

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 47 (1991)

Artikel: Midrasch : die Rabbinen und die Hebräische Bibel

Autor: Porton, Gary G.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960814>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Midrasch: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel*

von Gary G. Porton

Michael Fishbane schreibt, «einer der bemerkenswertesten Züge der grossen Weltreligionen» sei «das Aufsteigen von Traditionen und Kommentaren, die die ursprünglichen autoritativen Lehren ergänzten, zu selbständiger Würde.»¹ So wichtig sind die verschiedenen Auslegungstraditionen der westlichen Hauptreligionen, dass man sagen könnte, *einer* der wichtigsten Faktoren, die Judentum, Christentum und Islam trenne, sei deren Auslegungstraditionen der Hebräischen Bibel². Ausserdem könnte man behaupten, Judentum sei eine Religion, die primär auf Kommentaren basiere. Juden lesen die Bibel nicht an und für sich, sondern treten nur durch Generationen von formellen und informellen Kommentaren des Textes an sie heran. In der Gesetzessphäre begreift man die Gesetze der Tora, indem man zuerst den Wald mittelalterlicher Gesetzesbücher und das Meer des Talmud durchzieht, gemäss jüdischer Tradition echte Repräsentationen der Gesetze, die explizit oder implizit in der Tora sind³. In ähnlicher Weise resultiert ein umfassendes Verstehen der Bibel aus dem Lesen der Bibel zusammen mit dem Kommentar von Rabbi Salomon ben Isaak (Raschi) und den mittelalterlichen und modernen Kommentatoren, die ihm folgten.

Zudem können wir verschiedene Formen frühen Judentums unterscheiden aufgrund ihrer Auslegungen der Hebräischen Bibel. Unter Berufung auf Josephus haben viele Gelehrte behauptet, dass der wesentliche Unterschied zwischen den Sadduzäern und den Pharisäern darin bestehe, dass erstere sich auf die literale Auslegung der Hebräischen Bibel verliessen und die mündlichen Traditionen ablehnten⁵. Aber es ist schwierig sich vorzustellen, dass irgendeine Gruppe, die erst mehrere Jahrhunderte florierte, nachdem die Tora endgültig herausgegeben wurde, diesen Text ohne irgendein interpretatives Programm und ohne Traditionen gebraucht haben sollte. Und – eine wörtliche Interpretation ist immer noch eine Interpretation⁶. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass einer der Gründe, welcher die Sadduzäer von den Pharisäern unterschied, ihre verschiedenen Auslegungen der Hebräischen Bibel war. Ähnlich waren die exegetischen Programme von Philo⁷ und der Qumran-Leute⁸ bezeichnenderweise anders als die der palästinischen Rabbinen. Biblische Auslegung innerhalb des jüdischen Kontextes zu untersuchen heisst deshalb, *ein* wesentliches Element des jüdischen Systems zu examinieren.

* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Isabelle Noth

Definition von Midrasch

In den vergangenen 40 Jahren hat das Studium des Midrasch – der meist gebrauchte hebräische Ausdruck um biblische Auslegung zu identifizieren —, eine Renaissance erfahren, die zu einer grossen Vielfalt von Definitionen des Terminus führte⁹. In der traditionellen Literatur hat der Begriff «Midrasch» drei verschiedene technische Bedeutungen: Er bestimmt den *Prozess* des Auslegens biblischer Texte, er beschreibt die *Sammlungen* biblischer Auslegungen, und er bezeichnet die Auslegungen selber¹⁰. Aehnlich ist die Gelehrten-Gemeinschaft streng geschieden in bezug auf die Bedeutung von Midrasch und hat diese Auswahl an Bedeutungen sogar vergrössert. Einige setzen Midrasch gleich mit Predigten¹¹, während andere ihn in Beziehung setzen zur Aggada, den nicht-gesetzlichen Teilen rabbinischen Denkens¹². Wieder andere schlagen vor, dass Midrasch eine umfassende Tätigkeit sei, die bedeutend mehr umschliesse als lediglich das Auslegen von Texten¹³. Da sind solche, die sagen, Midrasch stehe in enger Verbindung zur Bibel, während andere behaupten, es sei nicht essentiell für Midrasch, eine klare Beziehung zu einem biblischen Text zu haben¹⁴. Einige konzentrieren sich auf die Funktion von Midrasch¹⁵, während andere ihn als literarisches Genre behandeln¹⁶. Obwohl die Vielfalt von Definitionen von Midrasch so angewachsen ist, dass mehrere Forscher darauf verzichtet haben, den Begriff zu klären¹⁷, zwingt uns die Fülle von Erklärungen dazu, einen Konsens über seinen Gebrauch zu erreichen.

Das hebräische Wort «Midrasch» ist ein von der Wurzel drsch abgeleitetes Nomen, das gewöhnlich «fragen» oder «untersuchen» bedeutet¹⁸. Sehr oft erscheint in der Bibel Gott oder ein menschlicher König als Objekt des Verbums, das Wesen, dem die Untersuchung gilt¹⁹. Esra 7,10 ist die früheste biblische Passage, in welcher ein geschriebener Text das Objekt der Untersuchung ist²⁰. In der Qumran-Literatur hat drsch verschiedene Bedeutungen wie «suchen», «untersuchen», «besuchen», «sorgen für», «begehrn», «wünschen», «studieren» und «auslegen»²¹. In den frühesten rabbinischen Dokumenten, herausgegeben in der ersten Hälfte des 3.Jhs n.Chr. hat drsch eine mehr technische Bedeutung. In diesen Sammlungen verweist es meistens auf einen Typ logischer Deduktion von der Bibel²².

Das Nomen «Midrasch» erscheint zweimal in der Bibel²³, beide Male scheint es sich auf eine schriftliche Sammlung zu beziehen²⁴, aber die genaue Natur der Schriften oder die Bedeutung des Ausdrucks ist dunkel²⁵. «Midrasch» hat in der Qumran-Literatur eine Vielzahl von Bedeutungen; es verweist nicht immer auf biblische Auslegung²⁶. In den rabbinischen Texten kann «Midrasch» ein allgemeiner Begriff sein, der sich auf «Studieren» oder «Untersuchen» bezieht, oder er kann Schriftauslegung bzw. Sammlungen solcher Auslegungen bezeichnen²⁷. Zumindest vom Standpunkt spätantiker Rabbinen aus, wurde Midrasch – trotz seiner vielfältigen Bedeutungen – doch meistens auf biblische Auslegung angewandt und wurde so dann auch in der jüdischen Tradition verwendet. Wenn Juden den Ausdruck «Midrasch» gebrauchen, so beziehen sie sich fast immer auf eine Auslegung der Hebräischen Bibel.

