

**Pesach** (s. a. → Ostern/Osterfest/Osterpredigt)

I. Altes Testament

35 II. Judentum . . . . . S. 236

**I. Altes Testament**

(Literatur S. 236)

Die Frage nach Ursprung und Entwicklung des israelitischen Pesachfestes (vgl. TRE 11,97,44–99,33) ist in der alttestamentlichen Forschung ausführlich und kontrovers diskutiert worden. Dieses Interesse verdankt sich sicher auch dem Umstand, daß das letzte  
40 →Abendmahl Jesu nach synoptischer (nicht johanneischer) Tradition ein Pesach-Seder-Mahl gewesen ist (Mk 14,12ff. par.) und seine Kreuzigung am Pesachfest stattfand (vgl. die Deutung des Lamms auf Christus in I Kor 5,7f.). Zudem liegt in Ex 12 (neben Est 9,20ff. für das Purimfest) die einzige Stiftungslegende eines israelitischen Fests vor.

45 Pesach findet im Alten Testament in verschiedenen Zusammenhängen Erwähnung. In kanonischer Reihung ist dies zunächst Ex 12,1–13,16. Hier wird das Pesach im Zusammenhang der Plagenerzählung dargestellt: Pesach ist am Abend des 14. des ersten Monats im Familienkreis zu feiern als Erinnerung an die Nacht der zehnten Plage, die Israel den Auszug ermöglicht hat. In dieser Nacht ist der Verderber (*mahšîšîl*) durch die  
50 Lager von Israeliten und Ägyptern gegangen, um jegliche Erstgeburt zu töten. Nur Häuser, deren Türpfosten mit dem Blut eines geschlachteten Lammes bestrichen worden waren, blieben verschont. Dieser Bericht ist in der vorliegenden Form als priesterlich

einzuordnen, er enthält aber sicher altes Material. Konsens besteht darüber, daß Ex 12,21–23 ältester Teil der Pesach-Überlieferung ist. Als erkennbar sekundär erweisen sich die Anweisungen zur Heiligung der Erstgeburt und zur Feier des Mazzotfestes (vgl. TRE 11,96,50–97,43) in Ex 13.

5 Die auf alter Tradition basierenden Festkalender in Ex 23,14–17 und 34,18.22f. nennen unter den drei für JHWH (→Jahwe) zu feiernden Festen (Mazzot-, Wochen-, Laubhüttenfest) nicht das Pesach. Die Erwähnung des Pesach in Ex 34,25 gehört nicht mehr zum Zusammenhang der Wallfahrtsfeste und regelt ein Detailproblem. Innerhalb des →Heiligkeitsgesetzes (vgl. auch →Pentateuch 4.4.1.) bezeugt Lev 23,4–8 die Zusammenordnung von Pesach und Mazzotfest. Num 9,1–14 wiederholt die Bestimmungen aus Ex 12, sieht aber in V.6–14 die Durchführung eines zweiten Pesach im zweiten Monat vor, falls sich Teile der Gemeinde verunreinigt haben oder auf einer weiten Reise sind (s.u.). Num 28,16–25 schreibt eine Pesach-Mazzot-Feier vor, deren Ausrichtung, durch einen Bock →Sühne zu erwirken, diesen Text als priesterlich erweist. Die Notiz Num 33,3 über den Aufbruch der Israeliten von Ramses am Tage nach dem Pesach weiß nichts davon, daß Pesach und Mazzot zusammen zu feiern sind. Dtn 16,1–8 fordert in Übereinstimmung mit den sonstigen Zentralisationsbestrebungen die Durchführung des Pesach-(Mazzot-)Festes mit Opferung von Rindern und Kleinvieh an der von JHWH zu erwählenden Stätte (Jerusalem).

