Lesarten, die alle Ibn Masʿūd zugeschrieben werden und grundsätzlich in die gleiche Richtung gehen.

[182] In einer Variante dieser Lesart wird dies noch dadurch unterstützt, dass das Verb *ğaʿala* lautet und nicht *ḫalaqa*. Vielleicht ist dies als Reaktion auf die Frage zu lesen, wie die *nuṭfa* erneut genannt werden könne, sie sei doch schon in *ʿalaqa* und dann *muḍġa* geschaffen worden.

[183] Šarfī, *Muṣḥaf*, III:8; Ḫaṭīb, *Muʿğam*, VI:155. Dies ist dadurch zu erklären, dass in den frühen Handschriften (und teils auch noch später) das *alif* zur Längung oft nicht verwendet wurde (Puin, „Vowel Letters", 147-190). In der unvokalisierten Standardschreibweise ist dies der einzige Unterschied des Schriftbilds zwischen Singular (*ʿaẓm*) und Plural (*ʿiẓām*).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderen möglichen Bezugswörter in der Passage stehen im Feminin – mit Ausnahme von *al-Insān* ganz zu Beginn. Vor diesem Hintergrund wird es möglich, das *-hu* in *anša'nāhu ḫalqan āḫar* auf den Knochen zu beziehen: „wir machten [den Knochen] zu einem anderen Wesen". So gelesen wird eine Assoziation zur biblischen Schöpfungserzählung in Genesis 2,21f möglich, wo Gott vom Urmenschen eine Rippe nimmt, die Stelle im Körper des Menschen mit Fleisch wieder verschließt und anschließend die Frau erschafft. Dieses Szenario wird durch zwei weitere Lesarten unterstützt, deren Sinn sich auf diese Weise am leichtesten erschließt. So ist im *Tafsīr* des ʿAbd ar-Razzāq mit der Tradentenkette *Maʿmar→Qatāda* die Erinnerung an eine Lesart des Ibn Masʿūd konserviert, in der die Passage lautete *ṯumma anša'nā lahu ḫalq*^{an} *āḫar* – „hierauf ließen wir für ihn ein anderes Wesen entstehen".[184] In einer anderen Erinnerung an die Lesart des Ibn Masʿūd lautete die Stelle *anša'nāhu naš'at*^{an} *sawan*, was als „wir ließen ihn als eine gleiche [ebenbürtige?] Schöpfung entstehen" übersetzt werden könnte.[185]

Damit soll nicht gesagt sein, der „eigentliche" Wortlaut der Stelle habe sich in der Erinnerung an die eine spezifische Lesart des Ibn Masʿūd erhalten (etwa *anša'nā lahu ḫalq*^{an} *āḫar*). Hiergegen scheint mir vor allem die Passgenauigkeit zu sprechen, mit der Q 23:14 der Position Schammais in der Wiederauferstehungsdebatte entspricht, sowie die beschriebenen stilistischen Auffälligkeiten der Passage, die einen spezifischen, anderen Hintergrund für sie nahelegen als für die anderen aufgeführten Koranstellen. Es erscheint mir daher plausibel, dass die hier zusammengetragenen Lesarten der zweiten Gruppe eher eine Auseinandersetzung in der frühislamischen Gemeinde mit dem Text reflektieren als ein früheres Textstadium.

In dem hier erarbeiteten Szenario ist die Passage Q 23:12-14 in ihrer jetzigen Form entstanden, indem in eine Passage mit einem spezifischen Adam-Jesus-Bezug ein längerer Teil des heutigen Vers 14 eingefügt wurde. Im Ergebnis wurde die Aussage getroffen, dass die Entstehung allen individuellen menschlichen Lebens durch Schwangerschaft eine Parallele

184 ʿAbd ar-Razzāq, *Tafsīr*, II:415. Online ist auf altafsir.com die Lesart als *ṯumma anša'nā bihi ḫalq*^{an} *āḫar* an der Stelle wiedergegeben. In der Variante mit *lahu* würde ich *al-Insān* als das Referenzwort erachten („wir ließen für *al-Insān* eine andere Schöpfung erstehen"), bei *bihi* erscheint *ʿaẓm* als Referenz plausibel („wir ließen durch ihn eine andere Schöpfung erstehen"). Ich vermute allerdings, dass die Version mit *bihi* im Zuge der Digitalisierung für altafsir.com entstand, wohl gerade *weil* das *lahu* in der allgemein angenommenen embryologischen Interpretation der Stelle keinen Sinn ergibt.

185 Šarfī, *Muṣḥaf*, III:9 basierend auf Jefferey, *Materials*, 63. Das könnte ausdrücken, der Entstehungsprozess von Eva habe sich anschließend so wie der von Adam vollzogen. Darüber hinaus könnte dies auch das Postulat der Gleichwertigkeit des Entstehungsprozesses der beiden implizieren. Dies könnte eine plausible Erklärung für das weiter oben identifizierte Formular *ḫalaqa fa-sawwā* geben, wodurch einerseits eine Nach*zeitigkeit* der Erschaffung des Partnerwesens durch das *fa-* ausgedrückt würde und andererseits durch das Verb *sawwā* eine Gleich*förmigkeit* / Gleich*wertigkeit* des Prozesses.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zur Entstehung des Urmenschen in der Schöpfungsgeschichte darstelle, was auch für Jesus gelte. Damit wurde eine spezifische, herausgehobene Beziehung zwischen Adam und Jesus, wie es das Christentum postulierte, zurückgewiesen. Die Koranstelle benutzt dabei eine Bildersprache und Argumentationsstruktur, die anderweitig für das Judentum spätesten ab dem 6. Jahrhundert belegt sind.

4.6 Zusammenschau und Implikationen

In diesem Kapitel wurden die Koranpassagen untersucht, die sich mit der Erschaffung des Menschen aus einem bestimmten Stoff befassen: Lehm (*ṭīn* bzw. *salsāl*), Staub (*turāb*), Wasser (*mā'*), Tropfen (*nuṭfa*), Klumpen (*'alaq/a)*. Während einige der hier genannten Stellen klar auf die Schöpfung des Urmenschen Bezug nehmen und schon lange von der Forschung entsprechend eingeordnet wurden, werden viele dieser Passagen als Embryologie gelesen, insbesondere dann, wenn von einer Flüssigkeit die Rede ist. Diese seien eine Referenz auf Samenflüssigkeit. Die vorliegende Analyse ergab ein deutlich anderes Bild. Neben verschiedenen Einzelbefunden habe ich drei größere Gruppen ausgemacht.[186]

E r s t e n s sind hier die vier Stellen zu nennen, die *mā'* („Wasser") verwenden. Sie stellen in meinen Augen eine Verarbeitung von Motiven dar, die spätestens für das 7. Jahrhundert in christlicher Tauftheologie nachgewiesen sind. Darin spielte die Unterscheidung verschiedener Wasser (z.B. salzig vs. süß) eine zentrale Rolle, wie sie insbesondere in Q 25:54, Q 32:7-9 und Q 77:19-24 gegeben ist. Die beiden letzteren verwenden den Terminus „verächtliches Wasser" (*mā' mahīn*). Ich habe argumentiert, dass sie damit ein auf die syrische Auslegungstradition von Ez. 47,8 zurückgehendes Motiv verarbeiten, in dem das „fetid water" (*mayā saryā*) die Nachkommenschaft Adams symbolisiert. Dieses auf Jakob von Sarugh zurückgehende Bild wurde in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts etwa bei Marutha von Takrit (gest. 649) verarbeitet. Den Ausdruck des „hervorströmenden Was-

186 Unter den Einzelbefunden sei hier besonders Q 96:2 (*'alaq*) genannt. Abweichend von der überwiegenden Forschung habe ich für diese Stelle vorgeschlagen, sie als eine ausschließliche Referenz auf die Schöpfungsgeschichte zu verstehen. Wie Doru Doroftei gezeigt hat, war die Vorstellung, Gott habe Adam aus einem Klumpen erschaffen, weit verbreitet. Dieses Verständnis von *'alaq* in Q 96:2 passt sowohl zur Stelle selber, als auch zu der im Anschluss ausgedrückten Idee, Gott habe den Menschen „durch die Feder" (*bi-qalam*) gelehrt, was dieser noch nicht wusste. Dies ist vermutlich ein Motiv, das sich in ost-syrischen Schriften ab dem 5. Jahrhundert findet, Gott belehre die Menschen im Laufe der Geschichte erzieherisch, angefangen mit Adam. Insbesondere ist es in einer Schrift des Barḥadbešabbā 'Arbāyā (st. erste Hälfte 7. Jahrhundert) belegt, einem Kirchenoberen des Sasanidenreichs.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sers“ (*mā’ dāfiq*), das in Q 86:6f „zwischen Lende (*ṣalb*) und Brustkasten (*tarā’ib*)“ austritt, habe ich als möglichen Reflex einer tauftheologischen Idee identifiziert, dass das aus der Seite des toten Jesus am Kreuz austretende Wasser Adam erlöst habe und einen allegorischen Bezugpunkt für die Wassersymbolik des Taufrituals darstellte. Ich schlage vor, Sure 86 als eine kritische Zurückweisung allegorischer Auslegungen der Geschichte von der Hinrichtung des Jesus von Nazareth zu lesen. Abweichend von der etablierten Forschungsmeinung erachte ich keine einzige dieser vier Stellen als eine Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Samen.

Zweitens habe ich herausgearbeitet, dass der Koran das aus syrischen Texten bis zum 7. Jahrhundert bekannte, etwa bei Babai dem Großen (gest. 628) nachgewiesene Motiv verwendet, Gott habe den ersten Menschen geschaffen, indem er ein Staubkorn und einen Wassertropfen mischte. Diese zwei Stellen (Q 18:37 und Q 35:11), die von einer Erschaffung aus *turāb* und dann einer *nuṭfa* sprechen, erachte ich als Hintergrund für vier Stellen, wo Gott *al-Insān* aus einem Tropfen schuf, ohne dass eigens Staub genannt wird. Ich habe argumentiert, dass es sich dabei immer um Bezüge auf die biblische Schöpfungsgeschichte handelt. Ich habe gezeigt, dass die Anfangspassage von Q 76 die Vorstellung referenzierte, die Erschaffung von *al-Insān* sei im Laufe der Zeit erfolgt. Dazu sei Staub / Erdmaterial mit Wasser gemischt worden und dann einige Zeit herumgelegen, bevor Gott schließlich daraus dann den Urmenschen erschuf. Genau so wurde die Passage in den zeitlich frühesten Schichten der Koranexegese interpretiert und sowohl innerkoranische Parallelen als auch anderes Textmaterial der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte unterstützen diese Sicht. Vor diesem Hintergrund habe ich geschlossen, dass *nuṭfa amšāǧ* in Q 76:2 nicht die Vermischung zweier Samen meint, wie in der Forschung angenommen wird, sondern die Vorstellung referenziert, Gott habe den Urmenschen geschaffen, indem er ein Staubkorn in einen Wassertropfen mischte. Diese Sichtweise habe ich dann auf Q 16:4, Q 36:77 (zwei Parallelstellen) und Q 80:19 übertragen, die alle von einer Erschaffung *al-Insān*s aus einem Tropfen sprechen. Den größeren Kontext der letzteren Stelle (Q 80:17-23) mit ihrer im Koran einmaligen Betonung, Gott habe *al-Insān* in sein Grab gebracht, habe ich vor diesem Hintergrund als eine Referenz auf die Geschichte des Sündenfalls und die spezifische Erzähltradition rund um das Adamsgrab gelesen. Ich schlage vor, diese insgesamt sechs Stellen als alleinige Referenzen auf die Adamsgeschichte zu lesen, indem das Motiv der Erschaffung des Urmenschen durch die Vermischung eines Staubkorns mit einem Tropfen referenziert wurde.

Drittens habe ich gezeigt, dass im Korantext an mehreren Stellen die spezifische Strategie zum Einsatz kommt, die Entstehung von Menschen aus Samen (Q 53:44-47) und dann einsetzendes vorgeburtliches Wachstum

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(Q 23:12-14; Q 40:67) in Parallele zur Erschaffung Adams zu setzen.[187] Wie Doru Doroftei gezeigt hat, ist diese Strategie in palästinensisch-jüdischer Literatur des 6. Jahrhunderts belegt. Dies hatte zum Ziel, die christliche Idee einer Sonderbeziehung zwischen Jesus und Adam zurückzuweisen. Die genannten Koranstellen verfolgen also die Strategie, bewusst *gleichzeitig* auf die Adamsgeschichte und die Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft zu verweisen.

Für Sure 53 hat die Forschung gezeigt, dass der Text mehrfach überarbeitet wurde und so in seine heutige Form kam. Mit Blick auf die Ergebnisse der Handschriftenforschung an frühen Koranen wie auch die Auffälligkeiten von Q 53:44-47 habe ich Indizien zusammengetragen, dass auch diese Stelle im Zuge einer redaktionellen Überarbeitung entstanden sein könnte, die die Forschung anhand stilistischer und teils inhaltlicher Kriterien bislang nur für andere Teile der Sure angenommen hat. Im Ergebnis habe ich geschlossen, dass Sure 53 in ihrer heutigen Form an zwei Stellen (V. 32 und 44-47) die genannte Textstrategie verfolgt.

Dies lässt sich auch für Q 23:14 zeigen, den ich in seiner jetzigen Form als Einschubvers mit klarer anti-christlicher Stoßrichtung werte. Der Vers wurde unmittelbar nach Q 23:12f eingefügt, einer Adamsreferenz mit eindeutiger stilistischer Verklammerung zu Vers 50, wo von der Geburt Jesu die Rede ist, was einen längeren Textabschnitt mit starken Bezügen zu tauftheologischer Symbolik rahmte. Dies wurde durch die Einfügung in Vers 14 zu einer Kritik an der christlichen Idee der besonderen Adam-Jesus-Beziehung gewandelt. Die spezifische Reihung, die in Vers 14 verwendet wird (*nuṭfa - ʿalaqa – muḍġa - ʿaẓm – k-s-w al-laḥm - ḫalq āḫar*) deutet auf einen jüdischen Hintergrund hin, wo die Schule des Schammai eine spezifische Ansicht der Abfolge vorgeburtlicher Entwicklungsstadien sprach (Fleisch zu Knochen), die bei der Wiederauferstehung umgekehrt ablaufe (Knochen werden mit Fleisch bekleidet). Diese Idee passt sehr exakt zu der Reihung von Stadien in Q 23:14.[188]

[187] Ich nehme hier Q 75:36-40 bewusst aus. Ich halte es für gesichert, dass die Passage in ihrer jetzigen Form das Resultat einer Überarbeitung ist, jedoch gibt es zwei mögliche Szenarien, warum sie erfolgte: erstens, eine Positionierung gegen die Sichtweise der Erschaffung der Frau *aus* dem Mann oder, zweitens, ein Zurückweisen der christlichen Überzeugung der besonderen Adam-Jesus-Beziehung. So sehr in meinen Augen mehrere Indizien für das letztere Szenario sprechen, will ich die Frage nach dem möglichen Hintergrund und Ziel der redaktionellen Überarbeitung hier offenlassen.

[188] Unabhängig davon, ob man bzgl. Q 23:12-14 der hier vorgelegten Analyse folgen will, sollte in meinen Augen zukünftige Forschung zu der Stelle die Vielzahl der in der islamischen Überlieferung archivierten Erinnerungen berücksichtigen, die in ihrer Gänze als Hinweise auf eine starke Ausdeutungsbedürftigkeit der Stelle in der frühislamischen Geschichte und/oder auf eine Entstehung durch einen Redaktionsvorgang gewertet werden können.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hinsichtlich der Parallelstellen Q 40:67 und Q 22:5 habe ich herausgearbeitet, dass erstere vermutlich früher ist. Sie steht eindeutig in einem Kontext anti-christlicher Polemik hinsichtlich der Natur Jesu. Diese entsteht auch dadurch, dass eine bewusste Parallelisierung zwischen Erschaffung Adams und Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft hergestellt wird. Dabei verwendete Q 40:67 ein Motiv unterschiedlicher Lebensalter, das in christlichen Texten zur Wiederauferstehungsdebatte seinerzeit auf eine lange Geschichte zurückblickte, und transferierte es in ein anderes Themenfeld, das anti-christlicher Polemik. Q 22:5 reagiert darauf, indem es das Motiv in seinen ursprünglichen Diskussionszusammenhang rekontextualisiert: Die Passage ist hier dezidiert auf die Leugner der Wiederauferstehung bezogen und es ist keinerlei anti-christliche Polemik erkennbar. Ich interpretiere die Stelle als eine Korrektur von Q 40:67, indem deutlich gemacht wird, dass der Anfang der Passage (*turāb-nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa*) sich auf den Urmenschen bezog, gefolgt vom Motiv der Lebensalter und schließlich der Referenzierung der Pflanzenwelt. Ich erachte Q 40:67 also als eine bewusste Parallelisierung der Entstehung des Urmenschen und aller Menschen, während ich für die Parallelstelle Q 22:5 dies gerade nicht tue, sondern darin eine ausschließliche Referenzierung der Adamsgeschichte sehe.

Insgesamt ergeben die vorgelegten Analysen ein Bild intensiver Auseinandersetzung mit der biblischen Adamsgeschichte und deren mannigfaltiger Ausdeutungstraditionen hinsichtlich der Erschaffung des Urmenschen. Dies „passt" sehr gut ins frühe 7. Jahrhundert. Denn wie im historischen Überblick gezeigt, deuten einige Indizien auf eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit dieser Geschichte im zeitlichen Rahmen der sasanidischen Herrschaft über Jerusalem 614 bis 628.

Diese Befunde können über das engere Thema der „koranischen Embryologie" hinaus von Belang für die Koranforschung sein. Erstens ist nun deutlich, dass sich der Korantext an den analysierten Stellen eines reichen Erbes von Vorstellungen über die Entstehung des Urmenschen bedient und nichts „durcheinander bringt".[189] Als logische Folge dessen ist es zweitens schwieriger, die verschiedenen Koranpassagen in eine relationale chronologische Reihung zu bringen. In einzelnen Fällen, insbesondere den offenkundigen Parallelstellen, scheint es zwar durchaus plausibel, in der Gesamtheit der Stellen halte ich es jedoch für nur bedingt sinnvoll, von einer übergreifenden Entwicklung „hin zur biblischen Adamsgeschichte" zu sprechen, wie dies in der bisherigen Forschung getan wurde. Stattdessen wurde drittens selbst für mehrere Suren, die in der Koranforschung als früh gelten, gezeigt, dass sie auf solches parabiblisches Material zurückgrei-

[189] Siehe z.B. Hirschberg, „Sündenfall", 34.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fen. Tatsächlich stand entsprechendes Material an *allen* analysierten Stellen im Hintergrund. In der Koranforschung wurde dies bislang nur für Suren gesehen, die sie als spät erachtet.[190]

Darüber hinaus scheint mir an dem Gesagten vor allem folgender Aspekt relevant: Ich konnte mehrfach zeigen, dass sich im Koran Motivik findet, die auch bei christlichen Autoren nachgewiesen ist, die im frühen 7. Jahrhundert wirkten u n d Kirchenämter im Sasanidenreich bekleideten.[191] Ich gehe daher davon aus, dass das Wirken dieser Personen auch auf die sasanidische Kirchenpolitik in Palästina 614 bis 628 ausstrahlte. Ein in der Koranforschung immer wieder diskutiertes Thema ist neben der Frage nach seinen motivischen und theologiegeschichtlichen Referenzpunkten vor allem auch die Frage nach seinem ungefähren Entstehungszeitraum und – damit einhergehend – nach der geographischen Eingrenzung, wo sich dieser Entstehungsprozess vollzogen habe. Einerseits wird in der Forschung das Modell eines relativ zügigen Entstehungszeitraums von circa 20 Jahren vertreten, was sich dann auch gut mit der Idee eines geographisch überschaubaren Raums wie der Region von Mekka und Medina kombinieren lässt. Auf der anderen Seite stehen Modelle, die einen deutlich längeren Entstehungszeitraum vermuten – sowohl vor als auch nach der Wirkenszeit von Muḥammad – und entsprechend auch eine wesentlich größere geographische Region in den Blick nehmen, das Gebiet der Arabischen Halbinsel plus die Region des gesamten Fruchtbaren Halbmonds.[192] Im Kontext dieser größeren Forschungsdebatte könnten die vorgelegten Ergebnisse einer Beziehung bestimmter Koranstellen zu Texten von Personen, die überwiegend im sasanidischen Irak gewirkt haben, als ein unterstützendes Indiz für letztere Position gewertet werden. Dies ist aber nicht zwingend. Vielmehr scheint mir das Gesamtbild eher darauf hinzudeuten, dass die sasanidische Herrschaft über Palästina ab 614 ein auslösendes Element für die hier rekonstruierten Prozesse zu sehen ist. Denn durch diese Herrschaft und die damit einhergehende sasanidische Kirchenpolitik ist sicher davon auszugehen, dass Ideen, die bis dahin in christlichen Kreisen des Irak bekannt gewesen waren, nun auch in den neu eroberten Gebieten zu zirkulieren

190 Siehe etwa Sinai, „Process", 414; s.a. Poothuis „Cave of Treasures", 81-102, der den Haupteinfluss der Schatzhöhle im Koran lediglich in der Paradiesgeschichte rund um Iblīs sieht, während sie dann bei späteren Exegeten wesentlich stärker rezipiert worden sei.

191 Siehe oben zur Symbolik von *Mā' mahīn* und *qarār makīn* in Bezug auf Marutha von Tikrit; zum Motiv von Wassertropfen und Staub bei Babai dem Großen; und zum Motiv, die Geschichte sei eine fortgesetzte Wiederholung von erzieherischer Belehrung in Form von Leseunterricht, wie sie sich urzeitlich an Adam vollzog habe, stark ausgearbeitet bei Barḥadbešabbā ʿArbāyā.

192 Siehe die Überblicke bei Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 1:764-785; Sinai, *Qur'ān*, 40-54; Shoemaker, *Creating the Qur'an,* 230-257 die je nach Autor jeweils unterschiedliche Positionen favorisieren.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

begannen. Die sich nicht auf bestimmte christliche Positionen festlegende Politik der Sasaniden macht es plausibel, dass die Zeit der sasanidischen Herrschaft über die Levanteregion von intensiven Diskussionen verschiedener religiöser Kreise geprägt war. Hierzu passt sowohl das machtpolitische Profil von Autoren wie Marutha von Tikrit und Babai dem Großen als auch die Tatsache, dass die hier herausgearbeitete, gegen das Christentum gerichtete Textstrategie der Paralelisierung von Erschaffung Adams und Embryologie für das 6. Jahrhundert in jüdisch-palästinensischer Literatur nachgewiesen ist.[193]

Der nun folgende Teil zum *Ḥadīṯ* wird aus den analysierten koranischen Motiven und Termini die Reihung von *nuṭfa, ʿalaqa, muḍġa* weiterverfolgen. Dies wird einerseits Indizien liefern, die die vorgestellte Interpretation unterstützen, dass die Reihung im Koran im 7. Jahrhundert nicht einfach nur ein basales medizinisches Konzept von vorgeburtlichem Wachstum beschrieb. Andererseits wird sie nachzeichnen, wie sich genau diese Auffassung in der frühislamischen Geschichte in einem längeren Prozess durchsetzte.

[193] Dieses Szenario intensiver religiöser Aushandlungsprozesse in der südlichen Levante unter sasanidischer Herrschaft würde auch durchaus zu den öfter in der Forschung festgestellten Bezügen von Koranpassagen zu Zoroastrismus oder bedeutenden sasanidischen Orten im Irak passen, die zweifellos ebenfalls ab 614 in den neu eroberten Gebieten bekannter wurden (für Beispiele etwa Gilles / Segovia, „Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia"; Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*; Bitsch, „Sengende Hitze, Eiseskälte oder Mond"). Ein weiterer Aspekt, der über das engere Thema der koranischen Embryologie hinausgeht, scheint mir schließlich in dem Befund der Bezüge zu Motivik aus tauftheologischen Texten zu liegen. Denn dies weist auf einen möglichen sozialen Kontext hin, in dem Menschen, die im frühen 7. Jahrhundert im Nahen Osten lebten, in intensiven Kontakt mit der jeweiligen Ideenwelt gekommen sein können: der Taufvorbereitung. Die Taufe ist auch im 7. Jahrhundert noch stark als eine Taufe von Erwachsenen zu denken, die im Kirchenjahreszyklus am Ende der Fastenzeit erfolgte. Diese wiederum wurde zur Unterweisung und zum Studium von Texten genutzt. (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 39 bzgl. der Nutzung der Texte Kyrills) In der Forschung ist nach meinem Eindruck bislang dieses spezifische Setting der Taufvorbereitung noch nicht vertieft untersucht worden.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Teil III

Nuṭfa, ʿalaqa und *muḍġa* in außerkoranischem Textmaterial

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5 *Nuṭfa*, *ʿalaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṯ*

Die Verwendung der Termini *nuṭfa*, *ʿalaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṯ* und in Überlieferungen zu Positionierungen im frühen islamischen Recht unterstützt die Sichtweise, dass diese drei Begriffe bzw. ihre jeweiligen Textstellen im Koran in seiner Anfangszeit nicht als eine einfache biologische Beschreibung vorgeburtlichen Lebens bzw. Referenzierung von Alltagswissen über die Entstehung von Menschen aus Samen verstanden wurden.[1] Vielmehr ergibt sich anhand der hier folgenden Textstellen ein Bild, dem zufolge diese Sichtweise sich erst allmählich im Lauf der frühen islamischen Geschichte verbreitete. So gibt es erstens im *Ḥadīṯ* Verwendungen dieser Termini ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben. Dieses Material belegt, dass die Wörter *ʿalaqa* und *muḍġa* im 7. und 8. Jahrhundert noch breiter verwendet und verstanden werden konnten als allein zur Bezeichnung von Schwangerschaftsstadien. Zweitens zeigt sich bei juristischen Aussagen früher islamischer Autoritäten im Zusammenhang mit Aborten und *coitus interruptus*, wo man diese Begriffe erwarten könnte, dass nur ein geringer Anteil davon diese Terminologie aus Q 23:12-14 verwendet und dabei gelegentlich klar erkennbar ist, dass der Bezug auf *ʿalaqa* und *muḍġa* erst sekundär in die Debatte eingeführt wurde. Zusammen genommen lese ich dies als Indizien dafür, dass sich erst in einem lang gestreckten Prozess ab dem 7. Jahrhundert ein Verständnis von Q 22:5 und Q 23:14 herausschälte, das allein den Aspekt vorgeburtlicher Entwicklung fokussierte.

[1] Allein ein lexikalisches Vorgehen ist in diesem Zusammenhang nicht zielführend, da die arabische Lexikographie *nuṭfa*, *ʿalaqa* und *muḍġa* stark durch Q 22:5 und Q 23:14 und deren im Lauf der Jahrhunderte etablierte Exegese als „Blut- und Fleischklumpen im Rahmen der Embryogenese" beeinflusst sind. Siehe Lane, *Lexicon*, 2143 (*ʿalaqa*), 3034 (*nuṭfa*) und Suppl. 382 (*muḍġa*). Die dort beigebrachten Belege zu *ʿalaqa* streuen inhaltlich am weitesten (Strick; (Blut)Egel; Lehm; Blutgerinnsel; „desirous love" – alle hergeleitet aus der Grundbedeutung „hängen an"), *muḍġa* wird einfach aus der Grundbedeutung „kauen" als „Fleischklümpchen" hergeleitet, ohne dass klar würde, warum gerade Fleisch. Die Verwendung des Verbs *m-ḍ-ġ* in *Ḥadīṯ*-Material, wo es in der Regel im Themenfeld des Fastens verwendet wird, stützt diesen Vorbehalt. Siehe etwa die Verwendungen in ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, IV:43 (Beendet das Kauen auf dem Kaugummi-artigen *ʿilk* das Fasten?) und IV:45 (Darf ein Elternteil seinem Kind *ṭaʿām* „Nahrung" in der Fastenzeit vorkauen?) sowie die Belegstellen von *m-ḍ-ġ* für das Weichkauen des Zahnputzhölzchens *siwāk* (z.B. Mawṣilī, *Musnad*, VIII:77), das Vorkauen von Datteln (ebd., VI:373), das Herumkauen auf einem Siegel aus Gold (ebd., IX:85), sowie für Moses, der „etwas von den Pflanzen der Erde" *(šayʾan min nabāt al-arḍ)* kaut (ebd., V:24). Es erscheint mir daher plausibel, dass die lexikalisierte Bedeutung „*Fleisch*klumpen" für *muḍġa* aus der koranischen Verwendung des Wortes abgeleitet ist und zum Zeitpunkt seiner erstmaligen Verwendung in Q 22:5 und Q 23:14 noch nicht fixiert war.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.1 Verwendungen ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben

Das hier betrachtete Material verwendet immer nur einen der Begriffe, meistens *muḍġa*. Im *Ḥadīṯ* ist oftmals eine Verwendung von *muḍġa* im Zusammenhang mit „dem Herzen" belegt, wobei es um den moralischen Zustand des einzelnen Menschen geht.[2] Eine ähnlich gelagerte Verwendung ist sodann in der einprägsamen Kindheitsepisode der Herzwaschung in der Prophetenbiographie belegt. Darin hätten – je nach Überlieferungsvariante ein oder mehrere – Engel Eingriffe in Muḥammads Körper vorgenommen und das Innere des Körpers gereinigt. Dabei sei aus Muḥammads Herz eine schwarze *muḍġa* entfernt worden.[3] In anderen Versionen konnte es sich dabei auch um eine *ʿalaqa* handeln.[4] Ich bewerte das offenkundige Austauschen *ʿalaqa*↔*muḍġa* als Indiz dafür, wie stark ihre Benutzung durch ihre gemeinsame koranische Verwendung in Q 22:5 und Q 23:14 beeinflusst wurde.

Außerdem gibt es *Ḥadīṯ*-Material, in dem *muḍġa* verwendet wird, um die besondere Beziehung zwischen Muḥammad und seiner Tochter Fāṭima auszudrücken. Der Erzählrahmen ist dabei, dass Muḥammad eine Verheiratung Fāṭimas mit einer je nach Überlieferungsvariante unterschiedlichen Person ablehnt und dabei z.B. sagt: „Fāṭima bint Muḥammad ist eine *muḍġa* von mir." Hierbei wird auch eine Erinnerung an eine mögliche Verschreibung mit *baḍʿa* bewahrt. *baḍʿa* ist lexikalisiert als „ein Stück von etwas", in der Regel Fleisch, abgeleitet von der Wurzelgrundbedeutung „schneiden".[5] Die Überlieferungsvarianten transportieren also gar keine Bedeutungsnuance, sondern sind wohl schlicht als Beleg von schriftbasier-

---

2 Siehe stellvertretend für andere Ṭayālisī, *Musnad*, II:138 („Uns überlieferte Yūnis, der sagte: uns überlieferte Abū Dāwūd [aṭ-Ṭayālisī], der sagte: uns überlieferte Šuʿba von Muǧālid von aš-Šaʿbī von an-Nuʿmān b. Bašīr, der sagte: ich hörte den Gesandten Gottes, Gotte segne ihn und spende ihm heil, sagen: Im Menschen ist eine *muḍġa*, wenn sie [spirituell] gesund ist, ist der Rest seines Körpers gesund, wenn sie verdorben ist, verdirbt der Rest seines Körpers – es ist das Herz." (*Inna fī Ibn Ādam muḍġa iḍā ṣalaḥat ṣalaḥa sāʾir ǧasadihi wa-iḍā fasadat fasada sāʾir ǧasadihi wa-hūwa al-qalb.*)) Ein Beispiel einer ähnlichen Verwendung findet sich in einem seltener überlieferten *Ḥadīṯ*, in dem ein Kämpfer dem Propheten beschreibt, wie er im Kampf einen Gegner getötet habe, nachdem [obwohl?] dieser ausgerufen hatte, er sei Muslim. Der Prophet fragt ihn daraufhin, ob er das Herz des Toten auf- oder herausgeschnitten habe, um die Aussage zu überprüfen, worauf der Kämpfer u.a. antwortet: „Ist sein Herz denn nicht nur eine *muḍġa* aus Fleisch?" (*hal qalbuhu illā muḍġa min laḥm*) (Mawṣilī, *Musnad*, III:91f).

3 Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Maṭālib*, XVII:186f.

4 Siehe z.B. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I:87 (*Kitāb al-īmān*). Auf den Seiten 87 bis 90 sind dort verschiedene Varianten der Erzählung zusammengestellt, von denen nur eine spezifiziert, dass etwas aus dem Herz während des Reinigungsvorgangs entfernt worden sei. Der common link unter den Überliefererketten dieser Variante ist der basrische Überlieferer Ḥammād b. Salama (st. 783/167) (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, I:125). Zur Geschichte der Brustöffnung Muḥammads siehe etwa Rubin, *Eye of the Beholder*, 59-75.

5 Lane, *Lexicon*, 214f (*baḍaʿa*).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten Übermittlungsvarianten zu sehen, da sich ein unpunktierter *rasm* von *baḍʿa↔muḍġa* (مضعه↔بضعه) in bestimmten Arten von Handschrift leicht verwechseln lässt. Hinsichtlich der Aussage zu Fāṭima lässt sich anhand der *isnād*-Bündel nur schwer eingrenzen, ob es sich bei dem Wechsel der beiden Wörter um ein früh oder eher später im Überlieferungsprozess aufgetretenes Phänomen handelt.[6] Es erscheint mir aber durchaus denkbar, den Ausgangspunkt der unterschiedlichen Überlieferungen bereits im frühen 8. Jahrhundert zu verorten.[7] Ich verfolge diese Beobachtung hier nicht als Ausgangspunkt für Überlegungen hinsichtlich des Korantextes im 7. Jahrhundert weiter.[8]

In seiner Gesamtheit betrachtet scheint der gemeinsame Nenner dieses *Ḥadīṯ*-Materials darin zu bestehen, dass *muḍġa* immer in Zusammenhängen erwähnt wird, die sich auf ein Körperteil bzw. ein Organ beziehen oder eine herausgehobene, zwischenmenschliche Beziehung beschreiben, was ich als eine nachvollziehbare Ableitung vom erstgenannten Sinnzusammenhang erachte. Dies fügt sich mit der lexikalisierten Bedeutung „Fleischklumpen" durchaus zusammen. Jedoch ist dieser Sprachgebrauch teilweise erst deutlich nach dem 7. Jahrhundert belegt, was einen koranischen Hintergrund für die Wortverwendung wahrscheinlich macht. Diese Sicht wird unterstützt von den Beobachtungen zum Auswechseln *ʿalaqa↔muḍġa* in

6 Eine übersichtliche Aufbereitung des Materials findet sich bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1145f (*Bāb faḍāʾil Fāṭima*) und Nasā`ī, *Sunan*, VII:457f. Unter dem *isnād* Prophet→al-Miswar b. Maḫrama (st. 684/64)→**Ibn Abī Mulayka** (st. 735/117) findet sich die Schreibung *baḍʿa*, teils auch als explizite Alternative zu *muḍġa*. Die Schreibung *muḍġa* findet sich flächendeckend unter dem *isnād* Prophet→al-Miswar→ʿAlī b. al-Ḥusain [b. ʿAlī b. Abī Ṭālib] (st. 713/95)→**az-Zuhrī** (st. 742/124). Daneben gibt es eine *muḍġa*-Version mit dem *isnād* Prophet→al-Miswar→ʿUbayd Allāh b. Abī Rāfiʿ→Umm Bakr bint al-Miswar→ʿAbd Allāh b. Gaʿfar→Abū Saʿīd→**Ibn Ḥanbal** (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, XXXI:207). Zu al-Miswar siehe Ḏahabī, *Siyar*, III:391, wo aus dem *Musnad* des Ibn Ḥanbal die Überlieferung zitiert wird, allerdings in einer anderen Version als in der Druckausgabe des *Musnad*, nämlich mit dem *isnād*, den az-Zuhrī verbreitete, jedoch mit *baḍʿa* nicht *muḍġa*, wie sonst immer unter diesem *isnād*.

7 Ein anderes Beispiel für einen möglichen *baḍʿa↔muḍġa* (مضعه↔بضعه)-Austausch im Überlieferungsprozess findet sich in einer Aussage zur rituellen Reinheit nach Berührung des Penis, deren Verbreitung mit Mulāzim b. ʿAmrū auszufächern begann. Für ihn konnte ich keine Lebensdaten finden, jedoch wurden mehrere seiner Schüler um 770 geboren, so dass seine Wirkenszeit auf die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts einzugrenzen ist. Der *isnād* ist Prophet→Ṭalaq→Qays b. Ṭalaq→ʿAbd Allāh b. Badr→Mulāzim. Die erwähnten Schüler sind Musadad (geb. 768 / 150) und Hunād b. Sarī (geb. 770 /152). Siehe Abū Dāwūd, *Sunan*, I:131f und Tirmiḏī, *Ǧāmiʿ*, I:127.

8 Erstens würde, wie gezeigt, ein solcher *baḍʿa↔muḍġa*-Wechsel semantisch ohnehin keinen Unterschied machen. Und zweitens zeigen Stichproben, dass die in frühen Koranhandschriften angewandten *rasm*-Schreibungen das *ġayn* eindeutig vom *ʿayn* unterschieden und dafür nicht auf eine Punktierung angewiesen waren. Siehe etwa https://corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/22/vers/5?handschrift=460 (Staatsbibliothek Berlin, Petermann I 38).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Erzähl-Varianten der Geschichte von Muḥammads Herzwaschung. In keinem dieser Fälle wird ein Bezug zu vorgeburtlichem Leben hergestellt.

5.2 Juristische Aussagen früher islamischer Autoritäten im Zusammenhang mit vorgeburtlichem Leben

Neben dem Auftreten der Termini *ʿalaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṯ*-Material ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben wird das Bild einer erst späten Verwendung dieser Terminologie bei Diskussionen um vorgeburtliches Leben – etwa durch Bezugnahme auf Q 23:12-14 – durch die juristischen Aussagen früher islamischer Autoritäten zu derartigen Themen unterstützt.

5.2.1 Überlieferungen zu ʿidda*,* umm walad*-Status und Schwangerschaftsabbrüchen*

Bei diesem – quantitativ überschaubaren – Material handelt es sich ausschließlich um Rechtsaussagen von Lehrautoritäten der frühislamischen Geschichte zu Fragen von Fetalverlust und Abtreibung. Die Überlieferungen zu dieser Thematik finden sich im *Muṣannaf* des ʿAbd ar-Razzāq (st. 827 / 211), der hier im Mittelpunkt steht, da er nach meinem Wissen die frühest datierbare systematische Zusammenschau frühislamischer Rechtspositionen zu dem Thema liefert. Manche dieser Aussagen nehmen offenkundig keine Unterscheidung zwischen *ʿalaqa* und *muḍġa* vor, andere dagegen schon. Ein Beispiel für ersteres findet sich in der Diskussion der Frage, ob eine sich im Prozess der Scheidung befindende Frau sofort wieder heiraten darf, wenn ihr Noch-Ehemann vor der Vollendung der Scheidung stirbt und sie kurz danach [s]ein Kind gebiert. Die Frage ist also, ob in diesem Fall die Warteperiode einer Witwe vor Wiederheirat, die *ʿidda*, abgekürzt werden kann. Diese Frage wird mit Verweis auf eine Prophetenpraxis bejaht. Dies gelte laut Ibn al-Musayyab selbst dann, wenn das Kind geboren werde, während sich der Ehemann auf dem Sterbebett befinde. Sodann heißt es:

> ʿAbd ar-Razzāq von Maʿmar von az-Zuhrī, der sagte: Ich sagte: Auch wenn es *muḍġa* war oder *ʿalaqa* (*wa-in kāna muḍġa aw ʿalaqa*)? Er sagte ja.[9]

Muḍġa und *ʿalaqa* werden hier also – am Kapitelende – durch eine Nachfrage eines Schülers eingebracht und verwendet, um einen Fetalverlust zu beschreiben. Bis zu diesem Punkt wurde die Thematik noch nicht mit dieser Terminologie diskutiert. Ihre Verwendung wirkt somit in der Entwicklung des Materials sekundär eingeführt.

[9] ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, V:465f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine parallele Stelle zur Frage, wo eine geschiedene Frau ihre Wartezeit vor möglicher Wiederverheiratung verbringen solle, legt nahe, dass diese Rückfragen von Maʿmar an Zuhrī gestellt wurden. Denn dort heißt es nachdem Zuhrī zitiert wurde, die Frau solle dies in ihrem Haus tun:

> ʿAbd ar-Razzāq von Maʿmar, der sagte: Ich sagte zu az-Zuhrī [wie ist es] mit der Frau, die nach Verwitwung oder Scheidung in der *ʿidda* ist und einen Abort hat? Er sagte: Ihre Frist ist abgelaufen (*qad ḫalā ağaluhā*). Er sagte: Auch wenn es *muḍġa* oder *ʿalaqa* war? Er sagte: Ja.[10]

In dieser Formulierung kann die zweite Nachfrage nur erneut von Maʿmar gestellt worden sein. Der Wortlaut und das Arrangement der vorherigen Stelle lassen eine solche Interpretation durchaus ebenfalls zu. Damit wäre dann der Zeitpunkt der sekundären Einführung der *muḍġa/ʿalaqa*-Terminologie in diese spezifische Rechtsdiskussion noch einmal später zu veranschlagen, und zwar nicht in einer Unterrichtssession, die az-Zuhrī als Schüler *besuchte*, sondern später, als er selber Unterricht *gab* und sein Schüler Maʿmar erst ihn gezielt zu dieser Thematik befragte.

Ähnlich ist die Diskussion in Bezug auf den Status der Sklavin, die das Kind ihres Besitzers gebiert und somit den Status einer *Umm walad* erlangt. Diese Rechtsfolge tritt auch ein, wenn die Schwangerschaft vorzeitig endet, wie ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb gesagt habe: „Ihr Kind macht die Sklavin frei, auch wenn es ein Abort ist." (*al-ama yuʿtiquhā waladuhā wa-in kāna siqṭan*) Dieses Zitat hatte ʿAbd ar-Razzāq von seinem Lehrer Maʿmar gehört. In dieser ganzen Diskussion spielte offenkundig eine große Rolle, dass der Abort klar erkennbar war (*bayyin*), denn in mindestens drei von sieben Aussagen, die ʿAbd ar-Razzāq in seinem Kapitel „Dass der Abort die Sklavin befreit" (*bāb mā yuʿtiquhā as-siqṭ*) zusammengetragen hat, findet sich diese Spezifikation. Ein vermutlich vierter Fall ist eine weitere Version des ʿUmar-Zitats, die ʿAbd ar-Razzāq von einem anderen seiner Lehrer, aṭ-Ṭawrī, gehört habe.[11] Aber wie ist das Verhältnis des Terminus *siqṭ bayyin* zu der koranisch abgeleiteten Terminologie *muḍġa* und *ʿalaqa*?

---

10 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, V:522.

11 ʿAbd ar-Razzāq gibt nicht den Wortlaut, sondern sagt nur, er sei so gewesen „wie" bei der Überlieferung über Maʿmar (*miṯlahu*). Dort fehlt zwar die Spezifikation *bayyin*, ich vermute aber, dass die Version bei aṭ-Ṭawrī die Ergänzung hatte. Denn erstens heißt *miṯlahu* ja einfach nur, der Wortlaut sei ähnlich gewesen. Zweitens folgt auf diese Stelle unmittelbar die nun gleich zitierte Passage, in der ebenfalls aṭ-Ṭawrī gegenüber seinem Schüler ʿAbd ar-Razzāq *siqṭ bayyin* spezifiziert. Bis dahin wurde in dem Kapitel der Terminus aber noch gar nicht genannt. Die Vermutung liegt also nahe, dass er sich dort befand, wo nun *miṯlahu* steht. Dies wird entscheidend dadurch untermauert, dass dort, wo ʿAbd ar-Razzāq die Rede seines Lehrers aṭ-Ṭawrī gibt, ein Akkusativ steht (*as-siqṭ^{u} bayyin^{an}*) der grammatikalisch dort nicht begründbar ist, weil das *kāna* fehlt. Zusammen macht dies sehr plausibel, dass das ʿUmar-Zitat bei aṭ-Ṭawrī lautete: „Ihr Kind macht die Sklavin frei, auch wenn es ein *siqṭ* ist und der *siqṭ* klar erkennbar war (*kāna as-siqṭ bayyin^{an}*)."

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ʿAbd ar-Razzāq von aṭ-Ṭawrī von Muġīra von Ibrāhīm, der sagte: Wenn der Abort klar erkennbar ist, sei es *muḍġa* oder *ʿalaqa*.[12]

Auch hier legt das Arrangement nahe, dass die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Termini zueinander sekundär in der Debatte auftrat. Mit Blick auf die *isnād*e kann diese systematischere Verknüpfung erst auf die Unterrichtssitzungen von aṭ-Ṭawrī verlässlich datiert werden.[13]

Das sich deutlich abzeichnende Bild, dass in Rechtsfragen mit Bezug zu Vorgeburtlichem die Referenz auf koranische Terminologie aus Q 22:5 und Q 23:14 erst sekundär eingeführt wurde, findet schießlich dann eine Bestätigung in ʿAbd ar-Razzāqs Kapitel zur Strafzahlung (*ġurra* bzw. *naḏr*) für die Tötung des Embryos (*ǧanīn*).[14]

ʿAbd ar-Razzāq von Ibn Ǧurayǧ, der sagte: mich informierte Ḫālid ad-Dimašqī, dass ʿAbd al-Malik zum Embryo urteilte, wenn er als *ʿalaqa* herausrutschte (*immalaṣa*) 20 Dinar. Wenn es *muḍġa* war, 40 Dinar. Wenn es Knochen war, 60. Wenn der Knochen mit Fleisch bekleidet wurde, 80. Und wenn seine Formung komplett war und sein Haar Wurzeln gefasst hatte, ist es 100. Er sagte: Und es erreichte mich, dass ʿAlī auch so urteilte.

ʿAbd ar-Razzāq von Ibn Ǧurayǧ, der sagte: Ich sagte zu ʿAṭāʾ: Wann ist das Blutgeld (*naḏr*) des Embryos fällig? Er sagte: Für das, was noch nicht *muḍġa* war. Ich glaube, ich sagte zu ihm: Ist sein Blutgeld verpflichtend, wenn seine Formung noch nicht vollständig ist? Er sagte: Ja.

ʿAbd ar-Razzāq von Maʿmar von Qatāda, der sagte: Wenn es eine *muḍġa* war, so ist es zwei Drittel der *ġurra*, wenn es eine *ʿalaqa* war, ein Drittel.[15]

Hier hat ʿAbd ar-Razzāq Material zusammengetragen, das ihn von verschiedenen Lehrern erreichte, einmal Ibn Ǧurayǧ und einmal Maʿmar. Ibn Ǧurayǧ kannte also eine Rechtstradition, nach der mit Bezug auf Q 23:14 ein Ansatz einer graduell ansteigenden Strafe verfolgt wurde. Die ersten vier Stufen sind in dieser Formulierung klar koranische Terminologie, die fünfte Stufe nicht. Bei dieser handelt es sich vermutlich um eine koranexegetische Position zu der Frage, was mit *anšaʾnāhu ḫalqᵃⁿ aḫar* in der Koranpassage gemeint sei. Das, was Ibn Ǧurayǧ anschließend von einem anderen Lehrer gehört hatte, schien dem zu widersprechen, denn dieser

12 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:211. Für eine auch redaktionsgeschichtlich offenkundig spätere Ausformulierung dieser Position bei Ibn Abī Šayba (st. 849/235) siehe Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, VI:588.

13 Es erscheint mir auch fraglich, ob mit dem Wort *bayyin* in einer Rechtspraxis zwingend eine erkennbare Form oder Festigkeit dessen gemeint gewesen sei muss, was aus dem Körper der Schwangeren ausgetreten war. Es wird in vielen der sehr knapp formulierten Rechtsaussagen zu *siqṭ* ja meistens nur *bayyin* ergänzt, womit auch einfach eine Sichtbarkeit zum Zwecke der Überprüfbarkeit des Rechtsgrundes gemeint gewesen sein kann. In dem hier analysierten Material wird ausschließlich durch die zitierte Spezifikation aṭ-Ṭawrīs eine Orientierung auf die Beschaffenheit des Abortes erreicht.

14 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VIII:185-191 (*Bāb naḏr al-ǧanīn*).

15 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VIII:185.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wollte bereits offenkundig die Maximalstrafe bereits zu einem früheren Zeitpunkt verhängen. ʿAbd ar-Razzāq hatte also zwei verschiedene Positionen von seinem Lehrer Ibn Ǧurayǧ gehört.

Wiederum eine andere Position erreichte ihn von seinem Lehrer Maʿmar, der zu diesem Thema zwar auch einen graduellen Strafansatz vertrat, dafür allerdings eine andere Terminologie verwendete (*ġurra* statt *naḏar*) und vor allem die prozentuale Verteilung anders vornahm.

