

BIRKE SIGGELKOW-BERNER

Die jüdischen Feste
im *Bellum Judaicum*
des Flavius Josephus

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

306

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie (Marburg)

Markus Bockmuehl (Oxford)

James A. Kelhoffer (Uppsala)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

306



Birke Siggelkow-Berner

Die jüdischen Feste
im *Bellum Judaicum* des
Flavius Josephus

Mohr Siebeck

BIRKE SIGGELKOW-BERNER, geboren 1977; Studium der Theologie in Göttingen; 2009 Promotion; seit 2009 Vikarin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers in Obernjesa.

e-ISBN PDF 978-3-16-151649-8

ISBN 978-3-16-150593-5

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

*Dem Gedenken an
Hartmut Stegemann
(1933 – 2005)*

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im April 2009 unter dem Titel „Die literarische Funktion der jüdischen Feste im *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus“ von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation angenommen. Am 15. Juli 2009 fand das Rigorosum statt. Für den Druck wurde die Arbeit geringfügig überarbeitet. Nach Abschluss des Manuskripts neu erschienene Literatur konnte im Rahmen der Drucklegung nicht mehr konsequent berücksichtigt werden.

Auf dem Weg bis zur Fertigstellung dieser Arbeit durfte ich vielfältige Unterstützung erfahren, für die ich an dieser Stelle von Herzen danken möchte. Zuallererst gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Florian Wilk, der mir als seiner Mitarbeiterin und Promovendin Raum zum eigenständigen Forschen und Arbeiten gelassen hat, mich engagiert auf allen Gedanken- und Argumentationsgängen begleitet hat und mit seinem sicheren und unermüdlichen Auge für Methodik und Detailgenauigkeit auch meinen Blick vielfach zu schärfen wusste. Herrn Prof. Dr. Reinhard Feldmeier danke ich für die Übernahme des Korreferats sowie für sein beständiges Interesse an meiner Arbeit und manch weiterführenden Hinweis. Einem Stipendium der Axel Springer Stiftung habe ich es zu verdanken, dass ich ab Sommer 2007 meine Zeit allein auf den Abschluss der Dissertation und unseren Sohn Frederik verwenden durfte. Namentlich dem im vergangenen Jahr verstorbenen Herrn Prof. h.c. Ernst Cramer sowie Frau Edith Schramm gebührt dabei Dank für die freundliche und zuvorkommende Begleitung. Herrn Prof. Dr. Reinhard Kratz und Frau Prof. Dr. Annette Steudel gilt mein Dank für Unterschlupf in der „Höhle“, d.h. im Institut für Qumranforschung in Göttingen, wo ich zu Beginn und am Ende meiner Promotionszeit mitarbeiten durfte und auch dazwischen immer wieder freundschaftliche Hilfe finden konnte.

Dem Herausgeber der Reihe WUNT II, Herrn Prof. Dr. Jörg Frey, sowie den Mitherausgebern danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit sowie dem Verlag Mohr Siebeck, besonders Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner, für die freundliche und geduldige Betreuung.

Auch den Kollegen und Freunden an der Theologischen Fakultät in Göttingen verdanke ich vielfältige Unterstützung. Ich danke für hilfreiche Gespräche und Hinweise, unter anderem im Rahmen des neutestamentlichen

Doktorandenkolloquiums. Für das kritische Lesen ungezählter Dissertationsseiten in verschiedenen Stadien der Entstehung danke ich meiner Kollegin und Freundin Dr. Anja Klein und meinem Mann PD Dr. Christoph Berner. Er war und ist mir nicht nur kompetenter Kollege und zuverlässiger Freund, sondern auch unverzichtbarer Begleiter auf der Reise durch Textwelten und durchs Leben. Vielfältiger, herzlicher Dank gebührt auch meinen Eltern, zuletzt insbesondere in ihrem bereitwilligen Einsatz als Großeltern ihres Enkels, für welchen ich gleicherweise meinen Schwiegereltern sehr danke.

Vieles habe ich schließlich auch Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann zu verdanken, der mich entscheidend gefördert, herausgefordert und zur Promotion ermutigt hat. Auf sein Urteil sowie auf seine bereichernden Kenntnisse und Ideen hat meine Arbeit nun am Ende verzichten müssen. Seinem Andenken sei dieses Buch gewidmet.

Göttingen, im Mai 2011

Birke Siggelkow-Berner

Inhaltsverzeichnis

Teil I: Einleitung	1
1. Forschungslage und Problemanzeige	1
2. Die jüdischen Feste in den Schriften des Flavius Josephus. Der Befund	13
3. Fragestellung, Methodik und Vorgehensweise der Untersuchung	18
4. Zur Textwiedergabe	21
Teil II: Abfassungsverhältnisse, Adressatenschaft und Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	23
1. Der zeitliche Rahmen der Entstehung	24
2. Die Adressaten	34
3. Die Intention	43
Teil III: Die Funktion der jüdischen Feste in ihrem jeweiligen Kontext im <i>Bellum Judaicum</i>	49
1. Das Passafest und das Fest der ungesäuerten Brote	49
1.1. Bell 2,10.13: Ein Aufstand unter Archelaos eskaliert an einem Passa-Mazzotfest	49
1.1.1. Stellung im Kontext	49
1.1.2. Syntaktische und semantische Einbindung	59
1.1.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	63
1.1.4. Zusammenfassende Auswertung	69
1.2. Bell 2,224.227.232.234.244: Ein unruhiges und ein ruhiges Mazzotfest während der Statthalterschaft des Cumanus	70
1.2.1. Stellung im Kontext	70
1.2.2. Syntaktische und semantische Einbindung	79
1.2.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	86
1.2.4. Zusammenfassende Auswertung	87

1.3. Bell 2,280: Beschwerde über den Statthalter Florus an einem Mazzotfest	88
1.3.1. Stellung im Kontext	88
1.3.2. Syntaktische und semantische Einbindung	92
1.3.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	98
1.3.4. Zusammenfassende Auswertung	100
1.4. Bell 4,402: Ein Raubzug der Sikarier zur Zeit eines Mazzotfestes 101	
1.4.1. Stellung im Kontext	101
1.4.2. Syntaktische und semantische Einbindung	104
1.4.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	112
1.4.4. Zusammenfassende Auswertung	115
1.5. Bell 5,100: Johannes von Gischala nutzt das Fest zur Einnahme des inneren Tempelbezirks	116
1.5.1. Stellung im Kontext	116
1.5.2. Syntaktische und semantische Einbindung	120
1.5.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	128
1.5.4. Zusammenfassende Auswertung	133
1.6. Bell 6,290.292.296: Vorzeichen der Verwüstung in Jerusalem im Zusammenhang eines Mazzotfestes vor dem Aufstand	134
1.6.1. Stellung im Kontext	134
1.6.2. Syntaktische und semantische Einbindung	147
1.6.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	152
1.6.4. Zusammenfassende Auswertung	153
1.7. Bell 6,421.423: Ein Mazzotfest als Grund der großen Opferzahlen	154
1.7.1. Stellung im Kontext	154
1.7.2. Syntaktische und semantische Einbindung	159
1.7.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	168
1.7.4. Zusammenfassende Auswertung	171
1.8. Auswertung	172
1.8.1. Zusammenschau der Einzelanalysen	172
1.8.2. Josephus als Rezipient der Passa-Mazzotfesttradition	178
2. Das Wochenfest	185
2.1. Bell 1,253: Ein Wochenfest während der Thronstreitigkeiten zwischen den Hasmonäern Antigonos und Hyrkan	185
2.1.1. Stellung im Kontext	185
2.1.2. Syntaktische und semantische Einbindung	193
2.1.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	196
2.1.4. Zusammenfassende Auswertung	202

