

Clemens Leonhard, Wien

Pesachfeier in christlichen Gruppen

*Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes**

Die der Redaktion der Zeitschrift *Gottesdienst* (Nr. 34, 2000, S. 46) gestellte Frage „Ist es sinnvoll, in der Karwoche vor dem Gründonnerstag eine Liturgie in Anlehnung an die jüdische Pessach [sic]-Feier zu halten?“ beantwortet E. Nagel mit einem klaren „Nein“. Im letzten Satz schwingt die Entrüstung über den als solchen qualifizierten Missstand mit: „Wohl kaum käme einem Angehörigen einer anderen Religion in den Sinn, die zentralste Feier des eigenen Glaubens durch Anleihen aus einer anderen Religion zu konterkarieren oder gar überbieten zu wollen.“ Abgesehen davon, dass durch den dem Judentum und Christentum gemeinsamen Ursprung tatsächlich in beiden Religionen mannigfaltige Parallelen und „Anleihen“ angelegt sind, wäre es dem zur Zeit erreichten Stand des christlich-jüdischen Dialogs angemessener, das Interesse von Christen am jüdischen Pesach auch durch die Liturgie zu fördern, als es abzulehnen. Die Diskussion ist daher da eröffnet, wo sie durch die Kolumne von E. Nagel beendet werden sollte. Denn in der Praxis kommt es so mancher christlichen Gruppe weiterhin in den Sinn, „die zentralste Feier des eigenen Glaubens durch Anleihen“ aus dem Judentum zu bereichern.¹

Im folgenden Beitrag sollen 15 Thesen zu dieser Frage mit der Intention vorgelegt werden, die Implikationen der Diskussion über den „Sinn“ einer Nachahmung des jüdischen Seder Pesach in christlichen Gruppen aufzuzeigen. Die Beantwortung der Frage nach diesem „Sinn“ hat Konsequenzen für die liturgische Praxis des christlichen Osterfestes.

Kritik der Praxis

These 1: Der Wunsch, eine Pesachfeier zu veranstalten, ist eine Kritik an der *liturgischen Praxis* der Hohen Woche bzw. der Osternacht.

Diesen Punkt hat E. Nagel mit Recht angesprochen. Die christliche Nachahmung des Seder Pesach ist nach seinem Artikel eine (inadäquate) Reaktion auf die Lieblosigkeit, mit der gelegentlich Osterliturgien gestaltet werden. Sie ist als Reaktion auf einen Missstand eine Kritik desselben und muss ernst genommen werden. E. Nagel unterstellt, dass das sorgfältiger vorbereitete und liebevoller gestaltete *Triduum Paschale* den Wunsch nach anderem obsolet macht. Die Antwort würde lauten, man möge sich mit experimentellen Feierformen

* Ich danke meinem Kollegen, Harald Buchinger, für viele wertvolle Hinweise und für die kritische Lektüre eines Entwurfs dieses Beitrags.

¹ F. Senn beendet seinen Artikel ebenfalls mit dem Rat, das christliche Ostern „gut“ zu feiern und sich nicht nach einem anderen umzusehen. Er berichtet kurz über die Entwicklung der Formulare christlicher Pesachfeiern in den USA seit 1960. F. SENN, Should Christians Celebrate the Passover? In: *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*. Hg. P. F. Bradshaw – L. A. Hoffman. Notre Dame, Indiana 1999 (Two Liturgical Traditions 6) 183–205. Siehe dazu Anm. 21.

der Osternacht vertraut machen, oder versuchen, z. B. von der Authentizität nordamerikanischer Feiern² zu lernen.

These 2: Das Interesse an Sonderfeiern in Kleingruppen kann Ausdruck des *Mangels an Geborgenheit* in der Gemeinde auch *jenseits der Liturgie* sein.

Die Atmosphäre der Gemeinde im allgemeinen und das Gelingen der Feier sind voneinander abhängig. Ein Problem, das Befürworter einer Pesachfeier mit ihrer *Gemeinde* haben mögen, wird nicht durch das noch bessere liturgische Formular oder die getreue Verlesung *aller* angebotener Texte zu lösen sein, wie es E. Nagel u. a. vorschlägt („die Vollzahl der Schriftlesungen“ einhalten). In der Suche nach der *touch-and-feel-church* lässt sich der Wunsch nach der Pesachfeier allerdings auch nicht restlos erklären; vor allem dann nicht, wenn gerade aktive Mitglieder der Gemeinde daran interessiert sind und diese die Teilnahme an der Osternacht nicht durch ihr Pesach ersetzen. Das Pesach wird in diesem Kontext nicht zu einer Konkurrenzveranstaltung zur Liturgie der Karwoche. Abgesehen davon würde vermisste persönliche Geborgenheit nicht notwendigerweise eine alternative, nicht-christliche Feier erfordern, sondern nur die passende Atmosphäre in der richtigen Gruppe.

Der spezifische Wunsch nach dem Pesachfest muss also weiteren Motivationen entspringen. E. Nagel hat daher zu Recht unterstellt, dass:

– *These 3* – Pesachfeiern auch Ausdruck der *Suche nach dem Außergewöhnlichen und der Verfremdung* sind.

Die Antwort auf diese Analyse kann wiederum die sorgfältigere und abwechslungsreichere Gestaltung der christlichen Osterliturgie sein. Wer nach dem Außergewöhnlichen sucht, verliert aber sehr bald auch das Interesse am jüdischen Pesach; denn auch die Sederabende und deren Texte lassen (jenseits von modernen Verarbeitungen der Pesachhaggada mit neuen Inhalten) wenig Spielraum für Innovationen und können genauso zur Routine werden, wie die oberflächlich erlebte Eucharistiefeier. Wer tatsächlich jedes Jahr einen kompletten Rituswechsel braucht, um fähig zu sein, zu feiern, setzt Maßstäbe, die durch die Liturgie im Jahreskreis gar nicht erfüllt werden *sollen*. Es geht in diesem Fall nicht mehr um *Pesach versus Ostern*, sondern um Fähigkeit zu Liturgie im allgemeinen. Dieser Aspekt wird im gegenwärtigen Kontext nicht weiter verfolgt.