Zusammen genommen interpretiere ich dies so, dass auch in die Abtreibungsdebatte der Bezug auf Q 22:5 und Q 23:14 sekundär eingeführt wurde. Noch in den Unterrichtssitzungen, die ʿAbd ar-Razzāq in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts als Student besuchte, war dieser Bezug quantitativ wenig vertreten und führte zu offenkundiger Konfusion, wie er rechtlich operationalisert werden sollte. Zudem eröffnen zwar drei Aussagen das Kapitel, die klar einen Bezug zur koranischen Terminologie aufweisen. Dem folgen allerdings 25 andere Aussagen, die dies eben nicht tun und dezidiert andere rechtliche Zugänge zu der Thematik verfolgen als diese eröffnenden drei Zitate.[16]

Zur Einordnung dieser *ʿalaqa-muḍġa*-Passagen in den drei juristischen Feldern *ʿidda, umm walad*-Status und Abtreibung ist es wichtig zu betonen, dass sie in den jeweiligen Kapiteln zum Thema Fetalverlust eher Ausnahmen darstellen. Das meiste dort zusammengestellte Material verwendet nicht die Terminologie von *ʿalaqa* und *muḍġa*, sondern spricht generischer vom Abort (*siqṭ*), der Leibesfrucht (*ḥaml*), von dem, was im Bauch der Frau ist (*mā fī baṭnihā*), oder thematisiert ein Szenario, in der die Schwangere stirbt, das Ungeborene also gar nicht aus ihrem Körper austritt.[17] Insgesamt wird hier klar, dass die *ʿalaqa-muḍġa*-Terminologie sekundär in die drei analysierten juristischen Feldern *ʿidda, umm walad*-Status und Fetalverlust eingeführt wurde.

5.2.2 Überlieferungen über den coitus interruptus *(*ʿazl*)*

Die Frage, ob Empfängnisverhütung in Form von *coitus interruptus* (*ʿazl*) praktiziert werden dürfe, wurde in der frühislamischen Geschichte in einem längeren Prozess diskutiert.[18] Hier soll die Frage im Mittelpunkt

16 Ausführlicher hierzu Eich, „Abtreibung", 345-360.

17 Ausführlicher hierzu Eich, „Abtreibung", 345-360.

18 In älterer Literatur findet sich die These, Empfängnisverhütung (*ʿazl*) sei grundsätzlich vom Propheten erlaubt und daher – etwa im Unterschied zum Christentum – von Muslimen im Lauf der Geschichte auch systematisch praktiziert worden (Musallam, *Sex and Society*). Jüngere Forschung hat gezeigt, dass dies eine vereinfachte Darstellung ist. Vielmehr lasse sich im Lauf der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte ein Prozess aufzeigen, in dem eine zunächst pro-natalistische Haltung sukzessive abgelöst wurde von einer Bejahung der Empfängnisverhütung (Benkheira, „Jouir", 245-305).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stehen, welche Rückschlüsse sich aus gelegentlichen Bezugnahmen auf Wortmaterial aus Q 23:14 im Rahmen der *ʿazl*-Debatte ziehen lassen. Diese finden sich in den Werken von ʿAbd ar-Razzāq aṣ-Ṣanʿānī (st. 827) und Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī (st. 933).[19] An diesen Werken lässt sich zeigen, dass der Bezug auf Q 23:14 sekundär in die *ʿazl*-Debatte eingeführt wurde. Dieser Bezug umfasste zunächst nicht die Passage *anša'nāhu ḫalq^{an} āḫar,* die oft mit Beseelung gleichgesetzt wird. Dies lässt sich erst in einer weiteren Textentwicklung nachweisen, die etwa um 800 zu datieren ist.

Im *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq* wird *ʿazl* in drei aufeinander folgenden Abschnitten im *Kitāb aṭ-Ṭalāq* diskutiert, zuerst die Frage, ob er mit einer Sklavin (*ama*) praktiziert werden dürfe, dann die Unterscheidung zur freien Ehefrau, und schließlich *ʿazl* generell. Das Material lässt sich in verschiedene Bausteine unterteilen, die in unterschiedlicher Komplexität in den Varianten der Stellungnahmen kombiniert wurden. Die einfachste Form ist der Verweis darauf, dass eine bestimmte Person mit Vorbildcharakter in der Vergangenheit *ʿazl* praktiziert habe (insbesondere auch in dem Format, dass die Person das selbst über sich sagt).[20] Sodann gibt es die abstrahiertere Form einer distanzierten Festsetzung, ob die Praxis erlaubt sei oder nicht, ohne dass dies weiter begründet wird.[21] Über diese einfachen Formen hinaus finden sich dann zusätzliche Elemente mit polemischer oder begründender Funktion. Eine Form der Begründung, warum *ʿazl* erlaubt sei, ist der Verweis auf Gottes Allmacht, der alles erschaffe. *Coitus interruptus* würde nur dann funktionieren, wenn Gott dies wolle, andernfalls entstehe eben ein Kind. Also könne man *ʿazl* auch ruhig praktizieren.[22] Ein polemisches Element findet sich in der Darstellung, ein Mann habe den Propheten bzgl. der von Juden getätigten Aussage befragt, *ʿazl* sei wie ein kleiner (Spät)Abort bzw. eine Kindstötung (*wa'd / maw'ūda*). Muḥammad habe erwidert, dies sei eine Lüge.[23]

---

19 Das Thema *ʿazl* wird natürlich auch in anderen Sammlungen als diesen beiden diskutiert (siehe etwa Benkheira, „Jouir", 258-263). Im Folgenden geht es jedoch um die Verknüpfung der Diskussion mit Q 23:12-14 im Besonderen.

20 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:91-97. Beispiele sind Ibn ʿAbbās (92f), ʿAlī, al-Ḥasan b. ʿAlī (93). Saʿd b. Abī Waqqāṣ, Ṭawūs (94), Abū Ayyūb (96, 97).

21 Beispiele hierfür finden sich in dem Abschnitt zur Unterscheidung von Sklavin und freier Frau, der komplett aus diesem Format besteht (ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:94).

22 So etwa in der Aussage „Ein Mensch kann keine *nafs* töten, für die Gott festgelegt hat, dass sie existiere. Es ist dein Acker, wenn du willst, bewässerst du ihn, wenn du willst, lässt du ihn dürsten." (*mā kāna Ibn Ādam li-yaqtula nafsan qaḍā Allāh bi-ḫalqihā huwa ḥirṯuka in šiʾta saqayta wa in šiʾta aʿṭašta*) (ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:96 zurückgehend auf Ibn ʿAbbās und ähnliche Varianten ebd. (Ibn al-Musayyab), 93 (Zayd b. Ṯābit).

23 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:91f. Diese Darstellung steht am Anfang des Kapitels, gefolgt von einer Variante, in der sie mit dem begründenden Verweis auf Gottes Allmacht kombiniert wird. Später (S.97) werden Aussagen, die *ʿazl* mit einer verborgenem *wa'd* gleichsetzen, auf ʿAlī und Ibn Masʿūd zurückgeführt. Zur *maw'ūda* siehe Appendix B.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Bezugnahme auf Wortmaterial aus Q 23:14 findet sich in ʿAbd ar-Razzāqs Arrangement an zwei Stellen. Die erste, im Abschnitt zu *ʿazl* mit der *ama,* lautet:

> „Uns berichtete ʿAbd ar-Razzāq, der sagte: uns berichtete Ibn Ǧurayǧ, der sagte: uns berichtete ʿUbayd Allāh b. Abī Yazīd, wobei er mit ʿAṭāʾ zusammensaß, dass ein Mann Ibn ʿAbbās zum *ʿazl* [gegenüber] den Frauen (*ʿazl an-nisāʾ*) fragte, als er bei ihm saß. Da sagte er: Das ist kein Problem und Ibn ʿAbbās rief eine Sklavin, die er hatte und die [sich vor ihn] warf, und er sagte: Ich praktiziere ihn mit dieser. Da sagte ʿAṭāʾ seinerzeit [ergänzend zu Ibn Ǧurayǧs Erzählung]: Da sagte ein Mann von den Leuten zu ihm: Es gibt Leute, die sagen, dies sei die kleine *mawʾūda*. Da sagte Ibn ʿAbbās: Gepriesen sei Gott, es ist *nuṭfa*, dann ist es *ʿalaqa*, dann ist es *muḍġa*, dann ist es Knochen, dann wird der Knochen bekleidet. [ʿAṭāʾ] sagte: Er sagte es mit seiner Hand und streckte alle seine [fünf] Finger in die Luft und sagte: der *ʿazl* ist vor all diesem.“[24]

Gemäß dieser Darstellung wurde Ibn Ǧurayǧ (st. 767 / 150) von ʿUbayd Allāh in einer Unterrichtssitzung darüber informiert, dass Ibn ʿAbbās *coitus interruptus* gegenüber einer Sklavin mit dem Hinweis erlaubte, er tue das selbst auch so. Bei dieser Unterrichtssitzung sei auch ʿAṭāʾ anwesend gewesen, der dann ergänzte, Ibn ʿAbbās habe darüber hinaus auch eine Begründung gegeben, die sich auf das Schema in Q 23:14 bezieht, jedoch kein wörtliches Koranzitat ist. Diese spezifische Präsentation des Materials ist sicherlich Resultat einer redaktionellen Zusammenführung der Darstellung von ʿUbayd Allāh und von ʿAṭāʾ, die nachweislich auch in einer losgelösten Variante zirkulierte (siehe weiter unten). Dies legt nahe, dass der Bezug auf Q 23:14 ein sekundärer Schritt in der Debatte war. Weiterhin legt der Verweis auf die Gestik von Ibn ʿAbbās nahe, dass laut formalem Rahmen für den Rückbezug auf den Koranvers die Zahl der referenzierten Elemente insgesamt fünf betragen musste.[25]

Die zweite Stelle findet sich in dem dritten Abschnitt, zu *ʿazl* generell. Zunächst:

> ʿAbd ar-Razzāq von aṯ-Ṯawrī von al-Aʿmaš von Ibrāhīm, der sagte: Man sagte: Der Samentropfen, für den Gott bestimmt hat, dass er ein Kind werde – selbst wenn er auf einen Felsen fällt, so wird aus diesem das Kind hervorgehen.

---

[24] ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:92f. Ich habe die Stelle *lahu tarmī* aufgelöst zu *tarmī lahu [nafsahā]*. Ich danke Khaoula Trad für die Hilfe bei dieser Stelle.

[25] Erst diese Ergänzung durch ʿAṭāʾ macht dann auch klar, dass die Frage auf *coitus interruptus* gezielt habe. Ohne diesen Zusatz könnte das arabische *ʿazl an-nisāʾ* sowie Ibn ʿAbbās’ Reaktion auch generischer sexuelle Enthaltsamkeit gegenüber Frauen meinen. Einer Klarstellung, dass genau das nicht gemeint gewesen sei, könnte die wenig später folgende, leicht drastische Darstellung dienen, Ibn ʿAbbās habe nach dem *coitus interruptus* (also dem Verspritzen des Samens außerhalb der Scheide der Frau) seiner Sklavin „ihn“ (wohl: den Samen) gezeigt, aus Angst, die Frau könne „etwas bringen“ (*kāna yaʿzal ʿan ama lahu ṯumma yurīhā iyāhu maḫāfat*^{a} *an tuǧīʾa bi-šay*^{in}). (ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:93) Siehe zu dieser Thematik Benkheira, „Jouir“, 255-257.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ʿAbd ar-Razzāq von aṯ-Ṯawrī von al-Aʿmaš von ʿAbd al-Malik b. Maysara von Muǧāhid, der sagte: Wir fragten Ibn ʿAbbās nach dem *ʿazl* und er sagte: Ich lasse euch Zeit, dass ihr Geschlechtsverkehr habt [wohl: und *ʿazl* praktiziert]. Sie sagten: So hatten wir Geschlechtsverkehr und kehrten zu ihm zurück, da rezitierte er für uns ‚Wir haben doch den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen' [Q 23:12] bis ‚Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen.' [aus Q 23:14] Da sagte er: Wie kann es eine *mawʾūda* sein bevor es diese Entstehung durchlaufen hat?[26]

Die Tradentenketten legen nahe, dass die Arrangierung dieser beiden Aussagen direkt hintereinander auf al-Aʿmaš (st. 765/148) zurückgeht. In der zweiten Aussage rezitiert Ibn ʿAbbās den Koran wörtlich. Es wird nicht das gesamte Zitat gegeben, sondern nur dessen Anfang und Ende. Der dadurch definierte Textrahmen benennt nicht fünf, sondern sieben Etappen der Entstehung des Menschen: Lehm-*nuṭfa*-*ʿalaqa*-*muḍġa*-Knochen-Fleisch-neues Geschöpf (*ḫalq āḫar*). Auf diese Aussage folgt direkt (erneut) die Darstellung von ʿAṭāʾ, was Ibn ʿAbbās gesagt habe, mit einer Variation / Hinzufügung am Ende:

„ʿAbd ar-Razzāq von Ibn Ǧurayǧ von ʿAṭāʾ, dass ein Mann zu Ibn ʿAbbās sagte: Manche Leute sagen, dass es, d.h. der *ʿazl*, die kleine *mawʾūda* ist. Da sagte er: Gepriesen sei Gott, es ist *nuṭfa*, dann ist es *ʿalaqa*, dann ist es *muḍġa*, dann ist es Knochen, dann werden die Knochen bekleidet. Er sagte es mit seiner Hand und streckte alle seine [fünf] Finger in die Luft und sagte: der *ʿazl* ist vor all diesem, wie soll es eine *mawʾūda* sein? Dann wird ihm die Seele eingehaucht, also ist der *ʿazl* vor all diesem."[27]

Ein Vergleich der beiden Versionen der ʿAṭāʾ-Überlieferung bei ʿAbd ar-Razzāq legt nahe, dass das Element der Einhauchung der Seele eine spätere Hinzufügung zu der Überlieferung darstellt. Denn erstens fehlt es in der anderen Variante und zweitens ist es stilistisch klar hinzugefügt, da der Erzählrahmen des Abzählens an den fünf Fingern der Hand schon explizit geschlossen ist, bevor die Beseelung noch eigens thematisiert wird. Daher rührt auch das redundante Element, dass *zweimal* gesagt wird, *ʿazl* finde vor all dem Genannten statt. Dadurch, dass ʿAbd ar-Razzāq hier diese beiden unterschiedlichen, diesmal auf al-Aʿmaš und ʿAṭāʾ zurückgehenden Darstellungsversionen dessen, was Ibn ʿAbbās gesagt habe, zusammen arrangiert, wird erstens der Unterschied zwischen beiden nahezu nivelliert und gleichzeitig eine Exegese des erklärungsbedürftigen *ḫalq āḫar* in Q 23:14 als „die Beseelung" geliefert.

[26] ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:95. Die erste Aussage könnte ein biblisches Motiv aufgreifen: „Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken." (Mt 3,9) (siehe Benkheira, „Jouir", 268). Die zweite Stelle verwendet *saʾala* einmal als „fragen" und dann als „Geschlechtsverkehr haben". Ich danke Khaoula Trad für ihre Hilfe bei dieser Stelle.

[27] ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:95.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im etwa hundert Jahre später zusammengestellten *Šarḥ muškil al-āṯār* des Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī (st. 933) findet sich vergleichbares Material erneut. Das Ziel des Werks ist es, (scheinbar) widersprüchliche Prophetenüberlieferungen miteinander zu harmonisieren. Im hier betrachteten Fall handelt es sich um das Phänomen, dass zur Zeit Ṭaḥāwīs einerseits *Ḥadīṯe* kursierten, in denen Muḥammad *ʿazl* als verborgenen *waʾd* bezeichnete, und andererseits die bereits bekannten Aussagen, in denen er diese Position als Lüge der Juden diffamierte. Ṭaḥāwīs Erklärung für dieses Phänomen ist, dass Muḥammad die erstere Position zu einem Zeitpunkt in seinem Wirken vertreten habe als unter seinen Anhängern noch Juden gewesen seien, die weiter ihrem eigenen Gesetz oder Normengefüge (*šarīʿatuhum*) hätten folgen dürfen. In dieser Phase habe Gott Muḥammad noch nicht „das in seiner *šarīʿa* gesagt, was jenes abrogierte" (*lam yuḥdiṯ Allāh fī šarīʿatihi mā yansaḫ ḏālika*).[28] Hierbei habe es sich um die Offenbarung von Q 23:12-14 gehandelt:

> Und so lehrte Gott ihn jenen Zeitpunkt, an dem Leben in dem ist, was aus dem Samen geschaffen ist. Und [erst so] ist es möglich, dass es dann getötet wird und folglich tot ist. Vor diesem Zeitpunkt aber ist es nicht lebendig, sondern wie alle anderen Dinge, in denen kein Leben ist. So ist es unmöglich, dass es getötet werden kann.[29]

Diese Argumentation wird anschließend noch mit einer Geschichte untermauert, ʿUmar und ʿAlī b. Abī Ṭālib seien in der *ʿazl*-Frage unterschiedlicher Meinung gewesen, letzterer habe sich jedoch mit seiner Haltung durchgesetzt, *ʿazl* sei erlaubt. Sein Argument sei dabei gewesen, *ʿazl* könne nicht eine kleine *mawʾūda* sein, bevor die in Q 23:12-14 genannten sieben Stadien durchlaufen seien.[30] Sodann zitiert Ṭaḥāwī folgende Version der Aussage des Ibn ʿAbbās:

> Uns überliefert Fahd, der sagte: uns überlieferte Abū Nuʿaym, der sagte: uns überlieferte Muḥammad b. Šarīk, der sagte: ich hörte Ibn Abī Mulayka von Ibn ʿAbbās, dass zu ihm Leute von den *ahl al-ʿirāq* kamen, die ihn zum *ʿazl* befragten, den sie als die *mawʾūda* betrachteten. (…) Dann sagte er: Es ist *nuṭfa*, dann Blut, dann *ʿalaqa*, dann *muḍġa*, dann ist es Knochen, dann wird es mit Fleisch bekleidet, dann ist es

28 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:168-173 (Zitat 173).

29 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:174. Ich habe Ṭaḥāwīs Verwendungen der Wurzel *w-ʾ-d* hier durchgehend mit „töten" übersetzt und sehe keinen zwingenden Bezug zu Geschichte der vorgeblichen *Ǧāhiliyya*-Praxis des lebendigen Begrabens von neugeborenen Mädchen, die sich rund um den Terminus *al-mawʾūda* in Q 81:8 entwickelt hat (s.a. Appendix B). Denn erstens scheint mir die Stelle eher von einem Schwangerschaftsabbruch zu sprechen (es ist nirgends von einer Geburt die Rede, auch nicht implizit) und zweitens wird die Wurzel hier sprachlich produktiv angewendet, insbesondere am Ende, wo von *kāna mawʾūd*^{an} die Rede ist und gerade nicht „*der mawʾūda*" wie im Koran. Für eine Darstellung der üblich gewordenen Interpretation der Stelle siehe etwa Leemhuis, „Waʾd al-Banāt", für eine diachrone Sichtung der Entwicklung des Motivs in den Quellen siehe Paraskeva, „Costumbre", 267-298.

30 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:174f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

was Gott will, bis ihm die Seele eingehaucht wird. Dann rezitierte er diesen Vers: ‚Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. So ist Allah voller Segen. Er kann am schönsten erschaffen.' [Ende von Q 23:14]"[31]

Hier ist die Geschichte an den Rahmen aus der Überlieferung von ʿAlī b. Abī Ṭālib angepasst, wo eindeutig von sieben, nicht fünf Stadien die Rede ist. Bei ʿAlī kommt diese Zahl dadurch zustande, dass aus Q 23 die Passage vollständig zitiert wird, also auch die Schaffung von *al-Insān* aus Lehm einschließt. Bei der Ibn ʿAbbās-Geschichte ging das offenbar nicht, sei es, weil die vermutlich frühere Version mit fünf Stadien im Hintergrund stand, sei es, weil in der sehr pragmatischen Präsentation der Thematik der Lehm schlicht gestört hätte, oder auch weil eine größere Flexibilität möglich war, weil es sich in der Geschichte nicht um ein striktes Koranzitat handelte. Diese Flexibilität wurde genutzt, um zwischen *nuṭfa* und *ʿalaqa* ein zusätzliches Stadium einzufügen, Blut (*dam*), das sich nicht im Korantext findet.[32]

Die Entwicklung dieses Materials zeigt, dass in der *ʿazl*-Debatte der Verweis auf Q 23:14 mit seiner embryologisch verstandenen Passage sicherlich sekundär eingeführt wurde. Diese Referenz umfasste zunächst nur den Teil bis zum Bekleiden der Knochen, erst in einem weiteren Schritt wurde dies auf den Gesamtvers einschließlich „dann ließen wir ihn als anderes Wesen entstehen" ausgeweitet, was dann mit der Beseelung gleichgesetzt wurde. Diese Referenzierung konnte noch bis zur Lebenszeit von Ṭaḥāwī weiter glättend überarbeitet werden, etwa indem der explizite Verweis auf Lehm in der Koranpassage getilgt und ein zusätzliches Stadium „Blut" eingefügt wurde. Dies zeigt, dass auch in der *ʿazl*-Debatte nicht einfach auf eine schon allgemein aus dem Koran heraus etablierte embryologische Terminologie zurückgegriffen werden konnte. Vielmehr wurde dies in einem längeren Prozess über die ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte erst durchgesetzt.

[31] Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:176. Aus Gründen der Übersichtlichkeit habe ich das Erzählelement in der Übersetzung ausgelassen: „Da sagte er zu seinen Sklavinnen: Erzählt ihnen, wie ich es mache. Da schämten [die Frauen] sich und er sagte: Ich spritze ihn [den Samen] in die Schüssel, dann schütte ich das Wasser darauf, dann sage ich zu ihr [w. einer von ihnen]: Schau! Sage nichts, wenn etwas ist." Bei ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:93 hatte dieses noch unabhängig zirkuliert.

[32] Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:175 nutzt dabei auch die nützliche Harmonisierungstechnik des „ebenso" nach einem *isnād*: Hinsichtlich der von al-Aʿmaš verbreiteten Variante der Ibn ʿAbbās-Geschichte postuliert er, Ibn ʿAbbās habe darin das Gleiche gesagt wie ʿAlī (*ḏakara miṯl kalām ʿAlī*), bevor er dann die hier übersetzte Passage wiedergibt. Meine Vermutung wäre, dass die al-Aʿmaš-Variante, die Ṭaḥāwī vorlag, nicht so gut passte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5.3 Zusammenfassung

Die Verwendung der Begriffe *ʿalaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṯ*-Material ohne Bezug zu vorgeburtlichem Leben hat gezeigt, dass die beiden Wörter im 7. und 8. Jahrhundert noch breiter verwendet wurden. Dies legt nahe, dass ihre Verwendung im Koran bzgl. Vorgeburtlichem im Koran im frühen 7. Jahrhundert noch nicht auf eine etablierte Konvention zurückgriff.

Sowohl in den juristischen Aussagen über Fetalverlust als auch der *ʿazl*-Diskussion in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte sind die Termini *ʿalaqa* und *muḍġa* bzw. die Bezugnahme auf Q 23:12-14 quantitativ in nur wenigen Überlieferungen belegt und sicherlich sekundär in die jeweilige Debatte eingeführt worden. Die Referenz auf Q 23:14 oder auch Q 23:12-14 verursachte in der Folge Probleme hinsichtlich der genauen Anzahl von Stadien, die zumindest bei Ṭaḥāwī zugunsten der Zahl sieben gelöst wurden.[33] Die Referenz auf Q 23:14 umfasste zunächst nicht *anšaʾnāhu ḫalqᵃⁿ āḫar*. Das Material thematisiert zunächst auch nicht die Beseelung. Dies geschah erst in den Unterrichtssitzungen von ʿAbd ar-Razzāq, also vor 827. Ich lese diese Befunde als Indizien eines lang gestreckten Prozesses, durch den der Aspekt vorgeburtlicher Entwicklung etwa von Q 23:14 zunehmend in den Vordergrund rückte. Ich werde nun zeigen, dass und wie dies in erheblichem Maße durch eine kleine Gruppe von *Ḥadīṯ*-Material geschah, unter dem vor allem einer hervorsticht, der Ibn Masʿūd *Ḥadīṯ*.

[33] Zum Symbolismus der Sieben siehe Conrad, „Numerical Symbolism", 42-73.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6 Prophetische Überlieferungen zur Vorherbestimmung des individuellen Schicksals während der Schwangerschaft

Zuvor wurde gezeigt, dass in frühislamischen Debatten zu Themen wie Aborten und *coitus interruptus* erst sekundär ein Bezug auf die u.a. in Q 23:12-14 verwendete Terminologie eingeführt wurde. Allein in prophetischen Überlieferungen zur Vorherbestimmung des individuellen Schicksals während der Schwangerschaft ist diese frühe Bezugnahme eindeutig belegt. Es gibt dreierlei größere Komplexe von *Ḥadīṯ*-Material, die eine Szene beschreiben, wie während der Schwangerschaft ein Engel zum Ungeborenen kommt und ein Akt der Vorherbestimmung erfolgt. Ich bezeichne sie nach den jeweils ersten zugeschriebenen Überlieferern als den Ibn Masʿūd-, Ḥuḏayfa- und Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ*. Ich zitiere sie hier in ihrer Zusammenstellung zu Beginn des *Qadar*-Kapitels von Muslim, wobei er umfangreiche Zitate aus vier Ḥuḏayfa-Versionen gibt.[1]

> (Ibn Masʿūd) „Ein [jeder] von euch, seine Schaffung wird im Bauch seiner Mutter für 40 Tage versammelt (*ǧ-m-ʿ*), dann ist es darin ebenso eine *ʿalaqa*, dann ist es darin ebenso eine *muḍġa*, dann wird der Engel zu ihm geschickt und er bläst ihm die Seele ein, und ihm wird befohlen, vier Worte niederzuschreiben: sein Unterhalt, sein Todeszeitpunkt, seine Taten und ob er verdammt (*šaqī*) oder selig (*saʿīd*) sein wird. Und bei dem, für den [gilt:] es gibt keinen Gott außer ihm! Einer von euch tut, was die Leute des Paradieses tun, bis nur noch eine Elle zwischen ihm und dem Paradies ist, dann kommt ihm das Buch zuvor und er tut, was die Leute des Feuers tun und er tritt dort ein. Einer von euch tut, was die Leute des Feuers tun, bis nur noch eine Elle zwischen ihm und dem Feuer ist, dann kommt ihm das Buch zuvor und er tut, was die Leute des Paradieses tun und er betritt es."[2]
>
> (Ḥuḏayfa I) „Der Engel tritt beim Samen ein (*nuṭfa*) nachdem er sich im Uterus in 40 oder 45 Nächten etabliert hat (*tastaqirr*). Dann sagt er: Oh Herr! Verdammt oder selig? Und die beiden werden niedergeschrieben. Dann sagt er: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Und die zwei werden niedergeschrieben. Und sein Handeln (*ʿamal*), seine Tätigkeit (?) (*aṯar*), sein Todeszeitpunkt und sein Unterhalt werden niedergeschrieben. Dann werden die Seiten gefaltet und nichts wird hinzugefügt und nichts wird weggenommen."
>
> (Ḥuḏayfa II) ʿĀmir b. Wāṯila hörte Ibn Masʿūd sagen: „Verdammt ist, wer schon im Bauch seiner Mutter verdammt ist und selig ist, wer sich von einem anderen warnen lässt." Er [ʿĀmir] traf dann einen Mann von den Gefährten des Gesandten Gottes

1 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1220f.

2 Es folgt ein Abschnitt mit kleineren Varianten. Die Leitversion hat *inna aḥadakum yuǧmaʿ ḫalquhu fī baṭn ummihi arbaʿīn yauman* (lafẓ li-Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Numayr al-Hamadānī), die Variante (mit vier isnāden) hat *inna ḫalq aḥadikum yuǧmaʿ fī baṭn ummihi arbaʿīn layla*, gefolgt von zwei Varianten bzgl. des Zählworts für die 40 (Nächte, Tage, oder Nächte und Tage).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

namens Ḥuḏayfa b. Asīd al-Ġifārī, und erzählte ihm, was Ibn Masʿūd gesagt hatte, und fügte hinzu: „Wie kann ein Mann verdammt sein, ohne gehandelt zu haben?" Da sagte der Mann [Ḥuḏayfa]: „Bist du davon überrascht? Ich hörte den Gesandten Gottes sagen: 'Wenn die *nuṭfa* 42 Nächte verbracht hat, sendet Gott einen Engel zu ihr und er formt sie und erschafft seine Hör- und Seefähigkeit und seine Haut und Fleisch und Knochen. Dann sagt er: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Und dein Herr bestimmt wie er will und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr! Sein Unterhalt? Und dein Herr bestimmt wie er will und der Engel schreibt. Dann geht der Engel mit dem Blatt in seiner Hand heraus und er fügt nichts zu dem hinzu, was befohlen wurde, und er nimmt nichts weg.'"[3]

(Ḥuḏayfa III) Abū ṭ-Ṭufayl sagte: Ich trat bei Abū Sarīḥa Ḥuḏayfa b. Asīd al-Ġifārī ein und er sagte: Ich hörte den Gesandten Gottes mit diesen meinen beiden Ohren sagen: „Die *nuṭfa* fällt 40 Tage in den Uterus, dann macht der Engel *yataṣawwaru ʿalay-hā*[4] und sagt: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Da macht es Gott männlich oder weiblich. Dann sagt er: Oh Herr! Ebenmäßig oder nicht? Da macht Gott es ebenmäßig oder nicht. Dann sagt er: Oh Herr! Was ist sein Unterhalt? Was ist sein Todeszeitpunkt? Was sind seine persönlichen Charakteristika? Dann macht Gott es verdammt oder selig."

(Ḥuḏayfa IV) „Ein dem Uterus zugeteilter Engel.[5] Wenn Gott etwas schaffen will, mit der Erlaubnis Gottes, in 40 plus ein paar Nächten. Danach erwähnte er den *Ḥadīṯ* ähnlich wie die anderen."

(Anas b. Mālik) „Gott hat dem Uterus einen Engel zugeteilt. Und er sagt: Oh Herr! *nuṭfa*. Oh Herr! *ʿalaqa*. Oh Herr! *muḍġa*. Und wenn Gott eine Erschaffung bestimmen will, sagt der Engel: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Verdammt oder selig? Und was ist sein Unterhalt? Und was ist sein Todeszeitpunkt? So schreibt er es entsprechend im Bauch seiner Mutter."

Es ist wichtig zu betonen, dass diese Zusammenstellung bei Muslim unter den *Ḥadīṯ*-Sammlungen eher die Ausnahme darstellt. Die Regel ist vielmehr, dass diese drei *Ḥadīṯe* längere Zeit getrennt oder zumindest nicht alle drei zusammen übermittelt wurden. Die Entscheidung Muslims, die drei *Ḥadīṯe* zusammen und in dieser spezifischen Form zu präsentieren, stellt eine Form der Autorenschaft des Sammlers dar. Aufgrund der großen Bedeutung, die seine Sammlung schon bald in der *Ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit erhalten sollte, dauern die Folgen dieser Entscheidung letztendlich bis heute an.[6] Ein wesentlicher Effekt dieses Arrangements ist, dass eine Art der Leerstelle in der Embryologie des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* durch die Lektüre intuitiv

3 Ich lasse eine nun folgende Referenzierung eines weiteren *isnād*s weg.

4 Diese Konstruktion ist unklar und manche Handschriftenrezensionen lasen dort *yataṣawwaru ʿalay-hā* mit *sīn*, was in der Kommentarliteratur als „er steigt zu ihr herab" verstanden wurde. Siehe etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1221 Fn4.

5 Das Arabisch ist hier eindeutig elliptisch: *anna malak*^{an} *muwakkal*^{an} *bi-l-raḥim*.

6 An erster Stelle ist hier die Entscheidung zu nennen, den Ḥuḏayfa-*Ḥadīṯ* mit aufzunehmen, der in in einer gewissen Spannung zum Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* steht. Denn ersterer spricht vom Besuch des Engels am 40. Tag der Schwangerschaft oder kurz danach, während zweiterer von 120 Tagen zu sprechen scheint gemäß der üblich geworde-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ergänzt wird. Dort durchläuft das Ungeborene die drei Stadien „Sammlung" (*ǧ-m-ʿ*)-*ʿalaqa-muḍġa*. Danach wird ausführlich das Ḥuḏayfa-Material dargelegt, das wiederholt das Wort *nuṭfa* einführt. Abschließend referenziert das Anas b. Mālik-Material den Dreischritt *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa*. Bei einem Hören oder Lesen dieses Materials entsteht also der Eindruck, dass der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* ebenfalls diesen Dreischritt referenziert oder gemeint haben muss – wenn man denn überhaupt das Fehlen des Wortes *nuṭfa* bemerkt hat. Bevor ich im Rest dieses Abschnitts die Analyse des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* in diese Richtung auch mit Blick auf die Beseelungsdebatte weiterverfolge, fasse ich hier die Ergebnisse meiner anderweitig publizierten Analysen des Anas b. Mālik- und des Ḥuḏayfa-Materials zusammen.[7]

Der Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* wurde durch den basrischen Überlieferer Ḥammād b. Zayd (st. 795/179) in seiner wesentlichen, noch heute vorliegenden Form verbreitet. Mit großer Wahrscheinlichkeit beinhaltete die durch ihn verbreitete Variante unter den vorherbestimmten Dingen lediglich die Festlegung des Geschlechts und die Entscheidung verdammt/selig (*šaqī/saʿīd*), während die Hinzufügung von Todestermin und Lebensunterhalt wohl durch seine Schülergeneration erfolgte. In einer frühen Überlieferungsschicht nach Ḥammād vertrat das Material vermutlich eine exegetische Position bzgl. Q 22:5, während die später weiter verbreitete und auch hier übersetzte Version allgemeiner formuliert war.[8] Die durch Ḥammād verbreitete Formulierung ist vermutlich das Ergebnis einer redaktionellen Überarbeitung von anderem Material, das im 8. Jahrhundert zirkulierte und den Besuch eines Engels bei etwas beschrieb, aus dem einmal ein Mensch werden würde. Dieses Material kann in seinem genauen Wortlaut nicht rekonstruiert werden, ein recht starkes Echo davon findet sich jedoch in einer ʿAbd Allāh b. ʿUmar zugeschriebenen Aussage, die durch az-Zuhrī (st. 742/124) größere Verbreitung erfuhr. Darin besuchte der Engel eine *nasama*. Dieser Terminus war sehr eng mit der Idee einer Seelenkammer am Anfang der Zeit verknüpft, in der sich die körperlich gedachten Seelen (*nasama*) aller Menschen bereits befinden. Redaktionelle Überarbeitungen von *Ḥadīṯ*-Material mit diesem Terminus vor allem während des 8. und 9. Jahrhunderts führten dazu, dass das Wort *nasama* entweder ausgetauscht oder kontextuell neu gerahmt wurde, so dass die Verbindung zur Seelenkammer und dem Anfang der Zeit verschwand. Die redaktionsge-

nen Interpretation. Während bioethischer Lebensanfangsdebatten der 1980er Jahre beschäftigte diese Thematik die *ʿulamāʾ* nachhaltig. (s. Eich, *Islam und Bioethik*; Ghaly, „The Beginning of Human Life").

7 Eich, „*nasama*" und „Topos".

8 Die Frage war, was *muḥallaqa wa-ġayr muḥallaqa* (u.a. als „geformt und ungeformt" übersetzt) nach *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* in Q 22:5 genau meint. Eine der möglichen Positionen besagte, dass damit die Komplettierung (*t-m-m*) des Prozesses der Gestaltung des Ungeborenen gemeint sei.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schichtliche Analyse legt dabei nahe, dass der Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* strukturell der Aussage des ʿAbd Allāh b. ʿUmar näher steht als dem anderen oben übersetzten *Ḥadīṯ*-Material, dem Ibn Masʿūd- und dem Ḥuḏayfa-*Ḥadīṯ*.[9] Der durch Ḥammād verbreitete Wortlaut des Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* reflektiert somit die Verschränkung zweier Prozesse, einmal einer Positionierung in einer koranexegetischen Frage hinsichtlich Q 22:5 und einmal die größere kritische Auseinandersetzung mit der Idee der Seelenkammer. Vor diesem Hintergrund ordne ich den *Ḥadīṯ* in einen größeren Prozess ein, der in der Durchsetzung der Interpretation resultierte, die Abfolge *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* in Q 22:5 und Q 23:14 beschreibe beide Male allein eine Embryologie.

Während es beim Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* nicht möglich ist, wesentlich über die Wirkenszeit von Ḥammād vor 795 – also etwa das letzte Drittel des 8. Jahrhunderts – belastbar zurückzugehen, können für den Ḥuḏayfa-*Ḥadīṯ* einige vorsichtige, grundlegende Aussagen auch schon für eine frühere Phase gemacht werden. Die Annahme einer Übermittlung vom ersten Tradenten Ḥuḏayfa an Abū ṭ-Ṭufayl ist historisch nicht belastbar. Bezüglich der Biographie Abū ṭ-Ṭufayls hält fast keine verstreuten Informationen einer kritischen Überprüfung stand, außer die Aussage, er habe an dem von endzeitlichen Ideen beeinflussten Aufstand von al-Muḫtār rund um Kūfa in den 680er Jahren teilgenommen. Dies passt damit zusammen, dass Abū ṭ-Ṭufayl primär als eine Person erinnert wurde, die eschatologisches *Ḥadīṯ*-Material überlieferte. Hier ist vermutlich auch das Material über den Besuch des Engels beim Ungeborenen zu verorten. Denn in den Wiederauferstehungsdebatten etwa des 5. bis 7. Jahrhunderts war es eine Standardfrage geworden, ob Ungeborene auch körperlich wiederauferstehen würden, wenn ja, in welcher Form genau (als Erwachsene?), und vor allem auch, ob sie ein Geschlecht haben würden. Mit sehr großer Sicherheit besagte die früheste greifbare, auf Abū ṭ-Ṭufayl zurückgeführte Fassung des *Ḥadīṯ* lediglich, dass die Geschlechtsfestlegung durch den Engel erfolge, was durchaus in den Rahmen von Wiederauferstehungsdebatten passt und dort die Position der Wiederauferstehung in geschlechtlichen Körpern vertritt. In einem zweiten Schritt wurde dem die Festlegung ob

[9] Eich, „*nasama*“. Auf S. 41 habe ich die strukturelle Nähe des Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* und der Aussage des ʿAbd Allāh b. ʿUmar zueinander aus drei Punkten hergeleitet. 1) Nur bei diesen beiden lasse sich so klar zeigen, dass eine frühere Textschicht nur die Festlegung des Geschlechts und verdammt/selig referenzierte, 2) nur dieses Material spezifiziert flächendeckend den Engel, 3) nur in diesem Material wird nie eine Angabe über den Zeitpunkt gemacht, wann der Engel kommt. Der erste Punkt ist mit Blick auf meine spätere Analyse des Ḥuḏayfa-Materials zu revidieren. Die Punkte 2) und 3) haben jedoch weiter Bestand, weswegen ich die grundsätzliche Aussage zur Relation des Anas b. Mālik- und des ʿAbd Allāh b. ʿUmar-Materials zueinander weiter aufrecht erhalte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verdammt/selig hinzugefügt, wodurch der *Ḥadīṯ* auf Q 11:103-109 ausgerichtet wurde. Dort findet sich diese Dichotomie mit eindeutigem Bezug auf das jenseitige Schicksal. Durch diese Hinzufügung wurde der *Ḥadīṯ* auf die Vorherbestimmungsdebatte ausgereichtet. In einem dritten Schritt im Lauf bis zum frühen 9. Jahrhundert wurden die weiteren Elemente des Vorherbestimmungskatalogs hinzugefügt. Die Hinzufügung der *šaqī/saʿīd*-Dichotomie war dabei sehr umstritten, da dies ein Konzept völliger Vorherbestimmung darstellte. Diese spezifische Form der Prädestinationslehre wirft immer die Frage nach dem Sinn menschlichen Handelns auf, wenn doch das jenseitige Schicksal bereits feststehe. Die Tatsache, dass *šaqī/saʿīd* in einem auch bei Muslim dokumentierten Überlieferungsweg (Ḥuḍayfa II) über den Ägypter Ibn Wahb (st. 813) fehlt, ist daher kein Zufall, sondern Ausdruck einer grundlegenden Meinungsverschiedenheit. Diese lässt sich durch Ibn Wahbs Informanten und die Parallelüberlieferung über Sufyān b. ʿUyayina (st. 811) eventuell im Ḥiǧāz der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts verorten. Dieser Dissenz begründet dann auch die Unterschiede in der embryologischen Darstellung des Materials: Die Beschreibung von Hören, Sehen, Haut (*samʿuhā wa-baṣruhā wa-ǧilduhā*) ist eine Referenz auf Q 41:19-21, eine Beschreibung, wie am Jüngsten Tag diese drei jeweils Auskunft über das Verhalten der einzelnen Person im Diesseits geben. Die Datierung des Engelsbesuchs auf den 42. Tag bei der Ibn Wahb-Variante ist vermutlich durch medizinische Konzepte der Zeit bedingt, in denen die Formung weiblicher Feten länger dauert als männlicher, und zwar 42 Tage. Bei der in der Sufyān-Variante dokumentierten Zusammenführung der zwei Zahlen 40 und 45 stehen vermutlich andere medizinisch grundierte Ansichten im Hintergrund, deren Kenntnis in religiösen Kreisen des Raums Palästina-Syrien-Irak belegt ist. In seiner Gesamtheit verfolgte Muslim mit seiner Arrangierung von Ḥuḍayfa I-IV zusammen mit einigen Eingriffen am Material selber wohl das Ziel, den tiefen Dissenz hinsichtlich der Frage zu überdecken, ob das jenseitige Schicksal vorherbestimmt sei.[10] Der primär durch Ibn Wahb und Sufyān b. ʿUyayina verbreitete Wortlaut des Ḥuḍayfa-Materials ist damit das Ergebnis eines Prozesses, der das Material aus dem früheren Zusammenhang der Auferstehungsdebatte mit Bezug auf das Ungeborene löste und auf den Bereich der Prädestinationsdebatte hin entwickelte.

Das Ḥuḍayfa-Material erlaubt also einerseits, deutlich weiter in der Zeit zurückzugehen als es beim Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* möglich ist – bis in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Andererseits spricht es lediglich von *nuṭfa* als eindeutigem Bezug auf Vorgeburtliches. Eine solche Verwendung ist in der koranischen Terminologie des bereits untersuchten Q 53:46 eindeutig

10 Eich, „Topos“.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angelegt und kann insofern nur begrenzt für eine Rekonstruktion herangezogen werden, wie sich die embryologische Interpretation von *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* durchsetzte. Dennoch werte ich die Redaktionsgeschichte des Ḥuḏayfa-Materials vorsichtig als ein Indiz dafür, dass der Bezug auf *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* als einer Embryologie noch nicht breiter etabliert war, als die Überlieferung in ihren Grundzügen fixiert wurde. Denn einerseits ist die klare Referenz auf dieses 3er-Schema im Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* wohl später zu datieren und andererseits sind im wohl ebenfalls auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts zu datierenden Ibn Masʿūd-Material (siehe dazu gleich) eben gerade *nicht* diese drei Termini verarbeitet worden, sondern lediglich *ʿalaqa* und *muḍġa*.

Ähnlich wie der Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* kann für Teile des Ḥuḏayfa-Materials in früheren Redaktionsschichten ein Bezug auf die Schöpfungserzählung rekonstruiert werden. Dies bezieht sich auf die rahmende Erzählung zur Auseinandersetzung mit der Aussage des Ibn Masʿūd „Verdammt ist, wer schon im Bauch seiner Mutter verdammt ist und selig ist, wer sich von einem anderen warnen lässt." Diese erzählende Passage wurde ursprünglich unabhängig vom Ḥuḏayfa-*Ḥadīṯ* tradiert und durchlief dabei rekonstruierbare Redaktionsprozesse. Die Zusammenfügung dieser Passage mit dem *Ḥadīṯ matn* ist nur ein Beispiel dafür. In einer vermutlich früheren Version stellte der Wortlaut der Passage einen Bezug zur Adamsgeschichte her. Sie hatte gelautet „Schande über Satan! Ist *al-Insān* verdammt, bevor er gehandelt hat?".[11] Ich sehe darin einen Adamsbezug, der in Prädestinationsdebatten des 7. Jahrhunderts nicht unüblich war. Der Punkt der Referenz: Adam musste zuerst aus freiem eigenem Willen heraus sündigen, um dann bestraft zu werden. Was, wenn all dies von Gott zuvor so vorherbestimmt gewesen wäre? Dadurch, dass diese Geschichte mit dem *ḥadīṯ* zum Engelsbesuch zusammengefügt und auch der Terminus *al-Insān* durch *raǧul* („ein Mann") ersetzt wurde, wurde der Bezug zur Geschichte des Sündenfalls getilgt.

Die Analyse der Redaktionsgeschichte sowohl des Anas b. Mālik *Ḥadīṯ* als auch des Ḥuḏayfa-Materials zeigen somit, wie im Lauf des 8. Jahrhunderts Bezüge auf die Schöpfungsgeschichte aus diesen Überlieferungen zur Frage der Prädestination verschwanden. Einer der überragenden *Ḥadīṯe* in dieser Prädestinationsdebatte ist der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ*, dem wir uns nun zuwenden.

[11] In der Version, die später größere Verbreitung erfuhr, lautete die erweiterte Version: *ḥizyān li-aš-šayṭān! yasʿad al-insān wa yašqī qabla an yaʿmal*. Es war also die *šaqī/saʿīd* Dichotomie eingefügt worden, wo zuvor ausschließlich von *šaqī* die Rede gewesen war. Zu dem Ganzen siehe Eich, „Topos", 33f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.1 Der Ibn Masʿūd-ḥadīṯ

Anfangs sei kurz die Methode vorgestellt, mit der die obigen Ergebnisse erzielt wurden, die so genannte *isnad-cum-matn* Analyse (ICMA).[12] Darin werden die zwei Bestandteile eines *Ḥadīṯ* – der Text (*matn*) und die Namenskette der Überlieferer (*isnād*) – auf wiederkehrende Strukturen hin untersucht. Ein *isnād* gibt eine Erinnerung wieder, dass eine bestimmte Person einen Ausspruch oder eine Handlung des Propheten oder eines Prophetengefährten gehört oder gesehen und dies einer anderen Person berichtet habe, die es ihrerseits jemand anderem berichtete und so weiter. Je nachdem, ob an einem Punkt eine Person den *matn* nur einer Person oder mehreren weitergab, kann man bestimmte wiederkehrende Muster erkennen. Es gibt *isnād*e, die sich nur einmal finden, etwa von Ibn Masʿūd über drei Übermittler hin zu Ibn Ḥanbal. Es gibt keine Erinnerung daran, dass einer der drei Übermittler an mehr als jeweils einen Schüler überliefert habe. Dieses Strukur bezeichnet man als *Single Strand*. Sodann gibt es *isnād*e, die eine Erinnerung daran aufbewahren, ein *matn* sei über mehrere Generationen immer nur jeweils zwischen Einzelpersonen überliefert worden, bevor dann schließlich eine Person an eine größere Anzahl von Schülern überlieferte. Diese Person wird als *Common Link* (CL) bezeichnet. In der Überlieferung nach dem CL kann es weitere Personen geben, die an mehr als einen Schüler überlieferten. Sie werden als *Partial Common Links* (PCLs) bezeichnet. Betrachtet man diese Struktur zusammen mit dem Textmaterial, dem *matn*, so ergibt sich häufig ein gewisses Muster, etwa dass ein bestimmtes Textphänomen sich ausschließlich mit *isnād*en findet, die auf einen bestimmten CL oder PCL zurückgehen. Dieser Zusammenhang bedarf dann der Interpretation. Denn es könnte ja sein, dass das Textphänomen auf den CL oder PCL selbst zurückgeht oder aber, dass er den Text von seinem Lehrer schon so erhalten hatte. Da man in der Regel die Sterbejahre der jeweiligen Personen heranzieht, um zu einer *ante/post quem*-Datierung zu gelangen, und zwischen dem Dahinscheiden von einzelnen Lehrern und Schülern manchmal Jahrzehnte liegen können, ist diese Frage nicht unerheblich. Sodann gibt es Konstellationen, in denen das Textmaterial, das auf einen (P)CL zurückgeführt wird, nicht eindeutig ist – etwa, wenn gleich häufig ein bestimmtes Phänomen in diesem Textcluster vorhanden ist oder fehlt. Es kann dann sein, dass der Lehrer das Textelement unterrichtete und eine Gruppe seiner Schüler es nicht für korrekt hielt und herausedierte. Oder das Element fehlte im Unterricht des Lehrers und die andere Gruppe seiner Schüler war später der Meinung, das Element gehöre dorthin – etwa, weil in ähnlichen, kursierenden Versionen des Textes das

[12] Siehe hierzu ausführlicher Eich, „*nasama*“, 22-24 und die dort referenzierte Literatur.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Element vorhanden war. Es kann sich aber auch um einen Reflex verschiedener Unterrichtssitzungen handeln, in denen der Lehrer das Element mal mit überlieferte, mal nicht.

