

# Die Freude des Festes

## Das Kultverständnis des Deuteronomium — die älteste biblische Festtheorie

GEORG BRAULIK OSB

Die Erneuerung des katholischen Gottesdienstes scheint nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine Krise geraten zu sein. Dabei geht es nicht bloß um Änderung von Zeremonien und Austausch von Texten. Immer deutlicher stellt sich vielmehr die Grundsatzfrage nach der Struktur kirchlicher Liturgie. J. Ratzinger reduziert die Antwortversuche auf zwei unterschiedliche Konzeptionen: „Die leitenden Begriffe der neuen Sicht von Liturgie lassen sich mit den Stichworten Kreativität, Freiheit, Feier, Gemeinde wiedergeben. Von solcher Sicht her erscheinen dann Ritus, Bindung, Innerlichkeit, gesamtkirchliche Ordnung als Negativbegriffe, die den zu überwindenden Zustand der ‚alten‘ Liturgie beschreiben“<sup>1</sup>. Gemeinsame Voraussetzung beider Auffassungen bildet nur die Überzeugung: „Liturgie hat ihrem Wesen nach den Charakter des Festes“<sup>2</sup>. Ließe sich also klären, was ein Fest eigentlich zum Fest macht, dann könnte auch der gegenwärtige Diskussionsnotstand überwunden werden. Beim Sammeln der „Bausteine zu

---

<sup>1</sup> J. Ratzinger, Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier, in: Internationale katholische Zeitschrift 7 (1978) 488—497, 488.

<sup>2</sup> Ratzinger (Anm. 1) 489. Ähnlich schrieb schon früher der evangelische Theologe R. Volp (Plädoyer fürs Fest, in: Kunst und Kirche 34 [1971] 57—61, 57 und 58): „Wenn es ein Thema gibt, das die Künste und den Glauben verbindet, wenn es eine Konstante in den mannigfachen Ausprägungen christlicher Gottesdienste gibt und wenn es in Zukunft ein Charakteristikum christlicher Versammlung geben wird, dann das des Festlichen und des Festes . . . Vielen Fachgelehrten widerstrebt es, vom Gottesdienst als Fest zu reden . . . Zu gefährlich hat sich der Irrationalismus des Abendlandes gezeigt, wenn es galt, unkontrollierte Herrschaftsansprüche (von rechts und links) durchzusetzen. Die Kirchen hat man auf ihre gesellschaftliche Relevanz verwiesen, um eine diffuse Öffentlichkeit in der Form überdimensionierter, oft kleinbürgerlicher Privatheit mit modernen Feiern lieb zu machen: manche biblische Nüchternheit und selbst die Dimension des Gebets wurde so schnell von allgemeiner Gefühlseligkeit überspült. Aber gerade weil die Gefahr zu sehen ist, daß eine bloße Welle unreflektierter Festthematik das Unheil nur vergrößern könnte, ist es an der Zeit zu sichten, wie denn heute und theologisch sinnvoll vom Fest zu reden sei.“

einer Theorie des Festes<sup>3</sup> aber bietet sich zuerst jenes Element an, ohne das ein Fest undenkbar ist, — die Freude. J. Chrysostomus meint sogar: „Fest ist Freude und nichts sonst“<sup>4</sup>. Freude, auch die eines echten Festes, setzt jedoch einen realen Grund zur Freude voraus. Dabei genügt es freilich nicht, daß es eine objektive „Ermächtigung zur Freude“<sup>5</sup> gibt. Der festliche Anlaß muß auch subjektiv als Grund der Freude anerkannt, als Sinn erfahren, als Teilgabe an etwas Geliebtem empfangen werden. „Die innere Struktur des wirklichen Festes findet sich“ daher nach J. Pieper „auf die knappste und klarste Formulierung gebracht in der unvergleichlichen Sentenz des Chrysostomus: ‚Wo Liebe sich freut, da ist Fest‘“<sup>6</sup>. Wenn schließlich „das kultische Fest die festlichste Gestalt des Festes überhaupt“<sup>7</sup> ist, müßte die Freude des religiösen Festes auch ein Thema theologischen Nachdenkens bilden. Christliche Reflexion aber entzündet sich an der biblischen Tradition. Nun existiert „kaum ein Wort, das so im Mittelpunkt des Alten Testaments stünde, wie das Wort Freude“<sup>8</sup>. Im Buch Deuteronomium wird die kultische Freude angesichts verführerischer Praktiken der Umwelt Israels sogar zu einem Herzstück des Jahweglaubens. Nach den Berichten der Apostelgeschichte prägte jenes deuteronomische Festverständnis auch das urchristliche Gemeindeleben. Von dort lassen sich schließlich manche Verbindungslinien ziehen zu jenem „weltlichen Gottesdienst“, den Kardinal König in einer Meditation einmal „die eigentliche Bewährungsprobe des gläubigen Menschen“<sup>9</sup> genannt hat. „Der große weltliche Gottesdienst des Menschen“, so schreibt er, „vollzieht sich dort, wo echte Liebe ist, wo echte Werte gemeint sind . . . Ein Leben der Wertschätzung ist ein erfülltes und damit ein frohes Leben. Denn Freude ist nichts anderes als erfülltes Leben“<sup>10</sup>. Der folgende Beitrag möchte die Grundzüge der Freude des

<sup>3</sup> G. M. Martin, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes* (Urban Taschenbücher 604), Stuttgart 1973.

<sup>4</sup> De sancta Pentecoste, hom. 1, in: Migne, *Patrologia graeca* 50, 455.

<sup>5</sup> Ratzinger (Anm. 1) 490.

<sup>6</sup> J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963, 43.

<sup>7</sup> Pieper (Anm. 6) 54.

<sup>8</sup> L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 1966, 139. S. zu diesem Thema z. B. M. Ammermann, *Die religiöse Freude in den Schriften des Alten Bundes*, Rom 1942. Eine Tabelle zum überraschenden Reichtum der alttestamentlichen Sprache an Wörtern, die den Begriff „Freude“ in ihren verschiedenen Variationen widerspiegeln, bietet A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*, Winterthur 1965, 9.

<sup>9</sup> F. König, *Ein weltlicher Gottesdienst?*, in: *Die Stunde der Welt*, Graz 1971, 80—85, 80. Zu dieser Thematik s. jetzt auch K. Röhner, *Zur Theologie des Gottesdienstes*, in: *ThQ* 159 (1979) 162—169, bes. 166 f.

<sup>10</sup> König (Anm. 9) 83 f.

Festes, wie das Deuteronomium sie skizziert, herausarbeiten und mit Festauffassungen der Gegenwart konfrontieren. Er sei dem Jubilar — dem für alttestamentliche Bibelwissenschaft habilitierten Professor und derzeitigen Erzbischof der Kirche von Wien — in Verehrung zugeeignet.

## *I. Gottesverhältnis und Liturgie*

Das Spezifische alttestamentlicher Gotteserfahrung dürfte seinen prägnantesten Ausdruck in der sogenannten „Bundes-“ oder „Zugehörigkeitsformel“ gefunden haben. Sie lautet — von kleinen Abwandlungen in verschiedenen Texten abgesehen: „Ich will euer Gott werden, und ihr sollt mein Volk werden“<sup>11</sup>. Der Sprecher ist hier Jahwe, der Gott Israels. Die Angeredeten sind nicht einzelne Menschen oder die ganze Menschheit, sondern die Glieder des Volkes Israel. Jahwe und Israel stehen zueinander in einem einzigartigen Nahverhältnis. Diese Beziehung verwirklicht sich in der Zeit, hat also eine Geschichte. Die Bundesformel ist deshalb häufig mit dem Urdatum der Volksgeschichte, nämlich der Herausführung bzw. dem Exodus aus Ägypten, verbunden. Das Jahweverhältnis Israels will sich aber auch in der Zukunft auszeitigen. Deshalb ist die Bundesformel stets mit einem Hinweis auf die „Gesetze“ verknüpft. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine Sammlung von Einzelvorschriften. Die Gesetze werden vielmehr als Konkretisierungen eines einzigen, des „ersten Gebotes“, verstanden, das sich aus jenem Nahverhältnis ergibt: Jahwes Anspruch nämlich auf Israel, sich einzig an ihn zu binden, nur ihn als Gott dieses Volkes zu verehren. Dieser Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes wurde liturgisch am eindeutigsten verwirklicht, als man in der späten Königszeit den Gottesdienst am Jerusalemer Tempel konzentrierte.

### *1. Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes und die deuteronomische Kultzentralisation*

In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts geriet das Südreich Juda zunehmend unter assyrische Oberherrschaft. Diese Abhängigkeit bedeutete nicht bloß Tributleistungen, sondern auch massive kul-

---

<sup>11</sup> S. dazu N. Lohfink, Dt 26, 17—19 und die „Bundesformel“, in: ZKathTh 91 (1969) 517—553. Die „Bundesformel“ ist im Deuteronomium in der zweigliedrigen Form in 26, 17—19 und 29, 12 belegt. Sonst findet sich nur der zweite Teil — Israel als Volk Jahwes — allein, nämlich 4, 20; 7, 6; 14, 2; 27, 9; 28, 9, eine für die deuteronomische „Theologie des Gottesvolkes“ typische Akzentuierung.

turelle und religiöse Einstrahlung in alle Lebensbereiche<sup>12</sup>. König Hiskia versuchte um die Wende vom 8. zum 7. Jahrhundert das assyrische Joch abzuschütteln. Sein Aufstand mißlang jedoch. Jerusalem wurde zwar als einzige Stadt nicht vom Assyrer Sanherib eingenommen — für viele ein sichtbarer Beweis der göttlichen Erwählung dieser Stadt und ihres Heiligtums. Die Unabhängigkeitsbewegung aber war gescheitert<sup>13</sup>. Hiskias Sohn Manasse betrieb jahrzehntelang eine konsequente Unterwerfungspolitik, verbunden mit der Einführung von Fremdkulten und der Wiederbelebung alter kanaänischer Riten<sup>14</sup>. Erst in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, als Assurs Macht im Großreich allmählich verfiel, konnte König Joschija schrittweise die Selbständigkeit Judas zurückgewinnen, ja seinen Einflußbereich sogar auf das ehemalige Israel des Davidstaates ausdehnen<sup>15</sup>.

Juda war also mehr als ein Jahrhundert lang starkem Einwirken der überlegenen assyrischen Kultur ausgeliefert. Die Identität des kleinen Satellitenstaates wurde dadurch zutiefst erschüttert. Der traditionelle jahwistische Glaube verlor seine gesellschaftliche Plausibilität. Einfache Leute ließen sich viel mehr von den militärischen Erfolgen beeindrucken, die als Siege des Gottes Assur gefeiert wurden. Zwar hatten die neuen Machthaber ihrem jüdischen Vasallen den eigenen Staatskult wahrscheinlich nicht aufgezwun-

---

<sup>12</sup> M. Cogan (Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B. C. E. [Society of Biblical Literature Monograph Series 19], Missoula 1974, 88—96) beurteilt die Entwicklung im Juda des 8. und 7. Jahrhunderts als „acculturation and assimilation“: „In a word, the diminutive Judahite state was buffeted on all sides by the cultural patterns dominant in the Assyrian empire. Although Assyria made no formal demands for cultural uniformity among its subjects, one of the by-products of political and economic subjugation was a tendency toward cultural homogeneity. Involved as it was in imperial affairs, Judah was faced with the problem of assimilation of foreign norms, on a national scale, for the first time in its history . . . A feeling of disillusionment in YHWH's ability to change the fortunes of his people was abroad . . . Owing to this political decline, Judahites succumbed to the lure of new gods“ (a. a. O. 95).

<sup>13</sup> Vielleicht revoltierte Hiskia sogar zweimal gegen die Assyrer: Er wäre dann 701 v. Chr. zwar zur Unterwerfung gezwungen worden, hätte sich jedoch 688 v. Chr. erneut aufgelehnt. Bei der zweiten assyrischen Invasion wäre Jerusalem dann wie durch ein Wunder der Eroberung durch die assyrische Armee entgangen. S. dazu E. Nicholson, The Centralisation of the Cult in Deuteronomy, in: VetTest 13 (1963) 380—389.

<sup>14</sup> S. dazu z. B. J. McKay, Religion in Juda under the Assyrians (StBibTh 2, 26), London 1973, 20—27; W. Dietrich, Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme (SBS 94), Stuttgart 1979, 95—103.

<sup>15</sup> S. dazu H. Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen - Vluyn 1977, 245—260.

gen<sup>16</sup>. Doch empfahl schon politische Taktik, die Weltanschauung des neuen Oberherrn zu berücksichtigen. So war schon seit dem 8. Jahrhundert der assyrisch-aramäische Gestirnskult im Südreich heimisch geworden<sup>17</sup>. In dem Klima allgemeiner Verunsicherung lebten auch bisher verdrängte religiöse Unterströmungen wieder auf. Die bodenständigen Fruchtbarkeitsriten etwa hatten für die Frömmigkeit des Bauernvolkes stets eine magische Anziehungskraft besessen<sup>17a</sup>. Diese Subreligionen überlagerten nun den offiziellen Kult, während die emotionale Bindung an das authentische Erbe mit seinen Werten schwand. Juda hatte einen Kulturschock erlitten<sup>18</sup>. Die Welt war pluralistisch geworden. Ein komplexer Prozeß von Abwehr und Anpassung setzte ein<sup>19</sup>. Die Krise der jahwistischen Sinnwelt konnte nur bewältigt werden, wenn es gelang, die alten, ungleichartigen Traditionen auf ihren einheitstiftenden Grund hin für die Gegenwart wieder transparent zu machen, das heißt, die zahlreichen Überlieferungen und liturgischen Riten zeitgemäß zu systematisieren. Damit hatte die Stunde der Theologie geschlagen. Verstand sie es, die Denkkategorien und Handlungsmuster sowie die tonangebende Sprache der konkurrierenden Symbolwelt ohne Preisgabe des eigenen Glaubensgutes zu integrieren, dann konnte sie Interesse auch für längst Bekanntes wecken und zur Praxis des Gottesdienstes einladen. Überlieferungen können ja nur dann bewahrt werden, wenn sie einsichtig gemacht, aktualisiert und innerlich angeeignet werden. Tatsächlich ist es jener Bewegung, die hinter dem Deuteronomium stand, an einer Zeitenwende der Geschichte Israels gelungen, das vorherrschende Lebensgefühl in ihre Theo-

---

<sup>16</sup> McKay (Anm. 14) 60 u. ö.; Cogan (Anm. 12) 112 u. ö.

<sup>17</sup> S. dazu M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background*, in: *Ugarit-Forschungen* 4 (1972) 133—154.

<sup>17a</sup> S. dazu z. B. W. Kornfeld, *Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament*, in: *Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie* (Wiener Beiträge zur Theologie 10), Wien 1965, 109—117.

<sup>18</sup> 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, bes. 37—41.

<sup>19</sup> Im Kampf „des Deuteronomiums gegen den Kanaanismus vollzieht sich vor unseren Augen eine Reaktion von einer prinzipiellen Bedeutung, die kaum überschätzt werden kann, denn die funktionell-universale Gestalt des Baal stand dem natürlichen Menschen viel näher als Jahwe. Alle Vorteile waren auf der Seite dieses mächtigen Gegners. Er hatte weltanschaulich die einfachste, unmittelbar einleuchtende Logik auf seiner Seite und er verfügte über eine ganze Stufenleiter von Anziehungspunkten bis herab zu allen Reizen sexueller Orgiastik. So ist es besonders instruktiv zu sehen, mit welchen Mitteln und welcher Frontstellung das Deuteronomium gegen diese Religiosität arbeitet.“ (G. v. Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd. 2. [Theologische Bücherei 48], München 1973, 9—108 [= BWANT 47, Stuttgart 1929], 37).

logie einzubringen und so durch eine „konstruktive Restauration“<sup>20</sup> die jahwistische Glaubenswelt wieder attraktiv zu machen.

Das neuassyrische Reich wurde im 7. Jahrhundert vor allem durch eine Unzahl von Verträgen verschiedenster Art zusammengehalten. Eidesleistungen waren große Mode. So ließ z. B. Assarhaddon, der Oberherr Manasses von Juda, durch die Ischtarpriester einen Bund zwischen dem Gott Assur, ihm, dem König, selbst und dem Volk von Assur schließen<sup>21</sup>. Das Vertragswesen mußte also einem seiner selbst ungewissen Volk am Rande des Imperiums als Garant unanfechtbarer Sicherheit erscheinen. Das Deuteronomium adaptierte daher diese Vertragsstruktur. Es systematisierte Israels Gottesverhältnis nach Art einer Bundesurkunde, in der alle Lebensbereiche von Jahwe als dem einzigen Oberherrn unter Vertrag genommen wurden. Gerade durch diese formale Anpassung an die imponierende neuassyrische Geistigkeit konnte dann auch begründet werden, warum die früher mit fremden Herrschern geschlossenen Verträge keine Gültigkeit besaßen.

Dieses Ausschließlichkeitsverhältnis Jahwes zu Israel wird in den sogenannten paränetischen Texten des Deuteronomium — vor allem in den Kap. 4—11 und 29—30 —, aber auch in seiner Kultgesetzgebung konkretisiert<sup>22</sup>. Da die Geschlossenheit und Integrität der Volksgemeinschaft damals offenbar weithin verloren war, versuchten schon die frühesten deuteronomischen Kultbestimmungen, ihr über den Ort des Gottesdienstes eine neue Mitte zu geben. Dabei wird die bisher undifferenzierte, ganzheitliche Beziehung Jahwes zu Israel erstens lokalisiert. Der allgemeine Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes verwirklicht sich jetzt in der Bindung an ein besonderes Heiligtum. Diese Kultzentralisation wird zweitens durch eine eigene göttliche Handlung begründet und legitimiert: die Erwählung Jahwes. Der unreflektierte Ausschließlichkeitsanspruch wird somit in der Erwählungsvorstellung theologisch bewältigt. Drittens bekommt das Jahweverhältnis nun temporalen Charakter. Entsprechend der literarischen Fiktion des Deuteronomium wird Jahwe zwar jene Stätte erst in der Zukunft auswählen, wenn Israel das Verheißungsland in Besitz genommen hat. Tatsächlich aber

---

<sup>20</sup> Vgl. S. Herrmann, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: H. W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie (Festschr. G. v. Rad), München 1971, 155—170.

<sup>21</sup> Vgl. J. A. Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts, Bd. 1, Leipzig 1895, Taf. 22—23 II 10—26. S. dazu N. Lohfink, Gott im Buch Deuteronomium, in: La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes. Par J. Coppens (BETHL XLI), Louvain 1976, 101—125, 115 Anm. 52.

<sup>22</sup> Zum folgenden vgl. M. Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (BWANT 106), Stuttgart 1975, 77—100.

blickte man bei der Abfassung des Deuteronomium bereits auf eine Geschichte zurück, in der Jahwe ein bestimmtes Heiligtum, nämlich den Jerusalemer Tempel, schon ausgesondert hatte. Damit gelingt es jetzt, den Sinn einer jahrhundertelangen Entwicklung durchsichtig zu machen und die Geschichte Israels innerhalb des eigenen theologischen Entwurfes zu systematisieren.

Das wahrscheinlich älteste Zeugnis dieser deuteronomischen „Liturgiereform“ dürfte sich in Dtn 12, 13—19 finden, wenn man dabei von einigen späteren Ergänzungen absieht:<sup>23</sup>

*„Nimm dich in acht! Verbrenn deine Brandopfertiere nicht an irgend-einer Stätte, die dir gerade vor die Augen kommt, sondern nur an der Stätte, die Jahwe im Gebiet eines deiner Stämme auswählt. Dort sollst du deine Brandopfertiere verbrennen, und dort sollst du alles ausführen, wozu ich dich verpflichte.*

*Doch darfst du immer, wenn du es möchtest, und überall in deinen Stadtbereichen schlachten und Fleisch essen, soweit der Segen reicht, den dir Jahwe, dein Gott, geschenkt hat. Jeder, der Reine wie der Unreine, darf davon essen, wie bei Gazelle und Damhirsch. Das Blut aber sollt ihr nicht genießen, sondern wie Wasser auf die Erde schütten.*

*Auch darfst du in deinen Stadtbereichen nicht den Zehnten von Korn, Wein und Öl verzehren, die Erstlinge von Rindern, Schafen und Ziegen, alle Gaben, die du Jahwe gelobt hast, die freiwilligen Gaben und deine Handerhebungsoffer. Vor Jahwe, deinem Gott, sollst du sie verzehren, an der Stätte, die Jahwe, dein Gott, auswählen wird — du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin sowie die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben —, und du sollst dich vor Jahwe, deinem Gott, freuen über alles, was deine Hände geschafft haben. Nimm dich in acht, und laß die Leviten nicht im Stich, solange du in dem Land lebst.“*

In seiner Erwählungsaussage ist das Deuteronomium einerseits der Tradition verpflichtet, läßt aber andererseits auch eine eigenständige Theorie erkennen. Die Kultzentralisation gibt nämlich dem alten Anspruch auf Israels ausschließliche Bindung an Jahwe durch den Begriff der „Erwählung“ eine neue terminologische Mitte. Ferner werden überlieferte Vorstellungen vom göttlichen Erwählen eines Heiligtums, wie sie sich außerhalb Israels auch im mesopotamischen Bereich finden, aufgegriffen und auf eine Kurzformel gebracht. Schließlich dürfte in dieser Tempeltheologie auch eine Gotteserfahrung des ganzen Volkes systematisiert worden sein, die

---

<sup>23</sup> Nach der literarkritischen Schichtung von Rose (Anm. 22) 65—68 sind neben einzelnen Wendungen nur die V. 14b und 18b<sub>2</sub> sekundär.

ihre jüngste Bestätigung in der Bewahrung des Zion während des Assyrersturmes in der Regierungszeit Hiskias erhalten hatte<sup>24</sup>.

