

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 41 (1985)

Artikel: Wirkliche und vermeintliche messianische Elemente der Sederfeier
Autor: Petuchowski, Jakob J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960757>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WIRKLICHE UND VERMEINTLICHE MESSIANISCHE ELEMENTE DER SEDERFEIER¹

von Jakob J. Petuchowski

In seinem jüngst erschienenen Buch, *The Origins of the Seder*², argumentiert der amerikanische Gelehrte *Baruch M. Bokser*, dass der Seder in seiner ursprünglichen Form nur die Feier einer Befreiung in der Vergangenheit bedeutete und dass erst Rabbi Akiba im zweiten christlichen Jahrhundert dieser Feier einen «messianischen» Charakter zulegte.

In der *Mischnah Pessachim X, 7* heisst es nämlich, dass man nach Rabbi Tarphons Meinung nach dem Singen der Psalmen 113 und 114 folgenden Segensspruch (*beraka*) spricht:

«Gelobt seist Du, Herr unser Gott, Weltenherrscher,
der uns und unsere Väter aus Ägypten erlöst hat
und der uns diese Nacht erreichen liess,
um in ihr ungesäuertes Brot und Bitterkraut zu essen».

Rabbi Akiba akzeptiert diese Formulierung, will aber auch noch folgendes hinzugefügt wissen:

«So lass uns auch,
Herr, unser Gott und Gott unserer Väter,
zu anderen Festtagen und Wallfahrtstagen gelangen,
die uns in Frieden entgegenkommen,
mit Freude am Wiederaufbau Deiner Stadt
und mit Wonne an Deinem Dienst.
Dort werden wir auch
von den Schlachtopfern und den Pessach-Opfern essen,
deren Blut zur wohlgefälligen Aufnahme
an die Wand Deines Altars gelangt.
Dann singen wir Dir
ein neues Lied des Dankes
für unsere Erlösung
und für die Befreiung unseres Lebens.
Gelobt seist Du, Herr,
der Israel erlöst hat».

Jakob J. Petuchowski ist der Sol und Arlene Bronstein Forschungsprofessor für jüdisch-christliche Studien am Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion in Cincinnati, Ohio, U.S.A.

Adresse: 7836 Greenland Place, Cincinnati, Ohio 45237 U.S.A.

Daher wäre also — nach Bokser — die «Messianisierung» des Seders erst im 2. christlichen Jahrhundert anzusetzen. (Rabbi Akiba starb als Märtyrer zur Zeit des Bar Kokhba Aufstandes). Es ist ja auch ein Hauptanliegen von Bokser's These, dass die Seder-Vorschriften der Mischnah die Absicht haben, die Sederfeier nach der Zerstörung des Tempels so darzustellen, als ob sich nicht viel verändert hätte, und als ob durch die durch die Tempelzerstörung verursachte Abschaffung des Pessach-*Opfers* nichts Fundamentales verlorengegangen wäre, da man ja immerhin noch das ungesäuerte Brot und das Bitterkraut hatte.

Was die Aussagen der *Quellen* betrifft, mag Bokser recht haben. Aber *psychologisch* sieht die Sache doch etwas anders aus. Schliesslich war ja der Kontrast zwischen der Befreiung, die gefeiert wurde, und der aktuellen politischen Lage der Judäer schon *vor* dem zweiten Jahrhundert bemerkbar. Der Tempel in Jerusalem wurde schon im Jahre 70 zerstört, und schon viele Jahre davor fühlten sich die Judäer von der römischen Besatzungsmacht unterdrückt. Das war ja der Grund dafür, warum es schon vor dem Jahre 70 — oder 64 — zu verschiedenen bewaffneten Aufständen gegen die Römer in Judäa kam, wie Flavius Josephus ziemlich ausführlich berichtet.