2.2. Bell 2,42.73: Ein Wochenfest im Widerstand gegen den römischen Prokurator Sabinus	203
2.2.1. Stellung im Kontext	203
2.2.2. Syntaktische und semantische Einbindung	211
2.2.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	216
2.2.4. Zusammenfassende Auswertung	217
2.3. Bell 6,299: Ein Vorzeichen der Verwüstung in Jerusalem am Wochenfest	218
2.3.1. Stellung im Kontext	218
2.3.2. Syntaktische und semantische Einbindung	219
2.3.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	226
2.3.4. Zusammenfassende Auswertung	226
2.4. Auswertung	227
2.4.1. Zusammenschau der Einzelanalysen	227
2.4.2. Josephus als Rezipient der Wochenfesttradition	231
3. Das Laubhüttenfest	235
3.1. Bell 1,73: Ein Laubhüttenfest vor dem Brudermord Aristobuls I.	235
3.1.1. Stellung im Kontext	235
3.1.2. Syntaktische und semantische Einbindung	241
3.1.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	245
3.1.4. Zusammenfassende Auswertung	247
3.2. Bell 2,515.517: Ein Laubhüttenfest während des Anmarsches des Cestius auf Jerusalem	248
3.2.1. Stellung im Kontext	248
3.2.2. Syntaktische und semantische Einbindung	253
3.2.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	261
3.2.4. Zusammenfassende Auswertung	263
3.3. Bell 6,300: Der Beginn des Wirkens von Jesus, Sohn des Ananias, am Laubhüttenfest	265
3.3.1. Stellung im Kontext	265
3.3.2. Syntaktische und semantische Einbindung	267
3.3.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	271
3.3.4. Zusammenfassende Auswertung	272
3.4. Auswertung	272
3.4.1. Zusammenschau der Einzelanalysen	272
3.4.2. Josephus als Rezipient der Laubhüttenfesttradition	276
4. Das Fest des Holztragens (Bell 2,425)	279
4.1. Stellung im Kontext	279

4.2. Syntaktische und semantische Einbindung	286
4.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	291
4.4. Zusammenfassende Auswertung	295
5. Nicht spezifizierte Einzelfeste	300
5.1. Bell 1,88: Ein Aufstand gegen Alexander Jannai an einem Fest	300
5.1.1. Stellung im Kontext	300
5.1.2. Syntaktische und semantische Einbindung	308
5.1.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	312
5.1.4. Zusammenfassende Auswertung	314
5.2. Bell 1,229: Ein Fest während der Auseinandersetzung des Herodes mit Malichos	315
5.2.1. Stellung im Kontext	315
5.2.2. Syntaktische und semantische Einbindung	318
5.2.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	322
5.2.4. Zusammenfassende Auswertung	323
5.3. Bell 1,437: Der Auftritt des Hohenpriesters Jonathan an einem Fest	324
5.3.1. Stellung im Kontext	324
5.3.2. Syntaktische und semantische Einbindung	333
5.3.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	340
5.3.4. Zusammenfassende Auswertung	342
5.4. Auswertung	343
6. Summarische Erwähnungen von ἑορτή	349
6.1. Summarische Behandlung der Feste im Exkurs Bell 5,136–247 und seinem Pendant in Bell 1,25f.	351
6.1.1. Stellung im Kontext	351
6.1.2. Die Bedeutung der Festbezüge im Rahmen des <i>Bellum Judaicum</i>	354
6.2. Summarische Behandlung der Feste im Kontext anderer Festbelege	357
6.2.1. Bell 1,433: Die Feste als Ausnahme der Verbannung des Antipater	357
6.2.2. Bell 2,224: Die römische Bewachung der Feste	358
6.2.3. Bell 6,308: Das Schreien des Jesus bei den Festen	359
6.3. Bell 2,255: Die besonders an den Festen verübten Morde der Sikarier	360
6.3.1. Stellung im Kontext	360
6.3.2. Syntaktische und semantische Einbindung	363

6.3.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	365
6.4. Gesamtauswertung	366
7. ἑορτή als Vergleichsmoment in Bell 4,231	369
7.1. Stellung im Kontext	370
7.1.1. Das Verhältnis der Idumäer zu den Zeloten	371
7.1.2. Die Bewertung der Idumäer und ihre Funktion für die Bewertung der Zeloten	377
7.2. Die Bedeutung des Festvergleichs in Bell 4,231 innerhalb des Kontextes	380
7.3. Verhältnis zur Intention des <i>Bellum Judaicum</i>	388
7.4. Zusammenfassende Auswertung	389
Teil IV: Gesamtbetrachtung	391
1. Ergebnis	391
2. Ausblick	399
2.1. Zur Bedeutung der Festkonzeption in der historischen Entstehungssituation des <i>Bellum Judaicum</i>	399
2.2. Mögliche Implikationen der Untersuchungsergebnisse für das Verhältnis des Josephus zu Thukydides	402
Literaturverzeichnis	405
1. Textausgaben	405
2. Hilfsmittel	408
3. Sekundärliteratur	408
Abkürzungen	416
Stellenregister	417
Autorenregister	439

Teil I

Einleitung

1. Forschungslage und Problemanzeige

Den Schriften des jüdischen Historiographen Flavius Josephus (37/38 – ca. 100 n.Chr.) wurde schon früh eine große Bedeutung für die Erforschung von Entwicklung, Gestalt und Deutung der jüdischen Feste¹ beigemessen. So sind sie schon bei Leopold GEORGE in dessen Abhandlung über „Die älteren Jüdischen Feste“ von 1835 neben den von ihm als nachexilisch bestimmten alttestamentlichen Texten sowie Philo, den Synoptikern und rabbinischen Texten eine der Hauptquellen für die nachexilische „Entwicklung der Jüdischen Feste“². Leitend ist dabei die Frage, welche gegenüber der vorexilischen Zeit veränderte Gestalt die Feste zur Zeit des Zweiten Tempels annahmen, und Josephus tritt hierfür als treuer Zeuge dieser Zeit auf. Zwar sieht GEORGE durchaus die theoretische Möglichkeit, dass der Historiograph „nur seine eigene Ansicht“ mitteilen und folglich nicht als „Repräsentant seiner Zeit dienen“ könnte.³ Jedoch wird das Zeugnis des Josephus im Kontext dieser Aussage ohne weitere Verfolgung dieser Möglichkeit als repräsentativ betrachtet, ja eine offensichtliche Abweichung von den alttestamentlichen Opferbestimmungen durch das Postulat gelöst, es müsse „irgendwo eine falsche Lesart sein“⁴. Im Blick auf das Passafest scheint es GEORGE gar abschließend „gerathen, mit Bezug auf dessen [sc. des Josephus] Darstellung noch einmal das ganze Fest in seinen Hauptpunkten zu übersehen“⁵. Josephus gilt hier also als Quelle, die als getreuer

¹ Die Frage, wie die Thematik der „Feste“ angemessen zu fassen ist, stellt ein eigenes Problem dar. Sind hier die drei Wallfahrtsfeste allein in den Blick zu nehmen oder auch andere jährlich wiederkehrende Feierlichkeiten wie der Neujahrs- oder Versöhnungstag sowie das erst spät hinzugekommene Chanukkafest? Wie ist überdies das Verhältnis zum Sabbatgebot zu bestimmen, das in den sogenannten „Festkalendern“ in Ex 23,10–19; 34,18–26; Lev 23; Num 28f. mit den Bestimmungen zu den Wallfahrtsfesten und anderen Anlässen verbunden ist? Vgl. dazu nur MAYER/TILLY, ἑορτή, S. 452f.; MACH, Feste, S. 107. Es wird sich in Kap. I.2. vom Befund bei Josephus aus klären, dass das Thema insbesondere im *Bellum Judaicum* klar abzugrenzen ist.

² GEORGE, Feste, S. 182–303.

³ Vgl. a.a.O., S. 273.

⁴ Ebd.

⁵ A.a.O., S. 253.

