

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels »Alltägliche Ernährung und festliches Mahl im Buch Deuteronomium. Vom Essen Israels in der Wüste, im Verheißungsland und im Tempel« von Georg Braulik, in: Melanie Peetz / Sandra Huebenthal (Hg.), Ästhetik, sinnlicher Genuss und gute Manieren. Ein biblisches Menü in 25 Gängen. Festschrift für Hans-Winfried Jüngling SJ (Österreichische Biblische Studien 50), Frankfurt (Main): Peter Lang 2018, 193–227.

Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden:
<https://www.peterlang.com/document/1056828> .

© Peter Lang 2018.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

Georg Braulik OSB

Alltägliche Ernährung und festliches Mahl im Buch Deuteronomium

Vom Essen Israels in der Wüste, im Verheißungsland und im Tempel

Abstract: *The book of Deuteronomy uses the word 'akal, ('to eat') to structure Israel's life in space and time. The twofold expression "to eat and drink" is characteristic for their desert wandering between Exodus and the covenant in Moab. "To eat and be satisfied" marks their sojourn in the Promised Land, and "to eat the sacrificial meal and rejoice" refers to celebration and festivity in the Temple of Jerusalem.*

(1) Hans-Winfried Jüngling hat vor einem Vierteljahrhundert die Frage aufgeworfen: „Essen und Trinken – ein vergessenes Thema der Theologie?“¹ Die Antwort wird heute in den einzelnen theologischen Fächern sicher unterschiedlich ausfallen. Selbstverständlich beschäftigen sich die Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie immer wieder mit der Feier und Symbolik des Mahls.² Auch gibt es inzwischen ein engagiertes Plädoyer für eine christliche Mahlkultur³ sowie eine Ethik und Spiritualität der Ernährung.⁴ In der Bibelwissenschaft dürfte die Frage nach diesem „vergessenen Thema“ nichts an Aktualität verloren haben. Gibt es also, um sie auf

-
- 1 Ein gleichnamiger Artikel, ein Ausschnitt aus einem umfangreichen Vorlesungsmanuskript, erschien in rbs 36 (1993), 279–288. Die Frage war damals durchaus berechtigt. Das beweist zum Beispiel E. Schmitt, Das Essen in der Bibel. Literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen, Studien zur Kulturanthropologie 2, Münster 1994 (= 2012), 62, die zur gleichen Zeit nach einer Durchsicht der relevanten Literatur zum Schluss kommt, dass es in der Forschung bisher „wenig ernsthafte Beschäftigung mit dem Essen in der Bibel“ gibt.
 - 2 Vgl. zum Beispiel M. Barth, Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen, Neukirchen-Vluyn 1987; M. Klingehard, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, TANZ 13, Tübingen/Basel 1996; C. Leonhard (teilweise gemeinsam mit B. Eckhard), Art. Mahl V (Kultmahl), RAC 23 (2009), 1012–1105.
 - 3 Zum Beispiel G. Fuchs, Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual, Liturgie und Alltag, Regensburg 1998; M. Kraml, Braucht das Fest einen Rahmen? Annäherung an Handlung und Kultur aus (mahl-)theologischer Perspektive, Kommunikative Theologie – interdisziplinär 3, Münster 2004; G. Fuchs, Liturgie und Alltag: Ma(h)l anders. Essen und Trinken in Gottesdienst und Kirchenraum, Regensburg 2014. Vgl. ferner die Artikel des Themenhefts „Wir bitten zu Tisch“ der ThPQ 162 (2014), Heft 2.
 - 4 M. Rosenberger, Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München 2014.

den Lehr- und Forschungsbereich des Autors zuzuspitzen, exegetische Studien zu Essen und Trinken im Alten Testament? Insbesondere, wenn damit nicht nur die Nahrungsaufnahme, sondern auch ihr gesellschaftlicher Ort, nämlich das Mahl, mitgemeint ist? Eine Durchsicht der entsprechenden Literatur zeigt rasch, dass in den letzten Jahrzehnten dazu nur relativ wenige Festschriftbeiträge, Lexikonartikel und andere Aufsätze erschienen sind.⁵ Auch die Zahl der Monographien und Sammelbände zu diesem Thema ist relativ gering.⁶ Doch besagt das natürlich nichts über das wissenschaftliche Gewicht dieser Veröffentlichungen. Angesichts dieses Forschungsstandes möchte ich Pater Jüngling SJ, dem Kollegen und lieben Freund seit der Zeit unseres gemeinsamen Studiums am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, zu seinem Jubiläum mit einem kleinen Beitrag gratulieren, der sich mit Essen und Mahl im Deuteronomium beschäftigt.⁷ Beides ist zwar „ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments“,⁸ gehört aber zu den theologischen Kernthemen dieses Buches. Man hat ja das Deuteronomium sogar als „a programm of sensory reform“ bezeichnet,

-
- 5 A. Brenner J./W. van Henten (Hg.), *Food and Drink in the Biblical World*, Semeia 86, Atlanta 1999; T. M. Willis, „Eat and Rejoice before the Lord”. The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code, in: M. P. Graham/R. R. Marrs/St. L. McKenzie (Hg.), *Worship in the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis*, JSOT, SS 284, Sheffield 1999, 276–294; R. Smend, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen 2002, 250–261; G. A. Klingbeil, „Momentaufnahmen“ of Israelite Religion: The Importance of the Communal Meal in Narrative Texts in I/II Regum and Their Ritual Dimension, in: *ZAW* 118 (2006), 22–45.
- 6 St. A. Reed, *Food in the Psalms*, Claremont Graduate School, Diss. 1987; N. MacDonald, *Not Bread Alone. The Use of Food in the Old Testament*, Oxford 2008, und gewissermaßen als Begleitband dazu: Ders., *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids 2008; M. Geiger/Chr. M. Maier/U. Schmidt (Hg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2009; M. Dubach, *Trunkenheit im Alten Testament. Begrifflichkeit – Zeugnisse – Wertung*, BWANT 184, Stuttgart 2009; Chr. Tuckett (Hg.), *Feasts and Festivals*, CBET 53, Leuven 2009; P. Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*, BZAW 424, Berlin 2011; W. Weis (Hg.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkulturen*, BThSt 113, Neukirchen-Vluyn 2011; A. T. Abernethy, *Eating in Isaiah. Approaching the Role of Food and Drink in Isaiah's Structure and Meaning*, BIS 131, Leiden 2014.
- 7 P. Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling hat mir anlässlich meiner Ehrenpromotion an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main eine humorvolle Laudatio unter dem Titel „*Laus septenaria*. Zu deutsch: Lob als „Siebenergruppe““ gehalten (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main: *Mitteilungen* 27. Akademisches Jahr 2005/2006, 66–71). In Dankbarkeit auch dafür schenke ich ihm in diesem Beitrag einen bunten Strauß von Siebenergruppen des Deuteronomiums.
- 8 Vgl. den Aufsatztitel von Smend, *Essen*.

“that seeks to reshape how the self relates to the world by teaching the senses that mediate between them – the eyes, the ears, and the tongue – to act in new ways”⁹ Das Deuteronomium gebraucht אכל „essen“, in Verbindung mit שתה „trinken“, שבע „satt sein“, und שמח „sich freuen“, als Leitmotiv, um damit das Leben Israels mit seinem Gott in Raum und Zeit zu systematisieren. Zu dieser Theologie zählen auch eine Theorie des Festes und ihre Ausstrahlung in die deuteronomische Sozialordnung. Im Folgenden erarbeite ich den Wortgebrauch des Verbs אכל im Deuteronomium, insbesondere seine Verbindungen mit den genannten drei Verben. Ich lese dazu das Buch synchron auf der Ebene des Endtextes.¹⁰

(2) Das mit 821 Belegen im Qal, Nifal und Hifil im Tanak häufige Verb אכל findet sich im Deuteronomium 76 mal im Qal – das wäre bei relativer Dichteberechnung auf 10000 Wörter 53-mal. Dagegen steht es bloß 2-mal jeweils im Nifal und im Hifil. In absoluter Zählung und in relativer Dichte wird אכל Qal innerhalb des Pentateuchs nur in Levitikus noch öfter verwendet, nämlich 83-mal, was relativ auf 69-mal käme. Von den übrigen alttestamentlichen Schriften ist vor allem das Jesajabuch erwähnenswert. In ihm steht das Verb 51-mal im Qal, was relativ sogar auf 88-mal käme. Jesaja¹¹ und die Psalmen¹² sind bisher die einzigen biblischen Schriften, deren Gebrauch von אכל bzw. Behandlung des Essens mit allen Belegen monographisch untersucht wurde. Wie qualifiziert das Verb im Deuteronomium trotz seiner zahlreichen Belege eingesetzt wird, zeigt ein für dieses Buch typisches Stilmittel – die Organisation in Siebenergruppen.¹³ Dabei handelt es sich um sieben oder ein Mehrfaches von sieben Belegen eines Lexems oder einer Lexemverbindung oder auch eines Motivs. Solche Siebenergruppierungen sind wie Netzwerke, die in der Textur des Deuteronomiums verschiedene literarische und aussagenorientierte Funktionen erfüllen. Sie unterstreichen Schlüsselaussagen, signalisieren Vollständigkeit, dienen als rhetorische Gliederungsprinzipien oder vernetzen

9 St. Weizmann, *Sensory Reform in Deuteronomy*, in: D. Brakke/M. L. Satlow/St. Weizmann (Hg.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington/IN 2005, 123–139, 135 und 125. Sehen, Hören und Essen offenbaren etwas über Gott, bedrohen aber auch die Gottesbeziehung Israels.

10 Zu dieser Begrenzung vgl. den Hinweis von J. W. Watts, *Rituals and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture*, Cambridge 2007, 31–34, man solle sich angesichts der Unmöglichkeit, die praktizierten Rituale aus den Texten zu erschließen, auf die Beschreibung des rituellen Mahls konzentrieren und diese mit anderen Darstellungen vergleichen.

11 Abernethy, *Eating*.

12 Reed, *Food*.

13 G. Braulik, *Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums*, in: *Studien zum Buch Deuteronomium*, SBAB 24, Stuttgart 1997, 63–79; Ders., *Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium*, in: *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese*, SBAB 42, Stuttgart 2006, 77–109.

thematisch Zusammengehörendes.¹⁴ אכל wird im Deuteronomium in mehreren unterschiedlichen Siebenergruppen systematisiert. Drei von ihnen sind theologisch besonders gewichtig. Eine erste Gruppe verbindet sieben Aussagen aus der Zeit zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Einzug ins Land – also Aussagen vom Aufenthalt in der deuteronomischen „Wüste“ –, von denen fünf mit den Verben „essen und trinken“ konstruiert sind. Eine zweite Siebenergruppe fügt „essen und satt sein“ zu einer festen Wendung zusammen. Drittens besteht eine Verbindung zwischen „essen“ und „sich freuen“. Sie ist jedoch komplexer gebaut. Zwar sind die beiden Verben nur 4-mal miteinander verknüpft, doch bilden sowohl „essen“ als auch „sich freuen“ Siebenergruppen von Aussagen, die ihrerseits mit weiteren Siebenergruppen von Lexemen vernetzt sind. Entscheidend ist: Jedes der drei Verbaare – „essen und trinken“, „essen und satt sein“ und „essen und sich freuen“ – ist einem bestimmten Ort und einer bestimmten Geschichtsepoche bzw. bestimmten Anlässen im Leben Israels im Verheißungsland zugeordnet. אכל selbst hat dabei aufgrund des veränderten Kontexts jeweils unterschiedliche Konnotationen. Sie steigern die mit dem Essen verbundene materielle Fülle und die Intensität der Verbundenheit der miteinander Essenden: essen zunächst im Sinn von sich ernähren, dann von sattwerden als genießen und schließlich von gemeinsamem Mahlhalten im Überfluss. Auf den drei Verbverbindungen liegt der Schwerpunkt meiner Untersuchung. Sie stehen auch hinter dem Untertitel des Artikels. Dagegen stellt der Haupttitel die tägliche Ernährung in Wüste und Verheißungsland dem Festmahl gegenüber, versteht also „das Fest als das Andere des Alltags“.¹⁵

Auf weitere, ebenfalls mit אכל konstruierte Siebenergruppen werde ich nur kurz eingehen, obwohl auch in ihnen das Verb immer in einem thematisch geschlossenen Zusammenhang steht. Wichtig ist: Allen genannten Fällen ist gemeinsam, dass sie einen dem Deuteronomium eigenen Sprachgebrauch und eine typisch deuteronomische Theologie in einer Art von Systematik darstellen. Ausgeklammert bleiben im Folgenden Stellen, in denen das Verb in anderer Bezeichnungsfunktion bzw. auch für andere Themen eingesetzt ist.¹⁶

14 Braulik, Funktion von Siebenergruppierungen, 77f.

15 J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: J. Assmann in Zusammenarbeit mit Theo Sundermeier (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh 1991, 13–30, 13.

16 Nur am Rande erwähnt werden soll die Siebenerreihe mit אכל, die in die Fluchsanktionen von Kapitel 28 eingewoben ist, während das Verb im Segenstein fehlt: 28,31.33.39. 51.53.55.57 – s. dazu Braulik, Sieben Säulen, 22.

1. Speise und Trank zwischen Exodus und Moabbund – אכל und שתה, „essen“ und „trinken“

(3) Auf das Essen und Trinken¹⁷ Israels stößt man bei der Lektüre des Deuteronomiums zum ersten Mal im Rückblick Moses auf den Wüstenaufenthalt Israels, genauer: auf den Weg von Kadesch-Barnea bis zur Grenze Edoms, ja bis zu den Gefilden Moabs. Denn das Deuteronomium hat den geographischen Bereich, den wir als „Wüste“ bezeichnen würden, aus erzählerisch-theologischen Gründen überdehnt, ja neu konzipiert. Seine „Wüste“ beginnt am Ostrand Ägyptens und umfasst noch das gesamte Ostjordanland. Entsprechend bezieht sich die für das Deuteronomium typische 40-jährige Wüstenwanderung (1,3; 29,4) auf die Zeit vom Exodus aus Ägypten bis zu dem Augenblick, in dem das Deuteronomium im Land Moab spielt und Mose dann stirbt (vgl. 1,1; 9,7).¹⁸ Die Wüste steht somit als Gesamtraum und Gesamtzeit vor dem Einzug Israels ins gelobte Land (Kapitel 2). Dabei liegt zwar der Nachdruck auf der Fürsorge Gottes (Kapitel 8). Doch gehört auch der Gottesberg Horeb als Prototyp allen Versagens in der Wüste dazu (Kapitel 9). Am Ende der Wüstenwanderung und direkt beim Bundesschluss in Moab (Kapitel 29) wird in 29,1b–7 die Theologie der Wüste zum hermeneutischen Schlüssel für alles früher über die Wüste Gesagte, die Horebereignisse eingeschlossen. Hier „verblassen Sünde und ergangene Strafen, nur die wunderbare Führung durch Jahwe auf diesen Punkt hin steht vor Augen. Alles, was die Zeit der Wüste füllte, war gottgelenkte und gottgetragene Vorgeschichte, noch ohne eigentliche Begegnung mit Gott, hin auf diesen Augenblick, wo Israel seinen Gott Jahwe erkennen wird.“¹⁹

(4) Als relevante Texte für Essen und Trinken Israels vom Exodus bis zum Moabbund kommen vor allem die Perikopen 2,1–13; 8,1–20; 29,1b–8 in Betracht, außerdem die Horeb-Erzählung und darin insbesondere der Abschnitt über die

17 Zu diesem Doppelausdruck s. die umfassende Darstellung seiner Verwendung im Alten Testament in Smend, Essen.

18 Zur geographischen und zeitlichen Dimension der „Wüste“ im Deuteronomium s. R. Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium*, ÖBS 17, Frankfurt am Main 1999, 24–40. Zu einer Gesamtschau des „deuteronomischen Raumkonzepts“ auf der Endtextebene und aus Pentateuchperspektive s. M. Geiger, *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium*, BWANT 183, Stuttgart 2010, 192–198.

