

Die paulinischen Adamaussagen im Kontext frühjüdischer und frühchristlicher Literatur

Martin Meiser

Die folgenden Ausführungen sind nicht motivgeschichtlich motiviert,¹ sondern fragen in Aufnahme wichtiger Einsichten John Levisons und Esther Glickler Chazons² theologisch nach der Funktion der frühjüdischen und frühchristlichen Adamaussagen in den jeweiligen Kontexten für die Intention des Autors, unter Verzicht auf die Vorgabe eines *durchgehenden* Adam-Mythos. Paulus ist dabei – deswegen die Anlage dieses Beitrages³ – nicht gegenüber, sondern inmitten der frühjüdischen Adamaussagen darzustellen; seine Konzentration auf Gen 3 tritt erst dann markant heraus, wenn man sich die wohl nachpaulinische Entstehung von 4 Esr und syrBar vergegenwärtigt. Biblische Vorgaben ermöglichen in dem, was sie sagen, thematisch ein breites Spektrum an Rezeptionsmöglichkeiten, in dem, was sie offen lassen, reiche Legendenbildung, deren materiale Vielfalt im Vollzug der Rezeption durch den impliziten Leser zusammengehalten wird durch das alle theologische Selbstäußerung Israels einigende Band des Ersten Gebotes: Göttliche Erwählung impliziert die Israel von anderen Völkern unterscheidende, identitätsstiftende Bindung an Zuspruch und Anspruch des von allem Geschöpflichen unterschiedenen Schöpfers, und diese Bindung muß angesichts externer Bestreitung (Joel 2,17) und innerer Zweifel (Ps 44,18) fortwährend verpflichtend vergewissert werden. Eingebunden in diesen Rahmen und dem genannten Globalziel dienend kann die materiale *einzelne* haggadische Aussage frei formuliert werden, und ihr kommt keine in unse-

1. Vgl. dazu *I. Dreyfus*, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch mit erläuternden Anmerkungen und Nachweisungen, Straßburg 1894; *L. Ginzberg*, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur, in: MGWJ 42 (1898), 517-530; 43 (1899), 17-22; 61-75; 117-125; 149-159; 217-231; 293-303; 409-416; 461-470; 485-504; 529-547; *ders.*, The Legends of the Jews, Vol. I, 10. Aufl. Philadelphia 1954, Vol 4, 6. Aufl. 1947.
2. *J. R. Levison*, Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch, JSPE.S 1, Sheffield 1988; *E. Glickler Chazon*, Creation and Fall of Adam in the Dead Sea Scrolls, in: The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays, ed. *J. Frishman* und *L. Van Rompay*, TEG 5, Leuven 1997, 13-24.
3. Für die Rezeption der Adamgestalt im rabbinischen Judentum vgl. *P. Schäfer*, Art. Adam II. Im Frühjudentum, in: TRE 1, 1977, 424-427, hier 426f.; zu slHen vgl. *C. Böttrich*, Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch, Jud-Um 59, Frankfurt u. a. 1995. *O. Betz*, Art. Adam I. Altes Testament, Neues Testament, Gnosis, in: TRE 1, 1977, 414-424, hat aus nachneutestamentlicher Zeit nur die gnostische Adamrezeption berücksichtigt. So mag im dritten Teil unseres Beitrages die Beschränkung auf die sog. »großkirchliche Literatur« berechtigt sein.

rem Sinne dogmatische Verbindlichkeit zu, wie sich schon die Bandbreite biblischer Aussagen zu einem Thema nicht widerspruchslös auf eine Linie bringen läßt.

1. Adamaussagen in der Literatur des 2. und 1. Jh.s v. Chr.

1.1 Adamaussagen im Buch *Jesus Sirach*

Aussagen über Adam begegnen im Buch *Jesus Sirach* in anthropologischen, chokhmatischen und historischen Zusammenhängen.

In Sir 15,11-20 wird mit Hilfe »deuteronomistische(r) Entscheidungsethik«⁴ die Urgeschichte interpretiert: Gott hat dem Menschen den »Trieb« (יצר) anerschaffen, d. h. den freien Willen. Darum kann sich der Mensch nicht auf eine allgemeine, angeblich gar schöpferbedingte Sündhaftigkeit berufen, um den Konsequenzen seiner Verantwortlichkeit zu entgehen. Nach Sir 17 ist der Mensch »aus Erde«⁵ geschaffen, aber mit der Herrschaftsstellung über die Natur betraut und mit der Fähigkeit zur Erkenntnis begabt, die zur Gottesfurcht angesichts seiner Werke führen soll. Doch wird das nur in Israel als unmittelbarem Herrschaftsbereich Gottes aktualisiert.⁶ Gott wird jedem nach seinem Tun vergelten, hält aber für den Umkehrwilligen den Weg der Umkehr offen (Sir 17,23 f.).

In Sir 25,24 wird im Rahmen der Zeichnung der *schlechten* Frau Eva in gewissem Mißverhältnis zwischen Anlaß und Pathos der Aussage als Alleinschuldige am Sündenfall bezeichnet. Was hier nur nebenbei eingebracht und durch Sir 26; 36 ausbalanciert wird,⁷ verselbständigt sich mit problematischer exegetischer Begründung in 1 Tim 2,13 f.⁸

In Sir 49,14-16 gilt Adam als der erste der hervorragenden Israeliten, doch wodurch? Ist im hebräischen Sirachtext umstritten, ob die Wendung כל חי in Sir 49,16 mit Peter Schäfer neutratisch⁹ oder mit Johannes Marböck und Ralph Hildesheim maskulinisch als Anspielung auf Gen 3,20 zu verstehen

4. O. Kaiser, Der Mensch als Geschöpf Gottes – Aspekte der Anthropologie Ben Siras, in: Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira, hg. v. R. Egger-Wenzel u. a., BZAW 270, Berlin [u. a.] 1998, 1-22, hier 12.

5. Aus Sir 17,1 geht nicht zwingend hervor, daß Adam von Anfang an als sterblich erschaffen wurde. Allerdings ist ein logischer Ausgleich z. B. mit Sir 25,24 ebenfalls nicht zwingend zu erwarten.

6. Vgl. dazu vor allem Sir 24,7 f.

7. Sir 26 und 36 zeichnen die gute Frau mit den Charakterzügen des Weisen (O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach, BZNW 77, Berlin [u. a.] 1995, 30; G. Sauer, Jesus Sirach / Ben Sira, ATD. Apokryphen 1, Göttingen 2000, 192).

8. Zur Weiterwirkung vgl. Tertullian, *De cultu feminarum* 1,12.

9. P. Schäfer, Art. Adam II., 425.

ist,¹⁰ und worin Adams תפארת eigentlich besteht,¹¹ so verweist im griechischen Sirachbuch die neutrische Interpretation der Wendung כל חי durch die Worte πᾶν ζῶον ἐν τῇ κτίσει m. E. auf das Motiv der Vorherrschaft des supralapsarischen Menschen über die Schöpfung, und mit ἐδοξάσθησαν von Sir 49,16a, das auch in V. 16b zu ergänzen ist, könnte auf die δόξα aus Ps 8,6 angespielt sein. Doch wie kann diese Ehrenstellung Adams eine positive Funktion im Lob der Väter einnehmen, wenn man doch von Adam weder von Toratreue und Bewährung in der Versuchung noch von Treue und Demut berichten kann?¹² Diese Stellung ist Adam durch Gott gegeben; sie ist die erste der göttlichen Zuwendungen an Israel.¹³ Textextern zielt dies auf die verpflichtende Vergewisserung der Leser hin auf ihre jüdische Identität.

1.2 Adamaussagen in der *Sapientia Salomonis*

Die Adamaussagen in der *Sapientia Salomonis* unterstützen alle deren Haupttendenz, die von dem Gott Israels zu erbittende, in Israel von Anfang an wirksam gewesene Weisheit als verlässliche Führerin für das ganze Leben zu empfehlen.

Nach SapSal 2,23 f. kam durch den Neid¹⁴ des Teufels der Tod in die Welt,¹⁵ doch er kann den Seelen der Gerechten nichts anhaben, und so können auch die Intrigen der Gottlosen den Gerechten nicht von seinem Weg

10. J. Marböck, Henoah – Adam – der Thronwagen. Zu frühjüdischen pseudepigraphischen Traditionen bei Ben Sira; = J. Marböck, Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg 1995, 133-143, hier 140; R. Hildesheim, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira, TThSt 58, Trier 1996, 253.
11. R. Hildesheim, a. a. O., hat Adams תפארת als Gott-Ebenbildlichkeit und Gottesnähe des Menschen interpretiert. Bei P. Schäfer, J. Marböck und G. Sauer bleibt die Entscheidung offen. – Soll man eine Anspielung auf Jes 44,13 (תפארת אדם) vermuten? Nach K. Elliger, Deuterocesaja. 1. Teilband, Jesaja 40,1-45,7, BAK AT XI/1, Neukirchen 1978, 429, ist diese Wendung abwertend gebraucht.
12. Sir 44,21 (von Abraham); 45,4 (von Mose).
13. So auch R. Hildesheim, a. a. O.; vgl. G. Sauer, Jesus Sirach, 336.
14. Der Topos des Neides ist nicht aus der Tendenz der Sapientia Salomonis abzuleiten, sondern verdankt sich vorredaktioneller Tradition: Den Frevlern sind die Gerechten entweder gleichgültig oder lästig, aber sie beneiden sie nicht. Der Neid des Teufels wird freilich nicht näher begründet.
15. Diskutiert wird, ob mit dem Wortfeld θάνατος der allgemein-menschliche physische Tod, der vorzeitige Straftod (als Möglichkeit erwogen von A. Schmitt, Weisheit, NEB AT 23, Würzburg 1989, 21) oder der ewige Tod oder mehreres davon zugleich gemeint sei. SapSal 2,17.20; 3,2 f. sprechen jeweils vom physischen Tod der Gerechten, der aber von den Frevlern falsch interpretiert wird, weil sie nicht mit der Möglichkeit doppelter postmortalen Existenz rechnen (doch s. u.).

abbringen. Adam ist im Ebenbild Gottes unsterblich erschaffen (SapSal 2,23). Den Gerechten, die in ihrer Gerechtigkeit ihre Gottebenbildlichkeit bewahrt haben, ist Unsterblichkeit verheißen;¹⁶ die Gottlosen werden das Dasein im Totenreich, mit dem sie einen Bund geschlossen haben, nicht als bloßes Nichtsein bewußter Existenz erleben, sondern als ewige Qual.

In SapSap.7,1 wird anthropologisch begründet, warum der Mensch um die Weisheit bitten muß: als γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου ist er – auch als König! – eine armselige Existenz, die nicht von sich aus zu Höherem geneigt ist.

