

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Leonhard, Clemens

Exodus und Pessach: Transformation durch Interpretation im frühen Christentum und im Judentum  
in: Neuber, Carolin (Hg.), Der immer neue Exodus, S. 144–166

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2018

Ihr IxTheo-Team



# Exodus und Pesach: Transformation durch Interpretation im frühen Christentum und im Judentum

*Clemens Leonhard*

Der Exodus wird in der hebräischen Bibel literarisch mit dem Pesach-(Mazzot)-Fest assoziiert. Liturgische Texte bedienen sich des Exodus als diffuse exegetische Kategorie (Plagen, das erste Pesach in Ägypten nach Ex 12, der Durchzug durch das Schilfmeer und die Wüstenwanderung, der Einzug in das Verheißungsland) oder rufen unterschiedliche Assoziationspunkte aus einem großen Netzwerk an Bedeutungen und Motiven auf. Die folgende Untersuchung wählt Melito von Sardes, Justin den Philosophen und einige rabbinische Texte als Beispiele dafür aus, wie entlang von Literatur und Liturgie Vorstellungen über den Exodus aus Ägypten transformiert werden.

Ziel der Untersuchung ist es, durch einen kursorischen Blick auf ein immer noch großes Textcorpus dazu einzuladen, die antiken Texte als Zeugen für Transformationen, Diskussionen und Konflikte zu lesen und der Versuchung zu widerstehen, im Rückblick ungebrochene, gerade Traditionslinien zu konstruieren. Wenn zum Beispiel Joel Elowsky versucht, die Rolle des Exodus bei den (Kirchen-) Vätern zu beschreiben, beginnt er mit Liturgieerklärungen aus dem Jerusalem des späten vierten Jahrhunderts (neben kurzen Hinweisen auf Justin und Origenes).<sup>1</sup> Die große Bedeutung des Exodus für Theologie und Liturgie sei schon in mehreren Schriften des Neuen Testaments grundgelegt und für die Folgezeit fest geprägt gewesen. Kontinuitätserzählungen wie diese versuchen, die vorhandenen Daten als Zeugnisse für die Konstruktion einer epochenübergreifenden, homogenen Wirklichkeit in Anspruch zu nehmen. Sie machen antike Transformationsprozesse unsichtbar.

---

<sup>1</sup> Vgl. Elowski, Exodus. Vgl. die Vorstellung einer Arkandisziplin (Elowsky, Exodus 511), die seit den Überlegungen von Jacob (Arkandisziplin) genauso wie die Annahme von Predigten des Origenes zu einem dreijährigen Lesezyklus (Buchinger, Pascha, Bd. 1, 47–52) problematisch ist.

Bei den im Folgenden zu besprechenden Exodustransformationen handelt es sich gelegentlich um Re-Transformationen. Abgesehen von der biblischen Literatur, die schon das Pesachfest auf verschiedene Weise mit dem Exodus verschränkt (das Festgesetz in Dtn 16 und die Grundanlage des Buches Exodus), hatte bereits das achtzehnte Kapitel der Weisheit Salomos das erste Pesach in Ägypten als Vorausfeier der späteren Feste und damit die späteren Feste als Fortsetzung jenes ersten Pesach gedeutet. Melito, Justin und die Rabbinen, die hier als Beispiele herangezogen werden, nehmen auf je eigene Weise nach der Zerstörung des Tempels abgebrochene Diskussionen wieder auf und geben ihnen durch Transformationen eine Zukunft.

### Melito von Sardes

Melito von Sardes wird als Autor eines in rhetorischer Kunstprosa gehaltenen Traktats „Über das Pascha“ betrachtet. Er erwähnt die Verlesung des Textes über den Auszug „der Hebräer“ aus Ägypten als Einstieg in seine Überlegungen. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts liegt mit diesem Traktat der erste Hinweis auf eine christliche Feier des Pascha vor. Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass Melitos Traktat nicht nur zufällig der älteste erhaltene Text über eine christliche Paschafeier ist. Er ist auch nicht lange nach dem tatsächlichen Anfang einer solchen Praxis unter christlichen Gruppen im östlichen Mittelmeerraum entstanden. Diese Annahme basiert auf drei Beobachtungen. Erstens dürften auch Juden der Diaspora erst nach der Zerstörung des Tempels damit begonnen haben, Elemente der Wallfahrtsfeste zu feiern.<sup>2</sup> Zweitens erwähnen Texte, die als Zeugen für die Ursprünge des Christentums betrachtet werden, keine Feier eines christlichen Pesach. 1 Kor 5,7 („Christus ist unser Pesachtier“) interpretiert die gesamte christliche Existenz als ein Leben in einem Zeitalter der ungesäuerten Brote, somit in einer

<sup>2</sup> Vgl. Leonhard, Tempelfeste und ders., Celebrations. Auch die christliche Pentekoste erscheint erst bei Tertullian (*Über die Taufe* 19) und stellt dort trotz des griechischen Namens („Fünzigste“) eine Periode der Freude von fünfzig Tagen ab dem Ostersonntag dar. Der fünfzigste Tag wird erst im vierten Jahrhundert zu einem Festtag, vgl. Buchinger, Pentekoste 20 f. und in den Textanalysen dort.

Epoche nach dem Tod Christi als kosmisches Pesach. Der Text setzt keine christliche Festpraxis voraus. Das biblische Pesach bildet eine Begründung für die kollektive Ethik der Gruppe. Drittens ist, wie noch zu zeigen sein wird, Melitos Pascha nicht als Weiterentwicklung eines jüdischen Pesach des ersten Jahrhunderts denkbar.

Dieser Rekonstruktion der Entstehung des christlichen Pascha steht die von Eusebius zitierte Aussage des Polycrates aus dem späten zweiten Jahrhundert entgegen:<sup>3</sup>

(...) meine Kollegen (nämlich meine Vorläufer im Amt) pflegten immer den Tag zu halten (*hēmeran ēgagon*), wenn das (jüdische) Volk den Sauerteig entfernte/ablehnte (nämlich am 14. Nisan).

Das Fortschaffen des Sauerteigs kann sich tatsächlich als tempelunabhängige Transformation des Pesachfests in der Lebenswelt des Judentums etabliert haben.<sup>4</sup> Diese Tradition soll im gegenwärtigen Kontext in Bezug auf Polycrates selbst nicht bezweifelt werden. Mit dem Begriff „immer“ und der Aufzählung seiner Amtsvorläufer unternimmt Polycrates allerdings einen Anciennitätsbeweis in einer polemischen Auseinandersetzung seiner Gegenwart. Er will den Eindruck vermitteln, dass die gegenwärtige Praxis zusammen mit seiner Kirche im Allgemeinen einer ehrwürdigen und uralten Tradition angehört.<sup>5</sup> Der polemische Hinter-

<sup>3</sup> Eusebius, *Kirchengeschichte* 5.24.6 SC 41.68. Der Herausgeber Gustave Bardy weist darauf hin, dass *ērnuen* „abzulehnen pflegte“ von Eduard Schwartz zu *hēiren* „(weg-)zuheben pflegte“ (etc., gegen zwei Handschriften mit der Lesung *ertue[n]* „zu bereiten pflegte“) emendiert wurde.

<sup>4</sup> Siehe die Überlegungen zu Justin unten. Mit Edrei/Mendels (Diaspora) lässt sich ein Hintergrund für die genannte Praxis andeuten. Das Fortschaffen/Sich-Enthalten von Gesäuertem kann man analog zum Fasten am Versöhnungstag als gleichzeitig biblische (nämlich vom rabbinischen Judentum unabhängige) und transferierbare (nämlich vom Tempel unabhängige) Praxis deuten. Das Fortschaffen des Sauerteigs ist in diesem Rahmen vielleicht nicht ein Detail (hinter dem das gesamte Handlungsrepertoire von mPes und tPes steht), sondern die vollständige Beschreibung dessen, was man zu Pesach typischerweise tut.

<sup>5</sup> Vgl. Brox, *Tendenzen* 119 und den gesamten Aufsatz für den allgemeinen Kontext. Brox geht davon aus, dass das dominikale und das quartodezimanische Pascha eine lange Paralleltradition vor den dargestellten Ereignissen haben; vgl. ebd. 119; 121–124. Von diesem Detail abgesehen, bleiben seine Beobachtungen maßgeblich; vor allem die Rekonstruktion des Konflikts als konkurrierende Rückführung der je eigenen Position auf apostolische Autorität, ebd. 110 f.

grund des Streits erlaubt es, die historische Präzision der Behauptung des Polycrates in Bezug auf Alter und Herkunft des christlichen Pascha in Zweifel zu ziehen.