Die Formel von der Erwählung eines Heiligtums scheint jedoch — zumal in der Volksfrömmigkeit — mißverstanden worden zu sein. Sie setzte voraus, daß man Jahwe an jenem Ort suchen und finden könne. Das Bewußtsein der Nähe Gottes aber schlug nur allzu leicht in die Verlockung um, Jahwe auf seinen Tempel einzulegen und durch Riten zu manipulieren. Diese Gefahr wuchs, je mehr der Zion seine einzigartige Stellung durchzusetzen vermochte. Das Dilemma zwischen dem traditionsbedingten Anspruch dieses Heiligtums und Jahwes uneingeschränkter Gegenwart wird „durch die theologische Differenzierung zwischen Jahwe einerseits und seinem Namen andererseits“<sup>25</sup> beseitigt. Dazu wird die kurze Zentralisationsformel, die von „der Stätte, die Jahwe, dein Gott auswählen wird“ spricht<sup>26</sup>, in zwei Phasen erweitert<sup>27</sup>. So heißt es zunächst — vermutlich in der Glanzzeit König Joschijas, jedenfalls noch vor dem babylonischen Exil: „ . . . um dort seinen Namen wohnen zu lassen“<sup>28</sup>. Später aber, als vielleicht nach der Zerstörung der erwählte Ort „unwohnlich“ geworden war, wird die spezifische Vorstellung verallgemeinert zu: „ . . . um dort seinen Namen anzubringen“<sup>29</sup>. Beide Formeln haben nicht nur eine alte Jerusalemer,

---

<sup>24</sup> Vgl. *Rose* (Anm. 22) 87 f. Hiskia dürfte auch die erste Kultzentralisation vorgenommen haben. Den Angaben in 2 Kön 18, 4a. 22 kann nämlich heute nicht mehr die Historizität abgesprochen werden (so u. a. H. *Barth* [Anm. 15] 254 Anm. 78). Der Jahwetempel in Tell Arad dürfte sie nun auch archäologisch illustrieren. Nach der Zerstörung des Stratum VIII, das in die Hiskiazeit gehört, wurde nämlich in Stratum VII das Heiligtum wieder aufgebaut, jedoch ohne Brandopferaltar. Nach einer weiteren Zerstörung unter der Regierung Joschijas wurde im Stratum VI der Tempel nicht mehr errichtet. Vielmehr zog man ganz bewußt eine Mauer quer über sein Areal. Man kann also zwischen einer Abschaffung der Opfer außerhalb Jerusalems unter Hiskia und einer Zerstörung der Landheiligtümer unter Joschija unterscheiden (Y. *Aharoni*, Arad: Its Inscriptions and Temple, in: *BibArch* 31 [1968] 2—32, 27). Vielleicht hat Hiskia auch schon das Mazzenfest gesamtisraelitisch in Jerusalem feiern lassen (H. *Haag*, Das Mazzenfest des Hiskia, in: H. *Gese*/H. P. *Rüger* (Hrsg.), Wort und Geschichte [Festschr. K. Elliger], [Alter Orient und Altes Testament 18], Kevelaer 1973, 87—94). Innerhalb des Deuteronomium sind die ältesten Belege der Zentralisationsformel daher wohl in die Zeit Hiskias zu datieren (vgl. *Rose* [Anm. 22] 97).

<sup>25</sup> G. v. *Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München <sup>6</sup>1969, 197 f.

<sup>26</sup> 12, 14, 18; 14, 25; 16, 7. 15. 16; 18, 6; 23, 17. Einzelne dieser Stellen gehören freilich auch späteren Schichten an.

<sup>27</sup> *Rose* (Anm. 22) 88—94 und 97—100. Eine andere Theorie von Ursprung, Traditionsgeschichte und Interpretation des Theologumenon von der Präsenz des Gottesnamens in Jerusalemer Tempel entwickelt S. D. *McBride*, The Deuteronomic Name Theology, Diss. Harvard 1969 (Mschr.).

<sup>28</sup> 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2.

<sup>29</sup> 12, 5. 21; 14, 24.

sondern auch eine lange gemeinorientalische Tradition hinter sich. Sie begegnen sogar in zeitgenössischen assyrischen Texten. Sie spielen auf den Brauch an, seinen Namen auf einem Denkmal zu verewigen und damit das Besitzrecht anzuzeigen. Die Verbindung beider Wendungen mit der Erwählungsaussage freilich kennt keine Parallelen<sup>30</sup>. Sie reflektieren in diesem Zusammenhang über Zweck und damit Motivation des Handelns Jahwes, unterscheiden aber zugleich zwischen verschiedenen Weisen seiner Gegenwart am Jerusalemer Heiligtum. Demnach ist Jahwe selbst nicht an den irdischen Tempel gebunden. Dort aber ist sein Name als Garant seines Heilswillens präsent.

Die kanaanäische Religion<sup>31</sup> war dagegen eine „Volksreligion mit all ihren Kennzeichen“<sup>32</sup>. Inhaltlich prägten sie die Interessen der soziologisch dominierenden Bauernkultur von der sich erneuernden Vitalität und der Fruchtbarkeit. In solch enger Bindung an die Agrikultur, an das streng geregelte Jahr und die kleine überschaubare menschliche Gemeinschaft blieb das Gottesverhältnis ein durchsichtiges Ganzes. Doch handelte es sich nicht um eine reine Naturreligion. Denn das kanaanäische Pantheon vereinigte Transzendenz und Immanenz. Es stellte etwa El, dem sich der Mensch in Anbetung und Verehrung als der Empfangende nahte, neben Baal, eine Projektion dessen, wovon der Mensch selbst ein Teil ist und worin er innigste Gemeinschaft erleben konnte. Beide Gottheiten aber bildeten selbst nochmals in sich polare Wesen: Baal z. B. war dahinwelkender und wiederauflebender Gott der Vegetation, mit dessen Verscheiden alles Leben auf Erden verstarb, um mit seinem Aufleben neuerlich zu erblühen. Lokale Götter wurden mit all ihren Eigenarten unter das umfassende Religionssystem subsumiert. In vielem blieben urtümliche Züge erhalten — in der Verehrung von Baum und Stein, Berg und Quelle, in der magischen Daseinshaltung, in den berausenden Erfahrungen kultischer Trinkgelage und den sexuellen Exzessen sakraler Vereinigung der Geschlechter im Dienst der Fruchtbarkeit. In diesen mitunter rohen Formen versuchte die kanaanäische Religion eine Vertrautheit zwischen Mensch und Na-

---

<sup>30</sup> So *Rose* (Anm. 22) 83 f. gegen *R. de Vaux*, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, in: *F. Maass* (Hrsg.), *Das ferne und das nahe Wort* (Festschr. L. Rost), (BZAW 105), Berlin 1967, 219—228.

<sup>31</sup> S. dazu u. a. *G. Fohrer*, *Die wiederentdeckte kanaanäische Religion*, in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949—1969) (BZAW 115), Berlin 1969, 3—12; *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 (zu Kult und allgemeiner Kennzeichnung s. bes. 173—181).

<sup>32</sup> *Fohrer* (Anm. 31) 7.

tur herzustellen, den Menschen in den fortwährenden Schöpfungsvorgang einzubeziehen und seine Abhängigkeit von der Gottheit durch die Erhebung zu ihrem Helfer auszugleichen. „Der Einfachheit entspricht also eine erstaunliche Beweglichkeit, der Urtüchtigkeit eine gewichtige Kraft zur Synthese“<sup>33</sup>. Es verwundert daher kaum, daß im Gottesdienst Israels oft genug zwischen einem kanaaniserten Jahwekult und einem jahwistisch beeinflussten Baalkult nur schwer unterschieden werden konnte. Die deuteronomischen Reformer waren also gewiß zu Korrekturen populärer Vorstellungen von der Nähe und Verfügbarkeit Jahwes an heiligen Stätten gezwungen, wenn sie den synkretistischen Tendenzen entgegenwirken wollten. Aber griffen diese liturgischen Theoretiker nicht doch zu rigoros in eine jahrhundertlang gewachsene Praxis ein? Konnte man noch wie früher Opfer darbringen, Erstlinge sowie Zehent abliefern und Feste feiern, wenn der gesamte Gottesdienst zentralisiert war? Mußte nicht eine theologische Reglementierung spontaner Volksfrömmigkeit echte religiöse Erfahrungen empfindlich einschränken? In diesem Zusammenhang — vor dem Horizont einer fragwürdig gewordenen eigenen Sinnwelt und eines angefochtenen Lebensgefühls — fordert das Deuteronomium zur Freude auf.

## 2. Freude — nicht orgiastischer Jubel

### a) Kurzformel des „Gottesdienstes“

Das Deuteronomium versteht sich als Vertragsurkunde eines zwischen Jahwe und seinem Volk geschlossenen Bundes. Nach der Struktur altorientalischer Vertragsformulare wurden beim Bundes-schluß auch eine Reihe von Flüchen beschworen, die sich als Sanktionen über einem bundesbrüchigen Partner entladen sollten. Sie finden sich — in mehrfacher Erweiterung — in 28, 15—68. Zu Beginn bzw. am Ende einzelner Fluchteile nennen Bedingungs- bzw. Begründungssätze den Ungehorsam Israels als Ursache solcher Bestrafung<sup>34</sup>. Sie fassen dabei Jahwes Forderung nochmals aufs prägnanteste zusammen. 28, 47 begründet das kommende Unheil mit der Mißachtung des Gottesdienstes, wie ihn das deuteronomische Gesetz vorschrieb. Weil Israel ihn verweigert hat, muß es nun Feindesdienst leisten. Die Strafe entspricht nach V. 48a genau der schuldhaften Unterlassung. Dieses begründete Drohwort<sup>35</sup> lautet:

---

<sup>33</sup> Gese (Anm. 31) 181.

<sup>34</sup> S. dazu G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart 1971, 261 f.

<sup>35</sup> Seitz (Anm. 34) 289 f.

- V. 47 „Weil du nicht Jahwe, deinem Gott, gedient hast in Freude und Herzensgüte aus all deinem Überfluß,  
 V. 48a mußst du deinen Feinden dienen, die Jahwe gegen dich ausgesandt hat, in Hunger und Durst, in Blöße und Mangel an allem.“

Auffällig ist zunächst das „ironische Wortspiel“ mit „dienen“<sup>36</sup>. In ihm steht der Bindung an Jahwe nicht jene an fremde Götter gegenüber<sup>37</sup>, sondern die Unterjochung durch Feinde. Damit wird nicht bloß das Stichwort für die anschließende Fremdvölkerbeschreibung geliefert, sondern ein Zusammenhang angedeutet, der auch sonst für Entstehung und Theologie des Deuteronomium charakteristisch ist: der Bezug zwischen Gottesherrschaft und Freiheit. Das mit „dienen“ umschriebene Loyalitätsverhältnis Israels zu Jahwe<sup>38</sup> hat ja seinen Ursprung in der Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens. Die Freiheit wird zuerst innerhalb der Plagenerzählungen mit der Forderung beansprucht, das Volk zu entlassen, damit es seinem Gott in der Wüste diene<sup>39</sup>. Die dabei entscheidenden Verben — „ent/loslassen“ und „dienen“ — werden nach V. 48a nun strafweise gegen Israel gewendet. Dieser Exodushintergrund läßt dann ferner auch den kultischen wie den sozialrechtlichen Aspekt des Jahwedienstes assoziieren. Israel begehrte ja die Entlassung, um Jahwe ein Opfer darbringen bzw. ein Fest feiern zu können. Dazu mußte es freilich erst aus der sozialrechtlichen Abhängigkeit vom Pharao zur Bindung an Jahwe erlöst werden. Im übrigen hat die Wendung „Jahwe dienen“ in der deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur „als geschichtstheologischer Interpretationsbegriff immer das Ganze der Beziehungen Jahwe — Israel im Auge“<sup>40</sup>. Nicht nur der rechte oder falsche Kult, sondern die totale Bindung an Jahwe und die ganze Existenz Israels stehen somit auf dem Spiel. V. 47 charakterisiert daher Israels „Gottesdienst“ nach seiner kultischen und nach seiner sozial-karitativen Seite. Der oben mit „Herzensgüte“ wiedergegebene Ausdruck kann also nicht — wie häufig — durch „Fröhlichkeit“ übersetzt<sup>41</sup> und als Synonym zu „Freude“ interpretiert werden. In V. 48a wird die von Israel ausgeschlagene „Freude“ durch „Hunger und Durst“

<sup>36</sup> Seitz (Anm. 34) 290.

<sup>37</sup> So in 4, 28; 28, 36. 64.

<sup>38</sup> Vgl. J. P. Floss, Jahwe dienen — Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament (Bonner BibBeitr 45), Köln 1975, 530—535.

<sup>39</sup> Floss (Anm. 38) 181—235, 551—557 u. ö.

<sup>40</sup> Floss (Anm. 38) 535.

<sup>41</sup> S. z. B. W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden <sup>3</sup>1967 ff., 356; F. Zorell, Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1968, 282.

geahndet, die mangelnde „Herzengüte bei Überfluß an allem“ mit „Blöße und Mangel an allem“ vergolten. Nach deuteronomischem Sprachgebrauch handelt es sich dabei um präzise Antithesen<sup>42</sup>. Denn zur — kultischen — Freude, wie das Deuteronomium sie begreift, gehört das Mahl. Darüber wird noch ausführlich zu sprechen sein. Herzengüte aber, zumal bei ausreichendem Vorrat, darf nach 15, 7—11<sup>43</sup> vom Mangel leidenden „Bruder“ beansprucht werden. Denn das zinsenlose Unterstützungsdarlehen, das jedem verarmten Volksgenährigen nach dieser deuteronomischen Weisung gewährt werden sollte, diene nicht der Erweiterung seines Besitzes, sondern der Bewältigung äußerster Existenznot. „Das ‚Recht des Armen‘ ist also hier letztlich ein Recht auf Fürsorge“<sup>44</sup>. 28, 47 — vom Kontext her eine Hauptgebotsformulierung des Gottesbundes und eine Kurzformel deuteronomischer Gottesverehrung — beweist: „Freude“ und sozial-karitatives Verhalten aus dem Bewußtsein der Dankbarkeit bilden die Wesenselemente des „Gottesdienstes“ im umfassenden Sinn. Sie können weder voneinander getrennt, noch aneinander gemessen werden. Was Solidarität im konkreten Fall jeweils heißt, wird im deuteronomischen Gesetz ausführlich beschrieben. Was freilich mit der geforderten „Freude“ (šimhâ) gemeint ist, läßt sich erst aus der Vorgeschichte dieses Begriffes und aus seiner Verwendung im Deuteronomium erschließen.

## b) Jubeln und Jauchzen

Von „Freude (šimhâ), sich freuen (šamah), freudig (šamēh)“ wird vor dem Deuteronomium relativ selten in religiösem bzw. kultischem Zusammenhang gesprochen<sup>45</sup>. Der einzige Beleg innerhalb des Pentateuch steht im sogenannten Mosesegen, einer Sammlung

<sup>42</sup> In der griechischen Übersetzung des Codex Vaticanus fehlen die Ausdrücke „in Durst und in Blöße“, die das Deuteronomium sonst nirgends mehr gebraucht. Dadurch wird zwar die Rhetorik der Passage beeinträchtigt — s. dazu Seitz (Anm. 34) 290 —, die eigentlichen terminologischen Entsprechungen aber werden dadurch noch stärker profiliert.

<sup>43</sup> Nur in dieser Perikope wird im Deuteronomium vom „Ermangeln“ (hāsar 15, 8) und zugleich von Verhärtung (V. 7) — in der Argumentation — und Bösewerden — das heißt Mißmut — des Herzens (V. 10) geredet. S. zu diesem Text M. Schwantes, Das Recht der Armen (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4), Frankfurt/M. 1977, 66—75.

<sup>44</sup> Schwantes (Anm. 43) 69.

<sup>45</sup> Nach der Statistik von P. Humbert („Laetari et exultare“ dans le vocabulaire religieux de l’Ancien Testament. [Essai d’analyse des termes Šamah et Gil], in: RevHistPhilRel 22 [1942] 185—214 [= Opusculs d’un Hebraisant, Neuchâtel 1958, 119—145], 194) in den alten historischen Büchern: Ri 16, 23; 2 Sam 6, 12; vielleicht auch 1 Sam 6, 13; 11, 15; 1 Kön 1, 40. 45; 2 Kön 11, 20; Dtn 33, 18. Bei den vorexilischen Propheten: Hos 9, 1; Jes 9, 2 (dreimal); 22, 13; 30, 29. Die Psalmen verwenden zwar häufig die Wurzel šmh (a. a. O. 195, 196 f.), doch können die Belege nicht mit der nötigen Sicherheit zeitlich eingeordnet werden.

alter, erst spät in das Deuteronomium eingefügter Stammessprüche. Dtn 33, 18 fordert Sebulon und Issachar zur Freude auf. Sie werden gültige Opfer schlachten (V. 19), — womit auf den für sie kennzeichnenden Kult auf dem Tabor angespielt sein dürfte<sup>46</sup>.

Die folgenden Stellen dürften ebenfalls aus vorexilischer Zeit stammen. Sie wurden alle im Rahmen des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerkes überliefert. An seinem Anfang steht das Deuteronomium — gewissermaßen als Maßstab für die Volksgeschichte, die nach der letzten Überarbeitung in den Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige dargestellt wurde.

Ri 16, 23—25 erzählt von der triumphierenden Freude der Philisterfürsten, die Simsons Gefangennahme mit einem Opferfest für ihren Gott Dagon in Gaza feiern. Dabei erklingt ein Spott- und Siegeslied über ihren einst starken Feind.

Zweimal ist es dann die Lade, an der sich die Freude entzündet. 1 Sam 6, 13—14 bringen die Bewohner von Bet Schemesch, hocherfreut über die Rückkehr der Lade aus dem Philisterland nach Israel, ein Brandopfer dar. Aber auch David opfert, als er — wie 2 Sam 6, 12—15 berichtet — die Lade voll Freude in die Davidstadt holt. Er tanzt vor ihr her, während die Prozession unter großem Jubelgeschrei und Widderhornklängen zur Stadt hinaufzieht.

Schließlich ist die Freude an vier Stellen mit dem Königsjubel verbunden. Als 1 Sam 11, 15 das ganze Volk Saul „vor Jahwe“ (lipnê JHWH) — d. h. im Bereich des Heiligtums<sup>47</sup> — in Gilgal zum König macht, da schlachten sie „vor Jahwe“ Heilsopfer, Saul und die Männer Israels aber freuen sich überaus. Nachdem Salomo zum König gesalbt worden war, zog das ganze Volk mit Flötenmusik hinter ihm her. Die Menschen „freuten sich in (so) großer Freude“, daß die Erde vor ihrem Jauchzen erbebe — wie 1 Kön 1, 40. 45 feststellen. Nach 2 Kön 11, 20 gilt die Freude des Volkes dem neu gekrönten König Joasch von Juda, dem es mit Trompetenblasen und Händeklatschen jubelt.

Zwar bezeugen nur vier vorexilische Prophetentexte die religiöse Freude mit der Wortwurzel šmḥ<sup>48</sup>. Doch sind gerade sie als der entscheidende traditionsgeschichtliche Hintergrund angesehen worden, vor dem die deuteronomische und damit überhaupt die israelitische Auffassung von der Freude des Gottesdienstes Jahwes erstmals ihr eigentliches Profil erkennen lasse<sup>49</sup>. So müssen diese Stel-

---

<sup>46</sup> So z. B. G. v. Rad, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964, 148.

<sup>47</sup> J. Reindl, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Erfurter TheolSt 25), Leipzig 1970, 26 f.

<sup>48</sup> Hos 9, 1; Jes 9, 2 (dreimal); 22, 13; 30, 29 — s. Humbert (Anm. 45) 194.

<sup>49</sup> So vor allem Humbert (Anm. 45) 195—204 passim.

len etwas breiter analysiert werden. Dies geschieht in der Reihenfolge ihrer Abfassung.

Wie ein Blitz aus heiterem Himmel trifft der Bannstrahl von Hos 9, 1 Israels enthusiastische Freude, in der es beim großen Herbstfest über die reiche Ernte frohlockt.

*„Freue dich nicht (ʿal tiśmah), Israel!  
Jauchze nicht (ʿal tāgēl) wie die Völker!  
Denn du hurst von deinem Gott weg.  
Dirnenlohn liebst du  
auf allen Korntennen“<sup>50</sup>.*

Der Prophet kehrt eine offenbar geläufige Aufforderung fast wörtlich um, wenn er befiehlt, Israel solle sich nicht freuen<sup>51</sup>. Sein Verbot ist berechtigt, denn „die Freude ist ausgeartet in ‚kanaanischen Jubel‘. Das ausgelassene Gejauchze und Gejohle . . . ist Ausfluß der Kanaanisierung des Gottesdienstes, ein Zeichen dafür, daß Israel ‚von seinem Gott weggehurt‘ hat. Ihre Freude wird so groteskerweise zur Freude über den Abfall vom eigenen Gott“<sup>52</sup>. Israel sieht ja das Korn, das es auf den Tennen empfängt, nicht als Gabe Jahwes, sondern als Geschenk seiner Liebhaber, der Baale, an. Aus diesem Prophetenwort kann freilich nicht geschlossen werden, daß „sich freuen“ (śāmah) und „jauchzen“ (gīl) „ursprünglich dem dionysischen Charakter der kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte zugehört“ haben<sup>53</sup> und deshalb verurteilt werden mußten. Was abgelehnt wird, ist auch nicht die Freude an sich<sup>54</sup>, selbst wenn sie durch das „Jauchzen“ (gīl) zu „heftig gellenden, wilden Schreien“ gesteigert wurde<sup>55</sup>. Verworfen wird Israels (!) Sich-Freuen und Jubeln in seinem (!) Gottesdienst, „nicht weil es im kanaanäischen Fruchtbarkeitskult seinen Ursprung hatte, sondern weil es nicht Antwort auf das Tun seines Gottes ist: ‚denn du hurst von deinem Gott weg‘“<sup>56</sup>. Im Blick auf den Wortgebrauch des Deuteronomium

---

<sup>50</sup> Übersetzung dieser textkritisch schwierigen Stelle nach H. W. Wolff, Dodeka-  
propheten 1: Hosea (BK. AT XIV/1), Neukirchen - Vluyn <sup>2</sup>1965, 192.

<sup>51</sup> G. Mansfeld (Der Ruf zur Freude im Alten Testament, Diss. Heidelberg 1965, 50—53) vermutet sogar, diese kultische Freude Israels könnte sich an dem Jubelruf entzündet haben: „Auferstanden ist Alejn Baal!“

<sup>52</sup> W. Rudolph, Hosea (KAT XIII/1), Gütersloh 1966, 175.