20 Außerhalb des Pentateuchs berichtet Jos 5,10–12 von einem Pesach, das die Israeliten bei →Gilgal gefeiert haben; II Reg 23,21–23 schildert die von →Josia aufgrund des gefundenen →Bundesbuches initiierte Feier eines Pesach in Jerusalem, „wie es nicht mehr seit den Tagen der Richter gefeiert worden ist“. Der Verfassungsentwurf des →Ezechiel sieht in 45,21f. ein vom Fürst (*nāšî*) als Sündopfer zu feierndes Pesach vor. Esr 6,19f. notiert, daß die Rückkehrer nach ihrer Ankunft *rite* Pesach feiern und dann das Mazzotfest anschließen. II Chr 30 berichtet von einem unter →Hiskia gefeierten Pesach, das wegen der gewünschten Teilnahme der Nordstämme im zweiten Monat abgehalten wird. Kap. 35 gibt eine erweiterte Darstellung des Josia-Pesach, die besonders die Verdienste der Leviten herausstreicht. Die Historizität dieser Notizen (Ausnahme: Ez 45) ist außerordentlich umstritten.

Dieser kurze Überblick deutet die wesentlichen Problemfelder der Diskussion an: Erkennbar ist, daß Pesach und Mazzot ursprünglich nicht zusammengehört haben können, so daß sich die Frage nach ihrem jeweiligen Ursprung und nach Termin und Absicht ihrer Zusammenordnung stellt. Deutlich ist auch, daß es, besonders zwischen deuteronomisch/deuteronomistischer und priesterlicher Tradition, unterschiedliche Vorstellungen darüber gibt, ob das Pesach in der Familie oder am Heiligtum zu feiern ist und wie diese Feiern auszugestalten und zu interpretieren sind. Bei kritischer Durchsicht der Literatur zum Thema ist festzustellen, daß die Grundthesen seit langem formuliert sind und letztlich nur noch variiert werden. Die dabei zutage tretende Bandbreite der vertretenen Hypothesen rührt daher, daß es in der Forschung keinen Konsens (mehr) über die Deutung der Frühgeschichte Israels (→Geschichte Israels) und die Bewertung insbesondere der Pentateuch-Quellen gibt.

Die Etymologie der Wurzel *psḥ* scheint mittlerweile in dem Sinne geklärt zu sein, daß mit einer Grundbedeutung „abprallen, zurück-, gegenstoßen“ zu rechnen ist, von der sich alle Derivate hinreichend erklären lassen (Gerleman; Otto, Semantik). Bezogen auf Ex 12 läßt sich *psḥ* dann so verstehen, daß die unheilbringende Macht von dem Blut auf den Türpfosten zurückgestoßen wird. Herleitungen von dem ägyptischen *p<sup>3</sup> šb* („der Schlag“ im Sinne eines schlagenden Gottes; vgl. Couroyer; Görg) haben sich nicht durchsetzen können, ebensowenig die Erklärung von O. Keel, der mit einer Grundbedeutung „(verschonend) überspringen“ rechnet. (Zu älteren Deutungsversuchen vgl. den Exkurs bei Laaf 142–147.)

Die alte Forschung (Wellhausen 80–94) hat aus dem literarkritisch erstellten diachronen Vergleich der biblischen Texte folgendes Bild entworfen: Die ursprünglich eigen-

ständigen Feste Pesach und Mazzot haben vorisraelitischen Ursprung als Erstgeburtsoffer und Fest zu Beginn der Gerstenernte. Dabei ist für Pesach das Hirtenleben, für das Mazzotfest die kanaanäische Landwirtschaft als Hintergrund erkennbar. Mit zunehmender Sesshaftwerdung sei das Pesach in den Hintergrund gedrängt und nur noch in  
 5 judäischen Wüstengegenden gefeiert worden, bis es unter deuteronomischem Einfluß durch Josia wieder neu eingeführt und mit dem Mazzotfest verbunden wurde. Von diesem Ansatz aus formulierte J. →Pedersen dann die These, das zusammengelegte Pesach-Mazzot-Fest sei schon früh in Kombination mit der Exodus-Tradition als Gründungs-  
 10 fest des Volkes zum Neujahrstermin im Jerusalemer Tempel gefeiert worden. Durch I. Engnell und J.B. Segal wurde der Ansatz dann insofern weitergeführt, als das Pesach-Mazzot-Fest als spezifische Ausprägung eines im gesamten Alten Orient verbreiteten Frühlings-Neujahrsfests zu verstehen sei, bei dem der Figur des Königs eine zentrale Rolle zukomme. Problematisch bei dieser These bleibt allerdings, daß der ursprünglich  
 15 unterschiedliche Charakter der beiden Feste nicht genügend berücksichtigt wird; die phänomenologisch orientierte Arbeit läßt zudem erkennbare Differenzen zwischen den einzelnen Textüberlieferungen verschwinden.