In SapSal 10,1 f. ist m. E. von der Rettung aus dem geschehenen, nicht von der Bewahrung vor einem drohenden Fehltritt¹⁷ die Rede. Freilich muß die übliche Interpretation, die Weisheit habe Adam aus seinem Fehltritt errettet, offenlassen, worin diese Rettungstat besteht, denn von einer Reue Adams ist anders als bei Tertullian¹⁸ nicht explizit die Rede,¹⁹ und zu der in slHen 32,1; 42,5 thematisierten Wiederannahme Adams ist es noch ein weiter Schritt.²⁰ Ein Blick auf die Beschreibung Abrahams und Moses in SapSal 10,5 f.16 ff. zeigt, daß auch dort die Aktivität der Weisheit stärker betont wird als die des Menschen. SapSal 10,1 f. besagt dann: Von Anfang an hat sich in Form der Weisheit der Gott Israels als wirkend erwiesen, und diese Verlässlichkeit impliziert die Verbindlichkeit seiner Weisung. Textextern zielt solche Aussage wiederum auf die verpflichtende Vergewisserung der Leser hin auf ihre jüdische Identität in Zeiten der Infragestellung durch die Begegnung mit der griechischen Kultur und auch Unkultur.

16. Nicht ganz eindeutig ist, ob »Unsterblichkeit« wirklich den Gedanken einer realen postmortalen Existenz der Seele (*H. Hübner*, *Die Weisheit Salomons*, ATD.Apokryphen 4, Göttingen 1999, 50) oder des ganzen Menschen (*H. Engel*, *Das Buch der Weisheit*, NSK AT 16, Stuttgart 1998, 81) impliziert, oder ob man mit *D. Georgi*, *Weisheit Salomos*, JSHRZ III 4, Gütersloh 1980, 389-478, hier 416 Anm 5,1b, eine »die Grenzen zwischen Himmlischem und Irdischem, zwischen Zukünftigem und Gegenwärtigem« verwischende Ausdrucksweise konstatieren muß, die der Gefahr der Verobjektivierung eines Mythos wehrt (*D. Georgi*, *Weisheit Salomos*, 405 f.).
17. *J. R. Levison*, *Portraits of Adam*, 60, hat diese Deutung mit der Semantik von διαφυλάσσειν, bewahren, und mit dem Kontext in SapSal 9,10-12 einerseits und Kap. 10 andererseits begründet. Doch ist ἰδίου kein Ausdruck für Adams Einzigkeit, sondern vertritt das Possessivpronomen der 3. Person. Daß die Weisheit Adam vor der drohenden Übertretung bewahrt, ergibt sich m. E. nicht aus dem Text.
18. Tertullian, *De paenitentia* 12,9.
19. *H. Engel*, *Weisheit*, 169, vermutet eine Anspielung auf die in VitAd 1-8 ausgeführte Tradition.
20. *H. Hübner*, *Weisheit*, 135, deutet SapSal 10,1 f. als Zurückversetzung Adams in den Zustand der Sündlosigkeit, *D. Georgi*, *Weisheit*, 437, als Errettung und Erhöhung im Rahmen einer mythisierenden Exegese von Gen 3.

1.3 Adamaussagen im *äthiopischen Henochbuch*

Für das *äthiopische Henochbuch* will ich mich auf die Abschnitte äthHen 32,6; 69,11; 85,3 ff. beschränken. An der erstgenannten Stelle wird dem Henoch während seiner Himmelsreise auch der Baum der Weisheit gezeigt, von dem Adam und Eva verbotener Weise gegessen haben. Diese Reminiscenz an den Bezugspunkt der Sünde soll in den Lesern das Bestreben wachrufen, sich von Sünden freizuhalten.

In äthHen 69,11 ist die supralapsarische Unsterblichkeit wohl aus Gen 3,19 erschlossen. Daß nach äthHen 69,6 Gadre'el Eva verführt haben soll, wird nicht selten als Kontamination von Gen 6 und Gen 3 erklärt und als Anfangspunkt der sexualfeindlichen Auslegungstradition von Gen 3 bezeichnet. So sehr sich dieser Aspekt verselbständigt haben mag,²¹ so sehr geht doch die Intention von äthHen 69,2-25 dahin, sich durch die Begegnung mit der kulturell wie technisch als bedrohlich und überlegen empfundenen paganen Kultur nicht von den eigenen jüdischen Wurzeln abtrünnig machen zu lassen.

In der Tierapokalypse äthHen 85,3-90,42 wird Adam ähnlich wie Seth und die Sethiten, Noah, Abraham, Isaak und der Messias als weißer Stier²² symbolisiert und somit erstmals explizit in die Reihe der Patriarchen eingeordnet, wohl aufgrund von Gen 5,1-3.

Die Wahl der Metaphorik eines Stieres ist eigenen Nachdenkens wert. Philologisch denkbar ist,²³ daß sie auf eine uns ansonsten vielleicht in TgOnqelos Dtn 33,17²⁴ und GenR 46,28 greifbare messianische Deutung des »erst-

21. äthHen 69,6 reiht die Verführung Evas und das Zeigen der Mordinstrumente aneinander. Die steigende Reihenfolge von Gen 3; 4 (natürlicher Tod – Tod durch Gewalttat) kommt in den Blick, der Aspekt der sexuellen Verführung Evas wird nicht besonders betont.
22. Für den Wechsel von den weißen Stieren zu den Schafen in äthHen 89,13 stehen verschiedene, einander m. E. nicht ausschließende Thesen zur Debatte: a) Israel ist Schafe seiner (Gottes) Weide (S. Uhlig, *Das Äthiopische Henochbuch*, JSHRZ V 6, Gütersloh 1984, 461-780, hier 685, Anm 12b); das Gegenüber von Schafen und Wölfen (89,13) symbolisiert Israels Bedrängnis. b) Mit Jakob wechselt die Geschichtsbetrachtung, in der sich Universalgeschichte und Geschichte Israels nicht trennen lassen (siehe das biblische Nebeneinander von Isaak und Ismael, Esau und Jakob) zur ausschließlichen Betrachtung der Geschichte Israels über (*M. Hengel*, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, 3. Aufl. Tübingen 1988, 342).
23. Die aramäisch geschriebene Qumranparallele zu äthHen 89,6, nämlich 4Q206 Frg. 4a Kol i, Z. 13, bietet תוריא, Dtn 33,17 MT liest שור.
24. So jedenfalls B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Deuteronomy*. Translated, with Apparatus, and Notes. The Aramaic Bible 9, Wilmington, Delaware 1988, 108. Der Text von TgOnq Dtn 33,17 lautet: »The greatest among his sons, who has splendor, mighty deeds were done for him by the One who has power and dignity; by his might he kills nations instantaneously, till the ends of the earth.«

geborenen Stieres Josephs« von Dtn 33,17 zurückgeht. Unter dieser Voraussetzung wäre die Metaphorik der Patriarchen einschließlich Adams von der Metaphorik der Messiasgestalt her entworfen, aber nicht um der Inhalte der Patriarchengeschichten willen. Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Endzeit der Urzeit entspricht,²⁵ und dessen leserorientierte Funktion ist m. E., daß die Kontinuität des göttlichen Wollens über Anfang und Ende für diese unsere Zeit dazwischen die Verbindlichkeit seiner Weisung impliziert.

Nach äthHen 85,6 sucht Eva den Abel und klagt seinerwegen. Albertus Frederick Klijn hat das Motiv der Klage Evas auf ein Wortspiel zwischen אבל = trauern und dem Eigennamen אבל = Abel zurückgeführt.²⁶ Zusätzlich könnte für beide Motive, für die Suche wie für die Klage, exegetische Arbeit ausschlaggebend sein: Das Motiv der Suche wäre aus Kains Weggang Gen 4,16 erschlossen, das Motiv der Klage daraus, daß Eva sich gemäß Gen 4,25 durch Seths Geburt über den Verlust Abels *getröstet* weiß. Daß nach äthHen 85,7 Adam seine Frau beruhigt, ist eine aus der Situation selbst heraus erdachte Weiterung²⁷ und leistet dem Bild Adams als Weisen Vorschub; ihre Intention ergibt sich aus dem Fortgang: Mit Seth gibt es wieder »weiße Bullen« in großer Zahl (äthHen 85,10). Die Geschichte Gottes mit den Menschen geht weiter.²⁸ Evas Klage soll dartun, wie wenig selbstverständlich dies nach Abels Ermordung war.

1.4 Adamaussagen im *Jubiläenbuch*

Im *Jubiläenbuch* sind zweifellos die deutlichsten und motivgeschichtlich wichtigsten Erweiterungen gegenüber den kanonischen Vergleichstexten feststellbar, äußerlich gesehen in manchem wiederum als Parallelisierung

25. Für äthHen 90,19-42 vgl. *M. Hengel*, *Judentum und Hellenismus*, 3. Aufl. 344.
26. *A. F. J. Klijn*, *The Second Dream-Vision of the Ethiopic Henoch*, in: *Miscellanea Neotestamentica*, Vol I., hg. v. *T. Baarda*, *A. F. J. Klijn* und *W. C. van Unnik*, NTS 47, Leiden 1978, 147-159, hier 154. – Zur weiteren Geschichte des Motivs der Trauer der Stammeltern vgl. *C. Böttrich*, »Die Vögel des Himmels haben ihn begraben«. Überlieferungen zu Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes, *Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum* 3, Göttingen 1995, 28-32.
27. Im Vergleich dazu wird Abraham in äthHen 89,10f. geradezu stiefmütterlich behandelt.
28. So könnte man auch VitAd 18,1f. deuten, wo sich Eva vor der Geburt Kains von Adam entfernt. Doch können Evas Isolation und Depression aufgrund ihrer Sünde auch als Topoi spirituellen Lebens aufgefaßt werden. Mit gutem Grund wäre dann die lateinische *Vita Adae* vornehmlich in hagiographischen Sammelhandschriften tradiert (*W. Meyer*, *Vita Adae et Evae*, ABAW.PP 14,3 München 1878, 185-250, hier 209, zu Codd. München 17740, 18525, 19112; *G. Eis*, *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mythik. Untersuchungen und Texte*, GS 161, Berlin 1935 = *Nendeln* 1967, 241, zu Cod 25 Admont; Cod. 13 Zwettl, dort als Anhang zu den kalendarisch geordneten Heiligenlegenden).

Adams mit den Erzvätern zu beschreiben.²⁹ Ich kann hier nur auf einige wichtige eingehen. Rezipientenorientiert betrachtet haben auch sie nach John R. Levison den Zweck, den jüdischen Leser zu seinem Erbe zurückzurufen, indem ihm mehreres vor Augen geführt wird.

1. Gott hat Israel von Anfang an gewollt und deshalb seine Erschaffung und Erwählung angekündigt (Jub 2,19-21), unmittelbar nach der Erschaffung Adams.

2. Schon Adam wird gelehrt, Sabbat zu halten (Jub 2,21), wie Israel den Sabbat halten wird (Jub 2,19b). Gott erteilt von Anfang an Thora. Die für den Verfasser aktuell geltende Halacha über die Unreinheitsfristen nach einer Geburt wird nachträglich urgeschichtlich begründet, nämlich mit dem je verschiedenen Zeitpunkt der Überstellung Adams und Evas in den Garten Eden am 40. bzw. am 80. Tage (Jub 3,9-13).

3. Adam wird nach Jub 3,15 darüber belehrt, wie er den Garten Eden zu pflegen hat, und er bebaut nach Jub 3,35 gemäß diesen Anweisungen die Erde. Ferner: Wird Adam in Jub 19,24.27 gemäß Gen 5,1 in die Reihe der Sengensempfänger durch Gott integriert, soll dies besagen: Gottes Fürsorge gilt Israel von Anfang an.