<sup>53</sup> Gegen Wolff (Anm. 50) 197. Ähnlich wie Wolff folgerten schon zuvor Humbert (Anm. 45) 198 und D. W. Harvey („Rejoice not, O Israel!“, in: B. W. Anderson/W. Harrelson [Ed.], Israels Prophetic Heritage [Essays in honor of J. Muilenburg], New York 1962, 116—127).

<sup>54</sup> Darauf deuten auch die grammatikalischen Formeln des Vetitiv, für den Person- und Situationsgebundenheit wesentlich sind.

<sup>55</sup> Wolff (Anm. 50) 197.

<sup>56</sup> C. Westermann, Art. gīl jauchzen, in: Theol. Handwörterbuch AT 1, München 1971, 415—418, 418.

ist festzuhalten: Der Kontext, in dem Hos 9, 1 vom „Sich-Freuen“ spricht, ist die Situation des Erntefestes und der Auseinandersetzung der Jahwereligion mit den baalistischen Fruchtbarkeitskulten. Durch die Parallelisierung mit gîl meint dann wahrscheinlich auch šāmāh „ein unartikulierte, mehr oder weniger orgiastisches Rufen“<sup>57</sup>.

Innerhalb einer jesajanischen Scheltrede beklagt Jes 22, 13 den unzeitgemäßen Jubel der Bevölkerung Jerusalems<sup>58</sup>. Nicht Trauer über die Kapitulation Hiskias vor dem Assyrer Sanherib und ernste Selbstprüfung prägen die Stimmung der Stadt, sondern „die ausgelassene Lebensfreude derer, die noch einmal davongekommen sind“<sup>59</sup>:

*„Es rief der Herr Jahwe der Heere  
an jenem Tag  
zum Weinen und zur Totentrauer,  
zum Kahlscheren und Umgürten des Sacks.  
Aber siehe da, Jubel und Freude (šimhâ),  
Rindertöten und Schafeschlachten,  
Fleisessen und Weintrinken —  
„Laßt uns essen und trinken,  
denn morgen sind wir tot!“*

In diesen V. 12—13 verwendet Jesaja „die Sprache des Kults . . . als Vehikel seines prophetischen Aufrufes zur Rückkehr zu Jahwe . . . Daß es speziell kultische Feiern sind, die der Prophet vor Augen hat, wird man kaum sagen können“<sup>60</sup>.

In keinem anderem alttestamentlichen Vers wird die Freude intensiver beschrieben als in Jes 9, 2, einem Dank für Jahwes Rettung aus der Assyrerbedrängnis<sup>61</sup>:

*„Du hast des Jubels (haggilâ) viel,  
die Freude (haššimhâ) groß gemacht,  
sie freuten sich vor dir (šām<sup>h</sup>û l<sup>p</sup>ānêkâ)  
wie bei der Erntefreude (k<sup>s</sup>šimhâ baqqāsîr),  
wie man jubelt (jāgilû)  
beim Beuteverteilen.“*

---

<sup>57</sup> F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen - Vluyn 1969, 64. Vgl. C. Barth, Art. gîl/gilâ, in: ThWAT 1, Stuttgart 1973, 1011—1018, 1016.

<sup>58</sup> S. dazu O. Kaiser, Der Prophet Jesaja Kapitel 13—39 (ATD 18), Göttingen 1973, 111—117; H. Wildberger, Jesaja. 2. Teilband Jesaja 13—27 (BK. AT X/2), Neukirchen - Vluyn 1978, 804—830.

<sup>59</sup> Kaiser (Anm. 58) 115.

<sup>60</sup> Wildberger (Anm. 58) 827.

<sup>61</sup> Zu Textkritik und Übersetzung, Gattungsprägung und Zeitbezug von Jes 8, 23b—9, 6 s. H. Barth (Anm. 15) 141—177.

Hier wird die Restauration des davidischen Gesamtisrael unter König Joschija in zwei ebenso elementaren wie plastischen Bildern mit sprichwörtlichen Freudenzeiten verglichen: der Erntefreude, die nun die stets drohende Hungersgefahr gebannt sieht, und dem Jubel beim Beuteverteilen, mit dem ein gefahrvoller Krieg einem bereicherten, friedlichen Leben weicht. Kontext und Parallelismus von „Freude“ (*šimhâ*) und „Jubel“ (*gilâ*) lassen keine inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Ausdrücken erkennen<sup>62</sup>. Ebenso wenig kann aus der Wendung „sich freuen vor Jahwe“ (*šāmah l'pānēkā*) auf einen bestimmten religiösen Ritus, konkret auf die enthusiastischen Akklamationen bei der Inthronisation eines Königs geschlossen werden<sup>63</sup>. Die Freude „vor Jahwe“ meint hier weder eine bestimmte Handlung im Bereich des Heiligtums noch einen eigentlich kultischen Akt. Sie charakterisiert vielmehr das Verhalten als Ausdruck einer inneren religiösen Einstellung<sup>64</sup>.

Dem Jubel von Jes 9, 2 nicht unähnlich löst die bevorstehende Vernichtung des Assyrerreiches nach 30, 29 Gesang, Musik und Tanz aus<sup>65</sup>, eine Freude, die mit der Freude von Festnacht und Tempelprozession verglichen wird:

*„Singen werdet ihr  
wie in der Nacht, wenn das Fest gefeiert wird“<sup>66</sup>,  
von Herzen werdet ihr euch freuen (*šimhat lēbāb*)  
wie wenn man zur Flöte schreitet,  
um auf den Berg Jahwes, zum Felsen Israels, zu ziehen.“*

<sup>62</sup> Dagegen sei nach H. Wildberger (Jesaja [BK. AT X/1], Neukirchen - Vluyn 1972, 374) „*šimhâ* ein ganz allgemein verwendetes Wort für Freude“ — in V. 2b sei ja die Freude in der Erntezeit als Beispiel genannt. Dagegen wäre „*gil* differenzierter“ und „mit seinen Ableitungen zusammen vor allem ein Terminus der Kultsprache“; es meine „speziell Freude vor Gott (vgl. *l'pānēkā* in V. 2b)“. Gerade dieser Vers aber gebraucht *gil* bei dem gewiß unkultischen Verteilen von Beute und verbindet *l'pānēkā* mit *šāmah*. Andere Bedeutungsnuancen dürfen nicht aus fremdem Kontext hier eingetragen werden.

<sup>63</sup> Gegen Humbert (Anm. 45) 199 f. Zwar blickt V. 5 auf Geburt und Inthronisation Joschijas zurück (H. Barth [Anm. 15] 166—170), doch erzählt der dankliedartige Text 8, 23b-9, 6 von mehreren Heilserweisen Jahwes. Sie hängen zwar sachlich, nicht jedoch zeitlich unmittelbar zusammen (H. Barth [Anm. 15] 168). *šām'hû l'pānēkā* in V. 2 läßt sich daher nicht auf das genannte Königsritual festlegen.

<sup>64</sup> Vgl. Reindl (Anm. 47) 29.

<sup>65</sup> Wie 8, 23b—9, 6 ist auch 30, 27—33 nicht authentisch jesajanisch, sondern gehört zur „Assur-Redaktion“ des Protojesajabuches aus der Zeit König Joschijas (H. Barth [Anm. 15] 92—103).

<sup>66</sup> H. Wildberger (Jesaja [BK. AT X Fasz. 13—15], Neukirchen - Vluyn 1978, 1207) u. a. übersetzen 30, 29: „Ein Lied werdet ihr singen wie in der Nacht, in der man sich heiligt.“ Zur vorliegenden Wiedergabe s. H. Barth (Anm. 15) 94.

Zwar bezeugt das Alte Testament — z. B. in Dtn 16, 6—7<sup>67</sup> — nur für das Pascha eine nächtliche Feier. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, hinter dem Vergleich von Jes 30, 29 stehe das zentralisierte Paschafest, wie es Joschija in Jerusalem eingeführt hat<sup>68</sup>. Im Unterschied zu den übrigen Festen findet sich nämlich beim deuteronomischen Pascha keinerlei Hinweis auf Freude, so daß der Vergleich des Verses unangebracht erschiene. Schon eher könnte man an das Neujahrs-/Herbstfest, das Freudenfest schlechthin, denken, auch wenn eine nächtliche Feier nicht nachgewiesen werden kann<sup>69</sup>. Dem Bild froher Stimmung genügt es durchaus, die Atmosphäre der Nacht vor einem Fest provoziert zu haben. Eine gewisse Nähe zur deuteronomischen Theologie und damit der Ära Joschijas verrät V. 27, der das Kommen des „Namen Jahwes“ von fern, d. h. hier vom Zion<sup>70</sup>, ankündigt.

Die „Freude“, besonders im Kult, ist ein allgemein religiöses Phänomen. Streng genommen charakterisiert jedoch keiner der erwähnten vordeuteronomischen Belege den üblichen jahwistischen Gottesdienst durch šāmāh / šimhâ / šāmē<sup>h</sup>. Hos 9, 1 verwehrt Israel den Festjubiläum. Jes 22, 13 gibt die Stimmung eines Freudenfestes wieder, das freilich zu einem hemmungslosen Gelage entartet ist. Jes 9, 2 spricht nur von einer religiösen Haltung. Jes 30, 29 aber vergleicht bloß die Freude des Volkes über Jahwes Kommen mit dem frohen Zug auf den Zion in der Nacht vor einem Fest. Die religiöse Freude, von der alle zitierten vorexilischen Texte sprechen, „meint in der Regel nicht eine verhaltene Gemütsverfassung, etwas Zuständliches, sondern die sich spontan und elementar äußernde Freude . . . Die elementarste Äußerung der Freude ist der Freudenschrei oder Jubelruf, der keine oder nur sehr kurze verbale Elemente enthält“<sup>71</sup>. Dieser Jubel drängt zu vielfältigen Lauten und Gebärden, zu Jauchzen und Händeklatschen, zu Musik und Tanz. Er wird stets in Gemeinschaft bekundet. „Diese Freude ist ihrem Wesen nach überschwänglich bis dahin, daß man außer sich gerät vor Freude“<sup>72</sup>. Ob solch „dionysische Überschwänglichkeit“ aber tatsächlich „zu aller Festfreude gehört“<sup>73</sup>, ist erst am deuteronomischen Verständnis des Jahwekultes zu prüfen.

<sup>67</sup> Vgl. auch die jüngeren Texte Ex 12, 42; 34, 25; Lev 23, 5.

<sup>68</sup> Z. B. gegen H. Barth (Anm. 15) 103.

<sup>69</sup> Vgl. J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen - Vluyn <sup>2</sup>1977, 57 f.; J. C. de Moor, New Year with Canaanites and Israelites. Part one: Description (Kamper Cahiers 21), Kampen 1972, 5 f. und Anm. 15; Kaiser (Anm. 58) 245.

<sup>70</sup> H. Barth (Anm. 15) 99 f.

<sup>71</sup> E. Ruprecht, Art. שמח sich freuen, in: Theol. Handwörterbuch AT 2, München 1976, 828—835, 829 f.

<sup>72</sup> Ruprecht (Anm. 71) 830.

<sup>73</sup> Dies behauptet Ruprecht (Anm. 71) 830.

### c) Mahnung zur Freude

Wann immer vom Ertrag der Herden und Felder ein Opfer bzw. eine Gabe am Zentralheiligtum in Jerusalem dargebracht wird oder das Volk sich dort nach der Ernte zum Wochen- bzw. Laubhüttenfest versammelt, heißt es im Deuteronomium stets: „Du sollst dich freuen“ bzw. „ihr sollt euch freuen!“<sup>74</sup> Dabei wird nur das Verb *šāmah* gebraucht, dieses freilich häufiger als in jedem anderen alttestamentlichen Buch — sieht man vom Psalter ab, der aber als Sammlung verschiedenster eigenständiger Lieder eigentlich keinen adäquaten Vergleich zuläßt. Überhaupt verwendet das Deuteronomium, wenn es von menschlicher Freude spricht<sup>75</sup>, nur diese Wortwurzel. Der eigentliche Ort der Freude ist also der Gottesdienst Israels. „Höchste Freude ist ja“ — wie W. Kasper feststellt — „nur möglich dort, wo sich der Mensch wenigstens für einen Augenblick eingeborgen erfährt in einem umgreifenden Sinnzusammenhang, wenn sich die tragischen Konflikte, die es gibt und die wir normalerweise nicht aufzulösen vermögen, plötzlich entknoten, wenn sich für einen Moment so etwas wie Friede ausbreitet in uns. Solche Freude ist wesentlich mit Religion verbunden“<sup>76</sup>. Darüber wird im Deuteronomium nun zum ersten Mal in einer gewissen Systematik reflektiert. „Sich-Freuen“ bildet das Leitwort einer Theorie<sup>77</sup> des „Festes“<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Dtn 12, 7 (pluralisch). 12 (pluralisch). 18; 14, 26; 16, 11. 14; 26, 11; ferner 27, 7 wird das Verb *šāmah* gebraucht. Der Numeruswechsel in der Anrede dürfte in den genannten Fällen schichtbedingt sein. Doch ergehen auch die singularischen Mahnungen stets an eine Mehrzahl von Personen. Das Adjektiv *šāmeʿh* steht in 16, 15, das Nomen *šimhā* nur in 28, 47.

<sup>75</sup> Außer in den von Anm. 74 genannten Belegen findet sich das Verb *šāmah* im Deuteronomium nur noch in 24, 5. Es steht hier freilich nicht wie an allen anderen deuteronomischen Stellen im Qal, sondern im Piel. Die hier angeordnete einjährige Freistellung eines Neuvermählten vom Kriegsdienst und allen anderen Leistungen, damit er „die Frau, die er geheiratet hat, erfreuen“ kann, hat im Alten Testament keine Parallele. Daß Jahwe „sich freut“, wird dagegen mit dem Verb *šwš* ausgedrückt, das sich nur an drei spätexilischen (s. dazu v. Rad, Deuteronomium [Anm. 46] 126 und 131) Stellen, nämlich 28, 63 (zweimal) und 30, 9, findet. Im übrigen wird auch Jahwes Freude im Deuteronomium — wie jene Israels — aufs engste mit dem göttlichen Segenshandeln (bzw. seiner Verweigerung) verbunden.

<sup>76</sup> W. Kasper, Von der Humanität und Spiritualität der christlichen Freude, in: Gottes Zeit für Menschen. Besinnungen zum Kirchenjahr, Freiburg i. B. 1978, 18—32, 24.

<sup>77</sup> Humbert (Anm. 45) 195, 200 f., 208 f. hat aus der Häufigkeit und der relativ frühen Verwendung von *šmh* im religiösen Kontext des Deuteronomium geschlossen, daß dieser Terminus erst von diesem Buch für die Kultsprache adaptiert und polemisch gegen die ausschweifende Baalsreligion gebraucht worden sei.

<sup>78</sup> Es geht dabei um die durch *šmh* verbundenen festlichen Begehungen, d. h. die Opfer (12, 4—7. 8—12. 13—19; 27, 1—8), zu denen auch die Zehntenabgaben (14, 22—27) und die Darbringung der Erstlingsfrüchte (26, 1—11) zählen, sowie

Das Deuteronomium verfolgt mit dem Ruf zur Freude eine Doppelstrategie. Einerseits gilt es, sich an das anzupassen, was für viele die kanaänische Fruchtbarkeitsliturgie so anziehend werden ließ: man darf, ja soll sich auch im Jahwekult freuen. Was damit als humaner Wert<sup>79</sup> anerkannt und erstmals theologisch in den Gottesdienst Israels eingebracht wird, muß freilich all jener Züge entkleidet werden, die mit den authentischen Traditionen des Jahweglaubens unvereinbar sind. So erfolgt andererseits zugleich eine Abwehr von Riten. Sie lassen sich aus einem Vergleich der altisraelitischen und kanaänischen bzw. fremdländischen Praxis mit den deuteronomischen Bestimmungen erschließen, — mit all dem, was diese positiv regeln, aber auch mit dem, was sie an herkömmlich mit der Freude verknüpften Elementen beharrlich verschweigen. Die Freude, um die es im Deuteronomium geht, ist also keineswegs eine harmlos naiv-affirmative Haltung. Man kann sich sogar kaum etwas Kritischeres denken als diese Freude<sup>80</sup>.

Man meinte, diese Freude vor allem in der Abgrenzung der Wurzel *šmh* gegenüber *gil* und seinen Derivaten in den Griff zu bekommen<sup>81</sup>. Das Deuteronomium habe den ekstatischen Jubel (*gil*) wegen seines kanaänischen Ursprungs und seiner Bindung an heidnische Orgien bewußt aus seinem Vokabular gestrichen<sup>82</sup>. Dagegen spricht aber, daß es im Alten Testament — abgesehen von Hos 10, 5 — keine Bedeutung von *gil* gibt, die nicht auch *šmh* auf-

---

die ausdrücklich als Fest bezeichneten liturgischen Veranstaltungen (16, 9—12 und 13—15). Diese Perikopen bilden zumindest auf der redaktionellen Ebene ein Textsystem. Literarkritische Erwägungen bleiben daher im folgenden weitgehend unberücksichtigt. Die angeführten Texte weisen — wie zu zeigen sein wird — zwar viele Gemeinsamkeiten im formelhaften Gebrauch und auch im Aufbau von Einzelementen auf. Beides wird vor allem unter theologischem Aspekt besprochen werden. Trotzdem variiert deren Abfolge (s. dazu z. B. *Seitz* [Anm. 34] 198 f.). Mehr als Andeutungen eines von der Sache her vorgegebenen Festablaufes sind ihr jedoch nicht zu entnehmen. Jedenfalls läßt sich kein „Festritual“ erschließen, was durchaus in der Intention des Deuteronomium liegen dürfte. Die im folgenden entwickelte deuteronomische Festtheorie wurde bisher selbst von so umfassenden Monographien wie jener von A. R. *Hulst* (Het karakter van den cultus in Deuteronomium, Wageningen 1938) oder E. *Otto*/T. *Schramm* (Fest und Freude [Kohlhammer Taschenbücher / Biblische Konfrontationen 1003], Stuttgart 1977) nicht erkannt.

<sup>79</sup> Zum „Humanismus“ des Deuteronomium s. M. *Weinfeld*, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 282—297. Auf die Problematik dieses Begriffes hat schon v. *Rad* (Gottesvolk [Anm. 19] 50 f.) aufmerksam gemacht.

<sup>80</sup> Vgl. damit die Charakterisierung der christlichen Freude bei *Kasper* (Anm. 76) 29.

<sup>81</sup> Vgl. *Humbert* (Anm. 45) 214.

<sup>82</sup> So z. B. *Humbert* (Anm. 45) 208 f. u. ö. Daß *gil* immer als heidnisch und anrüchig angesehen bzw. eine bestimmte Praxis des kanaänischen Kulttanzes gewesen sei, wird auch von *Mansfeld* (Anm. 51) 145 zurückgewiesen.

zuweisen hätte<sup>83</sup>. Die Wortgruppen gewinnen ihre positive bzw. negative Bezeichnungsfunktion durch den jeweiligen Kontext, in dem sie stehen<sup>84</sup>. *gîl* ist also vom Deuteronomium nicht als heidnisch belastete Freudenäußerung ausgeschieden worden, sondern weil im Vergleich dazu „*šmh* als umfassendes Wort für ‚Freude‘ ein viel weiteres Sinnfeld“ deckt<sup>85</sup>. Theologisch relevant ist freilich, daß *gîl* niemals mit *lipnê* konstruiert wird, während „sich freuen vor Jahwe“ (*šamah lipnê JHWH*) mehrfach — und zwar vor allem im Deuteronomium — belegt ist<sup>86</sup>.

Das Deuteronomium spricht von der Freude — 27, 7 und 28, 47 ausgenommen — nur im Gesetzeskorpus. Doch bilden die beiden Texte außerhalb des Kodex der Kapitel 12—26 eigentlich keine echte Ausnahme. Bei 27, 7 handelt es sich nämlich um eine kultische Anweisung, die bloß einmal, nämlich nach dem Überschreiten des Jordans, auf dem Berg Garizim zu befolgen ist. Sie hat naturgemäß in einer Sammlung allgemein und zeitlos gültiger Lebensordnungen keinen Platz. 28, 47 aber faßt in einer Art Hauptgebotsformulierung alle konkreten Einzelbestimmungen des deuteronomischen Gesetzes zusammen. An allen Stellen des Deuteronomium — d. h. abgesehen von einer einzigen Stelle nur hier im Alten Testament — fungiert das Verb *šamah* syntaktisch als Injunktiv<sup>87</sup>. Das bedeutet: Das Deuteronomium redet vom „Sich-Freuen“ nur in der Form eines Gebotes. Offenbar handelt es sich dabei nicht um etwas selbstverständlich Vorgegebenes, und zwar weder von seiten der Menschen noch von seiten Gottes. Zwar kann Freude nicht durch Gebot erzwungen werden, zumal damit weder ein bestimmter Jubelritus noch konkrete Artikulationen angeordnet werden, die man gehorsam vollziehen könnte. Aber diese Verpflichtung will den Anstoß dazu geben, den Weg auf die Freude hin zu suchen. Denn die Freude, zu der hier gemahnt wird, ist „eine ernste, strenge Sache“<sup>88</sup>. Sie

---

<sup>83</sup> Harvey (Anm. 53) 120. Im ugaritischen Baals-Zyklus wird die Wurzel *šmh* sogar relativ häufig verwendet, aber nur zweimal die Wurzel *gîl*, und zwar stets in Verbindung mit *šmh* (Mansfeld [Anm. 51] 51 Anm. 5). Im Alten Testament steht *gîl* häufig in Parallele zu *šmh*.

<sup>84</sup> C. Barth (Anm. 57) 1018.

<sup>85</sup> C. Barth (Anm. 57) 1016, der damit jedoch nicht das Fehlen von *gîl* in der deuteronomischen Tradition erklären will.

<sup>86</sup> Jes 9, 2; Dtn 12, 12. 18; 16, 11; 27, 7; Lev 23, 40; Ps 68, 4. Vgl. ferner Dtn 12, 7 und 14, 26, in denen *šmh* aufs engste mit der Opfermahlzeit vor Jahwe (\**kl lipnê JHWH*), und 26, 10—11, wo es mit der Anbetung vor Jahwe (*hšth lipnê JHWH*) verbunden ist.