Zentralität des biblischen Textes

Die Zentralität und Erscheinung eines biblischen Textes ist wesentlich für die Natur des Midrasch. Wenn einige vorgeschlagen haben, jede Aneignung eines antiken Textes als Midrasch zu klassifizieren, oder andere behauptet haben, Midrasch sei jegliches Auslegen²⁸, so sind diese Positionen abzulehnen. Würden wir diesen Standpunkt akzeptieren, wäre praktisch alles im Judentum Midrasch, denn das Auslegen antiker Traditionen, biblischer oder nicht-biblischer, ist ein wesentliches Element innerhalb des jüdischen Denk- und Tätigkeitssystems. In der Spätantike gab es jedoch mindestens zwei Hauptarten, in die rabbinisches Material gegliedert wurde: Mischna und Midrasch. Die *Mischna* und ihre Begleiterin *Tosefta* wurden vor der Mitte des 3.Jhs unserer Zeitrechnung herausgegeben. Die Mischna hat eine unklare Beziehung zur Bibel, denn sie zitiert die Bibel sehr selten bzw. spielt nur sehr selten auf biblische Ideen, die hinter ihren Regeln stehen, an. Ferner sind die Mischna-Gesetze nicht das logische Ergebnis des biblischen Textes²⁹. In den Worten Jacob Neusners: «Die oberflächliche Beziehung zwischen Mischna und Schrift ist nur deshalb unklar, weil die Mischna ihre gesetzlichen Aussagen nie mit der Schrift verbindet oder behauptet, in Übereinstimmung mit der Schrift zu entscheiden. An der Oberfläche wünscht die Mischna, unabhängig von der Schrift zu sein und zu behaupten, dass die Quelle ihrer Gesetze eine andere ist als die Schrift. Deshalb verbindet sich die Mischna beim ersten Blick in dem, was sie behauptet zu sein oder zu tun, niemals mit der Schrift. Aber es braucht natürlich kaum einen zweiten Blick, um das Gegenteil aufzuzeigen, nämlich dass die Mischna abhängig ist von der Schrift, sowohl von der thematischen Anordnung als auch von den Themen und Regeln.»³⁰ So sondert sich Mischna offenkundig vom biblischen Text ab, obschon eine Beziehung zu ihm besteht. Deshalb ist die Frage, ob der biblische Text in einer bestimmten Perikope in den rabbinischen Sammlungen erscheinen muss oder nicht, entscheidend für unsere Verhältnisbestimmung von Mischna und Midrasch. Diese Frage wird noch wichtiger beim Vergleich von Mischna mit den frühesten Midrasch-Sammlungen, die aus ungefähr derselben Zeit stammen und die auch in der Mischna vorkommende Stellen enthalten. In der Mischna enthalten diese Stellen keinen Bezug zum biblischen Text; wenn jedoch diese Stellen in den Midraschsammlungen wiederholt werden, dann sind sie deutlich verbunden mit einer biblischen Perikope.

Sifra, unser frühester Leviticus-Kommentar, enthält viel an Material, das auch in der Mischna erscheint, v.a. in der Diskussion über die Gesetze betreffend einer menstruierenden Frau, Schimmel und Hautkrankheiten. Was das Material in den zwei Dokumenten unterscheidet, ist lediglich das Vorhandensein bzw. das Fehlen eines spezifischen biblischen Textes³¹. Die Sifra verbindet Mischna-Perikopen in bemerkenswerter Weise mit dem biblischen Text. Wenn die Mischna den Anschein geben will, ihre Gesetze entstammten einer anderen Quelle als der Schrift, so nimmt die Sifra einen entschieden entgegengesetzten Standpunkt ein. Im Unterschied zur Mischna will die Sifra behaupten, dass man nur durch Offenbarung, d.h. durch den biblischen Text, das Gesetz in Kraft setzen könne. Wie Neusner ausführt: «Eine kritische Polemik, die für den Zweck der Sifra funda-

mental ist, besteht darin, die Unangemessenheit der von Offenbarung selbständigen Vernunft aufzuzeigen. Sifra fragt: Braucht dieser Satz, mit einem Beweis-Text belegt, wirklich den festgesetzten Beweis der Offenbarung? Vermag er nicht auf der Basis autonomen Verstandes festzustehen, ohne Hilfe der Schrift? Manchmal wird die Schrift zeigen, dass das Gegenteil des Verstandesergebnis Resultat der Exegese ist. Deshalb ist die Wahrheit nur durch Exegese zu entdecken. Zu anderen Zeiten wird die Sifra zeigen, dass die Vernunft selber fehlerhaft, unvollkommen und nicht definitiv ist. An wichtigen Stellen wird sie nicht nur einen gegebenen Satz zu beweisen versuchen, sondern auch, dass der Satz nur durch Offenbarung, durch Exegese der Schrift, darzustellen ist. Es ist schwierig, den Eindruck zu vermeiden, dass das primäre Ziel der Redaktoren der Sifra darin bestand, die Mischna und die Tosefta, beides Dokumente, die sich in keiner Weise um das exegetische Fundament ihrer Gesetze kümmern, zu kritisieren³². So besteht also der einzige klare Unterschied zwischen Mischna und Sifra in den bei beiden vorhandenen Stellen darin, dass letztere zusätzlich noch den biblischen Text bezeugt. Das Vorkommen des Verses ist, wie Neusner ausführt, zentral für die Sifra, wie umgekehrt das Fehlen des Bibelverses wesentlich ist für die Mischna. Aus diesem Grunde ist es fundamental, dass der biblische Text in einem Abschnitt, den wir als Beispiel von Midrasch heranziehen wollen, klar zitiert ist. Denn, wie wir schon andeuteten, ist nicht alles im antiken Judentum eine Auslegungstradition; nicht alles ist mit der Schrift verknüpft. Midrasch ist nur eine Tätigkeit, selbstverständlich eine Haupttätigkeit, mit der sich spätantike Rabbinen beschäftigten. Dies kann verdeutlicht werden, wenn wir zwischen midraschischer und nichtmidraschischer Tätigkeit unterscheiden³³.

Einige Forscher haben zwar die Tatsache akzeptiert, dass Midrasch eine enge Beziehung zum biblischen Text hat, aber sich auf die Funktion von Midrasch als seinen entscheidenden Charakterzug konzentriert. Z.B. findet Slonimsky das Wesen von Midrasch in seiner Botschaft des Trostes³⁴, und Bloch beschäftigt sich mit der Fähigkeit des Midrasch, den biblischen Text relevant und für die Rabbinen bedeutungsvoll zu machen³⁵. Bruns betont ebenfalls den Versuch der Rabbinen, den biblischen Text zeitgemäß zu aktualisieren. Die Voraussetzung von Midrasch ist, so schlägt er vor, dass der Text «offen bleiben muss», mehr zu sein als der Kontext seiner Komposition³⁶. Offenheit ist charakteristisch für den Kanon, «die Offenheit des Geschriebenen; seine Anwendbarkeit auf die Zeit seiner Interpretation, sein Angewiesensein auf Applikation»³⁷. Daran ist etwas Wahres; zweifelsohne dienten einige Midrasch-Abschnitte dazu, die Schrift für die Juden relevant zu machen während ihrer ganzen Geschichte. Aber die Offenheit und die Notwendigkeit, gleichzeitig zu werden, die diese Autoren als Charakteristika der Bibel sehen, sind genauso Merkmal jedes anderen jüdischen Textes. Ebenso wie einige Midraschim versuchten, die Bibel auf ihre zeitgenössische Welt anzuwenden, sah die *Gemara* die Mischna als einen Text an, der aktualisiert werden musste, und die mittelalterlichen Kommentatoren betrachteten den Talmud ebenso. Wenn die Produktion der *Gemara* dasselbe ist wie das Erstellen eines Midrasch, und die Produktion eines mittelalterlichen oder modernen Kommentares über den Tal-

mud dasselbe ist wie beides, dann ist alles, was die Rabbinen nach dem 2.Jh. produzierten, im Grunde genommen dasselbe, sodass nichts getrennt und nichts voneinander verschieden ist. Während wir der Bedeutung der Hermeneutik als eines rabbinischen Unternehmens zustimmen und auch bejahren, dass dieselben Techniken beim Auslegen der Mischna und der Tora gebraucht werden konnten, würde ich behaupten, die Rabbinen hätten dies als voneinander verschiedene Unternehmen betrachtet. Obwohl das mündliche Gesetz (Mischna/Gemara) das geschriebene Gesetz (Tora) ergänzte, wurde ihnen zwei verschiedene Namen gegeben, was anzeigt, dass sie beide als konzeptiell verschieden gedacht wurden. Und die Produktion mittelalterlicher Kommentare, dieselbe Art von Tätigkeit, kann nicht mit dem Wort Midrasch bezeichnet werden. Obwohl das Erschaffen von Midraschim, *Gemarot* und von Kommentaren ähnliche hermeneutische Aktivitäten sind, so sind sie doch verschieden, und sei es nur deshalb, weil sie auf verschiedenen Dokumenten basieren, die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen.