Wenn nun ein unterdrückter Judäer die Befreiung Israels aus ägyptischer Sklaverei feierte, was wird er sich wohl dabei gedacht haben? War es *nur* ein historisches Ereignis in der fernen Vergangenheit, an das er sich erinnerte? Oder hat nicht gerade diese Erinnerung in ihm die Hoffnung erweckt, dass Gott auch *ihn* erlösen wird?

Als im Zweiten Weltkrieg die BBC in ihren Sendungen nach dem besetzten Frankreich die «Marseillaise» spielte, dachte der Franzose, der das hörte, nur an die französische Revolution? Oder gab ihm diese Erinnerung nicht auch die Hoffnung, dass seine eigene Befreiung von den Nazis nicht lange ausbleiben wird? Man wird wohl letzteres annehmen dürfen.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet, müsste man wohl doch annehmen, dass sich die Verbindung von der Erinnerung an die *vergangene* Erlösung mit der Hoffnung auf die *zukünftige* Erlösung schon lange *vor* dem zweiten Jahrhundert den Judäern dargestellt hatte, — also schon seit dem Zeitpunkt, als — unter der Herrschaft der römischen Prokuratoren — sich der Judäer in seinem eigenen Land nicht mehr frei und unabhängig fühlen konnte.

So ist also schon die Sederfeier als solche eine Erweckung der Hoffnung, dass, so wie Gott einst die Ahnen erlöst hat, Er auch die Kindeskinde erlösen wird. Denn, wenn diese Hoffnung fehlt, ist es schwer vorstellbar, dass man zu Zeiten der Unterdrückung das Pessachfest überhaupt feiert. So sind z.B. nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels fast alle in der tannai-

tischen *Megillath Ta'anit* erwähnten Freudentage, die eine historische Basis hatten, von den Rabbinen abgeschafft worden, eben weil in der neuen politischen Lage die weitere Feier dieser Freudentage unangemessen erschien. Das hätte gewiss auch dem Pessachfest passieren können, da ja das Hauptanliegen der biblischen Vorschriften das Pessach-*Opfer* war und das Pessach-*Opfer* — wie alle anderen Opfer — durch die Tempelzerstörung hinfällig wurde. Es ist aber dem Pessachfest *nicht* passiert, und man darf wohl in der dem Pessachfest eigenen Hoffnung auf die *zukünftige* Erlösung einen Grund dafür sehen.

«*In dieser Nacht wurden sie befreit, und in dieser Nacht werden sie befreit werden*». So heisst es in *Mekilta Pisha*³, Kap. 14. Die *Mekilta* ist in der Tat nicht vor dem dritten christlichen Jahrhundert anzusetzen. Aber der hier ausgedrückte Gedanke dürfte viel, viel älter sein.

Die Schwierigkeit bei der Datierung von rabbinischen Quellen liegt eben darin, dass die früheste rabbinische Quelle, die *Mischnah*, aus dem frühen dritten christlichen Jahrhundert stammt, dass aber einige Komponenten der *Mischnah* und anderer rabbinischen Quellen auf Traditionen beruhen, die schon seit Generationen *mündlich* überliefert wurden und die schon als «Tradition der Väter» (vgl. Mk. 7,3) den Evangelisten bekannt waren. Die Pessach-Haggadah, wie sie uns in ihren Hauptbestandteilen heute vorliegt, ist auf Grund der Vorschriften der *Mischnah* und deren talmudischen Erweiterungen im Zeitalter der Gaonen, also um das achte/neunte Jahrhundert herum, entstanden. Dass Teile davon auf viel frühere Zeiten zurückgehen, unterliegt keinem Zweifel. Aber es ist nicht immer klar, wie weit sich die einzelnen Bestandteile zurückverfolgen lassen. Vorsicht ist daher immer geboten, wenn man etwas *post hoc, ergo propter hoc* (ursächliche Schlussfolgerung aus einem zeitlichen Nacheinander) erschliessen will. Das bezieht sich nicht zuletzt auch auf die Versuche, das letzte Abendmahl Jesu in der Seder-Beschreibung der aus dem dritten Jahrhundert stammenden *Mischnah* wiederzufinden, — obwohl ohne Zweifel die *Mischnah* auch Bestandteile aus dem ersten Jahrhundert enthält.

