

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 47 (1991)  
  
**Artikel:** Die "Erzählung" des Evangeliums im Lichte der Derasch Methode  
**Autor:** Del Agua, Augustin  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960815>

### **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>**

# Die «Erzählung» des Evangeliums im Lichte der Derasch Methode<sup>1</sup>

*von Augustin del Agua*

## I. Die Derasch-Haggada als narrative Denkform

### 1.1. Zum intellektuellen und religiösen Milieu, in dem das NT zum Buch wurde.

Der englische Neutestamentler und Judaist B. Chilton sagte einmal, dass jeder, der das Neue Testament studieren wolle, bewusst oder unbewusst auch das Frühjudentum studiere. Unter Frühjudentum versteht er «the religious movement which survived the effective demise of Israel as a theocratic state and was the precedent of rabbinic Judaism.»<sup>2</sup> Dies scheint die Meinung eines immer größer werdenden Teils von Exegeten auszudrücken, nach denen das Neue Testament in diesem religiösen jüdischen Milieu entstanden ist. Jesus hat im Milieu des Frühjudentums gelehrt und die religiöse Sprechweise dieses Milieus benützt, eine Sprechweise, die seiner Zuhörerschaft vertraut war. Ebenso hat die Forschung, die das rabbinische Judentum und das Neue Testament miteinander in Verbindung bringt, den Zusammenhang bewiesen, der zwischen den biblischen Interpretationsmethoden, den Ausdrucksformen der jüdischen Tradition und denen des Neuen Testaments besteht. Deswegen ist es für den Exegeten des Neuen Testaments auch unverzichtbar, die alttestamentliche Tradition zu kennen, wenn er in der Lage sein will, das Neue Testament zu verstehen und zu interpretieren. Die zukünftige Forschung ist somit aufgerufen, beide Testamente – auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese – zusammen zu erklären. Hier liegt auch die Notwendigkeit, weshalb sie in die Besonderheiten des Derasch eindringen muss<sup>3</sup>.

### 1.2. Derasch und Midrasch: Begriff, Typen und Charakteristiken

Es ist ratsam, zuerst die Frage der Definition des Derasch und Midrasch aufzuwerfen, ein Problem, in dem noch keine Einigkeit unter den Exegeten besteht. Bekanntlich beschäftigt sich die neueste Forschung zum Derasch mit dem gesamten Phänomen des Rekurses auf die Schrift im Frühjudentum und schliesst folglich Gruppen, Traditionen und Literatur ein, die sich deutlich von der rabbinischen Literatur unterscheiden, die lange Zeit diesen Begriff für sich reserviert hatte. Daher werden heute als Quellen der Haggada auch nichtrabbinische Quellen benützt: Josephus Flavius, Philo von Alexandrien, Pseudo-Philo, Targum, Apokryphen und Pseudepigraphen, die Schriften von Qumran, die Septuaginta, das Neue Testament und die Kirchenväter, soweit sie haggadisches Material zu-

---

Dr. Augustin del Agua, Avda. Dr. Federico Rubio y Gali 57, Sp - 28040 Madrid.

sammentragen<sup>4</sup>. Deswegen ist es nicht erstaunlich, dass die Frage aufkam, was man unter Derasch und Midrasch zu verstehen habe.

A. G. Wright schlug vor, den Namen «Midrasch» einer literarischen Gattung mit besonderen Charakteristiken vorzubehalten. Auf diese Weise definierte er den Midrasch als ein Werk, das die Schrift erklärt und versucht, sie verständlich und bedeutsam für eine spätere Generation zu machen. Es ist nach ihm wesentlich für den Midrasch, von einem Schrifttext auszugehen, aus dem sich eine Interpretation oder eine Erzählung entwickelt. In diesem Sinne ist Midrasch, wie er sagt, «a literature about literature.»<sup>5</sup>

Andererseits verliert man, wie R. Le Déaut erwiderte<sup>6</sup>, mit dieser Definition mehr als man gewinnt, da sie den Begriff auf einen Aspekt reduziert, nämlich auf die Resultate der biblischen Interpretation. Ein anderer fundamentaler Aspekt bleibt ausgeschlossen, nämlich die Methoden und Techniken, welche die für die Interpretation der Schrift erforderliche Aktivität ausmachen.

Dadurch wird deutlich, dass die Bedeutung des «Midrasch» sich nicht reduzieren lässt auf ein literarisches Genus, wie es A. G. Wright behauptet hat, sondern vielmehr zu verstehen ist als eine Interpretationsmethode der Bibel wie sie dem alten Judentum und häufig auch den Autoren des NT zu eigen ist.

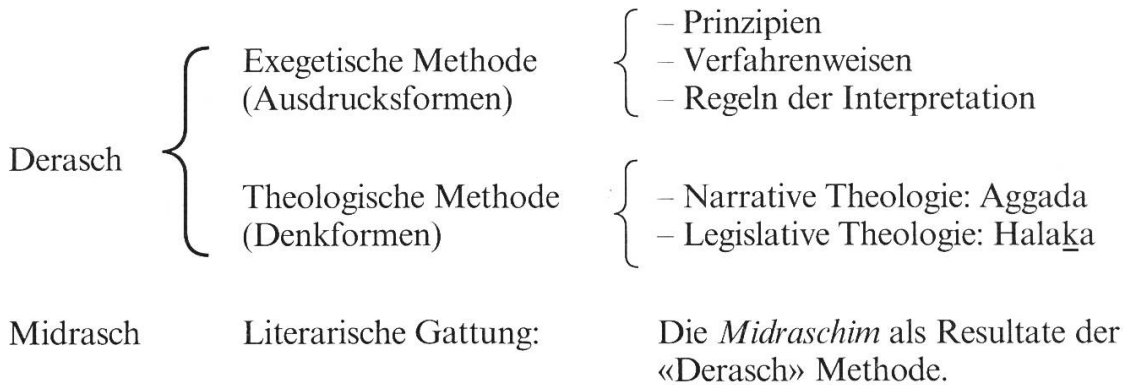
Diese Art der Bibelinterpretation ist ganz verschiedenen literarischen Genera gemeinsam (vgl. oben). Um die Zweideutigkeit des Begriffes «Midrasch» zu vermeiden, der einerseits die exegetische Methode selbst meint, zum andern aber auch das Resultat der aus einem Buch gefolgerten Exegese, ist es besser, den Begriff «*Midrasch*» für bestimmte Bücher, in denen die Bibel mit Hilfe des «Derasch» exegesiert worden ist, zu reservieren (die *Midraschim*), oder auch für kleinere Abschnitte, bei denen die «Derasch» Exegese verwendet worden ist.

