

Passah und Mazzot — Ein Überblick über die Forschung seit dem 19. Jahrhundert

Bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments stellte der Ursprung des Passahfestes kaum ein Rätsel dar: Entsprechend der biblischen Darstellung wurde das Fest eingesetzt und zum ersten Mal gefeiert, als JHWH Israel aus Ägypten befreite. Erst als mit dem historisch-kritischen Paradigma diese Darstellung nicht mehr als selbstverständlich gelten konnte, war der Boden bereitet für von der biblischen Darstellung abweichende Theorien über Ursprung und Wesen von Passah und Mazzot.

In seinem Kommentar zum Bundesbuch meint C. Houtman zur Erforschung der Geschichte von Passah und Mazzot: “Die Puzzelstücke der jeweiligen Texte lassen offensichtlich eine Kombinierung in allerlei Variationen zu, die in stets neuen Theorien ausmünden”¹.

Da eine systematische Darstellung der immer komplexer werdenden Diskussion rund um Passah und Mazzot fehlt, ist vorliegender Beitrag der Versuch, diese Lücke wenigstens skizzenhaft auszufüllen um eine rasche Orientierung in der Diskussionslage zu ermöglichen.

I. Historische Forschung vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

Dem Exegeten, der in der Flut der Literatur² zu ertrinken droht, mag die Bemerkung von J.F.L. George (1835), er habe “in Beziehung auf die Entwicklung der Jüdischen Feste eigentlich keine Vorarbeiten gehabt”³, geradezu fantastisch anmuten. Hier finden wir die Anfänge der historisch-kritischen Diskussion um das Passahfest. Schon gut vierzig Jahre vor J. Wellhausens (1878) erstmals erschienenen *Prolegomena zur Geschichte Israels*⁴ hat George einige wesentliche Pflöcke eingeschlagen.

¹ C. HOUTMAN, *Das Bundesbuch*. Ein Kommentar (Leiden 1997) 318.

² Vgl. die umfassende Literaturliste (Stand 1989) bei E. OTTO, “פסח *pāsah*”, *TWAT* VI, 659-664.

³ J.F.L. GEORGE, *Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch* (Berlin 1835) XVI.

⁴ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1878).

Folgendes sind die wichtigsten Thesen, mit welchen George⁵ und Wellhausen⁶ — beide mit im 19. Jhd. verwurzelt dem historischen Forschungsansatz — der modernen Forschung rund um das Passah den Weg bereiteten:

- Das Deuteronomium ist älter als die priesterlichen Texte (so auch schon George vor Wellhausen)⁷, folglich ist Dtn 16,1-8 älter als Ex 12,1-20; Lev 23 und Num 28, wobei Lev 23 als Bestandteil des Heiligkeitsgesetzes auch ältere Stücke enthalten kann. Darum kann Lev 23,9-22 für das Verständnis der Herkunft des Festes beigezogen werden⁸.
- Der Ursprung des Festes ist in der Natur (Gerstenernte) zu suchen, alle drei Jahresfeste (Mazzot, Wochenfest und Laubhüttenfest) waren ursprünglich Erntefeste. Das erste Jahresfest ist darum ursprünglich ein Mazzot-, nicht ein Passahfest.
- Die Historisierung des Passahfestes findet sich zum ersten Mal im Deuteronomium. Nach George wurde die Darbringung der Erstgeburt des Viehs, die ja keinen natürlichen Termin hat, auf das erste Erntefest gelegt und dann später, als man Gesetze in der Zeit von Mose verankern wollte, historisiert, was sich zum ersten Mal auf der Stufe von Dtn 16,1-8 zeigt. Nach Wellhausen wurde überhaupt "die geschichtliche Motivierung des Pascha erst vom Deuteronomium vollzogen"⁹.
- Eine Zwischenstufe zur priesterlichen Gesetzgebung sieht Wellhausen in Ez 45,21-25, der "in keiner Einzelheit dem Deuteronomium widerspricht und doch dem Priesterkodex so unendlich viel näher steht"¹⁰. Lev 23 und Num 28 sind dann die von der Kultzentralisation des Deuteronomiums geprägten priesterlichen Versionen zu den Festen, wobei die Beziehung zur Ernte verloren ist und der dreigliedrige Festzyklus durchbrochen ist.
- Nach George findet im bzw. nach dem Exil eine grössere Veränderung statt (Num 28,16-17): Das ursprüngliche Passahfest wird auf-

⁵ Für das Passahfest: GEORGE, *Feste*, 222-258.

⁶ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 80-114.

⁷ GEORGE, *Feste*, 10.

⁸ Die Vorordnung des Deuteronomiums vor den priesterlichen Texten wird freilich nicht aus einer Untersuchung der Passah- und Mazzottexten gewonnen, sondern bereits bei George und dann auch bei Wellhausen an diese herangetragen. Eine ergebnisoffene Untersuchung zum Verhältnis von Ex 12, Lev 23 und Dtn 16 hat es bis heute nicht gegeben.

⁹ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 84-85.

¹⁰ WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 103.

geteilt in das Passah und das Fest der ungesäuerten Brote. Grund dafür sei, dass sich nach dem Exil die Zeitrechnung verändert habe, "indem man den Tag nicht mehr mit dem Abend, sondern mit dem Morgen begann"¹¹. Hat der Passah-Abend ursprünglich zu Tag 1 des siebentägigen Festes gehört, begann Tag 1 deshalb plötzlich erst am ersten Morgen danach und der Passah-Abend fiel somit auf Tag 0. Durch die Aufteilung des Festes war es möglich, das Fest immer noch als siebentägiges zu benennen, auch wenn es faktisch zu einem achttägigen wurde. An allen Stellen im Alten Testament wurden die beiden Feste unterschieden, später nannte man dann das ganze Fest Passah, was sich im Neuen Testament niederschlägt.

Schon Wellhausen sah die Ursprünge des Passah in einem Hirtenfest (Darbringung der Erstgeburt). Dies trifft auch für L. Rost (1943)¹² zu, dessen These eine breite Rezeption erfahren hat. Aus einem Vergleich von Ex 12,1-28 mit Bräuchen arabischer Nomaden schloss er, dass das Passah seinen Ursprung in einem nomadischen Ritus beim Weidewechsel hatte, der dazu diente, sich aus dem Herrschaftsbereich eines Wüstendämons zu lösen. Schon in dieser knappen Skizze seiner These wird deutlich, dass Rosts methodischer Ansatz religionsgeschichtlicher Art ist: Der Versuch, die Ursprünge des Passah zu rekonstruieren, geschieht über Vergleichsmaterial aus der Umwelt des Alten Testaments mittels Analogieschlüssen.

Eine weitere These, die rezipiert wurde und darum hier zu nennen ist, stammt von É. Dhorme (1937)¹³. Ihm zufolge spiegelte Ex 12,2-11 sehr lebendig das alte nomadische Passah: "Tel est le rituel de la Pâque dans sa primitive simplicité et je ne trouve point d'exemple plus typique du sacrifice des nomades"¹⁴. Dass von Häusern die Rede ist, zeige zwar, dass der Text selbst nicht mehr aus nomadischer Zeit stamme. Doch seien die Bräuche so tradiert, wie in Kirchen Kerzen brennen als Erinnerung an die Fackeln, die einst in den Katakomben als Licht dienten. Dhorme ging die verschiedenen Elemente durch und erklärte an ihnen, dass sie gut zu einem Nomadenfest passen. Er selbst lebte und lehrte in Jerusalem und beschrieb, wie es ihm

¹¹ GEORGE, *Feste*, 244.

¹² L. ROST, "Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender", *ZDPV* 66 (1943) 205-215.

¹³ É. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israël I: La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 210-212.

¹⁴ DHORME, *Évolution*, 211.

vergönnt war, selbst an einem einfachen Nomadenfest teilzunehmen: Da seien Schafe auf einem improvisierten Kohlenfeuer geröstet worden und als Beilage habe man ein wenig Wasser mit Mehl gemischt und den Teig auf Kohlen oder einer heißen Platte gebraten. An die Verwendung von Hefe sei dabei nicht zu denken gewesen: “C’est pourquoi les azymes figurent dans le menu pascal”¹⁵. Während in der neueren Urkundenhypothese durch die Spätdatierung von P Ex 12 zu den spätesten Passah-Texten gehört, sah Dhorme – und viele Gelehrte nach ihm – gerade in diesem Text eine alte, nomadische Tradition lebendig.

II. Kritische Auseinandersetzung mit dem bestehenden Konsens durch das Aufkommen der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung

Während religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Passah und Mazzot, die stark mit Vergleichsmaterial aus der Umwelt des Alten Testaments arbeiteten – wobei die Bräuche arabischer Nomaden im Vordergrund standen –, weiterhin unternommen wurden, brachte das Aufkommen überlieferungsgeschichtlicher Fragestellungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Impulse für die Forschung. Bis dahin blieb das Grundschema nach Wellhausen über Jahrzehnte hinweg mit geringen Modifikationen erhalten. Doch namentlich mit dem überlieferungsgeschichtlich arbeitenden Josuakommentar von M. Noth (1938)¹⁶ begann dieser Konsens zu bröckeln. Noth argumentierte, in Jos 5,10-12 sei die Verbindung des Passah mit dem Essen der ungesäuerten Brote noch kein kultischer Brauch und die Verbindung von Mazzot und Röstkorn spreche dagegen, die Verse P zuzuschreiben (gegen Wellhausen). Nur die Zeitangaben würden einer priesterlichen Bearbeitung entstammen.

H.-J. Kraus (1958)¹⁷ knüpfte an Noth an: “Das herkömmliche historische Schema, das vor allem von J. Wellhausen ausgebaut worden ist und heute beinahe überall in Geltung steht, bedarf einer eingehenden

¹⁵ DHORME, *Évolution*, 212.

