

Tempelfeste außerhalb des Jerusalemer Tempels in der Diaspora

Clemens Leonhard

1. These: Feste des Jerusalemer Tempels wurden vor dessen Zerstörung außerhalb des Tempels nicht gefeiert

Die folgende Untersuchung überprüft die Annahme, dass Juden der Diaspora die biblischen Feste des Jerusalemer Tempels, vor allem die Wallfahrtsfeste, vor dessen Zerstörung außerhalb von Jerusalem nicht gefeiert haben. Feste kommen und gehen und ihre Beibehaltung oder Abschaffung setzen Zeichen für die Feiernden sowie die Nicht-Feiernden. Dieser Prozess ist kein Werk einer unsichtbaren Hand der religiösen Märkte. Schaffung und Abschaffung von Festen folgen Interessen von Akteuren.¹ Gruppen und Einzelpersonen treffen Entscheidungen für oder gegen die Feier von Festen. Sie setzen sich mit ihren aus den überlieferten Texten rekonstruierbaren Positionen durch oder scheitern. Die erhaltenen Quellen sind daraufhin zu untersuchen, inwiefern sie Spuren dieser Prozesse enthalten. Auch in Netzwerken verbundene Gruppen in der Antike, wie die Diaspora des Judentums, haben die Feier von Festen nicht als unhinterfragbaren Teil gemeinschaftlichen Verhaltens eines realen oder imaginierten Zentrums übernommen, sondern als Angebot verstanden und dasselbe in der Praxis angenommen, modifiziert oder abgelehnt. Manche Quellen beschäftigen sich sehr ausführlich mit der Frage einer Festpraxis ihrer literarischen Protagonisten oder auch ihrer implizierten Leser. Sie beantworten dabei aber viele Fragen, die aus heutiger Perspektive an ihre Zeit zu stellen sind, nicht. Der folgende Beitrag beschäftigt sich daher vor allem mit der Frage nach der Zulässigkeit der Verallgemeinerung spärlicher Daten. Wurde ein (für eine Epoche oder Gegend) nicht bezeugtes Fest dennoch gefeiert? War umgekehrt ein (für eine Epoche oder Gegend) literarisch belegtes Fest vielleicht reine Fiktion und anachronistische Textauslegung?

Im Sinn eines breiten Kontexts wäre zu fragen, ob überhaupt Feste des Jerusalemer Tempels außerhalb dieses Tempels und vor seiner Zerstörung in der

¹ Vgl. den Überblick bei H. Beck / H.-U. Wiemer, Feiern und Erinnern – eine Einleitung, in: diess. (Hg.), Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste (Studien zur Alten Geschichte 12), Berlin 2009, 9–54.

jüdischen Diaspora gefeiert wurden. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildeten zunächst einige Passagen aus den Makkabäerbüchern als explizite und reiche Quellen für die Arbeit an der Frage nach Festen in der Diaspora. Die Hinweise auf Feste in diesen Büchern müssen im breiteren Kontext ihrer Zeit verankert werden.² Darüber hinaus sind weitere Einschränkungen der Fragestellung nötig, um eine nützliche Balance zwischen der vertieften Untersuchung einer kleinen Gruppe von Versen und allgemeinen anthropologischen Überlegungen zu Festkulturen im antiken Mittelmeerraum herzustellen.

Im gegenwärtigen Kontext wird die Feier des Versöhnungstags außerhalb des Tempels und vor dessen Zerstörung weitgehend ausgeblendet. Nach den biblischen Vorstellungen über den Versöhnungstag besteht dieses Fest aus einem komplizierten Ritual am Tempel,³ zusammen mit einer an vielen Orten der Welt möglichen Praxis von Arbeitsruhe und Selbstkasteiung.⁴ Bei antiken Erwähnungen eines Fastens muss immer geprüft werden, ob ein solches Fasten als in Beziehung zum Versöhnungstag stehend interpretiert wurde und damit tatsächlich eine Feier des Versöhnungstags außerhalb von Jerusalem andeutet oder ob es ein mit ganz anderen Gründen und Zielen assoziiertes Fasten war (oder beides).⁵

Aus dieser Perspektive sind die biblischen Wallfahrtsfeste besonders interessant. Sie sind typischerweise mit dem Tempel verbunden, sodass ihre Feier außerhalb von Jerusalem gerade für die Geschichte der jüdischen und christlichen Feste nach der Zerstörung des Tempels von größter Bedeutung ist. Mit der Zerstörung des Tempels entsteht eine neue Situation, die den früheren Zustand der Diaspora dem des Heiligen Landes und Jerusalems annähert. Sobald kein regulärer, offizieller Betrieb des Tempels in Jerusalem mehr möglich war, unterscheidet sich Palästina in Bezug auf die Möglichkeit, ein Pilgerfest *lege artis* zur richtigen Zeit am richtigen Ort zu feiern, nicht mehr von anderen Städten des römischen Reichs und seiner Nachbarn, in denen Juden leben. Aus diesem Grund ist die Frage nach der Praxis der Diaspora in Hinblick auf die Wallfahrtsfeste *vor* der Zerstörung des Tempels besonders wichtig.

Rabbinische Juden und Christen feiern in der Spätantike manche der Wallfahrtsfeste zu ihrem als korrekt inszenierten Datum ohne praktischen Bezug zum Tempel in Jerusalem – sehr wohl aber in Auseinandersetzung mit jenen

² Die Rückmeldungen während des Symposiums haben gezeigt, dass die Thesen dieses Essays einer breiteren Einleitung bedürfen, weil das ursprüngliche Ziel, die gegenwärtige Frage anhand der Makkabäerbücher zu testen, Hinweise auf all die übrigen Texte, die in der nun vorgelegten Fassung zumindest angedeutet werden, notwendig machten. Dieser Gesprächssituation folgt die Anlage des Essays mit einer längeren, wenn auch kursorischen Einleitung.

³ Vgl. Lev 16.

⁴ Lev 16,29.31; 23,27–32.

⁵ Das Repertoire wurde von D. Stökl-Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Tübingen 2003 bearbeitet.

Ritualen der Vergangenheit (die für die rabbinischen Juden auch Rituale einer theoretisch erhofften Zukunft sind). Dabei stellt sich die Frage, ob diese christliche und jüdische Praxis (Tempelfeste jenseits des Tempels zu feiern) die Bräuche der jüdischen Diaspora zur Zeit des Zweiten Tempels fortsetzt oder aber eine Innovation darstellt. Die folgende Untersuchung stützt die Annahme, dass es sich um eine Innovation handelt. Innovativ ist die Feier dieser Feste, weil zur Zeit des Zweiten Tempels die Wallfahrtsfeste normalerweise nicht außerhalb des Tempels gefeiert wurden. Mögliche Ausnahmen werden im Folgenden genannt. In jedem Fall ist die Auffassung darüber, inwiefern oder in welchem Ausmaß in der jüdischen Diaspora vor der Zerstörung des Tempels jene Feste gefeiert wurden, entscheidend für die Rekonstruktion der Geschichte der Feste nach der Zerstörung.

Aus diesen Anmerkungen ergibt sich die Struktur der folgenden Untersuchung. Zunächst müssen Texte aus der Zeit *nach* der Zerstörung des Tempels herangezogen werden. Das ist nötig, weil diese Texte als Zeugen einer alten Tradition interpretiert werden. Die Vermutung, dass es sich um eine alte Tradition handelt, gilt oft als Grund für die Annahme der Feier der von ihnen bezeugten Feste vor der Zerstörung des Tempels. Dieser Frage ist der erste Abschnitt, „Rezeptionsgeschichte und außerbiblische Quellen“, gewidmet. Es wird untersucht, ob die genannten Texte notwendigerweise und von sich aus als Endpunkte langer, mehr oder weniger gleichförmiger Traditionen einer Festpraxis gelesen werden müssen oder ob sie nahelegen, dass hier in innovatorische Prozesse eingegriffen werden sollte. Im zweiten Hauptabschnitt, „Wallfahrtsfeste in der Diaspora vor der Zerstörung des Tempels“, werden die älteren Quellen, die im Zentrum der Untersuchung stehen, bearbeitet. Am Ende steht eine kurze Auswertung der Ergebnisse, „Typische Feste der Diaspora und des Tempels“, die auch die Frage stellen muss, was jüdische Gruppen der Diaspora gefeiert haben könnten, wenn sie nicht die Feste des Tempels übernommen hatten.

2. Rezeptionsgeschichte und außerbiblische Quellen

Wenn die gesamte jüdische Diaspora im ersten Jahrhundert nach Christus auf mehrere Jahrhunderte bestens eingespielter Praxis der Feier der Wallfahrtsfeste des Jerusalemer Tempels zurückblickt, war der Jerusalemer Tempel nur als literarische oder ideelle Größe eine *conditio sine qua non* der Feste. Man könnte den Eindruck gewinnen, dass das Judentum der alten Welt gewisse Feste feiert, die unter anderem auch am Tempel stattfanden. Die Wallfahrtsfeste konnten außerdem nicht nur Judäer und Sympathisanten des Judentums mit unterschiedlicher Abstufung ihrer Interessen an seinen Bräuchen feiern. Auch von den Gruppen der späteren Christen wäre zu erwarten, dass sie diese Praxis nach dem Tod Jesu einfach fortgesetzt haben. Außerdem gibt es kein „Copyright“ auf Feste.

Gruppen können bei anderen die Feier von Festen oder auch nur bestimmte Feierelemente beobachten und übernehmen.

Wenn man von der ungebrochenen Kontinuität rabbinischer und christlicher Festpraxis ausgeht, ist schwer erklärbar, dass christliche Gruppen eine solche Praxis, für die der Tempel als Ort der Feier keine konkrete Voraussetzung war, während der Existenz des Tempels als jüdische Gruppe gepflegt, aber ausgerechnet nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels aufgegeben haben sollen. Unverständlich bliebe auch die Entwicklung der ersten Jahrhunderte nach Christus, in denen die aus unerfindlichen Gründen im Christentum untergegangene Diasporapraxis Schritt für Schritt neu entwickelt wurde. Einfacher ist die Annahme, dass die mit dem Tempel verbundenen Feste normalerweise nicht in der Diaspora gefeiert wurden, was im Folgenden zu zeigen ist.

2.1 Galater- und Kolosserbrief

Aufgrund seines polemischen Tons ist die Passage des Galaterbriefes (4,8–11), die gegen griechisch-römische Feste und Modi der Zeitorganisation polemisiert, für unterschiedliche Deutungen offen. Paulus will die Adressaten des Briefes wahrscheinlich davon abbringen, die Feier der (heidnischen) Feste ihrer Umgebung wiederaufzunehmen.⁶ Die Vorstellung, dass er gegen heidnische Feste polemisiert, um die Adressaten des Briefes davon zu überzeugen, die Aufforderung zur Feier von jüdischen Festen von (in der modernen Forschung postulierten) judaisierenden Missionaren zu ignorieren,⁷ setzt bereits als evident voraus, was hier untersucht werden soll, nämlich ob alle Juden der Diaspora die Tempelfeste feierten und das sogar anderen Gruppen empfahlen. Für die folgenden Überlegungen wird Paulus mit seiner Polemik gegen die Feier heidnischer Feste beim Wort genommen. Daraus ist zwar nicht abzuleiten, dass Paulus prinzipiell gegen die Feier von Festen auftrat. Römer 12,1 und sein Kontext lassen aber bereits erkennen, dass Paulus Gottesdiensten keine hohe Priorität im Leben der Christen zuerkennt. Die *logikē latreia* und das „lebendige Schlachtopfer“ ist das konkrete Leben der Gläubigen. Das Pesach erwähnt Paulus nur als Metapher zur Charakterisierung der Weltgeschichte.⁸ Er tendiert, neben seinem allgemeinen Schweigen über die Feier von Wallfahrtsfesten, zu einer Ablehnung von Festen im Allgemeinen. Die Überlegungen dieses Aufsatzes legen nahe, dass das paulinische Schweigen über die Wallfahrtsfeste nicht nur andeutet, dass die Adressatengruppen seiner Briefe diese Feste nicht gefeiert haben, sondern dass sie sich in dieser Hinsicht nicht von jüdischen Gruppen ihrer Städte unterschieden haben.

⁶ Vgl. J. K. Hardin, *Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First Century Social Context of Paul's Letter* (WUNT II 237), Tübingen 2008, 116–147.

⁷ Z. B. A. J. Mayer-Haas, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA NF 43), Münster 2003, 85–94.

⁸ S. Anm. 20.

Der jüngere Kolosserbrief polemisiert gegen die Vorstellung, dass man biblische Feste irgendwie feiern muss.⁹ Wenn diese Texte als Zeugnisse für jeweils gegenläufige Praxis und Theorie in Anspruch genommen werden dürfen, dann polemisiert ein Deutero-Paulus gegen Leute unter den Kolossern, die jene wegen Speise, Trank, Festen, Neumonden und Sabbaten verurteilen. Der Kolosserbrief polemisiert bestenfalls gegen Leute, die biblische Feste einrichten wollen. Galater- und Kolosserbrief belegen, dass die Feier von Festen (im Allgemeinen) für Gruppen, die Jesus folgen wollten, zumindest nicht selbstverständlich war. Die biblischen Feste kommen in diesem Zusammenhang überhaupt erst im Kolosserbrief in den Blick.

Auch der vom Autor der Apostelgeschichte erzählte Paulus will Shavuot in Jerusalem verbringen.¹⁰ Auf die Frage, warum er Shavuot nicht in der nächstbesten Synagoge in Ephesus oder Milet feiern will, sondern es ihn mit gehörigem Reiseaufwand nach Jerusalem zieht, hätte der literarische Paulus geantwortet: weil die nächstbeste Synagoge Shavuot nicht feiert. Denn Lukas kann noch nicht auf den Gedanken kommen, dass Shavuot in der gesamten jüdischen Diaspora gefeiert wird.

Wenn christliche Gruppen die Feier der Wallfahrtsfeste in Opposition und als Differenzierungsmerkmal gegen das Judentum aufgegeben haben sollten, bestünde die Inszenierung ihrer Identität in der Ablehnung einer jüdischen Praxis. Diese Annahme setzt eine stabile und als typisch jüdisch verstehbare Festpraxis außerhalb des Tempels und für Paulus (nicht jedoch für den Kolosserbrief) vor der Zerstörung des Tempels voraus. Nach den hier angedeuteten Texten kam es Gruppen, die im Rückblick die Anfänge des Christentums getragen haben, nicht in den Sinn, den biblischen Festzyklus zu feiern. Sie tun das deswegen nicht, weil das andere jüdische Gruppen normalerweise auch nicht tun. Während sich eine solche Praxis bei den Rabbinen und vielleicht auch in anderen Teilen der ehemaligen Diaspora langsam zu etablieren begann, scheinen sich christliche Gruppen auch mit der Frage nach der biblischen Festpraxis auseinandergesetzt zu haben.