19 Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste*, 328. Vgl. Geiger, *Gottesräume*, 194: „Die Wüstenzeit dient dazu, durch Erfahrungen von Entbehrung und Versorgung Israels Vertrauen in Jhwh zu stärken (vgl. 8,1–5). Am Ende des Wüstenweges soll die Erkenntnis Jhwhs stehen, ‚dass ich Jhwh, eure Gottheit, bin‘ (29,5). Diese Zielsetzung steht über der ganzen, vierzigjährigen Wüstenzeit (vgl. 8,4; 29,4)“.

Sünde am Gottesberg in 9,8–21 im Rahmen von 9,7 und 22–24.²⁰ In diesen Texten dient אכל, „essen“, dem Deuteronomium als Leitwort, und zwar – wie sich zeigen wird – 5-mal im Qal und 2-mal im Hifil, zusammen also 7-mal. Dabei verbindet sich אכל Qal mit שתה, „trinken“. Die Wendung „essen und trinken“ gehört zur Alltagssprache und bezeichnet hier die lebenserhaltende Ernährung. Der Doppelausdruck findet sich im Deuteronomium zwar insgesamt 7-mal: 2,6,28; 9,9,18; 28,39; 29,5; 32,38.²¹ Die beiden Verben sind dabei immer parataktisch und in der gleichen Abfolge aneinander gereiht. Doch handeln nur 5 Stellen außerhalb des Verheißungslandes. Die zwei weiteren Belege der Verbverbindung 28,39 und 32,38 scheiden deshalb für diesen Zusammenhang aus.²² Sonst spricht die Hebräische Bibel vom „Essen und Trinken“ vor dem Einzug in das Land nur mehr in Ex 24,11, wo die Vornehmen der Israeliten nach dem Bundesschluss auf dem Sinai Gott schauen dürfen, und in Ex 32,6, wenn Israel am Fuß des Berges vor dem goldenen Kalb ein Fest feiert (Ex 32,4f). Neben den 5 Stellen mit אכל Qal und שתה gehören noch die beiden im Deuteronomium belegten Hifil-Formen von אכל in die Periode der Wüstenwanderung: Gott hat Dtn 8,3 und 16 zufolge Israel in der Wüste „gespeist“.²³ Allerdings fehlt in beiden Stellen שתה. „Essen“ ist in der Regel der umfassendere Begriff und kann, wenn er allein steht, einfach „ernähren“ meinen.²⁴ Doch ist an den beiden Stellen 8,3 und 16 vom Kontext her das Trinken mitausgesagt – vgl. 8,15, wonach Gott „für dich Wasser aus dem Felsen der Steilwand hervorsprudeln ließ“. Die sieben formulierungsmäßig inhomogenen Belege für das Essen Israels gehören in den Reden Moses zu seinen Rückblicken, in denen er über die bereits zurückgelegte Wanderung erzählt. Syntaktisch stehen sie in Hauptsätzen. Die Siebenzahl scheint hier ein rein ornamentales Spiel zu sein, ohne

20 Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste*, 19f.

21 Allerdings wird in 9,9,18 und 29,5 auf Essen und Trinken verzichtet. Weitere negierte Belege der Wendung sind im Tanak Ex 34,28 im Zusammenhang der Bundeserneuerung; 1 Sam 30,12; 1 Kön 13,8.9.16.17.22; Esra 10,6.

22 Nach 28,39 wird Israel trotz der Arbeit in den Weinbergen keinen Wein „trinken“, weil der Wurm die Trauben „fressen“ wird. In 32,38 haben die Götter das Fett der Schlachtopfer „gegessen“ und den Wein der Trankopfer „getrunken“.

23 Hifil-Formen, in denen Gott der Verursacher ist, und die das Gnadenhafte der Geschichte unterstreichen, prägen in auffälliger Häufigkeit auch sonst Deuteronomium 8 – neben אכל noch הלך (8,2), רעב und ידע (8,3), בוא (8,7), יצא (8,14), הלך und יצא (8,15), יטב (8,16) und אבד (8,20). שתה ohne אכל steht im Deuteronomium passend in 11,11, wenn das Land den Regen trinkt, und in 32,14, wonach Israel im Verheißungsland gegorenes „Traubenblut“ trank.

24 Vgl. den Wechsel zwischen „essen und trinken“ und bloßem „essen“ zum Beispiel in Ri 19,4.6.8; 1 Kön 1,25.41; 19,5–8.

inhaltliche Systematik der Stellen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man auch die Objekte der beiden Verben אכל und שתה in den Blick nimmt.

„Essen und Trinken“ sind nämlich mit unterschiedlichen Nahrungsmitteln verbunden. Beim bevorstehenden friedlichen Zug Israels durch die Völker benennen אכל „Essen, Lebensmittel“ (vgl. Dtn 23,20), und מים „Wasser“ (2,6.28), gemeinsam „Speis und Trank“. Bei אכל Hifil ist es מן, das „Manna“, mit dem Gott Israel in der Wüste ernährt hat (8,3.16). Gegenüber den normalen Lebensmitteln vermittelt es eine eigene Botschaft. Zwar lebt Israel nach 8,3 vom Manna, das aus Gottes Mund hervorgeht, das heißt: auf seinen Befehl hin entsteht, wie andere Menschen vom לחם „Brot“, leben und wie auch Israel später im Land vom „Brot“ leben wird (vgl. 8,9; 16,3).²⁵ Nur soll es durch die Speisung mit Manna lernen, dass es auch aus den Geboten Gottes lebt, die ebenfalls aus dem Mund Gottes kommen.²⁶ An den übrigen Stellen bezeichnet לחם anstelle von אכל die alltägliche Nahrung. Deshalb sagt 23,5: Die Ammoniter und Moabiter sind Israel auf seinem Weg aus Ägypten nicht mit „Brot und Wasser“ entgegengegangen (vgl. Jes 21,14). Und Mose verzichtet bei seinem vierzigstägigen Aufenthalt auf dem Gottesberg auf לחם und מים. Dagegen hat Israel nach 29,5 in der Wüste weder לחם gegessen noch יין ושכר „Wein und Bier“, getrunken.²⁷ Ich komme später noch auf diesen Text zurück. Zusammenfassend: Mindestens unter der Rücksicht „Manna“ besteht also kein Zusammenhang mit einer speziellen Speisevorstellung für die ganze Zeit der deuteronomisch verstandenen „Wüste“ (vgl. 9,7). Ihre Konzeption ist offensichtlich nicht in allen Konsequenzen durchgehalten. Dennoch wird die Ernährung in dieser Periode der Geschichte Israels mit einer gewissen Systematik dargestellt.

(5) Somit bleiben für das „Essen und Trinken“ bzw. die „Speisung“ außerhalb des Verheißungslandes die folgenden 7 Stellen. Sie betreffen ganz Israel und Mose, machen aber – im Gegensatz zu den beiden später behandelten Verbverbindungen – innerhalb Israels keinerlei soziale Unterschiede:

25 Vgl. 8,9 und 10,18, wo ebenfalls nicht von Wasser und Trinken gesprochen wird. Dass es in Dtn 8,3 zwischen dem natürlichen Brot und dem gottgegebenen Manna keinen Gegensatz gibt – es ist auch in Ex 16,4.15.22.29.32 „Brot“ –, hat L. Peritt, Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b), in: Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 74–96, 75–81, nachgewiesen: „Manna ist Brot“ (81).

26 S. dazu Gomes de Araújo, Theologie der Wüste, 144–147. Nach Peritt, Wovon der Mensch lebt, 89, handelt es sich bei חיה על „leben auf der Grundlage von“, um „eine theologisch reflektierte Terminologie, [...] um emphatisch zum Ausdruck zu bringen, worauf das Leben“ beruht. Der Kontrast zum Brot kann hier nur etwas Grundsätzliches und Wichtiges sein, „nämlich etwas, das verlässlich und bleibend Leben erhält oder schafft.“ (Ebd.).

27 Die Wendung אכל לחם wird im Deuteronomium überhaupt nur negiert verwendet – neben 9,9.18 und 29,5 nur noch in 8,9 über das Land, in dem Israel „nicht armselig sein Brot zu essen braucht“ und in 16,3 beim Gebot, zum Pesach kein gesäuertes Brot zu essen.

Dtn	Verben, Objekte und syntaktische Einbindung	Block
2,6	אכל תשברו מאתן בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתייתם	I 1
	Essen sollt ihr von ihnen [den Nachkommen Esaus] für Silber kaufen, dann (erst) esst, und selbst Wasser sollt ihr euch von ihnen für Silber beschaffen, dann (erst) trinkt!	
2,28	אכל בכסף ואכלתי ומים תשברני בכסף תתן לי ושתייתי	I 2
	Essen sollst du [Sihon] mir für Silber verkaufen, dann (erst) will ich essen, und Wasser gib mir für Silber, dann (erst) will ich trinken	
8,3	ויאכלך את המן	II 1
	אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך	
	למען הודעך	
	כי לא על הלהם לבדו יחיה האדם כי על מוצא פי יהוה יחיה האדם	
	(JHWH, dein Gott,) hat dich mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten, um dich erkennen zu lassen, dass der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund JHWHs ausspricht.	
8,16	המאכלך מן במדבר	II 2
	אשר לא ידעון אבתיך	
	למען ענתך ולמען גסתך	
	(JHWH, dein Gott,) der dich in der Wüste mit dem Manna speiste, das deine Väter noch nicht kannten, um dich gefügig zu machen und um dich zu prüfen	
9,9	לחם לא אכלתי ומים לא שתייתי	III 1
	(ich) [Mose] aß kein Brot und trank kein Wasser	
9,18	לחם לא אכלתי ומים לא שתייתי	III 2
	(ich) [Mose] aß kein Brot und trank kein Wasser	
29,5	לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתייתם	IV
	למען תדעו	
	כי אני יהוה אלהיכם	
	ihr habt kein Brot gegessen und keinen Wein und kein Bier getrunken, damit ihr erkennt, dass ich, JHWH, euer Gott bin.	

Die Tabelle zeigt eine planmäßige thematische wie sprachliche Vernetzung der sieben Belege von אכל Qal und Hifil. Sie bilden vier Textblöcke: (I) Die vorbereitete Versorgung Israels auf seinem friedlichen Weg bei zwei Völkern im Ostjordanland (2,6.28), (II) die wunderbare Speisung mit dem Manna in der eigentlichen Wüste (8,3.16), (III) das Nicht-essen und Nicht-trinken Moses auf dem Horeb (9,9.18) und (IV) das Nicht-essen und Nicht-trinken Israels in der Wüste (29,5).

Eine erste Systematik der Siebenergruppe besteht darin, dass die beiden Stellen (1) und (2) innerhalb der Textblöcke (I), (II) und (III) aufeinander bezogen sind. Zugleich gehören die Aussagen stets zum sprachlichen Eigengut des Deuteronomiums. Wenn im Folgenden die sachlich und formulierungsmäßig dem Deuteronomium am nächsten stehenden Belege genannt werden, dann besagt der Vergleich der Stellen nichts über ihr traditionsgeschichtliches Verhältnis. Es geht allein um die Eigenständigkeit und Besonderheit der deuteronomischen Aussagen und Formulierungen auf der synchronen Ebene des Tanak:

- (I) Das Beschaffen von Nahrungsmitteln um Silber: Während Israel in Num 20,19 nur die Bezahlung von Trinkwasser anbietet, und das erst als sekundäre Erweiterung seines Angebots, soll es aufgrund des Gottesbefehls in Dtn 2,6 Nahrung und Wasser um Geld erwerben. Bei der Bitte an König Sihon von Heschbon spricht Num 21,22 im Gegensatz zu Dtn 2,28 überhaupt nicht vom Verkauf des Lebensnotwendigen.
- (II) Das zuvor unbekannte Manna, mit dem Gott das Volk speiste und damit einen bestimmten Zweck verfolgte: Zwar findet sich אכל Qal mit dem Manna als Objekt in Ex 16,35 (2-mal) und Ps 78,24. Gegenüber diesen Stellen unterstreicht jedoch אכל Hifil in Dtn 8,3.16 über das Manna als Nahrung hinaus das Besondere – seine Funktion für eine „Erkenntnis“, die Gott damit Israels machen ließ (zum Erziehungsprogramm Gottes vgl. 8,5), und für die „Wohltat“, die er damit Israel erwiesen hat (vgl. 8,16 „um dir zuletzt Gutes zu tun“). Außerdem expliziert das Deuteronomium über Ex 16,15 hinaus, dass weder die Väter (8,3.16) noch Israel (8,16) das Manna kannten.
- (III) Nicht-essen von Brot und Nicht-trinken von Wasser: Verglichen mit Ex 34,28 erwähnen Dtn 9,9 und 18 den vierzig-tägigen Aufenthalt ohne Essen und Trinken sowohl beim ersten wie beim zweiten Bergaufenthalt Moses.
- (IV) „Wein und Bier“: Zwar kann die Wendung אכל ושתה den Doppelausdruck יין ושכר zum Objekt haben.²⁸ Doch wird dabei אכל in der Hebräischen Bibel nur in Dtn 29,5 mit להם verbunden.

