

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	64 (2008)
Artikel:	Beobachtungen zur Neukonfiguration der Erzvätergeschichte im rabbinischen Midrasch : die gebärmutterlose Geburt Rebekkas : oder warum Jakob Abraham errettete
Autor:	Morgenstern, Matthias
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-960668

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: 04.02.2026

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

Beobachtungen zur Neukonfiguration der Erzvätergeschichte im rabbinischen Midrasch: Die gebärmutterlose Geburt Rebekkas – oder: Warum Jakob Abraham errettete

von *Matthias Morgenstern**

1. Wann und wie haben sich Juden und Christen getrennt?

Wie soll man sich das Verhältnis zwischen der frühen Christenheit und dem spätantiken Judentum vorstellen? In die Erforschung dieser Beziehungen ist in den vergangenen Jahrzehnten Bewegung gekommen. Nicht nur, dass uns heute der jüdische Hintergrund des Neuen Testaments klarer ist als früheren Generationen. Auch die Frage, *wann* und vor allem *wie* Juden und Christen sich voneinander getrennt haben, hat lebhafte Diskussionen ausgelöst.¹ Befragt man Christen nach dem historischen Verhältnis von Juden- und Christentum, so dürfte das Wort des Römerbriefes „nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18) zu den meistzitierten Versen gehören.² Hier ist nicht auf die Frage eingehen, wie das Bild von der Wurzel und den Zweigen des Ölbaumes auszulegen ist.³ Häufig wird diese Stelle jedenfalls im Sinn einer „Herkunft des Christentums vom Judentum“ verstanden.⁴ Gelegent-

* Prof. Dr. *Matthias Morgenstern*, Universität Tübingen, Institutum Judaicum, Liebermeisterstr. 12, D – 72076 Tübingen.

¹ Eine gute Zusammenfassung bei: PAULA FREDRIKSEN, *The Birth of Christianity and the origins of Christian Anti-Judaism*, in: DIES. & ADELE REINHARTZ (eds.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust*, Louisville 2002, S. 8-30.

² Vgl. etwa ROLF RENDTORFF, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, München 1989, S. 57.

³ OTFRIED HOFIUS, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11*, in: *Paulusstudien I*, Tübingen 1989, S. 175-202; MICHAEL THEOBALD, *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, S. 325-349.

⁴ Aus römisch-katholischer Perspektive vgl. etwa den Aufsatz des einflussreichen (damaligen) Mailänder Kardinals CARLO MARIA MARTINI, *Christianity and Judaism. A Historical and Theological Overview*, in: JAMES H. CHARLES-

lich wird das Ölbaum-Modell, nach dem das Judentum den „Stamm“ und das Christentum einen der „Zweige“ bildet, auch durch ein genealogisches oder Familienmodell ergänzt oder ersetzt. Das Judentum ist demnach die Mutter- und das Christentum die (oder eine) Tochterreligion. Die Schwäche dieses Modells liegt offensichtlich darin, dass man zur Zeit der Verfassung des Römerbriefes weder von einem „Judentum“ noch einem „Christentum“ im heutigen Sinne sprechen kann. Das rabbinische Judentum, das sich auf die Texte der Mischna und des Talmuds, gründet, lässt sich literarisch ja erst ab dem Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts fassen, wenngleich es auf mündliche Traditionen aus der Zeit der Pharisäer zur Zeit Jesu zurückgeht. Fraglich ist auch, inwiefern sich zur Zeit des Paulus und selbst am Ende des 1. Jahrhunderts bereits vom Christentum als einer religiös und sozial klar abgrenzbaren Gruppe sprechen lässt – vor allem angesichts der Tatsache, dass die Apostel und die Anhänger der frühen Jesusbewegung selbst Juden waren. Was in erster Linie gegen das Ölbaummodell spricht, ist die Tatsache, dass viele Juden sich in diesem Modell in der Regel nicht wiederfinden. Mit Recht wird darauf hingewiesen, dass das Judentum seit den Zeiten der Apostel eine Entwicklung, geradezu eine rabbinische Neugründung erlebt hat. Juden lassen sich daher nicht auf die Rolle der halstarrigen Erben eines „Nein“ der Botschaft Jesu gegenüber reduzieren.⁵ Zudem setzt das Ölbaumbild die Existenz eines „Stammes“ voraus, der in gewisser Wiese immer noch mit seinen „Zweigen“ verbunden ist und für sie verantwortlich bleibt.

Aus diesen Gründen ist das Abstammungsmodell neuerdings von einem „Wegemodell“ abgelöst worden.⁶ Aufgrund der historischen Ereignisse der Jahre 70 – 135 nach Christus – die beiden Aufstände ge-

WORTH (ed.): *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, New York 1990, mit der programmatischen Erklärung (p. 27): „Il cristianesimo è profondamente radicato nell'ebraismo.“

⁵ Zu diesem Stereotyp der Kirchenväter vgl. MARCEL SIMON, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, Oxford 1986, S. 215f; zu den Ambivalenzen die sich ergeben, wenn man das Judentum als eine Art „Vorstufe“ des Christentums betrachtet, vgl. auch OTTO MICHEL, *Anpassung und Widerstand*, Wuppertal und Zürich 1989, S. 127.

⁶ Vgl. z. B. JAMES D. G. DUNN (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways*. Durham-Tübingen Research Symposium 2 (Durham September 1989), Tübingen 1992; ADAM BECKER & ANNETTE YOSHIKO REED (eds.), *The Ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003.

gen die Römer, die zur Zerstörung des Tempels und 60 Jahre später zur endgültigen Vernichtung jeder jüdischen Eigenstaatlichkeit in Palästina führten – wird die Wegscheide dabei häufig auf diesen Zeitraum ange setzt. Neuere Forschungen, die sich sowohl auf Texte der Kirchenväter als auch auf rabbinische Literatur stützen, haben nun aber die Möglichkeit eröffnet, die Wegscheide später anzusetzen.⁷ Eine solche Annahme würde stärker in Rechnung stellen, dass die Trennung nicht schiedlich friedlich, dass sie in bestimmten Gruppen auch zunächst nicht endgültig war – dies je nachdem, mit welchen gegenseitigen Beeinflussungen und Abstossungen man bis ins 5. Jahrhundert rechnet, je nachdem, wie der Begriff der *innerjüdischen* „Sekte“, wie wir ihn bei Josephus finden, sich zu einem Begriff der Abgrenzung zu *ausserjüdischen* Gruppen, eben „Häretikern“, hebräisch „Minim“, wandelte.