4. Adam opfert an dem Tage, als er aus dem Garten Eden herausgeht (Jub 3,27) und – als Reaktion auf seinen Sündenfall – seine Scham bedeckt (Jub 3,27 verweist auf Jub 3,22 zurück). Geopfert werden Weihrauch, Galbanum, Styrax und Narden, das in Ex 30,34 genannte Räucherwerk,³⁰ das in das heilige Zelt gebracht wird, wo Gott mit Mose zusammenkommen will, und dessen Rezeptur nach Ex 30,37f. nicht für private Zwecke nachgeahmt werden darf. Opferkult ist der Ersatz für die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott im Paradies. Gleichzeitig, so der Vf. aufgrund aktueller Probleme der Hellenisierung Israels, schließt der Kultus die Selbstentblößung aus.³¹

Das Nebeneinander der bisher genannten Stellen besagt: Von Anfang an hat Gott Israel gewollt und ihm seine Fürsorge zukommen lassen, und *in nuce* sind Thora und Tempel von Anfang an da. Hermeneutisch zeigt sich hier wie andernorts im Jubiläenbuch:³² Ein bestimmtes Geschehen aus der Urgeschichte oder auch der Erzvätergeschichte begründet gegenwärtig gel-

29. J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 93, bezogen auf Jub 3,27.

30. K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II 3, Gütersloh 1981, 273-575, hier 337.

31. ApkMos 29,3-6 erzählt von dem Wunsch Adams, Gott zu opfern, aber nicht von dessen Verwirklichung; das, was geopfert wird, ist nicht mit den in Jub 3,27 erwähnten Opfergaben identisch. Entweder setzt der Erzähler der ApkMos stillschweigend voraus, daß Adam dem Wunsch auch nachgekommen ist, oder er will ausgleichen zwischen der Tradition von Jub 3,27, im Sinne dessen modifiziert, daß Adam die Paradiesesfrüchte opfert, weil ihm das Gebot Ex 30,34 noch unbekannt war, und Gen 3, wo von einem Opfer Adams nichts berichtet wird.

32. Vgl. Jub 4,18.25.32; 6,11; 13,22-29; 15,25.

tende Halacha, unabhängig von seiner Bezeugung in den kanonisch gewordenen Texten Gen 1-3. Die Erweiterungen der biblischen Adamaussagen im Jubiläenbuch sind nicht an der Person des Adam als solcher interessiert. Dieser explizite Israel-Bezug unterscheidet das Jubiläenbuch von der Individualparänese in ApkMose.

Daß wie in Qumran Schriftstellen oder wie bei christlichen Autoren Schriftstellen und Personen vergangener Zeiten auf die Zeit oder auf Personen der eschatologischen Erfüllung gedeutet werden, findet man im Jubiläenbuch m. E. nicht.

1.5 Adamaussagen in der Qumranliteratur

Aus dem Bereich der Qumranschriften hat Esther Glickler Chazon die in der nicht qumranspezifischen³³ Schrift *Dibre Hamme'orot* 4Q504 frg. 8.9 auftretende Folge von Sündenfall und Bestrafung als Beispiel für die in frg. 8 Z. 11 genannten Taten Gottes לדורות עולם »auf Generationen ewig« interpretiert, 4Q423 als Mahnung, Sünde zu vermeiden. Für drei weitere Qumrantexte, nämlich 1QS 4,23; 1QH 4[17],15; CD 3,20, gehe ich aufgrund der Einzelexegese dieser Stellen mit einem Teil der Forschung³⁴ davon aus, daß trotz entgegenstehender Vokabelstatistik für אדם in der Wendung כבוד אדם das Wort אדם als Eigenname, nicht als Gattungsbegriff gedacht ist. In 1QS 4,23 kann diese Deutung mit der Funktionsparallele עשות הרשה (»neue Schöpfung«) in 1QS 4,25 begründet werden. Die Endzeit entspricht der Urzeit; die eschatologische Reinigung des Menschen »hat zum Ziel die Gabe der (verlorenen) Herrlichkeit Adams«. ³⁵ In CD 3,20 steht die Wendung אדם כבוד im Kontext des Staunens über die wunderbare Heilswendung Gottes an die Glieder der Qumrangemeinde: Sie sind für das ewige Leben bestimmt, und auf sie bezieht sich Ez 44,15: »Die Priester und die Leviten und

33. E. Glickler Chazon, *Creation and Fall of Adam*, 14.

34. E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5,12-21 (1. Kor 15)*, WMANT 7, Neukirchen 1962, 110; H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, StUNT 15, Göttingen 1980, 140; anders E. Lobse, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punctuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, 2. Aufl. Darmstadt 1971 = 4. Aufl. 1986, 17.73.171; J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 1, UTB 1862, München, Basel 1995, 12.50.177. E. Lobse, *Texte*, 284 Anm 30 erwägt zu 1QS 4,23 selbst die Übersetzung ... »und alle Herrlichkeit Adams«. – In Ps 8,5 stehen אנוש und בן אדם, aber nicht אדם als Empfänger des כבוד des Menschen; umgekehrt begegnet die Formel כבוד אנוש in Qumran überhaupt nicht. Von daher ist es nicht zwingend, aber doch naheliegend, daß die Wendung אדם כבוד eine Ehrenstellung Adams besagt.

35. H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild*, 140.

die Söhne Zadoqs, die die Wache über mein Heiligtum gehalten haben, als die Söhne Israels abirrten von mir, sie sollen mit Fett und Blut opfern«. ³⁶ Ähnlich wird ihnen in 1QH 4,15 Erbteil an der Herrlichkeit Adams gegeben. Auch in 1QH 4[17],15 thematisiert der Satz »... und alle ihre Sünden fortzuwerfen und ihnen Erbteil zu geben an allem כבוד אדם (in) der Fülle der Tage« die Heilszuwendung an die Qumrangemeinde; impliziert ist, daß die נחלה in 1QH 4[17],15 ähnlich wie in 4Q171 III 4+4, 1 f. als eschatologisches Erbe verstanden wird, ³⁷ und daß die Wendung רוב ימים ebenfalls im Sinne der eschatologischen Fülle der Tage ³⁸ und nicht nur im Sinne einer zeitlich gesehen langen Dauer zu interpretieren ist. Dieser identitätsvergewissernden Funktion dieses Topos steht in ApkMos 39 die Trostfunktion gegenüber, die der endzeitlichen Aufnahme Adams im Paradies zukommt.

1.6 Zwischenbilanz

Es zeigt sich: Positive Aussagen über Adam beruhen zumeist auf dem, was ihm gewährt wird, negative auf seiner eigenen Übertretung. Anders als Abraham und Mose ist Adam für die frühjüdische Literatur keine Gestalt, die zur aktiven Identifikation des Lesers einlädt. Negative Aussagen haben zumeist bereits *textintern* paränetischen Zweck, positive Aussagen hingegen dienen nicht der Verherrlichung dieses Individuums, gar unter Absehung von seiner Gebotsübertretung, sondern bezeugen *textintern*, daß Gottes Geschichte mit Israel bereits in Adam ihren Anfang nimmt, *textextern*, daß Israel nie ohne die schützende Macht Gottes war. Unbeschadet tiefgreifender Differenzen im Selbstanspruch der Verfasser trägt dieses Adambild dazu bei, angesichts der politischen und kulturellen Herausforderungen der Zeit die Identität Israels zu stärken. ³⁹

Freilich deckt diese Zwischenbilanz möglicherweise nur einen Teil jüdischen Denkens vor der Zeitenwende ab: sie umfaßt i. w. distanzorientierte Literatur. Aus der durchweg fragmentarisch überlieferten kontaktorientierten Literatur dieser Zeit sind uns keine Adamaussagen erhalten geblieben.

36. Angesichts des priesterlichen Selbstverständnisses der Qumrangemeinde, demgemäß der in Qumran geübte Kult die Teilnahme des Menschen an der himmlischen Welt bedeutet, ist wohl auch Ez 44,15 in CD 3,20 eschatologisch gedeutet und nicht als Forderung der angemessenen Ehrenstellung innerhalb des empirischen Israel aktualisiert.

37. So E. Lipiński, Art. נחלה, in: ThWAT V, 1986, 342-360, hier 360. vgl. Spr 3,35.

38. So H.-J. Fabry, Art. רב 6., in: ThWAT VII, 1993, 315-320, hier 317.

39. Dieser an Adam exemplifizierte Gedanke kann später in christlicher Literatur antijüdisch verwendet werden, so in Melitons Passahomilie (Meliton, *De pascha*, 83).

2. Adamaussagen des 1. Jhs. n. Chr.

2.1 Philo

Bei Philo ist unbeschadet der Unterscheidung zwischen der Schöpfung des Idealmenschen nach Gen 1 und der des ersten sinnlich wahrnehmbaren Menschen nach Gen 2 auch dieser zunächst im hohen Maße vollkommen, da von Gott selbst geschaffen; er ist mit den besten Vorzügen des Körpers und der Seele ausgestattet, und Philo schreibt ihm die Eigenschaften des stoischen Weisen zu, der als Weltbürger nach der Verfassung des vernünftigen Naturgesetzes im vollkommenen Gehorsam lebt und bis hart an das Endziel menschlicher Glückseligkeit gelangt.⁴⁰ Der Sündenfall ist als Fehlentscheidung des neutralen menschlichen Geistes für das Laster gegen die Tugend⁴¹ und damit als selbstverschuldete Verfehlung der εὐδαιμονία⁴² interpretiert.⁴³

2.2 Josephus

Aus sachlichen Gründen ist sogleich Flavius Josephus anzuschließen. Auch bei ihm kommt Adams Fall in philosophischer Terminologie letztlich als Torheit zu stehen: Sein Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot, seine ὑβρίς, ist Untugend; dadurch wird das von Gott vorgesehene Leben in εὐδαιμονία unter Gottes gütiger πρόνοια verwirkt.⁴⁴ Jüdisches und stoisches Lebensideal fließen zusammen, und die menschliche Grundsünde wird nach jüdischem wie nach allgemeingriechischem Denken angesprochen. Dieses Adambild⁴⁵ fügt sich in die schon im Vorwort geäußerten⁴⁶ paränetischen und apologetischen Interessen des Josephus nahtlos ein. Jüdische Religion verpflichtet grundsätzlich zu Prinzipien, denen im nichtjüdischen Bereich

40. Philo, *De opificio mundi* 143 f.; 150.

41. Philo, *De plantatione* 45; cf. J. R. Levison, *Portraits of Adam*, 80. Die menschliche Entscheidungsfreiheit ist auch in Philo, *De opificio mundi*, § 155 vorausgesetzt.

42. Philo, *De opificio mundi*, § 150-152.

43. Auf die Psychologie des ἔρωσ, des πόθος und der ἡδονή kann ich hier nicht näher eingehen. – Philo's *De opificio mundi* zeigt, wie gegenüber der Bibel selbständige Adamtraditionen vor allem aus Fragen damaliger Exegese entstanden, bei Philo u. a. aus der Frage, warum der Mensch als das letzte der Lebewesen erschaffen worden sei (Philo, *De opificio mundi*, § 77-87).

44. Josephus, *Antiquitates* 1,46 f.

45. Kontrastiert bei Philo und bei Josephus im Adambild die Vollkommenheit Gottes mit der Torheit des Gott ungehorsamen Menschen, ist auch klar, daß dieses Bild bei weitem nicht dieselbe positive Bedeutung hat wie das Bild Abrahams als Kulturvermittlers und Moses als Gesetzgebers.