Als wegweisend hat sich dagegen die im Anschluß an A. Alt gebildete These L. Rosts (Weidewechsel) erwiesen, die das Pesach als im Nomadenleben (→Nomadentum im Alten Testament) entstandenes Fest begreift, bei dem zu Beginn der Frühjahrswan-  
 20 derung ein apotropäischer Blutritus Mensch und Tier vor dem Verderber (*mahšit*) schützen soll (Ex 12,21–23). Auch die anderen in Ex 12 erwähnten Elemente der Feier (Vollmondnacht, Aufbruchstimmung, Rösten des Fleisches) deuteten auf nomadisches Umfeld. Das ebenfalls ursprünglich zum Pesach gehörende ungesäuerte Brot als Hirten Speise habe dann später den Zusammenschluß mit dem Mazzotfest gefördert, das wegen der  
 25 veränderten Lebensumstände der Israeliten nach der Landnahme das Pesach in den Hintergrund gedrängt habe. In der Folgezeit wurde der Ansatz dahingehend erweitert, daß der Blutritus einen Wüstendämon besänftigen solle, der die wegziehende Gruppe beim Verlassen seines Herrschaftsbereiches schlagen könnte (Laaf 152–158). O. Keel möchte den Dämon als Manifestation der glühendheißen Frühjahrswinde erklären, die das Leben  
 30 in der Wüste unmöglich machen und zur Wanderung nötigen.

Die Überlegungen Rosts und seiner Nachfolger sind mit Recht kritisiert worden (vgl. TRE 11,98), weil sie eine Vorstellung vom Nomadentum voraussetzen, die sich nach den Ergebnissen der neueren Forschung zur Frühgeschichte Israels nicht mehr halten läßt. Doch ein Vergleich des Pesach-Ritus mit Feiern, die bei vorislamischen Ara-  
 35 hersrämmen belegt sind, zeigt Übereinstimmungen besonders mit dem *rağab*-Opfer (vgl. z.B. Snaith 13–16; Henninger). Damit ist allerdings kaum mehr als die Herkunft des Pesach aus der Tradition von nichtsesshaften Hirtengruppen erwiesen, die Teil des sich formierenden Israel waren. Eine Verbindung von Pesach und Erstlingsopfer läßt sich zwar wegen der Parallelen zu arabischen Stämmen vermuten (Wellhausen 85–87; Hen-  
 40 ninger 389–432), doch steht dem der Textbefund in Ex 12f. entgegen, der die Verbindung von Pesach und Darbringung der Erstgeburt als sekundär erkennen läßt (Kutsch 8f.). So läßt sich als kleinster gemeinsamer Nenner der greifbaren alten Überlieferungen formulieren, daß der nächtlich vom Familienvater vollzogene Pesach-Ritus Schutz vor ver-  
 45 derbenbringenden Mächten (personifiziert als „Verderber“) bewirken sollte.

Zum Ritus selbst gibt es Parallelen im arabischen *dabiha*-Opfer, das nicht termingebunden, sondern bei besonderen Anlässen vollzogen wurde. Hier sind die Opferung eines Haustieres, das Bestreichen des Zelt- oder Hauspfostens mit dem Blut und das  
 50 gemeinsame Verzehren des Opfertieres belegt (Haag 56f.). Dies entspricht weitgehend den ältesten Stadien von Ex 12. In der biblischen Tradition belegen Ex 12,9 und Dtn 16,7 zudem in Ablehnung oder Zustimmung, daß es die Sitte des Kochens des Opfertieres gegeben haben muß. Da das Kochen sonst nicht im Tempelkult belegt ist, wird zusätzlich deutlich, daß das Pesach ursprünglich eine Familienfeier, keine am Tempel abzuhaltende Opferfeier war (gegen Haran).