Das Pascha des Melito von Sardes reflektiert das Brauchtum derselben Gruppe von Kirchen, der auch Polycrates angehört (der Quartodezimaner). Sein Traktat über das Pascha etabliert die theologischen Grundlagen der Bedeutung und des Termins des Festes für diese Bewegung. Er bezieht sich dabei nicht auf das Neue Testament, sondern auf das Buch Exodus. Oberflächlich bedient er sich Vorstellungen der platonischen Ideenlehre mit ihrer Abwertung alles Irdischen gegenüber den transzendenten Ideen. Die irdische Welt des Höhlengleichnisses bei Plato ist für Melito das Alte Testament und das Judentum. Sobald sie der Philosoph des Gleichnisses als „Schatten“ und Abbilder himmlischer Ideen und Urbilder erkannt hat, sind sie nach Melito nicht nur als sekundär durchschaut, sondern haben auch jegliche Existenzberechtigung verloren. Die ideelle Wahrheit (*alētheia*), das Urbild schlechthin, ist Christus. Die schattenhaften Vorläufer bestätigen die Wahrheit des Urbilds und verlieren gleichzeitig jeglichen Wert.<sup>6</sup> Nach der Rhetorik Melitos endet die Existenz des Judentums mit dem Tod Christi. Er wendet sich formal nur mehr an die Juden der Zeit Jesu, um sie des Gottesmords anzuklagen.<sup>7</sup> Die Juden Melitos feiern das letzte Pesach der Weltgeschichte, während Christus am Kreuz stirbt:<sup>8</sup>

Du tötetest deinen Herrn am großen Fest.  
Du amüsiertest dich,<sup>9</sup> während er hungerte.

<sup>6</sup> Z. B. (Nach Hinweisen auf den Kult:) „(...) und die Schrift des Gesetzes reichte heran bis zu Christus Jesus“, *Über das Pascha* 6 Z. 38. Das Thema „Modell-Bauwerk“ wird in 35–45 entwickelt und dann auf das „Gesetz“, das Pesachtier, Jerusalem, das Land (45 Z. 291) angewendet. Der Kontrast „wertvoll“ (*timos*) – „wertlos“ (*atimos*) wird in 44 mehrmals wiederholt. In 57 f. zeigt sich, dass die Apologetik sogar über die zuvor herangezogene Plausibilität aus der Welt von Architektur und Handwerk gestellt wird. Melito anerkennt die Notwendigkeit des Modells nur dazu, dass damit das Eigentliche als solches erkannt wird, wenn es kommt.

<sup>7</sup> Vgl. *Über das Pascha* 96.

<sup>8</sup> *Über das Pascha* 79 Z. 565–81 Z. 581.

<sup>9</sup> Die Parallele zu 16 Z. 95 zeigt, dass *euphrainomai* typisch für das jüdische und das ägyptische Pesach ist.

Du hattest Wein zu trinken und Brot zu Essen. Er hatte Essig und Galle.  
Du warst freudestrahlend im Gesicht. Er war traurig.  
Du hattest großen Spaß. Er war verzweifelt.  
Du machtest Musik. Er wurde verurteilt.  
Du schlugst den Takt. Er wurde angegelt.  
Du tanztest. Er wurde begraben.  
Du lagst auf einem weichen Sofa. Er in Grab und Sarg.  
O gesetzloses Israel (...)

Die Details dieser Anklage sind im Licht der Passionsgeschichten unsinnig. Dazu gehört auch der von Melito an anderer Stelle behauptete Tod Christi „in der Mitte Jerusalems“.<sup>10</sup> Nach den synoptischen Evangelien wurde Jesus am 15. Nisan getötet; nach Johannes am Nachmittag des 14. Nisan, zu der Zeit als man die Pesachlämmer schlachtete und zubereitete. Der Tod Christi ist mit einer Mahlfeier des Pesach zur Zeit des Zweiten Tempels nicht synchronisierbar. Melito hat keine auch noch so oberflächliche Vorstellung vom rabbinischen Seder.<sup>11</sup>

Melito will das jüdische Pesach partout als Symposium, und nicht als Kultmahl des Pesachlammes darstellen. Es ist daher umso wahrscheinlicher, dass er eine Praxis zeitgenössischer Juden im Blick gehabt hat. Damit schafft er eine Parallele zwischen dem quartodezimanischen Pascha und einer Feier des jüdischen Pesach in der Diaspora. Nicht die historischen Juden des ersten Jahrhunderts feiern Pesach, während Jesus stirbt, sondern die Christen gedenken des Todes Christi, während Melitos jüdische Zeitgenossen feiern. Das erste christliche Pascha ist mit den Worten von Gerard Rouwhorst „eine Art Anti-Pesach“.<sup>12</sup> Es findet zur selben Zeit wie das jüdische Pesach statt, invertiert aber dessen Ablauf, indem die Christen während des jüdischen Pesachsymposiums des Todes Jesu gedenken, fasten und trauern. Melitos theologische Theorie und rituelle Praxis setzen die Pesachfeier der zeitgenössischen Juden voraus, um sie zum Zweck der Legitimation der christlichen Liturgie jährlich für vernichtet erklären und gegen sie anfeiern zu können.

---

<sup>10</sup> *Über das Pascha* 72 Z. 506, 93 Z. 692, 94 Z. 694 u. 704.

<sup>11</sup> *Über das Pascha* 93 allegorisiert die biblischen Bitterkräuter. Melito lässt nicht erkennen, dass er wüsste, dass zeitgenössische jüdische Gruppen zum Fest Bitterkräuter essen.

<sup>12</sup> Rouwhorst, *Hymnes* Bd. 1, 191 f. bes. 192; 197.

Dasselbe gilt auch für Melitos Exodusrezeption. Die konkrete Gestalt der christlichen Osterfeier gewinnt er nicht aus Exodus 12 oder sonst einem Text des Alten Testaments, sondern aus der Inversion eines jüdisch-griechischen Symposiums. Melito deutet daher die Kultvorschriften von Ex 12 typologisch. Die das erste Pesach in Ägypten betreffenden Regeln haben für das christliche Pascha keine bindende Wirkung. Sie charakterisieren allerdings auch das jüdische Pesach nicht. Das Verbot, dem Pesachtier einen Knochen zu brechen,<sup>13</sup> findet sich zusammen mit den anderen Beschreibungen des Umgangs mit dem Tier bzw. dem Fleisch in Nacherzählungen des Pesach in Ägypten oder als Vorausbild für den Tod Jesu.

Liturgiehistorisch interessant ist die Anmerkung, dass Christus „unsere Seelen mit seinem eigenen Geist und die Glieder (unseres) Leibes mit seinem eigenen Blut markierte (*esphragisen*)“.<sup>14</sup> Der Blutanstrich „markiert“ (und schützt) Israel,<sup>15</sup> dessen Stelle die Kirche eingenommen hat (wie der Text später andeutet). Der Blutanstrich wird zuerst mit „salben“ (*chriein*) und dann erst mit dem biblischen *tithenai* (Ex 12,7) bezeichnet.<sup>16</sup> Melito spricht den schwachen Schatten des alttestamentlichen Exodus sogar eine vorläufige Wirkung ab. Gewirkt habe nicht der Tod des Pesachtieres oder das konkrete Blut auf den Türpfosten der israelitischen Häuser. Schon der Todesengel erkannte darin einen Hinweis auf den Tod Jesu, der ihn abwehrte.<sup>17</sup> Bei der Feier des Ur-Pesach wurde Israel durch Christus gerettet.<sup>18</sup>

Einen weiteren Kontrast eröffnet Melito in seiner Gegenüberstellung von Ägypten und Israel. Während Israel feierte und dadurch von der zehnten Plage verschont blieb, wurden die Erstgeborenen der Ägypter, die am Fest nicht teilnahmen, in einer Nacht vernichtet.<sup>19</sup> Die Kirche – im Text: „wir“ – tritt dann an die Stelle Israels. „Wir“ werden gerettet „wie

<sup>13</sup> *Über das Pascha* 4 Z. 25, 12 Z. 75, 71 Z. 501.

<sup>14</sup> S. u. und *Über das Pascha* 67 Z. 465 f.; vgl. 15 Z. 90. Vgl. Buchinger, *Pascha* Bd. 2, 482–489 bes. 485 f. Anm. 603.

