

Zur **CHRONOLOGIE** der **GESCHICHTE ISRAELS**
im **ZEITALTER** des **ZWEITEN TEMPELS**

Erster Band

**DIE GRUNDLAGEN DER
JUEDISCHEN ZEITRECHNUNG**



Erster Halbband des ersten Bandes

KALENDER und **SABBATJAHRCHRONOLOGIE**
nebst **SABBATEN** und **FESTEN**,
HALBFESTEN und **FASTTAGEN**



DANIEL ROBERT RICHARD K L E V E R

ISBN 978-3-7693-7681-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Daniel Robert Richard Klever

Verlag:

BoD · Books on Demand GmbH, Überseering 33, 22297 Hamburg, bod@bod.de

Druck:

Libri Plureos GmbH, Friedensallee 273, 22763 Hamburg

Bildnachweis:

Cover oben: Ausschnitt aus dem Gemälde „Way to the Holy City“ by Alex Levin,

<https://artlevin.com/product/way-to-the-holy-city-the-dream-came-through/>

Cover Mitte: Bearb. Ausschnitt aus dem Gemälde „Jerusalem Temple is waiting for you“ by Alex Levin,

<https://artlevin.com/product/jerusalem-temple-painting-jerusalem-temple-is-waiting-for-you/>

Cover unten: Ausschnitt aus „Jesus comes to Jerusalem as King riding a donkey“ by LUMO Project – The Gospels for the visual age

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß §44b UrhG („Text und Data Mining“) zu gewinnen, ist untersagt.

Für Anregungen und Verbesserungen bin ich dankbar: chronologie-klever@web.de

INHALTSVERZEICHNIS zu Band I/1

	Seite
Vorwort zur Reihe	i
Formale Hinweise zur Reihe	iv
Abkürzungen in Band I/1	v
Inhaltsverzeichnis zu Band I/1	viii
Einleitung in den ersten Band	1
Einleitung in den ersten Halbband des ersten Bandes	3
 I. Der Kalender der Juden im Zeitalter des Zweiten Tempels	 5
I. 1. Das lunisolare Kalenderjahr, die Mondmonate und der Jahresanfang	8
I. 1. 1. „Es bringt aber die Sonne das Jahr, und der Mond die Monate“	9
I. 1. 2. Der Jahresanfang	25
I. 2. Das Neulicht des Mondes und der Monatsbeginn	30
I. 2. 1. Damalige Festsetzung des Monatsbeginns	30
I. 2. 2. Heutige Berechnung der damaligen Monatsanfänge	40
I. 3. Der Schaltmonat – Regeln und Praxis der Einschaltung	49
I. 3. 1. Die erste Gerste musste am 16. Nisan reif und der richtige Zeitpunkt im Naturjahr erreicht sein	50
I. 3. 2. Musste das Passafest immer nach die Frühlingstagundnachtgleiche fallen?	56
I. 3. 3. Die Auswirkungen des Sabbatjahrzyklus' auf den Lauf des Kalenders	66
I. 4. Lässt sich der absolute Lauf des jüdischen Kalenders wenigstens für einige bestimmte Jahre aus den antiken Quellen rekonstruieren?	73
I. 4. 1. Im Jahre 130 v. Chr. dürfte der 15. Nisan auf den 25. April statt auf den 27. März gefallen sein	74
I. 4. 2. Im Jahre 43 v. Chr. fiel der 15. Nisan auf den 24. April und nicht auf den 25. März!	76

I. 4. 3.	Im Jahre der Inschrift von Berenike muss der 15. Nisan in den Zeitraum 19.-29. April gefallen sein und nicht in den Zeitraum 21.-31. März	80
I. 4. 4.	Im Jahre 37 n. Chr. fiel der 15. Nisan auf den 20. April und nicht auf den 22. März!	86
I. 4. 5.	Entweder scheint der 15. Nisan im Jahre 66 n. Chr. auf den 29. April statt auf den 30. März gefallen zu sein oder er fiel im Jahre 65 n. Chr. auf den 10. April	87
I. 5.	Die Lage der jüdischen Monate im Julianischen Kalenderjahr	89
 II.	 Der siebenjährige Sabbatjahrzyklus und seine Verankerung in der absoluten Chronologie	 91
 II. 1.	 Allgemeines zum Sabbatjahr im Zeitalter des Zweiten Tempels	 93
II. 2.	Das Sabbatjahr in seiner Beziehung zum jüdischen Kalenderjahr	97
II. 3.	Die Frage nach der absoluten Chronologie: Datierung bestimmter Sabbatjahre aus den Quellen	100
II. 3. 1.	Lief 164/163 oder 163/162 v. Chr. ein Sabbatjahr?	103
II. 3. 2.	Lief 136/135 oder 135/134 v. Chr. ein Sabbatjahr?	120
II. 3. 3.	Lief 66/65 oder 65/64 v. Chr. ein Sabbatjahr?	127
II. 3. 4.	Lief 45/44 oder 44/43 v. Chr. ein Sabbatjahr?	128
II. 3. 5.	Lief 38/37 oder 37/36 v. Chr. ein Sabbatjahr?	131
II. 3. 6.	Lief 24/23 oder 23/22 v. Chr. ein Sabbatjahr?	134
II. 3. 7.	Lief 40/41 oder 41/42 n. Chr. ein Sabbatjahr?	135
II. 3. 8.	Lief 54/55 oder 55/56 n. Chr. ein Sabbatjahr?	140
II. 3. 9.	Lief 68/69 oder 69/70 n. Chr. ein Sabbatjahr?	142
 II. 4.	 Ergebnis zur absoluten Chronologie der Sabbatjahre und Auflistung aller Sabbatjahre von 534 v. bis 70 n. Chr.	 147
 III.	 Sabbate, Feste/Feiertage, Halbfeste und Fasttage im jüdischen Kalenderjahr	 151
 III. 1.	 Der Sabbat und die jüdische Woche	 152
III. 1. 1.	Allgemeines	152
III. 1. 2.	Die absolute Datierung jüdischer Wochentage	161

III. 2.	Die Feste/Feiertage der Juden	171
III. 2. 1.	Das Passafest am 14./15. Nisan	173
III. 2. 2.	Das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote/Mazzot am 15.-21. Nisan	181
III. 2. 3.	Das Omer/Garbenfest am 16. Nisan	183
III. 2. 4.	Das eintägige Wochenfest/Schawuot bzw. Pentekoste (Pfingsten) am 50. Tag nach Passa bzw. ab Omer (also am 5., 6. oder 7. Sivan)	185
III. 2. 5.	Das Neujahrsfest/Posaunenfest am 1. Tischri	187
III. 2. 6.	Der Versöhnungstag/Jom Kippur, der große Fest- und Fasttag am 10. Tischri	188
III. 2. 7.	Das achttägige Laubhüttenfest/Sukkot am 15.-22. Tischri	190
III. 3.	Die Halbfeste und Neumondfeiern der Juden	193
III. 3. 1.	Die Feier des Neumondtags/Monatsanfangs	195
III. 3. 2.	Das sogenannte kleine oder zweite Passa am 14. Ijar	196
III. 3. 3.	Die Feier des Abzugs der Akra-Besatzung am 23. Ijar	197
III. 3. 4.	Das „Fest“ des Holztragens am 15. Ab	198
III. 3. 5.	Das achttägige Tempelweihfest/Chanukka ab dem 25. Kislev	199
III. 3. 6.	Der Nikanortag am 13. Adar	200
III. 3. 7.	Das Purimfest am 14. und 15. Adar	200
III. 4.	Die Fasttage der Juden	201
III. 4. 1.	Der 9. Tammus, später der 17. Tammus, an welchem das beständige Opfer aufhörte	202
III. 4. 2.	Der 9. Ab, an welchem der Tempel zerstört wurde	202
III. 4. 3.	Das Fasten Gedalja am 3. Tischri	205
III. 4. 4.	Der 10. Tebeth, an welchem Nebukadnezars Belagerung Jerusalems anhub	206
III. 4. 5.	Sonstige potentielle Fasttage vor 70 n. Chr.	206
III. 4. 6.	Ein Fasttag im Monat Sivan (etwa der 27. oder der 23. Sivan)?	209
III. 4. 7.	Der 13. Tebeth als zeitweiliger pharisäischer Fasttag um die Zeitenwende?	211
IV.	Der rekonstruierte jüdische Kalender für die Jahre 63 v.-72 n. Chr.	213
IV. 1.	Allgemeines	214
IV. 2.	Erläuterungen zur Tabelle und Kalender-Tabelle	215

