

## Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest

Norbert Höslinger zum 25. 12. 1980

Moderne Festtheorien unterscheiden gerne zwischen »Feier« und »Fest«<sup>1</sup>. Eine Feier hat zumeist historische oder biographische Anlässe. Ihre durchformten Zeremonien und Symbole lassen an rituelles Verhalten denken. Der Vollzug eines »feierlichen« Aktes schließt die Geladenen noch stärker zu einer Gruppe zusammen. Das Fest hingegen kann auch ohne äußeren Anlaß Ausdruck der Lebensfreude und damit des Dankes sein. Es steht dem schöpferischen Spiel und der unpathetischen, freien Selbstdarstellung näher. Für ein Fest wird zwar der Rahmen vorher geplant. Doch bleibt das, was in ihm geschieht, den Teilnehmern selbst überlassen. Trotz traditionell fixierter Elemente ist es offen für spontane, kreative Beiträge und für unerwartete Gäste. Fest dürfte demnach der umfassendere, vielschichtigere Begriff sein. Denn ein Fest kann ja Momente der Feier enthalten, aber nicht jede Feier hat den Charakter eines Festes. Nur »wo die Liebe sich freut, da ist Fest« (J. Chrysostomus)<sup>2</sup>.

Es sind zwar vorwiegend anthropologische und soziologische Kriterien, die zu dieser Differenzierung herangezogen werden. Sie prägen jedoch – wie im folgenden gezeigt werden soll – auch die Grundstruktur alt- wie neutestamentlicher Liturgiekonzeptionen. So ist das Pascha nach dem Alten Testament eine Feier. Gegenüber dieser Paschafeier hat freilich das christliche Ostern durch Jesu Tod und Auferstehung eine neue Dimension bekommen. Die Verbindung mit Jesu Selbstopfer als Paschalamm müßte daher das Leben der christlichen Gemeinde zum Fest werden lassen; an der Gegenwart des Auferstandenen im gemeinsamen »Brotbrechen« aber sollte »die Liebe sich freuen«.

### Pascha im Alten Testament – die Ursprünge

Das Pascha dürfte nach seiner ältesten biblischen Regelung in Ex 12, 21–23 ein apotropäischer Blutritus gewesen sein, den die einzelnen Familien erst im Kulturland vollzogen haben<sup>3</sup>. Weder Opfer noch Mahl werden ausdrücklich genannt. Beides findet sich erst in jenem Pascha, das als Feier des ganzen Volkes zum ersten Mal in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts von König Joschija in Jerusalem veranstaltet worden ist (2 Kön 23, 21–23). Er verwirklichte damit eine Liturgiereform, deren Programm uns heute innerhalb des Buches Deuteronomium überliefert wird. Die deuteronomische Kultgesetzgebung verdient unser besonderes Interesse, weil sie die älteste biblische »Festtheorie« enthält<sup>4</sup>. Die Paschafeier wird darin – zusammen mit dem Wochen- und Laubhüttenfest, die ebenfalls jährlich zu begehen sind, – in einem eigenen »Kultkalender« geordnet (Dtn 16, 1–17)<sup>5</sup>. Seine Weisungen übersetzen die für das Deuteronomium charakteristische »Theologie des Volkes« ins Liturgische. Dabei richten sich freilich nur die Paschabestimmungen ausschließlich an das »Du« Israels – im Gegensatz zu den beiden Naturfesten, zu denen auch Fremde eigens eingeladen werden.

Für das deuteronomische Pascha ist zunächst entscheidend, daß der alte, im Familienkreis vollzogene Blutritus durch ein Schlachtopfer ersetzt wird, das nun wie alle anderen Opfer am Tempel von Jerusalem als der einzig legitimen Kultstätte dargebracht werden muß. Das Pascha »für Jahwe« muß also am Zentralheiligtum geschlachtet, gekocht und gegessen werden (V.2.6.7). Zu dieser Einheit des Ortes aber muß auch die Einheit der Zeit kommen, soll die Feier tatsächlich zu einer »Volksliturgie« werden. Als Datum wird der Neumond des Frühlingsmonats Abib fixiert. Dieser Termin ermöglichte nicht nur eine Zusammenkunft von ganz Israel, sondern diente auch der Kultsymbolik der Paschafeier: »Am Neumond des Abib hat der Herr, dein Gott, dich nachts aus Ägypten geführt« (V. 1). Im Unterschied zu den rituell weitgehend offenen Erntefesten, dem Wochen- und Laubhüttenfest, präzisieren detaillierte Vorschriften dann die liturgische Darstellung des Exodus: Das Pascha muß »am Abend, bei Sonnenuntergang, zu der Stunde, in der du aus Ägypten gezogen bist« geschlachtet werden (V. 6), und »vom Fleisch des Tieres darf bis zum andern Morgen nichts übrigbleiben« (V. 4).