<sup>15</sup> *Über das Pascha* 16 Z. 96, 17 Z. 100.

<sup>16</sup> *Über das Pascha* 14 Z. 83 f.

<sup>17</sup> *Über das Pascha* 33 Z. 206–212.

<sup>18</sup> Die Identifikation von Elementen der Geschichte Israels mit Christus ist nicht originell bei Melito, vgl. 856 Z. 620 und 1 Kor 10,4.

<sup>19</sup> *Über das Pascha* 16–46.

aus Ägypten“<sup>20</sup> und dadurch zu einem „neuen Priestertum“ (offenbar im Sinn von Ex 19,6) und „seinem ewigen Volk“<sup>21</sup>. Weil Israel den Tod Jesu nicht beweint hat, müsse es als Umkehr der Rollen im Exodus seine Erstgeborenen beweinen.<sup>22</sup> Israel sei zwar von Christus mit diesem Namen bedacht worden,<sup>23</sup> habe sich aber des Namens nicht würdig erwiesen.<sup>24</sup> Es habe Gott (offenbar: in Christus) nicht „gesehen“<sup>25</sup> und den Herrn nicht erkannt. Er spricht über Israel ein Todesurteil,<sup>26</sup> das zu seiner Zeit auch schon vollstreckt ist.<sup>27</sup> Dabei droht Melitos totaler historischer Determinismus eines notwendigen Todes Jesu das Judentum vom Gottesmord zu entlasten. Den Einwand wehrt Melito dadurch ab, dass er Israel beschuldigt, freiwillig, ohne den Versuch, diese kosmisch notwendige Rolle von sich abzuwenden, die Funktion der Mörder Christi übernommen zu haben.<sup>28</sup>

Es ist schwer vorstellbar, dass zeitgenössische Juden den Geschichtskonstruktionen des Melito nicht entgegen getreten wären.<sup>29</sup> Melito wählt

---

<sup>20</sup> *Über das Pascha* 67 Z. 461 f.

<sup>21</sup> *Über das Pascha* 68 Z. 477 f.; *periousios* wie in Ex 19,5; 23,22.

<sup>22</sup> *Über das Pascha* 99 Z. 735 f.

<sup>23</sup> *Über das Pascha* 81 Z. 597.

<sup>24</sup> *Über das Pascha* 82 Z. 598.

<sup>25</sup> Gott gesehen zu haben ist für die Rabbinen ein Würdetitel Israels, vgl. Leonhard, Pentecost. Justin montiert in *Dialog* 12.2 Marcovich 89 f. mehrere Stellen bei Jes 6,10 (zum Motiv der Heilung der Blinden) und Mt 11,5, um das Judentum der Blindheit gegenüber dem Erscheinen Christi anzuklagen.

<sup>26</sup> *Über das Pascha* 90 Z. 663.

<sup>27</sup> *Über das Pascha* 99 Z. 745.

<sup>28</sup> *Über das Pascha* 74–77.

<sup>29</sup> Es ist nicht ersichtlich, welchen Bekanntheitsgrad der Text von Melito erlangt hat. Janeras, *Vendredi-Saint* 250–272 weist auf Spuren einer christlich-liturgischen Rezeption hin. Verschiedentlich wurde angenommen, das *Dajjenu* der Pesachhaggada reagiere auf den Gesamtduktus und eine Passage von Melitos Text. Der Abschnitt mit dem Refrain *Dajjenu* erscheint aber erst bei Saadja Gaon und damit im zehnten Jahrhundert noch „unter den Zusätzen, die nicht zum festen Bestand der Haggada gehören“ (Yuval, *Völker* 81–85). Dass sich diese Dichtung jüdisch-christlichen Konflikten verdankt, hat Yuval plausibel gemacht. Es fällt nicht leicht, das *Dajjenu* in die Zeit Melitos einzuordnen (vgl. Leonhard, *Pesachhaggada* 11–19), weil es als Erweiterung der palästinischen Pesachhaggada verstanden wird und außerhalb der Haggada nicht belegt ist, vgl. Leonhard, *Pesach* 106.

wahrscheinlich Exodus 12 als Legitimationstext seiner Ausführungen, weil er ihm Klischees liefert, vor deren Hintergrund er seinen Antijudaismus entwickeln kann. Motive des Exodus haben darüber hinaus eine lange Tradition als Thema pagan-jüdischer Auseinandersetzung.<sup>30</sup> Vor diesem Hintergrund ist es weniger erstaunlich als vielmehr zu erwarten, dass sich Melitos frühe und feindliche Auseinandersetzung mit dem Judentum auf den Exodus beruft.

Wie vorläufig, abgetan und nutzlos Exodus, Pesach und Israel auch sein mögen, Melitos Christentum hat das größte Interesse an seine Stelle zu treten. Israel ist zwar in den Augen Melitos seit Tod und Auferstehung Christi tot, wird aber doch über lange Passagen des Textes als direkter Ansprechpartner und Negativfolie dringend gebraucht.

Je mehr sich das christliche Osterfest in den folgenden Jahrhunderten zu einer Kette anamnetischer und mimetischer Rituale entlang der neutestamentlichen Passionsgeschichten entwickelt, desto weiter entfernt es sich von dieser Abhängigkeit vom Judentum. Das an den Sonntag gebundene Ostern verliert mit seiner polemischen Abhängigkeit vom jüdischen Pesach dann auch den Exodus als Identifikationsgrund. Das dominikale Ostern braucht weder den Exodus noch ein etwa zur selben Zeit gefeiertes, jüdisches Pesach. Seine Anamnese bezieht sich auf Tod und Auferstehung Christi und seine liturgische Mimesis auf die Passionserzählungen der Evangelien.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Van der Horst, Liberation.

<sup>31</sup> Dionysius von Alexandrien (3. Jh.), vgl. Leonhard, Pesach 273–276. Für den gegenwärtigen Kontext ist auch auf die Beobachtungen Buchingers (Pascha) zu Origenes hinzuweisen. Origenes diskutiert Themen und Texte des Exodus in seinem großen Oeuvre ausführlich, vermeidet aber sorgfältig banale Allegoresen wie „Paschalamm/Christus ergo Lamm-Essen/österliche Eucharistie“ oder ähnliches. Bradshaw, Roots 356 leitet aus dem Fehlen von Ex 12 als Lesung in der ältesten römischen Leseordnung für die Osternacht ab, dass Rom ein ursprünglich dominikales Pascha feierte, „in which the association with the Passover sacrifice was not made“. Der Befund passt auch zu den hier vorgetragenen Überlegungen, auch wenn man (gegen Bradshaw) annimmt, dass das dominikale Pascha eine Weiterentwicklung des quartodezimanischen Pascha ist. Ex 12 ist zwar ein früher, keineswegs aber ein universaler oder gar unverzichtbarer Basistext christlicher Paschatheologie.

## Justin

Justin, der Philosoph, stammt aus Neapolis (Sichem, Nablus) in Palästina. Er zog nach Rom, wo er eine Gruppe von Schülern um sich versammelte. In den Sechzigerjahren des zweiten Jahrhunderts erlitt er den Märtyrertod. Seine (zwei) *Apologie(n)* und sein *Dialog mit dem Juden Trypho* sind aufgrund der spärlichen Quellenlage zur christlichen Liturgie jener Zeit die zentralen Bezugstexte aller Untersuchungen. Die Repräsentativität von Justins Gruppe ist umstritten.

Justin erwähnt den Exodus aus Ägypten (nach der Weltschöpfung) als zweiten Punkt des Christen und Juden gemeinsamen Glaubens und als Identifikationsmerkmal des einen, gemeinsamen Gottes.<sup>32</sup> Er zitiert allerdings im selben Kontext den Exodus auch als unterscheidendes Merkmal des Bundes Israels.<sup>33</sup> Der Exodus sei gerade nicht typisch für den „Neuen Bund“. Das ist offenbar auch der Grund dafür, dass sich Justin mit Themen des Exodus zwar im *Dialog*, nicht aber in der *Ersten Apologie*, die am ausführlichsten über Liturgien berichtet, auseinandersetzt.<sup>34</sup> Der Exodus steht als wichtiges Thema zwischen Judentum und Christentum, gehört aber nicht zum Urgestein christlicher Selbstdefinition.

Als typische Elemente einer Gesetzesobservanz im Judentum nennen Justin und sein literarischer Gesprächspartner, Trypho, Beschneidung, Sabbate, Feste, Neumonde, Reinheitsgebote, aber auch das Essen von ungesäuertem Brot.<sup>35</sup> Nachdem in Bezug auf Beschneidung und Sabbat kein

<sup>32</sup> *Dialog* 11.1 M. 87 f.