Die großen, literarischen Gründergestalten der Geschichte des Christentums, Jesus und Paulus, nehmen an den Festen des Tempels teil. Sie tun dies aber ausschließlich in Jerusalem. Die bislang angedeuteten Texte stützen die Annahme, dass die Feier oder Nicht-Feier der biblischen Feste (besonders der Wallfahrtsfeste) Juden und Christen im ersten Jahrhundert nicht unterschieden hat.

⁹ Kol 2,16f; vgl. Jes 1,13 für die geprägte Formel; C. Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research* (SJ 35), Berlin/New York, NY 2006, 123 f.

¹⁰ Apg 20,16 – vielleicht nur als eine Anspielung auf 1 Kor 16,8 zur Konstruktion der Plausibilität des Reiseberichts nach Apg.

2.2 *Symposia zu den Festterminen in der Diaspora*

Die Annahme, mit der dieser erste Abschnitt (2.1) schloss, basiert vor allem auf einem *Argumentum e silentio*. Am Beginn der Geschichte der christlichen Literatur stehen, was Feste betrifft, nur ein paar kurze Notizen gegen dieselben. Eine jüdische Gruppe oder ein Verein mit jüdischen Mitgliedern könnte aber nicht nur im zweiten Jahrhundert nach Christus, sondern auch schon zur Zeit als der Tempel noch stand, um den Termin des Pesach ein Symposium abgehalten haben.¹¹ Vielleicht hat auch jemand außerhalb des Heiligen Landes Sauer Teig aus seinem Haus entfernt¹² oder nach irgendeinem Kalender neben anderen Fastenterminen auch um des Versöhnungstags willen ein Fasten gehalten.

Für die Rabbinen ist die rituelle Gestalt der Wallfahrtsfeste vor allem an der gesellschaftlich eingebürgerten Praxis des kommunalen oder häuslichen Feierns und nicht an den Ritualen der römischen oder griechischen Tempel einschließlich der biblischen Literatur über den zerstörten Tempel Jerusalems orientiert. Als die Rabbinen die Wallfahrtsfeste als in der Diaspora mögliche und damit für alle Juden obligatorische Praxis neu erfanden, rekonstruierten sie kein Pilgerfest und keinen Opfertempel, sondern führten minimale Andeutungen an Elemente der Liturgie des Tempels in Strukturen normaler römischer und griechischer Gastmähler ein. Als für diese Veranstaltungen typische Beschäftigung betrachteten sie aber das Studium der Texte, die sich mit der Tempelliturgie befassen. Darüber hinaus schrieben sie fast keine Ritualelemente vor, die an den Tempel erinnerten (wie zum Beispiel für Sukkot, ein Gastmahl in einer Laubhütte zu halten und den Feststrauß zu schwenken¹³). Es gibt keinen Grund, auszuschließen, dass nicht-rabbinische Juden nach der Zerstörung des Tempels gelegentlich ähnlich handelten oder (wie im Fall der ungesäuerten Brote) bestimmte biblische, vom Tempel unabhängige Bräuche über die Grenzen des Landes Israel hinaus vollzogen.¹⁴

¹¹ S. Anm. 21 für Hinweise auf Peri Pascha von Melito von Sardes.

¹² Polykrates betont in seinem bei Eusebius überlieferten Brief (Eus. HE 5,24,6), dass er und seine Vorgänger im Bischofsamt Pascha immer dann gefeiert haben, wenn das (jüdische) Volk den Sauer Teig entfernt hat; vgl. zur Diskussion des Belegs C. Leonhard, Pesach, 271 f.

¹³ C. Leonhard, Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten, in: P. Gemeinhardt/K. Heyden (Hg.), Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (RVV 61), Berlin/Boston, MA 2012, 249–281.

¹⁴ Die von A. Edrei/D. Mendels, A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences, JSPE 16 (2007) 91–137, 17 (2008) 163–187, rekonstruierten „biblischen Juden“ der westlichen Diaspora, die von Kontakten mit den Rabbinen aufgrund der Sprachbarriere ausgeschlossen gewesen sein sollen (was allerdings eigens zu diskutieren wäre), konnten die Wallfahrtsfeste nicht ohne weiteres feiern, wenn sie die in den biblischen Texten prominenten Gesetze zur Kultzentralisation ernst nahmen. Auf sie müssen die rabbinischen Vorschriften zur Feier der Wallfahrtsfeste außerhalb des Tempels hoch innovativ gewirkt haben. Sollten sie sich zu einem Symposium anlässlich eines solchen Festes getroffen haben, stand ihnen allerdings wie den Rabbinen auch neben dem Termin kein Ritual zur Verfügung, das dieses Symposium von anderen Symposia unterschieden hätte. Die Rabbinen haben diese innovative Entwicklung auch mit der Feier von

2.3 Die Bekränzung des Grabes des Glykon und seiner Frau zu Azyma, Pentekoste und den Kalenden des Januar

Wahrscheinlich in derselben Epoche, als die Debatte der Rabbinen über die Neu-einrichtung der Feste in vollem Gang war – nämlich im dritten Jahrhundert – wurde eine griechische und vom rabbinischen Judentum unabhängige Inschrift verfasst.¹⁵ In dieser Inschrift aus dem kleinasiatischen Hierapolis ist festgesetzt, dass nach dem Tod des Besitzers eines Grabes und seiner Frau zwei Vereine zum Fest der ungesäuerten Brote und der Pentekoste das Grab bekränzen sollen. Die Inschrift ist neben einer (natürlich nicht erhaltenen) identischen Version in den Stadtarchiven auf dem Grab selbst angebracht. Zum Zweck der Erfüllung dieses Wunsches stiftet der Eigentümer des Grabes den zwei Vereinen je einen kleinen Fonds, aus dessen Zinsen die Vereinsmitglieder Geld erhalten und offenbar auch der Grabschmuck bezahlt werden soll.

Neben dem Fest der ungesäuerten Brote und der Pentekoste soll das Grab auch zu den Kalenden des Januars – ein von den Rabbinen als götzendienerisch klassifiziertes Fest – geschmückt werden. Zu keinem der Termine soll außerdem ein Ritual, geschweige denn ein irgendwie als jüdisch gedeutetes Ritual, vollzogen werden. Hier scheinen zwar Elemente jüdischer Tradition als Faktoren in den Kalendern der genannten Gruppen auf. Es geht aber um die Kontinuität gesellschaftlichen Ansehens über den Tod hinaus. Die Darstellung dieser Kontinuität folgt den Regeln und Bräuchen vor Ort, nicht den Vorstellungen der hebräischen Bibel oder der Rabbinen darüber, wie Pesach am Tempel zu feiern gewesen war.

Dieser Beleg bietet in Bezug auf die Frage nach der Feier von Wallfahrtsfesten außerhalb des Tempels von Jerusalem gut eineinhalb Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels positive Daten. Die Eigentümer des Grabes trauen dem in Hierapolis ansonsten gut belegten und offenbar einflussreichen Verein der Purpurfärber und dem unsicher rekonstruierten und ansonsten nicht bekannten Verein der Teppichweber zu, dass jüdische Präsenz in Hierapolis gewahrt bleibt, dass auch nach dem Tod der Eigentümer die Gräber termingerecht bekränzt werden. Ob, und wenn ja, wie das „Fest der Azyma“ und der „Pentekoste“ in Hierapolis oder in den genannten Vereinen ansonsten begangen wurde, ist nicht rekonstruierbar. Die Inschrift weist nicht darauf hin, dass die genannten Vereine (oder sonst jemand) ein Symposium zu diesem Termin veranstaltet hätten. Wenn es allerdings nicht nur um die Geldverteilung und Bekränzung des Grabes ging,

griechisch-römischen Symposia zu den Wallfahrtsfesten begonnen. Die Differenz zwischen den Rabbinen und der westlichen Diaspora wäre in genau diesem Punkt gering gewesen.

¹⁵ CIJ II 777 = Altertümer von Hierapolis 342 (SEG 46.1656; IJO II, 414–422). Es handelt sich um den einzigen Beleg der Termini *azyma* und *pentekostē* in IJO II = W. Ameling, (Hg.), *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: Kleinasien (TSAJ 99), Tübingen 2004; vgl. P. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, MN 2003, 85.

ist im kulturellen Kontext nicht unwahrscheinlich, dass die Feste Thema eines Symposiums waren.¹⁶

Das Zeugnis der Inschrift von Hierapolis zum Thema der Feier von Festen in der Diaspora bleibt singulär und kann nicht verallgemeinert werden. Vielleicht deutet es im Hinblick auf Shavuot den Beginn einer Wahrnehmung wenigstens des Termins im dritten Jahrhundert und außerhalb der Kreise des rabbinischen Judentums an.

2.4 Feste christlicher Gruppen nach der Zerstörung des Tempels

Dieselbe Situation zeigt sich in der frühen Geschichte des Christentums nach der Zerstörung des Tempels. Diejenigen Gruppen des römischen Reichs, die a posteriori als Teil der Geschichte des Christentums gesehen werden, feierten das größte Jahresfest des Jerusalemer Tempels, Sukkot, nie und entwickelten erst im Lauf des zweiten Jahrhunderts ein christliches Pascha und gegen Ende dieses Jahrhunderts eine Form von Pentekoste, die mit dem biblischen oder rabbinischen Shavuot nichts zu tun hat.

2.4.1 Kein christlicher Versöhnungstag

Daniel Stökl-Ben Ezra sammelte und interpretierte Hinweise auf die Auseinandersetzung christlicher Gruppen mit dem Versöhnungstag.¹⁷ Immerhin sind das Einhalten eines Fasttages und sogar ein Gebet um Versöhnung mit Gott

¹⁶ Zum Datum des Versöhnungstags selbst ist die Abhaltung eines Symposiums nicht wahrscheinlich. Die Vorstellung, dass ein Fest mit einem Symposium begangen wird, ist bei den Rabbinen etabliert. mPes 68b (bYom 81b) erzählt von Mar Bar Ravina (der zu den spätesten Gelehrtennamen in der internen Chronologie gehört), der die ritualisierte Markierung des Jahreskreises umkehrte und außer an Purim, Shavuot und am Vortag des Versöhnungstags fastete. Wenn schon die Fastenpraxis des Versöhnungstags in seiner allgemeinen Askese verschwindet, so markiert er – wie andere auch – zumindest den Vortag des Versöhnungstags durch Fastenbrechen. Vgl. J. Tabory, *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud*, Jerusalem 2000³ [hebräisch], 302f zum Vortag des Versöhnungstags.

¹⁷ Vgl. z. B. D. Stökl-Ben Ezra, *The Impact*, 214 über Phil., *De Vita Mosis* 2,20–23: „Philo and Josephus boast that many God-fearers observed Yom Kippur.“ Stökl-Ben Ezra führt in seine Paraphrase von Philos Text zwei Einschränkungen ein, die der Behauptung Philos historische Plausibilität verleihen, der Quelle aber nicht entsprechen: „many“ und „God-fearers“. Philo meint tatsächlich, dass „alle“ Völker von den Gesetzen der Tora angelockt werden, sodass alle den Sabbat (v. 21 f) und den Versöhnungstag (23 f) halten. Philos globale Behauptungen haben jedoch rhetorische Interessen. Die Einhaltung von Sabbat und Versöhnungstag bei *allen* Völkern ist dort ein Beweis dafür, dass die Tora im Gegensatz zu den Gesetzen der anderen Völker „nicht nur bei den Juden, sondern bei *allen* anderen“ anerkannt ist. Die Toräübersetzung wird damit für die Griechen relevant. Erst in Nr. 44 gibt Philo zu, dass sich noch nicht alle Griechen der Wohltat der Tora zugewandt haben. Philos Bemerkung ist kein Beleg für eine globale Feier des Versöhnungstags oder der Einhaltung des Fastens. Auch in *De specialibus legibus* (bes. 1,186) und dem weiteren Kontext dieser Passage spricht Philo über Jerusalem und den Tempelkult. Die dort vorfindlichen Anmerkungen über die Fastenpraxis der Juden können – müssen aber nicht – darauf hinweisen, dass Philo meint, alle Juden der Diaspora fasteten am Versöhnungstag.

unabhängig vom Vollzug komplizierter Rituale durch spezialisiertes Personal am Jerusalemer Tempel. Im Gegensatz zu den drei Wallfahrtsfesten könnte sich der Versöhnungstag dennoch als transportable Praxis für das Gepäck einer Diasporaidentität angeboten haben. Umgekehrt ist aber Fasten eine weit verbreitete und für mannigfaltige Codes und Deutungen offene Praxis. Der wichtigste, vom Tempel unabhängige und daher transportable Aspekt des Versöhnungstags – nämlich das Fasten –, ist daher weder typisch für den Versöhnungstag noch für das Judentum. Die Tempelliturgie, die ihn von anderer Fest- und Fastenpraxis unterscheidet, ist dagegen im Vollzug komplex, in ihren Deutungen opak und an den (oder zumindest an einen) Tempel gebunden.

Der Autor des Hebräerbriefs konnte als christlicher Ausleger des Versöhnungstags im zweiten Jahrhundert keine zeitgenössische Entsprechung dieses Festes als christliches Fest andeuten. Der Hebräerbrief bedient sich ausführlich der biblischen Texte zum Versöhnungstag, kann ihn jedoch mit keinerlei christlicher, liturgischer Praxis verbinden. Der zeitlose, himmlische Versöhnungstag, den Christus der Hohepriester in seinem Tod vollzieht, klärt die Bedeutung der christlichen Existenz und des Todes Jesu. Er klärt keine Bedeutung eines nach dem Tod Christi noch gefeierten Festes. Erst zum Ende des vierten Jahrhunderts verstehen christliche Ausleger des Hebräerbriefs die Eucharistie als irdisches Abbild des platonisch-himmlischen Versöhnungstags. Die Verbindung mit der Eucharistie ist aufschlussreich, weil auch dann noch dem biblischen Versöhnungstag kein christliches Jahresfest entspricht oder je entsprochen hat. Auch großes Interesse am Versöhnungstag und dem Hebräerbrief hat in der Spätantike nicht zur Einrichtung eines christlichen Versöhnungstags geführt.