¹⁶ M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT I.7; Tübingen 1938) 17.

¹⁷ H.-J. KRAUS, “Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament”, *EvT* 18 (1958) 47-67.

Revision”¹⁸. Jos 5,10-12 gehöre “zum ursprünglichen Bestand der Gilgal-Traditionen”¹⁹, was mit einer “sehr früh anzusetzenden ‘Historisierung’ der Passah-Mazzot-Festes im amphiktyonischen Heiligtum Gilgal, in der Richterzeit” zu erklären sei²⁰. Die Historisierungen des Mazzot-Festes in Ex 23,15 und Ex 34,18 seien demnach nicht deuteronomistisch und die Notiz in 2.Kön 23,22 keine unhistorische Mitteilung.

Im selben Jahr forderte unabhängig von Kraus E. Auerbach (1958)²¹ den historischen Konsens seit Wellhausen heraus, kam aber zu einer genau entgegengesetzten Schlussfolgerung. Auch er kritisierte Wellhausens These, dass das Fest im Deuteronomium historisiert werde. Doch die eigentliche Historisierung hat ihm zufolge nicht früher, sondern später stattgefunden, nämlich im Priesterkodex. Dies bedeutete zugleich, dass Auerbach eine priesterliche Redaktion in Dtn 16,1-8 postulieren und die Historisierungen in Ex 23,15 und Ex 34,18 nicht für deuteronomistisch, sondern für priesterlich halten musste. Bei Auerbachs These standen nicht überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen im Hintergrund. Ausgangspunkt war für ihn die Verwendung des Wortes חֲדָשׁ in Dtn 16,1. Das Wort habe vorexilisch “Neumond” und erst seit dem Exil “Monat” bedeutet. In Dtn 16,1, wo es zweimal vorkommt, könne es das erste Mal nicht “Monat” meinen, da es keinen Sinn mache, die Beobachtung des Monats zu befehlen, das zweite Mal könne es dagegen nicht “Neumond” meinen, weil an keiner Stelle im AT der Exodus auf den Neumond datiert ist. Der zweite Teil des Verses sei also priesterlich eingearbeitet. Da Ex 23,15 vorexilisch ist, müsse dort חֲדָשׁ ebenfalls “Neumond” bedeuten. Der Satz “Sieben Tage sollst du Mazzot essen, wie ich dir befohlen habe”²² dagegen müsse “*mit Sicherheit als Zusatz des PK*” betrachtet werden²³, da man nicht am Neumond sieben Tage Mazzot essen kann. Dazu kam, “bis jetzt nicht erkannt”²⁴, die Feststellung, dass in Dtn 16,3a.4b ein “genaues Zitat” von Ex 34,25 (und Ex 23,18) vorliegt. An allen drei Stellen stehen die Bestimmungen, kein gesäuertes Brot zum Opferfleisch zu essen und nichts bis zum

¹⁸ KRAUS, “Geschichte”, 47.

¹⁹ KRAUS, “Geschichte”, 50.

²⁰ KRAUS, “Geschichte”, 57.

²¹ E. AUERBACH, “Die Feste im alten Israel”, *VT* 8 (1958) 1-18.

²² Ebenso die daran anschließende historische Begründung.

²³ AUERBACH, “Feste”, 7.

²⁴ AUERBACH, “Feste”, 3.

Morgen übrig zu lassen, zusammen. V. 4b gehöre darum direkt hinter 3a und alles dazwischen sei ein priesterlicher Einschub, dazu bestimmt, Passah und Mazzot miteinander zu verbinden. In dieser Verbindung liegt nach Auerbach auch der Grund, weshalb die ursprüngliche Dauer des Mazzot-Festes von sechs Tagen (Dtn 16,8) in P auf sieben Tage ausgedehnt wurde. Dieses Modell von Auerbach fand zunächst wenig Rezeption. Der Sache nach wurde die These einer priesterlichen Bearbeitung von Dtn 16,1-8 in den 1990er Jahren von T. Veijola wieder zur Geltung gebracht (vgl. dazu unten).

Die Kritik am bestehenden Modell von zwei Seiten — Kraus und Auerbach — sollte freilich nicht den Eindruck erwecken, als ob damit das alte Modell in der gesamten Forschung aufgegeben wurde. Während Auerbachs Aufsatz kaum eine Diskussion auslöste, griff R. de Vaux (1960)²⁵ die überlieferungsgeschichtliche Argumentation zu Jos 5,10-12 auf. Zwar rechnete er die Verse anders als Wellhausen nicht P zu, sondern folgte im Wesentlichen der überlieferungsgeschichtlichen Argumentation von Kraus, doch wandte er gegen die Meinung, die Stelle beweise die vordeuteronomische Verbindung von Passah und Mazzot, ein, dass die Worte “am Tag nach dem Passah” womöglich eine Glosse seien, da sie in den wichtigsten griechischen Textzeugen fehlen und dem darauffolgenden Ausdruck “am selben Tag” widersprüchen. Ferner meinte er: “On a plutôt l’impression d’une tradition indépendante, qui reflète un usage du sanctuaire de Gilgal mais qui ne prouve pas qu’au début de l’installation en Canaan on ait uni la Pâque et une fête des Azy-mes telle qu’elle est décrite dans les autres textes”²⁶. Dazu kam nach de Vaux, dass die gemäss der neueren Urkundenhypothese ältesten Festkalender Mazzot und nicht Passah erwähnten und die beiden erst in der ersten Redaktion des Deuteronomiums verbunden seien. All dies führte ihn dazu, grundsätzlich beim herkömmlichen Modell zur Entwicklung von Passah und Mazzot zu bleiben. Was den getrennten Ursprung der beiden Feste betrifft, so bewegte sich de Vaux ebenfalls im Rahmen der Forschung seit George und Wellhausen: Das Passah sei ursprünglich ein sehr altes Hirtenfest, das in die halbnomadische Zeit Israels zurückreiche (darin schloss er

²⁵ R. DE VAUX, *Les institutions de l’Ancien Testament II*. Institutions militaires, institutions religieuses (Paris 1960) 383-394.

²⁶ DE VAUX, *Institutions*, 388.

an Dhorme an), das Mazzot ein agrarisches Fest, möglicherweise von den Kanaanitern übernommen.

In einem zweiten Beitrag widmete sich de Vaux (1964)²⁷ vor allem den Einzelheiten des Passah-Opfers. Im Anschluss an Rosts These vom Weidewechsel waren ihm die apotropäischen Riten arabischer Nomaden wichtigstes Vergleichsmaterial für eine religionsgeschichtliche Deutung. Was die Entwicklung von Passah und Mazzot betrifft, so fügte er seinem älteren Beitrag wenig Neues hinzu: Die Verbindung der beiden Feste setzte er nachjosianisch aber vorexilisch an, ausgehend von der Annahme, dass das Heiligkeitsgesetz – und damit Lev 23,5-8 – vorexilisch am Jerusalemer Tempel kodifiziert sei.

Die Beiträge von Kraus, Auerbach und de Vaux stecken im Wesentlichen das Spektrum ab, in welchem sich die Forschung seit dem Aufkommen des Überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes bewegte.

P. Laaf (1970) schloss sich der Meinung einer alten Tradition in Jos 5,10-12 an²⁸. In einer literarkritischen und Überlieferungsgeschichtlichen Analyse der verschiedenen Texte kam er zum Schluss, dass Ex 12,21-23 die früheste Erwähnung des Passah-Brauches sei. Der Ex 12,21-23 zugrundeliegende vorjahwistische Passah-Text habe die Verbindung mit Mazzot noch nicht gekannt. Erst der Jahwist habe Passah und Mazzot verbunden. Der These von Rost folgend, meinte er, dass der Passah-Ritus "unbewusst Anhaltspunkte für eine Verbindung des Ritus mit dem Auszug aus Ägypten" geboten habe²⁹.

H. Haag (1971)³⁰, der auch den Passah-Artikel für den *DBS* verfasste (1960)³¹, sah im Passah-Ritus einen uralten nomadischen Brauch, der nicht auf eine mosaische Stiftung zurückgehe, sondern in seinen Grundelementen "bereits in vormosaischer Zeit von israelitischen und anderen semitischen Sippen praktiziert worden" sei³². War der nomadische Ursprung im Gefolge von Rost und Noth "in der

²⁷ R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris 1964) 7-27.

²⁸ P. LAAF, *Die Pascha-Feier Israels*. Eine literarkritische und Überlieferungsgeschichtliche Studie (BBB 36; Bonn 1970) 86-91.

²⁹ LAAF, *Pascha-Feier*, 168.

³⁰ H. HAAG, *Vom alten zum neuen Pascha*. Geschichte und Theologie des Osterfestes (SBS 49; Stuttgart 1971).

³¹ H. HAAG, "Pâque", *DBS* VI (1960) 1120-1149.