«Derasch» (Forschung) meint dann nur noch die alte jüdische exegetische Methode mit ihren Prinzipien, Techniken und Verfahrensweisen der Interpretation (A. Diez Macho). Wir definieren also *Derasch* als exegetische Methode und verstehen darunter die Prinzipien, Verfahrensweisen und Regeln der Interpretation, der Anwendung und des Rekurses auf alttestamentliche Traditionen und Texte, sowohl im Frühjudentum als auch im Urchristentum, um sie im Licht neuer historischer Umstände zu aktualisieren<sup>7</sup>. In diesem Sinn sind im Derasch die besonderen Techniken oder Ausdrucksformen des Judentums und Christentums für die Aktualisierung der Schrift und Tradition in neuen Situationen enthalten.

Der Derasch ist aber nicht nur eine exegetische Methode, sondern auch eine «theologische Methode.» Die «Halakā» und die «Aggada» sind die beiden Kategorien des theologischen Denkens aufgrund der Schrift als Quelle der Offenbarung. Der Derasch Halakā, der Vorschriften und Verbote aus den Gesetzgebungen der Torah ableitet, enthält die legislative Theologie des Judentums, während das Christentum später mit demselben Verfahren Verhaltensnormen aus den normativen Worten Jesu ableitete. Der Derasch Aggada enthält die narrative Theologie des Judentums. Seine Besonderheit besteht darin, «erzählend zu verkündigen» über alles, was von der Halakā nicht angesprochen wird. Es ist nicht verwunderlich, dass auch das Urchristentum in dieser narrativen Denkform die Geschichte Jesu auslegte.

*Zusammenfassend:* Ich verstehe «Derasch» im weiten Sinn, nämlich als exegetische und theologische Methode, und «Midrasch» im engen Sinn, nämlich als literarische Gattung.

Somit muss ein vollständiges Schema die exegetischen, theologischen und literarischen Aspekte mit einbeziehen:



### 1.3. Biblische Ursprünge der Aggada als narrative Theologie.

#### a) Biblische Theologie als Geschichtserzählung (Historiographie)<sup>8</sup>

Die Erzählung als theologische Denkkategorie im Judentum und im entstehenden Christentum hat ihren Ursprung im Alten Testament. Die Aussage «Der Herr hat Israel aus Aegypten herausgeführt» ist gleichzeitig eine historische Begebenheit und ein Glaubensbekenntnis<sup>9</sup>. So bestätigt es das alte Glaubensbekenntnis Dt 26,5ff. Später haben es die «Erzähler» entwickelt und in eine komplette Erzählung verwandelt (z.B. Ex 14). Die narrative Ausarbeitung bot die Möglichkeit, die theologischen Aspekte dieses Gründungsereignisses des Volkes zu erzählen<sup>10</sup>. Auch das erste christliche Glaubensbekenntnis «Christus ist für unsere Sünden gestorben nach der Schrift, er ist begraben worden und am dritten Tage auferweckt worden nach der Schrift» (1Kor 15,3f) ist die Erzählung eines historischen Ereignisses, auf das man den Glauben projiziert mittels eines globalen Rekurses auf die Schrift (= Derasch).

Der biblische Mensch bekennt seinen Glauben, indem er die Ereignisse erzählt, die seine Geschichte als Werk Gottes gestalten. Die biblische Theologie ist somit eine bekennende Erzählung von historischen Ereignissen, die von Gott vollbracht werden. Die Geschichte verschafft dem Glauben seinen Gegenstand, und der Glaube verschafft der Geschichte ihren Sinn und ihre Orientierung. Für den biblischen Menschen gilt: «L’histoire pourtant n’est pas faite des seuls événements. Pour parler d’histoire et de révélation à travers l’histoire, il est nécessaire que deux réalités soient conjointes: les faits bruts et leur interprétation. Cette dernière est même plus importante que les faits. L’Ancien Testament est un exemple manifeste de la priorité de l’interprétation de l’histoire sur sa présentation, car pour un Israélite raconter l’histoire c’est déjà l’interpréter.»<sup>11</sup>

Der Glaube Israels hat also ein historisches Fundament. Die Besonderheit der biblischen Offenbarung besteht darin, dass Gott sich mit den Ereignissen der Geschichte verbindet, um daraus eine Offenbarung seines Planes zu machen. Diese Präsentierung der Geschichte schliesst schon in sich selbst einen bestimmten theologischen Aspekt ein: So zum Beispiel zeigt die Biographie Davids (2 Sam 9-20; 1 Kön 1/2) ihre Zentralidee nicht durch Kommentare, die das Berichtete glossieren, sondern in der Art, die Tatsachen selbst zu präsentieren, um die Persönlichkeit Davids hervorzuheben. Jahrhunderte später, in der Exilszeit, präsentiert ähnlich die deuteronomistische Schule die Geschichte nach besonderen theologischen Schemata: Die Könige werden je nach ihrer Einstellung zum Tempel in Jerusalem und zum Gesetz behandelt, was dazu führt, dass viele bemerkenswerte Ereignisse, die unter ihren Regierungen geschahen, übersehen werden.

b) Beispiele aggadischer Exegese in der historiographischen Literatur des Alten Testaments<sup>12</sup>

Neben der Erzählung als Form der Ausarbeitung des narrativen Denkens gibt es bereits in der historischen Literatur des Alten Testaments die Transformation von Texten oder Überlieferungen mittels der aggadischen Exegese. Beide Aspekte sind die biblischen Vorläufer der zwischentestamentlichen und rabbinischen Aggada und helfen daher, das intellektuelle Milieu, in dem die evangelischen Erzählungen aufkommen, aufzuhellen. Im Folgenden versuchen wir ein paar Beispiele des haggadischen biblischen Derasch aus den historischen Büchern des Alten Testaments darzustellen.

2 Sam 15 zeigt David verzweifelt wegen der Revolte Absaloms und des Aufstands Ahitophels. David ruft zuerst Gott an, damit er die Pläne Ahitophels vereitle, und anschliessend versucht er seinen Freund Husai zu Ahitophel zu schicken, damit dieser sein Verhalten ändere. Die Veranlassung zur zweiten Handlung ist deutlich menschlich, im Unterschied zur ersten. Sie widerspricht den religiösen Gefühlen der Tradenten dieses narrativen Stoffes. Nachdem das Buch den Erfolg der Mission Husais erzählt hat (2 Sam 17,1ff), deutet eine kurze Notiz an, dass der ganze Verlauf der Ereignisse von Gott veranlasst wurde, um die Revolte Absaloms zu vereiteln (2 Sam 17,14b). Damit ist ein neues exegetisches Motiv in die Erzählung eingeführt worden. Das Resultat ist ein völlig neuer Gesichtspunkt in den historischen Ursachen der Ereignisse. Dieser Prozess der theologischen Revision der Geschichte wird noch verständlicher, wenn man den der Torah und ihrem Studium beigemessenen Wert als besonderen theologischen Ort in Betracht zieht.