Der später stets gleichlautend angegebene Termin legt nahe, daß es sich um ein Vollmondfest handelt, denn am 14. eines (vom Erstlicht der Mondsichel gezählten) Monats ist unter allen astronomischen Bedingungen der Mond als Vollmond sichtbar (gegen McKay). Die Hochschätzung des Vollmondtages lassen auch die vorexilischen Belege über den damals monatlich gefeierten →Sabbat erkennen (Robinson). Es ist nicht mehr erkennbar, ob im Vollzug des Pesach der Vollmond als unheilbringend (Otto, *p̄asah* 672) oder als besänftigend gewertet wurde (ders.: TRE 11,98). Da nicht klar ist, zu welcher Zeit der israelitische Jahresbeginn vom Herbst (so der Kalender von Geser) auf das Frühjahr verlegt wurde, kann das Pesach nicht mit Sicherheit als Neujahrsfest angesprochen werden.

Die folgende Geschichte des Pesach ist nicht ohne Berücksichtigung des Mazzotfestes zu beschreiben (vgl. TRE 11,96f.), wobei als *crux interpretum* die Frage bleibt, wann die beiden Feiern zu einer verschmolzen wurden. Die vordeuteronomischen Festkalender Ex 23,14–17 und 34,18.22f. erwähnen nur das Mazzot- als Erntefest ohne exakt definierten Termin. Ein Hinweis auf den Zeitpunkt wird sich in Dtn 16,9 erhalten haben: „wenn man die Sichel erstmals an den Halm legt“, doch war dieser Termin der ersten Ernte sicher in den einzelnen Regionen Israels unterschiedlich. Auch von der Etymologie des *maṣṣāh* (Gerstenteig, –brot) her ist deutlich, daß es sich beim Mazzot ursprünglich um ein altes Kulturlandfest zur Feier der Gerstenernte als Beginn der neuen Erntesaison gehandelt hat (Kellermann; so schon Wellhausen), das später durch Verbindung mit dem Exodus- und Landnahmegeschehen (Jos 5) historisiert und theologisch interpretiert wurde. Überlegungen, das Mazzotfest sei eine Neuschöpfung Israels (Halbe, Erwägungen; Wambacq), die ein vergleichbares kanaanäisches Fest verdrängt habe (Otto), gehen von einem kaum mehr zu rechtfertigenden Gegensatz zwischen den Größen „Israel“ und „→Kanaan“ aus.

Während sich die Thesen zum Ursprung von Pesach und Mazzot notwendig auf kaum datierbare Textnotizen berufen müssen, steht mit den Vorschriften in Dtn 16,1–8 eine vergleichsweise solide Basis zur Verfügung. Hier sind Pesach und Mazzot zu einem Fest verbunden, wobei die Bruchstellen noch insoweit erkennbar sind, als das Pesach als Wallfahrtsfest (V.6) gilt; Mazzot aber wird in den Orten gefeiert und am siebten Tag mit einer Festversammlung beendet. Pesach wird als ein Opferfest vorgestellt, bei dem neben Schafen auch Rinder darzubringen sind (V.2). Das Opferfleisch ist zu kochen und in der Nacht ganz zu verspeisen. Das Mahl, das an die Leiden in Ägypten und den Exodus erinnert (*zākar*), wird ergänzt durch die ungesäuerten Brote, das Elendsbrot (*lāḥām ‘onî*). Als Termin wird singular *ḥodæš (ḥā’ābîb)* genannt, was „Monat“ oder „Neumond“ (vgl. HALAT s.v.) heißen kann und sicher den alten kanaanäischen Erntetermin spiegelt. Gründe für die Zusammenlegung der beiden Feste lassen sich nur vermuten. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß zwei Feste zur Feier des Frühjahrs vereinigt wurden, wobei die historisierende Deutung auf Ägyptenaufenthalt und Exodus zur integrierenden Klammer werden konnte. Dabei ist zu vermuten, daß die Verbindung von Pesach-Ritus und Exodus-/Plagenerzählung (die nicht näher zu datieren ist) geschehen war, weil als wiederkehrendes Motiv innerhalb von Ex 7–12 ein Opfer der Israeliten in der Wüste genannt ist. Da dieses Opfer nicht näher bezeichnet wird, zudem wegen der Durchführung vor der Sinaioffenbarung problematisch erscheinen mochte, konnte das Pesach mit seinem Charakter als Familienfest die Lücke ausfüllen und seinerseits eine Stiftungslegende erhalten.