Zeuge für die Festpraxis seiner und der gesamten Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zerstörung des Tempels veranschlagt wird.⁶

Bereits im 19. Jhd. freilich gibt es Ansätze, den Befund bei Josephus kritischer auszuwerten. So stellt Adolf BÜCHLER 1895 bei seiner Untersuchung über Priester und Kultus in den letzten Jahren vor Zerstörung des Zweiten Tempels die persönliche Perspektive des Josephus in Rechnung,⁷ insbesondere den Umstand, dass der Literat sich in der fraglichen Zeit nicht mehr selbst in Jerusalem befand, so dass sein Zeugenwert eingeschränkt sei.⁸ Dieses Bewusstsein, es bei Josephus mit einem Schriftsteller zu tun zu haben, dessen Aussagen eventuell durch einen spezifischen Blickwinkel oder persönliche Interessen beeinflusst sein könnten,⁹ hat sich im 20. Jhd. in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit seinen Aussagen über die jüdischen Feste zwar zunehmend durchgesetzt.¹⁰ Jedoch wurde diese grundlegende Einsicht vor allem bedingt durch die jeweils spezifische Fragerichtung der Untersuchungen nur unzureichend zur Geltung gebracht. Folgende Zugangsweisen sind dabei auszumachen:

1) *Wahrnehmung des Befundes bei Josephus aus alttestamentlicher Perspektive*: Wo die Betrachtung von Festzusammenhängen im Alten Testament auf die spätere Zeit des Zweiten Tempels ausgedehnt wird und Josephus dabei in den Blick kommt, werden jeweils vordefinierte Fragen an seine Texte gerichtet. Zum Teil tritt seine Behandlung der Festthematik allein als Beleg für anderweitig bekannte oder auch bei ihm in spezifischer Weise gebotene Festpraxis oder -deutung auf, deren Gestalt oder Aussage gar nicht näher betrachtet wird.¹¹

Ausführlicher kommen die Texte in Judah Ben Zion SEGALS Studie „The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70“ von 1963 zur Sprache. SEGAL nimmt im Einleitungsteil durchaus Eigenheiten des Josephus bei dessen Darstellung und Erklärung des Passafestes wahr;¹² jedoch wird der Befund dann nur im vergleichsweise kurzen Schlussabschnitt des Buches sowie unter klar anderer Fragestellung und Methodik als die alttestamentlichen Texte verhandelt. Besonders im Falle von Dtn 16, Ez und chronistischem Geschichtswerk werden zunächst die jeweils neu zu beobachtenden Besonderheiten in Bezug auf die Darstellung des Passafestritus

⁶ Vgl. ähnlich dann etwa auch MÜLLER, Versuch (1883). Vgl. insbesondere a.a.O., S. 83.

⁷ BÜCHLER, Priester, S. 8f.

⁸ A.a.O., S. 56–58.205.

⁹ Zu dieser grundsätzlichen Veränderung des Blickwinkels auf Josephus, die insbesondere durch LAQUEUR und THACKERAY angestoßen wurde, aber erst im letzten Viertel des 20. Jhdts. zur Blüte kam, vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei BILDE, Flavius Josephus, S. 128–171.

¹⁰ Anders etwa noch ELBOGEN, Feier.

¹¹ So bei PROSIC, Development, S. 44.50f.; KÖRTING, Schall, passim.

¹² SEGAL, Passover, S. 37–39.

festgehalten, dann die Situation des Verfassers und mögliche daraus resultierende Neuakzentuierungen erwogen, um schließlich ggf. festzustellen, welche Wandlungen im tatsächlich gefeierten Passafest zur Zeit des Verfassers anzunehmen sind.¹³ Hinsichtlich der außerbiblischen Schriften kommen solche Überlegungen dagegen nur noch am Rande vor.¹⁴ Dem Befund des Josephus kommt hier nur insofern Bedeutung zu, als er „last eyewitness“ und sein Zeugnis deshalb „of exceptional value“ sei.¹⁵ Leitend ist im Ganzen allein die Frage, über welche Veränderungen in Bezug auf „the normative method of celebrating the Passover“ er informiert.¹⁶ So kommen hier die spezifischen Aussagen des Josephus über das Passafest nur als Verdeckung der eigentlich interessierenden Fakten in den Blick.

2) *Wahrnehmung des Befundes bei Josephus aus neutestamentlicher und frühchristlicher Perspektive:* Groß ist das Interesse an Josephus, namentlich an seiner Darstellung des Passa-Mazzotfestes, wenn es darum geht, die Passathematik als Hintergrund neutestamentlicher Texte (insbesondere der Passionsberichte in den Evangelien),¹⁷ des christlichen Osterfestes¹⁸ oder der frühchristlichen Soteriologie im Ganzen heranzuziehen.¹⁹ Die Herangehensweisen an die Texte des Josephus sind z.T. durchaus weiterführend, aber ebenfalls keineswegs hinreichend.

So ist Notger FÜGLISTERS Studie zur „Heilsbedeutung des Pascha“ von 1963 insofern innovativ, als sie nicht nach den äußeren Abläufen des Passa-Mazzotfestes fragt, sondern nach den „aus dem Pascha-Geschehen entwickelten und an die Pascha-Liturgie gebundenen alttestamentlich-jüdi-

¹³ Vgl. SEGAL, Passover, S. 202–219 (zu Dtn 16; zur Betrachtung der Intention v.a. S. 203f. 206f.), S. 219–221 (zu Ez), S. 225–230 (zu ChrG).

¹⁴ So a.a.O., S. 236f., zum Jubiläenbuch. Im Blick auf die neutestamentlichen Texte wird die notwendige Vorsicht bei historischen Rückschlüssen aufgrund der oftmals fehlenden Augenzeugenschaft und zahlreicher Redaktionsprozesse angemerkt, ohne dass diese redaktionellen Absichten jedoch im Einzelnen wahrgenommen würden (a.a.O., S. 241).

¹⁵ Vgl. a.a.O., S. 256.

¹⁶ Ebd., vgl. S. 256f.269.

¹⁷ So besonders JEREMIAS, Abendmahlsworte; für die bleibende Bedeutung dieser Studie bei der gegenwärtigen Behandlung der Frage nach dem Passacharakter des Mahles Jesu mit seinen Jüngern vgl. nur die Auseinandersetzung mit JEREMIAS bei THEISSEN/MERZ, Jesus, S. 365.373–376. Hier zeigt sich freilich insofern eine Neuorientierung der Diskussion, als die These des durch Jesus neu gedeuteten Passamahls nicht anhand des Vergleiches von Inhalten und Abläufen mit diesbezüglichen Angaben in antik-jüdischen Quellen bewertet wird, sondern aufgrund der Plausibilität und der notwendigen Konsequenzen neutestamentlicher Aussagen selbst (a.a.O., S. 375f.). Neben JEREMIAS sind zu nennen etwa AMADON, Argument; dies., Passover; ZEITLIN, Time; STROBEL, Passa-Erwartung; CARMIGNAC, Jésus; CHENDERLIN, Observance; SCHLUND, Knochen.

¹⁸ So HAAG, Pascha; HUBER, Passa.