2.4.2 Christliche Pentekoste

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (nach Christus) bezeichnen christliche Texte die gesamte Periode der fünfzig Tage nach Ostern als „Pentekoste“.¹⁸ Der fünfzigste Tag selbst spielt dabei keinerlei Rolle. Weder in seiner Struktur noch in damit verbundenen Ritualelementen noch in einer damit verbundenen Deutung hat diese Festperiode irgendetwas mit dem biblischen Wochenfest zu tun, obwohl es einen der biblischen Namen des Festes trägt.¹⁹ Das christliche Pfingsten entwickelt sich erst im vierten Jahrhundert gegen diese etwas ältere Tradition als innovative Feier des Pfingstereignisses der Apostelgeschichte. Die nicht-biblische Vorstellung über die Feier von Pfingsten als den fünfzig Tagen nach Ostern verschwindet im vierten Jahrhundert bis auf geringe Spuren im liturgischen Repertoire der fünfzig Tage nach Ostern.

¹⁸ H. Buchinger / C. Leonhard, Pentekoste, RAC 27 (2015) 87–108, hier 92.

¹⁹ Apg 2,1; vgl. Tob 2,1; 2 Makk 12,13 f für den Begriff.

2.4.3 *Pesach und Ostern*

Analoges gilt auch für Pesach und Ostern. Erst Zeugen des zweiten Jahrhunderts kennen ein nicht-jüdisches Pascha. Das Schweigen der Quellen über die Zeit zwischen dem Tod Christi um die Zeit des Pesach und den ersten Belegen über ein christliches Pascha als Fest ist als beredtes Schweigen zu interpretieren. Christliche Gruppen haben ein gutes Jahrhundert weder Pesach noch ein christliches Anti-Pesach gegen ein jüdisches Jahresfest des Pesach gefeiert.²⁰

Die Entstehung des christlichen Osterfestes lässt sich am besten als Absetzbewegung gegen eine Form des jüdischen Pesach verstehen. Das älteste christliche Dokument, das eine Feier eines christlichen Pascha nahelegt, ist die Rede „Über das Pascha“ von Melito von Sardes, die in die Mitte des zweiten Jahrhunderts datiert wird. Melito deutet zwar an, dass das Judentum mit dem Tod Christi jede Existenzberechtigung und damit auch seine Existenz verloren hat. Insofern tut der Text so, als gäbe es für christlichen Antijudaismus seit dem Tod Jesu de facto keine Ansprechpartner mehr. Dennoch setzen manche Elemente der Polemik Melitos voraus, dass zeitgenössische Juden zu Pesach ein Symposium gehalten haben, das mit dem Seder der Rabbinen nur gemeinsam hat, was beide aufgrund der verbreiteten Bräuche griechisch-römischer Mähler ohnehin verbindet.²¹ Obwohl Melito über ein jüdisches Pesach parallel zum Tod Jesu spricht, deuten seine Invektiven gegen die Juden eine zeitgenössische jüdische Feier anlässlich des Pesach an. Melito nimmt diese Feier offenbar als normales Symposium wahr. Nachdem auch im rabbinischen Judentum des zweiten Jahrhunderts noch keine Spur der Pesachhaggada existierte und die Feier des Seder symptomischen Charakter hatte, ist nicht zu entscheiden, ob Melito sich mit rabbinischen oder anderen Juden des römischen Reiches auseinandersetzt.

3. Wallfahrtsfeste in der Diaspora vor der Zerstörung des Tempels

Sowohl die Inschrift von Hierapolis als auch die christlichen Quellen legen nahe, dass es im Judentum nach der Zerstörung des Tempels einige Jahrzehnte dauerte, bevor man begann, tempellose Tempelfeste als rituelle Praxis zu etablieren.

²⁰ 1 Kor 5,7 setzt voraus, dass Paulus weiß, dass die Korinther kein Pascha feiern; C. Leonhard, *Pesach*, 32. Das Pascha Christi (nämlich sein Tod und seine Auferstehung) funktioniert nur als metaphorische Plausibilisierung der ethischen Normen, wenn das Pascha, nämlich der Tod Christi, einen Epochenwechsel markiert und nicht als Fest jährlich begangen wird. Wer sich Paulus anschließt, lebt permanent (und unentrinnbar) im kosmischen Fest der ungesäuerten Brote und muss sich demgemäß verhalten.

²¹ *Peri Pascha* 79–80 Hall 1979; 43,553–45,581; C. Leonhard, *Pesach*, 42–55 und ders., *Ritual Practices on the Move between Jews and Christians. Theories and Case Studies in Late Antique Migration*, in: T. Berger (Hg.), *Liturgy in Migration. From the Upper Room to Cyberspace* (A Pueblo Book), Collegeville, MN 2012, 19–42, hier 25–29.

Gegen diese Auffassung und vor der folgenden Untersuchung der Quellen zur Makkabäerzeit muss auf zwei wichtige Überlieferungen zur Festpraxis hingewiesen werden, die eine weit verbreitete Feier von Pesach und Sukkot vor der Zerstörung des Tempels, aber auch – im Fall von Sukkot – sechzig Jahre nach der Zerstörung anzudeuten scheinen: das ägyptische Pesach von Exodus 12, Andeutungen Philo über Sukkot und das Zeugnis der Briefe des Bar Kokhba aus dem zweiten jüdischen Aufstand. Diese Briefe werden hier ausnahmsweise zusammen mit den Dokumenten der Zeit vor der Zerstörung des Tempels bearbeitet, weil sie offenbar in enger Verbindung mit Restitutionsvorstellungen in Bezug auf den Tempel gedacht wurden. Sie sind daher nur formal Dokumente der Diaspora und gehören inhaltlich in die Epoche des Tempels und nicht in die Zeit der Suche nach Ersetzungsmechanismen nach seiner Zerstörung.

3.1 Das Ägyptische Pesach als häusliches, tempelunabhängiges Ritual

Nach Exodus 12–13,16 (aber auch Num 9,6–14; Jos 5,5–12 und Weish 18,10–19) wird außerhalb eines Tempels Pesach gefeiert.²² Außer Jos 5 geben sich diese Texte aber nicht als Beschreibungen einer bestimmten Feier von Pesach, sondern als Gründungsgeschichten, bzw. normative Gründungstexte des Festes. Auf ihrer Basis wird die Geschichte des Pesach als Templisierung von einem oder zwei (wenn man Pesach und Maššot als in einer früheren Stufe ihrer Geschichte getrennte Feste rekonstruiert) tempellosen Festen von kleineren Gruppen von Nomaden oder bäuerlicher Hausgemeinschaften erzählt. Das Hauptgewicht der Plausibilisierung dieses Narrativs trägt Exodus 12.

Exodus 12f ist vordergründig eine plausible Grundlage für Konstruktionen der Urgeschichte des Pesach. Es lassen sich allerdings nicht alle Details des Textes in diesen Rekonstruktionsversuch einpassen. Gerade die Wiederholungen des Materials mit kleinen Unterschieden im selben Kapitel laden moderne Rezipienten ein, aus dem Text dessen Entstehungsgeschichte zu rekonstruieren. Der Text bleibt dabei aber der einzige Zeuge für diese Entstehungsgeschichte. Dort wird das ägyptische Pesach als erste Feier seiner Art präsentiert. Es hat einen konkreten, apotropäischen Zweck in einer konkreten historischen Situation²³, soll aber

²² Die Überlegungen zu Ex 12 finden sich mit ausführlicherer Diskussion der Quellen in C. Leonhard, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: M. Ebner u. a. (Hg.), Das Fest. Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 233–260; ders., Pesach, 15–72. J.J. Marcus, Passover and Last Supper Revisited, NTS 59 (2013) 303–324, setzt sich mit der oben und in diesen Publikationen vorgestellten These in einer Anmerkung auseinander: „This seems much less likely than that the domestic rite reflected in Exod 12 was later absorbed into the Temple cult; why would anyone have shaped the Exodus text in such an inevitably misleading way?“, 306, Anm. 14. Die von Marcus genannten Texte (C. Leonhard, Erzählung; ders., Pesach, 15–72) beantworten die Frage, warum in Exodus 12f das Pesach nicht als Tempelfest dargestellt wird, aber dennoch nur das Tempelfest gemeint sein kann.

²³ Vgl. Ex 12,13.28 und V. 23 als Vorschau auf VV. 29, 41, 50f.

fortan weiter gehalten werden²⁴. Das Kapitel wird als Basis der Rekonstruktion von Jahrhunderten einer Vorgeschichte des Pesach gelesen. Die Bibel stellt das Pesach als typisch und ausschließlich israelitisches Fest dar. Das Pesach scheidet mit verheerenden Konsequenzen Israeliten von Ägyptern. Manche Exegeten versuchen dennoch, das angeblich typisch israelitische Fest als orientalische Banalität zu erklären. Es wird zu einem weit verbreiteten wenn auch historisch nicht belegten Komplex von Ritualen und Glaubensvorstellungen aus der Umwelt Israels.²⁵

Gegen diese Auffassungen wird im Folgenden angenommen, dass Dtn 16,1–8 das älteste biblische Zeugnis über die Feier des Pesach ist.²⁶ Der Text des Deuteronomiums beschreibt jedoch das Pesach- und Maṣṣotfest unter den Bedingungen eines Tempels, sogar unter der Vorstellung der Zentralisierung des Kults in Jerusalem. Die Beweislast einer vom Tempel unabhängigen Urgeschichte des Pesach muss daher weiterhin von Ex 12 als einem Text getragen werden, der einen jüngeren Zustand des Festes reflektiert als die Anordnungen zum Pesach des Tempels.

Dieses Kapitel ist genauso zu lesen wie sein Kontext mittlerweile in Hinblick auf seinen historischen Wert gelesen wird.²⁷ Ex 12 enthält keinen Hinweis, der einer Rekonstruktion eines israelitischen Pesach vor der Errichtung des Tempels dienen könnte. Seine Schilderungen sind aber keine narrative Fiktion. Sie haben einen sehr konkreten Bezug zu einer ebenso konkreten Realität, nämlich die Liturgie des Pesach am Tempel in Jerusalem. Die meisten Details von Exodus 12f lassen sich kohärent als narrative Ätiologie zum Verständnis der Details der Tempelliturgie erklären.²⁸ Menachem Haran bezeichnet denn auch Elemente des ägyptischen Pesach als „optische Täuschung“.²⁹ Für die folgenden Überlegungen einer Suche nach einem *tempellosen* Pesach spielen daher das ägyptische Pesach³⁰, das „zweite“ oder „kleine“ Pesach³¹ und das Pesach von Gilgal³² in dessen

²⁴ Vgl. Ex 12,14–20.24–27.42.

²⁵ Vgl. H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes* (SBS 49), Stuttgart 1971 oder R. Albertz, *Exodus. 1: Ex 1–18* (ZBK.AT 2), Zürich 2012, 212f und dagegen C. Leonhard, *Pesach*, 56–59.

²⁶ So auch R. Albertz, *Exodus*, 212.

²⁷ Es ist erstaunlich, dass sich die historische Dekonstruktion der Bibeltexte in der Exegese des Alten Testaments als Evidenz durchgesetzt hat, während Hinweise auf Rituale in Erzähltexten Buchstabe für Buchstabe als Zeugnisse für eine konkrete Praxis gelten. So meint Rainer Albertz: „Die Anachronismen, sachlichen Fehler und relativ wenigen zutreffenden Kenntnisse deuten darauf hin, dass die Erzählungen vom Auszug aus Ägypten kaum aus konkreter historischer Erinnerung heraus erwachsen sind“; *Exodus*, 30. Die Decodierung der Informationen über Rituale erfordert eine ebenso große, hermeneutische Distanz.

²⁸ C. Leonhard, *Pesach*, 62–69.

²⁹ M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, 347f.

³⁰ Ex 12–13,16; Weish 18,10–19.

³¹ Num 9,6–14.

³² Jos 5,5–12.

Windschatten keine Rolle. Erzählung und Anordnungen des ägyptischen Pesach sind Ätiologie des Pilgerfestes am Jerusalemer Tempel und kein Zeuge für eine tempellose, häusliche Feier.

An dieser Stelle könnte eingewandt werden, dass der Begriff „Pesach“ zwar in den Papyri aus der Militärkolonie in Elephantine nicht vorkommt. Der historische und literarische Kontext zusammen mit dem Hinweis auf das Maṣṣot-Fest zeigt aber, dass die dort stationierten jüdischen Truppen zweifellos dieses Fest gefeiert haben. Für die folgende Untersuchung ist diese Feier Pesach/Maṣṣot jedoch nicht relevant. Es handelt sich nicht um ein tempelloses Pesach der Diaspora. Die Feier gehört zweifellos zu einem israelitischen Tempel. Der Kontext der Briefe und Listen, die mit dem Maṣṣot-Fest verbunden werden, zeigt, dass die Kolonisten fernab von Jerusalem und unter Wissen und Missbilligung der Jerusalemer Priesterschaft (und wahrscheinlich auch zum Ärger der lokalen Priesterschaft des Gottes Chnum) einen Tempel für *Yhwh* betrieben haben.

Die Papyri von Elephantine lassen eine entscheidende, hermeneutische Unterscheidung in den Vordergrund treten. Für die Frage von Kontinuität versus Innovation *tempelloser* Tempelfeste vor und nach der Zerstörung des Tempels ist neben der Differenz zwischen Jerusalem und der Diaspora die Differenz zwischen einem Fest an einem Tempel und außerhalb irgendeines Tempels entscheidend. Es ist nicht nur zu fragen, ob die Wallfahrtsfeste außerhalb des Tempels in Jerusalem gefeiert wurden, sondern ob sie unabhängig von einem Tempel gefeiert wurden. Wer die Papyri von Elephantine als Belege für ein Pesach in der Diaspora betrachtet, verwechselt eine literarische und historische Ideologie (dass es neben dem Tempel von Jerusalem keinen israelitischen Tempel geben darf) mit der historischen Realität (ob es solche Tempel gegeben hat).