<sup>87</sup> Die einzige Ausnahme bildet der priesterschriftliche Vers Lev 23, 40. Zu den übrigen und syntaktisch davon verschiedenen Freudenaufforderungen, die sich — soweit sie nicht profaner Art sind — sonst nur in poetischen Texten finden, s. Mansfeld (Anm. 51).

<sup>88</sup> Zum Zitat s. J. Splett, Der Mensch und die Freude, in: TheolGegw 21 (1978) 93—101, 99 mit Verweis auf Seneca (Ad Lucil. III 2).

unterscheidet sich von jener oberflächlichen Heiterkeit, die kommt und geht, wie sie will. Sie meint aber auch keine bloß künstlich erzeugte und äußere Lustigkeit, die sich in Witz und Spaß auslebt<sup>89</sup>. Es geht vielmehr um eine höchst qualifizierte Freude, eine Freude nämlich, die ihren Grund und ihre Grenze letztlich im Segen Jahwes hat<sup>90</sup>. Dieser Segen ist zwar auf das irdische Dasein beschränkt, ermächtigt aber trotzdem zu echter Freude<sup>91</sup>.

Im Widerspruch zu dieser religiösen Wurzel der Freude scheint freilich die Forderung zu stehen:

*„Du sollst dich freuen über alles, was deine Hände geschafft haben (b<sup>9</sup>köl mišlah jādekā)“ (12, 18).*

Der engere und weitere Kontext des Deuteronomium verknüpft die letzte Wendung jedoch unlöslich mit dem Segen Jahwes. So heißt es anlässlich von Opfern in paralleler Formulierung:

*„Ihr und eure Familien sollen sich freuen über alles, was eure Hände geschafft haben, weil Jahwe, dein Gott, dich gesegnet hat“ (12, 7).*

Beim Laubhüttenfest findet sich auch die konditionelle Fassung:

*„Wenn dich Jahwe, dein Gott, in allem gesegnet hat, in deiner Ernte und in der Arbeit deiner Hände, dann sollst du nur fröhlich sein“ (16, 15).*

Schließlich wird bei der Darbringung der ersten, das heißt der besten, Früchte ausdrücklich gesagt:

*„Dann sollst du dich freuen über alles Gute, das Jahwe, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat“ (26, 11).*

---

<sup>89</sup> Der revidierte Text der neuen deutschen Einheitsübersetzung gibt das entsprechende hebräische Wort nun nicht mehr mit „lustig“ wieder, sondern übersetzt es unmißverständlich mit „fröhlich sein“. Auch wenn שמח wesentlich mehr als ein zufälliges und spontanes Gefühl meint, läßt sich daraus nicht folgern: „. . . c'était alors un véritable rite, commandé par la circonstance ou prévu par le rituel, un rite s'imposant à tout avec la force d'un usage sacré.“ (gegen Humbert [Anm. 45] 198).

<sup>90</sup> Es geht also um wesentlich mehr, als H. Haag („ . . . und du sollst fröhlich sein“, in: Bibel und Kirche 33 [1978] 38—43, 39) zum „Befehlen von Freude“ feststellt: „ . . . die Erfahrung lehrt, daß bei Angstpsychosen und anderen seelischen Leiden ein Mensch dadurch, daß er sein äußeres Verhalten ändert, eine Veränderung der Basis erreichen kann, nach dem Grundsatz: Schicke dein Verhalten voraus, und das, was da sein sollte, die innere Wurzel, wird nachwachsen (Albert Görres). Mit seinen unermüdlichen Appellen zur Freude entspricht somit das Alte Testament einem Gesetz der Psychologie.“ Zurecht betont er aber (a. a. O.): „Nur ein Mensch der Freude ist auch ein Mensch der Liebe . . . Der Auftrag zur Freude ist Auftrag, die Welt zu verändern; im letzten ist er Auftrag, in dieser Welt die Gottesherrschaft zu verwirklichen.“

<sup>91</sup> Gegen Ratzinger (Anm. 1) 490, für den die „Ermächtigung“ zur Freude „nur stichhaltig“ ist, „wenn sie der Todesfrage standhält“.

Wann immer auch der Hinweis auf den „Ertrag deiner/eurer Hände“ (mišlah jādekā/jedkem) bzw. die „Arbeit deiner Hände“ (ma<sup>92</sup>šeh jādekā) entstanden sein mag<sup>92</sup>, die deuteronomische Bundestheologie unterstellt das gesamte Wirken des einzelnen, seiner Familie und des Volkes dem Segenshandeln Jahwes<sup>93</sup>. „Jahwes Segen ist irdisch, aber nicht weltlich. Es klingt paradox, aber vielleicht war Israel nie frömmer bemüht, Gaben direkt aus Gottes Hand zu nehmen, als gerade im Deuteronomium diese materiellen Dinge. Denn weder in der Zeit vor dem Deuteronomium noch in den folgenden Perioden finden wir diese reine Unbefangenheit, irdische Güter nicht als reflektiert abgeleitete Früchte geistiger Qualitäten, sondern verdienstlos, ganz um ihrer selbst willen von Gott anzunehmen“<sup>94</sup>. Das ist daraus zu verstehen, „daß der Segen Jahwes, der das ganze physische Leben des Gottesvolkes fristet, das Heilsgut kat' exochen ist“<sup>95</sup>. Wenn aber die Theologie des Deuteronomium Jahwe in so begeisterter Art als Spender allen Segens anerkennt, so ist dies das Ergebnis eines gewaltigen Ringens:<sup>96</sup> Es ist Jahwe und nicht Baal, der Fruchtbarkeit und Gelingen menschlichen Schaffens gewährt. Das Gebot, sich zu freuen, — und damit die Mitte des Gottesdienstes Israels — ist also am „ersten Gebot“, am Hauptgebot, orientiert<sup>97</sup>.

Das Deuteronomium versteht die gegenwärtige gesegnete Existenz Israels einerseits als Auswirkung der eidlichen Selbstverpflichtung Jahwes den Ervätern gegenüber, ihre Nachkommen zu einem Volk zu mehren und ihnen das Land zu geben (z. B. 4, 31; 6, 10—11; 7, 12—13; 26, 15). Andererseits führt das Deuteronomium die gegenwärtige Segenserfahrung auch auf Jahwes Rettungshandeln an den Vorvätern zurück. Das „kleine historische Credo“, das bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte gesprochen werden mußte, bekennt: Der Israel aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt hat, hat es auch an diese Stätte gebracht, wo es nun für die Früchte

<sup>92</sup> S. dazu *Seitz* (Anm. 34) 275.

<sup>93</sup> Zu mišlah s. 28, 8 (und im Fluchabschnitt V. 20), zu ma<sup>92</sup>šeh 28, 12.

<sup>94</sup> G. v. *Rad*, Gottesvolk (Anm. 19) 49 f.

<sup>95</sup> G. v. *Rad*, Gottesvolk (Anm. 19) 50.

<sup>96</sup> C. *Westermann*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968, 49.

<sup>97</sup> Zu Auswirkungen dieses Gottesdienstverständnisses s. z. B. G. *Ebeling*, Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes, in: ZThK 67 (1970) 232—249, 233 f. Dieser Ansatz beim ersten Gebot gerät aber nicht unbedingt in Widerspruch mit einer Ausrichtung des Gottesdienstverständnisses nach dem dritten (bzw. vierten), also dem Sabbatgebot, der man eine kultische Verengung angelastet hat. Der deuteronomische Dekalog rückt nämlich gerade das Sabbatgebot in die Position des „ersten“, das heißt des Hauptgebotes und macht es — theologisch wie literarisch — zum Zentrum der Zehn Gebote.

des Landes danken kann (26, 5—10). Die Beziehung des Jahweglaubens zur Geschichte stellt zwar kein Wesenselement der deuteronomischen Festtheorie dar, scheint sich jedoch später als entscheidendes Kriterium im Kult Israels durchgesetzt zu haben<sup>98</sup>. Eine Ausnahme bildet nur das Pascha, das erst von König Joschija nach der Auffindung des Deuteronomium im Tempel eingeführt worden ist (2 Kön 23, 21—23). Im Zentrum der Paschaordnung und der darin aufgegangenen Bestimmungen über das Fest der ungesäuerten Brote (Dtn 16, 1—8) steht — theologisch wie literarisch — das Gedächtnis des Exodusgeschehens<sup>99</sup>. Das Pascha wird im Deuteronomium bezeichnenderweise nie „Fest“ (*ḥag*) genannt und nicht „festlich begangen“ (*ḥāgag*). Auch durch seinen Ritus ist es nicht den Festen im strengen Sinn, also dem Wochen- und Laubhüttenfest, sondern dem Opferkult zugeordnet. Schließlich wird es auch nicht unter den drei „Wallfahrtsfesten“ angeführt (16, 16). Sein Kennzeichen ist das „Elendsbrot“ (*leḥem ʿōnī*). Nach der Festtheorie des Deuteronomium bildet dagegen die Freude das entscheidende Merkmal sowohl der verschiedenen Opfer als auch der Feste im engen Sinn.

Israel kann somit die geforderte Freude nicht bloß wollen, es kann sie auch tatsächlich haben: Freude nämlich an den eingetroffenen Segenszusagen Jahwes. Man freut sich, daß ein Streben sein Ziel erreicht, die Mühe sich gelohnt, die Arbeit ihren Sinn gefunden hat. Daß etwas glückt und man sich miteinander dieses Gelingens freuen darf, ist freilich nicht selbstverständlich. Die Freude, die das Deuteronomium verlangt, ist deshalb Dankbarkeit für den von Gott gewährten Erfolg, für die von ihm geschenkte materielle Fülle und

---

<sup>98</sup> Der genuine Gehalt des Glaubens Israels, der es ermöglicht hat, Wochen- und Laubhüttenfest auch als Jahwefeste zu proklamieren, muß also differenzierter beurteilt werden, als dies gewöhnlich geschieht. Das gilt auch für G. Sauer, *Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben*, in: G. Braulik (Hrsg.), *Studien zum Pentateuch* (Festschr. W. Kornfeld), Wien 1977, 135—141, 140. Der Unterschied zwischen der Religion Israels und den Religionen seiner Umwelt kann somit auch auf kultischem Gebiet nicht als ein Unterschied zwischen einer „Geschichtsreligion“ und einer „Naturreligion“ gekennzeichnet werden. Die alten Erntefeste werden jedenfalls im Deuteronomium nicht historisiert. 16, 12b begründet nur die vorausgehenden humanitären Bestimmungen. Literarkritisch wird der Vers allgemein einem späteren Redaktor zugeschrieben (s. z. B. G. Nebeling, *Die Schichten des deuteronomischen Gesetzkorpus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse von Dtn 12—26*, Diss. Münster 1970, 108). Nach dem Dtn ist die Festfreude Israels jedenfalls nicht Ausdruck für die in seiner Geschichte erfahrene Erlösung (gegen *Hulst* [Anm. 78] 88).

<sup>99</sup> J. Halbe, *Passa — Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16, 1—8*, in: *ZAW* 87 (1975) 147—168; *ders.*, *Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes*, in: *ZAW* 87 (1975) 324—356.

Sinnerfüllung (gläubigen) Daseins<sup>100</sup>. „Jegliches Geschenk weist“ wie R. Schulte allgemein formuliert, „aus seinem inneren Wesen stets auf den Geber zurück . . . Es gehört daher zur seinsgerechten Annahme, Entfaltung und Auswertung eines Geschenkes, diesen Bezug zum Geber stets mitzusehen, zu achten, ja zu vollziehen . . . Für unseren Fall: Dem Menschen zeigt sich in seinem als Geschenk verstandenen Sein und Leben eine besondere ‚Verpflichtung‘, die sonst nirgends ihresgleichen hat. Er erfährt auf Grund der voll in den Blick genommenen Erfahrung seiner selbst eine ihn unwiderstehlich zum Danken drängende Macht. Indem er sich dieser Macht ‚ausliefert‘, entfaltet er sich zur größeren Freiheit hin: Das Danken, die Erfüllung der Dankes-‚Pflicht‘ beglückt und erfreut den Menschen und läßt ihn so erst zum eigentlichen ‚ruhevollen‘ Besitz seiner selbst kommen“<sup>101</sup>. J. Splett hat diese „Antwort der Dankbarkeit“ sogar „die Freude im einzig möglichen Sinn“ genannt<sup>102</sup>. In ihr wird die „Zustimmung zur Welt“ gelebt, die nach Pieper den Kern jedes Festes ausmacht<sup>103</sup>. Das heißt aber auch: „Zustimmung zur Welt bedeutet Feier des Dankes. Ein Fest feiert die Unselbstverständlichkeit dessen, was es gutheißt“<sup>104</sup>.

#### d) Entritualisierung — Fest oder Feier?

Der Wechsel der Jahreszeiten und ihrer Auswirkungen wird — wie die Religionsgeschichte zeigt — liturgisch überall mit einem bestimmten Kultschema gefeiert<sup>105</sup>. Es sind Riten, die einerseits die versiegende Vitalität, andererseits die neu erstehende Lebenskraft symbolisieren, ja magisch bewirken wollen. Dieses Grundmuster beinhaltet im wesentlichen vier Elemente: Riten der Kasteiung, die das Sterben der Natur darstellen; physische und moralische Reinigungsriten, die alles, was die künftige Fruchtbarkeit beeinträchtigen könnte, abwehren; Stärkungsriten, durch die einer absterbenden Natur zu neuer Vitalität verholfen werden soll; schließlich Freudenriten, wenn das neue Jahr begonnen hat und sich das Leben

---

<sup>100</sup> Vgl. Köhler (Anm. 8) 139, dort freilich unbewiesen und für das ganze Alte Testament verallgemeinert. S. zu diesem Verständnis von Freude auch die theologischen Erwägungen bei K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung. Die kirchliche Dogmatik III/4, Zürich <sup>3</sup>1969, 428 ff.

<sup>101</sup> R. Schulte, Zum christlichen Verständnis von Religion und Kult, in: ThPQ 115 (1967) 34—44, 42.

<sup>102</sup> Splett, Mensch (Anm. 88) 100 f. In 101 Anm. 27 verweist er dazu auf die erste Eintragung von Th. Haecker (Tag- und Nachtbücher 1939—1945, Olten 1946): „Mißtraue jeder Freude, die nicht auch Dankbarkeit ist.“

<sup>103</sup> Pieper (Anm. 6) 45—54.

<sup>104</sup> J. Splett, Was bedeutet mir Weihnachten? Im Blick auf das „schönste Fest“ Gedanken zu Feier und Fest überhaupt, in: Lebendiges Zeugnis 34 (1979) 6—15, 8.

<sup>105</sup> S. dazu Th. H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East (Harper Torchbooks 1281), New York 1966.

fortsetzt. Darüber hinaus wird die Krise des Kosmos auch durch Totenaufstehungsriten und gemeinsames Mahl begangen. Angesichts solcher Trauer- und Freudenbräuche, die auch die kanaänische Fruchtbarkeitsreligion durchformt haben<sup>106</sup>, gewinnt die deuteronomische Festtheorie schärferes Relief.

Wenn der Israelit jedes dritte Jahr den Zehnten für die Armen ablieferte, mußte er unter anderem folgende „negative Beichte“<sup>107</sup> ablegen (26, 14a)<sup>108</sup>:

*„Ich habe nichts davon als Trauer(speise) gegessen.  
Ich habe nichts davon als Unreines verzehrt.  
Ich habe nichts davon einem Toten (Gott)<sup>109</sup> gespendet.“*

Vermutlich geht es bei diesem Bekenntnis nicht bloß um eine Versicherung ritueller Reinheit bei der Ablieferung des Zehnten, zumal solch antik-sakrale Ordnungen der „rational-humanitären deuteronomischen Vorstellungswelt“ fremd sind<sup>110</sup>. Eher erklärt darin der Israelit, daß er an keinem kanaänischen Ernteritual teilgenommen, kein Opfer zu Ehren des getöteten Baal dargebracht habe. Das Deuteronomium entmythologisiert also die heiligen Abgaben und macht sie sozial-karitativen Zwecken dienstbar. An die Stelle von Darbringungszeremonien tritt ein Bekenntnis „vor Jahwe“. Es hebt den Vorgang selbst als Gehorsamstat gegenüber Jahwes Gebot und als Ablehnung kultischen Mißbrauchs ausdrücklich ins Bewußtsein (V. 12—15). Darüber hinaus werden überhaupt alle kanaänischen Trauerbräuche, etwa Hautaufreißen und Stirnglatzenscheren, streng verboten (14, 1). Die Israeliten sind ja „Söhne für Jahwe“, ihren Gott (14, 1), und nicht für Baal (vgl. dazu Jer 3, 4. 19 mit 2, 27). Sie sind ein „heiliges Volk“, und das verpflichtet zur Enthaltung von kultischen Bräuchen anderer Götter (Dtn 14, 2). So hat das Deuteronomium auch das Numinose des Sterbens ent-

---

<sup>106</sup> S. dazu u. a. F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament. A Study of Canaanite-Israelite Religion*, Kopenhagen 1962.

<sup>107</sup> Weinfeld (Anm. 78) 213. K. Galling, *Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie*, in: ZAW 47 (1929) 125—130, 126 f.

<sup>108</sup> Zu Übersetzung und Interpretation s. H. Cazelles, *Sur un rituel du Deutéronome (Deut. XXVI, 14)*, in: RevBib 55 (1948) 54—71.

<sup>109</sup> Wahrscheinlich ist dabei nicht an den Gott Mot (= „Tod“), sondern an Baal zu denken, so T. Worden, *The Influence of the Ugaritic Fertility Myth in the Old Testament*, in: VetTest 3 (1953) 273—297, 291.

<sup>110</sup> Das gibt auch v. Rad, *Deuteronomium* (Anm. 46) 115 zu, obwohl er mit der Übernahme eines alten Reinheitsrituals rechnet, das in eine säkulare Situation verlegt worden sei, was freilich zu einer „etwas unklaren Kompromißlösung“ geführt habe. In diesem Zusammenhang sind auch die Perikope über die reinen und unreinen Tiere (14, 3—21a) und die Mahnung bezüglich des Aussatzes (24, 8—9) zu erwähnen. „Der Akzent, der hier auf die Sorge um die rituelle Korrektheit fällt, ist der genuin deuteronomischen Gedankenwelt in dieser Form fremd.“ (v. Rad, *Gottesvolk* [Anm. 19] 76).

mythologisiert und dem Toten wie dem Grab jede Sakralität abgesprochen<sup>111</sup>. Der status confessionis war für das Deuteronomium aber nicht nur bei göttlichem und menschlichem Totenkult gegeben, sondern auch bei den Stärkungs- und Freudenliturgien.

Vergegenwärtigen die kanaanäischen Trauerriten den Tod des Vegetationsgottes, so repräsentieren die Jubelfeiern sein Wiederaufleben. Mehr noch: die Freude der Teilnehmer an Fest und Opfermahl wollte in magischer Gleichgestimmtheit die Freude der Gottheit bewirken<sup>112</sup>. Diese Funktion kultischer Freude ist von akkadischer bis in neuassyrische Zeit durch Texte belegt<sup>113</sup>. Auch dagegen protestiert das Deuteronomium. In ihm prägt die Freude zwar alle Feste der vom Naturrhythmus bestimmten Bauernkultur, ebenso alle Opfer und Abgaben von Naturalien. Sie ist sogar das einzige Element, das aus dem oben erwähnten viergliedrigen Jahresritual der Umweltreligionen übernommen und in alle Kultbegehungen eingeführt worden ist. Die Freude nach deuteronomischem Verständnis ist jedoch keine Freude zugunsten Gottes und/oder um seine Gunst erst zu erlangen, sondern eine Freude über die von Jahwe bereits geschenkte Gunst, eine Freude also des Dankes. Dabei werden alle rituellen Details schweigend übergangen. Opfer und Abgaben ebenso wie die Feste werden entsakralisiert, aber

---

<sup>111</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 72.

<sup>112</sup> Harvey (Anm. 53) 121—126. Aufgrund der Mythen von Ras Schamra/Ugarit ist beim kanaanäischen Opfer- und Kultverständnis freilich zwischen Volksfrömmigkeit und Ansätzen theologischer Reflexion zu unterscheiden. Die Glaubensgewißheit, daß Baal letztlich doch seine Feinde überwinden werde, konnte zu einer allzu simplifizierenden Auffassung von Baals Heilswirken führen. Der Mythos kämpft gegen diese primitiven Vorstellungen an. Er begründet deshalb etwa ein längeres Ausbleiben des Regens mit der Eigenmächtigkeit und Souveränität Baals. „Das menschliche Bitten um Regen sowie Opfer und Riten, die in diesem Zusammenhang vollzogen werden, schaffen zwar eine weitere Voraussetzung für die Vergegenwärtigung der Herrschermacht Ba'als, erzwingen können sie Ba'als Eingreifen in das Naturgeschehen jedoch nicht.“ (D. Kinet, Theologische Reflexion im ugaritischen Ba'al-Zyklus, in: BZ NF 22 (1978) 236—244, 242).

<sup>113</sup> S. dazu Harvey (Anm. 53) 122—125. Als Beispiel aus neuassyrischer Zeit sei eine Passage aus einer Hymne des Königs Assurnasirpal II. an die Göttin Ischtar zitiert (E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, in: Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 23/1 [1918] 58—62, 61):

„Die Herrin des Himmels jubele,  
Bél, der Vater der Götter, frohlocke,  
Assur jubele in Ebarsaggula.  
Anu, der König des Himmels, freue sich,  
alle Götter des Himmels mögen jubeln!  
Ea möge jubeln im Ozean,  
die Götter der Wassertiefe mögen strahlen!  
Die —, die Göttinnen des Landes mögen sich freuen!  
Die Herren der Kulte (Opferer) mögen tanzen allesamt,  
freuen möge sich ihr Herz mit Gesang.“

auch in ihrer Verschiedenartigkeit weitgehend nivelliert. Wesentlich ist bloß die „Freude vor Jahwe“ und die Teilgabe dieser Freude an alle sozial Abhängigen und Bedürftigen. Wo aber der Jahwegläubige seine stärkste Anfechtung durch die Fruchtbarkeitskulte zu bestehen hatte, nämlich beim Darbringen der Erstlingserträge, dort werden die vor Jahwe niedergelegten besten Früchte des Landes (26, 10) — die übrigens nicht weiter präzisiert werden — durch ein Credo der Dankbarkeit (V. 5—9) als von Jahwe gegeben (V. 10. 11) bekannt<sup>114</sup>. Im Anschluß daran wird dieser Gott durch Proskynese verehrt, — eine Kultgebärde, die nur an dieser Stelle vom Deuteronomium angeordnet wird.