¹⁹ So FÜGLISTER, Heilsbedeutung.

schen Heilsanschauungen“²⁰. Jedoch bleibt auch und gerade bei dieser veränderten Fragestellung die Herangehensweise an Josephus unverändert. Er ist relevant, insofern er „doch dann und wann kostbare Einblicke in die dem ersten nachchristlichen Jahrhundert eigene Pascha-Ideologie und Pascha-Terminologie [gewährt], da Josephus als Träger der lebendigen rabbinisch-palästinischen Tradition bezeichnet werden kann und als solcher viele Berührungspunkte mit der Haggada aufweist“²¹. Diese Verengung des Blickwinkels auf die hinter den Texten stehenden Traditionen ist dem Zielpunkt der Studie geschuldet, die den „zeitgeschichtliche[n] Hinter- und Untergrund“ der „neutestamentlich-christliche[n] Soteriologie“²² erhellen möchte. So werden hier erneut Einzelaussagen des Josephus direkt ausgewertet und unmittelbar zu sonstigen antik-jüdischen Aussagen in Beziehung gesetzt, wohingegen das ja möglicherweise ganz eigene Passaverständnis des Josephus im Kontext seiner Schriften nicht von Interesse ist.²³

In dieser Hinsicht ist Wolfgang HUBER 1969 bei seiner Untersuchung zur Entwicklung der christlichen Osterfeier aus dem jüdischen Passafest einen wesentlichen Schritt weiter gegangen. Zwar interessiert auch HUBER in seinem kurzen Überblick über die Geschichte des Passafestes bis in frühchristliche Zeit hinein allein die jeweils das Judentum bestimmende Festpraxis und -deutung.²⁴ Wo er jedoch einzelne Angaben aus antik-jüdischen Texten verhandelt,²⁵ werden einerseits im Vergleich verschiedener Texte auftretende Interpretationsentwicklungen wahrgenommen, andererseits – und dies ist entscheidend – divergierende Aussagen festgehalten und ihr jeweiliger Einfluss auf spätere christliche Etymologien und Deutungen untersucht. Insbesondere bei der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Begriffserklärungen bei Josephus, Philo und den griechischen Übersetzungen der Hebräischen Bibel wird deutlich, dass HUBER jeden der Literaten einzeln zur Geltung kommen lässt, ohne nach einer gemeinhin üblichen Herleitung des Begriffes zu fragen oder hinter den Texten liegende breite Traditionsströme zu postulieren.²⁶ Insbesondere Philo kommt so mit seiner allegorischen Deutung des Passabegriffs explizit als individuell deutende Person zur Sprache.²⁷ Für HUBER werden also die antik-jüdischen Quellen in ihrem eigenen Aussagegehalt für die Traditionsgeschichte des Festes bedeutsam, auch und gerade dann, wenn sie nicht einen etwaigen *common sense* der jüdischen Religion ihrer Zeit wiedergeben, sondern ein

²⁰ FÜGLISTER, Heilsbedeutung, S. 17.

²¹ A.a.O., S. 35.

²² A.a.O., S. 17.

²³ Vgl. a.a.O., S. 98f.110.126.128.163.225.257.

²⁴ HUBER, Passa, S. 2f.

²⁵ Besonders a.a.O., S. 120–129.213–218.

²⁶ A.a.O., S. 120–122.

²⁷ A.a.O., S. 121f.

eigenes Profil erkennen lassen. Freilich kommt Josephus dann doch nur wenig in den Blick – wohl v.a. bedingt durch die HUBER zufolge geringe Bedeutung seiner Etymologie für die frühchristliche Passarezeption.²⁸ Aufgrund der Anlage der Studie kann es verständlicherweise zu keiner umfassenden Analyse jüdischer Texte kommen.²⁹

In größerem Maße hat sich hierum 2005 Christine SCHLUND bemüht. Mit dem Ziel, „der Arbeit an den Pesachbezügen des Johannesevangeliums eine neue und solide Grundlage zu geben“³⁰, versucht sie, einen umfänglichen Überblick über das „Interpretationspotential des Pesach in neutestamentlicher Zeit“³¹ zu geben. Hierfür werden verschiedene Textcorpora je für sich auf ihre Deutung des Festes geprüft, unter ihnen auch Josephus.³² SCHLUND ist sich dabei freilich selbst bewusst, dass sie das ihrem Anliegen nach Geforderte im Rahmen ihrer Studie nicht bewerkstelligen kann:

„Im Grunde wäre es nötig, jede herangezogene Stelle [sc. aus den Schriften des Josephus] nicht nur in ihren engeren, sondern auch in ihrem weiteren Kontext einzuordnen, was aber angesichts des Umfangs der Hauptwerke des Verfassers ein sehr ausladendes Unterfangen ist. So wäre es z. B. notwendig, für eine Einordnung der Erwähnungen des Pesach im *Bellum Judaicum* diesen in seiner Gesamtheit durchzuarbeiten, um eine zuverlässige Evaluierung der Bedeutung und Funktion des Pesach-Szenarios an der betreffenden Stelle und im Gesamtduktus des Werkes zu erreichen. Hinsichtlich der Paraphrasen biblischer Pesachfeiern bzw. des „Ur-Pesach“ aus dem Buch Exodus wäre es notwendig, den grundsätzlichen Schriftgebrauch des Josephus auch im Blick auf verwendete Quellentexte etc. eingehend zu analysieren und die Beobachtungen hinsichtlich der Pesach-Referenzen zu diesen grundsätzlichen Ergebnissen in Beziehung zu setzen. All dies kann und will das vorliegende Kapitel nicht leisten.“³³

²⁸ A.a.O., S. 120.

²⁹ Leider nicht aufgegriffen wurde dieser Ansatz in der von der Anlage her ähnlichen Darstellung von HAAG (1971). Ihn interessiert allein die „Pesachfeier, wie sie zur Zeit Jesu in Übung war“ (HAAG, Pascha, S. 108), und Josephus ist (trotz der Wahrnehmung von Besonderheiten seiner Darstellung, vgl. a.a.O., S. 40–42) nur insoweit relevant, als sich ihm „über die Gestaltung des Paschafestes in Jerusalem wertvolle Details entnehmen“ lassen (vgl. a.a.O., S. 42).

³⁰ SCHLUND, Knochen, S. 4.

³¹ A.a.O., S. 2.

³² A.a.O., S. 84–97. Vergleichbar geht auch STÖKL BEN EZRA, Impact, bezüglich des jüdischen Versöhnungstages vor, wenn er sich in einem ersten Teil mit „Yom Kippur in Early Jewish Thought and Ritual“ beschäftigt (vgl. a.a.O., S. 13–141). Josephus kommt hier freilich untergeordnete Bedeutung zu, da „[h]is interpretations are much shorter than those of Philo“ (a.a.O., S. 22). So wird ihm keine eigene Betrachtung gewidmet, sondern Beobachtungen zu seiner Darstellung werden an sachlich entsprechenden Stellen eingeordnet (vgl. ebd., sowie a.a.O., S. 117, zur Vorstellung des stellvertretenden Sühnopfers als Deutungshintergrund von Bell 4,164). Zum Status des Versöhnungstages im Rahmen der Festthematik bei Josephus vgl. unten in Kap. I.2.

³³ A.a.O., S. 84.

So geht sie anschließend dazu über, einige „Aspekte der Behandlung des Pesach durch Josephus“³⁴ herauszugreifen, jeweils ohne Bezug auf Kontext und Gesamtwerk zu betrachten und Auffälligkeiten gegenüber dem Befund in anderen Texten zu vermerken. Sie kommt aufgrund dreier ausgewählter Passagen (Ant 2,311–313; 11,110; Bell 6,426) zu dem Schluss, dass die Passathematik bei Josephus in besonderer Weise mit einer Forderung nach kultischer Reinheit in Verbindung stehe und dass die Feier damit jüdische Identität konstituiere. Der Wert der Studie SCHLUNDS für die Erforschung der Festthematik bei Josephus liegt damit weniger in ihren Ergebnissen als vielmehr im Aufzeigen des Desiderats einer eingehenderen Wahrnehmung der Aussagen des Schriftstellers in ihrem jeweiligen literarischen Kontext.