³² HAAG, *Pascha*, 43.

kritischen Forschung weithin Gemeingut geworden”³³, so sah Haag im Anschluss an Dhorme insbesondere im “priesterschriftliche[n] Text Ex 12,1-14” die Tradierung einer “sehr alten Überlieferung”³⁴. Dhorme habe eindrücklich gezeigt, dass dieser Text “nur von der Welt wandernder Hirten her zu begreifen ist”³⁵. Fazit: “Es kann also kaum einen Zweifel darüber geben, dass die Pesachverordnung Ex 12,1-14 auf uraltes nomadisches Brauchtum zurückgeht”³⁶. Dass also Ex 12,1-14 wesentliche Elemente des Passah-Ritus in ihrer ältesten Form bewahrt habe, bedeutete für Haag, dass schon in der Zeit vor der deuteronomischen Kultreform die israelitische Historisierung des Nomadenpassah stattgefunden hat³⁷. So, wie die Priesterschrift die ältesten nomadischen Traditionen am reinsten bewahrt habe, so sei in ihr aber auch die ursprüngliche Trennung von Passah und Mazzot noch am besten wahrnehmbar. Erst zur Zeit der josianischen Kultzenralisation habe man sich bemüht, die beiden Feste zu einem zu verschmelzen (Dtn 16,1-8). Wenn Haag auch in Ex 12,1-14 uralte Traditionen sah, so hielt er doch im Rahmen der neueren Urkundenhypothese diesen Text, in welchem sich altes nomadisches Überlieferungsgut “mit den Interessen der Exilsituation” vermenge, für exilisch³⁸. Hier wird die Verbindung der Urkundenhypothese mit der Überlieferungskritik deutlich: Die jüngsten Texte mögen die ältesten Traditionen bewahren.

Die These des nomadischen Ursprungs des Passah kann als Kernthese überlieferungsgeschichtlicher Passah-Forschung gelten. Auch O. Keel (1972)³⁹ ging von Rosts These des Weidewechsels als Ursprung des Passah-Ritus aus, modifizierte sie aber dahingehend, dass das Blut am Eingang des Zeltes seine Bewohner am Ende der winterlichen Regenzeit davor bewahren sollte, von der Verwüstung der Steppe mitbetroffen zu werden. Ebenso übernahm R. Schmitt (1975)⁴⁰ den Weidewechsel-Ursprung des Passah und

³³ HAAG, *Pascha*, 45.

³⁴ HAAG, *Pascha*, 44.

³⁵ HAAG, *Pascha*, 48.

³⁶ HAAG, *Pascha*, 53.

³⁷ HAAG, *Pascha*, 58-63.

³⁸ HAAG, *Pascha*, 85.

³⁹ O. KEEL, “Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha und zur Etymologie von פסח”, *ZAW* 84 (1972) 414-434.

⁴⁰ R. SCHMITT, *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament* (OBO 7; Göttingen 1975) 49-52.

auch Kraus' These der nicht nur vordeuteronomischen, sondern auch vorjahwistischen Historisierung des Passah, die bereits in Ex 12,21-23 und in Jos 5,10-12 vorausgesetzt sei. Eine weniger frühe, aber dennoch vorpriesterliche (nämlich dt/nachdt) Verbindung von Passa und Mazzot in Jos 5,10-12* vertrat E. Otto (1975)⁴¹. Vordeuteronomisch gab es ihm zufolge in Gilgal ein Mazzotfest, das mit einer Beschneidungsfeier (Jos 5,2-5.8b) verbunden war.

Zu nennen ist schliesslich noch die Studie von J. Henninger (1975)⁴², die sich, ausgehend von Frühlingsriten moderner Araber und der zentralen Rolle, die besonders das Erstlingsopfer dabei spielt, in die Vergangenheit vorarbeitet. Schon in vorislamischer Zeit (Rajab-Opfer) sah Henninger die Verbindung von Erstlingsfrüchten und Blutopfern an den Wendepunkten des pastoralen und agrarischen Jahres im Frühling und Herbst gegeben. Von hier aus schloss er auf Israels Festkalender und deutete das Passah-Opfer als Erstlingsgabe, wobei er die Praxis auf die nomadische Zeit zurückführte. Auch Vergleichsmaterial aus Syrien und Mesopotamien und schliesslich sogar Afrika und Zentralasien diskutierte er, mit dem Resultat, dass es gemeinsame Elemente, aber auch deutliche Unterschiede gebe. Die Studie von Henninger knüpft nicht so sehr an die bibelwissenschaftliche Diskussion im Rahmen der Urkundenhypothese oder der biblischen Überlieferungsgeschichte an, sondern ist eher eine religionsvergleichende Studie, die im Kern aber durchaus nach den Ursprüngen und der Bedeutung des israelitischen Passah fragt.

III. Grundsätzlich vom Konsens der neueren Urkundenhypothese abweichende Studien

So unterschiedlich die bis dahin präsentierten Studien zur Geschichte von Passah und Mazzot auch sind, so ist ihnen doch allen gemein, dass sie grundsätzlich von der neueren Urkundenhypothese und damit von der Reihenfolge JEDP ausgingen, oder sich zumindest nicht dagegen wandten. Zwei Studien, die schon in der Zeit, wo die neuere Urkundenhypothese noch einen breiten Konsens hatte, von diesem Konsens grundlegend abwichen, verdienen hier Erwähnung.

⁴¹ E. OTTO, *Das Mazzotfest in Gilgal* (BWANT 107; Stuttgart 1975) 175-199.

⁴² J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite* (Paris 1975).

J.B. Segal (1963)⁴³ kündigte schon im Vorwort eine Auseinandersetzung mit den modernen Theorien zu Ursprung und Entwicklung des Passah an, die den Leser "in a position to assess the plausibility of those theories" bringen werde⁴⁴. Ausgehend von diversen Synopsen der Passah- und Mazzotgesetze kam er zum Schluss, dass zwar die Existenz verschiedener Dokumente nicht von der Hand zu weisen sei, dass man in der Annahme der Urkundenhypothese bei der Zuordnung dieser Dokumente aber nicht weiterkomme: "The dissection of the text into J, E, JE, D, H and P does not provide us with several complete, coherent narratives or even a single complete narrative in place of our present composite narrative"⁴⁵. Anstelle der Segal zufolge nicht hilfreichen Urkundenhypothese betonte er die Komplementarität der verschiedenen Texte: "The crucial point, however, is that each document stresses some particular aspect of the ritual; they supplement each other"⁴⁶. Nach Zurückweisung der Urkundenhypothese wandte sich Segal dem Material aus der Umwelt des Alten Testaments zu. Sowohl den pastoralen Ursprung des Passah wie auch den agrarischen Ursprung von Mazzot hielt er vom altvorderorientalischen Vergleichsmaterial her für ungenügend begründet. Besonders aber stellte er den getrennten Ursprung der beiden Feste infrage. Seiner eigenen Auffassung zufolge handelte es sich beim Passah von Alters her um ein Neujahresfest, auf welches schon immer das Mazzotessen gefolgt war. Sehr ausführlich versuchte er, die verschiedenen Elemente des Passahfestes in ihrer Funktion für das Neujahresfest zu beschreiben, sei es die Wahl der Tiere, der Blutritus oder die Details der Mahlzeit.

Einen eigenen Weg in der Passah-Mazzot-Diskussion ging auch M. Haran (1972)⁴⁷, welcher der sogenannten Kaufmann-Schule angehörte, die P wesentlich älter einstuft als dies in der neueren Urkundenhypothese getan wird⁴⁸. Zum einen wies er Wellhausens

⁴³ J.B. SEGAL, *The Hebrew Passover. From the Earliest Times to A.D. 70* (LOS 12; London 1963).

⁴⁴ SEGAL, *Passover*, vii.

⁴⁵ SEGAL, *Passover*, 72.

⁴⁶ SEGAL, *Passover*, 76.

⁴⁷ M. HARAN, "The Passover Sacrifice", *Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTS 23; Leiden 1972) 86-116.

⁴⁸ Zur Kaufmann-Schule vgl. T.M. KRAPF, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119; Fribourg – Göttingen 1992).

These, dass das Passah sich aus dem Erstgeburtsoffer heraus entwickelt habe, zurück. Auch in P (Ex 13,1-2; Lev 27,26-27; Num 18,15-18) seien beide voneinander unterschieden, ebenso in D, J und E. Wenn sich das Erstgeburtsoffer zum Passah entwickelt hätte, dann hätte es nicht als Erstgeburtsoffer weiter existiert⁴⁹. Auch mache es keinen Sinn, die Hinweise in Ex 23,18 und 34,25 auf das Passah als spätere Einschübe zu betrachten, während man gleichzeitig Ex 12,21-27, wo das Passah-Opfer ja bereits vorhanden sei, J zuschreibe. Weiter argumentierte Haran, dass Ex 23,18 und Ex 34,25 sich als ganze auf das Passah beziehen und dabei mehrere Elemente aus Ex 12,1-20 voraussetzen: "Scholars seem to have been prevented from realizing this because of the *damnosa hereditas* of the consensus that P is exceedingly late"⁵⁰. Anschliessend zeigte er, dass Dtn 16,1-8 an verschiedenen Stellen literarisch von Ex 23,15.18; 34,18.25 und 13,3-7 abhängig ist. Da D "already understood the two directions that occur in Exod xxiii 18, xxxiv 25 as referring to pass-over, and based on them his own instructions regarding this sacrifice, it may be fairly assumed that this is actually their meaning"⁵¹. Seine wichtigste Schlussfolgerung war, "that all the biblical sources already recognize the passover sacrifice as linked to the feast of unleavened bread"⁵². Nicht nur die Historisierung, sondern auch die Verbindung von Passah und Mazzot ist ihm zufolge also in allen biblischen Texten vorausgesetzt.

IV. Auseinanderbrechen des Konsens bezüglich des Ursprungs von Passah und Mazzot

"Comme Kraus a cru devoir soumettre à un nouvel examen le schéma historique proposé jadis par Wellhausen, il faut faire de même pour son interprétation de la nature de la fête", schrieb B.N. Wambacq (1980)⁵³. Damit kam ihm freilich J. Halbe in zwei Beiträgen (beide 1975) zuvor⁵⁴.

⁴⁹ HARAN, "Passover", 94.

⁵⁰ HARAN, "Passover", 101.

⁵¹ HARAN, "Passover", 107.

