

## Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest\*

„Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17)

Von Georg Braulik O.S.B.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt den Gottesdienst der Kirche vor allem als „Feier“ (celebratio). „Feier“ im liturgischen Vollsinn aber besagt hier nach B. Neunheuser „heilige Handlung (actio sacra) der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, zum Gedächtnis der Heilstat Christi, d.h. zum dank sagenden, rühmenden Nachvollzug, zum Gegenwärtigmachen dieser Heilstat“<sup>1</sup>. Damit werde in der christlichen Glaubenswirklichkeit zu höchster Erfüllung geführt, was die vorausgehende Offenbarungsgeschichte bereits erkennen lasse: „Sämtliche Feste des alttestamentlichen Gottesvolkes sind auf ein Feiern der Gottestaten, ein kultisches Feiern gegründet. Man feiert ein Opfer für Jahwe, und dann setzt man sich hin mit der Familie oder mit dem ganzen Volk, um zu essen und zu trinken vor dem Herrn und vor ihm froh zu sein . . . Alle nehmen an diesen Feiern teil, besonders auch die Armen sind geladen. Freilich sind die Festfeiern nur etwas Vorläufiges; sie weisen voraus auf eine letzte eschatologische Erfüllung.“<sup>2</sup> Diese Beschreibung des alttestamentlichen Kultes entstammt zwar einem der jüngsten Artikel zur Festthematik, gibt jedoch nur ein weitverbreitetes – und wie sich zeigen wird: unrichtiges, weil undifferenziertes – Klischee wieder.

Im Gegensatz zu Neunheuser, der für alle alttestamentlichen Feste das Feiern (geschichtlicher) Gottestaten durch Opfer betont, charakterisiert H. Haag im Lexikon für Theologie und Kirche die alttestamentliche Liturgie durch die Feststellung: „Ziel des Kultes ist die Schaffung des heiligen Volkes.“<sup>3</sup>

Beide Thesen sollen im folgenden bibelwissenschaftlich hinterfragt werden. Den Ansatzpunkt zu dieser kritischen Skizze bildet der sogenannte deuteronomische „Festkalender“ (Dtn 16,1–17)<sup>3a</sup>, das Herz-

\* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der vor der Arbeitsgemeinschaft der mitteleuropäischen Bibelwerke und vor dem Kuratorium des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes am 11. 9. 1980 in Salzburg gehalten worden ist. Die Anmerkungen bieten nur ausgewählte wissenschaftliche Belege.

<sup>1</sup> Vom Sinn der Feier, in: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. v. J. G. Plöger, Freiburg i. B. 1980, 17–28, 20. Neunheuser verweist dabei auf die Nummern 2, 7, 14 von „Sacrosanctum Concilium“.

<sup>2</sup> Neunheuser (wie Anm. 1) 18.

<sup>3</sup> Kult im AT, in: LThK 6, Freiburg i. B. <sup>2</sup>1961, 660–662, 662.

<sup>3a</sup> Gattungskritisch ist diese eingebürgerte Bezeichnung „Kalender“ freilich unzutreffend – D. F. Morgan, *The So-Called Calendars in the Pentateuch: A Morphological and Typological Study*, Diss. Clarmont 1974 (Mikrofilm), 155–159.

stück der ältesten biblischen Festtheorie. Im Deuteronomium versucht ja zum ersten Mal im Alten Testament „eine in sich geschlossene Theologie die äußerst bunte Welt des Kultus zu umschließen und einheitlich zu interpretieren“<sup>4</sup>. Dieses Gottesdienstkonzept wurde zwar in späteren Zeiten durch andere Kultordnungen modifiziert. Seine Grundstrukturen müßten jedoch für ein biblisches Liturgieverständnis beachtet werden.

### I. Historisches zur deuteronomischen Liturgieform

Die erste Deutung des israelitischen Kultes als eines Gesamtphänomens, wie das Deuteronomium sie vorgelegt hat, gründet in der Kultzentralisation des Hiskia und des Joschija<sup>5</sup>. Den Anstoß zu dieser gewiß tiefgreifenden Neuregelung der beiden jüdischen Könige dürften politische<sup>6</sup> und religiöse Überlegungen gegeben haben.

Das Südreich war im 8. und 7. Jahrhundert Vasall des neuassyrischen Imperiums<sup>7</sup>. Der militärische Erfolg und die machtabgestützte kulturelle Überlegenheit lösten bei den Besiegten eine umfassende Sinnkrise aus. Aber auch die assyrisch-aramäische Gestirnsverehrung

<sup>4</sup> G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1969, 227.

<sup>5</sup> Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden beider Kultzentralisationen s. u. a. M. Haran, Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School, Oxford 1978, 132–146. Die Historizität beider Kultzentralisationen bestreitet jetzt wieder H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66), Zürich 1980, 155 bzw. 269. Werden die entsprechenden Texte jedoch umfassender analysiert, als es dort geschieht, und wird auch das archäologische Material – z. B. von Arad – gebührend berücksichtigt, läßt sich diese These von Hoffmann nicht halten.

<sup>6</sup> Die Zentralisation des Kultes in Jerusalem wurde – z. B. nach V. Maag (Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation, in: Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag hrsg. v. H. H. Schmid/O. H. Steck, Göttingen 1980, 90–98, 92 f.) – durch den Glauben an die Erwählung seines Tempels ermöglicht. Diese Erwählung war geschichtstheologisch evident geworden, als allein das Jerusalemer Heiligtum von der Strafexpedition des Assyrerkönigs Sanherib 701 v. Chr. verschont geblieben war. Den politischen Aspekt der Reformen betont besonders M. Weinfeld, Cult Centralization in Israel in the Light of a New Babylonian Analogy: JNES 23 (1964) 202–212. Die Kultzentralisation hatte (auch) politischen Charakter, obwohl die Assyrer wahrscheinlich Juda ihren eigenen Kult nicht aufgezwungen haben – zu letzterem s. M. Cogan, Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Century B. C. E. (Society of Biblical Literature Monograph Series 19), Missoula 1974, 95. Vgl. auch die religionspolitische Funktion jenes Festes, das Jerobeam nach 1 Kön 12,32–33 für das Nordreich in Bet-El zentrierte, um damit ein Gegengewicht zum Laubhüttenfest des Südreiches zu schaffen.

<sup>7</sup> Zum folgenden vgl. N. Lohfink, Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. B. 1977, 24–43.

und die bodenständigen Fruchtbarkeitskulte verfremdeten den traditionellen Jahweglauben und lockerten die emotionelle Bindung an den authentischen Kult. So wurden sowohl die nationale Befreiung als auch eine zeitgemäße Theologie und Reform des Gottesdienstes zur Forderung der Stunde. Wie aber konnte Juda seine Identität wiederfinden und den Kulturschock überwinden, wenn die Lokalheiligtümer weitgehend autonom und außerdem vielfach synkretistischen Einflüssen ausgesetzt waren? Die Kultzentralisation, wie sie in verschiedenen Schichten der Gesetzgebung des Deuteronomium verbindlich geregelt und mehrfach aktualisiert wurde, versuchte, die politische wie die religiöse Notsituation zu bewältigen.

Schon das Autorenteam, von dem das Deuteronomium verfaßt worden sein dürfte, setzte sich aus diplomatisch geschulten, weltgewandten Hofbeamten und traditionsbewußten Priestern Jerusalems zusammen. Sie systematisierten die ungleichartigen Überlieferungen Israels, die offenbar von vielen als nicht mehr zeitgemäß empfunden wurden, in der damals modernen Rechtskonstruktion des „Bundes“ und formulierten sie in der wortreichen Eloquenz neuassyrischer Vertragsrhetorik. So gelang es ihnen, mit Hilfe der Denkkategorien und Handlungsmuster sowie der tonangebenden Sprache der konkurrierenden Symbolwelt, die Verkündigung und Praxis des eigenen Glaubens wieder attraktiv zu machen. Einzelne Bestimmungen dürften bereits um 700 v. Chr. unter Hiskia verfaßt worden sein. Die Revolte dieses Königs gegen die assyrische Oberherrschaft scheiterte jedoch. Seiner Kultzentralisation, in der die Opfer auf den Höhen abgeschafft (2 Kön 18,4.22) und das Matzenfest nach Jerusalem verlegt worden war (2 Chr 30,13.21)<sup>8</sup>, blieb ein nachhaltiger Erfolg versagt. Erst König Joschija gelang es, sich allmählich aus seiner Vasallenrolle zu befreien. Er zerstörte die Landheiligtümer (2 Kön 23,4–20). Das im Jerusalemer Tempel wiederentdeckte alte „Buch der Weisung“ ließ er als „Staatsgrundgesetz“ promulgieren und machte es zur Urkunde eines „Bundes“: er leistete auf dieses Urdeuteronomium einen Eid, dem das ganze Volk beitrug (2 Kön 23,1–3). Damit knüpfte Joschija wahrscheinlich an eine frühere Inthronisationszeremonie der jüdischen Könige an, bei der ein Vertrag zwischen Jahwe, König und Volk geschlossen wurde und dadurch jeweils neu „Volk Jahwes“ entstand<sup>9</sup>. Unter König Joasch war man im Anschluß an diesen Ritus sogar zum Baalstempel gezogen und hatte ihn niedergerissen (2 Kön 11,17–18). Ein als Vertrag verstandenes Gottesverhältnis konnte we-

<sup>8</sup> S. dazu *H. Haag*, Das Matzenfest des Hiskia, in: Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt. Hrsg. v. B. Lang, Düsseldorf 1980, 216–225.