### Das Fest der ungesäuerten Brote

Noch ehe freilich das Pascha am Neumond des Abib den Exodus feierte, dürfte der Zeitpunkt dieses Ereignisses durch ein Fest in Erinnerung gehalten worden sein, das man wahrscheinlich zum gleichen Termin be-

gangen hat: das Matzenfest, also das Fest der ungesäuerten Brote. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung handelt es sich bei diesem Brauch des Matzenesens seinem Ursprung und Wesen nach um kein kanaanäisches Bauernfest, das erst dem Jahweglauben hätte angepaßt werden müssen. Das Matzenfest bildet vielmehr ein Fest für Bauern, entstanden als Antwort der Jahwereligion auf die Herausforderungen des seßhaften Lebens<sup>6</sup>. Ungesäuerte Fladen sind das Brot jeder Situation, die ein Backen von vorbereitetem und somit bereits gesäuertem Teig nicht gestatten. Sie werden von Bauern und Beduinen gegessen, die länger unterwegs sind. Matzen bildeten daher auch das Brot des hastigen Aufbruchs aus Ägypten und der Wüstenwanderung. Daran knüpfte das Fest der ungesäuerten Brote an. Im Frühjahr, noch bevor die Garben eingebracht und damit der Erfolg allen Mühens sichergestellt war, erinnerte das Brot des Unterwegsseins die zu Bauern gewordenen Jahweverehrer an den geschichtlichen Anfang, dem sie das Kulturland und seine reifende Frucht verdankten: an den Auszug aus dem Land Ägypten im Monat Abib. Der von alters her genau eingegrenzte Zeitraum von sieben Tagen, also einer israelitischen Woche, in dem man nur Matzen aß, machte aus einer situationsbedingten Gepflogenheit einen kultischen Ritus.

Dieses Matzenfest wurde von der Liturgiereform des Deuteronomium in das Pascha aufgehoben. Dadurch konnte die traditionelle Dreizahl der Jahresfeste trotz der deuteronomischen Neuerung ohne Kalenderänderung erhalten werden. Im neuen Kontext der Paschaordnung wird zwar nicht mehr von »Fest« gesprochen. Doch bildet die Symbolik der ungesäuerten Brote – theologisch wie literarisch – die Mitte der gesamten Feier<sup>7</sup>: »Sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot dazu (zum Pascha) essen, die Speise der Bedrängnis – denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gezogen –, damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist« (V. 3).

Pascha und Matzenfest konnten kultisch miteinander verflochten werden, weil das Exodusmotiv ihr gemeinsames liturgisches Kerygma war. Es wird durch die Vereinigung der beiden Bräuche zu einer einzigen Feier theologisch wie rituell noch weiter verdeutlicht. Der Auszug aus Ägypten (V. 3) wird nun zunächst als Herausführung durch Jahwe begriffen (V. 1). Er ist also nicht bloß Ereignis menschlicher Geschichte, sondern auch, ja vor allem Gottes Rettungstat, ist nicht nur Zug in die Freiheit, sondern auch Erlösung. Die ungesäuerten Brote aber versinnbildeln nun als »Speise der Bedrängnis« die Hast beim Verlassen Ägyptens. So wird die Erinnerung an die Bedrängnis des nächtlichen Aufbruchs kultdramatisch vergegenwärtigt. Wer aber den Exodus liturgisch nach- und mitvollzieht, muß auch im Alltag

dieses Geschehens gedenken, das heißt, es auch für sein weiteres Leben bestimmend werden lassen. Da während der Matzenwoche im gesamten nationalen Gebiet Israels nichts Gesäuertes zu finden sein soll (V. 4), kann der im Kult initiierte Bewußtseinswandel das ganze Land erfassen. Zugleich aber läßt der Genuß von ungesäuertem Brot als dem Inbegriff des Unterwegsseins die Heimkehr zur Fortsetzung jener Wanderung werden, die einst mit dem Auszug aus Ägypten begonnen hatte.

### **Pascha – eine Leidensgedächtnisfeier**

Trotz der Verbindung mit dem Matzenfest wird aber das Pascha selbst nicht als »Fest« (*ḥag*) bezeichnet bzw. »festlich begangen« (*ḥāgag*). Da der Kontext des deuteronomischen »Festkalenders« diesen Termin nahelegt, wäre er gewiß verwendet worden, hätte man ihn – zum Beispiel aufgrund der jährlichen Wallfahrt zum Jerusalemer Tempel – als sachgemäß erachtet. Dagegen wird das Essen von ungesäuerten Broten ein »Fest« genannt, wenn es – wie vor und nach der deuteronomischen Reform – als eigene Kultbegehung vom Pascha getrennt ist. Ferner wird beim Pascha jeder Aspekt des »Sich-Freuens« (*šāmah*) bewußt vermieden, wiederum in klarem Gegensatz zur deuteronomischen Festtheorie, in deren Zentrum die Freude vor Jahwe steht. Das Pascha bildet vielmehr eine Leidensgedächtnisfeier. Es behält diese liturgische Prägung trotz aller späteren Umformungen. Gehen wir deshalb die weitere liturgiegeschichtliche Entwicklung des Pascha in alttestamentlicher Zeit anhand dieser drei Aspekte – Fest, Freude, Leidensgedächtnisfeier – im einzelnen durch.