Die biblischen Sätze «sei stark» oder «fürchte dich nicht,» sind in ihrem Ursprung Formeln, die benützt werden, um jemandem Mut zu machen, dem eine schwere Mission anvertraut wird, oder in militärischen Reden. Trotzdem haben sie klare exegetische Anwendungen. So zum Beispiel ermutigt Moses vor seinem Tod die Israeliten mit diesen Worten: «Seid mutig und stark! Fürchtet euch nicht, und lasst euch von ihnen nicht erschrecken» (Dtn 31,4-6, vgl. 7f). Andererseits wird an einer anderen Stelle etwas Neues hinzugefügt, als der Satz an Josua wiederholt wird: «Sei mutig und sehr stark und achte darauf, das Gesetz zu befolgen» (Jos 1,7-8). Das Hineinbringen des neuen Elements verwandelt exegetisch



eine Aufforderung zum körperlichen Mut in eine Aufforderung zur geistigen Stärke. Bei Jos 1,5-9 ist der Sieg durch die Befolgung des Gesetzes vonseiten Israels bedingt. Die deuteronomistische Schule führt in die alten Erzählungen ein Thema von theologischem Wert ein und bringt so die Geschichte von der Eroberung des Landes in Übereinstimmung mit ihrer Theologie der Geschichte (vgl. Jos 23,6-13).

Ein ähnliches Beispiel finden wir in 1 Kön 2,1-9. Es handelt sich um das Testament Davids. Dieser sagt zu Salomo: «Sei stark.» Der Rat hat in den Versen 1-2 und 5-9 den Ton einer militärischen Rede. Andererseits enthalten die Verse 3-4 eine Aufforderung zur Torahtreue als Bedingung für den Erfolg Salomos und seiner Dynastie. Es handelt sich hier um eine «aggadische Verwandlung.» Im gegenwärtigen Text sagt somit David zu seinem Sohne – durch den Redaktor –, dass er stark sein soll im Befolgen der Torah.

Die Bücher der Chronik bieten ebenfalls eine Reihe von ähnlichen «aggadischen Verwandlungen.» Auf der einen Seite sind die Beispiele der Könige, die in den Königsbüchern vorteilhaft behandelt worden sind, und die der Chronist nun als Förderer der Befolgung der Torah beschreibt. Die Erzählung 1 Kön 15,11-33, die sich auf die Kampagne des Königs Asa gegen die gottesdienstlichen Greuel bezieht, hat sich 2 Chr 14,1-2.4 zu eigen gemacht und vervollständigt mit der Anmerkung, dass Asa Gott angefleht habe und «das Gesetz und die Gebote befolgte» (V 3). Bei der durch Jojada eingeführten Reform 2 Kön 11,17-20, deren Parallele sich 2 Chr 23,16-17.20-21 findet, besagt die aggadische Beigabe, dass Jojada Priester und Leviten für die Spendung des Kultes wiedereinsetzte, so dass das Opfer nach den Vorschriften des Gesetzes Moses verwirklicht wurde (V 18) (vgl. 2 Chr 15-17)<sup>13</sup>. Durch dieses Vorgehen stellt man – aggadisch – die vorexilischen Könige als Modelle im Befolgen der Torah und somit als Modelle für die nachexilische Frömmigkeit dar.

Auf der andern Seite war der Chronist besonders bestrebt, durch historische Beispiele einige Dimensionen seiner Vorstellung über die göttliche Vorsehung und die historische Ursächlichkeit zu zeigen. Durch solche Beispiele gelang es ihm, mit seinen Lesern zu kommunizieren. Im Lichte der Tradition lehrte er die alten Werte auf eine neue Art<sup>14</sup>. Ein Beispiel finden wir in der Version des Chronisten von der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam 6 = 1 Chr 13,1-6). In seiner Ausarbeitung und Vereinheitlichung der Tradition lässt er die Episode von Usa weg. Auch der Transport der Bundeslade wird nicht geschildert, sondern nur angedeutet, dass sie auf einen Karren geladen wurde (1 Chr 13,7). Dieses Vorgehen hat theologische Gründe. In Wirklichkeit durften nur die Leviten die Bundeslade transportieren (1 Chr 15,2; vgl. Num 3,5-10). Usa war ein Laie; deswegen durfte er die Bundeslade nicht anfassen und wurde daher bestraft. 1 Chr 13,9 wird nicht gesagt, Usa habe die Bundeslade angefasst wie in 2 Sam 6,6, sondern er habe «seine Hand ausgestreckt.» Der Chronist beschreibt die Tatsachen im Licht der normativen Frömmigkeit des Pentateuch. Ein weiterer Fall von aggadischer Exegese bezieht sich auf den Grund, warum nicht David den Tempel erbaute, sondern sein Sohn Salomo. Nach 2 Sam 6 traf David die Entscheidung, den Tempel zu erbauen. 2 Sam 7,12 wird gesagt, dass Gott es so wollte. Andererseits liest man im Orakel von Nathan: «Ein Erbe wird dir den Tempel erbauen»

(2 Sam 7,11), und in 1 Kön 8,17-19: «Du (David) wirst den Tempel nicht erbauen, sondern dein Sohn» (vgl. auch 1 Kön 5,17-19). Der Chronist will auf der einen Seite David verherrlichen und auf der anderen die Tatsache begründen, dass David den Tempel nicht erbaute. Deswegen lässt er die Verweigerung an David weg und sagt, er habe Vorbereitungen getroffen (1 Chr 22,2-3) und die priesterlichen Gesetze für den Tempeldienst festgesetzt (1 Chr 23,7). Der Grund aber, warum er den Tempel nicht erbaute, war das durch ihn vergossene Blut (1 Chr 22,8; vgl. 28,3).