Dieses Wegemodell scheint, mit einer leichten Akzentverschiebung zu einer Spätdatierung, gegenwärtig zunehmend mehrheitsfähig zu werden. Andererseits werden gegen dieses Modell historisch und theologisch interessante Einwände erhoben. Diese Einwände versuchen, der Asymmetrie und Ungleichzeitigkeit in den jüdisch-christlichen Beziehungen gerecht zu werden, die mit ungleichen Machtverhältnissen im römischen Reich und einem unterschiedlichen Grad an gegenseitigem Interesse und Abgrenzungsbedürfnissen zu tun haben. All dies verbiete es, von einer „Wegscheide“ in einem symmetrischen Sinn zu sprechen. Der amerikanische Forscher Daniel Boyarin, ein Sprecher dieser Richtung, hat seine Kritik damit begründet, dass das Wege modell unhistorisch von vorgefassten Konzeptionen des Judent- und Christentum ausgehe und nicht in Rechnung stelle, dass beide etwas völlig Neues waren, das sich in der Spätantike erst im Entstehen befand, in einem Prozess, dessen Ende von den Akteuren in keiner Weise vorauszusehen war. Von keinem der damaligen christlichen oder rabbinisch-jüdischen Theologen sei anzunehmen, dass sie ihre Epoche als die Zeit einer Wegscheide zweier Weltreligionen empfanden.

Boyarin hat für das zweite bis dritte Jahrhundert daher das Modell einer Skala mit fliessenden Übergängen entwickelt: mit der Gnosis des Marcion, der das Alte Testament einem zweitrangigen Schöpfergott (dem Demiurgen) zuschrieb und ganz ablehnte, am „linken“ Rand, dem Christentum in der Mitte und dem rabbinischen Judentum, für das Jesus von Nazareth überhaupt keine Bedeutung hatte, am „rechten“ Ende des

⁷ Vgl. bereits SIMON, *Verus Israel*, S. XII.

Spektrums. Dazwischen sind demnach viele Mischformen anzunehmen, zunächst ohne feste theologische und soziologische Grenzen, wobei sich die beiden „Orthodoxien“ sukzessive durch die Definition und den Ausschluss des jeweils „Anderen“ konstituierten.⁸

Zieht man die kontroverstheologische und häresiologische Literatur zu Rate, so hat dieses Modell den Vorteil, dass es nicht von essentialistischen Festsetzungen ausgeht, sondern die Selbstwahrnehmung der jeweils Betroffenen mit einbeziehen kann. Vor allem aber kann es die Perspektivität der gegenseitigen Wahrnehmungen mit abbilden, was dann jeweils Verschiebungen auf der Skala ergibt: „Die christlichen Gnostiker haben sich, sehr zum Ärger ihrer grosskirchlichen Rivalen, selbst als Christen, durchaus nicht als 'Heiden' gefühlt und auch so bezeichnet.“⁹ Celsus, der scharfsinnige Kritiker des Christentums, hat im zweiten Jahrhundert daher keinen Unterschied zwischen Christentum und Gnosis gemacht. Auch auf jüdischer Seite wurde das Christentum gnostisierend wahrgenommen.¹⁰ Dies hängt schon damit zusammen, dass in der fraglichen Zeit die Quantität der gnostischen Schriften die der „orthodoxen“ Christen überstieg und ihre Theologie – als die Theologie einer (wie man gesagt hat) „Intellektuellenreligion“ – wohl unter Juden als anspruchsvoller und somit potentiell „gefährlicher“ galt. Umgekehrt war es kein Wunder, dass die grosskirchliche Theologie in gnostischen Texten als „judaisierend“ erscheint.

In neueren monographischen Veröffentlichungen und Aufsätzen hat Boyarin seine Skala zu einem umfassenden Wellenmodell („wave theory“) weiterentwickelt¹¹, das die gegenseitigen Einflüsse bis zur Endredaktion des babylonischen Talmuds im 6./7. Jahrhundert nachzeichnet. Im Gegenschlag zu herkömmlichen Theorien geht es ihm

⁸ Eine Übersicht unterschiedlicher graphischer Modelle findet sich bei MARTIN GOODMAN, Modeling the 'Parting of the Ways', in: DERS., *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Leiden / Boston 2007, S. 175-185; zu den jeweiligen Perspektivverschiebungen vgl. auch SIMON, *Verus Israel*, S. 238.

⁹ Vgl. KURT RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig 1980, S. 223.

¹⁰ Vgl. DAVID T. RUNIA, Where, tell me is the Jew...?, in: *Vigiliae Christianae* 46 (1992), S. 172-189, dort S. 179 und NAOMI JANOWITZ, Rabbis and their Opponents: The Construction of the "Min" in Rabbinic Anecdotes, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), S. 449-462.

¹¹ DANIEL BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, S. 17f.

dabei vor allem um die Betonung der christlichen Einflüsse auf das rabbinische Judentum. Nach Boyarin war es die christliche Häresiologie bei Justin dem Märtyrer (in seinem Dialog mit dem Juden Trypho), die auf jüdischer Seite das zuvor nicht nachweisbare Konzept der „Minim“, Häretiker, hervorgerufen habe. Die Entwicklung der patristischen Christologie habe dann auf jüdischer Seite ihr Gegenbild in der rabbinischen Tora-Theologie gefunden („incarnierte Tora“¹²). Entsprechend habe das rabbinische Bibelverständnis indirekt die Hermeneutik der Kirchenväter zur Voraussetzung¹³, die christliche Vorstellung einer apostolischen Sukzession habe die rabbinische Traditionskette nach den Sprüchen der Väter (mAvot 1,1) hervorgerufen, die grosskirchliche Ekkliesiologie habe schliesslich in Reaktion und Abgrenzung die Konzeption eines „catholic Israel“¹⁴ zur Folge gehabt. In Anlehnung an dieses Modell hat Peter Schäfer in seinem neuesten Buch über das Jesusbild des Talmud kontroverstheologische Argumentationen in der rabbinischen Literatur nachgezeichnet.¹⁵ Die Betonung des historischen Gefälles vom Christentum zum Judentum hat bei einem Teil der Forschung dazu geführt, das alte Familienbild sozusagen umzudrehen und das Christentum als „ältere Schwester“, gar als „Mutterreligion“ des Judentums zu verstehen.

¹² Vgl. JACOB NEUSNER, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta 1991, S. 116 („tora incarnate“) und MICHAEL HILTON, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994, S. 202 (deutsch: *Wie es sich christelt, so jüdelt es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*, Berlin, 2000). Vgl. dazu auch DANIEL BOYARIN, Justin Martyr Invents Judaism, in: *Church History* 70 (2001), S. 427-461.