3.2 Eine Feier von Sukkot im Heer des Bar Kokhba?

Die Feier eines solchen Wallfahrtsfests außerhalb des Tempels, wenn auch schon einige Jahrzehnte nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, könnte allerdings in drei Briefen aus der Korrespondenz der Truppen von Bar Kokhba verortet werden. Bar Kokhba bestellt im aramäischen Brief Yadin 15 „Palmwedel, Zitronen, Myrten, Weiden“, die „vier Arten“ nach der rabbinischen Terminologie zu Lev 23,40 und Neh 8,15; im griechischen Brief Yadin 3, *thyrsous kai kitria*, „Kultstäbe (Feststräube?) und Zitronen“ in das Lager. Die Zahl der Soldaten ist groß und die Sendung ist dringend, weil das Fest nahe ist.³³

Das Szenario einer Bestellung genau derjenigen Kultgegenstände, die nach der Zerstörung der Tempels in die rabbinische Form Sukkot zu feiern integriert wird, ist nicht unplausibel. Bar Kokhba würde dann bloß für sein Heer das bestellen, was ohnehin jeder Jude zur jeweils lokalen Feier von Sukkot immer schon (nämlich als alte Tradition) benötigt hätte oder wenigstens das, was rabbi-

³³ Cf. Yadin 3,16f.

nische Juden seit kurzem (nämlich als Innovation) für die Feier von Sukkot benötigen.

Die genannten Zeugnisse lassen sich aber auch mit dem messianischen Anspruch von Bar Kokhba erklären.³⁴ Wenn es Bar Kokhba nicht einfach den einzelnen Soldaten ermöglichen wollte, ein schlichtes rabbinisches Ritual zu vollziehen, sondern sie gerade mit den Utensilien für den Tempelgottesdienst ausstattete, und damit eine biblisch inspirierte, triumphale, messianische Feier von Sukkot plante, geht es auch im Fall der Briefe von Bar Kokhba gerade nicht um die ubiquitäre Feier eines tempellosen Sukkot, sondern pointiert um eine Tempelfeier – auch als politische Demonstration. Der Feststrauß war für Bar Kokhba auch außerhalb der Briefe ein machtvolleres Zeichen in der öffentlichen Kommunikation über die messianische Bedeutung seines Aufstands. Die Münzen, die den Feststrauß auf ihrer Rückseite tragen, zeigen auf der Vorderseite den Tempel. Was immer Bar Kokhba mit den „vier Arten“ vorhatte und wie stark sich auch die rabbinische Bewegung zu seiner Zeit zur Feier tempelloser Feste mit den Paraphernalia der Tempelliturgie auszustatten pflegte, die Briefe über das Sukkot-Fest des Aufstands sind keine Belege einer allgemeinen jüdischen Gewohnheit, außerhalb des Temples Sukkot zu feiern. Anders gesagt feiert Bar Kochba nicht Sukkot im Heereslager, weil man immer und überall Sukkot feiert, sondern er plant trotz der Existenz im Heereslager eine Tempelliturgie.

Hier ist gleichzeitig vor zirkulärer Argumentation zu warnen und die Bedeutung der folgenden Untersuchung zu profilieren. Wenn sich zeigen ließe, dass Israeliten oder Judäer immer schon überall in der alten Welt die Wallfahrtsfeste zu feiern pflegten, wird man geneigt sein, die Briefe des Bar Kokhba als selbstverständlichen Beleg für die Fortsetzung dieser Praxis nach der Zerstörung des Tempels zu deuten. Wenn eine solche Praxis vor der Zerstörung keinen Anhaltspunkt in den Quellen hat, stünde Bar Kokhba an vorderster Front einer rituellen Innovation oder hätte einen politisch-messianischen Coup und keine schlichte und normale Feier von Sukkot im Heer geplant. Die Belege aus der Zeit des Zweiten Tempels sind daher von größter Bedeutung für die Einschätzung dieser Situation, die isoliert betrachtet für verschiedene Deutungen offen bleibt.

3.3 *Das Wochenfest bei Tobit*

Die soweit gesammelten Daten erlauben die Annahme, beweisen sie aber keineswegs, dass die Einrichtung der biblischen Feste als Praxis der Diaspora geraume Zeit nach der Zerstörung des Tempels begann. Die Feier von Festen in der Diaspora wird dennoch ab und zu angedeutet. So feiert Tobit das Wochenfest. Das Zweite Makkabäerbuch erklärt die Feier des Nikanortags und fordert die

³⁴ Vgl. H. Lapin, *Palm Fronds and Citrons. Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration*, HUCA 64 (1993) 111–135 und in Aufnahme derselben Thematik bei S. Bergler, *Jesus, Bar Kochba und das messianische Laubhüttenfest*, JSJ 29 (1998) 143–191.

Juden der ägyptischen Diaspora auf, das Tempelweihfest zu feiern. Das Dritte Makkabäerbuch erwähnt ein Fest der ägyptischen Diaspora. Analog dazu begründet das Buch Esther das Purimfest. Natürlich ist auch ein kursorischer Blick auf die Werke Philos nötig, der die Festgesetze auslegt und ebenfalls ein Fest der alexandrinischen Juden zur Feier der Toraübersetzung und zu Sukkot andeutet, beziehungsweise beschreibt.

Dass Juden der Diaspora die Wallfahrtsfeste gefeiert haben, scheint durch das Symposium, das Tobit zum Wochenfest hält, bestätigt. Es widerspricht auch dem rabbinischen Verständnis des Festes nicht. Immerhin sieht dieses Fest keine Halakhot vor, die ein Einzelner erfüllen kann. Es ist das am meisten transportable der drei Wallfahrtsfeste. Die Speiseopfer im Tempel kann Tobit selbstverständlich nicht vollziehen. Er kann auch keine Erstlinge darbringen, was zur älteren Festgestaltung dazugehört hätte. Er tut, was man in der Diaspora tun kann, und begeht den Festtag durch ein feierliches Mahl.

Anfragen bleiben. Tob 2,1 und 2 Makk 12,31f legen der Bezeichnung des Festes die Zählung der 50 Tage zwischen der Darbringung der ersten Garbe beziehungsweise dem Beginn der Ernte zugrunde.³⁵ An beiden Stellen sehen die Autoren die Notwendigkeit, den Begriff durch einen technischen Terminus der hebräischen Bibel, nämlich „Fest der Wochen“, zu erklären.³⁶ Wenn auch die Feier eingebürgert gewesen sein mag, der griechische Begriff des fünfzigsten Tages war es nicht. Die Bezeichnungen der Septuaginta wie auch der Masoretentext basieren auf der Zählung der sieben Wochen „Shavuot“. Dieser Begriff für das Fest ist wahrscheinlich älter, weil trotz des Fehlens einer klaren Volksetymologie im AT³⁷ das Jubiläenbuch Shavuot mit einzelnen Ereignissen der Bibel, die den Bund Gottes mit den Menschen thematisieren, mit dem Wortspiel „Wochen“/„Eide“ implizit plausibilisiert.

Der Anlass des Festes bei Tobit ist innerhalb der Erzählung mehrdeutig. Die Erzählung selbst bietet zwei Deutungsmöglichkeiten des Festes für Tobit an. Er kehrt zufällig am Tag der Pentekoste nach Hause zurück, nachdem er sich vor der Verfolgung durch den mittlerweile verstorbenen Sanherib versteckt hatte. Es ist nicht festzustellen, ob Tobit mit dem Wochenfest nicht auch seine Rückkehr feiert und es ist nicht gesagt, dass er jedes Jahr zum Wochenfest ein solches Festmahl veranstaltet.³⁸ Tobit kommt außerdem nicht einmal zum gemütlichen Essen (2,4), weil er sogleich wieder einen Volksgenossen begraben muss – genau die

³⁵ Die Vorstellung folgt Lev 23,16 und steht gegen das Zählen von sieben Wochen nach Lev 23,15; Dtn 16,9.

³⁶ Vgl. S. Schreiber, Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag. Das frühjüdische Fest in Apg 2,1, ZNW 93 (2008) 58–77, hier 62f.

³⁷ Cf. H. Buchinger/C. Leonhard, Pentekoste, 87f.

³⁸ In einem Teil der Texttradition ist der genannte fünfzigste Tag gleichzeitig das Fest Pentekoste und das Ende von Tobits 50 (bzw. 40) Tage im Versteck (Tob 1,21). Codex Sinaiticus liest „40“ Tage wie wahrscheinlich auch 4Q196 frg. 2 Z. 3 (4QpapTobit^a ar), dort allerdings bis auf den ersten (beschädigten) Buchstaben (*Alef*) rekonstruiert. *Ḥag shavu[ot]* ist in Z. 10 bezeugt.

Tätigkeit, die ihn zuvor schon in Lebensgefahr gebracht hatte.³⁹ Er isst sein Mahl, nachdem er den Leichnam versteckt hat, in Trauer und begräbt ihn nach Sonnenuntergang. Die weit über alle Normen hinaus fromme, literarische Gestalt des Tobit kann sich vielleicht nicht ohne gebührenden religiösen Anlass – nämlich nicht um bloß seine Rückkehr zu feiern – zu Tisch legen. In dieser Hinsicht gehört die Feier des Wochenfests zum Flair des Charakters Tobits, dessen Darstellung ein ironischer Zug nicht abgesprochen werden kann.

Das Festmahl zu Pentekoste im Tobitbuch hat zumindest vier Implikationen. Erstens ist es zwar nicht undenkbar, wenn auch vielleicht Zeichen einer außergewöhnlichen Frömmigkeit, wenn ein Israelit eines der Wallfahrtsfeste in der Diaspora feiert. Zweitens kann sich ein solcherart frommer Mann die Gestalt der Feier auch nicht anders vorstellen, denn als griechisches Gastmahl mit üppigen Speisen und so früh am Nachmittag, dass es sich noch ausgeht, vor Sonnenuntergang einen Ermordeten zu verstecken und hernach das Mahl einzunehmen.⁴⁰ Drittens zeigt sich, dass Tobit zwar Teil einer größeren Gruppe und bis in einflussreiche Positionen am königlichen Hof und quer durch das ganze Land sozial bestens vernetzt ist. Dennoch muss er Shavuot alleine, bzw. im Kreis seiner Kernfamilie, feiern. Eine kommunale Feier eines Wallfahrtsfests ist nicht im Blick. Viertens findet das Mahl von Tobit in der literarischen Situation des achten Jahrhunderts in Assyrien statt. Tobit, der ehemalige Bewohner des Nordreichs, ist aus der Sicht des Autors der Erzählung „mehrmals [...] zu den Festen“ zum Jerusalemer Tempel gepilgert (1,6f). Er hat peinlich genau die religiösen Abgaben – Erstlinge und Zehnte – an die korrekten Empfänger im Tempel abgeliefert.

Das Shavuot-Mahl des Tobit bleibt daher nicht nur innerhalb der Erzählung mehrdeutig, sondern auch anachronistisch. Es folgt eher einer frommen Logik der Erzählung als den Vorstellungen seiner tatsächlichen Erzähler des dritten oder zweiten Jahrhunderts vor Christus⁴¹ darüber, was ein extrem frommer Jude in der Diaspora in hellenistischer Zeit anlässlich von Shavuot wohl getan haben sollte. Zumindest müsste mit Tobit 1,6 betont werden, dass der Protagonist in

Mit der schwierigeren (und deswegen besseren?) Lesart der „40“ Tage ist diese Assoziationsbrücke nicht möglich.

³⁹ Vgl. C. A. Moore, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 40A), New York, NY 1996, 24ff und J. A. Fitzmyer, *Tobit* (CEJL). Berlin/New York, NY 2003, 130 zu Ironie und Humor des Tobitbuchs.

⁴⁰ Entgegen J. Magliano-Tromp, *The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther*, in: C. Tuckett, (Hg.), *Feasts and Festivals* (CBET 53), Leuven 2009, 57–76, hier 72 ist aus Tob 2 nicht ableitbar, dass die nach Ninive verschleppten Juden die Wallfahrtsfeste feierten, bzw. dass die Juden Jerusalems und seiner Umgebung der Meinung waren, die gesamte Diaspora feiere die Wallfahrtsfeste zu Hause (oder sollte das tun).

⁴¹ C. A. Moore, *Tobit*, 40ff. Die Datierung ist nur aufgrund von (immer anfechtbaren) inhaltlichen Kriterien möglich.

keinem Fall eine Diaspora-Praxis als vollwertigen Ersatz der Pilgerschaft zum Tempel gesehen hat. Wenn das Buch Tobit in Palästina entstanden ist,⁴² rückt das Shavuot-Mahl noch näher an den Tempel heran. Das Buch ist kein verlässlicher Informant über Realien der Feste der Diaspora.

3.4 Der Überfall des Frevelpriesters am Versöhnungstag

Die berühmte Passage des Peshet Habakuk scheint eine Feier des Versöhnungstags außerhalb des Tempels vorauszusetzen.⁴³ Aufgrund des Streits um die Anwendung des schematischen oder eines der damals berechneten lunisolaren Kalender auf die Jahresfeste befindet sich der „Anweiser der Gerechtigkeit“ zu einem anderen Termin und sehr wahrscheinlich an einem anderen Ort als dem Tempel im Vollzug des Fastens und der Ruhe des Versöhnungstags als der „Frevelpriester“. Letzterer bedient sich nicht nur eines falschen Kalenders, sondern nützt die Diskrepanz der Kalender auch noch schamlos aus. Abgesehen davon, dass es hier um den Versöhnungstag und nicht um die Wallfahrtsfeste geht, könnte die Passage andeuten, dass man in Qumran – und damit außerhalb des Tempels aber zum korrekten Zeitpunkt – Elemente des Versöhnungstags vollzogen hat (Fasten, Ruhe; wahrscheinlich keine Opfer). Vielleicht hat die Gruppe um den „Anweiser der Gerechtigkeit“ den Versöhnungstag außerhalb des Tempels wenigstens so lange begangen, als sie den Tempelkult für unangemessen hielten. Abgesehen von der oben aufgestellten Vermutung, dass das Fasten des Versöhnungstags wie auch die Sabbatruhe transportablere Elemente waren als die Feier der Wallfahrtsfeste, wollen ja jüdische Gruppen in der Diaspora nicht in relativer Nähe zum Tempel dessen Gottesdienst substituieren. Wenn sie die Gelegenheit hätten, würden sie ja die Wallfahrtsfeste am Tempel feiern. Obwohl 1QpHab XI 4–8 es als denkbar erscheinen lässt, dass mit dem Tempel assoziierte Feste auch außerhalb desselben gehalten wurden, unterscheidet sich doch die Situation des Yaḥad in Bezug auf den Tempelgottesdienst fundamental von einer jüdischen Gruppe in der Diaspora. Jüdische Händler oder Philosophen in Rom, Alexandria oder Ephesus leben ja nicht außerhalb des hl. Landes, weil sie die gerade praktizierte Form des Tempelgottesdienstes und/oder dessen Trägergruppe für inakzeptabel halten.