28 Die Belege dafür sind Num 6,3; Ri 13,4.7.14, alles Aussagen über bzw. Anspielungen auf den Wein- und Bierverzicht der Nasiräer. Das Nasiräergelübde endete mit einer

Systematisiert ist ferner die paarweise Zuordnung der Textblöcke: (I) und (II) sprechen von der Ernährung auf dem Zug durch die Völker mit gekauften (2,6.28) bzw. auf der Wüstenwanderung mit gottgeschenkten Lebensmitteln (8,3.16). (III) und (IV) betonen den Nichtgenuss von Speisen – von Mose 40 Tage vor der Übernahme der Bundestafeln am Horeb (9,9) bzw. auch wegen der Sünde Israels (9,18), von Israel 40 Jahre lang vor der Erkenntnis JHWHs (29,5). Dieses Fasten Moses²⁹ und die Enthaltung Israels dienen der Vorbereitung auf die Gottesbegegnung beim Horeb- bzw. Moabbund.

Außerdem bestehen zwischen den Blöcken auch Stichwortbrücken. So sind (I) und (III) durch „Essen essen“ bzw. „Brot nicht essen“ und „Wasser trinken“ bzw. „nicht trinken“ miteinander verklammert. (II) und (IV) haben neben den Verbwiederholungen³⁰ „essen“ und „trinken“ auch syntaktische Gemeinsamkeiten: Es sind durch למען eingeleitete Finalsätze über den Zweck der Speisung mit dem Manna bzw. des Entzugs von Brot, Wein und Bier. Sie münden in einer mit כִּי, „dass“, angeschlossenen Erkenntnisaussage (אֵלֶּיךָ Hifil bzw. Qal): Israel sollte in der Wüste einsehen, dass der Mensch nicht nur vom Brot lebt (8,3), und es sollte im Augenblick des Moabbundes – nach 29,3 der ersten wirklichen Gottesbegegnung Israels – wahrnehmen, dass JHWH sein Gott ist (29,5). In beiden Kapiteln geht es also um eine Gotteserkenntnis. Nach Kapitel 8 gründet sie schon in den Wüstenwundern, doch erklärt erst Kapitel 29, warum die Erkenntnis nicht sofort eingetreten ist.

(6) Israel macht also aufgrund seiner Ernährung während seiner Wanderung von Ägypten ins Verheißungsland eine Gotteserfahrung, obwohl ihm während der vierzig Jahre die inneren Wahrnehmungsorgane dafür fehlen – „einen Verstand, der wirklich erkennt, Augen, die wirklich sehen, und Ohren, die wirklich hören, hat JHWH euch bis zum heutigen Tag nicht gegeben“ (29,3). Sie wird schon in 2,7 zu Beginn des Zugs durch die Völker ins Ostjordanland mit deuteronomischer Segenssprache formuliert: „JHWH, dein Gott, hatte dich reich gesegnet bei der Arbeit deiner Hände.“ Die Aussage ist paradox, weil sie die Landwirtschaft im Kulturland voraussetzt.³¹ Theologisch wird damit gesagt: Gott hat diesen Segen geschenkt, ohne dass Israel – wie sonst im Deuteronomium – zuvor seine Gebote beobachtet hätte. Der Vers begründet zwar im Textzusammenhang, dass Israel den Edomitern für Speise und Trank Silber anbieten kann (2,6). Doch stellt er dann allgemein für

Gottesbegegnung in einer Opferfeier – was die im Folgenden angenommene Deutung von Dtn 29,5 bestätigt (Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 319 Anm. 564 und 320).

29 Vgl. Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 318f.

30 Zu den Gemeinsamkeiten gehört auch die Fürsorge Gottes für den Schutz des Leibes durch Kleidung und Schuhwerk 8,4 und 29,4. Zu Brot und Kleidung als Gaben Gottes vgl. 10,18.

31 Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 101f. S. dazu auch die intertextuelle Beziehung der Segenssprache von 2,7 zu 8,2–5 (ebd.).

die Zeit der Wüste fest: „(Weil) in diesen vierzig Jahren JHWH, dein Gott, mit dir war, hat dir nichts gefehlt“. Das heißt: Israel verdankt auf dem ganzen Wüstenzug seine Nahrung der besonderen Fürsorge seines Gottes. Oder mit Blick auf das Ziel der Wanderung: Israel wurde schon in der Wüste „durch Gottes Wohlwollen materiell vorbereitet, um nachher in das verheißene Land ziehen zu können.“³² Im Übrigen entspricht die Segensaussage in 2,7 genau der Tatsache, dass Gott in 8,3 Israel durch 40 Jahre mit dem Manna speiste, ohne dass dabei ausdrücklich festgestellt wird, Israel habe seine Gebote, konkret den Dekalog, beobachtet.

2. Israels Aufenthalt im gelobten Land – שבע וְאָכַל, „essen“ und „satt sein“

(7) Gegenüber dem Hunger der Wüste und der von Gott ermöglichten Versorgung Israels bedeutet die Ernährung im Kulturland mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Sättigung eine Steigerung. Der Kontrast wird in Deuteronomium 8 entworfen. Zwei Blöcke mit Aussagen über die vergangene Wüstenzeit mit ihrer Prüfung Israels, den Schrecken und der wunderbaren Hilfe Gottes (8,2–5 und 8,14b–16, hier erweitert um die Herausführung aus Ägypten) stehen zwei Blöcken über den Reichtum des Landes (8,7–10) und die zukünftige Gefährdung durch den noch gesteigerten Wohlstand (8,12–14a) gegenüber.³³ Der Gegensatz der beiden Landschaften³⁴ spiegelt sich in den Erfahrungen von Hunger und Sättigung. Die „große und furchterregende Wüste“ (8,15; vgl. 1,19) ist der Ort, an dem Gott Israel durch Hunger gefügig machte (8,2f), ein „Dürmland, das ohne Wasser ist“ (8,15). Dagegen ist das den Vätern zugeschworene (8,1) und Israel gegebene Land (8,10) אֶרֶץ טוֹבָה, ein „prächtiges Land“ (8,7.10) mit nahezu „paradiesischen“ Zügen³⁵. Es wird in 8,7–10 in einer palindromisch gestalteten, also sicher intendierten Siebenerstruktur mit אָרָא in hymnischer Kunstprosa beschrieben, wobei das „prächtige Land“ den Rahmen bildet:³⁶ Es ist „ein Land mit Bächen, Quellen und Grundwasser, das im Tal und am Berg hervorquillt, ein Land mit Weizen und Gerste, mit Weinstock,

32 Ebd., 108.

33 Zur Analyse der polyphonen Struktur des Kapitels s. Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 150–161; zur oben skizzierten semantischen Polung und palindromischen Anordnung von Wüste als das Außen- und Land als das Innenthema, gespiegelt in 8,11 als Mittellinie, sowie zu den Lexemwiederholungen in den einander entsprechenden Blöcken s. ebd., 157–161.

34 Die Betrachtung des Landes unter dem Gesichtspunkt der Nahrungsproduktion war für den Alten Orient selbstverständlich, vgl. MacDonald, *Not Bread alone*, 2.

35 Vgl. M. Geiger, *Erinnerungen an das Schlaraffenland*. Dtn 8 als Theologie des Essens, in: Geiger/Maier/Schmidt, *Essen und Trinken*, 15–32.

36 Braulik, *Sieben Säulen*, 89f.

Feigenbaum und Granatbaum, ein Land mit Ölbaum und Honig, ein Land, in dem du nicht armselig dein Brot essen musst, in dem es dir an nichts fehlt, ein Land, dessen Steine aus Eisen sind, aus dessen Bergen du Erz gewinnst“ (8,7–9). Neben drei Arten von Bewässerung garantieren sieben für das Land typische Produkte³⁷ – Weizen und Gerste, Wein, Feigen und Granatäpfel, Oliven und Honig – nicht nur die Grundversorgung, sondern bieten auch Luxusnahrung.³⁸ In diesen Landpreis eingeschoben ist ein weiterer Gegensatz – der von Fülle und Mangel innerhalb des Landes. Er fehlt in der zu 8,7–9 parallelen Charakterisierung des Landes in 6,10f und besagt nach 8,9: Israel braucht in diesem Land לחם nicht in „Armut, Elend“ zu „essen“ (אכל); es wird hier nichts „entbehren“. Das Verb חסר Nifal „fehlen, entbehren“, mit Israel als Subjekt findet sich im Deuteronomium nur in 2,7 und 8,9. Diese Intertextualität will sagen: Wie auf dem Wüstenzug wird es auch im Land keine materielle Not geben. Der natürliche Reichtum des wunderbaren Landes steht Israel immer zur Verfügung. Ja, er kann unter diesen Voraussetzungen sogar noch vergrößert werden (8,12f). Das Deuteronomium fasst das Leben in solchem Überfluss abschließend in der Formel אכל ושבע „essen und satt sein/werden“, zusammen (8,10 und 12). Selbstverständlich schließt אכל bei dieser Sprachregelung das Trinken ein. Diese Grunderfahrung der reichhaltigen Ernährung Israels im Verheißungsland durchzieht als Leitwort im Rahmen einer Siebenergruppe die Hauptgebotsparänese und die deuteronomische Gesetzessammlung.

(8) Die Verbverbindung אכל ושבע ist 7-mal belegt: 6,11; 8,10.12; 11,15; 14,29; 26,12; 31,20.³⁹ Nur in 31,20 wird der Doppelausdruck mit לָשָׂן Qal, „fett werden“, zu einer dreigliedrigen Reihe erweitert, zu einer Übersättigung, die singular ist (vgl. aber Hos 13,6). Außerdem wird in Dtn 23,25 אכל mit dem Nomen שבע „Sättigung“, zusammengestellt. In der gesamten Hebräischen Bibel gibt es 32 Belege, an denen die beiden Verben „essen und satt sein“ auf verschiedene Weisen beieinander stehen. Von ihnen findet sich also ein Viertel im Deuteronomium. Das heißt in absoluten Zahlen: die Verbreihe wird hier mit Abstand am häufigsten gebraucht. Im Tetrateuch wird sie nur in der Manna- und Wachtelerzählung Ex 16 verwendet, nämlich beim Murren der Israeliten im Rückblick auf ihren Ägyptenaufenthalt in 16,3; ferner in den Zusagen des Manna- und Wachtelwunders in 16, 8 und 12.⁴⁰

37 Zur Siebenzahl als Symbol der Fülle von Erzeugnissen einer florierenden Landwirtschaft s. zum Beispiel T. Veijola, „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8, in: Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, BWANT 149, Stuttgart 2000, 94–108, 98 Anm. 24.

38 Zu den einzelnen Nahrungsmitteln s. Geiger, Erinnerungen, 18f.

39 Braulik, Sieben Säulen, 87.

40 Vgl. noch Ps 78,25.29.

Schließlich steht sie in den Segensverheißungen Lev 25,19 sowie 26,5 – jeweils verbunden mit Israels Wohnen in Sicherheit – und in 26,26, wo das Sattwerden verneint wird. Der Doppelausdruck fehlt in Josua bis 2 Könige, ist also nicht deuteronomistisch.

Der Sprachgebrauch des Deuteronomiums ist ziemlich einheitlich. Das Verbenpaar אכל + שבע wird nie in übertragenem Sinn verwendet, sondern bezieht sich auf eine elementare Funktion menschlichen Lebens. Sein Subjekt ist das Volk Israel, nur in 14,29 und 26,12 sind es bestimmte Personen in Israel, nämlich die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen. Im Gegensatz zu den Wüstenstellen fehlt immer ein direktes Objekt des Essens und der Sättigung. Die beiden Verben stehen stets in finiten Formen und folgen parataktisch und in der logischen Reihung von Essen und Sattwerden aufeinander. Die Wendung „essen und nicht satt werden“ gibt es im Deuteronomium nicht. Andere Verben können an אכל + שבע anschließen – in 8,10 ברך Piel, „preisen“, und in 8,12 ישב + בנה, „bauen“ und „bewohnen“, – niemals allerdings שמח (wie in Ps 90,14). Denn אכל + שמח ist, wie sich zeigen wird, den Höhepunkten des Jahres, den Opferfeiern und Wallfahrtsfesten, reserviert. Syntaktisch steht die Wendung אכל + שבע mit einer Ausnahme immer in einem Konditionalsatz (in der Protasis 6,11; 8,10; 11,15; 26,12; 31,20; in der Apodosis 8,12). Nur 14,29 setzt die vorausgehende Regelung mit einem Folgesatz fort. Insgesamt tendiert die Verbverbindung zur Anfangs- (8,10.12) oder Schlussposition im Satzgefüge (6,11; 11,15; 26,12; vgl. 14,29; 31,20).

(9) Welche Funktionen erfüllt die Aussage von „essen und satt sein/werden“ jeweils in ihrem Kontext? In 6,11; 8,10.12; 11,15 steht sie in einem Ermahnungsprozess. Charakteristisch ist dabei ihre Verbindung mit der Formel פן השמר לך, „nimm dich in Acht, dass nicht“, die häufig ein Hauptgebot einleitet.⁴¹ Zunächst zu den Texten in den Kapiteln 6 und 8. Sie weisen zahlreiche Parallelen auf. Denn unabhängig von diachroner Abhängigkeit wird im Lesegefälle des Buches 6,10–15 durch 8,7–19 kommentiert.⁴² Im Vordersatz des Bedingungssatzgefüges in 6,10f und 8,7–9 wird zunächst das überreiche Land als der Raum entworfen, in dem Israel essen und satt werden wird. Während die Wendung „nimm dich in Acht, dass nicht“ in 6,11 und 8,10 jeweils am Ende eines Lobes des Landes steht, in das Gott Israel führt, eröffnet sie in 8,12 ein Lob des Lebens im Land. Dann folgt im Nachsatz die Warnung, JHWH nicht zu „vergessen“ (שכח). Das gilt für 6,12; 8,11. Dagegen hängt 8,12 syntaktisch an der paränetischen

41 N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20, Rom 1963, 156. Weitere Belege sind 4,9.15f. 23 und 12,30.

42 Ebd., 192–194; Gomez de Araújo, Theologie der Wüste, 220–223.

Formel „nimm dich in Acht“ (8,11) und ist bereits Teil des Nachsatzes.⁴³ Der Nachsatz greift zwar nochmals auf den Vordersatz zurück, um Einiges nachzutragen – wenn Israel „gegessen hat und satt geworden ist“ und nun selbst den äußeren Wohlstand durch Häuser, Herden und Geld „vermehrt“ (8,12f) –, mündet aber seinerseits in die Mahnung, Gott nicht zu vergessen (8,14). „JHWH nicht vergessen“ leitet also in 6,12 die Formulierungen des Hauptgebots ein (6,13f) und bildet in 8,11 und 14 (und 19) das Leitwort seiner Verkündigung.