Unter den von dem Chronisten benützten exegetischen Techniken in der Neuinterpretation der Geschichte, ragt der Kontextwechsel des benützten Stoffes heraus. Diese exegetische Methode, die nebeneinanderstehenden Abschnitte und Verse aneinander zu erklären, wird mit dem Ausdruck *Sēmûkîn* bezeichnet<sup>15</sup>. Sie stützt sich auf das Prinzip, dass jede Perikope durch eine andere ihr naheliegende erklärt werden kann. Indem der Chronist sich auf diese exegetische Methode stützt, kombiniert er seine Quellen, um neue Zusammenhänge zu finden. Dies tritt zu Tage, wenn man die Bücher der Chronik mit den Büchern der Könige vergleicht. Ein konkretes Beispiel findet man in 2 Chr 12, 1ff, der Ausarbeitung von 1 Kön 14,22-28, bei der Erzählung über das Königreich von Rehabeam. Im Königsbuch wird gesagt, dass die Juden das Böse getan haben; darauf wird die Nachricht über die Invasion des Pharao Sisak angeführt. Der Chronist verbindet beide Daten und stellt somit eine Kausalität zwischen beiden her. Daraus ergibt sich, dass die Invasion stattfand, weil Rehabeam zusammen mit ganz Israel die Torah verlassen hatte. Er interpretiert somit beide Daten durch ihre gegenseitige Nähe und projiziert seine theologische Ansicht auf den Urtext. 2 Chr 20,31-37, abgeleitet von 1 Kön 22,42-50, stellt einen ähnlichen Fall dar. Der Chronist hat hauptsächlich den Kontext der Erzählung von 1 Kön 22 abgeändert. Dazu sagt er zuerst, Josaphat habe sich mit Ahasja, dem König von Israel, der ihn verleitet hat, das Böse zu tun, verbündet; danach kommt die Zerstörung der Flotte von Josaphat: «Da du dich mit Ahasja verbunden hast, wird der Herr dein Werk vernichten» (V 37). Im Königsbuch ist die Reihenfolge umgekehrt, und es wird keine Verbindung zwischen den beiden Tatsachen hergestellt.

#### 1.4. Die Aggada als narrative Theologie des Judentums

Die Ausgestaltung des Glaubens Israels hat also kaum mit abstrakter oder mit propositionaler Theologie zu tun, denn sie stützt sich auf historische Ereignisse und auf die Schlussfolgerungen, die aus diesen entstehen. Ebenso entwickelt der Derasch im Judentum eine Art «historische Theologie,» die mehr Wert darauf legt, die Tatsachen der Vergangenheit zu bewahren und zu meditieren, als abstrakte Konzepte zu erarbeiten<sup>16</sup>. Die Nähe der alttestamentlichen Tradition zur Geschichte, eine authentische jüdische Denkform, tritt noch klarer in der Verlängerung der Traditionen in der Aggada hervor.

Im Judentum – sowie nachher im Christentum – sind Schrift und Tradition die beiden sich ergänzenden Formen von Gottes Offenbarung an Israel<sup>17</sup>; beide haben folglich normativen Charakter. Das weite Gebiet, das die mündliche Tradition erfasst, ist geteilt in Halakā und Aggada, die beiden Grundformen des

theologischen Denkens im Judentum: narrative Theologie und legislative Theologie. Auf beide Weisen ist uns die Aktualisierung der Bibel in den konkreten und wechselnden Umständen des Lebens der israelitischen Gemeinde überliefert worden, eine Aufgabe, die während Jahrhunderten durch den Derasch ausgeführt wurde.

Wir sprechen von einer theologischen Denkform, weil sowohl der Maggid, der Erzähler, als auch der Darschan, der Prediger, und der Meturgeman, der Übersetzer, von der Bibel als Wort Gottes ausgehen. Dieser Ausgangspunkt gibt ihrer Tätigkeit theologischen Wert.

Ihr Ziel ist, die Gegenwart kraft des Glaubens Israels an die rettenden Taten Gottes in der Vergangenheit zu erleuchten. Die Halakā enthält dabei den legislativen Teil, die Verhaltensnormen, die der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott, zu den Mitmenschen und zu der Gesellschaft, in der er lebt, zu beachten hat (= «legislative Theologie.») Die Aggada enthält die narrative Theologie des Judentums. Die legislative und narrative Theologie sind von verschiedenem Wesen: Während die eine autoritativen Charakter hat, hat die zweite meditativen Charakter<sup>18</sup>. Die Aggada proklamiert und verkündet auf erzählende Weise. Sie erzählt die historischen Tatsachen wieder und wieder neu. Dadurch entsteht lebendige Heilsgeschichte, die einerseits ein Impuls für die Zukunft der israelitischen Gemeinde bedeutet und andererseits die Verbindung mit den Generationen der Vergangenheit sicherstellt. Dieses letztere gilt hauptsächlich für die Haggada von Pesah, die Aggada schlechthin, begründet auf dem biblischen Gebot: «Du sollst deinem Sohn an diesem Tag folgendes kundtun (*wěhiggadtá*)...» (Ex 13,8). In ihr identifiziert sich der Maggid mit der Erzählung, indem er der Überbringer und Autor der Aggada ist<sup>19</sup>.

## II. Jüdische Historiographie, Derasch und Evangelien

Die Art und Weise, wie Geschichte in der Welt des Alten Testamentes geschrieben und wieder erzählt und wie sie in der aggadischen Meditation verlängert wurde, scheint uns auf die Spur des Modells zu führen, das den Evangelisten vorschwebte bei der Darstellung der Geschichte Jesu, des Ereignisses, das die alttestamentliche Verheissung erfüllt.

Die Beziehung aber zwischen «Midrasch» und Evangelien ist nicht ohne Schwierigkeiten, wie die exegetische Diskussion zeigt. Sie entstehen hauptsächlich durch die verschiedenen Deutungen, die der Standardbegriff «Midrasch» erlaubt. Daher ist die erste Aufgabe des Exegeten, zu erklären, in welchem Sinne er versucht, den Begriff «Midrasch» den evangelischen Erzählungen zuzuordnen. Wir teilen daher diesen Abschnitt in zwei Teile auf. Im ersten erläutern wir die Unterschiede zwischen der spezifischen literarischen Gattung der Werke, die als Ganzes *Midraschim* genannt werden, und den Evangelien. Im zweiten entfalten wir unsere Meinung über die Erzählungen der Evangelien als *narrative Theologie* oder christliche Aggada.



## 2.1. Unterschiede zwischen dem «Midrasch» als literarische Gattung und dem Derasch der evangelischen Erzählungen.

Ein Vergleich zwischen dem Rekurs auf das AT, den man in den Evangelien findet, und der Form, den biblischen Text in den jüdischen Midraschim zu behandeln, zeigt derart bedeutende Unterschiede in der Form und im Inhalt, dass die Erstellung eines Parallelismus zwischen den beiden Gattungen ausgeschlossen bleibt. Trotzdem scheint uns ein Vergleich zwischen beiden Arten des literarischen Werkes nicht überflüssig zu sein, da er erlaubt, die Unterschiede und vor allem das hervorzuheben, was speziell den *christlichen* Derasch in der Interpretation und im Rekurs auf das AT ausmacht<sup>20</sup>.