„Das Fest ist“ wie Pieper bemerkt, zwar „ein traditum in der stärksten Bedeutung dieses Begriffs: aus übermenschlichem Ursprung empfangen, um ungemindert weitergegeben und wiederum empfangen und weitergegeben zu werden. Man hat gesagt, nirgendwo sonst erweise sich die Lebenskraft der Tradition so klar wie in der Geschichte des Festes . . . Das wirkliche Tradieren, der lebendige Übermittlungsvorgang zwischen den Generationen, kommt gerade nicht zustande, er wird im Gegenteil eher vereitelt durch eine an das äußere Erscheinungsbild sich klammernde ‚Traditionspflege‘. Es kommt gerade nicht auf das bloße Bewahren und Konservieren an, sondern darauf, daß eine immer neue schöpferische Umprägung das in den Festen wahrhaft zu Feiernde präsent erhält“<sup>115</sup>. Diese Aktualisierung geschieht im Deuteronomium aber nicht nur in Opposition zu den Fremd- und Fruchtbarkeitskulten der Umwelt. Sie entsakralisiert und entritualisiert, rationalisiert und humanisiert auch den überlieferten jahwistischen Gottesdienst<sup>116</sup>. Man darf annehmen, „daß das Deuteronomium umgeben war von mehr oder minder anerkannten Kultordnungen, Priestergesetzen und allgemein rituellen Vorschriften, die — das wird weiterhin nicht in Frage stehen — schon früh kasuistisch fein detailliert waren. Wer von hier

---

<sup>114</sup> S. dazu G. Braulik, *Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel — Impuls in neuester Zeit*, Stuttgart 1979.

<sup>115</sup> Pieper (Anm. 6) 57 f.

<sup>116</sup> Allgemein gilt für die Vorgangsweise des Deuteronomium: „L'auteur du code deutéronomique vient répondre à l'aspiration de son peuple, et il a compris la crise des temps. Il ne se contente plus de fixer les institutions, les rites et les lois et d'ordonner en formules lapidaires, il donne des explications, il expose des motifs rationnels, et, quel que soit son respect pour l'antique coutume, il n'hésite pas à l'interpréter et à la transformer conformément aux exigences de son idéal réformiste. En fait, c'est une autre conception de la loi et de l'institution sociale qu'il apporte; et, au point de départ de cette conception, il y a la rationalisation de l'idée même d'alliance.“ (A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël* [Études d'histoire et de philosophie religieuses 33], Paris 1937, 126).

zum Deuteronomium kommt, wird sich immer wie in eine andere Welt versetzt fühlen<sup>117</sup>. Am eindrucksvollsten läßt sich diese Liturgieerneuerung des Deuteronomium vor dem Hintergrund paralleler Regelungen der priesterschriftlichen Gesetzgebung studieren. Sie entstammen zwar erst wesentlich späteren Zeiten<sup>118</sup>, dominieren aber heute im allgemeinen Bewußtsein weithin als typischer Ausdruck alttestamentlichen Gottesdienstes.

Für das Deuteronomium sind die Opfer weitgehend nicht institutionalisierter Kult, sondern Praxis persönlicher Frömmigkeit, die vor allem zwei Ziele verfolgt: die Dankbarkeit Jahwe gegenüber auszudrücken und ein Freudenmahl mit Hausgenossen und Bedürftigen zu halten<sup>119</sup>. Man „gelobt Jahwe“ (nādar l'JHWH) zwar auserlesene Gaben (12, 11; 23, 22. 24)<sup>120</sup>, doch wird keinerlei Opfer „(für) Jahwe (l'JHWH) dargebracht“<sup>121</sup>. Für die beiden Erntefeste hingegen ist es kennzeichnend, daß sie ab dem Deuteronomium ausdrücklich „für Jahwe“ begangen werden (16, 10. 15).

Nirgends wird gegen Opfer polemisiert. Es fehlen jedoch auch subtile Explikationen, wie sie später etwa die priesterschriftliche Kultordnung vornimmt. In ihrem äußeren Vollzug sind die Opfer Israels damals wohl kaum anders dargebracht worden als jene der kanaanäischen Religion. Doch kommt der gleichen Form aus ihrem Zusammenhang jeweils eine andere Bedeutung zu. Ferner zählt das Deuteronomium die verschiedenen Opferarten stets in engem Bezug zum literarischen Kontext und in sachgerechter Systematik auf. Vor allen Einzelbestimmungen wird in Kapitel 12 zuerst der grundsätzliche räumliche (V. 4—7) und zeitliche (V. 8—12) Rahmen fixiert. Als Folgerung ergibt sich daraus die Unterscheidung zwischen Opfer und Profanschlachtung (V. 13—19), wobei jedoch Blut niemals genossen werden darf (V. 20—28). Wie wichtig diese Prinzipien dem Deuteronomium sind, zeigt sich schon an ihrer Stellung zu Beginn des ganzen Gesetzeskodex.

---

<sup>117</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 39.

<sup>118</sup> Dieses Alter der priesterschriftlichen Pentateuchschicht ist kritisch gegen Weinfeld (Anm. 78) festzuhalten, dessen Beobachtungen zu den verschiedenen Kultbestimmungen (210—224) sonst dem folgenden teilweise zugrunde liegen.

<sup>119</sup> Weinfeld (Anm. 78) 211 f. meint sogar: „The constant emphasis on the obligation to share the sacrificial repast with indigent persons creates the impression that the principal purpose of the offering is to provide nutriment for the destitute elements of Israelite society.“

<sup>120</sup> Die Wendung „ein Gelübde erfüllen“ (šillam neder) findet sich bezeichnenderweise innerhalb des Pentateuch nur in Dtn 23, 22.

<sup>121</sup> 15, 21 und 17, 1 bilden hier keine Ausnahmen, da sie verbieten, Jahwe fehlerhafte Opfer zu schlachten. Wohl aber sollen nach 27, 6 — also innerhalb eines erst spät ins Deuteronomium eingeschobenen Kapitels — Jahwe einmal auf dem Garizim Opfer dargebracht werden. Besonders auffallend ist daher, daß das Pascha „für Jahwe“ geschlachtet werden soll (16, 2).

Weil erstens nach den V. 4—7 alle Opfer zur einzigen Kultstätte Israels gebracht werden sollen, führt V. 6 alle Opfer einzeln an. In dieser umfassendsten Liste werden<sup>122</sup> zunächst die beiden Hauptarten der Tieropfer aufgezählt, unterschieden nach der Form ihrer Opferung: „Brandopfer“, deren Fleisch auf dem Altar völlig verbrannt wird, und „Schlachtopfer“, von denen nur Blut und Fett geopfert werden, während das Fleisch neben einer Abgabe an den Priester (18, 3) vom Darbringenden und seinen Gästen in einer Opfermahlzeit an heiliger Stätte verzehrt wird. Es folgen fünf Einzelarten von Opfern, unterschieden nach ihrem Inhalt und Anlaß: „Zehnte“; „Handerhebungsoffer“, wohl aus vegetabilischen Materialien; „Gelübdeopfer“, zu denen man sich ohne Festlegung des Gesetzes selbst durch ein Versprechen verpflichtet hat; „freiwillige Opfer“, die man darbringt, ohne durch Gesetz oder Gelübde dazu verpflichtet zu sein; schließlich „Erstgeburtsoffer“ von Rindern oder Kleinvieh, also Schafen und Ziegen. Bemerkenswert ist das Fehlen von Sünd- und Schuldopfern<sup>123</sup>, deren besondere Formen vom Exil an ausgebildet werden und die dann in der priesterschriftlichen Kultgesetzgebung neben den Brandopfern eine hervorragende Rolle spielen. Weiter fällt auf, daß die Darbringung der Erstlingsfrüchte nicht eigens erwähnt wird. Sie steht aber an exponierter Stelle am Schluß des deuteronomischen Gesetzeskodex (26, 1—11).

Allgemeingültig wie der Opferort ist nach den V. 8—12 zweitens der Zeitpunkt des Inkrafttretens der deuteronomischen Opfervorschriften. In der entsprechenden Passage (V. 11) fehlen freilich die beiden letzten Opferarten der zuerst (V. 6) vorgestellten Liste, nämlich die freiwilligen Abgaben und die tierischen Erstlinge, während die übrigen Opfer in gleicher Reihenfolge genannt werden. Erstlingsopfer lassen ja nur einen engen zeitlichen Spielraum für ihre Darbringung zu (vgl. 15, 20). Wenn die freiwilligen Opfer nicht erwähnt sind, dann dürfte diese Auslassung die besondere Akzentuierung des V. 8 unterstreichen:

*„Ihr sollt nicht tun, was jeder einzelne für richtig hält, wie es hier bei uns heute noch geschieht.“*

---

<sup>122</sup> Zum folgenden s. C. Steuernagel, Das Deuteronomium (Göttinger Handkommentar AT I 3/1), Göttingen <sup>2</sup>1923, 96.

<sup>123</sup> Die einzige, im Deuteronomium breiter ausgeführte Sühneprozedur ist keine Opferzeremonie, sondern hat bloß symbolischen Wert. Es geht um die Beseitigung der Blutschuld, die ein von unbekannter Hand verübter Mord über die Gemeinschaft bringt (21, 1—9). In der ganzen Handlung wird so deutlich wie möglich zum Ausdruck gebracht, daß nicht der Ritus als solcher die Sühne bewirkt. Vielmehr vergibt Jahwes Gnade nach Bekenntnis und Gebet ohne Mittler die Schuld. So läßt gerade die Art der Aufnahme dieses alten Brauchtums in den deuteronomischen Kodex dessen Einstellung zum Opfer gut erkennen (Weinfeld [Anm. 78] 210 f.).

Dieses Verbot wird aber gleichsam kompensiert, wenn V. 11 nicht einfach nur von „Gelübdeopfern“ spricht, sondern von „all euren auserlesenen Gelübdeopfern“.

Die Perikope V. 13—19 drittens stellt dann die Opfer allgemein der Profanschächtung<sup>124</sup> gegenüber. Darauf wird auch die Terminologie abgestimmt. Der Kontext redet daher nirgends von „Schlachtopfern“. Durch diese Sprachregelung wird der Gegensatz unmißverständlich profiliert. Sachlich kann auf den Terminus „Schlachtopfer“ verzichtet werden, weil V. 17 ohnehin alle Arten der Schlachtopfer einzeln anführt. Die Struktur der V. 13—19 verlangte dabei freilich eine vom „Normschema“ (V. 6. 11) abweichende Reihung. Sie thematisiert im ersten Abschnitt (V. 13—14) die „Schächtung“: Brandopfer sind am Zentralheiligtum zu verbrennen. Das setzt selbstverständlich voraus, daß sie auch dort unmittelbar zuvor geschächtet werden. Doch wird auch das Verb „schächten“ bewußt im Opferzusammenhang vermieden. Denn „geschächtet werden“ darf immer und überall. Im zweiten Abschnitt (V. 15—19) geht es um die Mahlzeit. In allen Stadtbereichen darf geschächtet werden. Nur in diesem Kontext gebraucht das Alte Testament — und zwar in V. 15 und dann im Rückbezug des V. 21 — das Verb *zābah* für die Profanschächtung. Doch darf das Blut nicht mit dem Fleisch genossen, sondern muß ausgeschüttet werden. Die verschiedenen Opfer hingegen — praktisch alle Schlachtopferarten, nicht jedoch das Brandopfer, das auf dem Altar ganz in Rauch aufgeht — dürfen nicht in den Stadtbereichen, sondern müssen am Zentralheiligtum gegessen werden<sup>125</sup>.

Die V. 20—28 viertens greifen das zuvor (V. 16) nur kurz erwähnte, jedoch allgemein gültige Verbot des Blutgenusses in breiter Form auf. Nach V. 26 sind alle „heiligen Abgaben“, die wie die Erstgeburt (vgl. 15, 19) geopfert werden müssen, ebenso auch die Gelübdeopfer, die vom Darbringenden selbst zu einem Opfer bestimmt wurden, zur einzigen Opferstätte zu bringen. Mit dem Blut ist dann bei den Brandopfern anders als bei den Schlachtopfern zu verfahren. Diese letzte, mit der Blutzeremonie verbundene Unterscheidung

---

<sup>124</sup> Zurecht hat *Rose* (Anm. 22) 89 darauf aufmerksam gemacht, daß dieser eingebürgerte Begriff nicht so verstanden werden darf, „daß ein von Jahwe losgelöster Freiraum geschaffen werde, vielmehr bleiben auch für die ‚Profanschächtung‘ alte kultische Bestimmungen bestehen (V. 23 f.)“. Profan meint hier „vor dem heiligen Bezirk liegend“ (a. a. O. Anm. 2).

<sup>125</sup> Dieser grob chiasmische Aufbau des Aussageinhaltes der V. 13—19, dessen einzelne Elemente im zweiten Teil in umgekehrter Reihenfolge wiederholt werden, unterscheidet sich von jener chiasmischen Struktur, die von Wendungen bzw. einleitenden Partikeln signalisiert wird (zu letzterer s. *Seitz* [Anm. 34] 210 f.). Die von *Rose* (Anm. 22) 67 Anm. 3 vorgelegte Gliederung wird den V. 13—19 nicht ganz gerecht, weil sie V. 18b nicht berücksichtigt. Im übrigen geht es hier immer um den vorliegenden redaktionellen Deuteronomiumtext.

umgreift durch „Brandopfer“ und „Schlachtopfer“ in V. 27 den gesamten tierischen Opferkult<sup>126</sup>. Nur hier wird auch ein Ritus beschrieben:

*„Du sollst deine Brandopfertiere auf dem Altar Jahwes, deines Gottes, darbringen, das Fleisch und das Blut.*

*Bei deinen Schlachtopfertieren soll das Blut auf den Altar Jahwes, deines Gottes, geschüttet werden, das Fleisch sollst du essen.“*

Im Vergleich vor allem mit der priesterschriftlichen Kultordnung überrascht, daß im Deuteronomium völlig ignoriert wird, daß auch das Fett auf dem Altar in Rauch aufzugehen hat. Ist es doch wie das Blut Jahwe vorbehalten und macht sonst eigentlich erst das Opfern im Heiligtum nötig.

Außerhalb der eben analysierten vier Grundsatzparagrafen werden Opfer nur noch als einzelne aufgegriffen und dann weiter konkretisiert<sup>127</sup>. Dabei werden der Zehnte und die Abgabe der Erstlinge von Vieh und Feld innerhalb der deuteronomischen Festtheorie geregelt, nicht jedoch die Gelübde- und freiwilligen Opfer, die somit stärker privaten Charakter tragen.

Für die deuteronomischen Gesetze, die ja eigentlich eine Laienunterweisung darstellen, gilt somit allgemein: Sie „beschäftigen sich (in starkem Gegensatz etwa zu den Kultordnungen in 3 Mose 1—7) nicht mit den Spezialfragen des rituellen Zeremoniells bei den verschiedenen Opferdarbringungen; vielmehr mühen sie sich vor einem breiten Kreis von Hörern um Verständnis für die neue Kultregelung; es geht ihnen also einseitig um das Daß und das Warum der Darbringung aller Opfer an dem einen Kultort, nicht um das Wie“<sup>128</sup>.

Jede Schlachtung — das Töten von Wild ausgenommen — scheint bis zur deuteronomischen Gesetzgebung als ritueller Akt aufgefaßt worden zu sein, auch wenn man dazu wohl nicht immer ein Heiligtum aufgesucht hat. Das Deuteronomium (12, 15—16. 20—24) spricht diesem Vorgang nun jede sakrale Bedeutung ab. Alles Fleisch wird jenem des nicht opferbaren Wildes gleichgestellt und kann auch ohne kultische Reinheit genossen werden. Das Blut ist zwar davon zu trennen. Aber es wird nicht mehr als Opfer auf den Altar, sondern „wie Wasser“ (12, 16. 24), also wie sonst eine weltliche Materie, auf die Erde gegossen (vgl. dagegen Lev 17, 1—16). Trotz dieser Säkularisierung behält die Handlung aber einen allge-

---

<sup>126</sup> R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament (WMANT 24), Neukirchen - Vluyn 1967, 39.

<sup>127</sup> Nur die thematisch wie formulierungsmäßig undeuteronomische Perikope 27, 1—8 fordert, Brandopfer für Jahwe zu verbrennen und Heilsopfertiere zu schlachten.

<sup>128</sup> G. v. Rad, Deuteronomium (Anm. 46) 65 f.

mein bekenntnismäßigen Charakter. Die Profanschachtung mußte als praktische Konsequenz der Kultzentralisation freigegeben werden. Für jede Schlachtung eine Reise nach Jerusalem zu inszenieren, wäre ja gewiß unzumutbar gewesen. Wenn aber so nachdrücklich zwischen der Schlachtung zu Opferzwecken und jener zu Genußzwecken unterschieden wird, dann äußert sich darin neben der rationellen Gestaltung traditioneller Bräuche auch eine Entsakralisierungstendenz. Sie läßt sich im folgenden auch beim Zehnten und bei der Darbringung der Erstlingsgaben feststellen.

Der Zehnte des bäuerlichen Ertrages mußte als Opfer an das Zentralheiligtum verlegt werden. So erforderte auch hier die mögliche Entfernung von der nun einzigen Kultstätte praktische Erleichterungen. Das Deuteronomium erlaubt daher, die Abgaben am Wohnort zu verkaufen und dann den Erlös für das gemeinsame Mahl im Jerusalemer Tempel zu verwenden (14, 22—27), — „im Hinblick auf alte Opfervorstellungen eine erstaunliche Rationalisierung des Kultbrauchs!“<sup>129</sup> Zugleich bedeutet die Neuregelung ein weiteres Stück Entsakralisierung: „ . . . mindestens eine offenbare Mißachtung der geradlinig religiösen Bindung an den Acker liegt in der Bestimmung, die die Konzession erteilt, nicht mehr unter allen Umständen die auf eigenem Grunde geernteten Früchte der Gottheit zu opfern; jederzeit sind sie in Geld umsetzbar. Damit ist die enge Beziehung zwischen Feld und Kult, im weiteren Sinne zwischen Natur und Religiosität geflissentlich durchschnitten; eine naturhaft der Frucht als Erstlingsgabe inhärente Heiligkeit abgelehnt und die ganze kultische Handlung hat nunmehr ihren Sinn im Herzen des Frommen“<sup>130</sup>. Dasselbe trifft für jede Erstgeburt zu, die Jahwe zu heiligen das Deuteronomium eigens auffordert (15, 19). Die Anordnung widerspricht direkt dem priesterschriftlichen Verständnis, nach dem jede Erstgeburt von vornherein Jahwe gehört (Lev 27, 26; Num 18, 17)<sup>131</sup>. Die sonst geforderte Auslösung menschlicher Erstgeburt oder jener von unreinen Tieren (vgl. Ex 34, 19—20; 13, 2. 12—16) übergeht das Deuteronomium überhaupt<sup>132</sup>.

Wochen- und Laubhüttenfest werden im Deuteronomium (16, 9—12 bzw. 16, 13—15) — im Gegensatz zur priesterschriftlichen Kultgesetzgebung (Lev 23, 15—21 bzw. 23, 33—36. 39—43) — nicht nach einem bestimmten Ritual gefeiert. Beide Erntefeste tragen weithin dieselben Züge. Zum Wochenfest am Abschluß der rund siebenwöchigen Getreideernte soll man zwar eine Votivgabe als Ausdruck des Dankes beisteuern. Ihr Inhalt und ihr Umfang wer-

---

<sup>129</sup> G. v. Rad, Deuteronomium (Anm. 46) 73.

<sup>130</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 38.

<sup>131</sup> Weinfeld (Anm. 78) 215.

<sup>132</sup> Zu den möglichen Gründen dieser Regelung s. Weinfeld (Anm. 78) 216.

den jedoch dem freien Ermessen des Spenders überlassen (Dtn 16, 10)<sup>133</sup>. War das Korn von der Tenne und der Wein aus der Kelter eingelagert, wird das Ende des bäuerlichen Wirtschaftsjahres mit dem Laubhüttenfest begangen. Der Name erinnert wohl daran, daß man sich dabei früher in den Weinbergen aufgehalten (vgl. Ri 21, 19—21) und dort wie während der Ernte in Hütten gewohnt hatte. Doch wird sonst darüber nichts mehr gesagt. Das Laubhüttenfest ist — wie auch das Wochenfest — ein Fest „für Jahwe“. Zugleich aber ist es auch „dein Fest“ (16, 14), einfach für den Menschen und für seine Freude bestimmt. Nach der langen Mühsal der Arbeit vergnügt man sich nun sieben Tage lang. Es ist *das* Fest schlechthin. Nur hier (V. 15) spricht das Deuteronomium — übrigens zum ersten Mal in der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums — vom „Fest festen“ (ḥag ḥāgag)<sup>134</sup>. Nur hier wird — neben der üblichen Mahnung zur Freude (V. 14)<sup>135</sup> — eigens und abschließend betont: „Du sollst nur fröhlich sein!“ (V. 15)<sup>136</sup>.

„Nirgends findet sich“ in der deuteronomischen Kultgesetzgebung „eine Andeutung, nach der der Kult in dem Vollzug als solchem seinen Sinn hätte“<sup>137</sup>. Nirgends gibt es „eine Bestimmung, nach der ein Verstoß gegen das gleichsam verabsolutierte kultische Element als solches als Sünde gewertet wird; ganz zu schweigen von Gesetzen, die sich mit unvorsätzlichen Kultsünden abgeben“<sup>138</sup>.

Nicht zuletzt wegen der Offenheit ihres konkreten Vollzuges hat die deuteronomische Liturgie bei Opfern, Zehnten- und Erstlingsabgaben, bei Wochen- und Laubhüttenfest mehr den Charakter eines „Festes“ als den einer „Feier“. „Als Ritual ist der Gottesdienst eine Feier. Nur eine relativ geschlossene Gruppe kann nach langjähriger Praxis seine aus langer Tradition durchgeformten Zere-

---

<sup>133</sup> In späterer Zeit bestimmt dann 16, 16—17 für alle drei Wallfahrtsfeste, also für das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochen- und das Laubhüttenfest: „Man soll nicht mit leeren Händen hingehen, um das Gesicht Jahwes zu schauen, sondern jeder mit seiner Gabe, die dem Segen entspricht, den du von Jahwe, deinem Gott, erhalten hast.“

<sup>134</sup> Vgl. beim Laubhüttenfest Lev 23, 39. 41; Num 29, 12; Sach 14, 16. 18. 19; sonst noch Ex 12, 14 und Nah 2, 1. Ähnliches gilt für die Wendung „ein Fest veranstalten“ (šḥ ḥag), die zunächst in Dtn 16, 10 und 13 gebraucht wird und sich dann in der Festanweisung Ex 34, 22 sowie in späteren berichtenden Texten findet.