⁴² J. A. Fitzmyer, Tobit, 50–54.

⁴³ 1QpHab XI 4–8; J. Maier, Die Qumran-Essener. 1. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11 (UTB 1862), München 1995, 163 f. „Seine Deutung (geht) auf den Frevelpriester, der den Anweiser der Gerechtigkeit verfolgt hat, um ihn zu verschlingen im Zorn seines Grimms, ihn gefangen wegführen wollend, und zur Zeit des Festtermins der Ruhe des Versöhnungstages erschien er ihnen, um sie zu verschlingen und um sie zu Fall zu bringen am Tag des Fastens ihrer Arbeitsruhe.“

3.5 Pesach, Sukkot und Fest der Toräübersetzung bei Philo

Philos *De Specialibus Legibus* fordert die Frage nach der Feier der Wallfahrtsfeste für die Zeit vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem heraus.⁴⁴ Philo versteht einerseits das Essen des Pesachtiers als normales Symposium. Er weist mit dem Stilmittel der Darstellung der eigenen Mahlpraxis vor dem dunklen Hintergrund der Essgewohnheiten der Umwelt auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen Symposia hin. Der Horizont des Mahls steht aber fest. Andererseits vergleicht er explizit das einzelne Haus der Israeliten mit „einem Tempel“. Zu dieser Stelle wurde vorgeschlagen, an die Häuser der alexandrinischen Juden zu denken. Philo berichtet hier aber nicht über Sederabende der Juden in Ägypten, sondern über die Jerusalempilger. Wo normalerweise das Fleisch von Opfertieren *im Areal des Tempels* gegessen werden muss, besteht in Bezug auf Pesach eine Ausnahme. Das Pesach wird *auch außerhalb des Tempels* – sehr wohl aber *in Jerusalem* – gegessen, sodass die Häuser Jerusalems und nicht die Häuser Alexandrias einen Teil der Funktionen des Tempels übernehmen, nämlich die Funktion, als Raum für die Mahlzeiten zu dienen. Es handelt sich hier nicht um einen Beleg für eine Feier von Pesach in Ägypten. Wer hier an eine Feier des Pesach in Alexandria denken möchte, muss die gesamte Passage ernst nehmen. Dann müssten Israeliten quer durch die Diaspora (oder zumindest in Alexandria) jährlich in jedem Haus Pesachtiere geschlachtet haben, nachdem sie sich zuvor gereinigt hätten.⁴⁵

Ein Fest, das Mitglieder der ägyptischen Diaspora offenbar sehr real feiern, deutet Philo nebenbei in *De Vita Mosis* an.⁴⁶ Alljährlich treffen sich Juden (und

⁴⁴ *De Specialibus Legibus* 2,148. Vgl. zur Debatte C. Leonhard, *Pesach*, 33–35. Vgl. die qualifizierte Gegenmeinung bei N. Martola, *Eating the Passover Lamb in House-temples at Alexandria: Some Notes on Passover in Philo*, in: U. Haxen/H. Trautner-Kromann/K. L. Goldschmidt Salamon (Hg.), *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, Copenhagen 1998, 521–531 und J. J. Marcus, *Passover*. „Jedes Haus erhält zu dieser Zeit den Charakter und die Weihe eines Heiligtums; denn das geopfert Tier wird zu weihewollem Mahle zubereitet und die Teilnehmer an diesem Festmahle haben sich mit heiligem Sprengwasser gereinigt: sie sind ja nicht zusammengekommen, um wie bei sonstigen Gelagen ihrem Leibe mit Wein und Speisen zu Willen zu sein, sondern um der Väter Brauch unter Gebeten und Lobgesängen zu erfüllen“ (Übersetzung: Cohn). Gebete und Hymnen/Psalmen sind hier nicht typisch für Pesach. Die Juden, die im Hippodrom ihre Befreiung mit Mählern und Tanz feiern, beten und singen Psalmen; 3 Makk 6,35. Auch das „Halleluja“ ist kein Festgesang im technischen Sinn der mittelalterlichen Haggadah von Pesach. Nach 3 Makk 7,13 stimmen die Priester und die Volksmenge „das Alleluja“ als spontanes Gotteslob an, während sie sich von der Audienz des Königs wegbegeben, um die in der Verfolgung abgefallenen Juden zu töten. Auch auf dem Heimweg singen sie Hymnen und danken Gott (V. 16).

⁴⁵ J. Marcus, *Passover*, 309 möchte aus der Stelle die universale Feier des Pesach übernehmen, schwächt seine Schlussfolgerung aber angesichts der damit verbundenen Annahme einer ebenso universalen Schlachtung von Pesachtieren mit einer nebulösen Bemerkung ab: „[...] we seem to be dealing with *at least the rudiments* of a domestic celebration of Passover“ (kursiv: C. L.).

⁴⁶ *De Vita Mosis* 2,41 f.

vielleicht auch Nicht-Juden) auf der Insel Pharos, auf der einst die Tora ins Griechische übersetzt wurde.⁴⁷ Sie ehren Gott mit Gebet und Dank und feiern in kleineren Gruppen Festmähler am Strand unter freiem Himmel oder in Zelten. Philos alexandrinische Juden haben ihre eigenen Gründe, Feste zu veranstalten. Sie sind darin vom Tempel und von Judäa unabhängig.⁴⁸ Zur Feier des Pesach muss ein Jude Alexandrias nach Jerusalem gehen. In Alexandria wird das Gegenteil des Auszugs aus Ägypten gefeiert, nämlich das Fest des Einzugs der Tora in die griechische Kultur.

Philo nennt keinen Termin für das Fest der Toraübersetzung. Die genannten Zelte könnten als Hinweis auf Sukkot interpretiert werden.⁴⁹ Gegen eine Assoziation von Sukkot muss eingewandt werden, dass Mahlgruppen sich bei Mählern im Freien mit Sonnendächern ausstatten konnten. Die Zelte gesellten sich historisch gesehen wegen der Sonne und nicht als Vollzug einer Kultvorschrift und auch nicht zur Erinnerung an den Exodus zu den Requisiten des Festes.⁵⁰ Sobald die Zelte aber im Ritual Verwendung gefunden hatten, war nicht mehr klar, ob es sich um theologisch bedeutungslose Sonnenschirme oder um einen Anknüpfungspunkt für die Erinnerung an die Geschichte des Volkes handelte. Bereits Lev 23,42f beutet die grundsätzliche Ambiguität von ritualisierten Handlungen und heiligen Orten aus.⁵¹ Für Philo zeigt das Wohnen in Zelten bereits

⁴⁷ Philo merkt an, dass die Übersetzung der Tora von dieser Insel zum ersten Mal „aufstrahlte“ (*eklampein*). Wenn man bedenkt, dass nahe der Insel der berühmte Leuchtturm von Alexandria stand, erhöht der Ort der Übersetzung der Tora ins Griechische eine dermaßen überwältigend allegorische Plausibilität, dass zur Verteidigung der Historizität der Notiz auf den Aristeas-Brief verwiesen werden muss. Die Septuaginta wird auch dort (Arist. § 301, nur „die Insel“) am Strand, allerdings in einem Haus übersetzt. Die Vorstellung, dass Nicht-Juden an diesem Fest teilnehmen, ist Philo einerseits zuzutrauen, weil er auch sonst davon überzeugt ist, dass die Tora von universalem Wert ist. Allerdings könnte sich der Relativsatz *eis hēn ouk Ioudaioi monon alla kai pampletheis eteroi diapleusi* sowohl auf die „Insel“ als auch das „Fest“ beziehen. Man muss außerdem, um am Fest teilnehmen zu können, kein Boot besteigen, weil die Insel vom Festland aus über eine Landbrücke erreichbar ist. Es wäre daher denkbar, dass der Relativsatz ausschließlich die Insel mit ihrem Leuchtturm qualifiziert, die ja nicht nur Juden, sondern auch viele andere Reisende auf ihrem Weg zum Hafen in ihren Schiffen passieren. In diesem Fall hätte Philo nicht behauptet, dass das Toraübersetzungsfest von Juden und Nicht-Juden gemeinsam gefeiert würde.

⁴⁸ Die Therapeuten feiern nicht das biblische Shavuot, sondern organisieren ihr gesamtes Leben nach der Zahlensymbolik des Pythagoras (7×7+1); vgl. C. Leonhard, Pesach, 169–172. Philos *De Vita Contemplativa* enthält daher keinen Beleg für die Annahme einer Feier der Wallfahrtsfeste in Ägypten, obwohl klar ist, dass der Sabbat gehalten wird.

⁴⁹ J. Leonhardt[-Balzer], *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001, 48. Auch Alexander von Abonouteichos bedient sich des Recyclings von bestehenden Ritualen zur gezielten Schaffung eines neuen Kults, vgl. A. Chaniotis, Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos, *Forum Ritualdynamik* 9 (2004) <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/351/335>.

⁵⁰ Vgl. C. Leonhard, Laubhüttenfest zu Sukkot.

⁵¹ Phil., *De Specialibus Legibus* 2,207.

eine Bedeutung des Festes an. Er konnte daher auch umgekehrt von der Existenz der Zelte auf die Bedeutung derselben schließen.

Was Philo betrifft könnte ein anderer Text allerdings die Assoziation von Sukkot und dem Fest der Toraübersetzung stärken. Philo deutet an, dass die Verhaftung des Flaccus auf das Herbstäquinoktium fiel – ein Fest, „an dem es für die Juden Brauch war, in Zelten zu leben“.⁵² Zur Zeit des Flaccus sei das Fest aber wegen der trostlosen Situation des Volkes und seiner Führer überhaupt nicht vollzogen worden.⁵³ Nachdem sich die Nachricht von der Verhaftung des Flaccus verbreitet hat, strömen die Juden aus ihren Häusern, stimmen ein Dankgebet an und verbringen die ganze Nacht mit Hymnen und Liedern.⁵⁴ Im Morgengrauen ziehen sie an den Strand (um ein weiteres Dankgebet zu vollziehen).

Den Ort dieses Gebets erklärt Philo damit, dass man den Juden ihre Gebetsräume (*proseuchē*) genommen hatte. Es hätte somit in den Gemeinschaftsräumen der Juden stattgefunden, wenn ihnen diese zur Verfügung gestanden wären. Die Verhaftung des Flaccus ist Anlass, Grundprinzip der Form (Ganznachtfeier, Dankgebete) und Thema der Versammlung – nicht aber Sukkot oder das Toraübersetzungsfest.⁵⁵ Die Bemerkung Philos über den Brauch der Juden, zur Wintersonnenwende in Zelten zu leben, legt dennoch nahe, dass die Juden Alexandrias vor und nach der Unterdrückungszeit durch Flaccus dieses Fest in Zelten zu feiern pflegten. Wenn nun Philo in einem textorientierten Traktat wie *De specialibus legibus* ein ideales Wesen von Judentum und Gesetz darstellt, das sich nicht in genau dieser Form in der ägyptischen Realität wiederfindet,⁵⁶ so wäre doch im Fall von *In Flaccum* ein größeres Interesse an historischen Tatsachen zu erwarten. Auch hier charakterisiert er das Fest über seine Nähe zum Herbstäquinoktium,⁵⁷ was in einem kursorischen Blick auf den Jahreskreis stimmt, nicht aber die biblische Festorganisation reflektiert.

Das ist ein weiterer Grund, die Vermutung von Jutta Leonhardt-Balzer, dass die alexandrinischen Juden das Toraübersetzungsfest um den Termin von Sukkot

⁵² In *Flaccum* 116 f, 122; *De Vita Mosis* 2,42. Eine sehr ähnliche Festbeschreibung findet sich auch in *De Specialibus Legibus* 2,204–214; zu den Zelten: 2,206.

⁵³ In *Flaccum* 117.

⁵⁴ In *Flaccum* 122.

⁵⁵ Phil., *De Specialibus Legibus* 2,209. Sukkot ist allerdings auch ein Fest der Ehrerbietung und des Dankes an Gott.

⁵⁶ Phil., *De Specialibus Legibus* 2,204. Auch das „*kartalon* (Körbchen)“-Fest, zur Darbringung der Erstlinge nach Dtn 26,1–11, scheint in Alexandria Tempel (*eis to hieron* 2,216) und Priesterschaft zu fehlen. Philo erklärt nicht, ob und wenn ja wie man dieses Ritual in Alexandria vollziehen sollte. Er streicht zwar den biblischen Hinweis auf den Tempel aus der Paraphrase des angeblichen Ritualtexts des Bauern; Dtn 25,9 (*eis ton topon touton*). Sein Interesse bleibt aber nach wie vor auf die Erklärung der Perikope und nicht auf eine Praxis der Juden seiner Stadt gerichtet.

⁵⁷ In *Flaccum* 116: *kata tēn metopōrinēn isēmerian*.

feierten, für erwägenswert zu halten, ja sogar weiterzudenken.⁵⁸ Wenn die Juden Alexandrias ausgerechnet zu Sukkot die Toraübersetzung gefeiert haben, könnte es sich um eine implizite Revision von Dtn 31,9–13 handeln, der Anweisung zur Proklamation der Tora jedes siebte Jahr am Laubhüttenfest im Tempel von Jerusalem.⁵⁹

Auch die umgekehrte Annahme einer regelmäßigen Feier einer (vor-) rabbinischen Form von Sukkot in Alexandria dürfte in keinem Fall verallgemeinert werden. Nach den Indizes zur Textsammlung von Menachem Stern hat kein griechischer oder römischer Autor jemals Juden bei der Feier von Sukkot außerhalb von Jerusalem beobachtet. Keiner von ihnen hat je eine Laubhütte (als typisches Merkmal des späteren, rabbinischen Sukkot) wahrgenommen oder beobachtet, dass Juden zu Sukkot in „Zelten“ zu wohnen pflegen. Wenn Plutarch über ein jüdisches Fest spricht, das Sukkot sehr ähnlich sieht, meint er bestenfalls Sukkot am Tempel in Jerusalem oder überträgt griechische Kultpraxis auf das Judentum. Dieses absolute Schweigen der Quellen ist signifikant, weil Griechen und Römer über Grundlagenwissen zur Praxis des Sabbat und der Beschneidung, über den Tempel in Jerusalem und (im Fall von Tacitus) auch über die Legende des Exodus als Ursprungsgeschichte des Volkes verfügten.⁶⁰ Juden der Diaspora haben nach erhaltenen literarischen Zeugnissen Feste gefeiert.⁶¹ Es muss gefragt werden, welche Feste oder welche Arten von Festen Juden der Diaspora gefeiert haben.