Im Folgenden werde ich den Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* mit Blick auf diese Fragen analysieren.[13] Dabei fokussiere ich auf die CLs und PCLs und lediglich zwei Textphänomene. Im Zuge meiner früheren Untersuchungen des Ḥuḏayfa- und des Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass der Aufwand einer umfassenden ICMA des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ*, die alle *matn*-Bestandteile berücksichtigt und zu allen in den *isnād*en erinnerten Namen eine kritische Sichtung der biographischen Lexika vornimmt, erstens eine vollständige Monographie ergeben würde, die allein der Textanalyse gewidmet wäre. Anderes, wichtiges Material bliebe dann unberücksichtigt. Zweitens erschiene mir der Mehraufwand in keinem Verhältnis zu einem höheren Erkenntnisgewinn zu stehen.

Der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* besteht strukturell aus zwei leicht erkennbaren Teilen: 1) Besuch des Engels beim Ungeborenen plus Prädestination, 2) Formulierung der Position, dass die letzte Tat unmittelbar vor dem Tod entscheidend für das Schicksal im Jenseits sei. Dieser zweite Teil wird durch eine Schwurformel eingeleitet, die sich zwischen verschiedenen Überliefererssträngen unterscheidet. Die meisten erhaltenen Überlieferungen – auch die oben aus dem Ṣaḥīḥ Muslim zitierten – gehen auf den *isnād* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb (st. nach 702)[14]→al-Aʿmaš (st. 764) zurück, mit einer sehr breiten Streuung in der Schülergeneration von al-Aʿmaš. In dieser Linie lautet die Schwurformel „Und bei dem, für den [gilt:] es gibt keinen Gott außer ihm!" (*fa-llaḏī lā ilāh ġayruhu*) oder eine vergleichbare Formulierung. Unter dem *isnād* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb→Salama b. Kuhayl (st. ~739)→Fiṭr (st. ~770) lautet der Schwur: „Bei dem, in dessen Hand ʿAbd Allāhs Seele ruht!" (*wa-llaḏī nafs ʿAbd Allāh bi-yadihi*). Bereits ab dem 10. Jahrhundert wurde diese Sachlage in der islamischen *Ḥadīṯ*-Kritik so interpretiert, dass bei Fiṭr eine frühere Version dieser Stelle vorlag und die Variante bei al-Aʿmaš eine redaktionelle Überarbeitung darstellte, was auch meine Einschätzung der Situation ist. Die Nennung von ʿAbd Allāh sei eine Referenz von Ibn Masʿūd auf sich selbst, wodurch die nachfolgende Aussage zur Bedeutung der letzten Handlungen klar als eine exegetische Rede des

[13] Der analysierte Textcorpus entstand durch Stichwortsuche (*nuṭfa, ʿalaqa, muḍġa* jeweils mit und ohne Artikel, sowie *nafḫ ar-rūḥ*) in den Datenbanken von *sonnaonline.com* und *shamela.org*, ergänzt durch die händische Suche zu den gleichen Wörtern in Wensick u.a., *Concordance*. Diese Suche erfolgte etwa im Zeitraum 2015 bis 2017, so dass eventuell später in den Datenbanken hinterlegte Texte logischerweise nicht berücksichtigt werden konnten, auch wenn eine Überprüfung per Stichprobe im Jahr 2021 keine nennenswerten weiteren Funde ergab.

[14] Für Zayd b. Wahb sind unterschiedliche Sterbejahre überliefert (703 oder 714). Zu ihm siehe van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 18.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ibn Masʿūd gekennzeichnet werde. Im historischen Sinne sei dieser zweite Teil also nicht Bestandteil der Rede Muḥammads.[15] Er wird hier nicht vertieft behandelt werden.

Aus dem ersten Teil des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* werden hier nun zwei redaktionelle Prozesse analysiert, die eine Entwicklung der frühislamischen Diskussionen auch um die koranische Terminologie zu reflektieren scheinen: das Ergänzen des Wortes *nuṭfa* in einigen Varianten zu dem Abschnitt, der vor *ʿalaqa* und *muḍġa* durch die Wurzel *ǧ-m-ʿ* „Sammeln" bezeichnet wird, und das Element der Beseelung (*n-f-ḫ ar-rūḥ*).

6.1.1 Die Ergänzung von nuṭfa

Hinsichtlich *nuṭfa* lässt sich zunächst einmal feststellen, dass es in der überragenden Mehrheit der Überlieferung durch al-Aʿmaš nicht enthalten ist. In sehr wenigen Varianten heißt es jedoch „Ein [jeder] von euch, seine Schaffung wird im Bauch seiner Mutter für 40 Tage versammelt (*ǧ-m-ʿ*) als *nuṭfa* (*nuṭfa*[*tan*])". In der Regel wird das Wort *nuṭfa* nicht angegeben. Zwei Beispiele aus der Koranexegese illustrieren dies deutlich. Im *Tafsīr* von Ǧaṣṣāṣ (st. 980) zu Q 22:5 wie auch Ibn Kaṯīr (st. 1373) zu Q 23:14 wird jeweils eine Variante des Ibn Masʿud-*Ḥadīṯ* mit *nuṭfa* angeführt. Die *isnād*e erlauben einen Vergleich mit den früheren Sammlungen und in beiden Fällen fehlt in der angegebenen Quelle *nuṭfa*.[16] (s. Abb. 1)

Ḥadīṯ-Kommentare ab Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (st. 1449) haben die Hinzufügung Wahb b. Ǧarīr (st. 822) zugeschrieben und bereits in der Generation von Wahbs Enkelschülern ist in genau dieser Übermittlungslinie al-Aʿmaš→Šuʿba→Wahb die Ergänzung archiviert worden. Unter allen auf Šuʿba zurückgehenden Überlieferungsvarianten ist dies nur hier der Fall.[17]

---

15 Diese Einschätzung von Ṭaḥāwī und al-Ḫaṭīb al-Baġdādī blieb in der Kommentarliteratur durchgehend bis ins frühe 19. Jahrhundert bekannt und ist nach einer kurzen Pause auch wieder im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert dort belegt (Eich, „Patterns", 155). Siehe bereits die Schlüsse in van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 16f unabhängig von der islamischen *Ḥadīṯ*-Kritik.

16 Ǧaṣṣāṣ, *Aḥkām*, III:296 und seine Quelle Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (*isnād* al-Aʿmaš→Sufyān/Šuʿba→Muḥammad b. Kaṯīr→Abū Dāwūd) sowie Ibn Kaṯīr, *Tafsīr* auf https://www.altafsir.com an der entsprechenden Stelle. Die Ausgabe des *Tafsīr* von Ibn Kaṯīr von as-Salāma (*Tafsīr*, V:467) hat den Zusatz nicht. Dies könnte sich durch unterschiedliche verwendete Handschriften erklären oder durch eine stillschweigende Korrektur in as-Salāmas Ausgabe nach Konsultation der Quelle (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:125, *isnād* al-Aʿmaš→Abū Muʿāwiya→Ibn Ḥanbal). Das umgekehrte Szenario, dass auf altafsir.com in einem editorischen Eingriff *nuṭfa* hinzugefügt wurde, obwohl es gar in der verwendeten Quelle stand, scheint mir unwahrscheinlich.

17 Isfaraʾīnī, *Musnad*, XX:192; Šāšī, *Musnad*, II:142. Der schlagendste Beleg dafür, dass die Hinzufügung erst nach Šuʿba erfolgt sein muss, findet sich in Ṭayālisī, *Musnad*, I:238 mit der direkten Überlieferung Šuʿba→Abū Dāwūd [aṭ-Ṭayālisī] ohne *nuṭfa*. S.a. zu dem Ganzen Eich, „Patterns", 141f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

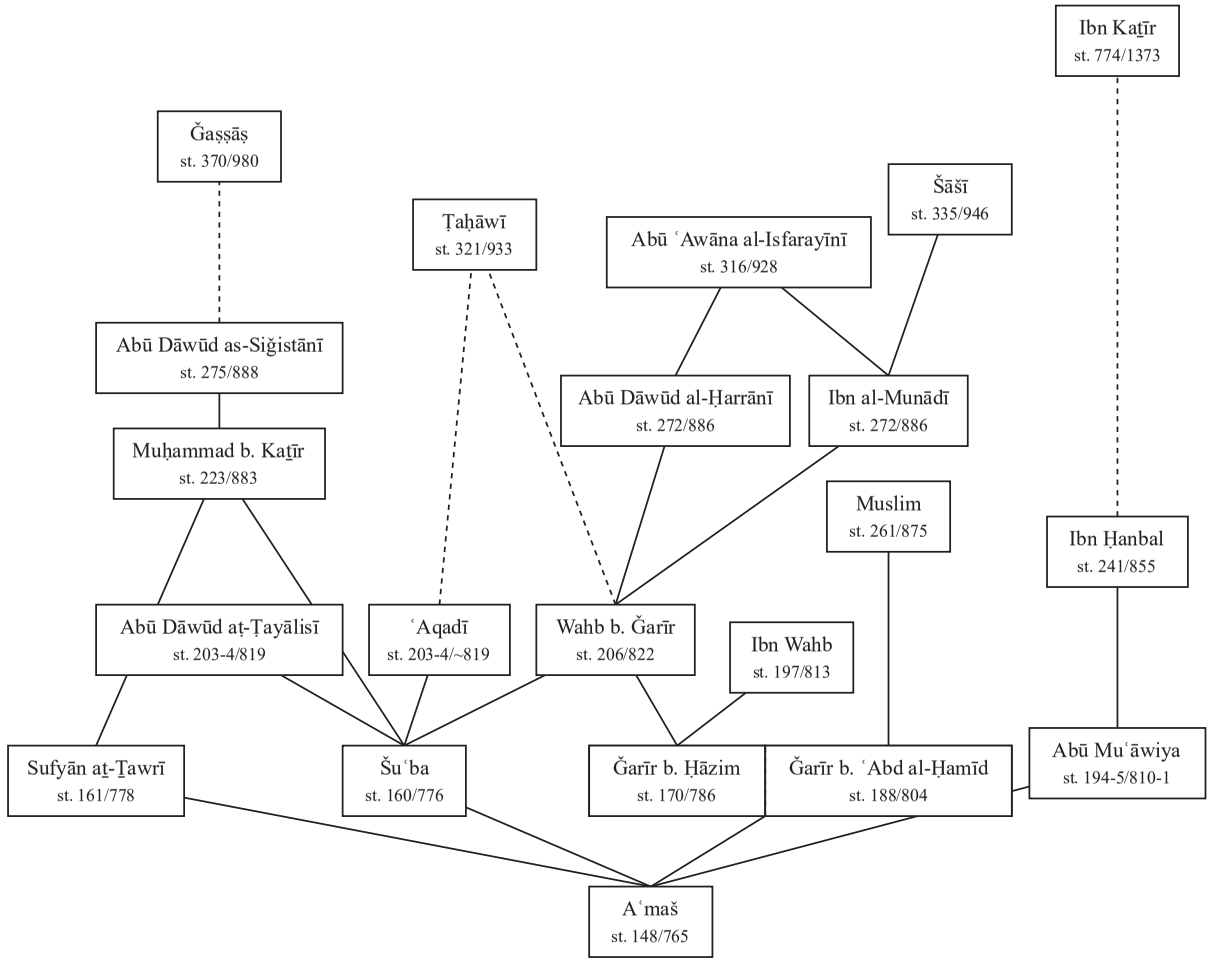


Abb. 1

Dies unterstützt die Darstellung, die Ergänzung gehe auf Wahb zurück. Jedoch ist die Sache nicht ganz so einfach. Einerseits ist die hier in Rede stehende Überlieferungsvariante mit ergänztem *nuṭfa* zweimal mit eindeutigem *isnād* auf Wahb b. Ǧarīr in der Generation seiner Enkelschüler belegt. Die Muster im *matn* korrelieren auch darüber hinaus mit Mustern im *isnād*: So wird der Zeitraum 40 in beiden Fällen als „Tage und Nächte" gezählt und der Übergang zum zweiten Teil wurde einem Redaktionsprozess unterzogen, der die Selbstreferenz von Ibn Masʿūd tilgte.[18] Allerdings kann nicht mit letzter Sicherheit geschlossen werden, ob der spezifische *matn* auf Wahb (st. 821) zurückgeht oder seinen Schüler Ibn al-Munādī (st. 886), der sich im *isnād* beider Sammler findet.[19] Es ist also fraglich, welches der beiden Sterbejahre als *terminus ante quem* für die Hinzufügung von *nuṭfa* zum *matn* fungieren könnte.

Indizien zu einer möglichen Beantwortung der Fragen finden sich bei Ṭaḥāwī (st. 933), der den *isnād* über Wahb b. Ǧarīr ebenfalls notiert, ohne allerdings den *matn* anzugeben. In der dortigen Darstellung hat Wahb sowohl von Šuʿba als auch von seinem Vater Ǧarīr b. Ḥāzim (st. 786) überliefert, die beide den Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* von al-Aʿmaš gehört hätten.[20] Ǧarīr habe ihn (oder nur seinen zweiten Teil?) jedoch nicht auf den Propheten zurückgeführt, sondern eben Ibn Masʿūd. Der *matn* sei so gewesen (*naḥwahu*) wie der in Ṭaḥāwīs Sammlung zuvor aufgeführte *matn* mit dem *isnād* Šuʿba (Basra, st. 776)→Abū ʿĀmir al-ʿAqadī (Basra, st. ~819).[21] Dieses von ḥadīṯ-Gelehrten verwendete *naḥwahu* ist uneindeutig: es kann eine wortwörtliche Übereinstimmung von zwei *matn*s meinen oder eine weitgehende Konvergenz oder auch eine Übereinstimmung in dem in der Diskussion gerade besonders fokussierten Aspekt. Der an dieser Stelle zuvor aufgeführte *matn* mit dem *isnād* Šuʿba (Basra, st. 776)→Abū ʿĀmir al-ʿAqadī zählt ebenfalls die 40 als Tage und Nächte und wurde ebenfalls einem Redaktionsprozess unterzogen, wodurch die Selbstreferenz von Ibn Masʿūd in der Schwurformel getilgt wurde, die hier einfach *fa-wa-llāh* lautet. Dieses Muster deckt sich mit dem, das oben aus anderen Quellen für den *isnād*

[18] Die Stelle lautet beide Male: „dann bläst er ihm die Seele ein, so dass wahrlich ein jeder von euch tut, was die Leute des Paradieses tun bis…" (*ṯumma yanfaḫ fīhi ar-rūḥ ḥattā inna aḥadakum la-yaʿmal bi-ʿamal al-ǧinna ḥattā…*). Offenkundig liegt an der markierten Stelle ein stilistischer Bruch im Arabischen vor. Es könnte sich um einen zeitweiligen Zeilensprung halten, dass also irrtümlich das spätere *ḥattā* an der Stelle schon (vorgetragen und) verschriftlicht wurde, man es jedoch noch rechtzeitig bemerkte und den davorliegenden Teil schriftlich fixierte. Die Stelle wurde offenbar einem Redaktionsprozess unterzogen, da hier ja die Schwurformel weggefallen ist.

[19] Abū ʿAwāna, *Musnad*, XX:192 führt daneben auch Abū Dāwūd al-Ḥarrānī als Übermittler auf.

[20] Zu Ǧarīr siehe Ḏahabī, *Siyar*, VII:99-103. Das von mir hier angegebene Sterbedatum 786 weicht von Juynboll, *Encyclopedia,* 263 ab, der 175/791 angibt.

[21] Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:479f. Zu al-ʿAqadī siehe Ḏahabī, *Siyar*, IX:470f.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Šuʿba →Wahb b. Ǧarīr festgestellt wurde. Ich daher gehe davon aus, dass der *matn*, den Ṭaḥāwī auf die Überlieferung Šuʿba&Ǧarīr b. Ḥāzim→Wahb b. Ǧarīr zurückführte und nicht angab, dem *matn* der Linie Šuʿba→al-ʿAqadī stark ähnelte. Allerdings enthält die Linie Šuʿba→al-ʿAqadī nicht die Hinzufügung von *nuṭfa*. Hinsichtlich der Frage, wann diese Hinzufügung erfolgte (Wahb b. Ǧarīr (st. 822) versus al-Munādī (st. 886)) scheint die Linie auf den ersten Blick also nicht weiterzuführen.[22]

Allerdings gibt es in der bei Ṭaḥāwī erhaltenen Überlieferung von al-ʿAqadī eine signifikante Auffälligkeit, die für den Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* nur hier belegt ist: „Die Schaffung eines jeden von euch wird im Bauch seiner Mutter 40 Tage und Nächte als Blut (*dam*^{an}) versammelt, dann ist es ebenso *ʿalaqa*, dann ist es ebenso *muḍġa*…". Die Leerstelle im *Ḥadīṯ*, die Frage, was vor *ʿalaqa* und *muḍġa* denn genau mit *ǧ-m-ʿ* gemeint sei, wird hier also mit „Blut" (*dam*) aufgefüllt. Es ist möglich, dass dies auch in der Wahb b. Ǧarīr-Überlieferung so war. Zwar ist immer Vorsicht angeraten, wenn in den *Ḥadīṯ*-Sammlungen steht, der *matn* eines *Ḥadīṯ* habe „(ungefähr) so wie" (*naḥwahu*) der vorhergehende mit anderem *isnād* gelautet, da damit wie gesagt eine exakte Deckungsgleichheit genauso gemeint sein kann wie eine nur ungefähre. Im konkreten Fall jedoch erhält die Vermutung, es könnte ein Dreischritt *dam-ʿalaqa-muḍġa* an der entsprechenden Stelle gestanden haben und als Problem empfunden worden sein, durch Ṭaḥāwī selbst Unterstützung. Er gibt nämlich noch einen zweiten *isnād* mit dem Übermittlerschritt al-Aʿmaš→Ǧarīr b. Ḥāzim. Dort lautet der *matn*: „Die *nuṭfa* ist in der Gebärmutter 40 Nächte *nuṭfa*, dann 40 Nächte *ʿalaqa*, dann 40 Nächte *muḍġa*… und bei dem in dessen Hand die Seele von Ibn Masʿūd ist: der Mann tut…" (*fa-wa-llaḏī nafs Ibn Masʿūd bi-yadihi inna ar-raǧul…*).[23] Diese nach Ǧarīr (st. 786) allein in Ägypten zirkulierende Variante ist stilistisch und auch hinsichtlich des *isnād*s klar getrennt zu sehen von den bisher analysierten Varianten,[24] die auf Ǧarīrs Sohn Wahb (st. 822) in Basra zurückgingen. Ich halte es daher für ausgeschlossen, dass dies der Text der Variante ist, die Ṭaḥāwī kurz zuvor lakonisch mit *naḥwahu* abgehandelt

[22] Die Formulierungsunterschiede im zweiten Teil zwischen der Variante bei Ṭaḥāwī („da überwältigt es ihn" (*fa-yaġlub ʿalayhi*)) und der vermutlich späteren Version („dann kommt ihm das Buch zuvor" (*ṯumma yasbaq ʿalayhi al-kitāb*) sind sicher Ausdruck einer redaktionellen Überarbeitung mit theologischen Implikationen.

[23] Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:485. Die formgeschichtlich spezifische Entwicklung in dem Material, die Dauer von 40 Tagen dreimal explizit zu wiederholen, wird im weiteren Verlauf noch einmal aufgegriffen.

[24] Beim *isnād* meine ich damit primär das Phänomen, dass al-Aʿmaš in diesem *isnād* als Sulaymān b. Mihrān bezeichnet wird. Natürlich ist dies die gleiche Person, jedoch wird nach meinem Eindruck bei *Ḥadīṯ*-Überlieferung ein Name nicht so einfach ausgetauscht. Sehr wohl gibt es Ergänzungen zur Disambiguierung, wie wir gleich sehen werden, jedoch verschwindet dabei nicht einfach der andere Namensteil (wie hier al-Aʿmaš).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hat. Sie ist dafür schlicht zu verschieden. Gerade mit ihrer leicht redundant wirkenden Formulierung „die *nuṭfa* ist 40 Nächte *nuṭfa*…" am Anfang scheint diese Parallelüberlieferung sehr betonen zu wollen, dass vor dem *ʿalaqa*- und dem *muḍġa*-Stadium nicht irgendein Stadium liegt, sondern spezifisch ein *nuṭfa*-Stadium. Diese wirkt wie eine korrigierende Antwort auf die Sichtweise, es handle sich um ein Blutstadium.[25]

In der Gesamtschau ist es somit denkbar, dass die Ergänzung von *nuṭfa* durch Wahb erfolgte. Beweisen lässt sich dies allerdings nicht. Denn es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die durch seine zwei Schüler, insbesondere al-Munādī, erfolgte. Eine letztgültige Festlegung auf einen *terminus ante quem* scheint mir für diesen *isnād* nicht möglich. Die Analyse hat jedoch gezeigt, was der vermutliche Grund der Hinzufügung war, nämlich das Wort „Blut" (*dam*) durch *nuṭfa* zu ersetzen.

Ich würde aus dem Gesagten vorsichtig den Schluss ziehen, dass es in der Schülergeneration von al-Aʿmaš vereinzelt zu einer Füllung der „Leerstelle" *ǧ-m-ʿ* am Anfang des *Ḥadīṯ* kam, indem dort „als Blut" erklärend eingesetzt wurde. Zwar ist dies für Šuʿba nur durch einen seiner Schüler explizit belegt (*isnād* Šuʿba→al-ʿAqadī), jedoch haben alle anderen von Šuʿba ausgehenden Überlieferungswege eben nur die Leerstelle. Es erscheint mir durchaus plausibel, dass sich hier ein Reflex einer Antwort Šuʿbas auf eine Nachfrage al-ʿAqadīs in einer Unterrichtssitzung findet. Die seinem Zeitgenossen Ǧarīr b. Ḥāzim (Basra, st. 786) zugeschriebene Aussage stellt dann die Gegenposition dar, *ǧ-m-ʿ* meine *nuṭfa*.[26] Später verbreitete sich das Phä-

[25] Diese Idee war keineswegs singulär, sondern findet sich z.B. schon in der oben zitierten, auf Ibn ʿAbbās zurückgeführten Überlieferung zu Q23:14, wo *dam* eingefügt wurde (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:176). Auch in juristischen Zusammenhängen ist das belegt (z.B. Brockopp, *Early Mālikī Law*, 276f zur Frage eines Abortes einer Sklavin, wo durch Ibn ʿAbd al-Ḥakam (st. 829) zwischen *dam* und *muḍġa* unterschieden wird, was Brockopp als „blood or embryo" übersetzt). Eine besondere Ausformung des Ibn Masʿūd-Materials zeigt ebenfalls eine Spur der Auseinandersetzung mit der Idee, die Rolle des Blutes zu betonen. Darin belehrt Ibn Masʿūd sein Umfeld, dass niemand in der Lage sei, ein abgeschnittenes Körperteil nachwachsen zu lassen oder sonst irgendwie die körperliche Beschaffenheit zu ändern. Dann ergänzt er: „Die *nuṭfa* verfestigt sich 40 Nächte in der Gebärmutter, dann sinkt sie als Blut herab, dann ist sie *ʿalaqa* (*ṯumma tanḥadir dam*^{an} *ṯumma takūn ʿalaqa*), dann ist sie *muḍġa*…" (Buḫārī, *al-Adab al-Mufrad*, 107; s.a. Bayhaqī, *Qaḍāʾ*, 303; Firyābī, *Qadar*, 113; Ṭabarānī, *Muʿǧam*, IX:199) In allen Varianten außer der bei Firyābī ist die Struktur deutlich erkennbar „dann sinkt es als Blut herab, dann ist es ein Blutklumpen (*ʿalaqa*)", was redundant wirkt. Bei Firyābī ist dies geglättet hin zu „dann sinkt es als Blut herab also ist es (*fa-yakūn*) *ʿalaqa*". Insgesamt wirkt dies wie ein Redaktionsprozess, der den Teil „Herabsinken als Blut" in die bestehende *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa*-Struktur einpflegte mit dem Ziel, die beiden Aussagen zu harmonisieren. Der Common Link in den *isnāden* ist al-Aʿmaš, die übersetzte Variante wurde von dessen kufischen Schüler Abu Nuʿaym (st. 834) verbreitet.

[26] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1220 erwähnt auch eine Variante mit dem *isnād* al-Aʿmaš→Ǧarīr, den er als Ǧarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd disambiguiert. Diese habe die 40 nur als „Tage" gezählt, nicht als „Tage und Nächte". Den *matn* dieser Überlieferung gibt etwa Lālakāʾī, *Šarḥ*, IV:652, der nur unspezifisch Ǧarīr im *isnād* nennt. Diese Version hat keine Spezifi-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nomen, einfach *nuṭfa* zu ergänzen, sei es – wie eingangs gezeigt – in der Koranexegese, sei es durch die sehr einflussreichen *Arbāʿīn* des Nawawī, wo der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* in einer Version eingepflegt wurde, die Nawawī (st. 1277) eigens für die Sammlung schuf.[27]

Dieses Gesamtbild lese ich so, dass die Hinzufügung von *nuṭfa* im Überlieferungsprozess kein Phänomen ist, das zu einem bestimmten Zeitpunkt und Ort aufgetreten ist und sich von dort aus verbreitet hat. Vielmehr scheint es so gewesen zu sein, dass das Wort gelegentlich ergänzt wurde. Die analysierten Prozesse zeigen dabei klar auf, dass in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wohl erstmals die Frage auftauchte, was *ǧamʿ* im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* genau bedeute, und dass dies entweder mit *dam* oder *nuṭfa* beantwortet wurde. Insbesondere das Einfügen von *dam*, das sich nicht durch den Korantext erklären lässt, zeigt, dass hier eindeutig eine Embryologie gemeint wurde.

Dieser Befund wird zusätzlich durch eine *Ḥadīṯ*-exegetische Aussage untermauert, die zwar erst im 10. Jahrhundert sicher belegt ist, jedoch im *isnād* interessanterweise auf Šuʿbas Lehrer al-Aʿmaš zurückgeführt wird. Dieser habe auf die Frage eines seiner Schüler, was mit *ǧamʿ* im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* gemeint sei, geantwortet, Ḫayṯama habe ihm gesagt, ʿAbd Allāh [Ibn Masʿūd] habe gesagt:

> Die *nuṭfa,* wenn sie in die Gebärmutter fällt und Gott will aus ihr einen Menschen schaffen, so wandert sie unter der Haut der Frau, unter allen Nägeln und Haar, dann bleibt sie 40 Nächte, dann steigt sie als Blut in die Gebärmutter hinab. Das ist ihre Sammlung (*ǧamʿuhā*).[28]

Diese genaue Formulierung ist vermutlich das Ergebnis eines längeren Redaktionsprozesses, denn erstens harmonisiert er offenkundig die verschiedenen Positionen, die jeweils exklusiv *nuṭfa* oder Blut als Erklärung für den *ǧamʿ*-Begriff im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* favorisierten. Und zweitens ist

zierung für das *ǧ-m-ʿ*-Stadium, spezifiziert aber im zweiten Teil, dass am Ende des Lebens den Menschen das ergreife (*yudrik*) was ihm im Buch vorangegangen sei. Die Schwurformel lautet „und bei dem, in dessen Hand meine Seele ist" (*fa-wa-llaḏī nafsī bi-yadihi*) – also eine Version, aus der lediglich die explizite Referenz auf Ibn Masʿūd getilgt wurde. Damit hat dieser *matn* einerseits Elemente aus einer frühen Tradierungsschicht bewahrt, andererseits weist er eine stark disambiguierte theologische Formulierung am Ende auf. Ich kann nicht ausschließen, dass hier einfach ein *isnād*-Wechsel vorliegt, in dem Ǧarīr b. Ḥāzim zu Ǧarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd wurde. Ǧarīr b. Ḥāzim wurde später vorgeworfen, gegen sein Lebensende dement geworden zu sein, weswegen ihm *iḫtilāṭ* unterlaufen sei (Ḏahabī, *Siyar*, VII:99-103). Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass einfach zwei verschiedene Überlieferungen von den zwei Ǧarīrs von Anfang an existierten.

27 Eich, „Patterns", 141f.

28 *Inna l-nuṭfata iḏā waqaʿat fī-r-raḥimi fa-arāda llāhu an yaḫluqa minhā bašaran ṭārat fī bišrat il-marʾati taḥta kulli ẓufurin wa-šaʿrin ṯumma tamkuṯu arbaʿīna laylatan ṯumma tanzilu daman fī-r-raḥimi fa-ḏālika ǧamʿuhā.* (Ḫaṭṭābī. *Iʿlām*, II:1482f). Zur Rezeptionsgeschichte dieser Aussage bis ins 20. Jahrhundert siehe Eich, „Patterns", 145-154.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Idee einer Samenwanderung durch den weiblichen Körper am Beginn der Schwangerschaft sonst nur in selten überlieferten Variationen des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* belegt, die sicher auf das 9. Jahrhundert zu datieren sind (siehe dazu unten). Vor diesem Hintergrund nehme ich diese *Ḥadīṯ*-exegetische Überlieferung einzig als Beleg dafür, dass in der Überlieferungsgeschichte des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* offenkundig irgendwann die Frage auftauchte, was *ǧamʿ* eigentlich meine, und dass dies in der Schülergeneration von al-Aʿmaš verortet wurde. Dies fügt sich nahtlos mit der obigen Rekonstruktion zur Hinzufügung des Wortes *nuṭfa* zum *matn* des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* zusammen. Diese Hinzufügung – das ist wichtig zu betonen – erfolgte im späten 8. oder während des 9. Jahrhunderts nur in *wenigen* Überlieferungslinien. In allen anderen wurde *ǧ-m-ʿ* nicht vereindeutigt.

Es gibt starke Indizien, dass diese Diskussion keineswegs primär medizinischem Interesse geschuldet war, sondern als Reflektion eines Prozesses zu werten ist, in dem ein möglicher Adamsbezug aus dem Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* herausgenommen wurde. Denn, wie später noch deutlich werden wird, findet sich in Erzählungen der frühislamischen Geschichte über die Erschaffung Adams wiederholt das Element, dass das Erdmaterial dafür von verschiedenen Orten zusammengetragen wurde.[29] Im „Buch zum Freitag" (*Bāb al-Ǧumʿa*) des *Muṣannaf* des ʿAbd ar-Razzāq (st. 827) heißt es dazu:

> ʿAbd ar-Razzāq von Maʿmar von al-Aʿmaš, dass der Prophet zu Salmān sagte: Weisst du, was der Freitag ist? An ihm wurde dein Vater Adam gesammelt, das heißt, seine Lehmsubstanz wurde gesammelt (*ǧumiʿat ṭīnatahu*).[30]

Damit ist also nicht nur nachgewiesen, dass die *ǧ-m-ʿ*-Wurzel eindeutig für den Vorgang des Zusammensammelns der Materialien für die Erschaffung Adams im 8. Jahrhundert verwendet wurde, sondern auch, dass diese Verwendung der Wurzel auf al-Aʿmaš zurückgeführt wurde. Ähnlich wie beim Anas b. Mālik- und beim Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* liefert die Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* also Indizien, dass bestimmte Überlieferkreise im 8. Jahrhundert redaktionelle Überarbeitungen vornahmen, um das Material wohl in Richtung auf eine Embryologie zu vereindeutigen.

6.1.2 Das Element der Beseelung

Wie ich im Folgenden zeigen werde, wurde dem Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* im Laufe seiner Überlieferungsgeschichte das Element hinzugefügt, beim Besuch

[29] Siehe die umfangreiche Übersicht bei Kister, „Ādam", 132-135 und Schöck, *Adam,* 67 sowie Ṭabarī, *Tārīḫ*, I:45f und Ibn Muṭarrif, *Stories*, S.9 der Arabischen Edition mit Kommentaren auf S.22 in der englischen Sektion.

[30] ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, III:256.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Engels erfolge auch die Einhauchung der Seele (*rūḥ*). Dieses Phänomen lässt sich auf einzelne kufische Schüler von al-Aʿmaš zurückführen. Der Prozess lässt sich dementsprechend zeitlich etwa auf das Ende des 8. Jahrhunderts und auf Kufa im Zentralirak eingrenzen.

Für die Analyse teile ich zunächst das Material anhand der *isnād*e in vier Gruppen. Eine Gruppe, in der die Überlieferung jenseits der Linie Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb erfolgt sei; eine zweite Gruppe, in der der *isnād* nach Zayd b. Wahb, dem *common link* (CL), weiterging zu Salama b. Kuhayl→PCL Fiṭr, von dem sie an eine größere Zahl von Schülern weitergegeben wurde; eine dritte Gruppe, in der der *isnād* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb→PCL al-Aʿmaš von mehreren Schülern an vergleichsweise viele Schülerschüler weitergegeben wurde; und schließlich eine vierte Gruppe, in denen auch nach al-Aʿmaš die Überlieferung weiter jeweils über einen einzelnen *isnād* verlief. Hinsichtlich dieser vier Gruppen lässt sich zur Frage, ob die Beseelung im *matn* erwähnt wird oder nicht, Folgendes sagen:

Gruppe 1 (*isnād* geht an Zayd vorbei)	Beseelung nie erwähnt
Gruppe 2 (*isnād* geht an Aʿmaš vorbei, PCL Fiṭr)	Beseelung meistens nicht erwähnt[31]
Gruppe 3 (PCL Aʿmaš→PCLs in Schülergeneration)	Beseelung bei PCLs Abū Muʿāwiya, Wakīʿ, Muḥammad b. ʿUbayd at-Tanāfusī, ʿUmar b. Ḥafẓ Beseelung fehlt bei PCLs Sufyān, Ǧarīr Verteilung nicht ganz eindeutig: Šuʿba, Yaḥyā b. Saʿīd Qaṭṭān,
Gruppe 4 (Einzelisnāde nach Aʿmaš)	Verteilung nicht eindeutig

In mehreren dieser Gruppen liegen oftmals als Sammel*isnāde* vor, d.h. für mehrere *isnāde* wird nur ein *matn* gegeben. Grundsätzlich erschweren die Sammel*isnāde* die Analyse, da in diesen Fällen nicht eindeutig geschlossen werden kann, welche Textversion der einzelne Überlieferer weitergab. Dies gilt auch dann, wenn die Sammler ausdrücklich identifizieren, auf welche Person der genaue Wortlaut zurückgehe (*al-lafẓ li*), denn damit ist immer noch nicht klar, ob die anderen Überlieferungen in dem konkret interessierenden Element abwichen oder nicht.[32] (s. Abb. 2)

[31] Ohne Beseelung: Firyābī, *Qadar,* 110f (2x); Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:48; Šāšī, *Musnad*, II:142; Nasā`ī, Sunan, X:130. Mit Beseelung: Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:483f. (3x).

[32] Dieses Phänomen, dass Sammler wiederholt einen konkreten Wortlaut einem bestimmten Überlieferer zuschrieben, ist auch ein Beleg, dass die verschiedenen, in einem Sammel*isnād* zusammengefassten Überlieferungen keineswegs wortgleich identisch waren.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

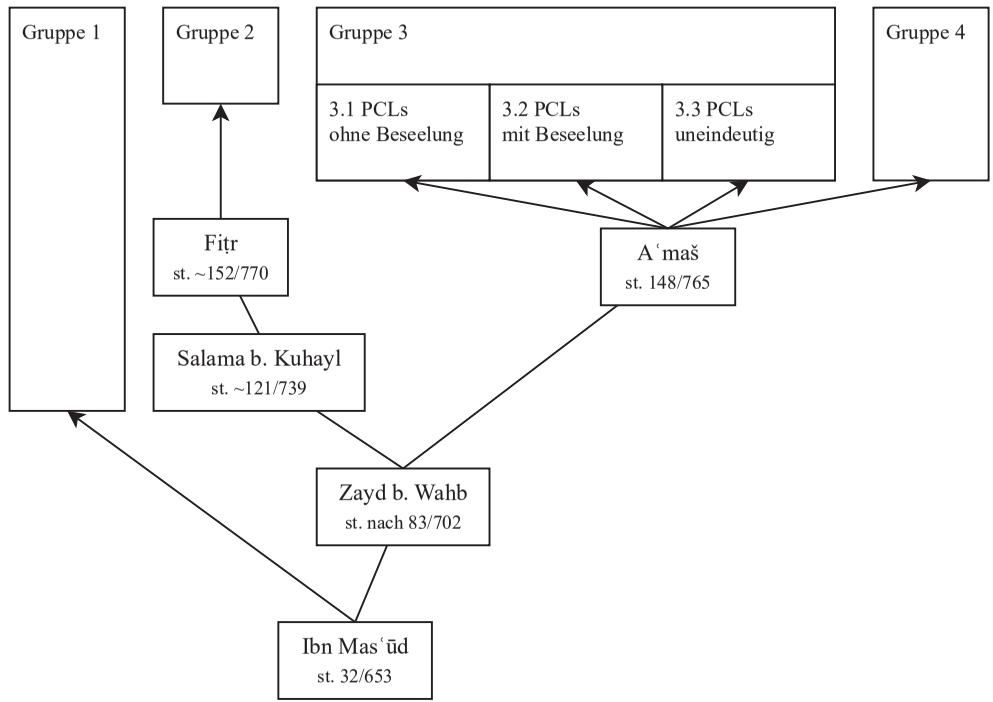


Abb. 2

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gruppe 1 besteht aus einem *Single Strand* und vier Clustern von *Common Links*, die in den *isnād*en auf unterschiedlichen Ebenen angeordnet sind, angefangen von der Generation direkt nach Ibn Masʿūd (um 700) bis hin zu mehreren Generationen später (spätestens 830er Jahre).[33] Die *matn*s von Gruppe 1 weichen sowohl untereinander relativ stark ab, als auch im Vergleich zu den anderen Überlieferungslinien der Gruppen 2 bis 4. Sie teilen jedoch alle die Strukur, dass ein Engel nach einer gewissen Zeitspanne der Schwangerschaft das Ungeborene (*nuṭfa*-ʿ*alaqa*-*muḍġa*) besucht und ein Prädestinationsvorgang erfolgt. In mehreren Fällen handelt es sich explizit um exegetische Rede des ʿAbd Allāh b. Masʿūd zu Q 3:6 (CL ʿAmr b. Ḥamād (Kufa, st. 837)) und Q 76:2 (CL [ʿAbd Allāh b. ʿAbd ar-Raḥmān] al-Masʿūdī (Kufa, st. 776)).[34] Sie werden gesondert im folgenden Unterkapitel betrachtet. Hier sei lediglich festgehalten, dass in dieser Materialgruppe das Beseelungselement flächendeckend fehlt.

Gruppe 2 stellt sich wie folgt dar: Die Mehrheit der Überlieferungen erwähnen nicht das Element der Beseelung. Alle drei Überlieferungen, die dieses Element (möglicherweise) aufführen, finden sich bei Ṭaḥāwī. Ṭaḥāwī führt an dieser Stelle allerdings nur für einen *isnād* den *matn* explizit aus (dort findet die Beseelung statt) und vergleicht mit diesem Leittext anschließend die der zwei anderen *isnād*e. Sein analytisches Interesse an der Stelle ist die Thematik der redaktionellen Überarbeitung der Schwurformel und die Schlussfolgerung, dass der zweite Teil des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* auf den Überlieferer selbst zurückgehe und nicht Muḥammad. Er gibt deswegen bestimmte Teile des *matn* an und erklärt generisch über die nicht zitierten Teile (darunter auch den Abschnitt zur Beseelung), sie seien wie der Referenz-*matn*. Für diese beiden nicht vollständig gegebenen *matn*s bei Ṭaḥāwī gibt es jeweils eine Parallelüberlieferung nach Fiṭr bei anderen Sammlern. In beiden Fällen fehlt im *matn* die Beseelung.[35] Dies macht es sehr wahrscheinlich, dass dies auch bei den Varianten der Fall war, die Ṭaḥāwī vorlagen. Hinzu kommt, dass in diesem Cluster alle Überlieferungen zwei Überlieferergeneration nach Fiṭr gesammelt wurden, mit einer Ausnahme bei Ibn Ḥanbal, den nur ein Überlieferungsschritt vom CL Fiṭr trennt. In der Variante bei Ibn Ḥanbal fehlt das Beseelungselement. Aus diesem

33 Siehe Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (Single Strand); Eich, „Patterns", 143f und die dortigen Referenzen.

34 Ḏahabī, *Siyar*, VII:94 (Masʿūdī).

35 Šāšī, *Musnad*, II:142 (Abū Nuʿaym→ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAzīz vs. Abū Nuʿaym→Ismāʿīl b. Isḥāq); Nasā`ī. *Sunan*, X:130 (Yazīd b. Harūn→ʿAlī b. Ḥuġr) vs. Yazīd b. Harūn→Yazīd b. Sinān (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:484). Nasā`ī bringt den *Ḥadīṯ* in einem koranexegetischen Zusammenhang zu Q 11:105, der einzigen Koranstelle, wo sich die *šaqī/saʿīd*-Dichotomie findet, die dort einen eindeutigen Jenseitsbezug hat. Der Anfang des *matn* ist hier leicht anders formuliert. Statt „die Schaffung [eines jeden] von euch" (*inna ḫalq aḥadikum*) heißt es dort „die Schaffung eines Menschen" (*inna ḫalq Ibn Ādam*).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gesamtbild ist zu schließen, dass die von Fiṭr ausgehende Überlieferung nicht das Beseelungselement aufwies, und dass die eine einzige *matn*-Variante mit dem Passus einen Redaktionsprozess reflektiert, der erst später erfolgte.[36] (s. Abb. 3)

Gruppe 3 besteht aus mehreren Untergruppen, je nach Angabe der Beseelung im jeweiligen *partial common link*.

Viele Überlieferungen von drei der kufischen Schüler des Aʿmaš – Abū Muʿāwiya (st. 810-11), Muḥammad b. ʿUbayd aṭ-Ṭanāfusī (st. 819) und Wakīʿ (st. 812)[37] – liegen als Sammel*isnāde* vor, d.h. für mehrere *isnāde* wird nur ein *matn* gegeben. Aus diesem Grund werden sie hier zusammen analysiert. In der deutlichen Mehrheit der Fälle enthält diese Materialgruppe das Beseelungselement. Es fehlt lediglich bei zwei Sammlern, bei Bazzār und Ibn Māğa.[38] Im Falle der Sammlung des Bazzār ist dies unmittelbar damit zu erklären, dass der Sammel*isnād* Wakīʿ&Abū Muʿāwiya zusammengefasst wird mit den vorgeschalteten *isnāden* über Sufyān aṯ-Ṯawrī und Ǧarīr. In beiden fehlte das Beseelungselement mit Sicherheit (siehe gleich). Dass es in Bazzārs Sammel*isnād* fehlt, der auch Wakīʿ&Abū Muʿāwiya umfasst, lässt sich also aus seinem spezifischen Arrangement des Materials erklären.

Bei Ibn Māğa ist die Ausgangslage komplexer, da er zwei Sammel*isnāde* miteinander kombiniert: einmal Wakīʿ&Abū Muʿāwiya&Muḥammad b. Fuḍayl, wobei letzterer in der gesamten Überlieferung des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* ausschließlich hier auftaucht, und einmal Abū Muʿāwiya&Muḥammad b. ʿUbayd aṭ-Ṭanāfusī. Sieht man von Muḥammad b. Fuḍayl ab, so verbleiben drei unterschiedlich miteinander kombinierte Überlieferer: Wakīʿ, Abū Muʿāwiya und Muḥammad b. ʿUbayd aṭ-Ṭanāfusī. Für alle drei individuell sowie Wakīʿ&Abū Muʿāwiya zusammengefasst liegen aber parallele Überlieferungen vor, in denen das Beseelungselement vorhanden ist (siehe auch im folgenden Absatz).[39] (s. Abb. 4) Besonders hervorzuheben sind hierbei die zwei Fälle, in denen der Sammler (Ibn Ḥanbal und Ḥumaydī) jeweils seine Version direkt vom PCL erhielt, während bei Ibn Māğa ein weiterer Überlieferer zwischengeschaltet ist. Die Versionen bei Ḥumaydī und Ibn Ḥanbal werden zusätzlich durch jeweils eine zweite Überlieferungslinie gestützt, die auch ausschließlich auf den jeweiligen PCL zurückgeht und das Beseelungselement enthält. Dies macht es wahrscheinlich, dass bei Ibn

36 Der *isnād* ist PCL Fiṭr→Abū Aḥmad→Bakkār b. al-Qutayba→Ṭaḥāwī.

37 Ḏahabī, *Siyar*, IX:74-78 (Abū Muʿāwiya), 141-153 (Wakīʿ), XI:437f (Ṭanāfusī).

38 Bazzār, *Baḥr*, V:170; Ibn Māğa, *Sunan*, I:29.

39 Firyābī, *Qadar*, 110 (*Wakīʿ*); Ḥumaydī, *Musnad*, I:221 (Ṭanāfusī); Ḥanbalī, *Sunna*, III: 538 (Ṭanāfusī); Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:125 (Abū Muʿāwiya); Tirmiḏī, *Ǧāmiʿ*, IV:15 (Abū Muʿāwiya); Bayhaqī, *Qadar*, 148 (Abū Muʿāwiya); Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1220 (zwei Bündel: Wakīʿ&Abū Muʿāwiya sowie Wakīʿ&Abū Muʿāwiya&ʿAbd Allāh b. Numayr al-Hamadānī [al-lafẓ lahu]).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

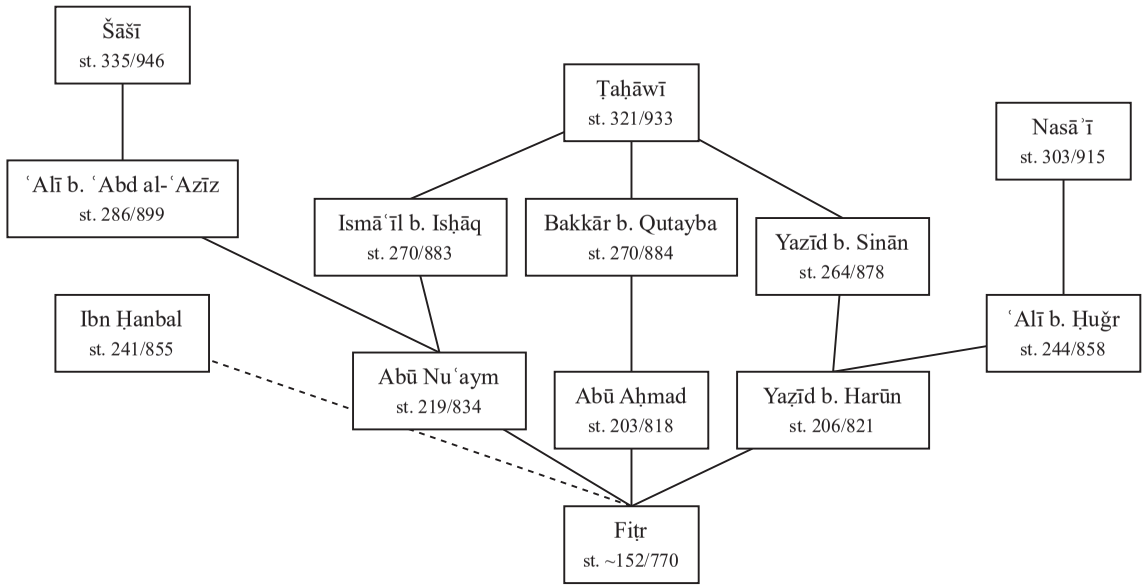


Abb. 3

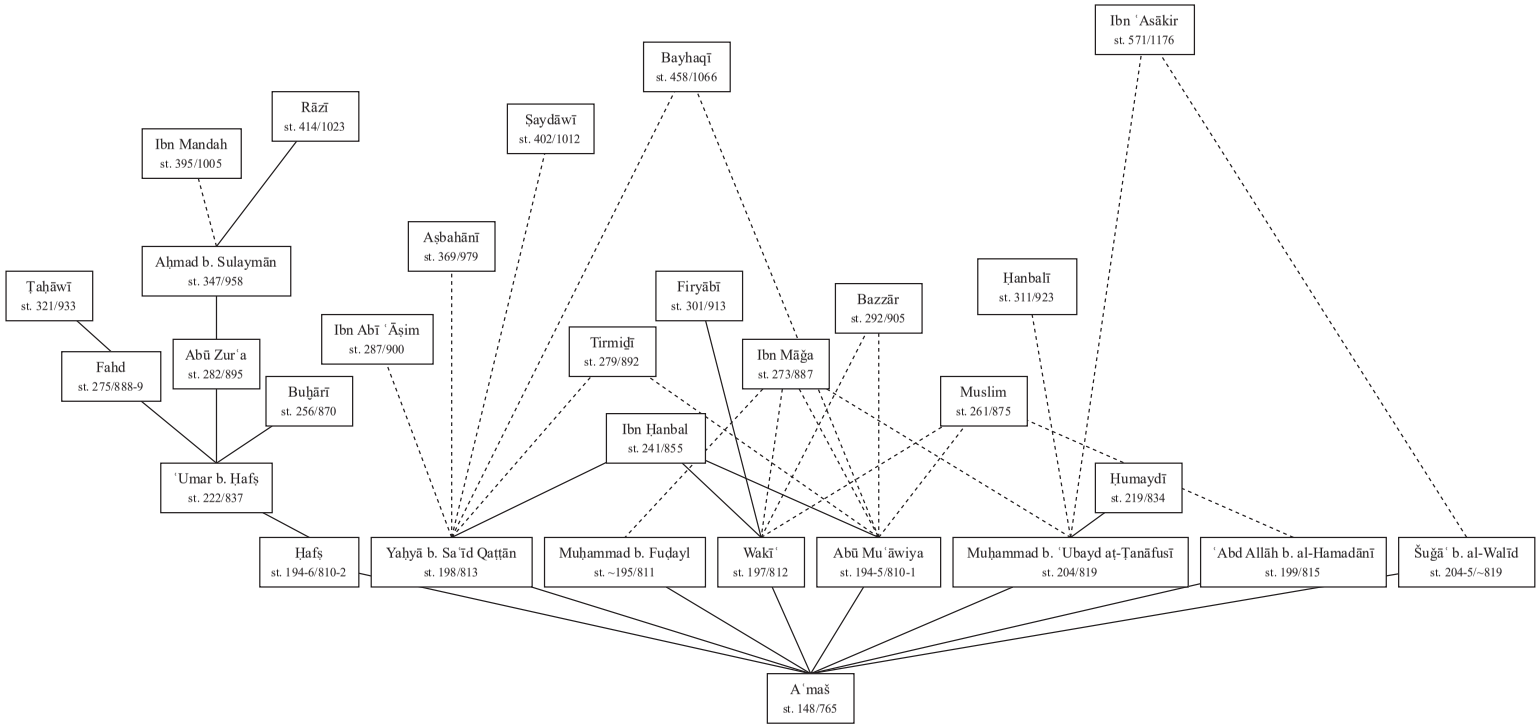


Abb. 4

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Māğa ein Redaktionsprozess dokumentiert ist, in dem das Beseelungselement aus der Überlieferung entfernt wurde, und es nicht umgekehrt bei allen anderen Sammlern in einem Prozess des sekundären Textwachstums hinzugefügt wurde.[40] Dies wird zusätzlich dadurch unterstützt, dass sich in den eindeutig auf aṭ-Ṭanāfusī und Abū Muʿāwiya zurückgeführten Varianten das Beseelungselement an unterschiedlichen Stellen befindet: bei aṭ-Ṭanāfusī nach dem Akt der Vorherbestimmung, bei Abū Muʿāwiya davor. Das macht es wahrscheinlich, dass das Element in einem früheren Textstadium hinzugefügt wurde und der genaue Ort der Hinzufügung noch eine Zeit lang in Fluss blieb. Die Variante, in der die Beseelung der Vorherbestimmung folgt, ist inhaltlich und stilistisch glatter, was auch gut damit zusammenpasst, dass aṭ-Ṭanāfusī einige Jahre später starb als seine kufischen Aʿmaš-Mitschüler.[41]

Darüber hinaus gibt es in dieser Gruppe noch weiteres Material, das ich nicht für eindeutig halte. So führt Ibn Ḥanbal eine Version mit Beseelung auf, die er sowohl Yaḥya [b. Saʿīd] als auch Wakīʿ zuschreibt.[42] Für Wakīʿ wird dies durch das bereits analysierte Material gestützt, sowohl durch Sammel*isnāde* bei Muslim als auch eine direkte Wakīʿ-Überlieferung bei Firyābī, wo sich das Element an genau der gleichen Stelle findet, und zwar nach der Prädestination.

