

# **Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde" : Midrasch Avkir zu Gen 2,4**

Autor(en): **Haag, Hans Jakob**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **34 (1978)**

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961663>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# «DIES IST DIE ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES HIMMELS UND DER ERDE» – MIDRASCH AVKIR ZU GEN 2,4

Von Hans Jakob Haag

## 1

Die unter dem Namen «*Yalqut Shim'oni*» (1) bekannte mittelalterliche Midraschkompilation enthält ca. 50 Exzerpte, als deren Quelle jeweils entweder «*Midrasch Avkir*» oder bloss «*Avkir*» angegeben wird. Auf Grund dieser Zitate sowie etlicher Erwähnungen des Namens in mittelalterlichen Kommentaren rechnet man seit Zunz allgemein mit der Existenz einer selbständigen, inzwischen verlorengegangenen Midraschkomposition zu den Büchern Genesis und Exodus, die vermutlich im 11. Jh. in Italien oder sonstwo in Europa entstanden ist und deren Einzelstücke jeweils mit der Formel «*Amen be-yamenu khen yehi raʿon*» schlossen (2). Ohne auf die ganze Problematik dieses vermuteten «*Midrasch Avkir*» eingehen zu können, möchte ich im folgenden ein einzelnes Exzerpt, wie es *Yalqut Shim'oni* überliefert hat, herausgreifen und analysieren, ein Stück, das für sich genommen ein schönes Beispiel wohldurchdachter Midraschexegeese darstellt und das, wie mir scheint, überdies auch charakteristisch für manche andere «*Avkir*»-Midraschim hinsichtlich der recht eigenwilligen Be- und Verarbeitung rabbinischer Traditionen ist.

Unser Stück befindet sich in *YalqBer* § 17, f. 5d-6a (S. Buber, *Liqqutim...* § 2) als erster einer Reihe von Midraschim zu Gen 2,4. Sowohl die Ed. princeps Saloniki 1520/21 (Nachdruck Jerusalem 1967/68) als auch die Ed. Venedig 1565/66 lesen «*Avkir*» vor der Zitierung des Bibelverses (3); die Behauptung Albecks (4), die Ed. princeps habe hier keine Quellenangabe, beruht wohl auf einem Versehen. Der nachfolgende Abschnitt ist mit der Abkürzung B"R für «*Bereshit rabba*» von unserem Stück deutlich abgegrenzt.

## 2

A «Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde»  
(Gen 2,4).

Dies (dieser Vers) ist der Anfang der Tora.

«Dieser Monat soll euch (der Anfangsmonat sein...)» (Ex 12,2).

(Dieser Vers) ist der Anfang des Buches (Exodus).

«Es sprach der Feind: Ich jage nach...» (Ex 15,9).

(Dieser Vers) ist der Anfang des (Schilfmeer-)Liedes.

Und weshalb hat der Heilige, gepr. sei Er, in der Tora Vorangehendes hinterher und Nachfolgendes vorangesetzt? (5) Wegen der Überheblichen: dass kein *Kohen* (6) (die Parascha) «*Bereshit*» (7) liest und (dann) sagt: Ich habe die Tora begonnen!

B I Der Heilige, gepr. sei Er, beriet sich mit den Engeln. Er kündigte ihnen an: Eine Welt will ich erschaffen. Sie fragten ihn: Wozu? Er antwortete ihnen: Für ein Volk, das Israel genannt wird. Sie fragten ihn: Worin besteht ihr Vorzug? (8) Er antwortete ihnen:

II 1 Wie ich (bei der Schöpfung) zwischen Licht und Finsternis schied, so werde ich in Ägypten (zwischen Licht und Finsternis scheiden): «Alle Israeliten aber hatten Licht an ihren Wohnsitzen» (9) (Ex 10,23).

2 Wie ich zwischen den oberen und den unteren Wassern schied, so werde ich ihnen auch in Zukunft tun, denn es heisst: «Die Wasser standen zu ihrer Rechten (und Linken) wie eine Mauer» (Ex 14,22).

3 Am dritten (Tag) schuf ich Samen und Gräser (10); auch ihnen werde ich in Zukunft so tun, denn es heisst: «Das Manna war wie Koriandersamen» (11) (Nu 11,7), und ferner: «Auf grüner Weide (10) lässt er mich lagern» (Ps 23,2).

4 Ich schuf Leuchten, damit sie scheiden zwischen dem Tag und der Nacht; auch ihnen werde ich in Zukunft so tun, denn es heisst: «Nicht wich die Wolkensäule bei Tag und die Feuersäule bei Nacht an der Spitze des Volkes» (Ex 13,22).

5 Ich schuf Geflügel und Fische; auch ihnen (werde ich in Zukunft so tun): «Ein Wind erhob sich, vom Herrn gesandt, und brachte vom Meer her Wachteln» (Nu 11,31).

6 Ich schuf den Adam: «und er blies ihm den Lebensodem (12) in die Nase» (Gen 2,7); auch ihnen (werde ich in Zukunft so tun): «Ein Lebensbaum ist sie (12) denen, die an ihr festhalten» (Prov 3,18).

III Sie (die Engel) fragten ihn: Herr der Welt, was hat dir dieses Volk getan, dass du es so liebst? Er antwortete ihnen:

IV 1 Am ersten Tag schuf ich den Himmel und spannte ihn aus, denn es heisst: «Der den Himmel ausspannt wie ein Flortuch (13), (ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen)» (Jes 40,22); auch sie: «Ich lasse meine Schechina unter ihnen wohnen, denn es heisst: «Errichtet mir ein Heiligtum, damit ich darin wohne» (Ex 25,8).

- 2 Ich schied zwischen den Wassern;  
auch sie: «Der Vorhang soll euch scheiden (zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten)» (Ex 26,33).
- 3 Am dritten Tag schuf ich Gräser und Samen;  
auch sie essen Kräuter (14) am Pesachabend und bringen Schau-  
brote dar.
- 4 Am vierten (Tag) schuf ich Leuchten;  
auch sie: «Mache einen Leuchter aus Gold...» (Ex 25,31).
- 5 Am fünften (Tag) schuf ich Geflügel;  
auch sie: «Die Kerube sollen die Flügel ausgebreitet halten...»  
(Ex 25,20).
- 6 Am sechsten (Tag) schuf ich den Adam;  
auch sie: «Mit diesem trete Aaron (ins Heiligtum...)» (Lev 16,3),  
um vor mir zu dienen.