⁵⁸ J. Leonhardt[-Balzer], *Worship*, 46 f nimmt an, dass die Juden Alexandrias Sukkot gefeiert und anlässlich des Festes in Zelten gewohnt haben, ergänzt aber über die Parallelen zwischen der Beschreibung des Toraübersetzungsfestes und Sukkot, sie seien „possibly indicating the (very tentative) conclusion that the Alexandrian Torah festival was linked to the local celebration of Sukkot“, 48. Ihre Besprechung endet mit dieser Beobachtung, die hier konsequent fortgeführt werden soll.

⁵⁹ Nach dem Index von <http://www.bibindex.mom.fr/> (11.08.2015) legt Philo die Passage des „Haqhel“ nicht aus.

⁶⁰ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. [Vol. 2]: *From Tacitus to Simplicius* (Publications of the IASH, Section of Humanities), Jerusalem 1980, Nr. 281 = *Historiae* V, 1–13. Die Beschreibungen des Laubhüttenfestes bei Plutarch (Nr. 258 = *Quaestiones Conviviales* IV 6,1 f; Nr. 260 = *Regum et Imperatorum Apophthegmata*) beziehen sich auf den Tempel, nicht auf ein außerhalb eines Tempels gefeiertes Fest.

⁶¹ Schon die bei Josephus zitierten Dekrete mit Privilegien für die Juden der Diaspora erwähnen die Feier von „Festen“ (ant. Iud. 14,257). Dazu gehört aber auch die Annahme, dass die Juden von Sardis in Sardis (§ 260) „Gebete und Opfer“ (*euchas kai thysias*) vollziehen durften und vollzogen haben. Wenn man die „Opfer“ aus diesem Dekret nicht wegdiskutieren will (schlecht informierte römische Perspektive, metaphorische Verwendung des Begriffs) hatten die Juden in Sardis ein Interesse an Schlachtopfern (in einem größeren Tempel der Stadt, in einem eigenen Tempel oder in einer dafür eingerichteten Anlage in einem Vereinshaus). Wie unten gezeigt wird, ist die Feier von Tempelfesten *an Tempeln* außerhalb Jerusalems für die Frage dieser Untersuchung uninteressant. Als Vorbild für rituelle Praxis nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem ist die *tempellose* Feier von Tempelfesten in der Diaspora wichtig.

3.6 Die „Tage des Herodes“ bei Persius

Aus dem Zentrum des römischen Reiches stammt eine Passage aus der fünften Satire von Persius.⁶² Dort wird gegen ein aus der Sicht des Autors einerseits abstoßendes, für manche Römer aber doch paradoxer Weise anziehendes Fest der Juden polemisiert, das er „Tage des Herodes“ nennt. Gelegentlich wird diese Notiz als Hinweis auf die Feier von Chanukka durch die Juden der Stadt Rom interpretiert. Die vagen Andeutungen des Textes lassen jedoch weder typische Festelemente des rabbinischen Chanukka noch eine passende Ätiologie erkennen. Es lohnt sich daher, den Namen jenes Festes ernst zu nehmen und einfach davon auszugehen, dass manche Juden Roms anlässlich der „Herodestage“ ein Festmahl gehalten haben. Ein solches Fest mag sie einerseits als Gruppe mit ihrem ideellen Herkunftsland verbinden. Andererseits ist es in der römischen Umwelt ein weniger unplausibles Fest als die Feier der Einweihung des Jerusalemer Tempels.

3.7 Das doppelte Befreiungsfest der Juden im Dritten Makkabäerbuch

Das doppelte Fest der Befreiung der Juden in Ägypten betonte nach der Erzählung der letzten beiden Kapitel des Dritten Makkabäerbuchs ein Volksbefreiungsfest als spezifisch ägyptisches Eigengut.⁶³ Die Erzählung beginnt in Palästina, wo das Volk Jerusalems und sein tugendhafter Hoherpriester Simon auf heroische Weise Gott erfolgreich dazu herausfordern, das Eindringen von Ptolemaios IV ins Allerheiligste des Tempels zu verhindern. Die Rettung des Jerusalemer Tempels führt kurzfristig zur Gefährdung, mittelfristig aber doch zur Rettung der ägyptischen Juden. Die folgende Erzählung spielt in Ägypten, wo sich Ptolemaios an den lokalen Juden zunächst für seine Niederlage in Jerusalem rächen will. Durch das Eingreifen Gottes wird die Vernichtung der Juden Ägyptens jedoch verhindert. Nach dieser seiner zweiten Niederlage und seinem Sinneswandel ordnet Ptolemaios an, dass die Juden im Hippodrom mit Wein „und dem übrigen“ für ein siebentägiges Fest ausgestattet werden sollen, um „in aller Fröhlichkeit ein Fest zur Rettung zu feiern“. Sie stimmen einen väterlichen Gesang an und tanzen. Der König hält parallel dazu ein Symposion. Die Juden beschließen, diese (sieben⁶⁴) Tage als Fest „für ihre gesamte Fremdlingschaft/Diaspora auf Generationen hin“ wegen ihrer Rettung zu feiern.

⁶² Vgl. die Analyse und Diskussion im oben angedeuteten Sinn bei C. Leonhard „Herod's Days“ and the Development of Jewish and Christian Festivals, in: B. Eckhardt (Hg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals* (JSJ.S 155), Leiden/Boston, MA 2012, 189–208.

⁶³ Vgl. B. Eckhardt, *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I* (SJ 72), Berlin/Boston, MA 2013, 100–111 zur Rolle der Feste als „Figurationen des autonomen Ethnos“ in der Zeit der Hasmonäer.

⁶⁴ 3 Makk 6,36. Ios. c. Ap. 2,55 (zur gesamten Erzählung: 2,49–55) berichtet nur von einem einzigen Festtag, der aufgrund der Rettung der alexandrinischen Juden (und nur von ihnen)

Das Dritte Makkabäerbuch macht keine Angaben darüber, ob das Fest ein biblisches Wallfahrtsfest oder ein außerbiblisches jüdisches Fest ersetzen oder ergänzen soll. Es wird im ägyptischen und nicht im biblischen Kalender verankert.⁶⁵ Für beide Feste wird betont, dass sie (nur) gefeiert werden, solange der Diasporazustand anhält.⁶⁶ Auch Josephus erwähnt Eckdaten der Erzählung und das Fest. Das Volk erwirkt vom König die Erlaubnis, Volksgenossen⁶⁷, die zu Kollaborateuren geworden waren, zu töten. Sie ziehen nach Ptolemais und feiern vor der Einschiffung in ihre Heimorte sieben Tage ein weiteres Rettungsgelage.⁶⁸ Dort bestimmen sie, dass auch diese sieben Tage für die Dauer ihres Aufenthalts als Fremdlinge in Ägypten als Freudenzeit zu halten sind, errichten eine Stele und eine *proseuchē* an der Stelle und kehren als freie Menschen nach Hause zurück. Dieses zweite Fest wird nicht datiert.

Nach Ulrike Mittmann-Richert (und anderen) ist das Dritte Makkabäerbuch mit seinen beiden Festen eine Gegenerzählung gegen das griechische Esther- und das Zweite Makkabäerbuch.⁶⁹ Die überlieferte Literatur reflektiere eine Konkurrenzsituation zwischen Judäa und Ägypten im ausgehenden zweiten Jahrhundert v. Chr. Die Juden Ägyptens signalisierten religiöse Autonomie in einem mit dem Mittel der Literatur ausgetragenen und dargestellten Konflikt. Johannes Magliano-Tromp rekonstruiert eine weniger polemische Begegnung zwischen den Juden Ägyptens und Palästinas auf der Basis der Briefe am Anfang des Zweiten Makkabäerbuchs, des Dritten Makkabäerbuchs und des griechischen Estherbuchs, die unten nochmals erwähnt werden.⁷⁰

gefeiert wird. Vgl. J. Magliano-Tromp, *Relations*, 57f und 72f, sowie S. Johnson, *Third Maccabees. Historical Fictions and the Shaping of Jewish Identity in the Hellenistic Period*, in: J.-A. A. Brant / C. W. Hedrick / C. Shea (Hg.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* (SBL Symposium Series 32), Atlanta, GA 2005, 185–197, hier 186.

⁶⁵ 3 Makk 6,38–41 berechnet den gesamten Zeitraum der Gefangennahme, des Aufenthalts im Hippodrom und des Festmahls mit 50 Tagen, macht aber sonst keine Anstalten, das Fest mit Shavuot zu assoziieren. Wenn hier eine Anspielung auf die 50 Tage zwischen der Darbringung des Omer und Shavuot intendiert ist, dann handelt es sich um die älteste Andeutung eines prekären und potentiell gefährlichen Charakters der Zeit zwischen Pesach und Shavuot.

⁶⁶ 3 Makk 6,36; 7,19.

⁶⁷ 3 Makk 7,14; *homoethnēs*. Auch 2 Makk 4,2; 5,6; 12,5; 15,30f; B. Eckhardt, *Ethnos*; z. B. 369–372 (Anhang 3), bes. 369.

⁶⁸ 3 Makk 7,18.

⁶⁹ U. Mittmann-Richert, *Theologie als Schlüssel zur Historie. Neue Wege zur Datierung frühjüdischer Schriften*, in: H. Lichtenberger / G. S. Oegema (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext* (Studien zu den JSHRZ 1), Gütersloh 2002, 75–101. Vgl. auch P. S. Alexander, *3 Maccabees, Hanukkah, and Purim*, in: A. Rapoport-Albert / G. Greenberg (Hg.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman* (JSOT.S 333 = *The Hebrew Bible and its Versions* 2), Sheffield 2001, 321–339, hier 333. Für die umgekehrte Richtung der Abhängigkeit, nämlich der königlichen Briefe in den griechischen Zusätzen zu Esther von 3 Makk, argumentiert N. Hacham, *3 Maccabees and Esther. Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity*, *JBL* 126 (2007) 765–785.

⁷⁰ J. Magliano-Tromp, *Relations*, 67–75. S. Anm. 94.

Vor weiteren Überlegungen zu Tempelweihfesten und den Briefen des Zweiten Makkabäerbuchs ist daher kurz auf das eben erwähnte Purimfest einzugehen, weil dieses Fest in einer analogen, historischen Diskussion eine ähnliche Rolle gespielt hat – allerdings mit weit größerem, langfristigem Erfolg.

3.8 Purim

Die deutlichen Berührungspunkte zwischen dem griechischen Estherbuch, sowie dem Zweiten und Dritten Makkabäerbuch sind *literarische* Parallelen. Die Plausibilisierung von Thesen über die gefeierten Feste ist komplexer. In diesem Zusammenhang muss große Zurückhaltung gegenüber Vermutungen über die Verwendung der überlieferten Texte innerhalb von Festritualen eingefordert werden. Obwohl es keinen Hinweis darauf gibt, dass das Purimfest an sich vor 70 (n. Chr.) gefeiert wurde, geht Günter Stemberger davon aus, dass den Rabbinen ein volkstümliches, karnevalistisches Fest vorlag, „gegen das sie sich nicht durchsetzen können“ und das sie „zumindest in der Linie des Esterbuches religiös deuten, indem sie die Lesung von Esther zu einem wesentlichen Bestandteil machen“⁷¹. Das Fest kann es in heute unklarer Beziehung zum überlieferten Buch gegeben haben.

Aus der Existenz des Buches kann man daher mit aller Vorsicht auf ein Fest schließen. Die griechische Überarbeitung des Estherbuches deutet ebenfalls die Existenz des Festes zur Zeit der Übersetzung vor der Zerstörung des Tempels an.⁷² Das bedeutet aber nicht, dass das Buch zum Fest vorgetragen wurde. Es dauert *nach* der Zerstörung des Tempels noch viele Jahrzehnte, bis sich die rabbinischen Vorstellungen über Notwendigkeit, Art und Weise der Ritualisierung der Lesung der Estherrolle durchsetzen. Die Rede von diesem Buch als „Festrolle“ für Feiern in der Zeit der Makkabäer ist daher anachronistisch. Wir haben „für die Zeit vor 70 keine klaren Belege“ für eine Feier von Purim „in Palästina

⁷¹ G. Stemberger, Die Megillot als Festlesungen der jüdischen Liturgie, in: ders., *Judaica Minora I*, Tübingen 2010, 234–247 [überarbeitete Ausgabe aus 2003 (erschienen 2004), *JBTh* 18, Neukirchen-Vluyn 2004, 261–276], hier 238. Alexander 2001, 336 f bezeichnet Esther und 2 Makk als „festal scrolls“. Wenn damit die liturgische Verwendung der Megillot der hebräischen Bibel assoziiert wird, ist der Vergleich anachronistisch und suggeriert Alter und Kontinuität einer rituellen Praxis, die erst Jahrhunderte nach der Entstehung von 2 Makk beginnt; vgl. G. Stemberger, Megillot, 261–276. Die Vorstellung einer Schriftengruppe von „Festrollen“ hat in den Qumrantexten, die das Estherbuch nur in Vorläufern bzw. ähnlichen höfischen Erzählungen kennen, ebenfalls keinen Anhaltspunkt; G. Stemberger, Megillot. Die „Mordechai-Tage“ in 2 Makk 15,36 par. 10,8.2 werden erwähnt, um den Nikanortag (1 Makk 7,49; B. Eckhardt, *Ethnos*, 100–111) zu datieren. Es ist nicht evident, dass damit auf Purim verwiesen wird. Josephus (ant. Iud. 11,295) deutet den Inhalt des Estherbuches und seine Funktion als Festlegende für Purim, das er auch als Namen des Festes erwähnt, an. Daraus ergibt sich nicht, dass eine Version der Geschichte am Fest vorgelesen werden sollte.

⁷² Vgl. Est 10,3^k.

oder in (Teilen der) Diaspora [...] und schon gar nicht dafür, dass bei einem solchen Fest Ester vorgelesen wurde⁷³.

Das literarische Purim ist ein Fest zu einem Diaspora-Thema, das zwar nicht mit dem Tempel in Jerusalem, vielleicht aber durch seinen kalendarischen Ansatz genau im Monat vor Pesach, dem Wallfahrtsfest der Befreiung des Volkes in und aus Ägypten, gegenübergestellt wird. Die inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen Purim und den Festen des Dritten Makkabäerbuches müssen daher nicht auf literarischer Abhängigkeit oder einem heortologischen Imperialismus Jerusalems basieren, sondern deuten an, was eine für die Diaspora typische Festlegende sein könnte. Ohne literarische Berührung gehört das Toraübersetzungsfest bei Philo ebenfalls in diese Kategorie.