¹³ DANIEL BOYARIN, The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John, in: *Harvard Theological Review* 94 (2001), S. 243-284. Vgl. auch DERS., A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkeley / Los Angeles / London 1994, sowie die Kritik von HERMANN LICHTENBERGER, „A Radical Jew.“ Anmerkungen zu Daniel Boyarins Paulusbuch, in: FOLKER SIEGERT (ed.), *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff*, Münster 2002, S. 452-455.

¹⁴ BOYARIN, *Border Lines*, S. 63; vgl. auch DERS., A Tale of Two Synods. Nicaea, Yavneh, and Rabbinic Ecclesiology, in: *Exemplaria* 12, No. 1 (2000), S. 21-62. GÜNTER STEMBERGER (*Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, S. 106) meint freilich, „dass so späte Ereignisse in der eigentlichen rabbinischen Literatur .. kaum noch reflektiert werden.“

¹⁵ PETER SCHÄFER, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007.

tums zu deklarieren.¹⁶ Charakteristisch für dieses letztere Modell ist neben einem gewissen Schematismus vor allem sein philosophisch-dekonstruktivistischer Ansatz, der beim Reden über Juden- und Christentum prinzipiell von „Diskursen“ ausgeht, von historischen „Konstruktionen“, die im Einzelfall als Illusionen zu entlarven sind, von gewissermassen arbiträren Grenzziehungen zwischen beiden Religionen, Konzeptionen des „Anderen“, die heute fraglich geworden seien.

Der These, dass die anfangs noch kleine, aus dem Judentum hervorgegangene Sekte der „Nazarener“ für die Rabbinen kein ernstzunehmender ideologischer Gegner gewesen sei, hat auch der Jerusalemer Historiker Israel Yuval in einer vieldiskutierten Studie über die gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen von der Antike bis in Mittelalter widersprochen. Der Trennungsprozess von Juden und Christen sei vielmehr so verlaufen, dass er für das rabbinische Judentum in seinen grundlegenden Schriften bleibende Spuren hinterlassen habe. „Die Auseinandersetzung mit dem Christentum“, so Yuval, ist sogar als „die treibende Kraft hinter dem Judentum von Midrasch und Talmud“ anzusehen.¹⁷ Als Folgerung für die weitere Forschung ergibt sich demnach die Regel: „Wo immer Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Christentum zu beobachten sind, dürfte es sich um christlichen Einfluss auf das Judentum handeln und nicht umgekehrt, es sei denn, die jüdischen Wurzeln des betreffenden Phänomens liegen nachweislich früher als die christlichen.“¹⁸ Mit dieser hermeneutischen Hypothese im Rücken geht es im folgenden um Beobachtungen im Midrasch Genesis Rabba, dem „grossen“ Midrasch zum Buch Genesis, einem Text aus dem frühen fünften nachchristlichen Jahrhundert. Es soll versucht werden zu zeigen, dass dieser Text Spuren einer jüdisch-christlichen Auseinandersetzung trägt, Spuren, die etwas darüber aussagen, inwieweit Juden und Christen sich – nach den einschneidenden Veränderungen des vierten Jahrhunderts in Palästina¹⁹ – noch gegenseitig beeinflussen konnten, wie sie sich aber auch auseinandergelebt hatten.²⁰

¹⁶ Vgl. HILTON, *The Christian Effect*, S. 203: „instead of being the parent religion to Christianity, in this view Judaism becomes almost the daughter.“

¹⁷ ISRAEL YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen*, Göttingen 2007, S. 36.

¹⁸ YUVAL, *Zwei Völker*, S. 35.

¹⁹ D.h. die fortschreitende Christianisierung des Landes, die durch die Errichtung von christlichen Sakralbauten durch Kaiser Konstantin und die rasche Zunahme der christlichen Bevölkerung zum Ausdruck kam, die fehlge-

2. Der historische Ort von „Genesis Rabba“

Wenn wir nach konkreten Belegen für die historische Verankerung des Midrasch fragen, so ist die Ausbeute freilich gering. Der Midrasch gibt, oft in nur loser Anknüpfung, Wort- und Satzerklärungen, kurze oder ausführliche narrative Deutungen und Darlegungen, in die häufig Sentenzen und Gleichnisse verflochten sind. Er nimmt aber nie ausdrücklich auf historische Geschehnisse Bezug. Immerhin bezieht sich der Text dreimal auf die Übersetzung des Aquila ins Griechische²¹, während die Septuaginta der Verfälschung des Bibeltextes bezichtigt wird.²² Hilfreich für die Datierung ist die Tatsache, dass palästinensische Rabbinen aus der Zeit bis etwa 400 n. Chr. genannt werden. Die Sprache, Hebräisch mit griechischen Fremdwörtern, und Teile in galiläischem Aramäisch, verweist auf Palästina als Entstehungsort.²³ Suchen wir nach konkreten historischen Anspielungen, so stossen wir auf die Notiz, die Regierung (מלכות) habe Befehl gegeben, das Heiligtum des Tempels wieder aufzubauen. Leopold Zunz' hat diesen Satz auf die Episode des Julian Apostata deutet.²⁴ Die Schwierigkeit bleibt freilich, dass dieser

schlagenen messianischen Erwartungen nach dem Tod des Kaisers Julian, der sich den Juden gewogen gezeigt und ihnen den Wiederaufbau des Tempels zugesagt hatte, und vor allem die Tatsache, dass den Juden an der Spitze des Reichs in Rom nun eine Macht gegenüberstand, die nicht mehr heidnisch war, sondern sich selbst – wie die Juden – auf die Bibel berief.

²⁰ Es ist daran zu erinnern, dass die Literatur der Auslegungs- und Homilienmidraschim auf dem Boden des rabbinischen Judentums auch „formgeschichtlich“ eine Neuerung war: zu Beginn des fünften Jahrhunderts liegen hier erstmals nicht mehr nur einzelne, isolierte Auslegungen zu einzelnen Versen vor, sondern ganze Bücher, „Midrasch-Kommentare“ zur Genesis (GenR), zum Buch Leviticus (LevR) und zu den Klageliedern (KlglR). Es spricht einiges dafür, in diesem ausgeprägten bibltheologischen Interesse der Rabbinen eine jüdische Reaktion auf die Herausforderung des Christentums zu sehen; dazu JACOB NEUSNER, *Judaism in the Matrix* (Anm. 12), S. 89-106.

²¹ Vgl. GenR zu Gen 3,22; 26,28 und 44,18 (ed Theodor-Albeck S. 198,461,1152).