### 3

Wie bereits aus der Übersetzung ersichtlich, zerfällt unser Midrasch deutlich in zwei Sinnabschnitte (A und B), sodass man auf den ersten Blick annehmen könnte, es handle sich um zwei verschiedene Midraschdeutungen zu Gen 2,4. Da sie jedoch formal durch keinerlei redaktionelle Trennungselemente, etwa ein «*davar aḥer*», voneinander geschieden sind, muss auch damit gerechnet werden, dass sie vielleicht bewusst inhaltlich eng aufeinander bezogen sind. Eine eingehende Analyse der Einzeltraditionen wird, wie ich meine, diese Vermutung in der Tat bestätigen.

#### A — *Der eigentliche Anfang der Tora*

In der rabbinischen Literatur wird gelegentlich die Frage aufgeworfen, weshalb gewisse Bibelverse nicht an der aus dem Zusammenhang sich ergebenden richtigen Stelle stehen. *MekhY Beshallah* 7 (ed. Horowitz-Rabin S. 139) z. B. führt sieben, QohR I,11 §1 sogar zehn solche Fälle auf. Als Antwort wird jeweils immer die bekannte, gewöhnlich der Schule Yishma'els zugeschriebene Formel «*en muqdam um'uḥar batora*» angeführt: Es gibt kein Vor- und Nachher in der Tora, d.h. die Frage nach einer chronologischen Reihenfolge der Bibelverse ist unwesentlich und ohne jegliche Bedeutung für die Exegese (15). In unserem Midrasch werden in ähnlicher Weise drei Beispiele solcher am «falschen» Orte stehender Bibelverse gegeben:

- 1) Gen 2,4 gehört an den Anfang der Tora,

- 2) Ex 12,2 an den Anfang des Buches Exodus,
- 3) Ex 15,9 an den Anfang des Schilfmeerliedes (Ex 15,1 ff.).

*Fall 3* findet sich in der oben erwähnten Mekhiltastelle. Mose lobt in Ex 15,1 den Herrn, der die Feinde («Ross und Reiter») ins Meer geworfen hat. Der Grund hierfür steht jedoch erst in Vers 9: Der Feind trachtete nämlich danach, Israel nachzujagen und es zu vertilgen. Die Folge wird vor der Ursache erzählt (16).

*Fall 2* passt nicht ganz in den Rahmen der übrigen Beispiele. Ex 12,2 ist das erste Gebot, das an Israel gerichtet wird (es leitet die Pesachbestimmungen ein) und bildet daher den eigentlichen Beginn des Buches Exodus, denn «das Wichtigste des Auszuges aus Ägypten besteht in der Kenntnis der Begründung des Neujahr- bzw. Pesachgebotes» (S. Buber, a.a.O. z.St.). Es sind keine logischen, sondern theologische Gründe, die für diesen Anfang des 2. Buches Mose sprechen.

Direkte Parallelen lassen sich — so weit ich sehe — nicht beibringen, jedoch gibt es einige bemerkenswerte Varianten dieser Tradition.

*TanB Ber 11 (Yalq Bo §187, f. 61a; LeqT Ber 2a)*

R. Yishaq sagte: Die Tora hätte erst (vom Vers) «dieser Monat sei euch...» (Ex 12,2) an beginnen sollen. Weshalb fing sie denn bei «*Bereshit*» an? Um die Kraft seiner Allmacht (*gevura*) zu verkündigen, denn es heisst: «Kundgetan hat er dem Volk die Macht seiner Werke, er gab ihm den Erbesitz der Heiden» (Ps 111,6).

Raschi zitiert R. Yishaq in seinem Kommentar zu Gen 1,1 (17), gibt jedoch zusätzlich den Grund dafür an, weshalb die Tora mit Ex 12,2 hätte beginnen müssen: der Vers enthält das erste Gebot, das Israel gegeben wurde.

*ShirR I,4 §2 (ed. Wilna f. 8a)*

R. Yannai sagte: Die Tora hätte erst mit (dem Vers) «dieser Monat sei euch...» beginnen sollen. Weshalb offenbarte der Heilige, gepr. sei Er, Israel, was am ersten Tag und was am zweiten Tag bis zum sechsten Tag war? Zur Belohnung (*bizekhut*) dafür, dass sie sagten: «*Alles, was der Herr gesprochen hat, wollen wir tun und hören*» (Ex 24,7). Sofort offenbarte er ihnen (das Schöpfungswerk).

Die Tendenz dieser Dicta liegt klar zutage: Israels Geschichte und besonders die mit ihr eng verknüpften *Miswot* bilden die Essenz und somit den «Anfang» der Tora.

Aller Wahrscheinlichkeit nach setzt *Avkir* die eben angeführten Traditionen in irgendeiner Form voraus. Die Erklärung des Verses Ex 12,2 als Anfang des *Buches Exodus* dürfte hingegen vom Kompositor des Stückes selbst stammen und mit dem Aufbau des ganzen Midrasch zusammenhängen: Zu Fall 1 (Toraanfang) wollte er noch zwei weitere

Beispiele als Illustration eines in der Bibel öfter zu beobachtenden Phänomens anbringen, und zwar je einen Fall bezüglich eines Buch- und eines Paraschenanfanges. Dass er gerade Belege aus Exodus nahm, hängt wohl mit der Thematik des Abschnittes B zusammen, wo der Schöpfung Ereignisse des Exodus und der Wüstenwanderung Israels (das Schilfmeerlied markiert gewissermassen den Beginn der Wüstenwanderung!) gegenübergestellt werden.

Zu *Fall 1* sind, abgesehen von den zu Ex 12,2 erwähnten Traditionen, die die Frage des richtigen Toraanfanges beinhalten, keine Parallelen bekannt, sodass wir über die Gründe, weshalb Gen 2,4 die Tora einleitet, nur Mutmassungen anstellen können. Ein bestimmtes Verständnis des Wortes «*toledot*» sowie sich daraus ergebende logisch-formale Konsequenzen dürften als Erklärung in Frage kommen.

Eine Reihe von Midraschim deuten «*toledot*» als die den Himmel und die Erde füllenden Einzelschöpfungen, «Generationen» oder «Zeugungen». Der Vers wird dann dahingehend verstanden, dass Gott am ersten Tag die gesamte Schöpfung erschaffen hat und an den folgenden Tagen nurmehr die «*toledot*» heranreifen liess.

*BerR* 12,4 (ed. Theodor/Albeck S. 100) berichtet von einer Diskussion zwischen R. Yehuda und R. Neḥemya bezüglich Gen 2,4: R. Yehuda sagt: «Und Himmel und Erde wurden vollendet...» (Gen 2,1a) — zu ihrer Zeit (nämlich am ersten Schöpfungstag); «und ihre ganze Schar» (*ševa'am*, hier ebenfalls als Einzelschöpfungen zu verstehen) (Gen 2,1b) — zu ihrer Zeit (d.h. am zweiten bis sechsten Tag).