Die Weisungen von Dtn 16 sind der Hintergrund für eine Passage aus dem Bericht über die Reformen Josias, der nach II Reg 23,21–23 ein zentrales Pesach in Jerusalem anordnete, das ausdrücklich als Novum dargestellt wird. Wie in Dtn 16 kann *p̄asah* dabei die aus der Kombination beider Feste entstandene Feier meinen; das Mazzotfest findet hier keine eigene Erwähnung. Es ist umstritten, ob sich diese Notiz auf eine historische Tatsache stützt (dazu Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur*, 1982 [FRLANT 129] 130–138), doch ist in jedem Fall deutlich, daß hier eine zentrale Pesach-Feier, wie sie Dtn 16 fordert, legitimiert werden soll. Hintergrund ist dabei sicher nicht, daß das Pesach in Vergessenheit geraten oder gar ganz unbekannt war (Schreiner 85f.), sondern daß es bisher (möglicherweise regional begrenzt) in den Familien gefeiert wurde (de Vaux 344).

Als nächste Stufe der Pesach-Traditionsbildung ist der priesterschriftliche Bericht in Ex 12,1–14\* anzusehen. Hier wird die Vorstellung von Dtn 16 an entscheidenden Stellen korrigiert, wobei nicht belegbar ist, ob der Text Dtn 16 vorausgesetzt ist. Im Rückgriff auf das alte Stück Ex 12,21–23 wird das Verständnis des Pesach als Opfer ausgeschieden, das Kochen des Fleisches und die Verwendung von Rindern werden untersagt (V.5.8f.). Als Termin wird nun mit dem 14. des ersten Monats (nach dem mittlerweile übernommenen babylonischen Kalender) der alte Vollmondtermin genannt (V.6), dies entspricht auch der etwa gleich alten Notiz Ez 45,21. Das Fest soll als Familienfeier in den einzelnen Häusern gefeiert werden (vgl. Grünwaldt 82f.). Dies kann der Situation einer Gemeinde fern vom Heiligtum, ob im Exil oder in Israel, entsprechen, die sich durch die Feier des Pesach als Erinnerung an den Exodus der Hilfe ihres Gottes vergewissert. Durch den Blutritus wird eine Tür zur Sühnethematik als Deutehorizont aufgestoßen (Otto, *pæsaḥ* 676 f.). Auffällig ist, daß sich hier kein Hinweis für die Kombination von Pesach- und Mazzotfest findet, die ungesäuerten Brote werden lediglich V.8 als ein Element des hastigen Mahls (V.11) erwähnt.

Daß es im nachexilischen Israel einen gewissen Regelungsbedarf bezüglich des Pesach gab, belegen auch die wenigen erhaltenen Nachrichten aus Elephantine. Auf einem Ostrakon (zu datieren auf ca. 500 v. Chr.; Sukenik/Kutscher) wird ausdrücklich nach dem Termin des Pesach gefragt, was ein Reflex auf die Unsicherheiten zwischen deuteronomischer und priesterlicher Tradition sein könnte (gegen Talmon 78, der die Auswirkungen vermuteter Reformen → Jerobeams 1. als Anlaß sehen möchte). Der berühmte „Osterbrief“ des Darius II. von 419 v. Chr. (TUAT 1, 253 [Lit.]) teilt in Vollmacht des Darius den Juden in Elephantine mit, daß Pesach-Mazzot vom 14. bis 21. eines ungenannten Monats zu feiern sei. Besonders großen Raum nehmen dabei die Hinweise auf das siebentägige Mazzotfest ein, Weisungen für das Pesach werden nicht erwähnt. So ist mit H. Haag (95f.) anzunehmen, daß die Verbindung von Pesach und Mazzot das eigentliche Ziel des Schreibens ist. Festzuhalten ist auch, daß mit Ex 12 und gegen Dtn 16 keine Bedenken bestehen, das Pesach nicht am zentralen Heiligtum zu feiern.