3) *Wahrnehmung des Befundes bei Josephus aus der Perspektive der späteren jüdischen Festtradition:* Abraham P. BLOCH rekurriert 1978 in seinem Bericht über „The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days“ ebenfalls auf Josephus. Der Fokus des Werkes liegt jedoch auf dem talmudischen Judentum, in dem BLOCH die Regelungen zu den jüdischen Festtagen als im Wesentlichen abgeschlossen ansieht. Untersucht werden soll die Herausbildung dieser Festgestalt.³⁵ Antik-jüdische Quellen, unter ihnen die Schriften des Josephus, werden dementsprechend durchgängig im Vergleich mit den vom Verfasser als maßgeblich beurteilten Anschauungen herangezogen. Etwaige Abweichungen werden notiert und teilweise durchaus als auf persönlichen Anschauungen beruhend eingeordnet,³⁶ können aber auch schlicht als Irrtum beurteilt werden.³⁷ Auch hier also kommen die Festbezüge in den Schriften des Josephus nicht in ihrer eigenen Aussage in den Blick.³⁸

³⁴ A.a.O., S. 85.

³⁵ Vgl. BLOCH, Background, S. xii.

³⁶ Vgl. etwa a.a.O., S. 16.186, zu den Angaben des Josephus bezüglich der Opfer am Laubhüttenfest bzw. zu der fehlenden expliziten Verknüpfung von Wochenfest und Gesetzgebung.

³⁷ Vgl. a.a.O., S. 112f., in Bezug auf die bei Josephus belegte Vermischung der zum Passamahl zu essenden Mazzot und der für die darauf folgende Mazzotwoche vorgeschriebenen Brote sowie in Bezug auf die nach BLOCH unzutreffende Trennung von Passa und Mazzot in zwei unterschiedliche Feste.

³⁸ Ähnlich etwa auch BOKSER, Origins: Zwar wird ein „concept“ des Josephus im Blick auf das Passafest genannt. Dies jedoch besteht allein in der Zentralität des Opfers am Passaabend, die der Schriftsteller mit Philo und Sapientia Salomonis teile (vgl. a.a.O., S. 24f.). So findet Josephus fast ausschließlich dann Berücksichtigung, wenn historische Sachverhalte in Frage stehen (vgl. a.a.O., S. 54.83.105f.). Allein in der dezidierten Abgrenzung des Passamahles von hellenistisch-römischen Symposien, die BOKSER freilich bei Josephus ebenso wie bei Philo und in der Mischna findet, sieht er ein für seine Fragestellung relevantes Darstellungsmuster (a.a.O., S. 65f.).

4) *Wahrnehmung des Befundes bei Josephus im Rahmen der Betrachtung von Festpraxis und -tradition des antiken Judentums*: Auch hier herrscht reges Interesse an Josephus, jedoch wird der Schriftsteller dabei ebenfalls mit seiner Darstellung der Festthematik meist nicht eigens zum Thema gemacht, sondern für die Rekonstruktion gängiger Festpraxis und breiterer Festtraditionen ausgewertet.

Zu nennen sind hier vor allem verschiedene Veröffentlichungen Shmuel SAFRAIS, die dieser seit 1958 dem Thema der jüdischen Wallfahrtfeste gewidmet hat.³⁹ Josephus kommt dabei eine herausgehobene Stellung zu, wird sein Werk doch von SAFRAI als die nach der Mischna bedeutsamste Quelle bezeichnet.⁴⁰ Seine Betrachtung steht jedoch im Zeichen der Frage nach dem faktischen Geschehen der Wallfahrt zum Zweiten Jerusalemer Tempel – auch wenn bei der Auswertung der Quellen durchaus differenziert vorgegangen wird, indem deren Aussagen gegeneinander abgewogen und auf ihre historische Plausibilität hin geprüft werden. So werden etwa die Aussagen des Josephus zur Anzahl der Festteilnehmer als übertrieben angesehen.⁴¹

Auch für RUBENSTEINS „The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods“ von 1995 hat Josephus hohe Bedeutung. Er wird gewürdigt als „the only source for much of our knowledge of the history of Judaism throughout the second temple period“⁴², und der Befund in seinen Schriften wird in einem eigenen Kapitel ausführlich behandelt.⁴³ Auch bei RUBENSTEIN jedoch ist die Leitfrage, „how the festival was celebrated in temple times“⁴⁴, so dass die Analyse gerade bei der Wahrnehmung literarischer Tendenzen⁴⁵ daran interessiert ist, Rückschlüsse auf die tatsächliche Festpraxis zu ziehen. Josephus wird so hauptsächlich zum Zeugen dafür, „that Sukkot was the dominant pilgrimage festival“⁴⁶.

Diese Fokussierung auf den historischen Quellenwert der Textpassagen, in denen Josephus die jüdischen Feste thematisiert, findet sich in zahlreichen weiteren Publikationen⁴⁷ und spiegelt sich auch in neueren Lexikon-

³⁹ SAFRAI, Pilgrimage (1958); ders., Activities; ders., Passover; ders., Pilgrimage (1969); ders., Pilgrimage (1975); ders., Wallfahrt.

⁴⁰ Vgl. SAFRAI, Wallfahrt, S. 59.

⁴¹ Vgl. SAFRAI, Pilgrimage (1969), S. 16; ders., Wallfahrt, S. 93–96.

⁴² RUBENSTEIN, History, S. 75.

⁴³ A.a.O., S. 75–84.

⁴⁴ A.a.O., S. 10.

⁴⁵ Vgl. bes. a.a.O., S. 84.

⁴⁶ A.a.O., S. 83.

⁴⁷ Zu nennen sind z.B. EISS, Wochenfest, passim; ULFGARD, Story, passim; SANDERS, Judaism, S. 119–145; ZEITLIN, Hanukka, S. 6–13, sowie in implizitem Rekurs auf Josephus etwa auch MAIER, Zwischen den Testamenten, S. 230f. (zum Aufbruchcharakter des Passa-Mazzotfestes).

artikeln zum Thema.⁴⁸ Einen besonderen Impuls darf man freilich aus James C. VANDERKAMS kleiner „Introduction to Early Judaism“ (2001) gewinnen. Auch VANDERKAM versucht im dritten Teil seines Werkes, den von ihm behandelten Quellen (u.a. Josephus) zuverlässige Informationen über das offizielle jüdische Leben, u.a. über die Feste am Tempel, zu entnehmen.⁴⁹ Jedoch wird zuvor im zweiten Teil des Buches die Literatur der Zeit des Zweiten Tempels gerade nicht als Quellenbasis für diesen dritten Abschnitt eingeführt und funktionalisiert, sondern kommt als eigenständiges Thema des zu behandelnden frühen Judentums in den Blick.⁵⁰ So wird denn auch Josephus als Literat eingeführt, dessen Werk „although it focused on the past, was also influenced by the present“⁵¹. Dies kann darauf aufmerksam machen, dass Josephus zwar einerseits einen Wert für die Rekonstruktion der Verhältnisse hat, über die er berichtet, dass er aber andererseits auch selbst mit seinen Schriften und der dort gebotenen Deutung des Geschehens Teil des Judentums seiner Zeit ist – und deshalb auch in Bezug auf die Weise, in der die jüdischen Feste bei ihm zur Sprache kommen, Beachtung verdient.⁵²

Dies berücksichtigt zu haben, zeichnet die Untersuchung VICENTS von 1995 zur Verarbeitung der biblischen Laubhüttenfesttradition im antiken Judentum aus. Hier kommt Josephus als eigenständiger Interpret des Festes in den Blick.⁵³ Aufgrund der breiten Perspektive der Studie – von der Hebräischen Bibel über Jubiläenbuch, Pseudo-Philo, Qumran, Philo und Josephus bis hin zu Targumim und Midraschim sowie Neuem Testament, bleibt jedoch auch hier uneingelöst, was später von SCHLUND im Blick auf die Pas-

⁴⁸ Vgl. nur MAYER/TILLY, ἑορτή, S. 453; JACOBS in GEFFEN u.a., Passover, S. 678; VELTRI in BORGEAUD u.a., Feste, Sp. 90; besonders signifikant auch SCHNIDER in RÖSEL/SCHNIDER, Pesach, S. 238: Hier werden die Aussagen des Josephus zum Passafest gar nicht näher vorgestellt, da sie „den Kenntnissen aus anderen Quellen“ „entsprechen“.