1. Der Unterschied zwischen den Midraschim und den Evangelien liegt in ihrer unterschiedlichen literarischen Form. Im Midrasch ist die Kontinuität im Text des AT begründet. In den Evangelien ist der Leitfaden das Leben Jesu. Man bezieht sich auf das AT mit Hilfe von Zitaten, Anspielungen usw., um den Sinn des Lebens Jesu zu beleuchten. *Er* ist das Zentrum, nicht das AT.
2. Die Evangelien haben auch nicht wie die Midraschim den Charakter eines Kommentars zum AT. Die AT-Zitate, die man in den Evangelien findet, sind immer ein Text, der eine Begebenheit erklärt (*explicans*), und nicht die Bibelstelle, die erklärt werden soll (*explicandum*). Selbst wo gesagt wird, dass Matthäus oder Lukas das Markusevangelium oder die Spruchquelle deraschartig aktualisieren, tun sie dies in einem anderen Sinn als der Midrasch, nämlich nicht als Kommentar, der sekundär dem erklärten Text hinzugefügt wird.
3. In den Midraschim spielt der Text des AT die Hauptrolle, während die Rolle des Midrasch-Kommentars sekundär ist. In den verschiedenen Evangelien spielt die Erzählung selbst mit ihrer unterschiedlichen Art, das Leben Jesu zu theologisieren, die Hauptrolle. Die Erzählung nimmt in bezug auf die Quellen, die sie benützt und aktualisiert, keinen zweiten Platz ein.
4. Ein weiterer Unterschied ergibt sich aus der Verschiedenartigkeit des Inhalts der Erzählung. Der Midrasch führt den Text, den er kommentiert, an, und sein Ziel ist, ihn zu erläutern. Im Gegensatz hierzu bemühen sich die Evangelisten nicht, den Text des AT zu interpretieren, sondern ein Geschehen mit Hilfe von Begriffen/Vorstellungen der alttestamentlichen Tradition zu interpretieren. Ebenso sind die jüdischen Werke, die «wiedergeschriebene Bibel» («rewritten Bible») genannt werden, wie z.B. die *Antiquitates Judaearum* von Flavius Josephus, die *Antiquitates Biblicae* des Pseudo-Philo, das Jubiläenbuch, das Genesis-Apokryphon von Qumran, die Testamente der zwölf Patriarchen usw., verschieden von den Evangelien, weil sie von dem Text des AT ausgehen, nicht von einem Geschehen.
5. Hermeneutisch geht es in den Midraschim und in den genannten Werken darum, die Identität Israels in der Aggada zu vertiefen, und um sein Verhalten mittels der Halakka zu orientieren. Im Gegensatz dazu ist in den Evangelien das Grundprinzip der Interpretation die Erfüllung des AT als Verheissung und als Buch. Daher ist das Ziel des «Suchens» in den alttestamentlichen Traditionen die Person und das Heilswerk Jesu. Der Derasch des NT ist folglich Erfüllungsderasch. Er geht vom Geschehen Christi aus und greift zum AT,

um es zu proklamieren, zu formulieren und zu bestätigen. Christus ist der Sinn des AT. Daher ist der Derasch der Evangelien christozentrisch, gegenüber dem jüdischen, der auf die Torah zentriert ist<sup>21</sup>.

6. Der Midrasch geht von entfernten Ereignissen des AT aus, die er verschönert, interpretiert und vervollständigt. Im Gegensatz dazu beschäftigen sich die Evangelien mit einem Ereignis, das zeitlich naheliegt.

Demzufolge nehmen die drei synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium an dem neutestamentlichen deraschartigen Rekurs auf das AT teil, indem sie – auf je eigene Weise – das Leben Jesu erzählen. Von allen dreien kann man sagen, dass sie Derasch sind. Dieses deraschartige Vorgehen erbte das NT aus dem Judentum. Andererseits wurde die von den Christen in der Person Jesu erkannte Erfüllung zum Prinzip der Interpretation des AT. Hier befindet sich der wesentliche Unterschied zwischen beiden.

## **2.2. Die evangelischen Erzählungen als narrative Theologie: Die christliche Aggada<sup>22</sup>.**

Man muss also beim Vergleich zwischen Evangelien und Midraschim von der Aggada als narrativer Theologie ausgehen und zwischen ihrer *Denkform* und ihrem Inhalt unterscheiden. Die Christen entnahmen die Aggada als narrative Denkform aus dem Milieu, aus dem sie stammten, und stellten sie in den Dienst eines neuen Credo, das aus sich selbst eine neue Lektüre des AT veranlasste. Das Jesusgeschehen wurde zum Zentrum der Erlösungsgeschichte. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von Aggada in den evangelischen Erzählungen sprechen.

Die verschiedenen Schulen oder Gruppen, die hinter jeder evangelischen Erzählung stehen, haben jede auf ihre Art und Weise die Denk- und Ausdrucksformen der jüdischen Tradition benützt<sup>23</sup>. Eine Charakterisierung der evangelischen Erzählungen, die wir «narrative Theologie» oder auch christliche Aggada nennen, lässt sich von den Überschriften der Evangelien ableiten. In den Überschriften bietet jedes der drei synoptischen Evangelien die Begriffe an, unter denen der Text als Ganzes zusammengefasst ist.

### **a) Evangelium (Mk 1,1)**

Markus setzt den Begriff «Evangelium» als Überschrift seines gesamten Werkes. Sein Ziel ist es somit, die Geschichte Jesu Christi als «die frohe Botschaft,» die in der Schrift verheissen war, niederzuschreiben. Tatsächlich ist das Verb euangelízein (LXX: *bšr*) der Begriff, mit dem «Deutero-» und «Tritojesaja» den eschatologischen Sieg Gottes und die Verkündigung seiner Königsherrschaft über das ganze Universum ausdrückten. Der *mēbaššér* ist der Herold (euangelizómenos), der den Beginn eines neuen Zeitalters verkündigt (Jes 52,7; 61,1).