46. Josephus, *Antiquitates*, Prooemium 14.

vor allem die geistigen Eliten verpflichtet sind, und erweist sich griechischer Religion als überlegen, griechischer Philosophie als ebenbürtig. Josephus spricht nicht vom Verlust der Unsterblichkeit, sondern nur von der Verkürzung des Lebens. Entweder wollte er den biblischen Glauben bei den griechischen Lesern⁴⁷ nicht durch unzumutbare Vorstellungen desavouieren, oder er wollte auch für den supralapsarischen Zustand jede Verwechslung mit platonischen Unsterblichkeitsvorstellungen ausgeschlossen wissen. Daß Adam den Untergang aller Dinge teils durch Feuer, teils durch Wasser vorhersagt,⁴⁸ soll lediglich erzählerisch das vorausschauende Handeln Seths begründen und das biblisch vorgegebene positive Bild von Seth ergänzen.

2.3 Paulus

Auf dem bisherigen Hintergrund sind die Aussagen des Paulus⁴⁹ nicht nur neu⁵⁰ hinsichtlich der typologischen Methode, sondern auch bemerkenswert hinsichtlich seiner starken Konzentration auf Gen 3. Diese Auffälligkeit tritt freilich erst dann ins Bewußtsein, wenn man zunächst darauf verzichtet, das erst einige Zeit später geschriebene 4. Esra-Buch unbesehen zum Vergleich heranzuziehen.

Das paulinische Adambild ist vom Christuskerygma her geprägt und kennt Adam nur als antithetisches Gegenüber zu Christus, nicht als Anfang einer Reihe von positiven Zuwendungen des Gottes Israels an sein Volk oder an die kreatürlich wahrgenommene Menschheit. Für Paulus faßt Adam die sündige Menschheit als Urbild und als Paradigma in sich zusammen. Ersteres kommt in den Adam-Christus-Typologien in 1 Kor 15,21 f. und Röm 5,12-20 zum Ausdruck, letzteres in Röm 7,7-12.

Inwieweit setzt Paulus bei seinen Leserinnen und Lesern die Kenntnis anderer Adamaussagen als die aus Gen 1,1 – 5,3 voraus?

Für das Verständnis von 1 Kor 15,21 f. genügt die Kenntnis von Gen 3,19, ebenso für Röm 7,7-12 die Kenntnis von Gen 2 – 3.⁵¹ Auch für Röm 5,12-21

47. Josephus, *Antiquitates*, Prooemium 5.

48. Josephus, *Antiquitates*, 1,70. Auf dem Motiv liegt kein eigenständiges Gewicht.

49. Vgl. insgesamt den Exkurs »Adam bei Paulus« bei H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThK 6, Freiburg 1977, 179-189.

50. Zu möglichen Vorstufen im Jubiläenbuch s. K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II 3, 351; M. Ernst, *Adam – die Rezeption eines alttestamentlichen Motivs in neutestamentlichen Texten*, in: M. Öhler (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 27-39, hier 37.

51. Für die Wortfelder ἐντολή, θάνατος, ἀπατάω (von der Verführung zum Sündigen noch Hi 31,27; SapSal 4,11) ergibt sich das von selbst, ἐπιθυμία (Röm 7,7f.) interpretiert Gen 3,6 mit Hilfe des Verbots des Begehrens, das im frühen Judentum als Grundverbot verstanden wurde.

läßt sich die Kenntnis anderer Adamtraditionen m. E. nicht zwingend nachweisen,⁵² die Abstraktbezeichnungen ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν, παράβασις, παράπτωμα (SapSal 10,1) sind kein Gegenbeweis, denn in Gen 3 wird konkret erzählt, und sie legen sich ohnehin nahe, wenn ἐντέλλομαι in Gen 3,17 den Leser auch an die anderen göttlichen Einzelgebote, die ἐντολαί, erinnert. Die Satansgestalt und die Motive ihres Handelns, etwa der Neid o. ä., spielen keine Rolle, auf Gen 6,1-4 wird sprachlich nicht Bezug genommen. Anlaß zu anderweitiger Auskunft könnte am ehesten 1 Kor 15,42-49 geben. Innerhalb dieses Textes ist dem griechischen Leser das erste Oppositionspaar der Antithesenreihe V. 42b.43, φθορά – ἀφθαρσία, unmittelbar verständlich, die Bezeichnung des vergänglichen Leibes als σῶμα ψυχικόν nur aufgrund einer trichotomischen Anthropologie, wie sie auch in 1 Thess 5,23 unkommentiert angeführt wird;⁵³ der intertextuelle Bezug des σῶμα πνευματικόν auf das πνεῦμα θεοῦ aus Gen 1,2 ist erst durch die Wendung πνεῦμα ζωοποιῶν in V. 45 fine zu entschlüsseln. Ob der Grundsatz πρῶτον τὸ ψυχικόν, δεύτερον τὸ πνευματικόν auch bei den Korinthern die Kenntnis der entgegenstehenden und semantisch wie intentional anders formulierten Aussagen Philos voraussetzt, ist nicht wirklich zu sichern. Man wird die Nachwirkung der – wohl teilweise mißverstandenen – Tätigkeit des Apostels in Korinth nicht unterschätzen dürfen.

2.3.1 1 Kor 15,21f.27

1 Kor 15,21f. steht in einem Zusammenhang, der von der Paulus und den Korinthern gemeinsamen Basis des Evangeliums aus die Aussage einiger Korinther bestreitet, es gebe keine Auferstehung der Toten;⁵⁴ der nähere Kon-

52. So m. E. zu Recht *H. A. Lombard*, *The Adam-Christ-Typology* in *Romans 5:12-21*, in: *Neotestamentica 15* (1981), 69-100, hier 94f.: Paulus hätte sich bei seinen heidenchristlichen Lesern, die nur das Alte Testament kannten, nicht verständlich machen können.
53. Die o. a. angeführten Epigramme aus *H. Beckby* (Hg.), *Anthologia Graeca*, Buch VII-VIII, 2. Aufl. München 1957 (VII 61.87.131.168.362.363.587) der *Anthologia Graeca* mit positiver Zukunftshoffnung sehen diese gerade für die ψυχή vor.
54. Die Intention dieser Aussage und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund sind bekanntlich umstritten; Thesen dazu sind leichter zu widerlegen als zu beweisen. Weniger wahrscheinlich sind die Thesen der sog. ultra-konservativen Eschatologie, dergemäß nur die Lebenden bei der Parusie Anteil hätten (zuletzt *W. Verburg*, *Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15*, fzb 78, Würzburg 1996, 285), der jüdisch beeinflussten, dualistischen Weisheitstheologie (zuletzt *H.-H. Schade*, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, GTA 18, 2. Aufl. Göttingen 1984, 192; *G. Sellin*, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Kor 15*, FRLANT 138, Göttingen 1986, 226f.) sowie der Verweis auf 1 Tim 2,18 (*J. Schniewind*, *Die Leugner der Auferstehung in Korinth*, in: *ders.*, *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, hg. v. *E. Kähler*, Berlin 1952, 110-139): Die Problemstellung ist in 1 Kor 15 eine andere als in 1 Thess 4, ein jüdischer Einfluß läßt sich nur schwer mit den unjüdischen korinthischen Verhält-

text V. 20-28 ist Entfaltung von V. 20 *fine*, der Verweis auf Adam in 1 Kor 15,21f. ist nur eine Nebenbemerkung, um die auch den Tod umgreifende universale Herrschaft Christi über alles⁵⁵ herauszustellen.

Die Strafankündigung Gen 3,19 wird in 1 Kor 15,21f. als Ankündigung der physischen Sterblichkeit verstanden, von der eben auch die Christen betroffen sind – vorausgesetzt ist, daß Adam vor dem Fall als potentiell un-

nissen hinsichtlich zentraler jüdischer Glaubens- (vgl. 1 Kor 10,1-22) und Lebensmaximen (vgl. 1 Kor 5,1-11; 6,12-20) vereinbaren, und es kann wohl kaum »als Leugnung ausgegeben werden, was in Wahrheit als schon geschehen behauptet wird« (*W. Schrage*, *Der erste Brief an die Korinther*, 1. Teilband, 1 Kor 1,1-6,11, EKK VII/1, Zürich, Braunschweig, Neukirchen 1991, 58). Schwieriger ist die Entscheidung zwischen der These einer allgemein hellenistischen Skepsis (zuletzt *J. S. Vos*, *Argumentation und Situation in 1 Kor. 15*, in: NT 41 [1999], 313-333, hier 332), der These einer realisierten Eschatologie (*C. Wolff*, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK 7/1, Leipzig 1996, 12) und dem Verweis auf die Unsterblichkeit der Seele (*J. Roloff*, *Einführung in das Neue Testament*, Reclam Universal-Bibliothek 9413, Stuttgart 1995, 114): Die in 1 Kor 15,12 Genannten müssen nicht unbedingt identisch sein mit den Enthusiasten von 1 Kor 1 - 4; 12 - 14 oder gar mit den in 1 Kor 15,29 Erwähnten; die Breitenwirkung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele sollte man angesichts des epigraphischen Vergleichsmaterials (vgl. *H. Beckby* [Hg.], *Anthologia Graeca*, Buch VII-VIII, vor allem Buch VII) nicht überschätzen, und der Einwand 1 Kor 15,35 könnte ähnlich wie Mk 12,9-23 geeignet sein, vom Detail aus das Ganze in Zweifel zu ziehen. Daß auch die Korinther an der Auferstehung Jesu festgehalten haben, ist religionsgeschichtlich mehrdeutig: Im skeptischen Kontext kann sie nach dem Muster individueller Totenerweckungen (vgl. die bei *J. S. Vos*, *Argumentation*, 333 Anm 63 genannte Literatur) als »Sondermirakel« (*K. Berger*, *Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von »Gegnern« in neutestamentlichen Texten*, in: *D. Lührmann*, *G. Strecker* [Hg.], *Kirche. FS G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 373-400, hier 387f.) verstanden werden, das die Macht des Jesus auferweckenden Gottes erkennen läßt und seine Verehrung legitimiert, im enthusiastischen Kontext ermöglicht sie die menschliche Teilhabe an himmlischer Weisheit etc., im Kontext der Unsterblichkeitsvorstellung wäre Jesus als Urbild gedacht. Aber auch die Interpretation von 1 Kor 15,21f. wäre von allen drei genannten Standpunkten aus möglich: Daß der Verweis auf den »durch einen Menschen« gekommenen Tod der ethisch-moralischen Vergleichsgültigkeit menschlicher Sterblichkeit wehren soll, kann sich gegen die skeptische Begründung in der Naturhaftigkeit des Sterbenmüssens genauso richten wie gegen den enthusiastischen Verweis auf die Übernatur des Pneumatikers, der sich dem adamitischen Zusammenhang bereits endgültig enthoben wähnt oder ihm durch die Unsterblichkeit seiner Seele zu entkommen erwartet. Argumente zugunsten der Enthusiasmusthese können freilich aus der allgemeinen Frage erwachsen, warum sich Skeptiker – trotz des Sondermirakels – überhaupt der christlichen Religion angeschlossen haben sollen, und aus der Erwägung heraus, daß die syllogistische Argumentation in 1 Kor 15,13ff. Konsequenzen benennt, die die Korinther nicht unbedingt selbst schon im Auge haben mußten. Doch wird die Entscheidung für die Enthusiasmushypothese stets hypothetisch bleiben. In diesem Fall dient die antithetische Adam-Christus-Typologie dazu, den physischen Tod und die leibliche Auferstehung als der Verwirklichung des endgültigen Heils notwendig vorausgehend zu bezeugen.