Nützliche Internetadressen	300
Quellen- und Literaturverzeichnis	302

Frühlingstagundnachtgleiche, während das bürgerliche Jahr von Herbst zu Herbst gelaufen ist und seinen Anfang ungefähr zur Zeit des Herbstäquinoktiums genommen hat.⁸⁷ Mit Tischri begannen also – gleich dem Jahr der benachbarten Syrer – das jüdische Wirtschaftsjahr, natürlicherweise das Landwirtschaftsjahr der Juden, die Jahre ihres Sabbatjahrzyklus⁸⁸ und – was in herrscherchronologischer Hinsicht von großer Bedeutung ist – die Jahre der weltlichen Regenten und der weltlichen Administration. Man kennt bis heute im Christentum das Phänomen, dass das Kirchenjahr nicht gleich dem bürgerlichen Jahr ist, nach welchem man datiert. Jedoch war damals bei den Juden die Lage des bürgerlichen Neujahrs innerhalb des Sonnenjahres von der Entscheidung abhängig, an welchen Neumond man den Beginn des Kirchenjahrs knüpfte (was ein wesentlicher Unterschied zum Verhältnis von christlichem Kirchenjahr und bürgerlichem Kalenderjahr ist). Die jüdische Jahreszählung war jedenfalls eine Zählung von Herbstjahren. Der Neujahrstag war der 1. Tischri und wurde feierlich mit reichlichen am Tempel dargebrachten Opfern begangen.⁸⁹ Es ist deshalb falsch, wenn Einige für die nachexilische Zeit sowohl im bürgerlichen als auch im religiösen Kalenderjahr (ausgenommen natürlich für die Jahre der Jahrwoche) nur den 1. Nisan als Jahresbeginn gelten lassen wollen.⁹⁰

I. 2. Das Neulicht des Mondes und der Monatsbeginn

I. 2. 1. Damalige Festsetzung des Monatsbeginns

Die Astronomie ist es gewohnt, den Beginn des synodischen Monats auf den Zeitpunkt des wahren Neumonds zu setzen, wenn sich also der Mond in Konjunktion mit der Sonne befindet und von der Erde aus nicht zu sehen ist.⁹¹ Der Jude Maimonides schrieb: „Der Mond wird verdunkelt in jedem Monate und wird nahezu 2 Tage nicht gesehen, ungefähr 1 Tag vor der Conjunction und ungefähr 1 Tag nach der Conjunction.[⁹²] Er wird wieder gesehen gegen Abend im Westen: und die Nacht, in der er wieder gesehen wird, nachdem er verborgen war, ist der Anfang des Monats“⁹³. Nicht nur den Juden, sondern vielen Völkern des Altertums galt nicht die Phase des unsichtbaren Neumonds (*interlunium* oder *silens luna*, bei Virtuvius *luna prima* sowie *luna nova*) bzw. der Zeitpunkt der Konjunktion (σύνοδος, *conjunctio*, *coitus lunae*), der sich zu jeder Tages- und Nachtzeit zutragen konnte, als Beginn ihres Kalendermonats, sondern das an

87 Vgl. Ideler: Lehrbuch, 205. Vgl. Philo: spec. leg. I 35 (181f.).

88 Genaueres zum Sabbatjahr als Tischri-Jahr siehe unten S. 97ff.

89 Siehe zum Neujahrstag unten S. 187f.

90 Siehe z. B. Wacholder: Calendar (1973), 155.

91 Genau so (nämlich von einem wahren Neumond bis zum nächsten reichend) scheint man den synodischen Monat der Astronomen bereits in der Antike zuweilen definiert zu haben; siehe z. B. Vitruv.: de architectura IX 1 oder Philo: spec. leg. I 35 (178) und vor allem ebd. II 26 (140). An dieser letzten Stelle ist der Zusammenhang mit νομήνῃα etwas problematisch, aber der Satzteil „the period between one conjunction and the next (χρόνος ὁ ἀπὸ συνόδου ἐπὶ σύνοδον), the length of which has been accurately calculated in the astronomical schools“ spricht für sich. Hierhin mag auch Plin.: nat. hist. 18, 323ff. gehören, welcher sagt, dass der Mondmonat mit der Konjunktion (*coitus*) beginne.

92 Vgl. Philo: de opificio mundi 34 (101), wo gesagt ist, dass der Mond von der ersten schmalen Sichel über den Vollmond hin zur letzten schmalen Sichel 28 Tage lang gesehen werden könne (folglich hingegen ca. zwei Tage lang nicht). Reingold/Dershowitz: Calculations, 289 sagen: „usually, it is invisible for 1 to 3 days“. Gleiches sagte schon Geminus: elementa astron. 9, 14. Siehe dazu auch Amadon: Calendation, 259ff.

93 Maimonides: Hilchot Kiddusch hachodesch 1, 3 (Ausgabe Mahler, S. 132).

einem der ersten darauf folgenden Abende sichtbar werdende Neulicht.⁹⁴ Sowohl dieses Erscheinen der ersten schmalen Mondsichel als auch der erste Tag des Monats wurden im Griechischen *νομήνια* (und im Lateinischen zuweilen *luna nova* oder *luna secunda*) genannt.⁹⁵ Philo Alexandrinus schreibt ausdrücklich, dass sich der Neumondtag bzw. erste Tag des Monats erst *nach* der Konjunktion mit dem neuen (= wieder sichtbaren) Mond einstellt (ἡ μετὰ σύνοδον τὴν κατὰ σελήνην νέαν νομήνια⁹⁶).⁹⁷ Derselbe gelehrte alexandrinische Jude knüpft den ersten Monatstag noch deutlicher an das Neulicht: „[...] when it arrives, nothing in heaven is left without light, for while at the conjunction, when the moon is lost to sight under the sun, the side which faces earth is darkened, when the new month begins it resumes its natural brightness

94 Geminus: *elementa astron.* 9, 6 z. B. knüpft die Konjunktion ausdrücklich an den letzten Monatstag und das Neulicht an den ersten Monatstag. Stern: *Calendar and Community*, 116f. mit Anm. 55 nennt außer gleich noch anzuführenden Philo-Stellen folgende Quellen als Referenzen: „Ptolemy's *Almagest*“, „Geminus, *Elem. Astr.* 8-9“, „Plutarch, *Romulus* 12“ und „id., *Solon* 25, 3“. Bickerman: *Chronology*, 17f. sagt: „As a matter of fact, almost all the peoples of the Mediterranean world, the Celts (Plin. *N.H.* xvi, 44), the Germans (Tac. *Germ.* 11), as well as the Hebrews and the Babylonians, began the month at the apparition of the young crescent [...] In early Rome, the *pontifex minor* observed the sky and announced the new moon and, consequently, the new month to the king (Macr. *Sat.* I, 15, 9). Not even the rationalization of the Greek calendar [...] could separate the beginning of the month from the new moon: 'Do you not see, how a slender-horned moon in the western sky marks the beginning of the new month?' (Arat. *Phaen.* 733). In principle the lunar months of all the ancient peoples run parallel“. Andererseits betont Stern: *Calendars*, 8, dass man von den Neulichts-Sichtungen etwa der Griechen oder der Römer der Republik eigentlich gar nichts Genaueres weiß; „the only ancient source, to my knowledge, that describes in any detail a procedure of new moon sighting and declaration of the new month is the Mishnah“, und: „There is no evidence, for example, in the whole of Graeco-Roman literature of anyone sighting the new moon“ (ebd., 28). Für die Griechen zeigt Stern: *Calendars*, 26-29 auf, dass sie den Neumondtag nicht streng auf den Tag des Neulichts fielen ließen, sondern vielmehr immer nach den (angenommenen) Tag der Konjunktion, selbst wenn sich das sichtbare Neulicht noch einen oder zwei Tage hinauszögern konnte. Was die Römer anbelangt, so mag die Beobachtung des Neulichts in ältester Zeit durchaus durchgeführt worden sein und den Monatsanfang bestimmt haben (siehe Stern: *Calendars*, 207f.). In republikanischer Zeit spielten die astronomischen Mondphasen offenbar keine kalendarische Rolle. Nach Einführung des Julianischen Kalenders scheinen die Römer da, wo sie parallel überhaupt noch Mondmonate ansetzten, diese eher mit dem Tag des wahren Neumonds bzw. der Konjunktion als mit dem Tag des Neulichts begonnen zu haben. Dafür spricht der Großteil der ab dem 1. Jh. n. Chr. in den römischen Inschriften gebotenen *luna*-Daten (siehe Stern: *Calendars*, 323 mit Anm. 82), und dafür spricht auch der in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. schreibende Römer M. Vitruvius Pollio, welcher in Vitruv.: *de architectura* IX 1 den Tag des unsichtbaren Neumonds *luna prima*, den Tag des Neulichts aber *luna secunda* nennt und sagt, so werde dann Tag für Tag weiter gezählt (*tertia, quarta* usw.) (vgl. Plin.: *nat. hist.* 18, 323ff., nach dem der Mondmonat mit der Konjunktion beginnt). Diese Zählweise war auch anderen Völkern geläufig. Stern: *Calendar and Community*, 33 (vgl. ebd., 99f.) sagt vom elitären Mondkalender der ägyptischen Priester mit seinem 25jährigen Schaltzyklus: „[...] in the Egyptian lunar calendar the month began on the day of invisibility of the old moon, or sometimes on the day of the conjunction“; siehe genauer dazu Stern: *Calendars*, 143ff. Genauso soll der chinesische Kalender sich nicht am Neulicht, sondern am wahren Neumond orientiert haben. Der Zeitpunkt der Konjunktion war zwar besser zu berechnen als das Neulicht, aber nicht beobachtbar. Zur Wahl stünde letztlich auch der Vollmond, aber Ginzel: *Handbuch* II, 7 sagt: „Die Zeit, wann dem bloßen Auge die Mondscheibe vollständig mit Licht ausgefüllt erscheint, ist weniger scharf bestimmbar, als der Abend, an welchem zum erstenmal nach dem Abnehmen des Mondes die feine Sichel tief am Westhimmel auftaucht“.