R. Neḥemya sagt: Aber es steht doch geschrieben: «Dies sind die «*toledot*», die Einzelschöpfungen des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden (*behibbar'am*)». Dies lehrt, dass sie an ein und demselben Tag geschaffen wurden, an ein und demselben Tag liess er «*toledot*» hervorbringen.

Er (R. Yehuda) wandte ein: Und (was sollen dann) die Verse (bedeuten): «Es wurde Abend und es wurde Morgen, ein Tag», «der zweite Tag», «der dritte Tag», «der vierte Tag», «der fünfte Tag», «der sechste Tag»?

R. Neḥemya antwortete ihm: (Dies verhält sich) wie jene, die Feigen ernten, sobald eine jede zu ihrer Zeit erscheint (reif ist) (18). R. Berekhya sagte zu jenem (Ausspruch) von R. Neḥemya: «Und die Erde brachte hervor...» (Gen 1,12) — was in ihr (bereits) aufbewahrt (*paqud*) war.

*TanB Ber* 1 gibt diese Kontroverse in etwas verkürzter Form wieder, ohne jedoch den Vers Gen 2,4 zu erwähnen, auf den sich R. Neḥemyas Interpretation stützt. (Eine ähnliche Vorstellung dürfte übrigens auch dem Midrasch von der Erschaffung des Menschen am

ersten Schöpfungstag, wie er in *Yalq Ber* §34, f. 10c, als *Avkir*-Exzerpt (Nr. 3 in Bubers Sammlung) wiedergegeben wird, zugrunde liegen).

Wenn also der Vers Gen 2,4 lehrt, dass die ganze Schöpfung bereits am ersten Tag erschaffen wurde und die einzelnen Schöpfungen an den folgenden Tagen nurmehr deren Vollendung bedeuten, dann bildet er logischerweise den Anfang der Tora, denn Gen 1,1 gibt ja nur die Schöpfung von Himmel und Erde bekannt. Es sei nebenbei auch noch darauf hingewiesen, dass der Vers mit einem *Alef* beginnt und damit ein mögliches weiteres Indiz für den Toraanfang gegeben ist (19).

Im Gegensatz nun zu allen anderen vergleichbaren Traditionen behauptet unser Midrasch im weiteren, dass Gen 2,4, Ex 12,2 und Ex 15,9 *nach wie vor* Anfang der Tora bzw. des Buches Exodus und der *Parascha deShira* sind: es *gibt* ein Vor- und Nachher in der Tora, und wenn ein Anfangsvers nicht an seiner Stelle steht, hat dies seinen besonderen Grund. Bezüglich des Toraanfanges bietet *Avkir* denn auch eine interessante Erklärung, die m.E. das Kernstück des ganzen Midrasch bildet, auf das also auch Abschnitt B bezogen werden muss.

N. Brüll hat in seiner Rezension von S. Bubers *Avkir*-Sammlung (vgl. Anm. 1) eine geistreiche, aber nicht ganz unbedenkliche Deutung unseres Abschnittes zu geben versucht. Der Midrasch richtet sich seiner Ansicht nach gegen den vor allem in Deutschland und Frankreich verbreiteten Brauch, am Tora-Freudenfest im Anschluss an die Lesung des letzten Toraabschnittes gleich mit dem ersten Kapitel der Genesis zu beginnen und so in feierlicher Weise den Anfang der Tora zu proklamieren. Da Italiens Gemeinden sich als einzige der Einführung dieses Brauches widersetzt hätten, könne, so schliesst Brüll, unser Stück nur aus diesem Land stammen und gegen Bestrebungen polemisieren, diese neue Mode dort ebenfalls einzuführen.

Midraschtraditionen im Lichte eines ganz bestimmten historischen Faktums oder Prozesses deuten zu wollen, ist im allgemeinen ein ziemlich problematisches Unterfangen, das sehr leicht zu Über- und Fehlinterpretationen des Textes (und des damit in Verbindung gebrachten historischen Ereignisses) führen kann. Gerade dies ist Brüll m.E. in unserem Fall unterlaufen:

1. Es trifft zwar zu, dass mit Ausnahme des Piemont die italienischen Gemeinden bis ins 19. Jh. den geschilderten Brauch (der übrigens mit lokalen Abweichungen in ganz Europa bezeugt ist) nicht annahmen und auch die übliche Ehrenbezeichnung *ḥatan bereshit* (vgl. *ḥatan hatora* für denjenigen, der die Tora beschloss) in dem Sinne nicht kannten (20). Vielmehr rezitierten die Gemeindemit-

glieder nach Beendigung des letzten Toraabschnittes die drei ersten Genesisverse mündlich, wie wir dies erstmals aus dem von R. Sedeqya ben Avraham haRofo verfassten Werk «*Shibbole haleqet*» (13. Jh.) erfahren (21). Der Grund, weshalb die ersten Verse mündlich gesprochen und nicht gelesen wurden, besteht jedoch nicht darin, dass man aus der «Vorlesung dieses Abschnittes keine Ehrenfunktion» (Brüll) machen wollte, sondern dass man halachische Bedenken hatte, zwei Torarollen hintereinander zu verwenden. Ferner begründet R. Şedeqya den Brauch, überhaupt den Anfang der Genesis zu sprechen, mit der Liebe zur Tora!

2. Kannte Italien kein Ehrenamt wie dasjenige des *ḥatan bereshit* an *Simḥat Tora*, so wurde der Vorleser, der am Sabbat «*Bereshit*» die Tora begann, umso mehr geehrt, wofür dieser übrigens ebenfalls der Gemeinde zahlen musste (22). In vielen Gemeinden wählte man den Mann, der das Ehrenamt übernehmen sollte, schon vor *Simḥat Tora* aus. Man war sich also auch in Italien der Bedeutung und des Vorzuges jener, die die Tora zu lesen beginnen durften, durchaus bewusst. Die Ablehnung des im übrigen Europa geltenden Brauches dürfte wohl dann kaum in der von Brüll den italienischen Juden konzedierten Scheu vor einer Überbetonung der Parascha «*Bereshit*» oder desjenigen, der sie vorträgt, zu suchen sein.
3. Die *ḥatane-bereshit* der nichtitalienischen Ritus waren keineswegs automatisch *Kohanim*. Im Gegenteil: es war, wie aus Responsen hervorgeht, gelegentlich sogar ein halachisches Problem, ob der *ḥatan bereshit*, sofern er nicht auch gleichzeitig *ḥatan tora* ist, überhaupt ein *Kohen* sein dürfe (23). Es ist daher zweifelhaft, ob unser Midrasch mit den «Überheblichen» gerade die *ḥatane-bereshit* der nichtitalienischen Gemeinden meint. Zu bedenken ist ferner, dass auch die Männer, die in Italien am Sabbat «*Bereshit*» als erste zur Tora aufgerufen wurden, in der Regel keine *Kohanim* waren (ein *Minhag* gegen die Halacha, wie aus einem Responsum des R. Yosef b. Shelomo Kolon entnommen werden kann (24).)