Kritik der Theorie

Jenseits der Anfragen, die in den ersten drei Thesen zusammengefasst wurden, ist aber die Tatsache, dass sich christliche Gruppen gerade am *jüdischen Pesachfest* orientieren, auch als Kritik an der Theorie von Ostern zu verstehen.

These 4: Der Wunsch, eine Pesachfeier zu veranstalten, ist eine *Kritik an der Theologie* der Hohen Woche, bzw. der Osternacht.

Die Frage nach dem christlichen Pesachfest und E. Nagels scharfe Kritik derselben haben *theologische* Implikationen, die ins Wort gefasst werden müssen, um sie explizit und mit guten Gründen anzunehmen oder abzulehnen.

² Vgl. F.-P. TEBARTZ-VAN ELST, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Altenberge 1993 (MThA 28). Auf dem Hintergrund der Authentizität des Gemeindelebens (der Erwachsenenkatechumenat ist hier als Beispiel genannt) kann die Liturgie als authentisch erlebt werden. Das führt zu These (2).

Durch die Nachahmung eines jüdischen Festes oder den Besuch einer jüdischen Gemeinde oder Familie zu dieser Gelegenheit wird auch die Frage nach dem Verhältnis von Pesach und Ostern in ihrem Ursprung und ihrer spannungsreichen Entwicklung gestellt. Wenn Juden und Christen ungefähr zur selben Zeit in jedem Jahr ein Fest feiern, das sich auf dieselben alttestamentlichen Quellen beruft, können nur geographisch oder intellektuell isolierte Gemeinden an der Frage des Verhältnisses der beiden Feste und ihrer Träger zueinander vorübergehen.

These 5: Ein Interesse am jüdischen Pesach ist Ausdruck der Wahrnehmung einer Spannung zwischen den beiden Festen als *doppelter Anspruch auf dasselbe geistige Erbe*.³

Es handelt sich aber auch um Kritik an jenen, die sich dieser Wahrnehmung verschließen oder den eigenen Besitz des Erbes als gesichert, ausschließlich und fraglos ansehen.

These 6: Durch die Hinwendung zum jüdischen Pesach wird bewusst oder unbewusst *dem Anspruch des Judentums auf dieses Erbe seine Berechtigung zugestanden*.

Das fordert Widerspruch heraus. E. Nagel bestimmt deshalb das theologische Verhältnis der beiden Feste darin, dass Jesus Christus „mit seinem Tun und seinen Worten unmissverständlich einen neuen Anfang gesetzt“ hat, „hinter den Christen nicht mehr zurückgehen können“. Die Nachahmung eines Pesachfestes ist nach E. Nagel für Christen also ein *Rückfall* in ein vorchristliches Stadium. Das impliziert, dass sich die Juden bis heute in jenem Zustand befinden. Diese Position ist spätestens seit der Erneuerung der Fürbitten der Karfreitagsliturgie überholt⁴ – der Liturgie des Tages der Hohen Woche, an dem mit dem Gedächtnis des Todes Christi nach dem Neuen Testament seit Melito von Sardes⁵ (2. Jh.) zu oft die Schuld daran den Juden zugeschoben wurde.

Geschichte und Theologie der Kritik als Kritik der Kritik

Zur Erdung der theologischen Positionen und der Gewinnung einer differenzierteren Sicht des Verhältnisses von Pesach und Ostern ist die historische Rekonstruktion der Entwicklung der beiden Feste zu bedenken.

These 7: Weder am Ursprung der Eucharistie noch am Ursprung des christlichen Osterfestes steht ein Vorläufer der Pesachhaggada.⁶

³ II. VATICANUM, Nostra aetate 4 spricht vom „Erbe“, *patrimonium (spirituale)*, das die Kirche mit den Juden gemeinsam hat.

⁴ A. Gerhards warnt ausgehend von der Erneuerung der Karfreitagsliturgie davor, „hinter die vom Konzil und von der Liturgiereform abgesteckte Marke zurückzufallen“: A. GERHARDS, Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum. In: Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels. Hg. G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß. Paderborn 1996, 245–258, hier 258.

⁵ Der Karfreitag ist das Ergebnis einer Entwicklung, die lange nach Melitos Zeit begann.

⁶ Vgl. dazu grundlegend: G. STEMBERGER, Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments. In: Kairos 29 (1987) 147–158 = DERS., Studien zum rabbinischen Judentum. Stuttgart 1990 (SBAB 10) 357–374. Der Rückgriff auf das hellenistisch-römische Symposium und seine Rezeption in den pharisäischen *Chavurot* erklärt die Parallelen zwischen dem Seder Pesach und den Abendmahlsberichten zuverlässiger als die Rückdatierung der Pesachhaggada in die Zeit vor 70: vgl. B. LEYERLE, Meal Customs in the Greco-Roman World. In: Passover and Easter (s. Anm. 15) 29–61.