95 Der Grieche Plut.: *quaestiones Romanae* 24 (269D) sagt, „wir“ = die Griechen würden das erste Erscheinen des Mondes, *νομήνια*, „den neuen und jungen [Mond] (τὸ νέον καὶ καινὸν)“ nennen. Zur Benutzung des Begriffs *νομήνια* sowohl für das Neulicht als auch für den Monatsersten siehe z. B. Geminus: *elementa astron.* 8, 11 u. 9, 7 (und zu den lateinischen Wörtern siehe Plin.: *nat. hist.* 18, 321-325 und Vitruv.: *de architectura* IX 1, der vom Mond sagt: „Entferne er sich [nach dem

(νουμηνία δὲ πέφυκεν ἀναλάμπειν)⁹⁸. Den 14. und 15. Monatstag knüpft Philo entsprechend an den Vollmond.⁹⁹ Bereits in den astronomischen Kapiteln des äthiopischen Henochbuches (3./2. Jh. v. Chr.) ist gesagt, am ersten Tag (des Mondmonats), Neumond genannt, erhalte der Mond wieder Licht.¹⁰⁰ Clemens Alexandrinus zitiert im 2. Jh. n. Chr. aus der pseudepigraphischen Predigt des Petrus, die gegen Juden polemisiert: „Und verehrt ihn auch nicht nach der Weise der Juden! Denn auch sie, die sich einbilden, als einzige Gott zu kennen, verstehen ihn nicht, indem sie Engeln und Erzengeln, dem Monat und dem Monde dienen. Und wenn der Mond nicht scheint (καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ), feiern sie den sogenannten ersten Sabbat (σάββατον [...] πρῶτον) nicht [= den 1. Tischri?], noch feiern sie Neumond (νεομηνίαν), noch das Fest der ungesäuerten Brote (Passah) noch das (Laubhütten-)Fest, noch den großen (Versöhnungs-)Tag“¹⁰¹. Noch für das 2. Jh. n. Chr. ist damit gesagt, dass die Juden den neuen

unsichtbaren Neumond] wieder von der Sonne gegen Morgen, so verliere sich allgemach die Wirkung derselben, und er fange an den alleräußersten Theil seiner hellen Seite, gleich einer höchst feinen Linie, der Erde zu zeigen; alsdann heiße er der zweyte Mond – *luna secunda*“). Die Griechen haben freilich auch im Fall von Sonnenkalendern den ersten Monatstag νουμηνία genannt, wie z. B. Plut.: Galba 22, 3 den 1. Januar oder Cass. Dio: hist. 60, 5, 3 den 1. August. Schürer: Geschichte I, 758f. zitiert die entsprechenden Auszüge aus den beiden griechischen Quellen und sagt: „Denn im späteren Sprachgebrauch bezeichnet νουμηνία überhaupt den ersten Tag des Monats, auch wenn nach dem betreffenden Kalender die Monate nicht mit dem Neumond begannen, wie z. B. beim römischen“. Deshalb ist der Begriff νουμηνία an sich in Verbindung mit einem Kalender noch kein Beweis für einen Mondkalender. Vgl. auch oben S. 20, Anm. 52. Bickerman: Chronology, 28 schreibt, die Griechen hätten irgendwann begonnen, nebenbei bürgerliche Monate zu zählen, die nicht an die Lunationen gebunden waren: „The synchronization with the moon was therefore lost, so that the Greeks had to distinguish between the civil 'new moon' (νουμηνία), that is, the first day of the month, and the actual new moon, νουμηνία κατὰ σελήνην“.

96 Philo: spec. leg. II 11 (41). Mir scheint, dass σύνοδος nicht immer streng auf den Zeitpunkt der Konjunktion bezogen wurde, sondern überhaupt die ca. zweitägige Phase des nicht sichtbaren, verdunkelten Mondes (also *interlunium*) meinen konnte. Denn Philo: quaest. in Exodum I 9 (ad Ex. 12, 6) sagt, das Licht des Mondes nehme 14 Monattage zu und 14 Tage – bis „to its conjunction“ = σύνοδος! – wieder ab. Den gleichen Verdacht hegen ja auch einige in Bezug auf den von Plinius genutzten lateinischen Begriff *coitus lunae*, dass er nicht streng den Zeitpunkt der Konjunktion bezeichnet, sondern die ganze unsichtbare Phase des Mondes, in welcher sich die Konjunktion ereignet (siehe Stern: Calendars, 323, Anm. 82).

97 Vielleicht meint die jüdische Inschrift von Berenike (zu ihr siehe unten Kapitel I. 4. 3.) mit der Formulierung σύνοδον καὶ νουμηνίαν auch die Konjunktion und das Neulicht. Siehe dazu Stern: Calendar and Community, 120f.: „[...] *synodos* and *noumenia* are well attested in an astronomical context as meaning 'conjunction' and '(appearance of) new moon'. The juxtaposition of these terms in the Berenike inscriptions may thus have had the function, if only *stylistic*, of a rather sophisticated astronomical *double entendre*“. Es mag aber auch sein, dass (einige?) Diasporagemeinden zwei Tage Neujahr feierten und evtl. sogar jeden Neumond zwei Tage lang hielten, nämlich am 30. und 31. Tag, um angesichts der Unsicherheit, ob dem Vorgängermonat in Jerusalem 29 oder 30 Tage gegeben wurden, den richtigen Tag auf jeden Fall zu treffen. Solch eine Praxis des zweitägigen Neujahrs und sogar des zweitägigen Neumonds in der Spätphase des Zweiten Tempels ist offenbar sogar für Palästina nicht auszuschließen; siehe dazu M. D. Herr in Safrai/Stern: People II, 860f. (Appendix II). Das σύνοδον καὶ νουμηνίαν in der Inschrift von Berenike könnte unter Umständen also auch auf jene Praxis hinweisen. Jedoch sagt Stern: Calendar and Community, 115: „[...] for the Diaspora observance of two festival days is nowhere mentioned in any of Josephus' works, nor indeed in any non-rabbinic ancient Jewish source (including, for instance, Philo). This suggests that the Diaspora custom of two festival days was *specific* to rabbinic Judaism, and was totally unknown outside it“.

98 Philo: spec. leg. II 26 (140).

99 Zu letzterem siehe oben S. 21, Anm. 53.

100 Siehe Henoch 78, 12: „Am 1. Tage heißt er Neumond, denn an jenem Tage fängt sein Licht über ihm [zu leuchten] an“.

101 Clem. Alex.: strom. 6, 5 (41, 2f.). Den griechischen Text bietet Caspari: Einleitung, 9f. Vgl. inhaltlich

Monat offenbar nicht ohne Sichtung des Neulichts begonnen haben. Der erste Tag des Monats, der Neumondtag (in jener Predigt Petri evtl. auch als erster Sabbat/Festtag des Monats bezeichnet), wurde also empirisch festgelegt. Das war nicht nur bei den Juden der Fall. Die Babylonier z. B. dürften den Zeitpunkt der Konjunktion zwar früh gekannt haben und haben den Beginn ihrer Monate dennoch ans sichtbare Neulicht geknüpft. Dieses beobachteten sie, entwickelten jedoch gleichzeitig komplexe Kriterien zur Errechnung des Neulicht-Zeitpunktes.¹⁰² Obgleich auch die jüdischen Astronomen mit einiger Sicherheit eifrig den Monatsanfang zwecks Kontrolle (bei schlechten Sichtverhältnissen), zwecks Regulation und Vorausplanung zu errechnen versucht haben werden, hielt man sich letztlich zur Zeit Christi noch an die empirische Methode der Neulicht-Sichtung.¹⁰³ Wenn man bedenkt, dass die überlieferten datierten Neulichtsichtungen der Babylonier zu mindestens 92% mit den heutigen astronomischen Neulichtberechnungen übereinstimmen,¹⁰⁴ so wird man auch für die auf die Neulicht-Sichtung fokussierten und spezialisierten Juden keine geringere Trefferquote annehmen dürfen bzw. ein ähnliches Verhältnis zwischen moderner Berechnung und antiken

auch die epistula ad Diognetum 4, 5: „Ihre [der Juden] eifrige Beschäftigung mit den Sternen und dem Mond, die Beobachtung bestimmter Monate und Tage, die sie von daher vornehmen, und ihre willkürliche Einteilung der Ordnungen Gottes und des Wechsels der Zeiten, teils zu Freudenfesten, teils zu Trauertagen [...]“.

