

Teil I  
Zur Entwicklung der Adamsgeschichte  
bis zum 7. Jahrhundert



# 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.<sup>1</sup> 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<sup>2</sup> zu leisten, noch um medizinisch-biologisches Wissen darzulegen. Vielmehr sind die meisten rabbinisch-embryologischen Texte, wie Gwynn Kessler nahegelegt hat,<sup>3</sup> 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-

---

<sup>1</sup> 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, *Biblich-talmudische Medizin*, 434–448.

<sup>2</sup> In der Antike waren es ausschließlich Frauen, die diese Beschäftigung ausübten. Vgl. dazu PREUSS, *Biblich-talmudische Medizin*, 458–461.

<sup>3</sup> KESSLER, *Conceiving Israel*, 1–11.

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

Auf diesem Ansatz aufbauend entwickle 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.<sup>5</sup> 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.

---

<sup>4</sup> „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 corollary 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.

<sup>5</sup> 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.

## 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.<sup>6</sup> Die Entdeckung und die Erforschung der Handschriften aus der Cairo-Geniza<sup>7</sup> legt aber nahe, dass es eine solche umfassende Zusammenfassung gegeben hat, zumindest in poetischer Form. Es handelt sich dabei um Fragmente von liturgischen Texten (*piyyūtim*),<sup>8</sup> die in der Spätantike vom Synagogendichter (*payṭān*) Yannai<sup>9</sup> verfasst wurden, und welche nach ihrer Entdeckung im 19. Jahrhundert wieder zugänglich gemacht worden sind.<sup>10</sup> Yannai schrieb aus mehreren Gedichten bestehende Hymnen (*q<sup>e</sup>dūštā'ōt*)<sup>11</sup> für alle in der Spätantike während eines dreijährigen Zyklus in den Synagogen vorgelesenen Tora-Vorlesungsabschnitte. Für unser Thema ist diejenige *q<sup>e</sup>dūštā* von Bedeutung,

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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*.

<sup>8</sup> Der hebräische Begriff *piyyūt* (פיוט) ist eine Ableitung vom griechischen *poiēō/poiētēs* (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 (*piyyūt*) vgl. BEERI, „Piyuṭ“; WEINBERGER, *Jewish Hymnography*; BEN-ELIYAHU/COHN/MILLAR, *Handbook*, 129–139; FLEISCHER, „Piyuṭ“; FLEISCHER/DAVID, „Piyuṭ“.

<sup>9</sup> 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, „Piyuṭ“, 373; SCHIRMANN, „Yannai“, 280–282.

<sup>10</sup> ZULAI, *Piyuṭe Yanai*; LIEBERMAN, „Ḥazzanut Yannai“; RABINOVITZ, *The Liturgical Poems of Yannai*.

<sup>11</sup> Eine solche Hymne, die im Sabbat-Gottesdienst eingebettet war, heißt *q<sup>e</sup>dūštā*/pl. *q<sup>e</sup>dūštā'ōt* (Aramäisch für „Heiligkeit“), weil sie in die unter diesem Namen bekannte Benediktion des Sabbat-Gebetes ausmündete. Zu Charakteristika dieser mit Reim versehenen *Piyuṭ*-Gattung siehe LIEBER, *Yannai on Genesis*, 35–131.

die Yannai für den Tora-Vorlesungsabschnitt *Tazria'* (Lev 12–13)<sup>12</sup> schrieb, von der unter den Fragmenten der Cairo-Geniza nur einige Gedichte wiederentdeckt worden sind.<sup>13</sup> 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 *q<sup>e</sup>dūštā* zu Lev 12–13.<sup>14</sup>

Ich führe einige von den wiederentdeckten Fragmenten in Original und in Übersetzung an.<sup>15</sup> 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 *q<sup>e</sup>dūštā* 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/<br>und keinen Sohn gezeugt hast du             | אב בל יִלְדְּךָ וְיָבִן לָא הוֹלֵדְךָ  |
| 2. Doch jeden durch Geburt geboren/<br>zur Welt bringst doch selber du. <sup>16</sup> | וְכָל יָלִיד לְיִדְהָא אֲתָהּ מְיַלֵּד |
| 3. Aus dem Samen des Erzeugers/<br>weißt du schon was er gebiert;                     | מִזְרַע מוֹלִידְתְּבִין מַה יוֹלִיד    |
| 4. den Gebor'nen siehst du schon/<br>in der Form des Nichtgebor'nen:                  | רוֹאָה נוֹלְדֵי בְצוּרַת הַנּוֹלֵד     |
| 5. Ob ein Held oder ein Schwacher   | אִם גְּבוּרֵאִים חֶלֶשׁ                |
| 6. Ob ein Weiser oder Dummer  | אִם חֲכָמִים אִם טֹפְשׁ                |
| 7. Ob ein Kurz-, ob ein Langlebiger   | אִם קָצֵר יָמִים אִם מְלֵא יָמִים      |

<sup>12</sup> 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 Lesesyklus der gesamten fünf Bücher der Tora. Die Wochenlesung *Tazria'* (Lev 12–13) beinhaltet Vorschriften für die Geburt (Lev 12) und für die verschiedenen Aussatzfälle (Lev 13).

<sup>13</sup> Eine *q<sup>e</sup>dūštā* beinhaltet neun einzelne Gedichte, die streng formalisiert sind. Vgl. dazu LIEBER, *Yannai on Genesis*, 36–64.

<sup>14</sup> Der oben erwähnte Midrasch *WaR* gilt als eine der wichtigsten Quellen der literarischen Schöpfung Yannais. Vgl. dazu STEMBERGER, Einleitung, 287.

<sup>15</sup> Alle in diesem Beitrag angeführten Übersetzungen der Quellen stammen, wenn nicht anders vermerkt, von mir.

<sup>16</sup> Hebräisch: *m<sup>e</sup>yalled* – ein Partizip der pi'el-Form (Wurzel YLD), das als Nomen die Hebamme (*m<sup>e</sup>yalledet*) bezeichnet.

8. Ob Verbrecher, ob Gerechter	אם רשע\אם צדיק
9. Ob behindert, ob vollkommen	אם פגום\אם תמים
10. Ob ein Schmutz'ger, oder Reiner	אם יד\אם נד
11. Ob ein Schrott oder Gesalbter.	אם סיג\אם סיד
12. Daher, jede zu Gebärend'/ zur Geburt hat ihre Zeit,	לכן לכל יולדת\היא עת ללדת
13. Und das Werden der Geburt/Hei- liger, aus deiner Hand [kommt].	ותולדות הולדת מידך קדוש
14. Das Gewebe zu den Gliedern/ liebst du an Seiten öffnen	אריגת אברים\פתחתה לעברים
15. Vierfach unfertige Klumpen/ bis zum Tag dem vierzigsten <sup>17</sup>	גלומים מרובעים\לימים ארבעים
16. Der Beginn zu seiner Schöpfung/ wie eine Heuschrecke <sup>18</sup> [sieht er aus]	ברית תחלתו\כתבנית חרגול
17. Dann wächst alles und wird grö- ßer/bis zur Fülle hin beweglich:	ויגדל ויגדול\עד למלאתו ירגול
18. Die der Augen runden Äpfel/ wie der Fliege Tropfen zwei	גלילי אישון\כמו טיפי זבוב
19. Und der Nase kleine Löcher/ formst und steuerst langsam bei.	וכמוהם חוסם\אפו נבוב
20. Der bewegliche Mund/wie ein Haarfaden gespannt	דבב פי(ו) פתוח\כשערה מתוח
21. und ähnlich sein Rumpf/ bis alles rausstößt.	וכן גבייתו\עד יגיע לגחיתו
22. Fleisch und Haut werden gewoben/ dem Sauerteigkneten gleich	השתיית בשר\ועור אם הם שאור
23. Erwärmende Glut/über ihm hin und her brummt.	תעמית יוחמת\אשר עליו נוהמת
24. Das Weben der Sehnen und Kno- chen/den Beinen und Kraftfülle	ויסכוף גידים ועצמות\בכורעים בתעצומות
25. stellt der Mann ein/aus dem übel- riechenden Weißtropfen.	יעמיד האיש\מטיפת לזבן מבאיש

<sup>17</sup> 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: \**riḡat ʿbārīm/pātaḥtā la-ʿbārīm/ḡlūmim mʿrubbā'im lʿ-  
yōm ʿarbā'im*.

<sup>18</sup> 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.

- |  |  |
|--|--|
| 26. Er gegenüber den zwei/<br>gibt ähnlich den zwei                  | זֶה נֶגֶד שְׁנֵיהֶם\נֶתַן כְּשֵׁנֵיהֶם           |
| 27. Bindende Seele und Geist/<br>Licht und Sprachfähigkeit.          | רוּחַ וְנִשְׁמַת חִיבוּר\אוֹרָה וְדִיבּוּר       |
| 28. Ihm Leben und Gnade/erweist<br>du im Muttergeschoß               | חַיִּים וְחֶסֶד עִמּוֹ\תַּעֲשֵׂ בְמַעֲוֵי אִמּוֹ |
| 29. bis sein Tag vervollkommen wird/<br>und bis seine Welt vergeht.  | וְעַד יִשְׁלַם יוֹמוֹ\וְעַד יַעֲבוּר עוֹלָמוֹ    |
| 30. Weißtropfen ähnlich wie Milch/<br>werden dort reingegossen       | טִיפֵי הַלּוֹבֵן\יוֹתֵכוּ כְּחֶלֶב               |
| 31. und Rottropfen/werden zur<br>festdicken Milch.                   | וְטִיפֵי הָאֹדֶם\יַעֲשׂוּ חֶלֶב                  |
| 32. Vor seiner Geburt/wird sein<br>Essen vorbereitet,                | יוֹמֵן אֶכְלוֹ\עַד לֹא יוֹלֵד                    |
| 33. wenn nicht Gott/die Gebä-<br>rende und der Erzeuger [?]          | לוֹלֵי אֶל מֵהַיּוֹלֵדֵת וְיוֹלֵד                |
| 34. Wenn die Erde dem Weiß-<br>tropfen zuvorkommt                    | אֲדָמָה לְלוֹבֵן אִם קִידָם                      |
| 35. bei der Gestaltung von hinten und vorne,                         | בִּיצִירַת אַחֲוֹר וְקִדָם                       |
| 36. ihrer gedenkt der Ewigkeit Gott<br>durch ein männliches Kind,    | בְּבוֹ זָכָר וְזָכָה אֱלֹהֵי קִדָם               |
| 37. derjenige, der das von Anfang<br>bestimmte her offenbart.        | הַגּוֹלֵה אֶתְחִרֵּית מִקִּדָם                   |
| 38. Der Teig, den du erwärmen<br>und kneten wirst [Herr],            | גְּבִילָה אֲשֶׁר תִּיחַם וְתִגְבּוֹל             |
| 39. wird traulich getragen neun Monate lang                          | תַּשְׁעָה יָרְחִים אֲזוֹ לְסָבוֹל                |
| 40. Erhebe an Gott deinen Gedan-<br>ken, der alles mit Treue bewahrt | דַּעַה תַּשָּׂא לְאֵל אֲשֶׁר טוֹב יְסָבוֹל       |
| 41. Mein treuer Verwahrer, der<br>nicht mich abwerfen wird.          | הַמְשַׁמְרֵי אֲשֶׁר לֹא יִבּוֹל. <sup>19</sup>   |

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.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Originaltexte nach ZULAI, *Piyyuṭe Yannai*, 131–132.