3.9 Das Tempelweihfest im Zweiten Makkabäerbuch

Die Situation in Bezug auf Chanukka bleibt komplizierter. Das Zweite Makkabäerbuch stellt sich als Sendschreiben der Jerusalemer an die ägyptischen Juden dar. Es will zwei Feste begründen: das Fest der Wiedereinweihung des Tempels und den Nikanortag. In der Analyse von Daniel Schwartz läuft das gesamte Buch auf den Nikanortag zu.⁷⁴ In diese Erzählung wurde das Tempelweihfest eingefügt.

Mit dem Tempelweihfest befassen sich die Briefe, die der Erzählung vorangestellt werden. So zitiert das Buch einen Brief der Juden Jerusalems an die Juden Ägyptens, in dem die Wiedereinrichtung der Rituale am Tempel angedeutet wird.⁷⁵ Zusammen mit den Briefen⁷⁶ erweitert das Buch die Funktion der Erzählungen über die Makkabäer zu einer Festlegende bzw. Legitimationsschrift für Chanukka. Der Brief fordert im Jahr 143/142 v. Chr.⁷⁷ zur Feier „der Tage des

⁷³ G. Stemberger, Megillot, 237f. Der spätere Brauch, zu den Festen eine Festrolle zu lesen, wird auch z. B. bei J. Magliano-Tromp, *Relations*, 69 unhinterfragt vorausgesetzt und damit für mehrere antike Bücher eine *raison d'être* und ein sozialer Hintergrund des Textes postuliert.

⁷⁴ D. R. Schwartz, *2 Maccabees* (CEJL), Berlin/New York, NY 2008, 520.526. Den Kompilatoren der überlieferten Gestalt des 2 Makk lagen der (erste) Festbrief und das 2 Makk, das auf den Nikanortag zuläuft, vor. Sie verbanden die beiden Texte, passten sie einander an und interpolierten u. a. 10,1–8, worin eine Gründungsgeschichte von Chanukka mit derselben Terminologie wie sie auch zum Nikanortag gegeben wird, erscheint.

⁷⁵ Vgl. 2 Makk 10,3 (124 v. Chr.) und D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, 526 Nr. 2.

⁷⁶ Nach D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, 527–529 kam der zweite Brief am Anfang des Kapitels zur selben Zeit an seine Position wie der erste. Vor allem die (der älteren Fassung von 2 Makk hinzugefügte) Notiz der Wiederentzündung des himmlischen Feuers von 10,3 ist zusammen mit ihrer Funktion in der gesamten Erzählung nur verständlich, wenn man zuvor den zweiten Einleitungsbrief gelesen hat.

⁷⁷ 2 Makk 1,7. D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, 139 zur Zeitrechnung: 169 der seleukidischen Ära.

Zeltaufschlagens/Laubhütten des Chaslev (des Jahres 148 [der Seleukidischen Ära])⁷⁸ auf.

Der zweite Brief (angeblich 164 v. Chr.) stellt zunächst die Absicht der Jerusalemer Juden dar, das Fest der Reinigung des Heiligtums am 25. Kislew zu feiern, „damit auch ihr sie (als Fest) des Zeltaufschlagens/der Laubhütten und des Feuers feiert“ (1,18). Darauf begründet der Brief den Feueraspekt des Festes und erzählt über Verunreinigungen und Wiedereinweihungen des Tempels. Der Feueraspekt des Festes wird auf die Wiederaufnahme der Opfer durch Nehemia und von da durch die Geschichte zurück über Jeremia bis Salomo und Mose erklärt. 2 Makk 2,16f beendet die Erzählung der Geschichte des himmlischen Feuers und der früheren Einweihungen des Tempels und kommt wieder auf die Feste zu sprechen. Die Jerusalemer wollen die „Reinigung“ feiern und empfehlen den ägyptischen Juden auch „die Tage“ zu halten (*agein*). Der Text wendet sich dann einem Summarium über die Reinigung des Tempels und die Erneuerung des Altars unter Judas Makkabäus zu.⁷⁹

Im Lauf des Buches kommen die Feste ein weiteres Mal in den Blick. Nach der Flucht des Judas aus Jerusalem bewirkt das Hellenisierungsprogramm, das auch den Tempel betrifft, dass man den Sabbat nicht mehr halten und die „väterlichen Feste“ nicht mehr feiern konnte.⁸⁰ Sie werden aber nicht ersatzlos gestrichen. Monatlich muss der Geburtstag des Königs mit Opfermahlzeiten begangen werden. Das Volk wird zur Teilnahme an Prozessionen zu Ehren des Dionysos gezwungen.⁸¹ Wer typisch jüdisches Verhalten zeigt (Beschneidung, Sabbat, Ablehnung von Schweinefleisch) wird getötet.

Nach dem Sieg der Makkabäer vollzieht Judas genau das, was die Jerusalemer zu Beginn des Textes als Grund für das Fest angegeben hatten – mit Daniel Schwartz denn auch ein gezielter Texteschub in der Erzählung an dieser Stelle. Judas reinigt den Tempel und erneuert den Altar.⁸² Das Opferfeuer wird angezündet.⁸³ Das Datum der Reinigung des Tempels entspricht dem Festdatum des

⁷⁸ Vgl. D. R. Schwartz, 2 Maccabees, Appendix 1 begründet die Wahl der Texttradition „148“ statt „188“. Damit zitiert der erste Brief nicht einen älteren Brief, sondern fordert die Juden Ägyptens auf, das „Tempelweihfest von 148“ (der Seleukiden) zu feiern, dem Datum, an dem die Einweihung des Tempels begann; 1 Makk 4,52; Hinweise: 2 Makk 11. Das Tempelweihfest ist demnach historisch genau mit der Tempelwiedereinweihung der Makkabäer verbunden.

⁷⁹ Ab 2 Makk 2,19; 1 Makk 4,45 ff.

⁸⁰ 2 Makk 6,6.

⁸¹ 2 Makk 6,7f.

⁸² 2 Makk 10,3.

⁸³ Die Frage, ob an dieser Stelle wunderbare Erscheinungen bei der Entzündung des Feuers vorliegen, wird unterschiedlich beantwortet. G. Stemberger, Das Chanukkafest, das Buch Judit und damit verbundene Midraschim (TSAJ 133), in: ders., Judaica Minora I, Tübingen 2010, 266–280 [überarbeitete Ausgabe von La festa di Hanukkah, il libro di Giuditta e midrašim connessi, in: Busi, G. (Hg.), *We-zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian* (TSAISG 11), Rom 1993, 527–545], hier 267 erwähnt in Anm. 2 den Vorschlag von D. R. Schwartz, 2 Maccabees; 376, 528, auch hier eine wunderbare Wiederherstellung des Feuers

25. Kislew⁸⁴ und dem Datum der früheren Entweihung.⁸⁵ Danach feiern (*agein*) sie im Tempel acht Tage „in der Art wie die Zelte/Laubhütten“ (*skēnōmatōn tropon*) indem sie sich daran erinnern, wie sie noch vor kurzer Zeit dieses Fest in den Bergen und in den Höhlen nach Art von Tieren *verbrachten* (*nemesthai* und *thērion tropon*).⁸⁶ Dieses Ur-Chanukka des Judas Makkabäus folgt in seinen Ritualelementen dem Laubhüttenfest.⁸⁷ Die Feiernden beschließen, dass das gesamte *ethnos* der Judäer jedes Jahr diese Tage feiern sollte (V. 8).⁸⁸ Schwartz notiert als signifikante Änderung zwischen dem älteren Text zum Nikanortag (2 Makk 15,36) und dem Einschub zu Chanukka (10,8), dass letzteres Fest „*all of the people*“⁸⁹, „*the entire people of the Jews*“⁹⁰ betrifft. Chanukka ist daher nicht nur ein Fest für die Judäer, sondern auch für die ägyptischen Juden. Die Feier des Nikanortages wird im Zweiten Makkabäerbuch durch öffentliche Beschlüsse eingerichtet, aber nicht explizit dem gesamten *ethnos* empfohlen.

Der Einschub im Zweiten Makkabäerbuch geht nichts ins Detail, wie eine *Feier* des Laubhüttenfestes der Makkabäer außerhalb des Tempels ausgesehen haben könnte. Indem es aber einerseits zwischen *agein* und *nemesthai* unterscheidet und andererseits typische Ritualelemente des Laubhüttenfestes als Teil der Tempelweihe ansetzt, deutet dieses Kapitel an, dass das Laubhüttenfest gerade *nicht* „auf den Bergen und in den Höhlen“ *lege artis* gefeiert werden konnte. Während der Zeit der Unreinheit und Dysfunktion des Tempels können die Makkabäer das Laubhüttenfest eben nicht feiern. Chanukka holt das Laubhüttenfest, das Fest der Tempelweihe *par excellence*, nach und bezieht es auf die jüngste Neuweihe des Tempels. Die Feier des echten Laubhüttenfestes im Tempel steht zum tierischen Verhalten in Bergen und Höhlen bestenfalls wie die Laubhütten zur Existenz Israels während der Wüstenwanderung. Zum Laubhüttenfest erinnert die Sukka an das Wohnen der Israeliten in Sukkot (Lev 23,42 f) und zum Tempelreinigungsfest seit den Makkabäern unter anderem auch an die Unmöglichkeit der Feier von Sukkot zu seinem Termin während des Auf-

zu sehen: „having ignited rocks and extracted fire from them“. Josephus, der das Fest in ant. Iud. 12,325 *phōta*, „Lichter“, nennt, deutet den Begriff allegorisch und verbindet die Lichter daher nicht mit der Entzündung des Altarfeuers. Der massive Einsatz von Lichtern wird im Johannesevangelium nicht „mit dem Tempelweihfest (10,22), sondern mit dem Laubhüttenfest (Kap. 7–9)“ verbunden; vgl. G. Stemberger, Chanukkafest, 266–274 (Zit. 267).

⁸⁴ 2 Makk 10,5.

⁸⁵ Vgl. 1 Makk 1,59; 4,52.

⁸⁶ 2 Makk 10,6.

⁸⁷ 2 Makk 10,7 (nicht in 1 Makk 4).

⁸⁸ Die analogen Bestimmungen des ersten Makkabäerbuches zeigen kein Interesse an einer weiteren Verbreitung der neu eingerichteten Feste. Vgl. das Fest am 23. Tag des zweiten Monats in 1 Makk 13,51 f, das keiner anderen jüdischen Gruppe vorgeschrieben wird. In 1 Makk 4,59 betrifft der Beschluss über das Fest „seine Brüder“ und die ganze Versammlung Israels.

⁸⁹ D. R. Schwartz, 2 Maccabees, 526.

⁹⁰ D. R. Schwartz, 2 Maccabees, 379 ad loc. und vgl. 2 Makk 1,3 (D. R. Schwartz, 2 Maccabees, 137) und 2,17 (2008, 168).

enthalt in Bergen und Höhlen. 2 Makk 10,6 spricht daher nicht von einer Feier des Festes im Feld, sondern davon, dass das Fest im Feld damals nicht richtig gefeiert werden konnte. Für das Wochenfest wird später die Kriegskampagne unterbrochen, um es im „sechshundert Stadien“ entfernten Jerusalem zu halten.⁹¹ Die Truppen feiern das Wochenfest weder im Heerlager noch zusammen mit den Juden von Skythopolis, mit deren griechischen Nachbarn man sich soeben friedlich geeinigt hat.

Das Zweite Makkabäerbuch empfiehlt den Juden Ägyptens denn auch nicht die Feier des Laubhüttenfestes in Ägypten, sondern die Feier des Tempelreinigungs-Zelterrichtungs-Festes, obwohl die beiden Feste nicht allzu weit voneinander im Jahreskreis fallen und einander auch aufgrund ihrer Festlegenden (der Beziehung zur Tempelweihe) nahestehen. Sollten die Juden Ägyptens Chanukka in Ägypten feiern? Der Vorschlag von Magliano-Tromp, dass der Brief die Einladung nach Jerusalem ausspricht, ist plausibler als die Annahme einer im Text auch nur intendierten, geschweige denn in der Praxis vorfindlichen, weltweiten Verbreitung der Feier von Chanukka.⁹² In den Briefen des Zweiten Makkabäerbuches erklären die Juden im Heiligen Land ihren Volksgenossen in Ägypten, warum sie selbst das Tempelweihfest halten, und bringen zum Ausdruck, dass sie die Empfänger des Briefes gerne in Jerusalem zum speziellen Fest der Laubhütten im Kislew zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels antreffen würden.⁹³ Sie tun dies analog zur Praxis griechischer Städte, die durch Sendschreiben ihre Schwesterstädte zu Festen und Wettkämpfen einladen.⁹⁴ Jene nennen den Gott, zu dessen Ehren Spiele abgehalten werden und den historischen Anlass, aufgrund dessen die Spiele eingerichtet wurden (bzw. auf den sie sich beziehen). In der Folge ähnlicher Briefwechsel zwischen Jerusalem und Alexandria können sich Juden der ägyptischen Diaspora nach Jerusalem aufgemacht haben, um an dieser Art von Laubhüttenfest bzw. an Chanukka teilzunehmen. Wenn die ägyptischen Juden zu Chanukka nach Jerusalem geladen wurden, wird Chanukka analog zu Sukkot als Pilgerfest entworfen und propagiert. Keiner der an diesem Briefwechsel beteiligten Gruppen kommt auch nur der Gedanke, man könne Chanukka in Ägypten feiern.

⁹¹ 2 Makk 12,29–32.

⁹² G. Stemberger, Chanukkafest, 267: „[...] in der Diaspora gibt es nicht die geringste Spur von diesem Fest [nämlich Chanukka]. In Qumran gehörte es gewiss nicht zum religiösen Kalender.“

⁹³ J. Magliano-Tromp, Relations, 72.

⁹⁴ 3 Makk 6,30f, *sōtērion*; vgl. J. Magliano-Tromp, Relations, 57, Anm. 2; R. Leszynsky, Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds, Berlin 1910, 410 liest Sach 14,16ff als Drohung gegen die ägyptischen Juden, die nicht zum Sukkotfest nach Jerusalem kommen. Einerseits drückt der Prophetentext eine klare Aufforderung zur Pilgerschaft nach Jerusalem aus. Der Text kann sich aber auch an die nicht-jüdischen Völker wenden. A. a. O., 72f für Hinweise auf die zeitgenössischen griechischen Parallelen für *Soteria*-Feiern.