102 Siehe in Band I/2, Kap. III. 1.

103 Die babylonischen Astronomen des 3. Jh. v. Chr. hatten eine beinahe bis auf die Sekunde genaue Kenntnis von der Länge des synodischen Monats; so musste es "ihnen doch ein leichtes sein, die Zeit der wahren Neumonde voraus anzugeben" (Ginzler: Handbuch I, 125). Die Juden aber dürften erst später genaue Kenntnis vom mittleren Mondmonat und vom Zeitpunkt der Konjunktion besessen haben. Ginzler: Handbuch II, 64f. denkt an das 2. Jh. n. Chr., sodass im Zeitalter des Zweiten Tempels jede Berechnung wohl nur ergänzend zur Sichtung betrieben werden konnte (vgl. Ginzler: Handbuch II, 43). Überlegungen zur Frage, wann die Juden zur Kenntnis der Lunationsdauer gelangten, und zur Molad-Berechnung (Berechnung der Konjunktion) siehe in Stern: Calendar and Community, 200-210, der sich freilich wenig festlegt. Manche gestehen einer Berechnung der Monatsanfänge in der Spätzeit des Zweiten Tempels etwas mehr Raum zu; siehe z. B. grundlegend Zuckermann: Materialien, 15f. u. 53-57 (mit dem Fazit: „Es waren somit einerseits die Berechnung des Monatsanfanges durch den Gerichtshof und andererseits die Zeugenaussage [zur Neulichtssichtung] die beiden Faktoren zur Bestimmung des neuen Monats“); oder siehe Strobel: Ursprung, 432f. u. 436-439, der sich auf Zuckermann, Adolf Schwarz sowie J. B. Segal beruft bzw. letztlich auf Zeugnisse der Mischna, des Talmuds, des Maimonides, Philos und Al Birunis. Auch Strobels Ausführungen sind durchaus lesenswert.

Meiner Meinung nach hatten die Anfänge der Berechnung der Monatsersten ihren Grund vornehmlich in der Festtag-Wochentag-Problematik. Innerhalb des pharisäischen Judentums ergab sich erst in rabbinischer Zeit das Bedürfnis, bestimmte Festtage von bestimmten Wochentagen fernzuhalten, weshalb man in entsprechenden Einzelfällen begann, die Zeugen des Nisan- und Tischri-Neulichts zu beeinflussen, damit ihre Aussage in die gewünschte Richtung ging. Davon zeugt Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 20a (Schluss). Zur Zeit des Tempels aber sah die jüdische Gesellschaft noch kein echtes Problem darin, dass jeder Kalendertag zufällig auf jeden der sieben Wochentage fallen konnte. Von den Essenern einmal abgesehen (die ja ohnehin einen ganz anderen Jahres- und Festkalender forcierten) war es allein den Sadduzäern/Minäern wichtig, dass das Omer und das Wochenfest stets auf den Sonntag bzw. auf den ersten Tag der Woche fiel. Dafür hatten die Pharisäer kein Verständnis. Vielleicht ist in diesen Zusammenhang Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 22b einzuordnen (Vielleicht wollten die Sadduzäer in jenem Jahr den Monat Nisan gerne einen Tag vor dem Neulicht beginnen lassen, damit der 16. Nisan auf den Sonntag falle; das hätte dann nämlich nicht nur der pharisäischen Lehre, sondern auch der sadduzäischen Lehre Genüge geleistet). Jedenfalls ist ein in erster Linie auf Vorausberechnung der Monatsersten basierender Kalender für die Zeit des Tempels für die Juden auszuschließen.

104 Siehe Stern: Calendars, 89. Nur in 6,5% der Fälle sei die Sichtung einen Tag zu spät erfolgt, in ca. 1,5% der Fälle einen Tag zu früh. Die Abweichung von moderner Berechnung und aufgezeichneten Sichtungen könnte m. E. vielleicht sogar noch geringer sein – siehe unten S. 49, Anm. 183.

jüdischen Sichtungen annehmen dürfen.

Die Beobachtung des auf den astronomischen Neumond folgenden Neulichts, also des Erscheinens der ersten schmalen Mondsichel am Abendhimmel, setzte also den Monatsanfang fest. Diese Festsetzung geschah ohne Rücksicht auf den Wochentag. Die Monatsersten und die Feste sowie überhaupt jeder beliebige Kalendertag konnten zur Zeit des Zweiten Tempels auf jeden der sieben Wochentage fallen.¹⁰⁵ Der 1. Tischri konnte auf einen Sabbat fallen.¹⁰⁶ Das konnte genauso mit dem Versöhnungstag am 10. Tischri passieren.¹⁰⁷ Sowohl der erste als auch der siebte Festtag des Laubhüttenfest konnten z. B. auf den Sabbat oder „auf einen anderen Tag“ fallen.¹⁰⁸ Der Talmud überliefert außerdem folgenden interessanten Vorfall: Als zur Zeit Hillels des Älteren (um 30 v. Chr.) einmal der 14. Nisan auf einen Sabbat fiel¹⁰⁹, hegten die Führer des Sanhedrins ernsthafte Bedenken, ob denn am Sabbat überhaupt die tausenden von Passalammschlachtungen erlaubt seien.¹¹⁰ Hillel wurde um Rat gebeten und er versicherte, dass die Passaopfer den Sabbat verdrängen.¹¹¹ Laut Mischna konnte der 14. Nisan aber genauso auf einen Freitag fallen.¹¹² Dies alles impliziert, dass der 14. Nisan sowie jeder andere Kalendertag zur Zeit des Tempelbestands noch auf jeden der sieben Wochentage fallen konnte. Auch der 16. Nisan konnte auf einen Sabbat oder jeden anderen Wochentag treffen.¹¹³ Der 14. Adar beispielsweise konnte laut Mischna ebenso auf jeden der sieben Wochentage fallen.¹¹⁴ Im Mittel lag letztlich jeder Kalendertag im neuen Jahr drei, vier oder fünf Wochentage später, als er noch im vorausgehenden Jahr gelegen hatte, wenn das alte Jahr ein Gemeinjahr gewesen war, und vier bis sechs Wochentage später, wenn das alte Jahr ein Schaltjahr gewesen war.¹¹⁵ Folglich fiel

105 Bereits im Jubiläenbuch aus dem 2. Jh. v. Chr. ist womöglich angedeutet, dass die Feste wie das Passafest bei den sich nach dem Mondkalender richtenden Juden auf jeden beliebigen Wochentag fallen konnten: „Likewise, in 49:7-8 and 14 *Jubilees* admonishes against adjourning Passover from day to day (i.e., perhaps, of the week, as opposed to the solar calendar, where the festival occurs always on the same day of the week) [...]“ (Stern: Calendar and Community, 11). Herr nennt in Safrai/Stern: People II, 849 mehrere Stellen aus Mischna und Gemara, die für die frühere Zeit nahelegen, dass die Feste auf jeden beliebigen Wochentag treffen konnten. (Zu den erst viel später geführten rabbinischen Diskussionen und Regelungen, welche Feste auf welche Wochentage fallen dürften und auf welche nicht, siehe Zuckermann: Materialien, 47-52).

106 Siehe Mischna, Trakt. Rosch haschana 4, 1. Das ist auch in Mischna, Trakt. Zebahim 10, 1 vorausgesetzt.

107 Siehe Mischna, Trakt. Menahot 11, 7.

108 Siehe Mischna, Trakt. Sukka 3, 13f. u. 4, 2f.

109 Dass der 14. Nisan auf den Sabbat fallen konnte, sagt auch Mischna, Trakt. Pesachim 3, 6; 5, 8f. u. 6, 1ff. sowie Trakt. Schekalim 8, 3 oder Trakt. Schabbat 23, 1 ausdrücklich. Dies war gemäß meinem rekonstruierten Kalender (unter alleiniger Berücksichtigung der wahrscheinlichen Optionen) in den Jahren 63, 60, 56, evtl. 46, 36, 29, 22 und evtl. auch 19 v. Chr. usw. der Fall. Eigentlich kann es sich bei dem im Talmud gemeinten Jahr, in welchem Hillel zurate gezogen wurde, nur um das Jahr 36 v. Chr. handeln. Denn das letzte Mal hiervor fiel ein 14. Nisan 10 Jahre früher im Jahr 46 v. Chr. oder sogar 20 Jahre früher im Jahr 56 v. Chr. auf den Sabbat. Nach 10 oder 20 Jahren, etlichen Wirren und vor allem nach einer um 37/36 v. Chr. vermutlich rigoros durchgeführten Neubesetzung des Sanhedrins durch Herodes mochte man vergessen haben, wie man mit der Problematik umzugehen habe. Aber 29 v. Chr. usw. musste man es wieder wissen, weil man ja bereits 36 v. Chr. vor dem Problem gestanden hatte. Dass zur Zeit Hillels des Älteren die Feste auf einen jeden der Wochentage fallen konnten, stellt übrigens auch Graetz: Geschichte III/1, 209f. klar.