Neuere Midrasch-Forschung

In den letzten paar Jahren beschäftigte sich eine Reihe amerikanischer Literar-Kritiker mit dem Midrasch und versuchte, seinen Charakter im Verhältnis zu zeitgenössischer Literaturtheorie zu verstehen³⁸. Diese Studien haben viele interessante und wichtige Fragen über die Natur rabbinischen Midraschs aufgeworfen; der für unsere Diskussion wichtige Punkt sind ihre Gedanken über die Parameter rabbinischer Interpretation. Die Debatte dreht sich oft um die Offenheit des biblischen Textes und um das Argument, die midraschische Tätigkeit der Rabbinen verschmelze irgendwie mit dem Bibeltext selber. Für die Literar-Kritiker verschmilzt die Tora als Text mit den Rabbinen und ihrer Interpretation als Text, sodass Midrasch und Schrift ein intertextuelles Ganzes bilden. Von «midraschischen» und «post formalistischen Zeiten» sprechend, schrieben Hartman und Budick: «Diese Art von Auslegung lähmt sich selber nicht bei der Konfrontation mit der Unbestimmtheit der Textbedeutung. Stattdessen wird seine eigene Aktivität ganz in Anspruch genommen von der Aktivität des Textes, sodass ein Kontinuum intertextueller Zusätze produziert wird...»³⁹. Kurz, die rabbinischen Ausleger und ihre Auslegungen werden – recht verstanden – Teil des Bibeltextes. Zudem werden die individuellen Rabbinen absorbiert in das kulturelle Ganze, ein Ganzes, welches das Wesen des jüdischen Volkes und sein kulturelles Schaffen einschliesst. Hartman und Budick notieren weiter: «Was jetzt besonders interessant erscheint, ist die Unklassifizierbarkeit und Eigensinnigkeit des Midrasch, seine Fähigkeit, ohne sichtbare Grenzen zu funktionieren... Midrasch entwickelt sich irgendwie in stets neue Offenbarungen eines ursprünglichen Textes, während die Frage nach Ursprüngen in die lebendige Tradition des Schreibens verschoben wird»⁴⁰. Aehnlich schreibt Handelman, dass der Text und die rabbinischen Auslegungen in ein intertextuelles Ganzes verschmelzen: «Die ganze traditionelle Methode (jüdischer) Schriftauslegung ... bestätigt das Prinzip mehrerer Bedeutungen, die Notwendigkeit kontinuierlicher Auslegung, von historischem Verständ-

nis und Anpassung und der Anwendung spezieller hermeneutischer Verfahren, die für göttlichen Ursprunges gehalten werden. Der Text war von seiner Auslegung und seinem Kommentar nicht zu trennen. Auslegung ist kein provisorisches Vorspiel für ein endgültiges Verständnis, sondern Teil der göttlichen Offenbarung selbst.»⁴¹

Zuletzt, grundsätzlich in Übereinstimmung mit der Position, dass rabbinische Auslegungen selber Teil des biblischen Textes werden, schreibt Boyarin: «Die Rabbinen als aufmerksame Leser der Bibel entwickelten ein scharfsinniges Bewusstsein für die... intertextuellen Beziehungen innerhalb des Heiligen Buches. Konsequenterweise bestand ihre eigene hermeneutische Arbeit aus einem kreativen Prozess weiteren Verbindens und Wiedervereinigens biblischer Verse zu neuen Texten, wobei die ausgelegten Beziehungen schon im Text – wie er war – aufgedeckt und ebenso neue kreiert werden... Diese Beschäftigung wurde als Offenbarung selber erlebt, und die biblische Vergangenheit wurde in der midraschischen Gegenwart lebendig... Midrasch wurde das spirituelle Mittel für das Wiederaufleben der grossen Ereignisse und für ihre Aktualisierung, indem er den Schöpfungsprozess der Schrift fortsetzte und indem er mündliche Tora und nicht bloss Paraphrase schriftlicher Tora war.»⁴²

Während zeitgenössische Literar-Theorie eine Unterscheidung zwischen Leser/Ausleger eines Textes und dem Text selber ablehnt, ist es nicht klar, dass dies die Position der Rabbinen war, denn es gibt genug Beweise um aufzuzeigen, dass die Rabbinen die Tora überhaupt nicht als Text betrachteten, der zu den Theorien moderner Literar-Kritik passt. Wie Green bemerkte, hängen die neuen Auslegungs-Theorien ab vom Verstehen der Tora ausschliesslich als eines Textes. Falls sie nicht Text ist, sind die Behauptungen der Untrennbarkeit von Ausleger und Text unhaltbar. Vor allem behandelten die Rabbinen die Tora als ein heiliges Objekt. Diesbezüglich enthielt die Tora die leeren Ränder wie auch den geschriebenen Text; d.h. die ganze Schriftrolle war heilig. Der Schutz der Schriftrolle überwog das Gebot, am Sabbat nicht zu tragen; und eine beschädigte Schriftrolle wurde begraben, allein oder in eines Weisen Sarg⁴³. Green schreibt: «Was auch immer es sonst noch gewesen sein mag, das Geschriebene, dem wir „Schrift“ sagen würden, wurde in der rabbinischen Kultur als heiliges Objekt angesehen, etwas, das verehrt werden muss... Als Artefakt bildete die Tora-Rolle mit ihrem heiligen und angeblich unveränderten und unveränderlichen Geschriebenen das erforderliche feste Zentrum für das rabbinische Frömmigkeits-System»⁴⁴. In der Tat, wie Green anfügt, konnte die unvokalisierte Tora als Text nicht gelesen werden, ohne «ihr einen entschlossenen Diskurs aufzuerlegen». Und in einigen Fällen mussten die Rabbinen andere Worte lesen als im Text geschrieben stand. So «war das Lesen der *sefer Torah* im rabbinischen Judentum weniger eine Angelegenheit des Entzifferns einer Inschrift, als vielmehr des Rezipierens eines vorher bekannten Diskurses und seiner Anwendung auf das Schreiben»⁴⁵. Kurz, die Rabbinen sahen die Tora als etwas «anderes», denn «als ein heiliges Objekt besass die Schrift eine Gegebenheit, eine Fixiertheit und eine Substantialität, die sie von den Rabbinen und ihren Traditionen unabhängig erscheinen liess»⁴⁶. Die Konzeption der Rabbinen von der Tora als heiligem Objekt schlägt vor, dass deren Interpre-

tation mit den Texten nicht komplett verschmelze. Sie mögen den Text auslegen, aber sie fuhren nicht fort mit seiner Erschaffung.

Brownlee⁴⁷, Zunz⁴⁸ und Weingreen⁴⁹ behaupten, dass Midrasch dazu diente, neue Gesetze in Beziehung zu setzen mit der Schrift, so dass die neuen Konzeptionen und Praktiken von der Gemeinschaft akzeptiert würden. Obwohl dies für einige wichtig war⁵⁰, ist es sicherlich nicht eine entscheidende Aufgabe der Herausgeber der Mischna-Tosefta gewesen. Zudem gibt es im Midrasch vieles, was sich nicht mit rituellen Praktiken beschäftigt, sondern mit Ethik und Moral. Das Verbinden neuer Gesetze mit der Schrift diente ebensowohl dazu, die Schrift relevant und jüdisch zu machen, als dazu, den Gesetzen Autorität zu verleihen. Während einige Beispiele von Midrasch «neue» Riten und Rituale mit der Schrift verbinden, nehmen nicht alle Midrasch-Texte an dieser Aktivität teil. Vermes hält fest, dass der Midrasch notwendig war, um Probleme innerhalb des Schrifttextes zu lösen, denn er war ein Mittel, Widersprüche zu erklären und fehlende Details hinzuzufügen⁵¹. Daniel Boyarin hat betont, dass der rabbinische Midrasch die «Lücken» des biblischen Textes auffülle⁵². Es gibt keinen Zweifel, dass einige Midrasch-Texte «fehlende» Informationen im biblischen Text nachliefern, und man kann sogar spekulieren, dass das Ziel der Auslegung gerade darin bestand, das zu tun. Jedoch, nicht jeder Midrasch konzentriert sich auf Lücken oder fehlende Information. Wieder andere haben gedacht, der Midrasch diene dazu, neues Leben in die jüdische Gemeinschaft einzuhauen und ihren Geist lebendig zu halten⁵³, doch scheint dies wiederum eine eher enge Definition von Midrasch-Tätigkeit zu sein.