55. In V. 27 liegt der Ton auf dem einleitenden πάντα, das als Neutrum Plural noch besser den universalen Charakter der Herrschaft Christi herausstellen kann als der Akk. Mask. aus V. 25. Damit ist auch die Frage nach dem argumentativen Mehr-Wert von V. 27 gegenüber V. 25f. beantwortet.

sterblich konzipiert war,⁵⁶ aber die Potenz zur Sterblichkeit erhielt, mit Gen 3,22 wird nicht ausgeglichen. Daß V. 27 die Aussage von Ps 8,7 eschatologisch deutet und, auf Christus einschränkend, als universale Herrschaft rezipiert, mag teilweise mit frühjüdischen Applikationen dieses Psalms begründet sein.⁵⁷ Nicht ausgeschlossen scheint mir, daß Paulus auch eine generalisierende Variante des Motives vom Verlust der Herrschaft Adams über die Natur kannte⁵⁸ – dies würde erst durch Christus rückgängig gemacht.

2.3.2 1 Kor 15,44b-49

In der These 1 Kor 15,44b wird gegen den von Paulus unterstellten, auf der Grundlage des gemeingriechischen Leib-Seele-Dualismus argumentierenden Einwand »in welchem Leib kommen die Toten«? die Gewißheit der Neuschöpfung wie die Gewißheit der *somatischen* postmortalen Existenz gleichermaßen bezeugt, in der ohne jeden Kommentar eingeführten Adam-Christus-Typologie in V. 45-49 ihre qualitative Differenz zu dem aus Staub geborenen ersten Menschen betont. V. 46-49 heben dabei aber anders als V. 42-44a weniger auf die Vergänglichkeit als auf die relative, »materialbedingte« Minderwertigkeit des »ersten Menschen« ab;⁵⁹ die der semantischen Opposition ψυχή ζῶσα – ζωοποιεῖν inhärierende Differenz zwischen Adam und Christus liegt darin, daß nur der auferstandene Christus Leben zu schaffen vermag, das jenseits des auch das irdische Christenleben prägenden Menschlichen liegt. Adam ist und bleibt Geschöpf; Christus ist der eschatologische Schöpfungsmittler, der Gottes schöpferisches Handeln wirksam macht. Gegen korinthischen Enthusiasmus besagt das, daß die Vermittlung ewigen Lebens jenseits der Todesgrenze an die Auferweckung Jesu gebunden ist.

Aufgrund des vorausgegangenen Kontextes 1 Kor 15,42-44, aufgrund der semantischen Opposition ψυχικόν = χοϊκόν / πνευματικόν = ἐπουράνιον und aufgrund der Querbeziehung zwischen Gen 2,7 und 3,19 bezeichnet man als *schöpfungsinhärentes* Wesensmerkmal des ersten Adam nicht selten seine Sterblichkeit. Will man einen logischen Widerspruch zu V. 21 f. vermeiden, könnte man so formulieren: Adam war als potentiell unsterblich konzipiert, hatte aber durch seine Schöpfung aus dem Staub *materialiter* die

56. äthHen 69,10f.; SapSal 2,23; LAB 13,8; GenR 9, anders Philo, *De opif. Mundi* 151; Josephus, *Ant* 1,46f.; wieder anders Philo, *Quaestiones in Genesin*, 1,51.

57. Vgl. die bei C. Wolff, 1 Kor, 389 Anm 223 genannte Literatur. – Auch wäre das ἄνθρωπος-Prädikat von V. 21 nachträglich gerechtfertigt (so C. Wolff, 1 Kor; 388f.).

58. Vgl. Jub. 3,28; slHen 58,4; ApkMoss 10,1 f.; für die Schlange auch Josephus, *Antiquitates* 1,50.

59. Die nächste Parallele dazu liegt in SapSal 7,1 vor.

Potenz der Sterblichkeit; diese verwirklichte sich durch seine Sündentat, so daß er das, was ihm schöpfungsgemäß zudedacht war, verlor (vgl. Röm 3,23) oder erst gar nicht erreichte.⁶⁰ Näher jedoch liegt der Verweis auf die am Anfang unseres Beitrages beschriebene Verhältnisbestimmung zwischen Verpflichtung im Globalziel und Freiheit der materialen haggadischen Aussage. Diese Art frühjüdischen theologischen Denkens ist m. E. auch für Paulus bestimmend: 1 Kor 15,21 f. betonen die Ursache des Todesverhängnisses der Menschheit und erfordern als Gegenstück die Vorstellung von der schöpfungsgemäß intendierten Unsterblichkeit Adams; 1 Kor 15,45-49 betonen das *totaliter aliter* der neuen Welt Gottes und daher die *relative* qualitative Minderwertigkeit des Geschaffenen. Dieses Nebeneinander entspricht auch dem biblischen Nebeneinander von Gen 3,19 und Ps 103,14.

2.3.3 Röm 5,12-21

Paulus versucht im Römerbrief, gegenüber einer ihm bisher persönlich unbekanntem Gemeinde, die er zur Unterstützung seiner das westliche Mittelmeergebiet betreffenden Missionspläne braucht, im Horizont von Anschuldigungen vor allem gegenüber seiner Theologie der Rechtfertigung und der Thora und seiner Israeltheologie⁶¹ den Inhalt seiner Verkündigung möglichst umfassend zu formulieren. Von solchem Bemühen um umfassendere Zusammenhänge ist auch Röm 5,12-21 geprägt.

Die Funktion von Röm 5,12-21 muß sich im Rahmen des freilich in seiner Funktion im Ganzen von Röm 1,16-8,39 umstrittenen Kontextes von Röm 5 insgesamt aufzeigen lassen. Die in Röm 5,1-5 festgestellte Gewißheit⁶² des den Christen verbürgten Heils wird im folgenden durch die Macht der Gnade Gottes begründet: Sie gilt Sündern, nicht erst den Gerechten (Röm 5,6-11),⁶³ und sie ist stärker selbst als der von Adam her rührende Unheilzusammenhang (Röm 5,12-21). Röm 5 ist ein einziges großes Crescendo, dessen Zielpunkt jedoch in Röm 6,1.2 plötzlich einen Halbton höher als Dissonanz durchbricht: »Wollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade noch größer werde? Das sei ferne«! Dieser paränetische Endzweck von Röm 5 ent-

60. C. Burchard, 1 Korinther 15,39-41, in: ZNW 75 (1984), 233-258, hier 244; O. Hofius, Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz, in: J. D. G. Dunn (Hg.), Paul and the Mosaic Law. The Third Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1994), WUNT 89, Tübingen 1996, 165-206, hier 183. Vgl. Philo, *Quaestiones in Genesis* 1,51.

61. P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt, NTD 6, Göttingen 1989, 9-14.

62. Vgl. R. Bultmann, Adam und Christus nach Römer 5, jetzt in: R. Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 424-444, hier 424.

63. Röm 5,6-11 ist *conclusio a minore ad maius*.

spricht dem, was Paulus speziell im Römerbrief gegen Mißverständnisse seiner Theologie explizieren muß, und *verbindet* Paulus mit frühjüdischen, ebenfalls paränetisch motivierten Adamaussagen.⁶⁴

Von dieser Funktionsbestimmung ist auch die Einzelexegese der Stelle anzugehen. Röm 5,12-19 zieht die noetische⁶⁵ Konsequenz aus V. 10f.: Weil⁶⁶ die Macht der Gnade Gottes uns gerettet hat, als wir noch Feinde Gottes waren, ist erkennbar: diese Macht ist der Macht des Todes entgegengesetzt (V. 15a) und ihr überlegen (V. 15b), sie verlängert die Unheilslinie nicht, sondern führt aus ihr heraus (V. 16) zum Leben (V. 17), und zwar für alle (V. 18), indem Christi Gehorsam die Folgen des Ungehorsams Adams überwindet (V. 19). Im folgenden konzentrieren wir uns auf Röm 5,12-14.

Als Folge der Verfehlung Adams gilt der Tod, wohl nicht nur von Gen 2,17; 3,19 her der physische Tod, sondern, wie die Futurformen in Röm 5,17; 6,4 und die semantische Opposition ζωή αἰώνιος in Röm 5,21 nahelegen, auch der eschatologische Tod, d.h. die Bestimmung des Menschen zu bleibender Gottesferne. Die umstrittene und philologisch von Röm 5,12 her nicht zu entscheidende⁶⁷ Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Fehltritt Adams und der Sünde des vor- und außerchristlichen Menschen⁶⁸

64. Erst später, bei Barnabas und Justin, wird das Modell der antithetischen Typologie anti-jüdisch zum Selbstzweck. Doch ist es auf diese Verwendung nicht festgelegt, wie das Beispiel des Irenäus zeigt.
65. Sachlich ähnlich O. Hofius, Die Adam-Christus-Antithese, 178 f.
66. Διὰ τοῦτο wäre dann nicht belanglose Übergangspartikel, sondern bedeutet »Deswegen gilt«. – K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 119, hat gegen die übliche Deutung von Röm 5,12 als Anakoluth V. 12aβ als Apodosis des Vergleichssatzes V. 12aα interpretiert. Der Vers erhält damit ein großes Eigengewicht; der Leser wartet schon bei V. 12 von Anfang an auf das, was in V. 15-19 näher entfaltet wird; χάρισμα (Röm 5,15) greift auf Röm 5,1-11 zurück. Allerdings läßt Paulus manchmal erst inmitten eines Abschnittes die eigentliche Zielrichtung seiner Argumentation erkennen (vgl. 1 Kor 6,15.18 innerhalb von 1 Kor 6,12-20). Insofern kann Haackers Deutung zutreffen. Zu Recht bezeichnet er Röm 5,12b als neuen Gedanken, nämlich als Ausweitung des Herrschaftsgebietes von Sünde und Tod von einem auf alle, »weil sich alle an der Sünde Adams beteiligt, sie nachvollzogen haben« (119).
67. Philologisch kontrovers ist, ob das rückweisende καὶ οὕτως von Röm 5,12ba sich auf den Halbvers Röm 5,12a insgesamt zurückbezieht (so U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 1. Teilband, Röm 1-5, EKK VI/1, Zürich, Neukirchen 1978, 315) oder speziell auf die Wendung δι' ἐνός ἀνθρώπου in Röm 5,12aα (so O. Hofius, Die Adam-Christus-Antithese, 184 f.) oder ob es auf V. 12bβ vorausverweist (so R. Pesch, Römerbrief, NEB 6, Würzburg 1983, 53).
68. Sehen mit älteren Auslegern H. Schlier, Der Römerbrief, 161; P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, 80; J. D. G. Dunn, Romans 1-8, WBC 38 A, Dallas 1988, 273 f., in Röm 5,12ba von der überindividuellen Schuldverstrickung, in Röm 5,12bβ (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) von der willentlichen Beteiligung des Menschen an diesem Schuldverhängnis geredet (J. Fitzmyer, Romans. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB NT 33, New York u.a. 1993, 413, setzt hierin die Zäsur zwischen V. 12a und V. 12b), so tritt ersterer Gedanke bei D. Zeller, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985, 116, zurück, der in Röm 5,12 relativ unbetont die Haltung von syrBar 54,19