Die späteren biblischen Zeugnisse lassen erkennen, daß sich die alte, priesterschriftlich aktualisierte Tradition des Pesach-Termins durchgehalten hat. Sowohl Lev 23,5 als auch Num 9,3 und 28,16 halten an diesem Termin fest. Dabei steht Num 9 insofern am nächsten an Ex 12, als hier die Verbindung mit dem Mazzotfest nicht erwähnt wird. Diese ist aber in Ez 45,21b–23 vorausgesetzt, auch wird dort das Pesach als Fest gesehen, das am Tempel zu feiern ist. Damit haben sich deuteronomische Vorstellungen durchgesetzt, die dann auch durch die priesterschriftliche Redaktion Eingang in Ex 12 finden (V.15ff. und 43ff.). Pesach und Mazzot sind nun auch in diesem Bericht zu einem Fest verschmolzen, das offenkundig am Tempel zu feiern ist (Grünwaldt 102f.). Lev 23 und Num 28 verstärken dann den Opfercharakter des Pesach, das nach Num 28,22 die Funktion hat, der Gemeinde Sühne zu erwirken. Wenn das Pesach zu einem so bedeutenden Fest wurde, ist auch verständlich, weshalb nach Num 9,6 ff. die Möglichkeit einer zweiten Feier eingeräumt wird, die kultisch zeitweise Unreinen und Reisenden die Teilhabe an der Sühneleistung ermöglicht. Die Theologisierung des alten Ritus, die mit dem historisierenden Bezug auf das Exodusgeschehen begann, hat hier ihren Höhepunkt erreicht.

Die noch späteren chronistischen Berichte bezeugen auf ihre Weise die Wertschätzung des Pesach. So wird in II Chr 30 das Josia-Pesach auf Hiskia zurückprojiziert, um diesen König als prototypischen Reformator erscheinen zu lassen und um sich gleichzeitig von samaritanischen Sonderentwicklungen abzusetzen (Delcor; vgl. auch Jeremias). Hier wie im Bericht über das Josia-Pesach in II Chr 35 und das Esra-Pesach in Esr 6,19f. wird die Feier als zentrales Opferfest verstanden, in dem auch die aus Dtn 16 stammende Verwendung von Rindern wieder zulässig ist. Die besondere Betonung dieser Feste zeigt, daß sich der Gedanke des zentralen Pesach nicht nur bei den Samaritanern, sondern auch in Judäa selbst nicht wirklich durchsetzen konnte. Noch Jub 49 muß für die Verortung am Heiligtum kämpfen. Nur vor diesem Hintergrund ist die im Judentum zur

Zeit Jesu übliche Mischung aus familiären Elementen und Riten am Tempel verständlich. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels konnte dann die Interpretation des Festes problemlos an eine frühere Stufe, die in Ex 12 zu greifen ist, angeknüpft werden. Die dort im Exil formulierte Exodus-Erinnerung und -Hoffnung konnte zur Wurzel der nun  
5 ausgedrückten messianischen Erwartungen werden.