In dem Material, das durch den PCL Yaḥyā b. Saʿīd Qaṭṭān (Basra, st. 813/198)[43] überliefert wurde, ist das Element der Beseelung mehrfach enthalten. Bei näherer Betrachtung ist die Quellenlage jedoch nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. So führt Ṭaḥāwī diesen *isnād* nicht unter denen, die das Element enthielten.[44] Zudem ist festzustellen, dass in mehreren Fällen die Sammler die Linie zusammen mit der Überlieferung durch PCL Abū Muʿāwiya mit Beseelung aufführen, dessen *matn* dann eine Leitfunktion übernimmt. Der *matn* für PCL Yaḥyā b. Saʿīd wird dort nicht mehr eigens aufgeführt und eine Überprüfung, wie flächendeckend die Übereinstimmungen zwischen den Überlieferungslinien waren, ist

40 Siehe bereits van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 14.

41 Der deutlich später wirkende Ibn ʿAsākir (st. 1176) schließlich vermerkt mehrere Überliefer, darunter aṭ-Ṭanāfusī, und schreibt explizit einem anderen – Šuğāʿ b. al-Walīd (Kufa, st. ~819) – zu, die Beseelungspassage hinzugefügt zu haben (Ibn ʿAsākir, *Muʿğam*, I:235; zu Šuğāʿ siehe Ḏahabī, *Siyar*, IX:354). Mit Blick auf das sonst zu aṭ-Ṭanāfusī vorliegende Material halte ich diese Aussage Ibn ʿAsākirs nicht für ausreichend, den bisherigen Befund zu revidieren. Die Passage belegt aber in meinen Augen vor allem in aller Deutlichkeit eine noch lange Zeit weitergetragene Erinnerung daran, dass die Beseelungspassage das Resultat von Redaktionsvorgängen einzelner kufischer Schüler von al-Aʿmaš war.

42 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:169.

43 Ḏahabī, *Siyar*, VII, X:176-188.

44 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:386.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht möglich.[45] Ibn Ḥanbal gibt diesen *isnād* zusammen mit dem Wakīʿ-*isnād* an, ohne zu spezifizieren, von welchem der beiden Lehrer der exakte Wortlaut des *matn* stammt.[46] Mehrere, teils deutlich später einzuordnende Sammler führen den *matn* mit dem Beseelungselement auf Yaḥyā zurück.[47] Sie alle kennen auch die anderen Überlieferungslinien, die sie manchmal auch mit Yaḥyā zu einem Sammel-*isnād* zusammenfassen. Das macht es in der Gesamtschau schwierig einzuschätzen, ob die Überlieferung Yaḥyās ursprünglich tatsächlich das Beseelungselement enthielt. Mit Blick auf die Aussage Ṭaḥāwīs, der das Element explizit nur anderen Überlieferungslinien zuschreibt, scheint es mir aber leicht wahrscheinlicher, dass das Beseelungselement nicht enthalten war.[48]

PCL ʿUmar b. Ḥafṣ (Kufa, st. 837/222)[49] war kein direkter Schüler von al-Aʿmaš, sondern ein Enkelschüler, der *isnād* lautet also al-Aʿmaš→Ḥafṣ→ʿUmar b. Ḥafṣ. Diese Überlieferungslinie ist viermal erhalten, dreimal davon mit dem Beseelungselement.[50] Die Version, in der die Beseelung fehlt, ist in deutlichem zeitlichem Abstand nach den anderen drei Versionen bei Ibn Mandah archiviert worden. Diese Variante weist einige weitere Abweichungen von den anderen Überlieferungen auf.[51] Insgesamt betrachtet erscheint plausibel, dass ʿUmar b. Ḥafṣ an seine drei dokumentierten Schüler eine Variante überlieferte, die die Beseelung enthielt. Diese Hinzufügung kann dabei durch ihn selbst erfolgt sein oder aber spätestens in seiner Lehrergeneration, also der Generation der bereits analysierten PCLs Abū Muʿāwiya, Wakīʿ und aṭ-Ṭanāfusī. Das Fehlen dieses Elements bei Ibn Mandah ist

45 Tirmiḏī, *Ǧāmiʿ*, IV:15f.

46 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:169.

47 Ibn Abī ʿĀṣim. *Kitāb as-sunna*, I:77f; Aṣbahānī, *Kitāb al-ʿuẓma*, V:1634; Ṣaydāwī, *Muʿǧam*, 59f; Bayhaqī, *Qaḍāʾ*, 112.

48 Dies könnte dann auch mit der Tatsache zusammenpassen, dass sich das Element in den verschiedenen Überlieferungslinien an unterschiedlichen Positionen des *matn* befindet, mal vor der Liste der Dinge, die bestimmt werden, mal danach. Natürlich kann es sich dabei auch um eine redaktionelle Überarbeitung eines ursprünglich von Yaḥyā gelehrten Textes handeln, jedoch ist es ebenso denkbar, dass mit Blick auf andere Überlieferungslinien die Beseelung integriert wurde und je nach Vorlage dies an unterschiedlichen Stellen erfolgte.

49 Ḏahabī, *Siyar*, VII, X:639.

50 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 583f (*Kitāb aḥādīṯ al-anbiyāʾ*, direkter Schüler); Ṭaḥāwī, *Muškil,* IX:382 (ʿUmar→Fahd→Ṭaḥāwī); Rāzī, *Fawāʾid*, I:136 (ʿUmar→Abū Zurʿa→Aḥmad b. Sulaymān b. Ayyūb→Rāzī); Ibn Mandah, *Tawḥīd*, 218 (ʿUmar→Abū Zurʿa→Aḥmad b. Sulaymān plus drei weitere Überliefergenerationen vor Ibn Mandah).

51 Dies sind zum Beispiel Hinzufügungen, die sicher ein späteres Textwachstum darstellen wie die Beschreibung der letzten Handlungen als „besiegelnd" (*yaḫtum lahu*) und die deutliche Disambiguierung des Buches als „vorerschaffen" reflektieren sicher spätere Redaktionsschritte. In der Liste der vier vorherbestimmten Dinge fehlt *ʿamal.* Der *matn* enthält zudem Elemente, die wohl ein früheres Stadium der Textentwicklung reflektieren, vor allem die Formulierung „da überwältigt ihn das Buch" (*fa-yaġlub ʿalayhi al-kitāb*), das in dem CL Fiṭr-Cluster vermutlich einer früheren Überlieferungsschicht zuzurechnen ist.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sicher eine spätere Entwicklung, deren genaue Gründe hier unklar bleiben müssen.

Die zweite Untergruppe von PCLs enthält das Beseelungselement nicht. Die Linie über PCL Sufyān aṯ-Ṯawrī (Kufa, st. 778/161) ist mindestens sieben Mal dokumentiert, fünfmal ohne Beseelung,[52] einmal mit.[53] (s. Abb. 5)

Einmal bricht der *matn* direkt vor der möglichen Beseelungspassage ab, so dass dort der Fall unklar ist.[54] Bayhaqī schreibt explizit, in dieser Überlieferungslinie habe das Element gefehlt.[55] In der Gruppe ohne Beseelung findet sich die früheste Dokumentierung, eine Überlieferung von ʿAbd ar-Razzāq (st. 827). Einer der fünf Fälle ohne Beseelung ist ein Sammel*isnād*, so dass er für sich allein genommen kein belastbares Indiz für den historisch von Sufyān überlieferten Wortlaut ist. Jedoch wird er durch die anderen Überlieferungen gestützt. Die eine Überlieferung mit dem Beseelungselement ist ebenfalls ein Sammel*isnad* – eine Überschneidung mit der Šuʿba-Gruppe, in der die Beseelung stark repräsentiert ist. Es kann also vermutet werden, dass diese Überschneidung erklärt, warum das Element in dem einen Fall auch in der Sufyān-Gruppe auftaucht. Ich schließe aus dieser Gesamtlage, dass Sufyān aṯ-Ṯawrīs Überlieferung das Beseelungselement nicht enthielt.

Das Gleiche gilt für die bereits besprochenen Überlieferungslinien, die auf PCL Ǧarīr zurückgehen. Bei diesen könnte es sich um von Anfang an zwei getrennte Überlieferungen über Ǧarīr b. Ḥāzim (Basra) und Ǧarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd (Kufa) handeln oder um ein Phänomen eines späteren *isnād*-Wechsels, weil ersterer teilweise Überlieferungskritik ausgesetzt war.[56] In beiden Szenarien ist festzuhalten, dass keiner der erhaltenen ausgeführten *matn*s das Beseelungselement enthält.

In der dritten Untergruppe PCL Šuʿba (Basra, 776/160) ist die Situation nicht ganz so eindeutig. Zwar enthält die Mehrheit der Überlieferungslinien das Element der Beseelung.[57] Es gibt jedoch mindestens drei Überlie-

---

52 Bazzār, *Baḥr*, V:170 (Mehrfach-*isnād*); Ibn al-Muqriʾ, *al-Muʿǧam*, 56; Rāzī, *Fawāʾid*, 138; Dārimī, *Radd*, 150; ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, IX:24 (im *Ǧāmiʿ* des Maʿmar, jedoch mit direktem *isnād* von Sufyān auf ʿAbd ar-Razzāq, zur Positionierung dieses Materials im *Ǧāmiʿ* siehe Eich, „Topos", 8-11).

53 Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (Mehrfach-*isnād*)

54 Ibn Mandah, *Tawḥīd*, 234.

55 Bayhaqī, *Qaḍāʾ*,148.

56 Siehe dazu oben. Ǧarīr b. Ḥāzim wurde später vorgeworfen, gegen sein Lebensende dement geworden zu sein, weswegen ihm *iḫtilāṭ* unterlaufen sei (Ḏahabī, *Siyar*, VII:99-103).

57 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* (*Kitāb at-Tawḥīd*), 1324; Dārimī, *Radd*, 151; Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (beide von Abū ʿUmar Ḥafṣ b. ʿUmar al-Ḥawḍī, letzterer Mehrfach-*isnād* mit Sufyān-Gruppe); Ṭayālisī, *Musnad*, I:238; Šāšī, *Musnad*, II:142f (2x); Abū ʿAwāna, *Musnad*, XX:192.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

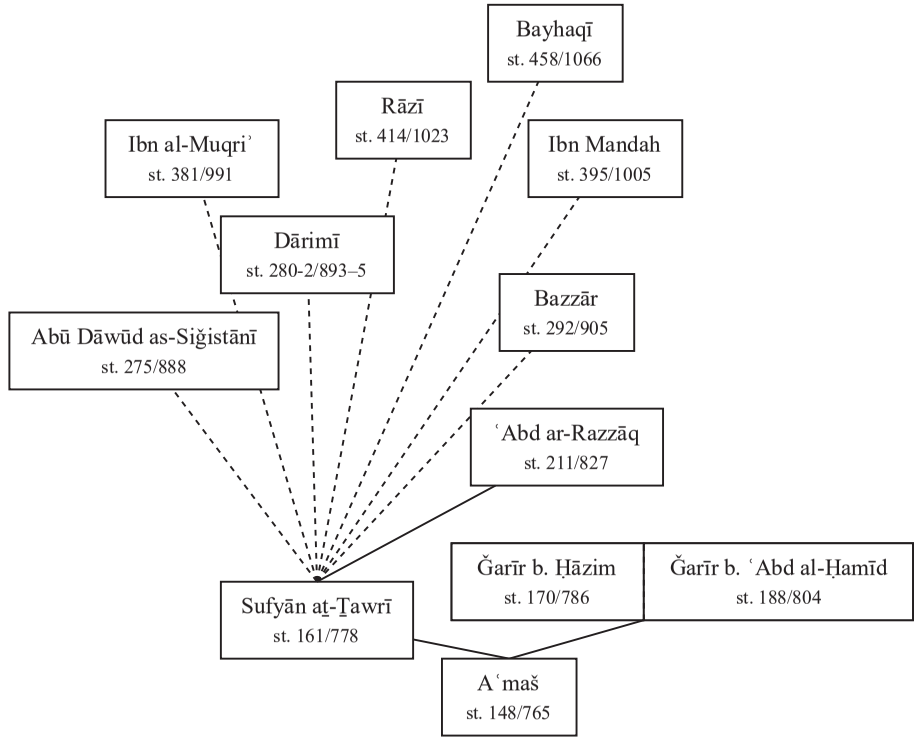


Abb. 5

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ferungslinien, in denen das Element eindeutig fehlt, u.a. bei Buḫārī.[58] Das ist deswegen so bemerkenswert, weil Buḫārī an anderer Stelle eine ebenfalls auf Šuʿba zurückgehende Version aufbewahrt, in der die Beseelung vorhanden ist.[59] Zu diesen drei eindeutigen Fällen ohne Beseelungselement, müssen mit sehr großer Wahrscheinlichkeit noch zwei hinzugezählt werden, deren *isnād*e Ṭaḥāwī zu Beginn seines Kapitels über den Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* angibt. Zwar schreibt er zu diesen, der dazugehörige *matn* sei wie der bereits vorher einmal erwähnte, womit er sich sicher auf das nur relativ wenige Seiten zurückliegende *ʿazl*-Kapitel bezieht.[60] Dort schreibt Ṭaḥāwī einerseits, sowohl in der Linie über al-Aʿmaš als auch Fiṭr sei von der Einhauchung der Seele die Rede. Andererseits ist festzustellen, dass er keinen expliziten *matn* an der Stelle angibt.[61] Wenn er also zu Beginn seines Ibn Masʿūd-Kapitels postuliert, der *matn* zu den zwei Šuʿba-*isnād*en sei so gewesen wie „schon einmal erwähnt", dann handelt es sich hier gerade *nicht* um eine Referenz auf einen Überlieferungswortlaut. Später schreibt er explizit:

In diesem *Ḥadīṯ* gibt es einen Aspekt (*maʿnā*), den wir ausschließlich in den zwei Überlieferungen des Zuhayr und des Ḥafṣ von al-Aʿmaš sowie der Überlieferung des Abū Bakkār von Abū Aḥmad von Fiṭr von Salama b. Kuhayl finden, nämlich „Dann bläst er ihm die Seele ein".[62]

Da die Überlieferung über Šuʿbā in seiner Aufzählung hier fehlt, kann in der Gesamtschau mit sehr großer Sicherheit geschlossen werden, dass die zwei Šuʿbā-*isnād*e, die er ohne *matn* aufführt, das Element ebenfalls nicht enthielten. Sie sind daher zu den drei eindeutigen Fällen ohne Beseelung hinzuzuzählen. Es liegen also sechs Šuʿba-Überlieferungen mit und fünf ohne das Element vor. (s. Abb. 6)

58 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* (*Kitāb at-Qadar*), 1174 (Šuʿba→Abū l-Walīd Hišām b. ʿAbd al-Malik→Buḫārī); Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*, XIV:47f (Šuʿba→Abū l-Walīd&Šuʿayṯ b. Maḥraz→al-Faḍl b. al-Ḥabāb). Bis zu einem gewissen Grad stützen sich die beiden Überlieferungen gegenseitig. Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:379f (Šuʿba→al-ʿAqadī→Ṭaḥāwī)

59 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* (*Kitāb at-Tawḥīd*), 1324 (Šuʿba→Ādam→Buḫārī).

60 Es sei daran erinnert, dass sich Ṭaḥāwī zweimal mit der *ʿazl*-Thematik auseinandersetzt. An der ersten, deutlich weiter in seinem Werk zurückliegenden Stelle gibt es keinen Verweis auf das Ibn Masʿūd-Material. An jener Stelle war das Hauptthema die Frage gewesen, wie es sein könne, dass Muḥammad in manchen Überlieferungen *ʿazl* ablehnt und in anderen als „Lüge der Juden" bezeichne. An der zweiten Stelle, die sich relativ kurz vor dem hier in Rede stehenden Kapitel zum Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* findet, entwickelt Ṭaḥāwī seine Argumentation, *warum* Muḥammad seine Meinung geändert habe. Dies sei so gewesen, weil die Idee der Übertragung der Seele durch den Samen abzulehnen sei. Diese komme erst später in das Ungeborene.

61 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:320.

62 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:386. Der erste *matn* mit Beseelungselement im Kapitelarrangement Ṭaḥāwī geht auf Zuhayr b. Muʿāwiya zurück (ebd., 381). Wie oben gezeigt, ist das Beseelungselement bei PCL Fiṭr nur bei einer bestimmten Überlieferung bei Ṭaḥāwī archiviert und ich halte es für ein späteres Textwachstum.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

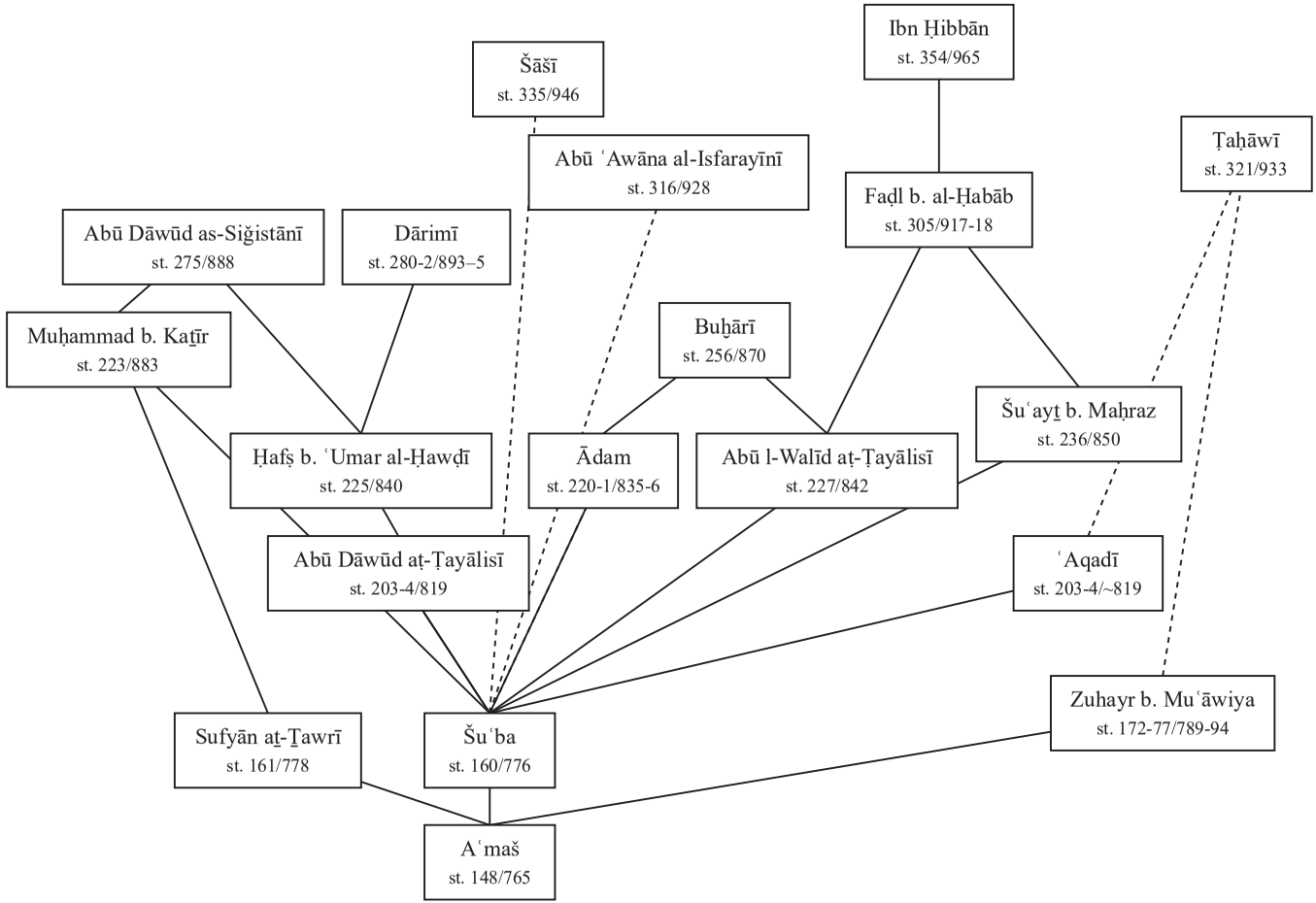


Abb. 6

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es gibt zwei mögliche Erklärungen für dieses Phänomen: Entweder ergänzte Šuʿba im Laufe seines Lehrerlebens den *matn* um das Beseelungselement, wodurch dann sein Todesjahr 776/160 zum *terminus ante quem* würde, oder die Ergänzung erfolgte in seiner Schülergeneration, wodurch 776 zum *terminus post quem* würde. Diese Frage lässt sich nicht mit absoluter Gewissheit entscheiden. Ich halte jedoch letzteres Szenario für plausibler. Denn fast alle Schüler Šuʿbas in diesem Cluster waren basrische Überlieferer und die Zeitspanne zwischen Šuʿbas Tod und dem des jeweiligen Schülers in der einzelnen Überlieferungslinie betrug mindestens 40 Jahre.[63] Hätte Šuʿba im Lauf seines Lehrerlebens den *matn* erweitert, so hätten die Schüler, die die kürzere Version von ihm gehört hatten, wohl im Lauf der Jahrzehnte nach seinem Tod in Basra davon erfahren und die Ergänzung übernehmen können.

Der zusammenfassende Eindruck ist, dass nur in den Linien über kufische Schüler von al-Aʿmaš das Beseelungselement flächendeckend überliefert wurde, allerdings mit der bedeutenden Ausnahme von Sufyān aṯ-Ṯawrī. Die Linien, die durch basrische Schüler verlaufen, haben das Element entweder gar nicht oder der Fall ist bei näherer Betrachtung nicht so klar wie es zunächst scheinen mag. Es erscheint mir daher in der Gesamtbetrachtung wahrscheinlich, dass die Hinzufügung erst nach al-Aʿmaš erfolgte und nicht durch ihn selbst. Vermutlich geschah dies durch einen Kreis von Schülern, die alle kufisch waren, und erst in einem weiteren Schritt wurde das Phänomen überregionaler bekannt und übte in der Folge einen gewissen Anpassungsdruck auf andere Überlieferungen aus.

Gruppe 4 bestätigt dieses Szenario bis zu einem gewissen Grad. Dabei handelt es sich um Überlieferungslinien, die ohne einen PCL direkt auf al-Aʿmaš zurückgehen.[64] (s. Abb. 7)

In dieser Gruppe gibt es mehrere Beispiele, in denen zwar die Beseelung fehlt, jedoch weist der *matn* einige Unterschiede zum anderweitigen Material auf, die sicher ein Reflex späterer Redaktionsprozesse sind, weswegen dieses Material nur bedingt aussagekräftig ist.[65] Daneben kann man zwei Untergruppen mit oder ohne Beseelungselement unterscheiden.[66] In jedem

[63] Das früheste Todesdatum in der Schülergeneration ist das von Ṭayālisī (st. 203-4/820), das späteste das von Šuʿayṯ b. Maḥraz (st. 236/850).

[64] In dieser Gruppe gibt es Beispiele von Kurz-*matn*s, die vor der evtl. Beseelungsstelle abbrechen, sowie Sammel-*isnād*e (z.B. Firyābī, *Qadar*, 109; Lālakāʾī, *Šarḥ*, IV:590f; Rāzī, *Fawāʾid*, I:137f (2x)). Ich klammere sie hier aus.

[65] Ṭabarānī, *Muʿğam*, II:201; Ibn al-Aʿrābī, *Kitāb al-muʿğam*, II:760. Da das Material eindeutig Redaktionsprozesse durchlief, kann nicht ausgeschlossen werden, dass darunter auch eine Streichung der Beseelungspassage fiel.

[66] Mit Beseelung: Firyābī, *Qadar*, 109; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 566 (*Badʾ al-ḫalq*); Šāšī, *Musnad*, II:142; Aǧurrī, *Šarīʿa*, II:777. Ohne Beseelung: Rāzī, *Fawāʾid*, I:137; Nasāʾī, *Sunan*, X:130 (Linien treffen sich in al-Aʿmaš→Šarīk); Lālakāʾī, *Šarḥ*, IV:590 (Linie trifft sich

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

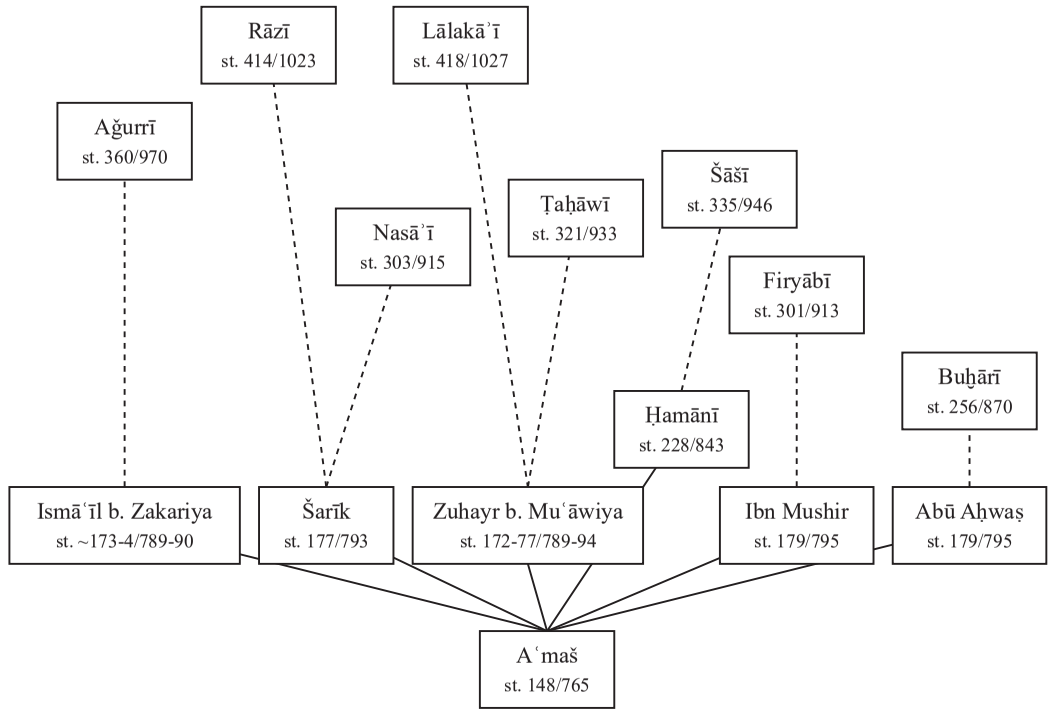


Abb. 7

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einzelnen Fall liegen mindestens zwei Überlieferergenerationen zwischen al-Aʿmaš und dem jeweiligen Sammler. Eine definitive Schlussfolgerung, welche Redaktionsprozesse genau zu welchem Zeitpunkt abliefen, ist allein mit diesem Material nicht möglich. Es zeigt sich aber, dass alle Linien *mit* Beseelungselement über Schüler von al-Aʿmaš laufen, die kufisch waren.[67] Zusammen betrachtet mit dem restlichen Material stützt dies das Szenario, dass die Beseelung in der Überlieferung in Kufa erst nach al-Aʿmaš hinzutrat.

*6.2 Selten überlieferte Variationen des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ

Ein Effekt der breit gestreuten Überlieferung durch al-Aʿmaš war, dass das Material stärker fixiert und somit größere Überarbeitungen erschwert wurden. Diese konnten, wie im Folgenden durch Auswertung der Materialien aus **Gruppe 1** deutlich wird, nur noch durch Überlieferungen abseits des *isnāds* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb erfolgen. (s. Abb. 8)

In dieser Gruppe findet sich prophetische Rede mit zwei Überlieferungslinien (ein Single Strand und eine Materialgruppe CL Abū Wāʾil in zwei Untergruppen).[68] In ihnen haben sich drei Prozesse niedergeschlagen, die auf das 8. und 9. Jahrhundert zu datieren sind: die Ergänzung der Reihung *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* um weitere Stadien aus Q 23:14 (*laḥm* bzw. *ʿaẓm*); die wiederholte Spezifizierung, jedes genannte Stadium dauere 40 Tage; und eine Debatte, ob die *nuṭfa* in der Gebärmutter bleibe oder durch den Körper wandere.

Der *Single Strand-Ḥadīṯ* in dieser Gruppe hat den *isnād* Rasūl→ʿAbd Allāh [Ibn Masʿūd]→ Abū ʿUbayda b. ʿAbd Allāh [Ibn Masʿūd]→ʿAlī b. Zayd→Hušaym→Ibn Ḥanbal und lautet wie folgt:

> „Die *nuṭfa* ist 40 Tage in der Gebärmutter in ihrem Zustand und verändert sich nicht, wenn die 40 vergangen sind, wird sie *ʿalaqa*, dann ebenso *muḍġa*, dann ebenso Knochen. Wenn Gott will, dass er seine Formung eben macht (*yaswī ḥalqahu*), sendet er zu ihr (*ilayhā*) einen Engel. Da sagt der Engel, der ihm [wohl: Gott] folgt: Oh Herr, männlich oder weiblich? Verdammt oder selig? Kurz oder lang? Ist er stärker oder schwächer und ist sein Todeszeitpunkt früher oder später? Ist er gesund oder siech? Er sagt: Da schreibt er dies alles. Da sagte ein Mann von den Leuten: Wozu

mit Ṭaḥāwī in al-Aʿmaš→Zuhayr, von der Ṭaḥāwī sagt, sie habe das Element enthalten); Šāšī, *Musnad*, II:143f (2x).

67 Ḏahabī, *Siyar*, VIII:282, 478, 485, X:527 (Abū Aḥwaṣ; Ismāʿīl b. Zakariya; Ibn Mushir; al-Ḥamānī).

68 Bei zwei *Ḥadīṯen* wird die erste Person im *isnād* nach Muḥammad lediglich als ʿAbd Allāh bezeichnet. Es ist somit nicht mit letzter Sicherheit auszuschließen, ob damit im *isnād* ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd gemeint war oder ʿAbd Allāh Ibn ʿAbbas. Mit Blick auf das gesamte restliche Material, erscheint es mir aber äußerst wahrscheinlich, dass immer Ibn Masʿūd gemeint war.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

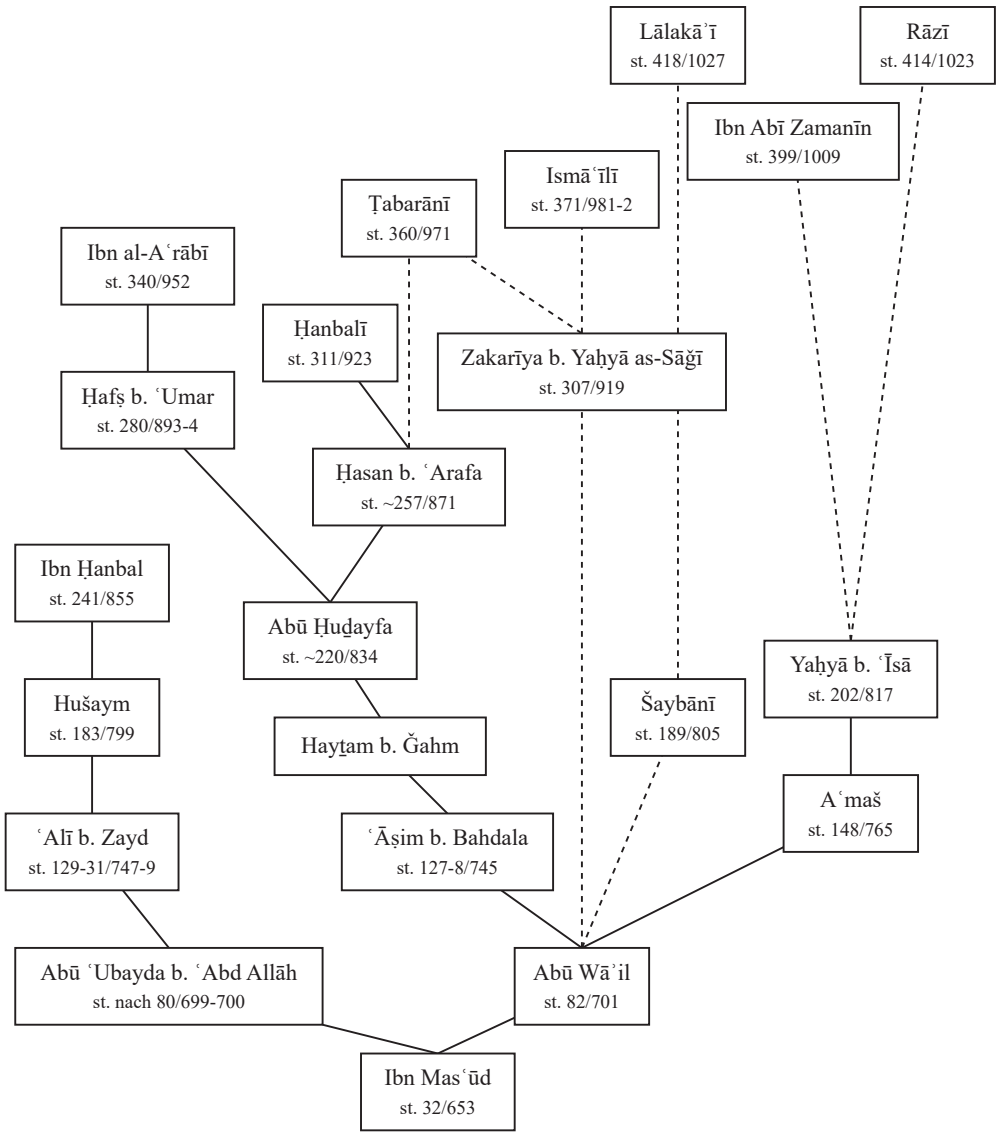


Abb. 8

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist dann das Handeln, wo doch alles schon entschieden ist? Er sagte: Handelt, jeder wird zu dem gelangen, das für ihn geschaffen wurde."[69]

Hinsichtlich des *isnād*s sei hier auf die Analyse in der zitierten Edition verwiesen, die ihn insgesamt als sehr unverlässlich einstuft, insbesondere auch deswegen, weil Abū ʿUbayda, der Sohn von Ibn Masʿūd, nicht von seinem Vater überliefert habe. Auch im *matn* gibt es mehrere Hinweise darauf, dass der konkrete Wortlaut eine relativ späte Redaktionsschicht repräsentiert. Dies ist erstens die hohe Anzahl von Dingen, die prädestiniert werden. In dem strukturell ähnlichen Material des Anas b. Mālik- und des Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* enthielten frühere Textschichten lediglich die Frage nach dem Geschlecht und ggf. ob verdammt oder selig, zu denen später weitere Fragen hinzutraten. Die hohe Anzahl der prädestinierten Dinge, die zudem – jenseits der beiden erstgenannten Elemente – massiv vom sonstigen Material des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* abweichen (etwa die Frage nach kurz oder lang), legt also einen im Verlauf der Textgeschichte späteren Redaktionszeitpunkt nahe. Zweitens ist die Formulierung, dass Gott die Formung des Ungeborenen eben mache, beim Ibn Masʿūd-Material nur hier vorhanden, findet aber eine gewisse Entsprechung im Ḥuḍayfa-Material in einem Cluster, der eine späte Redaktionsschicht in Kufa rund um 800 repräsentiert.[70] Drittens wird die Überlieferung explizit in Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Handelns vorgebracht, was in einem strukturell sehr vergleichbaren Redaktionsprozess beim Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* ebenfalls einen im Textwachstum späteren Schritt darstellt.[71] Vor diesem Hintergrund schließe ich mit Sicherheit aus, dass der vorliegende Text ein Produkt des 7. Jahrhunderts ist, und würde ihn tendenziell im späten 8. Jahrhundert oder frühen 9. Jahrhundert verorten.

Ein zentraler – abermals nur in dieser Variante zu findender – Punkt scheint die Betonung zu sein, dass sich die Entwicklung des Ungeborenen quasi sprunghaft vollziehe, dass also in den jeweiligen Stadien keine graduelle Entwicklung stattfinde. Dies ist eine öfter in der Naturphilosophie diskutierte Thematik, die die Grenzziehung zwischen gradueller und kategorialer Veränderung problematisiert. Sie wird hier nicht weiter verfolgt.[72]

Hinsichtlich der Embryologie lassen sich zwei Beobachtungen festhalten. So liegt hier ein Schema *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa*-Knochen vor. Im Unterschied zu dem Material der Überlieferungslinie Ibn Masʿūd→Zayd b.

69 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:13f.
70 Eich, „Topos", 30, 36, 42f.
71 Eich, „Topos", 27-34.
72 Siehe hierzu etwa Jäckel, *Tropfen*, 307. Für ein Beispiel der gradualistischen Position in der Koranexegese des 8. bis 9. Jahrhunderts, siehe Muqātil, *Tafsīr*, III:153 (zu Q 23:14) und IV:761f (zu Q 96:2), wo beide Male von einer „Wandlung" (*taḥawwala*) der *nuṭfa* zur *ʿalaqa* die Rede ist.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wahb→al-Aʿmaš bzw. Ibn Masʿūd→Salama b. Kuhayl→Fiṭr ist hier demnach am Anfang *nuṭfa* explizit genannt ebenso wie im weiteren Verlauf *ʿiẓām*/ Knochen, was der Abfolge dieser vier Begriffe in Q 23:14 entspricht. Es ist denkbar, dass hier vor dem Hintergrund der oben erwähnten, in jüdischen Texten archivierten Vorstellung, die einen vorgeburtlichen Entwicklungsschritt von Fleisch zu Knochen postulierte, dieser Abschnitt aus dem Koranvers fokussiert wurde.[73] Zweitens ist der Passus zur *nuṭfa* stilistisch relativ ausführlich, so dass die Aussage, der *nuṭfa*-Status dauere 40 Tage, besonders betont wird. Für folgende Stadien wird lediglich „ebenso" (*kaḏālika*) gesagt, womit wohl recht sicher eben die Dauer gemeint ist. Dieses *ka-ḏālika* tritt zweimal auf, nach *muḍġa* und nach *ʿiẓām*, und nicht nach *ʿalaqa*. Das könnte entweder so interpretiert werden, dass der Text 3x40 Tage für vier Stadien *nuṭfa, ʿalaqa & muḍġa, ʿiẓām* postuliert. Oder aber das *ka-ḏālika* wurde bei *ʿalaqa* vergessen, so dass 4x40 Tage gemeint gewesen wären, worauf die analoge Konstruktion, dass alle drei Stadien – *ʿalaqa, muḍġa* und *ʿiẓām* – mit einem *ṯumma* angeschlossen werden, hindeuten könnte.

Das *Ḥadīṯ*-Material unter dem **CL Abū Wāʾil** (st. 701) teilt sich hinsichtlich der *isnāde* in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe gibt es keine Überschneidung mehr in den *isnāden* nach Abū Wāʾil, während in der zweiten Gruppe mit Abū Ḥuḍayfa (st. ~835) ein PCL nach Abū Wāʾil vorliegt.[74]

Das früheste Zeugnis in der ersten Gruppe findet sich bei Šaybānī (st. 805), der hinsichtlich des ersten Tradenten nach Ibn Masʿūd unsicher gewesen sei: Entweder handle es sich dabei um Abū Wāṭila [al-Huḏalī] oder Ibn Wāṭila, also Abū ṭ-Ṭufayl.[75] In einer späteren Variante dieser Überlieferung ist die Unsichterheit weiterhin dokumentiert, jedoch nun zwischen Abū bzw. Ibn Wāʾila statt Wāṭila.[76] Der *matn* lautet bei Šaybānī:

> Die *nuṭfa* ist 40 Tage in der Gebärmutter, dann ist sie 40 Tage *ʿalaqa*, dann ist sie 40 Tage *muḍġa*. Dann entsteht seine Schaffung (*ṯumma yanšaʾu ḥalquhu*), da sagt er [wohl der Engel], weiblich oder männlich? Verdammt oder glückselig? Was ist sein Unterhalt? Muḥammad [aš-Šaybānī] sagte: Und deswegen übernehmen wir [das *dictum*] „der Verdammte ist verdammt im Bauch seiner Mutter, und selig ist, wer sich durch das Beispiel eines anderen warnen lässt" (*aš-šaqī man šaqiya fī baṭn ummihi wa-s-saʿīd man wuʿiẓa bi-ġayrihi*).[77]

---

73 Siehe etwa Lehmann / Pedersen, „Beweis", 56.

74 Das *isnād*-Segment ist ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd→Abū Wāʾil→ʿĀṣim b. Bahdala→al-Hayṯam b. Ǧahm→Abū Ḥuḍayfa.

75 Šaybānī, *Kitāb al-āṯār*, I:376f. Grundlage der Edition sind mehrere Handschriftenkopien etwa aus dem 13. Jahrhundert, die Vorlage einer davon datiert auf 1101 (10 Ǧumāda I 494) (ebd., I:30f).

76 Lālakāʾī, *Šarḥ*, IV:779f.

77 Die Version bei Lālakāʾī, *Šarḥ*, IV:779f weicht im *matn* lediglich beim Verb für die Erschaffung ab (*yuʿṭī* statt *yanšaʾ*) und postuliert, Šaybānī habe den nachfolgenden

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Verknüpfung eines prophetischen *Ḥadīṯ* zur Prädestination während der Schwangerschaft durch den Engel mit diesem spezifischen nachgestellten *dictum* ist in der Überlieferung des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* nur hier belegt. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, wie dieses *dictum* in deutlich breiteren Redaktionsprozessen bis zum 9. Jahrhundert mit dem Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* zusammengefügt wurde. Dort ist es in die Geschichte eingebettet, in der Ibn Masʿūd das *dictum* äußert, Ibn Wāṯila [Abū ṭ-Ṭufayl] dies hört und auf seine zweifelnde Nachfrage hin von Ḥuḍayfa den betreffenden *Ḥadīṯ* vorgetragen bekommt, der im *matn* klar vom Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* abweicht, im Kern aber die gleiche Geschichte erzählt.[78] Dass hier ein paralleles Phänomen mit dem *matn* des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* für die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts dokumentiert ist zeigt, dass der Text vermutlich in einer Phase entstand, in der die genannten redaktionellen Vorgänge noch im Fluss waren, was durchaus mit einer Datierung auf die Lebenszeit von Šaybānī zusammenpasst. Die Verwirrung hinsichtlich des Namens im *isnād* ist bei unpunktierter Schrift oder auch einer etwas schnelleren Niederschrift sehr nachvollziehbar, womit ich sowohl den Wechsel von ṯa↔hamza in Wā'ila/Wāṯila meine als auch den von *nūn*↔*ya* in Ibn/Abī sowie letztendlich auch ein mögliches „Hinzufügen" eines *ta marbūṭa* an ein unsauber/eilig geschriebenes *lām* am Ende von Wā'il. Wahrscheinlicher jedoch als eine rein technisch schreibbasierte Erklärung erscheint mir, dass durch die Zusammenfügung des *Ḥadīṯ-matn* mit dem exegetischen Zusatz ein Konnex zu Ibn Wāṯila [Abū ṭ-Ṭufayl] hergestellt wurde. Denn mit diesem Namen war die Überlieferung des entsprechenden Wortlautes zur Lebenszeit von Šaybānī mit Sicherheit bereits relativ fest verbunden. Es erscheint mir plausibel, dass in einer solchen Situation der Name des ersten Überlieferers nach Ibn Masʿūd von Ibn Wā'il zu Ibn Wāṯila korrigiert wurde, unabhängig davon, ob er nun besonders ambig geschrieben war oder nicht. In diesem Szenario erreichte Šaybānī also eine Version, die auf Ibn Wā'il zurückgeführt wurde, die demnach als eine frühere Überlieferungsschicht betrachtet werden kann.

Es gibt noch zwei weitere direkte Ibn Wā'il-*isnāde*, die zwar hinsichtlich der Datierung nicht über Šaybānīs Lebenszeit hinausführen, aber dennoch aufschlussreich sind. Ein *isnād* ist Ibn Masʿūd→Abū Wā'il→al-Aʿmaš→Yaḥyā b. ʿĪsā. Letzter stammte aus Kufa und ließ sich in ar-Ramla nieder, von wo er mehrfach nach Kufa gereist sei. Er starb 817/202.[79] In den *Fawā'id* des Rāzī (st. 1023) ist lediglich der Beginn des *matn* als „Die *nuṭfa* ist (*takūn*) in

Zusatz zusätzlich auch Abū Ḥanīfa zugeschrieben, was ich für ein späteres Textwachstum im Sinne einer Rückprojektion halte.

78 Eich, „Topos", 27-34.

79 Ḏahabī, *Siyar*, IX:424.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Gebärmutter 40 Tage" belegt,[80] während im *Tafsīr* des Ibn Abī Zamanīn (st. 1009) der *matn* wie folgt gegeben wird:

> Die Schaffung eines jeden von euch im Bauch seiner Mutter wird 40 Tage als *nuṭfa* versammelt, dann ist sie 40 Tage *ʿalaqa* dann ist sie 40 Tage *muḍġa*, dann wird dem Engel befohlen – oder er sagte: es kommt der Engel – und da wird ihm befohlen, dass er Viererlei schreibe: Seinen Unterhalt, sein Handeln, seine Tätigkeit (?) (*aṯar*) und verdammt oder selig.[81]

Mit Blick auf alle anderen direkten Abū Wāʾil-Varianten, die alle das Verb *takūn* verwenden, interpretiere ich die Variante bei Ibn Abī Zamanīn so, dass hier eine Angleichung des *matn*-Anfangs an Material vorgenommen wurde, das in der Regel mit dem *isnād* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb→al-Aʿmaš einhergeht. Der restliche *matn* kann aber dennoch eine gute Orientierung für den Textbestand geben, der in Rāzīs Sammlung abgeschnitten wurde. Mit Blick auf die Unterschiede in den beiden *isnād*en kann als grobe Datierung für einen solchen hypothetisch rekonstruierten Wortlaut nur die Lebenszeit von Yaḥyā b. ʿĪsā als relativ sicher angenommen werden, im Sinne eines *terminus post quem*, also etwa die Zeit um 800.