Ein »Fest« wird das Pascha im Alten Testament wahrscheinlich nur einmal, nämlich in Ex 34, 25, genannt. Der Vers verbot ursprünglich nur, Opferblut über gesäuertes Brot fließen zu lassen und vom geschlachteten Tier etwas bis zum Morgen aufzubewahren. Diese Vorschriften verdeutlichen die besondere Heiligkeit des Opfers, das am Wallfahrtsfest dargebracht wird. Durch einen Zusatz in Ex 34, 25 wurden diese Vorschriften später auf das Pascha bezogen, das für sie tatsächlich einen passenden und von der deuteronomischen Ordnung her auch naheliegenden Anwendungsbereich darstellte. Diese Ergänzung verdeutlicht also eine Auslegung, sie formuliert jedoch kein Programm. Das Pascha wird somit nicht speziell als »Fest« charakterisiert. Dies beweist auch die parallele Bestimmung in Ex 23, 18, in der das Pascha nicht erwähnt wird<sup>8</sup>.

Vielleicht spricht auch noch Ex 12, 14 von einem festlichen Begehen des Paschafestes<sup>9</sup>: »Dieser Tag soll euch zum Gedächtnis(tag) werden, und als Fest für Jahwe sollt ihr ihn festlich begehen . . .« »Fest« und

»festlich begehen« wird hier aber parallel zum »Gedächtnis(tag)« gebraucht und ist inhaltlich ganz von dieser Identifizierung bestimmt.

Bezeichnend ist schließlich, daß in nachexilischer Zeit das Pascha (Ex 12, 25. 26 und wahrscheinlich auch 2 Chr 35, 10. 16) und ebenso das Matzenfest (Ex 13, 5) als »Ritus, Feier« (*'abôdâ*) bezeichnet wird. Für das Wochen- und Laubhüttenfest dagegen wird dieser Terminus nie verwendet.

Von der »Freude« im weiteren Zusammenhang mit einem Pascha berichtet nur die »chronistische Festreligion«<sup>10</sup>. Hier wird die Liturgie nicht wie im Deuteronomium juristisch geregelt, sondern fiktiv-historisch beschrieben. Das Pascha signalisiert dabei nach 2 Chr 30; 2 Chr 35 und Esr 6, 19–22 jeweils die Wiederaufnahme des legitimen Kultes am Jerusalemer Tempel. Dazu dürfte die erste Paschafeier nach der Kultreform des Königs Joschija (2 Kön 23) das Vorbild abgegeben haben. Dementsprechend sehen die chronistischen Autoren im Pascha auch eine selbständige Feier. Sie geht dem Matzenfest zwar unmittelbar voraus, ist von ihm jedoch als eigener Kultakt unterschieden. Von »(großer) Freude« und vom »Sich-Freuen« aber wird nur beim Fest der ungesäuerten Brote bzw. bei dessen außerordentlicher Verlängerung erzählt, nie jedoch bei der Feier des Pascha. Diese Freude wird letztlich von Jahwe selbst ermöglicht (2 Chr 30, 20; Esr 6, 22). Sie setzt kultische Reinheit (Esr 6, 21) bzw. göttliche Entsühnung (2 Chr 30, 18–19) voraus und kann sich in lautem Jubel äußern (2 Chr 30, 21). Offenbar wegen dieser Freude konnte das Matzenfest auch ein »Fest« genannt werden, obwohl es wie das Pascha rituell vorgeprägt war.

### **Pascha – eine »Wachenacht« für Jahwe**

Auch die *Grundstruktur des Pascha als einer Leidensgedächtnisfeier*, wie sie der deuteronomische Kalender entwirft, bleibt für die gesamte alttestamentliche kultgeschichtliche Entwicklung maßgeblich. Doch wird das Pascha in der Zeit nach der babylonischen Verbannung zur wichtigsten Jahresfeier der Jerusalemer Gemeinde, die spätere Kultordnungen theologisch neu akzentuieren und rituell verändern. Die markantesten Differenzen zeigt die sogenannte priesterschriftliche Gesetzgebung aus nachexilischer Zeit. Sie historisiert in Ex 12, 1–13 den »Ritus« des Paschaopfers »zur Ehre Jahwes, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging« (Ex 12, 25. 26). Die Liturgie wird so gestaltet, wie man meinte, daß sie einst beim Aufbruch aus Ägypten gehalten worden wäre. So wird im Pascha der unmittelbar bevorstehende Exodus zeichenhaft-real vorweggenommen. Man feiert daher auch im Familienbereich. Der gleichzeitige Vollzug macht die Feier jedoch zu einem Tun der Gesamtgemeinde. Jedes Haus