<sup>20</sup> 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



Dadurch distanziert sich die jüdisch-rabbinische Gemeinde vom Ethos der umgebenden christlichen Gemeinden<sup>21</sup> 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 (*m<sup>e</sup>yalledet*) – durch seine schöpferische Tätigkeit jedes Menschenkind zum Leben (*kōl y<sup>e</sup>līd lēdā ’attā m<sup>e</sup>yalled* – *jeden durch Geburt geboren/zur Welt bringst doch selber du*).

V.3 betont die entscheidende Rolle des Samens bei der Zeugung eines Menschen (*miz-zero’ mōlīd tābīn mā yōlīd* – *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 (*tippā šel labnūt*) 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.<sup>22</sup>

LevR 14,9

Die Überzeugung, dass der Samen den gesamten Körper des zukünftigen Menschen potentiell beinhaltet,<sup>23</sup> 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).<sup>24</sup> 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.

<sup>21</sup> Dass Yannai, der Autor der Hymne, in byzantinischer 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*.

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

<sup>23</sup> Die Entstehung der Zwillinge erklären die Rabbinen durch eine Teilung des Samens (des Spermias) in zwei Teile (bYev 98b: דטפה אחת היא ונחלקה לשתיים: Siehe, zwei Zwillingbrüder: ein [Samen-]Tropfen spaltet sich in zwei Teile, woraus zwei Menschen entstehen).

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch KESSLER, *Conceiving*, 100; DOROFTEI, „Jewish and Christian Embryology“, 37–38.

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).<sup>25</sup>

bNid 31a

Nach V.4 sieht Gott, während das Embryo noch im Mutterleibe ist, das gesamte Schicksal des zukünftigen Geborenen (*rō'e nōlād b<sup>e</sup>-šūrat haw-wālād* – *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,<sup>26</sup> 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).<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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:

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

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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, *Biblich-talmudische Medizin*, 456–457.

Was ist ein geformtes Gewebe (*w<sup>e</sup>ēyzō šēpīr m<sup>e</sup>rūqqam*)? Abba Šā'ul 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.

Es wurde gelehrt: Wie ist die Gestalt eines Embryos (*tānā šūrat haw-wālād k<sup>e</sup>šād*)? 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 Seidenfäden. 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).<sup>29</sup>

Vv.22–33 gehen auf die Tradition „der drei Partner, die an der Entstehung eines Menschen beteiligt sind“ (*š<sup>e</sup>lōšā šōt<sup>p</sup>in yeš b<sup>e</sup>-ādām* – bNid 31a; QohR 5,10) zurück.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup>

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 (*מ<sup>ה</sup>אדמ<sup>ה</sup>/u<sup>u</sup>dāmā* – 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

<sup>29</sup> Zu den Unterschieden zwischen den beiden Versionen vgl. MORGENSTERN, *Nidda*, 100, Anm. 185.

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> תנו רבנן שלשה שותפין יש באדם הקב"ה ואביו ואמו אביו מזריע הלוּבן שממנו עצמות וגידיים 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 והלוח רגלים ובינה והשכל.

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 (*q<sup>e</sup>dūštā*) in ihrer Gesamtheit aus talmudisch-midrassischen 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.<sup>32</sup> Der ersterschaffene Mensch wird gemäß dieser rabbinischen Tradition als das „Broterstlingsopfer der Welt“ (*ḥallatō šel ’olām*) bezeichnet. Damit geht eine Verknüpfung des biblischen Schöpfungsberichts mit dem Broterstlingsopferitual (*ḥaḥprāšaṭ ḥallā*)<sup>33</sup> des rabbinischen Judentums einher, das im Laufe des 2. Jahrhunderts n.Chr. schrittweise aus seinen biblischen Ursprüngen in der rabbinischen Aus-

<sup>32</sup> BerR14,1; BerR17,8; yShab2,6 – 20a; ShemR Par. 30,13; BamR17,2; TanA Par. Noah 1, Par. Meṣora’ 9; TanB Mišpaṭim 2; PesR Par. Noah; MHG Par. Ber 1; YalqShim 571,2; Rashi zu Gen 2,7.

<sup>33</sup> Hebräisch: „Absonderung (*Heiligung*) des Ḥalla[-Broterstlingsopfers]“. Es handelt sich dabei um das rabbinische Gebot (*mišwā*), 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 Opfertgaben 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.

legung zu einem häuslichen Teigopferitual (*rēšīt hā-'issōt*) umgeformt wurde.<sup>34</sup>

Solange der Jerusalemer Tempel bestand, wurden allerdings alle Opfer-rituale an dessen Liturgie gebunden, einschließlich des Rituals des Broterstlingsopfers.<sup>35</sup> 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 (*ādām hā-ri'sōn*) und dem Broterstlingsritual bzw. des Broterstlingsopfers aus dem Teig herstellt, finden sich in *Bereshit Rabba* (im Weiteren BerR), einer Sammlung von rabbinisch-haggadischen<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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 Kulturen, aber auch dem Judentum.<sup>38</sup> 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-

<sup>34</sup> Vgl. dazu SAFRAI, *Hala*; KRUPP, *Mischna* (Halla), 185–197; 505–534; ALBECK, *Mischna*, Bd. 1, 271–288, 407–411; DOROFTEI, *Das „eucharistische“ Brot*. Nicht zuletzt spielte die Nähe zwischen den Begriffen *ʿarisōt* (Backtröge) und *ʿissōt* (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.

<sup>35</sup> Vgl. dazu EISSFELD, *Erstlinge*; SAFRAI, *Wallfahrt*.

<sup>36</sup> Zum Begriff *Haggada*, bzw. *haggadisch*, siehe unten.

<sup>37</sup> Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung*, 272–279; NEUSNER, *Rabbinic Literature*, 356; MORGENSTERN, „The Image of Edom“, 194–197; ders. *Genesis-Dichtung*, 1–3.

<sup>38</sup> Vgl. dazu mehr in SCHÄFER, *Geschichte*, 190–203; SIMON, *Verus Israel*; MORGENSTERN, *Genesis-Dichtung*, 29–32.

worten auf die Herausforderung ihrer eigenen Zeit zu finden.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> Die Genesisexegese der Rabbinen ist damit weitgehend vor dem Hintergrund zeitgebundener Polemik und der Abwehr bestimmter Ideen von außen wie von innen zu verstehen.<sup>41</sup>

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 Brotopferituals – der Eucharistie – ihren höchsten Ausdruck fand.<sup>42</sup> 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

<sup>39</sup> 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.“

<sup>40</sup> Vgl. dazu NEUSNER, *Rabbinic Literature*, 357.

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch STEMBERGER, *Einleitung*, 26; MORGENSTERN, „The Image of Edom“, 194.

<sup>42</sup> Zum Thema der Eucharistie in der spätantiken Kirche vgl. HELLHOLM/SÄNGER (Hg.), *Eucharist*.

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.<sup>43</sup> 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-kēṯāb*.<sup>44</sup> Sie gilt als wörtliche Offenbarung Gottes und damit als ein harmonisches Korpus, das mit einer einzigen Stimme<sup>45</sup> spricht. Darüber hinaus erachteten die Rabbinen die mündlichen Überlieferungen ihrer Vergangenheit wie auch diejenigen ihrer eigenen Zeit als „mündliche Tora“ (*tōrā šeb-bē-ʿal pe*) und damit als Teil der einen und einzigen Tora Gottes,<sup>46</sup> die sowohl in schriftlicher als auch in mündlicher Form am Berg Sinai offenbart worden sei.<sup>47</sup> 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 *hālakā* [HLK] – gehen, wandeln) – ein literarisch-juristisches Korpus, das die religionsgesetzlichen Normen (*Halakha* oder die Wandlungsweise) des Judentums

<sup>43</sup> Zu einem Überblick über die in der Forschung der letzten Jahrzehnte geführte Diskussion über das Verhältnis der rabbinischen Literatur zur Bibel vgl. STEMBERGER, „Verständnis“.

<sup>44</sup> Der biblische Kanon des rabbinischen Judentums wird entsprechend als TaNaKh bezeichnet, ein Akronym, welches die drei Teile der HB umschreibt: *Tōrā* (Weisung), *N<sup>e</sup>bīʿim* (Propheten) und *K<sup>e</sup>tūbim* ([weitere] Schriften). Zum Thema des rabbinischen Bibelkanons vgl. STEMBERGER, „Entstehung und Auffassung“; SİPİLÄ, „Canonization Process“.

<sup>45</sup> Diese einzige Stimme kann wiederum mehrere „Gesichter“ und Bedeutungen haben.

<sup>46</sup> Das hebräische Substantiv *tōrā* bedeutet „Anweisung“, „Lehre“.