110 Vgl. zu diesen Bedenken und zum mosaïschen Grund für dieselben Bedenken oben S. 22f., Anm. 57.

111 Siehe Babylon. Talmud, Trakt. Pesachim 66a.

112 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 1: „Fiel der Vorabend des Passafestes mit dem Vorabend des Sabbat zusammen [...]“. Auch Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 54b spricht von dem „auf einen Vorabend des Šabbaths fallenden Vorabend des Pesahfestes“.

113 Siehe Mischna, Trakt. Menahot 10, 1 u. Pesachim 7, 10.

114 Siehe Mischna, Trakt. Megilla 1, 2.

115 Wenn bspw. ein Jahr mit einem Sabbat anhub und im Schnitt 353-355 Tage zählte, so begann das nächste Jahr mit einem Dienstag, Mittwoch oder Donnerstag: eine Differenz von drei bis fünf

jeder Kalendertag früher oder später einmal auf jeden der sieben Wochentage.

Wie hat man sich nun die damalige Praxis der Neulichtsbeobachtung und der Festsetzung des Monatsersten vorzustellen? Bald nachdem die Sonne vollständig unter dem Horizont im Westen verschwunden ist, erscheint dem menschlichen Auge nicht weit über diesem westlichen Horizont, „close to the point on the horizon where the sun has set“¹¹⁶, und nur für kurze Zeit¹¹⁷ die erste zarte Lichtsichel des neuen Mondes.¹¹⁸ Der Hohepriester oder die Vorsitzenden des priesterlichen Kalenderrates¹¹⁹ warteten ab dem fraglichen Abend (am Ende des 29. bzw. am Beginn des 30. Monatstages) nach Sonnenuntergang darauf, dass sie von mindestens zwei jüdischen Zeugen aufgesucht wurden, die ihnen die Sichtung der Mondsichel eidlich

Wochentagen. War jenes alte Jahr, welches mit dem Sabbat begonnen hatte, jedoch ein Schaltjahr mit zusätzlichen 29 oder 30 Tagen, so musste der erste Tag des neuen Jahres in der Regel auf einen Mittwoch oder Donnerstag, unter Umständen auch einen Dienstag oder Freitag fallen: eine Differenz von vier bis fünf, unter Umständen auch von drei bis sechs Wochentagen. Ich habe oben bewusst „im Mittel“ geschrieben, denn die jedesmalige individuelle Festsetzung der Monatsanfänge und damit einhergehend die individuelle Dauer eines jeden Monats und somit eines jeden Kalenderjahres verhindern die Angabe einer allgemeingültigen Regel in dieser Sache. Zwar gibt der Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 54b u. Trakt. Rosch haschana 20a engere Grenzen an: „Andere sagen, zwischen einem Wochenfest und dem anderen, zwischen einem Neujahre und dem anderen, gebe es eine Differenz von (nur) vier [Wochen-]Tagen, und in einem Schaltjahre von fünf [Wochen-]Tagen“; jedoch müssen in diese Rechnungen bereits spätere rabbinische Kalenderregeln eingeflossen sein, die zur Zeit des Tempelbestands noch keine Berücksichtigung gefunden haben.

116 Stern: Calendar and Community, 99.

117 Stern: Calendar and Community, 100 schreibt: „the interval between sunset and moonset is often not more than a half an hour. It is only in this short period of time, when the sun is 'isolated' from the moon and deep enough below the horizon, that the sky becomes sufficiently dark for the thin moon crescent to become visible against its background“; vgl. ebd., 110f. Kugler: Moses, 33 schreibt: „Die Sichtbarkeit der Sichel wird dadurch bedingt, daß bevor noch der Mond untergeht, ein solcher Grad von Dunkelheit eingetreten ist, daß die feine Sichel sich genügend abheben kann. Dieser Moment fällt zwischen das Ende der bürgerlichen und das der astronomischen Dämmerung und ist von der Größe des Tiefstandes der Sonne unter dem Horizont bedingt“.

Der Mond, den wir normalerweise gewohnt sind, nachts am Himmel stehen bzw. wandern zu sehen, verschwindet zur Zeit des Neulichts bereits ca. 0,5 bis 2 Stunden nach Sonnenuntergang hinterm Horizont. In den Tabellen von R. Gautschy (www.gautschy.ch/~rita/archast/mond/Jerusalemste.txt) zur rechnerisch besten Sichtbarkeit des Neulichts zu Jerusalem sind die Zeiten von Sonnenuntergang (TS) und Monduntergang (TM) um die Zeit eines jeden Neulichts zwischen 3000 v. und 2000 n. Chr. angegeben (allerdings in GMT, wozu wir für Jerusalem 2:21 Std.:Min. und für Babylon ca. 2:57 Std.:Min. zu addieren haben). Diese Untergangszeiten sind sehr wertvoll für die Orientierung.

118 Vgl. Reingold/Dershowitz: Calculations, 289: „[...] shortly after the new moon conjunction a crescent moon appears in the evening just after sunset, low in the western sky“. Vgl. auch Jeremias: Abendmahlsworte, 31: „ein feinleuchtender Faden am westlichen Himmel kurze Zeit nach Sonnenuntergang“.

119 Wenngleich die Mischna und der Talmud einen rabbinischen Kalenderrat voraussetzen, von dem König und Hohepriester ausgeschlossen waren, so wird das nur für die Zeit ab der Tempelzerstörung zutreffend sein. In nachexilischer, oniadischer, hasmonäischer und wahrscheinlich noch in herodianischer Zeit dürften kalendarische Entscheidungen in den Händen des Hohepriesters gelegen haben (so auch Stern: Calendars, 341), wenngleich dieser an wesentliche religiöse Konventionen gebunden war und oftmals die mit dem Kalender in Zusammenhang stehenden Aufgaben an einen priesterlichen Kalenderrat delegiert haben mag. Dass der Kalenderrat, der sich mit der Bestimmung des Monatsbeginns befasste, während des Tempels aus Priestern bestand, legt Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 7 absolut nahe (Jeremias: Jerusalem, 201, Anm. 1 vermutet zu dieser Mischna-Stelle: „Wenn die Stelle von zwei Instanzen redet, die den Kalender festsetzten, nämlich dem Priesterkollegium und dem Synedrium, so erklärt sich das daraus, daß ursprünglich die Priester zuständig waren [vgl. ders.: Abendmahlsworte, 31 mit Anm. 3]: weil sie aber sadduzäisch eingestellt

bekundeten.¹²⁰ Zur Zeit des Tempels durften die Zeugen laut der Mischna wegen aller Monatsanfänge sogar den Sabbat mit ihrer Wanderung nach Jerusalem entweihen;¹²¹ „während sonst am Sabbat kaum ein Stündchen Wegs zurückgelegt werden darf, ward auch an diesem heiligen Tage die lange Reise zur religiösen Pflicht erhoben“¹²². Die Mitglieder des Kalenderrats werden aber am entsprechenden Abend wie viele andere Jerusalemer auch selbst den Himmel beobachtet haben. Emil Schürer sagt: „Da man natürlich ziemlich genau wusste, wann das Erscheinen des Neumondes zu erwarten sei, so wird man alles aufgeboten haben, um es womöglich am richtigen Tage constatiren zu können“¹²³. Ludwig Basnizki sensibilisiert allerdings: Wenn wir selbst einmal versuchen, die Neulichtsichel am Abendhimmel aufzufinden, „so werden wir einen kleinen Vorgeschmack von den Schwierigkeiten bekommen, die der