#### Literatur

- Baruch M. Bokser, *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley, Cal. 1984 (Lit.). – Ders., Art. Unleavened Bread and Passover: *AncB Dictionary* 6 (1993) 755–765. – Brevard S. Childs, *Exodus*, 1974 (OTL) 178–214. – B. Couroyer, L'origine égyptienne du mot „Pâque“: *RB* 62 (1955) 481–496. – Mathias Delcor, Le récit de la célébration de la Pâque au temps d'Ezéchias d'après 2 Chr 30 et ses problèmes: Adrian Schenker (Hg.), *Stud. zu Opfer u. Kult im AT*, 1992 (FAT 3) 93–106. – Ivan Engnell, Pæsah-Maṣṣôt and the Problem of „Patternism“: *OrSaec* 1 (1952) 39–50. – Gillis Gerleman, Was heißt *pæsah*?: *ZAW* 88 (1976) 409–413. – Manfred Görg, Pæsah (Pascha). Fest des „schlagenden“ Gottes?: *BN* 43 (1988) 7–11 = ders.,  
15 *Aegyptiaca-Biblica*, 1991 (ÄAT 11) 168–172. – Pierre Grelot, Études sur le „Papyrus pascal“ d'Éléphantine: *VT* 4 (1954) 349–384. – Ders., Le Papyrus Pascal d'Éléphantine. *Nouvel Examen*: *VT* 17 (1967) 114–117. – Ders., La pâque d'Éléphantine: *MoBi* 43 (1986) 14–21. – Klaus Grünwaldt, Exil u. Identität. Beschneidung, Passa u. Sabbat in der Priesterschrift, 1992 (BBB 85). – Herbert Haag, Vom alten zum neuen Pascha, 1971 (SBS 49). – Jörn Halbe, Passa-Massot im dtn. Festkalender: *ZAW* 87 (1975) 147–168. – Ders., Erwägungen zu Ursprung u. Wesen des Massotfestes: ebd. 324–346. – Menahem Haran, *The Passover Sacrifice: Studies in the Religion of Ancient Israel*, 1972 (VTS 23) 86–116. – Joseph Henninger, Les fêtes du printemps chez les Sémites et la Pâque israélite, 1975 (EtB). – Joachim Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner*, 1932 (BZAW 59). – William Johnstone, *The Two Theol. Versions of the Passover Pericope in Exodus*: Robert P. Carroll  
25 (Ed.), *Text as Pretext*, 1992 (JSOT.S 138) 160–178. – Othmar Keel, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha u. zur Etymologie von *pæsah*: *ZAW* 84 (1972) 414–434. – Dieter Kellermann, Art. *maṣṣāh/maṣṣôt*: *ThWAT* 4 (1984) 1074–1081. – Hans-Joachim Kraus, Zur Gesch. des Passah-Massot-Festes im AT: *EvTh* 18 (1958) 47–67. – Ernst Kutsch, Erwägungen zur Gesch. der Passahfeier u. des Massotfestes: *ZThK* 55 (1958) 1–35. – Peter Laaf, Die Pascha-Feier Israels, 1970 (BBB 36). – Eduard Lohse, Art. Pascha: *EKL* 3 (1992) 1061–1064. – John William McKay, *The Date of Passover and its Significance*: *ZAW* 84 (1972) 435–447. – Diethelm Michel/Bernhard Lang, Art. Fest: *NBL* 1 (1991) 666–668. – Eckart Otto, Zur Semantik v. hebr. *psh/pisse<sup>h</sup>* u. akk. *pessú(m)/pessātu(m)*: *BN* 41 (1988) 31–35. – Ders., Art. *pāsah/pæsah*: *ThWAT* 6 (1989) 659–682 (Lit.). – Johannes Pedersen, *Passahfest u. Passahlegende*: *ZAW* 52 (1934) 161–175. – Gnana Robinson, *The Origin and Development of the OT Sabbath*, 1988 (BBE 21). – Leonhard Rost, *Weidewechsel u. altisraelit. Festkalender*: *ZDPV* 66 (1943) 205–215 = ders., *Das kleine Credo*, Heidelberg 1965, 101–112. – Ders., *Josias Passa*: ders., *Stud. zum AT*, 1974 (BWANT 101) 87–93. – Werner H. Schmidt, *Exodus, Sinai u. Mose*, 1990 (EdF 191). – Rainer Schmitt, *Exodus u. Passah*, 1982 (OBO 7). – Josef Schreiner, *Ex 12,21–23 u. das israelit. Pascha*: *Stud. zum Pentateuch*. FS  
40 Walter Kornfeld, hg. v. Georg Braulik, Wien/Freiburg/Basel 1977, 69–90. – Judah B.Z. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, 1963 (LOS 12). – Norman H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London 1947 (hier: 9–25). – E.L. Sukenik/J. Kutscher, *A Passover Ostrakon from Elephantine*: *Qedem* 1 (1942) 53–56. – Shemaryahu Talmon, *Die Kalender- u. Kultreform Jerobeams I.*: ders., *Gesellschaft u. Lit. in der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn  
45 1988, 56–79. – Leo Trepp, *Der jüd. Gottesdienst. Gestalt u. Entwicklung*, Stuttgart 1992. – Roland de Vaux, *Das AT u. seine Lebensordnungen*, Freiburg, II 1962. – Benjamin N. Wambacq, *Pæsah-Maṣṣôt*: *Bib.* 62 (1981) 499–518 (Lit.). – Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Gesch. Israels*, Berlin 1927 = 1981.

Martin Rösel