Das «Brot des Elends»

So wie die Pessach-Haggadah uns heute vorliegt, kommt das Messianische schon so ziemlich am Anfang. Da wird das ungesäuerte Brot gezeigt und folgendes gesprochen:

«Siehe, das ist das Brot des Elends,
das unsere Väter im Lande Ägypten gegessen haben.
Jeder Hungrige komme und esse!

Jeder Bedürftige komme und nehme am Pessach teil!
Dieses Jahr hier,
nächstes Jahr im Lande Israel.
Dieses Jahr Sklaven,
nächstes Jahr frei».

Dieser Text wird im Talmud nicht erwähnt und wird daher nachtalmudisch sein. Aber die Einladung an die Bedürftigen, am Pessach teilzunehmen (*weyifsah*), wenn auch nicht die Hoffnung, nächstes Jahr im Lande Israel zu sein, würde rein wörtlich genommen in die Zeit passen, in der das Pessach-Lamm noch in Jerusalem geopfert wurde, also vor 70 A.D. Und die Sprache ist aramäisch, d.h., die Sprache Palästinas zur Zeit Jesu. Es mag sich hier um eine Verkettung verschiedener Elemente handeln.

Der «*ʿAfiqôman*»

Aber noch bevor dieser Text gesprochen wird, findet eine rituelle Handlung statt, bei der — auffälligerweise — weder ein Segensspruch (*berakah*) noch irgendein anderes Gebet gebetet wird. Die Rubrik heisst *Yahaz*, etwa «das Brot brechen», und sie besteht darin, dass ein ungesäuertes Brot in zwei Hälften gebrochen wird. Die eine Hälfte wird zu den anderen ungesäuerten Broten zurückgelegt, und die andere Hälfte wird verborgen, um später als letzte Speise der Seder Mahlzeit verzehrt zu werden. Diese andere Hälfte wird *ʿafiqôman* genannt, was in diesem Zusammenhang gewöhnlich mit «Nachtschüssel» übersetzt wird. Die Rubrik des Seders, bei der dieser *ʿafiqôman* aus seiner Verborgenheit herausgeholt und unter der Tischgesellschaft zum Essen verteilt wird, ist wieder eine Rubrik, bei der keine Gebetstexte gesprochen werden, und sie heisst *Zafûn*, was so viel wie «das Versteckte, das Verborgene» bedeutet. Diese Rubriken werden gewöhnlich damit erklärt, dass schon die tannaitische *Tosephta* die Anweisung gab, das ungesäuerte Brot «zu schnappen» (*hotefîn mazzah*) — mit der Begründung, dass man das den Kindern wegen tut, damit sie nicht beim Seder einschlafen⁴. Die anwesenden Kinder — mit den Fragen, die sie stellen, und den an sie gerichteten Antworten — sind nämlich, schon seit biblischer Zeit, mit die wichtigsten Mitglieder der Tischgesellschaft beim Seder, und der Seder würde fast seinen Zweck verfehlen, wenn die Kinder noch vor der Erzählung vom Auszug aus Ägypten und vor dem Verzehren der symbolischen Speisen einschlafen würden. Daher hat sich auch der Brauch entwickelt, dass man die Kinder den *ʿafiqôman* verstecken lässt; und da die Mahlzeit nicht ohne das Essen von *ʿafiqôman* beendet werden kann, dürfen sich die Kinder für das Hervorholen des «Versteckten» einen Lohn erbitten.