²² Vgl. GenR. 8,11 zu Gen 1,27 (ed. Theodor-Albeck S. 64).

²³ Vgl. GÜNTER STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸1992, S. 276.

²⁴ Vgl. STEMBERGER, *Einleitung*, S. 275; GenR 64,10 zu Gen 26,28 (ed. Theodor-Albeck S. 710); zur Bedeutung des Judentums für die Politik des Kaisers Julian vgl. SIMON, *Verus Israel*, 40. S.111-115, 216. 402f und KLAUS BRINGMANN, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004, S. 133f und S. 151f. In dem lapidaren Bericht des Midrasch schwingt ein negatives moralische Urteil mit, das

Kaiser, der die Konstantinische Wende rückgängig machen wollte, im Text nicht erwähnt wird. Auch sonst fehlen nähere Informationen.

Es gibt immerhin einen römischen Kaiser, den der Midrasch namentlich erwähnt: Diokletian (284-305). Von ihm heisst es, er sei einst ein Schweinehirt in Tiberias gewesen und als solcher von den jüdischen Kindern, die aus dem Lehrhaus kamen, geneckt worden. Als er dann zum Herrscher erhoben worden sei, habe er die Juden verfolgt, indem er ihnen befohlen habe, sich am ersten Tag der Woche vor ihm an seiner Residenz zu präsentieren und so den Sabbat zu entweihen.²⁵ Angesichts der Tatsache, dass Diokletian ein Christen-, aber kein Judenverfolger war, der das Judentum unter Hinweis auf sein jahrhundertelanges Herkommen achtete und schonte, erscheint diese Erzählung besonders merkwürdig. Zugleich ist sie ein gutes Beispiel für das ungeschichtliche Vorgehen der Sammler und Redaktoren, das uns dabei hilft, Massstäbe für dafür zu gewinnen, was in dieser Literatur an historischen Hinweisen und Andeutungen grundsätzlich zu erwarten oder aber nicht zu erwarten ist.²⁶ Aufgrund des Charakters rabbinischer Texte im allgemeinen und unseres Midrasch im besonderen wären explizite Bezüge auf das Christentum daher von vornherein unwahrscheinlich. Stellt man den Charakter des Midrasch in Rechnung und setzt voraus, dass die Einzeltexte wie die gesamte Sammlung prinzipiell interpretierbar sind, sind Anspielungen auf die konkurrierende Religion – das sollen die folgenden Beispiele zeigen – gleichwohl möglich und wahrscheinlich.²⁷

vielleicht damit zu tun hat, dass die Initiative zum Tempelbau von einem heidnischen Herrscher ausging – und nicht von einem Sohn Davids.

²⁵ GenR 63,8 zu Gen 25,25 (ed. Theodor-Albeck S. 688); zu Diokletian in jüdischen Quellen vgl. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft*, S. 97-100.

²⁶ Zu Beispielen, wie im Rückblick historische Gestalten über mehrere Jahrhunderte hinweg verschwimmen, vgl. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft*, S. 83-86 (im Hinblick auf die Zusammenschau von Antiochus IV, Titus und Hadrian).

²⁷ Ein impliziter polemischer Bezug auf das Christentum wird bereits an der antignostischen und antidualistischen Tendenz des Midrasch sowie einer Geschichtsdeutung kenntlich, die Gottes Heilsplan im Buch der Genesis vorgezeichnet finden will. Die antidualistische, „gegen zwei Mächte im Himmel“ gerichtete Stossrichtung findet sich besonders deutlich in den Ausführungen zu Gen 1,1 (GenR 1,9) wo der Midrasch im Dialog mit einem anonymen „philosophos“ (so der hebräische Terminus) beweisen will, dass der Geist (רוח) sich einer Schöpfung verdankt und nicht präexistent war (vgl. dazu auch bHul 87a

3. Wie reagiert der Midrasch Genesis Rabba auf das Christentum?

In Gen 25, 21 heisst es von Rebekka, Isaaks Frau, sie sei unfruchtbar. Der Midrasch (GenR 63,5) zitiert zunächst Gen 25,21 als Lemma: „Denn sie²⁸ war unfruchtbar (עָקָרָה)“ . Es folgt die Erklärung: „Rabbi Yudan sagte im Namen des Rabbi Laqish: – Sie hatte überhaupt (עִקָּר) keine Gebärmutter (מִטְרִין),²⁹ der Heilige, gelobt sei Er!, höhle ihr aber eine Gebärmutter aus.“

Diese bemerkenswerten Ausführungen zeichnen sich durch Merkmale aus, die dem Midrasch eigen sind: eine kühne Umdeutung des Textes, lakonische Kürze, die ohne Begründung auskommt, und die Orientierung an sprachlichen Eigenheiten, hier an der Wurzel עָקָר, die mit dem neuhebräischen עִקָּר („Hauptsache“) in Verbindung gebracht wird. Zugleich nimmt sich der Midrasch die Freiheit, grosszügige fremdsprachliche Anleihen zu machen. Die Annahme wird nicht fehlgehen, dass das Fremdwort beim Leser besondere Aufmerksamkeitssignale setzen soll.³⁰

und bSan 39a). In den Ausführungen zur Schöpfungsgeschichte müht sich der Ausleger mit dem Plural in Gen 1,26 ab: „Lasset uns Menschen machen“ (GenR 8,3-9); in seinen Anmerkungen zur Schöpfung des Menschen als Mann und Frau im Bilde Gottes sieht er Anlass, die Vorstellung einer weiblich-männlichen Dualität in Gott abzuwehren. Mit ISRAEL YUVAL (Zwei Völker, S. 99) könnte man formulieren, „dass das Genre der Schriftauslegung in jeder der beiden Religionen eine andere Funktion erfüllt. Das Christentum erblickte in der Schriftauslegung von Anfang an ein wichtiges Mittel seiner schöpferischen Interpretation, denn nur auf diesem Wege liess sich ein zweites, allegorisches ‚Stockwerk‘ auf dem ‚Erdgeschoss‘ des biblischen Textes errichten. Demgegenüber verfolgte die jüdische Seite mit dem Midrasch (...) das umgekehrte Ziel. Sie benützte das Genre des Midrasch, um darzutun, dass sich alles im Erdgeschoss abspielt, dass es gar kein zweites Stockwerk gibt.“

²⁸ Der masoretische Text hat הָאָ, zu lesen ist הָיָה.

²⁹ Vgl. MARCUS JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950, s.v. מִטְרִין, griech. „μήτρα“.