waren, griff das Synedrium ein, um die pharisäische Auffassung durchzusetzen“. Demnach wäre das Monopol der Priester auf die Festsetzung der Monatsanfänge in der Spätphase des Zweiten Tempels aufgeweicht worden); vgl. Stern: *Calendars*, 341, Anm. 131. Die Interkalation hingegen mag bereits früher einem Gremium übertragen worden sein, welches mit hochrangigen Mitgliedern des Sanhedrins, also auch Nicht-Priestern, besetzt gewesen sein könnte. Darauf lässt der Einschaltungs-Brief des Laien Gamaliels an die Gemeinden in Babylonien usw. schließen; siehe zu diesem Zuckermann: *Materialien*, 41f. und vgl. hier unten S. 54 mit Anm. 206. Gamaliel I. war kein Priester, aber er war als hochrangiger pharisäischer Schriftgelehrter ein Mitglied des 71köpfigen Sanhedrins (siehe Apg. 5, 34 und dazu Jeremias: *Jerusalem*. 269) und mag mit einigen Kollegen einen Rat gebildet haben, welcher im Auftrag des Sanhedrins über die Jahres-Interkalation entschied. Dass die Frage nach der Einschaltung eines Monats nicht vom Hohepriester alleine beantwortet worden sein mag, sondern im Verbund mit einem Interkalations-Gremium des Sanhedrins, mag solche Gründe gehabt haben, von denen Basnizki: *Kalender*, 13f. einen nennt: „Bei einer solchen Entscheidung über Schaltjahre wurde sogar der Hohepriester als befangen abgelehnt, da er gegebenenfalls aus selbstsüchtigen Gründen für die Nichteinschaltung eines Monats stimmen könnte. Der Versöhnungstag würde dann noch in die etwas wärmere Jahreszeit fallen, und das an diesem Tag vorgeschriebene fünfmalige rituelle Baden des Hohepriesters [siehe dazu Mischna, Trakt. Joma 3, 3 u. 3, 5] bedeutete dann keine allzu große Unannehmlichkeit“. Für herodianische Zeit ist zusätzlich zu bedenken, dass die Hohepriester in mancherlei Hinsicht Marionetten der Herodier waren und die weltlichen Dynasten bei Bedarf wohl ihren Einfluss auf den Kalender nehmen konnten. Vgl. die Einschätzung in Stern: *Calendar and Community*, 163. Der Akt der Heiligung des Neumonds bzw. des Monatsbeginns und das Neumondopfer dürften jedenfalls in die Zuständigkeit des Hohepriester gefallen sein. Ios.: *bell.* V 5, 7 (230) sagt, der Hohepriester habe persönlich am Brandopferaltar Dienst getan „an den Sabbaten und Neumonden (νομήνιας), auch wenn eines der althergebrachten Feste oder eine Festversammlung des ganzen Volkes stattfand, wie sie das Jahr hindurch abgehalten wurden“.

Zuckermann: *Materialien*, 7ff. arbeitet aus dem Talmud anschaulich alles über den rabbinischen Kalenderrat bzw. Gerichtshof in der Zeit nach dem Tempel heraus, der regelmäßig aus drei Richtern, bei Bedarf auch aus fünf oder sieben bestand, zu deren Aufgaben vornehmlich das Zeugenverhör bezüglich der Neulichtssichtung und die Festlegung des Monatsanfangs sowie die Beratungen und Entscheidung zur Interkalation gehörte. Zuckermann: *Materialien*, 9 bemerkt dazu: „Obschon die Berichtersteller in den den Gerichtshof betreffenden Talmudstellen nach der Zerstörung des zweiten Tempels gelebt haben und directe Nachrichten über die frühere Weise der Zeugnisaufnahme somit nicht vorhanden sind, so ist doch wohl im Allgemeinen anzunehmen, dass das spätere Verfahren manche grosse und wesentliche Aehnlichkeiten mit dem in älterer Zeit üblichen gehabt haben wird, und darum ohne grosse Fehler im Ganzen für ein Bild desselben gelten kann“. Siehe zum Kalender-Gerichtshof auch den recht ausführlichen Maimonides: *Hilchot Kiddusch hachodesch* 1, 5-4, 13 (Ausgabe Mahler, S. 132-136) und Stern: *Calendars*, 349ff.

120 Laut Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 8-9 bestand für jeden freien männlichen Israeliten eine Neulichts-Zeugenpflicht; und laut Mischna, Trakt. Rosch haschana 2, 5 wurden die Zeugen vor Ort gut verköstigt, um die Bereitschaft zur Wanderung nach Jerusalem im Volke zu fördern. Die Details der Bestimmungen zu den Zeugen siehe in Maimonides: *Hilchot Kiddusch hachodesch* 2, 1-7 u. 3, 1-19 (Ausgabe Mahler, S. 132-135) und bei Zuckermann: *Materialien*, 16ff.

121 Siehe Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 4 und Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 20a u. 21b.

122 Basnizki: *Kalender*, 13.

Verwirklichung unserer Absicht dadurch entgegenstehen, daß eine ungünstige Stellung des Mondes oder des Beobachters, oder Wetter- und Wolkenverhältnisse die Beobachtung beeinträchtigen¹²⁴. Bei bewölktem Himmel sah man das Neulicht keineswegs an seinem ersten Abend und: „A successful sighting of the lunar crescent is highly dependent on the prevailing seeing conditions: dust in the air or slight fog can easily cause delayed first sightings“¹²⁵. Jerusalem war nicht automatisch immer der beste Standort, um die Sichel früh zu erblicken. Das dürfte der Grund für die Zeugenpflicht auch jener Juden, die sonst wo in Judäa und sogar in den anderen entfernteren jüdischen Landschaften lebten, gewesen sein. Die Zeugen hatten sogar bis zum Nachmittag am nächsten Tag Zeit einzutreffen (nämlich bis zum Abendopfer);¹²⁶ nach jüdischer Zählung war das natürlich immer noch der 30. Tag, weil der jüdische Tag von Abend zu Abend lief.¹²⁷ Man verhörte die Zeugen, um sich ihrer Glaubwürdigkeit zu versichern.¹²⁸ Wurde ihre Aussage für wahr befunden, so heiligte der Hohepriester (oder sein Delegierter) den neuen Monat mit dem Ausspruch: „Er sei geheiligt!“¹²⁹ Diese Heiligung nach einer Sichtung erfolgte *spätestens* vor dem Abendopfer am Ende des jüdischen 30. Tages. Der, je nachdem, wann die Zeugen eintrafen, entweder gerade erst begonnene oder auch der sich allmählich neigende jüdische Tag war damit also nicht länger der 30. Tag des alten Monats, sondern der erste Tag des neuen Monats (und der gerade abgeschlossene Monat zählte folglich nur 29 Tage). Irgendwann vor dem Abendopfer, welches man bereits gegen drei Uhr nachmittags veranstaltete, wurde dann das Neumondopfer dargebracht.¹³⁰ Damit hatte also der alte Monat nur 29 Tage. Diese Kurzfristigkeit in der Entscheidung, ob der 30. Tag bereits der Neumondtag sei oder noch nicht, machte es scheinbar notwendig, an diesem Tage vorsichtshalber alles sein zu lassen, was einem Halbfeiertag wie dem Neumondtag nicht geziemte. Das dürfte mit ein Grund dafür gewesen sein, weshalb die fromme Witwe Judit ihr regelmäßiges Fasten immer bereits „am Vortag des Neumonds (προνουμηνιῶν)“ (Judit 8, 6) unterbrach, worunter vielleicht der 30. Tag zu verstehen ist.¹³¹

Falls allerdings bis zum Nachmittag/Abend des 30. Tages keine glaubwürdigen Zeugen auftauchten, so brauchte man auch nicht länger auf welche zu warten, denn dann wurde automatisch der Tag nach Sonnenuntergang (quasi der 31. Tag) als erster Tag des neuen Monats geheiligt, weil der alte Monat nicht mehr als 30 Tage zählen durfte.¹³² Am Neumondtag erklang

123 Schürer: Geschichte I, 750.

124 Basnizki: Kalender, 13.

125 Gautschy/Thomann: Dating, 165.

126 Mischna, Trakt. Rosch haschana 4, 4 sagt von der Zeit des Tempels: „Anfangs nahm man das Zeugnis des Neumonds den ganzen Tag an. Einmal säumten die Zeugen zu kommen, und die Leviten gerieten [dadurch] beim Gesang durcheinander. Sie ordneten [daher] an, daß man [die Zeugen] nur bis zum Nachmittagsopfer annehmen soll“. Das ist vermutlich vom Neumond Tischri gesagt, mag aber für die übrigen Neumonde ebenso gegolten haben. Zu der Zeitspanne, in welcher die Zeugen (auch als der Tempels stand) aufgenommen wurden, siehe außerdem Zuckermann: Materialien, 14.

127 Zur jüdischen Tagesgrenze siehe unten S. 153 mit Anm. 633.

128 Siehe die Kapitel „Glaubwürdigkeit der Zeugen“ und „Zeugenverhör“ in Zuckermann: Materialien, 19-25.

129 Siehe Mischna, Trakt. Rosch haschana 2, 7. Zum Akt der Heiligung des neuen Monats durch den späteren rabbinischen Gerichtshof siehe Maimonides: Hilhot Kiddusch hachodesch 2, 8f. (Ausgabe Mahler, S. 133) und Zuckermann: Materialien, 26-29. Welch hohen Stellenwert die formale Heiligung hatte, geht aus Maimonides: Hilhot Kiddusch hachodesch 2, 8 (Ausgabe Mahler, S. 133) hervor: „[...] nicht das Sehen der Mondsichel bestimmt den Neumondstag, sondern der Ausspruch des Gerichtshofes, der da lautet: 'er sei geheiligt!'“.

130 Zum Abendopfer und seiner Tageszeit siehe unten S. 154-158, zum Neumondopfer unten S. 195f. Zum hiesigen Zusammenhang siehe Maimonides: Hilhot Kiddusch hachodesch 3, 5 (Ausgabe Mahler, S. 134).