<sup>33</sup> *Dialog* 11.3 M. 88.21–24 zitiert Jer 31,31 f. LXX/MT zu diesem Zweck: „(...) nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen.“

<sup>34</sup> Aus Ex wird nur die Szene des brennenden Dornbuschs in der *Ersten Apologie* erwähnt (62 f.); Dtn 16,1–8 wird überhaupt nicht zitiert; vgl. [www.bibindex.info](http://www.bibindex.info) (13.04.2017).

<sup>35</sup> *Dialog* 12.3 M. 90. Trypho muss (*Dialog* 46.2 M. 144 f.) zugeben, dass an den Tempel gebundene Gesetze nicht mehr eingehalten werden können. Die Frage, was denn noch zu halten sei, beantwortet er mit dem Sabbat, der Beschneidung, der Monate (der Menstruation) und Tauchbäder (*baptizesthai*) im Kontext von Reinigungen, und das zu halten, was im Gesetz geschrieben ist; *Dialog* 8.4 M. 85 (im Mund Tryphos: Beschneidung, Gesetzesobservanz, Sabbate, Feste und Neumonde zu halten); vgl. 10.3 M. 87 (Feste, Sabbate, Beschneidung); ähnlich 18.2 f.

Zweifel über eine tatsächliche Praxis des Judentums besteht, wird auch das Essen von ungesäuertem Brot, vielleicht auch das Wegschaffen von gesäuertem Brot als jüdische Praxis plausibel. Damit ist nicht geklärt, ob dieser Termin auch durch anderes Festbrauchtum (zum Beispiel ein Gemeinschaftsmahl) markiert wurde. Manche der kurzen Listen mischen biblische (die Asche der Roten Kuh und das Reinigungswasser<sup>36</sup>) und potentiell zeitgenössische Praxis (Tauchbäder) und bewirken damit, dass der Text als Quelle für die Rekonstruktion zeitgenössischer jüdischer Liturgie unsicher bleibt.

Den auch von *Didache* 14 erwähnten Beleg für die Legitimität der christlichen Liturgie, Mal 1,11, zitiert Justin im selben Kontext, wendet ihn aber auf die Eucharistie, nicht auf ein christliches Osterfest an.<sup>37</sup> Dass man auf Ex 12 gegründet fordern könnte, Christen sollten Pesach feiern, kommt für Justin nicht in den Blick. Die Elemente von Exodus 12 müsse man typologisch deuten. Das angeblich kreuzförmig aufgespießte und als Ganzes zu bratende Lamm dient ihm als Beispiel. Es verweise auf Christus.<sup>38</sup> Die typologische Entsprechung der Eucharistie sei nicht das alttestamentliche Pesach, sondern das Weizenmehlopfer der vom Aussatz gereinigten.<sup>39</sup> Die Beschneidung der männlichen Kinder am achten Tag verweise auf den christlichen Sonntag in diesem Abschnitt.<sup>40</sup>

Justin kommt in seinen Werken mehrmals auf die Taufe zu sprechen. Er zitiert zwar 1 Kor 10,1 f. nicht,<sup>41</sup> interpretiert aber die Christus-

---

M. 99 f., 23.3 M. 108, 26.1 M. 112; 43.1 M. 140 (Feste zusammen mit Sabbaten und Opfern, die zu ihrem Ende gekommen sind). Zur Vorläufigkeit der Opfergesetze (begleitet von einem Florilegium alttestamentlicher Opferkritik) vgl. 22 M. 104–107. Zum Motiv der Hartherzigkeit Israels als Begründung der Gebote; vgl. 44.2 M. 142.12, 45.3 M. 143.16, 46.5 M. 145.33 etc.

<sup>36</sup> *Dialog* 13.1 M. 90.5 (*spodos damaleôs*).

<sup>37</sup> *Dialog* 28.5 M. 115 f., 41.2 f. M. 138.

<sup>38</sup> *Dialog* 40.3 M. 137. Christologische Typologie gehört zum Standardrepertoire Justins, vgl. *Dialog* 75.1 M. 200, 90.4 M. 226, 97.1 M. 236, 111.1 M. 260 in Bezügen auf den Exodus und die Haltung des Mose während der Schlacht gegen Amalek.

<sup>39</sup> *Dialog* 41.1 M. 137. Lev 14,7.10.

<sup>40</sup> *Dialog* 41.4 M. 138. Nach 43.2 M. 140 empfangen „alle“ Christinnen und Christen eine „geistige“ Beschneidung in der Taufe; vgl. Kol 2,11 f. und die bei Marcovich verzeichneten Parallelen.

<sup>41</sup> Auch Paulus will in 1 Kor 10,1 f. keine Ritualelemente der Taufe mit dem Exodus

präfiguration von Ex 12 auf eine Weise, die sehr verhalten an die Taufe erinnert:

Das Geheimnis des Lammes, das Gott geboten hat (*entetaltai*) als das Pascha zu opfern, war ein Abbild (*tupos*) des Christus (*christos* – des *Gesalbten*), mit dessen Blut die an ihn Glaubenden dem Sinn des Glaubens an ihn entsprechend ihre „Häuser“ *salben* (*chriein*<sup>42</sup>), das heißt, sich selbst; denn dass das Geschöpf, als das Gott den Adam erschaffen hat, ein „Haus“ der Einblasung (des Geistes) von Seiten Gottes geworden ist, könnt auch ihr alle wissen (1 Kor 3,16); und dass auch dieses *Gebot* (*entolē*) von vorübergehender Gültigkeit war, zeige ich so: (...) <sup>43</sup>

In der Rahmung des Absatzes (*entetaltai* – *entolē*) und seiner Fortsetzung betont Justin, dass das *mysterion* des Pesachtieres (die biblisch vorgeschriebene Liturgie) nur so lange, als der Tempel stand, und nur an genau diesem Ort Gültigkeit hatte. Eine Feier eines jüdischen Pesach in Rom (beziehungsweise in Sichem, wo Justin aufgewachsen ist; oder in Ephesos,<sup>44</sup> am von Eusebius angenommenen Setting des Dialogs mit Trypho) deutet er nicht an.

Zum Blutanstrich von Ex 12,7.13.22 f. betont Justin auch, dass Christinnen und Christen durch ihren Glauben Anteil am Schutz durch das Blut Christi haben, wie Israel vor dem Verderber durch das Blut des Lammes geschützt erscheint.<sup>45</sup> Die Ereignisse des Alten Testaments be-

---

erklären, sondern Argumente zusammenstellen, die eine ambivalente (nämlich verheißungsvolle und gefährliche) Schicksalsgemeinschaft zwischen der Wüstengeneration Israels und den Christinnen und Christen begründen. Die Taufe wird theoretisch mit dem Exodus assoziiert, gehört deswegen als Vollzug aber nicht zu einer (erst zu postulierenden) Form eines christlichen Pascha.

<sup>42</sup> Die Parallele in *Dialog* 111.3 M. 261.18 liest ebenfalls *chriein* (*christhen*) für „die Türpfosten *bestreichen*“.

<sup>43</sup> *Dialog* 40.1 M. 136; Übersetzung: BKV 1.33 (Hauser) [www.unifr.ch/bkv/buch43.htm](http://www.unifr.ch/bkv/buch43.htm) (13.04.2017).

<sup>44</sup> Nach Eusebius, *Kirchengeschichte* 4.18.6 SC 31.196 (Bardy).

<sup>45</sup> Vgl. *Dialog* 111.3 M. 261. Der Blutanstrich an sich war heilsgeschichtlich nebensächlich: „War Gott dann aber dabei, sich selbst zu täuschen?“, 111.4. Auch die eherne Schlange rettete das Volk nicht, 112.2 M. 262. Buchinger (Pascha, Bd. 2, 483–488, zu Origenes und den früheren Autoren; u. a. Melito und Justin) weist darauf hin, dass Justin noch keine eindeutig baptismalen Assoziationen mit dem biblischen Blutanstrich verbindet und auch keine pneumatologische Dimension

zeugten, dass Christus immer schon geschichtsmächtig gewirkt hat. So sei schließlich das Christentum (das von vornherein und immer gemeint war) an die Stelle des Judentums getreten.<sup>46</sup> Elemente von Exodus und Wüstenwanderung werden auch erwähnt, wo Justin meint, das Christentum halte treuer zu Gott als das trotz der Fülle an Gnadenerweisen Gott gegenüber angeblich undankbare Judentum.<sup>47</sup>

Wie Melito bedient sich Justin der Allegorese des Exodus, um die für ihn richtige Distanz zu Judentum und Altem Testament zu finden. Einerseits bietet ihm das Alte Testament die legitimatorische Grundlage für die eigenen religiösen Vorstellungen. Andererseits erkennt Justin im Gegensatz zu Melito das Judentum als (von vornherein unterlegenen) Dialogpartner und Konkurrenten um die Interpretation des Alten Testaments an. Justin verteidigt keine christliche Paschafeier gegen den literarischen Trypho, der immerhin das Entfernen von Sauerteig erwähnt. Insofern stellt sich für Justin – wiederum im Gegensatz zu Melito – nicht die Frage, wer die einzig legitime Feier als Nachfolgerin des ägyptischen oder alttestamentlich-tempelzentrierten Kults feiert.