⁵² HARAN, "Passover", 110.

⁵³ B.N. WAMBACQ, "Les Maṣṣôt", *Bib* 61 (1980) 34.

⁵⁴ J. HALBE, "Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Kompo-

In Ersterem wandte Halbe sich der in der Zwischenzeit stärker in den Fokus geratenen Komposition von Dtn 16,1-8 zu: Liegt ein Passah-Text zugrunde, in welchen sekundär das Mazzotfest eingefügt wurde, oder "wurden umgekehrt die Passa-Elemente in eine traditionelle Massot-Ordnung eingesetzt" ⁵⁵? Halbe arbeitete für Dtn 16,1-7 eine konzentrische Struktur heraus, in deren Mitte die Mazzot-Verordnungen stehen (3aß-4a). Da insbesondere V.1 verschiedene Elemente mit dem Passah verbindet, die in nichtpriesterschriftlichen Parallelen dem Mazzot zugeordnet sind und da sich Ex 13,5-7 als Vorlage für Dtn 16,1.3-4 plausibel machen lässt, kam er zum Schluss, dass das Passah in eine ursprüngliche Mazzotordnung eingearbeitet worden sei. Ziel der Redaktion bestand nach Halbe darin, das Passa zum ersten Wallfahrtsfest des Jahres zu erheben.

Im zweiten Beitrag ging Halbe dann dem Ursprung und Wesen des Mazzotfestes nach. In drei Thesen wandte er sich gegen die schon von George und Wellhausen aufgestellte Annahme eines agrarischen Ursprungs:

1. Keine Überlieferung bezeugt den agrarischen Ursprung ⁵⁶.
2. Mazzot tritt in zentralen Elementen aus der Reihe der Bauernfeste ⁵⁷.
3. Die Annahme bäuerlichen Ursprungs versagt als Erklärung der wichtigsten Züge des Festes ⁵⁸.

Sein eigener Lösungsvorschlag kehrt die alte These des getrennten Ursprungs von Passah und Mazzot um: Mazzot sei ursprünglich nicht ein eigenes Fest gewesen, sondern die ungesäuerten Brote "ein gut zu verstehendes Element der ursprünglichen Passafeier" ⁵⁹. In Jos 5,10-12* sei "eine beginnende Verselbständigung des Massotelements im alten Passaritus reflektiert" ⁶⁰ mit dem Ziel, ein Fest für die Bauern zu schaffen "als Antwort der Jahwereligion aufs sesshaft

sition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1-8", *ZAW* 87 (1975) 147-168; DERS., "Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes", *ZAW* 87 (1975) 324-346.

⁵⁵ HALBE, "Passa-Massot", 147.

⁵⁶ HALBE, "Erwägungen", 325-334.

⁵⁷ HALBE, "Erwägungen", 334-335.

⁵⁸ HALBE, "Erwägungen", 335-338.

⁵⁹ HALBE, "Erwägungen", 339.

⁶⁰ HALBE, "Erwägungen", 343.

gewordene Leben”⁶¹. Dtn 16,1-8 zielt dann auf eine Restauration der alten Zugehörigkeit der Mazzot zum Passah ab.

Zog Halbe den agrarischen Ursprung des Mazzotfestes in Zweifel, so Wambacq (1976) unabhängig von ihm zunächst den Ursprung des Passah als eines Hirtenfestes⁶². Die Weidewechselthese von Rost liess sich ihm zufolge nicht aufrecht erhalten, da die arabischen Riten im Unterschied zum Passah nicht *vor* der Abreise stattfanden, sondern nach Ankunft und Besiedelung eines neuen Platzes. Anschliessend ging er der Geschichte des Passahfestes nach, auch in zwischentestamentarischer Literatur (Jubiläenbuch 49,16-21) und bei Josephus, und kam zum Schluss, das Verspeisen des Passah-Lammes in den Häusern anstelle des Heiligtums sei erst nach 100 v. Chr. eingeführt worden. Ein Mazzotfest sei nie losgelöst vom Passah erwähnt. Entgegen der immer wieder vorgetragenen These, dass das Passah mit der josianischen Reform eingeführt wurde, wies Wambacq darauf hin, dass in 2.Kön 23,22 von einem Passah wie dieses die Rede sei: “Pour l’auteur, la Pâque célébrée par Josias n’était pas une innovation, mais une restauration”⁶³, und zwar “célébrée depuis l’entrée en Canaan dans les sanctuaires locaux, ensuite, depuis la réforme du Deutéronome, dans le sanctuaire unique”⁶⁴. Wohl unabhängig von Wambacq zog zeitgleich auch Schreiner (1977) die Weidewechselthese in Zweifel⁶⁵.

In zwei weiteren Artikeln wandte sich Wambacq dann auch Mazzot und der Verbindung von Passah und Mazzot zu (1980 und 1981)⁶⁶. In Ersterem wies er in einem *Postskriptum* darauf hin, dass sein Beitrag bereits fertiggestellt war, als er Kenntnis des Artikels von Halbe (vgl. oben) erhielt. Unabhängig von Halbe kam er zum selben Schluss: Das Mazzotfest war nie ein agrarisches Fest. Es war von Anfang an ein *ħag*, das an einem Heiligtum gefeiert wurde und nur einen Tag dauerte (darin unterscheidet er sich von

⁶¹ HALBE, “Erwägungen”, 345.

⁶² B.N. WAMBACQ, “Les origines de la *Pesah* israéliite”, *Bib* 57 (1976) 206-224; 301-326.

⁶³ WAMBACQ, “Les origines”, 223.

⁶⁴ WAMBACQ, “Les origines”, 224.

⁶⁵ J. SCHREINER, “Exodus 12,21-23 und das israelitische Pascha”, *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Hrsg. G. BRAULIK) (Wien 1977) 70-75.

⁶⁶ B.N. WAMBACQ, “Les *Maṣṣôt*”, *Bib* 61 (1980) 31-54; DERS., “*Pesah* - *Maṣṣôt*”, *Bib* 62 (1981) 499-518.

Halbe). Das Mazzotfest sei vom Brauch, sieben Tage lang Mazzot zu essen, ursprünglich zu unterscheiden. Im zweiten Beitrag wandte Wambacq sich der Frage zu, wie Passah und Mazzot zusammengefunden haben. In Dtn 16,1-7 sei das Mazzotfest in Passah umbenannt worden. Nach dem Exil sei der Brauch, Mazzot zu essen, dem Passah-Ritus hinzugefügt worden. Dabei habe man den letzten Tag des Mazzotessens zu einem Mazzotfest erhoben. Nach Wambacqs These müssen also alle Erwähnungen des siebentägigen Mazzotessens nachexilische Zusätze sein ⁶⁷.

V. Die Diskussion um Ursprung und Geschichte von Passah und Mazzot nach dem Auseinanderbrechen des Konsens der neueren Urkundenhypothese

In den 1970er Jahren brach der grosse Konsens der neueren Urkundenhypothese durch zwei Monographien von J. Van Seters und R. Rendtorff zusammen ⁶⁸. Damit stand wieder fast alles zur Debatte. Für die Erforschung von Passah und Mazzot hatte dies, soweit ich sehe, insbesondere in zwei Richtungen eine Auswirkung. Einerseits war damit die relative Chronologie JEDP nicht mehr selbstverständlich. Andererseits führte die Ablösung der neueren Urkundenhypothese durch zunehmend redaktionelle Pentateuchmodelle dazu, dass die entsprechenden Texte im Pentateuch unter redaktionskritischen Gesichtspunkten analysiert wurden.

Beides verband sich bei J. Van Seters (1983) ⁶⁹. Er knüpfte an die Dekonstruktion der lange weithin angenommenen Ursprünge von Passah und Mazzot durch Halbe und Wambacq an, schloss daraus aber weitergehend als diese, dass es keine Hinweise für das Alter

⁶⁷ Vgl. HOUTMAN, *Bundesbuch*, 319, der zwar die Richtigkeit einiger Beobachtungen von Wambacq einräumt, dann aber meint: "Andererseits ist die Periode von sieben Tagen so stark in den Texten verankert, dass man bei einer Akzeptanz von Wambacqs These gezwungen ist, mit einer eingreifenden Bearbeitung zu rechnen".

⁶⁸ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT – London 1975); R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin 1977).

⁶⁹ J. VAN SETERS, "The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot", *ZAW* 95 (1983) 167-182.

des Passah oder gar für vorisraelitische nomadische Ursprünge desselben gebe. Er lehnte überlieferungsgeschichtliche Argumentationsweisen ab und unternahm eine literarkritische Neubewertung des Textbefundes. Dabei sticht heraus, dass er Ex 12,21-27 nicht länger für jahwistisch mit deuteronomistischen Zusätzen hielt, sondern Ex 12,1-28 insgesamt für priesterlich ⁷⁰. Ex 12,21-27 könne sicher nicht für sich alleine als Ätiologie für das Passafest dienen, zumal ausser dem Blut-Ritus das Fest kaum mit Inhalten gefüllt sei. Gerade dieser Blut-Ritus passe aber nicht zu J. Umgekehrt nannte er mehrere Gründe, warum der Abschnitt zu P passt: Erstens die Terminologie ⁷¹; zweitens könne man Ex 12,21-27 unmittelbar an 12,1-14 anhängen; drittens sei der Blut-Ritus deutlich priesterlich geprägt. Des Weiteren wies Van Seters die Zusätze in Ex 13,3-16 zurück. Der Abschnitt sei insgesamt jahwistisch. Der priesterliche Passah-Text in Ex 12,1-28 enthalte zudem nicht eine eigenständige priesterliche Tradition, sondern sei bereits mit Blick auf die jahwistische Geschichte hin komponiert worden. Da Van Seters das Deuteronomium dem Jahwisten zeitlich vorordnete, musste er schliesslich eine jahwistische Überarbeitung von Dtn 16,1-7 postulieren, welche aus Ex 13 die Mazzot-Elemente in Dtn 16,3-4 eingearbeitet hat.