Zusammenfassend muss also festgestellt werden, dass das Ziel der Polemik in unserem Fall sich nicht näher konkretisieren lässt. Damit entfällt auch die Möglichkeit einer ungefähren Datierung des Stücks. Wir können lediglich allgemein annehmen, dass die Kritik des Midrasch sich gegen Missbräuche und Missverständnisse rund um die Lesung des ersten Toraabschnittes — sei es an *Simḥat Tora* oder am Sabbat «*Bereshit*», sei es in Italien oder sonstwo — richten muss (25). Die *Kohanim* sind zwar besonders dazu ausersehen, wie Aaron (vgl. weiter unten) vor Gott zu dienen: sie werden bei der öffentlichen Toralesung in der Synagoge als erste aufgerufen (mGit 5,9); auf dieses Privileg jedoch sollen sie sich



nichts einbilden. Und wenn sie sich etwa damit brüsten, die Tora als erste zu beginnen, sei ihnen gesagt, dass die Tora gar nicht mit Gen 1,1, sondern mit Gen 2,4 beginnt.

## B — *Die geschichtliche Dimension der Weltschöpfung*

Der zweite Sinnabschnitt unseres Midrasch zerfällt, wie leicht zu erkennen ist, in drei redaktionelle Einheiten, nämlich in eine Rahmen-erzählung (B I und III), in der eine Diskussion zwischen Gott und den Engeln über den Plan, eine Welt zu schaffen, wiedergegeben wird, und zwei Analogiemidraschim (26), in denen der Exodus Israels bzw. das Stiftszelt und seine Bestandteile den einzelnen Schöpfungswerken gegenübergestellt werden und die als Rechtfertigung für Gottes Absicht, die Welt zu erschaffen, dienen. Auch hier sollen zunächst die Einzeltraditionen je für sich analysiert werden.

### B I *Gottes Beratung mit den Engeln*

Der Kompositor unseres Stückes übernimmt und verändert hier einen bekannten Auslegungsmidrasch zu Gen 1,26 («Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich»), wie er etwa als Dictum von R. Ḥanina in BerR 8,4 (ed. Theodor/Albeck S. 59 f.) überliefert wird:

R. Ḥanina stimmte (den vorangegangenen Auslegungen des Verses) nicht bei, sondern (meinte): In der Stunde, als er den ersten Menschen erschaffen wollte, beriet er sich mit den Dienstengeln und fragte sie: Wollen wir einen Menschen machen, nach unserem Bilde, uns ähnlich? Da antworteten sie: Dieser Mensch, worin besteht sein Vorzug (*ma ṭivo*)? Er antwortete ihnen: Gerechte werden aus ihm erstehen, wie geschrieben steht: «Denn Gott kennt den Weg der Gerechten...» (Ps 1,6). (Es folgt die Schilderung, wie Gott durch Verheimlichung der «zweiten Natur» des Menschen die im Midrasch vorausgesetzte Zustimmung der Engel erhält). (vgl. auch BerR 17,4 (ed. Theodor/Albeck S. 155 f.))

Ausgangspunkt der Midraschdeutung ist der problematische Plural «*na'ase adam*». Er wird im Ausspruch R. Ḥaninas auf Gott und die Engel bezogen. Gott berät sich mit seinem Hofstaat (27), der Vers wird als Frage Gottes an die Engel aufgefasst (28). Gen 1,26 weist also bloss auf eine beratende Funktion der Engel hin und schliesst die von christlichen und gnostischen Exegeten vertretene Deutung einer Mitwirkung bestimmter Mächte bei Gottes Schöpfung aus. Mit dieser apologetischen Kompo-

nente verbindet sich, verursacht durch die zweite Hälfte von Gen 1,26, das Motiv der Opposition der Engel gegen die Erschaffung des Menschen: sie fragen zweifelnd nach der Beschaffenheit, der Natur dieses Menschen, sie befürchten vom kommenden Menschengeschlecht Konkurrenz.

*Avkir* rückt — bedingt durch den redaktionellen Zusammenhang — den Midrasch von Gen 1,26 weg, indem er *adam* durch *'olam* ersetzt, wodurch die apologetische Tendenz völlig verloren geht und nur mehr die ablehnende Haltung der Engel übrigbleibt, die sich jedoch entsprechend gegen die Erschaffung der Welt und vor allem gegen ihre von Gott angekündigte Zweckbestimmung, nämlich Israel, richtet (29). Die Antwort Gottes besteht nun im Aufweis der Bedeutung, die Israel im Hinblick auf die Schöpfung zukommt (B II und IV).

Der so abgewandelte Midrasch zu Gen 1,26 impliziert die Existenz von Engeln vor der Weltschöpfung, eine Anschauung, die in der rabbinischen Literatur nirgendwo *expressis verbis* vertreten wird, und die unser Kompositor wohl auch nicht teilte. Es ging ihm hier nicht um die Frage der Erschaffung der Engel. Eine Inkonsequenz solcher Art darf deshalb nicht überbewertet und als dogmatische Aussage missverstanden werden, sie deutet lediglich auf den sekundären Ort des Midrasch hin.

### B II *Weltschöpfung und «Schöpfung» Israels*

Der Gebrauch von *Perfecta* sowie die noch zu besprechenden Parallelen legen die Vermutung nahe, dass diese Einheit hier redaktionell als Antwort auf die Frage der Engel nach dem Vorzug Israels mit B I verknüpft wurde. Gott blickt bereits auf sein Sechs-Tage-Werk zurück und verkündet, dass die einzelnen Schöpfungen sich dereinst analog bei der Volkwerdung Israels wiederholen werden. Das heisst theologisch: Der Beginn der Heilsgeschichte Israels ist Schöpfungsgeschichte, ist gewissermaßen eine *«toleda»* von Himmel und Erde, oder anders ausgedrückt, Israels Heilsgeschichte ist in der Schöpfungsgeschichte bereits angelegt und vorgebildet. Der Midrasch veranschaulicht die Analogie von Schöpfungs- und Heilsgeschichte Israels, er ist nur formal eine Antwort auf die Engelfrage.