### Das rabbinische Pesach: vom Gesetzesstudium zur Exoduserinnerung

Die Rabbinen entwickelten zwischen der Zerstörung des Tempels und der Entstehung von Tosefta und Mischna Theorie und Praxis eines Neuansatzes der Festgestaltung des Pesach, des Laubhüttenfestes und in Andeutungen auch des Wochenfestes. Die rabbinischen Gesetze dieser Epoche beziehen sich zum Teil auf die konkrete Gegenwart der Rabbinen, zum Teil aber auch auf eine Zukunft, die den Betrieb des Tempels voraussetzt.

Der Traktat über das Pesach beginnt mit der Entfernung von gesäuertem Brot aus dem Haus und endet mit Regeln zu einem antiken Sym-

---

desselben andeutet. Erst bei Origenes sei hinter dem Wortsymbol auch das Handlungssymbol greifbar. Trotzdem sei auch für Origenes der biblische Blutanstich noch mit dem Glauben und dem Empfang des eucharistischen Weins assoziierbar.

<sup>46</sup> Vgl. *Dialog* 123.5–9 M. 283 f.

<sup>47</sup> Vgl. *Dialog* 131 f. M. 296–299 mit einem Sündenkatlog des Volkes.

posium anlässlich des Festes.<sup>48</sup> Beide Feierelemente sind außerhalb des Tempels vollziehbar. Ablauf und Struktur des Symposiums modifizierten die Rabbinen gegenüber dem Vorbild ihrer Umwelt. Im Rahmen von sympotischen Mahlzeiten werden von Teilnehmern keine ritualisierten Texte vorgetragen. Gelehrte Literatur steht allerdings bereit, um das intellektuelle Niveau der spontanen Unterhaltung zu erhöhen. Wenn man die ältesten Quellen der rabbinischen Literatur vor diesem Hintergrund liest, lassen sich die Regeln zur Gestaltung des Tischgesprächs nicht als Ritalsequenz, sondern als Serie von Alternativvorschlägen verstehen.<sup>49</sup>

Das Zentrum des biblischen Rituals, nämlich Schlachtung und Verzehr der Pesachtiere konnte nicht in das Symposium integriert werden. Es war zu sehr mit dem einzigen Heiligtum, an dem legitime Opfer durchgeführt werden konnten, verbunden. Nach der Tosefta, die die ältesten Regeln zur Gestaltung des Symposiums überliefert (tPes 10 Lieberman 196–199), sollte das gelehrte Tischgespräch über die Gesetze und Bräuche am Tempel den Verzehr des Fleisches der Pesachtiere ersetzen.<sup>50</sup> Das älteste rabbinische Pesach ist keine Feier der Exodus-Erinnerung, sondern ein Symposium, das die Tempelliturgiediskussion und als solches bestenfalls eine Tempelliturgie-Erinnerung zum Thema hat.<sup>51</sup>

Die Mischna schlägt in Andeutung von Gepflogenheiten antiker Deipnonliteratur vor, im Tischgespräch von drei wichtigen und biblisch-literarischen Speisen des Mahls auszugehen (dem Pesachtier, dem ungesäuerten Brot und den Bitterkräutern<sup>52</sup>); einer rhetorischen Kon-

<sup>48</sup> Vgl. Stein, *Influence*; dagegen Henshke, *Mah Nishtannah* 50 Anm. 42, der Argumente gegen die Vorstellung einer Verwandtschaft von Seder und Symposium zusammenstellt.

<sup>49</sup> Vgl. Leonhard, *Pesach* 78–86.

<sup>50</sup> Die chronologische und sachliche Vorordnung der Tosefta vor die Mischna für *manche* Fälle paralleler Materialien wurde (besonders für Pes) von Friedman, *Tosefta Atikta* entwickelt, ausführlich begründet (und von Judith Hauptman angewendet und weitergeführt), vgl. Leonhard, *Pesach* 87 f.; Hauptman, *Mishnah*. Henshke, *Mah Nishtannah* 385–389 zieht als Zeugen für diese Form des Seder auch die Texte der *Mekhilta* heran. Der gesamte Traktat *pisha* von MekhY beschäftigt sich mit Ex 12,1–13,16.

<sup>51</sup> Zum Text vgl. die Tabelle unten, S. 161.

<sup>52</sup> Die Innovation liegt darin, dass nach der Zerstörung des Tempels und der Unmöglichkeit, Opfer darzubringen, das Fleisch des Pesachtieres zu *einem* neben *drei* Themen des Abends wurde, vgl. Henshke, *Mah Nishtannah* 389.

struktion zu folgen, die auf dem Prinzip eines Fortschritts von Schande zu Ruhm und Lobpreis (*ševah*; mPes 10.4) basiert und/oder Dtn 26,5-(?) auslegt.<sup>53</sup> Dtn 26,5-(?) hat zwar nichts mit Pesach zu tun, erzählt aber die Geschichte Israels bis zu dem Augenblick, da der jüdische Bauer im Tempel steht und dem Priester seine Erstlingsfrüchte übergibt. Der Exodus ist darin angedeutet.<sup>54</sup> Wenn man die Mischna (und im Folgenden auch die Talmudim<sup>55</sup>) als strikte Ritualanweisung liest (wie es seit dem Mittelalter geschieht), sind alle angedeuteten Handlungen zu vollziehen.

Der Talmud Jeruschalmi schlägt eine anamnetische (und nicht-mimetische<sup>56</sup>) Brücke zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Feier des rabbinischen Pesach als Symposium:

---

<sup>53</sup> „(...) man legt aus (...)“ (mPes 10.4) – nach dem Konsonantentext der Mischna Hs. Kaufmann (Budapest) A 50: *dwršym* für *doršim*. Die Vokalisation dieser Handschrift setzt (mit dem normalen Text der Mischna) aber bereits den Singular voraus: „er (...) legt aus“: *doreš-(ym)*. Der Plural könnte andeuten, dass noch nicht an einen Lehrvortrag des Vorsitzenden (später des Hausvaters) gedacht war, sondern an eine egalitäre Situation des Tischgesprächs.

<sup>54</sup> Das Ende des Abschnitts, der diskutiert werden sollte, ist in der Mischna nicht angegeben. Die Haggadot beenden die Rezitation mit Vers 8. Vers 9 erwähnt den Einzug ins Land, vor allem aber in den Tempel als den Ort, an dem das Ritual der Übergabe der Erstlingsfrüchte stattfindet. Gründe für die Auslassung von Vers 9 sind in späteren Epochen als der hier interessierenden zu suchen.

<sup>55</sup> Jos 24, 2–4; yPes 10.5 37d auch aufgenommen in bPes 116a. Nach Henshke, Mah Nishtannah 439–444 endet das Textzitat aus Jos 24 in den Haggadot mit dem Zug nach Ägypten, weil die Konstruktion der palästinischen Haggadot nur den Aspekt der „Schande“ (nach der Mischna) aus Jos 24 erhebt, den Aspekt von Ruhm/Lobpreis aber aus Dtn 26 beibehält. Henshke, Mah Nishtannah 445–454 geht (mit anderen) davon aus, dass die rabbinische Literatur Bibeltexte (Dtn 26,5–8 [9]; Jos 24,2–4; Dtn 6,21–23) additiv in einen liturgischen Ablauf integriert und teilweise mit der mischnaischen Bestimmung, „von Schande zu Ruhm/Lobpreis“ fortzuschreiten, korreliert. Die Annahme eines sympotischen Hintergrunds dieser Texte legt dagegen den Schluss nahe, dass noch der Jeruschalmi und der Bavli (116a – siehe unten) *Alternativen* zur Konstruktion des Tischgesprächs vorschlagen und erst die mittelalterlichen Haggadot daraus eine Text- und später auch Ritualesequenz erstellen; vgl. Leonhard, Pesach 78 f.