Das Letzte Abendmahl Jesu wird von den Synoptikern als Pesachmahl definiert. In der Zeit vor 70 gibt es aber keinen Hinweis darauf, dass ein der Pesachhaggada vergleichbarer Text beim Mahl rezitiert worden wäre. Für die Theologie des Pesach sind wir auf die neutestamentlichen Texte selbst, spätere Rückprojektionen und die Texte des Alten Testaments angewiesen. Die Rekonstruktion einer Theologie des Pesach in der Zeit des zweiten Tempels kann hier nicht geleistet werden. Im Hinblick auf die (rabbinischen) Quellen ist jedenfalls die Meinung, welche die von E. Nagel aufgegriffene Kontroverse widerspiegelt, nämlich man könnte sich durch die Feier des heutigen Seder Pesach dem Geschehen beim Letzten Abendmahl (dem Festinhalt des Gründonnerstags) geistlich oder rituell nähern, ein durch die Forschung überholter Anachronismus⁷; denn

– These 8 – der Seder Pesach mit der Pesachhaggada ist eine *innovatorische Reaktion auf die Katastrophen der Zerstörung des Tempels* und der Vernichtung der politischen Selbstbestimmung der Juden.

Ein Grund des großen Erfolgs dieser Innovation ist allerdings, dass es ihren Schöpfern gelang, sie gerade als Ausdruck der *inhaltlichen Kontinuität* zu Liturgie und Theologie der Zeit des zweiten Tempels zu gestalten und zu erklären.⁸ Die Mischna (Pesachim 10) differenziert in manchen Details (z. B. dem Essen des Pesachtieres) zwischen der Zeit vor und nach 70, stellt aber die *Grundelemente* ihrer Liturgie als zeitlos dar.⁹ Da die Mischna um 200 redigiert wurde, stehen über 100 Jahre zwischen ihrer Endfassung und den Regelungen der darin genannten Rabbinen. In dieser Zeit liefen liturgische Entwicklungen ab, die nur theoretisch rekonstruierbar sind. Die Mischna ist nur unter diesem Vorbehalt als Quelle für das erste Jahrhundert zu lesen.

Die Quellenlage ist für die Frühgeschichte des christlichen Osterfestes nicht besser. Es soll hier nicht bestritten werden, dass christliche Gemeinden ein Jahrespascha (im Unterschied zum Sonntag, einem wöchentlichen Ostern und Gedächtnis der Auferstehung) gefeiert haben. Die Deutung des Pascha, seine Gestalt und sein Verhältnis zum jüdischen Pesach können aber nur aus späteren Quellen zurückprojiziert werden.

⁷ Für SENN (s. Anm. 1) ist diese Tatsache ein wichtiges Argument gegen eine christliche Pesachfeier. Es hat allerdings keine Bedeutung mehr, wenn es den Feiernden um das Pascha als Ganzem und nicht nur um die Thematik des Gründonnerstags geht.

⁸ Das rabbinische Pesach füllt kein liturgisches Vakuum. Lange vor der Zerstörung des zweiten Tempels lässt sich außerhalb von Palästina eine (rituelle) Schlachtung von Pesachlammern in der jüdischen Militärkolonie auf Elephantine vermuten. Die jüngst von E. Gaß geäußerte Meinung, dass im sogenannten „Pascha-Papyrus“ aus Elephantine zu Unrecht „Pascha“ ergänzt wird, greift zu kurz, da er die Belege und Hinweise in den übrigen Texten des Korpus nicht ausreichend berücksichtigt; vgl. E. GASS, Der Passa-Papyrus (Cowl 21) – Mythos oder Realität. In: BN 99 (1999) 55–68. Die Feier eines Seder ist nicht belegt. Wahrscheinlich wurde in der Diaspora mit dem liturgischen Ersatz von Elementen der Liturgie des Tempels experimentiert. Für Palästina war der Einfluss der Tempelliturgie zu stark, als dass daneben eine echte Alternative entwickelt worden wäre.

⁹ Die Bemerkung in Mischna Pesachim 10,3, „und im Tempel [schließt das Stadtgebiet von Jerusalem ein] serviert man ihm [nämlich dem Vorsitzenden der Tischgemeinschaft] das Pesach (-Tier)“, deutet Differenzen im Ritus an. Dass die Liturgie nach 70 entwickelt wurde, wird im Mischnatext nicht thematisiert, sondern die Kontinuität durch zurückprojizierte Rituselemente betont. Das Präsens, „bringt“, deutet nicht auf eine Entstehung des Textes vor 70 hin. S. und Z. SAFRAI (s. Anm. 18) 25.

Die erste greifbare Deutung und Theologie von Ostern in Form einer hochrhetorischen Predigt von Melito von Sardes über Exodus 12 enthält lange Passagen bitterer Polemik gegen das Judentum.

These 9: Das älteste christliche Ostern ist ein antijüdisches Fest.¹⁰

Teile der Osterliturgie – und mit tragischer Deutlichkeit furchtbare Bräuche und Gewaltexzesse um Ostern in späterer Zeit – haben dem Fest diesen Charakter lange bewahrt. Für die gegenwärtige Diskussion ist bedeutsam, dass das Osterfest eine wichtige Rolle in der Selbstdefinition des Christentums in polemischer Auseinandersetzung mit dem Judentum gespielt hat.