Es verwundert uns nicht, dass sich unter den zahlreichen Analogie-midraschim auch etliche finden, die die Schöpfung der Welt und die «Schöpfung» des Volkes Israel, d.h. seine Herausführung aus Ägypten, parallelisieren. Es stellt sich damit die Frage nach einer möglichen Abhängigkeit dieser Midraschim voneinander. Folgende Parallelen sind daraufhin zu untersuchen (30):

*Pereq* aus *Pirque R. Eli'ezer ben Horqanos* (*Aggadot Aggadot*, ed. Horowitz, Bd. 1, S. 8-10) (31).

Dieser Midrasch ist im wesentlichen eine Kurzfassung der PRE Kap. 3, 4, 5, 6, 9 und 11 und beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Sechstages-Werk. Die Parallele zu unserem *Avkir*-Stück findet sich im Abschnitt über die Schöpfung des sechsten Tages und soll die Erschaffung des Menschen, von dem dereinst Israel abstammen wird, rechtfertigen. Struktur und Inhalt stimmen mit *Avkir* weitgehend überein. Der redaktionelle Rahmen gibt ebenfalls eine Diskussion Gottes mit den Engeln wieder; Gegenstand ist jedoch Adam und nicht die Welt, die Midraschtradition zu Gen 1,26 konnte so inhaltlich unverändert übernommen werden. Anschliessend folgt unser Stück B IV, welches mit B II durch eine recht gezwungen wirkende Überleitung verbunden ist, was auf die sekundäre Umstellung der beiden Einheiten durch den Redaktor des *Pereq* hinweist. Der Grund dafür ist in dem Umstand zu suchen, dass eigentlich nur IV auf die Frage der Engel nach dem Verdienst Israels Antwort gibt und deshalb vom Redaktor vorgezogen wurde. Stück II kann dann freilich höchstens noch die erste «Antwort» zusätzlich unterstreichen. Wesentliche inhaltliche Abweichungen von *Avkir* finden sich lediglich bei den Analogien des dritten und sechsten Schöpfungstages. Den Gräsern und Samen wird die zahlreiche Nachkommenschaft Israels gemäss Ez 16,7 gegenübergestellt, was völlig aus dem Rahmen des Exodusgeschehens fällt. Diese Analogie erwähnt noch *MShir* 8 (ed. Grünhut f. 8b), wo Israel ganz allgemein mit der Schöpfung verglichen wird. Beim sechsten Schöpfungstag setzt der Midrasch Adam als Haupt aller Geschlechter in Parallele zu Israel als dem Haupt aller Nationen.

*Pesiqta Hadata, Pesah* (BHM 6, S. 38)

Die Parallele ist Teil einer breit ausgestalteten Homilie zu Ex 14,2, aus welchem Vers geschlossen wird, dass die Israeliten am siebten Tag ihres Auszuges, d.h. am Sabbat, am Schilfmeer lagerten. Interessant ist in unserem Zusammenhang die Einleitung zum Analogiemidrasch: «Als die Israeliten in die Wüste (Sinai) kamen, anerkannten sie und priesen sie den Heiligen, gepr. sei Er, wie es heisst: «Dies ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen» (Ex 15,2). In dieser Stunde erschuf der Heilige, gepr. sei Er, für sie eine neue Schöpfung, indem er sprach: Für diese habe ich die Welt erschaffen. In gleicher Weise schuf der Heilige, gepr. sei Er (Israel): Am ersten Tag schuf er die Erde aus der Mitte des Wassers; auch (bezüglich Israels): er spaltete ihnen das (Schilf-)meer und schuf für sie eine neue Erde aus dem Wasser». Für den zweiten Tag vergleicht der Midrasch im Gegensatz zu allen anderen Parallelen — jene erwähnen hier die Trennung des Schilfmeeres — die Erschaffung des *Raqiya'* mit der Wolke der Herrlichkeit, die sich über Israel ausbreitet (vgl. *Midrasch Tadsche* zum ersten Tag). Der Schöpfung des vierten Tages (Leuchten) werden ferner zwei *Feuersäulen* gegenübergestellt; der *Darschan* empfand die Wolkensäule hier wohl als zu blass für einen Vergleich

mit einem Leuchtkörper. Der sechste Tag schliesslich wird ähnlich wie bei *Avkir* und *Tadshe* mit der Toragabe am Sinai in Verbindung gebracht: So wie Gott im Garten Eden mit Adam sprach, sprach er mit den Kindern Abrahams am Sinai. Im Gegensatz zu *Avkir* und *Pereq* schliesst *Pesiqta Hadata* – bedingt durch den Kontext – mit dem siebten Tag.

*Midrasch Tadsche 4* (BHM 3, S. 167 f.)

Unsere Parallele ist selbständiger Teil einer Reihe von lose zusammengestellten Analogiemidraschim, die *Tadshe* einleiten. Inhaltliche Abweichungen von *Avkir* sind in folgenden Fällen erwähnenswert: Die Erschaffung des *Raqiya'* wird im Gegensatz zum biblischen Bericht implizit noch als Schöpfung des ersten Tages, die Sammlung des Wassers an einem Ort (fehlt in *Avkir*, *Pereq* und *Yoşer*, vgl. jedoch Abschnitt B IV, *Tan Pequde*, unten S. 116) als Schöpfung des zweiten Tages erwähnt. Zum «Brot des Himmels» (Ex 16,4) tritt der blühende Aaronstab (Nu 17,23) als weiteres Analogon zur Schöpfung des dritten Tages hinzu. Der Erste Adam (sechster Tag) ist im Ebenbild Gottes geschaffen (deshalb strahlt seine Haut, vgl. z.B. PRK (ed. Mandelbaum S. 66 und 203)) – ebenso strahlte Moses Haut nach dem Toraempfang am Sinai (Ex 34,30) (Vgl. dazu *DevR* 11,3).

*Yoşer* zum Grossen Sabbat des R. Yosef Tov'elem aus Limoges (11. Jh.) (*a'amir mistatter*; Davidson, Thesaurus... Nr. 21)

Es handelt sich hierbei um eine poetische Verarbeitung unseres Analogiemidrasches für den Grossen Sabbat (letzter Sabbat vor Pesah). *Tov'elem* fügt jedoch allen Ereignissen aus der Exodusgeschichte noch eine weitere Parallele aus der messianischen Zeit hinzu. Bezüglich des ersten, dritten und sechsten Tages enthält der *Piyyut* von *Avkir* abweichende Analogien: Der Erschaffung des Himmels (Ps 104,2) wird die Wolke des Herrn, die sich über Israel ausbreitet (vgl. *Tadshe*) gegenübergestellt. So wie der Herr am dritten Schöpfungstag Fruchtbäume und Gräser schuf, liess er die Israeliten beim Auszug aus Ägypten kostbare Früchte und Weihrauch geniessen. Schliesslich unterscheidet sich Israel von allen andern Völkern wie Adam von allen anderen Geschöpfen.