³⁰ Ein Beispiel für die besondere argumentative Emphase, die durch die Verwendung eines Fremdwortes zum Ausdruck kommt, ist die bekannte Diskussion (bShab 31a) von Hillel und Schammaj mit dem Proselyten, der darum bat, die Tora gelehrt zu bekommen, während er „auf einem Fusse“ stand bzw. der die schriftliche Tora annehmen, die mündliche aber ablehnen wollte (dies erweckt den Eindruck einer „christlichen“ Position). Nach der Konversion forderte Hillel ihn dann dazu auf, die „Regierungsordnung“ (חַכְמִיָּה) zu lernen (τάξις = חַכְמִיָּה); im Anschluss werden die sechs Ordnungen (סִדְרִים) der Mischna, die der Proselyt offenbar „lernen“ soll, etwas künstlich aus Jes 33,6 abgeleitet.

Kurz vor dem Bericht von der wunderbaren Empfängnis Rebeccas, die keine Gebärmutter hatte und dennoch zur Mutter Israel wurde, heisst es im Vorfeld des Berichts der Geburt der Zwillinge Jakob und Esau in Gen 25, 19: „וְאֶלְהָ תּוֹלְדוֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם“, „Dies ist das Geschlecht Isaaks, des Sohnes Abrahams“. Der Midrasch (GenR 63,3) führt dazu aus: „Abram wird Abraham genannt“ – Belegstelle für die Namensänderung des Erzvaters ist Gen 17,5. Weiter heisst es: „Isaak wird Abraham genannt, denn es heisst: ‘Und dies ist das Geschlecht Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham’“ (Gen 25,19).³¹ Jakob wird Israel genannt, denn es heisst: ‘Du sollst nicht mehr Jakob heissen, sondern Israel’ (Gen 32,29), Isaak wird Israel genannt... Abraham wird Israel genannt.“

Welche Abzweckung könnte hinter diesen merkwürdigen Namensspiel stehen, das Abraham mit Isaak, Isaak wiederum mit Israel und Jakob zugleich mit Abraham gleichsetzen will und durch diese Verwirrung zugleich die biblische Erzählung gänzlich sinnlos zu machen scheint? Orientieren wir uns zunächst an den biblischen Belegstellen, die der Midrasch anführt, an einer Lesung, die der uns bekannten hebräischen Grammatik und Syntax, bemerkenswerterweise aber auch der späteren Akzentsetzung der Masoreten widerspricht!

Warum, so wird zunächst gefragt, beginnt die Aufzählung der Geschlechterfolge Isaaks nicht mit Isaak selbst, sondern mit Abraham? Die Antwort knüpft vordergründig an die jedem Bibelleser bekannte Tatsache an, dass sowohl Abram als auch Jakob von Gott neue Namen erhielten; hinter diesen Namenswechseln ist für den Midrasch aber die Information verborgen, dass die drei Erzväter auf geheimnisvolle Weise miteinander identisch sind. Woraus lässt sich entnehmen, dass auch Isaak den Israelnamen trägt? Es heisst in Exodus 1,1: „וְאֶלְהָ שְׁמוֹת בְּנֵי שְׂרָאֵל – הַבָּאִים מִצְרַיִם יַעֲקֹב“, „dies sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten zogen: Jakob“³² Wenn Jakob zu den Söhnen Israels zählen soll, dann muss es sich bei diesem „Israel“ wohl um Isaak handeln. Das geradezu bewusste Missverstehen der Bibel setzt sich mit einer Lesung aus Jes 29,22 fort. Aus dem Vers

³¹ Die Lesart des Midrasch ignoriert den trennenden Akzent zwischen den beiden Nennungen Abrahams in Gen 25,19 und nimmt auch nicht Rücksicht auf die Tatsache, dass der Satz weitergeht: „Abraham zeugte Isaak.“

³² In der vatikanischen Handschrift des Midrasch fehlt die Präposition *את* (die Söhne Israels, die „mit“ Jakob nach Ägypten zogen); der Midrasch kann das gewünschte Resultat aber auch erhalten, wenn das *את* steht, das dann vielleicht als *nota accusativi* „missverstanden“ wird.

אֶבְרָהָם („darum spricht der Herr, der Abraham erlöst hat, zum Hause Jakob...“) werden hier die Worte **פָּدָה אֶת אֶבְרָהָם** isoliert, so dass es mit einem vollständigen Anachronismus heißen kann: „Jakob hat Abraham erlöst“. Die Anspielung bezieht sich offensichtlich auf die bekannte aggadische Episode, nach der der Erzvater in seiner Jugend die Götzen seines Vaters Therach zerstört hatte und danach zur Strafe vom König Nimrod in den Feuerofen geworden wurde. Nur durch das Verdienst Jakobs, so unser Midrasch, konnte Abraham aus dieser Situation gerettet werden.³³

Die These, dass Midraschtexte sinnvoll interpretierbar sein müssen, wird hier auf eine harte Probe gestellt. Welchen Sinn oder Hintersinn können solche Auslegungen unter der Voraussetzung haben, dass die Midraschexegeten der hebräischen Sprache mächtig waren und den Wortlaut und den Literalsinn der biblischen Geschichten kannten?

Die Fortsetzung des Midrasch schlägt eine erste Antwort vor. Es heisst dort: „Dadurch (durch die Ineinssetzung der drei Erzväter) klärt sich eine schwierige Frage. Es heisst ja in Ex 12,40: *Der Aufenthalt der Kinder Israels in Ägypten betrug 430 Jahre.*“³⁴ Durch die Identifizierung der Väter gewinnt der Midrasch also die Möglichkeit, das Exil am Nil schon mit der ersten Ägyptenreise Abrahams (Gen 12,10ff) beginnen zu lassen und so ein chronologisches Problem zu erklären, das sich ergibt, wenn man die sonstigen Angaben der Genesis und der ersten Kapitel des Buches Exodus hinzunimmt. Aber hat der Autor hier nicht ein Problem – scheinbar – gelöst und ein anderes, schwerwiegenderes geschaffen? Der Midrasch gibt nun aber keine weitere Antwort. Er bricht ab und geht lapidar zum folgenden Lemma über. Wie soll man sich diesen Text also zurechtlegen?

Sind die vierhundertunddreissig Jahre vielleicht Anhaltspunkt der Spekulation über ein bevorstehendes Ende des – nach dem ägyptischen und babylonischen nunmehr dritten – Exils? Lässt man die dritte Diasporazeit mit der Zerstörung des zweiten Tempels beginnen, so liesse sich für die Heimkehr ein Datum um das Jahr 500 errechnen, was in der Entstehungszeit des Midrasch ein Grund zur Hoffnung gewesen sein

³³ Vgl. GenR 63,1 und bPes 118a. Zu diesem Motiv vgl. auch LevR 36,4; weitere Stellenangaben bei: EUGENE MIHALY, A Rabbinic Defense of the Election of Israel. An Analysis of SifDre Deuteronomy 32,9, Pisqa 312, in: *Hebrew Union College Annual* 35 (1964), S. 103-135, hier: S. 107, Anm. 8.