Die beiden weiteren Belege von „essen und satt sein“ zeigen zwar gewisse Gemeinsamkeiten mit den drei besprochenen Stellen, formulieren aber anders. 11,15 gehört in den Nachsatz des Segens. Auch hier geht eine Beschreibung des Landes voraus. Seine Fruchtbarkeit ist jedoch bedingt – sie hängt an der Liebe Israels zu JHWH und am Hören auf seine Gebote (11,13–15). Erfüllt Israel diese Voraussetzung, ermöglicht der von Gott geschenkte Regen eine gute Ernte von Korn, Most und Öl sowie eine üppige Grasvegetation für das Vieh. Dann kann Israel „essen und satt werden“. Ferner leitet wie in 6,12 und 8,11 auch in 11,16 die asyndetisch einsetzende Mahnung, sich in Acht zu nehmen, den Nachsatz ein.⁴⁴ Er warnt vor der Verführung, das erste Dekalogsgebot zu übertreten, nämlich anderen Göttern zu dienen und sich vor ihnen niederzuwerfen.

Schließlich findet sich auch in 31,20 die Abfolge von JHWHs Führung in ein Land von Milch und Honig,⁴⁵ dem Essen und Sattwerden Israels und seinem Abfall zu anderen Göttern. Es fehlt die paränetische Formel „nimm dich in Acht“. Denn hier ist auch der Götterdienst noch in den Vordersatz des Bedingungssatzgefüges gezogen, während der Nachsatz die schrecklichen Auswirkungen nennt: „Wenn ich dieses Volk in das Land geführt habe, das ich seinen Vätern mit einem Schwur versprochen habe, in das Land, wo Milch und Honig fließen, und wenn es gegessen hat und satt und fett geworden ist und sich anderen Göttern zugewandt hat ...“

„Essen und satt sein“ ist als Feststellung oder Warnung in den Kapiteln 6–11 und 31 stets in den Segen Gottes hineingezogen. Doch ist die Wirkung dieser Sättigung ambivalent⁴⁶ und differiert im Fortgang der Geschichte. Sie führt nach 8,10 zur Dankbarkeit – „wenn du dort isst und satt wirst und JHWH, deinen Gott,

43 Zur Syntax von 8,7–18 s. Lohfink, Hauptgebot, 192f.; Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 127–137 und 151–154.

44 Vgl. Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 133.

45 Die im Deuteronomium 6-mal belegte Formel (6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; dazu ein siebtes Mal zerdehnt und gemeinsam mit anderen Gütern in 32,13–14) steht für die fast mythische Attraktivität des Landes, das JHWH den Vätern zugeschworen hat (26,15; 31,20) – vgl. H. Ausloos, „A Land Flowing with Milk and Honey“ Indicative of a Deuteronomistic Redaction?, *ETL* 75 (1999), 297–314.

46 Schon S. R. Driver, *Deuteronomy* (ICC), Edinburgh ³1902, 94, stellt fest, dass Belege der Wendung „essen und satt sein“ im Alten Testament „sometimes referred to purely as a

für das prächtige Land, das er dir gegeben hat, preist“. An diese gute Möglichkeit ist wohl zunächst für die Zeit nach der Landeroberung gedacht.⁴⁷ Die andere, schlechte Möglichkeit entsteht, wenn Israel sich im Land eingelebt hat und der wachsende Wohlstand (8,12f) es dazu verleitet, Gott und seine großen Taten zu vergessen (8,14–16) und den erworbenen Reichtum der „eigenen Kraft“ allein zuzuschreiben (8,17f). Dabei spielt ein Vorgang im „Herzen“ eine wichtige Rolle. 6,12 nennt als Anlass der Gottvergessenheit nur den vorgefundenen Reichtum des Landes. Dagegen lässt nach 8,14 das selbst geschaffene Wirtschaftswunder das „Herz hochmütig werden“. 11,16 schließlich mahnt angesichts der von Gott gegebenen Fruchtbarkeit von Feld und Vieh, das „Herz nicht verführen zu lassen“ und nicht zu anderen Göttern abzufallen. Jedenfalls betrifft „essen und satt sein“ zunächst und vor allem das Gottesverhältnis Israels und kann zum theologischen Problem werden. Genauer: „Nicht das Sattwerden, das als Ausdruck der Hilfe und Zuneigung JHWHs und als Wohlergehen Israels positiv gewertet wird, sondern Israels Reaktion darauf erfährt Kritik“.⁴⁸

(10) Worin das Vergessen Gottes konkret besteht, wird in 8,11 mit Worten der allgemeinen Paränese gesagt: im „Missachten seiner Gebote, Rechtsentscheide und Satzungen“. Umgekehrt drückt sich nach 11,13 im Bewahren bzw. Hören auf die Gebote, auf die Mose „heute“, am Tag des Moab-Bundesschlusses, Israel verpflichtet, die Liebe zu JHWH aus – eine andere, kontextbedingte Form des Hauptgebots. Das Halten der Gebote ist also erforderlich, wenn der gottgeschenkte Segen des Landes und damit das Essen und Sattwerden weiter bestehen bleiben sollen. Die zwei übrigen Belege der Verbverbindung, die zur Sammlung der Einzelgesetze (Kapitel 12–26) gehören und sofort besprochen werden, verdeutlichen diesen Gebotsgehorsam. Er sichert die soziale Gerechtigkeit und dient der Teilhabe aller an der Segensfülle des Landes.

Es ist die Anordnung über die Abgabe des Zehnten, verstanden als „Aufscheidung“, in 14,28f, die nach 26,12f ins Gebet vor JHWH (26,13–15) hineingenommen werden soll. Vorausgesetzt ist, dass im Land niemand hungern soll – es ist ja ein „Land, in dem du nicht armselig dein Brot essen musst“ (8,9; zum Grundsätzlichen vgl. 15,4f), ein „Land, wo Milch und Honig fließen“ (26,15). Hunger aber gibt es vor allem dort, wo Armut herrscht. Deshalb betreffen die Maßnahmen zunächst die Armen-Trias der bodenbesitzlosen „Fremden, Waisen und Witwen“. Für diese am Rand jeder altorientalischen Gesellschaft angesiedelten Bevölkerungsgruppen hat das Deuteronomium ein Versorgungssystem geschaffen, das

blessing, sometimes as tending to elation of heart, and consequently a source of spiritual danger (6,11; 8,12; 11,15; 31,20; Neh 9,25)“.

47 Vgl. Gomez de Araújo, *Theologie der Wüste*, 136.

48 G. Warmuth, שָׂבָא *sāba*, in: ThWAT VII (1993), 693–704, 698.

sie der Armut entreißt.⁴⁹ Dazu gehört 14,28f. In jedem dritten Jahr soll der ganze Zehnte der Jahresernte nicht zum Tempel gebracht werden, sondern verbleibt als eine Art Sozialversicherung am Heimatort und wird dort zur Verteilung eingelagert. Dann „können die Leviten, die ja nicht wie du Landanteil und Erbbesitz haben, die Fremden, die Waisen und die Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, kommen, essen und satt werden“ (14,29). Angesichts dieser „Säkularisierung“ des Zehnten muss im Zentralheiligtum ein Bekenntnis abgelegt werden, das die soziale Bindung des Drittajahreszehnten religiös absichert: „Ich habe alle heiligen Abgaben aus meinem Haus geschafft. Ich habe sie für die Leviten und Fremden, für die Waisen und Witwen gegeben, genau nach deinem Gebot, auf das du mich verpflichtet hast.“ (26,13a). Erst dann kann man – nun nicht mit Blick auf das Hauptgebot „Gott nicht zu vergessen“, sondern auf die Einzelbestimmungen – sagen: „Ich habe deine Gebote nicht übertreten und nicht vergessen.“ (26,13b). Jeder Israelit trägt also die Verantwortung für das Abliefern aller Zehntanteile seiner Ernte „für die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen“, sodass „sie davon in deinen Stadtbereichen essen und satt werden“ können (26,12). Ihre Ernährung ist zugleich die Voraussetzung dafür, dass Gott alles Arbeiten (14,29) und das Land segnet (26,15). Anders als auf dem Zug nach Moab gibt es also, wenn Israel im Verheißungsland lebt, gesellschaftliche Unterschiede. Aber sie dürfen nie das Essen und Sattwerden beeinträchtigen.

Das Deuteronomium fasst die soziale Funktion des Landbesitzes und, dass niemand im Gottesvolk hungern bzw. Mangel leiden soll, nochmals weiter. Das zeigt die Verbindung von אכל mit dem Nomen שבע in 23,25. Nur hier wird ausdrücklich die Speise genannt, die ein einzelner Israelit isst und an der er satt wird, nämlich Trauben im Weinberg eines anderen. Die Bestimmung gestattet bei spontanem Appetit „Mundraub“: „Wenn du in den Weinberg eines anderen kommst, darfst du so viel Trauben essen, wie du magst, bis du satt bist“⁵⁰ (23,25). Und die gleiche Generosität gilt, obwohl die „Sättigung“ nicht eigens wiederholt wird, auch vom Herausreiben der Körner aus den Ähren eines Kornfeldes (23,26). Beides darf allerdings nicht zur Ernte entarten – vor einem solchen Missbrauch der Gastfreiheit wird der Besitzer in beiden Fällen geschützt.

49 N. Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 205–218.

50 Die Apposition שבעך meint ein leibliches Sattwerden entsprechend dem Verlangen, nicht aber wie die Septuaginta übersetzt, „die Sättigung deiner Seele“ – M. Rose, 5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze, ZBAT 5.1, Zürich 1994, 200.

3. Israel bei Opfer und Fest im Tempel – אכל und שמח, „Opfermahl halten“ und „sich freuen“

(11) Essen und Trinken außerhalb des Landes waren zwar reines Geschenk Gottes. Doch veranlasst erst die Sättigung im Kulturland zu ausdrücklicher Dankbarkeit. Allerdings kann Sattsein in der Zukunft auch zur Gottvergessenheit führen und zur Vernachlässigung der sozialen Verantwortung, wie die Gesetze sie regeln.⁵¹ Trotz aller Unterschiede sind Essen und Trinken „in all ihrer Alltäglichkeit Vorgänge von hoher religiöser Bedeutung, Sakramente in einem urtümlichen und umfassenden, in Zeiten und Räumen vielfach differenzierten Sinn“.⁵² Auch in der Zeit vor und nach der Landnahme hatte das Essen kultischen Charakter und war mit Opfern verbunden. Wenn das Deuteronomium das nicht berücksichtigt, dann deshalb, weil alle Opfer im zentralen, einzig legitimen Heiligtum dargebracht und „gegessen“ werden müssen.⁵³ Solche Mahlfeiern bilden das Herzstück der Opferfeiern und Feste. Dabei wird niemals nur vom Essen der Opferanteile gesprochen, niemals vom Sattwerden. Vielmehr kennzeichnet sie ein אכל לפני יהוה, „essen vor JHWH“, und שמח לפני יהוה, „sich freuen, fröhlich sein vor JHWH“, und zwar an dem von ihm erwählten Ort – המקום. Es gilt: „Das Fest braucht einen Rahmen.“⁵⁴ Das Deuteronomium hat deshalb in den 14 (= 2 mal 7) Zentralisationsgesetzen – erkennbar an der 21-mal (= 3 mal 7) gebrauchten sogenannten מקום-Formel „die Stätte, die JHWH, dein/euer Gott erwählen wird, indem er dort seinen Namen anbringt“ o.ä. – ein eigenes Wallfahrtschema und Ritualgerüst entwickelt.⁵⁵ Es orientiert sich, abgestimmt auf die Absicht des jeweiligen Gesetzes, an der Abfolge der Vorgänge, die bei einer Wallfahrt stattfinden, ist also umfassender als der Ablauf eines Opfers. Neben einer festen Handlungsabfolge, insbesondere von Tätigkeiten am Heiligtum, sind in dieses verbale Fachwerk vor allem die מקום-Formel, die Festtermine, die Aufstellungen der Opfer und Teilnehmer eingehängt. Es sind die Elemente, die auch sonst aus einem individuellen Sich-Ernähren ein

51 Dennoch greift die Sammlung der Einzelgebote (Kapitel 12–26) „nicht auf die in Dtn 8 angelegte Synthese aus Wüste und Land zurück. Auch wird das Raumkonzept Wüste nicht als Referenz- oder Gegenraum zur Konturierung der Sozialgesetze präsentiert, es prägt die Gebote für das Leben im versprochenen Land nicht in gleicher Weise wie der Aufenthalt im ‚Sklavenhaus Ägypten.‘“ (Geiger, Gottesräume, 196).

52 Smend, Essen, 259.

53 Zur jüngsten Diskussion s. B. T. Arnold, Deuteronomy 12 and the Law of the Central Sanctuary *noch einmal*, VT 64 (2014), 236–248.

54 Kraml, Fest, 177.

55 S. dazu N. Lohfink, Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 219–260, 232–244.

kultiviertes gemeinsames „Mahl“ machen: der soziale Raum und die soziale Zeit mit ihren geschichtlich wie naturrhythmisch bedingten Situationen, die Speisen samt ihrer Zubereitung, schließlich die geladenen Teilnehmer. Außerdem erhält dieses Mahl, das mit seinem rituellen Charakter weit über eine bloße Nahrungsaufnahme hinausreicht, einen religiösen Charakter.⁵⁶ „Wenn die 14 Gesetze auch jeweils irgendeine Einzelregelung bringen, so haben sie insgesamt doch eine durch die Rhetorik des Wallfahrtsschemas ausgedrückte gemeinsame Botschaft: Israel soll an seinem Zentralheiligtum als Ganzes bei festlichem Opfermahl zur reinen Freude vor seinem Gott gelangen. Das scheint für das Deuteronomium das Wesen des Opfers zu sein.“⁵⁷

3.1 Opfergesetze und Festkalender

(12) Die deuteronomische Gesellschaftsordnung (Kapitel 12–26) regelt dieses Mahlhalten in ihren Kultbestimmungen. Darin vorgeschrieben sind das Zentralheiligtum als einzig legitimer Ort aller liturgischen Mähler, die drei „Wallfahrtsfeste“ Pesach, Wochen- und Laubhüttenfest als verbindliche Termine, die tierischen wie vegetabilen Opfer samt der besonderen Behandlung des Blutes und die feiernden Teilnehmer. In die Opferfeier ist Gott einbezogen – das Essen und die Freude ereignen sich ja „vor JHWH, deinem/euren Gott“. Pesach, Wochen- und Laubhüttenfest werden „für JHWH“ gefeiert.⁵⁸ Das Deuteronomium hat diese wichtigsten Elemente auf verschiedene Weisen durch Siebenergruppen ausgezeichnet. Außerhalb der Einzelgesetzsammlung spielt die Vorschrift über Altarbau und Opfer auf dem Berg Ebal/Garizim⁵⁹, unmittelbar nach dem Einzug ins Verheißungsland (27,5–8), eine besondere Rolle. Ich komme noch darauf zurück.