Der inhaltliche wie sprachliche Vergleich der Parallelen zeigt, dass eine direkte Abhängigkeit untereinander nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann. Fast alle Versionen weisen Besonderheiten auf und keine zwei stimmen hinsichtlich ihrer in Parallele gesetzten Elemente völlig überein. Freilich kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden – unsere Parallelen befinden sich immerhin in durchwegs spät redigierten

Midraschwerken — dass sich der eine oder andere Verfasser auf Grund einer Vorlage inspirieren liess. Gerade bei *Pereq* inbezug auf *Avkir* liegt eine derartige Vermutung nahe, stimmen doch, wie bereits erwähnt, beide in ihrem Aufbau und weitgehend auch in ihrem Inhalt überein. Vor allem der redaktionelle Rahmen von *Pereq* deutet darauf hin, dass dieser von *Avkir* oder einem ähnlichen Midrasch abhängig ist. Dass der Kompositor unseres Stückes seinerseits die Schöpfung-Exodus-Analogie aus einer uns unbekanntem Quelle übernommen hat, geht ebenfalls aus der redaktionellen Verknüpfung von B I mit B II deutlich hervor (siehe oben S. 000).

Zu folgenden Einzelanalogien unseres Midrasch sind noch einige Bemerkungen zu ihrem Verständnis anzubringen:

- 3 Den Gräsern (*desha'im*) stellt der Midrasch Ps 23,2 gegenüber. Dieser Vers hat mit Israels Auszug und Wüstenwanderung nichts zu tun und wird auch in der rabbinischen Tradition — so weit ich dies feststellen konnte — nicht damit in Verbindung gebracht. Die Parallelen erwähnen ihn ebenfalls nicht. Der Psalmvers muss somit in Ermangelung eines Analogons aus Israels Auszugsgeschichte als Parallele zu den *desha'im* erhalten: er bot sich durch den Ausdruck «*ne'ot deshe*» an.
- 5 Unser Midrash erwähnt Vögel und *Fische*, letztere aber werden nicht zu einem Exodusereignis in Parallele gesetzt. Ob der Ausdruck Nu 11,31 «*salwim min hayam*», «Wachteln aus dem Meer» den Zusatz erklärt? S. Chones bemerkt in diesem Sinne: «Weil sie (die Wachteln) vom Meer kamen, waren sie wie Fische» (32). An eine festgefügte formelhafte Zusammenfassung der Schöpfungen des fünften Tages wäre u.U. ebenfalls zu denken. vgl. etwa *BerR* 12,5. Die Parallelen erwähnen die Fische nicht.
- 6 Diese Analogie ist auf den ersten Blick nicht so leicht verständlich. Die Verbindung von Gen 2,7 und Prov 3,18 beruht auf der *gezera shawa* «*eš hayyim*» und «*nishmat hayyim*». Da nach einer bekannten Midraschtradition «*eš hayyim*» mit der Tora gleichgesetzt wird (vgl. etwa *MTeh* 1,19, ed. Buber S. 18; *PRE* 12, Ed. Warschau f. 29b, oder *MHG* zu Gen 3,24) (33), hat folglich auch Adam die Tora erhalten. Die Vorstellung, dass Adam die Tora im Garten Eden studiert hat, ist an verschiedenen Stellen der rabbinischen Literatur belegt. Als Beispiel hierfür diene *PRE* 12, Ed. Warschau f. 29b (ähnlich *SifDev* 41, ed. Friedmann f. 80a; *TPsJ* und *TFRag* zu Gen 2,15):

Was (bedeutet der Vers) («Der Herr Gott nahm Adam und setzte ihn in den Garten Eden), damit er ihn bebaue und ihn bewache» (Gen 2,15)? Vielmehr, damit er sich mit den Worten

der Tora beschäftige und den Weg des «Lebensbaumes» beobachte, denn es heisst: «Ein Lebensbaum ist sie denen, die daran festhalten» (Prov 3,18).

Der Zusammenhang lässt hier nur den Schluss zu, dass unser Midrasch mit der Zitierung des Proverbverses auf die Gabe der Tora an Israel am Sinai, auf den eigentlichen Höhepunkt der Heilsgeschichte Israels und zugleich der Entstehungsgeschichte, den *toledot* von Himmel und Erde, hinweist (34).

B III ist ein weiterer in Frageform gehaltener Einwand der Engel gegen Israel, er verbindet II redaktionell mit IV, wo nun — ebenfalls als Antwort Gottes — der enge Zusammenhang zwischen Weltschöpfung und dem von Israel zu errichtenden Wüstenheiligtum veranschaulicht wird.

#### B IV *Die Weltschöpfung und die «Schöpfung» des Wüstenheiligtums.*

Zahlreich sind die Dicta von Rabbinen, die den engen Zusammenhang zwischen Weltschöpfung und Wüstenheiligtum unterstreichen. Das Ziel der Schöpfung ist nicht nur Israel, sondern mehr noch die Gemeinschaft Gottes mit diesem Volk im Kult. Das Heiligtum figuriert denn auch unter den Dingen, die Gott bereits vor der Schöpfung «in Gedanken aufstiegen, geschaffen zu werden» (35). Anders aber als etwa die Tora, der Thron der Herrlichkeit oder die Väter ist die Errichtung des Stiftszeltes Israels eigener Beitrag zur Schöpfung: Israel war dazu berufen, sie zu vollenden und sie in ihrem Bestand zu sichern (36). Als Beispiel sei hier ein Midrasch zu Prov 30,4 («Wer hat alle Enden der Erde aufgerichtet?») angeführt, wie er sich in PRK, ed. Mandelbaum S. 8, ed. Buber f. 5b f., findet:

Das ist das Begegnungszelt, denn es heisst: «Es war am Tag, als Mose vollendete, die Wohnung aufzurichten» (*et hamishkan*) (Nu 7,1), denn die Welt wurde *mit* ihr aufgerichtet («*et*» kann auch «mit» bedeuten).

R. Yehoshua b. Lewi im Namen R. Shim'on b. Yoḥays: «Eine Wohnung aufzurichten» steht nicht geschrieben, sondern «mit der Wohnung aufzurichten». Was wurde mit ihr aufgerichtet? Die Welt wurde mit ihr aufgerichtet, denn solange die Wohnung nicht aufgerichtet war, schwankte die Welt, nachdem die Wohnung aufgerichtet war, wurde die Welt gefestigt (37).

Auch unser Midrasch muss im Rahmen dieser rabbinischen Konzeption des Heiligtums gesehen werden. Nicht nur Israels «profane» Geschichte (B II) ist in die Schöpfungsgeschichte hineingenommen,

sondern auch sein *Kult*, auch er ist — um im Sinne von Gen 2,4 zu sprechen — eine «*toleda*» von Himmel und Erde!