<sup>47</sup> 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.

behandelt und die prinzipiell in die Mischna,<sup>48</sup> Tosephta,<sup>49</sup> in die halakhischen Midrashim<sup>50</sup> oder Bibelkommentare (3.– 4. Jahrhundert n. Chr.) und in die beiden Talmude – Talmud Yerushalmi oder der Palästinische Talmud und Talmud Babli oder der Babylonische Talmud –<sup>51</sup> eingeflossen ist. Diese Literatur kann als Rechtsliteratur im weiten Sinne aufgefasst werden. Das zweite Genre, die *Haggada* (abgeleitet von *haggād* [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-

<sup>48</sup> 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 (*sēdārīm*/sg. *sēder*) eingeteilt: 1) *zēṛā'im* (Saaten), die erste Ordnung, die die landwirtschaftlichen Aspekte der Halakha behandelt (auch als *sēder ʿmūnā* – die „Ordnung des Glaubens“ bekannt); 2) *mōʿēd* (Termin/festgesetzte Zeit), die zweite Ordnung, die den Zeitkalender und die damit verbundenen Feste bestimmt; 3) *nāšīm* (Frauen), regelt die verschiedenen Aspekte des Familienrechts; 4) *nēzīqin* (Schaden), behandelt das Zivil- und Strafrecht; 5) *qodāšīm* (Heiliges), eine Ordnung, die den Tempelkult beschreibt und festlegt; 6) *ṭēhārōt* (Reinheit), die letzte Ordnung, die dem Thema der rituellen Reinheit (bzw. Unreinheit) gewidmet ist. Jede Ordnung ist wiederum in Traktate (hebr. *maseket*/pl. *masektōt*) eingeteilt. Die Mischna als Ganzes umfasst 63 solcher Traktate, die das ganze jüdische Leben festlegen und ordnen.

<sup>49</sup> Die Tosephta (Aramäisch für „Zufügung“, „Zusatz“) ist eine Sammlung rabbinisch-tannaitischen Materials, das bei der Endredaktion der Mischna als kanonische Rechtsammlung 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.

<sup>50</sup> *Halakhische Midrashim* sind Bibelkommentare (sg. *Midrash* [midrāš] – von *dārāš* [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.

<sup>51</sup> Der Talmud ist vor allem ein Kommentar zur Mischna, der in rabbinischem Sprachgebrauch *Gemara* (Aramäisch: *gēmarā* – „Vervollständigung“, „Lehre“) heißt. Da die Mischna sowohl von den Gelehrten Palästinas als auch von denen Babyloniens kommentiert wurde, sind zwei *Gemarot* (pl. *gēmarōt*) 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*.



nommen, in Babylonien ist diese literarische Aktivität in die babylonische Gemara (in den Babylonischen Talmud) eingeschlossen.<sup>52</sup>

Die *Halakha* wird theoretisch von der Tora, d.h. von den fünf Büchern Moses, abgeleitet,<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Im Zentrum steht dabei die *Halakha*, deren Bedeutung über die Festlegung der religionsgesetzlichen Praxis weit hinausgeht.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> Dennoch entwickelten die Rabbinen ihre eigenen exegetischen Regeln<sup>58</sup> und Schulen. Zwei der Hauptströmungen sind hier zu erwähnen: Eine verbreitete exegetische Tradition, die auf Rabbi 'Aqiba (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).<sup>59</sup> Eine entgegen-

<sup>52</sup> Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung*, 237–238.

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

<sup>54</sup> Vgl. mHag 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.

<sup>55</sup> LIEBERMAN, *Hellenism*, 53.

<sup>56</sup> Zu den vielen Bedeutungen und Implikationen des rabbinischen Begriffs Halakha, vgl. SAIMAN, *Halakha*.

<sup>57</sup> Vgl. LIEBERMAN, *Hellenism*, 47–82.

<sup>58</sup> Zu den hermeneutischen Regeln der rabbinischen Exegese vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 25–40.

<sup>59</sup> 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 – *Ben Bag-Bag ömer haḥōk bā we-happek bā de-kōllā bā*). Diese Art

gesetzte Schule, die auf Rabbi Yishma'el, einen Zeitgenossen Rabbi 'Aqiba, zurückgeführt wird<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass sich die dem Rabbi 'Aqiba 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.<sup>62</sup> Somit gelingt es den Rabbinen, eine Bibellesung zu etablieren, in die sie ihre eigene Agenda, ihre Meinungen und Ansichten hineinprojizieren.<sup>63</sup>

\* \* \*

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,<sup>64</sup> wurden vom Redaktor (oder von den Redaktoren)<sup>65</sup> 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 vereinzelt Traditionen, die vor der Redaktion des Werkes in mündlicher Form in rabbinischen Kreisen bekannt gewesen sein dürften, werden in BerR meistens von der Formel *dābār 'aḥer* („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.

<sup>60</sup> Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 80–81.

<sup>61</sup> Vgl. SifBam § 112: „Die Tora spricht in der Sprache der Menschen“ (התורה כלשון בני אדם) – *hat-tōrā ki-lēšōn bēnē-ādām*).

<sup>62</sup> Vgl. dazu mehr in KRAEMER, „Reception“, 33.

<sup>63</sup> Vgl. dazu KRAEMER, „Reception“, 45.

<sup>64</sup> 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*.

<sup>65</sup> 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.

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.<sup>66</sup> 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 (mišpāt), ein Steuereintreiber (ʿiṣ ʿrūmōt)]<sup>67</sup> 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 (b<sup>e</sup>-rēšīt bārā ʿlōhim [Gen 1,1]). Ein Steuereintreiber/Opfermensch (ʿiṣ ʿrūmōt) aber zerstört es* – dies ist der erste Mensch (*ʾādām hā-rišōn*), der die Vervollkommnung des Broterstlingsopfers der Welt war (*šehāyā g<sup>e</sup>mar ḥallatō šel ʾōlām*). Das Broterstlingsopfer wird [in der Schrift] Opfer (*ʿrūmā*) genannt, denn es wurde gesagt: *Das Erstlingsopfer eurer Backtröge, [ein Brot, sollt ihr als Opfer (ʿrūmā) 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).<sup>68</sup>*

BerR, Par 14,1

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> Wörtlich: ein Opfer- oder Abgabemensch. <sup>68</sup> 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 הירסנה זה אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם ונקראת חלה תרומה שנאמר ראשית ערס-

Der Paragraph *a* zitiert zunächst die ersten Worte aus dem zu kommentierenden Vers aus Gen 2,7, woraufhin gleich mit dem Begriff *k<sup>e</sup>tīb*<sup>69</sup> 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<sup>70</sup> 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 *t<sup>e</sup>rūmā*,<sup>71</sup> das in der biblischen Literatur mindestens zwei Bedeutungsschichten aufweist.<sup>72</sup> Eine erste Bedeutung ist *Abgabe* im Sinne von *Steuer*, die im Spr 29,4 in der Konstruktion *īš t<sup>e</sup>rūmōt* – Mensch der Abgaben – d.h. Steuereintreiber, vorkommt. Einer zweiten Bedeutung des Wortes begegnet man in den priesterlichen Texten der HB, wo das Wort *t<sup>e</sup>rūmā* 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'.

<sup>69</sup> Der „technische“ Begriff *k<sup>e</sup>tīb* (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.

<sup>70</sup> Rabbi Yose ben Qeṣarta oder Rabbi Yose bar Durmasqit, der in der rabbinischen Literatur selten zitiert wird, soll ein Schüler von Rabbi Eli'ezer ben Hyrḳanos und ein Zeitgenosse des Rabbi 'Aqiba 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.

<sup>71</sup> Die Wurzel des Begriffes ist *rūm* (רום) – „hoch“, „hoch sein“, wovon *herīm* – „erheben“ abgeleitet ist; die Grundbedeutung des Wortes *t<sup>e</sup>rūmā* 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.

<sup>72</sup> Vgl. dazu SEIDL/WÄCHTER, „תרומה“ (*t<sup>e</sup>rūmā*), 758–764.

das Verständnis des Analogieschlusses in Paragraph *a* ist die theologische Bewertung des Wortes  $\text{לֹהִים}$  (Gott) im rabbinischen Verständnis. Für die Rabbinen drücken die verschiedenen biblischen Bezeichnungen für Gott seine verschiedenartigen Attribute aus.<sup>73</sup> Während Jahwe (YHWH), der Eigenname Gottes, für dessen Liebe und Barmherzigkeit steht, drückt die Bezeichnung  $\text{לֹהִים}$  die absolute Gerechtigkeit seines Wesens aus.<sup>74</sup> Weil nun der erste Vers des Buches Genesis für Gott den Begriff  $\text{לֹהִים}$  verwendet (*b<sup>e</sup>-rēšīt bārā'  $\text{לֹהִים}$  – 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,<sup>75</sup> womit sich die Erwähnung von  $\text{יֵשׁוּׁרִים}$  im zweiten Teil des Verses, nur auf Adam beziehen könne, welcher Gottes  $\text{יֵשׁוּׁרִים}$  – Mensch-Bröterstlingsopfer – war. Diese Lesung von Gen 2,7 wird daraufhin mit der Tradition in Paragraph *b* untermauert:<sup>76</sup> 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 Bröterstlingsopfer aus der ganzen Schöpfung herausgenommen.

Die hervorstechende Schlussfolgerung dieses Vergleiches wird im Text betont: Adam, der erste Mensch, stelle die Vervollkommnung der Schöpfung/das Bröterstlingsopfer der Schöpfung dar (*g<sup>e</sup>mar ḥallatō šel ʾōlām*), d.h. ihren erhabensten, besten und heiligsten Teil.<sup>77</sup> Die dafür genutzte Sprache ist sorgfältig ausgewählt, denn im Begriff *g<sup>e</sup>mar* schwingt auch die Bedeutung „zerstören“ mit,<sup>78</sup> 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

<sup>73</sup> Vgl. dazu URBACH, *Sages*, 451; ZENGER, *Einleitung*, 92.

<sup>74</sup> Vgl. dazu auch ShemR 30,1.

<sup>75</sup> Eine gängige Bezeichnung für Gott in der rabbinischen Literatur ist „der höchste König aller Könige“ (*meleḵ malḵe ham-m<sup>e</sup>lāḵīm*).

<sup>76</sup> Die Rabbinen versuchten in der Spätantike, die Anwendung dieses exegetischen Prinzips (Hebräisch: *g<sup>e</sup>zērā 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.