<sup>135</sup> Sie begegnet sogar im Zusammenhang des Laubhüttenfestes im Heiligkeitsgesetz Lev 23, 40. Der Priesterkodex verwendet šāmāḥ nur an dieser Stelle, šimḥa in Num 10, 10, nirgends šāmēḥ.

<sup>136</sup> Dtn 31, 10—13 sieht außerdem noch vor, daß in jedem siebten Jahr, also im Brachjahr, „diese ganze Weisung“, nämlich das Deuteronomium, beim Laubhüttenfest verlesen wird.

<sup>137</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 44.

<sup>138</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 65.

monien und Symbole innerlich mitvollziehen. Als Fest aber ist er dem unpathetischen, offenen Spiel näher (G. M. Martin). Eine Feier wird durch Unvorhergesehenes nur gestört. Das Fest aber ist offen für spontane Einfälle und von außen kommende Zufälle. Sie sind im Fest keine Störungen, sondern Überraschungen. Am Fest können auch Fremde teilnehmen. Für ein Fest wird nur der Rahmen vorher geplant. Was in ihm passiert, ist Sache der Teilnehmer selbst<sup>139</sup>. Wichtiger als diese Unterscheidung von Fest und Feier dürfte freilich die Zuordnung des Unterschiedenen sein. „Fest“ scheint dabei der umfassendere, vielschichtigere Begriff zu sein. Zu ihm gehörte dann der Wechsel von „festlichen“ und „feierlichen“ Momenten<sup>140</sup>. Jedenfalls dürfte ein solch übergeordneter Festbegriff der deuteronomischen Kultauffassung gerechter werden als der Terminus „Feier“.

Die „Gleichgültigkeit gegen die korrekte kultische Form“<sup>141</sup> gilt nämlich nur im Korsett der Kultzentralisation. Mit allen Opfern, Erstlingsgaben und in irgendeiner Form auch mit dem Zehnten müssen die Israeliten nun zum Jerusalemer Tempel kommen. Ihr Weg ist eingeordnet in den großen Hinaufzug des Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens in das Land des Erbbesitzes, wo Milch und Honig strömen (12, 8—12 und 26, 1—11). Wird bei den Opfern und Gaben neben der Zentralisationsformel durch die Vokabel des „Gehens“, „Hinaufziehens“, „Hinbringens“ (z. B. 12, 5. 11. 14; 14, 25; 26, 2) die Einheit des Ortes akzentuiert, so bei den Festen die Einheit der Zeit. Denn die im alten Bundesbuchkalender (Ex 23, 14—17) noch undatierte Wallfahrt zu einem (Bezirks)Heiligtum wird jetzt auf das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochen- und das Laubhüttenfest fixiert (16, 16—17). Das Deuteronomium hat damit die „Wallfahrts-Feste“ geschaffen<sup>142</sup>. Wozu aber diese Vereinheitlichung, die so durchgreifend die kultische Betätigung des ganzen Volkes einschränkte? Das Interesse gilt nicht dem Kultort als solchem<sup>143</sup>. Nirgends wird von einer Sakralität des Heiligtums, von seinen Angelegenheiten oder von seiner Verehrung geredet (vgl. dagegen Lev 19, 30). Keine Verfügung schützt seinen Altar vor ritueller Entweihung (vgl. dagegen Ex 29, 37; Lev 21, 16—23). Die Eigenart der deuteronomischen Kultordnung kann also nicht von einem verabsolutierten Zentralisationsgesetz her begriffen werden. Sie ergibt sich vielmehr als Konsequenz des Verhältnisses Israels zu Jahwe,

---

<sup>139</sup> J. Moltmann, *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, München 1977, 90 f.

<sup>140</sup> Vgl. *Martin* (Anm. 3) 75.

<sup>141</sup> G. v. Rad, *Gottesvolk* (Anm. 19) 40.

<sup>142</sup> E. Auerbach, *Die Feste im Alten Israel*, in: *VetTest* 8 (1958) 1—18, 16.

<sup>143</sup> S. dazu v. Rad, *Gottesvolk* (Anm. 19) 42 ff.

seinem Gott, das im Mittelpunkt deuteronomischer Theologie steht<sup>144</sup>.

Dieser einheitsstiftende Rahmen desselben Heiligtums und derselben Zeit, den die deuteronomische Kultzentralisation um der Gottesbeziehung Israels willen geschaffen hat, garantierte nicht nur Kultusreinheit durch Kultuseinheit. Er versammelte auch die einzelnen Familien, Stände und Schichten zur Einheit des ganzen Volkes, die erst das Fest in seiner umfassenden Verwirklichung erleben ließ, auch wenn dieses Ideal nie vollkommen praktiziert werden konnte (vgl. die Reduzierung bereits in 16, 16 auf „dreimal im Jahr“ und „alle deine Männer“). Das Fest ist ja dadurch bestimmt, daß es alle versammelt, wie H.-G. Gadamer schreibt: „Wenn etwas mit aller Erfahrung des Festes verknüpft ist, dann ist es dies, daß es jede Isolierung des einzelnen gegenüber dem anderen verweigert. Das Fest ist Gemeinsamkeit und ist die Darstellung der Gemeinsamkeit selbst in ihrer vollendeten Form. Fest ist immer für alle“<sup>145</sup>.

## II. Brudergemeinde und Diakonie

Fest möchte alle vereinigen: „Fest ist Ereignis gemeinsamer Freude“<sup>146</sup>. Freude wiederum kann man nur haben, wenn man auch selbst anderen Freude bereitet<sup>147</sup>. Das Fest und die Freude besitzen somit eine soziale Dimension. „Bei einem ‚Volksfest‘ fallen die Schranken zwischen den Klassen, werden die Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben“<sup>148</sup>. Die deuteronomische Kultordnung, die bei liturgischen Regelungen äußerste Zurückhaltung zeigt, führt unermüdlich die Teilnehmer an, wenn Opfer dargebracht oder Feste begangen werden sollen. Genannt sind: „Du und deine Familie“ bzw. „du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin“, wobei die einzelnen Wendungen auch im Plural stehen können; dann „die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“; schließlich „die Fremden, Waisen und Witwen, die in dei-

---

<sup>144</sup> Die deuteronomischen Zentralisationsgesetze sind als „Neuinterpretation einer alten Kultordnung“ zu verstehen, „die einerseits durch inzwischen eingetretene Mißstände, andererseits durch ganz neue Erkenntnisse über Jahwe und sein Verhältnis zu Israel nötig geworden waren. Und dieser letzte Faktor, nämlich die neue theologische Grundkonzeption von Israels Verhältnis zu Jahwe, ist wohl der entscheidende Punkt.“ (v. Rad, Deuteronomium [Anm. 46] 65).

<sup>145</sup> H.-G. Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest (Reclam Universal-Bibliothek 9844), Stuttgart 1977, 52.

<sup>146</sup> Splett, Gedanken (Anm. 104) 7.

<sup>147</sup> Vgl. K. Barth (Anm. 100) 432 f.

<sup>148</sup> G. Rombold, Die existenzielle Bedeutung des Festes, in: Diakonia 10 (1979) 11—16, 12.

ner Mitte leben“ bzw. „in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“. Nach dem Deuteronomium bilden diese Personengruppen zusammen „ganz Israel“. Variationen in ihrer Aufzählung ergeben sich vor allem aus dem verschiedenen Charakter von Opfern, Erstlings- bzw. Zehntenabgaben und Festen.

Am engsten ist der Teilnehmerkreis bei den Opfern gezogen. 12, 7 gebraucht hier die kürzeste Formel: „Ihr und eure Familien.“ Diese Wendung ist keine deuteronomische Prägung, sondern findet sich innerhalb des Pentateuch bereits im alten jahwistischen Geschichtswerk; sie wird aber ebenso auch noch nach dem Deuteronomium verwendet<sup>149</sup>. 12, 12 in pluralischer und V. 18 in singularischer Anrede explizieren diese Bezeichnung durch „ihr, eure Söhne und Töchter, eure Sklaven und Sklavinnen“. Von einer israelitischen Großfamilie<sup>150</sup> scheinen zunächst die „Väter“ zu fehlen — unter ihnen versteht das Deuteronomium die Erzväter, also die Patriarchen als Empfänger der göttlichen Verheißung; dann die „Brüder“ — damit werden im allgemeinen die Glieder des eigenen Volkes gemeint; ferner der „Nächste“ — mit ihm ist man nicht durch Verwandtschaft, sondern durch Freundschaft verbunden. Im übrigen haben die leiblichen Brüder und Schwestern sowie die Nächsten ihre eigenen Familien, werden also selbst direkt vom Gesetz angesprochen. Besonders fällt freilich auf, daß die Frau nicht eigens genannt ist<sup>151</sup>. Natürlich meinte das Deuteronomium nicht, daß zwar das ganze Haus zum Tempel ziehen solle, die Frau allein jedoch daheim zu bleiben habe<sup>152</sup>. Sie wird vielmehr deshalb nicht erwähnt, weil sich das „Du“ zu Beginn der Liste in gleicher Weise auf den Mann wie auf die Frau als Adressaten der Weisung bezieht. Das Deuteronomium wünscht die selbe Wertschätzung beider Geschlechter und erläßt auch eine Reihe von Einzelbestimmungen zugunsten einer „Frauenemanzipation“. Für das Deuteronomium ist ferner die detaillierte Aufzählung der Familienmitglieder charakteristisch. Sie ergibt sich als scheinbar selbstverständliche Entfaltung der allgemeinen Umschreibung „Haus“, ist jedoch von höchster sozialer Brisanz. Wie revolutionär diese Gleichberechtigung nicht nur der Frau und der Kinder, sondern vor allem auch der Sklaven und Sklavinnen für die Gesellschaft von damals gewesen sein muß, beweist wohl am deutlichsten die deuteronomische Version des Sabbatgebotes. Dort werden Sklave und Sklavin nicht bloß unter denen aufgezählt, die das Recht und die Pflicht haben, die Sabbatruhe zu hal-

<sup>149</sup> Seitz (Anm. 34) 191 Anm. 288.

<sup>150</sup> S. dazu O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (ATHANT 41), Zürich 1962, 119—128.

<sup>151</sup> S. zum folgenden Weinfeld (Anm. 78) 291 f.

<sup>152</sup> S. dazu den alten Brauch einer Wallfahrt der ganzen Familie zum Heiligtum in 1 Sam 1. Vgl. ferner Dtn 29, 10. 17 und 31, 12.

ten. Als springender Punkt wird vielmehr am Ende nochmals eingeschärft:

*„Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du.“*  
(5, 14).

„Daß es Sklaven gibt, wird also noch vorausgesetzt. Aber man ist im Grunde dabei, die Basis einer Sklavenhaltergesellschaft zu unterwühlen. Denn man beseitigt gerade die Aufteilung von Arbeit und Muße auf verschiedene Menschengruppen. Ja noch mehr: die Sklavenbefreiung selbst kommt schon in Sicht“<sup>153</sup>.

Im Deuteronomium sind die Opfer Ausdruck der Dankbarkeit für den von Jahwe gespendeten Segen (12, 7; vgl. V. 15). Er wird primär nicht vom Volk als Ganzem, sondern von seinen einzelnen Familien erfahren. „Denn Segen ist ja ursprünglich die Kraft der Fruchtbarkeit des Leibes, des Ackers und des Viehs und spielt als solche im Wirtschaftsleben der Familie eine entscheidende Rolle“<sup>154</sup>. Der Rahmen der Dankenden ist somit zu Recht auf die — ganze — Einzelfamilie beschränkt. Im Opfer bietet man Gott aber auch eine Gabe von dem, was die „Hände geschafft haben“ (12, 7. 18). So ist es — abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten — verständlich, daß hier die Armen Israels nicht angeführt werden.

Dem Opfer beigezogen werden jedoch die Leviten. Sie sind bei allen liturgischen Handlungen präsent und werden auch — mit Ausnahme einer einzigen Stelle — stets eigens genannt. In den Teilnehmerlisten stehen sie immer nach den Familienmitgliedern und vor der Bedürftigengruppe „Fremder, Waise und Witwe“. Diese Reihung entspricht genau der Position, die den Leviten im Kult zukommt. Einerseits verbindet sie ihre priesterliche Funktion mit den Familien als den Trägern der Opferliturgie; andererseits bilden sie die Spitze der Sozialfälle und werden deshalb auch als „Fremde“ im Sinne von Schutzbürgern bezeichnet (18, 6).

Die Leviten sind als Priester vor allen anderen Aufgaben für den Dienst am Altar bestimmt<sup>155</sup>, auch wenn ihn das Deuterono-

---

<sup>153</sup> N. Lohiink, Freizeit, Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der Priesterlichen Geschichtserzählung, in: Unsere großen Wörter (Anm. 18) 190—208, 191.

<sup>154</sup> R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (Calwer Theologische Monographien A 9), Stuttgart 1978, 174. So nimmt Kap. 28, obwohl es dem Volk als Ganzem die Möglichkeiten von Segen und Fluch vor Augen stellt, in den V. 3—6 einen Segensspruch auf, der sich eindeutig an das einzelne Haus wendet. Aber auch 7, 12—15 veranschaulicht, wie stark die Segensverheißungen an Israel inhaltlich an dem im familiären Lebenskreis erfahrenen Segen orientiert bleiben (a. a. O. 174 f.).

<sup>155</sup> J. A. Emerton, Priests and Levites in Deuteronomy, in: VetTest 12 (1962) 129—138.

mium nicht weiter konkretisiert. Sie besaßen keinen Landanteil wie die übrigen Israeliten, sondern sollten sich von ihren Opferanteilen, von Jahwes Erbesitz, ernähren (18, 1). Jene Leviten, die ihr priesterliches Amt in Landheiligtümern versahen, wurden nun durch die deuteronomische Kultzentralisation weithin nicht nur arbeitslos, sondern auch brotlos. Daher sorgt das Deuteronomium für Lebens- und Unterhaltungsmöglichkeiten der Leviten, „die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“ (12, 12. 18; 14, 26; 16, 11. 14). Darüber hinaus wird ihnen das Recht zugesprochen, am Zentralheiligtum Dienst zu tun und dort zu Einnahmen zu kommen (18, 6—8). Nach 2 Kön 23, 9 ist dieses Recht, in Jerusalem Opfer darzubringen, den Landleviten bei der Joschija-Reform freilich nicht gewährt worden. Zumeist schließt man daraus, der Jerusalemer Klerus hätte die vom Deuteronomium vorgesehene juristische Gleichstellung aus vitalen Eigeninteressen verhindert. Doch dürfte jener Anspruch der ehemaligen Landleviten wahrscheinlich erst später — aber noch vor der ausgehenden Exilszeit — in das Deuteronomium aufgenommen worden sein<sup>156</sup>. Die deuteronomischen Kultbestimmungen wünschen zwar eine Teilnahme der Leviten bei allen liturgischen Akten, lassen aber völlig unregelt, wie weit sie selbst dabei aktiv tätig werden sollten oder konnten. Es war daher möglich, sie später unterschiedlich zu reinterpreten bzw. zu aktualisieren<sup>157</sup>.

Ungenannt bleiben die Leviten und die einzelnen Familienmitglieder in 12, 7. Vielleicht hat der Redaktor die noch undifferenzierte alte Kurzformel „ihr und eure Familien“<sup>158</sup> aufgegriffen, weil

---

<sup>156</sup> S. dazu N. Lohfink, Gewaltenteilung. Die Ämtergesetze des Deuteronomiums als gewaltenteiliger Verfassungsentwurf und das katholische Kirchenrecht, in: Unsere großen Wörter (Anm. 18) 57—75, 68.

<sup>157</sup> Auch im Deuteronomium verschiebt sich allmählich die ursprüngliche Konzeption zugunsten einer „Überbetonung des kultischen Elementes . . . In einer Schicht der Weiterungen fällt ein besonderes Gewicht auf die ‚levitischen Priester‘. Die frühere Fassung kannte noch keine Hervorhebung dieses Standes vor anderen; am wenigsten kam sie den Leviten zu, denen im Gegenteil um ihrer Hilfsbedürftigkeit willen das Deuteronomium erst Gleichachtung zu verschaffen sucht. So wie das Priesteramt der Leviten jetzt betont ist (18, 1; 19, 17; 20, 2 ff.; 21, 5; 27, 9; 31, 9 ff.), sprengt es das durch den eigentümlichen Volksgedanken in sich ausgeglichene deuteronomische System.“ (v. Rad, Gottesvolk [Anm. 19] 76).

<sup>158</sup> Sie wird im Deuteronomium nur noch 14, 26 und 15, 20 gebraucht. In 15, 19—23 liegt die Aussage in dem Verbot, eine tierische Erstgeburt, die einen Makel aufweist, für Jahwe zu schlachten. Die Erstlingstiere sollen Jahr für Jahr von der Familie gegessen werden. Die Perikope spricht weder von den Leviten noch vom Sich-Freuen. Dagegen ist in 14, 26 die Freude eng mit dem gemeinsamen Mahl verbunden. Eine allgemein gehaltene Fürsorge für die Leviten wird erst in V. 27 eingeschärft (s. dazu aber unten). Die Unterschiede erklären sich wohl aus den verschiedenen Abfassungszeiten der Texte, konnten aber wegen der verschiedenen sachlichen Akzente der entsprechenden Passagen redaktionell als einander ergänzend und daher als miteinander vereinbar empfunden werden.

in den V. 4—7 zunächst nur das Zentralheiligtum als einzige Kultstätte für Israel eingeschärft werden sollte. Wer sonst in der Teilnehmerliste angeführt wird, ergibt sich aus dem besonderen Anliegen der jeweiligen deuteronomischen Kultanordnung. Ihre Aussagespitze spiegelt sich liturgisch zeichenhaft in den eigens hervorgehobenen Gliedern der Festgemeinde. So setzen die V. 8—12 den Zeitpunkt für das Inkrafttreten der deuteronomischen Kultgesetzgebung fest. Erst wenn Israel in dem Land wohnt, das Jahwe ihm als Erbbesitz zugeteilt hat (V. 10), muß es seine Opfer zum Jerusalemer Tempel bringen. Die Leviten aber sollen einbezogen werden, „denn der Levit hat nicht wie ihr Landanteil und Erbbesitz“ (V. 12). Die V. 13—19 ziehen die Konsequenz aus der Einrichtung eines einzigen Heiligtums: es ist zwischen Opfer und Profanschächtung zu unterscheiden. Beim Opfermahl sind auch die Leviten als Priester Tischgenossen (V. 18). Nach der Jordanüberschreitung sollen 27, 1—8 zufolge auf dem Berg Garizim Brand- und Heilsopfer dargebracht werden. Das „Du“, dem dies befohlen wird, meint hier das ganze Volk Israel.

Zu den Opfern zählen unter anderem der Zehnte und die Erstlingsgaben (12, 6. 11. 17). Sie bedürfen weiterer Regelungen, die sich in 14, 22—29 und 26, 1—11 finden. Beteiligt sind zunächst wiederum „du und deine Familie“ (14, 26; vgl. 26, 11). Ein Abspeisen der Leviten mit dem Opfermahl, das aus den Mitteln des Zehnten sowie der tierischen Erstgeburt am Zentralheiligtum veranstaltet wird, genügt freilich nicht und wird offenbar aus diesem Grund nicht wie in 12, 18 eigens verlangt. Zehnte und Erstlinge sind dankbare Anerkennung Jahwes, der Israel das Land geschenkt und dessen Fruchtbarkeit gewährt hat. Sie werden deshalb dargebracht, „damit du lernst, Jahwe, deinen Gott, zu fürchten, solange du lebst“ (14, 23). Diese Haltung muß sich aber auch in einer sozial-karitativen Praxis bewähren:<sup>159</sup>

*„Du sollst die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, nicht im Stich lassen, denn sie haben nicht wie du Landanteil und Erbbesitz“ (V. 27).*

---

<sup>159</sup> „Wenn trotzdem gesagt wird, der Zehnte und die anderen Opferarten sollten zu einem Mahle verwendet werden, so erklärt sich diese Ausdrucksweise so, daß das, was der Gottheit und den Priestern zukommt, hier ignoriert wird und von der Verwendung der Gaben nur insoweit die Rede ist, als sie den Darbringern selbst und ihren Schutzbefohlenen zugute kommen. So darf man aus der bei all diesen Darbringungen stehenden Angabe, daß sie zum Mahle verwendet werden sollen, nicht schließen, daß sie ganz für diesen Zweck aufgebraucht wären.“ (O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus* [BWAT 22], Leipzig 1917, 49 f.).

Die Vorschrift steht in direkter Verbindung mit den jährlichen Abgaben an das Heiligtum, die — was nicht erwähnt zu werden brauchte — selbstverständlich vom Zehnten und Erstgeburtvieh abzuziehen waren: die Leviten sind ja als ehemalige Landpriester mit dem Altar verbunden. Da sie grundsätzlich keinen Landanteil und Erbesitz in Israel haben, gehören sie zu jenen Menschen, die de facto weitgehend mittellos sind und besonderer Unterstützung bedürfen: zu den Fremden, Waisen und Witwen (V. 29). Dabei dürfte erst das Deuteronomium der alten Wendung „Witwe und Waise“ — im Alten Orient Inbegriff der Schutzbefohlenen<sup>160</sup> — den Fremden vorausgestellt und die Formel so zu einer Trias von Notleidenden erweitert haben<sup>161</sup>. Wie diese kommen daher auch die Leviten in den Genuß der Armensteuer am Heimatort (V. 28—29). Abgesehen von theologischen Überlegungen konnte unmöglich jede Familie die ganze Schar der Bedürftigen nach Jerusalem bringen und dort mit einem Opfer- bzw. Zehntenmahl bewirten. Es war schon genug, wenn die Familie des Darbringenden samt ihren Knechten und Mägden zum Tempel zog und dabei auch die Leviten mitnahm. Um jedoch zu verhindern, daß die Notleidenden auf diese Weise zu kurz kämen, sollte jedes dritte Jahr der ganze Zehnte in den Ortschaften verbleiben und dort ohne den Charakter eines Opfers den Leviten, Fremden, Waisen und Witwen zufallen<sup>162</sup>. Dieses dritte Jahr wurde daher zu dem Zehntjahr (26, 12). Daß jene gesellschaftlichen Randgruppen zu essen haben und satt werden können, ist Voraussetzung allen weiteren Segens (14, 29; vgl. 26, 15).