ist m. E. nicht ohne Blick auf Röm 1,18-21 und 7,7-25 und unter Beachtung des jeweiligen Argumentationsgefälles zu lösen. Der jüdische Heidenpolemik generalisierend aufnehmende Schuldvorwurf Röm 1,18-3,20 verlangt die aktive Rolle des sündigen Menschen als Gegenstand, der Verweis auf die universelle siegreiche Macht der Gnade Gottes Röm 5,12-21 die Zeichnung des adamitischen Menschen als einer starken Gegenmacht unterworfen, deren Herrschaft er im *peccatum actuale* je wieder neu Raum verschafft; Röm 7,7-25 schildert sein Dasein als immer schon – trotz möglicher besserer Erkenntnis – faktisch im unüberwindlichen Widerspruch befindlich zu dem heiligen Gebot, das in ihm das Begehren erweckt. Das Ineinander von überindividueller Schuldverstrickung und gleichzeitiger Eigenverantwortlichkeit wird von Paulus mit der jüdischen Tradition nicht aufgelöst,⁶⁹ in diesem Sinn bleibt die Frage der Willensfreiheit bei Paulus ungeklärt, ihm genügt, daß der vor- und außerchristliche Mensch faktisch wie Adam aufgrund⁷⁰ seiner Verfehlungen unter dem Zorn Gottes steht und sich nicht selbst befreien kann von der Neigung, sich gegen den Willen Gottes zu verfehlen, und demzufolge auch das eschatologische Todesgeschick Adams teilt, wenn ihn nicht die göttliche Gnade aus diesem Unheilszusammenhang herausholt.

Röm 5,13f. begründen Röm 5,12 βα und beantworten die Frage, wie es möglich war, daß der Tod über alle Menschen herrschte, auch über diejenigen, deren Sünde nicht der Sünde Adams entsprach.⁷¹ Doch aus welchem Interesse heraus wird eine entsprechende Frage überhaupt gestellt?

wiederfindet und die passiven Formulierungen in V. 18f. als »um der Symmetrie willen zugespitzt« (119) erklärt, während O. Hofius, Die Adam-Christus-Antithese, 184-186 auch zu Röm 5,12β auf der Unausweichlichkeit des menschlichen Sündigens insistiert: Der Übergang vom *posse non peccare* zum *non posse non peccare* geschah nur einmal, bei Adam selbst, nicht bei seinen Nachkommen; die Lehre vom *peccatum originale* bringe »in angemessener Weise den in Röm 5,12 behaupteten Verhängnischarakter der Sünde und des Todes zur Geltung« (186 Anm 135).

69. Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, KEK 4, 14. Aufl. Göttingen 1978, 187; W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes, GNT 3, 3. Aufl. Göttingen 1976, 159f.; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 316.
70. Die umstrittene Wendung ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον kann m. E. weiterhin kausal verstanden werden. Zur Forschungsgeschichte vgl. J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12-21, NTA 13,1-2, Münster 1927, §§ 5-8; D. Weaver, From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis, in: SVTQ 27 (1983), 187-206; ders., The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries, in: SVTQ 29 (1985), 133-159; 231-257; J. Fitzmyer, The Consecutive Meaning of eph' ho in Romans 5.12, in: NTS 39 (1993), 321-339, hier 322-328, der sich selbst für eine konsekutive Deutung entscheidet.
71. Aufgrund von Röm 5,12β verneint das μή in Röm 5,14 m. E. nicht das Partizip ἁμαρτήσαντας, (so aber J.-N. Aletti, Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction, in: Bib 78

Erkennbar betonen Röm 5,13 f. die Universalität des Todesgeschickes⁷² und wehren ein potentiellles Mißverständnis ab, als sei die Zeit zwischen Adam und Mose als »ideale Zeit«, ohne die zwangsläufige Herrschaft der Sünde, zu betrachten, die Zeit der Thora hingegen als Zeit der Finsternis. Solches Unjudentum ist in der christlichen Gemeinde nicht aktiv vertreten worden, wohl aber konnte man es Paulus unterstellen aufgrund einer oberflächlichen Lektüre von Gal 3,14-19. So soll der Verweis auf die Ausweglosigkeit der adamitischen Menschheit auch in der Zeit vor der Offenbarung der Thora am Sinai eben die Thora in Schutz nehmen.⁷³ Die Thora macht, so ergibt sich als Rückschluß aus Röm 5,13b, Sünde als Sünde offenbar, verändert aber das Wesen des Sündigens nicht. Dementsprechend ist die »Vermehrung« der Sünde durch die Thora in Röm 5,20 nicht im Sinn einer unmittelbaren Provokation zur Sünde zu interpretieren,⁷⁴ sondern im Sinn von Röm 7,7-12 als indirekte Vermehrung zu deuten, insofern sie den vorchristlichen Menschen mit dem konkret fordernden, guten Gotteswillen bekannt macht, der Mensch aber durch die Sündenmacht zur gegenteiligen Option gereizt wird.

2.4 Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*

In Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB)⁷⁵ ist die Adams-gestalt negativ wie positiv auf das von Anfang an in Gottes Plan präexistierende Israel bezogen, was dem zeitgenössischen jüdischen Leser die unver-

(1997), 3-32, hier 11, mit Bezug auf Abraham, Isaak, Jakob), sondern die Näherbestimmung ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ: Sünde ist Sünde, auch wenn sie nicht als Verstoß gegen ein konkretes göttliches Gebot wie Gen 2,16f. begangen wurde. – Origenes, *Comm. in ep. ad Romanos*, V,1, bestreitet aufgrund von Röm 5,12 die angebliche, aus Gen 4 und 5 erschlossene Sündlosigkeit des Abel, des Enosch, des Henoch, des Noah, ja selbst des Abraham. Paulus gleicht in der Tat nicht zu seinen Ausführungen über Abraham aus, von dessen Glaube nach Röm 4,23 f. die Schrift um unsretwillen berichtet. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl. hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, 253, unterscheidet zwischen der auch von Abraham nicht behaupteten Sündlosigkeit und dem Abraham attestierten Glauben an den Gott, der den Gottlosen rechtfertigt.

72. J. D. G. Dunn, *Romans 1 – 8*, 276; O. Hofius, *Die Adam-Christus-Antithese*, 173 Anm 38. – Auch Röm 5,13 ist Bestandteil aktueller Kommunikation. Die Divergenz der Auslegungen vor allem zu V. 13b könnte die Frage nach dessen Relevanz als »Lehrgegenstand« für Paulus evozieren.
73. Zu dem Anliegen vgl. Röm 3,2; 7,12; 9,4.
74. H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen ²1987, 144f. Gegen diese Auslegung von Röm 5,20 E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 251; ihm folgend U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 329; ähnlich P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 82.
75. Vgl. insgesamt C. T. R. Hayward, *The Figure of Adam in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, in: JSJ 23 (1992), 1-20.

gleichliche Begnadung des jetzigen Israel als der einzigen legitimen Stätte der Gottesbegegnung vor Augen halten soll.

Der erste theologisch relevante Verweis auf Adam in LAB 13,8 f. begegnet innerhalb einer in die Situation der Einweihung der Stiftshütte gestellten Rede Gottes über Opfer und Feste und verweist anlässlich des Laubhüttenfestes auf das Bundeszeichen des Regenbogens zurück. Der Ort, über den Gott den Ersterschaffenen belehrt, ist m. E. der Ort, wo der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen stand. Während Adam das ihm gegebene Gebot übertrat und für seine Nachkommen den Tod verursachte, bekommt Mose die Privilegien, die ursprünglich Adam zugehört waren, bekommt Israel durch die Setzung Gottes in Form der Stiftshütte wieder die Möglichkeit, ihm zu nahen.

Dunkel ist LAB 26,6; schon der textkritische Befund⁷⁶ weist auf die interpretatorischen Schwierigkeiten voraus. Noch verständlich ist der Kontext: Sieben aus dem Paradies stammende Edelsteine müssen aufgrund ihrer Verwendung als amoritische Götzenbilder ersetzt werden durch zwölf neue Steine, die Namen der zwölf Stämme Israels tragen: In Israel kommt zur Verwirklichung, was Gott einst der Menschheit insgesamt zugehört hatte. Als Kenas die sieben Steine vernichten will, gelingt es ihm nicht. Darauf hin spricht er einen Lobpreis Gottes. Die Worte *ostendens omnia* und *in ipsis* beziehen sich wohl nicht auf die Steine als solche,⁷⁷ sondern auf deren Unverwundbarkeit, die die Vorherrschaft des Menschen über die Natur symbolisiert. Deren Entzug (vgl. ApkMos 10,1-2) würde gepriesen, vielleicht als Verschonung des Menschengeschlechts.⁷⁸ Doch welchen Anlaß hatte der Autor nach 70 n. Chr., davon zu sprechen? Möglich scheint mir auch eine andere Deutung: Setzt man voraus, daß die Vorherrschaft des Menschen über die Natur ihrerseits den Zustand des Friedens symbolisiert,⁷⁹ wäre LAB 26,6 eine Gerichtsdoxologie, wie sie dem weiteren Kontext von LAB 25; 26 angemessen ist.⁸⁰ Durch Adams Sünde geht die Vorherrschaft des Menschen über die Natur verloren, und mit deren Verlust ist der Beginn dieser unfriedlichen Weltzeit gesetzt, und durch Israels Sünde ist die Katastrophe von 70 n. Chr. mitbedingt.

76. Vgl. die Angaben bei G. Kisch, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, PMS 10, Notre Dame 1949, 185 f., dessen Text die Grundlage unserer Interpretation bildet.

77. Zwar würde das »Sündigen in ihnen« Adams Verfehlung mit Götzendienst gleichsetzen (vgl. bSanh 38a), doch paßt der Nachsatz nicht.

78. C. Dietzfelbinger, Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae, JSHRZ II 2, Gütersloh 1975, 87-271, hier 176 Anm. 6d.

79. In der Wendung »cum peccasset in ipsis« bezeichnet »in« nicht den Bezugspunkt der Sünde, sondern modal die Stellung Adams.

80. Nach C. T. R. Hayward, The Figure of Adam, 13, ist Adam als verantwortlich für den Verlust der Edelsteine des Paradieses benannt.

Nach LAB 32,15 heiligt Israel die Welt als solche. »In Adam hat die Erschaffung Israels ihren Anfang genommen.«⁸¹ Aber nicht Adam selbst opfert (anders Jub 3,27)! Jeder priesterliche Status wird ihm abgesprochen.⁸² LAB 37,3 kombiniert Ri 9,14-20; Gen 3,17.19; Ex 3,2-4 und setzt »Wahrheit« und »Dornbusch« in Parallele. Wahrheit verwirklicht sich als Gebot an den Menschen und zugleich als Gericht über seinen Ungehorsam.