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

<sup>78</sup> Vgl. dazu JASTROW, *Dictionary*, 255.

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

- a) Warum wurde der Frau das Gebot zur Blutungsperiode<sup>81</sup> 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 'ōlām*). 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.<sup>82</sup>

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

<sup>79</sup> Rabbi Yehošua' ben Ḥananya war ein Gelehrter aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. (oft in Kontroverse mit Rabbi Eli'ezer ben Hyrḡanos), der in der rabbinischen Literatur nur als „Rabbi Yehošua“ erwähnt wird. Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 79.

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> Hebräisch: *mišwat 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“.

<sup>82</sup> 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.

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 Lichtenanzünden [am Sabbatabend] nicht berücksichtigen.<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup> 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 (*ādām hā-rišōn ḥallā ṣḥōrā l'ōlām 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.<sup>85</sup> Und Eva brachte den Tod auf ihn. Deswegen wurde ihr das Gebot zur Absonderung des Broterstlingsopfers erteilt.<sup>86</sup>

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.),<sup>87</sup> 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-

<sup>83</sup> על שלש עברות נשים מתות בשעת לדתן על שאינן בזירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר

<sup>84</sup> Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung*, 173–181. Zum Verhältnis zwischen BerR und yT vgl. BECKER, *Die Sammelwerke Palästinas*.

<sup>85</sup> Die Formulierung חלתה היא מגבהת אתה (*hī' maḡbahat ḥallatā*) kommt wörtlich in mHal 3,1 vor, dem Lehrsatz, der die Absonderung des Erstlingsopfers aus dem Teig (und nicht aus Brot) vorschreibt.

<sup>86</sup> 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.

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

tausends n.Chr.),<sup>88</sup> 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 (*dābār aḥer*): *Diese sind die Rechtssatzungen, [die du ihnen vorlegen sollst (Ex 21,1).<sup>89</sup> Dieser Vers bezieht sich auf] das, was [an einer anderen Stelle] geschrieben [steht]: Ein König richtet das Land auf [durch Recht (mišpāt), ein Steuereintreiber (ʿiṣ tʿrūmōt) 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-bārā’ ʿet ʿōlāmō b<sup>e</sup>-dīn), denn es wurde gesagt: Am Anfang erschuf Gott (b<sup>e</sup>-rēšīt bārā’ ʿlōhim [Gen 1,1]). „Am Anfang erschuf YHWH“ steht es nicht, sondern [der Name] ʿlōhim [wird dafür verwendet. Gleichwohl sagt die Schrift nicht], „Dann sagte YHWH: Es werde ein Gewölbe“, sondern: Dann sagte ʿlōhim: Es werde ein Gewölbe (Gen 1,6), und so weiter. Auch David sagt [diesbezüglich]: Gott (ʿlōhim) ist der Richter (Ps 75,8), um dich zu lehren, dass die Welt durch Recht erschaffen wurde (šeb-b<sup>e</sup>-dīn niḥrā’ hā-ʿōlām).*
- b) *Ein Steuereintreiber (ʿiṣ tʿrūmōt) aber zerstört es (Spr 29,4) – dies ist Adam (ze ʿādām). Was macht eine Frau, wenn sie danach strebt, ihr Broterstlingsopfer aus dem Teig darzubringen (mā darkā šel ʿiššā b<sup>e</sup>-šāʾā še-hī m<sup>e</sup>baqqešet l<sup>e</sup>-haḥ rīš ʿet ḥallatā)? Sie knetet das Mehl (hī m<sup>e</sup>ḡabbelet ʿet haq-qemaḥ) und sondert daraufhin das Broterstlingsopfer ihres Teiges (nōtelet ḥallā) ab. Ebenso ist Gott [bei der Schöpfung der Welt] vorgegangen (kāk ʿāsā ʿlōhim): Er knetete die Welt (gibbel ʿet hā-ʿōlām) und sonderte danach den Menschen (w<sup>e</sup>-aḥar kāk nāṭal ʿādām) daraus ab, wie es geschrieben steht: Und ein Wasserschwall brach hervor aus der Erde [und trankte 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).<sup>90</sup>*  
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 Bibelzitat, die die Gleichsetzung zwischen dem Begriff ʿlōhim 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 ʿiṣ tʿrūmōt aus Spr 29,4 einfach auf Adam (*ze ʿādām – dies ist Adam*),

<sup>88</sup> Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung*, 303–304.

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

<sup>90</sup> 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 שדין נברא העולם. ואיש תרומות יירסנה, 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: ויצר ה' אלהים.



ohne die in BerR 14,1b durch weitere Versanalogien um den Begriff *ṭrūmā* untermauerte Erklärung aufzunehmen. Ebenso übernimmt der Redaktor des ShemR 30,13 nicht mehr die erklärende Formulierung (*ze āḏām*), *še-hāyā g<sup>e</sup>mar ḥallatō šel ’ōlām* („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 *šiqšeḳ* (von *ŠQH* – *tränken, durchnässen*) und für die Schöpfung des ersten Menschen *yāšar* (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 (*m<sup>e</sup>ḡabbelet*) und daraufhin das Broterstlingsopfer daraus nimmt (*nōṭelet ḥallā*), so ging auch Gott bei der Schöpfung des Menschen vor (*kāḳ ’āsā ’lōhim*): Gott knetete seine Welt (*gibbel ’et ’ōlāmō*) und nahm daraufhin den Menschen aus ihrer Mitte heraus (*nāṭal ’āḏām*).

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).<sup>91</sup> 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-

<sup>91</sup> 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.

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 Yehošua' auf, der mit Rabbi Yohošua' ben Ḥananiya (gest. um 130 n.Chr.) zu identifizieren ist,<sup>92</sup> einem Gelehrten, der ebenfalls in der Mišna 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<sup>93</sup> 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,<sup>94</sup> dessen Redaktionszeit kurz nach derjenigen des BerR und des yT im römischen Palästina datiert wird<sup>95</sup> und der aus homiletischem Material<sup>96</sup> besteht, übernimmt eine Tradition, die ebenfalls in BerR 22,24 vorkommt. WaR beschreibt eine Debatte zwischen dem Rabbi Eli'ezer ben Hyrḳanos und Rabbi Yehošua' (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,

<sup>92</sup> Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 79.

<sup>93</sup> tShab 2,10; yShab 2,6 – 20a; BerR 14,1; 17,8; ShemR 30,13; TanA und TanB Par. Noaḥ, 1; Par. Mešora 17; Par. Mišpaṭim, 2, etc.

<sup>94</sup> Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung*, 284–287.

<sup>95</sup> Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, 286–287.

<sup>96</sup> Diese Homilien wurden wahrscheinlich in Synagogen im Anschluss an die Toralesung gehalten.

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<sup>97</sup> ereignete.<sup>98</sup> Das Kneten von Adam wird in WaR 29,1 folgendermaßen beschrieben:

42. Dementsprechend bist du damit einverstanden, dass es das Neue Jahr (*rōš haš-šanā*) 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 'aṣṣārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibb'elō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqq'mō*), in der sechsten Stunde fertigte er ihn als ausgeformten, leblosen Körper (*āsā'ō gōlem*), in der siebten Stunde blies er in ihn die Seele ein (*nāṣaḥ bō n'ešāmā*), 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).<sup>99</sup>

WaR 29,1

Weitere Midrash-Sammlungen wie *Tanḥūmā* (Tan) und *Pirqē d'-Rabbi Eli'ezer* (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<sup>100</sup> (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 'eṭ 'aṣṣārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibb'elō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqq'mō*), in der

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

<sup>98</sup> 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.

<sup>99</sup> נמצאת אתה אומר ביום ראש השנה בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו בחמישית רקמו בששית עשאו גלם בשביעית נפח בו נשמה בשמינית הכניסו לגן בתשיעית נצטוו בעשירית עבר באחת עשרה נדון בשתים עשרה יצא 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.

<sup>100</sup> 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.

sechsten Stunde fertigte er ihn als ausgeformten, leblosen Körper (*āsāō 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 übertrug 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)<sup>101</sup>

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 (*w<sup>e</sup>-gībbel gūš<sup>a</sup> pāro šel ādām hā-ri'sōn*) an einem reinen Ort (*b<sup>e</sup>-māqōm fāhōr*); im Zentrum der Welt (*b<sup>e</sup>-tābūr hā-āreš*) formte er ihn aus und bereitete ihn vor (*riqq<sup>e</sup>mō watti<sup>k</sup>nō*). Eine Seele aber hatte dieser noch nicht. Was machte der Heilige, gesegnet sei er!? Er blies ihm eine lebendige Seele ein.<sup>102</sup>

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 (*l<sup>e</sup>-inian b<sup>e</sup>ri'ātō šel ādām*) ließ Gott die Wasser der Urflut (*t<sup>h</sup>ōm*) heraufsteigen und die Wolken tränken, um damit den Staub einzuweichen. Und so wurde der Mensch erschaffen. Wie ein Teigknetter (*gabbāl*), der Wasser ins Mehl gießt und danach den Teig knetet (*šen-nōten mayim we-ahar kāk lāš'et hā-issā*), so [ereignete es sich auch] hier (*aḥ kān*): [Gott] tränkte [den Staub] und formte daraufhin [den Menschen daraus].<sup>103</sup>*

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

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> 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.

den von den Midrashim bezeugten Versionen<sup>104</sup> 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 tiefgreifende 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<sup>105</sup>

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).

<sup>104</sup> BerR 14,1; 17,8; ShemR 30,13; TanA und TanB Par. Noah, 1; Par. Meşora 17; Par. Mishpatim, 2.

<sup>105</sup> Zum Folgenden siehe ausführlicher DOROFTEI, *Das „eucharistische“ Brot*, 153–364 mit dortigen Fußnotenbelegen.

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-)Brotten.<sup>106</sup> 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, Hebron, 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

<sup>106</sup> 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 Pesahfest hervorgegangen.

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,<sup>107</sup> 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 Erstlingsopfer-elemente (Brot, Wein und Öl) als Zeichen der Zugehörigkeit zum durch den Bund definierten Volk Gottes. Der Verzehr der Erstlingsopfer-elemente, 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-

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

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“ (*eikón*), 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 Gemeindegliedern. 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.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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

<sup>108</sup> Zum Text des NTs, vgl. EBNER/SCHREIBER, *Einleitung*, 54–70.