<sup>9</sup> *N. Lohfink*, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'am jhwh, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. W. Wolff, München 1971, 275–305, 289f.

gen des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes auf sein Volk zugleich die politische Unabhängigkeitsbewegung rechtfertigen. Denn der Vertrag mit Jahwe als dem Oberherren Israels trat ja an die Stelle des zuvor gültigen Vertrages mit dem assyrischen Großkönig. Hatte der Bund mit Assur dessen Herrschaft legitimiert, so legitimierte der Bund mit Jahwe die Unabhängigkeit. Joschijas Bundesschluß wurde von einem gemeinsamen Pascha des „ganzen Volkes“ im Zentralheiligtum gekrönt – „wie es in diesem Bundesbuch vorgeschrieben ist. Ein solches Pascha war nämlich nicht begangen worden seit den Tagen der Richter“ (2 Kön 23,21–23)<sup>10</sup>. Diesem Text zufolge verstand man Joschijas Paschareform nicht als liturgische Revolution, sondern als „konstruktive Restauration“<sup>11</sup>, mit deren Hilfe eine ursprüngliche nationale Einheit wiederhergestellt werden sollte, wie sie einst die Richter zur politischen Rettung Israels geschaffen hatten. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß die Kultzentralisation ihren markantesten Ausdruck bei Hiskia im Matzenfest und bei Joschija im Paschabrauch gefunden hat. Beide Riten erinnerten nämlich, schon ehe sie an das Jerusalemer Heiligtum verlegt worden waren, an den Auszug aus Ägypten (Ex 34,18; 23,15; 13,4–7; bzw. Ex 12,21–23).

Diese Thematik läßt vielleicht noch auf eine andere politische Absicht schließen. Die allmähliche Lösung des Vasallitätsverhältnisses, die Joschija angesichts des verfallenden Assyrerreiches verfolgte, war nämlich ständig von der Möglichkeit begleitet, in die Abhängigkeit Ägyptens zu geraten. Ägypten hatte sich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts unter Psammetich I. der assyrischen Oberherrschaft entzogen. So stand die Frage im politischen Raum: „Wird Juda von jetzt an frei oder ein Vasall, ‚Knecht‘ Ägyptens sein?“<sup>12</sup> Vor diesem Hintergrund widersprach das Pascha auch dem Gedanken eines Zusammengehens mit Ägypten (vgl. zu dieser Tendenz aus späterer Zeit Dtn 17,16; 28,68)<sup>13</sup>.

Somit erweisen der Kontext des Bundesschlusses und die Verbindung mit dem Exodus die Einführung des vom ganzen Volk gehaltenen Pascha als primär kultisch-*politischen* Akt. Ein deuteronomistischer Redaktor hat später zwischen den Bundesschluß und das Pascha den „Reformbericht“ über die Reinigung des Jahwekultes von jeglichem Götzendienst eingeschoben (2 Kön 23,4–20). Demnach fin-

<sup>10</sup> Mit einem bereits vordeuteronomischen Paschaopfer am Tempel rechnet nur neuestens *Haran* (wie Anm. 5) 342f.

<sup>11</sup> Zu dieser Charakterisierung der deuteronomischen Intention s. *S. Herrmann*, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie (wie Anm. 9), 155–170, besonders 169f.

<sup>12</sup> *N. M. Nicolsky*, Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels: ZAW 45 (1927) 171–190, 185.

<sup>13</sup> *Nicolsky* (wie Anm. 12) 186f.

det im redaktionell nun anschließenden Pascha jetzt auch die religiöse Wiederherstellung der authentischen Jahweverehrung ihren definitiven Ausdruck. In nachexilischer Zeit hat man offenbar daran angeknüpft und den Tempelkult jeweils mit einem Pascha erneuert (Esr 6,19–22; 2 Chr 30 und 35; Num 9,1–5 samt Ex 40,2.17).

Das bäuerliche Leben freilich wird vor allem vom Kreislauf des Naturjahres geprägt. Die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte hatten daher von Anfang der Volksgeschichte an die Frömmigkeit fasziniert. Dazu kam, daß bestimmte Bevölkerungsschichten politisch zwar Israel eingegliedert worden, religiös aber bloß in den Untergrund gegangen waren. Die Festtheorie des Deuteronomium paßte sich den legitimen Bedürfnissen dieser Menschen an und bewahrte alle echten humanen Werte ihrer Subreligionen. Sie beseitigte jedoch jene Züge, die den authentischen Traditionen von Jahwes Segenshandeln widersprachen. Angesichts der verführerischen Alternativen der Umwelt waren besonders die Erntefeste zum status confessionis geworden. Ihre Zentralisierung sicherte die Integrität des Jahweglaubens und war somit vor allem *religiös* begründet.

Die deuteronomische Erneuerungsbewegung hat jedoch den überkommenen Gottesdienst nicht in Fixierung auf Anpassung und Abwehr von Fremd- bzw. Fruchtbarkeitskulten anderer Religionen aktualisiert. Ein Vergleich mit der vordeuteronomischen Jahweverehrung zeigt auch eine schöpferische Umprägung altisraelitischer sakraler Institutionen und Praktiken. Sie ergab sich aus der für das Deuteronomium maßgeblichen „Theologie des Volkes“<sup>14</sup>. Als Konsequenz aus diesem systematischen Ansatz hielt dann das Deuteronomium das eigentlich zu Feiernde dadurch „gegenwärtig“, daß es auch den überlieferten Jahwekult entsakralisierte und entritualisierte, rationalisierte und humanisierte<sup>15</sup>.

Entscheidende Tendenzen der deuteronomischen Liturgiereform haben ihre charakteristische Formulierung im „Festkalender“ von Dtn 16 gefunden. Im folgenden sollen die Akzentsetzungen der einzelnen deuteronomischen „Wallfahrtsfeste“ in entwicklungsgegeschichtlicher Perspektive skizziert und die Theologie ihrer Redigierung zu einem „Festzyklus“ kurz umrissen werden.

<sup>14</sup> S. dazu G. v. Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium (BWANT 47), Stuttgart 1929.

<sup>15</sup> S. dazu G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König. Hrsg. v. R. Schulte, Wien 1980, 127–179.

## II. Pesach-Mazzot als Leidensgedächtnisfeier (Dtn 16,1-8)

Genau genommen ist das deuteronomische Pascha kein *ḥag*, kein „Fest“<sup>16</sup>, sondern eine Feier mit einem vorgeschriebenen Ritual. In vordeuteronomischer Ära bildete das Pascha<sup>17</sup> wahrscheinlich einen apotropäischen Blutritus (*šḥṭ pesaḥ* Ex 12,21) des Kulturlandes, der im Kreis der Sippe (vgl. noch Dtn 16, 5) vollzogen wurde. In den Exoduszusammenhang (Ex 12,21–23) dürfte er eingefügt worden sein, um Israel auf die Bedrohung seiner Existenz aufmerksam zu machen: Das Verderben geht um – die assyrische Großmacht stellt vor die Alternative von Leben und Tod. Durch sie wurde auch Jahwe seinem Volk gefährlich. Dem Verderben aber konnte entgehen, wer auf Jahwes Weisung hörte und sie befolgte. Die deuteronomische Reform reinterpretiert jenen Paschabrauch entsprechend ihrer Entmythisierungs- und Rationalisierungstendenz als Schlachtopfer (*zbbḥ pesaḥ* Dtn 16,2.5.6). Das Schlachtopfer war in vorexilischer Zeit das einzige Privatopfer. Es kannte zwar keinen Blutritus wie das alte Pascha, stammte aber wie dieses aus dem Bereich der Familie und wurde von dieser dargebracht. Es mündete in ein Opfermahl. Dieses betonte den Gemeinschaftscharakter und ließ sich auch mit dem Genuß von ungesäuerten Broten verbinden<sup>18</sup>. Bei einem Schlachtopfer wurden nicht nur Schafe bzw. Ziegen (wie Ex 12,21), sondern auch Rinder (vgl. z.B. Ex 20,24; Num 22,40) als Opfermaterie verwendet. Der Kultzentralisation zufolge darf aber das Tier „für Jahwe“ nicht mehr in irgendeiner der – gottgegebenen – Ortschaften (Dtn 16,5), sondern ausschließlich an der von Jahwe erwählten Wohnstätte seines Namens geschlachtet (V.2.6), gekocht und gegessen (V.7) werden. Adressaten der deuteronomischen Paschaordnung sind nicht wie sonst bei Opfern „du und dein Haus“ (vgl. 12,7). Das angesprochene

<sup>16</sup> Darauf verweist mit Nachdruck schon *Nicolsky* (wie Anm. 12) 172ff. In Ex 34,25b wird die Paschatematik erst sekundär und in Abhängigkeit vom deuteronomischen Pesach-Mazzot eingefügt. Wäre das Pascha schon ursprünglich als ein Wallfahrtsfest (*ḥag*) verstanden worden, hätte es im Kontext der drei Wallfahrtsfeste stehen müssen. Gegen eine Eliminierung des Begriffes *ḥag* aus 34,25 spricht dessen feste Verankerung in der überlieferungsgeschichtlichen Parallele 23,18.

<sup>17</sup> S. dazu *J. Schreiner*, Exodus 12, 21–23 und das israelitische Pascha, in: Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. G. Braulik, Wien 1977, 69–90.

<sup>18</sup> Nach *K. Elliger* (Leviticus [HAT 1,4], Tübingen 1966, 99) dürfte freilich das gesäuerte Brot zum *zebah*, zum Mahloffer, die Regel, das ungesäuerte Brot hingegen die Ausnahme gewesen sein. Jedenfalls kann aus Ex 34,25 und 23,18 nicht auf eine bereits vordeuteronomische Verbindung des Matzenfestes mit dem Pascha geschlossen werden – gegen *Haran* (wie Anm. 5) 327–342; s. dazu z.B. *J. Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975, 195–198. Es gibt auch keinen vordeuteronomischen Beleg für den Brauch, demzufolge im Rahmen des Pascha bereits vor dessen Verbindung mit dem Matzenfest ungesäuertes Brot gegessen worden wäre. Das gilt auch für Jos 5,10–12 – s. dazu z.B. *E. Otto / T. Schramm*, Fest und Freude (Kohlhammer Taschenbücher Biblische Konfrontationen 1003), Stuttgart 1977, 162 Anm. 1.

„du“ ist – auch im Gegensatz zu den Bestimmungen über die Teilnehmer am Wochen- bzw. Laubhüttenfest (16,9–12 und 13–15) – nicht auf den freien Mann bzw. seine Frau eingeengt. Es meint – zumindest im vorliegenden redaktionellen Zusammenhang der zweiten Moserede (5,1) – ganz Israel (vgl. 27,6–7).