14, 22—29 regelt die Abgabe von Zehntem und Erstlingsvieh nicht jedoch von Erstlingsfrüchten. Ihre Darbringung ist in Abwehr des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes mit einem eigenen Ritus versehen. Wer mit den besten/ersten Früchten zum Tempel nach Jerusalem kommt, erinnert sich in einem Bekenntnis an das Schicksal, das Israel als von den Ägyptern entrechteter Fremder (gwr V. 5) zu erdulden hatte (V. 5—6). Jahwe hatte damals nicht nur auf die Rechtlosigkeit gesehen (V. 7) und sie beseitigt (V. 8), sondern Israel auch „dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen“, gegeben (V. 9). Beides findet in der Liturgie seinen symbolischen Ausdruck: neben der Familie und den Leviten<sup>163</sup> werden nämlich

---

<sup>160</sup> F. C. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1961) 129—139.

<sup>161</sup> Vgl. neben 14, 29 noch 10, 18—19; 16, 11. 14; 24, 17. 19. 20. 21; 26, 12. 13; 27, 19 und s. dazu Rose (Anm. 22) 128 Anm. 5.

<sup>162</sup> Eissfeldt (Anm. 159) 53 f.

<sup>163</sup> Zur priesterlichen Funktion bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte s. die später eingeschobenen Verse 26, 3—4; zu deren literarkritischen Bewertung s. Seitz (Anm. 34) 245.

eigens „die Fremden (gēr) in deiner Mitte“ eingeladen<sup>164</sup> (V. 11)<sup>165</sup>. Bemerkenswert ist, daß hier und auch sonst im Deuteronomium jeglicher Hinweis auf die subjektive Einstellung des gēr „— des seßhaften Fremdlings, also nicht des eigentlichen Ausländers — als einer Bedingung der Eingliederung fehlt. Was das Deuteronomium allein mit großer Emphase fordert, ist deren objektive Einbeziehung in das Gottesvolk“<sup>166</sup>. Der anschließende Paragraph (V. 12—15) entzieht auch die übrigen „heiligen Abgaben“ durch ein eigenes Bekenntnis dem Baal und bindet sie an Jahwe als den Spender allen Segens<sup>167</sup>. Wie die Darbringung der Erstlingsfrüchte gipfelt auch ihre Abgabe in einem Bekenntnis. Dort aber heißt es einleitend:

*„Ich habe das Geheiligte aus meinem Haus geschafft. Ich habe es für die Leviten und die Fremden, für die Waisen und die Witwen gegeben, genau nach deinem Gebot, auf das du mich verpflichtet hast.“ (26, 13).*

Ein solcher Gehorsam, ein solcher Gottesdienst, der Jahwe als den Gott der Geschichte wie der Natur bekennt und in Solidarität mit allen Armen deren menschliche Existenz sichert, kann dann auch auf Erhörung der abschließenden Bitten hoffen:

*„Segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben hast, wie du es unseren Vätern geschworen hattest, das Land, wo Milch und Honig strömen.“ (V. 15).*

Wochen- und Laubhüttenfest schließlich vereinen ausdrücklich alle Stände und Klassen an dem einen Heiligtum und vergegenwärtigen so die Gemeinsamkeit des ganzen Volkes. Das bedeutet eine entscheidende Ausweitung des Teilnehmerkreises gegenüber dem alten Festkalender (Ex 23, 16; 34, 22). Sie wird in der späteren priesterschriftlichen Kultgesetzgebung nicht beibehalten. Das Deuteronomium reflektiert freilich nicht weiter darüber, wie sich der Zug

---

<sup>164</sup> Dagegen folgert das priesterschriftliche Heiligkeitgesetz in Lev 23, 42—43 aus der Geschichte Israels einen Ausschluß der Fremden beim Laubhüttenfest: die Sitte des Wohnens in Laubhütten — hier zum ersten Mal historisch begründet — solle Israel an die Grundlegung seiner nationalen Existenz in der Mosezeit erinnern, als Jahwe sein Volk aus Ägypten führte und es bis zur Niederlassung im gelobten Land vorübergehend auf dem Zug durch die Wüste in solchen Notunterkünften wohnen lassen mußte (K. Elliger, Leviticus [Handbuch z. AT 1, 4], Tübingen 1966, 323).

<sup>165</sup> Zu diesem Zusammenhang der Fremdlingsexistenz Israels in Ägypten und dem eigenen Verhalten gegenüber den Fremden s. für den Kult 16, 12 (s. dazu aber oben Anm. 98), für den sozialen Bereich 10, 19; 24, 18, 22.

<sup>166</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 54. Zum Fremden im Deuteronomium s. auch Bächli (Anm. 150) 127 f.

<sup>167</sup> S. dazu oben S. 151.

des ganzen Volkes zum Heiligtum verwirklichen läßt. Ihm ist die theologisch begründete Zielvorstellung wesentlich, nicht aber eine kasuistische Regelung. Wenn das Deuteronomium alle zum Fest Einzuladenden einzeln nennt, dann könnte eine solche Aufzählung vielleicht auch in bewußtem Gegensatz zur kanaanäischen Religion geschehen sein. Denn sie „bezieht sich auf eine politisch konstituierte Gesamtheit in diesem Volk, während persönliche Erfahrungen und Heil des einzelnen als zweitrangig gelten“<sup>168</sup>. Dagegen hat der deuteronomische Integrationsversuch dazu geführt, daß die persönliche Frömmigkeit — im Kult übrigens wie im Alltag — viel stärker bewußt gemacht und intensiver erfahren werden konnte. Das Deuteronomium gründet die Festgemeinschaft auf die Familien<sup>169</sup> und den einzelnen, die sich somit gleichsam von unten her aufbaut, nicht jedoch im sozialen Gefälle von oben her bildet. Gottesdienstreform und Gemeindereform gehören hier eng zusammen. So erscheint Israel als eine ins Überdimensionale gesteigerte Familie, deren einzelne Glieder Brüder sind<sup>170</sup>. Als solche ist das Gottesvolk auch „Familie Jahwes“ (=am JHWH)<sup>171</sup>.

In diese Bruderschaft sind auch die Personen an den äußersten Rändern der israelitischen Gesellschaft integriert. So ist einerseits der König Bruder unter Brüdern, ja beispielgebender Bruder, andererseits aber ebenso der Sklave. Vom König bis zum Sklaven lebt ja „ganz Israel“ auf dem gemeinsamen Erbesitz des Landes, das Jahwe ihm geschenkt hat<sup>172</sup>. Dieses von Gott begründete brüderliche Verhältnis, das sogar Vorrang vor leiblicher Bruderschaft hat (vgl. 13, 7—12), widerspricht zwar einer Ungleichheit, beseitigt aber nicht einfach gesellschaftliche Mehrschichtigkeit. Denn „Brüderlichkeit wächst nicht aus schwärmerischen Ideen und sozialer Gestaltlosigkeit, sondern durch die Annahme und den Einsatz der gesell-

---

<sup>168</sup> Fohrer (Anm. 31) 7.

<sup>169</sup> Zur Tendenz des Deuteronomium, die Familie in verstärktem Maß als Träger der Traditionen der Jahwereligion heranzuziehen, s. Albertz (Anm. 154) 177 f.

<sup>170</sup> „Nachdrücklich betont das Deuteronomium die Ganzheit und innere Einheitlichkeit des Volkes, an das es sich wendet . . . Die auffällige Verwendung von *kōl jisrāʾēl* (ganz Israel), die unterschiedslose Zusammenfassung der Vielheit von Ständen und Klassen im Volk zu einer großen Familie von *ʾāḥīm* (Brüdern), die auf *einer naḥʾlā* (einem Erbland) wohnen — hieraus spricht ohne Zweifel der Wille zu einem einheitlichen, nicht zerrissenen Gesamtisrael . . . Der Verfasser denkt an ein Idealisrael . . . Diesem Streben entspricht nun die in ihrem Grundgedanken schon erörterte Zusammenfassung und Vereinheitlichung des kulturellen Lebens.“ (v. Rad, Gottesvolk [Anm. 19] 58).

<sup>171</sup> Was zumeist als „Gottesvolk“ wiedergegeben wird, wäre nach dem Alten Testament eigentlich als „Jahwefamilie“ zu übersetzen — s. dazu N. Lohfink, Gottesvolk. Alttestamentliches zu einem Zentralbegriff im konziliaren Wortfeuerwerk, in: Unsere großen Wörter (Anm. 18) 111—126, besonders 113—117.

<sup>172</sup> H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1979, 273 f.

schaftlichen Differenziertheit und Pluralität"<sup>173</sup>. Aber der Bruder-gedanke prägt die Formen des Miteinander aufgrund der gemein-samen Existenz aus Jahwes Rettung und aus seinem Segen: Jahwes Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens lehrt im Sklaven den Bru-der sehen (15, 12—18); der empfangene Reichtum des gottgeschenk-ten Landes aber verpflichtet zur „Demokratisierung“, zum Schen-ken des Segens an alle (15, 1—11). „In hervorragender und auch terminologisch präziser Weise lehrt erst das Deuteronomium, wie sich ein Israelit als des anderen Bruder zu verhalten hat“<sup>174</sup>. Diese Brüderlichkeit als Strukturprinzip des Volkes führt auch dazu, das Ethos in das liturgische Leben einzubeziehen, auch wenn die Selbst-darstellung<sup>175</sup> Israels am Fest nicht ausdrücklich als Versammlung von Brüdern bezeichnet wird. Nicht zuletzt appellieren daher die deu-teronomischen Kultbestimmungen an das soziale Gewissen der Teil-nehmer — ganz im Gegensatz zu einer früheren Praxis, nach der gerade die Kultmahlzeiten zur Ausbeutung der Armen beigetragen haben (Am 2, 6—8)<sup>176</sup>. Das Fest nach der Theorie des Deuteronom-ium befreit von menschlicher Existenzangst und entschränkt Klas-senbarrieren zur gemeinsamen Freude vor Jahwe. Fest ist ja dort, wo die Liebe sich freut (J. Chrysostomus).

Die Brüderlichkeit der Jahwefamilie wird vom Deuteronomium nicht nur verkündet, man soll sie auch schmecken. Sie findet des-halb ihr stärkstes Symbol im gemeinsamen liturgischen Mahl, in dem sich alle tierischen Opfer vollenden (12, 7. 18; 14, 23. 26; 27, 7). Denn „erst im Verkosten der Gabe geht ihre Kostbarkeit auf“<sup>177</sup>. Bei den Schlachtopfern kann es nicht beim Austausch bloß mit Gott bleiben, — dessen Anteil bezeichnenderweise vom Deuteronomium überhaupt nicht erwähnt wird. „Leben verbindet und tauscht unter-einander: das Opfermahl mündet ins Gastmahl gemeinsamer Liebe. Von Gott mit dem Leben beschenkt, schenkt der Mensch an den Mitmenschen weiter. Und so erst wird der Freuden-Aufschwung

---

<sup>173</sup> E. Golomb, Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute, in: E. Hesse/H. Erhar-ter (Hrsg.), *Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit*, Wien 1968, 47—65, 55.

<sup>174</sup> Wolff (Anm. 172) 273. Zu den Konkretisierungen des Bruderschaftsdenkens im Deuteronomium s. A. Causse, *L'idéal politique et social du Deutéronome. La fraternité d'Israël*, in: *RevHistPhilRel* 13 (1933) 289—323.

<sup>175</sup> 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, 65 f.).

<sup>176</sup> Vgl. v. Rad, *Gottesvolk* (Anm. 19) 63.

<sup>177</sup> Splitt, *Gedanken* (Anm. 104) 14.

umfassend"<sup>178</sup>. In den Perikopen, in denen die deuteronomische Festtheorie ihren Niederschlag gefunden hat, geht das Miteinander-Essen stets dem Sich-Freuen voraus. Das Fest ergibt sich dann aus dem Mahl, ist Auswirkung der Opferkommunion. Dabei wird aber nicht der Genuß der Gaben selbst<sup>179</sup>, sondern die Gemeinsamkeit festlich begangen, die sich in ihnen bezeugt. Nie wird ja vom Essen der Opferteile absolut geredet. Ihr Verzehren ist vielmehr stets ein „Mahl halten vor Jahwe, deinem Gott“ (‘kl lipnê JHWH ’lô-hêkâ)<sup>180</sup>, ist „Sakrament“ im urtümlichen Sinn. Schließlich verbindet das „deuteronomische Gesetzbuch, das einen Höhepunkt in der israelitischen Kultusgeschichte repräsentiert“<sup>181</sup>, die Anweisung zum „Essen vor Jahwe“ mit der Freude. Überhaupt wird erst vom Deuteronomium an im Zusammenhang des Opfers vom „Sich-Freuen“ gesprochen. In einer Welt, in der alles vom Opfer erfüllt war und die Reduzierung des Kultes auf ein einziges Heiligtum daher als Verarmung und Einengung empfunden werden mußte, wird nun jedem Mahl an dieser Stätte Freude zugesichert. „Wir dürfen darin ein Grundmotiv, vielleicht das wichtigste, das hinter der Rede vom Essen und Trinken im Alten Testament stehen kann, lapidar und wiederum folgenreich ausgesprochen finden“<sup>182</sup>. Es dürfte daher signifikativ sein, daß die Liste der Teilnehmer nicht, wie man erwarten würde, bereits an die Aufforderung zum gemeinsamen Mahl, sondern erst an den Aufruf zur Freude angeschlossen wird. Nur in 12, 18 ist sie mit dem kultischen Essen verbunden, das jedoch einen Schwerpunkt in jener Gesetzesbestimmung bildet.

Wenn nun aber, wie Splett nachweist, das „Fest stets das Fest wechselseitigen Schenkens“ ist<sup>183</sup>, verwundert es, daß gerade bei den Festen im wörtlichen Sinn, nämlich dem Wochenfest und dem Laubhüttenfest, ein Mahl höchstens indirekt angedeutet wird. Zwar soll man am Wochenfest eine freiwillige Gabe darbringen (16, 10) bzw. nach anderer Version überhaupt an den drei Wallfahrtsfesten

<sup>178</sup> Splett, Gedanken (Anm. 104) 14.

<sup>179</sup> G. v. Rad (Gottesvolk [Anm. 19] 40) formuliert daher zumindest mißverständlich, wenn er schreibt: „Liegt dem Deuteronomium etwas mehr am Herzen, als daß die Freude an Jahwes Segnung (sic!) zu Wort komme und auch der Arme daran teilhabe?“

<sup>180</sup> So auch 15, 20 (s. dazu unten S. 173 Anm. 192), nicht jedoch 16, 7 im Paschakontext. 12, 27 regelt den Opferritus und spricht wohl deshalb weder vom „Essen vor Jahwe“ noch vom „Sich-Freuen“. Alle drei Stellen gehören nicht zum Textsystem der deuteronomischen Festtheorie. Eine Ausnahme darin bildet nur der ursprünglich undeuteronomische Vers 27, 7.

<sup>181</sup> R. Smend, Essen und Trinken — ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner/R. Hanhart/R. Smend (Hrsg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie (Festschr. W. Zimmerli), Göttingen 1977, 446—459, 457.

<sup>182</sup> Smend (Anm. 181) 457.

<sup>183</sup> Splett, Gedanken (Anm. 104) 14.

nicht mit leeren Händen kommen, um das Gesicht Jahwes zu schauen (16, 16). Insofern stimmt: „Das Opfer ist die Seele des Festes“<sup>184</sup>. Trotzdem fehlt ein ausdrücklicher Hinweis auf ein gemeinsames Mahl. Nun ist es unvorstellbar, daß etwa das Laubhüttenfest, das Freudenfest schlechthin, sieben Tage lang mit Fasten begangen wurde. Wann sonst als nach der Ernte von Korn und Wein sollte man im Kreis von Fröhlichen essen und trinken und alle Bedürftigen am eigenen Überfluß teilhaben lassen? Wenn das Deuteronomium von alledem in diesem Zusammenhang beharrlich schweigt, dann setzt es damit einen unüberhörbaren theologischen Akzent. Je selbstverständlicher man von der üblichen Festpraxis her eine Ankündigung eines Freudenmahles erwartete, umso deutlicher signalisiert ihr Unterbleiben eine Umwertung der Gepflogenheiten. Der geistige Hintergrund dieser „Fehlannonce“ läßt sich aus dem erschließen, was allen Bestimmungen der deuteronomischen Festtheorie, die kein Kultmahl vorsehen, gemeinsam ist: die Darbringung der besten Früchte in 12, 8—12<sup>185</sup> und der besten/ersten Früchte in 26, 1—11 bzw. die Feier der Ernte in 16, 9—12 und 13—15. Im Mittelpunkt all dieser liturgischen Akte steht immer die Fruchtbarkeit des Ackers. Wenn in ihrem Rahmen nicht vom Essen geredet wird, dann bedeutet das eine Abgrenzung gegenüber den Mahlfesten der kanaänäischen Fruchtbarkeitsreligion<sup>186</sup>. Natürlich konnten und wurden trotzdem alle Feste in Israel mit einem gemeinsamen Mahl am Zentralheiligtum begangen. Das Deuteronomium verbietet es ja nicht, sondern entkleidet es nur seines synkretistisch-sakralen Charakters. Diese Art indirekter Polemik gegen den Baalskult bei gleichbleibender Praxis Israels<sup>187</sup> zeigt sich noch deutlicher beim „Trinken“. Wiederum findet sich darüber kein Wort, obwohl das Deuteronomium den Weingenuß als einen Segen des Kultur-

<sup>184</sup> L. de Thomassin, *Traité des Festes de l'Église. Traités Historiques et Dogmatiques*, tom. 2, Paris 1683, 40 — zitiert bei Pieper (Anm. 6) 60.

<sup>185</sup> V. 11 spricht von „all euren auserlesenen Gaben“ nach erfolgter Landgabe. Wegen der Verbindung mit dem Zehnten hat man oft unter den „Handerhebungsopfern“ (12, 6. 11. 17) das von den Erstlingsfrüchten „mit der Hand Abgehobene“ verstehen wollen, da diese Abgabe sonst in den auf Vollständigkeit zielenden Aufzählungen fehlen würde. Doch paßt der Ausdruck dafür nicht. Eher könnte an den Priesteranteil vom Zehntenmaterial oder an eine Art „Kult-Steuer“ des Heiligtums gedacht werden. Doch läßt sich der Terminus nicht mit Sicherheit bestimmen (s. dazu Eissfeldt [Anm. 159] 56—59).

<sup>186</sup> S. dazu z. B. im Spiegel der Kritik der Hosea H. G. May, *The Fertility Cult in Hosea*, in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932) 73—98, 93 f.

<sup>187</sup> Schon Eissfeldt (Anm. 159) 53 Anm. 2 z. B. hat es zum Verständnis des Deuteronomium für wichtig erachtet, „neben seiner fortschrittlichen Tendenz, d. h. seinem Streben auf Zentralisierung des Kultus hin, seinen konservativen Zug zu betonen, der sich in der Pietät den alten Sitten und Gebräuchen gegenüber bemerkbar macht.“ S. dazu auch a. a. O. 51 f.

landes ansieht (z. B. 28, 39) und sogar beim Kultmahl mit alkoholischen Getränken rechnet. Denn es ermuntert dazu, um das Geld des verkauften Zehnten in Jerusalem „Rinder, Schafe und Ziegen, Wein und Bier, alles, wonach es deinen Gaumen verlangt“, zu erwerben und dann vor Jahwe Mahl zu halten und sich zu freuen (14, 26). Die Befriedigung menschlicher „Gelüste“ soll demnach in die kultische Freude eingehen, kann freilich mit dieser nicht einfach gleichgesetzt werden. Entscheidend ist im übrigen der Symbolgehalt allen liturgischen Handelns. Es durfte theologisch nicht mehr vom Fruchtbarkeitskult her interpretiert werden. Die urmenschlichen Gebräuche selbst aber konnten beibehalten werden, sofern ihr Rahmen — das Opfermahl nur im Zentralheiligtum und die Freude bloß „vor Jahwe“ — Mißverständnisse verhinderte. „Der Wein hat zwar überragende Bedeutung im profanen Leben, ist aber vom Kult“ — in der eben beschriebenen Weise — „ausgeschlossen . . . Im kanaänischen Kult gehörte der gemeinsame Weingenuß von Mensch und Gott offenbar zum Ritual. Damit wird nochmals die Ablehnung der Identifikation von göttlichem und menschlichem Geschick deutlich: Durch den Rausch — sowohl den sexuellen als auch den durch Alkohol hervorgerufenen — erlebt der Mensch, wie die Distanz verschwindet und wie er mit Gott und der Natur eins wird. Demgegenüber hält der israelitische Gottesdienst nüchtern Distanz zwischen Gott und Mensch aufrecht“<sup>188</sup>. Das Deuteronomium bezieht ja auch sonst aufgrund des einzigartigen Verhältnisses Israels zu Jahwe Front gegen jedes „auf naturhaft-magischem Weg zustande gekommene Verhältnis mit der Gottheit“, wie es „in den mannigfaltig abgeschattierten Jahwe-Baal-Kulten sich einen bedenklichen Ausdruck geschaffen hatte“<sup>189</sup>. Daß es trotz dieser radikalen Entmythifizierung, ja gerade durch sie dem ganzen Volk die innigste Gottesgemeinschaft ermöglichte, beweist das „Sich-Freuen vor Jahwe“.

### *III. Erfahrung der Gottesnähe und Koinonie*

G. Ebeling umschreibt einmal die dialogische Struktur des Gottesdienstes, die freilich nur als Entfaltung eines einzigen Vorganges richtig erfaßt wäre, mit folgenden Worten: „Von Gott hat der Mensch nicht bloße Gaben, sondern die Gegenwart Gottes selbst zu erwarten. Und vom Menschen erwartet Gott gleichfalls nicht Gaben, sondern ihn selbst, sein Herz . . . So wäre dies das Grundgeschehen

---

<sup>188</sup> F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin 1970, 227 f. Vgl. ferner de Moor (Anm. 69) 6, 10 f., 14.