Die Tradition des AT identifizierte den Herold mit dem Messias, der «am Ende der Tage» kommen sollte (11QMelch)<sup>24</sup>. «Jesus selbst hat wohl seine Sendung im Lichte von Jes 61,1ff gesehen. Wie die Q-Tradition Mt 11,2-6 Par. zeigt, hat er seine Heilungswunder und seine Verkündigung als Erfüllung (vor allem)

von Jes 61,1ff her verstanden. Jesus hat als messianischer Evangelist der «Armen» gewirkt und sich in der Rolle jenes *mēbaššer* gesehen, von dem in Jes 61,1 die Rede ist. Seine Verkündigung der Gottesherrschaft steht im Zeichen von Jes 52,7 (vgl. Mk 1,15)<sup>25</sup>. Ihrerseits übernahm die christliche Mission den Begriff «Evangelium,» um die Botschaft zu benennen, deren Inhalt Jesus Christus und seine Erlösung ist (Röm 1,1ff).

Indem Markus über sein Werk den Titel «Anfang des Evangeliums von Jesus Christus» setzt, gibt er seiner Erzählung insgesamt den Charakter der Verkündigung der Erfüllung der von der alttestamentlichen Tradition erwarteten messianischen Erlösung. Er identifiziert das im Buch des Propheten Jesaja vorausgesagte Evangelium mit der Geschichte Jesu, die ja Zweck seiner Erzählung ist. Darin besteht sein christlicher deraschartiger Rekurs auf das AT. Der Begriff «Evangelium» konzentriert die Verkündigung der Erfüllung. Gleichzeitig ist der Inhalt dessen, was «Evangelium» genannt wird, nichts anderes als die Erzählung der Geschichte Jesu, in der sich die messianischen Verheissungen erfüllen. Daher entsteht der Ausdruck «Evangelium von Jesus Christus.»

Die Absicht des Evangelisten ist somit nicht, zu schreiben, wer Jesus war, sondern wer er für den Glaubenden ist. Daher schreibt Markus nicht eine Biographie, sondern greift zu den narrativen Denk- und Ausdrucksformen der alttestamentlichen Tradition. Man könnte den Verlauf so beschreiben: Der «Christus des Glaubens» ist keine abstrakte Vorstellung oder Proposition, sondern er ist der in der Geschichte Jesu bereits Offenbarte (und in der Auferstehung Bestätigte). Als Markus daher seine Erzählung niederschrieb, hat er gleichzeitig den Inhalt des christlichen Glaubens und seine narrative Erarbeitung mittels eines deraschartigen Rekurses auf das AT dargeboten. Seine Erzählung ist eng verbunden mit der historischen Denkform des AT.

Das Markusevangelium ist darum Geschichtserzählung und gleichzeitig christologische Aussage. Beide Aspekte treten als die beiden Dimensionen der Tradition Jesu auf. Die Erzählung der Geschichte Jesu hatte keine andere Absicht, als ihren (theologischen/christologischen) Sinn auszusagen. Das besondere in der narrativen Ausarbeitung bei Mk ergibt sich aus der Art, wie er seine Quellen auswählte und einordnete und vorzüglich aus seinem eigentümlichen Rekurs auf die alttestamentliche Tradition, d.h. aus seiner besonderen deraschartigen Interpretation des AT. Das einzige, was das Projekt des Markus von dem des Paulus unterscheidet, ist die Tatsache, dass der Evangelist die Erzählung des Erdenlebens Jesu mit einschliesst (anders bei der kerygmatischen Theologie).

#### b) «Buch der Geschichte Jesu Christi» (Mt 1,1)

Ähnlich wie bei Markus, so scheint auch der erste Satz des Matthäus-Evangeliums programmatische Bedeutung zu haben. Wenn dem so wäre, würde das Syntagma *bíblōs genéseōs* dieselbe zentrale Rolle spielen wie «Evangelium» bei Mk 1,1, da es an der Stelle der Überschrift des Buches steht. Daher sein Gewicht, wenn die Gattung des Mt-Evangeliums definiert werden soll.

Wie soll man *bíblōs genéseōs* übersetzen<sup>26</sup>? Es stehen sich hier zwei Positionen gegenüber: Eine erste übersetzt den Begriff mit den Worten «Urkunde des

Ursprungs» und bezieht V 1 auf die Genealogie 1,1-17 oder auf die einleitenden Kapitel des Mt-Evangeliums (Mt 1-2). Die zweite übersetzt «Buch der Geschichte Jesu Christi» und fasst V 1 als Überschrift des vorliegenden Buches auf. Wir vertreten die Meinung, dass der Ausdruck als Titel der ganzen Schrift dient. Matthäus nennt es «Buch,» dessen Inhalt die «Geschichte Jesu Christi» ist<sup>27</sup>.

Das Ziel des Matthäus stimmt formal mit dem des Markus überein. Die Geschichte Jesu ist Erfüllung der Verheissung, deren Anfang bis auf die Erwählung Abrahams zurückgreift. Der theologische/christologische Sinn der Geschichte Jesu wird mittels eines deraschartigen Rekurses auf die Schrift dargestellt. Die Absicht des Matthäus ist somit nicht, eine Biographie niederzuschreiben, sondern die Geschichte Jesu unter einem bestimmten theologischen Aspekt wiederzuerzählen, um sie zu aktualisieren im Dienste der Bedürfnisse seiner Gemeinde, anscheinend einer judenchristlichen Gemeinde, die ihre Identität als das wahre Israel gegenüber der Synagoge zu bestimmen versucht. Sein Buch ist eine christliche aggadische Erzählung, da sie den Sinn der Geschichte Jesu mittels deraschartigen Verfahrens und der narrativen Denkform (Aggada) ausdrückt<sup>28</sup>). Das Matthäusevangelium ist theologisch in Denkkategorien des AT verwurzelt. Gegenüber Markus bildet es eine neue theologische Aktualisierung der Jesustradition in einer neuen historischen Situation der Urkirche.

### c) «Erzählung» (Lk, 1,1)

Das Verständnis des Begriffes *diēgēsis* im Vorwort des Lk-Evangeliums (Lk 1,1-4) betrifft direkt das Wesen der Erzählung des dritten Evangeliums und somit sein theologisches Projekt. Wir vertreten die Meinung, dass die lukanische «Erzählung» dasselbe formale Wesen hat wie die Erzählungen von Mk und Mt. Der Unterschied besteht in ihrem theologischen Inhalt. Es ist der Begriff in der Gesamtheit des Syntagmas *anataxasthai diēgēsin perì tōn peplērophorēmēnōn en hē min pragmatōn* («eine Erzählung abzufassen über die Dinge, die sich unter uns zugetragen haben». Lk, 1, 1) zu analysieren<sup>29</sup>.