Der Sitz im Leben des Midrasch

Jene, die behaupten, dass der Midrasch die jüdische Gemeinschaft wiederbelebte oder geistig unterstützte, glauben, dass die Midrasch-Texte sich aus Predigten entwickelten, die die Rabbinen dem jüdischen Volke hielten. Diese Theorie wird nicht durch vieles gestützt⁵⁴. Erstens gibt es keinen Beweis dafür, dass die Rabbinen in den Synagogen regelmäßig predigten⁵⁵. Das Zeugnis der babylonischen Gemeinschaft lässt vielmehr darauf schliessen, dass die Rabbinen wenig formalen Kontakt zu den Synagogen hatten⁵⁶, und die palästinischen Quellen malen kein sehr anderes Bild. Zweitens sind die meisten Midrasch-Passagen kurz; es ist zweifelhaft, dass wir wirkliche Predigten besitzen. Falls wir Umrisse von Predigten haben, ist es schwierig einzusehen, wer diese Umrisse machte oder unter welchen Umständen sie gebildet und übermittelt worden sind, vor allem wenn sie an Sabbaten und Festtagen in den Synagogen gehalten wurden, als Schreiben verboten war. Drittens sind die Midrasch-Texte oft dunkel und indirekt. Um sie zu verstehen, bräuchte man eine außerordentlich gründliche und differenzierte Kenntnis der Schrift⁵⁷. Die meisten Midrasch-Texte sind zu komplex, um von einem Laien verstanden zu werden. Sogar wenn es in einigen unserer Texte einen «Predigt-Kern» gibt, so sind die Midraschim, die wir heute besitzen, so sorgfältig als literarische Texte konstruiert worden, dass es unmöglich ist, «hinter sie zu gehen», um ihre mündliche oder Predigt-Schicht zu entdecken, falls das überhaupt

je existierte⁵⁸. Deshalb scheint es unmöglich aufzuzeigen, dass der Midrasch sich aus rabbinischer Predigt-Praxis entwickelte.

Das Problem bei der Konzentration auf die Funktion von Midrasch-Texten oder auf ihren Sitz im Leben besteht darin, dass verschiedene Midrasch-Abschnitte verschieden funktionierten. Es ist gut vorstellbar, dass einige unter ihnen in verschiedenen Sitzen im Leben verschieden funktionierten. Zudem können manche anderen Texte rabbinischer Literatur dieselbe(n) Rolle(n) gespielt haben, die Gelehrte dem Midrasch zuschreiben. Deshalb ist es schwierig zu behaupten, dass Midrasch in einer besonderen Weise funktionierte, abgesehen von seiner Rolle als Interpretation oder Erklärung des biblischen Textes.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Midrasch-Literatur von Rabbinen für andere Rabbinen geschaffen worden ist. Sarason schreibt: «Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass ihr (d.h. der Midrasch-Texte) Kontext der inner-rabbinische Prozess des Ordnens, Bildens und Uebermittelns der ererbten Masse rabbinischer Traditionen ist, in diesem Fall der Traditionen von Schriftexegese.»⁵⁹ Es ist möglich, dass viele Midrasch-Texte in den rabbinischen Lehrhäusern ausschliesslich für die Teilnehmer erschaffen worden waren. Sie mögen einfach die Werke heiliger Männer sein, die sich mit heiligen Texten beschäftigten. Wir wissen, dass ein Attribut eines Rabbis in seiner breiten Kenntnis der Schrift bestand⁶⁰. Ein Abschnitt im Babylonischen Talmud hält fest, dass ein Rabbi, der Richter werden wollte, fähig sein musste, aufgrund der Schrift zu beweisen, dass Reptilien rein sind, obschon Leviticus das Gegenteil klar herausstellt⁶¹. Um sich als Richter zu qualifizieren, musste ein Rabbi seine Klugheit mit Blick auf die Schrift demonstrieren⁶².

Maimonides beschrieb einige Midrasch-Passagen als korrekt, einige als irrig und einige als rhetorisch. Er schlägt vor, dass einige Passagen spielerisch und Produkte von Spielen seien⁶³. Wenn viele unserer Passagen für den Gebrauch innerhalb des Lehrhauses erschaffen wurden und Produkt heiliger Männer sind, die sich mit einem heiligen Text zur eigenen Erbauung und Freude befassten, könnten wir die Kürze und Ausgefeiltheit vieler unserer Perikopen erklären. Wenn diese Bemerkungen alle dazu bestimmt gewesen wären, als Predigten vor dem gewöhnlichen Volke gehalten zu werden, dann wäre es schwierig, diese Merkmale zu erklären. Wir brauchen deshalb eine viel weitere Sicht über die Absichten des rabbinischen Midrasch als bisher. Einige können Predigten gewesen sein, einige können Versuche gewesen sein, die Schrift relevant zu machen, einige können beabsichtigt haben, neue Gesetze älter erscheinen zu lassen, und einige können eine Art religiöser Spiele, gespielt von heiligen Männern sein. Aber es ist unmöglich zu beweisen, dass irgendetwas davon der aktuelle Grund zur Erschaffung von Midrasch-Passagen gewesen ist, und falls sie aus diesen verschiedenen Gründen entstanden, so ist es nun praktisch unmöglich zu bestimmen, welche Perikope welchem Zweck diente. Wie auch immer, der Midrasch spielte in der Kultur des Judentums der Spätantike so viele Rollen, dass es unmöglich ist, ihm irgendeine *Funktion* zuzuschreiben, die als Teil seiner Definition brauchbar wäre.

Der Midrasch – ein Zeugnis für die gewandelte Rolle der Bibel

Der Midrasch nimmt an, dass die Hebräische Bibel ein wichtiges Dokument ist und dass seine Interpretation ein wesentliches Betätigungsgebiet darstellt, an dem die Rabbinen sich beteiligen sollten. Manche Wissenschaftler haben behauptet, dass die Bibel von der Zeit Esras an zur Konstitution des jüdischen Volkes diente und dass dies der Hintergrund der rabbinischen exegetischen Arbeit sei. Schürer schrieb: «Jede Forderung (des Gesetzes) war eine Forderung Gottes an sein Volk; die pünktlichste Beobachtung desselben darum eine Pflicht der Religion, ja die oberste und im Grunde genommen einzige Pflicht der Religion...»⁶⁴ Mc Namara behauptet, während des Babylonischen Exils sei das Gesetz des Mose «das bewusste Zentrum des religiösen Lebens der Juden» geworden. «Nach Esra war das fundamentale Gesetz des jüdischen Volkes... das Gesetz des Mose.»⁶⁵ Vermes beschreibt die korrekt interpretierte Schrift als «die Gesetzes-Charta des Lebens des Volkes,»⁶⁶ und Wright nennt das Gesetz das «Organisationsprinzip der Gemeinschaft»⁶⁷ nach dem Babylonischen Exil.