Vor diesem Hintergrund kann zudem noch die letzte direkte Abū Wāʾil-Variante hinzugezogen werden, die bei Ṭabarānī (st. 971) belegt ist:

> Die *nuṭfa* ist sicherlich (*la-takūn*) in der Gebärmutter 40 Tage, dann ist sie ebenso (*ka-ḏālika*) *ʿalaqa*, dann ist sie ebenso *muḍġa*, dann sendet Gott den Engel mit vier Worten und so schreibt er seinen Unterhalt, seine Todesstunde und verdammt oder selig.[82]

Hier sehe ich ein weiteres Beispiel für eine redaktionelle Angleichung an das sonstige Material über den *isnād* Ibn Masʿūd→Zayd b. Wahb→al-Aʿmaš: Während alle anderen direkten Abū Wāʾil-Varianten die 40 Tage dreimal wiederholen, ist hier lediglich einmal von 40 Tagen die Rede und dann von „ebenso". Ich lese dies so, dass in diesem Überlieferungscluster die Variante mit explizit dreimal 40 Tagen die frühere Version ist.

So sehr der genaue *matn* sich für einzelne Überlieferungsschichten kaum rekonstruieren lässt, kann man drei grundsätzliche Elemente für diesen Cluster festhalten: Das Material fokussierte, dass die *nuṭfa* in der Gebärmutter ist; es explizierte, dass die drei Stadien jeweils 40 Tage dauerten; das

80 Rāzī, *Fawāʾid*, II:81.

81 Ibn Abī Zamanīn, *Tafsīr*, III:170. Dort wird zwischen Yaḥyā und al-Aʿmaš eine ungenannte Person zusätzlich im *isnād* geführt, der direkt mit Yaḥyā einsetzt.

82 Ṭabarānī, *Kabīr*, X:240f; s.a. Ismāʿīlī, *Muʿğam*, II:645, mit identischem *isnād* ab dem basrischen Tradenten Zakarīya b. Yaḥyā as-Sāğī (st. 919). Dort wird die Überlieferung auch in einem eindeutigen Redaktionsschritt mit der Aussage zur Bedeutung der letzten Handlung zusammengefügt, die dort einleitend insistiert *qāla ar-Rasūl*. Das unterstützt die Sichtweise, dass hier eine Angleichung an den dominanten Leit-*matn* der al-Aʿmaš-Überlieferung vorliegt und nicht umgekehrt ein Zeugnis einer früheren Textschicht.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Stilmittel, die prädestinierten Dinge in einem Dialog zwischen Engel und Gott zu nennen, ist in der früher zu datierenden Variante belegt, während die spätere Version die Dinge einfach nennt. Dies Textphänomene lassen sich mit Sicherheit etwa um 800 datieren.

Das Material der zweiten Gruppe wurde des PCL Abū Wā'il wurde durch den basrischen Überlieferer Abū Ḥuḍayfa Mūsā b. Masʿūd (st. ~834/220) an mehrere Schüler tradiert.[83] Dies legt nahe, dass hier eine spätere Redaktionsschicht vorliegt, da ein großer Einfluss des Abū Ḥuḍayfa auf den exakten Wortlaut angenommen werden kann. Die Textanalyse erhärtet dies. Ich zitiere hier aus der Sammlung Ḥanbalīs (st. 923).

> Die *nuṭfa*, wenn sie sich in der Gebärmutter verfestigt (*istaqarrat*), nimmt von allem Haar und der ganzen Haut, dann ist sie 40 Nächte *nuṭfa*, dann ist sie 40 Nächte *ʿalaqa*, dann ist sie 40 Nächte *muḍġa*, dann ist sie 40 Nächte Knochen, dann bekleidet Gott den Knochen mit Fleisch. Da sagt der Engel: Oh Herr, verdammt oder selig (*šaqī am saʿīd*)? Oh Herr, männlich oder weiblich. Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr, verdammt oder selig? Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr, was ist seine Todesstunde und sein Unterhalt? Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Und Ihr hängt an eure Kinder Talismane![84]

Auch hier ist eine Zusammenfügung des *Ḥadīṯ* mit einem exegetischen Rahmen belegt, und zwar der Verurteilung der Praxis, Kinder durch Talismane schützen zu wollen.[85] Dieser Zusatz findet sich lediglich in Material, dessen *isnād*e sich in dem Überlieferer nach dem PCL Abū Ḥuḍayfa treffen, bei al-Ḥasan b. ʿArafa aus Bagdad (st. ~871/257).[86] Der Zusatz ist somit sicher auf die Zeit zwischen 834 und 871 zu datieren. Sodann ist die Prädestinationspassage in dem gesamten PCL Abū Ḥuḍayfa-Material in Dialogform gehalten, was also ein Reflex einer früheren Textschicht und somit vor 834 zu datieren ist. Die Prädestinationspassage ist stilistisch in zweierlei Hinsicht auffällig. So ist die *šaqī/saʿīd*-Frage gedoppelt und während diese und die Frage nach dem Geschlecht jeweils einzeln abgehandelt werden, ist die nach Todesstunde und Unterhalt summarisch. Ich habe bereits für anderes, vergleichbares Material gezeigt, dass dies ein Textwachstum dokumentiert, in dem zu einer früheren Textschicht mit den beiden ersten Fragen eine zweite Textschicht hinzukam, in der weitere prädestinierte Dinge genannt werden.[87] Ich nehme den gleichen Prozess im hier vorliegenden Fall an. Die Doppelung von *šaqī/saʿīd*, anschließend Geschlecht und dann noch-

[83] Ḏahabī, *Siyar*, X:138f.
[84] Ḥanbalī, *Sunna*, III:539.
[85] Zu Talismanen, die während der Schwangerschaft eingesetzt wurden und gezielt den Fötus ansprachen, die medizinisch-konzeptionellen Voraussetzungen für das Phänomen sowie die Kritik daran siehe Hanson, „Fetal Development", 95–108, v.a. 106-108.
[86] S.a. Ṭabarānī, *Ṣaġīr*, I:269. Zu al-Ḥasan siehe Ḏahabī, *Siyar*, XI:584f.
[87] Eich, „*nasama*", 40 und „Topos", S.34-40.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mal *šaqī/saʿīd* kann ein einfacher Übermittlungsfehler sein. Es kann sich mit Blick auf die bei Šaybānī dokumentierte Version, in der das Geschlecht zuerst genannt wird und dann *šaqī/saʿīd*, aber auch um ein Phänomen handeln, dass die Reihenfolge im Lauf des Übermittlungsprozesses umgedreht wurde, da die Frage nach verdammt oder selig im Jenseits in den Vordergrund trat, während eine frühere Variante allein die Geschlechtsfestlegung fokussiert hatte.[88] Im vorliegenden Fall wäre schlicht vergessen worden, an der zweiten Stelle die *šaqī/saʿīd*-Frage herauszunehmen.

Die hier übersetzte Variante des Abū Wāʾil-Materials über den PCL Abū Ḥuḍayfa weicht sodann von den Versionen der ersten Gruppe in folgenden Elementen ab: 1) Das Verb für die *nuṭfa* ist *istaqarra* statt *takūn*. 2) Die Zählung der Zeitabschnitte erfolgt in Nächten statt Tagen. 3) Die embryologischen Stadien sind über *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* hinaus um Knochen und Bekleidung der Knochen mit Fleisch erweitert. 4) Es werden vier dieser Stadien mit jeweils 40 Tagen veranschlagt, nicht drei. 5) Für die *nuṭfa* wird gesagt, dass sie von allem Haar und der Haut nehme.

Grundlegend ist zu sagen, dass Element 4 – also das Phänomen, die Dauer der jeweiligen embryologischen Phasen explizit mit 40 zu benennen und nicht „ebenso" (*miṯl* bzw. *ka-ḏālika*) zu nutzen – im Corpus des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* so spezifisch ist, dass ich trotz aller signifikanter sonstiger Unterschiede davon ausgehe, dass die erste und zweite Untergruppe des Abū Wāʾil-Materials unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungsschritte des strukturell gleichen Materials darstellen. Mit Blick auf die *isnād*e und die sonstigen bisherigen Befunde, erscheint es mir am sichersten, Abū Ḥuḍayfa (st. ~834/220) als den Autor dieser spezifischen Bearbeitung (Elemente 1 bis 5) zu identifizieren.

Elemente 1 und 2, sind hier lediglich in der Hinsicht von Belang, dass sie die Annahme unterstützen, dass hier eine redaktionell geschlossene Materialgruppe vorliegt, die sich klar von dem Material aus der ersten Untergruppe unterscheiden lässt. Darüber hinaus werden sie hier aber nicht weiter thematisiert.

Element 3 belegt, dass PCL Abū Ḥuḍayfa das Material um die aus Q 23:14 bekannten Elemente Knochen und Fleisch erweiterte.[89] Hinsichtlich Element 4 ist nicht ganz klar, ob es durch PCL Abū Ḥuḍayfa entstand

88 Siehe hierzu Eich, „Topos", 34-40.

89 In einem solchen Kontext ist nach meinem Dafürhalten auch eine Variante des Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* zu sehen, die ich in meiner früheren Publikation dazu nicht recht zuordnen konnte und aus stilistischen und *isnād*-Gründen als „nicht früh" aus der Analyse ausschloss (Eich, „*nasama*", 40 in Bezug auf Firyābī, *Qadar*, 123). Der Beginn des *matn* lautet *inna an-nuṭfa takūn fī r-raḥim arbaʿīn layla wa-yaqlubuhā al-malak fa-yaqūl tabārak Allāh aḥsan al-ḫāliqīn*. Letzteres ist nicht eine bloße Lobformel auf Gott, sondern eine Referenz auf diese Formel in Q 23:14. Dies unterstützt die Einschätzung, dass hier ein späteres Textwachstum vorliegt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder durch den ihm folgenden al-Ḥasan b. al-ʿArafa. Denn in einer dritten Variante, deren *isnād* an al-Ḥasan vorbei auf Abū Ḥuḏayfa geht, sind es 3x40 Nächte, nicht viermal, weil in der Variante keine eigene Zählung für das *nuṭfa*-Stadium vorgenommen wird.[90] Es werden also 40 Tage jeweils für *muḍġa-ʿalaqa-ʿaẓm* gezählt.[91] Es gibt demnach zwei Szenarien: Entweder sprach die Redaktion des Abū Ḥuḏayfa von 3x40 Nächten, verteilt auf *ʿalaqa-muḍġa-ʿaẓm*, und al-Ḥasan hätte hierauf das Fehlen einer Zählung für *nuṭfa* bemerkt und es entsprechend ergänzt. Oder Abū Ḥuḏayfas Variante sprach von 4x40 Nächten, dies stieß aber in der Überlieferung, die an al-Ḥasan vorbeiging, unangenehm auf, da sonst alle anderen Varianten des Abū Wāʾil-Materials von 3x40 [Tagen] sprachen, und so wurde eine 40er-Zählung herausgenommen, was dann eben beim *nuṭfa*-Stadium war. Mit letzter Sicherheit kann diese Frage nicht entschieden werden, mir erscheint aber letzteres Szenario wahrscheinlicher. Neben dem bereits Gesagten hat dies auch mit Element 5 zu tun, das sich in beiden Bereichen des Abū Ḥuḏayfa-Materials findet und somit sicher auf ihn zurückzuführen ist.

Der Passus, die *nuṭfa* habe „von allem Haar und der ganzen Haut genommen" (*nālat kull šaʿr wa-bišr*), drückt die im Zusammenhang mit dem Begriff *ǧamʿ* bereits kurz angesprochene Idee aus, dass sie im Körper der Frau wandert bevor die folgenden *ʿalaqa*- und *muḍġa*-Phasen einsetzen. Dies wird gleich noch an einem koranexegetischen, Ibn Masʿūd zugeschriebenen Ausspruch deutlich werden, dessen redaktioneller Ursprung etwa zeitgleich mit dem Material unter PCL Abū Ḥuḏayfa zu veranschlagen ist. Dort werden die drei Stadien *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* mit jeweils 40 Tagen explizit veranschlagt, also explizit eben auch *nuṭfa*. Auch mit Blick darauf, dass gerade für *nuṭfa* in strukturell vergleichbarem *Ḥadīṯ*-Material immer 40 Tage genannt werden, erscheint es mir unwahrscheinlich, dass Abū Ḥuḏayfa gerade für dieses Stadium die Zahl der Tage strich.[92] Es erscheint mir plausibler, dass das Phänomen, die 40-Tage-Dauer der einzelnen Stadien explizit zu benennen, zu seiner Lebenszeit noch relativ neu und daher noch nicht so fixiert war auf ein bestimmtes Formular mit den drei Phasen *nuṭfa, ʿalaqa* und *muḍġa*. Ein vergleichbares Phänomen ließ sich bereits für den *Single Strand* bei Ibn Ḥanbal feststellen. Erst in einem zweiten Schritt wäre dann eine Anpassung an anderes Material hinsichtlich der dreimaligen Nennung der 40 als nötig erachtet worden. Abschließend entscheiden lässt sich die Frage jedoch in meinen Augen nicht.

In der Summe ist festzuhalten, dass in dem Material drei Phänomene ausgemacht werden konnten, die auf das 8. und 9. Jahrhundert zu datieren sind: die Ergänzung der Reihung *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* um weitere Sta-

90 Ibn al-Aʿrābī, *Kitāb al-muʿǧam*, II:760 mit *isnād*-Segment Abū Ḥuḏayfa→Ḥafṣ b. ʿUmar.
91 Die koranische Reihenfolge *ʿalaqa-muḍġa* ist hier umgedreht.
92 Eich, „Topos", passim.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dien aus Q 23:14 (*laḥm* bzw. *ʿaẓm*); die wiederholte Spezifizierung, jedes genannte Stadium dauere 40 Tage; und eine Debatte, ob die *nuṭfa* in der Gebärmutter bleibe oder durch den Körper wandere.

6.3 Ibn Masʿūd zugeschriebene koranexegetische Aussagen

Das bisher zwecks der Analyse bestimmter Termini in frühislamischen Debatten behandelte Material waren *Ḥadīṯe*. Demgegenüber handelt es sich bei den nun folgenden drei Textgruppen explizit um Aussagen, die Ibn Masʿūd zugeschrieben wurden und koranexegetische Funktionen zu Q 3:6, dem bereits bekannten Q 22:5 und dem ebenfalls besprochenen Q 76:2 übernehmen. Wie die selten überlieferten Varianten des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* weichen auch diese Aussagen stärker von dem Material ab, das über Zayd b. Wahb→Aʿmaš überliefert wurde.

Q 3:6 und Q 22:5

In der Koranexegese Ṭabarīs und Ibn Abī Ḥātims ist zu Q 3:6 „er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will" (*huwa llaḏī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašāʾ*) die folgende Aussage Ibn Masʿūds notiert, wobei sich die beiden *isnād*e in ʿAmr b. Ḥamād (Kufa, st. 837) treffen:

> Wenn die *nuṭfa* in die Gebärmütter fällt, wandert sie im Körper (*ṭārat fī l-ǧasad*) vierzig Tage. Dann ist sie 40 Tage *ʿalaqa*, dann ist sie 40 Tage *muḍġa*. Wenn es geschieht, dass entsteht (*yuḫlaq*), dann sendet Gott einen Engel, der sie formt (*yuṣawwiruhā*). So bringt der Engel Staub mit seinen zwei Fingern und mischt ihn in die *muḍġa* und knetet sie miteinander, dann formt er sie so wie es befohlen wird. Dann sagt er: Männlich oder weiblich, verdammt oder selig, was ist der Unterhalt, was sein Alter, was seine Tätigkeit (?) (*aṯar*), was seine Unglücke (*maṣāʾib*)? So antwortet Gott und der Engel schreibt. Wenn dieser Körper stirbt, so wird er an dem Ort begraben werden, von dem dieser Staub genommen wurde.[93]

Diese Aussage belegt zunächst eindeutig die Idee, der männliche Samen würde den weiblichen Körper zu Beginn einer Schwangerschaft durchwandern. Sie ist mit großer Wahrscheinlichkeit für die Lebenszeit von ʿAmr b. Ḥamād belegt und erhellt somit das etwa zeitgleich zu datierende *Ḥadīṯ*-Material unter PCL Abū Ḥuḏayfa mit dem Zusatz, die *nuṭfa* nehme „von allem Haar und der ganzen Haut". Wie ich bereits an andere Stelle gezeigt habe, lassen sich auch hier zwei Materialgruppen unterscheiden. Die eine vertrat das Konzept der „wandernden *nuṭfa*", die andere insistierte, dass die

[93] Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II:590, wo postuliert wird, *ṭārat fī l-ǧasad* habe bei Ṭabarī gefehlt, was ich nicht nachvollziehen kann (s. Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, V:186f). Ein anderer Aspekt dieser Aussage Ibn Masʿūds wird im folgenden Kapitel diskutiert.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nuṭfa die Gebärmutter nicht verließ.[94] Der direkte exegetische Bezug zum Koranvers scheint mir in der Ausdeutung des Verbs *ṣ-w-r* zu bestehen. Wie genau „formt" Gott die Menschen im Mutterleib? – Indem er einen Engel schickt, der einen Knetvorgang durchführt, so hier die exegetische Aussage.

Q 22:5 verwendet demgegenüber *ḫ-l-q*, insbesondere in dem Ausdruck *muḫallaqa am ġayr muḫallaqa*, der exegetisch ausgedeutet werden musste. Hierzu gibt es – ebenfalls bei Ṭabarī und Ibn Abī Ḥātim – einen Ausspruch Ibn Masʿūds, der bei näherer Betrachtung einige Ähnlichkeit mit obigem aufweist:

> Wenn die *nuṭfa* sich in der Gebärmutter verfestigt, nimmt ein Engel sie mit seiner Hand aus den Gebärmüttern und sagt: Oh Herr, geschaffen oder nicht geschaffen (*muḫallaqa am ġayr muḫallaqa*). Wenn gesagt wird *ġayr muḫallaqa*, dann ist es kein Wesen (*nasama*) und die Gebärmutter stößt es als Blut aus. Und wenn gesagt wird *muḫallaqa*, sagt er: Oh Herr, männlich oder weiblich? Verdammt oder selig? Was ist der Todeszeitpunkt und was die Tätigkeit (?) (*aṯar*) und was der Unterhalt und in welcher Erde wird es sterben? Da wird zur *nuṭfa* gesagt: Wer ist dein Herr? Da sagt sie: Allāh. Da wird gesagt: Wer ist dein Ernährer (*rāziquka*)? Da sagt sie: Allāh. Da wird zu ihm gesagt: Gehe zum Buch der Bücher (*umm al-kitāb*) und du wirst in ihm die Geschichte dieser *nuṭfa* finden. Da sagte er [Ibn Masʿūd]: So wird sie geschaffen und lebt bis zu ihrem Todeszeitpunkt und isst von ihrem Unterhalt und schreitet in ihrem Weg bis ihr Todeszeitpunkt kommt und sie stirbt. Da wird sie in diesem Ort begraben.[95]

Dieser Text variiert demnach das bekannte Thema des Engelsbesuchs beim Embryo, um die Verwendung von (*ġayr*) *muḫallaqa* in Q 22:5 auszudeuten und votiert dafür, dass damit Fetalverlust bzw. erfolgreicher Verlauf der Schwangerschaft gemeint seien. Das Thema der Prädestination des Sterbeortes ist dabei in dem Ibn Masʿūd-Material zu diesem Motiv so spezifisch, dass eine Beziehung zwischen dieser Version und der oben vorgestellten vermutet werden kann. Unterschiede zwischen den verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs zeigen, dass dieses Material noch bis mindestens ins 11. Jahrhundert redaktionell bearbeitet werden konnte.[96]

---

94 Eich, „Patterns", 143-154 mit einem Überblick über die Diskussionen über das Material im Lauf der *Ḥadīṯ*-Exegese bis ins 21. Jahrhundert.

95 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, VIII:2474f und Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, XVI:461f mit einer kürzeren Fassung. Direkt davor zitiert Ibn Abī Ḥātim eine Version des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ*, die unter dem CL al-Aʿmaš repräsentiert ist. Er gibt hier keine *isnāde*, ich gehe aber wegen der starken Ähnlichkeit dieses *matn* mit einem bei Wāḥidī erhaltenen davon aus, dass bis zu einem gewissen Punkt eine *isnād*-Überlappung vorgelegen haben muss. Bei Wāḥidī ist der *isnād* ʿAbd Allāh→ʿAlqama→ʿĀmir→Ibn Abī Zāʾida→ʿAskarī→Abū Yaḥyā ar-Rāzī→Muḥammad b. Ḥayān→Abū Bakr al-Ḥāritī→Wāḥidī. Siehe Wāḥidī, *Wasīṭ*, III:259. Dort wird ʿĀmir als derjenige identifiziert, der den Bezug zu Q 22:5 herstellte.

96 So ist bei Wāḥidī gegenüber Ibn Abī Ḥātim die Passage mit der Befragung des Embryos weggefallen. Dieses Motiv ist in jüdischem Material bekannt (s. etwa Stol, *Birth*, 15). Die Version bei Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, XVI:461f verwendet ein anderes Verb für das Ausstoßen des Aborts als Blut (*maǧǧa* stadtt *qaḍafa*) und ist auch gegen Ende des Ausspruchs deutlich anders, unter anderem durch das Fehlen der Prädestination des Sterbeortes.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Q 76:2

In der Exegese von Q 76:2 „Wir haben *al-Insān* aus einer *nuṭfa* gemacht, einem Gemisch, um ihn auf die Probe zu stellen" (*innā ḫalaqnā al-insān min nuṭfa amšāǧ nabtalīhi*) ist eine weitere Variante exegetischer Rede des Ibn Masʿūd belegt:

> Die *nuṭfa* ist in der Gebärmutter 40 Nächte, dann ist sie 40 Nächte *ʿalaqa*, dann ist sie 40 Nächte *muḍġa*. Wenn Gott die Schaffung erschaffen will, sendet er einen Engel herab. Es wird gesagt: Schreibe. Er sagt: Was schreibe ich, oh Herr? Es wird gesagt: Schreibe ob verdammt oder selig, ob männlich oder weiblich, was sein Todeszeitpunkt ist und was sein Unterhalt ist. Da offenbart Gott, was er will und der Engel schreibt. Dann rezitierte ʿAbd Allāh [Ibn Masʿūd] „Wir haben den Menschen aus einer *nuṭfa* gemacht, einem Gemisch, um ihn auf die Probe zu stellen, wir haben ihm Gehör und Gesicht gegeben". ʿAbd Allāh sagte: „Die Verbindung [der *nuṭfa*] (*amšāǧuhā*) sind ihre Wurzeln (*ʿurūquhā*)".[97]

Der CL dieser Tradition ist der kufische Tradent ʿAbd Allāh b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Masʿūdī (st. 776). Hier wird ein Zusammenhang mit Q 76:2 durch Ibn Masʿūd hergestellt, um dort die Bedeutung des koranischen *hapax legomenon amšāǧ* für „vermischt" dahingehend zu erklären, dass sich die *nuṭfa* mit dem Körper der Frau verbindet, indem sie sich darin einwurzelt. Hier wird also ein Bezug zur Embryologie hergestellt.[98] In der Exegese

---

Die *isnāde* treffen sich in ʿĀmir. Die Version bei Bazzār, *Baḥr*, IV:351 hat einen ganz anderen *matn* (den üblichen unter CL al-Aʿmaš). Vermutlich ist dies ein *dive*, das Phänomen, eine etablierte Textversion einem bestimmten *isnād* nachträglich zuzuschreiben und dabei möglichst weit oben im *isnād* anzusetzen, im vorliegenden Fall in der Generation vor ʿĀmir. Diese Variante wird hier nicht weiter berücksichtigt. Zur Ausstoßung des Abortes als Blut in zoroastrischen Texten siehe Lincoln, „Embryological Speculation", 361f und Adhami, „Pahlavi Chapters", 346f.

97 Firyābī, *Qadar*, 111; s.a. Ṭabarānī, *Kabīr*, IX:267. An anderer Stelle habe ich *urūq* als „ererbte Eigenschaften" übersetzt (Eich, „Patterns", 144, 149 und anderes Material in „*nasama*", 28f). Mit Blick auf Masʿūdī, *Murūǧ*, II:164 verstehe ich den Terminus jetzt als Wurzeln. Dort heißt es mit Bezug auf die verschiedenen Ansichten griechischer Autoren zur Embryogenese: „Der Samen der Pflanze braucht Erde, um von ihr das zu nehmen, wodurch sie sich ernährt. Und der Embryo braucht die Gebärmutter. Die Pflanze sendet ihre Wurzelverästelungen von den größeren Wurzeln aus (*yursil ʿurūqahā min al-uṣūl*), um durch sie aus der Erde ihre Nahrung zu ziehen. Und für den Embryo gibt es in der Plazenta Arterien und die *ʿurūq* entsprechen dem, sie sind die Wurzeln [Verankerung] des Embryos (*wa-hiya uṣūl al-ǧanīn*)." Hierbei handelt es sich um eine Metapher in der griechischen Medizin, die eine Analogie zwischen dem embryologischen Wachstum und dem einer Pflanze bzw. eines Baumes zieht. Für die Interpretation dieser Variante der Aussage ʿAbd Allāh Ibn Masʿūds ist der Bedeutungsunterschied insofern bedeutsam, dass die Stelle eine bestimmte koranexegetische Position formuliert, was mit dem *amšāǧ* „vermischt" in Q 76:2 konkret gemeint sei. Diese Aussage vertritt somit die Position, es sei damit das Verbinden der frühen Entstehungsphase des Ungeborenen mit der Gebärmutter gemeint.

98 Qurṭubī, *Ǧāmiʿ*, XXI:447 hat eine wohl weiter entwickelte Variante, die von *ʿurūq al-muḍġa* spricht. Bis zu einem gewissen Grad kann auch im *ʿurūq*-Motiv ein Zusammenhang mit Adamsmaterial gesehen werden: Ein selten überlieferter *ḥadīṯ* thematisiert

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu Q 76:2 wird diese Auslegung prominent Ibn Masʿūd zugeschrieben. Rein quantitativ ist sie deutlich schwächer repräsentiert als anderes Material, das besagt, *m-š-ǧ* meine die Vermischung zweier Zeugungsbeiträge von Mann und Frau, was ich frühestens als ein Phänomen des späten 8. Jahrhunderts erachte, wie weiter oben ausgeführt. Die hier nun vorgestellte Exegese des Ibn Masʿūd fügt sich mit Blick auf die Lebenszeit des Tradenten al-Masʿūdī völlig in dieses Szenario ein, in dem a) eine erstmalige intensivere exegetische Auseinandersetzung mit der Stelle auf das 8. Jahrhundert datiert wird, die b) in einem embryologischen Bezug besteht. Wie in den auf Ibn Masʿūd zurückgeführten Exegesen zu Q 3:6 und Q 22:5 wird auch hier deutlich, dass der Kernbestand des Materials eine Erweiterung zu exegetischen Zwecken erfuhr, die dann auch nicht mehr als *Ḥadīṯ* gesehen wurde.

6.4 Zusammenfassung

Mehrere Schritte der redaktionsgeschichtlichen Entwicklung des Ibn Masʿūd-Materials lassen sich rekonstruieren. In einem ersten, in den *isnāden* auf CL Zayd b. Wahb (st. nach 702) zurückgeführten Schritt, wurden klar erkennbar zwei Bestandteile zusammengefügt: ein Teil mit dem Dreischritt *ǧamʿ-ʿalaqa-muḍġa*, der bereits als prophetische Aussage überliefert wurde, und ein Teil mit der spezifischen theologischen Position, dass die letzte Handlung im Leben über das jenseitige Schicksal entscheide. Diese Position wurde anfangs eindeutig als Aussage des Ibn Masʿūd weiter überliefert und erst ein Redaktionsprozess von al-Aʿmaš machte den Passus zu prophetischer Rede. Die Erinnerung an die Urheberschaft des Ibn Masʿūd für den zweiten Teil des *Ḥadīṯ*, die über die Linie Zayd b. Wahb→Salama b. Kuhayl→PCL Fiṭr bewahrt wurde, blieb jedoch weiter bestehen.

Mit der sehr weit gestreuten Überlieferung durch PCL al-Aʿmaš ging in der Folge eine Zementierung des *Ḥadīṯ*-Materials einher. Damit meine ich, dass redaktionelle Überarbeitung, die dem *matn* in seiner spezifischen Kombination mit dem *isnād*-Teil Zayd b. Wahb→Aʿmaš noch eingeschrieben werden konnten, erheblich moderater im Umfang waren als noch im ersten Schritt der rekonstruierten Redaktionsgeschichte. Die hier analysierten Hinzufügungen waren das Wort *nuṭfa* und der kurze Beseelungspassus. Sie erfolgten in der Schülergeneration von al-Aʿmaš. Der Redaktionsprozess für *nuṭfa* ging dabei wohl auf einen kleineren Personenkreis zurück, zudem wurde diese Überarbeitung des *matn* nicht sehr breit rezipiert und gestreut. Dies deutet darauf hin, dass in den Überliefererkreisen diese Einfügung nicht als eine rein formale Anpassung an den Korantext aufgefasst

das Einwurzeln im Mutterleib explizit als eine Abfolge in der Menschheit beginnend nach Adam (s. Eich, „*nasama*“, 28f).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wurde, sondern als ein weiter reichender Eingriff, den sie nicht mittragen wollten. Dies ist beim Beseelungspassus etwas anders; diese Überarbeitung des *matn* ist in der Überlieferung wesentlich breiter vertreten.

Stärkere Überarbeitungen des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ*, konnten in dieser Situation nach al-Aʿmaš nur noch erfolgen, indem sie sich auf andere Überlieferungslinien bezogen. Dies ist in den selten überlieferten Variationen des Ibn Masʿūd-Materials dokumentiert, die teils als prophetischer *Ḥadīṯ* überliefert wurden, und in mehreren Fällen explizit als eine exegetische Rede Ibn Masʿūds. In der Gesamtheit reflektiert dieses Material demnach eine Entwicklung hin zu einer Verfestigung von *Ḥadīṯ*-Überlieferung, die in früheren Schichten noch relativ flexibel redaktionelle Überarbeitungen zuließ und dann sukzessive diesen Spielraum einengte. So schwierig eine ungefähre Datierung von selten überliefertem Material ist, kann es dennoch mit einiger Sicherheit etwa auf den Zeitraum bis 850 datiert werden. Dabei lässt sich vorsichtig schließen, dass dieses Material zuerst Entwicklungen in Kufa reflektierte (PCL Šaybānī (st. 805); CL al-Masʿūdī (st. 776); CL ʿAmr b. Ḥamād (st. 837)) und dann in Basra (PCL Abū Ḥuḍayfa b. Masʿūd (st. 835)). Das deckt sich auch mit dem größeren Bild, das sich aus der Analyse der Überlieferungslinie über al-Aʿmaš ergeben hat.

Sicherlich ist mit Blick auf die dünne Quellenlage der selten überlieferten Varianten des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* wie auch der Ibn Masʿūd-Exegese Vorsicht geboten, einen jeweils exakten Wortlaut auf einen bestimmten Zeitraum zu datieren. In der Gesamtschau des Materials erscheint mir aber der Schluss gerechtfertigt, dass zwei Phänomene bereits auf das Kufa der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert werden können, die in dem Material fast durchgängig vorhanden sind: die explizite Nennung von *nuṭfa*-*ʿalaqa*-*muḍġa* sowie die Spezifizierung des Zeitraums von 40 Tagen für jedes einzelne Stadium.[99] In ersterem sehe ich eine Bestätigung für das oben herausgearbeitete Szenario, dass das *ǧ-m-ʿ* vor *ʿalaqa* und *muḍġa* in der Variante, die al-Aʿmaš lehrte, zwar zu Nachfragen führte, eine schlichte Hinzufügung von *nuṭfa* zu dieser spezifischen Überlieferungslinie aber offenbar nicht so einfach möglich war. Ich halte es für durchaus plausibel, dass der Grund dafür in einer expliziten Ablehnung einer solchen Überarbeitung seitens al-Aʿmaš gelegen haben kann. Es ist möglich, dass die Wurzel *ǧ-m-ʿ* bewusst gewählt war, um einen Bezug auf die Erschaffung Adams zu ermöglichen. Dieses Szenario wird unten noch weiter verfolgt werden.

Ein redaktionsgeschichtlich ähnlicher Prozess kann hinsichtlich der mehrmaligen Nennung der 40 Tage vermutet werden. Vermutlich ist dies eine Spezifizierung des *ka-ḏalika*, das sich in den anderen verbreiteten

[99] Einzige Ausnahme ist die Exegese zu Q22:5, wo allein *nuṭfa* referenziert wird. Das ergibt sich dort aber recht unmittelbar aus der Thematik der Frühaborte.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Varianten findet. Demnach befand sich – im Sinne einer relativen Chronologie – in einer früheren Textschicht *ka-ḏalika* und in einer späteren die Variante, die jeweils explizit die 40 nannte. Denn erstens kann für das Material über PCL al-Aʿmaš (st. 765) und PCL al-Fiṭr (st. ~770), das *ka-ḏālika* enthält, in seinen Grundstrukturen eine beiden Varianten zu Grunde liegende Quelle angenommen werden, während die früheste mögliche Datierung des 3x40-Materials die Lebenszeit von al-Masʿūdī (st. 776) ist.[100] Und zweitens ist es intuitiv plausibler anzunehmen, dass die Formulierung „ebenso" die Nachfrage provozierte, was genau damit gemeint sei, als der umgekehrte Vorgang, bei dem eine eindeutige Formulierung gezielt verunklart worden wäre. Offenkundig wurde also die Formulierung *„ǧ-m-ʿ* 40 Tage, *ʿalaqa* ebenso (*miṯl / ka-ḏālika*), *muḍġa* ebenso" nicht als eindeutig genug erachtet, um die Sicht zu etablieren, dass es sich insgesamt um einen Zeitraum von 120 Tagen handelte.[101] Dies war wahrscheinlich auch deswegen der Fall, weil der Ḥuḏayfa-*Ḥadīṯ* eben prominent von 40 Tagen sprach.[102] Wenn man einmal annimmt, dass auch hier eine Überarbeitung des *matn* in der Überlieferungslinie von al-Aʿmāš evtl. deswegen ausblieb, weil al-Aʿmaš dies aktiv unterband, so drängt sich der Schluss auf, dass für ihn der *Ḥadīṯ* eben nicht von 120 Tagen sprach, sondern von 40. Diese Frage kann aber nicht abschließend beantwortet werden.

Die meisten der hier analysierten Phänomene erachte ich als Reflektionen von Diskussionen in einem kleinen Kreis einer muslimischen Bildungselite des 8. und 9. Jahrhunderts, die einer zunehmenden Systematisierung von Überlieferungsmaterial dienten, auch im Sinne einer Angleichung an den Korantext. Hinsichtlich zweier Aspekte jedoch, ist es in meinen Augen sehr naheliegend, eine Interaktion mit einer nicht-muslimischen Bildungselite als wichtiges Element zu sehen: die Hinzufügung der Beseelungspassage und das übergreifende Phänomen, *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* primär embryolo-

100 Die *isnād*e von al-Aʿmaš und Fiṭr treffen sich in Zayd b. Wahb. Aufgrund der großen Zeitspanne zwischen den Sterbedaten von al-Aʿmaš (st. 765) und Zayd (st. nach 702) und der Unsicherheit der biographischen Angaben zu letzterem (s. van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 18), bin ich zurückhaltend, hier den *isnād*en einfach zu vertrauen und Gemeinsamkeiten der PCL-Varianten einfach auf Zayd zurückzuführen. Es erscheint mir aber sehr plausibel, dass die strukturelle Übereinstimmung zwischen dem Material unter al-Aʿmaš und Fiṭr sich durch eine gemeinsame frühere Textschicht erklären lässt, die eine klar frühere Grobdatierung ermöglicht als das Material unter CL al-Masʿūdī.

101 Dies wird auch durch Muqātil, *Tafsīr*, IV:761f zu Q 96:2 unterstützt, wo für *nuṭfa* explizit ein Zeitraum von 20 Tagen veranschlagt wird, bevor sie sich zum *ʿalaq* wandelt (*wa hiya* [sic] *an-nuṭfa allati takūn ʿišrīn layla ṯumma tuṣīr māʾ wa daman fa-ḏālika al-ʿalaq* (…) *yaʿnī min dam ḥattā taḥawwalat an-nuṭfa dam*^{an}). Die Gleichsetzung vom *nuṭfa*-Stadium mit 40 Tagen, dem dann die beiden anderen Stadien *ʿalaqa* und *muḍġa* entsprochen hätten (*ka-ḏālika*), muss also nicht zwingend für das 8. Jahrhundert als allgemein verbreitet vorausgesetzt werden.

102 Siehe dazu Eich, „Topos", 49.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gisch zu lesen. Für diese beiden Aspekte, die abschließend im folgenden Kapitel behandelt werden, ist die Verortung entscheidender Redaktionsschritte in Kufa um 800 höchst relevant, denn damit befindet man sich in einem Milieu mit einer starken christlichen Präsenz. Zwar ist Kufa eines der Beispiele einer (rein) muslimischen Neugründung nach den arabisch-muslimischen Eroberungen, jedoch erfolgte diese Neugründung in unmittelbarer Nähe zu Ḥīra, dem Zentrum der vorislamischen christlich-arabischen Herrschaft der Laḫmīden (bis 602). Bis in die Abbasidenzeit hinein, also sicherlich bis 800, ist eine starke christliche Präsenz in der Region belegt.[103] Gerade die frühe Abbasidenzeit sah dabei eine Veränderung im Umgang der muslimischen Herrscherschicht mit anderen Religionsgemeinschaften, indem nun stärker als zuvor die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung gesucht wurde, gerade auch im Sinne einer sozialen Abgrenzung.[104] Zusammen betrachtet plausibilisiert dies das Szenario, dass einige der festgestellten Redaktionsprozesse im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* ihren Hintergrund in Auseinandersetzungen mit anderen Religionsgemeinschaften wie etwa dem Christentum rund um 800 haben.

103 Toral-Niehoff, *Ḥīra*, 174-183.
104 Siehe z.B. Gutas, *Greek Thought*, 61-69; Sahner, „Monasticism", 150-152, 174.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7 Die Erschaffung Adams und die Entstehung von Menschen im Mutterleib

Die Analyse diverser *Ḥadīṯe* und koranexegetischer Aussagen hinsichtlich ihrer Verwendung bestimmter Termini hat es ermöglicht, ihre Redaktionsgeschichte und mögliche Hintergründe genauer zu beleuchten. Die Tatsache, dass dieses Material immer einen Engelsbesuch beim Ungeborenen beschreibt, scheint nahe zu legen, dass dort [*nuṭfa*]-*ʿalaqa*-*muḍġa* allein embryologisch gemeint ist. Jedoch hat die Analyse ergeben, dass der Versuch, das erste Stadium *ǧ-m-ʿ* als ein *nuṭfa*-Stadium zu vereindeutigen, sich im 9. Jahrhundert nicht durchsetzen konnte. Diese Widerständigkeit der Überliefererkreise ist erklärungsbedürftig. Denn oberflächlich betrachtet scheint die Hinzufügung des Wortes *nuṭfa* nichts weiter als eine rein formale Angleichung des Wortlauts an Q 23:14. Man könnte vermuten, dass Standards der *ḥadīṯ*-Überlieferung der damaligen Zeit dies verhinderten, da Eingriffe in den *matn* der zwei Hauptüberlieferungslinien des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* inzwischen als nicht statthaft erachtet wurden. Dem widerspricht aber, dass kleinere Veränderungen im Wortbestand, die nicht die inhaltliche Ebene betrafen, in diesem Material im und auch nach dem 9. Jahrhundert noch feststellbar sind. Dies legt nahe, dass der Versuch, *nuṭfa* in den *matn* der zwei Hauptüberlieferungslinien einzufügen, eben kein rein formalistischer Schritt war, sondern sich auch auf die inhaltliche Ebene bezog. Wie dargelegt, kann plausibel vermutet werden, dass die Wurzel *ǧ-m-ʿ* zur Bezeichnung des ersten Materials bewusst gewählt war, um eine Parallelisierung der Erschaffung Adams und der Entstehung des Ungeborenen zu ermöglichen. Ich werde nun diese Vermutung erhärten, indem ich zeige, dass sich der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* und die Ibn Masʿūd zugeschriebenen exegetischen Aussagen in enger Beziehung zu adamitischem Material entwickelten. Es lassen sich drei Elemente unterscheiden, die redaktionelle Bearbeitungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten darstellen, zunächst die Referenz *fī baṭn ummihi* in der frühesten Schicht (eventuell noch im 7. Jahrhundert), dann die Beseelungspassage (um 800) und schließlich die Idee der Verwendung von Erde bei der Schaffung Adams, von der Stelle, an der er später begraben werden würde (etwa bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts).

7.1 „Im Bauch seiner Mutter"

Die Eingangsformulierung des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* lautet „die Schaffung eines jeden von euch wird 40 Tage im Bauch seiner Mutter zusammengebracht" (*inna ḫalq aḥadikum yuǧmaʿ fī baṭn ummihi arbaʿīn yawm*^{an}),

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wobei die genaue Positionierung der ersten vier Wörter variieren kann.[1] Immer gleich ist jedoch die Formulierung „im Bauch seiner Mutter". Dies wirkt etwas redundant, denn wo, wenn nicht im Körper der Schwangeren, soll ein neues menschliches Leben entstehen? Der Ausdruck ist dabei so breit im Überlieferungsprozess des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* dokumentiert, dass ich davon ausgehe, dass er zu einer sehr frühen Schicht der Redaktionsgeschichte dieses Materials gehört. Wie ich im Folgenden zeige, ist diese Zusammenfügung von *ǧamʿ-ʿalaqa-muḍġa* mit der Formulierung *fī baṭn ummihi* keineswegs automatisch mit einer einfachen Umwidmung des Materials von einem möglichen Adamsbezug auf eine Embryologie gleichzusetzen. Vielmehr erachte ich diesen Redaktionsprozess als einen bewussten Schritt, die Entstehung jedes individuellen menschlichen Lebens im Zuge einer Schwangerschaft in *bewusster* Parallele zur Beschreibung der Erschaffung des Urmenschen darzustellen.

Ausgangspunkt hierfür ist die Feststellung, dass die (Plural)Formulierung „im Leib eurer Mütter" (*fī buṭūn ummahātikum*) koranisch ist (s. Q 16:78, Q 39:5, Q 53:32). Bei zwei dieser drei Stellen handelt es sich um Passagen, die die Schaffung des Urmenschen und die individuelle Entstehung im Mutterleib unmittelbar zusammen zu betrachten:

> Dein Herr ist großzügig im Vergeben. Er wusste schon über euch Bescheid als er euch seinerzeit aus der Erde entstehen ließ, und als ihr ein Embryo im Bauch eurer Mütter waret. Erklärt deshalb nicht euch selber für rein! Er weiß sehr wohl, wer gottesfürchtig ist. (Q 53:32)

> Ja, er ist der, der mächtig ist und bereit zu vergeben. Er hat euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāḥida*) geschaffen und hierauf aus ihm sein Partnerwesen (*zawǧahā*) gemacht. Und er schuf für euch acht Haustiere in Paaren. Er erschafft euch im Bauch eurer Mutter in einem Schöpfungsakt nach dem andern, in dreierlei Finsternis. (Q 39:5f)[2]

Beide Stellen thematisieren die Bereitschaft Gottes zur Vergebung mit der Wurzel *ġ-f-r*. In beiden Fällen ist die Parallelsetzung von Adamsgeschichte und Schwangerschaft sprachlich sinnfällig ausgedrückt.[3] Die strukturellen Parallelen zwischen den beiden Stellen erschöpfen sich also keineswegs allein in der spezifischen Genetivverbindung *buṭūn ummahātikum*.[4]

---

1 Siehe auch Eich, „Patterns", 141.

2 Beide Übersetzungen basieren auf der Paretübersetzung. S.a. oben Abschnitt 4.4.4.

3 In Q 53:32 sind die beiden Satzteile jeweils mit *iḏ* markiert (*iḏ anšaʾakum min al-arḍ wa-iḏ antum aǧinna fī buṭūn ummahātikum*), in Q 39:6 wird beidesmal die Wurzel *ḫ-l-q* verwendet (*ḫalaqakum min nafs wāḥida … yaḫluqukum fī buṭūn ummahātikum*).

4 Die dritte Stelle Q 16:78 steht in einer größeren Passage, die Gottes Schöpfung und Allmacht thematisiert, einschließlich seiner Fähigkeit, die Jüngsten Tag herbeizuführen – ganz ähnlich wie Q 39:5f und Q 53:32. Auch Q 22:5 hat eine vergleichbare Struktur, verwendet aber *arḥām*, „Gebärmutter/ der Schoß", nicht *baṭn umm*. Der gleiche Terminus findet sich in Q 3:6 „er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will" (*huwa llaḏī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašāʾ*). Interessanterweise hat die frühisla-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass der Ausdruck *fī baṭn ummihi* im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* ein bewusster Akt war, der eine Beziehung zwischen verschiedenen Texten oder Textteilen herstellte und nicht nur aussagen wollte, dass Menschen durch eine Schwangerschaft entstehen. Denn der Begriff war offenkundig nicht austauschbar: Anders als z.B. die ersten Wörter des *Ḥadīṯ-matn* oder auch viele andere seiner Teile wurde *fī baṭn ummhihi* niemals redaktionell angerührt. Das ist nicht selbstverständlich, denn natürlich wären auch andere Begriffe denkbar gewesen, um den gleichen Sachverhalt zu beschreiben – insbesondere das sonst in *Ḥadīṯ*-Material durchaus verbreite Wort „Gebärmutter" (*raḥim,* pl. *arḥām*) käme hier in den Sinn. Dass nichts dergleichen in der Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* dokumentiert ist, legt es sehr nahe, dass nicht die Vermittlung von basalem Allgemeinwissen hinter der Formulierung stand, sondern eine bewusste Bezugnahme auf spezifische Texte, mit einiger Wahrscheinlichkeit wohl die zitierten Koranstellen.[5]

Wie weiter oben ausgeführt, bin ich der Auffassung, dass *ʿalaqa* und *muḍġa* in Q 22:5 Termini zur koranischen Beschreibung von Entstehungsstadien Adams sind, die in Q 23:14 embryologisch umgedeutet wurden. Ferner habe ich gezeigt, dass der im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* verwendete Begriff *ǧamʿ* ebenso für die Anfänge einer Embryologie wie für die Anfänge der Erschaffung Adams verwendet werden konnte. Schließlich habe ich an dieser Stelle argumentiert, dass die Verwendung von *fī baṭn ummihi* dazu diente, eine Verknüpfung des *Ḥadīṯ* mit Q 39:5f und Q 53:32 herzustellen, die beide eine Parallele zwischen der Erschaffung des Urmenschen und der Entstehung der Menschen durch Schwangerschaft ziehen. Aus all dem zusammen genommen schließe ich, dass die frühe Redaktionsschicht des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* darauf zielte, genau diesen Sachverhalt weiter auszugestalten und daher ganz bewusst vorgeburtliche Entwicklung in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen beschrieb.

---

mische Überlieferung neben der oben vorgestellten Exegese des Ibn Masʿūd von Q 3:6 auch eine mehrfach überlieferte Erinnerung an die Interpretation aufbewahrt, damit werde betont, dass Jesus im Körper Marias so entstand wie alle anderen Menschen auch. (Ṭabarī, *Ǧāmiʿ*, V:186f) Jesus ist an der Stelle nicht offensichtlich erwähnt. Dies belegt also, dass in der frühislamischen Gemeinschaft Koranaussagen mit scheinbar basal-medizinischem Bezug auf die Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft weitreichend theologisch verstanden werden konnten. So betrachtet verwebt der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* zwei terminologisch unterscheidbare Stellengruppen des Korantextes: die Stellen mit *baṭn umm*, durch die Verwendung des Ausdrucks selber, und die mit *arḥām* (Q 3:6 und Q 22:5), indem er aus letzterer *ʿalaqa - muḍġa* übernimmt.