Das quartadezimanische Pascha wurde als Anti-Pesach liturgisch strukturiert und theologisch gedeutet.¹¹ Die Wurzeln des dominikalen Pascha liegen im Dunkeln.¹² Weder besondere Feierformen noch theologische Inhalte lassen sich jenseits der Rekonstruktionsversuche für die Frühzeit des Christentums belegen. Das dominikale Pascha erscheint in den späteren Quellen als Transposition des quartadezimanischen Pascha auf einen anderen Zeitpunkt im Jahreskreis. In diesem Zusammenhang zeigt die Analyse der Syrischen *Didaskalia Apostolorum* den Versuch, bei der Transposition des Festes dessen anti-jüdische Konnotationen (die fest mit einer Feier parallel zum Pesach der Juden verbunden waren) zu bewahren und zu verstärken.¹³

¹⁰ Vgl. S. G. HALL, *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*. Oxford 1979. Bei „Peri Pascha“ von Melito von Sardes handelt es sich nicht um das Dokument eines reaktiven Antijudaismus. Die Polemik gegen das Judentum ist theologisch motiviert und sein Antijudaismus ist keine Abrechnung mit einer sozial überlegenen (jüdischen) Gruppe der Stadt. Der Antijudaismus dient der Selbstdefinition und Abgrenzung des Christentums. Vgl. D. SATRAN, *Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis. The Problem of Social Context*. In: *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Hg. O. Limor – G. G. Stroumsa. Tübingen 1996 (TSMJ 10) 49–58.

¹¹ Zum quartadezimanischen „Anti-Pascha“ vgl. ROUWHORST (s. Anm. 13) 191ff.

¹² Vgl. W. RORDORF, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*. In: *ThZ* 18 (1962) 167–189. W. Rordorf hat vorgeschlagen, das dominikale Pascha nicht als Transposition des quartadezimanischen Pascha anzusehen, sondern als Weiterentwicklung einer rekonstruierten Nachtfeier der Sadduzäer (gegen die Pharisäer) am Vorabend des Sonntags nach Pesach, an dem diese Gruppe begann, die 50 Tage der Periode des Omer zu zählen. Diese Nachtfeier sei dem Gedenken des Durchzugs durch das Schilfmeer gewidmet gewesen. Wer W. Rordorf darin recht gibt, impliziert, dass es sich beim Ostersonntag gerade nicht um eine Weiterentwicklung des jüdischen Pesach der Zeit vor 70, sondern jener Nachtfeier vor dem Beginn der Omerperiode handelt. Die dominikale Urform des Pascha war in der Rekonstruktion von W. Rordorf kein Pesach. Ab dem Zeitpunkt, wo sie das quartadezimanische Pascha abzulösen begann, und erst dann ins Licht der Geschichte trat (s. u. Anm. 13), wurde sie anti-jüdisch. Solange daher das so rekonstruierte dominikale „Pascha“ nicht anti-jüdisch war, war es auch kein Pesach.

¹³ Die ältesten Teile des 21. Kapitels der syrischen *Didaskalia Apostolorum* enthalten die anti-jüdische Begründung des Fastens der Christen während die Juden das Pesachfest feiern. (Die Christen sollen für die, „die verloren sind“, während des Fastens beten.) In einer langen Interpolation in den zweiten Abschnitt, die nicht in allen Manuskripten belegt ist, wird der antijüdische Charakter des Fastens mit einer neuen biblischen Begründung in das dominikale Pascha hinübergerettet. Dieser Charakter des Pascha hätte andernfalls durch die Auflösung der terminlichen Verknüpfung mit dem jüdischen Pesach seine ideologische Basis verloren: G. A. M. ROUWHORST, *Les Hymnes Pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle*. I Etude. Leiden [u. a.] 1989 (Supplements to VigChr 7,1) 157–193, v. a. 185f.

Das christliche Pascha der Alten Kirche ist weder ohne das zeitgenössische jüdische Pesach noch ohne seine Opposition gegen das Judentum denkbar. Die Frage lässt sich durch die Analyse der ältesten Belege für Teile des Pesachfestes noch schärfer stellen, denn

– *These 10* – das jüdische Pesach ist unter anderem *ein antichristliches Fest*.

Die Polemik ist nicht offensiv¹⁴, sondern zum Beispiel durch das Fehlen von Elementen, die zu erwarten gewesen wären, ausgedrückt. Schon in der Mischna (Pesachim 10, 4) wird angegeben, welche biblischen Texte nacherzählt werden sollen, um die Frage des Sohnes zu beantworten. Es geht um Dtn 26,5ff und nicht um Ex 12. Yuval erkennt darin, dass die Exegese von Ex 12 schon so prominent von christlichen Autoren besetzt war, dass man auf einen anderen Text auswich.¹⁵ Die Betonung, dass Gott selbst, und „nicht ein Gesandter, und nicht ein Engel ...“ das Volk erlöst habe, ist eine Absage an Jesus, *den Gesandten* par excellence des Christentums.¹⁶ Sogar Mose, dessen Mittlerrolle im Alten Testament unbestreitbar ist, wird von der Haggada nicht einmal erwähnt.¹⁷ Seit Melito von Sardes wird es dem Judentum als Undankbarkeit ausgelegt, dass sie sich trotz der Wohltaten Gottes, die in Jesus Christus gipfelten, von diesem abgewendet haben. Das erst 800 Jahre später belegte *Dayyenu* antwortet auf einen derartigen Vorwurf.¹⁸ Wichtige Elemente der Pessachhaggada sind somit eine kritische Antwort auf das Christentum und seinen exklusiven Anspruch auf dasselbe kulturelle Erbe.

Im Kontext der Ablehnung christlichen Interesses an jüdischer Liturgie und an jüdischen Festen darf (neben anderen) Johannes Chrysostomus († 407) nicht übergangen werden. In seinen Predigten wandte er sich in der multikulturellen Stadt Antiochia mit dem Anliegen an die Christen, sie mögen Elemente jüdischer Liturgie nicht übernehmen und nicht an jüdischer Liturgie teilnehmen.¹⁹

Johannes Chrysostomus geht von der Identität des alttestamentlichen mit dem zeitgenössischen jüdischen Pesach aus. Da Jesus das alttestamentliche Pesach abgeschafft habe, hätte

¹⁴ Die Haggada ist als *liturgischer Text* konzipiert und daher Ausdruck des *Konsenses der feiernden Gruppe*. Sie kann aus diesem Grund – außer verschleierte Hinweisen – keine explizite Ablehnung von Alternativvorstellungen enthalten, vgl. YUVAL (s. Anm. 15) 99.