Gelegentlich wird *diēgēsis* mit «Bericht» übersetzt. Wir haben nichts gegen diese Übersetzung, wenn sie entsprechend nuanciert wird. Der Begriff ist aber zweideutig. Einige Exegeten stützten sich auf ihn, um den Entwurf von Lukas als «Historie» zu bezeichnen. Der Sinn von *diēgēsis* hängt vom Verb *plēroforein* ab, das ihm innerhalb des Syntagmas, in dem es miteingegriffen ist, Sinn verleiht. Auch es ist mehrdeutig. Es bedeutet zunächst die «Vollendung» vor allem zeitlicher Gegebenheiten. In diesem Sinn sind alle christologischen Heilsereignisse, unter denen die Auferstehung und Erhöhung hervorragen, «zum Abschluss gekommen,» wobei freilich das Zeugnis vom Erdenleben Jesu eingeschlossen sein muss (vgl. 1,21f; 10,39). Gleichzeitig will Lukas aber auch den «Erfüllungscharakter» dieser Geschehnisse zum Ausdruck bringen. Er versteht sie somit theologisch im Lichte der alttestamentlichen Verheissung. Hier ist also der für den christlichen Derasch bezeichnende Aspekt der «Erfüllung der Schrift» mit eingeschlossen. Die *diēgēsis* wird durch die folgende Sequenz des lukanischen Vorwortes bestätigt: «...so wie uns jene überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen (*autóptai*) und Diener des Wortes (*hypērétai tū lógō*) gewesen sind» (V 2). Auf der einen Seite bezieht sich Lukas auf die Jesusüberlieferung als Objekt, auf das, was



durch die Augenzeugen überliefert worden ist, auf «alles, was Jesus von Anfang an wirkte und lehrte bis zu dem Tage, da er (in den Himmel) aufgenommen wurde» (Apg 1,1-2; vgl. 1,21f; 10,37). Andererseits muss man das Syntagma «Diener des Wortes» ernst nehmen, deren Aufgabe nicht allein in einer einfachen Überlieferung der Begebenheiten Jesu besteht, sondern in einer authentischen theologischen Arbeit, beruhend auf der christlichen Interpretation des AT, dem christlichen Derasch. Zur Jesusüberlieferung gehört somit auch ihre theologische Deutung mittels christlichen deraschartigen Rekurses auf die Schrift.

### III. Schlussfolgerungen

Was heisst das für die Evangelien als Erzählung? Die moderne «*Erzählkritik*,» die zwischen Geschichte (story) und Abhandlung (discourse) unterscheidet, greift die Untersuchung der evangelischen Erzählungen vom Ansatzpunkt der allgemeinen literarischen Kritik aus auf. Sie war zweifelsohne für die Interpretation der evangelischen Erzählungen hilfreich. Andererseits scheinen dabei grundlegende Elemente zum Verständnis ihres Wesens aus dem Auge verloren zu gehen. Der *Strukturalismus* verzichtete darauf, aussertextliche Elemente, die als Referenz dienen, zur Interpretation der Texte heranzuziehen. Er konzentriert sich so exklusiv auf den Text, dass er die Entstehung vier verschiedener Evangelien nicht richtig erklären kann.

Wir meinen, dass die Evangelien im Milieu der narrativen und aggadischen alttestamentlichen Tradition entstanden sind. Wir versuchten aber, die sogenannte «Parallelomania» zu vermeiden<sup>30</sup>), indem wir ins Zentrum das Spezifische des christlichen Derasch stellten und gleichzeitig die Anwendung eines Standardbegriffes des «Midrasch» auf das NT zu verhindern suchten. Wir meinen, dass die Erzählweise der Evangelien ein Erbe der alttestamentlichen narrativen Denkform ist, die in der Geschichte ihre fundamentale Denkkategorie hat, und ebenso der exegetischen aggadischen Methoden der Erzählung und Ausarbeitung der Geschichte. Die «Erzählung» der Ereignisse *ist* die narrative Ausarbeitung derselben und dadurch theologische Aussage. Es ist wahrscheinlich, dass die Autoren der Evangelien von der jüdischen Aggada eine Mentalität erbten, die die Bibel im Lichte der gegenwärtigen Umstände zu lesen und immer wieder neu zu lesen pflegte. Dies erklärt, warum die Christen bereit waren, die Erzählung der Geschichte Jesu aufgrund neuer pastoraler Bedürfnisse immer wieder neu in Angriff zu nehmen. Die Torah zu verdrängen und an ihre Stelle das Leben Jesu zu stellen bedeutete, in die Dynamik eines neuen Credos zu treten, das aber mit derselben hermeneutischen Mentalität behandelt wurde.

Es liegt nicht in unserer Absicht, zu behaupten, die gesamten Erzählungen der Evangelien seien durch den Derasch-Begriff zu erklären. Der «Panderaschismus» wäre auf die Dauer genauso nachteilig wie andere Methoden, mit dem Anspruch, allein gültig zu sein. Das Wesen der Erzählung muss allen möglichen Methoden, durch die es erklärt werden kann, offenstehen. Nach unserer Meinung hat aber die Aggada als narrative Denkform und Interpretationsmethode einiges dazu zu sagen.