Der Samaritanische Pentateuch, 1 Makk 1, 56-57⁶⁸, die Tatsache, dass jedes biblische Buch mit Ausnahme von Esther in Qumran gefunden wurde⁶⁹, die Bedeutung des Alten Testaments für die entstehenden Christengemeinden und die zentrale Bedeutung der Bibel im rabbinischen Judentum bezeugen die Wichtigkeit der Hebräischen Bibel während der hellenistischen Periode. Dennoch rechtfertigen diese Beispiele nicht die Behauptung, die Bibel sei die Charta, das konstitutive Element oder die alleinige Quelle von Inspiration und Gesetz für die nachexilische palästinische Judengemeinde gewesen. Die Zeugnisse für die Zentralität der Tora in den Apokryphen und Pseudepigraphen sind unklar, denn dasselbe Wort bedeutet Tora, jüdische Tradition und säkulares Gesetz⁷⁰. Obwohl die Tora für Ben Sira wichtig ist, sind Reisen und gesunder Menschenverstand gleichwertige Quellen von Autorität und Kenntnis. Ben Sira erwähnt selten, wenn überhaupt je, jene Gesetze, die zentral sind für die Tora, ausser dem Opferkult. Henoch und die Sapientia Salomonis zeigen, dass es in der intertestamentarischen Periode viel inspirierte Literatur neben der Tora gab. Weisheitsliteratur und apokalyptische Literatur haben biblische Prototypen; diese legen jedoch kein Zeugnis ab für die Zentralität der Tora in irgendeinem Sinn. Die Behauptungen der Zentralität der Tora für das jüdische Volk von Esra bis zur Mischna sind meistens theologische Behauptungen mit wenig historischer Evidenz. Für einige zeigte die Behauptung der engen Verbundenheit der Juden mit der Hebräischen Bibel das Fehlen an Kreativität im postbiblischen Judentum. Für andere zeigte sie, dass alles, was nach der Bibel kam, eigentlich schon in den biblischen Texten vorhanden war. Beide Behauptungen sind unhistorisch; beide sind theologisch⁷¹.

Es ist auch üblich zu behaupten, dass die Hebräische Bibel eine wichtige liturgische Rolle im postbiblischen Judentum von Esra an spielte; und dies wird oft als Erklärung für den Ursprung des Midrasch angesehen. Weiter wird damit die Behauptung unterstützt, dass die Hebräische Bibel für das Judentum nach Esra zentral war. Es gibt aber wenig Evidenz dafür, dass die Tora vor dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine liturgische Funktion gehabt hätte. In *Contra-Apionem* schreibt Josephus: «Er (Mose) machte das Gesetz zugleich zum schön-

sten und notwendigsten Bildungsmittel und auferlegte uns die Verpflichtung, es nicht bloss einmal oder zweimal oder öfters zu hören, sondern auch an jedem siebten Tage uns aller sonstigen Geschäfte zu enthalten, zur Anhörung des Gesetzes zusammenzukommen...»⁷² Josephus' Erwähnung des Lesens der Tora wurde am Ende des ersten Jahrhunderts oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung geschrieben. Dies steht parallel zur Erwähnung der Lesung der Tora in der Synagoge in Luk 4,16-30. Während es nach dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung reichlich Evidenz dafür gibt, dass die Tora liturgisch in den Synagogengottesdiensten gebraucht wurde, wie z.B. Lukas, Josephus und die entstehenden Synagogengebäude, gibt es keine Evidenz für ihren liturgischen Gebrauch vor dieser Zeit. Esras Lesen und Auslegen der Tora⁷³ deutet nicht an, dass das Lesen des Gesetzes eine permanente Praxis sein soll⁷⁴, und, wie wir gesehen haben, gibt es vor dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung keine klare Evidenz, dass das Lesen der Tora ausserhalb des Lesens an den Feiertagen im Tempel eine liturgische Rolle spielte⁷⁵.

In der Tat scheint es, dass das Aufkommen der rabbinischen Midrasch-Tätigkeit ein Zeichen dafür ist, dass die Rolle der Tora sich wandelte. Diese Behauptung wird durch die Tatsache gestützt, dass die nicht-rabbinischen Midrasch-Tätigkeiten auch aus der gleichen Periode stammen, den ersten Jahrhunderten vor und den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Die Auslegung der kanonischen Literatur ist natürlich schon eine innerbiblische Aktivität. Die Chronikbücher, die Psalm-Titel und das Deuteronomium sind die offensichtlichsten Beispiele für diese Aktivität innerhalb der biblischen Literatur⁷⁶, aber wie Fishbane gezeigt hat, gibt es da noch ziemlich viel mehr⁷⁷. Aber sobald wir den Rahmen der Bibel verlassen, scharen sich die exegetischen Aktivitäten, von denen wir heute Beispiele haben, alle um dieselben paar Jahrhunderte herum⁷⁸.

Wie Ben Sira's Enkel andeutete, impliziert Uebersetzung eine Interpretation⁷⁹; und die frühesten aramäischen Uebersetzungen der Bibel, die Targumim, datieren ungefähr um die Zeitenwende⁸⁰. Die Neufassungen der biblischen Geschichten, wie wir sie im Genesis-Apokryphon von Qumran, in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicalum* und in Josephus' *Antiquitates* finden, wurden während derselben Zeitperiode geschrieben⁸¹. Zudem gehört die exegetische Aktivität der Niederlassung von Qumran, vor allem der *pescher*, in denselben Zeitrahmen wie die anderen Midrasch-Texte⁸². Deshalb scheint die rabbini sche Midrasch-Aktivität mit einem erneuerten Interesse am Auslegen der Bibel parallel zu verlaufen, was sich in allen verschiedenen Gestalten des Judentums zeigt, die während der makkabäischen Periode hervortraten und von denen wir Kenntnis haben.

Das Auftreten des rabbinischen Midrasch weist darauf hin, wie sich die Tora zum Zentrum der jüdischen Gemeinde hin bewegte. Von der Zeit Esras an waren die Priester die politischen und religiösen Autoritäten in Israel. Sie waren diejenigen, die mit Gott kommunizierten für das Volk und mit dem Volk für Gott. Sie waren die Hauptquelle und -interpreten der Offenbarung. Moses hatte gemäss der Tora den Söhnen Levis die Aufgabe zugewiesen, den Israeliten

YHWH's Tora und Gesetze zu lehren⁸³, und nach allen Anzeichen wurden sie als die Hauptausleger von YHWH's Willen angesehen⁸⁴. Aber dies alles änderte sich mit dem Auftreten der Makkabäer. Die Bettelei der Oniaden um die Position des Hohepriesters, ihre mörderischen Schlachten, die Ersetzung der legitimen Jerusalemer Hierarchie durch ihre makkabäischen Verwandten vom Lande, die katastrophalen Kämpfe unter den späteren Makkabäern um das Privileg, den Tempel zu regieren und seinen Reichtum zu kontrollieren, und Herodes' Ernennung eines babylonischen Teenagers zum Hohepriester hatte die Glaubwürdigkeit des Priestertums schwer zerstört⁸⁵. Ebenso wie die akzeptierte Sukzession des Priestertums unterbrochen wurde, so auch die Sammlung von Traditionen, die durch den priesterlichen Clan aufbewahrt und weitervermittelt worden waren⁸⁶. Dies unterbrach natürlich die Rolle der Priester als Ausleger von YHWH's Offenbarung. Es ist kein Zufall, dass genau zu der Zeit, da die Macht des Priestertums geschwächt war, verschiedene Arten biblischer Auslegungen innerhalb der jüdischen Gemeinde zu erscheinen begannen. Und die Midrasch-Unternehmungen der Rabbinen, die in dieser Periode beginnen, sind bloss ein Beispiel für die Hinwendung der jüdischen Gemeinde zur Tora und für ihre Interpretation als Mittel, YHWH's Willen zu entdecken. Aber wiederum müssen wir betonen, dass die exegetische Arbeit nicht die einzige rabbinische Aktivität war, noch wurde alles so präsentiert, als ob es eine Interpretation der Bibel wäre.