4. Typische Feste der Diaspora und des Tempels

Wenn die Autoren der überlieferten Texte über Feste nachdenken, in deren Feier die Diaspora einstimmen kann, dann erzählen sie im Fall von Purim eine Legitimationsgeschichte für ein Befreiungsfest, das einen Monat vor Pesach gehalten werden soll. Sie empfehlen die Feier von Pesach oder Sukkot nicht. Die hier gesammelten Beobachtungen zeigen, dass Pesach und Sukkot *nicht* in gleichem Maß wie Purim an die Situation der Diaspora adaptierbar sind. Genauso wie die Befreiungsfeste der ägyptischen Juden nach dem Dritten Makkabäerbuch hat Purim keinerlei Beziehung zum Tempel in Jerusalem. Es ist ein mobiles Fest⁹⁵ mit einer Diaspora-Legende als Begründung. Der literarische Text dieser Legende kommt in Ägypten als „Brief“⁹⁶ an, der in Jerusalem ins Griechische übersetzt wurde. Obwohl es keinen Beleg dafür gibt, dass die Juden Ägyptens vor oder nach Erhalt des Briefes tatsächlich Purim gefeiert haben, zeigt der Text zusammen mit dem Dritten Makkabäerbuch, welche *Art von Festen* man sich für die Diaspora vorstellen soll.

Im Hinblick auf Chanukka und Sukkot aber auch Pesach, Purim und das Befreiungsfest der ägyptischen Juden nach dem Dritten Makkabäerbuch, zeigt sich, dass neue Feste unter anderem durch Ritualzitate und Anspielungen an bereits eingespielte Feste erklärt werden. Ihre Feier wird durch sparsamen Rückgriff auf Bekanntes plausibler. Die neuen Feste partizipieren damit an einer Praxis, die sich auch sonst in der Umwelt Israels zeigt.

Das Dritte Makkabäerbuch vermittelt noch deutlicher den Eindruck, dass Befreiungsfeste mit mehr oder weniger historisch verifizierbaren Festlegenden zur Gestaltung von Festkalendern der Diaspora beitragen sollten. Immerhin betont es, dass dieses Befreiungsfest in Ägypten zu feiern ist, solange die Diasporasituation anhält. Die Feier dieser Art von Festen war in der Diaspora und für die Diaspora annehmbar.

Chanukka ist gegenüber den alten biblischen Wallfahrtsfesten ebenfalls eine Innovation. Insofern könnten auch die Jerusalemer Juden die ägyptischen Juden zur Feier des Festes in Ägypten aufgefordert haben. Dennoch scheint eine Einladung gerade zur Feier von Chanukka in Jerusalem wahrscheinlicher, *weil* es sich bei diesem Fest um eine Innovation handelt. Im Fall von Chanukka muss die Einladung erst noch erfolgen. Dass man zu Sukkot nach Jerusalem kommen sollte, versteht sich von selbst.

Philo lässt nicht erkennen, dass man in Alexandria Pesach gefeiert hätte. Auch die Makkabäer holen aus der Sicht von 2 Makk das versäumte Laubhüttenfest nach, sobald der Tempel wieder benutzbar ist. Sie unterbrechen ihren Kriegszug zur Feier von Shavuot in Jerusalem und feiern nicht im Feld. Der literarische,

⁹⁵ Vgl. J. Magliano-Tromp, *Relations*, 75.

⁹⁶ Est 10,3¹.

in der Diaspora Shavuot feiernde Tobit, bleibt in diesem Kontext singulär. Der literarische Charakter des Buches macht diese Geschichte als Beleg für die Feier von Shavuot in der Diaspora unglauwbüdig.

Das Dritte Makkabäerbuch konstruiert zwei Feste der Rettung und Befreiung für die Juden Ägyptens. Die Festlegende endet damit, dass sich das ptolemäische Abbild des biblischen Pharaos im Gegensatz zu jenem bekehrt und die Juden in ihre Dörfer in Ägypten zurückkehren lässt. Insofern ist das ägyptische Befreiungsfest ein Anti-Pesach. Im Fall von Pesach ist eine Feier in Ägypten auch deswegen unwahrscheinlich, weil gleich zwei Quellen gute Gründe dafür anbieten, dass die ägyptische Diaspora ihre eigenen, mit Pesach gerade nicht kompatiblen Feste pflegt. Philo erzählt in Analogie dazu von einer jährlichen Feier der Übersetzung der Tora ins Griechische. Möglicherweise fällt das Fest der Toraübersetzung im Kalender in die Nähe von Sukkot in Jerusalem. Das alexandrinische Toraübersetzungsfest wäre dann der ägyptische Ersatz für Sukkot. Persius macht sich zur selben Zeit über die Juden Roms lustig, die zu den „Tagen des Herodes“ Mähler halten. Er spricht weder über Chanukka, noch über Pesach noch über Sukkot. Auch die „Tage des Herodes“ sind wahrscheinlich ein Diasporafest (wenn man dem Satiriker in diesem Detail des Textes Realientreue unterstellt).

Nach der Zerstörung des Tempels entwerfen Rabbinen (aber auch Christen und wohl auch von rabbinischen Kreisen unabhängige Juden) den Festkalender neu und erklären die Feier der biblischen Feste, zu der man nun nicht mehr nach Jerusalem pilgern kann, zur realen Möglichkeit des Lebens in der Diaspora. Die Verpflichtung und Möglichkeit zur Feier der Wallfahrtsfeste wurde mit und nach den Rabbinen zu einer Angelegenheit der Diaspora. Diese Praxis setzt die Zerstörung des Tempels voraus und ist zwar nicht im Hinblick auf das biblische Repertoire an Festen, aber in Hinblick auf die jüdische Diaspora der Zeit des Zweiten Tempels eine Innovation.

Die Abschlussüberlegungen dieses Essays führen zurück zur methodischen Frage, wie das (im Blick auf Tobits Symposium zu Shavuot oder auch die Erwähnung des Herbstfestes in Philos *In Flaccum*) fast absolute Schweigen der Quellen über eine Feier der Wallfahrtsfeste in der Diaspora interpretiert werden soll. Die Juden der Diaspora sprechen vor der Zerstörung des Tempels über verschiedene Feste. Jene werden als neue Feste legitimiert, eingeführt, behauptet alt zu sein oder auch anderen Juden zu feiern zu empfohlen. Es ist daher plausibel, das Schweigen der Quellen ernst zu nehmen und nicht als Auslassung des Evidenten zu deuten. Das unterstützt die These, dass Juden der Diaspora vor der Zerstörung des Zweiten Tempels und auch noch geraume Zeit danach die Feste des Tempels, vor allem die Wallfahrtsfeste, nicht gefeiert haben. Wenn eine literarische Figur dennoch ein solches Fest feiert, hält sie ein griechisches Symposium – genau das, was auch sonst Juden der Diaspora tun würden, um eines ihrer eigenen Feste zu feiern.

Diese Annahme hat weitere Konsequenzen für die Rekonstruktion von antiken Vorstellungen über die Identität von jüdischen und mutatis mutandis auch von christlichen Gruppen. Während die Veranstaltung eines privaten Symposiums zu Anlässen des Festkalenders Jerusalems nicht ausgeschlossen werden kann, gehört die Feier der biblischen Wallfahrtsfeste nicht zum Repertoire der Identität jüdischer Gruppen der Diaspora. Diese Gruppen haben andere Feste gefeiert und dazu eigene Gründungslegenden entwickelt. Die mit dem Tempel assoziierten Feste – allen voran die Wallfahrtsfeste – blieben Veranstaltungen des Jerusalemer Tempels am Jerusalemer Tempel. Das Nicht-Feiern der Wallfahrtsfeste in den Gruppen, aus denen sich das Christentum entwickelt hat, zeigt sich als unbedeutend für die Konstruktion christlicher Identitäten im ersten Jahrhundert. Christen konstruieren aus dem Nicht-Feiern der Wallfahrtsfeste keine typisch christliche Identität.

Die praktische Wiederentdeckung der biblischen Feste und ihr Einsatz zur Differenzierung, Polemik und Verdrängung zwischen Christentum und Judentum gehören späteren Epochen an.

Bibliographie

- Albertz, R., Exodus. 1: Ex 1–18 (ZBK.AT 2), Zürich 2012.
- Alexander, P.S., 3 Maccabees, Hanukkah and Purim, in: Rapoport-Albert, A. / Greenberg, G. (Hg.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman* (JSOT.S 333 = *The Hebrew Bible and its Versions* 2), Sheffield 2001, 321–339.
- Ameling, W. (Hg.), *Inscriptiones Judaicae Orientis. Band II: Kleinasien* (TSAJ 99), Tübingen 2004.
- Beck, H. / Wiemer, H.-U., Feiern und Erinnern – eine Einleitung, in: diess. (Hg.), *Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste* (Studien zur Alten Geschichte 12), Berlin 2009, 9–54.
- Bergler, S., Jesus, Bar Kochba und das messianische Laubhüttenfest, *JSJ* 29 (1998) 143–191.
- Buchinger, H. / Leonhard, C., Pentekoste, *RAC* 27 (2015) 87–108.
- Chaniotis, A., Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos, *Forum Ritualdynamik* 9 (2004) <http://journals.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/351/335>.
- Eckhardt, B., *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I* (SJ 72), Berlin/Boston, MA 2013.
- Edrei, A. / Mendels, D., A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences, *JSPE* 16 (2007) 91–137, 17 (2008) 163–187.
- Fitzmyer, J.A., *Tobit* (CEJL). Berlin/New York, NY 2003.
- Haag, H., *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes* (SBS 49), Stuttgart 1971.
- Hacham, N., 3 Maccabees and Esther. Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity, *JBL* 126 (2007) 765–785.
- Hall, S.G., *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments* (OECT), Oxford 1979.

- Haran, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978.
- Hardin, J. K., *Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First Century Social Context of Paul's Letter (WUNT II 237)*, Tübingen 2008.
- Harland, P. A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, MN 2003.
- Johnson, S., *Third Maccabees. Historical Fictions and the Shaping of Jewish Identity in the Hellenistic Period*, in: Brant, J.-A. A./Hedrick, C. W./Shea, C. (Hg.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative (SBL Symposium Series 32)*, Atlanta, GA 2005, 185–197.
- Lapin, H., *Palm Fronds and Citrons. Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration*, HUCA 64 (1993) 111–135.
- Leonhard, C., *Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel*, in: Ebner, M. u. a. (Hg.), *Das Fest. Jenseits des Alltags (JBTh 18)*, Neukirchen-Vluyn 2003, 233–260.
- Ders., *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (SJ 35)*, Berlin/New York, NY 2006.
- Ders., *Ritual Practices on the Move between Jews and Christians. Theories and Case Studies in Late Antique Migration*, in: Berger, T. (Hg.), *Liturgy in Migration. From the Upper Room to Cyberspace (A Pueblo Book)*, Collegeville, MN 2012, 19–42.
- Ders., *„Herod's Days“ and the Development of Jewish and Christian Festivals*, in: Eckhardt, B. (Hg.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (JSJ.S 155)*, Leiden/Boston, MA 2012, 189–208.
- Ders., *Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten*, in: Gemeinhardt, P./Heyden, K. (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (RVV 61)*, Berlin/Boston, MA 2012, 249–281.
- Leonhardt[-Balzer], J., *Jewish Worship in Philo of Alexandria (TSAJ 84)*, Tübingen 2001.
- Leszynsky, R., *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910.
- Magliano-Tromp, J., *The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther*, in: Tuckett, C. (Hg.), *Feasts and Festivals (CBET 53)*, Leuven 2009, 57–76.
- Maier, J., *Die Qumran-Essener. 1. Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11 (UTB 1862)*, München 1995.
- Marcus, J. J., *Passover and Last Supper Revisited*, NTS 59 (2013) 303–324.
- Martola, N., *Eating the Passover Lamb in House-temples at Alexandria: Some Notes on Passover in Philo*, in: Haxen, U./Trautner-Kromann, H./Goldschmidt Salamon, K. L. (Hg.), *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, Copenhagen 1998, 521–531.
- Mayer-Haas, A. J., *„Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA NF 43)*, Münster 2003.
- Mittmann-Richert, U., *Theologie als Schlüssel zur Historie. Neue Wege zur Datierung frühjüdischer Schriften*, in: Lichtenberger, H./Oegema, G. S. (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (Studien zu den JSHRZ 1)*, Gütersloh 2002, 75–101.

- Moore, C. A., *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 40A)*, New York, NY 1996.
- Schreiber, S., Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag. Das frühjüdische Fest in Apg 2,1, ZNW 93 (2008) 58–77.
- Schwartz, D. R., *2 Maccabees (CEJL)*, Berlin/New York, NY 2008.
- Stemberger, G., Das Chanukkafest, das Buch Judit und damit verbundene Midraschim, in: ders., *Judaica Minora I (TSAJ 133)*, Tübingen 2010, 266–280 [überarbeitete Ausgabe von *La festa di Hanukkah, il libro di Giuditta e midrašim connessi*, in: Busi, G. (Hg.), *We-zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian (TSAISG 11)*, Rom 1993, 527–545].
- Ders., Die Megillot als Festlesungen der jüdischen Liturgie, in: Ebner, M. u. a. (Hg.), *Das Fest. Jenseits des Alltags (JBTh 18)*, Neukirchen-Vluyn 2003, 261–276.
- Ders., Die Megillot als Festlesungen der jüdischen Liturgie, in: ders., *Judaica Minora I (TSAJ 133)*, Tübingen 2010, 234–247 [überarbeitete Ausgabe aus 2003 (erschienen 2004), *JBTh 18*, Neukirchen-Vluyn 2004, 261–276].
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. [Vol. 1]: From Herodotus to Plutarch (Publications of the IASH, Section of Humanities)*, Jerusalem 1974.
- Ders., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. [Vol. 2]: From Tacitus to Simplicius (Publications of the IASH, Section of Humanities)*, Jerusalem 1980.
- Ders., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. [Vol. 3]: Appendices and Indexes (Publications of the IASH, Section of Humanities)*, Jerusalem 1984.
- Stökl-Ben Ezra, D., *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163)*, Tübingen 2003.
- Tabory, J., *Jewish Festivals in the Time of the Mishnah and Talmud*, Jerusalem 2000³ [hebräisch].