Will man das ganze Volk zur Feier vereinigen, bedarf es eines gemeinsamen Termines. So wird als Datum des Pascha *hōdeš hā'ābīb* vorgeschrieben (V.1). Der Ausdruck kann mit „Neumond“<sup>19</sup> oder mit „Monat“ wiedergegeben werden. Gegen die Übersetzung mit „Monat“ spricht aber – abgesehen vom erwähnten praktischen Grund – die angezielte Kultsymbolik. Wie bei den übrigen liturgischen Regelungen des Deuteronomium soll auch das Pascha sein Proprium, nämlich die Herausführung des Volkes aus Ägypten, soweit als möglich rituell darstellen und so feiernd vergegenwärtigen. Weil der Exodus „nachts“ stattgefunden hat (V.1), muß das Pascha „am Abend, bei Sonnenuntergang, zu dem Zeitpunkt, in dem du aus Ägypten gezogen bist“ geschlachtet werden (V.6) und darf auch vom Opferfleisch nichts bis zum Morgen übrig bleiben (V.4). Schließlich dürfte das Pascha auch deshalb auf den „Neumond“ – also den Anfang – des Monats Abib fixiert worden sein, weil man in älteren Zeiten wahrscheinlich zu diesem Termin jenes Fest beging, das durch die deuteronomische Reform nun mit dem Pascha verschmolzen wurde: das Matzenfest. Im Zusammenhang mit dem Genuß ungesäuerter Brote aber akzentuiert V.3 zum ersten Mal im Alten Testament den – mit dem Sonnenuntergang beginnenden – „Tag, an dem du aus Ägypten gezogen bist“<sup>20</sup>. Auf diese Weise konnte die traditionelle Drei-

<sup>19</sup> Dafür plädiert aus ähnlichen Argumenten jüngstens nur *J. Wijngaards*, Deuteronomium uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT II/3), Roermond 1971, 168. Zur Datierung des vordeuteronomischen Festes der ungesäuerten Brote auf den Neumond s. *E. Otto*, Das Mazzotfest in Gilgal (BWANT 107), Stuttgart 1975, 182 und Anm. 5. Die These von *E. Auerbach* (Die Feste im alten Israel: VT 8 [1958] 1–18, 1), wo immer das Wort *hōdeš* in vorexilischen Texten verwendet werde, bedeute es „Neumond“, ist jedoch unrichtig – s. dazu z. B. *A. Cholewiński*, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBb 66), Rom 1976, 183 Anm. 22. *E. Kutsch* (Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes: ZThK 55 [1958] 1–35, 19) hält es für wahrscheinlich, daß man das Pascha nicht erst ab der Exilperiode, sondern bereits in alter Zeit am 14./15. Nisan, d.h. in der Vollmondnacht gefeiert habe. Gegen die Verlegung in vorexilische Zeit s. aber *Otto* a.a.O. 183f; gegen die Gleichsetzung des 14./15. Nisan mit der Vollmondnacht s. *J. W. McKay*, The Date of Passover and its Significance: ZAW 84 (1972) 435–447. Zugleich aber lehnt Kutsch jedoch den Spielraum eines ganzen Monats für die Paschaschlachtung ab. Denn „mindestens für das Leben im Kulturland, also in Sesshaftigkeit, ist doch anzunehmen, daß eine Feier wie das Passa, auch wenn sie nicht an einem Heiligtum, sondern im Sippenverband am Wohnsitz begangen wurde, überall zum selben Zeitpunkt stattfand“ (a.a.O.). Um so mehr gilt dies wohl für das in Jerusalem zentralisierte Pascha und spricht daher in diesem Zusammenhang für *hōdeš* als „Neumond“.

<sup>20</sup> S. dazu *W. Groß*, Die Herausformungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax: ZAW 86 (1974) 425–453, 439f. Hos 2,17, der einzige nicht-deuteronomische und ältere Beleg dieser Formel, gebraucht nicht wie Dtn 16,3 *jē*, sondern *ʾlh*.

zahl der Jahresfeste (Ex 34,18.22; vgl. 23,14–77) trotz der deuteronomischen Neuerung ohne Kalenderänderung beibehalten werden. Zugleich aber wurde die Einführung des Pascha am Jerusalemer Tempel dadurch erleichtert, daß schon König Hiskia dort das Matzenfest begangen hatte.

Entgegen einer weitverbreiteten Meinung ist das Fest der ungesäuerten Brote „nach Ursprung und Wesen kein Bauernfest, das ‚jahweisiert‘ worden wäre. Es ist ein Fest *für* Bauern: entstanden als Antwort der Jahwereligion aufs sesshaft gewordene Leben.“<sup>21</sup> Nicht nur die gesamte biblische Überlieferung spricht gegen eine agrarisch-kanaanäische Herkunft des Matzenfestes; ein Naturfest beim Anschnitt der (Gersten-)Ernte hätte sich auch nicht auf den Monat Abib festlegen lassen. Es hätte durch eine siebentägige Feier unter Umständen das Einbringen des Ackerertrages gefährdet und wäre eine, der bäuerlichen Wirklichkeit fremde, theologische Konstruktion geblieben<sup>22</sup>. Ungesäuerte Fladen sind das alltägliche Brot aller Situationen, die ein Backen von vorbereitetem und somit gesäuertem Teig nicht gestatten. Sie werden von Beduinen und Bauern gegessen, wenn diese länger unterwegs sind. Matzen bildeten daher *auch* das Brot des hastigen Aufbruchs aus Ägypten und der Wüstenwanderung. Dieses Symbolbezuges bediente sich das Matzenfest.

Im Frühjahr, noch *vor* Beginn des Einbringens der Garben und damit auch vor der Entscheidung über Erfolg oder Vergeblichkeit allen Mühens erinnerte das Brot des Unterwegsseins die zu Bauern gewordenen Jahweverehrer an den geschichtlichen Anfang, dem sie das Kulturland und seine reife Frucht verdankten: an den Auszug aus dem Land Ägypten im Monat Abib. Die Sieben-Tage-Periode aber, die von alters her für das Matzenfest konstitutiv war und mit der israelitischen Woche zusammenfällt, machte aus dem „alltäglichen“ Brauch, ungesäuerte Brote zu essen, einen kultischen Ritus.

Dieses Matzenfest wurde nun durch die deuteronomische Liturgiereform in den Paschabrauch aufgehoben. In dieser Verbindung wird es nicht mehr als *ḥag*, als ein Fest, bezeichnet (vgl. dagegen Ex 34,18; 23,15 und Dtn 16,16). Unsere Fragestellung erfordert keine Entscheidung in der Diskussion über die Priorität von Mazzot- oder Pesachschrift in Dtn 16,1–8<sup>23</sup>. Es genügt festzustellen, daß die Symbo-

<sup>21</sup> J. Halbe, Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes: ZAW 87 (1975) 324–346, 345. Vgl. B. M. Wambacq, Les Massôt, in: Bib 61 (1980) 31–54.

<sup>22</sup> S. dazu Halbe (wie Anm. 21) passim.

<sup>23</sup> S. dazu als jüngste Publikationen, die sich mit der älteren Literatur auseinandersetzen: Cholewiński (wie Anm. 19) 179ff; J. Halbe, Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1–8: ZAW 87 (1975) 147–168; Halbe (wie Anm. 21); Otto (wie Anm. 19) 178–182. Von literarkritischen Erwägungen abgesehen, spricht auch die Zentralisation des Matzenfestes bereits unter Hiskia und die Abfassung der ältesten Kultzentralisationstexte des Deuterono-

lik der ungesäuerten Brote nach der vorliegenden Redaktion literarisch und theologisch die Mitte der gesamten Feier bildet <sup>24</sup>:

(„Sieben Tage lang sollst du dazu [zum Pascha] ungesäuerte Brote essen,) Speise der Bedrängnis – denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gezogen –, damit du des Tages deines Auszugs aus dem Land Ägypten alle Tage deines Lebens gedenkst.“

Die Stellung des Exodus-Motivs im Zentrum der Komposition der V. 1–7 entspricht ganz der Funktion dieser Thematik als des gemeinsamen Nenners für Pascha und Matzenfest, der ihre kultische Verflechtung ermöglichte. Die ätiologische Erklärung der ungesäuerten Fladen als „Speise der Bedrängnis“ (*leḥem ʿōnī*) findet sich nur hier im Alten Testament. Die Begründung des Matzenessens durch die „Hast“ (*ḥippazôn*) <sup>25</sup> des Auszugs, aber auch der Zweck der Bestimmung, an den „Tag“ (*jôm*) des Auszugs <sup>26</sup> zu erinnern, – „damit du alle Tage deines Lebens . . . gedenkst“ – sind an dieser Stelle zum ersten Mal im Alten Testament belegt. Sie bilden somit sachlich wie formulierungsmäßig ein Eigengut der deuteronomischen Feier. Sollte die Pesach-Mazzot-Ordnung aber durch den zitierten Text (V.3 a<sup>β</sup>+.b) erst später erweitert worden sein – wie manche annehmen <sup>27</sup> –, dann machte er doch nur explizit, was die Matzenbestimmung (V.3 a<sup>β</sup>+. 4a) bereits zuvor als liturgisches Kerygma enthalten hatte.

Die Vereinigung des Pascha mit dem Matzenfest bereichert durch gegenseitige Reinterpretation der beiden Bräuche nun theologisch und rituell die gemeinsame Feier. So wird der Exodus jetzt nicht mehr bloß als „Auszug“ (*jš*' Qal) Israels – wie bisher vor allem beim Fest der ungesäuerten Brote (V.3; vgl. V.6) <sup>28</sup> –, sondern theologisch als Herausführung (*jš*' Hifil) durch Jahwe und somit als seine Rettungstat (V.1) begriffen. Das Opfermahl des Paschatieres, das jetzt mit dem Genuß der ungesäuerten Brote verbunden wird, stellt den Auszug Israels aber auch rituell noch symbolkräftiger als bisher dar.

mium unter diesem König für eine Einfügung der Pesachschrift in einen vorgegebenen Mazzottext.

<sup>24</sup> Dies gilt, auch wenn die Entsprechungen in der konzentrischen Struktur etwas anders zu bestimmen sind als bei *Halbe* (wie Anm. 23) 153.

<sup>25</sup> Der Ausdruck wird außer Dtn 16,3 nur noch in dem priesterschriftlichen Vers Ex 12,11 und dem exilischen Jes 52,12 gebraucht.