Merkmale der Midrasch-Texte

Wie oben erwähnt, passt die rabbinische exegetische Aktivität zeitlich in den Rahmen ähnlicher Aktivitäten, die in anderen Segmenten der jüdischen Gemeinde unternommen wurde. Die rabbinische Aktivität blieb in einer anderen Form erhalten als die *targumim*, das Neuschreiben der Bibel, oder die Konstruktion der *pescharim*. Obschon Sarason uns zu Recht warnt, dass jede Midrasch-Sammlung für sich ausgewertet werden sollte, weil es gefährlich sei, so zu sprechen, als ob alle Sammlungen gleich seien, können wir einige sehr allgemeine Bemerkungen machen über die rabbinischen Midrasch-Dokumente⁸⁷. Rabinische Literatur besteht aus gesammelten Texten; sie wurden nicht auf einmal und von einem einzigen Autor geschaffen. Deshalb sind rabbinische Midrasch-Texte Sammlungen von auslegenden Erklärungen, die um den biblischen Text herum angelegt sind. Weil sie Sammlungen sind, haben viele Verse oft verschiedene Interpretationen, die an ihnen hängen, während die anderen Beispiele jüdischer exegetischer Arbeit, die wir heute besitzen, für jede biblische Einheit nur eine Interpretation bieten. Da zudem viele der rabbinischen Auslegungen anonym sind, sind viele von ihnen Weisen zugeschrieben, oft denselben Weisen, die in den nicht-midraschischen Texten erscheinen oder die von ihren Aktivitäten in anderen Bereichen des Judentums her bekannt sind. Mit Ausnahme der Auslegungen von Philo und Josephus ist der Rest der jüdischen Dokumente anonym oder in ein paar ganz wenigen Fällen pseudepigraphisch. Obwohl die rabbinischen exegetischen Texte um die biblischen Passagen herum angelegt sind, ist es oft unmöglich zu bestimmen, ob der

Text oder die Auslegung zuerst war. Zudem haben wir viele Beispiele, in denen dieselbe Interpretation mit mehreren Versen verbunden ist. Auch stossen wir oft auf einen Disput, eine Debatte, eine Geschichte etc., welche mit bibliischem Text überliefert werden, aber nicht eigentlich den Text auslegen. Oft ist die spezifische Methode, die der Kommentierung zugrunde liegt, explizit erwähnt⁸⁸. Die rabbinischen Midrasch-Sammlungen folgen dem biblischen Text mehr oder weniger Vers für Vers, Wort für Wort, oder sogar Buchstabe für Buchstabe. Die nicht-auslegenden Sammlungen handeln von spezifischen Abschnitten des biblischen Textes, die anscheinend für spezielle Gelegenheiten liturgisch gebraucht wurden. In diesen Fällen wird der Text nicht Element für Element ausgelegt. Sifra zu Leviticus, Sifre zu Numeri und Deuteronomium, Mechilta zu Exodus, Genesis Rabba und Leviticus Rabba sind die besten Beispiele von auslegenden Midraschim, die wir haben. Die Pesiqta deRav Kahana und die Pesiqta Rabbati sind die klassischen Beispiele für nicht-auslegende Midraschim⁸⁹.

Fazit

Vor einigen Jahren schlug ich die folgende Definition von Midrasch vor: «Midrasch ist eine Literaturgattung, mündlich oder schriftlich, die in direkter Beziehung zu einem festgelegten, kanonischen Text steht, der vom Midraschist und seiner Hörerschaft als autoritatives und offenbartes Wort von Gott betrachtet wird, und in der dieser kanonische Text explizit zitiert oder klar auf ihn hingewiesen wird.»⁹⁰ Diese Definition scheint mir immer noch richtig zu sein. Wir haben behauptet, dass die Erscheinung eines biblischen Textes ein wesentliches Element ist für das Midrasch-Unternehmen, weil nicht alles, was die Rabbinen taten, mit ihrer Exegese der Bibel verbunden wurde. Sie unterschieden klar zwischen exegetischen und nicht-exegetischen Texten, Midrasch und Mischna, und wir sollten diese Unterscheidung beibehalten. Obschon das Interpretieren der Bibel *eine* zentrale Aktivität der rabbinischen Gemeinde war, war es nicht deren einzige Tätigkeit. Das Aufkommen exegetischer Aktivität innerhalb der jüdischen Gemeinde geschah zu einer bestimmten Zeitperiode, da die ältere Quelle von Kommunikation mit YHWH, das Priestertum, sein Prestige und seine Autorität verlor. Daraus spiegelt das Erscheinen von Midrasch-Tätigkeit in all ihren Formen wahrscheinlich die neue Wichtigkeit, die der Tora und ihrer Auslegung zugeschrieben wurde. Zudem ist es wahrscheinlich, dass alle Gruppen der jüdischen Gemeinde ihre eigene biblische Exegese entwickelten, und sie waren nicht alle gleich. Sogar innerhalb der rabbinischen Gemeinschaft bestand eine grosse Vielfalt von midraschischer Arbeit. Midrasch diente mehrfachen Zwecken innerhalb der rabbinischen Gemeinschaft und wurde aus mannigfachen Gründen geschaffen. Der rabbinische Midrasch ist also eben dies: Er ist ein Beispiel, wie die Rabbinen die Tora für ihre eigenen Zwecke interpretierten.

ANMERKUNGEN

1. *M. Fishbane*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1986, 1.
2. *Fishbane* a.a.O., 2. Rosemary Ruether vertritt die Meinung, dass der anfängliche Kampf zwischen Judentum und Christentum sich um die Frage drehte, welche Gemeinde die korrekte Interpretation der Hebräischen Bibel besass, vgl. *R.R. Ruether*, Nächstenliebe und Brudermord, München 1978. Ueber den Gebrauch der Hebräischen Bibel bei frühen Christen siehe *E.E. Ellis*, Biblical Interpretation in the New Testament Church, in: J. Mulder (Hrsg.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT II/1, Assen-Philadelphia 1988, 691-725. *W. Horbury*, Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, ebd. 727-787.
3. Man sollte hinzufügen, dass die Juden nicht einfach den Text des Talmud lesen; vielmehr nähern sie sich diesem durch Generationen von Kommentaren und Ueber-Kommentaren, datierend vom 11./12. Jh. bis zum 20. Jh.
4. Ant 13, 297; 18, 17.
5. *G.G. Porton*, Diversity in Postbiblical Judaism in: R.A. Kraft - G.W.E. Nickelsburg (Hrsg.), Early Judaism and Its Modern Interpreters, Atlanta 1986, 67.
6. *R. Loewe*, The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Papers of the Institute of Jewish Studies London, 1 1964, 140-185.
7. *P. Borgen*, Philo of Alexandria in: M. Stone (Hrsg.), Jewish Writings of the Second Temple Period. CRINT II/2, Assen - Philadelphia 1984, 233-282.
8. *M. Fishbane*, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran, in: Mulder (o. Anm. 2), 339-377. *G.G. Porton*, Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period, ANRW II/19/2, Berlin 1979, 125-127.
9. Es gibt zahlreiche neuere Bibliographien und methodologische Studien zum Midrasch. Zum Beispiel *Porton*, Midrash, a.a.O. 135-138; *R. S. Sarason*, Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature in: J.J. Petuchowski - E. Fleischer (Hrsg.), Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann, Jerusalem 1981, 71-73; *G.H. Hartman* - *S. Budick* (Hrsg.), Midrash and Literature, New Haven - London 1986, 369-395; Mulder (o.Anm.2) 797-852; *L. Haas*, Bibliography on Midrash in: *J. Neusner* (Hrsg.), The Study of Ancient Judaism: I Mishnah, Midrash, Siddur, New York 1981, 93-103.
10. *J.L. Klugel*, Two Introductions to Midrash in: Hartman - Budick (a.a.O.) 91-92; *J. Neusner*, Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism, Philadelphia 1983, XVII.
11. Zur Zeit der beste Artikel über Haggada ist *J. Heinemann*, The Nature of the Aggadah, übers von M. Bregman, in: Hartman - Budick (a.a.O.) 41-55.
12. Ueber die vermuteten Beziehungen zwischen Midrasch und Predigten siehe Sarason (a.a.O.) 61-70.
13. Siehe z.B. *G.L. Bruns*, The Hermeneutics of Midrasch in: R. Schwartz (Hrsg.), The Book and the Text: The Bible and Literary Theory, Oxford 1990, 189-213. Bruns schreibt: «Wir müssen uns Midrasch als eine Lebensform (im Sinne Wittgenstein's) statt nur als eine Auslegungsform (im technischen Sinne) vorstellen,» 190-191.
14. *J.A. Sanders* schreibt: «Jede Definition von Midrasch, die dessen Spielraum, eine aktuelle biblische Perikope zu zitieren und zu gebrauchen, begrenzt, ist unzureichend,» (Torah and Canon, Philadelphia 1972, XIV). Sanders sagt auch, dass Midrasch «mindestens die Funktion einer alten oder kanonischen Tradition im weitergehenden Leben der Gemeinschaft bedeute... Wenn man studiert, wie eine alte Tradition in Beziehung zu den Bedürfnissen der Gemeinschaft funktioniert, dann studiert man