³⁴ Vgl. dazu Gen 15,13b und 16 sowie Ex. 6,13-30.

könnte.³⁵ Oder soll die Gleichung „Abraham ist Isaak ist Jakob“ eine über die hebräische Bibel hinausführende Typologie abwehren? Die Botschaft wäre dann, dass die Erzväter auf nichts ausserhalb ihrer selbst verweisen – sie verweisen nur auf sich selbst, auf das in ihnen enthaltene Sinnpotential?! Oder ist eine implizite Geschichtstheologie anzunehmen, die die Ansprüche konkurrierender Abrahamskinder abwehren soll? Die Aussage „Abraham ist Jakob“ hiesse dann: die Abrahamslinie setzt sich nicht in Ismael fort, Abraham ist vor allem aber nicht Esau, nicht Edom, jener Zwillingsbruder Jakobs, der in der rabbinischen Literatur als Deckname für Rom und für das römische Christentum steht?³⁶ Diese letztere Deutung passt zur auch an anderer Stelle bekannten Tendenz des frührabbinischen Midrasch, den Erzvater Abraham im Verhältnis zu seinem Enkel Jakob abzuwerten, weil Abraham im Gegensatz zu Jakob auch „unwürdige“ Nachkommen hatte.³⁷ Oder soll das Spiel mit den Namen der Väter und ihrer „Wesensidentität“ oder „Wesensähnlichkeit“ gar eine Anspielung auf ganz andere Spekulationen über die Beziehung von Vater und Sohn zu vermuten geben, die zu dieser Zeit im Christentum stattfanden? Könnte die Geschichte von der wundersamen Empfängnis der Israelmutter Rebekka, die ohne Gebärmutter empfangen konnte, dann als Überbietung der christlichen

³⁵ Nach Hieronymus wollten die Juden zu seiner Zeit das Ende des „römischen Exils“ nach der Dauer des Aufenthalts in Ägypten berechnen (CCSL LXXVI/1: *Opera Exegetica* 6, Turnhout 1969, 208); ISRAEL YUVAL (*Zwei Völker*, S. 71, Anm. 63) erwägt, diese 430 Jahre bereits mit der Eroberung des Landes durch die Römer (also im Jahre 63 v. Chr.) beginnen zu lassen – dies ergäbe als Termin für die ersehnte Ankunft des Messias das Jahr 367, was möglicherweise mit den Plänen des Kaisers Julian zur Wiedererrichtung des Tempels zusammenstimmt.

³⁶ FRIEDRICH AVEMARIE, Esaus Hände, Jakobs Stimme. Edom als Sinnbild Roms in der frühen rabbinischen Literatur, in: REINHARD FELDMEIER & ULRICH HECKEL (eds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994, S. 177-208; GERSON D. COHEN, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in: ALEXANDER ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, S. 18-48; Zur Verwendung des Decknamens Edom für das Christentum in der synagogalen Poesie (u.a. mit der Titulierung „mein Bruder“!) vgl. LEOPOLD ZUNZ, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Hildesheim 1967 (= Nachdruck der Ausgabe Frankfurt am Main 1920), S. 464.

³⁷ Vgl. YUVAL, *Zwei Völker*, S. 31 und MIHALY, A Rabbinic Defense of the Election of Israel, S. 105.

Weihnachtsgeschichte zu verstehen sein?³⁸ Vor dem Hintergrund der Eigenart des Midrasch, konkrete historische Bezüge konsequent zu vermeiden, und wenn wir an der Forderung eines sinnvollen und interpretierbaren Textes festhalten, ist es nicht angebracht, eine solche Möglichkeit von vornherein auszuschliessen.

Für diese Deutung spricht auch ein anderer Text in GenR, der sich wenige Kapitel zuvor mit der Episode der „Gefährdung der Ahnfrau“ (Gen 12,10-20) beschäftigt.³⁹ Nachdem Abram seine Frau als seine Schwester ausgegeben hatte und sie in das Haus des Pharaos gebracht worden war, berichtet der biblische Text: „Aber der Ewige plagte den Pharaos und sein Haus mit grossen Plagen um Sarais, Abrams Frau, willen“ (Gen 12,17). Der Midrasch schliesst an diesen Vers zunächst eine Erörterung über Zedern und Palmbäume an und macht – im Zusammenhang mit diesen „Plagen“ – auf die gesundheitlichen Gefahren des Fallens von einem solchen hohen Baum aufmerksam.⁴⁰ Die Krankheit des Pharaos wird dann aber konkret auf eine Art Hautausschlag zurückgeführt⁴¹, die den Namen ראתן (etwa: „Schleimfluss“) trägt⁴² und die sexuelle Beiwöhnung⁴³ verhindert: eine solche „Plage“ habe Sarai vor der Schändung durch den Pharaos bewahrt.⁴⁴ Rabbi Berekhya kommentiert diese Bestrafung des Pharaos, die ihn immerhin davon abhielt, die Erzmutter zu einer Ehebrecherin und ihren erhofften Nachkommen zu einem Bastard zu machen, im Midrasch mit folgenden

³⁸ Weitere Erwägungen zu jüdischen Spiegelungen der Geburtsgeschichte Jesu bei YUVAL, *Zwei Völker*, S. 95 und S. 248f.

³⁹ GenR 41,2 = yKet 7,11/3 - 31d,29-34; vgl. auch tKet 7,11 und bKet 77b.

⁴⁰ Wer auf einen hohen Baum steigt (= wer sich an Israel vergreifen möchte), steht in der Gefahr herabzufallen und sich ernsthaft oder gar tödlich zu verletzen. In der Yerushalmi-Parallele folgen die Ausführungen zu den Zedern (es heisst dort: „Es gibt vierundzwanzig Arten von Zedern“) auf eine Sentenz, die behauptet, es gebe vierundzwanzig Arten von Grind, von denen die schwerste damals den Pharaos befallen habe.

⁴¹ Es heisst, ein alter Mann in Sepphoris habe von vierundzwanzig Arten des Hautausschlages berichtet, von denen die schlimmste den Namen ראתן trage, von dem gelte: *האשה רעה לו*. In der Parallele bKet 77b wird dieser Ausspruch einem Jerusalemer Greis in den Mund gelegt.