5 Natürlich wäre auch denkbar, einen Bezug auf Bibelstellen wie Ps 139,13 darin zu sehen „Du hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter (*tᵉsukkeni bᵉ-ḇæṭæn ʾimmi*)". Ich halte es aber für viel überzeugender, dass Stellen wie diese im Hintergrund der koranischen Verwendung standen und dass letztere dann ihren Niederschlag im *Ḥadīṯ* gefunden hat.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Interpretation wird auch stark durch den Katalog der Dinge unterstützt, die durch den Engel für den neuen Menschen fixiert werden. Diese Liste hat in der bisherigen Forschung zum Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* die meiste Aufmerksamkeit erfahren. Der zentrale Befund war, dass die Prädestination der Taten eine Hinzufügung zu dieser Liste im Laufe von Redaktionsprozessen des 8. Jahrhunderts durch das Wort *ʿamal* war.[6] Darüber hinaus gibt es auch starke Indizien dafür, dass die Festlegung von „verdammt oder selig" (*šaqī/saʿīd*) Resultat einer redaktionellen Bearbeitung ist und nicht zur frühesten rekonstruierbaren Textschicht gehört. Hier ist erneut die Überlieferungslinie Salama→PCL Fiṭr relevant, die schließlich noch am stärksten Elemente der frühen Textschicht erinnert.[7] In diesem *isnād*-Bündel findet sich mehrfach die Auffälligkeit, dass Gott dem Engel befiehlt, eine Reihe von Dingen aufzuschreiben (*uktub*) und dann erneut diesen Befehl ausspricht, damit auch *šaqī* oder *saʿīd* fixiert werden.[8] In späteren Redaktionsschichten ist dies geglättet, indem nur noch einmal der Befehl für alles ausgesprochen wird. Ich werte die Fälle der Doppelung von *uktub* als eine Spur einer redaktionellen Hinzufügung von „verdammt oder selig", was sich mit der frühen Redaktionsgeschichte des Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* zusammenfügt, in der das Wortpaar *šaqī/saʿīd* ebenfalls eine Hinzufügung war.[9]

Das bedeutet, dass sich in der frühesten rekonstruierbaren Schicht die Festlegung des Schicksals auf den Unterhalt (*rizq*) und den Todeszeitpunkt (*aǧal*) bezog. Hierbei handelt es sich um zwei zentrale Motive der Ausdeutungsgeschichte des Sündenfalls. Spätestens mit den Apostelbriefen des Paulus wurde die Idee verbreitet, eine Konsequenz des Handelns von Adam und Eva sei die Sterblichkeit des Menschen. Dies ist bereits im Buch Genesis angelegt, wo es ausdrücklich heißt, die beiden würden sterben, wenn sie von den verbotenen Früchten äßen (Gen 2,17). Wenig später werden Nahrungsaufnahme und Sterblichkeit erneut zusammen genannt, als Gott zu Adam sagt, dieser werde im Schweiße seines Angesichts sein Brot essen, bis er sterbe (Gen 3,19).[10] Auch im *Ḥadīṯ* und den *Qiṣaṣ al-Anbiyāʿ* gibt es Überlieferungen, die beide Themen gesondert mit Bezug auf Adam

6 Van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 4f, 10, 20. Van Ess schließt auf S.4f aus „methodischen Gründen" anderes *Ḥadīṯ*-Material aus der Analyse aus. Ich verstehe dies so, dass er damit den Ḥuḍayfa-*Ḥadīṯ* meint, nicht die Überlieferung des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* über Fiṭr, die den Befund von van Ess in meinen Augen entschieden stützt.

7 Damit meine ich vor allem die Erinnerung daran, dass die Aussage zur Bedeutung der letzten Handlung bzgl. des Schicksals im Jenseits ursprünglich Ibn Masʿūd zugeschrieben wurde.

8 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:48; Firyābī, *Qadar*, 112; Šāšī, *Musnad*, II:142.

9 Eich, „Topos", 35-40.

10 Anderson u.a., „Adam (Person)", v.a. Abschnitte Abschnitte James D.G. Dunn, „New Testament" und Gary A. Anderson, „Greek Patristics and Orthodox Churches".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

thematisieren.[11] So betrachtet fällt auch das Fehlen eines Aspekts ins Auge, der in anderem embryologischen *Ḥadīṯ*-Material wie dem Ḥuḏayfa- und dem Anas b. Mālik-*Ḥadīṯ* sehr prominent ist, und zwar die Festlegung des Geschlechts. In dem Ibn Masʿūd-Material ist dies ausschließlich in den späteren, selten überlieferten Varianten dokumentiert, nie jedoch in den Hauptüberlieferungen über al-Aʿmaš und Salama→PCL Fiṭr.[12] Es ist daher auszuschließen, dass die Geschlechtsfestlegung zur frühen Redaktionsschicht des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* gehörte. Das verstärkt das Szenario, dass dort die Parallele zur Erschaffung des Urmenschen zentral war, wo eine Festlegung des Geschlechts gar keinen Sinn ergab.

Dies fügt sich auch gut mit anderen Beobachtungen zur frühislamischen Prädestinationsdebatte zusammen, in die der Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* inhaltlich ganz offenkundig gehört. Wie die Forschung herausgearbeitet hat, ist es einigermaßen schwierig, ein genaueres Profil der sogenannten *Qadarīya* zu erstellen, die aber offenbar im frühen 8. Jahrhundert mit mehreren Personen assoziert wurde, welche in irgendeiner Form die Position menschlicher Willensfreiheit vertreten zu haben scheinen. In mehreren Fällen wurden sie – aller Wahrscheinlichkeit nach wegen ihrer Ansichten – hingerichtet. Ein prominentes Beispiel ist Ġaylān ad-Dimašqī, dem wahrscheinlich während der Regierungszeit des Hišām b. ʿAbd al-Malik (724-743) der Prozess gemacht wurde. In einer der Darstellungen dieses Prozesses, sind zwei der drei an Ġaylān gerichteten Fragen allein auf die Geschichte des Sündenfalls Adams und des Sturzes von Iblīs aufgrund seiner Weigerung, sich vor Adam niederzuwerfen, bezogen.[13] Daraus schließe ich, dass in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in der Prädestinationsdebatte die Diskussion nicht das Ungeborene fokussierte, sondern die Adamsgeschichte.

All dies zusammengenommen unterstützt die Annahme, dass die früheste rekonstruierbare Redaktionsschicht des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* noch eine sehr große, *beabsichtigte* Nähe zum Adamsmaterial aufwies, um damit aus-

11 Ṭabarī, *Tārīḫ,* I:77-82; Firyābī, *Qadar*, 69. S.a. Lieber „Poetry of Creation", 120f zu jüdisch-liturgischer Poesie, wo die Thematik des Essens ausgedeutet wird und durch den Sündenfall die Sterblichkeit begann.

12 Siehe dazu oben die jeweiligen Beispiele. Zur Formulierung in den beiden anderen *Ḥadīṯ*en siehe Eich, „nasama" und „Topos".

13 Zu Ġaylān und der inzwischen neu zu bewertenden Quellenlage siehe Treiger, „Origins of Kalām", 28-44; Judd, „Early Qadariyya", 45-55. Zur Darstellung der Befragung von Ġaylān siehe van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 207-211 und Judd, „Ghaylan al-Dimashqi", 165. Hierzu scheint mir auch sehr gut zu passen, dass in der Version der Geschichte, in der ʿUmar II die Fragen stellt, Ġaylān gleich zu Beginn einfach Q 76:1-3 rezitiert. In der weiteren Darstellung geht es dann nie um das Ungeborene, sondern dezidiert um die Geschichte des Sündenfalls (Van Ess, *Anfänge muslimischer* Theologie, 187). Ich sehe darin eine Bestätigung meiner obigen Interpretation, diese Koranpassage als einen durchgehenden Bezug auf die Erschaffung von *al-Insān* am Anfang der Zeit zu lesen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zudrücken, dass die Entstehung jedes einzelnen Ungeborenen so verlaufe wie die Erschaffung des Urmenschen.

7.2 Beseelung

Die sicherlich offenkundigste Parallele zwischen der Embryologie des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* und der Adamsgeschichte ist das Element der Beseelung, was ich wie bereits dargestellt im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* als eine redaktionelle Hinzufügung durch einen Teil der Schülergeneration von al-Aʿmaš etwa um 800 einstufe. Im *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq* findet sich kurz nach der weiter oben zitierten Stelle, in der *ǧamʿ* als Terminus für das Zusammentragen der Erde für den Adamskörper verwendet wird, eine Passage zu der Frage, wann genau am Freitag Adam erschaffen worden sei. In einer Variante dieses auf Ibn ʿAbbās zurückgeführten Materials heißt es:

> Gott schuf Adam in der letzten Stunde des Freitag. Er schuf ihn aus der Oberfläche der gesamten Erde (*adīm al-arḍ kullihā*), ihr Rotes und Schwarzes, Gutes und Schlechtes, Hartes und Weiches. So gibt es aus diesem Grund unter seiner Nachkommenschaft gut, schlecht, rot, schwarz, weich, hart. Dann blies er in ihn von seiner Seele und setzte ihn in sein Paradies und befahl den Engeln, so dass die sich vor ihm niederwarfen, und er machte mit ihm einen Vertrag, den er dann vergaß (*nasiya*). So wurde er *al-Insān* genannt. Und bei Gott, kaum ging die Sonne unter an diesem Tag, da vertrieb er ihn aus ihm [dem Paradies].[14]

Direkt davor zitiert ʿAbd ar-Razzāq eine sehr ähnlich lautende Variante, in der die Beseelung nicht erwähnt wird. Diese Variantenunterschiede sind sicherlich durch die ganz ähnlich gelagerte Situation im Korantext zu erklären, wo die Geschichte des Engelssturzes mit dem zentralen Passus des Befehls an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, zweimal in einer Passage auftritt, die explizit die Beseelung erwähnt (Q 15:26-33, Q 38:71-77), und zweimal nicht (Q 7:11-25 und Q 17:61-65).[15]

Dieses Nebeneinander von sehr ähnlichen Ausgestaltungen der Geschichte mit klarem Koranbezug, findet sich genauso in dem wohl etwas später und breiter konservierten *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*-Material, in dem auch die Zahl 40 auftaucht. Ṭabarī gibt dabei zwei Varianten einer Geschichte, in der der Körper Adams eine Zeit lang ausgestreckt gelegen habe. In dieser Zeit habe Iblīs ihn getreten, so dass ein tönender Klang entstand (*ṣalṣala*). Auch sei Iblīs in den Adamskörper eingedrungen, einmal durch den Mund und einmal durch den After. In den zwei verschiedenen Varianten wird der Zeitraum respektive mit 40 Nächten und 40 Jahren benannt.[16] Die zweite

14 ʿAbd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, III:263.

15 Siehe auch oben „1.5.3. Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam" zu dieser Thematik.

16 Zum topischen Gebrauch der 40 siehe Conrad, „Abraha and Muhammad", 230-237.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Variante, die auf Ibn Masʿūd zurückgeführt wird, referenziert eindeutig Q 38:71-72 mit seiner Beseelungspassage. Die Zahl 40 beschreibt allerdings auch dort den Zeitraum, in dem Engel einschließlich Iblīs den Adamskörper malträtieren. Diese Überlieferungen haben vor allem den Zweck, die unterschiedlichen im Koran genannten Materialien für die Adamsschaffung zu erklären, indem sie in eine zeitliche Reihung gebracht werden. Denn die Parallelstelle Q 15:26-33 nennt nicht Lehm (*ṭīn*) sondern den Terminus *ṣalṣāl*. Ṭabarī zitiert anschließend noch Ibn Isḥāq mit der Äußerung, Gott habe den Adamskörper 40 Tage angesehen, bevor er ihn beseelt habe, wobei lediglich der Beseelungspassus und der Niederwerfungsbefehl aus dem Koran zitiert werden. Ibn Isḥāq lässt also den Kernunterschied zwischen den koranischen Parallelstellen (*ṣalṣāl* oder *ṭīn*) einfach weg.[17] Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass die bei Ṭabarī erhaltenden Texte eine Diskussion reflektieren, die im Irak des 8. Jahrhunderts zu verorten ist, wie die *isnād*e und Gewährsmänner jeweils klar zeigen.[18] Diese Datierung – einschließlich der Zahl 40 – wird insbesondere durch eine Erwähnung im *Mubtadaʾ al-dunyā wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ* des Isḥāq b. Bišr (st. 821/206) erhärtet, der die Idee einer Zeitspanne von 40 Tagen oder Jahren, in denen Adam noch nicht beseelt war, bereits kennt.[19]

Die Parallelen zwischen der Beseelung Adams und des Ungeborenen im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* bestehen demnach nicht nur in der identischen Formulierung *nafḫ ar-rūḥ* und der expliziten Nennung der Zahl 40. Darüber hinaus sind beide offenkundig Reflexe von Diskussionen, die sich auf die gleiche Zeit, den gleichen Raum und manchmal sogar den gleichen Personenkreis eingrenzen lassen.

Dies wird durch eine strukturelle Parallele zwischen den beiden Themenkreisen unterstützt, die sich aus der Koranexegese zu Q 76:1 herleiten lässt. Die Passage „Hat es für *al-Insān* nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er nichts Nennenswertes war?“ wurde bereits im 8. Jahrhundert dahingehend verstanden, dass der Urmensch nicht früh oder unmittelbar im Schöpfungsprozess entstand, sondern vor seiner endgültigen Fertigstellung einige Zeit verstrich.[20] Hinsichtlich der Dauer dieser Phase hat Qurṭubī (st. 1272) übersichtlich drei Ansichten zusammengefasst:

> „Ibn ʿAbbās sagte in der Überlieferung des Abū Ṣāliḥ: 40 Jahre vergingen über ihm, bevor ihm die Seele eingehaucht wurde, wobei er zwischen Mekka und aṭ-Ṭāʾif aus-

17 Ṭabarī, *Tārīḫ*, I:46f.

18 Der *isnād* für die Beseelungsvariante der Geschichte ist identisch mit dem für das oben analysierte Ibn Masʿūd-Material zur Exegese von Q 3:6.

19 Tottoli, „Adam“. Tottoli bezieht sich auf die Handschrift Oxford, Bodleian Library, MS Huntingdon 388.

20 Muqātil, *Tafsīr*, IV:521. Diese Frage hatte auch die Bibelexegese schon länger beschäftigt und unter anderem bei Jakob von Serugh seinen Niederschlag gefunden (siehe Jakob, *The Sixth Day*, 34-44).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gestreckt war.[21] Und von Ibn ʿAbbās in der Überlieferung von aḍ-Ḍaḥḥāk, dass er aus Lehm geschaffen wurde und sich 40 Jahre aufrichtete, dann aus *Ḥamaʾ masnūn* 40 Jahre, dann aus *Ṣalṣāl* 40 Jahre, so war seine Schaffung nach 120 Jahren komplett. Und Ibn Masʿūd ergänzte und sagte: Er richtete sich 40 Jahre auf, wobei er aus Staub war, so war seine Schaffung nach 160 Jahren komplett, dann wurde ihm die Seele eingehaucht."[22]

Nach der ersten, vermutlich rein topischen Aussage, der Adamskörper sei 40 Jahre unbeseelt gewesen, ist die zweite Aussage eine offenkundig exegetische Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass der Koran an verschiedenen Stellen verschiedene Materialien benennt, aus denen der Urmensch erschaffen worden sei. Dieses Thema wird hier so gelöst, dass diese Materialien *ṭīn*, *ḥamaʾ masnūn* und *ṣalṣāl* in eine zeitliche Reihenfolge gebracht werden und verschiedene Verarbeitungsstufen repräsentieren. Die Ibn Masʿūd zugeschriebene Hinzufügung ist der Feststellung geschuldet, dass Staub und Lehm, die beide im Koran erwähnt werden, keine identischen Materialien sind und somit vor *ṭīn* noch ein Stadium *turāb* einzufügen sei. So kommen die Überlieferungen zu verschiedenen Berechnungen des Zeitraums als 40, 120 oder 160 Jahre.[23] Dieser exegetische Prozess, die verschiedenen Materialien in eine Reihung zu bringen, kann mit Sicherheit spätestens für das 9. Jahrhundert angenommen werden, wie verschiedene Funde in den Bereichen *Ḥadīṯ* und *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* zeigen.[24]

Dieses Zahlenwerk hat unmittelbare Parallelen zum Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ*. Neben den offenkundigen Parallelen der Zahlen 40 und 120 finde ich besonders bemerkenswert, dass auch bei einer der selten überlieferten Varianten des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* (PCL Abū Ḥuḍayfa) ein analoger Prozess erfolgte, die Reihung der Entstehungsstadien mit Blick auf koranisches Wortmaterial zu erweitern und anschließend einfach die Entwicklungsdauer auf 160

21 Die Vorstellung der Übergröße des Adamskörpers ist weit verbreitet, wird hier aber nicht weiterverfolgt. Die örtliche Referenz ist sicherlich als ein Bezug auf die Vorstellung zu sehen, die Erde zur Erschaffung Adams habe aus Mekka gestammt (siehe dazu gleich).

22 Qurṭubī, *al-Ǧāmiʿ*, XXI:444.

23 S.a. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, XXX:235f. Dort fehlt die Variante mit 160 Jahren.

24 Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ*, 23 gibt zunächst eine längere Version, die das Element des Knetens der Grabeserde – auch der von Muḥammad – in den Körper Adams verbindet mit der konsekutiven Darstellung dreier Stadien à 40 Jahre. Dies ist der Referenz auf Q 76:1 vorgeschaltet. Dann folgt eine Variante mit 40 Jahren, die Ibn ʿAbbās zugeschrieben wird. Abū Yaʿlā al-Mawṣilī (st. 919) hat mit dem *isnād* ʿUqba→ʿAmr b. Muḥammad→Ismāʿīl b. Rāfiʿ→al-Maqbarī→Abū Hurayra→Nabī eine längere Überlieferung, die sicher aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt wurde – also älteres Material verarbeitet –, mit dem Anfang „Gott schuf Adam aus Staub, dann machte er ihn zu Lehm, dann ließ er ihn bis er *ḥamaʾ masnūn* war, er schuf und formte ihn (*ḫalaqahu wa-ṣawwarahu*), dann ließ er ihn bis er *ṣalṣāl* war wie beim Töpfer." (Mawṣilī, *Musnad*, XI:453-5.) In der Gesamtschau auf dieses Material bei Ṭabarī, *Tārīḫ*, I:45-47 werden teils andere Reihenfolgen gegeben. Die Dauer wird eher in Tagen gemessen, wobei eine Variante auch 40 Jahre für möglich hält. S.a. Schöck, *Adam*, 74-78.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Jahre hochzukalkulieren.[25] Dies erhärtet das Szenario, dass die Entwicklung des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* zum Ungeborenen noch bis in das 9. Jahrhundert hinein in einer Beziehung zu Überlieferungen und Ausdeutungen der Adamsgeschichte gesehen wurde.

Diese Tatsache ist jedoch in meinen Augen deutlich zu trennen von Entwicklungen in anderen Bereichen, insbesondere des Rechts, wo sehr ähnliche oder identische Formulierungen sich allein auf das Ungeborene bezogen und wohl auch ausschließlich so verstanden wurden. Ein gutes Beispiel dafür ist die oben vorgestellte Entwicklung der *ʿazl*-Debatte, in die der Verweis auf Q 23:14 (*nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa-ʿaẓm-laḥm*) sekundär eingeführt und dann erst in einem zusätzlichen Schritt um die Beseelung ergänzt wurde, erneut etwa um 800. Was könnte der Grund für diese Entwicklungen in der Überlieferungsgeschichte gewesen sein? Eine plausible Antwort findet sich bei Ṭaḥāwī, der an anderer Stelle nochmals auf die Thematik zu sprechen kommt:

> „Manche Leute gingen dahin zu sagen, dass in der Essenz der *nuṭfa* vom Mann eine Seele ist. Und wenn man den Samen vom Mutterschoß abhält und woanders hin tut, so sei dies eine Zerstörung für diese Seele."[26]

Gemeint ist hiermit der sogenannten Traduzianismus, also vereinfacht gesagt die Ansicht, die menschliche Seele komme in das Ungeborene durch den Samen des Vaters und sei vom Anfang der Schwangerschaft an schon vorhanden. Im Hintergrund steht dabei die Frage nach der Relation von geistig-energetischen und materialen Komponenten im Menschen zueinander und wie z.B. embryonales Wachstum in der frühen Schwangerschaft konzeptionell gedacht werden kann, wenn nicht das Prinzip der Energie im Ungeborenen schon vorhanden ist, die dieses Wachstum antreiben kann. Dieses Konzept ist in Texten jüdischer und christlicher Autoren gleichermaßen bekannt.[27] Ich halte Ṭaḥāwīs Einschätzung, dass die im divergierenden *Ḥadīṯ*-Material dokumentierten Auseinandersetzungen über *ʿazl* vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem Traduzianismus

---

25 Siehe Ḥanbalī, *Sunna*, III:539, Ṭabarānī, *Ṣaġīr,* I:269 und die Analyse zu diesem Material weiter oben.

26 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:318 (*ḏahaba qawm ilā anna nafs an-nuṭfa min ar-raǧul fī-hā rūḥ wakāna manʿuhā min ar-raḥim wa-ṣarfuhā ilā ġayrihi itlāfan li-ḏālika ar-rūḥ*).

27 Kapparis, *Abortion*, 43-51; Schiff, *Abortion*, 40-44; Wilberding, *Neoplatonists*, 25, 115-118 (vegetative Seele im männlichen Samen); Doroftei, „Jewish and Christian Embryology", 37f mit Fokus auf das 7./8. Jahrhundert. Doroftei analysiert Material, in dem die Seele dem Samen in einem eigenen Schritt hinzugefügt wird – gegen den Willen der Seele.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu verstehen sind, hinsichtlich der Hinzufügung der Beseelung für völlig plausibel.[28]

In der Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* um 800 wird demnach vorgeburtliche Entwicklung weiterhin in Analogie zu Adam entwickelt. Andererseits gibt es Bereiche, in denen Referenzen auf *nuṭfa-ʿalaqa-muḍġa* wohl eindeutig ausschließlich embryologisch gemeint sind.[29]

7.3 Die Grabeserde

Das Phänomen der Entwicklung des Ibn Masʿūd-Materials in Analogie zur Adamsgeschichte findet sich sodann noch in redaktionellen Entwicklungen des 9. Jahrhunderts. Wie oben dargelegt, erachte ich die Ibn Masʿūd zugeschriebene exegetische Rede zu Q 3:6 und Q 22:5 als einen Umstand, der dadurch zu erklären ist, dass der Gestaltungsspielraum für redaktionelle Überarbeitungen des *matn* entlang der Hauptüberlieferung stark eingeschränkt wurde. Substanziellere Weiterentwicklungen des Materials konnten somit nur noch Ibn Masʿūd zugeordnet werden, nicht mehr dem Propheten. Zu Q 3:6 lautet ein Teil dieses Materials:

> „So bringt der Engel Staub mit seinen zwei Fingern und mischt ihn in die *muḍġa* und knetet sie miteinander, dann formt er sie so wie es befohlen wird. (…) Wenn dieser Körper stirbt, so wird er an dem Ort begraben werden, von dem dieser Staub genommen wurde."[30]

Auch in der Adamsgeschichte findet sich das Motiv des Hineinknetens von Erde von dem Ort, an dem sich später Adams Grab befinden sollte. Die islamische Tradition bewahrt eine Erinnerung daran, dass die Verortung

---

28 Ṭaḥāwī benennt die Vertreter des Traduzianismus eher vage (z.B. *ahl al-kitāb, qawm*), während das *Ḥadīṯ*-Material ausschließlich von Juden spricht. Wahrscheinlich wusste er, dass die Position auch unter christlichen Autoren bekannt war. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir durchaus plausibel, dass an dieser Stelle im *Ḥadīṯ* eine Erinnerung an eine tatsächliche Auseinandersetzung mit jüdischen Gesprächspartnern fossiliert wurde, die früh zu veranschlagen wäre, im 7. oder frühen 8. Jahrhundert. Die wiederkehrende Formulierung „Die Juden lügen" als *kaḏaba yahūd* (oder „[Das ist] eine Lüge der Juden" (*kiḏb yahūd*)) ohne determinierendes *al-* könnte auch in eine sprachgeschichtlich ältere Richtung deuten, wobei das Phänomen als solches noch länger nach dem 7. Jahrhundert belegt ist und daher allenfalls als sekundäres Argument herangezogen werden könnte. (Hopkins, *Studies in Grammar*, 185f) Eine Auseinandersetzung mit dem Traduzianismus sehe ich auch hinter der Formulierung im *Tafsīr Muqātil* „dann wurde er ein Mensch (…) nachdem er eine tote *nuṭfa* war" (Muqātil, *Tafsīr*, IV:522f). Heute wird der Traduzianismus leicht allein mit dem Christentum und dessen Ablehnung von Abtreibung in Zusammenhang gebracht. (Siehe Benkheira, „Jouir", 258-261, der sich sehr wundert, warum das *Ḥadīṯ*-Material so sehr die Juden fokussiert und nicht die Christen.)

29 Siehe auch Eich, „Abtreibung" für eine vergleichbare Entwicklung in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte zum Thema Fetalverlust.

30 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II:590.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dieses Grabs diskutiert wurde. Einerseits wird erinnert, die Grabhöhle Adams befinde sich in Mekka, andererseits existiert auch die (ergänzende) Erinnerung, Noah habe bei der Sintflut Adams Körper mitgenommen und nach Jerusalem umgebettet.[31] Die Frage des Grabes ist aber im Falle Adams unmittelbar auch eine Aussage darüber, woher das Erdmaterial stammte, aus dem er – nebst anderen Materialien – geschaffen wurde. Dementsprechend gibt es islamische Überlieferungen, die genau diese Schlussfolgerung ziehen: Adams Körper entstand aus Erdmaterial, das aus Mekka stammte, dem Ort seines Grabes.[32] In der Darstellung der jeweiligen Vorgänge des Verknetens der Materialien spielt dabei auch das Vermischen mit Wasser eine Rolle, was durchaus eine frühe Idee sein kann, da sie sich bereits bei Muqātil b. Sulaymān findet. In seiner Exegese zu Q 76:1 „Gab es nicht für *al-Insān* eine Zeitspanne, in der er kein nennenswertes Ding war?" erzählt Muqātil – wie oben schon einmal dargelegt – die Geschichte, wie Gott den Engeln seinen Entschluss kundtat, er wolle sich einen Stellvertreter auf Erden schaffen. Dies stieß bei den Engeln, einschließlich Iblīs, auf Unverständnis. Gott insistiert, dass er Wissen habe, das den Engeln fehle.

> „Dann sagte Gott: Gabriel, bring mir Lehm. Da stieg Gabriel zur Erde hinab und nahm Staub (ein Stäubchen?) (*turāb*^{an}) von dort, wo jetzt die Kaʿba steht [wörtlich: von unter der Kaʿba] und das ist *adīm al-arḍ*, die Oberfläche der Erde, und er schüttete (*sabba*) darauf das Wasser und lies das eine Zeit, bis er den Lehm zum Stinken brachte. So wurde ihr Oberes [wohl: das Obere der Erde] reiner Lehm (*ṭīn ḥarr*) [oder *ǧarr*, vgl. Muqatil zu 15:26] und ihr Unteres Schlamm (*ḥama*ʾ)."[33]

Das Motiv, dass die Erde von Adams Sterbeort Mekka bei der Schaffung seines Körpers verwendet wurde, erfuhr auch weitere Ausdeutung in Richtung auf Muḥammad als „der zweite Adam": Bei Ṯaʿlabī findet sich die Darstellung, Gabriel habe vor der Vollendung der Erschaffung Adams ein besonderes Stück Erde mit besonderem Wasser verknetet, woraus eine Perle entstanden sei, letztendlich das Licht Muḥammads. Die Perle sei dann in den Körper Adams eingeknetet und als Licht auf dessen Stirn sichtbar geworden.[34] Vor diesem Hintergrund werden auch die weitreichenden

---

31 Ṭabarī, *Tārīḫ*, I:80; Halevi, *Muhammad's Grave*, 313.

32 Rubin, „Pre-Existence", 97; Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ*, 23.

33 Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Die Stelle hat sicher auch eine exegetische Funktion für *ḥama*ʾ *masnūn* in Q 15:26. Dort (ebd., II:428) wird in der Exegese des Ausdrucks *ṣalṣāl min ḥama*ʾ *masnūn* für das Wort *ṣalṣāl* eine Ibn ʿAbbās zugeschriebene Erklärung gegeben: „*aṣ-ṣalṣāl* ist der gute Lehm, d.h. der *ǧarr* [sic!, nicht *ḥarr*], wenn aus ihm das Wasser herausgeht, wird er rissig, so klappert er, wenn er bewegt wird". Es könnte sich hier um einen Fehler handeln, dass also *al-ḥarr* gemeint war „der Reinste". Es könnte aber auch sein, dass mit *al-ǧarr* „das Ziehen" auf eine spezifische Mischung im Lehm abgehoben wurde, wodurch er gut dehnbar ist, ohne zu reißen.

34 Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ*, 23; Rubin, „Pre-Existence", 97 (bei letzterem auch Verweise auf harmonisierende Lösungen für das Problem, dass Muḥammad ja in Medina beerdigt wurde

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Implikationen der bereits bei Muqātil nachgewiesenen Idee deutlich, die Erde sei von Mekka aus ausgebreitet worden.[35]

Ich interpretiere dieses Material als eine sehr konsequente Auseinandersetzung mit der Adamsgeschichte, wie sie etwa bei christlichen und jüdischen Autoren spätestens um 600 nachweislich gedeutet wurde. Nachdem längere Zeit beide Gruppen davon ausgegangen waren, Adams Grab befinde sich in Hebron, lässt sich in den Quellen für das 7. Jahrhundert das Phänomen ausmachen, dass verschiedentlich dieses Grab nun in Jerusalem verortet wurde, auf dem Tempelberg bei den Juden und dem Berg Golgotha bei den Christen. Dabei spielte auch die Idee eine Rolle, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Ort der Erschaffung und des Grabes Adams. Im Falle der christlichen Autoren wurde darüber hinaus durch den Ort Golgotha eine Verbindung zum Kreuzestod von Jesus hergestellt, wodurch eine zentrale Glaubensauffassung des Christentums sinnfällig gemacht wurde – die Idee einer herausgehobenen Beziehung Adam-Jesus. Die Aussagen über den Ort, von dem aus die Erde ausgebreitet wurde (wo also ihr Zentrum oder Nabel war), von dem die Erde zur Erschaffung Adams stammte und an dem sich sein Grab befand, stehen auch in der islamischen Tradition miteinander in engem Zusammenhang. All dies nach Mekka zu verlagern, ist somit sicherlich als eine bewusste religiöse Positionierung muslimischer Gelehrter gegenüber Christentum und Judentum zu lesen. Darüber hinaus implizierte dies, dass zentrale Aussagen des damaligen Christentums für obsolet erklärt wurden.

Die Parallelität zwischen dieser Ausdeutung der Adamsgeschichte und der Entwicklung des Ibn Masʿūd-Materials zum Ungeborenen scheint mir sehr spezifisch: In beiden Fällen wird Erde in das neu entstehende Wesen hineingeknetet, die vom Ort des späteren Grabs stammt. Ich halte es für schwer vorstellbar, dass sich dies losgelöst voneinander entwickelt haben sollte. Mit Blick auf die Tatsache, dass sich das Motiv „Hineinkneten von Erde" bei der Adamsgeschichte wesentlich intuitiver ergibt als bei der Entstehung vorgeburtlichen Lebens, halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass das Motiv seinen Ausgang in der Adamsgeschichte nahm und sekundär in die Vorstellungswelt zum Vorgeburtlichen integriert wurde.

und demnach „seine" Erde von dort hätte stammen müssen). Zu den unterschiedlichen Traditionen siehe auch Kister, „'Three Mosques'", 173-196.

35 Siehe etwa Muqātil, *Tafsīr*, I:575. Für weitere Hinweise vgl. Wheeler, „Arab Prophets", 31.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7.4 Zusammenfassung

Die verschiedenen Ausformungen der Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* und dessen exegetischer Rede zeigen, dass das Material einerseits von Anfang an als eine Aussage bezüglich des Ungeborenen gemeint war, jedoch gleichzeitig so formuliert wurde, dass ein Bezug auf die Adamsgeschichte hergestellt wurde. Die Gesamtschau ergibt ein Bild, in dem die wesentlichen redaktionellen Entwicklungsschritte des Ibn Masʿūd-Materials immer den motivgeschichtlichen Entwicklungen der Adamsgeschichte *folgten*, dass also die jeweiligen Motive von dort in das Ibn Masʿūd-Material hinein adaptiert wurden. Dies belegt einerseits, dass eine Beziehung zwischen beiden Motivbereichen noch mindestens bis ins 10. Jahrhundert weiter bestand. Andererseits zeigt sich auch, wie sich dieser Bezug allmählich abzulösen begann: Denn etwa ab 800 sind diese Parallelen nur noch in *ḥadīṯ*-Material jenseits des Haupt*isnād* über Zayd b. Wahb festzustellen oder es handelte sich ausdrücklich um exegetische Rede des Ibn Masʿūd. Die Hauptüberlieferung des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* scheint demgegenüber in der Zeit nach al-Aʿmaš zunehmend rein embryologisch verstanden worden zu sein, auch wenn sich eine Vereindeutigung des Stadiums *ǧ-m-ʿ* als *nuṭfa* noch längere Zeit nicht durchsetzte.[36] Dieses Szenario kann auch gut erklären, warum er gerade in rechtlichen Kapiteln, die Fetalverlust thematisierten, erst spät aufgegriffen wurde, wenn überhaupt.[37]

Damit kehre ich zu der Feststellung zurück, dass der überragende Ausgangspunkt der hier analysierten Redaktionsprozesse das Kufa des späten 8. Jahrhunderts war. Hinsichtlich der Einfügung der Beseelungspassage scheint mir Ṭaḥāwīs Aussage plausibel, dass sich darin eine Abgrenzung gegen die Idee des Traduzianismus ausdrückte, wie sie sowohl von jüdi-

[36] Dass sich ein rein embryologisches Verständnis des ḥadīṯ schließlich durchsetzte, zeigen mehrere Punkte: ab dem 10. Jahrhundert lässt sich eine durchaus breitere Hinzufügung von *nuṭfa* feststellen (s. Eich, „Patterns", 141f); die oben übersetzte Zusammenstellung der *ḥadīṯe* in der Sammlung Muslims zeigt, dass er hier eine Embryologie sah (ähnlich wie auch die Zusammenstellung im *Bāb al-Qadar* bei Buḫārī); die Einfügung in das *Bāb al-Qadar* im Werk des Maʿmar b. Rāšid deutet auf einen vergleichbaren Prozess im Zuge der Überlieferungsgeschichte des Werkes (Eich, „Topos", 9-11).

[37] Eich, „Abtreibung", 356. Hierzu passt auch, dass in den Kapiteln zur Prädestination in den thematisch organisierten *Ḥadīṯ*-Sammlungen Referenzen auf das Ungeborene erst in einem zweiten Schritt aufgenommen wurden, während die Auseinandersetzung mit den Anfängen der Schöpfungsgeschichte dort schon früher belegt ist (Eich, „Topos", 8-11). Im *Kitāb al-Qadar* in Māliks *Muwaṭṭa'* ist beispielsweise die Aussage über die entscheidende Bedeutung der letzten Tat und deren Vorherbestimmung noch eindeutig auf die Idee der Seelenkammer bezogen (Mālik, *Muwaṭṭa'*, IV:279). Im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* bezieht sie sich jedoch auf das Ungeborene und wahrscheinlich war dies der Zweck des Redaktionsvorgangs, die Passage über die Vorherbestimmung des Ungeborenen mit der Aussage über die letzte Tat zusammenzufügen.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen als auch christlichen Gelehrten vertreten werden konnte. Auch der wahrscheinliche Widerstand kufischer Überliefererkreise gegen den Versuch, den Ibn Masʿūd-ḥadīṯ auf eine Embryologie hin zu vereindeutigen, lässt sich mit der Verortung im Kufa um 800 gut erklären. Denn wenn der Bezug auf den Urmenschen aus dem ḥadīṯ herausgenommen wird, verliert er seine weitreichenden theologischen Dimensionen einer impliziten Polemik gegen eine Kernauffassung des Christentums, die Sonderbeziehung zwischen Adam und Jesus.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

8 Gesamtschau und Ausblick

In Teil I zeigte Doru Doroftei auf, wie sich in den Jahrhunderten nach der Hinrichtung des Jesus von Nazareth einerseits und der Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem andererseits neue Entwicklungen in der Ausdeutung des jüdischen Erstlingsopfers ergaben. Diese rituelle Handlung umfasste auch die Abgabe von Getreide zum Backen von Brot, idealtypisch am Jerusalemer Tempel selbst. Nach der Zerstörung des Tempels verlagerte sich der Referenzpunkt dieses Rituals. Paulus und seine Schüler entwickelten die Idee, das Brotopfer stehe für den Messias, der Jesus als Christus gewesen sei. Als solcher habe er durch seinen Tod und die Wiederauferstehung den Sündenfall Adams gesühnt. Die Rabbinen kritisierten diese Lehre, indem sie das Brotopfer ausdrücklich „auf das Land" bezogen. Gleichzeitig entwickelten sie die Auffassung, dass das Kneten von Brotteig eine Referenz auf den vergleichbaren Vorgang sei, als Gott das Erdmaterial knetete, um daraus den Urmenschen zu formen. Von dem Teig solle ein Teil als Opfergabe abgesondert werden. Diese unterschiedliche Entwicklung und Ausdeutung des Rituals spiegelte demnach die Entwicklung des Christentums aus dem Judentum in einem langgestreckten Prozess. Ein Ergebnis dieses Vorgangs war, dass in der Spätantike das Motiv der Erschaffung Adams aus einem gekneteten Klumpen eine erhebliche Verbreitung gefunden hatte. Im 6. Jahrhundert lässt sich sodann in jüdischer liturgischer Poesie nachweisen, dass diese Ausdeutungtradition der Adamsgeschichte zusätzlich in Bezug zu Vorstellungen von der Entstehung menschlichen Lebens durch Schwangerschaft gesetzt wurden. Das Wachstum des Ungeborenen erfolge in verschiedenen Stadien, die parallel zu den verschiedenen Schritten bei der Erschaffung Adams zu sehen seien. Damit wurde die christliche Idee einer besonderen Beziehung zwischen Adam und Jesus in Frage gestellt, vielmehr stehe jeder einzelne Mensch in direkter Beziehung zu Adam.

Zusätzlich wurde in diesem Teil I auf Motive und Entwicklungen in der christlichen Literatur des Nahen Ostens in der der Spätantike hingewiesen. Einerseits handelt es sich um das Motiv, dass Gott den Urmenschen erschaffen habe, indem er ein Staubkorn mit einem Wassertropfen vermischte. Dieses Motiv lässt sich seit dem 4. Jahrundert bis ins frühe 7. Jahrhundert nachweisen. Es fokussierte aus den vier Elementen Feuer, Luft, Erde, Wasser die letzteren beiden, vermutlich aufgrund tauftheologischer Entwicklungen, die zudem eine besondere Ausdeutungstradition des Elements Wasser entwickelten. In der Gesamtheit ergibt sich also ein Bild eines breiten Spektrums von verschiedenen Motiven und Konzepten rund um die Ausdeutung der Adamsgeschichte bis hin zum 7. Jahrhundert.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vor diesem Hintergrund wurden in Teil II die Koranpassagen analysiert, die in der Forschung als Referenz auf die Entstehung des einzelnen Menschen aus Sperma und/oder durch Schwangerschaft erachtet werden. Es wurden drei Motivkreise identifiziert, die im Korantext teilweise Überlappungen aufweisen. Für die vier Stellen, die die Entstehung von Menschen aus Wasser thematisieren, wurden deutliche Parallelen zu christlich tauftheologischen Texten herausgearbeitet. Ein zweiter Motivkreis ist das Motiv, Gott habe den Urmenschen erschaffen, indem er ein Staubkorn und einen Tropfen vermischte. Zu diesem Kreis werden hier mit Blick auf Q 76:2 (*nuṭfa amšāǧ*, „vermischter Tropfen") auch mehrere Koranstellen gezählt, die nur von einem Tropfen sprechen und den Staub nicht eigens erwähnen. Ein dritter Motivkreis ist die Adam-Embryo-Parallelisierung, die in mehreren Fällen eindeutig anti-christlich polemische Ziele verfolgt.

In Teil III wurde dann gezeigt, wie sich ab dem späten 7. Jahrhundert ein lang gestreckter Prozess nachweisen lässt, durch den diese Passagen zunehmend ausschließlich als Referenz auf vorgeburtliches Leben gelesen wurden, wie sich an der Redaktionsgeschichte des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* zeigen lässt. Dieser wurde vielleicht noch im 7. Jahrhundert formuliert, um eine Parallelisierung der Entstehungsprozesse von Embryonen und des Urmenschen herzustellen. Es gibt deutliche Indizien dafür, dass diese Parallelisierung noch bis um 800 in den Hauptüberliefererlinien des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* aufrecht erhalten wurde, wie sich auch an der Hinzufügung der Beseelungspassage auch nach 800 noch zeigen lässt. Danach setzten sich in diesem Überlieferungsstrang Tendenzen durch, die schließlich zu einer Verengung auf die allein embryologische Bedeutungsschicht des Textes führten. Demgegenüber bestand das Phänomen einer parallelen Entwicklung der beiden Motivbereiche „adamitisches Material" und Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* bzw. exegetische Rede des Ibn Masʿūd in den selten überlieferten Versionen noch bis zum frühen 9. Jahrhundert weiter, wie sich sich an dem Motiv des Hineinknetens der Grabeserde in den menschlichen Körper zeigen lässt. In dem anderen Bereich der zwei Hauptüberlieferungslinien des Ibn Masʿūd-*ḥadīṯ* war eine solche dynamische Weiterentwicklung des Textes ab dem 9. Jahrhundert jedoch zunehmend nicht mehr möglich. Auf diese Weise verengte sich der Bedeutungshorizont des *ḥadīṯ* allein auf seine embryologische Bedeutungsebene. Ein solches Szenario eines lang gestreckten Prozesses, in dem für *ʿalaqa* und *muḍġa* die alleinige Bedeutung als „Blut- und Fleischklumpen als Stadien einer embryologischen Entwicklung" durchsetzte, kann dann auch gut erklären, warum diese Terminologie in der islamischen Rechtsdiskussion erst sekundär eingeführt wurde und über längere Zeit dort eher schwach repräsentiert blieb.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Neben den quellenanalytischen Befunden dieser Arbeit sollen abschließend noch einige Aspekte hervorgehoben werden, die über das engere Thema „Adam und Embryo" hinausgehen und insofern für weitergehende Forschung von Belang sein können.

An erster Stelle soll hier ein makrohistorischer Aspekt hervorgehoben werden, das Szenario dass sich im Korantext spezifische religionsgeschichtliche Prozesse niedergeschlagen haben, die im Zusammenhang mit der kurzzeitigen sasanidischen Herrschaft über Jerusalem 614 bis 628 stehen. Wie gezeigt gibt es Hinweise darauf, dass in dieser Zeit sich die Auseinandersetzung mit Adam und der Verortung seines Grabes intensivierte. Die Diskussionslinien verliefen zwischen verschiedenen christlichen Gruppen wie auch Christen und Juden. Wie gezeigt passen mehrere Aussagen des Korantextes, die hier vor dem Hintergrund der Reichhaltigkeit christlicher und jüdischer Ausdeutungstraditionen der Adamsgeschichte analysiert wurden, sehr gut in die spezifische Konstellation von 614 bis 628. Dies ist insbesondere so, weil sich mehrere sehr ergiebige Textparallelen bei christlichen Autoren fanden, die im frühen 7. Jahrhundert hohe Kirchenämter unter den Sasaniden innehatten. Die Werke dieser Autoren sind nicht so umfangreich erhalten wie die anderer, früherer Autoren, die deswegen auch in der Forschung deutlich stärkere Aufmerksamkeit erfahren haben. So bedeutsam die Schriften von Ephraim oder Jakob von Serugh zweifellos sind – nicht ohne Grund wurden sie auch hier ausführlich referenziert – so stellt sich doch immer wieder die Frage, wie man sich die Beziehung zwischen diesen Texten und dem Koran *konkret* vorstellen soll. Texte aus der Feder von Männern, die ab 614 aktiv an der Verbreitung ihrer Ideen gearbeitet haben und dafür auch durch ihre Kontakte zum sasanidischen Herrscherhaus über die notwendigen Machtressourcen verfügten, haben dieses Problem nicht. Zukünftige Forschung sollte daher vielleicht diese Texte stärker berücksichtigen als in der Vergangenheit.

Die Frage des Konkreten fügt sich mit dem zweiten Punkt gut zusammen, dem Befund, dass der Koran an mehreren Stellen Motivik mit einem christlich-tauftheologischen Hintergrund verwendet. Dies eröffnet eine Perspektive darauf, in welchem konkreten sozialen Zusammenhang ein Kreis von Erstrezipienten die sehr komplexe Symbolik und Motivsprache der analysierten Passagen kennengelernt haben könnten: der Taufvorbereitung. Wie gezeigt ist diese auch im 7. Jahrhundert noch oft als eine Erwachsenentaufe zu denken, auf die in einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung während der Wochen der Fastenzeit vorbereitet wurde. Für künftige Forschung erscheint die Berücksichtigung tauftheologischer Texte als eine vielversprechende Perspektive.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der dritte Punkt liegt auf der methodischen Ebene in der Frage, inwiefern post-koranische arabische Quellen für die Rekonstruktion von Bedeutungsebenen des Korantextes für seine Ersthörerschaft im frühen 7. Jahrhundert herangezogen werden kann. Die vorliegende Arbeit zeigt Perspektiven auf, wie eine solche Berücksichtigung dieses Textmaterials unter der Einhaltung quellenkritischer Standards möglich sein kann. Wie sich erweist, ist die frühislamische Geschichte dabei als ein lang gestreckter Prozess zu sehen, der noch längere Zeit Erinnerungen an frühere Interpretationen aufbewahrt hat, die dann sukzessive in den Hintergrund traten. Ein Aspekt, der sich mit den befunden der jüngeren sozialgeschichtlichen und archäologischen Forschung zu den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte deckt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bibliographie

Abdel Haleem, M.A.S. „The Core of the Qur'an. Sūrat Yā Sīn (Q. 36)". *Journal of Qur'anic Studies* 15 (2013). S. 65-82.

Adhami, Siamak. „Two Pahlavi Chapters on Medicine". *Early Science and Medicine* 16 (2011). S. 331-351.

Agostini, Domenico / Samuel Thrope (Hrsg./Übers.). *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*. Oxford 2020.

Ahrens, K. „Christliches im Qoran". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930). S. 15-68, 148-190.

al-Jallad, Ahmad / Ali al-Manaser. „The Pre-Islamic divine name *ʿsy* and the background of the Qurʾānic Jesus". *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 6 (2021). S. 107-136.

al-Jallad, Ahmad. „A pre-Islamic basmalah: Reflections on its First Epigraphic Attestation and its Original Significance". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 52 (2022). S. 1-28.

–. „Pre-Islamic Arabic". Arabic and Contact-Induced Change. Christopher Lucas / Stefano Manfredi (Hrsg.). Berlin 2020. S. 37-55.

–. „ʿArab, ʾAʿrāb, and Arabic in Ancient North Arabia: The First Attestation of (ʾ)ʿrb as Group Name in Safaitic". *Arabian Archaeology and Epigraphy* 31.2 (2020). S. 1-14.

Albeck, Chanoch (Hrsg.). *Mischna/Zeraʿim*. [*Shishah sidre Mishnah, Bd. 1*]. Jerusalem/Tel Aviv 1958–1959.

Albertz, Martin. „Die ‚Erstlinge' in der Botschaft des Neuen Testaments". *Evangelische Theologie* 12 (1952). S. 151-155.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali / Dye, Guillaume (Hrsg.). *Le Coran des Historiens*. 4 Bde. Paris 2018.

Andrae, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala 1926.

Aptowitzer, V. „Arabisch-Jüdische Schöpfungstheorien". *Hebrew Union College Annual* 6 (1929). S. 205-246.

–. „Les Éléments Juifs dans la légende du Golgotha". *Revue des Études Juives* 79 (1924). S. 145-162.

Avner, Rina. „The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar". *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Text and Images*. Leslie Brubaker / Mary B. Cunningham (Hrsg.). London 2011. S. 9-29.

Avni, Gideon. *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach*. Oxford 2014.