schlachtet am Abend vor der ersten Frühlingsvollmondnacht ein einjähriges männliches Lamm. Dabei handelt es sich freilich nicht um ein Opfer. Denn die Priesterschrift, diese jüngste der literarisch einst selbständigen Pentateuchquellen, kennt legitime Opfer erst nach der Sinaioffenbarung. Vielmehr wird das Blut benötigt, das an Türpfosten und Oberschwellen zu streichen ist. Das gebratene Fleisch aber soll mit Bitterkräutern, dem Sinnbild der bitteren ägyptischen Knechtschaft, und mit ungesäuertem, also rasch gefertigtem Brot gegessen werden. Das Mahl ist zum Fluchtmahl ausgestaltet. Es wird eilig und in Wanderkleidung eingenommen und erinnert so an die Hast des Aufbruchs. Das Fest der ungesäuerten Brote (Ex 12, 14–20) dient zwar dem gleichen »Gedächtnis« (vgl. Ex 12, 14 und 17), ist aber als eigene Begehung vom Pascha abgesetzt. Wie Jahwe in der Herausführungsnacht gewacht hat, so soll die Paschafeier Israels zur »Wachenacht« für Jahwe werden (Ex 12, 42). Das aber bedeutet: Man solidarisiert sich im Gedenken des Exodus nicht nur mit der Exodusgeneration, sondern ahmt im nächtlichen Wachen auch das Verhalten Jahwes selbst nach und vergegenwärtigt es. Verständlich, daß kein unbeschnittener Nichtisraelit am Pascha teilnehmen kann (Ex 12, 43–49).

Die grundsätzliche Trennung von Pascha und Matzenfest wird auch in späteren Bestimmungen beibehalten. Doch werden beide Kulte noch weiter ritualisiert. So schließen zwar die Bestimmungen des sogenannten Heiligkeitgesetzes in Lev 23, 5–8 an die Prinzipien der deuteronomischen Paschaordnung an – das Pascha wird daher ans Jerusalemer Heiligtum zurückverlegt. Aber verschiedene rituelle Lücken füllen sich, verschiedene mögliche Unklarheiten werden bewußt beseitigt. Num 28, 16–26 fixiert außerdem noch Opfer für die Matzenfestwoche. Nach Ez 45, 22 gewinnt das Pascha schließlich sogar Sühnekraft. Denn der Fürst der Gemeinde soll für sich und für das ganze Volk einen Stier zum Sündopfer bereitstellen. Doch gehen die Sühneriten später, wie Num 9, 1–14 erkennen läßt, bereits dem Pascha voraus.

Nach der Darstellung der chronistischen Geschichtsschreibung wird das Pascha in hellenistischer Zeit mit einem Heilsmahlopfers gleichgesetzt. Dabei wird das Schlachten der Paschalämmer – bisher ausnahmslos Laiensache – nun von den Leviten besorgt. Die Priester übernehmen aus ihren Händen das Blut und sprengen es an den Altar. Das Interesse gilt hier ausschließlich dem Ritus, der umgeformt werden soll. Das Kerygma des Pascha bleibt unverändert und bedarf daher keiner Erwähnung.

Bei der jüdischen Paschafeier zur Zeit Jesu muß das Opferlamm wieder von den Israeliten selbst im Tempel von Jerusalem und bis vor Sonnenuntergang

getötet werden. Der Priester aber gießt das Blut an den Sockel des Altars. Sind die Fettstücke des Lammes auf dem Brandopferaltar verbrannt, so wird das geschlachtete Tier zu Hause gebraten und dort von der Familie oder einer dazu gebildeten Gemeinschaft gegessen. Das Mahl gleicht einem antiken Bankett, bei dem die Feiernden wie Freie zu Tische liegen. Nicht mehr die Hast des Aufbruchs, sondern das *Gedächtnis der Befreiung* wird also liturgisch dargestellt. Diese Haltung, aber auch der Genuß von ungesäuerten Broten und Bitterkräutern provozieren die Erzählung der Auszugsgeschichte. In ihr soll die erinnerte Rettungstat Jahwes für die Tischgenossen zur Gegenwart werden. Deshalb heißt es später in den Anweisungen des Mischnatraktates Pesachim (X, 5bc): »In jedem Zeitalter ist jeder verpflichtet, sich so anzusehen, als wäre er selbst aus Ägypten gezogen . . . Deshalb sind wir verpflichtet zu danken, zu preisen, zu loben, zu verherrlichen, zu erhöhen, den, der an uns und an unseren Vätern all diese Wunder getan hat. Er hat uns herausgeführt aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus dem Kummer in die Freude, aus der Trauer in die Festlichkeit, aus der Finsternis in das große Licht und aus der Knechtschaft in die Erlösung. Wir wollen vor ihm sprechen: Halleluja!«<sup>11</sup> Die Paschafeier ist in ihrem Wesenskern somit in Wortanamnese und rituellem Realgedenken eine Leidensgedächtnisfeier geblieben. Ihr Ernst wird freilich zunehmend von der Freude des Matzenfestes überstrahlt, in der sich die Freiheit als Frucht der Erlösung jubelnden Ausdruck schafft. Der gleichen Symbolik dürfte auch der bisher nicht vorgesehene Weingenuß während des Pascha dienen und der Lobgesang, in den die Feier ausklingt.