2.5 Das 4. Esrabuch

Vierzig bis fünfzig Jahre nach Paulus steht unter veränderter Situation – der Tempel ist zerstört – im 4. *Esrabuch* erneut das Thema von Gen 3 im Zentrum theologischer Diskussion. Hier wird der Sündenfall durch den noch unerleuchteten Seher zugunsten einer Skepsis gegen die Gültigkeit der Lebensverheißungen der Thora ins Feld geführt. Aus dem unbekümmerten Spott in Sir 15,11 f. ist die auch den Frommen quälende Skepsis⁸³ geworden, sie wird durch Uriels Verweis auf die menschliche Willensfreiheit jedoch generell abgewiesen. Im Hinblick auf die Kontroverse zwischen E. Brandenburger und W. Harnisch einerseits, E. Breech und A. P. Hayman andererseits⁸⁴ ergibt sich m. E. folgendes: Einerseits kommt in den Visionen 1-3 die Position des Verfassers des 4. Esr eindeutig in den Aussagen Uriels zum Ausdruck, andererseits richten diese sich nicht gegen eine bestimmte Gruppierung innerhalb oder außerhalb des Judentums, sondern weisen die in der

81. C. Dietzfelbinger, Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae, 198 Anm 15 f. – Vgl. die noch weitergehende Aussage in TgNeofiti Gen 3,22: Gott sagt voraus, daß von Adam eine Nation entsteht, welche zwischen Gut und Böse zu unterscheiden wissen wird.
82. C. T. R. Hayward, The Figure of Adam, 16. – Von der späteren Überlieferung der Midraschim ist einiges auch im Islam wirksam geworden; Adam ist der erste Monotheist, und so kann der Islam als die natürliche Religion der Menschheit behauptet werden. Er ist in gewissen sunnitischen Traditionen der Erbauer der Ka'aba (C. Schöck, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna. Islamkundliche Untersuchungen 168, Berlin 1993, 182 mit Anm 1076).
83. Daß sich der Vf. des 4. Esrabuches gegen einen gnostisierenden Verhängnisgedanken richten soll, wie er in ApkMos und VitAd ausgesprochen sei, ist m. E. nicht richtig. Dort ist der Ton nicht auf Skepsis, sondern auf Trauer gestimmt, mit paränetischer Absicht: Es soll die Schwere jeder Verfehlung ins Bewußtsein treten lassen. Man kann durchaus fragen, ob in den Äußerungen Evas in ApkMos 10; VitAd 44 sich wirklich die Meinung der Verfasser dieser Adamliteratur ausspricht.
84. W. Harnisch, Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse, FRLANT 97, Göttingen 1969, 60-68; E. Brandenburger, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches, AthANT 68, Zürich 1981, 149 f.; E. Breech, »These Fragments I have Shored Against My Ruins«: The Form and Function of 4 Ezra, in: JBL 92 (1971), 267-274; A. P. Hayman, The Problem of Pseudonymity in the Ezra Apocalypse, in: JSJ 6 (1975), 47-56.

Situation nach 70 n. Chr. naheliegende generelle Skepsis gegenüber dem Gedanken der Geschichtsmächtigkeit Gottes zurück. Esra wird nicht als Häretiker deklariert, sondern gerade als Orthodoxer zu der Figur, in der der Leser seine eigenen Fragen und seine Skepsis wiedererkennt, von denen er aber sich lösen muß,⁸⁵ um der Lebensverheißung der Thora teilhaftig zu werden. Gegen ein naheliegendes Mißverständnis von Gen 3 wird, an dessen Sinn festhaltend, in 4. Esr 7,127-131 präzisiert: Die Beschwerlichkeiten des irdischen Lebens und der Tod, aber nicht die Sündhaftigkeit sind Folge der Tat Adams, aber es bleibt dem einzelnen nach 4. Esr 7 wie nach syrBar 54,15.19 die Möglichkeit der Heilsteilhabe durch Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes. Adam ist nur für den noch unerleuchteten Seher Anfänger einer universalen Unheilsgeschichte; für den Engel ist er lediglich negatives paränetisches Beispiel, trotz der großen Überzahl der Sünder über die Gerechten.⁸⁶

2.6 Zwischenbilanz

Die anfangs genannte Verhältnisbestimmung zwischen Verbindlichkeit im Globalziel und Freiheit der materialen Aussage gilt auch für die eben verhandelte Literatur. Einen neuen Schwerpunkt der Rezeption der Adamtraditionen bildet Gen 3, doch aus je völlig verschiedenem Anliegen heraus. Die situative wie konzeptionelle Ungleichartigkeit von Röm 5 und 4. Esr mahnen zur Vorsicht im religionsgeschichtlichen Vergleich.

3. Adam in frühchristlicher Literatur

Auch christliche Bezugnahmen auf Gen 1 – 3 sind in Richtung auf die jeweiligen auktorialen Intentionen zu interpretieren. Sie begegnen zunächst im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum, sodann zu apologetischen, antihäretischen und paränetischen Zwecken. Auf Paulus wird kaum Bezug genommen.

Der erste Zeuge neben einer gelegentlichen Reminiszenz an Gen 3,1-7 in Barn 12,5⁸⁷ ist Justin. Er kennt einiges an frühjüdischen Adam-Aussagen, so

85. 4. Esr 9,25-37 bedeutet den Abbruch des Dialoges.

86. Schon 4. Esr 4,46-61 wehrt sich dagegen, die faktische weitgehende relative Wirkungslosigkeit der Thora zu einer anthropologischen Grundaussage zu machen, dergemäß der Mensch die geforderte Gerechtigkeit gar nicht verwirklichen kann.

87. Barn 12,5 erkennt eine Parallele in der Abfolge von Sünde und Todesfolge zwischen Gen 3 und Num 21,4-9; die eherne Schlange ist τύπος des gekreuzigten Christus.

die Vorstellung, Gott und die Engel gemeinsam hätten bei der Erschaffung Adams mitgewirkt.⁸⁸ Für die Folgezeit wichtig wurde Justins Auslegung von Gen 3,9: Diese Frage Gottes zeigt nicht seine Unwissenheit, sondern ist paränetisch motiviert.⁸⁹ Zu den Gerechten des Alten Bundes ist Adam nicht gerechnet.⁹⁰ Auch kennt Justin die Typologie Holz des Lebens – Kreuzesholz sowie die antithetische Parallelität zwischen Eva und Maria,⁹¹ die, jeweils im Verbund mit anderen Typologien, wie schon bei Barnabas den Anspruch des Christentums auf die richtige Schriftauslegung unterstützen sollen. Auf Paulus wird hierbei nirgends verwiesen, Gal 4,24.26 tauchen im *gesamten* Werk Justins nicht auf.

Bei Theophilus von Antiochien steht die ausführliche Wiedergabe von Gen 2; 3 im Dienst der Apologetik: Den Widersprüchen der griechischen Dichter und Philosophen über die Entstehung der Welt und die göttliche Weltregierung wird die eindeutige biblische Aussage dazu gegenübergestellt.⁹² Einzelne Motive zeigen Bekanntschaft mit den aus jüdischer Exegese bekannten Traditionen⁹³ und könnten teilweise aus Josephus übernommen sein.⁹⁴ Gen 3,9 wird wie bei Justin ausgelegt;⁹⁵ der Tod Adams gilt als Gnade, damit er nicht in der Sünde befindlich ewig lebe, sondern gebessert an der Auferweckung der Toten teilhaben könnte.⁹⁶

Meliton von Sardes hat in seiner Passahomilie den Sündenfall ähnlich wie die Fürsorge Gottes für Israel bereits in Adam thematisiert; ferner ist bei ihm die Vorstellung vom *descensus ad inferos* expliziert. Der Sündenfall als Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot ist freie Tat Adams, seine κληρονομία⁹⁷ ist, daß Sünde geschieht, von Meliton drastisch durch Lasterkataloge veranschaulicht. Was bei Paulus in Röm 1 und Röm 5 getrennt voneinander

88. Vgl. Justin, *Trypho*, 62,3 und Philo, *De opificio mundi*, 24. Justin lehnt die genannte Vorstellung aus christologischen Gründen ab. – Justin, *Trypho*, 81,3, kennt auch den über Jes 65,17-25 (und Ps 89,4) versuchten Ausgleich zwischen der faktischen Lebensdauer Adams (930 Jahre) und der Strafandrohung Gen 2,17, ohne über ihre Herkunft zu informieren.

89. Justin, *Trypho*, 99,3. Ansätze zu einer Adamlegende finden sich bei Justin noch nicht.

90. Justin, *Trypho*, 46,3 f.

91. Justin, *Trypho*, 86,1; 100,4.

92. Theophilus, *Ad Autolycon*, 2,4 – 8; 2,9 – 32.

93. Zum Motiv der Erschaffung Adams durch die Hände Gottes vgl. Theophilus, *Ad Autolycon* 2,18,1 f. (dort zur Hervorhebung der Würde des Menschen) mit 4 Esr 3,5; zur erst infralapsarischen Unverträglichkeit der wilden Tiere vgl. Theophilus, *Ad Autolycon* 2,17,5; vgl. ApkMos 10), zur jetzigen Fortbewegungsform der Schlange als Folge der Verfluchung Gen 3,14 vgl. Theophilus, *Ad Autolycon*, 2,23,3 und Josephus, *Antiquitates* 1,50.

94. Er kannte zumindest Josephus' *Bellum Iudaicum* (vgl. *Ad Autolycon*, 3,23).

95. Theophilus, *Ad Autolycon*, 2,26,4. – Auf Röm 2,4 ist dabei nicht angespielt.

96. Theophilus, *Ad Autolycon* 2,26,1-3.

97. Meliton, *De passa*, 49.

verhandelt wird, der quasi-empirische Schuld aufweis und seine unheilsgeschichtliche Voraussetzung, ist bei Meliton kombiniert. Im weiteren Verlauf der Passahomilie wird Israel unmittelbar angeredet: »Christus war es, der dich (Israel) auserwählte und dich von Adam bis Noah führte, von Noah bis Abraham ...«. ⁹⁸ Der Beginn bei Adam steht hier für die lückenlose göttliche Zuwendung, die zum Zeugnis gegen Israel benutzt wird. Die im Schlußteil folgende Schilderung des *descensus ad inferos* ⁹⁹ erzählt u. a., Christus habe »den Menschen entrissen zu den Höhen des Himmels«. Ob nun hier wie in § 48 mit dem Begriff ἄνθρωπος speziell Adam gemeint ist oder nicht, in jedem Fall soll die Universalität der lebensschaffenden göttlichen Macht betont werden; Ansätze zu einer Adamlegende finden sich noch nicht.

Antignostisch heilsvergewissernde und allgemein paränetische Zwecke sind für das positive Adambild bei Irenäus bestimmend; Irenäus greift explizit auf Paulus zurück. ¹⁰⁰ Der ebenbildliche Adam wird erlöst, ¹⁰¹ weil Gott sonst von der Macht des Bösen ¹⁰² besiegt wäre, sich sein Heilswille zugunsten der Menschheit nicht durchgesetzt hätte. Schriftbeweis dafür ist Röm 5,20b, gegen Tatians Berufung auf 1 Kor 15,22. ¹⁰³

Adams Reue ¹⁰⁴ ist positives Gegenbild zu Kain, der als Musterfall des verstockten Sünders gilt, und ist Vorbild, dem das Erbarmen Gottes nicht vor enthalten bleibt. Daß Adam Buße getan hat, entnimmt Irenäus dem Umstand, daß er sich ein Gewand aus Feigenblättern macht, die den Körper mehr stechen als andere Blätter. Gottes Erbarmen besteht zunächst darin, daß Gott den Fluch auf die Erde überträgt, damit er nicht auf dem Menschen verbleibe. ¹⁰⁵ Auch lindert er die Unannehmlichkeiten, indem er den Men-

98. Meliton, *De passa*, 83.

99. Meliton, *De passa*, 102.

100. Vgl. K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1 – 11, 2. Aufl. Düsseldorf 1959, 162f., zu Irenäus, *AdvHaer* 3,18,7; 5,16,3; 5,34,2.