## ANMERKUNGEN

1. Der vorliegende Versuch setzt meine Monographie: *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca midrásica 4), Valencia: Institución San Jeronimo, 1985, voraus.
2. B. Chilton, A. Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' own Interpretation of Isaiah, London, 1984, 13ff.
3. Als Beispiel der gegenwärtigen Rückkehr der neutestamentlichen Exegese zur alttestamentlichen und jüdischen Welt vgl. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg/Basel/Wien, 1987; M. Klopfenstein/U. Luz/S. Talmon/E. Tov (Hrsg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Jan. 1985* (JeC 11), Bern/Frankfurt/New York/Paris, 1987.
4. *Del Agua* (O. Anm. 1) 21-27. Vgl. auch M.P. Miller, «Midrash,» IDB Suppl. Vol, Nashville, 1976, 593-597; R. Bloch, *Midrasch,» DBS V*, 1957, 1263-1281.
5. A.G. Wright, *The Literary Genre Midrasch*, CBQ 28, 1966, 105-138. 417-547, Zitat 455.
6. R. Le Déaut, A propos d'une définition du midrash, *Bibl.* 50, 1960, 395-413.
7. *Del Agua* (O. Anm. 1) 291. Eine Definition des «Midrasch» als literarische Gattung gibt J.W. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, 1969, 69: «Exegesis of Scripture which attaches the exegesis to the text which it is expounding or from which it has been derived (as opposed to Mishnah, where the material is recorded independently of Scripture).» Eine andere Definition schlägt L. Hartman vor: «Every interpretation and application of the Scripture,» in: M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu: rédaction et théologie* (BETL 29), Gambroux, 1972, 148. Es scheint uns, dass das Konzept, das Hartman ausdrückt, weiter und passender für die Exegese des NT ist.
8. Der Ausdruck «narrative Theologie» bezieht sich auf den Inhalt und auf die Methode der Aggada. Andererseits ist die Einschliessung des Begriffes «Historiographie» im Titel in dem Sinn gerechtfertigt, als die Methode der Historiographie des AT die biblische Theologie mit einschliessen kann (und muss), vgl. u.a. J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/London, 1983, 209ff.
9. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 189: «Die Aussage: «Jahwe hat Israel aus Aegypten herausgeführt,» hat, wo immer sie ausgesprochen wurde, den Charakter eines Bekenntnisses.»
10. *Von Rad*, ebd. 190f.
11. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1955, 149.
12. Wir folgen hier dem neuesten Werk von M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 380-407.
13. Vgl. ebenso die Parallele zu 2 Kön 23,28, das Ende des Josija, und den Zusatz in 2 Chr 35,26b.
14. Vgl. T. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, Göttingen, 1976.
15. Vgl. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I-II* Leipzig 1899-1905, dort I, 133; II, 142f.
16. Vgl. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42 (AB 22), Roma 1963, 73, vgl. 59 f.
17. Für eine Reflexion über Schrift und Tradition als die beiden Quellen der Offenbarung im Judentum vgl. *Schalom Ben-Chorin*, *Narrative Theologie des Judentums an-*

- hand der Pessach-Haggada, Tübingen, 1985, 11-29. Die Verbindung und Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition zeigt sich in der Exegese als Mittel, die Bibel der Gegenwart anzunähern. Selbst die Schrift ist eine Frucht der Tradition, vgl. *G. Vermes*, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Leiden, 1961.
18. Die Torah muss als «Weisung» (M. Buber) und Unterweisung verstanden werden, und nicht so sehr als «Gesetz» (νόμος: LXX), «sondern primär als Niederschlag der göttlichen Offenbarung... und darüber hinaus als narrative Theologie, die erzählend von Schöpfung und Rettertat Gottes, von Gericht und Gnade, berichtet» (*Schalom Ben-Chorin*, *Jüdischer Glaube*, Tübingen 1979, 10.12).
  19. Vgl. *Schalom Ben-Chorin*, *Narrative Theologie* (O. Anm. 17), bes. 11-25; auch *E.D. Goldschmidt*, *The Passover haggadah. Its Sources and History*, Jerusalem 1970. Die Pessach-Haggada wurde schon als «Matrix» der evangelischen Überlieferung vorgeschlagen, so *D. Daube*, *The Earliest Structure of the Gospels*, NTS 5, 1958/59, 174-187.
  20. *Del Agua* (O. Anm. 1) 83-96, besonders 84-87; vgl. *A. Finkel*, *The Pharisees and the Teacher, of Nazareth* (AGSU 4), Leiden, 1964. *R.T. France*, *D. Wenham* (Hrsg.), *Gospel Perspectives. Studies in Midrash and Historiography III*, Sheffield, 1983.
  21. *B. Gerhardsson*, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Copenhagen 1961, 225: «Early Christianity was not Torah-centric: it was Christocentric.»
  22. Wir ziehen vor, den Ausdruck «narrative Theologie» zu benützen, statt «narrative Christologie,» denn wenn man sie als christliche Aggada aufgrund ihres Rekurses auf das AT versteht, sind ihre Inhalte nicht nur christologisch sondern auch theologisch, ekklesiologisch, anthropologisch und eschatologisch, vgl. *Del Agua* (O. Anm. 1) 2. Teil.
  23. Redet man vom Derasch, ist es logisch, an eine «Schule» oder eine «Gruppe» zu denken, so *K. Stendahl*, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala 1954; *R.A. Culpepper*, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient School*, Missoula, 1975. In *El método midrásico* (O. Anm. 1) 173-290 haben wir die «Derasch-Schule» für das kreative Milieu der neutestamentlichen Literatur gehalten.
  24. In 11QMelch 18 wird der mēbaššer von Jes 52,7 mit der messianischen, priesterlichen Gestalt von Melchisedeck identifiziert. Vgl. *J.A. Sanders*, *From Isaiah 61 to Luke*, in: *J. Neusner* (Ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty I*, Leiden, 1975, 75-106. Vgl. auch *A. del Agua*, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas* (Lc 4,14-44), *Estudios Bíblicos* 38, 1979/80, 169-293. Für die Deutung von Jes 61,1-2 in der alttestamentlichen Tradition vgl. *L. C. Crockett*, *The Old Testament in the Gospel of Luke; with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2*, Ann Arbor 1966.
  25. *P. Stuhlmacher*, *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, in: ders. (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen, 1983, 21. Vgl. *B.C. Chilton*, *A Galilean Rabbi and his Bible Jesus' Own Interpretation of Isaiah*, London 1984, 148ff.
  26. Nach allgemeiner Meinung inspirierte sich Mt durch den Ausdruck *sefer tôledôt* aus Gen 2,4; 5,1 (LXX). Man darf nicht vergessen, dass in 2 Chr 13,22 (LXX) das Wort «Midrasch» mit biblos übersetzt wird.
  27. Vgl. *A. Sand*, *Das Evangelium nach Matthäus*, (RNT), Regensburg 1986, 41: Mt will «gleich zu Beginn sein ganzes Werk unter den Gedanken eines umfassenden geschichtlichen Zusammenhangs stellen und seinen geschichtstheologischen Entwurf unter der Bezeichnung "Buch des Ursprungs" andeuten.»

28. Vgl. *U. Luz*, Das Matthäusevangelium I (EKK I/1), Neukirchen-Zürich 1989, 85: «Dass christologische Aussagen als Geschichte erzählt werden, hat eine fundamentale Bedeutung.» Ein Kommentar von Mt als Derasch von Mk und Q ist der von R. H. Gundry, *Matthew: A. Commentary of his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982. Für eine Synthese des globalen Rekurses auf das AT in Mt, vgl. *Del Agua*, *El método midrásico* (O. Anm. 1) 223-227.
29. Vgl. *A. del Agua*, El concepto lucano de relato (diégēsis) como teología narrativa, *Scriptorium Victoriense* 33, 1986, 97-122.
30. Vgl. *S. Sandmel*, Parallelomania, *JBL* 81, 1962, 1-13.