Sah Van Seters in Dtn 16,1-7 das älteste Passah-Gesetz des Pentateuch, so äusserte auch J.G. McConville (1984) ⁷² Zweifel daran, dass "Deuteronomy's legislation is best dated between JE and P" ⁷³, was er freilich nicht im Sinne einer Vorordnung von D vor JE meinte, sondern im Sinne einer Vorordnung P's vor D. Er wandte sich gegen die Annahme, dass Passah und Mazzot erst im Deuteronomium miteinander verbunden wurde. Dieser Annahme liegen ihm zufolge zwei Voraussetzungen zugrunde: Erstens, dass die beiden Feste getrennte Ursprünge haben, Passah in der nomadischen Vergangenheit Israels und Mazzot in agrarischen kanaanäischen Festbräuchen. Doch diese Thesen waren besonders durch Halbe (und Wambacq, den McConville nicht er-

⁷⁰ Dafür hatte er vereinzelt Vorläufer, z.B. H.G. MAY, "The Relation of the Passover to the Festival of Unleavened Cakes", *JBL* 55 (1936) 70-74; WAMBACQ, "Les origines", 208, n. 7.

⁷¹ Er nennt für V. 21 שחט, für V. 22 אֵזֵב, טָבַל, מִשְׁקֶה, סָף, und die Wendung וּלְבַנֵּי עַד-עוֹלָם in V. 24.

⁷² J.G. McCONVILLE, *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTS 33; Sheffield 1984) 99-123.

⁷³ McCONVILLE, *Law*, 110.

wähnte) ins Wanken geraten. Zweitens, dass die beiden Feste vordeuteronomisch nicht verbunden wurden. Auch hier konnte er an ältere Forschungen zu Jos 5,10-12, aber auch zu Ex 23,15 und 34,25 anknüpfen. Dazu kam, dass er die seit Wellhausen selten diskutierte Voraussetzung angriff, dass die P Texte jünger sind als Dtn 16,1-8: Der Rückverweis in Ex 23,15/34,18 auf die bestimmte Zeit im Monat Abib könne sich, so McConville, nur auf Ex 13,4,6 oder Ex 12,17-19 beziehen. Da Ex 13,4,6 selbst einen bestimmten Tag im Monat Abib voraussetzt, müsse Ex 23,15 sich letztlich auf Ex 12,17-19 zurückbeziehen, also auf P. Wenn P nicht von vornherein jünger sein muss, sah McConville keinen überzeugenden Grund, die entsprechenden Phrasen in Ex 23,15 und Ex 34,18 für spätere redaktionelle Zusätze zu halten. Dann aber dürfte Ex 12,1-20 auch in Dtn 16 vorausgesetzt sein.

Die Mehrheit der Exegeten ist weder Van Seters darin gefolgt, Dtn 16,1-8* als ältesten Text zu sehen, noch McConville darin, P die zeitliche Priorität vor D einzuräumen. Beide Ansätze zeigen aber auf, dass sich mit der Preisgabe der neueren Urkundenhypothese ganz neue Möglichkeiten ergaben, das "Puzzle" zusammen zu fügen. Während die redaktionskritische Fragestellung, die sich aus der Frage nach der Redaktion des Pentateuch ergibt, bis heute einen der wesentlichen Gesichtspunkte liefert, unter welchen die Passah- und Mazzotttexte gelesen werden, wurde die Diskussion um die relative Chronologie der Passah-Texte kaum weitergeführt, was exemplarisch in der Bemerkung von M. Köckert (1989) zum Ausdruck kommt, dass unabhängig davon, ob Ex 12,21-27 J oder P zuzuordnen sei, "in jedem Falle das Deuteronomium der Priesterschrift mit der Verbindung von Exodus und Passa vorausgegangen" sei ⁷⁴.

Das Ende des Konsenses bezüglich der neueren Urkundenhypothese bedeutete nicht, dass diese keine Vertreter mehr gefunden hätte. Auf der Grundlage der neueren Urkundenhypothese kritisierten B.R. Goldstein und A. Cooper (1990) die drei in der Forschung oft vorausgesetzten Spätdatierungskriterien Historisierung, fixiertes Datum und Zentralisation: "On all three grounds, J/E's festivals were early, P's were late, and D's fell somewhere in between" ⁷⁵.

⁷⁴ M. KÖCKERT, "Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur", *"Gesetz" als Thema Biblischer Theologie* (Hrsg. I. Baldermann et al.) (JBTh 4; Neukirchen-Vluyn 1989) 44.

⁷⁵ B.R. GOLDSTEIN – A. COOPER, "The Festivals of Israel and Judah and the Literary History of the Pentateuch", *JAOS* 100 (1990) 19.

Da diese drei Kriterien fraglich seien, suchten sie nach einem alternativen Erklärungsansatz. Diesen fanden sie in der oft vertretenen Annahme, dass E und D aus dem Nordreich, J und P aus dem Südreich stammen. Der nördliche Kalender entspreche dem, was aus Kanaan bekannt ist: *ḥōdeš* ist der Neumond, *šabbāt* der Vollmond und die Tage dauern von Abend bis Abend. Dieser Kalender liege Ex 23,10-19 zugrunde. Der südliche Kalender entspreche dagegen ägyptischem Stil, wo der Tag am Morgen beginnt. Nördliche Kalenderelemente ausserhalb von D werden einem JE-Redaktor zugeschrieben, der die Quellen zusammengeführt hat. Ohne auf die Details eingehen zu können, wird hier deutlich, dass die Unterschiede zwischen den verschiedenen Texten nicht primär auf unterschiedliche Entstehungszeiten, sondern auf unterschiedliche Entstehungsorte zurückgeführt werden.

In einem weiteren Beitrag führten Cooper und Goldstein (1992)⁷⁶ ihren Ansatz noch weiter: In der Exoduserzählung sahen sie den Gründungsmythos des Nordreiches, wobei Ex 15 und das Mazzotfest zur Exoduserzählung zusammengefügt wurden. Ein JE-Redaktor habe dann eine neue Synthese geschaffen und den nördlichen Exodusmythos dem Südreich vermittelt, was zum biblischen Text geführt habe. Cooper und Goldstein datierten den JE Redaktor ins 8. Jhd. So blieben sie der neueren Urkundenhypothese zwar in der Zuordnung der Quellen, nicht aber in deren historischen Anordnung treu.

VI. Die Diskussion in den 1990er Jahren

Eine wichtige Rolle in der neueren Diskussion spielt die Literarkritik an Ex 12,1-28⁷⁷. Insbesondere Ex 12,21-23 als ältester jahwistischer Text zum Passah war in der früheren Diskussion tragendes Element vieler Theorien. Mit Van Seters brach aber der Konsens der jahwistischen Zuordnung dieser Verse. Bezeichnend ist eine Ausgabe

⁷⁶ A. COOPER – B.R. GOLDSTEIN, "Exodus and *Maššōt* in History and Tradition", *MAARAV* 8 (1992) 15-37.

⁷⁷ Die Diskussion um die Literarkritik von Ex 11-13 wurde freilich schon lange geführt, vgl. LAAF, *Pascha-Feier*, 3-38; SCHMITT, *Exodus*, 17-22; WAMBACQ, "Les origines", 311-314; SCHREINER, "Exodus", 75-82; VAN SETERS, "Place", 172-176; K. GRÜN WALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (BBB 85; Frankfurt 1992) 71-103.

der ZAW (1995), wo hintereinander P. Weimar⁷⁸ und S. Gesundheit (= S. Bar-On)⁷⁹ einen literarkritischen Beitrag zu Ex 12 publizierten, wobei Weimar diskussionslos davon ausging, dass Ex 12,21-23* jahwistisch sei, während Gesundheit neue Argumente für die These vortrug, dass Ex 12,21-27* zu P gehöre.

Weimar arbeitete für Ex 12,1-14 eine dreigliedrige Entstehungsgeschichte heraus, deren Grundschrift sich an Ex 12,21-23* orientiere. Anders Gesundheit: Als Hauptkriterium für die literarkritische Analyse von Ex 12,1-14 sah er den Wechsel zwischen 3.P. und 2.P. In 3.P. ist ihm zufolge die Grundschrift formuliert, in 2.P. eine kommentierende Ergänzungsschrift. Er zeigte, wie die Ergänzungsschrift jeweils sprachlich an die Grundschrift anknüpft und übertrug dies analog dazu auf das Verhältnis von Ex 12,22 zu 6b-7. Daraus leitete er die These ab, dass Ex 12,22-27a.28 "ursprünglich nichts anderes als die Fortsetzung der priesterschriftlichen sekundären Schicht der V. 2.4 – 9a.9 – 11 waren"⁸⁰.

Das Interesse an der Pentateuchredaktion war leitend in der kurzen Behandlung von Passah und Mazzot bei I. Knohl (1995)⁸¹. Aufgrund der literarischen Nähe zwischen Lev 23,5-8 und Num 28,16-25 rechnete er Lev 23,5-8 P zu, während er Ex 12,1-20 komplett H zuordnete. Im Pentateuchmodell Knohls ist H nicht ein eratischer Block, sondern eine redaktionelle Bearbeitung von P.