¹⁵ Vgl. I. J. YUVAL, *Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialogue*. In: *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times*. Hg. P. F. Bradshaw – L. A. Hoffman. Notre Dame, Indiana 1999 (Two Liturgical Traditions 5) 98–124.108f. Der Beitrag ist eine aktualisierte, englische Neufassung eines Aufsatzes, der 1995 hebräisch erschien.

¹⁶ Ebd. 109.

¹⁷ Zur Textgeschichte der Erwähnung von Mose im Abschnitt der Pesachhaggada „Rabbi Jose, der Galiläer, sagte ...“ vgl. S. und Z. SAFRAI (s. Anm. 18) 149f.

¹⁸ Vgl. YUVAL (s. Anm. 15) 104f. Auf Melitos „undankbares Israel, ... wieviel hast du es geschätzt, von ihm geschaffen worden zu sein; wieviel hast du es geschätzt, dass er deine Väter aufgesucht hat“ etc. (HALL [s. Anm. 10] 87ff) könnte die Pesachhaggada geantwortet haben: „Welch eine Menge mannigfaltiger Wohltaten hat uns der Allerhalter erwiesen! Hätte er uns von den Ägyptern bloß nur befreit, ohne Gerichte an ihnen auszuüben, *dies wäre uns genug gewesen (= dayyenu)*“ etc. – mit einem ähnlichen Durchgang durch die Heilsgeschichte und dem vierzehnmal wiederholten Refrain *dayyenu*. Unabhängig von I. Yuval betonen auch S. und Z. Safrai, dass es keinen Grund gibt, das *Dayyenu* vor die Zerstörung des Tempels zu datieren: S. und Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages. The Passover Haggadah*. Jerusalem 1998, 150–152.

¹⁹ Die folgenden Überlegungen sind auf die „dritte Rede gegen die Juden“ gegründet. Text: PG 48, 861–872 (Übersetzung: V. JEGHER-BUCHER, *Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden*. Stuttgart 1995 [BGrL 41]).

die jüdische Liturgie keinen Wert mehr.²⁰ Über die Strategien, mit denen Johannes Chrysostomus seine Gemeinde zusammenhielt, soll hier nicht geurteilt werden. Theologisch sind seine Argumente gegen die Mitfeier jüdischer Festzeiten durch Christen ernst zu nehmen und als obsolet zu erweisen. Die Lektüre der offen antijüdischen Reden des Chrysostomus schärft den Blick für die antijüdischen Implikationen von identischen Argumentationsmustern in modernen theologischen Texten.

Johannes Chrysostomus kontrastiert allerdings das jüdische Pesach nicht mit dem christlichen Pascha, sondern mit der (nicht an einen Termin gebundenen) *Eucharistiefeier*. Diese sei die einzig legitime Erbin des alttestamentlichen Pesach, das Jesus gefeiert habe. Sein Hinweis, dass die Eucharistie mehrmals in der Woche gefeiert wird, zeigt, dass die Feier an sich gemeint ist und er in diesem Kontext keine Vorstellung eines wöchentlichen Oster-Sonntags als Nachfolgeinstitution des Pascha Christi voraussetzt.

These 11: Mit Johannes Chrysostomus wird der Auftrag, das *Abendmahl im Gedächtnis Jesu weiterzufeiern*, nicht im christlichen Osterfest, sondern *in der Eucharistie erfüllt*.²¹

Der Hinweis, dass Jesus mit „seinem Tun und seinen Worten unmissverständlich einen neuen Anfang gesetzt hat“ (E. Nagel), muss Christen nach Johannes Chrysostomus zu zweierlei motivieren: einerseits zur Feier der Eucharistie und andererseits zu einem würdigen Lebenswandel. Zur Unterstützung der zweiten Alternative bringt er die das Pesach allegorisierenden Texte von Paulus.²²

Im Kontext der Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum als Erneuerung oder Überbietung (und als Implikation von beiden: Abschaffung) des einen durch das andere muss das theologische Argument bedacht werden, das sich aus der johanneischen Paschachronologie und -theologie und u. a. der Opfertheorie des Hebräerbriefs

²⁰ Die allegorisch-ethische Auslegung des Pesach durch Paulus dient als Unterstützung des Arguments; denn was schon Paulus allegorisieren musste, kann heute noch viel weniger praktischen Wert für die Liturgie haben (vgl. Anm. 22).

²¹ Von Johannes Chrysostomus wird in diesem Kontext die Frage, warum überhaupt ein Jahrespascha gefeiert wird, nicht beantwortet. Sein Ausgangspunkt war der Termin des *Fastens*, den manche Christen zur gleichen Zeit mit den Juden ansetzten, und sich nicht um die Quadragesima kümmerten. Der Zweck der Quadragesima wird in der gebündelten Bereitung des Menschen für das würdige Hinzutreten zur *Eucharistie* gesehen. SENN (s. Anm. 1) 190–194 nimmt die Historizität der johanneischen Chronologie an und argumentiert dafür, dass nicht die Eucharistie, sondern das christliche Pascha die Nachfolgerin des atl. Pesach ist. Er erklärt nicht, warum manche Christen das quartadezimanische Pascha trotz der Aufhebung des Pesach im Tod Christi weiter feierten.