<sup>189</sup> G. v. Rad, Gottesvolk (Anm. 19) 41.

von Gottesdienst, daß Gott als Gott und der Mensch als Mensch zur Geltung kommt, und zwar der Mensch vor Gott und Gott vor den Menschen<sup>190</sup>. Das Deuteronomium drückt diese liturgische Grunddimension — wenn auch je nach Kontext mit einem besonderen Akzent versehen — durch die „Kultformel“<sup>191</sup> „vor Jahwe deinem/eurem Gott“ (lipnê JHWH ʾlōhêkâ/ʾlōhêkem) aus. Sie wird in diesem Buch zum ersten Mal im Alten Testament und zugleich auch am häufigsten mit dem Opfermahl (ʾākal lipnê JHWH ʾlōhêkâ/ʾlōhêkem: 12, 7. 18; 14, 23. 26)<sup>192</sup> bzw. mit der kultischen Freude (šāmaḥ lipnê JHWH ʾlōhêkâ/ʾlōhêkem: 12, 12. 18; 16, 11; 27, 7)<sup>193</sup> verbunden. Das gilt freilich nicht in einem ausschließenden Entweder-Oder, wie 12, 18 beweist. Nur bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte wird die Kultformel trotz Fehlens eines Hinweises auf ein Mahl bezeichnenderweise auch vom Sich-Freuen gelöst und statt dessen auf drei Riten bezogen: Das Bekenntnis des „kleinen historischen Credo“ ist vor Jahwe abzulegen (26, 5); danach muß der Korb mit den besten/ersten Früchten vor Jahwe hingestellt werden; und schließlich soll man sich vor Jahwe niederwerfen (V. 10). Nur beim Laubhüttenfest fehlt die Kultformel überhaupt<sup>194</sup>. Doch wird das Laubhüttenfest „für Jahwe“ begangen (ḥāgag lʾJHWH ʾlōhêkâ 16, 15)<sup>195</sup>, wie auch das Wochenfest „für Jahwe“ gehalten werden soll (ʾāšâ ḥag lʾJHWH ʾlōhêkâ 16, 10). Gewiß aber gilt: „Was ‚vor Jahwe‘ geschieht im Kult, wird auch ‚für Jahwe‘ vollzogen“<sup>196</sup>. In beiden Fällen ist diese betonte Ausrichtung auf Jahwe

<sup>190</sup> G. Ebeling (Anm. 97) 240.

<sup>191</sup> Die Bezeichnung stammt von Seitz (Anm. 34) 193.

<sup>192</sup> Außerhalb der Texte der Festtheorie wird die Wendung auch in 15, 20 gebraucht (s. dazu Anm. 180). Außerhalb des Deuteronomium steht sie noch in Ex 18, 12 (priesterschriftlich); Ez 44, 3; 1 Chr 29, 22.

<sup>193</sup> Zu dem aus deuteronomischer Zeit stammenden Vers Jes 9, 2, wo lipnê JHWH jedoch anders als in der Kultgesetzgebung des Deuteronomium zu interpretieren ist, s. oben S. 142. Die Wendung ist sonst noch in Lev 23, 40 (priesterschriftlich) belegt.

<sup>194</sup> „Essen“ bzw. „Sich-Freuen vor Jahwe“ findet sich außerhalb des Perikopen-systems der deuteronomischen Festtheorie im Alten Testament nur noch in Dtn 15, 20 und 18, 6—7. Dabei kommt jedoch das „vor Jahwe“ in 15, 20 einer Ortsangabe gleich (Seitz [Anm. 34] 189 Anm. 279). Das „Stehen vor Jahwe“ aber, von dem 18, 7 spricht, bedeutet „dienen“, so daß eigens mit einem „dort“ auf die erwähnte Kultstätte zurückverwiesen werden muß.

<sup>195</sup> Wie hier fehlt auch beim Pascha die Kultformel; doch soll es „für Jahwe“ geschlachtet werden (16, 2).

<sup>196</sup> Reindl (Anm. 47) 28. Nach F. Nötscher („Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924, 104) bedeutet „vor Jahwe essen“ „ein ‚Mahl mit Opferfleisch halten‘, oder ‚Jahwes Gast sein‘ . . . Der örtliche Sinn ist nicht ganz unterdrückt, aber die ideelle Beziehung auf Jahwe ist das ausschlaggebende. Jedes Opferfest ist ein Fest vor Jahwe . . ., insofern es ein Fest zu Ehren Jahwes ist.“

übrigens mit seinem Segenshandeln als Maß der freiwilligen Abgabe bzw. als Anlaß zur Freude verbunden (16, 10 bzw. 15). Unschwer erkennt man wiederum die Absicherung gegen den gerade bei Erntefesten drohenden Einfluß baalistisch-synkretistischer Fruchtbarkeitsfeiern. Doch setzt das Deuteronomium selbst in dieser Gefährdung des Jahweglaubens den Anspruch Gottes nicht so absolut, daß ihm gegenüber menschliche Bedürfnisse unberücksichtigt blieben. Es ist wohl bezeichnend, daß innerhalb der deuteronomischen Kultgesetzgebung die Liturgie nirgends als „Dienst für Jahwe“, als Gottes „dienst“ bezeichnet wird. Ihr Leitwort ist nicht die Anbetung<sup>197</sup>, sondern das Sich-Freuen des Menschen vor Jahwe. Auch wenn vor ihm geopfert und kommuniziert wird, ist mit diesem Mahl aufs engste die Aufforderung zur Freude verbunden. Aufgrund des Kontextes gilt somit der besondere Gottesbezug der Freude auch dort, wo ihr nicht selbst die Kultformel angeschlossen ist. Daraus aber ergibt sich: Fest ist nicht bloß Freude über etwas, sondern vor allem Freude mit anderen vor Gott<sup>198</sup>. Freude ist ja, wie M. Heidegger sagt, ihrem ursprünglichen Wesen nach „das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung“<sup>199</sup>. Aber ist das im Deuteronomium tatsächlich mit dem „Vor-Jahwe-Sein“ anvisiert?

Wie immer man auch überlieferungsgeschichtlich die Kultformel („vor Jahwe“) und die Zentralisationsformel („an der Stätte, die Jahwe sich erwählt hat . . .“) einander zuordnen mag, im vorliegenden Kontext der deuteronomischen Kultgesetze bezeichnen sie Verschiedenes. Die Wendung „vor Jahwe“ meint weder den unmittelbaren Bereich des Heiligtums noch einen eigentlichen Kultakt, sondern ist vielmehr „ein Ausdruck einer inneren religiösen Haltung“<sup>200</sup>. Vielleicht schwingt bei dieser Kultformel aber auch eine kausale Nuance mit, wonach Mahl-Halten und Sich-Freuen in der persönlichen Gegenwart Jahwes letztlich als von ihm, ihrem eigent-

---

<sup>197</sup> Sie wird nur bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte in 26, 10 (hištah<sup>w</sup>weh) verlangt.

<sup>198</sup> Gerade dieser Aspekt kommt bei H. Cox (Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. [Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern 216], Gütersloh 1977, 65) zu kurz.

<sup>199</sup> M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 3<sup>1963</sup>, 24 — zitiert bei Splett, Mensch (Anm. 88) 94 und im folgenden dort auch interpretiert.

<sup>200</sup> Reindl (Anm. 47) 29. Wie eine Statistik (a. a. O. 33) zeigt, verwendet das Deuteronomium lipnē JHWH 8× als kultischen terminus technicus mit teilweiser lokaler Bedeutung und 12× als von diesem übertragenen Ausdruck für eine religiöse Handlung oder Haltung. Dagegen erscheint die Formel in der Priesterschrift 98× als kultischer Begriff und steht nur 2× für eine religiöse Haltung.

lichen Urheber, ausgehend empfunden wurde<sup>201</sup>. So verschmelzen Tischgemeinschaft und Gottesgemeinschaft in der Freude unlöslich zum Höhepunkt des Lebens in der „Ruhe“ im „Ermland“ (vgl. 12, 9—10), dem Inbegriff verabsolutierter Heilsgegenwart<sup>202</sup>. Die „Diaconie“ hat ihren tiefsten Grund in einer umfassenden „Koinonie“ gefunden. In ihrem Rahmen, aber darin mit voller Freiheit, haben dann „Vergöttlichung und Humanisierung“ der Welt und des menschlichen Daseins, „Teilnahme und Tätigsein“, „Innerlichkeit und Äußerung“ des einzelnen wie der Gemeinschaft ihren liturgischen Ort.

Erst von der so verstandenen Kultformel her erhalten nun auch die Entsakralisierung und Entritualisierung des Deuteronomium ihren eigentlichen Sinn und ihre wahre Deutung. 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 die personale Beziehung zwischen Jahwe und Israel voll wirksam werden kann<sup>203</sup>.

So trifft auch für die deuteronomische Festtheorie zu, was Gregor der Große als den Sinn des Kultes für den Menschen angesehen hat: „Ad contemplandum Creatorem homo conditus . . . (est), ut eius speciem semper quaereret, atque in solemnitate illius amoris habitaret.“ Dazu ist der Mensch geschaffen, daß er seinen Schöpfer schaue (d. h. im persönlichen Dialog ihm gegenüber und auf ihn hin lebe), daß er dessen Antlitz stets suche (d. h. die Freude göttlicher Freundschaft stets zu verkosten trachte) und *in der Festfeier*

---

<sup>201</sup> „Das Deuteronomium ist überhaupt vom theologischen Bemühen gekennzeichnet, das ‚fasciosum‘ am Offenbarungsgott und damit an der Offenbarungsreligion ins helle Licht zu rücken. Es war darum nicht ohne Grund gewissermaßen das Lieblingsbuch Jesu. ‚Was nicht leuchtet, zieht nicht an‘, ist nicht nur ein wichtiger Grundsatz für die Ausrichtung der biblischen Gottesbotschaft, sondern auch für den Gottesdienst selbst. Wenn er nicht aus sich selbst heraus die ‚Menschenfreundlichkeit Gottes‘ (Tit 3, 4) den Gläubigen bezeugt, sollte sein Bedeutungsschwund nicht allein dem ‚Glaubensschwund der Gläubigen‘ aufgebürdet werden. Die bekannte Kritik Nietzsches an der ‚Unfröhlichkeit‘ (= ‚Unerlöstheit‘) der Christen besteht weithin zu Recht; nur müßten sich zu allererst die Verantwortlichen für die Gestaltung des neubundlichen Gottesdienstes davon betroffen fühlen — und dies vorab angesichts des deuteronomischen Kennwortes für die Tempelliturgie: ‚Fröhlich sein vor Jahwe!‘“ (A. Deissler, *Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Alten zum Neuen Bund*, in: A. Deissler/J.-P. Audet, *Der priesterliche Dienst I. Ursprung und Frühgeschichte* [QuaestDisp 46], Freiburg i. B. 1970, 9—80, 34 Anm. 65).

<sup>202</sup> S. dazu G. Braulik, *Menucha — Die Ruhe Gottes und des Volkes im Lande*, in: *Bibel und Kirche* 23 (1968) 75—78, bes. 76.

<sup>203</sup> Vgl. dazu H. Mühlen, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1971.

seiner Liebe (d. h. der Liebe Gottes zu ihm und der Liebe des Menschen zu Gott) Wohnung nehme“<sup>204</sup>.

Blicken wir vom deuteronomischen Kultverständnis zurück auf die eingangs durch Ratzinger charakterisierte „neue“ Liturgieauffassung, dann zeigt sich, daß ihre Akzentsetzungen schon in alttestamentlichen Traditionen wurzeln. Die Festtheorie des Deuteronomium sperrt sich freilich dagegen, „Kreativität, Freiheit, Gemeinde“ als Alternative zu „Innerlichkeit, Bindung, gesamtkirchliche Ordnung“ festzuschreiben. Sie entwirft vielmehr ein Modell der Zuordnung dieser Leitworte, das einer christlichen Liturgie heute ebenso fruchtbare Impulse vermitteln könnte, wie es einst auch das Leben der frühen Kirche nachhaltig geprägt hat.

#### IV. Festfreude der christlichen Urgemeinde

Die Freude (śmh), wie das Deuteronomium sie profilierte, trägt außerhalb dieses Buches wesentlich geringer theologisch geprägte Züge. Sie wird vor allem in der nachexilischen Literatur zur Festfreude schlechthin verallgemeinert und besonders in den Psalmen spiritualisiert<sup>205</sup>. Gerade diese Kultlyrik gebraucht „Sich-Freuen“ (śmh) und „Jubeln“ (gil), aber auch andere Freudentermini weiterhin synonym<sup>206</sup>. So übersetzt die Septuaginta<sup>207</sup> dann śamah/śimhā vor allem im Deuteronomium und im deuteronomistischen Geschichtswerk zumeist mit εὐφραίνειν/εὐφροσύνη, in späteren alttestamentlichen Schriften — freilich nur selten in kultischem Kontext — aber auch durch (συν) χαίρειν/χαρά. Sie verwendet schließlich ἀγαλλιᾶσθαι/ἀγαλλίασις, obwohl diese Wortwurzel vor allem gil wiedergibt. Doch sind die Grenzen zwischen εὐφραίνειν und ἀγαλλιᾶσθαι fließend. Innerhalb dieser drei Wortgruppen, die im Neuen Testament am häufigsten die mensch-

---

<sup>204</sup> Schulte (Anm. 101) 44. Das Gregorizitat stammt aus Moralia 8, 18, in: Migne, Patrologia latina 75, 821 C. Bibeltheologisch gesehen begegnet der Mensch dem Schöpfer in seinem Segen, für den mit kultischer Festfreude zu danken das Deuteronomium auffordert. Die Liebe Gottes zu Israel äußert sich nach diesem Buch in der Erwählung dieses Volkes, seiner Erlösung aus Ägypten sowie der Gabe des Verheißungslandes mit seinen Segensgütern (z. B. 7, 6—16). Die darauf antwortende Liebe des Volkes zu seinem Gott ist nach dem Deuteronomium das Hauptgebot des Bundes und umschreibt das Ausschließlichkeitsverhältnis Israels zu Jahwe als seinem Gott (6, 4—5).

<sup>205</sup> S. dazu Humbert (Anm. 45) 201—204.

<sup>206</sup> Humbert (Anm. 45) 211; C. Barth (Anm. 57) 1015 f.

<sup>207</sup> S. dazu die verschiedenen Artikel zum Thema ‚Freude‘ von E. Beyreuther, in: Theol. Begriffslexikon NT 1, Wuppertal 1967, 379—388.

liche Freude ausdrücken<sup>208</sup>, kennzeichnet εὐφραίνειν/εὐφροσύνη „die Freude im festlichen Miteinander“<sup>209</sup>, manchmal im profanen, häufiger jedoch im religiösen Sinn. ἀγαλλιᾶσθαι/ἀγαλλίασις dagegen finden sich nur im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch. Diese stets religiöse Freude erfaßt den ganzen Menschen. Sie meint nicht so sehr die innere Gestimmtheit, sondern die in stolzem Jubel und sichtbarem Handeln demonstrierte Freude<sup>210</sup>. Sie „wird zur prägenden Haltung der neutestamentlichen Gemeinde und des einzelnen Christen in ihr. Sie erfüllt ihre Gottesdienste, verleiht der Danksagung beim Herrenmahl (Brotbrechen) den Freudencharakter . . . und umfaßt das in Jesus Christus objektiv vollbrachte und auch persönlich erfahrene wie auch das zukünftige Heil“<sup>211</sup>. Die beiden Wortgruppen werden innerhalb des Neuen Testaments am häufigsten von Lukas verwendet<sup>212</sup>.

Die Urgemeinde als das wahre Israel<sup>213</sup> lebt in Freude. Diese entsteht nach den beiden Sammelberichten Apg 2, 43—47 und 4, 32—37 aus der Gemeinschaft mit dem im Kult gegenwärtigen Auferstandenen und aus der Gemeinschaft mit den Glaubensbrüdern, die eine einzige sozialreligiöse κοινωνία bilden<sup>214</sup>.

Das urchristliche Gemeindeleben ist erstens gekennzeichnet durch täglichen Tempelbesuch, häusliche Mahlfeier und Loben Gottes:

*„Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude (ἐν ἀγαλλιάσει) und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt.“ (2, 44—47)*<sup>215</sup>.

Lukas bietet mit dem Hinweis auf den Freudencharakter des Brotbrechens eine zuverlässige alte Tradition, wenn auch in eigener Formulierung. Beim Brotbrechen scharft sich die Gemeinde um den gemeinsamen Tisch, sie erlebt aufs neue das Opfer des letzten Mahles, — obwohl in diesem Zusammenhang von einem Gedächtnis des

<sup>208</sup> Eine detaillierte Übersicht über das neutestamentliche Freudenvokabular bietet R. E. Backherms, Religious Joy in General in the New Testament and its Sources in Particular, Fribourg 1963, 27—43.

<sup>209</sup> Beyreuther (Anm. 207) 382.

<sup>210</sup> Backherms (Anm. 208) 33.

<sup>211</sup> Beyreuther (Anm. 207) 381.

<sup>212</sup> Von den 16 neutestamentlichen Belegen der Wortgruppe εὐφραίνειν/εὐφροσύνη finden sich 10 im lukanischen Schrifttum; von den 16 Vorkommen der Wortgruppe ἀγαλλιᾶσθαι/ἀγαλλίασις stehen 7 im Doppelwerk des Lukas.

<sup>213</sup> Vgl. Apg 3, 22—26 mit Dtn 18, 15—19 und s. dazu C. M. Martini, L'esclusione della comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3, 23, in: Biblica 50 (1969) 1—14.

<sup>214</sup> E. G. Gulin, Die Freude im Neuen Testament. 1. Teil: Jesus, Urgemeinde, Paulus (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XXVI), Helsinki 1932, 122.

<sup>215</sup> Zur Interpretation der Freudenmahlzeit der ersten Christen s. z. B. du Toit (Anm. 8) 103—139.

Leidens und Todes Jesu nicht eigens gesprochen wird. Sie schmeckt die innige Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und jubelt auf in der Erwartung seiner nahen Parusie. Aber auch die Eingliederung in diese endzeitliche Heilsgemeinde durch Annahme des Glaubens und der Taufe führt zu solch jubelnder Freude, bei der ebenfalls ein Bezug zum Mahl angedeutet ist (16, 34)<sup>216</sup>.

Zum kultischen Gemeinschaftsleben tritt zweitens das soziale Gemeinschaftsleben in Gütergemeinschaft und Armenfürsorge:

*„Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam (ἅπαντα κοινά). Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte.“* (2, 44—45).

Diese brüderliche Gesinnung wird treffend als „ein Herz und eine Seele“ (4, 32) charakterisiert. Hier erfüllt sich die Zielvorstellung des Deuteronomium von einer künftigen brüderlichen Gemeinschaft:

*„Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt“* (Apg 4, 34) —  
*„Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben“* (Dtn 15, 4).

Wie eng diese Koinonie mit dem Brotbrechen der ersten Christen verbunden war, zeigt der folgende, chiasmisch aufgebaute Vers:

*„Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft (κοινωνία), am Brechen des Brotes und an den Gebeten.“* (Apg 2, 42).

Der Lehre und den Gebeten als gesprochenen Ausdrucksformen des Gemeindelebens stehen die Koinonie und das Brotbrechen als dessen praktische Äußerungen gegenüber. Alle diese Aktivitäten geschehen im Rahmen des Gottesdienstes<sup>217</sup>. Koinonie dürfte daher in diesem Kontext eine Armenspeisung als Teil der apostolischen Liturgie meinen<sup>218</sup>. Daß christliches Gemeindemahl und der „Dienst an den Tischen“, ja soziale Armenfürsorge grundsätzlich zusammengehören, beweist schließlich 6, 1—6. Zwar mußte die Wohltätigkeit wegen der wachsenden Zahl der Gemeindemitglieder aus organisatorischen Gründen vom apostolischen Gottesdienst abgetrennt und „Diakonen“ anvertraut werden. Die resümierende Bezeichnung „Dienst an Tischen“ aber deutet trotzdem auf die „prinzipielle Einheit von Liturgie und Diakonie“<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> A. Weiser, Art. ἀγαλλιάω/ἀγαλλιασῆς, in: Exegetisches Wörterbuch NT I/1, Stuttgart 1978, 17—19.

<sup>217</sup> B. Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Acta Universitatis Upsaliensis 1951/5), Uppsala 1951, 25.

<sup>218</sup> Reicke (Anm. 217) 25—28.

<sup>219</sup> Reicke (Anm. 217) 31.

So bricht in der Koinonie<sup>220</sup> von Liturgie und Diakonie die eucharistische Festfreude<sup>221</sup> durch. Sie ist ein Werk des Heiligen Geistes, der zu Pfingsten, also beim Wochenfest, in Jerusalem auf die im Abendmahlsaal Versammelten herabgekommen war. Aber „die Freude ist in diesem Fall nicht nur ein Ergebnis des messianischen Wunders, sondern auch . . . eine Nachwirkung der Bestimmung in Dtn 16, 10—12 u. a., daß man sich beim Wochenfest mit seinem ganzen Hause ‚freuen‘ sollte“<sup>222</sup>. Die Festfreude der christlichen Urgemeinde hat zwar ihren Grund im Christusereignis. Gerade darin aber erfüllt sie unüberbietbar die vom Deuteronomium geforderte Festfreude Israels.

---

<sup>220</sup> „This koinōnia is the effect of the working of the Spirit in the community. It is based on faith, finds its expression in cult and its concrete realisation in the sharing of material goods. Under these different aspects it differs from and surpasses the koinōnia concept in Hellenism and in Qumran community.“ (G. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life* [Analecta Biblica 85], Rom 1979, 129).

<sup>221</sup> Vorschläge zu ihrer modernen Aktualisierung bietet z. B. H. Reitenberg, *Von der Freude der Feier. Aspekte und Anregungen zu einem wesentlichen Grundzug des Gottesdienstes*, in: J. G. Plöger (Hrsg.), *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*, Freiburg i. B. 1980, 52—60.

<sup>222</sup> Reicke (Anm. 217) 203.