Das, wie gesagt, ist die gewöhnliche Erklärung dieser zwei wortlosen Rubriken der Sederfeier. Nun hat sich Professor *David Daube*⁵, der nicht nur ein berühmter Wissenschaftler auf dem Gebiet des römischen Rechts, sondern auch Rabbinist und Neutestamentler ist, mit dieser gewöhnlichen Erklärung nicht zufriedengegeben. Ihm fiel auf, dass hier keine liturgischen Worte gesprochen werden, noch nicht einmal Worte der Erklärung, die bei anderen Rubriken des Seders notwendig sind. Ferner verstand er das gewiss auf dem Griechischen basierende Wort *ᾠφῖqôman* als «der Kommende», und er übersetzte das Hebräische Wort *Zafûn* als «der Verborgene». Schliesslich erinnerte er sich an eine Bemerkung des Rabbi Hillel aus dem vierten Jahrhundert (nicht identisch mit dem Hillel, der ein Zeitgenosse Jesu war), die im 11. Kapitel des Traktats *Sanhedrin* im babylonischen Talmud tradiert wird. Rabbi Hillel behauptete nämlich, dass die alttestamentlichen messianischen Verheissungen bereits zur Zeit des Königs Hiskia (vgl. Jes. 36-39) ihre Erfüllung gefunden hätten, — eine Position übrigens, die auch von dem Juden Tryphon in seinem Dialog mit dem Martyrer Justinus vertreten wird, obwohl sie *nicht* den messianischen Anschauungen der meisten rabbinischen Juden entspricht.

Nun benutzt der besagte Rabbi Hillel für das «Erfüllen» der messianischen Weissagungen das hebräische Verbum *ʔakal*, das in seiner Hauptbedeutung aber «Essen» heisst. So verstanden würde also der Ausspruch Rabbi Hillels lauten: «Es kommt kein Messias mehr zu Israel, denn sie haben ihn schon in den Tagen des Hiskia gegessen».

Aus all diesen herbeigezogenen Tatsachen folgert Daube nun, dass auch der jüdische Seder einmal als «messianisches Mahl» gefeiert wurde, bei dem man — symbolisch, in der Form des ungesäuerten Brotes — den Messias «ass». Als aber das Christentum gerade diese Form der Eucharistie dem Judentum entlehnte und sie mit rein christlichem Inhalt füllte, gab das Judentum diese Feier des «Kommenden» und des «Verborgenen» auf, und es blieben weiterhin nur noch die *wortlosen* Rubriken übrig.

Wir haben hier die Hypothese Daubes mitgeteilt, weil wir sie sehr gelehrt und hochinteressant finden. Aber überzeugend finden wir sie nicht, weil sie nicht beweisbar ist. Die beiden wortlosen Rubriken *Jahaz* und *Zafûn* kommen weder in der *Mischnah* noch in den anderen klassischen rabbinischen Quellen vor. Dies müsste schon der Fall sein, wenn sie von den Rabbinen als ihren Inhalts entleerte Zeremonien noch aus vorchristlicher Zeit durch die Generationen hindurch tradiert sein sollten, wie Daube behauptet.

Der «fünfte Becher»

Messianisch viel eindeutiger ist ein anderer Passus der Pessach-Haggadah. Nachdem Gott gepriesen wird, weil Er das Versprechen, das Er Abraham in Genesis 15,13 - 14 gegeben hat, nämlich, dass Abrahams Nachkommen in einem fremden Land versklavt, aber später auch erlöst werden, gehalten hat, nimmt die Tischgesellschaft beim Seder die Weinbecher in die Hände und singt:

«Es ist dieses Versprechen,
das unseren Vätern und uns beistand.
Denn nicht nur einer allein
hat sich gegen uns erhoben,
sondern in jeder Generation
erheben sich Menschen gegen uns,
um uns zu vernichten.
Jedoch der Heilige, gelobt sei Er,
errettet uns aus ihrer Hand».