131 Vgl. dazu Babylon. Talmud, Trakt. Taanit 17b.

132 Maimonides: Hilhot Kiddusch hachodesch 1, 3. (Ausgabe Mahler, S. 132) fasst die Praxis verständlich zusammen: Er sagt, man zähle ab dem Abend der Neulichtsichtung „29 Tage, und wenn

am Tempel in Jerusalem gemäß Psalm 81, 4 die Trompete.

Mittels Signalfeuern auf den Bergen und mittels Sendung von Boten wurde der Beginn des neuen Monats in den jüdischen Gebieten verkündet.¹³³ Das war wegen der Feste vorrangig zu Beginn des ersten und des siebten Monats von Bedeutung (bedingt auch zu Beginn anderer Monate wegen der Halbfeiertage und Fasttage¹³⁴). Je weiter man als Jude in der Diaspora lebte, desto weniger hatte man natürlich Anteil am originalen jüdischen Kalender des Heiligen Landes.¹³⁵ Denn je größer die Entfernung von Jerusalem war, desto länger dauerte es, bis die Kunde von der Monats-Heiligung dorthin gelangte.

Es wäre von erheblichem Vorteil für die Juden außerhalb Palästinas gewesen, wenn man den Monaten Adar, Veadar und Elul (also den Monaten vor Nisan und Tischri) immer die gleiche

in der 30. Nacht der Mond wieder gesehen wird, so ist der 30. Tag der 1. Tag des neuen Monates; wird er aber nicht gesehen, so ist erst der 31. Tag der 1. Tag des neuen Monates, während der 30. Tag noch dem alten Monate angehört, unbekümmert darum, ob der Mond in der Nacht zum 31. Tage gesehen worden ist oder nicht, denn ein Mondmonat hat nicht mehr als 30 Tage“.

133 Siehe Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 3 (Boten) u. 2, 2-4 (Feuersignale von den Bergen, Boten). Vgl. Maimonides: Hilchot Kiddusch hachodesch 1, 7 u. 3, 8 (Ausgabe Mahler, S. 132 u. 134). Für Details siehe Zuckermann: Materialien, 29ff.

134 Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 3 u. 1, 4 nennt außer Nisan und Tischri den Ab wegen des darin gelegenen Fasttages, den Elul wegen des Neujahrsfestes, den Kislev wegen des Tempelweihfestes, den Adar wegen des Purimfestes und den Ijar wegen des kleinen Passa. Vgl. Maimonides: Hilchot Kiddusch hachodesch 3, 9ff. (Ausgabe Mahler, S. 134). Interessant ist aber, dass ein aramäisches Ostrakon aus der Spätzeit des Zweiten Tempels zu belegen scheint, dass selbst in manchen jüdischen Gegenden der tatsächliche Beginn des Monats Kislev erst bekannt wurde, nachdem der Kislev bereits mehrere Tage gelaufen war. In diesem aramäischen Ostrakon aus einer nicht mehr näher bestimmbar Ortschaft in Judäa und einem ebenso leider nicht mehr sicher bestimmbar Jahr ging der Verfasser an einem Freitag und dem darauffolgenden Sabbat davon aus, dass man den 6. und den 7. Kislev schrieb. Tatsächlich dürfte man in Jerusalem an diesen beiden Wochentagen erst den 5. und den 6. Kislev geschrieben haben. Der Verfasser des Ostrakon ging also am 6. und 7. Kislev noch davon aus, dass der Vormonat Marcheschwan 29 Tage hatte. Die Jerusalemer hatten ihm stattdessen 30 Tage gegeben und den Kislev erst am 31. Tag begonnen. Am 26. und 27. Kislev hatte der Ostrakon-Verfasser längst Kenntnis davon; denn diese beiden Kalenderdaten synchronisierte er im Einklang mit den Jerusalemern als Freitag und Sabbat. Siehe zu diesem sogenannten Ostrakon 2 Geiger: Handschriften, 540; ders.: Doppelte Datierungen, 10, Anm. 41 und Doering: Schabbat, 389ff. Aufgrund dieses Quellenzeugnisses bin ich geneigt anzunehmen, dass die Boten zur Zeit des Tempels regulär wirklich nur wegen des Nisan-Neumondtages und des Tischri-Neumondtages von Jerusalem ausgesandt worden sind. Die übrigen Neumondtage scheinen sich hingegen allmählich und ohne Hast von alleine herumgesprochen zu haben. Falls es andererseits stimmen sollte, dass das besagte Ostrakon vom Kislev des Jahres 37 v. Chr. spricht (siehe dazu die entsprechende Anm. in Band I/2, Kap. I. 3. 1., Abschnitt „Epoche, Dauer und Ende ...“), so ließe sich die Unkenntnis des Ostrakon-Verfassers betreffs der Länge des Vormonats Marcheschwan natürlich aus der Kriegssituation in Jerusalem und Judäa heraus erklären (zum Krieg im Jahr 37 v. Chr. siehe Band II, Kap. III. 2. 7.).

135 Der Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 43a-43b sagt, die Diasporajuden seien „in der Festsetzung des Neumondes nicht kundig“, während die Juden in Palästina „in der Festsetzung des Neumondes kundig sind“. Was die jüdischen Diasporagemeinden anbelangt, so werden sie keine Chance gehabt haben, schnell und immer über den genauen Tag des Monatsersten in Judäa informiert gewesen zu sein. Ihnen wird nichts anderes übriggeblieben sein, als sich entweder an dem lokal gebräuchlichen Kalender der heidnischen Umwelt zu orientieren, sofern derselbe ein lunisolärer war, oder regelmäßig eigene Neulichtsbeobachtungen anzustellen. Stern: Calendar and Community, 121 sagt z. B. zur jüdischen Gemeinde, welche hinter der Inschrift von Berenike steckt (zur Inschrift siehe unten Kapitel I. 4. 3.): „In the absence of evidence to the contrary, we must assume that the Jews of Berenike determined the new months independently, on the basis of their own sightings of the new moon“. Je nachdem, ob eine jüdische Diasporagemeinde weit im Westen oder weit im Osten der damaligen Welt lebte, wird sie die Monate schon alleine wegen der geographischen Breite oftmals einen Tag früher oder später als die Brüder in Judäa begonnen haben. Aufgrund weiterer Sichtungsfaktoren und Sichtungs-Hemmnisse

Anzahl von Monatstagen, entweder immer 29 oder immer 30 Tage, gegeben hätte.¹³⁶ Dann hätten die Daten für das Passafest, das Neujahrsfest, den Versöhnungstag und das Laubhüttenfest zwischen einem Monat und anderthalb Monaten im Voraus festgestanden (Das Wochenfest zu Beginn des dritten Monats wurde hingegen einfach am 50. Tag nach Passa gefeiert, unabhängig davon, auf welchen Tag der erste Tag des Monats Sivan fiel). Jedoch muss bezweifelt werden, dass die Monate Adar, Adar II und Elul zu der Zeit, als der Tempel noch existierte, bereits fixe Längen hatten.¹³⁷ Z. B. sagt die Mischna ausdrücklich für die Zeit des Tempels, dass der 1. Tischri empirisch gemäß der Neulichtssichtung, welche die Zeugen dem Gerichtshof mitzuteilen hatten, bestimmt wurde.¹³⁸ Dieses Verfahren am Übergang vom Elul zum Tischri war nur möglich und nötig, weil der Elul eben *keine* fixe Länge hatte, sondern, je nachdem, sowohl 29 als auch 30 Tage haben konnte.

Ich habe oben Galenus und Geminus zitiert, aus deren Worten man schließen könnte, die Monate seien bei den Juden immer abwechselnd 30 und 29 Tage lang gewesen (wie es ja schon das Henochbuch nahelegt¹³⁹). Im Talmud finden sich Diskussionen, welcher Monat 30 Tage (voller Monat), welcher nur 29 Tage (hohler Monat) haben müsse, wie viele Monate pro Jahr höchstens und mindestens voll und wie viele hohl sein dürften, ob volle und hohle Monate immer einander abwechseln müssten usw.¹⁴⁰ Fixe Regeln in dieser Richtung sind aber für die Zeit des Bestands des Zweiten Tempels, als man den Mond beobachtete und nach ihm entschied, nicht anzunehmen. „Therefore, as based on the sighting of the new moon, two or three months of 30 days (or of 29 days) could occur in a row“¹⁴¹. Richtig wird darüber hinaus

ist ab und zu sicher auch eine Abweichung von zwei Tagen zu erwarten. Stern: Calendar and Community, 119 sagt: „As we have seen, visibility of the new moon would have varied considerably from place to place because of different geographical coordinates, weather conditions, and human observational accuracy. As a result, different Jewish communities are likely to have observed the festivals at slightly different times“. Genauso wie man es in Elephantine in Süd-Ägypten nicht vermochte, mit dem achaimenidischen Reichskalender Gleichschritt zu halten (siehe in Band I/2, Kap. III. 3. 2.), können die Juden der Diaspora auch mit dem jüdischen Kalender nur annähernd in Übereinstimmung gewesen sein. Die spätere Praxis, in der Diaspora zwei Festtage zu begehen (um die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, mit dem in Judäa gefeierten Fest zeitlich tatsächlich zusammenzutreffen) dürfte aber erst lange nach dem Ende des Tempels aufgekommen sein – so Stern: Calendar and Community, 243 mit Anm. 112. Andere wie Ideler nahmen die Verdopplung der Festtage zwar schon für die Zeit des Zweiten Tempels an, „aber nur für die entfernteren Wohnsitze der Juden“ (Ideler: Lehrbuch, 214).