56 Lohfink, Opferzentralisation, 237f., nennt in einer Übersicht, die von den konkreten Einzelformulierungen abstrahiert und Einiges nicht von den Verben allein Erfassbare einbezieht, sieben Elemente, die das Wallfahrtsschema der 14 Zentralisationsgesetze bestimmen, auch wenn sie nicht überall vorkommen: „Daheim“, „Auf dem Hinzug“, „Tun am Heiligtum“, „Essen“, „Fröhlichsein“, „Teilnahme verschiedener Personengruppen“ und „Paränese“ (238 Anm. 53).

57 Lohfink, Opferzentralisation, 239.

58 Während man sich auf dem Wochenfest auch „vor JHWH“ freut, werden die privaten Opfer – also nicht das gesamtisraelitische Pesach, das „für JHWH“ geschlachtet wird (16,2) – niemals „für JHWH“ dargebracht. Auch 15,21 und 17,1 bilden keine sachlichen Ausnahmen aus dieser Sprachregelung, weil sie verbieten, fehlerhafte Opfer für JHWH zu schlachten. Nur nach 27,6 sollen die „Brandopfer für JHWH“ verbrannt werden.

59 Zur textkritischen Diskussion von 27,4 s. C. McCarthy, *Commentary on the Critical Apparatus*, in: *Deuteronomy*, *Biblia Hebraica Quinta* 5, Stuttgart 2007, 49*–169*, 122*f. E. L. Gallagher, *Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch and the Origins of Deuteronomy*, VT 64 (2014), 561–572, hat den gegenwärtigen Forschungsstand zur

Innerhalb der Kultgesetze profilieren vor allem die Opfervorschriften von Kapitel 12 und die Wallfahrtsbestimmungen von Kapitel 16 die Struktur des Mahls.⁶⁰ Dabei dominiert in 12,4–28 die lokale Dimension – eine einzige legitime Opferstätte für JHWH –, in 16,1–17 die temporale – die jährlich periodisch wiederkehrenden Festzeiten und ihre Dauer. Ich gehe diese beiden liturgischen Gesetzesblöcke im Folgenden vor allem im Blick auf das Mahl durch, das sie inszenieren.⁶¹

(13) Entscheidend ist, „daß es beim Opfer nicht um Ernährung geht, sondern um Gastfreundschaft“. Das Opferritual als «*étiquette de table*» bestimmt deshalb, „wo, wann, was und wie jeder seinen Anteil am Opfer erhält.“⁶² Die vier Paragraphen 12,4–7.8–12.13–19.20–28, mit denen die Einzelgesetzsammlung eröffnet wird, entfalten mit juristischer Logik das „neue Ritual“.⁶³ Die damit kontrastierenden Rahmengesetze über die Vernichtung fremder Kultstätten samt ihren Kultsymbolen und -bildern (12,2–3) und das Verbot ihrer Kultbräuche (12,29–31) verdeutlichen das Unterscheidend-Israelitische im Kult des JHWH-Glaubens und dienen, wie die Opfer- und Festgesetze insgesamt, der Identitätsformulierung Israels als Volk JHWHs.⁶⁴ Von diesen Bestimmungen kann hier abgesehen werden. Die vier Opfergesetze sind zwar ganz vom Wallfahrtsschema durchformt, doch entwickeln sie darin konsequent jeweils eines der Mahlelemente als ihr besonderes Thema. Sie kontrastieren ein Kultverbot mit einem Gesichtspunkt des JHWH-Kults am Zentralheiligtum. Im Einzelnen sieht das so aus: Nach 12,4–7 soll Israel seine Opfer nur zur einen Stätte bringen, die JHWH erwählt hat und wo er wohnt. Als

Samaritaner-Problematik zusammengefasst und eine überzeugende Problemlösung vorgeschlagen. Deshalb schreibe ich im Folgenden, wenn es um den Berg des Heiligtums geht, „Ebal/Garizim“.

60 Kapitel 13 führt die Einzigkeit der Kultstätte (12,4–28) und den Götterkult der Völker Kanaans (12,2–3 und 29–31) mit Gesetzen weiter, die eine ausschließliche JHWH-Verehrung sichern. 14,1–21 greift das Motiv der Riten anderer Völker auf und entwickelt in den Speisevorschriften von 14,3–21a eine Ritualdifferenz Israels. Als Schlüsselwort dient כֹּחַל, das auch eine terminologische Brücke zu den Opfern als festlichen Mahlzeiten von Kapitel 12 schlägt. Das Verb wird in 14,3–21 14-mal (2 mal 7-mal) verwendet: Der Katalog reiner und unreiner Tiere enthält 7 Essensverbote (14,3.7.8.10.12.19.21) und erlaubt 7-mal das Essen einer bestimmten Fleischart (14,4.6.9.9.11.20.21) – vgl. Braulik, *Sieben Säulen*, 22.

61 Vgl. dazu ausführlich in G. Braulik, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBAB 2, Stuttgart 1988, 161–218, 191–199.

62 A. Marx, *Opferlogik im alten Israel*, in: B. Janowski/M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (stw 1454), Frankfurt am Main 2000, 129–149, 135 und 137.

63 S. dazu G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–16*, SBS 145, Stuttgart 1991, 24–30.

64 Zur „Identität“ Israels im Zusammenhang mit Opfer und Fest s. umfassend Altmann, *Festive Meals*.

Opfergaben werden umfassend und definitiv aufgezählt (12,6): Brandopfer- und Schlachtopfertiere, Zehnte und Handerhebungsoffer, was Gott gelobt wurde und was ihm freiwillig gegeben wird, schließlich die Erstlinge der Rinder, Schafe und Ziegen. 12,8–12 nennt den Zeitpunkt des Inkrafttretens der Kultbestimmungen – den Einzug Israels „in die Ruhe“, das ist der Tempel (vgl. 1 Kön 8,56), und „in den Erbesitz“, das Land – und bringt innerhalb der Opfergesetze die ausführlichste Liste von Teilnehmern am gemeinsamen Mahl (12,12): die angesprochenen Israeliten, ihre Söhne und Töchter, Sklaven und Sklavinnen – zusammengefasst in der Kurzformel „ihr und eure Familie“ (12,7) – sowie die Leviten in den Städten. In 12,13–19 wird zwischen Opfer und Schlachtung bzw. zwischen sakraler und profaner Schlachtung von Vieh unterschieden und dabei die Profanschlagung an den Wohnorten erlaubt: „Du darfst immer, wenn du es möchtest, und überall in deinen Stadtbereichen schlachten und Fleisch essen ... Jeder, der Reine wie der Unreine, darf davon essen, wie bei Gazelle und Damhirsch.“ (12,15). Während bei Opfertieren weder Fett noch Blut gegessen werden dürfen, ist das Essensverbot bei profan geschlachtetem Vieh wie bei Wildschlachtung auf das Blut beschränkt: „Nur das Blut sollt ihr nicht genießen, sondern wie Wasser auf die Erde schütten.“ (12,16). Weil aber eine Profanschlagung erst zu einer bestimmten geschichtlichen Situation notwendig wird, schränkt 12,20–28 die Erlaubnis auf weit vom Tempel entfernte Städte ein und präzisiert dabei den Umgang mit Blut (12,23–25): „Genieße kein Blut, denn Blut ist Lebenskraft, und du sollst nicht zusammen mit dem Fleisch die Lebenskraft verzehren. Du sollst es nicht genießen, sondern wie Wasser auf die Erde schütten.“ (12,23f). Analoges gilt auch für die Opfer (12,27f): Die Brandopfertiere werden mit Fleisch und Blut dargebracht, bei den Schlachtopfertieren soll das Blut auf den Altar geschüttet, das Fleisch gegessen werden. Sie zeigen, dass Gott an den Opfern teilnimmt. Das muss noch etwas erklärt werden.

Die beiden Opferarten entsprechen nämlich den zwei Arten der Gastfreundschaft, die Gott angeboten werden: Die eine, „wo der Gast ganz besonders geehrt wird, indem ihm das Mahl vom Gastgeber vorgesetzt wird, ohne dass dieser selbst am Mahl teilnimmt“ – ihr entspricht das Brandopfer, wo das ganze Tier Gott allein vorbehalten ist; und die andere „mehr allgemeine Art der Gastfreundschaft, wo der Gastgeber, von seiner Familie umgeben, und der Gast sich um ein gemeinsames Mahl versammeln und miteinander Tischgemeinschaft erleben“ – ihr entspricht das Schlacht- bzw. Gemeinschaftsopfer.⁶⁵ Dazu kommen noch die Opfer aus den Produkten der Landwirtschaft. Doch erhält Gott nicht nur seinen Anteil am Altar. Denn „indem er dieses Mahl annimmt, das aus den Haupterzeugnissen Israels

65 Marx, Opferlogik, 136.

zubereitet ist, und das somit aus derselben Nahrung besteht wie die Nahrung Israels, bekundet er noch dazu seine besondere Bindung an sein Volk und dessen Land.“⁶⁶

In der Opfergesetzgebung von Kapitel 12 fehlen „Mahl halten“ und „sich freuen“ nur in der Legalinterpretation der Profanschachtung bzw. der Behandlung des Bluts (12,20–28). Aber auch die מִקְרָם-Formel (12,5.11.14.18.21.26, die in gleicher Häufigkeit nur noch im Festkalender 16,1–17 steht), die Opferverzeichnisse (nach 12,6 noch in 12,11.17.26) und Teilnehmerlisten (Kurzformel in 12,7, detailliert 12,12 und 18) werden in Variationen in den Opfergesetzen wiederholt. Weil die Opferbestimmungen private Feiern der einzelnen Familien regeln, gibt es kein festgelegtes Datum. Dagegen ist die Darbringung des Zehnten, der Erstgeburt des Viehs (14,22f) und der Erstlingsfrüchte (26,1f) vorgeschrieben. Diese Opfer wurden wahrscheinlich beim Laubhüttenfest zum Tempel gebracht. Die ebenfalls verpflichtenden drei Wallfahrtsfeste versammeln ihrem theologischen Anspruch nach das ganze Volk im Zentralheiligtum und legen deshalb auch die Zeit für die gemeinsame Feier fest.

(14) Wenn sich also nicht nur die Familie, sondern das ganze Volk zum gemeinsamen Mahl im Tempel versammeln sollte, bedurfte es neben dem *einen* Ort auch *eines* festen Termins. Die Wallfahrtsfeste in 16,1–17 sind deshalb trotz aller sachbedingten Flexibilität an bestimmte Jahreszeiten gebunden und an Erfahrungen, die sich aus der eigenen Volksgeschichte bzw. aus dem Rhythmus der Natur im bäuerlichen Leben ergeben. Zugleich werden sie „für JHWH“ begangen (16,1.8.10.15). Es ist somit eine gewidmete und gemeinschaftlich gefüllte Zeit, geprägt von Tag und Nacht, von Frühling und Herbst, von Arbeit und Ernte. Literarhistorisch später entstandene und dem Deuteronomium im Tetrateuch vorausgehende Festkalender fixieren das Datum noch genauer.

Das Pesach (16,1–8) wird im „Monat Abib“, genauer: am „Neumond“ des Abib, gefeiert. Das dürfte auch der Beginn des „Festes der ungesäuerten Brote“ gewesen sein, das im Deuteronomium ohne Kalenderänderung mit dem Pesach verschmolzen wird. Der gewählte Zeitpunkt entspricht der Kultsymbolik, nämlich der feiernden Vergegenwärtigung der nächtlichen Herausführung aus Ägypten. Deshalb gilt für das Schlachtopfertier: „Du sollst nichts Gesäuertes dazu essen. Sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot dazu essen, die Speise der Bedrängnis, damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist. Denn in Hast bist du aus Ägypten gezogen.“ (16,3). Mazzen sind das Brot für unterwegs, wenn vorbereiteter und somit gesäuerter Teig nicht zur Verfügung steht. Als „Speise der Bedrängnis“ stehen sie als Sinnbild für den eiligen Aufbruch aus

66 Ebd., 137.

Ägypten im Mittelpunkt der Leidensgedächtnisfeier des Pesach.⁶⁷ Deshalb muss auch das Pesachtier abends geschlachtet und mit ungesäuertem Brot bis zum Morgen aufgegessen werden. Hier verbindet sich also das Essen bestimmter Speisen mit rituellen Handlungen zum kultdramatisch vergegenwärtigenden Gedächtnis des Urdatums der eigenen Geschichte – der Herausführung aus Ägypten. Den Gott des Exodus zu vergessen, gehört zu den Gefahren eines satten Lebens im Verheißungsland (8,14). Dem stemmt sich das Pesach entgegen. Denn in ihm erweist sich das Exodusgeschehen „als fundierende Erinnerungsfigur der Identität Israels“.⁶⁸

Die deuteronomische Festanweisung zum „Wochenfest“ (16,9–12) ist die ausführlichste, die das Alte Testament zu diesem Fest gibt. Es wird sieben Wochen nach Beginn der Getreideernte gefeiert. Eine Verbindung mit dem Exodusereignis schafft nur die abschließende Gebotsparänese, die zum Halten der beiden vorausgehenden Kultbestimmungen mit der Erinnerung an das Sklavendasein Israels in Ägypten motiviert (16,12). Davon abgesehen ist das Wochenfest ein fröhliches Erntefest. Die im Heiligtum dargebrachte freiwillige Gabe illustriert zugleich den erfahrenen Segen Gottes.

Im Herbst, zum Abschluss der Weinernte und damit am Ende des bäuerlichen Jahres, wird das „Hüttenfest“ (16,13–15) begangen. Wiederum ist es ein Erntefest. Doch beträgt seine Dauer nun sieben Tage. Der harten Arbeit in der Landwirtschaft entspricht die überbordende Freude: „Wenn JHWH, dein Gott, dich in allem gesegnet hat, in deiner Ernte und in der Arbeit deiner Hände, dann sollst du wirklich fröhlich sein.“ (16,15). So sehr auch dieses Fest „für JHWH gefeiert“ (16,15) wird, ist es noch zuvor „dein Fest“ (16,14). Trotzdem fehlt ein Hinweis auf das Mahl. Ich komme noch darauf zurück. Doch dürften beim Laubhüttenfest auch der „Zehnte an Korn, Wein und Öl und die Erstlinge der Rinder, Schafe und Ziegen“ zum Tempel geschafft worden sein (14,23). Falls die Güter aber wegen der Transportschwierigkeiten verkauft wurden, konnte man dort „alles, worauf du Appetit hast – Rinder, Schafe, Ziegen, Wein und Bier, alles, wonach dein Gaumen verlangt“ – um Silber erwerben. „Und dann sollst du vor JHWH, deinem Gott, Mahl halten und fröhlich sein“ (14,26).