Hier wird zwar nicht direkt auf das messianische Zeitalter hingewiesen, aber es wird dennoch ganz deutlich gemacht, dass die göttliche Errettung nicht auf die ferne Vergangenheit beschränkt ist.

Manchmal kann auch etwas völlig «Unmessianisches» von späteren Generationen als absolut «messianisch» verstanden werden. Als Beispiel dafür sei der sogenannte «fünfte Becher» am Sederabend hier erwähnt.

Die *Mischnah*⁶ verlangt, dass bei der Sederfeier ein Minimum von vier Bechern Wein getrunken wird, — selbst von den Armen, die von der Wohlfahrtküche gepflegt werden. Diese vier Becher begleiten die folgenden Rubriken der Sederfeier:

1. Zum Heiligungsgebet (*qidduš*) beim Anfang des Seders.
2. Zum «erzählenden» Teil des Seders, der in der sogenannten «Erlösungsbenediktion» seinen Höhepunkt findet.
3. Zum Tischgebet nach der Mahlzeit.
4. Zum Abschluss der Hallel-Psalmen (Psalmen 115 bis 118).

Becher 1. und 3. kommen auch an anderen Festtagen und am Sabbat zur Verwendung, so dass an sich nur der 2. und der 4. Becher das Besondere der Sederfeier ausmachen.

Jedoch gibt es auch eine *homiletische* Erklärung dieser vier Becher, die sich auf die «vier Ausdrücke der Befreiung» in Exodus 6, 6-7 stützt:

«Ich führe euch aus dem Frondienst heraus»,
«Ich rette euch aus der Sklaverei»,
«Ich erlöse euch», und
«Ich nehme euch als Mein Volk an»⁷.

Nun hört aber die zitierte Exodus-Perikope nicht mit Vers 7 auf. In Vers 8 steht nämlich noch: «Und ich bringe euch in das Land», — ein Satz, der gewiss nach dem Jahre 70 etwas von seiner Bedeutung einbüßen musste. Dennoch gab es Rabbinen, die darauf bestanden, auch wegen dieses «Ausdrucks der Befreiung» einen Becher Wein, also einen fünften, bei der Sederfeier zu trinken⁸.

Aber diese Forderung blieb die Meinung einer Minderheit, und die Frage des «fünften Bechers» wurde als «unentschieden» erklärt. Das heisst in der talmudisch-aramäischen Sprache: *TEQÛ*, was so viel bedeutet wie: «(Die Frage) bleibt bestehen». Das ist der allgemeine Ausdruck des Talmuds für unentschiedene Fragen — und wird auch im modernen Hebräisch für das Urteil «Unentschieden» bei Fussballspielen gebraucht. Im Volksverständnis aber wurde *TEQÛ* als Abkürzung verstanden, und zwar von *Tišbi Yetarez Qušyyôt We²iba^cyo^t*, d.h.: «Der Mann aus Tischbe (= der Prophet Elija) wird die Fragen und die Probleme lösen».

Elija gilt nun seit Maleachi 3,23 als Vorläufer des Messias, — eine Vorstellung, die dann auch bei den Evangelisten in ihrer Beschreibung von Johannes dem Täufer eine grosse Rolle spielt. Elija als Vorläufer des Messias, verbunden mit der volkstümlichen Auffassung von dem Wort *TEQÛ* bei dem Problem des «fünften Bechers» der Sederfeier, wurde nun zu einem Stück Folklore, das wiederum in einem weit verbreiteten, wenn auch nachtalmudischen Brauch in der Sederfeier mündete.

Es wird nämlich auf den Seder-Tisch ein Becher gestellt, der zwar mit Wein gefüllt wird, über den aber kein Segensspruch gesprochen wird. Er wird auch nicht getrunken und wird der «Becher des Propheten Elija» genannt. Es ist der Becher, über den, prosaisch gesprochen, der Prophet Elija einst die Entscheidung fällen wird, ob er religionsgesetzlich erforderlich ist oder nicht.