### **Pascha im Neuen Testament – ein »Fest der Juden«**

Kultische Begriffe werden im Neuen Testament weitgehend auf den jüdischen und heidnischen Gottesdienst beschränkt. Auf das christliche Leben finden sie bloß in einer spiritualisierten Form Anwendung. Ausgenommen ist nur Jesus Christus, der sowohl in der gottesdienstlichen Ordnung Israels lebt, als auch selbst den Kult ausübt, als Priester Opfer darbringt und selbst Opfer (usw.) ist. Dieser Sprachgebrauch gilt auch für den Terminus »Fest« (*heortē*) bzw. das entsprechende Zeitwort (*heortázein*), das wir im Deutschen mit der Wendung »festlich begehen, ein Fest halten« übersetzen müssen.

Die synoptischen Evangelien meinen mit »Fest« stets das Pascha – Lk 2,41 spricht sogar vom »Paschafest« – oder das damit eng verbundene Matzenfest – in Lk 22,1 verdeutlicht als das »Fest der ungesäuerten Brote«. Doppelt so oft und überhaupt am häufigsten im

Neuen Testament redet das Johannesevangelium vom »Fest«. Der Ausdruck bezieht sich dabei entweder auf das Pascha – als »Paschafest« in 2,23; 6,4; 13,1 eigens angeführt – oder auf das Laubhüttenfest – so genannt in 7,2. In 2,13 und 11,55 spricht es vom »Pascha der Juden«. So wird in der Spätzeit neutestamentlichen Schrifttums durch das Johannesevangelium ausdrücklich formuliert, was freilich auch zuvor schon gegolten hat: »Fest« bzw. das Pascha samt den Tagen der ungesäuerten Brote sind auf den jüdischen Kult beschränkt. Jesus hat zwar mit seinen Jüngern der Herkunft aus dem Judentum entsprechend daran teilgenommen, für die nachösterliche Christenheit aber sind sie überholt. Kol 2,16 – der einzige Beleg des Terminus »Fest« außerhalb der Evangelien<sup>12</sup> – konstatiert als Folgerung der Taufe und damit letztlich des Todes und der Auferstehung Jesu Christi (s. V. 12): »Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speise und Trank, wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat.«

Das Zeitwort »festlich begehen« findet sich im Neuen Testament nur in 1 Kor 5, 8. Es wird in spiritualisierter Form auf die Christen bezogen. Den Kontext bilden Pascha und Matzen, die hier zu christlichen Bildworten uminterpretiert werden: Christus ist nun das Paschaopferlamm, die Christen sind die ungesäuerten Brote.

Die *Paschamotive* schließlich, die im Neuen Testament unabhängig von einer Festbegrifflichkeit gebraucht werden, zeigen: das jüdische Pascha hat nirgends eine selbständige Bedeutung für das urchristliche Herrenmahl<sup>13</sup>. Daß Jesu Abendmahl ein Paschamahl im geschichtlichen oder auch nur im theologischen Sinn gewesen sei, läßt sich historisch nicht mehr sichern, ja ist aus verschiedenen Gründen wenig wahrscheinlich. Auch die österliche Eucharistie weicht – abgesehen von der unterschiedlichen Gemeindepraxis – jedenfalls vom Pascharitus ab. Vom Neuen Testament kann nur der Festcharakter des Abendmahles Jesu erschlossen werden. Doch standen Jesu Sterben und damit auch sein letztes Mahl natürlich in einem Zusammenhang mit der jüdischen Paschafeier. Das wird auch durch den Rahmen, in den die Evangelien das Herrenmahl stellen, angedeutet. 1 Kor 5, 8 und Joh 19, 36 (vgl. Ex 12, 46) sehen deshalb Jesu Kreuzestod – nicht sein Abschiedsmahl – als »Erfüllung« des Pascha an. In diesem Kreuzestod liegt für Paulus (1 Kor 11, 26) und Johannes (Joh 19, 34) auch der Ursprung der Eucharistiefeier. In ihr wird freilich die Opferung nicht wiederholt oder ergänzt, sondern die Frucht dieses Opfers genossen.

Für Christen kann es nach Jesu Opfertod als Paschalamm somit kein weiteres Paschaopfer, sondern nur mehr ein neutestamentlich umgestiftetes »Pascha-

mahl« geben<sup>14</sup>. Dabei muß das Gedächtnis der Urrettungstat Jahwes in der Herausführung aus Ägypten in das Gedächtnis der Erlösungstat Gottes in Jesus Christus aufgehoben werden: »Tut dies zu *meinem* Gedächtnis« (1 Kor 11, 24 und 25; Lk 22, 19). In der Teilhabe an »Brotbrechen« und »Segenskelch« (1 Kor 10, 16) wird daher »der Tod des Herrn verkündet bis er kommt« (1 Kor 11, 26). Das »Herrenmahl« (1 Kor 11, 20) steht also zwischen den Zeiten, rückblickend auf das Kreuz und ausblickend auf die Wiederkunft Christi in offener Herrlichkeit. Weil aber der Opfertod Jesu nicht als seine Passion, sondern als Hingabe für die Gottesgemeinschaft der Menschen vergegenwärtigt wird, und weil Jesu Auferstehung als Vorweggabe der Vollendung im Reich Gottes bereits erfahren wird, kann das Herrenmahl für die Kirche nicht mehr Leidensgedächtnisfeier analog zum Pascha, sondern nur Freudenfest von Ostern her sein.