<sup>56</sup> In tPes 10.9 Lieberman 198 wird eine mimetische Deutung des Seder bezeugt, indem sie zurückgewiesen wird. Der Ablauf des Seder soll nicht Ex 12 f. – das ägyptische Pesach und den Aufbruch aus Ägypten – nachahmen.

Rabbi Levi sagte: weil es die Art von Sklaven ist, im Stehen zu essen, soll man hier (beim Pesachmahl) im hingelagerten (Zustand essen), um zu bekunden, dass man aus Knechtschaft in die Freiheit ausgezogen ist.<sup>57</sup>

In den höheren Schichten der Sklavenhaltergesellschaft, zu der manche Rabbinen (und Christen) gehörten, konnte man den Brauch, beim Mahl auf Klinen zu liegen, als Darstellung des Ergebnisses des Exodus deuten. Wenn man Ex 12 selbst nachahmen wollte, müsste man sich gerade als Sklaven und nicht als Freie verhalten.

Man konnte bei einem solchen Mahl sogar die Anwesenheit eines Sklaven ausnützen, um das Tischgespräch anzuregen:<sup>58</sup>

Was bedeutet „Schande“ (nach der Anweisung der Mischna, mPes 10.4)? Rav sag(te): *Von Beginn an* (Jos 24,2, vgl. yPes). Shmuel<sup>59</sup> sag(te): *Wir waren Skla-*

- 
- <sup>57</sup> yPes 10.1 37b; Übersetzung nach Lehnardt, Pesachim (leicht geändert). Die Frage des Gelagert-Seins, bzw. des Angelehnt-Seins ergibt sich halakhisch aus der Tosefta und der Mischna, die beide die Regel mitteilen, dass „sogar ein Armer in Israel nichts essen soll, bevor er sich (zu Tisch) gelegt (gelagert) hat“, tPes 10.1 Lieberman 196; mPes 10.1. Tosefta und Mischna regeln oder interpretieren nicht die Haltung des Armen bei Tisch. Sie drücken mit einem *pars pro toto* („sich hinlagern“ = Mahlbeginn) aus, dass man erst essen soll, wenn das feierliche Mahl begonnen hat. Der Talmud Jeruschalmi deutet die Regel allegorisch. Der babylonische Talmud diskutiert die halakhische Frage, zu welchen Elementen des Seder man gelagert sein muss; bPes 108a.
- <sup>58</sup> Vgl. bPes 116a. Im Kontext der Analyse von 1 Kor 11 weist Vössing (Herrenmahl) darauf hin, dass sich in größeren, sympotischen Kontexten nur die höhergestellten Mahlteilnehmer zu Tisch legen konnten und man in anderen Tischgruppen auch (beengter) zu sitzen pflegte. Henshke (Mah Nishtannah 245 f. und vgl. 245–248) diskutiert die oben folgende Stelle nur im Horizont der Frage, ob das Hinlagern auf einer Kline Teil der jeweils lokalen Tischsitten ist und daher eingeschärft werden muss, wenn es nicht mehr üblich ist. Der babylonische Talmud geht davon aus, dass es beim Seder auch jüdische Tischdiener geben muss: „Ein Diener (*šammaš* nicht *‘eved*), der ein Stück ungesäuerten Brots in der Größe einer Olive (ein häufig verwendetes Mindestmaß in Speisehalakhot) in angelehntem Zustand gegessen hat, hat sich seiner Pflicht entledigt (...)“, bPes 108a. Die Passage kann als Anzeichen des Unbehagens darüber, ob der Zustand eines jüdischen Dieners mit der Befreiung aller Israeliten aus Ägypten vereinbar ist, verstanden werden.
- <sup>59</sup> Das Diskussionspaar Rav und Shmuel findet sich zwar in den Standardausgaben, aber nur in einer der Handschriften für diese Passage (ms. Vatikan 109 nach The Friedberg Project for Talmud Bavli Variants; bavli.genizah.org

ven (Dtn 6,21). Rav Nachman sag(te) zu seinem Sklaven Daraw (sonst auch Daru oder Darju): W(as) muss ein Sklave seinem Herrn gegenüber tun, der ihn in die Freiheit entlässt und ihm viel Gold und Silber gibt? Er (Daraw) sag(te) zu ihm (R. Nachman): Er muss ihm danken und er muss ihn preisen. Rav Nachman eröffnete (darauf die Haggada<sup>60</sup>) und sag(te): *Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten* (Dtn 6,21<sup>61</sup>).

Sogar im Kontext des babylonischen Talmud muss der Seder noch nicht als Familienfeier entworfen werden. Er ist auch hier wie in der Tosefta (Pes 10.11 f. Lieberman 198) ein Gastmahl ohne obligatorische Fragen eines Sohnes.<sup>62</sup> Es ist daher umso auffälliger, dass Rav Nachman ausgerechnet Dtn 6,20 f. (das einen Dialog zwischen Vater und Sohn voraussetzt) für diese Situation heranzieht.

Die Passage des babylonischen Talmuds folgt der babylonischen Überarbeitung des oben zitierten Textes aus dem Talmud Jeruschalmi, der die Vorschriften zum Lagern beim Mahl fortschreibt. In der Handschriftenüberlieferung des babylonischen Talmuds zeigt sich eine Varian-

---

[12.04.2017], dessen Version oben auch übersetzt ist); vgl. Henshke, Mah Nishtannah 448 f. und 445 Anm. 134.

<sup>60</sup> Henshke (Mah Nishtannah 451 f.) liest die Beispielgeschichte zusammen mit der mischnaischen Anordnung, das Hallel zu rezitieren (mPes 10.5) und meint, dass es hier nicht um die Eröffnung der Haggadah geht. Dagegen ist zu überlegen, ob sich die Geschichte nicht sehr wohl auf mPes 10.4 („Schande“/„Ruhm/Lobpreis“ [*ševah*]) bezieht und einen Bogen zwischen „Schande“ und dem „Lobpreis“ (*ševah*) des Hallel (statt eines biblisch-historischen Datums der Geschichte Israels) zieht.

<sup>61</sup> In ca. zwei Drittel der Handschriften fehlt „Wir waren Sklaven“, sodass der Talmudtext hier in das Zitat des nächsten Mischnaabschnitts übergeht.

<sup>62</sup> Henshke (Mah Nishtannah 386 f.) sieht ein auf die Belehrung des Sohnes (in einem familiären Kontext) und die Diskussion in der Gelehrtengruppe konzentriertes Pesach als unterschiedliche, aber zeitgenössische Sozialformen der Feier. Er geht nicht davon aus, dass die Tosefta ein älteres Entwicklungsstadium des Seder repräsentiert als der überlieferte Text der Mischna. Mit der biblisch inspirierten Belehrung des Sohnes nach der Mischna steht (vor der Entstehung des babylonischen Talmuds) die Vorstellung im Raum, dass im Pesach ein Vater und sein Sohn zentrale Rollen spielen. Söhne und Töchter (und andere Mitglieder des Hauses) werden auch im System der Tosefta mitgedacht. tPes (10.7 Lieberman 197) verpflichtet einen Vater darauf, sie responsoriale Elemente des Hallel zu lehren und sie durch Spiele bei Tisch am Einschlafen zu hindern (10.9 Lieberman 197), nicht aber ihnen die Geschichte des Exodus zu erzählen.

te, die andeutet, wie sich das Verständnis des Pesach als eines Festes der Exoduserinnerung literarisch ausbreitete:<sup>63</sup>

([...] In Bezug auf die) späteren beiden Becher ist gelagert zu sein erforderlich, weil *wir* zu diesem Zeitpunkt die Freiheit hatten. Die früheren beiden Becher erfordern nicht, gelagert zu sein, weil *wir* zu diesem Zeitpunkt die Freiheit noch nicht hatten (...)

Die Regel, wann man angelehnt essen oder trinken soll, wird auf ein „wir“ hin gedeutet. Gleich darauf folgt die oben zitierte Geschichte mit dem Sklaven von Rav Nachman, in deren Kontext das Zitat von Dtn 6,21, „Wir waren Sklaven (...)“ steht. Die Haltung beim Mahl und die Tischgespräche empfehlen den Mahlteilnehmern die explizite und leibliche Identifikation mit Israel als freie, nämlich aus Ägypten ausgezogene Menschen.