<sup>109</sup> Zu Paulus' Briefen, vgl. BECKER, *Paulus*, 6–11; SCHNELLE, *Paulus*, 154–157; ders., *Einleitung*, 51–60; BROWN, *Introduction*, 409–421.



Kreisen der Anhänger christlich/messianischer Gemeinden<sup>110</sup> und darüber hinaus beigemessen wurden.<sup>111</sup>

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 Broterstlingsopfers zurückführen.

### a) Röm 11,16

Von einem theologischen Sichtpunkt ist der Römerbrief einer der wichtigsten Briefe Paulus',<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> 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

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> Zu einer ausführlichen Analyse der Rezeption der Erstlingsopfer in den Schriften des Neuen Testaments, vgl. WHITE, *Erstlingsgabe*.

<sup>112</sup> 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.

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

gläubigen Menschen Israels ebenfalls den Weg zum Glauben an den auf-  
erstandenen 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 Broterstlingsop-  
fers 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 eingepropft 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 Pau-  
lus 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.<sup>114</sup> Geht man vom zweiten Gleichnis aus,  
könnte die Antwort darauf schneller fallen. Mit den Zweigen, die nach Pau-  
lus' Gleichnis auf den Olivenbaum, der laut Jer 11,16 den Volk Israel dar-  
stellt, eingepropft wurden, sind eindeutig die nichtjüdischen Mitglieder  
der Gläubigergemeinde in Rom gemeint. Gott hat diese „fremden“ Zweige  
auf seinen Baum eingepropft, und weil die Wurzel des Olivenbaums heilig  
ist, so sind alle Zweige – die natürlichen und die eingepropften – 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.<sup>115</sup> Andererseits könnte das Broterstlingsopfer den Christus  
symbolisieren, der die ganze Gemeinde – jüdisch und nichtjüdisch – hei-  
ligt.<sup>116</sup> Die von Paulus im Gleichnis des Broterstlingsopfers (Röm 11,16)  
verwendete Begrifflichkeit geht auf die griechische Version von Num 15,19

<sup>114</sup> Vgl. STRACK/BILLERBECK, *Kommentar*, Bd. III, 290; SCHLIER, *Römerbrief*, 332; WIL-  
CKENS, *Brief an die Römer*, Bd. 2, 246.; BARRETT, *Commentary*, 216–217; KÄSEMANN,  
*An die Römer*, 295–296.

<sup>115</sup> Vgl. dazu WHITE, *Erstlingsgabe*, 94–96.

<sup>116</sup> Vgl. dazu BARTH, *Dogmatik*, 313–314; ALBERTZ, „Erstlinge“, 151; HANSON, *Studies*, 111;  
STARNITZKE, *Struktur*, 350–353.

(*aparchèn phyrámatos* – das Erstlingsopfer der Backtröge) zurück, wo das griechische Wort *phýrama* das hebräische <sup>117</sup> *‘arisā* (Backtrog) übersetzt. Das Griechische *phýrama* kann „Backtrog“ bedeuten,<sup>117</sup> seine Grundbedeutung ist aber „(Teig-)Mischung“.<sup>118</sup> Mit dieser Bedeutung wird der Begriff von Philo von Alexandria verwendet;<sup>119</sup> 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:<sup>120</sup>

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 (*tò 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).<sup>121</sup> 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

<sup>117</sup> 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‘eret* (Backtrog) übersetzt.

<sup>118</sup> Vgl. LIDDELL/SCOTT, *Lexicon*, 1700.

<sup>119</sup> Vgl. *Sacr* 107–109.

<sup>120</sup> 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.*

<sup>121</sup> 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, *Philippenerbrief*, 111–147.

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.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> Lev 23,9–17 verbindet die Darbringung eines Gerstenerstlingsopfers am ersten Tag nach dem Sabbat (nach dem Pesahfest)<sup>124</sup> 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

<sup>122</sup> Vgl. dazu SCHNELLE, *Paulus*, 175–180; ders., *Einleitung*, 73–90.

<sup>123</sup> Vgl. WHITE, *Erstlingsgabe*, 123–132.

<sup>124</sup> Laut den den Evangelien zugrundeliegenden Berichten, sei Jesus am ersten Tag (Sonntag) nach dem Sabbat (der zeitlich mit dem Pesahfest 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.

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.<sup>125</sup> 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<sup>126</sup> 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,<sup>127</sup> der das Bild Gottes darstellt, dem Erstgeborenen Gottes<sup>128</sup> (*Creat XLVI/134*), nach dessen Bild der Ur-Adam

<sup>125</sup> Vgl. dazu WHITE, *Erstlingsgabe*, 132.

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> 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*.

<sup>128</sup> Vgl. PHILO, *De plantatione*, 51.

erschaffen wurde (Gen 1,27).<sup>129</sup> Dieses himmlische Wesen, der Logos und das Bild des unsichtbaren Gottes, welcher der Erstgeborene Gottes<sup>130</sup> ist (*ConfLing*)<sup>131</sup>, 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).<sup>132</sup> Der Autor übernimmt ebenfalls die paulinische Idee, nach der die Gemeinde den Leib Christi/des Messias darstellt (Kol 1,18).<sup>133</sup> Dadurch wird die Qualität des Erstlingsopfers-/des Erstgeborenen-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:

<sup>129</sup> 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.

<sup>130</sup> Die Schriften des Neuen Testaments beschreiben Christus häufig als der „Erstgeborene“ Gottes. Vgl. Röm 8,29; Heb 1,6.

<sup>131</sup> Vgl. SCHÄFER, *Zwei Götter*, 69–72.

<sup>132</sup> 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.

<sup>133</sup> Vgl. dazu PARK, *Kirche als „Leib Christi“*; REMÉNYI/WENDEL, *Kirche als Leib Christi*.

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.

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

### a) Irenäus<sup>134</sup>

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

Irenäus erwähnt und erklärt das Danksagungsmahl (*eucharistía*) der christlich-messianischen Gemeinden in ausführlicher Weise als Opferdarbringung. Ein Synonym für *sacrificium* ist bei Irenäus *oblatio* (*prophorá*). 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 tēs ekklēsiás prophorá*).<sup>137</sup>

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:

<sup>134</sup> 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.

<sup>135</sup> 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.

<sup>136</sup> 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 Bezweifelung 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*.

<sup>137</sup> *AdvHaer* IV, 18,1.



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.<sup>138</sup>

AdvHaer IV, 17,5

Es muss hervorgehoben werden, dass das Danksagungsoffer (*eucharistia*) als Opfergabe der Gemeinde für Irenäus keine Erneuerung darstellt, sondern die Vervollkommnung des gesamten Opferkultes des Alten Bundes. Das Danksagungsoffer (*eucharistia*) 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 Pesah-Tradition. Seine „vom Herrn“ durch die Apostel empfangene Danksagungsoffer-Tradition kennt und erklärt er ausschließlich als „Erstlingsopfer aus der Schöpfung“.

### b) Tertullian

Tertullian,<sup>139</sup> der erste christliche Autor, der eine große Zahl an Schriften hinterließ,<sup>140</sup> 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

<sup>138</sup> Text und Übersetzung nach BROX, *Irenäus von Lyon: Adversus Haereses*.

<sup>139</sup> Vollständiger Name: *Quintus Septimius Florens Tertullianus*. Zum Leben Tertullians vgl. BARNES, *Tertullian*; MORESCHINI, „Tertullian“, 172.

<sup>140</sup> MORESCHINI, „Tertullian“, 172–173.

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 Verborgen ist. Darum ist das Fleisch auch der Tempel Gottes und jenes Jerusalem, an welches Jesaja 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 verheißt, 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

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<sup>141</sup> 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<sup>142</sup>

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 anlehenden 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-

<sup>141</sup> Der Name des Messias spielt in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle, denn beim Jesus (*ʾIḥšūʾa*) handelt es sich um eine Kürzung des Namen *ʾIḥōšūʾa*, nach der Tradition der Einführer des Volkes in das Verheißene Land (vgl. das gleichnamige Buch, Josua, in der HB).

<sup>142</sup> Zum Folgenden siehe ausführlicher DOROFTEI, *Das „eucharistische“ Brot*, 37–147, 372–380 mit dortigen Fußnotenbelegen.

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.<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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 *reššit* (Erstlingsopfer) wird im rabbinischen Sprachgebrauch vermieden; stattdessen bevorzugen die rabbinischen Gelehrten den priesterlich geprägten Terminus *ṭrūmā*. Weil der Begriff *ṭrūmā* (Erhebung – daher Hebeopfer)

<sup>143</sup> Vgl. dazu SCHÄFER, *Geburt*; Segal, *Two Powers*; BOYARIN, *Borderlines*; YUVAL, *Zwei Völker*; BAR-ASHER SIEGAL, *The Other*.

<sup>144</sup> 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*.

in den biblischen Schriften aber einen allgemeinen Charakter hat,<sup>145</sup> werden die biblischen Erstlingsopfer in den rabbinischen Schriften als *tʿrūmā gēdōlā* („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.<sup>146</sup>

Die kultische Darbringung fällt wegen der Tempelzerstörung aus; stattdessen wird das „große Hebeopfer“ (*tʿrūmā gēdōlā*) auf dem Feld an Priester abgegeben.<sup>147</sup> Nachfolgend kodifizieren die Rabbinen weitere in der Tora erwähnte Opfergaben aus den landwirtschaftlichen Produkten: eine Zehntabgabe (*ma<sup>a</sup>ser rišōn*), die von allen Israeliten an die Leviten abgegeben werden muss, ein Hebeopfer aus der Zehntabgabe (*tʿrūmat ma<sup>a</sup>ser*), das die Leviten aus der von Israeliten erhaltenen Zehntabgabe an die Priester abgeben müssen sowie eine zweite Zehntabgabe (*ma<sup>a</sup>ser šeni*), die entweder von den Darbringenden selbst in Jerusalem gegessen, oder an die Armen des Ortes verteilt wird.<sup>148</sup> 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

<sup>145</sup> 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 *tʿrūmā* in den priesterlichen Texten ebenfalls die Bedeutung einer „Steuer“. Vgl. dazu SEIDL/WÄCHTER, „תְּרוּמָה“ (*tʿrūmā*), 758–760.