67 Dieser Gesichtspunkt und die Sinnstruktur des Pesach wird von W. J. Houston, *Rejoicing before the Lord: The Function of the Festal Gathering in Deuteronomy*, in: Tuckett, *Feasts*, 1–13, 4f., ausgeblendet. Er deutet das Fehlen einer freudigen Stimmung beim Pesach naturalistisch durch den Charakter der Jahreszeit.

68 I. Müllner/P. Dschulnigg, *Jüdische und christliche Feste*, NEB. T 9, Würzburg 2002, darin I. Müllner zum Alten Testament 9–62, 30.

3.2 Was das liturgische Mahl ausmacht

(15) Im Folgenden bespreche ich die verschiedenen Kennzeichen des Kultmahls für sich genommen und in ihren Verflechtungen miteinander. Weitere Gesichtspunkte der deuteronomischen Festtheorie habe ich in früheren Artikeln behandelt⁶⁹ und blende sie hier weitgehend aus. Zunächst und vor allem geht es um die beiden Verben אכל mit שמח. Ihre Verbindung, und zwar immer in dieser Abfolge und ohne dass ein anderes Verb dazwischen tritt, ist innerhalb des Alten Testaments auf das Deuteronomium beschränkt. Sie ist 4-mal belegt: 12,7.18; 14,26 und 27,7 und steht mit Ausnahme von 27,7 nur in Opfer- und Festgesetzen. Nur in 27,7 geht dem Verbenpaar die im Deuteronomium einmalige Wendung זבח שלמים, „Heilsopfertiere schlachten“, voraus. Zwar verwenden auch 1 Kön 4,20; Jes 65,13 und Koh 5,18 sowie 8,15 אכל + שמח, doch schieben sie immer noch ein drittes Verb dazwischen, und zwar mit Ausnahme von Koh 5,18 stets שתה, „trinken“. Syntaktisch verwendet das Deuteronomium אכל und שמח immer als Injunktive, die zum Essen und Sich-freuen auffordern. Sie unterstreichen theologisch, dass das Festmahl und seine Freude nur im einzig authentischen JHWH-Heiligtum und „vor JHWH“ zu suchen sind.

In den Opfer- und Wallfahrtsgesetzen wird אכל häufiger als שמח verwendet. Doch haben beide Verben innerhalb dieser Gesetze eine besondere Nähe zu bestimmten Syntagmen. Bei אכל ist es vor allem der Ort, bei שמח sind es die Teilnehmer. Nur אכל, nicht שמח, verbindet sich mit זבח, „schlachten“, und ebenso mit Tieropfern, wenn sie für sich stehen. Dagegen steht nur שמח im Zusammenhang von חג, „Fest“, bzw. חגג, „ein Fest feiern“. Die Wendung „vor JHWH“ ist auf beide Verben verteilt. Ich gehe diese besonderen Verbindungen nun einzeln durch.

(16) Bei אכל wird vor allem die erwählte „Stätte“ als Ort der Opfer betont, um deren Genuss vom Essen בשעריך, „in deinen Stadtbereichen“, (12,15.17.21; 15,22) zu unterscheiden.⁷⁰ Dabei steht אכל an sechs Stellen mit der מקום-Formel zusammen

69 Braulik, Freude des Festes; G. Braulik, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17), in: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 95–121; Ders., Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium, in: Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte, SBAB 33, Stuttgart 2001, 59–89; Ders., Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt, in: Studien zum Deuteronomium, 91–112.

70 Nach E. Otto, שער, *ša'ar*, in: ThWAT VIII (1995), 358–403, spricht בשעריך aus der „Perspektive eines Betrachters „[...]“, der vom Zentralheiligtum aus auf die Vielzahl der Orte im Land blickt. [...] Die *še'arim* öffnen sich zum Zentralheiligtum, dem *māqôm*, den Gott erwählt hat, und empfangen von dort ihr Heil und ihre Lebensmöglichkeit. Das Land als ganzes ist von dort ausgehend strukturierte Welt unter der Gottesherrschaft.“ (376).

oder mit dem Rückverweis שם „dort“, auf die zentrale Opferstätte, den Tempel: 12,7 (שם).18; 14,23.26 (שם); 15,20; 16,7. Das ist doppelt so oft als bei שמח (12,[11-]12.18; 16,11). Nur in 27,7 bezieht sich das mit אכל verbundene Adverb שם auf den in 27,4 genannten Ebal/Garizim.

Ferner verbindet sich אכל mit זבח „schlachten“. Auch für diese Zusammenstellung gibt es im Deuteronomium sieben Belege: 12,15.21; dann 4 Belege im Pesachgesetz 16,1–8 (s.u.), und schließlich noch einen in 27,7. Dabei geht es aber nicht nur um das Darbringen von Tieropfern, sondern auch um die sogenannte „Profanschlachtung“ – „du darfst immer und überall in deinen Stadtbereichen schlachten und Fleisch essen“ (12,15.21). Der Name „Profanschlachtung“ ist missverständlich, weil wie beim Opfer auch hier das Blut wie Wasser auf die Erde zu schütten ist und nicht genossen werden darf (vgl. 12,16 und 23f). Das Pesach ist ganz vom Essen des „Pesach(tieres)“ und der Mazzen geprägt. Deshalb wird hier 4-mal אכל (16,3 [2-mal]. 7.8) und ebenso oft זבח verwendet (16,2.4.5.6). Wo tierische wie vegetabile Opfer zusammen aufgezählt werden (12,6–7; 12,11–12; 12,17–18; 14,22–23 und 26), fehlt זבח sachgemäß.⁷¹

In gemischten Opferlisten, die auch Tieropfer enthalten, wird jedoch אכל gebraucht. Wiederum sind es sieben Stellen, an denen das Deuteronomium neben anderen Opfertgaben auch Tiere nennt und sie mit „Mahl halten“ verbindet: 12,6 Brand- und Schlachtopfer(tiere), 12,17f die Erstlinge von Rindern, Schafen und Ziegen, 14,23 die Erstlinge von Rindern, Schafen und Ziegen, 14,26 um den Erlös des Zehnten und der Erstlinge gekaufte Rinder, Schafe und Ziegen, 15,20 die Erstlinge von Rindern, Schafen und Ziegen, 16,6f das Pesach-Tier aus Schafen, Ziegen, Rindern, 27,7 Heilsopfertiere. Aufgrund dieses Sprachgebrauchs wird man אכל in den Kultgesetzen am besten mit „Opfermahl halten“ wiedergeben.

Die „Rhetorik des Begehrens“⁷² beim Zehnten (14,26) wie vor allem bei der Profanschlachtung (12,15.20.21) verweist auf die besondere Qualität, die das jeweilige Mahl durch den Genuss von Fleisch erhält. Verglichen mit der alltäglichen Ernährung während der Wüstenwanderung, aber auch bei der normalen Existenz im Verheißungsland bilden diese Festessen die Gipfelpunkte bäuerlich familiären Lebens. Die Opferbestimmungen heben jedoch niemals den Wert des Fleisches hervor. Sie betonen vielmehr den empfangenen Segen sowie die Gastfreundschaft „vor JHWH“. Nur 12,27 und 16,4 sprechen im Opferzusammenhang ausdrücklich

71 Neben den sieben genannten Belegen von זבח in deren Kontext auch אכל verwendet wird, steht זבח im Deuteronomium noch an drei weiteren Stellen: 15,21; 17,1 und 18,3. Hier fehlt אכל. Denn 15,21 und 17,1 verbieten die Schlachtung von Tieren, die einen Fehler haben, und 18,3 geht es um die Anteile, die am Schlachtopfertier dem Priester zustehen.

72 Altmann, Festive Meals, 76.

von בשר „Fleisch“, weil sie seinen Verzehr vom Blut bzw. Sauerteig abheben, die nicht gegessen werden dürfen.

Bei der Profanschachtung wird – sicher kontrafaktisch – von der Freude geschwiegen. Wahrscheinlich sollte שמח dem Kult, den Opferfeiern und Erntefesten im Heiligtum, vorbehalten bleiben. Das Verb fehlt dort aber auch beim Pesach, weil dieses ein „Leidesgedächtnis“ ist, an dem man zum Gedächtnis an den hastigen Auszug ungesäuertes Brot, die „Speise der Bedrängnis“, isst (16,3).⁷³ Im Unterschied zum sonstigen deuteronomischen Sprachgebrauch ordnet 27,7 an, „Heilsopfer“ zu „schlachten“, zu essen und sich „vor JHWH zu freuen“, bindet also אכל wie שמח in die Feier ein.⁷⁴ Diese sonst ungewöhnlichen Formulierungen bzw. Formelkombinationen kennzeichnen das Einmalige des Opfers.

(17) „Das Deuteronomium kennt keine andere Freude Israels als die bei Opfer und Fest im Tempel. Sie ist zugleich die liturgische Grundhaltung schlechthin.“⁷⁵ שמח Qal, „Lust haben, sich freuen, fröhlich sein“ ist Leitwort der deuteronomischen Festtheorie.⁷⁶ Sie ist möglich, „wenn JHWH, dein Gott, dich in allem gesegnet hat, in deiner Ernte und der Arbeit deiner Hände“ (16,15). Diese qualifizierte Freude ist deshalb zutiefst Dankbarkeit „für alles, was eure Hände geschafft haben, weil JHWH, dein Gott, dich gesegnet hat“ (12,7; vgl. 12,18) bzw. „für alles Gute, das JHWH, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat“ (26,11). Aus den Segensgütern wird das Mahl bestritten.⁷⁷ Das Verb שמח wird in sieben Zentralisationsgesetzen der deuteronomischen Einzelgesetzsammlung je einmal, also insgesamt 7-mal, verwendet: 12,4–7; 12,8–12; 12,13–19; 14,22–27; 16,9–12; 16,13–15; 26,1–11.⁷⁸ Nach deuteronomischer Stilistik ist es schon dadurch rein formal als ein Schlüsselwort ausgewiesen. Außerhalb der Einzelgesetzsammlung Kapitel 12–26

73 Braulik, Leidensgedächtnisfeier.

74 Die einzige Stelle im Tanak, die das Schlachten von Heilsopfern mit „essen“ und „sich freuen“ verbindet, steht in 1 Sam 11,15, wo das Volk in Gilgal Saul „vor JHWH“ zum König macht.

75 Braulik, Lust Israels, 100. Die Emotionalität dieser Freude, die das Deuteronomium befiehlt, ist von Houston, Rejoicing, 2, kritisiert worden. Dagegen hat J. E. Lapsley, Feeling Our Way. Love for God in Deuteronomy, CBQ 65 (2003), 350–369, überzeugend gezeigt, wie emotionsgeladen im Deuteronomium die Liebe trotz ihrer Herkunft aus der juristischen Rhetorik altorientalischer Vasallenverträge und trotz ihres rechtlich verbindlichen Charakters ist.

76 Zu den Kennzeichen und einer kurzen Auslegung der Belege des Verbs s. Braulik, Lust, 100–105.

77 Nur nach 14,23 dient das „Essen“ des Zehnten an Korn, Wein und Öl sowie der Erstlinge der Rinder, Schafe und Ziegen „vor JHWH“ dazu, JHWH das Leben lang „fürchten“ zu lernen. Das Sich-freuen fehlt hier, steht aber in 14,26 zusammen mit der Teilnehmerliste.

78 Braulik, Siebenergruppen, 42f.

findet sich das Verb noch in 27,7 im Zusammenhang des auf dem Ebal/Garizim zu vollziehenden Opfers.⁷⁹ In den sieben Kultgesetzen verbindet sich שמח 6-mal mit einem kürzeren oder längeren Verzeichnis der Teilnehmer, dessen Glieder je nach Gesetz bewusst ausgewählt sind. Nur in 12,18 steht die Teilnehmerliste bereits im Gefolge des Opfermahls an der erwählten Stätte, während שמח mit der Formel „vor JHWH“ verbunden ist. In 27,7 werden keine Teilnehmer aufgezählt, weil hier ganz Israel versammelt ist.

		אכל + Teilnehmerliste	שמח + Teilnehmerliste
I	12,7	אכל	שמח + Teilnehmerliste
II	12,12	אכל <i>fehlt</i>	שמח + Teilnehmerliste
III	12,18a	אכל + Teilnehmerliste	
	b		שמח
IV	14,26	אכל	שמח + Teilnehmerliste
V	16,11	אכל <i>fehlt</i>	שמח + Teilnehmerliste
VI	16,14	אכל <i>fehlt</i>	שמח + Teilnehmerliste
VII	26,11	אכל <i>fehlt</i>	שמח + Teilnehmerliste
	27,7	אכל	שמח

Die Freude dominiert in den Erntefesten (16,9–12 und 16,13–15), שמח wird dort in 16,11.14 gebraucht. Es ist die Freude des Festes. Denn nur 16,10.13.14 und die Zusammenfassung 16,16 sowie der Rückgriff auf das Laubhüttenfest in 31,10 sprechen von חג; nur in 16,15 findet sich das zugehörige Verb חגג. Dazu gehört auch die Darbringung der Erstlingsfrüchte, die in der Freude gipfelt (26,11), weil der Ritus wahrscheinlich nach Abschluss der Ernte und Lese am Laubhüttenfest im Tempel vollzogen wurde. In all diesen Gesetzen fehlt אכל.⁸⁰ Die enge, freilich nicht ausschließliche Bindung des Essens an das Schlachten lässt vermuten, warum die Bestimmungen über das Wochen- und Laubhüttenfest nicht vom Essen, sondern nur von der Freude sprechen: 16,10 verlangt bloß, am Wochenfest „eine freiwillige Gabe“ darzubringen, und beim Laubhüttenfest fehlt überhaupt jede Andeutung eines Opfers. אכל hat aufgrund seiner Nähe zum Schlachten und den Tieropfern in den Kultgesetzen die Konnotation von „Opfermahl“. Gerade dieser Aspekt aber

79 Ein letzter, ganz andersartiger Beleg von שמח steht außerhalb eines liturgischen Zusammenhangs im Mosesegen in 33,18. Er bleibt hier unberücksichtigt.