⁴² HEINRICH GUGGENHEIMER, *The Jerusalem Talmud. Third Order: Nashim, Tractate Ketubot*, Berlin-New York 2006, S. 369 Anm. 169 weist auf das griechische Verb 'ρέω hin.

⁴³ So bKet 77b.

⁴⁴ Vgl. auch Rashi zu Gen 12,17.

Worten, einer Mischung aus griechischen, lateinischen und aramäischen Vokabeln: **דְּטוֹלָמִין לְמַקְרֵב לְמַסְאָנוֹת מִטְרוֹנוֹת** – etwa:⁴⁵ „(Dies geschah), weil er es wagte⁴⁶, den Leib⁴⁷ der Matrone⁴⁸ zu berühren.“⁴⁹ Diese Deutung der Geschehnisse – sie wiederholt sich, in abgewandelter Form, bei der zweiten und dritten Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau (Gen 20,1-18; Gen 26,1-11)⁵⁰ – ist in der rabbinischen Literatur fest verankert; die Einzelheiten wurden, wie die talmudischen Parallelüberlieferungen zeigen, offensichtlich aber nicht in jedem Fall verstanden. Es stellt sich daher die Frage, wie die lateinisch-griechische Nomenklatur zu deuten ist, was sie möglicherweise zugleich bezeichnen und verbergen soll. In diesem Zusammenhang ist nun auffällig, dass bereits frühe rabbinische Quellen (tHul 2,22 und 24; yShab 14,4, fol. 14d; yAZ 2,2, fol. 40d) Jesus für den Sohn eines Pandera halten⁵¹ und mit dieser Angabe nicht nur auf ein uneheliches Verhältnis seiner

⁴⁵ In yKet 31d,34 heisst es: **דְּטוֹלָמִין לְמַגָּע בְּסֶמֶה מִטְרוֹנוֹת**. Zur Interpretation dieses Satzes vgl. Guggenheimer, Ketubot, 369, Anm. 172 und MOISE SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois*, Bd. VIII, Paris 1886, traité Kethuboth, S. 102.

⁴⁶ Wahrscheinlich von griech. „ετόλμησεν“ - „er wagte“.

⁴⁷ **מַסְאָנוֹת** ist wahrscheinlich von der Form des Yerushalmitextes (**סֶמֶה**) abzuleiten; der Kommentar des palästinensischen Talmuds **קוֹרְבֵּן הַעֲדָה** des Rabbi David Fränkel (1707-1762) möchte dieses (griechische Wort?) „soma“ (Leib?) mit „Schuh“ übersetzen; vgl. dementsprechend JASTROW s.v. **טוֹלָמִין** und JACOB NEUSNER, *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation*. Volume 22, Ketubot, Chicago 1985, S. 240. In diesem Falle handelte es sich aber um einen Euphemismus.

⁴⁸ Dieses Wort bezeichnet eine hochgestellte römische Frau: vgl. etwa ShemR 44; GenR 4,6; NumR 16. Zu weiteren Belegen im rabbinischen Schrifttum vgl. ROSALIE GERSHENZON & ELIESER SLOMOVIC, A Second Century Jewish-Gnostic Debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 16 (1985), S. 1-41; in den in diesem Aufsatz angeführten Texten ist die „Matrone“ eine Vertreterin des „gnostischen Römertums“ – das könnte einerseits die Vermutung bestätigen, dass die Vokabel grundsätzlich in einen kontrovers-theologischen Zusammenhang gehört. Andererseits bedürfte der Erklärung, warum im Kontext unseres Midrasch auf einmal die Erzmutter Sara als herausragende Repräsentantin der „eigenen Seite“ als „Matrone“ bezeichnet wird.

⁴⁹ Vgl. die Übersetzung von AUGUST WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Leipzig 1881, S. 186.

⁵⁰ Vgl. GenR 52,13 (zu Gen 22,17 (ed. Theodor-Albeck S. 553)).

⁵¹ Vgl. SCHÄFER, *Jesus im Talmud*, S. 40.

Mutter, sondern auch darauf hinweisen, dass der Nazarener einen Nichtjuden zum Vater gehabt hätte.⁵² Sollte unser Midaschtext einen Vergleich zwischen der Geburtsgeschichte Jesu von Nazareth und den wunderhaften Geburten der Erzmütter im Blick haben?

Im weiteren Verlauf des Midrasch zur Geburtsgeschichte der Rebekka richtet sich die Aufmerksamkeit jedenfalls unweigerlich auf Edom und damit auf das Christentum. Die Besonderheit dabei ist freilich, dass der Bibeltext in Gen 25 die Beziehung zu Esau/Edom zwingend nahelegt, während der Midrasch ostentativ versucht, die Erwähnung dieses Zwillingsbruders Jakobs zu vermeiden. In Gen 26, 22 heisst es: „Und die Kinder stiessen sich miteinander in ihrem Leib. Da sprach sie. Wenn mirs so gehen soll, warum bin ich schwanger geworden?“ Der Midrasch kommentiert: „Rabbi Nchemja lehrte: Die zwölf Stämme hätten eigentlich von Rebekka hervorgehen sollen, darum heisst es auch. Der Ewige sprach zu ihr: Zwei Völker sind in deinem Leibe, das sind *zwei*; zwei Stämme, das sind *vier*; und ein Stamm wird stärker sein als der andere, das macht *sechs*; und der grössere wird dem kleineren dienen, das ergibt *acht*; und als die Zeit kam, dass sie gebären sollte, siehe, da waren Zwillinge in ihrem Leibe, das ergibt *zehn*, und der erste kam heraus, rötlich, das ist *elf*, und danach kam sein Bruder heraus, das ist *zwölf*.“⁵³

Wenn wir diese Auslegung verstehen wollen, hilft es nicht, uns über die Verkennung des Parallelismus im biblischen Text zu beklagen. Der Midrasch versteht den Bibelvers so, dass jedesmal, wenn die Vokabel „Volk“ oder „Nation“ erscheint, von einem neuen Stamm die Rede ist – als habe Rebekka in Wirklichkeit Zwölflinge geboren, womit natürlich auf die zwölf Stämme Israels angespielt wird. Das Erstaunliche ist, dass durch diese Nicht-Nennung Esaus der Eindruck erweckt wird, als sei die gesamte Nachkommenschaft Rebekkas „würdig“⁵⁴ gewesen, wodurch – wenn man den Text anders lesen will – der Zwillingsbruder ja

⁵² Diese Geschichte geht zurück auf einen polemischen Traktat, der im zweiten Jahrhundert von dem antichristlichen Philosophen Kelsus verfasst wurde. Kelsus berichtet dort von einem Juden, der Jesus vorwirft, dass er sich fälschlicherweise als Sohn einer Jungfrau ausgegeben habe. Die Mutter Jesu sei des Ehebruchs überführt und von ihrem Verlobten, einem Zimmermann, verstoßen worden und habe von einem Soldaten namens Panthera ein Kind geboren. Vgl. PAUL KOETSCHAU, *Origenes, Acht Bücher gegen Celsus. Bibliothek der Kirchenväter*, 1. Reihe, Bd. 52 und 53, München 1926.