<sup>26</sup> Die Formel (mit *jš*') wird außer Dtn 16,3 nur noch in den deuteronomistischen Texten Jer 7,22; 11,4; 34,13 und in der spätnachexilischen Stelle Mich 7,15 verwendet.

<sup>27</sup> S. z.B. *Halbe* (wie Anm. 23) 167f. Doch kann V.3a<sup>β</sup>+. b nicht als priesterliche Tradition nachgewiesen werden.

<sup>28</sup> S. Ex 34,18; 23,15. Man wird daher Dtn 16,1b zur Gänze der „Paschaschicht“ zuteilen müssen (gegen *Halbe* [wie Anm. 23] 155f und Anm. 46).

Aus dem, was Israel einst als Jahwetat erlebt hat und nun liturgisch nachvollzieht, ergibt sich ein Gedenken (*zkr*) des Exodusereignisses im Alltag (*kolj<sup>e</sup>mē hajjēkā* V.3). Das heißt genauer: Die Erinnerung an die Bedrängnis beim nächtlichen Auszug wird zwar kultdramatisch vergegenwärtigt<sup>29</sup>; sie bleibt aber nicht auf die Feier dieses Leidensgedächtnisses beschränkt. „Das Massotessen hat dem Kultteilnehmer klar gemacht, daß das grundlegende Exodusgeschehen auch ihm gilt, daß auch er in das im Auszug erfahrene Heil einbezogen ist. Daraus hat er nun die Folgerung zu ziehen, daß er in seinem Leben einen dauernden Bezug zu diesem Geschehen aufrechterhalten müsse. Der durch das Massotessen an die grundlegende Heilstat seines Gottes Erinnernte ist also aufgefordert, diese in seinem Leben bestimmend werden zu lassen.“<sup>30</sup>

Nun besitzt das Exodusereignis – gerade für das „Gedenken“ des Deuteronomium – verschiedene Züge, von denen etwa im Zusammenhang des Gebotsgehorsams stets jener Aspekt hervorgehoben wird, der dem Gegenstand der Ermahnung entspricht. Was aber soll im deuteronomischen Pesach-Mazzot in kultischer Erfahrung und rationaler Erinnerung als das an der Vergangenheit Aktuelle begriffen werden? Jedenfalls nicht – wie so oft behauptet<sup>31</sup> – die Befreiung aus der Knechtschaft, sondern einfach der Aufbruch Israels aus Ägypten. Damit hat jener Weg angefangen, der nun in festen Siedlungen (V.5) sein Ziel findet. Daher werden – beginnend mit der Paschanacht – sieben Tage lang Matzen gegessen (V.3). Als Brot, an dem alle teilhaben, schaffen sie zunächst eine Einheit und Lebensgemeinschaft des ganzen Volkes. Im deuteronomischen Kontext aber werden die ungesäuerten Fladen als „Speise der Bedrängnis“ definiert, das heißt: als Sinnbild des eiligen Aufbruchs (V.3). Sie sind jedoch kein „Elendsbrot“, das als „terminus technicus für die Nöte der ägyptischen Knechtschaft“<sup>32</sup> stünde, so daß hier „die Erinnerung an die Bedrückung mit der Befreiung verbunden“ wäre<sup>33</sup>. Schließlich läßt der Genuß dieser ungesäuerten Brote als Inbegriff des Unterwegsseins, nicht

<sup>29</sup> Diesen Aspekt verkürzt W. Schottroff („Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament [WMANT 15], Neukirchen-Vluyn 1964, 126), wenn er zu Dtn 16,3 feststellt: „Das Gedenken ist gar nicht das Erleben einer Kulthandlung, sondern resultiert aus ihr.“

<sup>30</sup> Schottroff (wie Anm. 29) 126.

<sup>31</sup> S. dazu Groß (wie Anm. 20) 425ff, der die These zurückweist, „die Herausformungsformel mit *js'hi*. deutet von Anbeginn den Exodus als Befreiung aus Knechtschaft und Gefangenschaft“ (427).

<sup>32</sup> Gegen N. Füglistler, Die Heilsbedeutung des Pascha (STANT 8), München 1963, 108.

<sup>33</sup> Füglistler (wie Anm. 32) 109. Diese und andere Erinnerungsfunktionen hat das Matzenessen erst in späterer Zeit gewonnen (s. dazu a.a.O. 107–114 und F. Zeilinger, Das Passionsbrot Israels. Deutungsgeschichtliche Untersuchung zum Ungesäuerten Brot im Alten Testament, Theol. Diss. Graz 1963 [Mschr.]).

der Seßhaftigkeit, auch die Heimkehr der Feiernden zu jener Wanderung werden, die mit der Nacht des Auszugs einst angefangen hat<sup>34</sup>. Überhaupt soll während der Matzenwoche im ganzen nationalen Gebiet Israels nichts Gesäuertes zu finden sein (V.4). So kann die Feierwirklichkeit auch außerhalb des Zentralheiligtums das ganze Volk und sein Land erfassen. Ja die kultische Bewußtseinsveränderung greift so sehr auf das alltägliche Leben über, daß die eigenen „Stadt-bereiche“ (V.5) in der Symbolik der Wanderung nun zu „Zelten“ (V.7) werden, zu denen man zurückgeht.

Israel feiert den Exodus als Urdatum der eigenen Geschichte. Zu dieser kultischen Repräsentation würden „Fremde“ (*gērîm*) nicht passen. So werden sie trotz der sozialkaritativen Ausrichtung der deuteronomischen Gesetzgebung als Teilnehmer am Pesach-Mazzot nicht erwähnt<sup>35</sup>. Aber auch die Leviten werden – entgegen allen übrigen deuteronomischen Kultbestimmungen – nicht eigens angeführt. Denn diese Feier fällt nicht in priesterliche Kompetenz. Das ganze Volk ist der „Liturge“ des deuteronomischen Pesach-Mazzot.

Trotzdem dient diese Leidensgedächtnisfeier nicht nur der „Schaffung des heiligen Volkes“<sup>36</sup>. Denn sie versteht den Weg Israels von der Herausführung aus Ägypten (V.1) bis zur Gabe von Ortschaften (V.5) als ein Handeln Jahwes. Daher wird das Pascha „für Jahwe, deinen Gott“ gefeiert (V.1), das Paschatier „für Jahwe, deinen Gott“ geschlachtet (V.2). Am siebten Tag der Matzenwoche aber hält man einen „besonderen Feiertag“<sup>37</sup> für Jahwe, deinen Gott; an ihm darf daher keinerlei Arbeit verrichtet werden (V.8)<sup>38</sup>.

Die Liturgie des deuteronomischen Pesach-Mazzot ist also eine Leidensgedächtnisfeier. Als solche ist sie Liturgie im umfassenden Sinn des Wortes: kultisches Werk *für* das Volk und kultisches Werk

<sup>34</sup> Der in V.8 vorgeschriebene Feiertag (s. dazu Anm. 37) samt Arbeitsruhe erfordert im redaktionellen deuteronomischen Kontext nicht unbedingt die Anwesenheit am Zentralheiligtum, zumal über den Ort, an dem die Matzenwoche begangen werden soll, nichts gesagt wird. Nach *M. Caloz* (Exode XIII, 3–16 et son rapport au Deutéronome: RB 75 [1968] 5–62, 57) ersetzt „Feiertag“ (*cašeret*) in Dtn 16,8 das „Fest“ (*ḥag*) am Zentralheiligtum in der älteren Parallele Ex 13,6.

<sup>35</sup> Wenn aber die Erstlingsfrüchte am Zentralheiligtum dargebracht werden und dabei das kleine historische Credo an die Fremdlingsexistenz Israels in Ägypten erinnert (Dtn 26,5), dann sollen die „Fremden“ an der Freude dieses Kultaktes teilhaben (V.11). Vgl. ferner 16,14 mit Lev 23,42–43.

<sup>36</sup> Vgl. S. 335 und Anm. 3.

<sup>37</sup> Zu dieser Bedeutung von (*cašeret*) s. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 188 Anm. 36 und 191 Anm. 42.

<sup>38</sup> Nach Ex 13,6 (s. dazu auch Anm. 34) zu schließen dürfte die besondere Feierlichkeit des siebten Tages von altersher zum Matzenfest gehört haben – vgl. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 185. Zum unterschiedlichen Verständnis von Dtn 16,8 s. den kurzen Überblick bei *Cholewiński* (wie Anm. 19) 186 Anm. 32. In jedem Fall aber konnte V.8 später von der priesterschriftlichen Gesetzgebung her verstanden oder neu interpretiert werden.

des Volkes. Diese doppelte Funktion läßt sich jedoch – besonders auf der redaktionellen Ebene – nicht auf die beiden ursprünglich selbständigen Riten verteilen. Gewiß ist das Pascha vor allem latreutisch orientiert, während beim Matzenessen der Gemeinschaftsaspekt vorherrscht. Doch ist das Pascha auch mit einem gemeinschaftstiftenden Opfermahl verbunden und wird die Matzenwoche mit einem von Arbeitsruhe geprägten besonderen Feiertag begangen. In der deuteronomischen Pesach-Mazzot-Liturgie vergegenwärtigt erstens das Volk sein Urbild in Aufbruch und Wanderung und aktualisiert damit ein Gedächtnis der Volksgeschichte, das fortwirkt in ein künftiges Leben aus dem erfahrenen Jahwehandeln. Zweitens aber vollzieht das Volk in gemeinschaftlichem Feiern, Opfern und Ruhen diese Liturgie als Anerkennung „für Jahwe“.

### III. Wochenfest und Laubbüttenfest als Freudenfeste

Von der Pesach-Mazzot-Feier unterscheiden sich das Wochen- und das Laubbüttenfest durch ihre Herkunft und ihre liturgische Grundstruktur. Zwar sind auch sie von der deuteronomischen „Theologie des Volkes“ geprägt und wollen als Selbstdarstellung von ganz Israel verstanden werden. Doch begegnete die Kultreform des Deuteronomium mit diesen beiden Erntefesten vor allem den bodenständigen Fruchtbarkeitsriten, die besonders auf eine Bauernkultur verführerischen Einfluß ausübten.