- Midrasch» (XIV). M. Gertner unterscheidet zwischen offenkundigem Midrasch in dem der Vers, die Idee und die Technik ausdrücklich erwähnt werden, und verstecktem Midrasch, in dem weder der Vers noch die Idee noch die Technik bestimmt oder erwähnt werden. *Midrashim in the New Testament*, Journal of Semitic Studies, 7 (1962) 268-269.
15. R. Bloch, *Midrash*, Dictionnaire de la Bible, Supplement V, Paris 1957, cols. 1263-1281. H. Slonimsky, *The Philosophy Implicit in the Midrash*, Hebrew Union College Annual, 27 (1956) 235-290.
 16. A.G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island 1967.
 17. Klugel schreibt: «Es gibt viele neue Arbeiten, die Midrasch zu bestimmen versuchen, und nichts würde hier gewonnen, wenn man diese Anstrengungen auf ein paar wenige Sätze zu reduzieren versuchte; obschon man pointiert (die Aussagen eines kürzlich erschienenen Buches über die Definitionen von Ironie paraphrasierend) sagen könnte, dass, nachdem diese Untersuchungen Midrasch nicht in genügendem Detail definiert haben, wir es genau so gut nochmals tun können» Klugel (o.Anm. 10) 91. Boyarin stimmt mit Klugel überein und schreibt: «... unsere Untersuchung kann ohne jede Definition bestimmt werden. Für die Zwecke dieses Buches ist "Midrasch" der Typ biblischer Interpretation, der in den jüdischen Bibelkommentaren gefunden werden kann, die die Juden "Midrasch nennen"» (*Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington - Indianapolis 1990, VIII).
 18. M. Gertner, *Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 25 (1962) 5. I. Heinemann meint, drsch in der Bibel bedeute, eine Anstrengung zu machen, YHWH's Gebote zu übernehmen und zu befolgen. Heinemann liefert wenige Beispiele, um diese These zu unterstützen; und die meisten Texte sind offen für andere Erklärungen als er sie gibt (*The Development of Technical Terms for the Exegesis of Scripture I*, Leshonenu 14 (1946) 182-185).
 19. Siehe z.B. Gen 25,22; Ex 18,15; 1Sam 9,9; 1Kön 22,8; Ez 20,1; 1Chron 30,10.
 20. «Denn Esra wies sein Herz an, die Tora YHWH's zu untersuchen und die Gesetze und Urteile in Israel zu tun und zu lehren.»
 21. Gertner, *Terms* (a.a.O.) 11.
 22. Heinemann, *Development* (a.a.O.) 185; Gertner, *Terms* (a.a.O.) 6-8.
 23. 2Chron 13,22. 24,27.
 24. 2Chron 13,22: «Was sonst noch von Abia zu sagen ist, was er getan und was er geredet hat, das steht geschrieben im Midrasch des Propheten Iddo.» 2Chron 24,27: «Was aber seine Söhne betrifft und die vielen Prophetensprüche über ihn und den Neubau des Tempels, das steht ja geschrieben in der Erklärung zum Buch der Könige.»
 25. Bloch glaubte, dass «Midrasch» in den Chronikbüchern dieselbe Idee vertritt wie in rabbinischer Literatur (o.Anm. 15, 1264). S.R. Driver sah diese Worte als auf den Königsbüchern basierend und als «pointed illustrations of some religious or moral truth» (An Introduction to the Literature of the Old Testament, Cleveland-New York 1963, 529). W. Bacher schlägt vor, dass der Begriff «Buch,» «Untersuchung» oder «Studie» bedeutet hätte (Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1899-1905, I 104). L. Finkelstein dachte, dass «Midrasch» von Iddo eine Sammlung der Orakelsprüche des Propheten bezeichne, während «Midrasch» in den Königsbüchern unsere Königsbücher meine (The Origin of the Synagogue, Bulletin of the American Academy for Jewish Research 3 (1930) 56. J.M. Meyers bezieht sich auf die Abhandlung des Propheten Iddo und auf «the commen-

- tary on the chronicle of the kings;» (II Chronicles: A New Translation with Introduction and Commentary, Garden city 1986, 78-79. 135) Kurz, die Bedeutung des Begriffes ist unbekannt; vgl. Wright a.a.O. 37.
26. Wright a.a.O. 37. 40-41.
 27. Gertner, Terms (a.a.O.) 9.
 28. Siehe Bruns, Sanders und Gertner (o.Anm. 13.14).
 29. J. Neusner, Judaism: The Evidence of Mishnah, Chicago-London 1981, 170.
 30. Neusner, a.a.O. 171-172.
 31. Für eine Uebersetzung dieser Stellen siehe J. Neusner-R. Brooks, Sifra: The Rabbinic Commentary on Leviticus. An American Translation, Atlanta 1985.
 32. Neusner-Brooks, a.a.O. 1-2.
 33. Zur Tatsache, dass vieles im rabbinischen Judentum nicht lediglich biblische Interpretation ist, siehe den wichtigen Artikel von W.S. Green, Romancing the Tome: Rabbinic Hermeneutics and the Theory of Literature, *Semeia* 40, 1987, 147-168.
 34. Slonimsky (o.Anm. 15), 235.
 35. Bloch, Midrash (o.Anm. 15) 1265-1272.
 36. Bruns, a.a.O. (o.Anm. 13) 192.
 37. Bruns, a.a.O. 201.
 38. Siehe v.a. S. Handelman, The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory, Albany 1982; J. Faur, Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition, Bloomington 1986. D. Boyarin, Intertextuality and the Reading of Midrash, Bloomington 1990. G. Hartman-S. Budick. (Hrsg.), Midrash and Literature, New Haven-London 1986. Diese Bücher enthalten Hinweise auf die wichtigsten Forscher, Schreiber und Autoren, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben und von denen viele in diesem Artikel zitiert werden.
 39. Hartman-Budick, a.a.O. (o.Anm. 9), XI.
 40. Hartman-Budick, a.a.O. XIII.
 41. Handelman, a.a.O. 131.
 42. Boyarin, a.a.O. (o.Anm. 17) 128.
 43. Green, a.a.O. (o.Anm. 33) 155-156.
 44. Green, a.a.O. 158.
 45. Green, a.a.O. 158-159.
 46. Green, a.a.O. 160.
 47. W.H. Brownlee, Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls, *Biblical Archaeologist* 14 (1951) 71.
 48. L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, 42-43.
 49. J. Weingreen, The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament, *Bulletin of the John Ryland's Library* 34 (1951/1952) 190.
 50. In meiner Besprechung der Auslegung von Num 18, 1-14 in *Sifre Numeri* sagte ich, dass die Rabbinen den Text so auslegten, dass sie und nicht die Priester die Verantwortlichen für den Opferkult waren. Siehe G.G. Porton, Understanding Rabbinic Midrash: Text and Commentary, Hoboken 1985, 77-118.
 51. G. Vermes, Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis in: P.R. Ackroyd - G.F. Evans (Hrsg.), *The Cambridge History of the Bible: I*, Cambridge 1970, 202.
 52. Boyarin, a.a.O. (o.Anm. 17) 14. 16. 39-49. 82-84.
 53. Wright, a.a.O. (o.Anm. 16) 64. G. Vermes, Scripture and Tradition in Judaism, Leiden 1961, 228-229. J. Heinemann, Sermons within the Community in the Talmudic Period, Jerusalem 1970, 8.
 54. Diese Theorie wurde erstmals von L. Zunz umrissen, welcher der preussischen Regierung zeigen wollte, dass die Predigten, die von den jüdischen Re-