²² 1 Kor 5,7f (Gal 5,9): „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit.“ Paulus legt die Elemente des Ritus des Pesach nicht auf ein christliches Pascha, sondern auf den erneuerten christlichen Lebenswandel im Eschaton aus. Im Bild des Paulus weitergedacht soll das neue Leben der Christen nicht durch einen *neuen Sauerteig* gekennzeichnet, sondern *ungesäuertes Brot* sein. Das antijüdische Potential des Textes, das nicht der Meinung des Autors entsprang – vgl. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilbd. 1 Kor 1,1–6,11. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991 (EKK 7,1) 379–385 – ist sogar weniger deutlich als das antiliturgische: Wenn Christus (endgültig etc.) als „unser Paschalamm geopfert ist,“ braucht es eine besondere Begründung für Christen, ein Nachfolgefest dieses Pascha zu feiern.

ergibt.²³ Wenn Jesus als das wahre Osterlamm mit seinem Tod jegliche Opferliturgie und (nach Johannes) auch das Pesach der Zeit des zweiten Tempels unüberbietbar erfüllt (und damit abgeschafft) hat, wären die Christen von der Feier eines Nachfolgefestes des alttestamentlichen Pesach ausgeschlossen. Das biblische Pesach müsste dann *allegorisch* erklärt werden und nicht als Kultätiologie der liturgischen Details eines neuen Festes, nämlich Ostern, herangezogen werden.²⁴ Die bedeutendsten Feste des Judentums des zweiten Tempels und des Alten Testaments wurden gerade nicht im Christentum übernommen. Feierinhalte des Versöhnungstags mögen weitergelebt haben, aber keine christliche Gemeinde feiert ihn oder das Laubhüttenfest. Die Hintergründe, warum gerade das Pesach im System jenseits des Judenchristentums bestehen blieb, müssen auf breiterer Basis als dem gegenwärtigen Kontext diskutiert werden.

Hier genügt ein Blick in die *Epistula Apostolorum*, wo die Frage gestellt und beantwortet wird (äthiopische Version): „Und wir sprachen zu ihm: ‚O Herr, hast du nicht das Trinken des Pascha vollendet? Obliegt es uns denn, es wiederum zu tun?‘ Und er sprach zu uns: ‚Ja, bis dass ich komme vom Vater mit meinen Wunden.‘“²⁵

These 12: Nach der *Epistula Apostolorum* ist das Pascha nicht ein für allemal durch den Tod Jesu abgeschafft, sondern wird als Gedächtnis seines Todes (und implizit auch seiner Auferstehung) *als vorläufige Institution vor seiner Wiederkunft beibehalten*.

Die Problematik des Paschafestes, wie sie den ersten Quellen über dasselbe entnommen werden kann, spiegelt also einen Einwand wieder, der heute gegen die Feier eines jüdischen Pesach erhoben werden könnte: Durch das Christusereignis wäre das jüdische Pesach obsolet geworden. Dagegen steht nun nicht nur der historische Befund, dass der jüdische Seder Pesach in derselben Weise wie das christliche Pascha ein Neuanfang nach dem Pesach der Tempelliturgie ist. Es steht auch das Zeugnis der frühchristlichen Theologie dagegen, dass ein selektives Anknüpfen an Liturgie und Theologie der Zeit vor 70 ausdrücklich als Maßnahme vor der Wiederkunft Christi legitimiert. Wer dem heutigen jüdischen Pesach unter Hinweis auf das Christusereignis die Legitimation abspricht, entzieht damit auch dem christlichen Pascha den Grund und stellt sich gegen die frühen Quellen des Christentums. Mit Tod und Auferstehung Christi und der Zerstörung des zweiten Tempels ist das *alttestamentliche* Pesach faktisch abgeschafft, was im Nachhinein auch theologisch eingeholt wurde.²⁶ Juden und Christen greifen mit derselben Legitimität, im Bewusstsein derselben Problematik und unter steter Beobachtung des anderen dennoch auf dasselbe Repertoire des Alten Testaments zurück. Sie verfolgen damit auch sehr ähnliche Ziele:

²³ Heb 7–10: Das einmalige Opfer Jesu Christi als Priester reinigt für immer und wirksam von der Sünde und wird nicht mehr wiederholt.

²⁴ Vgl. B. WITTE, Die Schrift des Origenes „Über das Passa“. Textausgabe und Kommentar. Altenberge 1993 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4) z. B. 104f: „Und daß das Passa etwas Geistiges ist und nicht dieses sinnlich wahrnehmbare Geschehen, sagt er selbst: ‚Wenn ihr mein Fleisch nicht eßt‘“ etc.

²⁵ NTAPo⁶ 1990 Band 1, S. 213 (§ 15). C. HILL, *The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp*. In: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 1–53, datiert den Text in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts: entweder vor 120 oder in den Vierzigerjahren.

²⁶ Auch die syrischen Quellen, die ROUWHORST (s. Anm. 13) 192 analysiert, gehen zwar davon aus, dass Christus das jüdische Pesach abgeschafft hat. Er setzt aber die Eucharistie und nicht das christliche Pascha anstelle des jüdischen Pesach ein.

These 13: Das heutige Osterfest und der Seder Pesach sind zwei Möglichkeiten, die gemeinsame Geschichte durch eine neue Liturgie in die Theologie zu integrieren und trotz des Todes und der Auferstehung Jesu²⁷ bzw. der Zerstörung des Tempels, *liturgisch von Befreiung zu sprechen*.

Beide Feste müssen in ihrer liturgischen Gestaltung und theologischen Deutung die Tatsache integrieren, dass ihnen als Nachfolger des alttestamentlichen Pesach die Bedingung ihrer Möglichkeit entzogen worden ist. Wie Christen den Juden vorwarfen, sie würden beim Pesachfest das alttestamentliche Gesetz der Kultzentralisation am Tempel in Jerusalem brechen²⁸, mussten sie selbst erklären, warum das Pascha gefeiert wird, wie es sich vom alttestamentlichen Pesach abhebt und wie es angesichts der endgültigen Erfüllung des Gesetzes im Christusereignis noch gefeiert werden kann.