⁵³ GenR 63,6 (ed. Theodor-Albeck S. 683).

⁵⁴ Vgl. SifDev § 312 zu Dtn. 32,9.

auch wieder mit in die Verheissungslinie hätte hineingenommen werden können. Aber natürlich weiss der Verfasser des Midrasch, dass Rebekka nach dem Fortgang der Geschichte nicht die Mutter, sondern die Grossmutter der zwölf Stämme war. Wenn wir diese Auslegung einordnen wollen, müssen wir versuchen zu erfassen, warum der Text bewusst so umgebogen wird.

Möglicherweise kann die Auslegung des Kirchenvaters Tertullian helfen, der die Jakobslinie und den Israelnamen in seiner *Adversus Ioudaeos*-Schrift den Juden absprechen und für die Christen reservieren möchte. Bei ihm heisst es zu Gen 25,23-26: „Weil das Volk der Juden früher da war und durch die Gnade der Gabe des Gesetzes grösser ist, während wir als kleiner gelten, weil wir erst in der letzten Zeit die Erkenntnis der göttlichen Gnade erlangt haben: so muss ohne jeden Zweifel durch das göttliche Wort das frühere und grössere Volk – das sind die Juden – notwendigerweise dem kleineren Volk dienen; und das kleinere Volk – das sind die Christen – muss das grössere überwinden.“⁵⁵

Die Semantik vom älteren und jüngeren Bruder führt hier dazu, Edom allegorisch auf das Judentum, Jakob-Israel aber auf das Christentum zu beziehen. Es spricht viel für die Annahme, dass es solche Deutungen waren, die dem Midraschausleger in den Jahrzehnten nach Konstantin zur Kenntnis kamen und ihn dazu brachten, den Text so drastisch zu entstellen.⁵⁶ Es ist demzufolge ein Wissen um das Christentum, das mitschwingt, und ein Bewusstsein der Spannung zu dessen Anspruch, selbst Erbe der Verheissung und erwähltes Volk zu sein.⁵⁷ So entsteht durch die Hinzunahme der Perspektive der Kirchenväter für die heutige Interpretation des Midrasch ein Resonanzraum, in dem sich diese Texte – vielleicht – sinnvoll verstehen lassen.

⁵⁵ *Adversus Iudeos* 1,22ff (*Tertulliani Opera*, Leipzig 1942, CSEL 70: 2,2, 252f; eigene Übersetzung); ähnliche Motive finden sich zu Beginn des zweiten Jahrhunderts bereits im Barnabasbrief (13,1-3).

⁵⁶ Zu den paulinischen Texten, auf die Tertullian sich berufen konnte und die auch später ihre Wirkung entfalteten, vgl. GERSON D. COHEN, *Esau as Symbol*, S. 32.

⁵⁷ Vgl. DANIEL BOYARIN (*Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, S. 4) weist darauf hin, dass in Folge dieser Verlegenheit auch später keiner der drei grossen mittelalterlichen Kommentatoren (Rashi, Ibn Ezra, Nachmanides) auch nur einen Versuch unternommen habe, diesen Abschnitt über die Zwillinge Jakob und Esau aus der Genesis auszulegen.

Es ist kein Zufall, dass solche Texte in einem Teil der judaistischen Forschung in Nordamerika und in Israel heute aktuell werden.⁵⁸ In einer Zeit der „neuen Unübersichtlichkeit“ richtet sich das Interesse von Historikern, Literaturwissenschaftlern und Theologen auf Fragestellungen, die die formative Periode des rabbinischen Judentums als eines nachchristlichen Phänomens zum Gegenstand haben. Die Krise der Moderne, die die Juden im neunzehnten Jahrhundert mit Verspätung, dafür aber mit voller Wucht erfasst hat, und die Rückkehr eines grossen Teiles des jüdischen Volkes in seine alte Heimat Erez Israel im 20. Jahrhundert haben eine Situation entstehen lassen, in der das Bewusstsein des Fehlens einer allgemeinverbindlichen Tradition für das Judentum geradezu allgegenwärtig geworden ist. In dieser Situation einer inner-jüdischen Vielstimmigkeit steht auch das jüdische Verhältnis zum Christentum neu zur Diskussion. Für den nichtjüdische Religionswissenschaftler sind dies faszinierende Forschungsperspektiven, die für den christlichen Theologen, der sich dem Judentum verbunden weiss, aber zugleich mit Anfragen an das eigene Selbstverständnis verbunden sind.

Sollte sich bewahrheiten, dass die kritische Auseinandersetzung nicht nur mit der griechisch-sprachigen Umwelt, sondern selbst mit dem innersten Kern der christlichen Dogmatik im angedeuteten Sinn in die Grundtexte und damit in das Selbstverständnis des rabbinischen Judentums eingegangen ist, so wäre dies ein Hinweis darauf, dass Judentum und Christentum nicht nur nicht getrennte Wege gegangen sind; sie wären dann in einem noch ganz anderen Sinn miteinander verbunden, als dies das paulinische Bild des Ölbaums nahelegt. Die christliche Lehre hätte dann, selbst und gerade da, wo die Rabbinen ihr scharf widersprechen mussten, zum Entstehungsprozess der kanonischen Texte des rabbinischen Judentums beigetragen.⁵⁹ In diesem Sinne deuten die angeführten Texte auch darauf hin, dass die christliche Theologie sich im Gegenüber zum rabbinischen Judentum ihres eigenen dogmatischen Erbes nicht einfach (etwa durch „Enthellenisierung“ und die Rückkehr zu den „Wurzeln“) entledigen kann.

⁵⁸ Vgl. dazu jetzt auch: MICHAEL WOLFFSOHN, *Juden und Christen. Ungleiche Geschwister*, Düsseldorf 2008.

⁵⁹ Der Talmud und in Abstufung auch die klassischen Midraschim gelten dem rabbinischen Judentum aufgrund seines „Grunddogmas“ der mündlichen Tora ja als inspirierte, „sinaitische“ und somit kanonische Texte.