Die kanaanäische Religion war eine „Volksreligion mit all ihren Kennzeichen“<sup>39</sup>. In oft urtümlichen Formen versuchte sie eine Vertrautheit zwischen Mensch und Natur herzustellen, den Menschen in den fortwährenden Schöpfungsvorgang einzubeziehen und seine Abhängigkeit von der Gottheit durch die Erhebung zu ihrem Helfer auszugleichen<sup>40</sup>. Unter anderem sollte die Freude der Teilnehmer an Fest und Opfermahl in magischer Gleichgestimmtheit die Freude der Gottheit bewirken<sup>41</sup>. Das Deuteronomium korrigierte durch die Kultzentralisation populäre Vorstellungen von der Nähe und Verfügbarkeit Jahwes an heiliger Stätte. Darüber hinaus aber beließ es die Freude nicht bloß als *eines* der Elemente im Kultschema eines Jahresrituals, sondern machte sie zu seiner liturgischen Grundhaltung

<sup>39</sup> G. Fohrer, Die wiederentdeckte kanaanäische Religion, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1969) (BZAW 115), Berlin 1969, 3–12, 7.

<sup>40</sup> S. dazu H. Gese, Die Religionen Altsyriens, in: H. Gese / M. Höfner / K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart 1970, 1–232, 173–181.

<sup>41</sup> S. dazu D. W. Harvey, „Rejoice not, O Israel!“, in: B. W. Anderson / W. Harrelson, Ed., Israels Prophetic Hereditage (Essays in honor of J. Muilenburg), New York 1962, 116–127, 122–125.

schlechthin. Man freut sich freilich nicht zugunsten Gottes und/oder um erst seine Gunst zu erlangen, sondern über die von Jahwe und nur von ihm bereits geschenkte Gunst. Es ist somit die Freude des Dankes, die das Deuteronomium verlangt, so oft vom Ertrag der Herden oder der Felder ein Opfer bzw. eine Gabe im Zentralheiligtum in Jerusalem dargebracht wird oder das Volk sich dort nach der Ernte zum Wochen- und Laubhüttenfest versammelt. Zwar läßt sich Freude nicht erzwingen, zumal damit weder ein bestimmter Jubelritus noch konkrete Artikulationen verordnet werden, die man gehorsam vollziehen könnte. Wenn das Deuteronomium trotzdem vom „Sich-freuen“ nur in der Form eines Gebotes spricht, will es jeden dazu verpflichten, den Weg zur durchaus nicht selbstverständlichen „Freude vor Jahwe“ zu suchen. Geht es doch stets um eine Freude, die ihren Grund und ihre Grenze letztlich in seinem Segen hat. Für diese Freude wird im hebräischen Text immer *sāmah* (Qal) verwendet. Es ist wohl charakteristisch, daß das Deuteronomium überhaupt zur Bezeichnung menschlichen Sich-freuens nur dieses Verb gebraucht und daß es sich ausschließlich in Kultbestimmungen des deuteronomischen Gesetzes (Kap. 12–26) findet<sup>42</sup>. „Der eigentliche Ort der Freude ist also der ‚Gottesdienst‘ Israels . . . Darüber wird im Deuteronomium nun zum ersten Mal in einer gewissen Systematik reflektiert. ‚Sich-freuen‘ bildet das Leitwort einer Theorie des Festes.“<sup>43</sup> Sie umfaßt Opfer, Abgaben und Feste im strengen Sinn des Wortes, die sie in ihrer Verschiedenartigkeit weitgehend nivelliert. Am deutlichsten wird das Kerygma dieser ältesten biblischen Festtheorie in den Bestimmungen des Wochen- und des Laubhüttenfestes im zweiten Teil des deuteronomischen Festkalenders formuliert. Auf sie wollen wir uns im folgenden beschränken.

Schon Name und Zeitansatz der beiden Erntefeste lassen eine liturgie-theologische Neukzentuierung gegenüber dem alten Festkalender erkennen. Das „Fest der Ernte“ (*ḥag haqqāšîr*) heißt in Dtn 16,9 „Wochenfest“ (*ḥag šābu’ot*; vgl. Ex 34,22).<sup>43a</sup> Dieser Name wird auf

<sup>42</sup> 27,7 bildet keine echte Ausnahme, da diese Kultanweisung bloß einmal, nämlich unmittelbar nach dem Überschreiten des Jordan, zu befolgen ist, während es sich im Gesetzbuch um allgemein gültige Lebensordnungen handelt. Nur *sāmah* Piel „erfreuen“ wird in 24,5 außerhalb eines liturgischen Geschehens verwendet. Zu 28,47, wo sich das Nomen „Freude“ (*šimhî*) findet, s. S. 353.

<sup>43</sup> *Braulik* (wie Anm. 15) 144. Der Terminus „Freudenfest“, der als Tautologie erscheinen könnte, möchte darauf aufmerksam machen, daß bei den Festen des Deuteronomium die Freude ausdrücklich thematisiert wird.

<sup>43a</sup> Diese Namensänderung bleibt auch dann für den deuteronomischen Kalender charakteristisch, wenn Ex 34,22 älter als 23,16 ist und das Fest daher schon ursprünglich „Wochenfest“ geheißen hat (so nach P. Laaf, *ḥg šb’wt*, das Wochenfest, in: Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. J. Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern. Hrsg. H.-J. Fabry [BBB 50], Köln 1977, 164–183, 177f.). Denn dieser Eigennamen wurde dann noch vor dem Deuteronomium durch die Bezeichnung

ein charakteristisches Errechnungsverfahren zurückgeführt: „Du sollst sieben Wochen zählen. Wenn man die Sichel an den Halm legt, sollst du beginnen, die sieben Wochen zu zählen“ (Dtn 16,9). Durch diese Sieben-Wochen-Periode wird zwar der Abschluß der Weizernte, den das Wochenfest begeht, nicht mit dem Matzenfest als dem Beginn der Gerstenernte verbunden<sup>44</sup>. Denn im Monat Abib, in dem das – nicht agrarische! – Matzenfest angesetzt wird, ist die Gerste in Palästina noch nicht schnittreif<sup>45</sup>. Doch knüpft das Siebenerschema jedenfalls eine formale Beziehung zu den sieben Tagen, an denen man nur ungesäuertes Brot ißt (V.4.8) bzw. zu den wiederum sieben Tagen, während derer das Laubhüttenfest – im Tempel! – gehalten wird (V.13). In der Terminisierung des Wochenfestes spiegelt sich das Bemühen, soweit als möglich das gesamte Volk im Zentralheiligtum von Jerusalem zu einem gemeinsamen Fest zu versammeln. Trotzdem wird auf eine absolute Datierung verzichtet, um die Festfreude ganz persönlich erfahrbar zu machen: soll doch jeder tatsächlich für die eigene, bereits eingebrachte Ernte danken können. Das Fest verschiebt sich also trotz des Wochenrahmens von Jahr zu Jahr dem naturbedingten Erntestand entsprechend und bleibt darüber hinaus auch wegen lokaler Unterschiede noch für die einzelnen Familien beweglich. Die Einladung zum Wochenfest ist daher nicht wie bei der Pesach-Mazzot-Feier an das „Du“ von ganz Israel adressiert, sondern gründet die Festgemeinschaft zunächst auf die Familien.

Ähnliches gilt auch für das zweite Erntefest. Das „Fest der Lese (*ḥag ḥā'āsip*) am Ende des Jahres, wenn du den Ertrag deines Feldes eingebracht hast“, von dem der frühere Kultkalender spricht (Ex 23,16; vgl. 34,22), wird im Deuteronomium zum ersten Mal „(Laub-)Hüttenfest“ (*ḥag ḥassukkôt* 16,13) genannt. Diese Bezeichnung wird zwar nicht weiter interpretiert. Sie dürfte aber an den alten Brauch erinnern, zur Zeit der Weinlese und des Traubenpressens in den Weinbergen in Hütten zu wohnen (vgl. Ri 21,19–21). Während des Laubhüttenfestes hält man sich nun sieben Tage lang – wahrscheinlich in ähnlicher Weise – im (und um das) Zentralheiligtum auf (Dtn 16,15). Die Änderung des Festnamens ermöglichte aber auch eine Berücksichtigung anderer als rein agrarischer Verhältnisse. Denn die anschließende Terminangabe bestimmt verdeutlichend: Das Laubhüttenfest soll begangen werden, „nachdem du das Korn von der Tenne und den Wein aus der Kelter eingelagert hast“ (V.13). Ge-

„Fest der Ernte“ (23,16) ersetzt. Ob schon dadurch das kanaanäische Kolorit in den Hintergrund gedrängt werden sollte, wie dies *Laaf* (a.a.O. 178 u.ö.) annimmt, ist jedoch fraglich.

<sup>44</sup> Z.B. gegen *H. J. Kraus*, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, München 1962, 73.

<sup>45</sup> S. dazu *Halbe* (wie Anm. 21) 326f.

meint ist der Abschluß jeglicher Ernte. Doch bezieht diese Formulierung auch jene Israeliten in die Festgemeinschaft ein, die keine Felder besitzen. Wenn das Deuteronomium schließlich von der (Agrar-)Jahreswende im Herbst schweigt (vgl. dagegen Ex 34,22; 23,16), dann drängt es damit die bäuerliche Komponente nochmals in den Hintergrund. Obwohl also auch das Laubhüttenfest wegen des unterschiedlichen Ernteabschlusses auf keinen bestimmten Tag fixiert wird, tendiert es doch ebenfalls bereits durch seine Umbenennung und seinen Zeitansatz auf eine Beteiligung des ganzen Volkes <sup>46</sup>.

Im Gegensatz zur Pesach-Mazzot-Feier werden Wochen- und Laubhüttenfest als *ħag* bezeichnet. Da man aber für jede dieser drei Liturgien zum Jerusalemer Heiligtum ziehen muß, kann der spezifische Aspekt von *ħag* im Zusammenhang des Deuteronomium nicht vor allem darin liegen, auf den Wallfahrtscharakter hinzuweisen <sup>47</sup>. Die Züge des deuteronomischen *ħag* (16,10.13.14.16; 31,10) sind daher erst aus dem Kontext und in Abgrenzung zu Pesach-Mazzot – zumindest aber zum Pascha (vgl. 16,16) – zu erarbeiten.