Aber folkloristisch gesprochen, ist das der Becher, den Elija trinken wird, wenn er am Seder-Abend erscheint, um die Ankunft des Messias zu verkünden. Man erwartet ihn besonders gleich nach dem Tischgebet und bevor die Psalmen 115 bis 118 gesungen werden. Dann wird nämlich die Tür geöffnet, — ein Brauch, der ursprünglich am Anfang des Seders geübt wurde, als man die bereits erwähnte Einladung aussprach: «Jeder Hungrige komme und esse!», dann aber, wahrscheinlich in Zeiten der Verfolgung, näher zum Ende des Seders verlegt wurde.

So wurde dann das *Öffnen der Türe* zum Höhepunkt der messianischen Erwartung bei der Sederfeier. Es war sozusagen die jüdische Art, das *Marran²atha!* zu dramatisieren. Und jedes Jahr — bis jetzt — hat man sich damit getröstet, dass man sagte: «Dieses Jahr ist er nicht gekommen. Gewiss aber kommt er nächstes Jahr».

«Nächstes Jahr in Jerusalem»

Schliesslich steht am Ende des Seders der letzte Teil eines Gedichts von Ele^cazar Hakallir (ca. 8. Jahrhundert), in dem es heisst, dass Gott bald Sein erlöstes Volk nach Zion zurückführen möge. Worauf dann alle Anwesenden sprechen: «*Nächstes Jahr in Jerusalem!*».

Dass das ein messianischer Spruch ist, geht schon daraus hervor, dass die Juden im Staate Israel und sogar in der Stadt Jerusalem ihn auch noch sprechen, und zwar mit der Hinzufügung eines Wortes. Sie sagen nämlich: «*Nächstes Jahr im wiedererbauten Jerusalem!*», d.h. im *messianisch* wiedererbauten Jerusalem, da ja der heutige Staat Israel doch nicht so ganz, um es milde zu sagen, dem messianischen Ideal entspricht.

Und auch die Juden, die sich nicht zur zionistischen Ideologie verstehen und die das Messianische nicht unbedingt im nationalistischen Sinn deuten, können sich diesem Wunsch anschliessen, — indem sie Jerusalem als «Stadt des Friedens» auffassen, als *Civitas Dei*, die überall errichtet werden kann.

So hat also die Sederfeier ihre messianischen Elemente. Einige davon sind ganz bewusst messianisch, andere dagegen werden nur in der Volksfrömmigkeit und in der Folklore messianisch gedeutet. So lange aber der Seder in einer vor-messianischen, also unerlösten Welt überhaupt gefeiert wird und gefeiert wurde, ist der Seder als solcher, wenn nicht gar ein Stück «vorweggenommener Eschatologie», so doch zumindest ein prägnanter Ausdruck der Hoffnung, dass der Gott, der unsere Väter aus ägyptischer Sklaverei befreit hat — und, zusammen mit unseren Vätern, auch uns —, einst Israel und der ganzen Menschheit die endgültige Erlösung, das Messiasreich, zuteilwerden lassen wird.

«*In dieser Nacht wurden sie befreit; und in dieser Nacht werden sie befreit werden*»⁹.

ANMERKUNGEN

1. Vortrag gehalten am 13. Januar 1985 in der Paulus-Akademie, Zürich.
2. *The Origins of the Seder*, University of California Press, 1984.
3. *Mekilta*, Ed. Horovitz-Rabin, S. 52.
4. *Tosefta Pesahim* X, 9.
5. David Daube, *The Significance of the Afikoman*, in: *Pointer*, London, Bd. 3, S. 4f.
6. *Pesahim* X, 1.
7. *P. Pesahim* X, 1 ed. Krotoschin, p. 37b,c.
8. Quellen bei Menahem M. Kasher Hg., *Haggadah Šelema*, Jerusalem², A. M. 5721, S. 161-171.
9. S. Anm. 3