Azaiez, Mehdi / Reynolds, Gabriel S. / Tesei, Tommaso / Zafer, Hamza M. *The Qur'an Seminar Commentary. Le Qur'an Seminar. A Collaborative*

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Study of 50 Qur'anic Passages. Commentaire collaborative de 50 passages coraniques. Berlin / Boston 2016.
Babai, der Große. *Babai Magni Liber de Unione*. Vaschalde, Arthur Adolphe (Hrsg.). Leuven 1953.
Badran, Margot. „Feminism and the Qur'ān". *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 2. Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). 6 Bde. Leiden et al. 2002-2006.
Bakker, Dirk. *Man in the Qur'an*. Amsterdam 1965.
Bar-Asher Siegal, Michal. *Perceiving the Other in Ancient Jerusalem and Early Christianity*. Tübingen 2017.
Barnes, Timothy D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Korr. Neuausgabe mit Nachtrag. Oxford 1985.
Barrett, Charles Kingsley. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London 1957.
Barth, Anders. „Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns". *Der Islam* 6.2 (1915). S. 113-148.
Barth, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, ein Lehrbuch*. Gütersloh 2001.
Baskin, Judith R. *Midrashic Women – Formation of the Feminine in Rabbinic Literature*. Hanover / London 2002.
Bauer, Karen (Hrsg.). *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th c.)*. Oxford 2013.
Becker, Adam H. / Reed, Annette Y. (Hrsg.). *The Ways that Never Parted*. Tübingen 2003.
Becker, Hans-Jürgen. *Paulus: der Apostel der Völker*. Tübingen 1998.
–. *Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas: Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*. Tübingen 1999.
Beeri, Tova. „Piyyuṭ". *The Cambridge History of Jerusalem: Jews in the Medieval Islamic World. Phillip I. Lieberman (Hrsg.)*. Cambridge et al. 2021. S. 780-795.
Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh 1953.
–. *Bell's Introduction to the Qur'ān*. W. Montgomery Watt (Hrsg.). überarb. und erw. Auflage. Edinburgh 1970.
–. *A Commentary on the Qur'ān*. C.E. Bosworth / M.E.J. Richardson (Hrsg.). 2 Bde. University of Manchester 1991.
Ben-Eliyahu, Eyal / Cohn, Yehudah / Millar, Fergus. *Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity: 135–700 CE*. Oxford 2012.
Ben-Sasson, Menahem. „The Cairo Genizah: One Hundred Years of Research". *The Cairo Genizah: A Mosaic of Life*. MenahemBen-Sasson / Stefan C. Reif et al. (Hrsg.). Jerusalem 1997. S. 8-10.
Benjamins, H.S. „Keeping Marriage Out of Paradise: The Creation of Man and Woman in Patristic Literature". *The Creation of Man and Woman*.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions. Gerard P. Luttikhuizen (Hrsg.). Leiden et al. 2000. S. 93-106.
Benkheira, Mohammed Hocine. „Jouir sans enfanter? Concubines, filiation et coït interrompu au debut de l'Islam". *Der Islam* 90.2 (2013). S. 245-305.
Bertaina, David. „Bodily Resurrection in the Qur'ān and Syriac anti-tritheist debate". *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 3 (2018). S. 43-77.
Bitsch, Sebastian. „Sengende Hitze, Eiseskälte oder Mond? Zum Echo zoroastrischer eschatologischer Vorstellungen am Beispiel des koranischen *zamharīr*". *Der Islam* 97 (2020). S. 313-366.
Blachère, Régis. *Le Coran. Traduction nouvelle*. Paris 1949.
Bonfiglio, Emilio / Johannes Preiser-Kapeller, „From Ararat to Mount Zion: Armenian Pilgrimage and Presence in the Holy Land, Fourth to Seventh Century". *Pilgrimage to Jerusalem. Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures.* , F. Daim et al. (Hrsg.). Mainz 2020. S. 75–85.
Bonwetsch, G. Nathanael. *Methodius von Olympus*. Erlangen / Leipzig 1891.
Bowersock, G.W. *The Throne of Adulis: Red Sear Wars on the Eve of Islam*. Oxford 2013.
Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley 2003.
–. *Borderlines. The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia 2007.
Bregman, Marc. *The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions*. Piscataway, NJ 2003.
Brett, M. „Population and Conversion to Islam in Egypt in the Mediaeval Period". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001*. U.Vermeulen / J. van Steenbergen (Hrsg.). Leuven et al. 2005. S. 1-32.
Brock, Sebastian. „The consecration of water in the oldest manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy". *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1971). S. 317-332.
–. „Two Syriac Translations of the Life of Epiphanios". *Mosaic: Festschrift for A.H.S. Megaw*. Judith Herrin / Margaret Mullett / Catherine Otten-Froux (Hrsg.). Rom 1978. S. 19-26.
–. „Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh". *Symposium Syriacum 1976, célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*. François Graffin et Antoine Guillaumont (Hrsg.). Rom 1978. S. 325-347.
–. „Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition". *The Harp* IV.1-3 (1991). S. 189-214.
–. „Syriac Writers from Beth Qatraye". *Aram* 11-12 (1999-2000). S. 85-96.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. „Marutha of Tagrit. “ *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*. Beth Mardutho. Ders. / Aaron M. Butts / George A. Kiraz / Lucas Van Rompany (Hrsg.). Digital edition prepared by David Michelson, Utre Possekel, and Daniel L. Schwartz. Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018. https://gedsh.bethmardutho.org/Marutha-of-Tagrit.

Brockopp, Jonathan E. *Early Mālikī Law. Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Leiden et al. 2000.

Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*, New York 1997.

Brunschön, Wolfgang. „Gleichheit der Geschlechter? Aspekte der Zweisamentheorie im Corpus Hippocraticum und ihrer Rezeption“. *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademienvorhabens Corpus Medicorum Graecorum / Latinorum*. Christian Brockmann / Wolfram Brunschön / Oliver Overwien (Hrsg.). Berlin, New York 2009. S. 173-191.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge 1979.

Bummel, Julia. *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die „Medizin des Propheten“*. Diss. Hamburg 1999.

Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York et al. 1995.

Cannuyer, Christian. „Mâriya, La Concubine Copte de Muhammad, réalité ou mythe?“. *Acta Orientalia Belgica* XXI (2008). S. 251-264.

Cavallo, Guglielmo. „Theodore of Tarsus and the Greek Culture of his Time“, *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*. Michael Lapidge (Hrsg.). Cambridge 1995. S. 54-67.

Cellard, Éléonore. „Un nouveau Témoignage sur la fixation du canon coranique dans les débuts de l‘Islam: Le manuscript Ṣanʿā’ DAM 01-29.1”. *Comptes-Rendus de l‘Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2018.2. S. 1107-1119.

–. „The Ṣanʿā’ Palimpsest: Materializing the Codices”. *Journal of Near Eastern Studies* 80 (2021). S. 1-30.

Cole, Juan. „Infidel or Paganus? The Polysemy of *kafara* in the Quran”. *Journal of the American Oriental Society*. 140.3 (2020). S. 615-635.

Conrad, Lawrence I. „Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary *topoi* in the Early Arabic Historical Tradition“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50.2 (1987). S. 225-240.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. „Seven and the Tasbīʿ: On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (1988). S. 42-73.
Cook, David. „New Testament Citations in the Hadith Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic". *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*. Mark N. Swanson / David Thomas / Emmanouela Grypeou (Hrsg.). Leiden et al. 2006. S. 185-223.
Coüasnon, Charles. *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. London 1974.
Courtieu, Gilles / Carlos A. Segovia. „Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia". *The Study of Islamic Origins.* Mette Bjerregaard Mortensen et al. (Hrsg). Berlin / Boston 2021. S. 203-230.
Crone, Patricia. „Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 (2007). S. 63-88.
–. „The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities", *Arabica* 57 (2010). S. 151-200.
–. „The Quranic Mushrikūn and the Resurrection (Part I)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012). S. 445-472.
–. „Problems in Sura 53". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78 (2015). S. 15-23.
–. „'Nothing but Time Destroys us': The Deniers of Resurrection in the Qur'ân". *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1 (2016). S. 127-147.
Cyrus of Edessa. *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century.* William F. Macomber, S.J. (Übers.). Leuven 1974.
Dahari, Uzi / Yehiel Zelinger. „The Excavation at Ḥorvat Ḥani – Final report and a survey on Nuns and Nunneries in Israel", *Knowledge and Wisdom: Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni*. Giovanni Claudio Bottini / Leslaw Daniel Chrupcala / Joseph Patrich (Hrsg.). Maildan 2014. S. 179-203.
Decker, Michael. „Plants and Progress: Rethinking the Islamic Agricultural Revolution". *Journal of World History* 20 (2009). S. 187-206.
Déroche, François. *Islamic Codicology. An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. London 2005.
–. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden et al. 2009.
Di Segni, Leah. „Epigraphic Finds Reveal New Chapters in the History of the Church of the Holy Spulchre in the 6th Century", *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City.* Katharina Galor / Gideon Avni (Hrsg.). Berlin et al. 2011. S. 351-360.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dmitriev, Kirill. „An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World". *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hrsg.). Leiden 2010. S. 349-388.

Doroftei, Doru Constantin. „When the Angel Infuses the Soul: Some Aspects of Jewish and Christian Embryology in the Cultural Context of Late Antiquity". *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 74.1-2 (Mrz. – Jun. 2018). S. 23-68.

–. *Das „eucharistische" Brot des Judentums. Eine Untersuchung zu Gestalt und Genese des rabbinischen Brotopferrituals*. Berlin 2023.

Dubrau, Alexander. „Heiligkeitskonzepte von Eretz Israel in rabbinischen Texten der Spätantike". *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*. P. Gemeinhardt und K. Heyden (Hrsg.). Göttingen 2012. S. 143–163.

Dye, Guillaume, „The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'ān". *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity*. ders. (Hrsg.). Brüssel 2023. S. 159-202.

Ebner, Martin / Schreiber, Stefan. *Einleitung in das Neue Testament*. 2. Aufl. Stuttgart 2013.

Eich, Thomas. *Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Heidelberg 2005.

–. „Patterns in the History of the Commentation on the so-called Ḥadīth Ibn Mas'ūd". J*ournal of Arabic and Islamic Studies* 18 (2018). S. 137-162.

–. „The Term *nasama* in Ḥadīth with a Focus on Material About Predestination and the Unborn". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 108 (2018). S. 21-47.

–. „Zur Abtreibung in frühen islamischen Texten". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 170.2 (2020). S. 345-360.

–. „The Topos of the Unborn in Early Islamic Predestination Debates: A Study of the Ḥadīth of Ḥudhayfa b. Asīd in Ṣaḥīḥ Muslim". *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies* LXXIV (2021). S. 5-57.

–. „Muhammad und Cædmon und die Siebenschläferlegende. Zur Verbindung zwischen Palästina und Canterbury im 7. Jahrhundert". *Der Islam* 100.1 (2023). S. 7-39.

Eissfeldt, Otto. *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament: ein Beitrag zu Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus*. Diss. Uni Göttingen. Leipzig 1917.

Elmaz, Orhan. *Studien zu den koranischen Hapaxlegomena unikaler Wurzeln*. Wiesbaden 2011.

Engelmann, Till. *Annahme Christi und Gottesschau. Die Theologie Babais des Großen*. Wiesbaden 2012.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Epiphanius von Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III*. De Fide. Frank Williams (Übers.). 2nd, rev. edition. Leiden et al. 2013.
Faermann, Marina / Gila Kahila Bar-Gal / Dvora Filon / Charles L. Greenblatt / Lawrence Stager / Arielle Oppenheim / Patricia Smith, „Determining the Sex of Infanticide Victims from the Late Roman Era through Ancient DNA Analysis". *Journal of Archaeological Science* 25 (1998). S. 861-865.
Fedeli, Alba. „Early Evidences of Variant Readings in Qur'ānic Manuscripts". *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Karl-Heinz Ohlig / Gerd-R. Puin (Hrsg.). Berlin 2005. S. 3-25.
–. „I Manoscritti di Sanaa: Fogli Sparsi Che Diventano Corani". *Il Mio Cuore è a Oriente. Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena*. F. Aspesi et al. (Hrsg.). Mailand 2008. S. 25-48.
–. „Variants and Substantiated Qirā'āt: A few Notes Exploring their Fluidity in the Oldest Qur'ānic Manuscripts". *Die Entstehung einer Weltreligion* II. M. Groß / K.H. Ohlig (Hrsg.). Berlin 2012. S. 403–440.
–. „The Kufic Collection of the Prussian Consul Wetzstein: The 1100 Leaves of the Universitätsbibliothek in Tübingen and Their Importance for Palaeography and Koranic Criticism". *Writings and Writing. Investigations in Islamic Text and Script in Honour of Januarius Justus Witkam*. R.M. Kerr / T. Milo (Hrsg.). Cambridge 2014. S. 117-142.
–. *Early Qur'ānic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham*. PhD thesis. University of Birmingham. Birmingham 2015.
–. „Isolated Qur'ānic Fragments: The Case of the Three Papyri from the Mingana Collection". *The making of religious texts in Islam: the fragment and the whole*. Asma Hilali / S.R. Burge (Hrsg.). Berlin 2019. S. 175-198.
Ferguson, Everett. *The Early Church at Work and Worship. Volume 2: Catechesis, Baptism, Eschatology, and Martyrdom*. Cambridge 2014.
Fischer, Georg. *Genesis 1–11*. Freiburg et al. 2018.
Fleischer, Ezra / David, Abraham. „Piyyut". *Encyclopaedia Judaica* (2nd Edition). Fred Skolnik (Hrsg.). Detroit et al. 2007. Bd. 16, S. 192–209.
Fleischer, Ezra. „Piyyut". *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Vol. 3: The Literature of the Sages*. Shmuel Safrai et al. (Hrsg.). Leiden 2006. S. 363–374.
Flesher, Paul Virgil McCracken / Chilton, Bruce. *The Targums*. Waco, TX 2011.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Flusin, Bernard. *Saint Anastase le Perse et l'Histoire de la Palestine au début du VII^e Siècle*. 2 Bde, Paris 1992, Bd II: *Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion Perse*.
Fowden, Elisabeth Key. „Christian Monasteries and Umayyad Residences in Late Antique Syria". *Anitgüedad Cristianismo* XXI (2004). S. 565-581.
Frankl, Theodor. *Die Entstehung des Menschen nach dem Koran*. Prag 1930.
Frevel, Christian / Wischmeyer, Oda. *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. Würzburg 2003.
Frevel, Christian. „Die Entstehung des Menschen: Anmerkungen zum Vergleich der Menschwerdung mit der Käseherstellung im Ijob 10,10". *Biblische Notizen* 130 (2006). S. 45–57.
Galadza, Daniel. *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. Oxford 2018.
García Martinez, Florentino / Tigchelaar, Eibert J. C. (Hrsg.). *The Dead Sea Scroll Study Edition*. 2 Bde. Leiden et al. 1997.
Gertz, Jan Christian / Berlejung, Angelika / Schmid, Konrad / Witte, Markus. *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Jan Christian Gertz (Hrsg.). 6., überarb. und erw. Aufl. Göttingen 2019.
Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (HAHAT)*. Herbert Donner (Hrsg.). 18. Aufl. Berlin / Heidelberg 2013.
Ghaffar, Zishan. *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext: Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*. Paderborn 2020.
Ghaly, Mohammad. „The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives". *Zygon: Journal of Religion and Science* 47 (2012). S. 175-213.
Gil, Moshe. *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge 1992.
Gilliot, Claude. „Kontinuität und Wandel in der ‚klassischen' islamischen Koranauslegung (II./VII.-XII./XIX. Jh.)". *Der Islam* 85 (2010). S. 1-155.
Gnilka, Joachim. *Der Philipperbrief: Auslegung*. Freiburg i. Br. 1987.
–. *Der Kolosserbrief: Auslegung*. Freiburg i. Br. et al. 2002.
Goitein, Shlomo Dov. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley et al. 1967.
Goldziher, Ignaz. „Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ". *Zeitschrift für Assyrologie* 22 (1909). S. 317-344.
Görke, Andreas / Pink, Johanna (Hrsg.). *Tafsīr and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford 2014.
Gramlich, Richard. „Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7,172-173)". *Der Islam* 60.2 (1983). S. 205-230.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Graves, Michael. „Form Criticism or a Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough through the Lens of Biblical Studies". *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1 (2016). S. 47-92.
Griffith, Sidney H. „From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods". *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997). S. 11-31.
–. „Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology". *Continuity and Change. The Plurality of Eschatological Representations in the Islamicate World*. Sebastian Günther / Todd Lawson (Hrsg.). Leiden 2017. S. 781-805.
Grohmann, Marianne. *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*. Tübingen 2007.
–. „Der Anfang des Lebens: Anthropologische Aspekte des Rede von Geburt im Alten Testament". *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. Bernd Janowski / Kathrin Liess / Niko Zaft (Hrsg.). Freiburg 2009. S. 365-399.
Guggenheimer, Heinrich W. *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology*. Lanham 2005.
Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London 1998.
Haas, Samuel. „The ‚Creation of Man' in the Qur'ān". *The Moslem World* XXXI (1941). S. 268-273.
Halevi, Leor. *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*. New York 2007.
Hanson, Ann Ellis. „The Gradualist View of Fetal Development". *L'Embryon: Formation et Animation. Antiquité grecque et latine - traditions hébraiqu, chrétienne et islamique*. Luc Brisson / Marie-Hélène Congourdeau / Jean-Luc Solère (Hrsg.). Paris 2008. S. 95–108.
Hanson, Richard P.C. *Studies in Christian Antiquity*. Edinburgh 1985.
Harvey, Susan Ashbrock. „Women and Children in Syriac Christianity: Sounding Voices". *The Syriac World*. Daniel King (Hrsg.). London 2018. S. 554-566.
Heimgartner, Martin. *Pseudojustin. Über die Auferstehung. Text und Studie*. Berlin 2001.
Hellholm, David / Sänger, Dieter (Hrsg.). *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Konferenzschrift Kiel 2012 / Metochi 2013. 3 Bde. Tübingen 2017.
Hirschberg, Joachim W. *Der Dīwān des as-Samau'al Ibn 'Ādīja' und die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente übersetzt und erläutert*. Krakau 1931.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. „Der Sündenfall in der Altarabischen Poesie“. *Rocznik Orjentalistyczny* IX (1933). S. 22-36.
–. *Jüdische und Christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*. Kraków 1939. S. 98f.
Holl, Karl. *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*. Leipzig 1899.
Hopkins, Simon. *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon Papyri Datable to Before A.H. 300/A.D.*912. Oxford 1984.
Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin 1926.
Hoyland, Robert. „The Jews of the Hijaz in the Qur’ān and in Their Inscriptions“. *The Qur’ān in its Historical Context 2: New Perspectives on the Qur’an*. Gabriel S. Reynolds (Hrsg.). London 2011. S. 91-116.
–. „The Jewish Poets of Muhammad’s Ḥijāz“. *Le Judaïsme de l’Arabie antique*. C.J. Robin (Hrsg.). Turnhout 2015. S. 511-522.
Idel, Moshe. *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany 1990.
Jaffee, Martin S. *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE - 400 CE*. Oxford 2001.
Jakob von Serugh. *Jacob of Sarug’s Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead*. Edward G.Mathews Jr. (Übers.). Edition nach Bedjan 1903. Piscataway, NJ 2014.
–. *Jacob of Serugh’s Hexaemeron*. T. Muraoka (Hrsg./Übers.). Leuven et al. 2018.
–. *Jacob of Sarug’s Homilies on the Six Days of Creation: The Sixth Day*. Edward Mathes Jr. (Hrsg./Übers.). Piscataway, NJ 2020.
Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen, Kontexte, Themenfelder. Mit einem Quellenanhang*. Tübingen 2019.
Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 Bde. Brooklyn 1967.
Jefferey, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*. Leiden 1937.
Jeremias, Joachim. *Golgotha*. Leipzig 1926.
Jervell, Jacob. *Imago Dei: Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.] Theol. Diss. Göttingen 1960.
Johns, Anthony H. „Sūrat al-Mu’minūn. A Reading and Reflection“. *Journal of Qur’anic Studies* 18 (2016). S. 70-90.
Judd, Steven C. „Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography“. *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999). S. 161-184.
–. „The Early Qadariyya“. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Sabine Schmidtke (Hrsg.). Oxford 2016. S. 45-55.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Jullien, Florence. „Forms of the Religious Life and Syriac Monasticism". *The Syriac World*. Daniel King (Hrsg.). London 2018. S. 88-104.
Juynboll, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden u.a. 2007.
Kaplony, Andreas. „Die Arabisierung der frühislamischen Verwaltung Syrien-Palästinas und Ägyptens im Spiegel der zweisprachigen griechisch-arabischen Dokumente (550-750): ein Plädoyer für einen regionalen Ansatz". *Denkraum Spätantike*. Nora Schmidt / Nora Katharina Schmid / Angelika Neuwirth (Hrsg.). S. 387-404.
Kapparis, Konstantinos. *Abortion in the Ancient World*. London 2002.
Käsemann, Ernst. *An die Römer*. 4. Aufl. Tübingen 1980.
Kedar, Dorit. *Who Wrote the Incantation Bowls?* Diss. Freie Universität Berlin. Berlin 2018.
Kees, Reinhard Jakob. *Die Lehre von der* Oikonomia *Gottes in der* Oratio Catechetica *Gregors von Nyssa*. Leiden et al. 1995.
Kelber, Wilhelm. *Die Logoslehre: Von Heraklit bis Origenes*. Stuttgart 1976.
Kessler, Gwynn. *Conceiving Israel. The Fetus in Rabbinic Narratives*. Philadelphia 2009.
Kiel, Nikolai. *Ps-Athenagoras De Resurrectione. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift*. Leiden et al. 2016.
–. „Rezeption von Pseudo-Justins Auferstehungsschrift bei Methodius von Olympos". *Methodius of Olympus. State of the Art and New Perspectives*. Katharina Bracht (Hrsg.). Berlin 2018. S. 254-270.
King, Daniel. „A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac Background to the Language of the Qur'ān as Presented in the Work of Christoph Luxenberg". *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3 (2009). S. 44–71.
Kiperwasser, Reuven. "'Three Partners in a Person': The Genesis and Development of Embryological Theory in Biblical and Rabbinic Judaism". *Lectio Difficilior* (2/2009), www.lectio.unibe.ch/09_2/kiperwasser.html (abgerufen am 28.04.2022).
Kister, M.J. „'You Shall Only Set out for Three Mosques'. A Study of an Early Tradition". *Le Muséon* 82 (1969). S. 173-196.
–. „Ādam: A Study of some Legends in Tafsīr and Ḥadīṯ Literature". *Israel Oriental Studies* 13 (1993) S. 113-174.
Klar, Marianna. „Through the Lens of the Adam Narrative: A Re-Consideration of *Sūrat al-Baqara*". *Journal of Qur'anic Studies* 17 (2015). S. 24-46.
Klein, Holger A. „Niketas und das Wahre Kreuz. Kritische Anmerkungen zur Überlieferung des Chronicon Paschale ad annum 614", *Byzantinische Zeitschrift*, 94.2 (2001), 580-587.
Klein, Konstantin M. „Mourning for the Dead and the Beginning of Idolatry in the *Kitāb al-Aṣnām* and the *Spelunca Thesaurorum* – an Unkown Parallel to *Sūrat at-Takāṯur* (Q102)?". *To the Madbar and Back Again:*

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C.A. Macdonald. Laïla Nehmé / Ahmad al-Jallad (Hrsg.). Leiden et al. 2018. S. 551-556.

Knauf, Ernst Axel. „Arabo-Aramaic and ʿArabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 CE – 600 CE". *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hrsg.). Leiden et al. 2010. S. 197-254.

Koç, Mehmet Akif. „A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/767) in the Exegesis of al-Thaʿlabī (427/1036) with Muqātil's Own Exegesis". *Journal of Semitic Studies* LIII (2008). S. 69-101.

Kraemer, David C. *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*. New York 1996.

–. „The Reception of the Bible in Rabbinic Judaism: A Study in Complexity". *Journal of the Bible and its Reception* 1 (2014). S. 29-46.

Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen*. Bd. 2: *Psalmen 60–150*. Neukirchen-Vluyn 1989.

Kremer, Thomas. *Mundus Primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers*. Leuven 2012.

Kretschmar, Georg. „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit". *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*. Heribert Busse / Georg Kretschmar (Hrsg.). Wiesbaden 1987. S. 29-111.

Krupp, Michael (Übers.). *Die Mischna: Saaten - Seder Zera'im*. Aus dem Hebr. übers. und hrsg. von Michael Krupp in Zusammenarbeit mit Gregor Bußß, Tobias Funke, Fridericke Hecker und Daniel Stöckl ben Ezra. Frankfurt am Main / Leipzig 2013.

Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Bde. London 1863-1893.

Lecker, Michael. „The Monotheistic Cousins of Muhammad's Wife Khadīja". *Der Islam* 94.2 (2017). S. 363-384.

Leemhuis, F. „Wa'd al-Banāt". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. P. Bearman / Th. Bianquis / C.E. Bosworth / E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hrsg.). http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7795 (online konsultiert am 04.11.2020).

Lehmann, E. / Pedersen, J. „Der Beweis für die Auferstehung im Koran". *Der Islam* 5 (1914). S. 54-61.

Levi Della Vida, G. „A Proposito di as-Samaw'al". *Rivista degli studi orientali* 13 (1931). S. 53-72.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Levy-Rubin, Milka. „Why was the Dome of the Rock Built? A New Perspective on a Long-Discussed Question". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 80 (2017). S. 441-464.
Liddell, Henry George / Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 9. Aufl. (Nachdruck 1953). Oxford 1940.
Lieber, Laura S. *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyut*. Cincinnati 2010.
Lieberman, Saul. „Ḥazzanut Yannai". *Sinai* 4 (1938). S. 221-250.
–. *Greek in Jewish Palestine/Hellenism in Jewish Palestine*. New York 1994.
Lincoln, Bruce. „Embryological Speculation and Gender Politics in a Pahlavi Text". *History of Religions* 27 (1988). S. 355-365.
Louth, Andrew. *Maximus the Confessor*. London / New York 1996.
–. „Palestine: Cyril of Jerusalem and Epiphanius". *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Frances Young / Lewis Ayres / Andrew Louth (Hrsg.). Cambridge 2004. S. 283-288.
Lüling, Günter. *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran Under Earliest Islamic Reinterpretations*. Dehli 2003.
Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin 2007.
Maher, Michael. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes*. Collegeville 1992.
Makino, Shinya. *Creation and Termination. A Semantic Study of the Structure of the Qur'ānic World View*. Tokyo 1970.
Maraval, Pierre. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origins à la conquête arabe*. 2. Auflage. Paris 2004.
Mathes Jr., Edward G. „Water in the First Creation Account of Genesis 1 in the Commentary on Genesis of Ephrem the Syrian". *Imagery and Imagination in Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald, F.S.C.* Lawrence Boadt / Mark Smith (Hrsg.). Washington DC 2001. S. 129-144.
Mazuz, Haggai. „Northern Arabia and its Jewry in Early Rabbinic Sources: More than Meets the Eye". *Antiguo Oriente* 13 (2015). S. 149-168.
McDonnell, Kilian. „Jesus' Baptism in the Jordan". *Theological Studies* 56 (1995). S. 209-236.
McGlothlin, Thomas D. *Resurrection as Salvation. Development and Conflict in Pre-Nicene Paulinism*. Cambridge 2018.
McGuckin, John Anthony. *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville / London 2004.
Mejzner, Mirosław. "The Anthropological Foundations of the Concept of Resurrection according to Methodius of Olympus". *Studia Patristica* LXV (2013). S. 185-196.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Melchert, Christopher. „'God Created Adam in His Image'". *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011).
Mennacchio, Catherine. *Les emprunts à l'Hébreu et au Judéo-Araméen dans le Coran*. Paris 2014.
Metzger, B. M. „The Fourth Book of Ezra. A New Translation and Introduction". *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bde. James H. Charlesworth (Hrsg.) New York 1983. Bd. 1, S. 517–559.
Milgrom, Jacob / Burgansky, Israel / Baskin, Judith R. „Ḥallah". *Encyclopaedia Judaica*, *Second Edition*. Fred Skolnik et al. (Hrsg.). Detroit et al. 2007. Bd. 8, S. 277–278.
Milgrom, Jacob. *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*. 3 Bde. New York 1991-2001.
Milo, Thomas. „Towards Arabic Historical Script Grammar Through Contrastive Analysis of Qur'an Manuscripts". *Writings and Writing. Investigations in Islamic Text and Script in Honour of Januarius Justus Witkam*. R.M. Kerr/ Thomas Milo (Hrsg.). Cambridge 2014. S. 249–292.
Minov, Sergey. „Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition". *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. Menahem Kister / Hillel Newman / Michael Segal / Ruth Clements (Hrsg.). Leiden 2015. S. 230-271.
–. „Date and Provenance of the Syriac Cave of Treasures: A Reappraisal". *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 20.1 (2016). S. 129-229.
–. „Muslim Parallels to Slavonic Apocryphal Literature: The Case of the Narration of how God Created Adam". *The Bible in Slavic Tradition*. A. Kulik et al. (Hrsg.). Leiden 2016. S. 339-372.
Mistry, Zubin. *Abortion in the early Middle Ages, c.500-900.* Woodbridge 2017.
Moreschini, Claudio. „Tertullian, Quintus Septimus Florens". *Religion in der Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Hans Dieter Betz et al. (Hrsg.). 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen 2005. Bd. 8, S. 172–174.
Morgenstern, Matthias. „Nachwort: Zur Aktualität und zu den medizingeschichtlichen Hintergründen des Talmudtraktates Nidda". *Nidda – Die Menstruierende. Übersetzung des Talmud Yerushalmi VI/1*. Martin Hengel et al. (Hrsg.). Tübingen 2006. S. 173-202.
–. *Nidda. Die Menstruierende. Übersetzung des Talmud Yerushalmi* Band VI/1. Tübingen 2006.
–. „The Image of Edom in ‚Midrash Bereshit Rabbah'". *Revue de l'Histoire des Religions* 233.2 (2016). S. 193-222.
–. *Die Große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrasch Genesis Rabba*. Paderborn 2022.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Morony, Michael G. „Economic Boundaries? Late Antiquity and Early Islam". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47 (2004). S. 166-194.
Müller-Kessler, Christa. „An Overlooked Christian Palestinian Aramaic Witness of the "Dormition of Mary" in *Codex Climaci Rescriptus (CCR IV)*", *Colletanea Christiana Orientalia,* 16 (2019). S. 81-98.
Musallam, Basim. *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century.* Cambrigde 1983.
Nagel, Tilman. *Der Koran: Einführung. Texte. Erläuterungen.* Frankfurt, Main 1983. S. 23-27.
–. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen 1995.
Nasser, Shady Hekmat. *The Second Canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings*. Leiden 2021.
Neusner, Jacob. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation.* Atlanta 1985.
–. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York et al. 1994.
–. *Handbook of Rabbinic Theology. Language, System, Structure*. Boston / Leiden 2002.
–. *Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash*. Peabody, Mass. 2004.
Neuwirth, Angelika. „Negotiating Justice. A Precanonical Reading of the Qur'ānic Creation Accounts I". *Journal of Quranic Studies* 1 (1999). S. 25-41.
–. *Der Koran*. 5 Bde. Berlin 2011-.
O'Shaugnessy, Thomas S.J. „Man's Creation from Clay and from Seed in the Qur'an". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* VII (1971). S. 131-149.
–. *Creation and the Teaching of the Qur'ān*. Rom 1985.
Odeberg, Hugo. *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. With Grammar of Galilæan Aramaic*. 2 Bde. Lund / Leipzig 1939.
Paraskeva, Mika. „La costumbre del wa'd a través de los relatos de dos seguidores del Profeta Muhammad". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 70 (2021). S. 267-298.
Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 5. Auflage. Stuttgart 2003.
Park, Heon-Wook. *Die Kirche als „Leib Christi" bei Paulus*. Gießen 1992.
Payne, Richard E. *A State of Mixture. Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity.* Oakland, CA 2015.
Philo von Alexandria. *De plantatione*. Introduction, traduction et notes par Jean Pouilloux. Roger Arnaldez / Claude Mondésert / Jean Pouilloux (Hrsg.). Paris 1963.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. *Quaestiones et Solutiones in Genesim [Fragen und Auflösungen zur Genesis]. Buch 1, 1-46.* Folker Siegert (Übers.). https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim.html (abgerufen am 10.06.2022).
–. *Quaestiones et Solutiones in Genesim [Fragen und Auflösungen zur Genesis]. Buch 1I, 56-82.* Folker Siegert (Übers.). https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim-2c.html (abgerufen am 10.06.2022).
Platon. „Symposium". Alexander Nehamas / Paul Woodruff (Übers.). *Plato, Complete Works, Edited, with Introduction and Notes*. John M. Cooper (Hrsg.). Indianapolis / Cambridge 1997. S. 457–505.
Pohlmann, Karl-Friedrich. *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntnisse aus der Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft.* Darmstadt 2012.
Politis, Konstantinos D. (Hrsg.). *Sanctuary of Lot at Deir ʿAin ʿAbata in Jordan. Excavations 1988-2003.* Amman 2012.
Poothuis, Marcel. „About Naked Women and Adam's Body: The Syriac-Christian *Cave of Treasures* as a Source of Islamic Storytelling". *Sanctifying Texts, Transforming Rituals: Encounters in Liturgical Studies*. Paul van Geest / Marcel Poothuis / Els Rose (Hrsg.). Leiden et al. 2017. S. 81-102.
Pregill, Michael. „Isrāʾīliyāt, Myth, and Pseudepigraphy: Wahb b. Munabbih and the Early Islamic Versions of the Fall of Adam and Eve". *Jerusalem Studies for Arabic and Islam* 34 (2008). S. 215-284.
Preuss, Julius. *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*. Berlin 1911 / Wiesbaden 1992.
Puin, Gerd-Rüdiger. „Leuke Kome/Layka, die Arser/Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen im Koran. Ein Weg aus dem ‚Dickicht'?". *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam.* Karl-Heinz Ohlig / Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg.). Berlin 2006. S. 317-340.
–. „Vowel Letters and Ortho-Epic Writing in the Qurʿān". *The Qurʾān in its Historical Context 2: New Perspectives on the Qurʾan*. Gabriel S. Reynolds (Hrsg.). London et al. 2011. S. 147-190.
Rabb, Intisar. „Non-Canonical Readings of the Qurʾan: Recognition and Authenticity (The Ḥimṣī Reading)". *Journal of Qurʾanic Studies* 8 (2006). S. 84-127.
Rabinovitz, Zvi Meir. *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai according to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays*. 2 Bde. Jerusalem 1985/87.
Rabo, Gabriel / Felix Albrecht. „'Über die Auferstehung'. Ein syrisches Exzerpt der Schrift des Epiphanius von Salamis *De duodecim gemmis*". *Orients Christianus* 96 (2012). S. 1-7.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Reif, Stefan C., / Cambridge University Library Taylor-Schechter Cairo Genizah Collection. *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Curzon 2000.
Reményi, Matthias / Wendel, Saskia. *Die Kirche als Leib Christi: Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*. Freiburg et al. 2017.
Renard, John. *Crossing Confessional Boundaries. Exemplary Lives in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*. Oakland, CA 2020.
Reynolds, Gabriel S. „The Qur'ānic Doublets: A Preliminary Inquiry". *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5 (2020). S. 5-39.
–. *The Qur'ān and its Biblical Subtext*. London 2010.
–. *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary*. Yale 2018.
Ri, Su-Min (Übers.). *La Caverne des Trésors. Les Deux Recensions Syriaques*. Leuven 1987.
Richard, Marcel. „Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche". *Revue Biblique* 47.3 (1938). S. 387-397.
Ringgren, Helmer / Kornfeld, Walter „שדק" (QDŠ). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren (Hrsg.). Stuttgart 1977–1993. Bd. 6, S. 1179–1204.
Ringgren, Helmer. *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala 1955.
Robin, Christian. „Du paganisme au monothéisme". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 61.3 (1991). S. 139-155.
–. „Die Kalender der Araber vor dem Islam". *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*. Nora Schmidt / Nora K. Schmid / Angelika Neuwirth (Hrsg.). Wiesbaden 2016. S. 299-386.
Robinson, Neal. „The Structure and Interpretation of Sūrat al-Mu'minūn". *Journal of Qur'anic Studies* 2 (2000). S. 89-106.
Roded, Ruth. „Women and the Qur'ān". *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 5. Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). 6 Bde. Leiden et al. 2002-2006.
Rozman, Dov. *Das Buch der Generation: Die Generationenordnung und die Überlieferung der Tradition vom ersten Menschen bis zu unserer Zeit*. Jerusalem 2005 (Hebrew).
Rubin, Uri. „Pre-Existence and Light—Aspects of the Concept of Nūr Muhammad". *Israel Oriental Studies* V (1975). S. 62–119.
–. „Iqra' bi-smi rabbika…! Some notes on the Interpretation of Sūrat al-'alaq (Vs.1-5)". *Israel Oriental Studies* XIII (1993). S. 213-230.
–. *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*. Princeton 1995.
–. „The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur'anic Surat al-Ahzab (33)". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (2014). S. 65-95.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Safrai, Shmuel et al. (Hrsg.). The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Vol. 3: The Literature of the Sages. Leiden 2006.
Safrai, Shmuel. *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen 1981.
–. (Hrsg.). *Mishnat Eretz Israel. Tractate Hala (Zeraim 9). With Historical and Sociological Commentary by Shmuel Safrai and Ze'ev Safrai, in cooperation with Chana Safrai*. Ramat Gan 2016.
Sahner, Christian C. „'The Monasticism of my Community is Jihad': A Debate on Asceticism, Sex, and Warfare in Early Islam". *Arabica* 64 (2017). S. 149-183.
Saiman, Chaim N. *Halakha: The Rabbinic Idea of Law*. Oxford 2018.
Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān Commentary of al-Thaʿlabī* (d.427/1035). Leiden et al. 2004.
–. „Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010). S. 6-40.
–. „The Gloss as Intellectual History: The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf". *Oriens* 41 (2013). S. 217-259.
Samely, Alexander. *Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction*. Oxford 2007.
Schäfer, Peter. *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*. Stuttgart 1983.
–. *Jesus in the Talmud*. Princeton 2007.
–. *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*. Tübingen 2010.
–. *Zwei Götter im Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München 2017.
Schaff, Philip / Henry Wace. *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Crhistian Church. Second Series. Translated into English with Prolegomena and Explanatory Notes. Volume VII. S. Cyril of Jerusalem. S. Gregory Nazianzen*. New York et al. 1894.
Scher, Addaï. „ La cause de la Fondation des Écoles". *Patrologia Orientalis* IV (1908). S. 317- 404.
Schick, Robert. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995.
Schiff, Daniel. *Abortion in Judaism*. Cambridge 2002.
Schirmann, Jefim Hayyim. „Yannai". *Encyclopaedia Judaica*, *Second Edition*. Fred Skolnik et al. (Hrsg.). Detroit et al. 2007. Bd. 21, S. 280–282.
Schlier, Heinrich. *Römerbrief: Kommentar*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1979.
Schnelle, Udo. *Paulus: Leben und Denken*. 2. Aufl. Berlin / Boston 2014.
–. *Einleitung in das Neue Testament*. 9. Aufl. Göttingen 2017.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schöck, Cornelia. *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin 1993.
–. „Adam and Eve". *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 1. Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). 6 Bde. Leiden et al. 2002-2006.
Schulthess, Friedrich. *Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente*. Leipzig 1911.
Secunda, Shai. „Relieving Monthly Sexual Needs: On Pahlavi daštān-māh wizārdan". *Digital Archive of Brief Notes & Iran Review* 1 (2015). S. 28-30.
Segal, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden 1977.
Seidensticker, Tilman. „Die Authentizität der Umaiya Ibn Abī ṣ-Ṣalt zugeschriebenen Gedichte II". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161 (2011). S. 39–68.
Seidl, Theodor / Wächter, Ludwig. „תְּמוּרָת" (t^{e}rūmā). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testaments*. G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren (Hrsg.). Stuttgart 1977–1993. Bd. 8, S. 758–764.
Seker, Nimet. *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. Berlin 2019.
Shoemaker, Stephen. *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*. Oakland, CA 2022.
Sieber, Janina. *Das* Symposium *des Methodius von Olympus. Überlieferung, Edition, Übersetzung und Erläuterungen.* Diss. LMU München / UZH Zürich 2017. [https://edoc.ub.uni-muenchen.de/22522/1/Sieber_Janina.pdf]
Sier, Kurt. „Weiblich und Männlich. Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon". *Antike Medizin im Schnitpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademienvorhabens* Corpus Medicorum Graecorum / Latinorum. Christian Brockmann / Wolfram Brunschön / Oliver Overwien (Hrsg.). Berlin, New York 2009. S. 192-212.
Sievers, Mira. *Schöpfung zwischen Koran und Kalām*. Berlin 2019.
Simon, Marcel. *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135 - 425)*. Paris 1948.
Sinai, Nicolai (Hrsg.). *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*. Herausgegeben durch die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths.
–. „The Qur'an as Process". *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hrsg.). Leiden 2010. S. 407-440.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. „An Interpretation of Sūrat al-Najm“. *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011). S. 1-28.
–. „Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74 (2011). S. 397–416.
–. „'Weihnachten im Koran' oder 'Nacht der Bestimmung'? Eine Interpretation von Sure 97“. *Der Islam* 88 (2012). S. 11-32.
–. „The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literatur“. *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Johanna Pink / Andreas Görke (Hrsg.). Oxford 2014. S. 113-143.
–. *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden 2014.
–. „Processes of Literary Growth and Editorial Expansion in Two Medinan Surahs“. *Islam and its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*. Carol Bakhos / Michael Cook (Hrsg.). Oxford 2015. S. 69-119.
–. „Toward a Redactional History of the Medinan Qur'an. A Case Study of Sūrat al-Nisā' (Q4) and Sūrat al-Mā'idah (Q5)“. *Structural Dividers in the Qur'an*. Marianna Klar (Hrsg.). London 2020. S. 365-402.
–. „Beyond the Cairo Edition. On the Study of Early Quranic Codices“. *Journal of the American Oriental Society* 140 (2020). S. 189-204.
Sipilä, Seppo. „The Canonization Process of the Masoretic Text“. *The Bible Translator* 67.2 (2016). S. 151-167.
Smith, Patricia / Gila Kahila, „Identification of Infanticide in Archaeological Sites: A Case Study from the Late Roman-Early Byzantine Periods at Ashkelon, Israel“. *Journal of Archaeological Science.* 19 (1992). S. 667-675.
Spellberg, Denise A. „Writing the Unwritten Life of Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood“. *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (1996). S. 305-324.
Sperber, Daniel. „Tanna, Tannaim“. *Encyclopaedia Judaica*, *Second Edition*. Fred Skolnik et al. (Hrsg.). Detroit et al. 2007. Bd. 19, S. 505a-507b.
Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Koran*. Darmstadt 1961 (unveränd. Nachdruck der 1. Auflage 1931).
Starnitzke, Dierk. *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung*. Stuttgart 2004.
Stauth, Georg. *Die Überlieferung des Korankommentars Muǧāhid b. Ǧabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*. Diss. Giessen 1969.
Stefanidis, Emanuelle. „The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorâns*' Chronological Reordering“. *Journal of Qur'anic Studies* X (2008). S. 1-22.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Stemberger, Günter / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. *Juden und Christen im Spätantiken Palästina*. Berlin/New York 2007.
Stemberger, Günter. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 1992.
–. „Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken". *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. Günter Stemberger (Hrsg.). Tübingen 2010. S. 69-87.
–. „Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum". *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. Günter Stemberger (Hrsg.). Tübingen 2010. S. 15-26.
–. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Neunte, vollständig neu bearbeitete Auflage. München 2011.
Stendebach, F. J. „סלצ" (*ṣælæm*). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testaments*. G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren (Hrsg.). Stuttgart 1977–1993. Bd. 6, S. 1046–1055.
Stern, Sacha. *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE to Tenth Century CE*. Oxford 2001.
Stewart, Devin J. „Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure". *Journal of Arabic Literature* XXI.2 (1990). S. 101-139.
–. „Sex and Sexuality". *Encyclopaedia of the Qur'an* Vol. 4. Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). 6 Bde. Leiden et al. 2002-2006.
–. „Divine Epithets and the Dibacchius: Clausulae and Qur'anic Rhythm". *Journal of Qur'anic Studies* 15.2 (2013). S. 22-64.
–. „Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies". *Islam and its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*. Carol Bakhos / Michael Cook (Hrsg.). Oxford 2015. S. 4-68.
–. „Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān". *Quranic Studies Today*. Angelika Neuwirth / Michael A. Sells (Hrsg.). London 2015. S. 17-51.
Stökl Ben Ezra, Daniel. *Qumran: Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum*. Tübingen 2016.
Stol, M. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen 2000.
Stone, Michael E. „Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest", *Revue Biblique* 93 (1986). S. 93-110.
–. *Adam and Eve in the Armenian Traditions. Fifth through Seventeenth Centuries*. Atlanta 2013.
Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 5 Bde. 5. Aufl. München 1969.
Syrus, Ephraem. *Des Heiligen Ephraem des Syrer Hymnen De Paradiso und Contra Julianum*. Edmund Beck (Hrsg./Übers.). Leuven 1957.
–. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*. Edmund Beck (Hrsg./Übers.). Leuven 1957.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*. Edmund Beck (Hrsg./Übers.). Leuven 1972.
Tannous, Jack. *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton 2018.
Teugels, G.M.G. „The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation". *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions.* Gerard P. Luttikhuizen (Hrsg.). Leiden et al. 2000. S. 107-127.
Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*. Robert M. Grant (Hrsg./Übers.). Oxford 1970.
Toelle, Heidi. *Le Coran revisité. Le Feu, l'Eau, l'Air et la Terre*. Damaskus 1999.
Toepel, Alexander. *Die Adam- und Seth-Legenden im Syrischen* Buch der Schatzhöhle. *Eine quellenkritische Untersuchung*. Lovain 2006.
Toorawa, Shawkat M. „Qur'anic Vocabulary: Hapaxes in the Qur'an: Identifying and Cataloguing Lone Words (and Loan Words)". *The Qur'ān in its historical context 2: New Perspectives on the Qur'an*. Gabriel S. Reynolds (Hrsg.). London 2012. S. 193-246.
Toral-Niehoff, Isabel. *al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext,* Leiden et al. 2014.
Tottoli, Roberto. „Adam". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Kate Fleet / Gudrun Krämer / Denis Matringe / John Nawas / Everett Rowson (Hrsg.). http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0300 (online konsultiert am 10.01.22).
Treiger, Alexander. „Origins of Kalām". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Sabine Schmidtke (Hrsg.). Oxford 2016. S. 28-44.
Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Israel Abrahams (Übers.). 2 Bde. Jerusalem 1975.
van den Hoek, A. „Endowed With Reason or Glued to the Senses: Philo's Thoughts on Adam and Eve". *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions.* Gerard P. Luttikhuizen (Hrsg.) Leiden et al. 2000. S. 63-75.
van der Heide, Albertinus. „Midrash and Exegesis". *The book of Genesis in Jewish and Oriental Christian interpretation. A collection of essays*. Judith Frishman (Hrsg.). Leuven 1997. S. 43–56.
van Ess, Josef. *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin / New York 1975.
–. *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Beirut / Wiesbaden 1977.
van Putten, Marijn. „'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncra-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sies“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82 (2019). S. 271-288.
van Ruiten, J.T.A.G.M. „The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature“. *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*. Gerard P. Luttikhuizen (Hrsg.). Leiden et al. 2000. S. 34-62.
Versteegh, Kees. „Grammar and Exegesis. The Origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr Muqātil*“. *Der Islam* 67 (1990). S. 206-242.
Walmsley, Alan. „Economic Developments and the Nature of Settlement in the Towns and Countryside of Syria-Palestine, ca. 565-800“. *Dumberton Oaks Papers* 61 (2007). S. 319-352.
Wanta, Tammie R. „Satan Whispered: Qur'ānic Accounts of Adam's Fall in Light of the Syriac Christian Tradition“. *Biblical & Qur'ānic Traditions in the Middle East*. Cornelia Horn / Sidney Griffith (Hrsg.). Warwick 2006. S. 35-50.
Weinberger, Leon J. *Jewish Hymnography: A Literary History*. London et al. 1998.
Weisser, Ursula. *Zeugung, Vererbung und Pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*. Erlangen 1983.
Weissler, Chava. *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston 1998.
Wensinck, Arent J. et al. (Hrsg.). *Concordance et Indices de la tradition musulmane: Lex Six Livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭaʿ de Mālik, le Musnad de Aḥmad Ibn Ḥanbal*. 7 Bde. Leiden 1936-1969.
Whealey, A. „Pseudo-Justin's *De Resurrectione:* Athenagoras or Hippolytus?“ *Vigiliae Christianae* 60.4 (2006). S. 420-430.
Wheeler, Brannon. „Arab Prophets of the Qur'an and the Bible“. *Journal of Qur'anic Studies* 8.2 (2006). S. 24-57.
White, Joel. *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*. Diss. Uni Dortmund. Tübingen 2007.
Wilberding, James. *Forms, Souls, and Embryos: Neoplatonists on Human Reproduction*. London, New York 2017.
Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer*. 3 Bde. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2014.
Winkler, Gabriele. „The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources“, *Symposium Syriacum 1976, célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*. François Graffin et Antoine Guillaumont (Hrsg.). Rom 1978. S. 317-324.
–. „Die Wasserweihe in den orientalischen Liturgien“. *Concilium* 21 (1985). S. 113-117.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Witztum, Joseph. „Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels“. *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Behnam Sadeghi / Asad Q. Ahmed / Adam Silverstein / Robert Hoyland (Hrsg.). Leiden 2015. S. 1-50.

–. „Thrice upon a Time. Abraham's Guest and the Study of intra-Qur'anic Parallels“. *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity: Return to the Origins*. Holger Zellentin (Hrsg.). London 2019. S. 277-302.

Yuval, Israel. *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen*. Göttingen 2007.

Zelinger, Yehiel. „A Byzantine-Period Monastery at Har Ḥoma, Between Jerusalem and Bethlehem". *ʿAtiqot* 106 (2022). S. 257-300.

Zellentin, Holger. „Trialogical Anthropology: The Qur'ān on Adam and Iblīs in View of Rabbinic and Christian Discourse“. *New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'ānic Anthropology: The Quest for Humanity*. Rüdiger Braun / Hüseyin I. Çiçek (Hrsg.). Cambridge 2017. S. 61-131.

Zenger, Erich et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Christian Frevel (Hrsg.). 9., akt. Aufl. Stuttgart 2016.

Zinger, Oded. „Tradition and Medicine on the Wings of a Fly". *Arabica* 63 (2016). S. 89-117.

Zuckerman, Constantin. „Heraclius and the Return of the Holy Cross“. *Constructing the Seventh Century*. Constantin Zuckerman (Hrsg.). Paris 2013. S. 197-218.

Zulai, Menaḥem. *Piyuṭe Yanai: Melet al.im Mi-tokh Kitve Ha-genizah U-meḳorot Aḥerim*. Shoḳen et al. 1938.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Arabische Autoren

ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fūʾād. *Muʿǧam ġarīb al-Qurʾān: mustaḫraǧan min Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Kairo 1950.