Dabei fällt auf, daß Wochen- und Laubhüttenfest nach keinem bestimmten Ritual vollzogen werden. Zwar soll man am Wochenfest eine freiwillige Gabe darbringen. Sie wird jedoch nicht ausdrücklich „für Jahwe“ gegeben, und auch ihr Inhalt wie Umfang bleiben dem Ermessen des Spenders überlassen (V.10). Für das Laubhüttenfest ist dann überhaupt kein Opfer gefordert (vgl. dagegen 16,16–17 <sup>48</sup>). Denn das Wochenfest dankt „nur“ für den (Ernte-)Segen Jahwes (V.10), das Laubhüttenfest aber für den ganzen Segen, der im Ernteertrag *und* im Erfolg der eigenen Hände Arbeit spürbar geworden ist (V.15). In ähnlicher Weise wird auch in den Wendungen um Fest und Freude zwischen den beiden Festen theologisch-anthropologisch nuanciert formuliert. Zwar ist es für beide Erntefeste kennzeichnend, daß sie ab dem Deuteronomium ausdrücklich „für Jahwe“ begangen werden (vgl. Ex 34,22; ferner trotz 23,14 den V.16). Dabei ist

<sup>46</sup> Weil G. Hölscher (Komposition und Ursprung des Deuteronomium: ZAW 40 [1922] 161–255, 185f.) Adressaten und Datierung des Pesach-Mazzot wie des Wochen- und Laubhüttenfestes falsch bestimmt, vermag er in der deuteronomischen Festordnung „kein Bild der Wirklichkeit zu sehen“ (186). Aber der Gesetzgeber hat eben nicht „Institutionen, die für die lokalen Höhenkulte paßten, einfach mechanisch nach Jerusalem verlegt“ (185). Die deuteronomische Festordnung ist somit keine „undurchführbare Theorie“ (186). S. dazu auch 351. Vgl. ferner den programmatischen Charakter altorientalischer Gesetzgebungen, z. B. des Codex Hammurabi.

<sup>47</sup> Z. B. gegen Cholewiński (wie Anm. 19) 196.

<sup>48</sup> Diese Bestimmungen sehen in den drei jährlichen Wallfahrten zum Zentralheiligtum primär einen Bekenntnisakt, zu dem auch Geschenke als unerläßlicher Ausdruck der Huldigung Jahwes als des Segensspenders gehören – vgl. F. Horst, Das Privileg Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomium (FRLANT 45), Göttingen 1930, 97. Diese Anerkennung Jahwes zu bekunden liegt vor allem in der Verantwortung der Familienoberhäupter.

das Wochenfest ein „Fest für Jahwe“ (Dtn 16,10), das Laubhüttenfest hingegen „dein Fest“ (V. 14)<sup>49</sup>, das freilich „für Jahwe gefestet“ wird (*hāgag l<sup>e</sup>JHWH* V.15). Es ist *das* Fest schlechthin, vor allem für den Menschen und seine Freude bestimmt. Bloß beim Laubhüttenfest wird ja – neben der üblichen Mahnung zur Freude (V.14) – eigens und abschließend betont: „Du sollst nur fröhlich sein!“ (V.15)<sup>50</sup>.

bleibt die deuteronomische Festliturgie zwar rituell weitgehend unbestimmt, so ist sie doch in das Korsett einer örtlichen und zeitlichen Kultzentralisation eingeschlossen. Nach dem vorgegebenen Bundesbuchkalender (Ex 23,14–17) pilgerte man ja nur zu einem Bezirksheiligtum und war – vor allem beim Ernte- und beim Lesefest – durch kein festes Datum gebunden. Das Deuteronomium aber hat durch die Einheit des Ortes und der Zeit die „Wallfahrtsfeste“ geschaffen<sup>51</sup>. Diese Vereinheitlichung kann trotz der „Erwählung“ des Jerusalemer Tempels nicht von einer Sakralität dieser Stätte oder einer verabsolutierten Zentralisation her begriffen werden. Sie ergibt sich vielmehr als Konsequenz des Verhältnisses Israels zu Jahwe, seinem Gott, das im Mittelpunkt deuteronomischer Theologie steht. Denn der gemeinschaftsstiftende Rahmen desselben Heiligtums und der (annähernd) selben Zeit garantierte ja nicht nur „Kultusreinheit durch Kultuseinheit“. Er versammelte vor allem die einzelnen Familien und sozialen Schichten zur Einheit des ganzen Volkes, die im Fest ihren Ausdruck finden soll.

Die deuteronomische Festordnung, die bei rituellen Bestimmungen äußerste Zurückhaltung zeigt, führt deshalb alle Teilnehmer an ihrer Liturgie einzeln an. Einzuladen sind zunächst „du“ – das ist der freie Mann ebenso wie seine Frau –, „dein Sohn und deine Tochter“ – also deren Familie –, „dein Sklave und dein Sklavin“ – das heißt auch das Gesinde. Schon diese detaillierte Entfaltung dessen, was sonst einfach „dein Haus“ genannt wird, ist von höchster sozialer Brisanz. Wie wenig selbstverständlich die Klassenbarrieren zu den Sklaven hin zu durchbrechen sind, beweist die Motivation durch das Urdatum israelitischer Existenz Erfahrung: „Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen!“ (V.12)<sup>52</sup>. Zwar scheinen die „Väter“, „Brüder“ und der „Nächste“ zu fehlen. Nach deuteronomischem Sprachgebrauch sind

<sup>49</sup> Zum Begehen des Laubhüttenfestes *l<sup>e</sup>kā* (V.13) s. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 202 Anm. 73.

<sup>50</sup> In diesem Sinn ist zu korrigieren bzw. zu präzisieren, was ich in „Die Freude des Festes“ (wie Anm. 15) 159 festgestellt habe.

<sup>51</sup> Vgl. *Auerbach* (wie Anm. 19) 16.

<sup>52</sup> Diese Mahnung bezieht sich nur auf die vorausgehenden humanitären Bestimmungen (vgl. 15,15; 24,18.22). Sie darf nicht als Historisierung des Wochenfestes durch die im Exodus erfahrene Erlösung Israels mißverstanden werden, z. B. gegen *Laaf* (wie Anm. 43a) 175 und 181.

aber mit den „Vätern“ die Patriarchen gemeint, bezeichnen die „Brüder“ zumeist die Glieder des eigenen Volkes und ist man mit dem „Nächsten“ nicht durch Verwandtschaft, sondern durch Freundschaft verbunden. Über die Großfamilie hinaus soll die Festgemeinschaft jedoch alle Stände umfassen. Einzubeziehen sind daher noch „die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“, und schließlich die typisch deuteronomische Trias von Sozialfällen, nämlich die „Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben“ (V.11.14). Diese Regelung weitet den Teilnehmerkreis gegenüber dem alten Festkalender entscheidend aus. Gottesdienstreform und Gemeindereform gehören für das Deuteronomium eng zusammen. Natürlich konnte nicht immer jede Familie, zumal samt all ihren Mitgliedern, einfach Haus oder Hof verlassen und nach Jerusalem ziehen, dorthin sogar die ganze Schar von Bedürftigen bringen und alle während der sieben Festtage auch noch reichlich verköstigen. Es geht dem Deuteronomium bei diesen „Rubriken“ nicht um „Gesetzlichkeit“ im Sinn kasuistischer Vorschriften, sondern um die theologische Zielsetzung des liturgischen Verhaltens<sup>53</sup>. Seine Paränese darf freilich weder zur „Frömmigkeitsübung“ abgewertet noch zur starren „Rechtsverbindlichkeit“ hochstilisiert werden<sup>54</sup>. Vor dem Schluß auf einen utopisch-ideologischen Charakter der deuteronomischen Festordnung<sup>55</sup> könnte nicht zuletzt auch die priesterschriftliche Gesetzgebung mit ihren rigoroseren Ansprüchen bezüglich einer einheitlichen und genau datierten Liturgie des ganzen Volkes im Zentralheiligtum<sup>56</sup> bewahren. Die deuteronomische Festgemeinschaft wird von den Großfamilien und den einzelnen getragen. Sie baut sich also gleichsam von unten auf und wird nicht im sozialen Gefälle von oben her gebildet. Israel erscheint dadurch als eine ins Überdimensionale gesteigerte Familie und ist als solche Gottesvolk.

Diese Gemeinsamkeit des ganzen Volkes, die von Wochen- und Laubhüttenfest vergegenwärtigt wird, findet ihre Selbstdarstellung im Gegensatz zu Pesach-Mazzot, ja überhaupt zu allen Tier(!)opfern (12,7.18; 14,23.26; 15,20; 27,7), nicht ausdrücklich im Miteinander-Essen der Teilnehmer<sup>57</sup>. Nun ist es unvorstellbar, daß etwa am Laub-

<sup>53</sup> *Braulik* (wie Anm. 15) 168. In diesem Zusammenhang sind auch die Unterschiede in der Hervorhebung einzelner Glieder der Festgemeinschaft beachtenswert, in denen sich das Anliegen der jeweiligen deuteronomischen Kultbestimmung liturgisch zeichenhaft spiegelt (s. dazu a.a.O. 165 und 166f); ferner das beredete Schweigen über ein Kultmahl am Wochen- und Laubhüttenfest (s. u. S. 351f.).

<sup>54</sup> Gegen *Horst* (wie Anm. 48) 125.

<sup>55</sup> Gegen *Hölscher* (wie Anm. 46) 185.

<sup>56</sup> S. dazu *Cholewiński* (wie Anm. 19) 214f.