⁴⁹ Vgl. S. 175; zu den Festen S. 204–208.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 53.

⁵¹ A.a.O., S. 146.

⁵² Der Tendenz nach vergleichbar ist bereits die Anlage der seit 1974 erscheinenden *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*: Während „Section 1“ sich unter dem Titel „The Jewish People in the First Century“ u.a. der jüdischen Festpraxis widmet (vgl. insbesondere die Kapitel „Religion in Every Day Life“ [Bd. 1., S. 793–833] und „The Temple“ [Bd. 1, S. 865–907]) und Josephus hier als Quelle für die faktischen Gegebenheiten verwendet wird, kommt der Historiograph in „Section 2“ („The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud“) eigens als Schriftstellerpersönlichkeit zur Sprache (Bd. 2, S. 185–232). Anders etwa noch in der Neuausgabe von SCHÜRER, *History* (1973–1987). Hier wird Josephus vornehmlich als Quelle für die folgende Geschichtsdarstellung gewürdigt (Bd. 1., S. 43–63), wohingegen die Vorstellung seines umfänglichen Werks im Rahmen der separaten Behandlung der jüdischen Literatur des fraglichen Zeitraums (Bd. 3,1–2) weniger als zwei Seiten einnimmt (Bd. 3,1, S. 186.545f.).

⁵³ VICENT, *Fiesta*, S. 161–178.

satradition zu Recht eingefordert worden ist:⁵⁴ Es kommt zu keiner eingehenden Analyse der Rekurse auf das Fest in ihrem jeweiligen Kontext, sondern im Wesentlichen zum Vergleich von Einzelaspekten mit den Informationen aus anderen Quellen.

Das hieraus folgende Desiderat, die Schriften des Josephus, die als maßgebliche Quellen für die jüdischen Feste im 1. Jhd. n.Chr. angesehen werden, als literarische Umsetzung der Thematik eigens zum Untersuchungsgegenstand zu machen, ist 2002 von Federico COLAUTTI⁵⁵ erkannt, jedoch nur unzureichend bewältigt worden.⁵⁶ COLAUTTI grenzt sich dezidiert gegen die Frage nach der hinter den Texten stehenden Historie ab⁵⁷ und ist auch nicht an Josephus als einem Exponenten einer breiteren Tradition der Passainterpretation interessiert, sondern an dessen ganz eigener Sicht, die daraufhin mit Aussagen weiterer Texte verglichen werden könne.⁵⁸ So begibt sich der Verfasser auf die Suche danach, „what FJ [sc. Flavius Josephus] endeavours to convey when he mentions, refers to, or situates the celebration of Passover in a particular historical context“⁵⁹.

Als leitendes Motiv versucht COLAUTTI dabei die Gegenüberstellung des Festes mit den Ereignissen des Jüdischen Krieges herauszustellen: Josephus vermittele, dass im Zuge der Feier in Erinnerung an die Befreiung Israels genau deren Gegenteil in Bewegung gesetzt werde, was in den endgültigen Verlust der Freiheit mit dem Ende des Ersten Jüdischen Krieges 70 n.Chr. münde.⁶⁰ Dementsprechend werde das Fest als ein durchweg friedvolles dargestellt, faktisch zu vermutende revolutionäre Implikationen würden unterdrückt,⁶¹ und tatsächlicher Aufruhr sowie die für den weiteren Verlauf des Krieges verheerenden Spaltungen innerhalb der Oberschicht würden als direkter Kontrapunkt zur Festfeier dargestellt.⁶² Das so konnotierte Passafest, bei dem der Bezug auf die Heilsgeschichte Israels und dabei die enge Verbundenheit des jüdischen Volkes im Mittelpunkt stehe,⁶³ sei von Josephus als anzustrebendes Mittel der Rekonstituierung eines Volkszusammengehörigkeitsgefühls in der Zeit nach 70 n.Chr. propagiert worden.⁶⁴

⁵⁴ Vgl. oben unter 2) bei Anm. 33.

⁵⁵ COLAUTTI, Passover. Vgl. auch ders., Celebration.

⁵⁶ Vgl. auch die Kritik bei SCHLUND, Knochen, S. 84f.95f.

⁵⁷ Vgl. COLAUTTI, Passover, S. 2.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 1f. Dieser Vergleich findet dann in Kap. 6 der Arbeit (S. 155–190) statt.

⁵⁹ A.a.O., S. 1.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 128.

⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 240.

⁶² Vgl. v.a. a.a.O., S. 90–93.

⁶³ Vgl. a.a.O., S. 82f.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 240.

Die Analyse ist jedoch, wiewohl sie treffende Einzelbeobachtungen enthält, sowohl hinsichtlich ihrer Fragestellung und methodischen Prämissen als auch in Bezug auf ihre Schlussfolgerungen grundsätzlich zu kritisieren. Dies betrifft zum Ersten die Art und Weise, wie anhand der Texte auf die Aussageintention des Verfassers zurückgeschlossen wird. Im Bereich der Wiedergabe biblischer Zusammenhänge in den *Antiquitates* meint COLAUTTI vom biblischen Text – später wird als grundlegender Vergleichstext näherhin die Septuaginta gewählt⁶⁵ – als einem „objective point of reference“ sprechen zu dürfen, anhand dessen „[b]y means of the variations, omissions or additions which will be found in this comparison, it will be possible to start outlining what this feast meant for this author“⁶⁶. Diese Sicht prägt maßgeblich die tatsächliche Vorgehensweise bei der Einzelanalyse der Textbelege. Obwohl COLAUTTI die These FELDMANS anführt, Josephus habe neben der Bibel auch spätere mündliche und schriftliche Traditionen in seine Bibelparaphrase integriert,⁶⁷ schlägt sich dies doch in keiner Weise in seiner Analyse der Texte nieder. Hier wird direkt die Abweichung vom biblischen Befund als Eigenleistung des Josephus veranschlagt, bei der jede kleine Akzentverschiebung unmittelbar für Intention und Konzept des Verfassers ausgewertet werden könne.⁶⁸

Im Bereich der späteren nicht-biblischen Geschichtsdarstellung besteht ein ähnliches Problem. Hier nimmt COLAUTTI überwiegend drei Ebenen der Textgenese wahr: Als Quelle der Darstellung in den *Antiquitates* werden die entsprechenden Passagen des *Bellum Judaicum* angeführt,⁶⁹ und beides wird vor dem Hintergrund des zu vermutenden historischen Geschehens⁷⁰ in seiner besonderen Akzentuierung durch Josephus betrachtet. Nur selten wird die Frage einbezogen, in welcher Form Josephus Zugang zu diesen Geschehnissen hatte.⁷¹ Wo dies jedoch geschieht, wird zu schnell von einigen uns erhaltenen Quellen auf den Inhalt der Josephus vorliegenden Berichte geschlossen⁷² und kaum von der Textgestalt bei Josephus her ver-

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ A.a.O., S. 8.

⁶⁷ A.a.O., S. 14. Vgl. FELDMAN, Hellenizations, S. 338f.; ders., Use, S. 462.470.472–474.

⁶⁸ Vgl. etwa gleich den Beginn der Textanalyse mit der Paraphrase von Ex 11–13 (COLAUTTI, Passover, S. 23–34): Septuagintatext und die entsprechenden Passagen in den *Antiquitates* werden gegenübergestellt, ohne dass ihr literarisches Verhältnis noch einmal zur Sprache kommt. Die Differenzen werden vermerkt und jeweils unhinterfragt Josephus zugeschrieben (vgl. etwa die Kategorien „variation“, „gloss“, „interpretation“, S. 34).

⁶⁹ A.a.O., S. 87f.

⁷⁰ A.a.O., S. 101. 108, sowie v.a. S. 191–217.