formern in den Gottesdienst des 19.Jhs in Deutschland eingeführt wurden, keine neuen Erfindungen waren, sondern ihre Wurzel in der Spätantike, wenn nicht gar in der Bibel selbst, hatten.

55. Sarason, a.a.O. (o.Anm. 9) 62-63, Anm. 18.
56. *J. Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, Leiden 1969-1970, III, 234-238 und IV, 149-151.
57. Dies beweist natürlich nicht notwendigerweise, dass die Rabbinen diese Texte nicht dem jüdischen Volke zustellten, denn sie hätten es verwirren können, um ihre eigene Genialität zu demonstrieren. Oder sie hätten begriffsstutzig sein können, um gewisse radikale Bemerkungen vor dem gemeinen Volke zu verbergen. J. Petuchowski meinte, obschon die mittelalterlichen liturgischen Gedichte, die piyyutim, in ihrer Sprache und in ihrem Inhalt extrem unklar seien, wurden sie Teil der Liturgie der gewöhnlichen Leute, vor allem an Festtagen.
58. Sarason, a.a.O. 66-67.
59. Sarason, a.a.O. 67.
60. Mischna Abot 5,22: «Dreh es immer wieder herum, denn alles ist in ihm; und betrachte es und werde grau und alt darüber, und lass nicht davon ab...»
61. BT Sanhedrin 17a: «Sprach R. Judah, sprach Rav: «Sie lassen keinen im Sanhedrin sitzen, ausser er wisse, (wie) zu (beweisen, dass) etwas, das kriecht, rein ist von den Worten der Tora.»
62. S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E., New York 1950, 63-64.
63. I. Heinemann, The Paths of the Haggadah, Jerusalem 1970,2; I. Frankel, Peshat in Talmudic and Midrashic Literature, Toronto 1956, 29.
64. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, Leipzig 1907, 364.
65. M. McNamara, Targum and Testament, Shannon-Grand Rapids 1972, 22-23.
66. Vermes, Bible and Midrash (o.Anm. 51) 201.
67. Wright, a.a.O. (o.Anm. 16) 49.
68. «Welche Rollen der Tora sie auch fanden, sie rissen sie auf und verbrannten sie; und wer mit einer Bundesrolle gefunden wurde oder seine Liebe zur Tora bekundete, wurde aufgrund des königlichen Dekrets getötet.»
69. F. Cross, The Ancient Library of Qumran, Garden City 1961, 40.
70. Zum Gebrauch der Hebräischen Bibel in den Apokryphen und Pseudepigraphen siehe D. Dimant, Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigraphy, in: Mulder, a.a.O. (o.Anm. 2) 379-420.
71. Siehe E.P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977, 1-12.
72. Flavius Josephus, Gegen Apion 2, 17, nach der Uebersetzung von H. Clementz, Halle 1901.
73. Neh 8,18.
74. Siehe den Kommentar von B.Z. Wacholder in: J. Mann, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, New York 1971, I, XV.
75. Ueber frühe Synagogen und über die Rolle des Tora-Lesens in diesen Synagogen siehe L.I. Levine, The Second Temple Synagogue: The Formative Years, in: L.I. Levine, The Synagogue in Late Antiquity, Philadelphia 1987, 7-32.
76. Porton, Midrasch, 118-119.
77. Fishbane's Biblical Interpretation in Ancient Israel (o.Anm. 1) ist die gründlichste und umfassendste Arbeit zu diesem Phänomen.

78. Wir sollten zur Kenntnis nehmen, dass die Gelehrten in Alexandria genau zu dieser Zeit antike griechische Texte auslegten. Viele der Techniken, die die Rabbinen für ihre Bibelinterpretation verwendeten, wurden ebenso von den alexandrinischen Grammatikern gebraucht. Siehe dazu Liebermann, 47-82. *D. Daube*, Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric, Hebrew Union College Annual 1949, 239-264.
79. Ben Sira 1,6-7.
80. Porton, Midrash a.a.O. (o.Anm. 8) 119-121.
81. Porton, Midrash a.a.O. 122-123.
82. Porton, Midrash a.a.O. 125-127.
83. Dtn 33,11.
84. *J. Blenkinsopp* meint, dass die Priester in der hellenistischen Periode glaubten, direkte Offenbarungen YHWH's zu erhalten. (*Prophecy and Priesthood in Josephus*, JJSt 25 (1974) 239-262).
85. Zu den Schlachten unter den Oniaden siehe die Anfangskapitel der Makkabäerbücher. Zu Herodes' Ernennung eines «obskuren Babyloniers» zum Hohepriester siehe Josephus, Ant 15,22.
86. Zur Evidenz dieser Sammlungen siehe Porton, Midrash a.a.O. (o.Anm. 8) 113-115.
87. Sarason a.a.O. (o.Anm. 9) 67-68. Für eine passende Sammlung von Midrasch-Texten, die die Differenzen unter den wichtigsten rabbinischen Midrasch-Sammlungen aufzeigt, siehe Porton, *Understanding Rabbinic Midrash* (o.Anm. 50).
88. In der Vergangenheit war es üblich, Midrasch-Sammlungen, die literaler und logischer waren, zu unterscheiden von eher imaginativen und phantasievollen. Erstere wurden der Schule von Rabbi Ismael zugeschrieben und letztere derjenigen von Rabbi Aqiba. Zudem glaubte man, dass diese verschiedene exegetische Techniken gebrauchten, die sie ihren Schülern weitergaben. Neuere Forschung hat jedoch gezeigt, dass keine klare Differenzen zwischen ihnen bestanden. Deshalb gibt es keinen Beweis dafür, dass ihre Schüler die Bibel auf verschiedene Art und Weise ausgelegt hätten. Siehe *G.G. Porton*, The Traditions of Rabbi Ishmael Part IV: The Materials as a Whole, Leiden 1982, 160-211; *G.G. Porton*, Rabbi Ishmael and his Thirteen Middot, in: J. Neusner u.a. (Hrsg.), New Perspectives on Ancient Judaism I, Lanham-New York-London 1987, 1-18.
89. Für andere Methoden der Klassifizierung siehe Porton, Midrash a.a.O. (o.Anm. 8) 128-129.
90. *G.G. Porton*, Defining Midrash, in: J. Neusner (Hrsg.), The Study of Ancient Judaism I: Mishna, Midrash, Siddur, New York 1981, 62.