<sup>146</sup> 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.

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

<sup>148</sup> In einem Zyklus von sieben Jahren wird die zweite Zehntabgabe (*ma<sup>a</sup>ser 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).

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

- |  |   |
|--|---|
| 17. YHWH sprach zu Mose Folgendes  | 17. <i>wa-y<sup>e</sup>dabber Yhwh 'el Mōše ll<sup>e</sup>-mōr</i>  |
| 18. Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen: Wenn ihr in das Land kommt, in das ich euch bringe  | 18. <i>dabbēr 'el b<sup>e</sup>nē yisrā'el w<sup>e</sup>-āmartā 'alē-hem b<sup>e</sup>-bō<sup>a</sup>ḳem 'el hā-āreṣ 'ašer 'ani mē-bī'et<sup>a</sup>ḳem šāmmā</i> |
| 19. und wenn ihr vom Brot des Landes esst, sollt ihr ein Hebeopfer für YHWH abheben  | 19. <i>w<sup>e</sup>-hāyā ba-<sup>a</sup>ḳol<sup>a</sup>ḳem mil-lehem hā'areṣ tārimū t<sup>e</sup>rūmā la-Yhwh</i>  |
| 20. Das Erstlingsopfer eurer Backtröge, ein Kranzbrot, sollt ihr als Hebeopfer abheben; als Hebeopfer der Tenne, so sollt ihr es abheben | 20. <i>r<sup>e</sup>šīt 'arisōtēkem ḥallā tārimū t<sup>e</sup>rūmā ki-trumat<sup>a</sup> ḡoren ken tarimū 'ōtā</i>  |
| 21. Von dem ersten Gebäck eurer Backtröge sollt ihr YHWH ein Hebeopfer abgeben, von Generation zu Generation.                            | 21. <i>mē-rešīt 'arisōtēkem titt<sup>e</sup>nū la-Yhwh t<sup>e</sup>rūmā l<sup>e</sup>-dōrōtēkem</i>  |

Num 15,17–21

Es wurde bereits betont, dass sich das in Num 15,17–21 vorgeschriebene „Erstlingsopfer der Backtröge, ein Kranzbrot“ (*rēšīt 'arisōtēkem 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<sup>150</sup> 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 *ḥallōt* aus Lev 23,17.<sup>151</sup> 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 (*rēšīt 'arisōt*)

<sup>149</sup> Vgl. SifBam § 110.

<sup>150</sup> 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*.

<sup>151</sup> Der Begriff *ḥallōt* (Kranzbrote) wird von allen antiken Textzeugen des Lev 23,17 (LXX, Pešitta, 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 *ḥallōt* bezogen haben kann. Vgl. MILGROM, *Leviticus 23–27*, 2003.

wurde weitgehend vernachlässigt und verschwiegen.<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> 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 *Halla*-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 *Halla* 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 Anknüpfungspunkte mit dem Wochenfest aufweist (Mt 26,29; Lk 22,18) und andererseits eine Gleichsetzung des Brotes mit der Person des Messias nahelegt

<sup>152</sup> Das Vorkommen des in Num 15,20 zentralen Begriffs *reʿšīt ʿarisōt* (Erstlingsopfer der Backtröge) in Ez 44,39 und Neh 10,38.40 wird von der rabbinischen Literatur an keiner Stelle erwähnt.

<sup>153</sup> Die rabbinische Literatur verwendet den Begriff *Qabbala* (Überlieferung) für die Schriftkategorien „Propheten“ (*nʿbīʿim*) und „Schriften“ (*kʿtūbim*), die im Vergleich zur Tora (*tōrā*) eine zweitrangige Bedeutung besitzen.

(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-’āreṣ*) 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,<sup>154</sup> samt allem, was darin wächst. Die land-

<sup>154</sup> 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



wirtschaftlichen Opfergaben erhalten im rabbinischen System somit eine Enthelligungsfunktion. Sie tragen die Heiligkeit der Produkte als *pars pro toto* und werden Gott abgegeben, der sie mit der zur Nutznießung legitimierte 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 (*hallā*) aus. Dies wird von den Rabbinen mit dem Körper des ersten Menschen (*ʿĀdām haq-qadmōn*) 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 die Erschaffung des göttlichen (Ideal-)Bilder des Menschen,<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup>

*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, „שִׁדְרָ“ (QDŠ), 1185–1186.

<sup>155</sup> Vgl. dazu JERVELL, *Imago Dei*, 53–60.

<sup>156</sup> Vgl. dazu: „Philo“, <https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijdforschen/quaestiones-in-genesim-2c.html> (abgerufen am 10.06.2022).

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.<sup>157</sup>

*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.<sup>158</sup>

*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 Gemeindegliedern 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.

<sup>157</sup> Vgl. dazu: „Philo“, <https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ijd/forschen/quaestiones-in-genesim.html> (abgerufen am 10.06.2022).

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

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<sup>159</sup> 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.

<sup>159</sup> 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 Halla-Opfers von NEUSNER, *Handbook*, 364–369.

## 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,<sup>160</sup> 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 (*na<sup>a</sup>se 'ādām b<sup>e</sup>-šalmenū ki-d<sup>e</sup>mūtenū*)! 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-yyibrā' 'ēlōhim 'et hā-'ādām b<sup>e</sup>-šalmō b<sup>e</sup>-šlem 'ēlōhim bārā' 'ōtō zākār u-n<sup>e</sup>qebā bārā' 'ōtām*).
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.<sup>161</sup> Das Ebenbild-Gottes-Sein soll im Alten Israel, so wie in weiteren Teilen der antiken Kulturen, ein Privileg der Könige gewe-

<sup>160</sup> FISCHER, *Genesis 1–11*, 163.

<sup>161</sup> FISCHER, *Genesis 1–11*, 152–153.

sen sein, die von Gott als Herrscher und Garanten über die Weltordnung eingesetzt waren.<sup>162</sup> 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,<sup>163</sup> 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-’ādām*) sowohl den Mann als auch die Frau (*zākār u-nēqebā*) 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 Welterschöpfung eingebettet.<sup>164</sup> 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.

6. *w<sup>e</sup>-’ēḏ ya<sup>al</sup>e min hā-’āreṣ w<sup>e</sup>-hišqā ’eṭ kōl p<sup>e</sup>nē hā-’ādāmā.*

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.

7. *wa-yyiṣer Yhwh ’lōhim ’eṭ hā-’ādām ’āpār min hā-’ādāmā wa-yyippaḥ b<sup>e</sup>-’apāw nišmat ḥayyim wa-yehi hā-’ādām l<sup>e</sup>-nep̄ eš ḥayyā.*

Gen 2,6–7

Sowohl die Terminologie (*wa-yyiṣer*) als auch das Bild eines aus der Erde (*’āpār min hā-’ādāmā*) 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)<sup>165</sup>, und solche Vorstellungen stellen mit gro-

<sup>162</sup> STENDEBACH, "שֵׁלֶם" (*šelem*), 1050–1055.

<sup>163</sup> GERTZ, *Grundinformation*, 237–240.

<sup>164</sup> Siehe dazu auch unten zum koranischen Q76:1-3, das vermutlich vor diesem Hintergrund zu verstehen ist.

<sup>165</sup> Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel (Jer 18,7).

ßer Wahrscheinlichkeit den Hintergrund der Erzählung dar.<sup>166</sup> Der in den biblischen Büchern wiederkehrende Vergleich des Menschen mit dem von einem Töpfer (*yōšer*) hergestellten Topf (*yēšer*) 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 Lebensodem (aus dem Mund Gottes) in die Nasenlöcher Adams (*wa-yyippaḥ b<sup>e</sup>-’appāw nišmat 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,<sup>167</sup> die das Thema der Entstehung des Menschen behandeln, von denen zwei durch detailreiche Schilderungen hervorstechen: Ps 139,13–16 und Hiob 10,8–13.<sup>168</sup>

## 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.<sup>169</sup> Der Psalm ist durchdrungen von einer priesterlichen Theologie,<sup>170</sup> dennoch sind Informationen, die eine Datierung des Textes ermöglichen könnten, äußerst spärlich.<sup>171</sup> Der Text des Psalms besteht aus vier harmonisch angeordneten Teilen und jeder Teil setzt sich aus sechs Versen zusammen.<sup>172</sup> 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.

<sup>166</sup> Vgl. dazu FREVEL, *Menschsein*, 11–17.

<sup>167</sup> Vgl. GROHMANN, *Fruchtbarkeit*.

<sup>168</sup> Vgl. GROHMANN, „Anfang“, 365.

<sup>169</sup> GROHMANN, *Fruchtbarkeit*, 27–28.

<sup>170</sup> KRAUS, *Psalmen* 60–150, 1095.

<sup>171</sup> Alle Exegeten gehen von einer nachexilischen Komposition (ab dem 5. Jahrhundert v.Chr.) aus.

<sup>172</sup> Zu einer Analyse des Textes vgl. JANOWSKI, *Anthropologie*, 59–63; GROHMANN, *Fruchtbarkeit*, 29–31.

6. Zu wunderbar ist für mich dieses Wissen, zu hoch, ich kann es nicht begreifen [...]
13. Du hast mein Innerstes<sup>173</sup> geschaffen (*attā qāniytā kilyotāy*), hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter (*ʿsukkeni b<sup>e</sup>-beṭen ʿimmi*).
14. Ich danke dir, dass ich so staunenswert und wunderbar gestaltet bin. Ich weiß es genau: Wunderbar sind deine Werke.
15. Mein Innerstes<sup>174</sup> war dir nicht unbekannt (*lō nikhād ʿāšmi mim-mekā*), als ich gemacht wurde im Verborgenen (*ʿšer ʿusseti bas-sēter*), als ich in den Tiefen der Erde bestickt wurde (*rūqqamti b<sup>e</sup>-taḥtiyyōt hā-ʿāreš*).
16. Meinen ungefertigten Körper (*gōlmi*) sahen (bereits) deine Augen (*rāʿū ʿēnekā*). 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* (*ʿusseti*) und in den Tiefen der Erde (*b<sup>e</sup>-taḥtiyyōt hā-ʿāreš*) *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,<sup>175</sup> 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<sup>176</sup> ist sowie der Ursprung aller menschlichen Geschöpfe. Die dafür verwendeten Verben (SKK<sup>177</sup> – „weben“, „formen“, „bilden“ und RQM<sup>178</sup> – sticken, besticken, formen, bilden, ausbilden) entstammen dem Textilbereich,<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> 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

<sup>173</sup> Wörtlich: „meine Nieren“.