<sup>57</sup> Das gilt trotz der Aufforderung, am Wochenfest eine freiwillige Gabe zu spenden (V.10) bzw. nach anderer Version (V.16) überhaupt an den drei Wallfahrtsfesten nicht mit leeren Händen zu kommen, um das Angesicht Jahwes zu schauen.

hüttenfest, dem Freudenfest schlechthin, sieben Tage lang gefastet worden wäre. Wann sonst als nach der Ernte von Korn und Wein sollte man im Kreis der Fröhlichen essen und trinken und alle Bedürftigen am eigenen Überfluß teilhaben lassen? Je selbstverständlicher die übliche Festpraxis die Ankündigung eines Freudenmahls erwarten läßt, um so deutlicher kann ihr Unterbleiben eine Umwertung dieser Gepflogenheit signalisieren. Wenn das Deuteronomium im Zusammenhang der Erntefeste so beharrlich von einem Kultmahl schweigt, dann setzt es mit dieser „Fehlanzeige“ einen unüberhörbaren theologischen Akzent. Da Wochen- und Laubhüttenfest ihre liturgische Mitte im Segen Jahwes, d.h. in der von ihm geschenkten Fruchtbarkeit, besitzen (V.10.15), grenzt sie das Deuteronomium gegenüber den Mahlfeiern der kanaänischen Fruchtbarkeitsreligionen ab, wenn es nicht vom Essen spricht. Damit wird das Mahl, das gewiß auch an Israels Erntefesten am Zentralheiligtum stattgefunden hat, nicht verboten. Es wird nur seines synkretistisch-sakralen Charakters entkleidet. Diese Art indirekter Polemik bei gleichbleibender Praxis Israels zeigt sich auch beim „Trinken“. Zwar rechnet das Deuteronomium den Wein zu den Segensgütern des Kulturlandes (z. B. 28,39), ja ermuntert sogar beim Kultmahl aus dem abzuliefernden Zehnten zum Genuß alkoholischer Getränke (14,26). Entscheidend ist aber wieder der theologische Symbolgehalt allen liturgischen Handelns. Die Befriedigung menschlicher „Gelüste“ soll zwar in die Kultfreude eingehen, darf aber nicht von der Baalsreligion her interpretiert werden. In den kanaänischen Kulte gehörte nämlich der gemeinsame Weingenuß zum Ritual. Durch den Rausch konnte der Mensch sein Einswerden mit Gott und Natur erfahren. Demgegenüber halten Israels Erntefeste nüchtern eine Distanz zwischen Jahwe und seinem Volk aufrecht. Das Ziel solcher radikaler Entmystifizierung ist aber die innigste Gemeinschaft im „Sich-freuen vor Jahwe, deinem Gott“ (V.11).

In keinem anderen alttestamentlichen Buch wird die Formel „vor Jahwe, deinem/eurem Gott“ früher verwendet und häufiger mit dem Opfermahl (12,7.18; 14,23.26) bzw. der kultischen Freude (12,12.18; 16,11; 27,7) verbunden als im Deuteronomium. Daß sie beim Laubhüttenfest fehlt, liegt wohl an der betont „menschlichen“ Ausrichtung von dessen Freude (V.15b)<sup>58</sup>. Doch wird das Laubhüttenfest „für Jahwe gefestet“ (V.15a). So gilt zwar: „Was ‚vor Jahwe‘ geschieht im

<sup>58</sup> Daß die Formel „sich freuen vor Jahwe“ aufgrund von Lev 23,40 das Laubhüttenfest kennzeichne, ist daher auszuschließen, zumal es sich bei dieser Stelle um eine Bestimmung des Heiligkeitgesetzes handelt, die den deuteronomischen Festkalender bereits voraussetzt – gegen R. P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26* (BBB 31), Bonn 1969, 135.

Kult, wird auch ‚für Jahwe‘ vollzogen.“<sup>59</sup> Die Wendung „vor Jahwe“ meint aber weder den Bereich des Heiligtums noch einen eigentlichen Kultakt. Sie ist vielmehr „Ausdruck einer inneren religiösen Haltung“<sup>60</sup>. Von ihr bekommen dann Entsakralisierung und Entritualisierung, wie sie im Deuteronomium zu beobachten sind, ihren eigentlichen Sinn. Die Sakralität wird nämlich von Objekten, Vollzugsformen und Personen in ihrem gegenständlichen Sein oder ihrer darstellbaren Funktion gelöst, die Verabsolutierung von Riten wird beseitigt, – damit personale Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Volk sich voll entfalten können.

Dabei ist nun charakteristisch, „daß innerhalb der deuteronomischen Kultgesetzgebung die Liturgie nirgends als ‚Dienst für Jahwe‘, als Gottesdienst bezeichnet wird. Ihr Leitwort ist nicht die Anbetung, sondern das Sich-freuen des Menschen vor Jahwe.“<sup>61</sup> Das beweist auch die in 28,47–48a vorausgesetzte Grundsatzforderung, an deren Übertretung sich Israels künftiges Unheil entscheidet.

„Weil du nicht Jahwe, deinem Gott gedient hast,  
in Freude und Herzengüte aus all deinem Überfluß,  
mußt du deinen Feinden dienen, die Jahwe gegen dich ausgesandt hat,  
in Hunger und Durst, in Blöße und Mangel an allem.“

„Jahwe dienen“ meint in der deuteronomisch/deuteronomistischen Literatur nicht bloß den rechten oder falschen Kult, sondern die totale Bindung an Jahwe, die Israels gesamte Existenz umfaßt. „Freude“ (*šimhâ*) verweist auf den Angelpunkt der deuteronomischen Festtheorie, „Herzengüte“ zielt auf die Solidarität mit dem notleidenden „Bruder“. Freude und sozial-karitatives Verhalten aus dem Bewußtsein der Dankbarkeit heraus bilden somit nach dem Deuteronomium die Kurzformel des Gott-Dienens. Sie können weder voneinander getrennt noch aneinander gemessen werden<sup>62</sup>. „Fest ist, wo die Liebe sich freut“ (J. Chrysostomus)<sup>63</sup>.

Was macht also Wochen- und Laubhüttenfest eigentlich zum „Fest“? Es ist die Freude vor Jahwe, die für den von ihm – nicht von Baal! – gewährten Segen der Natur dankt und alle sozial Abhängigen oder Bedürftigen daran teilnehmen läßt. In solcher Gemeinsamkeit, die von Klassenbarrieren entschränkt, aber keineswegs gesellschaftlich nivelliert, stellt sich ganz Israel in seinen Familien als Volk Jahwes dar und lebt in der Heilsgegenwart seines Gottes.

<sup>59</sup> J. Reindl, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Erfurter Theologische Studien 25), Leipzig 1970, 28.

<sup>60</sup> Reindl (wie Anm. 59) 29.

<sup>61</sup> Braulik (wie Anm. 15) 174.

<sup>62</sup> S. dazu ausführlicher Braulik (wie Anm. 15) 136ff.

<sup>63</sup> S. dazu J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963.

Wochen- und Laubhüttenfest wollen also nichts Vorläufiges sein und verweisen auch von sich aus auf keine letzte eschatologische Erfüllung. Nach dem Deuteronomium werden an ihnen keine geschichtlichen Gottestaten gefeiert, keine „Opfer für Jahwe“ dargebracht und gemeinsam verzehrt<sup>64</sup>. Sie haben besonders wegen der Offenheit ihres konkreten Vollzuges einer modernen Sprachregelung zufolge kaum den Charakter der „Feier“, sondern den eines „Festes“<sup>65</sup>. „Die Feier hat zumeist historische . . . Anlässe . . . , während das Fest auch ohne (solchen) äußeren Anlaß Ausdruck von Lebensfreude sein kann.“<sup>66</sup> „Als Ritual ist der Gottesdienst eine Feier. Nur eine relativ geschlossene Gruppe kann nach langjähriger Praxis seine aus langer Tradition durchgeformten Zeremonien und Symbole innerlich mitvollziehen. Als Fest aber ist er dem unpathetischen offenen Spiel näher . . . Am Fest können auch Fremde teilnehmen. Für ein Fest ist nur der Rahmen vorher geplant. Was in ihm passiert, ist Sache der Teilnehmer selbst.“<sup>67</sup>

#### IV. Pesach-Mazzot und Wochen- und Laubhüttenfest: Typen deuteronomischer Volksliturgie und ihre Nachgeschichte im Heiligkeitsgesetz

Nach dem deuteronomischen Kalender bilden Pesach-Mazzot als Leidensgedächtnisfeier und Wochen- wie Laubhüttenfest als Freudenfeste zwei Grundformen von Liturgie. Als Antwort des Kultes entsprechen sie den beiden Weisen, in denen Jahwe an Israel wirkt: seinem Rettungshandeln in der Geschichte (V.1) und seinem Segens-

<sup>64</sup> Das alles gegen die auf S. 335 zitierte, undifferenzierte Charakterisierung „sämtlicher Feste des alttestamentlichen Gottesvolkes“ durch Neunheuser. Soll die alttestamentliche Liturgie nicht bloß als Vorläufer neutestamentlicher „Erfüllung“ und als für die Praxis der Kirche irrelevant erscheinen, müßten die einzelnen Kultordnungen historisch- und theologisch-kritisch in ihrer spezifischen Grundstruktur und ihrem Kerygma erfaßt werden. Auch dürfte der alttestamentliche Kult nicht z.B. auf die priesterschriftliche Gesetzgebung eingeengt und dann als christlich überholt abqualifiziert werden.

<sup>65</sup> S. dazu *G. M. Martin*, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes* (Urban Taschenbücher T-Reihe 604), Stuttgart 1973, 74ff. Doch betont *Martin* (a.a.O. 75), daß es dabei „mehr um die Zuordnung des Unterschiedenen als auf die bloße Unterscheidung“ ankomme. „Fest scheint mir der umfassendere, vielschichtigere Begriff. Fest kann feierliche Momente in sich haben.“ Vgl. dazu *Th. Klauser* (Fest, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrsg. v. Th. Klauser, Bd. 7, Stuttgart 1969, 747–766, 747): „Jedes Fest schließt eine Feier ein; aber nicht jede Feier ist ein Fest, da bei manchen Feiern gerade das entscheidende Element, die Festfreude, fehlt.“

<sup>66</sup> *Martin* (wie Anm. 65) 74

<sup>67</sup> Vgl. dazu *H. Cox*, *Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 216), Gütersloh 1977, 37: „Das Fest übergreift den Augenblick. Es ist, nach Pieper, in keiner Weise an andere Ziele gebunden, es ist von jedem ‚damit‘ und ‚um zu‘ befreit. Im festlichen Exzeß freuen wir uns am Hier und Jetzt . . . Feier verbindet uns sowohl mit der Vergangenheit als auch mit der Zukunft . . . So bekräftigen wir in der Feier Zeitdimensionen, die wir gewöhnlich fürchten, übersehen oder leugnen mögen.“

handeln in der Natur (V.10.15). Während Pesach-Mazzot des gemeinsamen Ursprungs als Jahwetat in der Vergangenheit gedenkt, der in die Zukunft ausstrahlt, lassen Wochen- und Laubhüttenfest die Gegenwart als von Jahwe geschenktes Heil erfahren<sup>68</sup>. Immer aber ist es das Volk, das sich im Kult darstellt<sup>69</sup> als lebend aus dem hastigen Auszug aus fremdem Land oder in der Freude an den Gütern des eigenen Landes; das Volk, das sich liturgisch verwirklicht im siebentägigen Essen des Bedrängnisbrottes auf dem Wege und noch vor dem Bergen des Ernteertrages oder nachdem er eingebracht ist in den sieben Tagen vollkommener Fröhlichkeit im Heiligtum vor Jahwe.