80 Altmann, *Festive Meals*, 205f., ist zuzustimmen, dass sich das Schweigen über ein Mahl nicht gegen kanaänische orgiastische Festformen richtet, wie das Braulik, *Leidensgedächtnisfeier*, zum Beispiel 115, und Ders., *Die Freude des Festes*, 181f., dem damaligen Forschungstrend entsprechend vertreten hat.

steht bei den deuteronomischen „Festen“ nicht im Brennpunkt – auch wenn am Fest der Ungesäuerten Brote und am Wochen- und Laubhüttenfest „jeder mit seiner Gabe“, die dem von Gott erhaltenen Segen entspricht, vor dem Angesicht JHWHs erscheinen soll (16,16f). Wurden die Erstlingsfrüchte am Laubhüttenfest im Tempel dargebracht, ist ebenfalls klar, warum auch dabei nicht vom „Opfermahl halten“ gesprochen wird (26,11). Im Übrigen ist zum Verständnis dessen, was das Deuteronomium eigens anführt und was es jeweils auslöst, zu beachten, dass die Kultgesetze nicht die konkrete „Feiergestalt“ der Opfer und Feste beschreiben, sondern ihre ideelle „Sinngestalt“ und damit das jeweils theologisch Bedeutsame.⁸¹ Damit erübrigt sich auch eine Diskussion über die Undurchführbarkeit der Festgesetze. Doch sollte das Verhältnis von Ritualverwirklichung und Texten über das Ritual aufgrund dieser Unterscheidung neu reflektiert werden.⁸²

Man muss also im Deuteronomium von einem zugleich differenzierten wie systematisierten Sprachgebrauch ausgehen. Die beiden Verben *אכל* und *שמח* bezeichnen spezifische Handlungen und lassen sich nicht austauschen. Deshalb steht in der deuteronomischen Sprache „sich freuen“ nicht selbstverständlich für „(Opfer-)Mahl halten“.⁸³

(18) Das Gesetz über die einzige Kultstätte nennt in 12,6 sieben Typen von Opfern, die Israel dort darbringen soll.⁸⁴ Dabei wird der Reichtum des Verheißungslandes, wie ihn zum Beispiel Kapitel 8 umreißt, als Segen Gottes (s. dazu unten) vorausgesetzt. Die Opfer werden in einer Liste paarweise nach Tieropfern, pflanzlichen Opfern, Gaben aufgrund von Gelübden oder freiem Entschluss und abschließend als Erstgeburtsoffer klassifiziert. Die Siebener-Reihe signalisiert Vollständigkeit. Dennoch nennt das Deuteronomium in diesem Katalog nur Opferarten, die mit einem Mahl zusammenhängen, also eine soziale Funktion erfüllen. Die Brandopfer, die nicht von Menschen verzehrt, sondern zur Gänze verbrannt werden, sind als Mahl für Gott vorgesehen. Denn neben dem Blut, das immer Gott gehört, wird ausdrücklich auch auf das „Fleisch“, also das Essbare, verwiesen, das auf dem

81 „Sinngestalt“ und „Feiergestalt“ sind liturgietheologische Begriffe, die H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, GdK 4, Regensburg 1989, 445f., für das Eucharistieverständnis entwickelt hat. (446). Zur Anwendung auf die deuteronomischen Kultgesetze s. Braulik, *Frauen*, 78–81.

82 Vgl. die methodologische Bemerkung von Altmann, *Festive Meals*, 41, über „Interpretation of the DC [Deuteronomic Code] meals texts as *texts* about meals“. Er selbst interpretiert die deuteronomischen Mahltexte Dtn 12,13–19; 14,22–29 und 15,19–16,17 vor allem mit Hilfe einer Anthropologie des Mahls und einer Ritualtheorie.

83 Gegen Altmann, *Festive Meals*, 205.

84 Vgl. zum Folgenden G. Braulik, *Deuteronomium 1–16,17*, NEB 15, Würzburg 1986, 95f. Die Zusammenstellung findet sich nochmals in 12,17, wobei allerdings das Schlachtopfer durch die Profanschächtung repräsentiert ist.

Altar in Rauch aufgeht (12,27). Von den an anderen Stellen der deuteronomischen Einzelgesetzsammlung (12–26) genannten Opfern fehlen im Opferkatalog die Erstlingsfrüchte, die, wie alle Opfer, am Zentralheiligtum dargebracht werden müssen (26,2). Dass sie dennoch nicht genannt werden, mag damit zusammenhängen, dass der Gabenkorb mit den ersten Erträgen der Feldfrüchte dem Priester gehört (26,4).⁸⁵ Die Agende ist in das Wallfahrtschema eingebaut, wobei die Vorbereitung daheim und der Zug zum Tempel besonders ausführlich beschrieben sind. Außerdem wird sie durch ein eigenes Glaubensbekenntnis aufgewertet und bildet den volltönenden Abschluss des Rechtskodex (26,1–11). Schließlich wird auch das Pesach in der Übersicht nicht eigens genannt, denn es ist ein vom ganzen Volk gefeiertes Schlachtopfer. Es wird deshalb in einem eigenen Wallfahrtsgesetz (16,1–8) behandelt.

Es gibt in der Gesetzessammlung des Deuteronomiums zehn unterschiedlich umfangreiche Opferlisten.⁸⁶ Sie werden in sieben Gesetzesblöcken der Kapitel 12–18 und 26 angeführt, und zwar in palindromischer Anordnung: A 12,6.12.17 – B 14,23 – C 15,21 – D 16,2 – C' 17,1 – B' 18,3–4 A' 26,2.⁸⁷ In ihrem Zentrum steht *das* Opfer schlechthin, das Pesach, das einzige Schlachtopfer, das einen eigenen Namen hat. Von seiner Regelung abgesehen wird der übliche technische Opfervollzug weitgehend einfach vorausgesetzt.

(19) Die JHWH-Verehrung am Zentralheiligtum ist immer gemeinschaftlich, also gesellschaftlich und von sozialer Verantwortung geprägt. Das Miteinander-Essen wird in acht Teilnehmerlisten geregelt. In sieben von ihnen bildet die Familie, wörtlich „das Haus“, den Grundstock: 12,7.12.18; 14,26; 15,20; 16,11.14. Diese Gemeinschaft wird bei Opfern und Festen unterschiedlich durch Gruppen erweitert, die keinen eigenen Bodenbesitz haben, der Ernteerträge abwirft. Die achte Liste orientiert sich am Ritual bei der Ablieferung der Erstlingsfrüchte (26,11).

Weil die Opfer vor allem Gott für den Segen danken, den er der Familie geschenkt hat, sollen an dieser Feier insbesondere die Familienmitglieder „Mahl halten und sich freuen“. Die kürzest mögliche Teilnehmerliste lautet deshalb „ihr und eure Familien“ (12,7) bzw. „du und deine Familie“ (15,20). In 14,26 wird sie noch durch die am Heimatort ansässigen Leviten (14,27) ergänzt, weil sie keinen

85 Ähnliches gilt vom Ertrag der Schafschur, weil er wie der erste Ertrag von Korn, Wein und Öl den Priestern abzuliefern ist, dabei aber anders als die Erstlingsfrüchte ohne Ritual bleibt. Die Bezeichnungen „heilige Abgaben“ (12,26) und „Feueropfer JHWHs“ (18,1) dürften zusammenfassende Ausdrücke sein.

86 Außerhalb dieses Rechtskodex nennen noch 27,6–7 Brandopfer und Heilsopfer, die allerdings auf dem Ebal/Garizim darzubringen sind.

87 Zu ihrer Entwicklung im Gesetzesblock Kapitel 12–26 und in ihrer detaillierten palindromischen Struktur s. Braulik, Deuteronomische Gesetze, 43–45.

Grund und Boden besitzen.⁸⁸ Ihre gesellschaftliche Brisanz erhält die Liste dort, wo die Mitglieder des „Hauses“ detailliert aufgezählt und je nach Aussagensammenhang unterschiedlich erweitert werden. Dann nehmen am Opfer teil „ihr, eure Söhne und Töchter, eure Sklaven und Sklavinnen sowie die Leviten, die in euren Stadtbereichen Wohnrecht haben“ (12,12.18). Zu den beiden Erntefesten schließlich sind nach 16,11 zu laden: „du“ – das sind der freie Israelit und seine Frau (s. dazu unten) – [1], „dein Sohn [2] und deine Tochter [3], dein Sklave [4] und deine Sklavin [5], auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben [6], und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben [7]“ – insgesamt also sieben Feiergruppen, wobei die Trias der „Fremden, Waisen und Witwen“ durch den anschließenden Relativsatz als eine zusammengehörende Gruppe gekennzeichnet ist. Damit ist die „volle Zahl“ von Teilnehmern erreicht. Ähnliches gilt auch in 16,14, wo die „Leviten“ allerdings zur Trias gezogen und der Relativsatz „in deiner Mitte“ ausgelassen wird. Das enklitische Personalpronomen an den Personen bzw. „deinen Stadtbereichen“ und „deiner Mitte“ markiert die Unterscheidung zwischen den zum „Haus“ Gehörenden und den außerhalb Stehenden.⁸⁹ Beim Wochen- und beim Laubhüttenfest greifen die Festordnung und die Sozialgesetzgebung des Versorgungssystems (vgl. 14,28f) ineinander.⁹⁰ Mit dieser Gleichberechtigung aller Glieder der „Familie JHWHs“ (עַם יְהוָה), in der es keine „Armen“ mehr gibt, ist der Zusammenhalt des Volkes trotz seiner gesellschaftlichen Schichtung auch für die Höhepunkte des Bauernjahres juristisch gesichert: Ganz Israel wird nicht nur satt (vgl. 14,28f), sondern ist auch voll Freude. Das freudige Miteinander-Mahl-halten im Zentralheiligtum wird zum Realsymbol des geeinten Gottesvolkes. Doch geht es, wenn der Festkalender die Wallfahrt aller

88 Als Begründung, warum zum Familienmahl im Tempel anlässlich der jährlichen Abgaben des Zehnten und der tierischen Erstlinge zwar nicht die „Fremden, Waisen und Witwen“, aber die Leviten einzuladen sind, vermutet R. D. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary*, OTL, Louisville/KY 2002, 186: “An explicit reference to local Levites may seek to cushion the negative economic effect of centralization on this group, in that the former use of the tithe to support the local sanctuary had been eliminated (cf. 12:12). These particular Levites are specifically those with whom the householder has a neighborly relationship (‘within your towns’).”

89 Vgl. M. A. Awabdy, *Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy’s Theological and Social Vision for the גֵר*, FAT 2, 67, Tübingen 2014, 63f. Diese Unterscheidung widerspricht der Bestimmung der semantischen Konnotationen von שְׂעָרַיִךְ in der deuteronomischen Theologie in Kapitel 12–26 durch Otto, *ša’ar*, 379.

90 Zur Überschneidung der Zentralisationsgesetze und der Versorgungsgesetze, in denen die Teilnehmer den jeweiligen Umständen entsprechend differenziert bestimmt werden, s. Lohfink, *Opferzentralisation*, 242f.

Familien mit ihren Mitgliedern sowie den Leviten, Fremden, Waisen und Witwen zum Tempel verlangt, um die formale Sinnstruktur der Liturgie.

Das aus den Familien eigens hervorgehobene „Du“ bezeichnet den freien israelitischen Mann und seine Frau. Es gehört noch nicht zur eigentlichen Teilnehmerliste, die syntaktisch eine Parenthese bildet. Sie wird erst eingeschaltet, wo alle betroffen sind, nämlich beim Mahl (12,18) und der Freude (12,7.12; 14,26; 16,11.14; 26,11) – siehe dazu oben. Wäre die Frau in den Teilnehmerlisten mitgenannt, hätten die übrigen Verben dieser Gesetze nur den freien Mann zum Adressaten. So aber sind alle maskulinen Singularformen der Opfer- und Festgesetze textpragmatisch auf Mann und Frau zu beziehen. Das „Du“ nimmt deshalb beide aus dem „Haus“ heraus und räumt auch der Frau das Recht ein, das Opferritual zu leiten.⁹¹

Wenn die Erstlingsfrüchte dargebracht werden (26,1–11), spricht das Gesetz zwar von der Freude „über alles Gute, das JHWH, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat“, nennt aber nur den Sprecher des Bekenntnisses sowie die Leviten und die Fremden als Teilnehmer. In dieser Liste spiegelt sich die Sinnstruktur dieses Rituals (26,11). Um der liturgischen Symbolik willen hebt sie nur die Personen hervor, die im Brennpunkt des Rituals stehen.⁹² Wenn die Erstlingsfrüchte am Laubhüttenfest geopfert wurden, dann bestimmte dieses Erntefest letztlich auch die Feiargestalt bei der Abgabe der ersten bzw. besten Feldfrüchte.

Im Gegensatz zu den Opfern und dem Wochen- wie Laubhüttenfest ist das im Pesach-Gesetz angesprochene „Du“ nicht auf den freien Mann bzw. seine Frau eingengt. Es meint vielmehr ganz Israel (vgl. 27,6f). Denn Pesach versammelt im Raum des einen Heiligtums und zur selben Zeit die einzelnen Familien und sozialen Schichten zur Gemeinschaft und Einheit des gesamten Volkes.⁹³ Deshalb fehlt hier jede Form von Teilnehmerliste. Durch die gemeinsame Feier aller in Israel wird das Besondere des Pesach, die Herausführung aus Ägypten, rituell dargestellt und vergegenwärtigt. In dieser Gnade des Exodus wurzelt dann auch das Solidaritätsethos mit den Unterprivilegierten, wie es zum Beispiel beim Wochenfest

91 Zur ausführlichen Begründung s. Braulik, Frauen, 85–87.

92 Das ist zunächst der Sprecher des Bekenntnisses – „du“, in der Regel der Familienvater –, der mit dem Korb der ersten bzw. besten Feldfrüchte vor den im Tempel amtierenden Priester tritt. Dieser stammt naturgemäß aus dem Kreis der „Leviten“ (vgl. 18,1–8), die auch sonst zu allen Feiern im Tempel zu laden sind. Die „Fremden“ schließlich erinnern an die Fremdlingschaft Israels in Ägypten, von der das Credo erzählt (26,5).

93 Braulik, Leidensgedächtnisfeier, 102. Ich korrigiere meine Bemerkung über die Fremden und Leviten, die nicht eigens als Teilnehmer am Pesach – Mazzot genannt werden, in ebd., 107.

gefordert ist (16,11) – seine Bestimmungen sind zu halten, weil Israel in Ägypten Sklave gewesen ist (16,12).