<sup>174</sup> Wörtlich: „mein Gebein“.

<sup>175</sup> FREVEL, „Entstehung“, 46.

<sup>176</sup> Vgl. FREVEL, „Entstehung“, 46.

<sup>177</sup> GESENIUS, HAHAT<sup>18</sup>, 886.

<sup>178</sup> GESENIUS, HAHAT<sup>18</sup>, 1269.

<sup>179</sup> GROHMANN, *Fruchtbarkeit*, 30.

<sup>180</sup> Zum Schöpfungsakt als Zeugung und Geburt, vgl. GROHMANN, *Fruchtbarkeit*, 35–37.

noch umstritten.<sup>181</sup> 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<sup>182</sup> 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<sup>183</sup> und Jesaja 38,12<sup>184</sup> vergleichen das fortschreitende Leben des Einzelnen mit dem Weben eines Stoffes, 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.<sup>185</sup>

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-

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

<sup>182</sup> 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 'Onqelos* zum offiziellen Targum des rabbinischen Judentums. Vgl. dazu FLESHER et al., *Targums*.

<sup>183</sup> *Schneller als eine Stoffrolle eilen meine Tage dahin* (Ijob 7,6).

<sup>184</sup> *Wie ein Tuch ist mein Leben zusammengerollt und von Faden abgeschnitten* (Jes 38,12).

<sup>185</sup> Vgl. dazu IDEL, *Golem*, 424–425.



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

8. Deine Hände haben mich gebildet (*yādeḱā 'iṣḅūni*), und haben mich um und um zusammengefügt (*wa-yya<sup>a</sup>sūni yaḥḍ sabib*), doch jetzt hast du mich verschlungen.
9. Gedenke doch, wie Ton hast du mich gemacht (*ka-ḥōmer<sup>a</sup>siṭāni*) und zu Staub lässt du mich zurückkehren (*w<sup>e</sup>-el 'āpār t<sup>e</sup>ṣiḅeni*).
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 (*ōr u-bāsār talbišeni u-ḥa-<sup>a</sup>ṣāmōt w<sup>e</sup>-ḡidim t<sup>e</sup>sōk<sup>e</sup>keni*).
12. Leben und Gnade hast du mir verliehen (*ḥayyim wā-ḥesed 'āsītā 'immādi*), deine Verwahrung schützte meinen Geist (*ū-p<sup>e</sup>qudāt<sup>e</sup>kā šāmra 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 'āpār 'attā w<sup>e</sup>-el 'āpār tāšūb – 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.<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup>

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.

<sup>186</sup> Zu einer zusammenfassenden Besprechung dieses Motivs vgl. FREVEL, „Entstehung“, 47–54.

<sup>187</sup> GROHMANN, *Fruchtbarkeit*, 41.

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.<sup>188</sup> 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. Ezra (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.<sup>189</sup> 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.<sup>190</sup>
8. Du gibst dem Leibe, den du im Mutterleib gestaltetest, 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,

<sup>188</sup> Vgl. dazu mehr GROHMANN, *Fruchtbarkeit*.

<sup>189</sup> 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.

<sup>190</sup> Vgl. Jes 45,11; 60,21.

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-ḫāgrā da-ḡbalt*; 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: *kai éplasen ho theòs tòn ánthrōpon/wa-yyiṣer YHWH ʿlōhim ʿet ḥā-ʿādām/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*),<sup>191</sup> 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*).<sup>192</sup> Von der Position eines Einungsmitglieds

<sup>191</sup> Zu den Preisungen/Danksagungen (*Hodayot*) aus Qumran, vgl. STÖCKL-BEN EZRA, *Qumran*, 249–251.

<sup>192</sup> *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.

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 (*yšr hḥmr*) bin, ein mit Wasser Gekneteter (*mgbl hmym*),

22. Grundlage der Schande und Quelle der Unreinheit...<sup>193</sup>

1QH<sup>a</sup>, IX (I), 21–22

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

21. den du aus Staub geknetet/geformt hast (*yšrth m'pr*) für eine ewige Gemeinde (*lswd 'wlm*) 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 (*yšr 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<sup>a</sup>, 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 Gemeinderegeln (*serek hay-yahad*)<sup>194</sup> 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 (*ylwd šh*) vor dir bedeuten? Nichts als ein aus Staub Gekneteter ist er (*m'pr mgblw*), Wurmfutter ist seine Bleibe und Speichel sein Wesen (*wlḥm rmh mdwrw whw'h mšyrwq*)!

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

1QS, XI, 20–22

<sup>193</sup> Originaltext in GARCÍA MARTINEZ/TIGCHELAAR, *Dead Sea Scrolls*, Bd.I, 158.

<sup>194</sup> Zur Gemeinderegeln und zur Stelle dieser Schrift im Kanon der Sekte vgl. STÖCKL-BEN EZRA, *Qumran*, 243–249.

Diese pessimistische Anthropologie, deren Ausdrucksweise sich am Buch Ijob anlehnt, wird in unterschiedlichem Maße von Philo aus Alexandria, von den Mitgliedern der Einung (yahad)/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

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,<sup>195</sup> 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;<sup>196</sup> das ist das, was geschrieben (steht): *als Mann und Frau erschuf er sie* (Gen 1,27).

<sup>195</sup> Wörtlich: „wenn der Mensch es verdient, wird er zwei Welten essen“ (*im zākā 'ādām 'ōkel š'ne 'ōlāmōt*).

<sup>196</sup> Hebräisch: 'andrōgiynōs (אנדרוגינוס), aus dem gr. *andrōgynos* – Mannfrau (*andrós* – Mann und *gynḗ* – Frau).

- c) Rabbi Šemu'el bar Naḥman sagte: als der Heilige, gesegnet sei er, den ersten Menschen erschuf, erschuf er ihn mit zwei Gesichtern<sup>197</sup> 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<sup>e</sup>-li-s'ṭar maškena*).
- d) Rabbi Tanḥuma (sagte) im Namen des Rabbi Benaya und Rabbi Berekia 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).<sup>198</sup> 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).<sup>199</sup> 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*.<sup>200</sup> Das ist die Seele/der Geist des ersten Menschen.<sup>201</sup>

BerR 8,1

<sup>197</sup> Hebräisch: *dyu-paršūpim* (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.

<sup>198</sup> „Hinten“ und „vorn“ sind im Hebräischen ebenfalls Bezeichnungen für Sonnenuntergang (*āḥōr* - hinten) und Sonnenaufgang (*qedem* - vorn).

<sup>199</sup> 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)?

<sup>200</sup> Hebr. *Wa-yyo'mer 'ēlōhim tōšē' hā-'āreṣ neḥēš ḥayyā l<sup>e</sup>-minā*.

<sup>201</sup> ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו', רבי יוחנן פתח אחר וקדם צרתני וגו' אמר רבי יוחנן אם זכה אדם אוכל שני עולמות שנאמר אחר 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 רובי 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 אחר 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 הרקק. אמר רבי אלעזר, אחר למעשה יום הראשון, וקדם למעשה יום האחרון. הוא דעתיה דרבי אלעזר דאמר רבי אלעזר תוצא הארץ נפש חיה למינה, זה רוחו של אדם הראשון.

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“).<sup>202</sup> 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 zākā*), wird er sich an den beiden Welten erfreuen (*ōkel šene olāmōt*). 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.<sup>203</sup> Gleichzeitig besitzt er die volle Freiheit, zwischen einem Leben nach dem Willen Gottes und einem Leben dagegen zu wählen.<sup>204</sup> 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,<sup>205</sup> 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-

<sup>202</sup> VAN DER HEIDE, „Midrash and Exegesis“, 44.

<sup>203</sup> Vgl. dazu mAv 3,1: „Aqabya 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.“

<sup>204</sup> Vgl. dazu mAv 3,15: „Alles ist vorhergesehen und dem Menschen ist doch Entscheidungsfreiheit gegeben.“

<sup>205</sup> „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).“



nes Wesen erschaffen.<sup>206</sup> 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<sup>207</sup> 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.<sup>208</sup> Im Paragraph BerR 8,1e) wird betont, dass die Seele Adams keine göttliche Realität darstellt,<sup>209</sup> wie Gen 2,7 verstehen lassen könnte.<sup>210</sup> 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.

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

<sup>207</sup> 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 DOGNIÉZ, „Bibelübersetzungen“, 1489.

<sup>208</sup> Vgl. IDEL, *Golem*.

<sup>209</sup> So Philo, *Quest Gn II*, 59.

<sup>210</sup> *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).*

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 (mišpāt), ein Steuereintreiber (iš t̄rūmōt) 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 (b<sup>e</sup>-rēšit̄ bārā' lōhim [Gen 1,1]). Ein Steuereintreiber/Opfermensch (iš terūmōt) aber zerstört es – dies ist der erste Mensch (āḏām hā-ri'šōn), der die Vervollkommnung des Broterstlingsopfers der Welt war (šehāyā g<sup>e</sup>mar ḥallatō šel 'ōlām).* Das Broterstlingsopfer wird [in der Schrift] Opfer (t̄rūmā) genannt, denn es wurde gesagt: *Das Broterstlingsopfer eurer Backtröge, [ein Brot, sollt ihr als Opfer (t̄rūmā) 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-ri'šōn*) 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

ist das Brot(-Erstlingsopfer) der Welt.<sup>211</sup> Und weil das Broterstlingsopfer den erstgekneten 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 erstgeknete 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 abge-sondert wurde. Es muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass in der rabbi-nischen Literatur in Bezug auf den Moment, an dem das Broterstlingsopfer (der Teigklumpen) abge-sondert wird, zwei Ansichten herrschen. Nach der klassischen Meinung muss das Broterstlingsopfer erst nach der Beendigung des Knetens abge-sondert 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 Erschafung 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 (*rōš haš-šānā*) 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* <sup>a</sup>*pārō*), in der vierten Stunde knetete er ihn (*gibb<sup>e</sup>lō*), in der fünften Stunde formte er ihn aus (*riqq<sup>e</sup>mō*), in der sechsten Stunde fertigte er ihn als unfertigen Körper (*āsā<sup>o</sup> gōlem*), in der siebten Stunde blies er in ihn die Seele ein (*nāpāḥ bō n<sup>e</sup>šāmā*), in der achten Stunde führte er ihn ins Paradies...<sup>212</sup>

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*

<sup>211</sup> Vgl. die in Joh 6 beschriebene Debatte zwischen Jesus und den Juden über das „wahre“ Brot der Welt.