Auch die Diskussion um die Entstehungsgeschichte von Dtn 16,1-8 fand im Rahmen redaktionskritischer Fragestellungen neue Aufmerksamkeit⁸². Hat sich seit Kraus mehrheitlich eine frühe Historisierung und Verbindung von Passah und Mazzot durchgesetzt, brachte T. Veijola (1996)⁸³ Auerbachs These einer priester-

⁷⁸ P. WEIMAR, "Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1-14", ZAW 107 (1995) 1-17.

⁷⁹ S. BAR-ON, "Zur literarkritischen Analyse von Ex 12,21-27", ZAW 107 (1995) 18-30.

⁸⁰ BAR-ON, "Analyse", 22.

⁸¹ I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, MN 1995) 19-23.

⁸² Zur älteren Diskussion vgl. AUERBACH, "Feste", 1-5; LAAF, *Pascha-Feier*, 69-86; HALBE, "Passa-Massot", 148-163.

⁸³ T. VEIJOLA, "The History of the Passover in the Light of Deuteronomy 16,1-8", BZAR 2 (1996) 53-75. In Aufnahme neuerer Diskussionsbeiträge hat Veijola an seinem Modell festgehalten: DERS., "Der Festkalender des

lichen Bearbeitung von Dtn 16,1-8 wieder zur Geltung (allerdings wohl unabhängig von diesem). Im von ihm angenommenen josiatisch zu datierenden Grundbestand (Dtn 16,1*.2.5abα.6a*) ist nur das Passah, freilich bereits historisiert, enthalten und zwar unter dem Gesichtspunkt der Kultzentralisation. Erst ein deuteronomistischer Redaktor habe das Mazzotfest aus Ex 23,15 ins Passah eingefügt (Dtn 16,3aa.4b*.6a*b.7). Während dieser Redaktor noch vor Ex 12,1-14 anzusetzen sei, gehöre ein zweiter Redaktor (Dtn 16,3aβ*.ba.4aβ*.8.9a.16aβ) schon zum "Judaismus" und habe in Dtn 14,3 בַּחֲפוּזִין aus Ex 12,11 bereits zitieren können. Veijola lenkte damit den Blick auf etwas, was bis dahin wenig Aufmerksamkeit erhalten hatte, nämlich auf gewisse Elemente in der Passah-Mazzot-Gesetzgebung, die einzig in Ex 12 und Dtn 16 zu finden sind.

In Kenntnis des noch nicht erschienenen Beitrages von Veijola veröffentlichte in demselben Jahr ⁸⁴ J.C. Gertz (1996) ⁸⁵ einen Beitrag, in welchem er zu zeigen versuchte, dass in Dtn 16,1-8 *keine* priesterschriftlich beeinflusste Bearbeitung zu finden sei. Nach Gertz hat der Gesetzgeber einen vorliegenden Festkalender unter dem Aspekt der Kultzentralisation überarbeitet und dabei auch Passah und Mazzot verbunden. Mit Ausnahme von בַּחֲפוּזִין lassen sich ihm zu-

Deuteronomiums (Dtn 16,1-17)", *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (Hrsg. E. BLUM – R. LUX) (VWGTh 28; Gütersloh 2006) 174-189.

⁸⁴ Ebenfalls in diesem Jahr sprach F. AHUIS, *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa* (FRLANT 168; Göttingen 1996) 9, in seiner Monographie über die hinter den verschiedenen Texten von Ex 11-13 stehenden Trägergruppen von einer "Grundlagenkrise in der Pentateuchforschung", die sich auch "auf die Interpretation der Passa-Traditionen im Kontext von Ex 11,1-13,16" auswirke. Dieser Textkomplex erweise sich umgekehrt "gegenüber klassischen wie neuen Theorien der Überlieferungsgeschichte des Tetra-, Penta-, Hexa- oder gar Heptateuch" als sperrig. Insgesamt bewegte Ahuis sich in ausgetretenen Bahnen. Zum Ursprung des Passah schloss er sich der These von Rost mit Hirtenritus und Wüstendämon im Wesentlichen an. Für Ex 11-13 unterschied er drei literarische Grössen: J (Ex 11,4-8; 12,21-23ba.27b.39-33.37.38), P (Ex 12,1-2.3aβ-6a.9-11.14.28.40-41) und DtrT, einen deuteronomistischen Redaktor, der J und P zusammenfügt (Ex 11,1-3.9-19; 12,3aa.6b-8.12f.15-20.23bβ-27a.34-36.39.42-13,16). Trägergruppe von J seien die Ältesten, von P die Priester, von DtrT die Leviten.

⁸⁵ J.C. GERTZ, "Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender", *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Hrsg. T. VEIJOLA) (SFEG 62; Helsinki – Göttingen 1996) 56-80.

folge alle Elemente, die an P erinnern können, als Anteil des dt Gesetzgebers an der Ausformulierung des Gesetzes erklären. בַּחֲפִיזוֹן beziehe sich aber in Ex 12,11 auf das Passamahl, nicht auf die Mazzot und es sei “wenig wahrscheinlich, dass eine ursprünglich auf das Passa bezogene Äusserung im dt Gesetz als Begründung für das Massotessen eingearbeitet wurde, obwohl ein Bezug auf das Passa möglich und weniger spannungsreich gewesen wäre”⁸⁶.

Gegen Veijola und Gertz und überhaupt gegen den immer wieder unternommenen Versuch, Dtn 16,1-8 durch einen redaktionellen Wachstumsprozess zu erklären, der verschiedene Stufen in der Religionsgeschichte Israels reflektiert, hat sich B.M. Levinson (1997)⁸⁷ gewandt: “Despite its popularity, that hypothesis has no real supporting evidence except for the very text that the reconstruction of external history both derives from and attempts to explain”⁸⁸. Levinson behandelt Dtn 16,1-8 im Rahmen seiner Monographie, in welcher er sich mit Rechtsinnovation im Deuteronomium befasst. In seinem Unterfangen, das Bundesbuch zu ersetzen, ignoriere das Deuteronomium das Bundesbuch nicht einfach, sondern bediene sich einer Vorgehensweise, die Levinson als “lemmatic reformulation” bezeichnet. Diese Technik funktioniert so, dass das Deuteronomium an die wichtigsten Lemmas des Bundesbuches anknüpft und so den Anschein erweckt, in Übereinstimmung mit dem Bundesbuch zu stehen, während in Wirklichkeit die Texte aus dem Bundesbuch subversiv rezipiert werden. Die Rezeption von Ex 20,24b in Dtn 12 beschreibt Levinson beispielsweise “almost as if the older Exodus altar law itself lexically sanctioned the very innovation that overturns it”⁸⁹. Beim Versuch, Dtn 16,1-8 redaktionskritisch aufzuschlüsseln, werde die programmatische Absicht und die intentionale Komposition des Festkalenders des Deuteronomiums übersehen: “What is prior is neither Passover nor Unleavened Bread, in itself, but rather the innovation of centralization and the historical program of Deuteronomy’s authors [...] The complex structure of the text reflects intentionality, not prior cultic history”⁹⁰. Nach Levinson sind die literarkritischen Schwierig-

⁸⁶ GERTZ, “Passa-Massot-Ordnung”, 71.

⁸⁷ B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York 1997) 53-97.

⁸⁸ LEVINSON, *Deuteronomy*, 55.

⁸⁹ LEVINSON, *Deuteronomy*, 38.

⁹⁰ LEVINSON, *Deuteronomy*, 56.

keiten in Dtn 16,1-8 nicht mit redaktioneller Schichtung zu begründen, sondern damit, dass das Deuteronomium als subversive Neuschreibung des Bundesbuches ältere Quellen in sein Programm der Kultzentralisation integriert. Dabei greift Dtn 16,1-8 auf Ex 23,14-19 und Ex 13,3-10 zurück und kreiert einen neuen Festkalender, in welchem Aktivitäten, die zuvor an Lokalheiligtümern ausgeübt wurden, zentralisiert (Passah) oder säkularisiert (Mazzot) werden. Die Verbindung von Passah und Mazzot ist Teil des dtn Programms, wobei Elemente von Mazzot auf das Passah übertragen werden.

E. Otto (1999)⁹¹ zufolge hat Levinson "zu Recht allen derartigen diachronen Lösungsversuchen eine Absage erteilt". Allerdings habe er sich mit Ex 23,14-19 und Ex 13,1-16* "die falschen Vergleichstexte ausgesucht"⁹². Nach Otto wird in Dtn 16,1-17 primär Ex 34,18-26* rezipiert.

McConville (2000)⁹³ sah in einer Antwort an Levinson in Dtn 16,1-8 zwar nicht das Resultat eines mehrstufigen Prozesses, der eine religionsgeschichtliche Entwicklung spiegelt. Doch nach McConville, der Ex 12-13 für älter als Dtn 16 hält, sind Passah und Mazzot schon vor Dtn 16 miteinander verbunden. Zudem wies er auf dezentralisierende Tendenzen in Dtn 16,4.7 hin, die in seinen Augen gegen Levinsons Argumente für eine josianische Datierung des Festkalenders sprechen. Levinson (2000)⁹⁴ hat auf den Beitrag von McConville umgehend geantwortet und seine Position verteidigt.

VII. Neueste Diskussionsbeiträge

Neu gemischt sind die Karten bei K.W. Weyde (2004)⁹⁵. Seine Untersuchung richtet sich v.a. auf den Festkalender in Lev 23. Lev 23,5-8 setzt ihm zufolge Ex 12, Num 28 und Dtn 16 voraus. Im

⁹¹ E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284; Berlin 1999) 324-340.

⁹² OTTO, *Deuteronomium*, 340-341, n. 571.

⁹³ J.G. MCCONVILLE, "Deuteronomy's Unification of Passover and Maššôt: A Response to Bernard M. Levinson", *JBL* 119 (2000) 47-58.

⁹⁴ B.M. LEVINSON, "The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy: A Reply to J.G. McConville", *JBL* 119 (2000) 269-286.

⁹⁵ K.W. WEYDE, *The Appointed Festivals of YHWH. The Festival Calendar in Leviticus 23 and the sukkôt Festival in Other Biblical Texts* (FAT II/4; Tübingen 2004) 19-68.

Rahmen seiner Untersuchung fragt er weitergehend aber auch nach dem Verhältnis der übrigen Passah- und Mazzotgesetze zueinander. Er nimmt für Dtn 16,1-8 eine zweistufige Entstehung an (5-8 ist sekundär) und geht davon aus, dass in Dtn 16,1-8 Ex 12-13 im Wesentlichen vorausgesetzt ist (mit Ausnahme von Ex 12,15-20, was er für einen späten Zusatz hält, der von Dtn 16,1-8 her kommt). Der Hauptpunkt seiner Argumentation besteht freilich darin, dass Lev 23,5-8 und Num 28,16-25 klar unterscheiden zwischen dem Passah und dem Mazzotfest: "Making this distinction between the festivals, these calendars differ from what we observed in the other festival calendars [...]"⁹⁶. Diese beiden Texte unterscheiden sich Weyde zufolge also von den übrigen Passah-Mazzottexten im Pentateuch. Auffällig ist hierbei besonders, dass er Ex 12-13 mit seinem priesterlichen Material nicht auf der Seite von Lev 23 und Num 28, sondern auf der Seite der übrigen Festkalender sieht. In Ex 12 sei zwar eine Unterscheidung zwischen Passah und Mazzot gemacht hinsichtlich der historischen Retrospektive, doch in der kultischen Feier werden sie als Teil derselben Befreiungstat Jahwes gefeiert.

So sehr sich sämtliche Konsense auch auseinanderdividiert haben: J.A. Wagenaar (2005)⁹⁷ versteht seine Monographie als Herausforderung des nach wie vor gültigen Geschichtsbildes von Wellhausen. Ansatzpunkt seiner Untersuchung sind die Datierungen der Feste, die ihm zufolge gegen die breite Forschung seit Wellhausen "may not so much presuppose a gradual process of denaturation or historicisation [sic] as reveal a fundamental change in the way the dates were calculated in the days of the Babylonian exile"⁹⁸. Seine Untersuchung führt ihn in Übereinstimmung insbesondere mit Van Seters zur Schlussfolgerung, dass im Zentralisationsakt von Dtn 16,1aβ.2.5-6aba.7.9b-11.13-15 der älteste Festkalender zu finden sei. Bei den Festkalendern in Ex 23 und 34 handle es sich um eine jahwistische Revision desselben. Der priesterliche Kalender findet sich in Ez 45,18-20; Ex 12,1-13 und Lev 23, wobei Num 28-29 auf Lev 23 basiert. Ez 45,18-20 erhält in Wagenaars Entwurf eine zentrale Bedeutung für die Rekon-

⁹⁶ WEYDE, *Appointed Festivals*, 67.

⁹⁷ J.A. WAGENAAR, *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (BZAR 6; Wiesbaden 2005). Vgl. auch: DERS., "Post-Exilic Calendar Innovations. The First Month of the Year and the Date of Passover and the Festival of Unleavened Bread", *ZAW* 115 (2003) 3-24.

⁹⁸ WAGENAAR, *Origin*, 6.

struktion des Festkalenders: “In marked contrast to the Wellhausenian scheme [...], the ‘centralisation act’ in Deut 16:1aß, 2, 5-6abα, 7, 9b-11, 13-15 can no longer be considered as the axis around which the evolution of the ancient Israelite festival calendar revolves. A new anchor point for the reconstruction of the origin and transformation of the ancient Israelites’ festival calendar may nevertheless be found in the list of festival sacrifices in Ezek 45:18-20, 21a, 22-25”⁹⁹.

An Positionen von Wagenaar knüpft teils C. Leonhard (2006)¹⁰⁰ an. Er ist vor allem am Verhältnis zwischen dem jüdischen Passah und dem christlichen Osterfest interessiert, wobei der Fokus bei deren Liturgie ist. Für die Frage nach Ursprung und Wesen des Passah von Interesse ist besonders das zweite Kapitel, das sich ausführlich mit Ex 12 und dem Ursprung des Passah befasst. Die Besonderheit von Ex 12 ist ja, dass dort das Passah nicht am Zentralheiligtum, sondern in den Häusern gefeiert wird. Leonhard stellt eine Ex 12 zugrunde liegende Tradition alten Ursprungs im nomadischen Israel infrage: “For if Exod 12 should have defined ‘the’ Pesah in the Babylonian Exile and in Second Temple times, it must be asked why these laws became totally obsolete with the destruction of the Temple”¹⁰¹. Gegen eine nomadische Herkunft spreche auch, dass in den biblischen Texten im Unterschied zu allen anderen Festen betont werde, dass das Passah nicht kontinuierlich gefeiert wurde in der Geschichte Israels, sondern dass es erst nach dem Exodus eingeführt worden sei. Die Antwort auf viele Fragen, die Ex 12 aufwirft, ist nach Leonhard zu finden, wenn man annimmt “that Exod 12 actually explains the Pesah at the (Second) Temple in Jerusalem”¹⁰². Die rituelle Struktur vom Passah in Ex 12, wo das Tier am 10. ausgewählt wird, bevor es am 14. geschlachtet wird, sei an der analogen Struktur von Sukkot orientiert, beide zusammen wiederum abhängig vom babylonischen Festkalender. Leonhard geht dann den einzelnen Elementen von Ex 12 entlang und versucht sie im Kontext des zweiten Tempels zu deuten. Er kommt zum Schluss, es handle sich in Ex 12 um eine Rückprojektion von Elementen des Tempelkultes in alte Zeiten: “Exod 12

⁹⁹ WAGENAAR, *Origin*, 161.

¹⁰⁰ C. LEONHARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Open Questions in Current Research (SJ 35; Berlin 2006).

¹⁰¹ LEONHARD, *Pesach*, 56.

¹⁰² LEONHARD, *Pesach*, 62.

is an allegorical interpretation of the liturgy at the Temple in Jerusalem. It is shaped as a set of fictitious rules for a primeval ritual. As that fictitious liturgy was never kept in reality, every observer or participant could easily associate it with the cult at the Temple”¹⁰³.

Steht bei Leonhard Ex 12 im Vordergrund, während er sich zu den übrigen alttestamentlichen Passah-Texten nur nebenbei äussert, so sind nach J.H. Choi (2010)¹⁰⁴ sämtliche Festgesetze des Pentateuch erst in der Literatur des zweiten Tempels rezipiert. Er vergleicht die Passah-Gesetze mit den übrigen Texten, in welchen das Passah erwähnt ist (Jos 5,10-12; 2.Kön 23,21-23; Ez 45,18-25; 2.Chr 30.35; Esr 6,19-22) und kommt zum Schluss: “To be clear, it is not simply the case that the non-pentateuchal texts significantly depart from the Pentateuch, but that they display no literary connection to it. The pentateuchal depictions of holidays did not present any form of constraint on the depiction of holidays by other authors”¹⁰⁵. Anders stellt sich der Befund insbesondere im Jubiläenbuch dar. Daraus schliesst er nicht nur, dass die pentateuchischen Festgesetze noch in exilischer Zeit keinerlei autoritativen Status hatten, sondern er stellt die bisherige Forschung grundsätzlich infrage: “While a number of scholars have offered proposals for a post-exilic date of composition of the Pentateuch, these are essentially modified versions of the Documentary Hypothesis that entail an adjustment of the date of one or two source documents. And while the tradition-critical approach pioneered by Hermann Gunkel refutes the core of the Documentary Hypothesis, it still adheres to the view that the Pentateuch is a compilation of material preserved and transmitted from antiquity. Neither model seems appropriate in light of the evidence presented here, which suggests a fundamental ignorance of the Pentateuch in the rest of the Bible”¹⁰⁶.

Zwei Beiträge hat V. Wagner (2009 und 2010) veröffentlicht¹⁰⁷.

¹⁰³ LEONHARD, *Pesach*, 69.

¹⁰⁴ J.H. CHOI, *Traditions at Odds*. The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature (LHBOTS 518; New York – London 2010) 47-104.

¹⁰⁵ CHOI, *Traditions*, 104.

¹⁰⁶ CHOI, *Traditions*, 244.

¹⁰⁷ V. WAGNER, “Gab es eine Fassung von Ex 12 ohne Pesach?”, *BN NF* 143 (2009) 23-43; DERS., “Das Pesach ist ‘zwischen eingekommen’ (Dtn 16,1-8)”, *Bib* 91 (2010) 481-498.

Gemeinsam ist beiden, dass Wagner den sekundären Charakter des Passah gegenüber Mazzot zu beweisen unternimmt. In Ersterem geschieht dies, indem er zeigt, dass Ex 12,1-14 und 21-24 parallel formuliert sind. Ausgehend von der Annahme, dass nur diejenigen Elemente ursprünglich sind, die in beiden Texten vorhanden sind, kommt er zum Schluss, dass die Erwähnungen des Passah in Ex 12,11a β und 21by literargeschichtlich sekundär seien und somit der Exodus in der Erzählung ursprünglich ohne ein (Passah-)Opfer stattgefunden habe.