(20) Der Ausdruck יהוה לפני begegnet im Deuteronomium insgesamt 23-mal.⁹⁴ Als „Kultformel“⁹⁵ stehen 14 (= 2 mal 7) Belege im Rahmen des Wallfahrtsschemas: Hier „hält man Opfermahl vor JHWH“ (12,7; 12,18a; 14,23.26; 15,20), „freut sich vor JHWH“ (12,12; 12,18b; 16,11 und 27,7) oder vollzieht bekennd (26,5.13), den Fruchtekorb niederstellend und niederfallend (26,10 [2-mal]), die Riten von Kapitel 26 „vor JHWH“. Nur im Deuteronomium findet sich die Kultformel zusammen mit der מקום-Formel, also der Zentralisationsformel, und zwar 7-mal (12,11.18; 14,23; 15,20; 16,11; ferner mit dem auf die erwählte „Stätte“ rückbezüglichen שם 12,7; 14,26).⁹⁶ Dagegen ist sie in 27,7 ohne מקום-Formel an den Ebal/Garizim (שם) gebunden. Es wird sich zeigen, dass die Kultformel und die מקום-Formel Verschiedenes bezeichnen. יהוה לפני wird ferner 5-mal mit אכל und 4-mal mit שמח verbunden:

12,7	אכל לפני יהוה		שם (s. 12,5)	1
12,12		שמח לפני יהוה	מקום-Formel (12,11)	2
12,18a	אכל לפני יהוה		מקום-Formel	3
12,18b		שמח לפני יהוה		
14,23	אכל לפני יהוה		מקום-Formel	4
14,26	אכל לפני יהוה		שם (s. 14,24)	5
15,20	אכל לפני יהוה		מקום-Formel	6
16,11		שמח לפני יהוה	מקום-Formel	7
27,7		שמח לפני יהוה	[שם (s. 27,4)]	

Das Deuteronomium hat also die Gottesnähe in das Opfermahl und seine Freude verlagert. Auffallend ist dabei, dass יהוה לפני in den 4 Belegen der Opfergesetzgebung in Kapitel 12 den Verben אכל und שמח in regelmäßigem Wechsel zugeordnet wird.

94 Besonders erwähnt werden sollen 4,10 und 9,8.25, drei Stellen, in denen יהוה לפני in einem Erscheinungszusammenhang verwendet wird. Sie erweisen – worauf Geiger, Gottesräume, 299, aufmerksam gemacht hat – den Horeb als Ursprungssituation der Gottesgegenwart beim gemeinsamen Feiern am Zentralheiligtum. Die Verbindung ergibt sich durch die vorausgehenden drei Horeberzählungen. Ähnliches gilt auch für die Verlesung der Tora in jedem siebten Jahr am Laubhüttenfest (31,10–13), wo die Furcht JHWHs die Theophanieerfahrung am Horeb erneut lebendig werden lässt.

95 Diese Bezeichnung hat G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart 1971, 193, wegen der Verbindung der Formel mit kultischen Handlungen eingeführt.

96 Sonst noch Ex 18,12; Ez 44,3; 1 Chr 29,22.

Diese Systematik deutet darauf hin, dass „Opfermahl halten“ wie „Sich-freuen“ in gleicher Weise beanspruchen, „vor JHWH, deinem/eurem Gott“ zu geschehen. Was aber ist damit gemeint?

Das Verständnis der Wendung *נפלי יהוה* ist, insbesondere in Verbindung mit der Namensformel, in Diskussion geraten. Gewiss unterstreicht sie in Deuteronomium 12–26 (ausgenommen nur 24,4.13), dass die Kulthandlungen, die „vor JHWH“ und damit in seiner Gegenwart stattfinden, an der „erwählten Stätte“ auszuführen sind. Ferner, dass es dabei (ausgenommen 18,7) um bestimmte Anlässe geht.⁹⁷ Bezeichnet daher *לפני יהוה* – so kann man dann fragen – die real im Tempel verortete Gegenwart JHWHs, in der Israel seine Feste feiert, seine Opfer isst und sich freut?⁹⁸ Oder genauer: die Gegenwart seines Namens (12,5 und öfter) und dadurch auch die Gegenwart des zugleich im Himmel wohnenden Gottes JHWH (26,15) selbst?⁹⁹ Die Wendung lässt sich so verstehen, wenn die erwählte Stätte, das Zentralheiligtum, der Ort ist, an dem sich „Mahl halten“ und „fröhlich sein“ *לפני יהוה* ereignen. Das gilt für die Stellen innerhalb der Kapitel 12–26 und somit für ein Israel, das bereits „in die Ruhe und den Erbbesitz eingezogen ist“ (12,9). Nach den auf das Deuteronomium folgenden Büchern des Tanak ist das der Tempel auf dem Zion. Zeitlich zuvor aber soll Israel 27,6f zufolge unmittelbar nach dem Betreten des Landes auf einem aus unbehauenen Steinen erbauten Altar Brandopfer darbringen und Heilsopfer schlachten, sie dort essen und sich „vor JHWH“, seinem Gott, freuen. Die samaritanische Tradition hat darin ein prototypisches Opfer gesehen, durch das der Garizim als Ort ihres Zentralheiligtums¹⁰⁰ – wenn auch nicht ausdrücklich als einzig erwähltes – für immer festgelegt wird. Die jüdische Tradition verstand das im Lichte der Vorderen Propheten und des salomonischen Tempels in Jerusalem anders. Rein innerdeuteronomisch sind beide Auffassungen möglich. Diese Offenheit des Textes entstammt vermutlich einem Kompromiss

97 Beides hat I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire. Divine Presence in Deuteronomy*, SBLDS 151, Atlanta/GA 1995, 154–158, nachgewiesen. Er meint, dass die Mehrzahl der Belege von *לפני יהוה* in den Kapiteln 12–26 im wörtlichen, nämlich örtlichen Sinn verstanden werden müssen.

98 Diese These vertritt Wilson, *Midst of the Fire*, 156–159.

99 Auch das hieße nicht, dass sich Gott vom Tempel in den Himmel zurückgezogen und dort nur seinen „Namen“ zurückgelassen habe. Das betont Wilson zu Recht gegenüber der traditionellen Namenstheologie.

100 Das ergibt sich – obwohl die *מקום*-Formel mit der Erwählung fehlt – als Möglichkeit aufgrund der Formulierungen, die 27,5–7 aus den Zentralisationsgesetzen in Kapitel 12 aufgreift – vgl. R. Müller, *The Altar on the Mount Gerizim (Deuteronomy 27:1–8). Center or Periphery*, in: E. Ben Zvi/Chr. Levin (Hg.), *Centers and Peripheries in the Early Second Temple Period*, FAT 108, Tübingen 2016, 197–214, 211f.

zwischen Nord und Süd,¹⁰¹ die faktisch zwei verschiedene Zentralheiligtümer besaßen. Die Übereinkunft machte es möglich, dass der Pentateuch lange Zeit gemeinsamer heiliger Text sowohl Judäas als auch Samarias blieb – bis nach der unter hasmonäischer Herrschaft vollzogenen Trennung im 2. Jahrhundert v. Chr.¹⁰² die Dinge in den Textgestalten beider Seiten eindeutig gemacht wurden. Nach dem Raumkonzept des Masoretentextes wird auf dem Ebal unmittelbar nach dem Betreten des Landes eine einmalige Liturgie gefeiert, was die fehlende מקום-Formel und die im Deuteronomium nur hier erwähnten Heilsopfer verdeutlichen. Zurück zur Wendung לפני יהוה 27,7 verbindet אכל und שמח, wobei wie üblich אכל mit dem Ort und שמח mit לפני יהוה zusammenstehen. Als Ort erscheint jedoch das Wort שם, „dort“, das wie vorher schon in 27,5, auf 27,4 zurückverweist. Nach 27,4 aber ist dieser Ort der Ebal/Garizim. Dabei ist wichtig: In 27,4–8 fehlt die מקום-Formel. Somit ist לפני יהוה einfach an die Tätigkeiten Israels gebunden, an das Essen der Opfer bzw. die Freude. 27,7 beweist also, dass לפני יהוה nicht dem Heiligtum, sondern den Feiernden zugeordnet ist, die ihre Opfer begeben. Die Stelle erschließt auch das Verständnis der Wendung in den Kapiteln 12–26. Das heißt: Sie steht auch dort nicht einfach „for a belief in his [YHWHs] localized Presence at the ‘chosen place’“. Vielmehr bezeichnet sie Gottes aktuelle Gegenwart als Gast bzw. Gastgeber, wenn gemeinsam Opfermahl gehalten wird und sich die Teilnehmer im Kult freuen – an der erwählten Stätte wie auf dem Berg Ebal/Garizim.¹⁰³ Während also לפני יהוה die „subjektiv“ erfahrene Gegenwart Gottes bezeichnet, stellt die Namensformel Gottes „objektive“, also ständige Gegenwart an der erwählten Stätte fest. Nur so, und nicht als Pleonasmus, lässt sich auch die Verwendung von Zentralisations- und Kultformel im gleichen Gesetz erklären.¹⁰⁴ Wenn „vor Jahwe“ 7-mal mit der ‚Stätte, die Jahwe auswählen wird‘ verbunden ist, verdoppelt die Kultformel nicht einfach die Ortsangabe, sondern verweist darüber hinaus in mystische Tiefen.¹⁰⁵ Diesen Sprachgebrauch hat das Deuteronomium für die Gastfreundschaft geschaffen, die Gott seinem Volk gewährt. Genauer: „Die Gegenwart Gottes bleibt mit dem Zentralheiligtum verbunden. Aber verdichtet wird sie jetzt nicht mehr erfahren, wenn die Opferriten am Altar vollzogen werden, sondern in

101 Vgl. G. N. Knoppers, *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*, Oxford/New York 2013, 212.

102 S. dazu zum Beispiel J. Dušek, *Mt. Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin*, *HeBAI* 3 (2014), 111–133, 112f.

103 Gegen Wilson, *Midst of the Fire*, 158f., und Altmann, *Festive meals*, 206.

104 Vgl. Wilson, *Midst of the Fire*, 154f.

105 Braulik, *Frauen*, 81.

der Aufrichtigkeit der nach der Darbringung zu sprechenden Gebete und in der Freude des auf das Opfer folgenden gemeinsamen Festmahls.¹⁰⁶

4. Das deuteronomische Freudenmahl in der Parabel vom verlorenen Sohn

(21) Das Lukasevangelium hebt mehrfach die Bedeutung des gemeinschaftlichen Mahles hervor (zum Beispiel 5,29–32; 7,36–50; 14,1–24). Sein Rückbezug auf das Deuteronomium wäre noch klarer erkennbar, wenn es über gemeinsame Motive hinaus noch möglich wäre, auch eine übereinstimmende Terminologie nachzuweisen. Eine solche Untersuchung dürfte bisher noch fehlen. In ihr kommt der Septuaginta, deren Sprache für Lukas besonders wichtig ist, die Hauptrolle zu. Ich kann ihre Anspielungen auf die deuteronomische Mahltheologie im Folgenden nur an einem Beispiel andeuten.

Die Septuaginta übersetzt im Deuteronomium לֶחֶם Qal durchgehend mit ἐσθίειν und שָׂמַח Qal konstant mit εὐφραίνειν im Passiv. Während ἐσθίειν im Neuen Testament naturgemäß häufig belegt ist, wird εὐφραίνειν nur 14-mal verwendet, davon 8-mal im lukanischen Doppelwerk. Vier Belege stehen in der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). Die beiden Verben finden sich nur in Lk 12,19 – hier allerdings in einer dreigliedrigen Reihe – und in 15,23. So sagt sich der Reiche angesichts der guten Ernte: φάγε, πίε, εὐφραίνου, „iss, trink, freue dich!“ (Lk 12,19). Anlass für die Gleichnistrilogie in Lukas 15 und insbesondere die Parabel vom verlorenen Sohn ist die Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern, die von seinen Gegnern kritisiert wird (15,1f). Die Wiederaufnahme des heimgekehrten Sohnes soll mit einem Festessen gefeiert werden. Dazu wird das Mastkalb geschlachtet. Es geht also um ein richtiges Freudenmahl: φαγόντες εὐφρανθήμεν, „wir wollen essen und uns freuen!“ (15,23). Das ist die einzige Stelle im Neuen Testament, an der ἐσθίειν und εὐφραίνειν als festes Paar miteinander verbunden werden. Mit diesen beiden Verben übersetzt die Septuaginta den Doppelausdruck לֶחֶם und שָׂמַח auch an seinen vier alttestamentlichen Belegen, nämlich in Dtn 12,7.18; 14,26; 27,7. Damit ist die Anspielung des Lukasevangeliums auf die deuteronomischen Opfermahltexte gesichert. Was für den heimgekehrten Sohn inszeniert wird, steht also in der deuteronomischen Feiertradition Israels. Von ihr erhält die Szene die besonderen Konnotationen. Das üppige Festmahl wird durch das liturgische Vokabular des Deuteronomiums zu einem Gemeinschaftsmahl mit Gott aufgewertet. Es will die ganze Familie, ihr gesamtes Haus, in Dankbarkeit vor Gott vereinen. Wie groß dabei die Freude sein soll, verdeutlichen die drei weiteren Belege von εὐφραίνειν in Lk 15,24.29 und 32. Dabei setzt Lk 15,32 noch einen

106 Lohfink, Opferzentralisation, 240.

eigenen theologischen Akzent. Denn hier wird εὐφραίνειν Passiv durch χαίρειν Passiv ergänzt: εὐφρανθήναι δε καὶ χαρῆναι ἔδει, „aber man muss doch ein Fest feiern und sich freuen“. Das Verb χαίρειν wird schon in den beiden vorausgehenden Gleichnissen eingespielt. Sie sprechen von dem „voll Freude“ (χαίρων) auf die Schultern genommenen verlorenen Schaf (Lk 15,5) und fordern zur „Mitfreude“ (συνχάρητε) auf (Lk 15,6.9). Insbesondere aber herrscht „Freude (χαρά) im Himmel“ (Lk 15,7) sowie „Freude (χαρά) bei den Engeln Gottes“ (Lk 15,10) – letztlich also jubelnde Freude bei Gott. Sie klingt dann auch beim Fest für den wiedergefundenen Bruder mit, der in die Gemeinschaft mit seinem Vater, letztlich mit Gott, heimgefunden hat (Lk 15,32).

Ich kehre zur Feststellung am Beginn des Artikels zurück, bis heute gebe es nur vergleichsweise wenige Veröffentlichungen über Essen und Mahlhalten im Alten Testament. Dieses Defizit dürfte eine der Ursachen dafür sein, dass moderne Studien das messianische Mahl, frühe christliche Mähler und insbesondere die Eucharistiefeyer fast ausschließlich mit Hilfe griechisch-römischer Parallelen zu verstehen suchen. Nicht nur die typisch jüdische Tradition und ihr Einfluss, auch charakteristisch alttestamentliche Züge bleiben dabei praktisch unberücksichtigt. Diese Kritik gilt auch angesichts des für das Deuteronomium typischen Motivs vom „Mahlhalten in Freude“. Deshalb verbinde ich mit meinem Festschriftbeitrag zuletzt auch die Hoffnung, durch ihn einen Anstoß zu ähnlichen Untersuchungen geben zu können. Denn auch in Zukunft ist bei „Essen und Trinken“ noch ein weites bibeltheologisches Feld zu bearbeiten!¹⁰⁷

107 Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.