Von diesem Textbefund des Bavli ist es nur ein kleiner Schritt zu einem Stück Text der Pesachhaggada:

In jeder Generation ist (der) Mensch verpflichtet, sich selbst so zu sehen, als wäre er aus Ägypten ausgezogen, denn es ist gesagt: Du sollst deinem Sohn an jenem Tag erzählen: Deswegen hat (Andeutung des Gottesnamens) es für mich bei meinem Auszug aus Ägypten getan (Ex 13,8).<sup>64</sup>

Dieser Text erscheint in den ältesten Handschriften der Pesachhaggada (wahrscheinlich aus dem zehnten Jahrhundert), die zur palästinischen Rezension der Haggada gehören und in der Genizah von Kairo gefunden wurden. Die Haggada zitiert an dieser Stelle ein Stück der Mischna. Der zitierte Text aus der Haggada erweitert den alten Text der Mischna. Die beiden Talmudim zitieren und kommentieren diesen Text nicht. Zur Zeit ihrer Entstehung existierte er noch nicht. Die ältesten Handschriften der Mischna, die aus derselben Epoche stammen wie die Haggada, enthalten diesen Text nicht. In den jüngeren Ausgaben der Mischna wurde er aufgrund der steigenden Popularität der Haggada in den Mischnatext übernommen.<sup>65</sup> Spät im ersten Jahrtausend wird die expli-

---

<sup>63</sup> bPes 108a ms. Vatikan 109 nach The Friedberg Project for Talmud Bavli Variants (bavli.genizah.org [12.04.2017]). Vgl. ms. München 95: „weil *sie* zu diesem Zeitpunkt die Freiheit hatten“.

<sup>64</sup> Goldschmidt, Haggadah 81 = ms. CJS Halper 211 fol. 8<sup>f</sup> 9–12.

<sup>65</sup> Vgl. Stemberger, Pesachhaggada 154; Henshke, Mah Nishtannah 218f. und Anm. 209.

zit formulierte und personalisierte Exoduserinnerung in den liturgischen Text und erst danach in den Text der Mischna eingetragen.

Noch später wurde die älteste (palästinische) Rezension der Haggada erweitert.<sup>66</sup> Im Zuge dieses Wachstumsprozesses entstand auch ein Stück Text, das gezielt die Vorstellung der Tosefta über Sinn und Vollzug des Seder korrigiert:

Tosefta

Ein Mensch ist verpflichtet, sich die gesamte Nacht bis zum Hahnenschrei mit den Gesetzen des Pesach zu beschäftigen – sogar er mit seinem Sohn – sogar er allein – sogar er mit seinem Schüler.

Eine Begebenheit mit Rabban Gamaliel und den Ältesten, die im Haus des Bajtos Ben Sonin in Lod zu Tisch lagen. Sie beschäftigten sich die ganze Nacht bis zum Hahnenschrei mit den Gesetzen des Pesach. Da hob man vor ihnen (die Tische) auf (um sie wegzuräumen). Sie wurden aufgestört und begaben sich ins Lehrhaus.

Haggada

Eine Begebenheit mit Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua, Rabbi Elasar ben Asarja, Rabbi Aqiva und Rabbi Tarfon, die in Bne Brak zu Tische lagen. Sie erzählten jene gesamte Nacht über den Auszug aus Ägypten bis ihre Schüler kamen und zu ihnen sagten: „Unsere Herrn, der Zeitpunkt der morgendlichen Rezitation des Höre Israel ist gekommen.“

Das Treffen der Gelehrten in Bne Brak wird in keinem rabbinischen Text angedeutet und erscheint erst in den jüngeren Handschriften der Haggada. Zwischen den beiden Texten liegt ein Jahrtausend der Entwicklung des jüdischen Pesach. Der Exodus als Thema der liturgischen Erinnerung entwickelt sich während dieser Zeit und steht explizit formuliert an deren Ende, nicht an deren Anfang.

Neben der hier thesenhaft skizzierten Entwicklung bleibt die Rekonstruktion des antiken Dialogs zwischen Judentum und Christentum, wie sie Israel Yuval vorgeschlagen hat, weiterhin valide. Der Wahl von Dtn 26,5-(?) als Ausgangstext des Tischgesprächs zum Seder Pesach kann eine rabbinische Strategie zur Vermeidung von Ähnlichkeiten zwischen dem jüdischen Pesach und dem christlichen Pascha zugrunde liegen.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Vgl. zu dieser Passage Leonhard, Pesach 103–106; Henshke, Mah Nishtannah 389–396. Yuval (Völker 75–81) liest die beiden Texte als zeitgenössisch.

<sup>67</sup> Vgl. Yuval, Völker 90–102. Henshke (Mah Nishtannah 453–456) nimmt an, dass Dtn 26,5–9 (!) nach dem Zusammenbruch des Bar Kochba-Aufstands, als viele

Die rabbinische Zurückhaltung gegenüber Ex 12 kann allerdings noch weitere Gründe innerhalb der rabbinischen Rekonstruktion von Liturgien zu Pesach haben. Die Rabbinen konnten diesen Text nicht als mimetisches Vorbild für eine Feier ihrer Zeit verstehen. Sie deuteten die meisten Anweisungen darin als nur für das erste Pesach in Ägypten gültig. Nach dem Auszug aus Ägypten ist das Pesach zum Beispiel keine „hastige“ Veranstaltung mehr. Für diese Passage typische Regeln wie Ex 12,11 galten für sie als obsolet in der gesamten weiteren Geschichte des Pesach.<sup>68</sup> Obwohl Ex 12 auch als „Gesetz des Pesach“ gelten konnte, waren für die Gelehrten der Tosefta wahrscheinlich Regelungen der Tempelliturgie interessanter.

Das rabbinische Judentum profiliert nach der Epoche von Tosefta und Mischna die Gabe der Tora, das Sinaiereignis und damit das Wochenfest als Identitätsmerkmale des Judentums.<sup>69</sup> Wie hier die Diskussionen über das Osterfest mit Christinnen und Christen verlaufen, muss in anderen Untersuchungen erhoben werden. Der Exodus bleibt ambivalent und weiterhin auch nicht die einzige Grundlage für das Selbstverständnis des Judentums.

## Schlussfolgerungen

Der Exodus ist ein vielschichtiges und in mannigfaltigen Transformationsprozessen befindliches Repertoire an Vorstellungen und mit diesen Vorstellungen verschränkten Formen ritueller Praxis.

Im rabbinischen Judentum setzt die Tosefta mit einer nach der Zerstörung des Tempels neuen Praxis Pesach zu feiern ein. Die Gebote, das Pesach zu schlachten und zu essen, sollen im Rahmen eines Symposiums durch das bloße Studium dieser Gebote erfüllt werden. Die Mischna setzt historisch nach der Tosefta mit der Aufforderung, Dtn 26,5–(?) auszu-

---

Juden Palästina verließen, in die Feier des Pesach eingetragene wurde. Der Text beginnt mit der Exilssituation („Schande“) und mündet in das Glück des Lebens im Verheißungsland („Ruhm/Lobpreis“). Henshkes aufwendige Rekonstruktion eines innerjüdischen Konflikts als Hintergrund für die Wahl dieses Textes ist nicht plausibler als der Ansatz Yuvals.

<sup>68</sup> Vgl. Leonhard, Pesach 15–19; vgl. tPes 8.11–22 Lieberman 187 f. und mPes 9.5.

<sup>69</sup> Leonhard, Pentecost.

legen, einen zunächst verhaltenen, geschichtlichen Akzent, der in den Talmudim einerseits weiter ausgedehnt, andererseits wieder eingeschränkt wird. Die Erzählung des Exodus als Pflicht und Kern des Seder zusammen mit der eigenen Identifikation mit Akteuren der erzählten Geschichte entsteht und entwickelt sich erst im Lauf der Textgeschichte der Haggada und damit in nachtalmudischer Zeit. Zur Zeit von Melito und Justin bestand keine rabbinische Tradition, zu Pesach ein Gastmahl zum Zweck der Erinnerung an den Exodus zu halten.