<sup>212</sup> נמצאת אתה אומר ביום ראש השנה בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו בחמישית רקמו בששית עשאו גלם בשביעית נפח בו נשמה בשמינית הכניסו לנן.

<sup>a</sup>*pārō*), das Kneten (*gibbe<sup>e</sup>lō*), die Ausformung (*riqq<sup>e</sup>mō*), die *gōlem*-Phase (*āsā<sup>o</sup> gōlem*) und das Einhauchen der Seele (*nāpāḥ 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.<sup>213</sup>

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 (*nibrā' šūratō*). In der dritten Stunde ist er als *gōlem* gemacht worden (*na<sup>a</sup>sā gōlem*). In der vierten Stunde wurden ihm seine Glieder hinzugefügt (*niṭqašrū eḇārāw*). 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.<sup>214</sup>

ARN 1

Die Stelle in ARN verbindet die vorangehenden Traditionen, lässt die Erwähnung des Knetens aus und fügt zuerst die Schöpfung der Form (*nibrā' šūratō*) 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, *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* (PRE), fasst diese verschiedenen Stadien der Schöpfung Adams folgendermaßen auf:

<sup>213</sup> א"ר יוחנן בר חנינא שתיים עשרה שעות הוי היום שעה ראשונה הוצבר עפרו שניה נעשה גולם שלישי נמתחו אבריו רביעית נורקה בו נשמה חמישית עמד על רגליו.  
<sup>214</sup> 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 נדווגה לו חוה.

7. Der Tag hat zwölf Stunden. In der ersten Stunde wurde der Staub des Menschen eingesammelt (*hūšbbār* <sup>a</sup>*pārō šel 'ādām*), 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 (*nizrēqā bō nēšāmā*)<sup>215</sup> und in der fünften Stunde stand er auf seinen Füßen [...]
8. Und [Gott] knetete den Lehnteigklumpen des ersten Menschen (*wē-gibbel gūš* <sup>a</sup>*pārō šel 'ādām hā-rišōn*) an einem reinen Ort (*bē-māqōm tāhōr*); im Zentrum der Welt (*bē-tābūr hā-āreš*) formte er ihn aus und bereitete ihn vor (*riqqemō wā-tikkēnō*). Eine Seele aber hatte dieser noch nicht. Was machte der Heilige, gesegnet sei er!? Er blies ihm eine lebendige Seele ein.<sup>216</sup>

PRE 11,7–8

PRE 11,7 erwähnt nur das Kneten und Ausformen als Stadien der Schöpfung des ersten Menschen, gefolgt von der Beseelung.<sup>217</sup> 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.<sup>218</sup> 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-

<sup>215</sup> Wörtlich: eine Seele wurde in ihn geworfen.

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.

<sup>217</sup> Siehe dazu auch unten zu den gleichen Motiven in der islamischen Tradition.

<sup>218</sup> 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.

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.<sup>219</sup> 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-’en bō miš-šūrat ‘ādām, ’enō wālād*).
3. Eine Abortierende, die ein Gebilde (*šep̄n*)<sup>220</sup> voll Wasser, Blut oder Fasern [abscheidet], braucht nicht wegen eines Embryos besorgt zu sein. Wenn das Gebilde aber *geformt ist* (*we-’im hāyā mēruqqam*), 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

<sup>219</sup> Vgl. Ex 21,22–23.

<sup>220</sup> Auch als *Eihaut* verstanden. Vgl. dazu PREUSS, *Medizin*, 481; MORGENSTERN, *Nidda*, 98, Anm. 156.

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<sup>e</sup>rūqqam*. Das erste Zeichen einer embryonalen 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<sup>e</sup>pīr m<sup>e</sup>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<sup>e</sup>pīr m<sup>e</sup>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<sup>e</sup>-ēyzō š<sup>e</sup>pīr m<sup>e</sup>rūqqam*)? Abba Ša'ul sagt: der Anfang seiner Schöpfung ist sein Kopf (*t<sup>e</sup>hillat b<sup>e</sup>riyyātō b<sup>e</sup>-rōšō*). Die beiden Augen [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Seine beiden Nasenlöcher [sehen aus] wie zwei Fliegentropfen. Sein Mund ist gespannt wie ein Haarfadens und sein Rumpf<sup>221</sup> [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 (*šūrat<sup>1</sup> ādām*), 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.

<sup>221</sup> Hebräisch: *g<sup>e</sup>wiyātō*.

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

- 8a. Es ist gelehrt worden (*tānā*):<sup>222</sup> Die Form eines Embryos, wie ist sie (*šūrat haw-wālād kēšad*)? Der Anfang seiner Schöpfung gleicht einer Heuschrecke (*t<sup>e</sup>hillat b<sup>e</sup>riyyātō dōme l<sup>e</sup>-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 (*m<sup>e</sup>rūqqam*) 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 (*wālād*), 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 (*tippā*), in dem jeder Mensch seinen Anfang nimmt (mAv 3,1), für seine Gestaltung (*riqq<sup>e</sup>mō*) steht das geformte Gebilde (*š<sup>e</sup>pīr m<sup>e</sup>rūqqam*), 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

<sup>222</sup> Mit dieser Formulierung (*tānā*) wird in der rabbinischen Literatur eine tannaitische Tradition angeführt, d.h. eine Tradition aus den ersten zwei Jahrhunderten n.Ch.



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 El'azar, 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.<sup>223</sup>

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 (*šēpīr mē-rūqqam*, *šūrat 'ādām*) 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

<sup>223</sup> 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.

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.<sup>224</sup> 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“ (*ādām hā-rišōn*), 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-

<sup>224</sup> 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.

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.



## 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 Adamliteratur 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 (*nutptā*), die ineinander geformt – zur menschlichen Gestalt wurden durch das Erbarmen des Formers.“<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> Das Motiv der Erschaffung des Menschen aus einem Wassertropfen findet sich auch im Bundahishn (Agostini / Thrope, *Bundahishn*, 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-

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?“<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.

<sup>4</sup> Jakob, *Creation of Adam*, 18.

<sup>5</sup> Jakob, *Hexaemeron*, 175: „From the elements, of which the universe consists, He moulded 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.“

<sup>6</sup> 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.“

„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.”<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 (*nutptā*) und wie ein Staubkorn im Innern Seiner unkörperlichen Hand geformt sind.“<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Jakob, *Hexaemeron*, 185.

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> 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).

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 *nutptā* verwenden, das syrische Äquivalent für das arabische *nutfā*. 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.<sup>11</sup> 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.“<sup>12</sup>

Nach Gregor ist die Taufe der Anfang eines Prozesses, an dessen Ende die Auferstehung steht.<sup>13</sup>

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

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

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

<sup>13</sup> 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).



hergestellt wurde.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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,<sup>16</sup> 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.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> 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“).

<sup>15</sup> Brock, „Consecration of the water“, 327. Manche Rezensionen führten dabei besonders den Aspekt von Wasser und Sand im Meer noch eigens aus.

<sup>16</sup> Brock, „Some Important Baptismal Themes“, 208.

<sup>17</sup> 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.

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.<sup>18</sup> 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 Epiphanius-Fest wird einer seiner späteren Lebensphasen zugeordnet.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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 Rettung am Jüngsten Tag postuliert.<sup>21</sup> Sodann werden biblische Passagen referenziert, in denen die Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen Wasser vorgeformt ist.<sup>22</sup> Dabei referenziert Marutha auch Ezechiel 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

- 
- <sup>18</sup> Ich danke herzlich Florian Jäckel für seine viele Hilfe bei der Bearbeitung dieses Textes.
- <sup>19</sup> Renard, *Crossing Confessional Boundaries*, 161, 238; Brock, „The Homily of Marutha of Tagrit“. Das Epiphanius-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.
- <sup>20</sup> 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.
- <sup>21</sup> „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).
- <sup>22</sup> 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).

one could traverse it indicates that the true faith has grown strong and no one can control it (...).<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

*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“ (*nutpātā*) from the „exalted abodes“ on high (*men medyārē 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.”<sup>25</sup>

Neben der Wassersymbolik ist hier vor allem auch der Begriff der *exalted abodes* (*medyārē 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-

<sup>23</sup> Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67.

<sup>24</sup> 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).

<sup>25</sup> Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67. Das Bibelenglische “envious of good works” in der Referenz auf den Brief des Paulus an Titus meint “begierig nach guten Taten“.

sen. Diese höhere Region bezeichnete Jakob als *medyārē rāmē d-l'el*.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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 Dissens zwischen

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Siehe bereits oben zum Erstlingsopfer in rabbinischen Auslegungen sowie Doroftei, „Jewish and Christian Embryology“ mit weiterführender Literatur.

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.<sup>28</sup>

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 Dissens 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.<sup>29</sup>

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.

---

<sup>28</sup> Siehe zu dem Ganzen die Einträge „Anthropology“, „Fall, The“, „Origenist Crisis“, „Preexistence“, „Resurrection“ in McGuckin, *Handbook to Origen*.

<sup>29</sup> Auch der Koran reflektiert eine Auseinandersetzung mit der Debatte, die vermutlich im Hintergrund von Q:7:172 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-id* („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, „Triological Anthropology“, 102). In exegetischem *Hadīṭ*-Material für diese Stelle wurde die Vorstellung konserviert, dass Gott Adam über die Lende bzw. den Rücken (*zuhūr*) strich und in Folge dessen alle Menschen bereits entstanden. Zwar lässt sich dieses *Hadīṭ*-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 (*zuhūr*) der Kinder Adams (*banī ādam*) nahm, geht das *Hadīṭ*-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)