–. *al-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qurʾān al-karīm*. Kairo 1987.

ʿAbd ar-Razzāq, Abū Bakr b. Hammām aṣ-Ṣanʿānī. *Tafsīr ʿAbd ar-Razzāq*. Maḥmūd Muḥammad ʿAbduh (Hrsg.). 3 Bde. Beirut 1999.

–. *Muṣannaf*. 10 Bde. Beirut 2015.

Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Aśʿaṯ al-Azdī as-Siǧistānī. *Sunan Abī Dawūd*. Šuʿayb al-Arnaʾūṭ u.a. (Hrsg.). 7 Bde. Damaskus 2009.

ad-Dārimī, ʿUṯmān b. Saʿīd. *al-Radd ʿalā al-ǧahmiyya*. Badr al-Badr (Hrsg.). Kuwait 1985.

aḏ-Ḏahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUṯmān. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. 24 Bde. Damaskus 2001.

al-Aǧurrī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn. *aš-Šarīʿa*. ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Sulaymān al-Damīǧī (Hrsg.). 5 Bde. Riad 1999.

al-Aṣbahānī, ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ǧaʿfar. *Kitāb al-ʿuẓma*. Riḍāʿ Allāh Kafūrī. (Hrsg.) 5 Bde. Riad o.J.

al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ʿAli. *al-Qaḍāʾ wa-l-qadar*. Muḥammad b. ʿAbd Allāh Āl ʿĀmir (Hrsg.). Riad 2000.

al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr. *al-Baḥr al-zaḫḫār musnad al-Bazzār*. Maḥfūẓ ar-Raḥmān Zayn Allāh u.a. (Hrsg.). 18 Bde. Medina 1988-2009.

Bin Tumbāk, Marzūq. *al-Waʾd ʿinda al-ʿarab bayna l-wahm wa-l-ḥaqīqa*. Damaskus 2007

al-Buḫārī, ʿAbd Allāh b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm. *al-Adab al-mufrad*. Hg. v. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirut 1989.

al-Buḫārī, ʿAbd Allāh b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sidon, Beirut 2015.

Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad Ibn-ʿUmar. *Mafātīḥ al-ġaib al-muštahir bi-ʿt-Tafsīr al-kabīr*. Ägypten: 1890.

al-Firyābī, Abū Bakr Jaʿfar b. Muḥammad. *Kitāb al-qadar*. ʿAbd Allāh b. Ḥamad al-Manṣūr (Hrsg.). Riad 1997.

al-Ǧaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī ar-Rāzī. *Aḥkām al-Qurʾān*. 3 Bde. Beirut n.d.

al-Ḥanbalī, Aḥmad b. Muḥmmad b. Hārūn. *as-Sunna*. ʿAṭiya az-Zahrānī (Hrsg.). 7 Bde. Riad 1989.

al-Ḥumaydī, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. al-Zubayr al-Qurašī. *Musnad*. Ḥusayn Salīm Asad (Hrsg.). 2 Bde. Damaskus 1996.

al-Ḫaṭīb, ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad (Hrsg.). *Muʿǧam al-qirāʾāt*. 11 Bde. Beirut 2002.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

al-Ḫaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad. *Iʿlām al-ḥadīth fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Muḥammad b. Saʿīd b. ʿAbd al-Raḥmān Āl Saʿūd (Hrsg.). 4 Bde. Mekka 1988.

Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan. *Muʿğam aš-šuyūḫ*. Wafāʿ Taqī ad-Dīn (Hrsg.). 3 Bde. Damaskus 2000.

Ibn Abī ʿĀṣim, Aḥmad b. ʿAmr b. aḍ-Ḍaḥḥāk. *Kitāb as-sunna*. 2 Bde. n.p 1980.

Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Idrīs al-Rāzī. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*. Asʿad Muḥammad al-Ṭayyib (Hrsg.). 10 Bde. Riad 1997.

Ibn Abī Šayba, ʿAbd Allāh b. Muḥammad. *Muṣannaf*. Usāma b. Ibrāhīm Abū Muḥammad (Hrsg.). 15 Bde. Kairo 2008.

Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad b. ʿAbd Allāh. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīz*. ʿAbd Allāh b. Ḥusayn ʿUkāša / Muḥammad b. Muṣṭafā al-Kanz (Hrsg.). 5 Bde. o.O. 2002.

Ibn al-Aʿrābī, Aḥmad b. Muḥammad Ziyād. *Kitāb al-muʿğam*. ʿAbd al-Muḥsin al-Ḥusaynī (Hrsg.). 3 Bde. Dammam 1997.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī. *al-Maṭālib al-ʿāliya bi-zawāʾid al-masanīd aṯ-ṯamāniya*. Ḫālid b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Sālim al-Bakr (Hrsg.). 19 Bde. Riad 2000.

Ibn Ḥanbal, Abū ʿAbd Allāh Aḥmad b. Muḥammad. *Musnad*. Šuʿayb al-Arnaʾūṭ u.a. (Hrsg.). 50 Bde. Damaskus 2001.

Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʿ b. Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kaṯīr al-Qurašī ad-Dimašqī. *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*. Sāmī b. Muḥammad as-Salāma (Hrsg.). 8 Bde. 2. Auflage. Riad 1999.

Ibn Māğa, Muḥammad Ibn-Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan*. Muḥammad Fuʾād ʿAbd-al-Bāqī (Hrsg.). 2 Bde. Kairo 1972.

Ibn Mandah, Muḥammad b. Isḥāq. *at-Tawḥīd wa-maʿrifat asmāʿ Allāh ʿazza wa-ğalla wa-ṣifātihi ʿalā l-ittifāq wa-t-tafarrud*. ʿAli b. Muḥammad Nāṣir al-Faqīhī (Hrsg.). Medina 2002.

Ibn al-Muqriʾ, Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿAlī al-Aṣbhānī al-Ḫāzin. *al-Muʿğam li-Ibn al-Muqriʾ*. ʿAbd ar-Raḥmān ʿĀdil b. Saʿd (Hrsg.). Riyad 1998.

Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī, Muḥammad Ibn-Aḥmad. *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*. Roberto Tottoli (Hrsg./Komm.). Berlin 2003.

Ibn an-Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq. *The Fihrist of al-Nadīm : a tenth-century survey of Muslim culture*. Bayard Dodge (Hrsg./Übers.). 2 Bde. New York 1970.

Ibn-Saʿd az-Zuhrī, Muḥammad. *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*. ʿAlī Muḥammad ʿUmar (Hrsg.). 11 Bde. Kairo 2001.

al-Isfaraʾīnī, Abū ʿAwāna Yaʿqūb b. Isḥāq. *al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ al-muḫriğ ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim*. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Saʿūd Āl Musāʿid (Hrsg.). 20 Bde. Medina 2014.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

al-Ismāʿīlī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *al-Muʿğam fī Asāmī Šuyūḫ Abī Bakr al-Ismāʿīlī*. Ziyād Muḥammad Manṣūr (Hrsg.). 3 Bde. Medina 1990.
al-Lālakāʾī, Abū l-Qāsim Hibbat Allāh b. al-Ḥasan al-Ṭabarī al-Rāzī. *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl al-sunna wa-l-ğamāʿa*. Aḥmad b. Saʿd b. Ḥamdān al-Ġāmidī (Hrsg.). 9 Bde. Riad 2003.
al-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī. *Murūğ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ğawhar*. Kamāl Ḥasan Marʿī (Hrsg.). 4 Bde. Sidon, Beirut 2005.
al-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd. *Taʾwīlāt ahl al-sunna*. Mağdī Bāsalūm (Hrsg.). 10 Bde. Beirut 2005.
al-Mawṣilī, Aḥmad b. ʿAlī Abū Yaʿlā. *Musnad Abī Yaʿlā al-Mawṣilī*. Ḥusayn Salīm Asad (Hrsg.). 16 Bde. 2. Auflage. Beirut 1989.
Muğāhid b. Ğabr, al-Makkī al-Maḫzūmī. *Tafsīr Muğāhid*. ʿAbd ar-Raḥman aṭ-Ṭāhir b. Muḥammad as-Sūrtī (Hrsg.). 2 Bde. Beirut: 1976(?).
Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. ʿAbd Allāh Maḥmūd Šiḥāta (Hrsg.). 5 Bde. 2. Auflage. Beirut 2002.
Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Naẓar b. Muḥammad al-Faryābī (Hrsg.). 2 Bde. Damaskus 2006.
an-Nasāʾī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān Aḥmad b. Šuʿayb. *Kitab al-sunan al-kubra*. Šuʿayb al-Arnaʿūṭ / Ḥasan ʿAbd al-Munʿim Šalabī (Hrsg.). 12 Bde. Beirut 2001.
al-Qurṭubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr. *al-Ğāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān wa-l-mubīn li-mā taḍammanahu min as-sunna wa-āy al-furqān*. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī u.a. (Hrsg.). 24 Bde. Beirut 2006.
ar-Rāzī, Abū l-Qāsim Tamām b. Muḥammad. *al-Fawāʾid*. Ḥamdī b. ʿAbd al-Mağīd as-Silafī (Hrsg.). 2 Bde. Riad 1992.
aṣ-Ṣaydāwī, Muḥammad b. Aḥmad. *Muʿğam aš-šuyūḫ*. ʿUmar Tadmurī (Hrsg.). Beirut 1985.
as-Siğistānī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar b. Aḥmad al-ʿAzīzī. *Nuzhat al-qulūb fī tafsīr ġarīb al-Qurʾān al-ʿazīz*. Yūsuf ʿAbd ar-Raḥmān al-Marʿašlī (Hrsg.). Beirut 2013.
aš-Šarfī, ʿAbd al-Mağīd (Hrsg.). *al-Muṣḥaf wa qirāʾātuhu*. 5 Bde. Rabat, Beirut 2016.
aš-Šāšī, Abū Saʿīd b. Hayṯam b. Kulayb. *al-Musnad*. Maḥfūẓ ar-Raḥmān Zayn Allāh (Hrsg.). 2 Bde. Medina o.J.
aš-Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Kitāb al-āṯār*. Ḫālid al-ʿAwād (Hrsg.). 2 Bde. Damaskus, Beirut 2008.
at-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā Muḥammad b. ʿĪsā. *al-Ğāmiʿ al-kabīr*. Baššār ʿAwwād Maʿrūf (Hrsg.). 6 Bde. Beirut 1996.
aṭ-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad b. Ayūb. *ar-Rawḍ ad-dānī ilā al-muʿğam aṣ-ṣaġīr li-ṭ-Ṭabarānī*. Muḥammad Šakūr Maḥmūd al-Ḥāğ Umayr (Hrsg.). 2 Bde. Beirut 1985.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–. *al-Muʿǧam al-awsaṭ*. Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh b. Muḥammad / ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī (Hrsg.). 10 Bde. Kairo n.d.
–. *al-Muʿǧam al-kabīr*. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī (Hrsg.). 25 Bde. Kairo 1994.
aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ǧarīr. *Tārīḫ al-umam wa-l-mulūk*. Muḥammad ʿAbd al-Laṭīf al-Ayyūbī (Hrsg.). 13 Bde. Kairo 1900.
–. *Ǧāmiʿ al-bayān fī taʾwīl āy al-Qurʾān*. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī (Hrsg.) 26 Bde. Kairo 2001.
aṭ-Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad Abū Ǧaʿfar. *Šarḥ muškil al-āṯār*. Šuʿayb al-Arnāʿūṭ (Hrsg.). 16 Bde. Damaskus 1994.
aṭ-Ṭaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad an-Naysābūrī. *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ al-musammā ʿarāʾis al-maǧālis*. Beirut o.J.
aṭ-Ṭayālisī, Sulaymān b. Dāwūd b. al-Jārūd. *Musnad Abī Dāwūd aṭ-Ṭayālisī*. 4 Bde. Muḥammad b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Hrsg.). Kairo 1420.
al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad. *al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qurʾān al-maǧīd*. ʿĀdil Amad ʿAbd al-Mawǧūd u.a. (Hrsg.). 4 Bde. Beirut 1995.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Appendix A: Findet sich im Korantext nicht doch die Idee der Individualbeseelung?

Wie weiter oben dargelegt ist die Hinzufügung des Beseelungselements zum Ibn Masʿūd-*Ḥadīṯ* sicher ein sekundäres Textwachstum, das mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen spezifischen Schülerkreis von al-Aʿmaš zurückgeht. Dieser Redaktionsvorgang ist – wie die Argumente zeigten – mit hoher Wahrscheinlichkeit als eine Analogie zu oder Entlehnung aus der Adamsgeschichte zu verstehen. Man könnte sich jedoch die Frage stellen, ob dieser Vorgang zur Hinzufügung des Beseelungselements nicht zu umständlich ist, da sich diese Idee scheinbar auch im Korantext findet. In Q 32:7-9 heißt es schließlich einfach:

> (7) [Gott,] der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat, und begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen,
>
> (8) – und hierauf seine Nachkommenschaft (*naslahu*) aus einer Portion verächtlichen Wassers –
>
> (9) und ihn hierauf geformt und ihm Geist von sich eingehaucht hat (*wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi*) (…)

„Nachkommenschaft" (*naslahu*) ist im Arabischen maskulin Singular. Das Einhauchen von Geist (*nafḫ ar-rūḥ*) „in ihn" könnte sich also rein grammatikalisch auch auf jeden einzelnen Menschen beziehen und somit eine Individualbeseelung meinen. Findet sich im Koran also nicht doch dieses Konzept?

Zwei der bereits öfter zitierten Autoren, Muqātil und Ṭaḥāwī, haben Argumentationen entfaltet, die in diese Richtung gingen (Muqātil) bzw. genau darauf abzielten, in Q 32:7-9 eine Individualbeseelung zu verankern (Ṭaḥāwī). Eine genaue Analyse der jeweiligen Passagen wirft ein Schlaglicht auf die großen Probleme, mit der eine Herleitung der Individualbeseelung aus dieser Koranstelle zu kämpfen hat. Im *Tafsīr Muqātil* heißt es:[1]

> „[1] {der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat}, das heißt, er wusste wie er die Dinge erschafft und niemand sonst wusste es,[2] [2] {und er begann die Erschaffung von *al-Insān*}, das heißt Adam, Friede auf ihm,[3] [3] {aus Lehm}, er war zuerst Lehm

[1] Zur besseren Orientierung habe ich Zahlen in den Text eingefügt und behandle die Kernpunkte im Fließtext, die kleinteiligere Analyse findet sich in den Fußnoten.

[2] Zunächst betont Muqātil, dass Gottes alleiniges Wissen seinem Akt der Schöpfung vorausging.

[3] Gleichsetzung von *al-Insān* mit Adam. Anders als der Korantext verwendet die exegetische Rede aber hier *al-Insān* ausschließlich, um über die Menschen generell zu sprechen. Für den Urmenschen ist nun Ādam reserviert.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und als dann in ihn die Seele eingehaucht wurde, wurde er Fleisch und Blut, [4] {dann machte er seine Nachkommenschaft} das heißt die Familie Adams, Friede auf ihm,[4] [5] {aus einer Portion}, das heißt der Tropfen (*nuṭfa*), der aus dem Menschen herausgezogen wird, {von verächtlichem Wasser}, mit dem Wasser ist der Tropfen gemeint und mit verächtlich ist schwach gemeint,[5] [6] dann kehrte er zu Adam in der Vorausstellung zurück und der Erhabene sagte {dann formte er ihn}, das heißt er formte seine Schöpfung, {und bließ in ihn Geist von sich ein},[6] [7] dann kehrte er zur Familie Adams, Friede auf ihm, zurück und sagte, gelobt sei er {und er gab euch}, das heißt der Familie Adams, Friede auf ihm, nach dem Tropfen[7] (…)."[8]

Diese spezifische Exegese ist offenbar so vertrackt, dass sogar der Text selber die Notwendigkeit sieht, die Zuhörer- oder Leserschaft an die Hand zu nehmen, damit sie noch folgen kann (Elemente [6] und [7]). Nimmt man die Koranstelle für sich und fokussiert allein auf die Verben, so ergibt sich eine Abfolge vom „Beginn der Erschaffung *al-Insān*s" (*bada'a*), gefolgt vom „Machen" (*ǧa'ala*) seiner Nachkommenschaft, und der anschließenden „Formung & Beseelung" (*sawwā* & *nafaḫa*). Dementsprechend wird diese Stelle in der Regel so verstanden, dass zunächst die Schöpfung Adams referiert, daraufhin – quasi als Einschub – die Entstehung jedes einzelnen Menschen (in der Gegenwart) beschrieben und zuletzt wieder auf Adam

4 *nasluhu* wird paraphrasiert als „Die Familie Adams" (*ḏurīyat Ādam*).

5 Durch diese erneute Nennung des Namens Adams ergibt es sich dann sehr intuitiv, dass nun von den Menschen allgemein die Rede ist, die Muqātil auf diese Weise leicht mit dem Generikum *al-Insān* bezeichnen kann, der sich durch Samentropfen fortpflanzt. Das Aufteilen dieser Koranpassage in „*sulāla* plus Exegese" und „*min mā' mahīn* plus Exegese", um zweimal auszuführen, dass die Entstehung menschlichen Lebens durch Sperma (*nuṭfa*) gemeint sei, hat den Grund, dass er zunächst den Terminus *sulāla* (Portion) aus dem Verb *s-l-l* „herausgezogen werden" erklären will und erst dann zur Gleichsetzung von *mā'* mit *nuṭfa* im Sinne von Sperma kommt.

6 Bislang hat Muqātil seine Äußerungen der jeweiligen Koranpassage folgen lassen, nun schickt er eine erklärende Passage voraus. Dies dient der Leser- oder Zuhörerführung. Denn dadurch, dass in Muqātils Exegese Adam schon fertig geschaffen ist und die *mā' mahīn*-Stelle als sexuelle Fortpflanzung im Zuge der menschlichen Geschichte gedeutet wurde, ist man im Hier und Jetzt angelangt. Für das nun folgende Verb „er schuf ihn" (*sawwāhu*) muss man also wieder zum Urmenschen zurückspringen.

7 Erneut wird ein die Aufmerksamkeit lenkender Kommentar der kommentierten Koranstelle vorausschickt, nämlich, dass es nun erneut um die Nachkommenschaft Adams gehe, gefolgt von der Koranstelle „er gab euch" (*ǧa'ala lakum*). Dass damit der Adressatenkreis der koranischen Rede gemeint ist, ist an sich eigentlich selbstverständlich. Dieses Objekt „Euch" wird dann unmittelbar anschließend als die Familie Adams identifiziert, die aus *nuṭfa* im Sinne von Sperma entsteht.

8 Muqātil, *Tafsīr*, III:449. „*{allaḏī aḥsana kulla šay'in ḫalaqahu} ya'nī 'alima kayfa yaḫluq al-ašyā' min ġayr an ya'lamahu aḥad {wa-bada'a ḫalqa 'l-insāni} ya'nī Ādam 'alayhi as-salām {min ṭīnin} kāna awwalahu ṭīnan fa-lammā nufiḫa fīhi ar-rūḥ ṣāra laḥman wadaman {ṯumma ǧa'ala naslahu} ya'nī ḏurrīyat Ādam 'alayhi as-salām {min sulāla} ya'nī an-nuṭfa allatī tasull min al-insān {min mā' mahīn} ya'nī bi-l-mā' an-nuṭfa wa ya'nī bi-l-mahīn aḍ-ḍa'īf ṯumma raǧa'a ilā Ādam fī-t-taqdīm fa-qāla ta'ālā {ṯumma sawwāhu} ya'nī ṯumma sawā ḫalqahu {wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi} ṯumma raǧa'a ilā ḏurīyat Ādam 'alayhi as-salām fa-qāla subḥanahu {wa-ǧa'ala lakum} ya'nī ḏurrīyat Ādam 'alayhi as-salām ba'da an-nuṭfa(…)*".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bezug genommen wird. Wie oben zu dieser Stelle dargelegt, erscheint es mir jedoch am konsistentesten, sie als eine durchgehende Referenz auf den sechsten Schöpfungstag zu lesen, an dem Gott den Urmenschen ebenso erschaffen habe wie alle Menschen als Mikrowesen oder körperlich gedachte Seelen.

Ich lese Muqātils Exegese als eine Positionierung gegen diese Lehre der Seelenkammer. Für ihn ist es daher zentral, den Vers 8 zur Nachkommenschaft aus *mā' mahīn* präsentisch zu lesen. Eigentlich stehen alle Verben im *fiʿl mādī*, eine Deutung von *ǧaʿala* als „generelles Präsens" ist jedoch möglich. Dies legt Muqātil geschickt in [3] bereits dadurch an, dass er die Passage „er begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen" (*wa-badaʾa ḫalq al-Insān min ṭīn*), die eigentlich explizit vom Beginnen einer Handlung spricht, einfach ergänzt, indem er den Rest der Handlung bis hin zur Beseelung des Urmenschen vorwegnimmt. Dann folgt der Teil zur Nachkommenschaft (Elemente [4] und [5]), an dessen Ende die erneute Thematisierung der Erschaffung des Urmenschen nun offenbar so überraschend ist, dass Muqātil den zeitlichen Rücksprung eigens vorab ankündigt.[9] Interessant ist, dass er in der nun folgenden Passage [6] zu dem Beseelungspassus keinerlei Aussage macht. Dies ist nicht sofort augenfällig, weil der Text direkt nach {*wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi*} bereits wieder im Modus der Leserführung ist und ankündigt, der folgende Vers sei auf die Nachkommenschaft Adams bezogen – eigentlich eine völlig überflüssige Maßnahme, da dies im Korantext an dieser Stelle unmissverständlich ist („er machte für euch", *wa-ǧaʿala lakum*).[10]

Ich interpretiere diese Passage so, dass Muqātil den koranischen Beseelungspassus an dieser Stelle bewusst unkommentiert ließ, damit die Redundanzen in seiner Exegese nicht auffielen, die dadurch entstanden, dass er den Beginn der Erschaffung des Urmenschen als eine Referenz auf den gesamten Vorgang gelesen hatte. Dieses Fehlen einer Aussage zu {*wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi*} überdeckte er anschließend geschickt durch eine an sich überflüssige Aussage zur Leserführung. Der vielleicht willkommene Nebeneffekt dieses geschickten Arrangements war in der Folge, dass die Stelle durch die Fokussierung auf die Nachkommenschaft Adams so wirkte, als würde die Exegese Muqātils in {*wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi*} die Individualbeseelung dieser Nachkommenschaft sehen, auch wenn er dies eben nicht explizit sagte.

9 Natürlich bezeichnet er diese erst durch seine Exegese entstande Situation im Korantext als *taqdīm*, d.h. einen Rückbezug auf Vorausgegangenes.

10 Die jeweils durchgängig in diesem Abschnitt den jeweiligen Koranpassagen nachgestellten Exegesen – so gut wie alle eingeleitet durch *yaʿnī* – schließen in meinen Augen aus, dass Muqātil hier die Beseelungspassage einfach deswegen nicht weiter kommentiert habe, weil er kurz zuvor bereits einmal etwas zu dem Thema gesagt hatte. Zu einem solchen Vorgehen hätte hier bereits viel öfter die Möglichkeit bestanden.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bei dem zweiten Beispiel für eine Ausdeutung von Q 32:7-9 als Individualbeseelung handelt es sich um erneute Ausführungen Ṭaḥāwīs zu der Frage, ob *coitus interruptus* legitim sei oder nicht. In diesem Zusammenhang kommt er wieder auf den traduzianistischen Einwand zu sprechen, die Zerstörung von Samen sei gleichzusetzen mit einer Tötung eines Neugeborenen, im Samen befinde sich also bereits die Seele.

Ṭaḥāwī führt hier erneut die Aussagen an, dieser Sicht stehe Q 23:12-14 entgegen, wo die Stadien beschrieben seien, die vorgeburtliches Leben bis hin zur Geburt durchlaufe. Jedoch genügt ihm dieser Verweis diesmal offenbar nicht, wahrscheinlich weil die Koranstelle nicht explizit das Wort „Seele" (*rūḥ*) benutzt. Denn es folgt nun ein Abschnitt, in dem Ṭaḥāwī die Beseelungspassage von Q 32:7-9 mit einem Teilzitat aus Q 7:11 und dazugehörigem Exegesematerial verbindet. Das soll die Interpretation etablieren, der in Q 32:9 genannte Vorgang des Einhauchens der Seele beziehe sich auf eine Schwangerschaft.

Wie bereits gezeigt, ist in Vers 9 (*ṯumma sawwāhu [s-w-'] wa-nafaḫa fīhi ar-rūḥ*) grammatisch nicht restlos eindeutig, ob sich der Maskulin-Singular von *fīhi* auf *al-Insān* bezieht oder *naslahu*. In ersterem Fall würde Gott Adam formen und ihm die Seele einhauchen, im zweiten Fall würde sich dies auf die individuelle Entstehung während der Schwangerschaft beziehen. Ṭaḥāwī liest die Stelle ausschließlich in letzterem Sinne. Das ist aber offenbar nicht selbstverständlich, denn er betont eigens, die Beseelung finde nach der Formung (*ṣ-w-'*) statt und diese vollziehe sich im Mutterschoß (*arḥām an-nisā'*). Dies leitet Ṭaḥāwī aus einem Teilzitat aus Q 7:11 her:

> „Und wir haben doch euch geschaffen. Hierauf gaben wir euch eine Gestalt." (*ḫalaqnākum ṯumma ṣawwarnākum)*

Der unmittelbar in diesem Koranvers folgende Teil, in dem Gott den Engeln befiehlt, sich vor Adam niederzuwerfen, fehlt. Dadurch wird es möglich, den zitierten Versteil losgelöst von dieser Geschichte zu interpretieren, in deren Kontext betrachtet eigentlich ganz klar beide Verben den Vorgang der Erschaffung Adams beschreiben. Diese dekontextualisierende Herangehensweise an die Koranstelle war offenbar spätestens durch al-Aʿmaš etabliert worden, der – wie bereits dargelegt – Exegesematerial verbreitete, in dem die Wortwurzel *ṣ-w-r* in Q 7:11 auf die Entstehung des Menschen während der Schwangerschaft bezogen wird.[11] Ṭaḥāwīs Interesse an die-

[11] Beide Varianten gehen auf al-Minhāl b. ʿAmr→al-Aʿmaš zurück. In der einen, die al-Minhāl von Saʿīd b. Ǧubayr gehört habe, lautet die Exegese „wir haben euch in den Lenden der Männer geschaffen und euch im Mutterschoß der Frauen Gestalt gegeben" (*ḫalaqnākum fī aṣlāb ar-riǧāl ṯumma ṣawwarnākum fī arḥām an-nisā'*). In der anderen, die auf Ibn ʿAbbās→ʿAbd Allāh b. al-Ḥāriṯ zurückgeht, heißt es demgegenüber „Sie wurden in der Rückenlende Adams geschaffen und dann im Mutterschoß gestaltet" (*ḫuliqū fī ẓuhr Ādam ṯumma ṣuwwirū fī l-arḥām*). (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:319f) Die Bedeu-

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ser Koranstelle liegt wohl darin, dass sie die beiden Verben *ḫ-l-q* und *ṣ-w-r* zusammen verwendet. Durch seine selektive Zitierung von Q 7:11 wird so eine Parallele zur Verwendung von *ḫ-l-q* und *s-w-ʾ* in Q 32:7-9 eröffnet. Der Effekt dieses Arrangements scheint mir die Entfaltung einer Argumentation zu sein, die Wurzeln *s-w-ʾ* und *ṣ-w-r* meinten jeweils das Gleiche. Für *ṣ-w-r* in Q 7:11 ist in der Exegese schon etabliert, dass es sich um einen Formungsvorgang während der Schwangerschaft handle, jedoch fehlt an der Stelle die Seele (*rūḥ*). Dieser Begriff findet sich aber in Q 32:9, wo jedoch *s-w-ʾ* verwendet wird. Dadurch, dass *s-w-ʾ* und *ṣ-w-r* hier als synonym verstanden werden, können die zwei Stellen als einander ergänzend gelesen werden. Vor diesem Hintergrund bekräftigt Ṭaḥāwī erneut, dass die Beseelung erst später in der Schwangerschaft erfolge und das mache „die Rede derer zunichte, die über die *nuṭfa* das sagen, was wir erwähnten",[12] eine klare Kritik also an der Idee des Traduzianismus. Er fährt fort, dies zeige auch der von Ibn Masʿūd überlieferte *Ḥadīṯ*, wohl in Referenz auf die dort beschriebene Entwicklung des Ungeborenen mit anschließender Beseelung.

Die doch sehr umständliche Argumentation der Passage legt nahe, dass Ṭaḥāwī nicht auf eine schon lange existierende Sichtweise zurückgreifen konnte, Q 32:9 beschreibe die Individualbeseelung. Zusammen mit der obigen Analyse des *Tafsīr Muqātil* legt diese Passage deutliches Zeugnis von den Problemen ab, mit denen muslimische Gelehrte umgehen mussten, wenn sie die Individualbeseelung aus Q 32:9 herleiten wollten.

tung und vor allem Auslegungsgeschichte von Q 7:11 kann hier nicht weiterverfolgt werden. In jedem Fall wird für ein solches Unterfangen die Hinzuziehung von Q 7:172 und die entsprechende Exegese wichtig sein. Siehe hierzu auch Eich „*nasama*", S.25f.

12 Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:319f. Im sich nun anschließenden zweiten Teil des Kapitels geht Ṭaḥāwī außerdem darauf ein, dass Muḥammad gesagt habe, man könne den *ʿazl* ruhig praktizieren, denn wenn Gott wolle, dass ein Mensch daraus entstehe, so geschehe dies sowieso. Wie soll das gehen, wenn der Samen nicht in den Mutterschoß kommt? Die Antwort ist letztendlich, dass dann eben doch irgendwie der Samen dorthin kommt (ebd., 320-324).

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Appendix B: Der Koran und die Infantizid-Debatte: zum Begriff *maw'ūda* in Q 81:8

In Q 81:8 verwendet der Koran das Wort maw'ūda, ein hapax legomenon. Es entwickelte sich die Interpretation, diese Stelle zusammen mit anderen Passagen sei eine Anspielung auf ein Phänomen, das in der vorislamischen Zeit (*ǧāhilīya*) auf der arabischen Halbinsel verbreitet gewesen sei: dass Eltern spezifisch weibliche Neugeborene töten, indem sie sie lebendig begruben. Diese Sichtweise wird in der Regel in der Forschungsliteratur im Sinne eines historischen Sachverhaltes übernommen.[1] Dies ist in meinen Augen nicht gerechtfertigt.

Generell ist die Abtreibungsdiskussion ein weiteres Beispiel dafür, wie frühislamische Texte in einer schon länger im größeren Mittelmeerraum laufenden Debatte verortet werden können. Für das antike Christentum ist ab dem 4. Jahrhundert belegbar, wie in dieser Debatte der Aspekt des *overlaying* zu einem immer zentraleren, wiederkehrenden Diskursbestandteil wurde. *Overlaying* ist hier das Szenario, dass Eltern aussagten, sie hätten sich beim Schlafen im gemeinsamen Bett über ihr Neugeborenes gelegt und dieses sei dann erstickt. In Teilen dieser Debatten ist eine Verknüpfung mit dem Thema „Kindsmord zur Vertuschung von Ehebruch bzw. Prostitution" nachweisbar.[2] Dieser Befund bezieht sich überwiegend auf Texte aus dem westlichen Mittelmeerraum und davon nördlich gelegenen Gebieten.

Auch der Korantext weist deutliche Hinweise auf, dass in seinem ersten Adressatenkreis diese Verknüpfung gemacht wurde. So verbietet der Koran an mehreren Stellen explizit Infantizid. In Q 60:12 folgt dieses Verbot unmittelbar nach dem Verbot von Ehebruch:

> Prophet! Wenn gläubige Frauen zu dir kommen, um sich dir gegenüber zu verpflichten, Gott nichts beizugesellen, nicht zu stehlen, keine Unzucht zu begehen, ihre Kinder nicht zu töten, (…).

In Q 6:151 und Q 17:31-33, zwei offenkundigen Parallelstellen, knüpft sich die Kindstötung zwar an wirtschaftlich Erwägungen, jedoch wird in beiden Fällen direkt im Anschluss das Verbot ausgesprochen, „sich der Unzucht zu nähern".

---

1 Siehe etwa Leemhuis, "Wa'd al-Banāt". Amir-Moezzi / Dye, *Coran,* 2b:1987f ist diesbezüglich kritischer.

2 Mistry, *Abortion*, 142, 157, 159, 178f, 185f, 193, 201. Grundsätzlich gibt es wichtige Unterscheidungen und Nuancen je nach Zeit und Ort, wie Zubin umsichtig herausarbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Und ihr sollt nicht eure Kinder wegen Verarmung töten - wir bescheren euch und ihnen den Lebensunterhalt. Und ihr sollt euch nicht den abscheulichen Handlungen (*fawāḥiš*) nähern, was davon äußerlich sichtbar oder verborgen ist (...). (Q 6:151)
>
> Und tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung! Wir bescheren ihnen und euch den Lebensunterhalt. Sie zu töten ist eine schwere Verfehlung. Und nähert euch nicht der Unzucht (*zinā*)! Das ist eine abscheuliche Handlung (*fāḥiša*) - eine üble Handlungsweise! (Q 17:31f)[3]

Ich interpretiere diese drei Stellen zusammen genommen so, dass auch im Koran, und somit im größeren östlichen Mittelmeerraum, sich für das 7. Jahrhundert die Verknüpfung des Themas „Kindsmord" mit dem Thema „Ehebruch bzw. Prostitution" nachweisen lässt.

Sodann gibt es im Koran die erwähnten drei weiteren Passagen, die als Anspielung auf das lebendige Begraben weiblicher Neugeborener interpretiert werden. Zwei dieser Passagen, erneut klare Parallelstellen, befinden sich in einer größeren Auseinandersetzung mit Vorstellungen der Andersgläubigen. Darin wird diesen auch vorgeworfen, sie würden Engel weiblich denken und als Töchter Gottes erachten.[4] Sodann heißt es in Q 43:17:

> Wenn einem von ihnen die Geburt eines Wesens angesagt wird, von dem er behauptet, daß es für den Barmherzigen typisch sei (*bi-mā ḍaraba li-r-raḥmān maṯal*^{an}), macht er dauernd ein finsteres Gesicht und grollt.

In Q 16:58f wird dieses Motiv noch weiter ausgeführt:

> (58) Wenn einem von ihnen die Geburt eines weiblichen Wesens (*unṯā*) angesagt wird, macht er dauernd ein finsteres Gesicht und grollt. (59) Dabei hält er sich vor den Leuten verborgen, weil ihm etwas (so) Schlimmes angesagt worden ist. Soll er es (*-hu*) trotz der Schande halten, oder soll er es (*-hu*) im Staub verscharren? Nein! Wie schlecht urteilen sie doch!

Den Andersgläubigen wird also vorgehalten, dass sie Gott zuschrieben, er habe Töchter, selber aber bei der Geburt einer Tochter grollten. Es erscheint mir plausibel, dass 16:58f redaktionsgeschichtlich die spätere der beiden Stellen ist, vor allem, da die Rückbezüge durch die Suffixe *-hu* in Vers 59 im Maskulin sind, sich aber in Vers 58 auf das Feminin *unṯā* beziehen. Eine Möglichkeit zur Erklärung dieses Phänomens ist, dass das Wort *walad* mitgedacht werden müsse.[5] Eine redaktionsgeschichtliche Betrachtung erscheint mir aber mit Blick auf den offenkundigen Parallelvers Q 43:17 plausibler: das *unṯā* in Q 16:58 ersetzte eine Formulierung wie *bi-mā*

---

3 Modifizierte Übersetzungen von Rudi Paret. Der Zusatz „was davon sichtbar ist und was verborgen" in Q 6:151 wird in der Regel in den Übersetzungen darauf bezogen, wo die „abscheuliche Handlung" vollzogen wird. Ich halte es aber auch für denkbar, dass damit auf eine Schwangerschaft und einen Abort bzw. Infantizid angespielt wird.

4 Siehe umfassend zu dem größeren Thema Crone, „The Religion of the Qur'ānic Pagans".

5 Ich danke Tsampika Paraskeva für den Email-Austausch zu der Stelle.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ḍaraba li-r-raḥmān maṯal^{an}, die nicht so unmittelbar verständlich war. Bei der Überarbeitung wurden dann allerdings die Suffixe im Maskulin nicht angepasst.

Für sich genommen halte ich die zwei Passagen nicht für starke Belege für eine vorislamische, verbreitete Praxis des weiblichen Infantizids durch Vergraben oder auch für eine starke Positionierung des Korans dagegen. Beide Stellen drücken primär eine Kritik in einer theologischen Debatte aus, nämlich wie man das Verhältnis zwischen Gott und den Engeln denkt. Der Groll der Andersgläubigen bei der Geburt eines Mädchens wird dabei primär als inkonsistentes Verhalten kritisiert, wenn sie doch gleichzeitig sogar Gott Töchter zuschrieben. Von Infantizid ist in Q 43:17 sicher nicht die Rede. In Q 16:58f könnte die weitere Ausführung, die Person erwäge, das Kind zu halten oder im Staub zu verscharren (*yadussuhu fī t-turāb*), auch eine allegorische Verwendung darstellen, im Sinne von „er überlegt, soll er mit dem Kind Umgang pflegen oder es verbergen?"

Als der *locus classicus* im Koran bzgl. einer Referenz auf weiblichen Infantizid durch lebendiges Begraben gilt Q 81:8-9 (Paret Übersetzung):

(8) Und wenn das Mädchen, das (nach der Geburt) verscharrt worden ist, gefragt wird (*su'ilat*),	وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ
(9) wegen was für einer Schuld man es umgebracht hat (*qutilat*)	بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ

Dieser Abschnitt findet sich in einer längeren Passage der Sure (Verse 1 bis 14), die sich sowohl thematisch als auch formal leicht identifizieren lässt: jeder Kurz-Vers trägt in prägnanten Worten einen Aspekt zum Bild des Jüngsten Tages bei, während mit Vers 15 ein neues Motiv beginnt. Alle Verse 1 bis 14 sind durch einen einheitlichen Reim gekennzeichnet, der dadurch entsteht, dass am Ende immer ein Verb im Feminin Perfekt Passiv steht.

Die Verse 8 und 9 sind in der Passage die einzige Stelle, in der eine Sinneinheit über ein Versende hinausgeht. Der zentrale Begriff darin ist *maw'ūda*. Der Terminus und überhaupt die Wortwurzel findet sich im Koran nur hier. Paret (wie auch alle mir bekannten Koranübersetzungen) hat gemäß der lexikalisierten Bedeutung dies als „Das Mädchen, das nach der Geburt verscharrt wurde" übersetzt.

Die Darstellung, in der vorislamischen Zeit (*ǧāhilīya*) sei es ein verbreitetes Phänomen auf der arabischen Halbinsel gewesen, dass Eltern durch Verscharren weibliche Neugeborene töten, ist im Verlauf der frühislamischen Geschichte in einem länger gestreckten Prozess entstanden.[6]

[6] Siehe hierzu die grundlegende Arbeit von Paraskeva, „Qays b. ʿĀṣim, Ṣaʿṣaʾa b. Nāʾiya y la costumbre del *waʾd*".

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hinsichtlich des Korantextes hat sie ihre Begründung neben den gerade analysierten Passagen vor allem darin, dass das Wort *maw'ūda* im Feminin steht. Hierzu muss darauf hingewiesen werden, dass das Wort im Feminin stehen *muss*, weil sonst die Reimstruktur an dieser Stelle nicht eingehalten werden könnte. Wie Devin Stewart ausführlich gezeigt hat, müssen viele Phänomene in der Sprache des Korans vor dem Hintergrund der Erfordernisse des Versrhythmus und des Reims gesehen werden.[7] Es ist auch sehr gut denkbar, dass das Feminin seinen Grund darin hat, dass hier *an-nafs al-maw'ūda* gemeint ist, wie Bin Tumbāk argumentiert hat.[8]

Grundsätzlich halte ich es für relativ gut belegt, dass die Wurzel *w-'-d* „begraben" im Arabischen des frühen 7. Jahrhunderts literarisch benutzt wurde, um „jemanden begraben" auszudrücken. So wird das Verb zweimal in einem Gedicht des christlichen Dichters Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt (gest. um 630) verwendet. Zwar müssen die ihm zugeschriebenen Gedichte kritisch hinsichtlich ihrer Authentizität hinterfragt werden, das hier in Rede stehende Gedicht hat einer solchen Überprüfung jedoch standgehalten.[9] In zwei Versen heißt es jeweils:

> (11) „Die Erde ist unser Asyl; sie ist von jeher unsere Mutter und in ihr ist wiederum unsere Grabstätte und in ihr werden wir verscharrt"
>
> (30) „Wäre nicht Gottes Zuverlässigkeit, so wären wir verloren und würde es uns nur freuen, dass wir auf das Angesicht gelegt und verscharrt werden"[10]

Weiterhin ist die Verknüpfung der Themen „Prostitution", „Infantizid" und „Vergraben der Kindesleiche" in einer topischen Erzählung dokumentiert, die im 6.Jahrhundert ein zurückgekehrter Palästina-Pilger Gregor von Tours (gest. 594) erzählte. Dort habe eine Frau im Jordan baden wollen, jedoch sei das Wasser bei ihrer Annäherung immer zurückgewichen – was relativ offenkundig ein nicht zustande gekommenes Taufritual beschreibt.

---

7 Stewart, „Divine Epithets"; ders., „*Saj'* in the Qur'ān".

8 Bin Tumbāk, *al-Wa'd,* 153-163. Ich danke Mika Paraskeva sehr für den Hinweis auf diese wichtige Arbeit. Die in meinen Augen gut entfaltete Argumentation von Bin Tumbāk und der Verweis auf die Erfordernisse des Reimschemas schließen sich hierbei gar nicht aus, sondern ergänzen einander.

9 Seidensticker, „Authentizität", hier S.44 zu Gedicht Nr. 25.

10 (11) *Wa-l-arḍ maʿqilunā wa-kānat ummanā – fīhā maqābirunā wa-fīhā nuw'ad.* (30) *Law lā wiṯāq Allāh ḍalla ḍalālunā – wa-la-sarranā annā nutall fa-nuw'ad.* (Schultheß, *Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt,* 26 u. 28 (Arabisch), 84 u. 87 (Übersetzung)). Die zweite Stelle hat Schultheß übersetzt als „…dass wir auf das Angesicht gelegt und wie neugeborene Mädchen verscharrt werden". Ich habe diese Referenz auf weiblichen Infantizid bewusst herausgenommen, da Schultheß sie für Vers 11 bei einer identischen Verwendung des Verbs nicht gewählt hat. Zur Einordnung der größeren Passage siehe auch Hirschberg, *Jüdische und Christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien,* 98f. Ahmad al-Jallad wies nach einer Präsentation zu der Thematik am 4.12.2019 in Berlin darauf hin, dass auf einem unedierten arabischen Schreibstäbchen die Verwendung der Wurzel ebenfalls dokumentiert sei.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es habe sich dann erwiesen, dass die Frau mehrfach ihre Kinder getötet habe:

> Immer wenn sie ein Kind gebar, das sie durch Prostitution empfangen hatte, erstickte sie das Kind sofort und vergrub es in der Erde, so dass das, was nicht vor Gott und seinen Engeln verborgen war, den Menschen verborgen sei.[11]

Eine ähnliche Verknüpfung „Unzucht" und „Verscharren des getöteten Kindes" findet sich auch in einem Hymnus von Ephraem dem Syrer (gest.373), wo es zum Jüngsten Tag bzw. dem Eintritt ins Paradies heißt:

> 543 (Eine Frau aber), die hurte, schwanger wurde und (ihre Leibesfrucht) tötete, damit sie diese Welt nicht schaue, (hier) wird ihr Kind es verhindern, dass sie jene neue Welt schaue. Weil sie dem Kind das Leben vorenthielt und das Licht dieser Welt, wird das Kind ihr das Leben vorenthalten und das Licht der jenseitigen Welt.
>
> 545 Weil die Mutter das Kind zu einer Fehlgeburt in ihrem Schoß gemacht hat, damit es in der Finsternis der Erde verscharrt werde, wird auch das Kind die Mutter zu einer Fehlgeburt machen, dass sie hingehe in die äußerste Finsternis.[12]

Ich halte damit für belegt, dass um 600 die arabische Wurzel *w-ʿ-d* „beerdigen/verscharren" bedeutete und dass etwa im gleichen Zeitraum zumindest im Raum Palästina eine Popularisierung der Vorstellung stattgefunden hatte, Infantizid werde praktiziert, um „Unzucht" zu verbergen, indem das getötete Kind vergraben wird. Ich halte es für plausibel, dass diese beiden Phänomene in Q 81:8-9 in dem Terminus *maw'ūda* verknüpft wurden, gerade auch mit Blick auf die anderen zitierten Koranpassagen, die Infantizid und „Unzucht" zusammen thematisieren, wenn auch mit anderer Terminologie. Ich halte aber die Quellenlage nicht für ausreichend, um von einer allgemeinen vor-islamischen Praxis weiblichen Infantizids zu sprechen.[13] Die Analyse des außerkoranischen arabischen Textmaterials zeigt auf, wie im Laufe der Zeit topische Elemente miteinander verknüpft wurden, teils mit exegetischen Zielen, teils mit der Intention einer Auf- bzw.

---

11 *quotiens ab scorto concipiens partum edidisset, statim suffocatum terrae reconcederet, ut scilicet fieret occultum hominibus, quae Deo et eius angelis non latebant* (*Liber in gloria martyum* 87, MGH SRM 1.2, S.96; zitiert nach Mistry, *Abortion*, 85).

12 Ephraem Syrus, *Sermones III,* 14. Siehe auch den Hinweis bei Sinai, „Eschatological Kerygma", 262.

13 Robin, „Du paganisme au monothéisme", 141-143 verweist auf eine Inschrift aus der Nähe von Sanaa aus dem 2. Jahrhundert, wo explizit die Tötung von Töchtern verboten wird. Robin weist darauf hin, dass keine moralische Verurteilung der Tat erfolgt und sieht aus dem weiteren Kontext der Passage einen zeitweiligen Bevölkerungsrückgang als vermutlichen Hintergrund. Ich verstehe diese Überlegung nicht, denn direkt vor dem Tötungsverbot von Töchtern, wird verboten, Töchter an andere als Stammesmitglieder zu verheiraten. Mir erscheint es damit wahrscheinlicher, einen Zusammenhang zwischen dem Thema „Eheschließungsgebote/-verbote" zu sehen und dem vermutbaren Phänomen, dass es dazu kommen konnte, dass Töchter bei einem Verstoß dagegen ermordet wurden. Daher erscheint es mir auch nicht zwingend, dass hier überhaupt von Infantizid die Rede ist, wie es Robin einfach annimmt.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Abwertung bestimmter Vorfahren.[14] Insgesamt sind diese Darstellungen ein wesentlicher Baustein bei der Zeichnung eines abwertenden Bildes vorislamischer Zustände in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte. Die Analyse des koranischen Textbestandes zeigt, dass der letztendlich einzige substanziellere Hinweis auf eine Kritik an einer verbreiteten Praxis weiblichen Infantizids in der Tatsache liegt, dass *maw'ūda* im Feminin steht, was jedoch auch auf andere Weise erklärt werden kann.

Archäologische Ausgrabungen deuten in die gleiche Richtung. So wurde für das Ashkelon des 5. und 6. Jahrhunderts nachgewiesen, dass in einem Rohr eines öffentlichen Bades Leichen von Neugeborenen entsorgt wurden, die kurz nach der Geburt erstickt wurden. Die Auffindesituation wie auch das identische Alter der getöteten Kinder legt nahe, dass es sich um die Tötung ungewollter Kinder handelte. Es waren beide Geschlechter betroffen mit einem statistischen Überhang von Jungenleichen.[15]

In der Gesamtschau werte ich diese Befunde so, dass Q 6:151, Q 16:58f, Q 43:17, Q 17:31-33, Q 60:12 und Q 81:8-9 insgesamt zeigen, dass sich auch im größeren östlichen Mittelmeerraum für das 7. Jahrhundert die Verknüpfung des Themas „Kindsmord" mit dem Thema „Ehebruch bzw. Prostitution" nachweisen lässt, wobei auch Hinweise auf eine Kritik an der patriarchalischen Bevorzugung von männlichem Nachwuchs vorliegen. Darüber hinaus gehende Aussagen über eine vor-islamische verbreitete Praxis weiblichen Infantizids können jedoch nur schwer aus der Quellenlage abgeleitet werden.

14 Paraskeva, „Qays b. ʿĀṣim, Ṣaʿṣaʿa b. Nāʾiya y la costumbre del *wa'd*".

15 Smith / Kahila, „Identification of Infanticide in Archaelogical Sites"; Faermann et al., „Determining the Sex of Infanticide Victims from the Late Roman Era through Ancient DNA Analysis". Den Hinweis auf diese Ausgrabungen verdanke ich Bin Tumbāk, *al-Wa'd*, 165.

https://doi.org/10.5771/9783987400650, am 21.05.2024, 01:58:35
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb