

Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest

*Clemens Leonhard, Wien**

1 Fragestellung

Das jüdische Pesach erscheint als viele Epochen umfassende, zumindest aber kaum datierbare Liturgie, die somit als Hintergrund für die Analyse christlicher „Parallelen“ in jedem Fall zur Verfügung steht. Damit sind wichtige Vorentscheidungen für die Beschreibung der Beziehungen zwischen den beiden Festen gefällt, nicht aber als korrekt erwiesen. Im folgenden Essay soll danach gefragt werden, was ein Beobachter des Pesach in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung sehen konnte – was ein Jude, der sich einer an Christus glaubenden Gruppe anschloss, dieser über das Pesach der Juden, das er selbst früher zu feiern pflegte, zu erzählen gehabt hätte. Konnten sie von den vier Fragen des jüngsten Sohnes, der Synagogenlesung über die Einsetzung des Pesach vor dem Auszug aus Ägypten (Ex 12) oder gar über hastiges Essen – gegürtet, beschuht, den Stab in der Hand – berichten?

Für die Frühzeit der Liturgie des christlichen Osterfestes sind nicht viele Zeugnisse erhalten. Diejenigen Christen des Ostens, die zumindest bis ins vierte Jahrhundert ein Pesach zum jüdischen Termin feierten – die Quartodezimaner – haben fast keine Informationen über Gestalt und Inhalt dieser Feier hinterlassen. Dürfen wir Elemente des jüdischen *Seder Pesach* dort einsetzen, wo die christlichen Quellen schweigen? Nachdem die Quartodezimaner in der Wahl und Interpretation des Termins und der Struktur ihrer Feier ein Gegen-Pesach feierten, wäre es wichtig, den Charakter des jüdischen Pesach, gegen das sie ihr Osterfest gestalteten, zu kennen. Welche Quellen sind zur Beantwortung dieser Frage zuzulassen? Sind es die christlichen Homilien, die Texte des rabbinischen Judentums, die Pesachhaggada?¹

Die Offenheit dessen, wer als „christlich“ oder „jüdisch“ zu bezeichnen ist, erschwert die Auswertung vor allem christlicher Quellen.

* Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde durch ein Stipendium des Austrian Programme for Advanced Research and Technology (APART) ermöglicht.

¹ Vgl. G. A. M. Rouwhorst, The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach, in: QL 77 (1996) 152-173.

Texte wie die Osterhomilie des Melito von Sardes stehen dem Bibeltext weitaus näher als den Quellen zur jüdischen Liturgie. Melito beschreibt nichts, was auf eine aus den jüdischen Quellen zu erwartende Liturgie hindeutet. Kannte er eine jüdische Pesachliturgie? Hatte sie vielleicht zu seiner Zeit und in seiner Gegend eine vollkommen andere Gestalt, als der rabbinische Seder Pesach?²

Die folgende Untersuchung ist in vier Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt wird die Kategorie der aus Texten neu entwickelten Liturgie gegenüber den kontinuierlich erweiterten und marginal veränderten Riten und Bräuchen eingeführt und ihre Bedeutung für die Beziehung der Regeln von Ex 12f zur Entwicklung des Seder Pesach angedeutet. Im zweiten Abschnitt wird nach der Dialektik von Ritual und Spontaneität in Bezug auf die frühen Stufen des Pesach gefragt. Das Ergebnis gibt darüber Auskunft, wann und in welchem Grad mit standardisierten Riten und Texten des Pesach zu rechnen ist. Die letzten beiden Abschnitte wenden sich zwei wichtigen rabbinischen Entwürfen zum Inhalt dessen, was in der Feier des Pesach zur Sprache kommen soll, zu. Im dritten Abschnitt ist der Blick auf das Paradigma des Ersatzes der Opfer durch das Studium der sie betreffenden Gesetze zu richten. Der vierte Abschnitt schlägt die Brücke von der Mischna, die die Aufmerksamkeit auf die Erzählung einer Heilsgeschichte Israels lenkt, zur Pesachhaggada, in der der Exodus hervorragendes Ziel dieser Erzählung ist.

2 *Rekonstruktion und Kontinuität von Liturgien*

Seit dem 18. Jahrhundert konnten Besucher der Beta Israel in Äthiopien beobachten, wie eine vom übrigen Judentum schon aufgrund geographischer Voraussetzungen unabhängige Religionsgemeinschaft eine archaische Form des Pesach feierte. Bis ins 20. Jahrhundert fanden rituelle Schlachtungen von Lämmern statt. Die Beta Israel aßen ungesäuertes Brot zur Zeit des Pesach. Sie kannten bis zur jüdischen Mission weder Sederabend noch Haggada. Hatte hier die vordeuteronomische Form des Pesach überlebt? Musikwissenschaftliche Untersuchungen der Liturgie und historische Vergleiche der mündlichen Traditionen der Beta Israel zeigen, dass die Wurzeln ihrer Liturgie

² Die Problematik der Differenzierung von Judentum und Christentum hat D. Boyarin, *Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen*, in: *KuI* 16 (2001) 112-129 übersichtlich formuliert. Sein Vorschlag eines „Wellenmodells“ erlaubt auch den Verzicht auf die Konstruktion eines „Judenchristentums“ – vgl. G. Stemberger, *Art. Judenchristen*, in: *RAC* 19 (2001) 228-245 – zur Erklärung von Parallelen zwischen rabbinischen und christlichen Texten.

und ihrer historischen Traditionen im äthiopischen Christentum des 13.-15. Jahrhunderts zu suchen sind und dass eine Kontinuität der Traditionen der neuzeitlichen Beta Israel zum vorexilischen wie späteren Judentum auszuschließen ist. Die Wertschätzung des Alten Testaments und der Zugang zu seinen Gesetzen und Geschichten hat im äthiopischen Christentum allgemein einen höheren Stellenwert als in anderen Kirchen. Entscheidend für die historische Beurteilung der Osterbräuche der Beta Israel ist nicht der Anteil ihres Glaubens an der am Alten Testament orientierten Religiosität Äthiopiens, sondern die Tatsache, dass die Beta Israel keine Träger einer Sondertradition, die vor das 14. Jahrhundert reicht, sind.³

Die Beta Israel sind ein Beispiel dafür, dass sich auch drastische Liturgie- und Theologiereformen am Alten Testament orientieren und ohne liturgische Vorläufer alttestamentliche Liturgie rekonstruieren konnten. Das Osterfest der Beta Israel hat damit paradigmatische Bedeutung. Es zeigt ein Organisationsprinzip der Liturgiegeschichte, das in der Erschließung der Geschichte von Pesach und Ostern vernachlässigt wird: Neben einer kontinuierlichen Weiterentwicklung von Riten und ihrer Deutung, die über lange Zeiträume ihre Wiedererkennbarkeit bewahren, ist immer auch mit einer – im Fall der Beta Israel radikalen – Rückkehr zu vermeintlichen Ursprüngen bzw. mit der Neuausrichtung von Liturgie an kanonischen Texten zu rechnen. Ein Ritus mag mitunter keine Vorläufer vor seiner ersten Bezeugung gehabt haben.

Damit ist die Diskussion um Elemente des ägyptischen Ur-Pesach, Ex 12f, im Seder Pesach eröffnet und führt zunächst zu den Listen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten des „ägyptischen Pesach“ und des „Pesach der Generationen“ (des für alle dem Exodus folgenden Epochen vorgesehenen Pesach) in der Mischna und der Tosefta. Sie zielen beim „Pesach der Generationen“ auf die Praxis am Tempel. Immerhin belegen die Vergleiche den Gedanken, dass auch das Pesach der Gegenwart dem ägyptischen Pesach ähnlich sein könnte. Ein

³ Vgl. zur Geschichte der Beta Israel S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From the Earliest Times to the Twentieth Century*, New York / London 1992 und K. K. Shelemay, *Music, Ritual, and Falasha History*. East Lansing/MI 1989 (reprint von 1986). Die Bezeichnung „Beta Israel“ („Haus Israels“) ist dem politisch nicht korrekten Namen „Falascha“ vorzuziehen.

Dass einzelne Elemente der Liturgie aus Texten konstruiert werden, ist oft belegt. So ist zum Beispiel der Abschnitt der Haggada „Seht das Elendsbrot“ aus Dtn 16,3 in gaonäischer Zeit (ca. ab dem 7. Jahrhundert) abgeleitet, vgl. G. Stemberger, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments*, in: *Kairos* 29 (1987) 147-158 = *ders.*, *Studien zum rabbinischen Judentum* (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357-374.

Element der Liste der Tosefta bezieht sich vorsichtig auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels:⁴

„Über das ägyptische Pesach ist gesagt: *und er nehme ... er und sein Nachbar ...*, was beim Pesach der folgenden Generationen nicht so ist. Rabbi Schimon sagt: ich sage, dass es auch für das Pesach der folgenden Generationen so gesagt ist. Und warum ist das alles so? Damit keiner den seinem Haus nahen Nachbarn stehen lasse, und gehe und sein Pesach bei seinem Kollegen mache. (Der biblische Hintergrund ist:) um aufzurichten, was gesagt ist: *Besser ein naher Nachbar als ein ferner Bruder.*“⁵

Damit ist zunächst nicht das Pesach nach der Zerstörung des Tempels besprochen. Die Bemerkung von Rabbi Schimon gibt aber in diesem Kontext zu denken. Die biblische Klausel über den Nachbarn, der nach Ex 12 herangezogen werden soll, wenn die Gemeinschaft des „Hauses“ zu klein für ein Pesachtier ist, führt Rabbi Schimon dazu, die Feier des Pesach mit dem entfernt lebenden *Kollegen* abzulehnen. Die Meinung folgt in der Tosefta der anonymen Annahme des Gegenteils. Diese stimmt mit den Gegebenheiten des Pesach am Zweiten Tempel überein. In Jerusalem finden sich Gemeinschaften zusammen, die keine Nachbarn sind. Die synoptischen Evangelien implizieren, dass das letzte Mahl Jesu ein Pesachmahl war. Zu diesem versammelt sich die Gruppe der Apostel, die weder aus einem „Haus“ stammen noch „Nachbarn“ sind. Nach der Zerstörung des Tempels wurden Pesachbräuche in den Ortschaften entwickelt. Unter den rabbinischen Gelehrten bleibt aber das von „Kollegen“ zusammen gefeierte Pesach als Symposium noch Jahrhunderte üblich. Mit dem Blick auf das „Haus“ und der Einbindung des Dialogs zwischen „Vater“ und „Sohn“ in das Kernritual zeigt sich die Tendenz des Abrückens vom normalen Symposium und der Verlegung des Seder in ein „Haus“, wo nicht (nur) eine Gruppe von Gelehrten, sondern zumindest als Rollen der Feier auch Vater und Sohn bereitstehen. Es handelt sich bei der Forderung nach mehr „Nachbarschaft“ beim Pesach um den Versuch, eine Liturgie nach Details des Bibeltextes von Ex 12 und gegen Üblichkeiten vor und nach der Zerstörung des Tempels zu konstruieren.

Es ist erstaunlich, dass die Beschreibung des Seder Pesach nach dem letzten Kapitel des Mischnatraktats außer den ungesäuerten Broten und Bitterkräutern (und dem Dialog zwischen Vater und Sohn)

⁴ Vgl. mPes 9,5 und tPes 8,11ff zum Pesach „der (folgenden) Generationen“. Der Gedanke ist auch in anderen rabbinischen Texten belegt. Vgl. zu den rabbinischen Texten (Bibliographie, Einleitungsfragen) G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh²1996.

⁵ tPes 8,12f. Mit „Rabbi Schimon“ ist wahrscheinlich Schimon Ben Jochaj gemeint. Als Schüler des Rabbi Aqiva wäre seine Lebenszeit in der 1. Hälfte des 2. Jh. anzusetzen. Der Belegvers der Tosefta ist Spr 27,10.

keine rituellen Elemente des ägyptischen Pesach nach Ex 12 enthält, obwohl eigentlich zu erwarten gewesen wäre, dass entweder schon vorhandene oder neu eingeführte mimetische Requisiten und Riten gerade jenes *tempellosen* Pesach in Ägypten eine bedeutende Rolle in der Gestaltung des Seder gespielt hätten. Dieser Umstand wird in der Deutung, die die Mischna den drei symbolischen Speisen des Mahls (Pesachtier, ungesäuertes Brot und Bitterkräuter) gibt, deutlicher.

Das Pesachlamm war nach 70 weitgehend obsolet. Rabban Gamaliel (II.) deutet es auf die Nacht von Ex 12. „Pesach – weil Gott in Ägypten die Häuser unserer Väter übersprang (*pesachierte*).“ Solange es ein Pesachtier zum Mahl gab, war nach der mit dem Namen von Rabban Gamaliel verbundenen Meinung dasselbe ein mimetisches Element der Erinnerung an die Rettung der israelitischen Erstgeburt während der Feier des ägyptischen Pesach.

Die Bitterkräuter werden nicht mit dem ägyptischen Pesach in Verbindung gebracht, sondern mit Ex 1,14 gedeutet:

„Und sie machten ihr Leben durch harte Arbeit bitter – mit Lehm und mit Ziegeln und mit aller Arbeit auf dem Feld – ihre ganze Arbeit, die sie ihnen in Misshandlung auferlegten“.

Der Genuss der in Ex 12 und Num 9 nur beiläufig erwähnten Bitterkräuter wird in der Mischna als Symbolhandlung zum Gedächtnis an das Leiden der Vorväter eingeführt.

Unabhängig vom ägyptischen Pesach, dafür aber als Ausblick auf den Exodus deutet die Mischna die ungesäuerten Brote. Wahrscheinlich steht hinter Ex 12,17 ein Wortspiel über *Matsot* und die Herausführung aus Ägypten: „Begeht das Fest der ungesäuerten Brote (*Matsot*)! Denn gerade an diesem Tag habe ich eure Scharen aus Ägypten herausgeführt (*hotseti*).“ Die Mischna bewahrt das Wortspiel nicht, obwohl es vielleicht im Hintergrund der kurzen Bemerkung „Ungesäuertes Brot (*Matsa*): weil sie erlöst wurden (*nigalu*)“ steht. Die Haggada zitiert dazu Ex 12,39:

„Und sie backten den Teig, den sie aus Ägypten herausbrachten, zu Kuchen von ungesäuertem Brot; denn er war nicht gesäuert, denn sie wurden aus Ägypten vertrieben und konnten nicht zögern. Nicht einmal einen Reiseproviand machten sie für sich.“

Das Essen der ungesäuerten Brote ist damit nicht als mimetisches Symbol zur Erinnerung des ägyptischen Pesach, sondern als Erinnerung an den in der Situation des ägyptischen Pesach noch bevorstehenden Auszug interpretiert.⁶

⁶ Zur Diskussion vor allem der tannaitischen Texte und den Ursprung des Seder,

Elemente, die das Mahl von Ex 12 charakterisieren – wie hastiges Essen, Wanderkleidung, Schuhe oder Stöcke in den Händen der Teilnehmer – werden nicht erwähnt. Die Grundsituation des Seder Pesach ist ein normales Festmahl und keine mimetische Wiederholung von Ex 12. Wo Elemente von Ex 12f im Seder greifbar werden, handelt es sich um innovative Rückgriffe auf den Text und nicht um liturgische Kontinuität.

Wenn das ägyptische Pesach weder in ritueller Kontinuität zum Seder steht, noch der Text von Ex 12 als solcher auf dessen Gestaltung gewirkt hat, erstaunt auch nicht, dass Ex 12 als *Text* im Kontext der Liturgie um Pesach lange keine Rolle gespielt hat. Ex 12 ist weder unter den ältesten Lesungen der Synagogenliturgie, noch geht das Tischgespräch beim Mahl von diesem Text aus. Die Mischna schlägt Dtn 26,5ff für das Tischgespräch beim Mahl vor. Die ältesten Haggadot übernehmen den Text ohne schriftliche Interpretation. Die Talmudim schlagen zwei Alternativen vor: Jos 24,2ff und Dtn 6,21. Beide Texte entsprechen inhaltlich der Thematik von Dtn 26,5ff. Die Rabbinen hatten kein Interesse daran, Ex 12 als Ausgangstext des Tischgesprächs beim Mahl vorzuschlagen. Eine Rolle kann dabei die große Bedeutung des Pesachtieres in Ex 12 gespielt haben. Sie hätte leicht die mimetische Ritualisierung von Ex 12 gefördert. Wenn das zutrifft, ist zwar angedeutet, dass Ex 12 im Kontext des Pesach an Bedeutung zunahm. Dass aber sein Einfluss auf den Seder gering gehalten wurde. Umgekehrt sind alle für Ex 12 typischen Elemente, die trotzdem im Seder aufgenommen wurden, Rückgriffe auf den Bibeltext und keine Zeugen einer Kontinuität zur Zeit des Zweiten Tempels.⁷

vgl. B. M. Bokser, *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley / Los Angeles / London 1984.

⁷ Ex 12,1ff ist Teil des ältesten Lesungssystems der rabbinischen Literatur. Als solcher aber unter den „vier Sabbaten“ und nicht als Festlesung des Pesach. In der Beschreibung der ältesten Festlesungen (die immerhin um 200 in der Mischna eingetragen wurden), fehlt Ex 12. mMeg 3,5: „Am Pesach liest man im Festabschnitt des Priestergesetzes.“ Die Tosefta stellt die Auswahl weiterer Pesachthemen während der Feiertage frei. Gegen Ende der Epoche des Talmud wird Ex 12,21ff Lesung des ersten Pesachfeiertags (zumindest für die babylonische Diaspora).

In den babylonischen Haggadot wird der Text von Dtn 26,5-8 unter anderem mit Versen aus Ex zusammengestellt. Dieser „Midrasch“ fehlt in den Haggadot der palästinischen Rezension. Der kürzere, palästinische Ritus der Haggada, der auch dem älteren Mischnatext entspricht, ist aller Wahrscheinlichkeit nach als älteste Version der Haggada auch Vorlage der babylonischen Rezension. Die heute in der Haggada rezitierten Verse aus Ex sind daher noch Jahrhunderte nach der Mischna *nicht* Gegenstand der Rezitation im Seder.

In der rabbinischen Literatur sind Vorschriften erhalten, die die Gestaltung des Mahles betreffen. In welchem Ausmaß war aber die Liturgie des Pesach standardisiert? Jenseits der Frage nach der Verbreitung und Akzeptanz der rabbinischen Vorstellungen über Liturgie im Judentum ist innerhalb der rabbinischen Literatur nach Zeugnissen für die Einschätzung und Bewertung der mischnaischen Regeln zu suchen.

3 Offene Liturgie: Ritualisierung und Gegenritualisierung

Neben Bemerkungen des Talmud, aus denen sich die steigende Ritualisierung des Pesach ableiten lässt, sind in diesem Kontext zunächst zwei Texte des babylonischen Talmud zu zitieren, die als Versuch, die steigende Standardisierung der symposialen Liturgie zu bremsen, zu verstehen sind.⁸

„Warum entfernt man den Tisch? (1) Damit ein Kind es erkennt und fragt. (2) Abaje saß vor Raba (beim Sedermahl). Man hob den Tisch vor ihm weg. Er sagte: Wir essen noch nicht und ihr räumt den Tisch weg? Raba sagte: Du hast uns (der Pflicht) enthoben, *Wodurch unterscheidet sich* zu sprechen.“⁹

Dieser Text gibt zwei unterschiedliche Erklärungen – eine kurze Antwort und eine ätiologische Beispielerzählung – für den Ritus des Hochhebens des Tisches vor dem Vorsitzenden des Pesachmahls. Im Hintergrund steht die Möblierung eines Raumes, in dem Symposia gehalten werden. Die Teilnehmer liegen auf Klingen. Vor jeder Kline steht ein Tischchen mit Speisen, das von den Sklaven zu bestimmten Etappen des Mahls weggetragen bzw. ausgetauscht werden konnte.

Die Bemerkung, „wer je mehr über den Auszug aus Ägypten erzählt, sei dafür gelobt“, ist ebenfalls eine Ergänzung der babylonischen Haggada und fehlt noch in den palästinischen Haggadot.

Zur liturgischen „Nachgeschichte“ von Ex 12 vgl. C. Leonhard, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: JBTh 2003 [im Druck].

⁸ Vgl. zum Hintergrund B. M. Bokser, Ritualizing the Seder, in: JAAR 56 (1988) 443-471.

⁹ bPes 115b nach der Handschrift München 95. Das Entfernen des Tisches ist im babylonischen Talmud bereits als relativ fester Ritus zu vermuten. Nach den vor der zitierten Stelle genannten Rabbinen ist der Ritus im 5. Jh. standardisiert. In dieser Zeit werden Beispiele aus dem 4. Jh. (Abaje) besprochen. Inwiefern hier vormals überall übliche Elemente der antiken Mahlkultur angedeutet sind, ist von sekundärer Bedeutung. Im Babylon des 5. Jh. ist der Ritus offenbar kein Element eines normalen Mahles, sondern wird als altes Element des Pesach hinterfragt.

Das Wegtragen des Tisches *mit den unberührten Speisen* widerspricht vielleicht den Mahlgebräuchen, vor allem aber dem Appetit des Abaje. Dieser Umstand wird im Sinn des Seder Pesach der Mischna gedeutet: Etwas Ungewöhnliches im Mahlverlauf veranlasst ein Kind – oder eben Abaje – *spontan* zu fragen. Was fragt (das Kind oder) Abaje? Der Talmud zeigt, dass er nach dem Grund für das Wegtragen des Tisches fragt. Das ist der Anlass für den Vorsitzenden des Sedermahls, mit dem Tischgespräch zu beginnen, das in diesem Fall wahrscheinlich die Brücke vom ungewöhnlichen oder unerwünschten Vorfall bei Tisch zur Befreiung aus Ägypten schlägt. Entscheidend ist, dass dieser Text die Frage der Mischna „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“ nicht als Teil eines vorgeschriebenen Ritus, sondern als Alternative dafür, dass die Liturgie stecken bleibt, weil niemand spontan fragt, gedeutet wird.

Die spätere Haggada beginnt nach den einleitenden Fragen mit der Zitation von Bibeltexten, die zur Beantwortung der Frage, „warum diese Nacht verschieden von anderen Nächten“ ist, hinleiten. Nach dem babylonischen Talmud kann die Haggada mit anderen Bibeltexten als dem historischen Credo (Dtn 26,5ff), das die Mischna vorsieht, begonnen werden. Der babylonische Talmud schlägt Dtn 6,21 vor: „Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten. JHWH, unser Gott, hat uns von dort mit starker Hand und ausgestrecktem Arm herausgebracht.“ – warum Dtn 6,21? Eine Beispielerzählung begründet die Textauswahl und charakterisiert gleichzeitig den Stellenwert des Textes im Ritus:

„Rav Nachman sagte zu seinem Sklaven Daru: W(as) muss ein Sklave seinem Herrn, der ihn in die Freiheit entlässt und ihm viel Gold und Silber gibt, sagen? Er (Daru) sagte zu ihm (R. Nachman): viel Danken und Preisen. Rav Nachman eröffnete (darauf die Haggada) und sagte: *Wir waren Sklaven.*“¹⁰

Wieder liegen die Gelehrten zu Tisch am Pesachabend. Sklaven, die man selbst mitbrachte, stehen bereit, auf einen Wink ihres Herrn, diesen zu bedienen. Rav Nachman wählt eine zynische, dafür aber umso drastischere Methode, die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf die kommende Erzählung des Exodus zu lenken: Er fragt seinen Sklaven. Der Vorgang ist nicht ritualisiert und nicht vorherzusehen, aber der Sklave gibt die einzig sinnvolle und dennoch spontane Antwort. Man darf sich vorstellen, dass die zu Tisch liegenden Gelehrten aufschrecken, als Rav Nachman darauf beginnt: „*Wir waren Sklaven...*“. Genauso wie oben die Frage, die die Mischna vorschlägt, durch die Beispielerzählung des Talmud als Ersatzritual für mangelnde Spontaneität

¹⁰ bPes 116a Hs. München 95.

interpretiert wird, klassifiziert der Talmud in dieser Begebenheit den Vorschlag der Mischna (Dtn 26,5ff) als „Auswahltext“. Gleichzeitig charakterisiert der Sklave das Wesen der Tischliturgie. Die Erzählung vom Exodus, die Rezitation des *Hallel*, aber auch das Festmahl stehen im Zeichen von Dank und Preis an Gott, wie die Mischna das Gespräch charakterisiert: „Er beginnt mit Schande und endet mit *Lobpreis*“.¹¹

Wer den Kontext des Bibelzitats von Rav Nachman assoziiert, sieht die Differenz zum System der Mischna:

„Wenn dich morgen dein Sohn fragt: Warum achtet ihr auf die Satzungen, die Gesetze und Rechtsvorschriften, auf die der Herr, unser Gott, euch verpflichtet hat? dann sollst du deinem Sohn antworten: Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten, und der Herr hat uns mit starker Hand aus Ägypten geführt.“¹²

Die Antwort, die auf die Frage des *Sohnes* folgen sollte, zitiert Rav Nachman nach einem Dialog mit seinem *Sklaven*. Hier wird keine Familienliturgie inszeniert.

Beide Beispielerzählungen spielen nach den Namen der beteiligten Gelehrten in Babylon, früh im vierten Jahrhundert. Was ist ihre Stellung in der Geschichte des Seder? Seit vielen Jahrzehnten wird in Babylon der Sederabend gefeiert. Mahlfeiern werden schließlich im Licht der Mischna gesehen. Die Intention der Mischna ist noch gewahrt. Die Erzählung vom Auszug steht noch in der nur teilweise durch vorhersehbare Etikette geregelte Situation des Mahles. Die Texte betonen die Spontaneität der Vorgänge oder wenigstens die Pluralität der rituellen Möglichkeiten, indem sie alternative Ausgangstexte vorschlagen und den Vorsitzenden des Mahles mit Beispielerzählungen motivieren, die Versteinerung des Rituals durch Improvisation zu verhindern. In diese Zeit und Situation passt kein komplett standardisierter Text wie die Haggada, wenn auch bereits Text- und Ritusbausteine, die die gebildeten Teilnehmer des Mahles erwarten können, bereitstehen.

Dass es nicht die Intention der Redaktoren der Mischna war, einen festen Ritus vorzuschreiben, sagt die Mischna selbst:

„Man schenkt ihm den zweiten Becher ein. So fragt der Sohn.

Wenn der Sohn keine Einsicht hat, belehrt ihn sein Vater:

Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen (anderen) Nächten, da wir in allen (anderen) Nächten nicht ein einziges Mal eintauchen, diese Nacht aber zweimal; da wir in allen (anderen) Nächten gesäuertes und ungesäuertes Brot essen und diese Nacht ausschließlich ungesäuertes Brot; da wir in allen (anderen) Nächten

¹¹ mPes 10,4.

¹² Dtn 6,20f.

gebratenes, gebrühtes und gekochtes Fleisch essen, diese Nacht aber nur gebratenes Fleisch.

Gemäß der Einsicht des Sohnes belehrt ihn sein Vater.

Er beginnt mit Schande und schließt mit Ruhm.“¹³

Nach vier Stellen der Tora fragt ein Sohn einen Vater nach dem Sinn der Gesetze, etc. (Ex 12,26f; 13,8.14; Dtn 6,20f). Diese Situation wird in der Mischna ins Ritual gebracht. Sie geht aber davon aus, dass der Sohn weiß, was zu fragen ist. Der Vorgang ist nicht ungewöhnlich. Die spätantike Etikette von Symposia setzt voraus, dass bestimmte Fragen gestellt werden können, um das gelehrte Tischgespräch in Gang zu bringen. Nachdem im Sinn der Mischna aber kein normales Mahl, in der die Feiernden Kenner der Etikette sind, stattfindet, sondern die Hausgemeinschaft versammelt sein soll, gibt die Mischna ein Beispiel dafür, wie die Haggada eingeleitet werden kann: Wenn der Sohn keine Fragen stellen kann, die das Gespräch über den Auszug aus Ägypten anregen, dann beginnt der Vater selbst, indem er von den aufgetragenen Speisen ausgehend das Thema des Abends entwickelt. Dass der Text *nicht* als festgeschriebener Rollentext des Sohnes verstanden wurde, geht aus der Bemerkung von Raba im Talmud hervor: „Du hast *uns* (der Pflicht) enthoben, *Wodurch unterscheidet sich* zu sprechen.“ Es war nicht die Aufgabe des Fragers, Abaje, sondern des Vorsitzenden, „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von all den anderen Nächten...“ zu sprechen – das eben dann, wenn kein anderer eine Frage stellt. Der Text der Mischna ist schon verpflichtend – aber nur als Alternative zum spontanen Diskurs. Dass die Fragen Rollentext des Vaters sind und nicht des Sohnes, war noch Jahrhunderte später bekannt. Eine aramäische Rubrik in einer palästinischen Haggada vom Ende des 10. Jahrhunderts schreibt vor, dass der Vater den Text zu sprechen habe. Was im zweiten Jahrhundert ein *Vorschlag* war, ist zu Beginn des vierten Jahrhunderts schon eine *literarische Alternative*. Gegen Ende des ersten Jahrtausends, als die Bräuche des spätantiken Symposiums aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein verschwunden waren, ist der Text Teil des festgeschriebenen Rituals – wenn auch noch als Rollentext des Vaters.¹⁴

¹³ mPes 10,6 Hs. Kaufmann A 50, Budapest. Der Text folgt der älteren, palästinischen Rezension der Mischna. Die Entstehung der heute verbreiteten Version der Mischna ist auf den Einfluss der babylonischen Rezension der *Haggada* auf den Mischnatext zurückzuführen.

¹⁴ Vgl. zum Symposium *B. Leyerle*, Meal Customs in the Greco-Roman World, in: *P. F. Bradshaw / L. A. Hoffman* (eds.), *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame/Indiana 1999, 29-61; für die aramäische Rubrik im wahrscheinlich ältesten erhaltenen Text der

4 Studium der Opfergesetze: Tischgespräch statt Opferliturgie

Die Verlagerung der Pesachfeier von der Symposialgemeinschaft in die des Hauses zeigt sich an den oben zitierten Anmerkungen der Tosefta. Die Beschreibung des Seder durch die Tosefta bewahrt nach der Struktur des Mahles und dem Inhalt des Tischgesprächs ein archaischeres Stadium als die Mischna, die später zum Maßstab der Liturgie und der Haggada wurde. Am Ende des Traktats fasst die Tosefta zusammen, was Zweck, Inhalt und Form des Pesach ist:¹⁵

„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 (einigen) älteren (Gelehrten), 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.“¹⁶

Die Gruppe von Gelehrten erfüllt die Verpflichtung zum Pesach, indem sie die gesamte Nacht die Gesetze des Pesach studiert. Sie tun das in einer Symposialgemeinschaft, was aber nach der Tosefta nicht unbedingt erforderlich ist: auch einer allein möge dasitzen und die Gesetze studieren. Das Gespräch mit dem Sohn ist hier im Gegensatz zur Mischna nicht erwünschte Inszenierung der biblischen Fragen des Sohnes an den Vater, sondern ein Sonderfall: „sogar er mit seinem Sohn...“. Welcher Verpflichtung kommt man dadurch nach? Wohl der in der Tora vorgeschriebenen Wallfahrt nach Jerusalem, der rituellen Schlachtung des Peachtieres, dem Braten und Essen desselben in einer Mahlgemeinschaft in Jerusalem – allen *Gesetzen* des Pesach. Es geht nicht um die Erinnerung von Heilsgeschichte, auch nicht deren Erzählung, auch nicht um den Exodus. Das ägyptische Pesach von Ex 12 ist auch hier weder als Text noch als Vorlage für den Ablauf des Mahls wichtig. In diesem Pesach hat die Haggada keinen liturgischen

Haggada: *J. Rovner*, An Early Passover Haggadah According to the Palestinian Rite, in: *JQR* 90 (2000) 337-396.

¹⁵ Dass die Version des Seder, wie er in der Tosefta überliefert ist, eine archaischere Stufe der Entwicklung als die der Mischna darstellt, hat *J. Hauptman*, How Old is the Haggadah?, in: *Jdm* 51 (2002) 5-18 im Rückgriff auf Arbeiten von *Sh. Friedman* gezeigt.

¹⁶ tPes 10,11f. Die analoge Erzählung in tPes 3,11 könnte auf ein literarisches Klischee hinweisen: „Rabbi Leazar B. Rabbi Zadok sagte: Einmal saßen wir vor Rabban Gamliel im Lehrhaus in Lod. Da kam Sonan, der Präsident (der Akademie) und sagte: die Zeit, das Chamets wegzuschaffen, ist gekommen. Ich ging mit Vater zum Haus von Rabban Gamaliel und wir schafften das Chamets weg.“

Ort. Die Gelehrten, die wahrscheinlich nicht die nächsten Nachbarn von Bajtos Ben Sonin waren, halten sich auch nicht an die Meinung von Rabbi Schimon.

Das Judentum nach der Zerstörung des Tempels war nicht *a-liturgisch*. Die Diskussionen um die Gestaltung der rabbinischen Liturgie zeigen aber nicht nur das Ringen um Ritualisierung versus Spontaneität, sondern auch um die Zukunft der Liturgie überhaupt. Da das Paradigma der Liturgie vorgab, dass das Schriftstudium an die Stelle der vorgeschriebenen Opfer trat, steht die Tätigkeit der Gelehrten im Lehrhaus oder eben zu Pesach bei einem Symposium im Grenzbereich zwischen Liturgie und Studium. Zum Hahnenschrei begeben sich die Symposiasten von Lod ins *Lehrhaus*. Es ist nicht gesagt, was sie dort tun. Mit einem weiteren Text der Tosefta, lässt sich dazu eine Vermutung aufstellen: sie diskutieren weiter über die Pesachgesetze – diesmal als Thema der Synagogenlesung des 15. Nisan und seiner Festvorschriften.

Vor den Ansätzen von Mischna Pesachim 10 wird durch die Tosefta angedeutet, dass das Schriftstudium und die normalen Symposiabräuche *statt* der Liturgie der Opfer vollzogen wurden. Von der allgemeinen Gültigkeit einer entfalteten Sederliturgie ist noch zu Beginn des vierten Jahrhunderts nichts zu sehen.

Es muss daher in der Diskussion der Beziehungen zwischen Christen und Juden in Betracht gezogen werden, dass es ein standardisiertes und als solches weit verbreitetes Pesachritual nicht gab. Für das Christentum ist allerdings eine ähnliche Situation anzunehmen. Mit ihrem Studium der Pesachgesetze steht Rabban Gamaliels Symposiאלgemeinschaft einem der ältesten christlichen Ausleger des Pesach inhaltlich nahe – Origenes:

„... Der Apostel bekennt (1 Kor 5,7), dass das Schaf unseres Pascha Christus sei, wenn er sagt: ‚Und (als) unser Pascha ist nämlich Christus geopfert‘, dessen Fleischteile und Knochen und Blut, wie oben gezeigt wurde, die göttlichen Schriften sind; wenn wir diese verzehren, haben wir Christus. Dabei wird der Wortlaut (der Schrift) zu seinen Knochen, die Fleischteile zum aus dem Wortlaut erhobenen Sinn. Wenn wir durch diesen wie gewohnt aufsteigen ‚sehen wir im Abbild und durch einen Spiegel‘ (vgl. 1 Kor 13,12), was danach/dahinter ist. Das Blut aber ist der Glaube an das Evangelium des ‚Neuen Bundes‘, wie der Apostel bezeugt, wenn er sagt: ‚Und er hat das Blut des Bundes gemein gehalten.‘ (Hebr 10,29) Mit diesem Blut, dem Glauben, gesalbt, werden wir dem Verderber entfliehen.“¹⁷

¹⁷ Origenes, Peri Pascha 1,96f zit. nach H. Buchinger, 1 Kor 5,7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes. Das Pascha der Juden, das Opfer Christi und das Pascha der Christen – eine Aporie?, in: ZNW 91 (2000) 238-264, hier 253f. Die

Wenn auch Rabban Gamaliel II. kein Zeitgenosse von Origenes war, so steht doch der Zeit des Origenes zumindest die Redaktion der Tosefta, die über Rabban Gamaliel berichtet, nahe. Wie ist der Diskurs zwischen Origenes und dem Judentum seiner Zeit aus der Sicht dieser Daten zu beurteilen? Dort, wo die Argumentation von Origenes von Ex 12 ausgeht, trifft sie ein von den Rabbinen geprägtes Judentum nicht. Eine an der Mischna orientierte Observanz des Seder hat wenig Interesse an Ex 12. Mit einer an der Tosefta und damit auch an der Interpretation der synagogalen Liturgie orientierten Gemeinschaft gäben sich liturgisch noch weniger Konfliktfelder, obwohl beide die korrekte Erfüllung der alttestamentlichen Gesetze im Studium der Schrift – und nicht in einer Liturgie – sehen (auch wenn sie das unterschiedlich begründen). Dass keine Pesachhaggada und kein Ordo der Osternacht aus dem zweiten und dritten Jahrhundert erhalten ist, liegt offenbar nicht an der Tatsache, dass zufällig noch keine Handschriften davon gefunden wurden, sondern dass es beide damals nicht gab – einerseits, weil dort, wo Ansätze von Liturgie vorhanden waren, mehr improvisiert wurde als in späteren Jahrhunderten; andererseits, weil die Formen der Substitution von Liturgie der Vergangenheit (der Liturgie des Tempels) an der Grenze zu anderen Tätigkeiten (dem gemeinsamen Studium der Schrift) standen und heute nicht als „Liturgie“ wahrgenommen würden.¹⁸

Die engen Parallelen zwischen christlichen Autoren und rabbinischen Texten im Zugang zur Beschreibung und Begründung der Pesachliturgie sind so grundlegend, dass sie nicht damit erklärt werden können, dass hier und dort ein Konvertit aus seiner Vergangenheit erzählt hat. Sie liegen in der Rezeption derselben geistesgeschichtlichen Vorgaben an die akademische Textinterpretation, an der auch andere Gelehrte partizipierten. Die ebenso wichtige, zweite Vorgabe ist allerdings gerade *das Fehlen* einer liturgischen Struktur, die schon vor dem ersten Jahrhundert so anerkannt und verbreitet gewesen wäre, dass Rabbinen und Christen auf ihrer Basis selbstverständlich weitergedacht hätten – oder anders formuliert: die Erkenntnis, dass jene gemeinsame Struktur in Form der Liturgie des Tempels beiden gleichermaßen derzeit unzugänglich ist. Die Tischliturgien und die An-

maßgebliche Studie zum Pascha bei Origenes von *H. Buchinger* erscheint 2004 in IThS.

¹⁸ Wenn das Studium der Schrift ein nicht-liturgischer Versuch ist, der Tempelliturgie ein Stück Kontinuität zu geben, so ist die Neukonstruktion des Systems kultischer Abgaben nach der Zerstörung des Tempels eine Möglichkeit der Fortsetzung des Umgangs mit der Heiligkeit des Landes und seines Ertrags, vgl. *A. J. Avery-Peck*, *Mishnah's Division of Agriculture. A History and Theology of Seder Zeraim* (BJSt 79), Chico/California 1985.

fänge der Synagogenliturgie zeigen, dass keine totale Abwesenheit von Liturgie herrschte. Die große Gemeinsamkeit von Juden und Christen dieser Zeit ist im *Mangel* an Liturgien zu Pesach und Ostern zu sehen.

5 Exodusgedächtnis: Zur Chronologie der Inhalte des Tischgesprächs und der Haggada

Die Pesachhaggada erzählt eine Gegengeschichte gegen die Tosefta:

„Eine Begebenheit über Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua, Rabbi Elasar ben Asarja, Rabbi Akiva und Rabbi Tarfon, die in Bne Brak zu Tisch 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.“¹⁹

Während Rabban Gamaliel in Lod mit den Gelehrten die Gesetze des Pesach studiert, haben sich die fünf Weisen in Bne Brak versammelt und erzählen über den Auszug aus Ägypten. Auch darin sind sie die ganze Nacht vertieft. Der symposiale Charakter ist nicht mehr angedeutet. Es kommen nicht mehr die (anonymen) Diener und entfernen die Tische vor den Klinen, sondern die Schüler erinnern an die Rezitation des morgendlichen *Höre Israel*. Darin zeigt die Geschichte auch ein größeres Interesse an der Liturgie. Entscheidend ist, dass die fünf Weisen von Bne Brak genau das tun, was die Haggada vorsieht: sie erzählen vom Auszug aus Ägypten. Diese Entwicklung, die in der Mischna beginnt, ist jünger und sekundär zur oben dargestellten über das Studium der Pesachgesetze.

Bislang wurden Texte zitiert, die aus dem Umfeld des Seder stammen und aus denen hervorgeht, dass die Pesachhaggada zur Zeit dieser Texte keinen sinnvollen Ort in der Liturgie gehabt hätte. Im Folgenden soll der Blick auf ein Beispiel aus dem Haggadatext selbst gelenkt werden. Es könnte schließlich der *Text* der Haggada ungeachtet seiner handschriftlichen Überlieferung und gegen alle liturgische Plausibilität doch älter sein als oben angenommen. Die *Benediktion der Befreiung* aus der Pesachhaggada spricht dagegen. Sie ist einer der ältesten Teile der Haggada. Sie wird bereits in der Mischna angedeutet und schließt den ersten Teil der Rezitation des Hallel vor dem Festmahl ab. In den Zeugen der Haggada nach dem palästinischen Ritus

¹⁹ Zitiert nach: M. Kasher, Hagada Shelema. The Complete Passover Hagadah, Jerusalem ³1967, 15f. Die Geschichte dürfte nicht vor dem Abschluss des babylonischen Talmud auf dem Hintergrund der Tosefta entstanden sein, da sie in den palästinischen Haggadot nicht belegt ist und erst in Handschriften babylonischer Haggadot auftritt.

lautet sie (Mischnatext, der in der Haggada fehlt ist *kursiv* gedruckt und Haggadatext, der in der Mischna fehlt, in eckigen Klammern):

„*R(abbi) Tarfon sagt*, [G(epriesen seiest du, ...)], der uns erlöst hat und der unsere Väter aus Ägypten erlöst hat, und der uns diese Nacht erreichen hat lassen. *Er schließt nicht (mit einer Schlussbenediktion) ab*. [damit wir in ihr ungesäuerte Brote und Bitterkräuter essen.] *Rabbi Aqiva sagt*: So möge unser Gott und der Gott unserer Väter uns die auf uns zukommenden Wallfahrtsfeste in Frieden erreichen lassen (als solche, die sich) über die Errichtung deiner Stadt freuen, [(und die) über deinen Gottesdienst jubeln]. Wir werden dort von den Schlachtopfern und von den Pesachtieren essen, deren Blut zu (deinem) Wohlgefallen die Wand deines Altars erreicht. Wir werden dir wegen unserer Erlösung [mit einem neuen Lied] danken. Gepriesen seiest du, JHWH, der Israel erlöst.“²⁰

Falls der Text der Haggada zur Zeit der Entstehung der Mischna schon lange in Gebrauch und mit einer großen Autorität versehen gewesen wäre, hätte die Mischna eine Benediktion der Haggada zerschnitten und pseudepigraphisch auf zwei rabbinische Autoritäten verteilt! Dazu kommt noch, dass sich die Perspektiven beider Benediktionen unterscheiden. Rabbi Tarfon blickt zurück und verweist im Anschluss an das Hallel auf den Exodus. Rabbi Akiva blickt in die Zukunft und spricht die Hoffnung auf die Restitution der Tempelliturgie an. Der Text der Haggada kombiniert zwei Gebetsbeispiele, die in der Mischna *als Alternativen* angegeben sind. Die Haggada stellt sie genau in der Reihenfolge, wie sie die Mischna bringt, zu einem einzigen Formular zusammen. Um daraus eine echte Benediktion zu machen, streicht sie die Zitationsformeln der Mischna. Ein paar Ergänzungen verbinden die Benediktion enger mit ihrem Kontext in der Haggada. Damit ist keineswegs der liturgische Charakter und das hohe Alter der beiden Benediktionen der Mischna *als Einzelformulare* bestritten. Sowohl Rabbi Tarfon als auch Rabbi Aqiva können Benediktionen zur Rezitation der Psalmen überliefert oder geschaffen haben. Die Haggada ist jedoch als Überarbeitung der Mischna *als Text* zu erklären und nicht als Zeuge einer vormischnaischen Liturgie.

Dieses Beispiel illustriert auch den literarischen Charakter der Pesachhaggada. Die Haggada ist keine Literaturgattung der Zeit des

²⁰ Der Text der palästinischen Haggada ist von *E. D. Goldschmidt*, *The Passover Haggadah. Its Sources and History*, Jerusalem 1960, fol. 9^b 8–10^a 9, 82f. publiziert. Für eine deutsche Übersetzung des Textes und eine Diskussion seines Alters vgl. *C. Leonhard*, *Die älteste Pesachhaggada. Übersetzung des Textes und Vorschläge zu seinem Ursprung und seiner Bedeutung für die Geschichte der christlichen Liturgie*, in: ALW [2003 im Druck]. Zur rabbinischen Methode der Vereinheitlichung alternativer Traditionen durch Zusammenstellung von Texten vgl. *R. Langer*, *To Worship God Properly. Tensions Between Liturgical Customs and Halakha in Judaism* (MHUC 22), Cincinnati 1998, 35f. Anm. 141.

zweiten Tempels. Sie ist ein sehr genau beschreibbarer Text, der nicht vor der amoräischen Zeit in Palästina entstanden ist. Die oben zitierten Texte des Talmud lassen noch keine Spur der Haggada erkennen. Die heute übliche Haggada des babylonischen Ritus hat im Lauf ihrer Entwicklung einige literarische Alternativen des Talmud integriert und alle anderen verdrängt.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Aus den vorangegangenen Überlegungen lassen sich zwei heuristische Methoden benennen, die in der weiteren Analyse der Beziehungen von Pesach und Ostern stärker zum Tragen kommen müssen, als dies bisher der Fall war:

(1) Es ist verstärkt damit zu rechnen, dass Liturgie aus Texten konstruiert wird, ohne in einer Kontinuität zu liturgischen Vorläufern zu stehen.

(2) Wenn Formulare fehlen, ist nicht nur damit zu rechnen, dass sie existierten, aber nicht mehr erhalten sind, sondern auch, dass der Charakter der Liturgie ihre Existenz ausschloss. Die bloße Tatsache, dass aus einer gewissen Epoche kein Text eines Rituals vorliegt, beweist nicht, dass es ihn nicht gegeben hat. Wenn sich allerdings, wie im Fall der Pesachhaggada, aus anderen Quellen plausibel machen lässt, dass ein solcher Text in den liturgischen Strukturen auch nicht zu erwarten wäre, ist die Vermutung angebracht, dass er erst später geschaffen wurde.

Neben diesen methodischen Überlegungen ergibt sich ein vierstufiges Entwicklungsmodell für das jüdische Pesach:

(1) Nach der Zerstörung des Tempels wird das Studium der Gesetze als Substitution der Opfer und der sie begleitenden Riten verstanden. Das älteste Lesungssystem und die Beschreibung des Pesachmahls der Tosefta belegen dieses Modell. Dieses Pesach ist keine Familienliturgie.

(2) Im Modell des letzten Kapitels von Mischna Pesachim wird ein Abschnitt, der den Exodus an prominenter Stelle in der Heilsgeschichte vorsieht, statt des Studiums der Opfergesetze empfohlen. Biblisches Flair prägt durch die Stilisierung des Tischgesprächs als Dialog zwischen Vater und Sohn und durch die Speisen, die auch in Ex 12 erwähnt werden, die Feier. Ansonsten wird eine mimetische Inszenierung des ägyptischen Pesach vermieden.

(3) In der Periode des Talmud bestehen beide Formen (neben anderen?) weiter, wenn auch die Mischna zunehmend formal und inhaltlich die Riten und Texte des Mahles prägt. Dass die Mischna selbst kein standardisiertes Ritual vorschreiben wollte, oder gar selbst rezitiert

werden sollte, ist noch anerkannt. Im vierten Jahrhundert beschreibt der Talmud noch Spontaneität in der Gestaltung des Pesach-Symposiums. Auch das, was in den Beispielerzählungen als spontane Liturgiegestaltung aufscheint, ist auf der Ebene der Redaktion des Talmud aber bereits erklärungsbedürftiger Teil des Ritus.

(4) Etwas später fällt der Beginn der Entwicklung der Haggada. Das Erzählen des Exodus wurde zum Grundprinzip des Seder. Die Haggada lässt sich dadurch datieren, dass ihre ältesten Teile die Mischna als Text verarbeiten und daher voraussetzen, dass sie nicht nur als Regelwerk einzuhalten ist, sondern auch als Text rezitiert wird.

Die Beschreibung der Geschichte des christlichen Osterfestes muss die Entwicklung des Seder und der Haggada berücksichtigen, um Anachronismen zu vermeiden. So kann zum Beispiel weder die Haggada beim letzten Abendmahl rezitiert worden sein, noch können die Passionserzählungen oder die Osterpredigt des Melito von Sardes „Haggadot“ gewesen oder auch gegen die Haggada formuliert worden sein. Was den Seder betrifft, ist abgesehen vom Grundsatz, dass in den ersten Jahrhunderten rabbinische Vorstellungen nicht als schlechthin repräsentativ für alle Juden angesehen werden dürfen, von einer größeren Pluralität und Flexibilität der Feiern auszugehen, als es die Lektüre der Mischna allein voraussetzen würde. Die Suche nach Parallelen und Kontakten zwischen jüdischer und christlicher Liturgieentwicklung erhält in diesem System neue Impulse, weil sie sich von den Rekonstruktionsversuchen in der fast beleglosen Frühgeschichte abwenden, und dem Vergleich späterer, dafür aber viel reicherer Literaturen zuwenden kann.