101. Irenäus, *AdvHaer* 3,23,1. Er begründet seine Rekapitulationstheorie mit Lk 3,23–38 und Röm 5,14 – Einzelheiten der Begnadigung Adams werden nicht geschildert. Auch der Satz am Ende von *AdvHaer* 3,23,7 »Indem also der Herr den Menschen, d. h. den Adam, lebendig machte, wurde der Tod vernichtet«, spielt m. E. nicht auf die Irenäus durchaus bekannte Vorstellung vom *descensus ad inferos* an (*AdvHaer* 4,27,2, ohne Erwähnung Adams), sondern ist paränetisch motiviert.

102. Der Teufel verspricht dem Menschen die Unsterblichkeit und Gottgleichheit und verleitet ihn dadurch zur Übertretung (Irenäus, *AdvHaer* 3,23,1).

103. Irenäus, *AdvHaer* 3,23,8. – Tatians Motivierung geht (vgl. M. Elze, Tatian und seine Theologie, FKDG 9, Göttingen 1960, 109) weder aus Irenäus, *AdvHaer* 3,23,8 noch aus Hippolyt, *Refutatio* 8,16 hervor, ebensowenig, inwiefern Tatians Lehre »etwas Neues« ist, ob im Aufgreifen einer neuen Fragestellung oder gegen eine »orthodoxe« Gegenthese oder einfach gegenüber Röm 5,20b.

104. Irenäus, *AdvHaer* 3,23,5.

105. Irenäus, *AdvHaer* 3,23,3, führt dies als Zitat »eines von den Alten« an, leider ohne nähere Angabe.

schen Tierfelle statt der Feigenblätter zum Anziehen gibt. Dann aber ist es, so auch Irenäus, Gnade, daß Adam sterben muß: Die Sünde an ihm ist nicht unsterblich, das Übel nicht unendlich und unheilbar. Als Intention dessen gilt, daß »endlich einmal der Mensch aufhöre, der Sünde zu leben, und sterbend anfangen, für Gott zu leben«. ¹⁰⁶

Paränetische, dogmatische und heilsgeschichtliche Interessen sind für Tertullians Rezeption der Adamsgestalt zu veranschlagen. An seinem Beispiel wird vor mangelndem Gleichmut gewarnt ¹⁰⁷ und zur Exhomologese, dem Sündenbekenntnis, ermutigt, ¹⁰⁸ an der göttlichen Verzeihung gegenüber dem büßenden Adam wie an der Sammlung Israels und den Ermahnungen durch seine Propheten der Nutzen der Buße veranschaulicht. ¹⁰⁹ Justins Auslegung von Gen 3,9 als Ausweis der Güte, nicht der Schwäche Gottes wird in antimarcionitischer Stoßrichtung aktualisiert. ¹¹⁰ Der Verweis auf Adams Prophezie über Christus und die Kirche ist nicht an einem positiven Adambild, sondern anthropologisch intendiert; er soll zeigen, daß die Seele einförmig und einfach ist im Hinblick auf ihre Substanz. ¹¹¹ Antijüdisch wird die Heilsteilnahme der Heiden da u. a. mit Hinweis auf Adam begründet, wo Tertullian zu zeigen versucht, daß Gott den Gerechten vor Mose schon das Naturgesetz gegeben habe, durch dessen Befolgung sie Gott wohlgefällig seien. ¹¹²

Antimarcionitisch und antignostisch ist die Stoßrichtung, wenn bei Origenes der eine Gott als Gott aller Gerechten, Adam, Abel, Seth, Enosch etc. benannt wird. ¹¹³ Die nicht speziell betonte Erwähnung Adams vermag einem vermuteten Nach- und Gegeneinander zwischen Schöpfer- und Erlösergott wirkungsvoll zu widersprechen. Die von Origenes rezipierte Legende vom Grab Adams auf Golgatha ¹¹⁴ ist textextern Ermutigung zum Vertrauen auf den die Geschichte planvoll gestaltenden Gott.

In den apokryphen Evangelien wird auf Adam rekuriert, um anhand seiner Befreiung aus dem Hades bzw. seiner endzeitlichen Begnadigung die unbesiegbare Macht Christi über den Tod bzw. die universale Reichweite des Heilswillens Gottes zu veranschaulichen. Hierbei ist nun legendarischer Stoff aufgenommen, der in der Apokalypse Moses und in der Vita Adae et

106. Irenäus, *AdvHaer* 3,23,6, in Anspielung auf Gal 2,19 bzw. Röm 6,2.10.

107. Tertullian, *De patientia* 5, 13. Der Begriff »Gleichmut«, Übersetzung von *aequanimitas* (bei Tertullian, *De patientia* 3,10) bringt besser als »Geduld« Tertullians Anliegen zum Ausdruck.

108. Tertullian, *De paenitentia* 12,9.

109. Tertullian, *De paenitentia* 12,3.4.

110. Tertullian, *AdvMarc* 2,25,1-5.

111. Tertullian, *De anima* 11,4-6; 21,2f.

112. Tertullian, *AdvIudaeos* 2.

113. Origenes, *De principiis* I, praef., 4.

114. Origenes, *Comm. in Mattheum*, Ser. III, Nr. 126.

Evae auf traditionsgeschichtlich früherer Stufe begegnet¹¹⁵ und anderen Zwecken dienstbar gemacht ist.

In den »Fragen des Bartholomäus« soll Christi Hadesfahrt seine Macht über den Tod verdeutlichen. Der Einbezug Adams in die von Christus Befreiten ist erstmals sicher auszusagen.¹¹⁶ Eine Adam-Christus-Typologie begegnet nicht. Das in 1,22 referierte Gespräch Christi mit Adam will den Menschen zur Einsicht in die Sinnhaftigkeit der göttlichen Heilsveranstaltung führen.

Für das Nicodemusevangelium sind methodisch zu unterscheiden die Ebene des Endtextes, in welcher der *descensus ad inferos* als Illustration zu Mt 27,52 f. und als Beweis der Wundermacht Jesu eingeführt (EvNic 17,1) dient, und der Ebene der ausgeführten Erzählung selbst: Hier gilt die Auf-erweckung aller Toten, aus deren Perspektive erzählt, als Beweis für die völlige Entmachtung des Satans. Die Unterscheidung zwischen Sündern und Gerechten (mit Adam, obwohl von dessen Buße nichts berichtet wird) hinsichtlich ihres eschatologischen Schicksals steht nur insofern im Hintergrund, als nur von den Gerechten die Aufnahme ins Paradies berichtet wird, übrigens nicht ohne daß auch sie durch Johannes den Täufer zur Buße angesichts ihres Götzendienstes und ihrer sonstigen Sünden aufgefordert werden (EvNic 18,2). Eine an Röm 5,12-21 erinnernde¹¹⁷ Adam-Christus-Typologie scheint nur in EvNic 24 mit der Kontrastierung zwischen dem Holz der Erkenntnis und dem Kreuzesholz des Lebens auf; die heilsgeschichtliche Rolle der Thora wird in EvNic 18-26 nicht diskutiert.

115. In den Fragen des Bartholomäus 3,28.52-59, der Parallele zu VitAd 12-17, zeigt die Re-
deeinleitung § 52, daß hier ein Stück sekundär eingefügt wird. Die Einzelheiten des Sa-
tanssturzes und sein Vorgehen gegenüber Eva sind in 3,55.58 detaillierter ausgeführt als
in den Parallelen VitAd 16,1.4. In EvNic 19,1 wird Seth erst im Zuge der Erzählung von
der vergeblichen Paradiesesreise erwähnt. Die einleitende Aufforderung Adams zeigt,
wie ein ursprünglich selbständiges, aus der Perspektive Seths erzähltes Stück in einen
neuen, aus der Perspektive der »Heiligen« aus Mt 27,52 erzählten Rahmen integriert
wird. Auch ist ApkMos 13 HS D wohl älter als EvNic 19, weil jede positive Ankündi-
gung fehlt. Die Darstellung der Begnadigung im »Buch der Auferstehung Jesu Christi
von Bartholomäus, dem Apostel« (Rezension K1, Frg. 5) ist durch den gekünstelten
Einbezug Jesu Christi deutlich sekundär gegenüber ApkMos 39.
116. Den *Descensus*, jeweils ohne Erwähnung Adams, bieten ferner: Hermas, *Sim* 9,16,5;
Irenäus, *AdvHaer* 4,27,2; Origenes, *Contra Celsum* 2,43; Cyrill v. Jerusalem, *Katechese*
4,11; 14,19; Firmicus Maternus, *De errore religionum profanarum* 24,1-5. Christi Höl-
lenfahrt galt vielleicht ursprünglich den »Gottessöhnen« von Gen 6,1-4; vgl. insgesamt
E. Koch, Art. Höllenfahrt Christi, TRE 15, 1986, 455-461.
117. Die Benutzung von Evangelientexten ist evident, die Benutzung von Paulustexten kaum
nachzuweisen. In EvNic 21,2 wird 1 Kor 15,55 »Tod, wo ist dein Stachel, Hades, wo ist
dein Sieg« als Wort Jesajas (Jes 25,8) aufgenommen; daß die Entrückung der wieder auf-
erweckten Henoch und Elia »in Wolken« geschieht (in nubibus assumendi; EvNic 25),
kann *ad vocem nubes* auf 1 Thess 4,17 ebenso gut verweisen wie auf Apg 1,11 Vg, wo
(im Unterschied zu 1 Thess 4,17 VL + Vg) auch das Verbum *assumere* belegt ist.

Auch innerhalb der ausgeführten descensus-Erzählung ist zumindest traditionsgeschichtlich eine Naht: In EvNic 18 ist »unser Vater Abraham« der erste in der Reihe der Patriarchen und Propheten, ab EvNic 19 ist auch Adam von der Heilsfolge betroffen. In EvNic 19 wird die vergebliche Paradiesesreise Seths erzählt, um Christi Ankunft in der Unterwelt als Erfüllung des damals vergeblich gebliebenen Wunsches zu deklarieren; gleichzeitig wird wirkungsvoll die grenzenlose Heilmacht Christi bezeugt, die in Adam wenigstens potentiell das gesamte Menschengeschlecht umgreift.

4. Schlußbemerkungen

Im letzten Teil dieses Beitrages konnten nur die Anfänge christlicher Rezeption der Adamgestalt dargestellt, auf die weitere Entfaltung auch des eigenständigen legendarischen Materials im Judentum wie im Christentum kann hier nur verwiesen werden. Das Verhältnis von materialer Aussage und globaler Intention der jeweiligen Schriftencorpora vergleichend zwischen den jüdischen und den christlichen Adamaussagen zu untersuchen, bleibt eine lohnende Aufgabe.