⁷¹ Diese Frage, die durchaus als Problem wahrgenommen ist, wird vielmehr bewusst in den Hintergrund gedrängt. Vgl. a.a.O., S. 87f.

⁷² So a.a.O., S. 206f.

sucht, Quelle und Redaktion zu trennen.⁷³ So werden die Aussagen des Josephus insgesamt aus seiner redaktionellen Bearbeitung von Quellen erschlossen, meist jedoch, ohne dass diese Quellen auch nur mit annähernder Sicherheit rekonstruiert sind.

Zum Zweiten wird zu wenig wahrgenommen, dass es sich bei *Bellum Judaicum* und *Antiquitates* um zwei gesonderte Schriften mit jeweils spezifischer Intention handelt. Aussageabsicht und Adressatenschaft werden nur knapp erwähnt,⁷⁴ die Ergebnisse der Untersuchung aber werden hierzu kaum in Beziehung gesetzt.⁷⁵ Differenzen zwischen den Schriften werden zwar erhoben, dann aber vorschnell zu einem Gesamtbild verbunden, in dem der Befund in den *Antiquitates* gegenüber dem im *Bellum Judaicum* allein eine Steigerung der schon dort angelegten Grundtendenz dokumentiere.⁷⁶

Drittens wird die vorrangige Beschäftigung mit dem Passa-Mazzotfest unter fast vollständiger Vernachlässigung der übrigen Feste dem Befund nicht gerecht, da Josephus die „Feste“ (ἑορταί) immer wieder als Gesamtkomplex thematisiert.⁷⁷ COLAUTTI behandelt den Befund bezüglich anderer Feste nur kurz, summarisch sowie nicht schriftenspezifisch⁷⁸ und kommt so zum vorschnellen und pauschalen Ergebnis, dass das Passafest nach Josephus alle anderen Feste an Bedeutung übersteige.⁷⁹

So steht eine Untersuchung der Festthematik bei Josephus, die an dessen eigener Diktion orientiert ist und sie im Zusammenhang von Intention und Adressatenschaft des jeweiligen Einzelwerkes in methodisch angemessener Weise behandelt, nach wie vor aus.

Einen weiteren Impuls hierfür hat Steve MASON mit knappen Bemerkungen im Rahmen seiner Kommentierung zum zweiten Buch des *Bellum Judaicum* gegeben:⁸⁰ Er beobachtet eine der Anlage des Gesamtwerkes entsprechende Symmetrie in der Titulierung des Festes als πάσχα in Bell 2,10; 6,423 und nimmt eine wachsende Zahl von Details bei den das Werk durchziehenden Passa-Mazzotfestbezügen wahr. Daneben sieht er in der Darstel-

⁷³ So a.a.O., S. 100.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., S. 3–5.

⁷⁵ Hier wäre insbesondere zu fragen, welchen Stellenwert der nach COLAUTTI konstitutive heilsgeschichtliche Bezug des Festes, der aber nur an wenigen Stellen explizit wird, sowie die Funktion des Festes für die jüdische Identität im Blick auf die von ihm angenommene gemischt jüdische/nicht-jüdische Leserschaft der Werke haben kann.

⁷⁶ Vgl. insbesondere a.a.O., S. 127–131. So wird denn auch bei der Untersuchung der mit dem Fest verbundenen Reinheitsthematik (S. 133–143) oder beim Vergleich mit der Thematisierung anderer Feste (S. 219–229) der Befund in beiden Schriften gar nicht mehr getrennt. Vgl. auch COLAUTTI, Celebration, S. 297–305.

⁷⁷ Vgl. allein programmatisch jeweils bei der ersten Bezugnahme auf den Themenkomplex Bell 1,29; Ant 1,81.

⁷⁸ COLAUTTI, Passover, S. 219–223.

⁷⁹ A.a.O., S. 223.

⁸⁰ MASON, Judean War, S. 11f.

lung, die Festbesucher seien in Jerusalem bei der Belagerung eingeschlossen worden (Bell 6,421), eine Stilisierung des Josephus. Die hierauf fußende Vermutung freilich, „that [Josephus] has highlighted Passover in both the structure and substance of his narrative for thematic and symbolic reasons, a strategy that occurred also to the author of John“, kann allein von der kurzen Darstellung MASONs her nicht verifiziert werden, sondern macht erneut deutlich, dass eine ausführlichere Betrachtung des Sachzusammenhangs nötig ist.

2. Die jüdischen Feste in den Schriften des Flavius Josephus. Der Befund

Dass eine eigene Untersuchung der Festthematik bei Josephus lohnend ist, zeigt nun der Blick auf den Befund selbst. Von hier aus ergibt sich, dass die Feste insbesondere innerhalb des *Bellum Judaicum* eine eingehende Betrachtung erfordern.

Entscheidender Terminus für die Festthematik ist in den Schriften des Josephus der Begriff *έορτή*.¹ Im Prolog des *Bellum Judaicum* werden *έορταί* als eine eigene, mit dem Tempel in Verbindung stehende Kategorie eingeführt (Bell 1,26), und auch bei der ersten Erwähnung in den *Antiquitates* (1,81) erscheinen *αί έορταί* als die das Jahr durchziehenden jüdischen Festivitäten. Mit den drei zentralen Wallfahrtsfesten Passa-Mazzot, Wochen- und Laubhüttenfest steht der Begriff darüber hinaus in enger Verbindung. Von insgesamt 141 Belegen bezeichnen allein 80 ausdrücklich eines der drei bzw. die drei Feste insgesamt.² Das Laubhüttenfest kann Josephus in Ant 13,372 gar schlechthin als *ή έορτή* titulieren (vgl. dann auch 14,285; 20,208). Umgekehrt werden die Anlässe im Zusammenhang mit *πάσχα/φάσκα* an 10 von 18 Stellen, mit *άζυμοι* überall (22-mal), mit *πεντηκοστή* an 6 von 7 Stellen und mit *σκηνοπηγέω/σκηνοπηγία/σκηνοποιέω* an 12 von 14 Stellen³ direkt oder im Kontext explizit als *έορτή* bezeichnet. So befindet man sich mit dem Begriff *έορτή* im Kern der Behandlung der jüdischen Feste bei Josephus.

Der Befund bezüglich der entscheidend durch die Kategorie *έορτή* bestimmten Festthematik unterscheidet sich nun je nach betrachteter Schrift des Josephus grundlegend. Sowohl der Begriff *έορτή* (sowie das Verb *έορτάζω*) als auch die Thematisierung von Wallfahrtsfesten oder anderen jährlichen jüdischen Feiern fehlen in *Vita* und *Contra Apionem* vollständig.⁴

In den *Antiquitates* sind Begrifflichkeit und Thematik schillernd: „Die Feste“ (*αί έορταί*) im Ganzen sind eigentlich auf den Jahresverlauf bezo-

¹ Dies setzt auch COLAULTI, *Passover*, S. 219, voraus.

² Gezählt sind die Belege, an denen der Begriff unmittelbar ein solches Fest bzw. alle drei Feste gemeinsam bezeichnet (so etwa Bell 1,73; 2,10; Ant 2,313; 3,245), sowie Stellen, an denen er klar auf eine anderweitige Erwähnung dieser spezifischen Anlässe rekurriert (so etwa Bell 2,13.30 [vgl. 2,10] oder Ant 5,22 [vgl. 5,20]).

³ Vgl. außerdem den Sachgehalt des Laubhüttenbaus im Zusammenhang mit *έορτή* in Ant 3,244–247.