Es sei nur noch angedeutet, daß die im Deuteronomium klar von einander abgehobenen Strukturen der Pesach-Mazzot-Feier und des Wochen- wie Laubhüttenfestes in der späteren Redigierung des Heiligkeitgesetzes (Lev 23) einander angeglichen werden. So läßt sich eine Überformung des „Festcharakters“ von jenem der „Feier“ im oben beschriebenen Sinn beobachten. „Das Charakteristikum dieses Prozesses ist ein immer mehr zunehmender Radikalismus in der Rückkehr zu alten Traditionen, die durch die dtn Reformbewegung zu rasch und zu einschneidend aufgehoben wurden.“<sup>70</sup> Das Deuteronomium bleibt zwar weiterhin die Grundlage. Doch versucht das priesterliche Kultpersonal des Jerusalemer Tempels, das hinter der Heiligkeitgesetzgebung steht, die deuteronomischen Prinzipien mit den alten Traditionen zu vereinbaren, zu kühne Lösungen abzuschwächen, rituelle Regelungen zu präzisieren, zu ergänzen oder zu modifizieren. So ist zum Beispiel das Pascha weiterhin eine nationale Feier, wird aber wie in vordeuteronomischer Zeit vom Matzenfest als

<sup>68</sup> J. Moltmann, *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, München 1977, 90f.

<sup>69</sup> „Wenn die wesentliche Bedingung für das Feiern von Festen ... in dem Versammeltsein auf Gemeinsames besteht, so ist doch das wirkliche Feiern von Festen noch etwas anderes: es verleiht der Gemeinsamkeit sichtbare Darstellung. Das aber schließt ein, daß es unter Umständen auch eine bestehende, aber vielleicht nicht immer genügend eingestandene Gemeinsamkeit eben dadurch bewußt macht, daß es sie zur Darstellung bringt. Eine solche Darstellung ist nicht eine überflüssige Zutat zu bestehenden Gewißenheiten und Gewußtheiten, sondern bringt ein neues Moment hinzu, durch das erst Erkenntnis und Wiedererkenntnis des Bestehenden möglich wird ... Es ist zugleich eine Bekräftigung und Stärkung des Gemeinsamen, das da gefeiert wird und alle verbindet ... Darstellung ist eben keine bloße Äußerlichkeit, die man zum Unwesentlichen zählen dürfte. Sie ist ein Zuwachs an Sein“ (*H.-G. Gadamer*, *Die Kunst des Feierns*, in: J. Schulz, Hrsg., *Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben*, Stuttgart 1977, 61–70, 65f.). Das gilt auch für das neutestamentliche Gottesvolk: „Die urchristliche Gottesdienstversammlung ist Selbstdarstellung der Gemeinde Jesu, des einen Kyrios und Herrn der Gemeinde. Sie ist also nicht zunächst Gemeinschaft der Gläubigen, die sich an ihren Gott wenden, sondern sie ist Gemeinde Jesu Christi, Gemeinde Gottes als sein Eigentum (1 Kor 11,22)“ (*P. Neuenzeit*, *Die Gemeinde Jesu als gottesdienstliche Versammlung*, in: *Liturgie der Gemeinde*. Hrsg. v. E. Hesse / H. Erharter, Wien 1966, 11–24, 15).

<sup>70</sup> *Cholewiński* (wie Anm. 19) 212. Diese These ist Ergebnis eines umfassenden Textvergleiches a.a.O. 179–216. Im folgenden können daraus nur einige bezeichnende Einzelheiten angeführt werden.

ein selbständiger, unmittelbar vorausgehender Kultakt unterschieden. Wie einst ißt man ungesäuerte Brote wieder nur am Matzenfest. Dieses dauert eine ganze Woche, in der am ersten und siebten Tag eine Festversammlung und Arbeitsverbot, ferner jeden Tag ein offizielles Opfer vorgesehen sind. Beim Wochen- und Laubhüttenfest werden u. a. das Datum genau festgelegt, verschiedene Opfer zur Pflicht gemacht und detaillierte Zeremonien vorgeschrieben. Zwar gelingt es noch nicht, das Wochenfest auch geschichtlich zu verankern. Das Laubhüttenfest jedoch wird aus einem rein agrarischen Fest zu einem Gedenktag der göttlichen Führung Israels und seines Wohnens in Laubhütten in der Wüste uminterpretiert. Als Konsequenz liturgischer Symbolisierung muß sich daher der Kreis der Teilnehmer auf die Einheimischen verengen.

Brechen wir unsere Skizze eines Kapitels aus der Kultgeschichte Israels hier ab. Sie zeigt, daß der „Gottesdienst“<sup>71</sup> Israels bereits seiner ältesten Theorie im Deuteronomium zufolge weder auf ein Feiern der geschichtlichen Gottestaten durch Opfer noch auf die Schaffung des heiligen Volkes eingeeengt werden kann. Er ist jedoch stets „Voll-liturgie“: Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist auch jede christliche liturgische Feier Werk des Leibes Christi, der Kirche (z. B. Nr. 7), und handelt das ganze Volk als Liturgen (z. B. Nr. 14)<sup>72</sup>. Zugleich aber hat dasselbe Dokument die Feier des Paschamysteriums als des Werkes unserer Erlösung zum Grundmotiv konziliärer Liturgieerneuerung gemacht<sup>73</sup>. Das Neue

<sup>71</sup> Dieser hier ganz allgemein gebrauchte Terminus hat im Deuteronomium eigentlich keine Entsprechung. Aber auch die in 28,47 belegte Wendung „Jahwe dienen“ darf nicht kultisch oder gar lateinisch verkürzt werden.

<sup>72</sup> Diese Erkenntnis auch im einzelnen Kultakt zu vollziehen hat R. Guardini 1964 als die entscheidende Aufgabe gegenwärtiger liturgischer Bildung bezeichnet. Sein Urteil, das nichts an Aktualität verloren hat, sei deshalb hier zitiert: „Wenn ich recht sehe, war der typische Mensch des neunzehnten Jahrhunderts zu diesem Akt nicht mehr fähig, ja er hat von ihm nichts mehr gewußt. Für ihn war religiöses Verhalten einfachhin das individuell-innerliche – was dann als ‚Liturgie‘ noch den Charakter offiziell-öffentlicher Feierlichkeit annahm. Damit aber war der Sinn der liturgischen Handlung verloren, denn was der Gläubige vollzog, war gar kein eigentlich liturgischer, sondern ein von Zeremoniell umgebener privat-innerlicher Akt“. Das Konzil aber hat dieses „Liturgische“ wieder zum Bewußtsein gebracht. Wer nach seinem Wesen suchte, kam zum Ergebnis, „der liturgische Akt werde wohl jeweils von den Einzelnen getragen, das aber, insofern sie ein soziologisches Ganzes, ein ‚Corpus‘ bilden: die Gemeinde, bzw. die in ihr präsen-te Kirche. In diesem Akt stehe nicht nur die spirituelle Innerlichkeit, sondern der Mensch als Ganzes, Geist und Körper. Daher sei das äußere Tun selbst ‚Gebet‘, religiöser Akt; die in den Vorgang einbezogenen Zeiten, Orte, Dinge seien keine äußerlichen ‚Verzierungen‘, sondern Elemente des Gesamtaktes und müßten als solche realisiert werden“. (Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe liturgischer Bildung. Ein Brief, in: Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 9–18, 9f.)

<sup>73</sup> S. dazu z. B. B. Neunbeuser, Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie“, in: Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgie-Konstitution (Liturgie und Mönchtum 36), Maria Laach 1965, 12–33. S. dazu z. B. die (a. a. O. 26f) zitierte Äußerung der Konzilskommission: „Die Liturgie feiert vor allem das Pascha-Mysterium Christi, indem sie

Testament berechtigt zu dieser Akzentsetzung. Trotzdem aber wird der Gottesdienst der Urkirche gerade dort, wo er das alttestamentliche Pascha ablöst, von einer anderen Grundstruktur geprägt<sup>74</sup>, die in der Bibel zum ersten Mal im Buch Deuteronomium systematisiert worden ist. Sie unterscheidet sich – wie die vorausgehende Untersuchung gezeigt hat – in ihren Wesenszügen klar von der Leidensgedächtnisfeier des Pascha und hat als Fest in der Freude vor Jahwe ihre Mitte. „Alle partikularen Gottesdienstformen, die den Horizont einer Festtheorie und -praxis nicht in den Blick bekommen, stehen unausweichlich in der Gefahr, zu kurzfristig und zu vordergründig zu bleiben.“<sup>75</sup> Die Gottesdiensterneuerung des Zweiten Vatikanums müßte also weitergeführt werden und auch das biblische Fest mit seiner Freude in der Liturgie des neutestamentlichen Gottesvolkes stärker zur Geltung bringen<sup>76</sup>.

---

es im Lichte des Alten Testaments ankündet, in Eucharistie und Sakramenten wie in den Festen sein Gedächtnis begeht, seiner göttlichen Gegenwart und Gnade teilhaftig wird und die selige Hoffnung erwartet.“ Darauf vorbereitend hat schon O. Casel (*Art und Sinn der christlichen Osterfeier: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14 [1938] 1–78, 46) formuliert: Die altchristliche Osterfeier ist „das Fest der Kirche schlechthin, und damit der kultische Ausdruck des Wesens des Christentums.“

<sup>74</sup> S. dazu *Braulik* (wie Anm. 15) 176–179.

<sup>75</sup> *Martin* (wie Anm. 65) 77.

<sup>76</sup> S. dazu *G. Braulik*, Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest: *BiKi* 38 (1981) 59–65.