Die Vorstellung, dass das Heiligtum und seine verschiedenen Einrichtungen Symbole der Weltschöpfung und -ordnung sind, dass es quasi einen Mikrokosmos darstellt, ist zweifellos alt und findet sich sowohl bei Josephus wie auch bei Philo (38) und war vermutlich auch im nicht mehr vorhandenen vollständigen Buch der Jubiläen ausgestaltet (39). Die Form des Analogiemidrasch, wie sie unser *Avkir*-Stück bietet, taucht jedoch — so weit ich sehe — erst in relativ spät redigierten Werken auf (40). Folgende Parallelen konnten verglichen werden (41):

(*Wird fortgesetzt.*)

#### ANMERKUNGEN

- (1) Zum Umschriftsystem, das hier verwendet wird, vgl. *Frankfurter Judaistische Beiträge* 2(1974), S. 65 f. Die Abkürzungen für die gebräuchlichsten Midraschim und Talmudtraktate entnahm ich dem ebendort abgedruckten Abkürzungsverzeichnis (S. 69-71).
- (2) Vgl. dazu im einzelnen die folgende Literatur:  
N. Brüll, *Zur Midraschkunde*, in: *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* 5(1883), S. 98-99.  
Ders., Rezension von S. Bubers *Yeri'ot Shelomo*, in: ebd. 7(1885), S. 145-147.  
Ders., *Fremdsprachliche Wörter in den Talmudim und Midraschim*, in: ebd. 1(1874), S. 146, Anm. 17.  
S. Buber, *Liqqutim mimidrash avkir*, in: *Hashaḥar* 11(1882), S. 338-45. 409-18. 453-61. Wiederabdruck im Anhang von: Ders., *Yeri'ot Shelomo*, Nachdruck o.O. 1969/70.  
S. Chones (Ed.), *Sefer Rav pe'alim* des R. Eliahu von Wilna, Warschau 1893/94, Nachdruck (zusammen mit S. Bubers *Yeri'ot Shelomo*) New York 1959, S. 27 f. und 133-147.  
A. Epstein, *Yalqut Shim'oni defus Saloniqi udfus Weneṣia, liqqutim mimidrash avkir*, in: *Ha'eshkol* 6(1909), S. 204-7, Wiederabdruck in: Ders., *Miqadmoniot hayehudim*, Jerusalem 1964/65<sup>2</sup>, S. 301-4.  
J. Mann, *The Bible as read and preached in the old Synagogue*, Vol. 1, Cincinnati 1940, hebr. Sektion S. 8.47-49. 62. 68.  
A. Marmorstein, *Midrash avkir*, in: *Devir* 1(1923), S. 113-44.  
A. Neubauer, *Le midrasch Tanhuma et extraits du Yelamdénu et de petits midraschim*, in: *REJ* 14(1887), S. 109-110.  
J. Spiegel, *Ha'edut ha'aḥarona lemidrash avkir*, in: *KS* 45(1970), S. 611-14.  
L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Frankfurt a.M. 1892<sup>2</sup>, Nachdruck Hildesheim 1966, S. 295-296.  
J. L. Zunz/Ch. Albeck, *Haderashot beyisra'el*, Jerusalem 1946/47, S. 142.  
Lexikonartikel von J. Theodor in *JE* 8, S. 572-3 und M. D. Herr in *EJ* 16, Sp. 1516-17.
- (3) Ed. pr.: *PY" B avkir*, Ed. Venedig: *avkir PY" B*. *PY" B* kennzeichnet die überkommene Parascheneinteilung, nach welcher die Midraschim zu Gen in der Erstaussgabe angeordnet waren. Ed. Venedig hat Paraschenzeichen und Quellenangabe vertauscht, wodurch die irriige Meinung entstehen konnte, der Midrasch *Avkir* sei in *Paraschot* oder *Peraqim* unterteilt gewesen. Vgl. A. Epstein, *a.a.O.* S. 285.
- (4) J.L. Zunz/Ch. Albeck, *a.a.O.* S. 430, Anm. 34.

- (5) Wörtl. *'asa muqdam um'uḥar batora*.
- (6) Ed. pr. liest *khn*, Livorno *bhn*. Letztere LA Buber vorgezogen. Vgl. unten S. 000 und Anm. 25.
- (7) Es könnte auch der Sabbat «*Bereshit*» gemeint sein: «dass kein *Kohen* am Sabbat «*Bereshit*» liest... Vgl. den Kommentar unten S. 000.
- (8) Wörtl. *ma ṭivan?*
- (9) Bei den Ägyptern herrschte Finsternis (9. Plage). Der Anfang des zitierten Verses lautet: «Keiner (der Ägypter) konnte den anderen sehen und niemand sich von seinem Platze rühren drei Tage lang. Alle Israeliten aber...».
- (10) *Desha'im, ne'ot deshe*, siehe Kommentar S. 000.
- (11) *Zera' gad*, von Punisch *goid*, Koriander. Die Deutung von *gad* als Koriander ist jedoch nicht allen Rabbinen bekannt. Andere Deutungen: Wermuth, Senf, Flachs, vgl. I. Löw, *Die Flora der Juden*, Bd. III, Wien/Leipzig 1924, Nachdruck Hildesheim 1967, S. 441-447.
- (12) = die Tora, siehe Kommentar unten S.000.
- (13) Hebr. *doq*. Der Ausdruck wird gewöhnlich mit «Flortuch» übersetzt. Raschi versteht darunter ein dünnes Gewebe, *tela* (lat.), vgl. *Aruch compl.* ed. Kohut, Bd. 3, S. 120.
- (14) *Yeraqot*. Gemeint sind die Kräuter, die am Sederabend verzehrt werden, etwa Petersilie oder Sellerie (*Karpas*). Vgl. z.B. Raschi H. Kosmala, *Warum isst man Karpas am Sederabend?*, in: *Judaica* 14(1960), S. 91-102 und in: *ASTI* 5(1966/67), S. 121-131.
- (15) Weitere Beispiele: *SifBem* § 64 (ed. Horowitz S. 61); *bPes* 6b; *Yalq Jer* § 264; *YalqM* zu Jes 6,1 (ed. Spira S. 50). Vgl. auch die Einleitung zu *MHG Ber* (ed. Margulies S. 38 f.); *Mishnat R. Eli'ezer* (ed. Enelow S. 40 f.); *Midrasch (Baraita) der 32 Middot* (abgedruckt u.a. in *Midrash Rabba* Ed. Wilna S. XI); W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Teil I, Leipzig 1899, Nachdruck Darmstadt 1965, S. 167 f. sowie Ders., *Die Agada der Tannaiten*, Bd. I, Strassburg 1903<sup>2</sup>, Nachdruck Berlin 1965, S. 240.
- (16) Dass der Feind in V. 9 überhaupt noch sprechen kann, obwohl er in V. 1 ff. bereits der Vernichtung preisgegeben wurde, empfanden sowohl TO als auch TPsJ als störend, weshalb sie das Impf. cons. *wy'mr* in V. 9 mit *hwh 'mr* wiedergaben.
- (17) Er kombiniert ihn überdies noch mit einem ähnlichen Dictum des R. Lewi (in *BerR* 1,2), vgl. W. Bacher, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Bd. II, Strassburg 1896, Nachdruck Hildesheim 1965, S. 233.
- (18) D.h. die Feigen treiben alle zur selben Zeit Knospen, reifen jedoch an verschiedenen Tagen aus und werden deshalb an verschiedenen Tagen gepflückt. So wurden auch die verschiedenen «*toledot*» an einem Tag erschaffen, aber an den verschiedenen darauffolgenden Tagen reif, vollkommen. Vgl. die Erklärung im Ms British Museum (Add. 27169), zitiert bei Theodor/Albeck S. 100. Eine andere Deutung bietet der Kommentar *Matnot Kehunna* z. St.
- (19) Vgl. in diesem Zusammenhang den Midraschkomplex um die Frage, weshalb die Tora mit «*bet*» und nicht mit «*alef*» begonnen hat. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Traditionen findet sich bei M. Kasher, *Tora shelema* zu Gen 1,1.
- (20) Vgl. dazu A. Ya'ari, *Toledot ḥag simḥat-tora*, Jerusalem 1963/64, S. 49 f.
- (21) Ders., ebd. S. 49.
- (22) Ders., ebd. S. 337.
- (23) Ders., ebd. S. 115 f.
- (24) Ders. ebd. S. 337.
- (25) Wer freilich die LA *bhn* vorzieht, wird nach einer anderen Interpretation suchen müssen, etwa im Umfeld der jüdisch-christlichen Polemik. Danach könnte der Midrasch z. B. gegen die christliche Übernahme der jüdischen Tora gerichtet sein: Da ihre Aneignung durch die Christen schon nicht verhindert werden konnte, hatte Gott in weiser Voraussicht wenigstens den Anfang der Tora für sie verborgen. Die Textbasis,