⁴ THACKERAY, *Josephus I*, S. 339, (vgl. auch die Übersetzung von BLUM in REINACH, *Œuvres VII*, S. 82) vermutet im Verweis auf die *λυχνοκαΐαι* der Juden in CAp 2,118 einen Bezug zu Sukkot und Chanukka. Vgl. aber kritisch BARCLAY, *Against Apion*, S. 230.

gen (1,81), finden unter Zureise aus dem Land in Jerusalem (20,118.187) und genauer am Tempel statt (20,107.192) und sind mit Opfern verbunden (3,254; 11,77). An anderen Stellen sind aber auch situationsbedingte (Sieges-)Feiern innerhalb des jüdischen Volkes,⁵ Feste vor der „Landnahme“⁶ sowie Festfeiern von Nicht-Juden⁷ als ἑορτή angesprochen. Ferner wird nicht an allen Stellen ein bestimmtes „Fest“ auch als solches bezeichnet.⁸

Anders liegen die Dinge in der ältesten erhaltenen Schrift des Josephus, seinem Bericht über Vorgeschichte, Verlauf und Ausgang des „Krieges der Juden gegen die Römer“ (Bell 1,1), genannt *Bellum Judaicum*.⁹ Das Substantiv ἑορτή wird mit vier spezifischen Festzusammenhängen verbunden, die entweder direkt eine Näherbestimmung des Begriffs bilden oder auf die durch die Nennung von ἡ ἑορτή im Kontext eindeutig Bezug genommen wird. An 17 Stellen wird hierdurch Passa-Mazzot als Fest benannt,¹⁰ fünfmal das Laubhüttenfest,¹¹ viermal „Pentekoste“¹² und einmal das „Fest des Holztragens“.¹³ Hierbei bezeichnet der Begriff also bestimmte wiederkehrende Anlässe, die von den Juden jeweils in Jerusalem und genauer am Tempel begangen werden.¹⁴ In drei weiteren Fällen wird das „Fest“ nicht identifiziert;¹⁵ es steht aber jeweils eindeutig in jüdischem Kontext und ist einmal explizit¹⁶ und einmal durch Vorgänge im Zusammenhang mit Ho-

⁵ Z.B. Ant 3,61; 15,423; 16,137.

⁶ Vgl. Ant 5,22.

⁷ Z.B. Ant 2,45.47

⁸ Vgl. insbesondere Ant 3,248f.; 11,110 (vgl. 3,294; 9,271), wo das Passa anders als in Ant 2,313 nicht als „Fest“, sondern allein als „Opfer“ betitelt wird. Eine Bezeichnung als „Fest“ fehlt auch z.B. bezüglich des Laubhüttenritus in 11,77; 13,46.

⁹ Zur Datierung vgl. Kap. II.1.

¹⁰ Passa und Mazzot werden in Bell 2,10 schlicht gleichgesetzt. Achtmal wird das so als Einheit bestimmte Fest namentlich genannt (Bell 2,10; 2,224.244.280; 4,402; 6,290.421.423). Achtmal wird zusätzlich durch ἑορτή auf das zuvor identifizierte Fest Bezug genommen (Bell 2,13.30.89.227.232.234; 6,292.296), einmal auf den zuvor genannten „Tag der ungesäuerten Brote“ (Bell 5,100; vgl. 99)

¹¹ Dreimal wird das Fest explizit genannt (Bell 1,73; 2,515; 6,300), zweimal wird durch ἑορτή eindeutig auf ein so identifiziertes Fest Bezug genommen (Bell 1,73; 2,517)

¹² Dreimal wird Pentekoste als Fest identifiziert bzw. umgekehrt ein Fest als Pentekoste näherbestimmt (Bell 1,253; 2,42; 6,299); einmal wird auf ein so identifiziertes Fest Bezug genommen (Bell 2,73).

¹³ Bell 2,425.

¹⁴ Der Tempelbezug wird explizit im Fall von Bell 1,73.253; 2,10.30.89.224.425; 6,299 (vgl. im jeweiligen Kontext auch in 2,13.227.232.234), der Jerusalembezug darüber hinaus bei Bell 2,42.73.244.280.515.517; 6,300.421.423. Nicht eindeutig expliziert, jedoch vor dem Hintergrund des übrigen Befundes klar nahe gelegt ist dieser Zusammenhang in Bell 6,290.292.296. Ungenannt, jedoch auch unwiderlegt bleibt dieser Konnex in Bell 4,402.

¹⁵ Bell 1,88.229.437.

¹⁶ Bell 1,229.

hempriester und Altar¹⁷ in Jerusalem bzw. genauer am Tempel lokalisiert; nur an einer Stelle ist keine Ortsangabe vorhanden.¹⁸ Sechsmal wird gesammelt auf ἑορταί verwiesen, die an fünf Stellen durch identische Vorgänge zu einer Einheit verbunden sind und immer auf Jerusalem (z.T. auch direkt auf den Tempel) bezogen bleiben.¹⁹ Vergleichbar ist die Verwendung in Bell 5,230, wo bestimmte Vorgänge allgemein mit jeglicher Festsituation in Verbindung gebracht sind. Schließlich dient an einer Stelle das Eilen zu einem Fest in unspezifischer Weise als Vergleich für das erhoffte Eilen der Idumäer zur Verteidigung Jerusalems.²⁰ Damit bleibt der Begriff ἑορτή, wo er näher bestimmt wird, eindeutig auf bestimmte traditionelle jüdische Feste bezogen, und auch die übrigen Belegstellen sprengen diesen Horizont nicht, sondern unterstützen diese Konnotation. Umgekehrt wird hier – entgegen dem Befund in den *Antiquitates* – an keiner Stelle der Zusammenhang des Passa-Mazzot-, Wochen-, Laubhütten- oder Holzopferfestes erwähnt, ohne dass dies mit dem Begriff ἑορτή in Verbindung stünde.

Neben dieser konsistenten Begrifflichkeit ist nun zusätzlich auffällig, dass gerade im *Bellum Judaicum* die Feste eigens zum Thema gemacht werden. Innerhalb des Prologs (Bell 1,25f.) schildert Josephus sein Vorhaben, im Zuge der Beschreibung der Belagerung Jerusalems durch Titus auch eine Darstellung der Beschaffenheit von Stadtbefestigung und Tempel zu bieten. Neben baulichen Angaben zählt er einige Riten auf, die behandelt werden sollen, darunter als erstes „einige Festgebräuche“ (ἔθη τε ἑορτῶν ἕνα; 26). Eine entsprechende Umsetzung dieses Vorhabens freilich findet im Verlauf des Werkes nicht statt. Die Festzusammenhänge kommen ganz überwiegend als situativer Rahmen für berichtete Geschehnisse in der Ereignissequenz des Geschichtsberichtes zur Sprache. In der Beschreibung von Stadt und Tempel in Bell 5,136–247, die der Ankündigung in 1,25f. entspricht, werden die Feste dagegen nur beiläufig erwähnt (Bell 5,230. 244); die Behandlung von „Bräuchen und Gesetzen“ (ἔθη καὶ νόμοι) wird in diesem Zusammenhang vielmehr auf ein später zu verfassendes Werk verschoben (Bell 5,237). Die Disparatheit dieses Befundes ist auffällig und erklärungsbedürftig. Zweierlei ist dabei aber grundsätzlich festzuhalten: Zum einen wird in Bell 5,237 zwar die *Beschreibung* von Details vertagt, dabei jedoch gerade die *Bedeutung* der Feste noch einmal festgehalten, in-

¹⁷ Bell 1,437; vgl. zum Sachzusammenhang Bell 1,26. Dass in Bell 1,437 mit der Formulierung καθ' ἑορτὴν ἄθρου ἐπεδάκρυσεν τὸ πλῆθος gemeint ist, dass die Ernennung des Hohenpriesters Jonathan im Rahmen eines nicht näher bezeichneten jüdischen Festes stattfand und nicht etwa dieser Akt selbst als Feierlichkeit angesehen ist, wird in Kap. III.5.3.2. gezeigt.

¹⁸ Bell 1,88.

¹⁹ Dies ist der Fall in Bell 1,433, 2,224.255; 5,244; 6,308. Daneben bringt auch 1,26 ἑορταί in Form eines Sammelbegriffs zur Sprache.

²⁰ Bell 4,231.