Im folgenden sollen jene beiden Texte ausgelegt werden, in denen die Grundstruktur des »christlichen Paschafestes« – wenn auch auf verschiedene Weise – von der Terminologie her am klarsten formuliert wird: 1 Kor 5, 8 als einziger Beleg für das »festliche Begehen« des christlichen Pascha, und Apg 2, 46 als die einzige Stelle, in der das christliche »Brotbrechen« durch die österliche Freude als ein »Fest« charakterisiert wird. Um aber den wesentlichen Unterschied zwischen dem alttestamentlich-jüdischen und dem christlichen Pascha auch begrifflich zu signalisieren, empfiehlt sich als Sprachregelung, vom Pascha nur beim alttestamentlich-jüdischen Ritus zu reden, die entsprechende neutestamentliche Wirklichkeit aber als österlich zu bezeichnen.

### **Das Osterfest als Lebensvollzug (1 Kor 5, 8)**

»Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuerte Brote; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Laßt uns also nicht mit dem alten Sauerteig Fest halten, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Lauterkeit und Wahrheit.« (1 Kor 5, 7–8). Mit diesen Worten fordert Paulus die Gemeinde von Korinth auf, ihr Verhalten an ihrer österlichen Grundwirklichkeit auszurichten. Nach alttestamentlich-jüdischem Ritus muß zum Pascha und Matzenfest der alte Sauerteig aus den Häusern geschafft werden (Dtn 16, 4; Ex 12, 15 u. ö.). Die Korinther sollen aber diese Reinigung nicht bloß vornehmen – vom Kontext her gesehen: einen Unzüchtigen aus der Gemeinde ausschließen. Sie sollen – und nun verschiebt sich das Bild – auch selbst ein neuer Teig sein. Eigentlich sind sie ja bereits ungesäuerte Brote. Diese

Spannung zwischen Imperativ und Indikativ, zwischen dem, was Christen sein sollen, und dem, was sie schon sind, ist jedoch kein Paradox. Denn die neue Wirklichkeit wurzelt nicht – wie die verlangte Reinigung – in einem ethischen Bemühen. Sie ist vielmehr durch Christus »unser Paschalamm«, näherhin durch seinen Opfertod, begründet. Ist das Lamm geschlachtet, können die Matzen gegessen und das Fest begonnen werden. Freilich will Paulus mit diesem, den Korinthern vertrauten Vorstellungszusammenhang von ungesäuertem Brot und Paschalamm nun keine christliche liturgische Gegendarstellung zur alttestamentlich-jüdischen Paschafeier entwerfen. Für die christliche Gemeinde bedeutet dieses »Fest halten« ja: die durch Jesu österliche Lebenshingabe gewährte »Neuheit«, nämlich die »ungesäuerten Brote der Lauterkeit und Wahrheit«, ergreifen und dadurch das »Alte«, »den Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit«, überwinden. Mit dieser Konsequenz aus dem Pascha bleibt Paulus zwar in dessen Anschauungskreis, ändert aber nochmals das Bild: die Gemeinde *ist* jetzt nicht nur ungesäuertes Brot, sie soll auch ungesäuertes Brot als das zum Fest Notwendige *haben*. Das Sein in Christus muß sich also im Leben von Christus her bewahrheiten. Dann aber heißt christliche Existenz: das Leben als österliches Fest verwirklichen. Diese österliche Qualität macht den Alltag schließlich zu einem »Fest ohne Ende« (R. Schutz).

### **Die Osterfreude beim »Brotbrechen« als Zeichen des Festes (Apg 2, 46)**

»Täglich verharnten sie einmütig im Tempel, in ihren Häusern brachen sie das Brot und nahmen die Speise zu sich in Freude und Herzenseinfalt, lobten Gott und standen in Gunst beim ganzen Volk.« (Apg 2, 46–47a). Diese Schilderung des Jerusalemer Gemeindelebens steht im Kontext des Sammelberichtes 2, 42. 43–47. Für die Summarien der Apostelgeschichte aber ist es kennzeichnend, daß sie die berichteten Einzelereignisse verallgemeinern. Darüber hinaus zeichnet Lukas in ihnen ein Vor-Bild der Urchristen, – so, wie man sie zu seiner Zeit gesehen hat, also nicht idealisierend, zugleich aber auch so, daß man sich selbst darin sieht, somit nach diesem Ideal ausrichten kann. Diese typisierende und paränetische Absicht unterstreicht die Aktualität der Beschreibung des »Brotbrechens« der Urgemeinde.