auf der solche Interpretationsversuche fassen könnten, ist m.A. jedoch zu schmal und zu problematisch. So ist z. B. das Subjekt von *yiqra'* nicht benannt, und auch das Bezugsobjekt von *bahen* bleibt unbestimmt. Im übrigen taucht die LA auch erst in der Ed. Livorno erstmals auf.

- (26) Vgl. zu dieser Midraschform I. Heinemann, *Darkhe ha'aggada*, Jerusalem 1953/54<sup>2</sup>, S. 61 ff.
- (27) Vgl. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, Berlin/New York 1975, S. 41 f. Bei der in Anm. 2 aufgeführten Stelle ARN B muss statt Kap. 41 Kap. 42 stehen.
- (28) Ders., ebd. S. 90 f.
- (29) Zur Bedeutung Israels für die Schöpfung vgl. P. Schäfer, *Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums*, in: JSJ 6(1975), S. 175.
- (30) Daneben gibt es noch eine Gruppe von Midraschim, die ganz allgemein Israel und die Schöpfung parallelisieren und in welchen hin und wieder Einzelanalogien unserer Parallelen zu finden sind. Beispiele: *MShir*, ed. Grünhut f. 8b; der Midraschkomplex um die Frage nach dem geeigneten Tag für die von Haman geplante Vernichtung der Juden (*MMeg Est* in Horowitz, *Aggadat Aggadot* Bd. I, S. 65; *MAbba Gorion III*, BHM 1, S. 8; *Yalq Est* §1054; *EstR* 7,11).
- (31) Das Stück befindet sich in einer Hs. des British Museum (Add. 27089, Margoliouth Nr. 1076) als Nr. 14, f. 110b-112b (Horowitz zählt es als Nr. 12!). Nach Margoliouth ist es in einer italienischen Kursive (15./16. Jh.) geschrieben. Der Midrasch ist auch in Eisensteins *Ošar Midrashim* Bd. I, S. 32-35, abgedruckt.
- (32) *Rav pe'alim* (siehe oben Anm. 2), S. 133.
- (33) Diese Gleichsetzung beruht auf der Identifizierung der Weisheit in Prov 3,18 mit der Tora, vgl. dazu G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era, The age of the Tannaim*, Vol. I, Cambridge (Mass.) 1927, S. 263 ff.; K. Hruby, *La Torah identifiée à la sagesse et l'activité du «sage» dans la tradition rabbinique*, in: *Bible et vie chrétienne* 73(1967), S. 65-78.
- (34) Vgl. dazu den Midrasch in bShab 88a, wo R. Laqish aus Gen 1,31 schliesst, dass das Bestehen der Schöpfungswerke von der Annahme der Tora durch Israel abhängt. (Ähnlich bAZ 3a.5a; *Tan Ber* Anfang; *PsR* f. 99b; *RutR* Anfang). Vgl. zum Verhältnis von Tora und Schöpfung P. Schäfer, *Zur Geschichtsauffassung...* S. 178 ff.
- (35) Vgl. A. Goldberg, *Schöpfung und Geschichte*, in: *Judaica* 24(1968), S. 27-44.
- (36) Vgl. dazu P. Schäfer, *Zur Geschichtsauffassung...* S. 175 f. und ders., *Tempel und Schöpfung*, in: *Kairos* NF 16(1974), S. 131 ff.
- (37) Vgl. auch den Ausspruch R. Ammis in BerR 3,9 und den ausführlichen Kommentar dazu bei A. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969, S. 26 ff.
- (38) Vgl. A. Epstein, *Le livre des Jubilés. Philon et le midrasch Tadsché*, in: REJ 21(1890), S. 95 ff. sowie Anm. 3 von J. Weill in T. Reinach (Ed.), *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe*, T. I: *Antiquités judaïques*, Livres I-V, Paris 1900, S. 184 f.
- (39) A. Epstein, *a.a.O.* S. 94 f.
- (40) Es scheint mir überhaupt, dass diese Midraschform allgemein erst in verhältnismässig später Zeit auftrat und beliebt wurde, doch wäre diese Vermutung natürlich noch nachzuweisen.
- (41) Die von M. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. V, Philadelphia 1968<sup>8</sup>, S. 68 f. angegebene 2. Version der *Otiot deBen Sira* (ed. Steinschneider f. 32b) war mir nicht zugänglich.