Jenseits der auf verschiedene Weise ausgedrückten Legitimationsprobleme teilen Pascha und Pesach aber den Ausdruck der Hoffnung auf Erlösung aufgrund der Erinnerung an die Geschichte. An dieser Stelle und nicht an der Frage der Ablösung oder Überbietung des einen durch das andere entscheidet sich die Fähigkeit, das eine wie das andere feiern zu können. Der Gedanke an den Exodus erregt heute unter Christen oft eher das Mitleid mit dem Heer des Pharao als den Dank für die Befreiung aus der Sklaverei. Wer sich so im Text situiert, verortet sich selbst als *noch* in Ägypten stehend – *vor* dem Exodus Israels aus Ägypten, vor Tod und Auferstehung Christi und schließlich vor seinem eigenen Durchgang durch das Schilfmeer. Aus dieser Perspektive hat aber weder das Pesachfest noch das christliche Pascha eine Bedeutung, weil beide den Blick auf die eigene Identität als *befreiten* Menschen eröffnen und stärken wollen.²⁹ Wer aus solchen theologischen Gründen das Pesach nicht feiern kann, dem fehlt es beim christlichen Pascha am hermeneutischen Fundament. Wer sich aber im Pascha an die Taten Gottes von der Genesis bis zur Offenbarung erinnert und darauf gegründet die Hoffnung auf die Auferstehung bekennt, hat auch mit dem Pesach keine theologischen Probleme.

These 14: Pesach und Ostern waren in der Geschichte in einen polemischen Disput verwickelt. Christliches Interesse am jüdischen Pesach ist heute eine *friedliche Neuaufnahme eines lange geführten Dialogs*.

Im Hinblick auf die Feier des Pesach und noch mehr auf die Gestaltung der Pesachhaggada könnte beklagt werden, dass heute *nur Christen* ausgingen, um von jüdischen Festen zu

²⁷ Gemäß dem oben gegebenen Zitat aus der *Epistula Apostolorum* führen Tod und Auferstehung Jesu nicht einfach zur Begründung des Pascha, sondern das Pascha wird als *vorläufige* Maßnahme gefeiert, obwohl sich Jesus selbst mit seinem Eid davon distanziert hat (Mt 26,29 par.): Das christliche Pascha wird gefeiert, *obwohl* Jesus auferstanden ist und damit das alttestamentliche Pesach erfüllt (= abgeschafft) hat – vgl. 1 Kor 5,7f, Anm. 22.

²⁸ Der Vorwurf ist Teil des antijüdischen Standardrepertoires. Vgl. z. B. die vierte Rede von Johannes Chrysostomus gegen die Juden (Abschnitt 4): PG 48, 876f (JEGHER-BUCHER [s. Anm. 19] 131).

²⁹ In der Pesachhaggada wird dem Sohn (und der Tischgemeinschaft) die Auszugsgeschichte in der ersten Person Plural „wir waren Sklaven“ etc. erzählt. Die Aussage wird später theoretisch eingeholt: „In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so zu sehen, als wäre er aus Ägypten ausgezogen.“ Das Exsultet beginnt thematisch mit der Erlösung durch das Christusereignis und setzt mit dem Exodus fort. Sich als befreit zu verstehen, ist Voraussetzung für den Vollzug der Feier(n).

lernen.³⁰ Abgesehen davon, dass solches nicht *per se* negativ bewertet werden muss, darf nicht vergessen werden, dass jüdische Gelehrte und Liturgen jahrzehntelang Elemente der christlichen Liturgie, Gottesdienstorganisation und Architektur übernahmen und in ihr System eingliederten.³¹ Dass solche Trends aus dem 19. Jahrhundert seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr fortgesetzt werden *können*, liegt nicht am Judentum! Ein Ressentiment dagegen, dass sich engagierte Christen dem Judentum zuwenden, um zu lernen und zu verstehen, und selbiges unter den zeitgenössischen Juden nicht verbreitet ist, erweist sich im Blick auf die letzten 200 Jahre gemeinsamer Geschichte als äußerst kurzfristig – ja als ungerecht gegen die Juden, die sich mit christlicher Liturgie beschäftigt haben.

These 15: Selbstdefinition wurde oft als Polemik und negative Abgrenzung gegen den anderen angestrebt. Heute gilt es, *Selbstdefinition durch ein Maximum an Verständnis*³² des anderen zu versuchen.

Für die Gegenwart ist anzunehmen, dass Christen im Kontakt mit dem Judentum und seiner Liturgie mehr für ihre eigene Definition gewinnen als durch Ignoranz und Ablehnung.

Ansatz einer Antwort

Das Judentum und seine Liturgie ist theologisch ernst zu nehmen. Das Pesach ist dann kein Selbstbedienungsladen absonderlicher Riten, die je nach „Offenheit“ des Pfarrers und der Gemeinde mehr oder weniger für eine Übernahme in christliche Feiern geeignet sind. Es ist auch kein Relikt aus vorchristlicher Zeit, das aus denkmalpflegerischer Motivation bewahrt werden soll, obwohl es seit der Auferstehung Christi keinen Wert mehr hat. Es ist theologisch in seiner historischen Tiefe ein Ansatz, zum guten Teil dieselben Probleme zu lösen, wie es auch das christliche Pascha tun soll.³³ Deshalb ist das jüdische Pesach und seine Feier und Interpretation durch die Juden auch von liturgisch-praktischer Relevanz für Christen.