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte nehmen die Christen zwar an den Gebetszusammenkünften Israels im Tempel teil, bilden jedoch eine eigene Gemeinschaft (2, 42. 46)<sup>15</sup>. Die blutigen Opfer sind durch das Paschaopfer Jesu Christi (1 Kor 5, 8) hinfällig geworden. So versammelt man sich hausweise – analog zu den jüdischen Paschamahl-Hausgemeinschaften

ten – zum »Brotbrechen«. Der Ausdruck für die Judentum zunächst das Auseinanderreißen der großen Brotfladen, dann aber auch die Eröffnung eines Mahles mit Segensspruch, Brechen und Austeilen des Brotes an die Tischgenossen durch den Hausvater, wodurch die Tischgemeinschaft entsteht. Seit Jesus diesem Ritus durch ein eucharistisches Deutewort einen neuen Inhalt gegeben hat (1 Kor 11, 23–24; Lk 22, 19), bildet »Brotbrechen« den terminus technicus für die eucharistische Doppelhandlung. In Apg 2, 46 umfaßt das Brotbrechen freilich das gesamte Gemeinschaftsmahl, d. h. das Agapenmahl als Sättigungsmahl und an dessen Ende das eucharistische Mahl mit seiner Brot- und Weinzeremonie. Trotzdem wird zwischen Agape und Eucharistie begrifflich (!) unterschieden. Das Einnehmen von Speise wird eigens hervorgehoben. Doch ist auch hier – wie Lukas betont – die Mahlgemeinschaft ausschließlich religiös und nicht etwa auf materiellen Genuß ausgerichtet. Alles geschieht ja in Freude, Herzeseinfalt und – als Folge der Freude – mit Gotteslob. »Freude« (*agalliasis*) bzw. »Sich-Freuen« (*agalliaō*)<sup>16</sup> finden sich nur im biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch. In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments geben diese Wörter die kultische Festfreude wieder, ein Grundton, den sie auch dort behalten, wo sie die Haltung dankbarer Freude vor Gott bezeichnen. In der Apostelgeschichte ist damit die jubelnde Freude über Gott gemeint (2, 26. 46; 16, 34), der Jesus auferweckt hat (2, 32) und durch ihn die Gläubigen in der Taufe rettet (2, 47; 16, 30–34). Diese Freude ist nicht – jedenfalls nicht primär – endzeitlich orientiert. Sie entzündet sich vielmehr an der erfahrenen Erlösung. Aus der literarischen Nähe zur Pfingstpredigt des Petrus, diesem großen Freudenruf über die Auferweckung und Erhöhung Christi, sind Freude und Gotteslob wohl Reaktion auf die beim Mahl verspürte Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Herrn. Dafür spricht auch ein Vergleich mit dem Emmausmahl (Lk 24, 28–35), das Lukas durch den Terminus »Brotbrechen« (V. 35, vgl. V. 30) als Urbild des christlichen Gemeindemahles interpretiert. Hier setzt sich nach Ostern Jesu »Bleiben« bei den Seinen (V. 29) fort und wird die Erkenntnis des Auferstandenen vermittelt (V. 31. 35). Nach Apg 2, 46 gewährt somit der Kyrios, der erhöhte Herr, beim »Brotbrechen« den Seinen Mahlgemeinschaft. Der Theologie dieses Textes zufolge wird dabei weder ausdrücklich des Opfertodes Christi gedacht, – obwohl er im Licht von Ostern nichts Betrübnliches, sondern ein Freudenereignis bildet (vgl. Apg 2, 14–36), –, noch wird Christi endzeitliches Kommen vorweggenommen – obwohl Lukas den frühchristlichen eschatologischen Rahmen der überlieferten Eucharistietraditionen kennt (vgl. Lk 22, 15–18. 28–30)<sup>17</sup>. Vielmehr äußert sich beim ge-

meinsamen Mahl die Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen in jubelnder Freude, die ihrerseits zur Teilnahme an dieser Gemeinschaft einlädt (Apg 2, 47). Das »Brotbrechen« wird zum Fest. Damit aber erfüllt die Jerusalemer Urgemeinde auch ihr alttestamentliches Vorbild, wie das Deuteronomium es bei Festen umreißt: die in Jerusalem versammelte Brüdergemeinde Israels, zu deren Gemeinschaft alle geladen sind, und deren gemeinsames Mahlhalten vor dem gegenwärtigen Gott in Freude den Inbegriff des Festes verwirklicht (vgl. z. B. das Wochen-, also das spätere Pfingstfest in Dtn 16, 9–12). Das Zweite Vatikanische Konzil hat in Übereinstimmung mit den Kirchenvätern<sup>18</sup> aus diesem urchristlichen Osterverständnis gefolgert: »Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche das Paschamysterium jeweils am achten Tag, der mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird . . . (Er) ist der Ur-Festtag (primordialis dies festus), den man der Frömmigkeit der Glaubenden eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude (dies laetitiae) werde . . .« (Nr. 106). Ob unsere Gottesdienstgestaltung diesem zutiefst biblischen Anspruch auch tatsächlich gerecht wird?