Im zweiten Beitrag wendet Wagner sich Dtn 16,1-8 zu. Er geht davon aus, "dass der deuteronomische Festkalender ursprünglich nur entweder vom Mazzotessen oder vom Pesachopfer gehandelt hat"¹⁰⁸. Seit Auerbach (auf den Wagner nicht explizit verweist) wurde ausgehend von der Beobachtung, dass Dtn 16,3-4 literarisch von Ex 23,18/34,25 abhängig sein dürfte, immer wieder auf den sekundären Charakter der entsprechenden Teilverse geschlossen. Wagner weist darauf hin, dass neben diesen literarischen Übereinstimmungen aber frappante Unterschiede zwischen Dtn 16,3-4 und Ex 23,18/34,25 bestehen. Anschliessend zeigt er, dass an diversen Stellen im Deuteronomium auf ein Verbot ein sich daraus ergebendes Gebot folgt. Dies gilt auch für Dtn 16,3a α und 3a β , was es verbiete, diese beiden Teile auseinanderzureissen. Wie Wagner sich trotz den Unterschieden zwischen Dtn 16,3-4 und Ex 23,18/34,25 die literarischen Übereinstimmungen erklärt, bleibt unbeantwortet. Jedenfalls sieht er im Mazzotessen den ursprünglichen Inhalt von Dtn 16,1-8, während das Passah eine kultgeschichtliche Neuerung sei. Von 2.Kön 23,21-23 her ist es "gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. entstanden"¹⁰⁹.

Nach einigen vorab publizierten Artikeln¹¹⁰ hat S. Gesundheit (2012) jüngst eine Monographie zu den Festgesetzen vorgelegt¹¹¹.

¹⁰⁸ WAGNER, "Pesach", 484-485.

¹⁰⁹ WAGNER, "Pesach" 498.

¹¹⁰ S. GESUNDHEIT, "Zur literarkritischen Analyse von Exodus 12,21-27", *ZAW* 107 (1995) 18-30; DERS., "Der deuteronomistische Festkalender", *Das Deuteronomium* (Hrsg. G. BRAULIK) (ÖBS 23; Frankfurt 2003) 57-68; DERS., "Intertextualität und literarhistorische Analyse der Festkalender in Exodus und im Deuteronomium", *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (Hrsg. E. BLUM – R. LUX) (VWGTh 28; Gütersloh 2006) 190-220.

¹¹¹ S. GESUNDHEIT, *Three Times a Year: Studies on Festival Legislation in the Pentateuch* (FAT 82; Tübingen 2012).

Anstatt von einem Pentateuchmodell auszugehen oder ein Neues zu präsentieren, möchte er ganz vom Text ausgehen ohne Voraussetzung eines bestimmten Systems. Aus einem synoptischen Vergleich zwischen Ex 23,14-19 und Ex 34,18-26 schliesst er, dass es sich zweimal um denselben Text handelt, wobei letzterer deuteronomistisch und priesterlich erweitert wurde. Für Ex 12 kommt er zu den Schlüssen, die er bereits unter seinem hebräischen Namen Bar-On (vgl. oben) veröffentlichte: Ex 12,21-28 ist priesterlich und hat ursprünglich direkt an Ex 12,11 angeschlossen. Dtn 16,1-8 liegt seiner Analyse zufolge ein Gesetz zugrunde, das nicht die Feier, sondern die Zentralisation des bereits existierenden Passah befiehlt (Dtn 16,2.5-7). Dieses wurde zuerst von Ex 23,18/34,25 herkommend ergänzt (3aα.4b), eine zweite Ergänzung kam von Ex 13,6-7 her (3aβ.4a) und zuletzt wurde noch 3ab eingefügt. Gesundheit geht demnach davon aus, dass das dtn Passahgesetz an den Stellen, die keine Parallelen ausserhalb des Dtn haben, ursprünglich ist. Die wohl wichtigste Beobachtung von Gesundheit zu Ex 13 ist, dass sowohl die Passage zum ungesäuerten Brot (1-10) wie diejenige zum Erstgeborenen (11-16) parallel zu Ex 12,24-27 formuliert sind. Er deutet dies dahingehend, dass Ex 13,11-16 der Versuch sei, das apotropäische, tempelferne Passa aus Ex 12 durch eine Dankesgabe der Erstgeburt zu ersetzen, was aber nicht befriedigend war, so dass es eine Rückkehr zu den Mazzot und zum Passah gab, die das apotropäische Element aus Ex 12 ausschliesst (Ex 13,3-10).

VIII. Versuch einer systematischen Zusammenfassung der gegenwärtigen Forschungslage

Beim Versuch, den gegenwärtigen Forschungsstand zu systematisieren, erscheint es mir hilfreich, drei verschiedene Ansätze zu unterscheiden, wobei diese natürlich nicht scharf voneinander zu trennen sind und die meisten Studien zwar hauptsächlich einem der Ansätze folgen, dabei aber die anderen in der Regel nicht völlig ausblenden.

Ein erster Ansatz fragt vorwiegend historisch nach Ursprung und Entwicklung von Passah und Mazzot. Die gegenwärtige Tendenz scheint hier von einer Skepsis nicht nur gegenüber der neueren Urkundenhypothese, sondern auch gegenüber überlieferungsgeschichtlichen Ansätzen geprägt zu sein. Während lange Zeit arabische Nomadenbräuche das wichtigste Vergleichsmaterial für Israels

Passah waren, hat der babylonische Festkalender diese Position eingenommen. Damit ist auch gesagt, dass die Tendenz dahin zu gehen scheint, vorexilische Traditionen eher zu marginalisieren und Israels Feste wesentlich aus der Zeit des babylonischen Exils heraus zu verstehen. Diesem ersten Ansatz würde ich, zumindest teilweise im Gefolge der Arbeit von Van Seters, aus der neueren Literatur z.B. Wagenaar und Leonhard zuordnen.

Ein zweiter Ansatz ist besonders an der Redaktion, bzw. den Redaktionen des Pentateuch interessiert und untersucht dementsprechend auch die Passah- und Mazzotgesetze redaktionskritisch. Leitende Fragen sind dabei etwa diejenige nach deuteronomistischer Redaktion im Tetrateuch, nach den Redaktionen des Deuteronomiums, nach dem Verhältnis von P und H oder nach priesterlicher Redaktion im Deuteronomium. Diesem Ansatz sind in verschiedenen Ausprägungen u.a. die Studien von Ahuis, Gertz, Knohl, Veijola und Wagner verpflichtet. Am stärksten werden in den letzten 20 Jahren Dtn 16 und Ex 12 mit dieser Fragestellung untersucht, aber auch für Ex 23 und 34 besteht in der redaktionskritischen Modellbildung kein Konsens.

Der dritte Ansatz fragt nach Intertextualität und versucht, losgelöst von historischen oder redaktionsgeschichtlichen Modellen, die Passah- und Mazzottexte synoptisch-literarisch zu vergleichen und daraus Erkenntnis für die Rezeption älterer Texte durch jüngere zu gewinnen. Er wurde zugespitzt von Gesundheit ausformuliert und von ihm am konsequentesten durchgeführt. Neben Gesundheit ist auch Choi zu nennen, der nicht so sehr die Gesetzestexte untereinander, sondern vielmehr die inner- und ausserpentateuchischen Texte zu Passah und Mazzot miteinander vergleicht. Und schliesslich geht auch Levinsons Ansatz stark in diese Richtung, wenn er auch – anders als Gesundheit — gewisse Abhängigkeitsrichtungen als gegeben voraussetzt.

Während der redaktionskritische Ansatz im Prinzip eine von den narrativen Pentateuchtexten (besonders der Genesis) her kommende Fragestellung in die Pentateuchgesetze hineinträgt ¹¹² und sie da zu

¹¹² Die meisten redaktionellen Pentateuchmodelle wurden an den Narrativtexten entwickelt, so z.B. neben VAN SETERS, *Abraham*; DERS., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers* (Louisville, KY 1994), und RENDTORFF, *Problem*, auch E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1985); DERS., *Studien zur Komposition des*

verifizieren sucht, steht hinter dem dritten Ansatz die Fragestellung innerbiblischer Exegese, die sich in den Pentateuchgesetzen auf die Frage nach der Rechtshermeneutik ersetzender oder ergänzender Rechtstraditionen zuspitzt ¹¹³.

So sehr ich alle drei Ansätze für berechtigt halte und so sehr im Studium von Passah und Mazzot auch alle drei Ansätze zusammenfließen müssen, so bin ich doch der Auffassung, dass festerer Boden nur unter die Füße gewonnen werden kann, wenn das Verhältnis der Passah-Texte zuerst literarisch geklärt wird ¹¹⁴. Dass vorliegender Forschungsüberblick mit einer Studie abschliesst, die dezidiert in diese Richtung geht und wichtige Grundlagenarbeit für die literarische Verhältnisbestimmung der Passah- und Mazzottexte leistet, stimmt mich für den weiteren Verlauf der Forschungsdiskussion zuversichtlich.

Evangelische Theologische Faculteit
Leuven und Staatsunabhängige Theologische
Hochschule Basel
Strandbadstrasse 1
8620 Wetzikon – Schweiz

Benjamin KILCHÖR

SUMMARY

With the beginning of the historical-critical study of the Old Testament, the biblical picture of the origin and development of Passover and Mazzot was not taken for granted anymore. Since there are a lot of texts concerning this topic, however, the options to explain the history of Passover and Mazzot are legion. Starting with George and Wellhausen, this article attempts to outline the history of research on Passover and Mazzot up to now. Some thoughts on the current state of research complete the paper.

Pentateuch (BZAW 189; Berlin 1990); C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993), und andere.

¹¹³ Die Diskussion wird weit breiter als nur in der Passah- und Mazzotgesetzgebung geführt. Als Klassiker darf die Studie von M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1988), gelten.

¹¹⁴ Dies begründe ich ausführlicher in B. KILCHÖR, "The Direction of Dependence between the Laws of the Pentateuch: The Priority of a Literary Approach", *ETL* 89 (2013) 1-14.