Ostern ist nicht aus dem jüdischen Pesach, wie es in der Mischna und später der Pesachhaggada bezeugt ist, hervorgegangen, sondern beide Feiern sind Antworten auf die Ver-

³⁰ In diesem Sinn kritisiert E. Nagel implizit im eingangs gegebenen Zitat den Mangel an Gegenseitigkeit des Interesses für die jeweils andere Liturgie.

³¹ Vgl. S. C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge 1993, 270–293. Nach S. Reif wurden bei den tiefgreifenden Reformen der Liturgie nach modernen Gesichtspunkten unter anderem (auf Theologie und Ethik gegründet und nicht als Selbstzensur) aus den jüdischen Gebetstexten für Nicht-Juden anstößige Passagen getilgt. An diesem Maßstab gemessen haben Christen heute noch einen weiten Weg zur jüdischen Liturgie vor sich.

³² „Die Erinnerung an die Heilstat Gottes an seinem Volk Israel, deren im jüdischen Pessach durch das Schlachten von Tieren auch in einem Blutritus und nicht nur in der Form der ungesäuerten Brote gedacht wird ...“ (E. Nagel). Wenn von „Verständnis“ die Rede ist, darf auch Präzision gefordert und daran erinnert werden, dass im *jüdischen Pesach* kein Blutritus und keine rituelle Schlachtung vorgesehen ist. Die Verwechslung von alttestamentlichem Pesach und jüdischem Seder Pesach fördert das Unverständnis gegenüber gegenwärtiger jüdischer Liturgie.

³³ Als Beispiele solcher theologisch-praktischer Probleme seien genannt: (a) Initiation der nächsten Generation durch die Internalisierung der religiösen Identität: Belehrung der Kinder durch die Erzählung der Haggada – Taufe; (b) Vergegenwärtigung der Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz in Freiheit: symbolisches Festmahl und dessen Interpretation – Eucharistiefeier; (c) Stärkung der Hoffnung auf einen Sinn und ein Ziel des Daseins: Erinnerung an die vergangenen Wohltaten Gottes, Bitten um Hilfe, Ausdruck der Zuversicht, „nächstes Jahr in Jerusalem“ zu feiern – neben analogen Elementen die Erinnerung an die Auferstehung Christi.

nichtung der Grundlagen der Liturgie am Jerusalemer Tempel. Sie sind nicht unabhängig voneinander entwickelt worden, sondern stehen in spannungsvoller gegenseitiger Beeinflussung. Dabei ist das christliche Osterfest explizit und das jüdische Pesach implizit unter anderem gegen das je andere Fest und seine Trägergruppe konzipiert. Die Polemik gegen die je andere Seite impliziert, dass man selbst über seine eigene Definition und Abgrenzung noch auf der Suche ist. Das kann heute im Gegensatz zur Vergangenheit aber zugegeben werden. Die bloße Anwesenheit von E. Nagels Kolumne in der Osternummer von *Gottesdienst* beweist, dass die Selbstdefinition des christlichen Osterfestes am jüdischen Pesach nach wie vor nicht vorübergehen kann. Die mit Recht in der Pastoral geortete Neugier (die dasselbe Faktum dokumentiert) soll nicht unterdrückt werden.

Die Frage „ist es sinnvoll [. . .] eine Liturgie in Anlehnung“ an das jüdische Pesachfest zu feiern, soll daher unter den folgenden Aspekten mit Nachdruck bejaht werden.³⁴

Es muss dem oder der Vorsitzenden des Seder ein Anliegen sein, in der Vorbereitung und Abwicklung den Respekt vor der Liturgie bei solchem *Nachspielen* von etwas Fremdem zu erhalten. Die Feier muss einerseits darauf abzielen, das Judentum tiefer zu verstehen. Andererseits muss in Verantwortung zur christlichen Gemeinde, der man angehört, vermieden werden, dass man diese wegen ihrer Liturgie, an der man ja auch selbst teilnimmt, verachtet. Wenn es sich als wünschenswert herausstellen sollte, den Sederabend zu einer Dauer-einrichtung zu machen, könnte erwogen werden, in eine intensive Phase des Experimentierens (und der Reflexion) mit neuen Formen und Themen der Feier des Osterfestes einzutreten. Der dauernde Parallelbetrieb von als *nachgeahmt* und als *echt* empfundener Liturgie schadet wahrscheinlich beiden. Ein Wunsch nach breiter Rezeption würde hingegen beweisen, dass es an der Zeit ist, die erwünschten Aspekte der *nachgeahmten* in die *echte* Liturgie zu integrieren. In diesem Fall hätte sich gerade die Phase des *Nachahmens* der jüdischen Liturgie als höchst fruchtbar für die christliche Liturgie erwiesen.

Die Überlegungen dieses Aufsatzes sind ein innerchristlicher *Monolog* mit einem Blick auf Texte des Judentums. Nachdem das Judentum nicht Text ist, sondern Personen, ist die Veranstaltung eines gelegentlichen Sederabends auch dann als geglückt zu betrachten, wenn sich für manche Teilnehmer Kontakte zu Mitgliedern der zuvor durch die Nachahmung geistig angenäherten Religion ergeben. Erst dann beginnt der *Dialog*.

³⁴ E. Nagel hat recht, das oberflächliche Nachspielen von unverständenen Elementen des Seder abzulehnen. Als solches macht es Liturgie zu einem unernsten Tun, aus dem auch nichts gelernt werden kann. Eine Konzentration auf Kochrezepte, Geschirr etc. würde bezeugen, dass sich die Gruppe liturgisch im Monat geirrt hat, und eher bei Purim als bei Pesach steht.