Mit dem heiligen Athanasius aber könnte man die Botschaft von 1 Kor 5, 8 und Apg 2, 46 so zusammenfassen: »Der auferstandene Christus macht das Leben des Menschen zu einem ununterbrochenen Fest.«

<sup>1</sup> S. dazu z. B. G. M. Martin, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes (Urban Taschenbücher 604), Stuttgart 1973, 74 f.

<sup>2</sup> S. dazu J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963.

<sup>3</sup> Dazu und zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Hypothesen über den Ursprung des Pascha s. J. Schreiner, Exodus 12, 21–23 und das israelitische Pascha, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geburtstag, Wien 1977, 69–90.

<sup>4</sup> S. dazu G. Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag. Hrsg. v. R. Schulte, Wien 1980, 127–179.

<sup>5</sup> S. dazu und zum folgenden G. Braulik, Leidensgedächtnisfeier und Festfreude. »Volksliturgie« nach dem deuteronomischen Festkalender (Deuteronomium 16, 1–17): Theologie und Philosophie 56 (1981).

<sup>6</sup> S. dazu J. Halbe, Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 87 (1975) 324–346.

<sup>7</sup> Dies gilt, wie immer man auch die Entstehung des Textes beurteilt.

<sup>8</sup> J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 114), Göttingen 1975, 195–198.

<sup>9</sup> E. Zenger (Das Buch Exodus [Geistliche Schriftlesung AT 7], Düsseldorf 1978, 122 ff.) z. B. zieht diesen Vers bereits zu den Vorschriften über das Matzenfest (V. 15–20). – In der Wendung »das Pascha, ein Fest« in Ez 45, 21 aber dürfte »das Fest« nur eine vom Matzenfest in V. 23 inspirierte spätere Zusatzbemerkung darstellen – so z. B. W. Zimmerli, Ezechiel (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII, 2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1979, 1158.

<sup>10</sup> S. dazu H. Cancik, Das jüdische Fest. Ein Versuch zu Form und Religion des chronistischen Geschichtswerkes: Theologische Quartalschrift 150 (1970) 335–348.

<sup>11</sup> Im Unterschied zu diesem Lobpreis sind jedoch die sonst üblichen weltlichen Jubel- bzw. Trinklieder ausdrücklich verboten: »Man soll nach dem Pascha nicht in Festgesänge ausbrechen« (Pesachim X 8). Da sich in der Exoduserzählung kein Hinweis auf eine Festfreude beim Pascha findet, ergänzte später der große Midrasch: »So veranstaltete Gott den Israeliten durch ihre Erlösung eine Freude. Gott sprach nämlich: Wer meine Kinder liebt, komme und freue sich mit meinen Kindern. Die frommen Ägypter kamen und nahmen sogar teil an dem Pesachfest mit den Israeliten und zogen mit ihnen hinweg . . .« (Schemot Rabba 18).

<sup>12</sup> Einige Textzeugen fügen nach dem Abschied des Apostels Paulus von den Juden (!) in der Synagoge von Ephesus in Apg 18, 21 als Begründung noch ein: »Ich muß unbedingt das kommende Fest« – vielleicht das Pascha – »in Jerusalem feiern« (vgl. 19, 21; 20, 16).

<sup>13</sup> Die Abendmahlsworte beziehen sich entweder überhaupt nicht auf das Pascha (1 Kor 11, 23–26; Lk 22, 19–20; Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29); oder Jesu. letztes Mahl ereignet sich zwar im Rahmen einer Paschafeier, löst aber diese ab (Kontext von Mk 14, 22–25); oder der Einsetzungsbericht steht im Zusammenhang mit dem Paschazeremoniell, von dem vermutlich jedoch nur der Kelchritus geblieben ist, und das jedenfalls seinen Höhepunkt im Herrenmahl findet (Lk 22, 15–18) – so F. Hahn, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung: Evangelische Theologie 27 (1967) 337–374, besonders 352–358.

<sup>14</sup> Zu den neutestamentlichen Texten, die Rückschlüsse auf eine »urchristliche Paschafeier« erlauben, s. H. Schürmann, Die Anfänge christlicher Osterfeier, in: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 199–206.

<sup>15</sup> S. zu diesen Stellen u. a. F. Mussner, Die Una sancta nach Apg 2, 42, in: Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 212–222.

<sup>16</sup> Die ausführlichste Darstellung bietet A. B. du Toit, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl, Winterthur 1965.

<sup>17</sup> Vgl. J. Wanke, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas (Erfurter Theologische Schriften 8), Leipzig 1973, 66 f.

<sup>18</sup> S. dazu z. B. B. Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Acta Universitatis Uppsalensis 1951: 5), Uppsala 1951. 208–215.

*Prof. Dr. Georg Braulik, geb. 1941, ist Benediktiner. Er promovierte zum Dr. theol. in Wien und zum Dr. rer. bibl. in Rom. Seit 1976 ist er Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.*

*Seine Anschrift: Benediktinerabtei U. L. Fr. z. d. Schotten, Freyung 6, A-1010 Wien I.*