Im hier vorgelegten Essay wurde die rabbinische Rezeption des Exodus als eine über ein Jahrtausend laufende, immer intensivere Verflechtung von Ritual und Erzählung interpretiert. Der Exodus transformiert als Erzählung das vom Tempel und seinen Institutionen zwangsläufig losgelöste Pesach von einer Feier des Gesetzesstudiums und der Gebotserfüllung hin zu einer Feier der Exoduserinnerung als Statusvergewisserung und schließlich (im europäischen Hochmittelalter) zu einer Inszenierung der Hoffnung auf den (oder einen neuen) Exodus. Für europäische Juden der Zeit der Kreuzzüge sollte die Rolle der Noch-Nicht-Aus-Ägypten-Befreiten eine verzweifelte Plausibilität erhalten. Diese Perspektive auf Exodus und Pesach darf jedoch den heutigen Blick in die Antike nicht dermaßen bestimmen, dass sie die Transformationen, die Erzählungen und Liturgien durchliefen, unsichtbar macht. Die ältesten rabbinischen Texte sind wahrscheinlich genau deswegen zurückhaltend, Ex 12 zum Leitmotiv der Feiern zu machen, weil sie die Differenz zwischen der Feier der Sklaven vor dem Auszug aus Ägypten und der Feier der Freien danach inszenieren wollen. Die Zurückhaltung kann im zweiten Jahrhundert auch dadurch gefördert worden sein, dass man sich im Christentum gerade auf den Exodus und hier besonders auf Ex 12 berief, um einer dezidiert antijüdischen Veranstaltung Sinn zu geben.

Der Blick von Melito und Justin auf den Exodus ist nicht weniger gebrochen als die Perspektive der älteren rabbinischen Texte. Justin bezieht keine Position zu einer christlichen Feier des Pesach. Er und Melito können aber den Exodus und das erste Pesach in Ägypten (Ex 12) nur durch den Filter einer allegorischen Exegese wahrnehmen. Keiner von ihnen leitet aus Ex 12 ab, Christen müssten etwas in der Nacht des 15. Nisan feiern, ein Lamm schlachten, gesäuertes Brot entfernen oder hastig, gegürtet und beschuht essen (Ex 12,11). Melito kann Ex 12 nicht als direkte Ritualanweisung gebrauchen. Seine eigene Feier entsteht als Ver-

anstellung gegen eine andere Feier, gegen die er auf der Basis dieses Textes polemisiert. Israel Yuval hat zurecht darauf hingewiesen, dass man entlang des Themas des Exodus (besonders Ex 12) Schichten eines sehr frühen Konflikts zwischen Juden und Christen sichtbar machen kann. Die wenigen erhaltenen Texte erschweren allerdings genaue Rekonstruktionsversuche des Dialogs, der hinter ihnen vermutet werden muss.

Durch seine Präsenz in der Liturgie oder als Interpretament einer Liturgie transformiert der Exodus nicht nur die Liturgie, sondern wird auch selbst transformiert. Melito beweist die Relevanz des Exodus, indem er mit großem rhetorischem Aufwand seine Irrelevanz für Christen und die angebliche Nicht-Existenz derer, die ihn wohl irgendwie für relevant halten sollten, erklärt. Justin bietet seinen Lesern eine auch von Johannes (19,36) genutzte, allegorische Brücke zwischen Christus und dem Pessachlamm an. Aus heutiger Sicht mag erstaunlich scheinen, mit welchem großem Aufwand an Polemik sich die antiken christlichen Schriftsteller am Exodus abarbeiten, wobei es ihnen als intellektuelle Redlichkeit anzurechnen ist, dass ihnen eine banale Aneignung schwerfällt. Vielleicht steht hinter diesen Unternehmungen eine nicht erst durch das rabbinische Judentum ausführlich ausgearbeitete, sondern schon bei Melito durchscheinende Vorstellung, dass sich derjenige oder diejenige, der oder die sich die Teilnehmer und Teilnehmerinnen am Exodus aus Ägypten als Vorfahren erwählt oder diese Erwählung aus seiner oder ihrer Abstammung und Erziehung übernimmt, auf besondere Weise zum Gesetz verhalten muss. Dass „unsere Väter alle unter der Wolke waren“, in der Wolke und im Meer auf Mose getauft wurden, durch die Wüste zogen, etc. (1 Kor 10) formuliert Paulus noch wesentlich unbefangener als Justin und Melito das tun konnten.

Der Exodus ist für Juden und Jüdinnen, sowie Christen und Christinnen in der Antike fast gleichermaßen anziehend und problematisch. Während sie miteinander darum ringen, wessen Identität er legitimiert und begründet, müssen sie ihn in internen Debatten ausführlich transformieren und nach der rechten Distanz zum Repertoire der mit ihm verbundenen Vorstellungen suchen.

## Literatur

- BRADSHAW, P. F., The Roots of the Paschal Vigil Readings, in: P. F. Beatrice/B. Pouderon (Hg.), *Pascha nostrum Christus* (FS R. Cantalamessa) (ThH 123), Paris 2016, 345–358.
- BROX, N., Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: ZKG 83 (1972) 291–324.
- BUCHINGER, H., *Pascha bei Origenes* (IThS 64 [2 Bände]), Innsbruck 2005.
- BUCHINGER, H., Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte, in: R. W. Bishop u. a. (Hg.), *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity* (SVigChr 136), Leiden/Boston 2016, 15–84.
- EDREI, A./D. MENDELS, A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences, in: JSPE 16 (2007) 91–137, 17 (2008) 163–187.
- ELOWSKY, J. C., Exodus in the Fathers, in: B. Dozeman u. a. (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 164), Leiden/Boston 2014, 511–534.
- FRIEDMAN, Sh., *Tosefta Atiqta. Pesah rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction*. Ramat-Gan 2002 (hebr.).
- GOLDSCHMIDT, E. D., *The Passover Haggadah. Its Sources and History. With the Complete Text of the Traditional Haggadah, the Most Ancient Haggadah from the Cairo Geniza and Sample Pages of Manuscript and Printed Haggadot in Reproduction*, Jerusalem 1960 (hebr.).
- HALL, S. G., *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*, Oxford 1979 (Reprint mit Korrekturen 2014).
- HAUPTMAN, J., Mishnah as a Response to „Tosefta“, in: Shaye J. D. Cohen (Hg.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (BJSt 326), Providence 2000, 13–34.
- HENSHKE, D., „Mah Nishtannah“. *The Passover Night in the Sages' Discourse*, Jerusalem 2016 (hebr.).
- JACOB, C., „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* (Theoph. 32), Frankfurt am Main 1990.
- JANERAS, S., *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique Byzantine. Structure et histoire de ses offices* (StAns 99 = ALit 13), Roma 1988.
- LEHNARDT, A., *Pesahim. Pesachopfer* (ÜTY 2.3), Tübingen 2004.
- LEONHARD, C., Celebrations and the Abstinence from Celebrations of Sacred Time in Early Christianity, in: J. Ben Dov/L. Doering (Hg.), *The Construction of Time in Antiquity: Ritual, Art, and Identity*, Cambridge 2017, 265–286.
- LEONHARD, C., *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research* (SJ 35), Berlin 2006.
- LEONHARD, C., Pentecost and Shavuot – Holy Spirit and Torah. The Quest for Traces of a Dialogue between Jews and Christians about a Shared but Separating Festival, in: R. W. Bishop u. a. (Hg.), *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascen-*

- sion, and Pentecost in Late Antiquity (SVigChr 136), Leiden/Boston 2016, 219–241.
- LEONHARD, C., Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte, in: A. Gerhards/S. Wahle (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum* (StJC), Paderborn 2005, 143–171.
- LEONHARD, C., Tempelfeste außerhalb des Jerusalemer Tempels in der Diaspora, in: F. Avemarie u. a. (Hg.), *Die Makkabäer* (FS H. Lichtenberger) (WUNT 382), Tübingen 2017, 123–155.
- MARCOVICH, M. (Hg.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin/New York 1997.
- ROUWHORST, G. A. M., *Les Hymnes Pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle* (VigChr.S 7 [2 Bände]), Leiden u. a. 1989.
- STEIN, S., The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah, in: *JJS* 8 (1957) 13–44.
- STEMBERGER, G., Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments, in: *Kairos* 29 (1987) 147–158 = ders., *Studien zum rabbinischen Judentum* (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357–374.
- VAN DER HORST, P. W., From Liberation to Expulsion: The Exodus in the Earliest Jewish-Pagan Polemics, in: T. E. Levy u. a. (Hg.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience* (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences), Heidelberg 2015, 387–396.
- VÖSSING, K., Das „Herrenmahl“ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler, in: *JBAC* 54 (2011) 41–72 + Tafel I.
- YUVAL, I. J., *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007 (hebr. 2000, übersetzt von D. Mach).