136 Später im Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 19b u. 32a wird gesagt, dass der Monat Elul seit Esras Zeiten stets nur 29 Tage gezählt hat. Das sei allerdings gewissermaßen Zufall gewesen; sei es nötig, so würde man dem Elul auch 30 Tage geben. Deshalb sagt Stern: Calendar and Community, 165 richtig dazu, dass die Rabbis sich bewusst waren, „that this 'rule' was not always strictly observed“. „But the reference to Ezra suggests, nevertheless, that this rule existed already in the Mishnaic period, and even long before“. Ähnliche Überlegungen im Talmud zum Monat Adar siehe in Stern: Calendar and Community, 166. Auch bezüglich des Adars bleibt Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 20a letztlich dabei, dass seine Länge zwischen 29 und 30 Tagen variierte: „Weil es Gebot ist, [den Neumond] auf Grund des Sehens zu weihen“.

137 Vgl. Beckwith: Calendar, 288f. und Schürer: Geschichte I, 750f.

138 Siehe Mischna, Trakt. Rosch haschana 4, 4. Außerdem wurden ja laut Mischna, Trakt. Rosch haschana 1, 3 sowohl nach der Sichtung des Elul-Neulichts als auch des Tischri-Neulichts Boten ausgesandt. Die Boten für den Tischri wären nicht nötig gewesen, wenn der Elul immer die gleiche Anzahl von Tagen gehabt hätte.

139 Siehe Henoch 78, 15f.

140 Siehe dazu Zuckermann: Materialien, 38. 45-47. 52-56 u. 61-65.

141 Bickerman: Chronology, 18. Stern: Calendars, 90, Anm. 65 sagt, dass hingegen für den babylonischen Kalender „runs of four 30-day months are not attested in the Astronomical Diaries“; sonst hätte dies auch bei Beginn des nächsten Monats unweigerlich zur Abweichung des ersten Monatstages vom Neulicht geführt.

das sein, was Kugler sagt: „War der Himmel an dem Abend, wo möglicherweise bei hellem Wetter die Mondsichel wahrgenommen werden konnte, trübe, so begann man gleichwohl einen neuen Monat, wenn der bisherige schon 30 Tage zählte; hatte er aber erst 29 Tage, so verlegte man den Monatsanfang auf den Abend des folgenden Tages“¹⁴² – oder anders ausgedrückt: Dann, wenn das Wetter die empirische Neulichtbeobachtung nicht zuließ, wird man dem Monat 30 Tage beigemessen haben; und wenn sich dieser Fall öfter nacheinander ergab, wird man vermutlich im Wechsel 29 und 30 Tage angesetzt haben. Auf diese Weise konnte man hoffen, sich nicht allzu sehr von den tatsächlichen Mondphasen zu entfernen.¹⁴³ Aber weil diese Gefahr dennoch ein Stück weit bestand, wird man alle Anstrengungen unternommen haben, Beobachtungen, wenn irgend möglich, zu realisieren.

I. 2. 2. Heutige Berechnung der damaligen Monatsanfänge

Die damaligen allmonatlichen Wetterverhältnisse können heute nicht mehr nachvollzogen und daher auch nicht mehr berücksichtigt werden. Wollen wir heute feststellen, an welchen Tagen z. B. in den Jahren 63 v.-72 n. Chr. das Neulicht gesichtet werden konnte (um eben die jüdischen Monatsanfänge bestimmen zu können), so sind wir selbstverständlich auf das Errechnen angewiesen. Denn die alten Beobachtungen sind von den Juden weder aufgezeichnet worden, noch für uns wiederholbar. Da es die heutige Astronomie vermag, die wahren Neumonde bzw. die Zeitpunkte der Konjunktion auch für das Altertum mit größter Genauigkeit anzugeben, geht die Berechnung des Neulichts vom Neumond aus. Aber wie gelangt man vom astronomischen Neumond zum Neulicht? Die Zeitspanne zwischen beiden hängt von einer Vielzahl von Faktoren und Variablen ab, die wohl beinahe nur von Astronomen und Astrophysikern überblickt werden können.¹⁴⁴ „Predicting the earliest visibility of the lunar crescent after conjunction is a matter of considerable complexity. It is a problem where astronomical, atmospheric, optical and human factors are all at work. The fact that even modern astronomers cannot agree on the best criterion for determining the first visibility of the lunar crescent only attests to the complex nature of this matter“¹⁴⁵.

Die Komplexität der Faktoren machte es den Menschen schon immer schwer, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie lange das Neulicht für gewöhnlich auf sich warten lasse. Maimonides sprach davon, dass zwischen der Konjunktion und dem Neulicht ganz ungefähr ein Tag liege.¹⁴⁶

142 Kugler: Moses, 3.

143 Zuckermann: Materialien, 53 sagt richtig: War man wegen schlechter Sichtverhältnisse, Zeugenmangel oder einer politische Maßregel „in die Nothwendigkeit versetzt ohne vorhergegangene Zeugenvernehmung vollzählige oder mangelhafte Monate einzusetzen, so konnte, wenn die Zahl der vollzähligen oder mangelhaften Monate eine gewisse Grenze überstieg, eine allzu auffällige Zeitdifferenz zwischen der Erscheinung der Mondsichel und dem eingesetzten Monatsanfang eintreten“. Stern: Calendars, 90 spricht im Zusammenhang mit dem babylonischen Kalender in neuassyrischer Zeit von der gleichen Gefahr: „For if the new moon was not sighted after 29 days (e.g. because of bad weather), the beginning of the month was always postponed to the next day, and the outgoing month thus counted 30 days. This could lead to an excessive number of 30-day months, each time the result of bad weather, which had the cumulative effect of delaying the month in relation to the moon. A run of 30-day months, for example, could easily cause a subsequent new moon to become suddenly visible on the 28th or 29th“.

144 „[...] the factors to be considered are: (i) the geometry of the Sun, the Moon, and the horizon, (ii) the width and luminance of the crescent, (iii) the absorption of moonlight by the atmosphere, (iv) the scattering of light in the atmosphere, and (v) the psychophysiology of human vision. [...] prediction of the first sighting of the early crescent moon is a complex problem because it involves a number of highly non-linear variables simultaneously“ (Sultan: First Visibility, 54).

145 Fatoohi/Stephenson/Al-Dargazelli: First Visibility, 51.

146 Siehe Maimonides: Hilchot Kiddusch hachodesch 1, 3 (Ausgabe Mahler, S. 132).

Laubhüttenfest im Herbst gewesen.³²⁰ Aber die Konsequenz wäre dann: „[...] there seems to be some kind of chronological confusion here, in both of Josephus's parallel narratives“³²¹, wie ein Vertreter der Laubhüttenfest-Annahme selbst zugeben muss. Eine Verrenkung ist derweil gar nicht nötig, wenn man den 10. April 43 v. Chr. als 1. Nisan annimmt.³²²

Ich halte also fest, dass der 1. Nisan der Juden im Jahre 43 v. Chr. auf den 10. April fiel. Der erste Festtag der Ungesäuerten Brote fiel folglich auf den 24. April und nicht einen Mondmonat früher auf den 25. März. Das Passa wurde 43 v. Chr. also nicht am ersten Vollmond nach der Frühlingstagundnachtgleiche gefeiert, sondern am zweiten.

I. 4. 3. Im Jahre der Inschrift von Berenike muss der 15. Nisan in den Zeitraum 19.-29. April gefallen sein und nicht in den Zeitraum 21.-31. März

Die Landschaft Kyrenaika in Nordafrika gehörte einst zu den Besitzungen der ägyptischen Ptolemäer-Dynastie, weshalb dort noch in römischer Zeit der ägyptische Kalender in Gebrauch war.³²³ Eine Inschrift aus der kyrenischen Küstenstadt Berenike am Mittelmeer ist datiert ins „Jahr 55“ (welcher Jahrrechnung auch immer), auf den ägyptischen 25. Phaophi und zugleich auf die Laubhüttenfest-Versammlung (ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας).³²⁴ Die Inschrift wurde offenbar von einer jüdischen Diaspora-Gemeinschaft verfasst.³²⁵ Aus dem Inhalt wird außerdem deutlich, dass die Inschrift aus der Zeit der frühen römischen Herrschaft stammt.³²⁶ Der römische Statthalter der Provinz namens Marcus Tittius („Sohn des Sextus, aus dem Geschlecht Aemilia“) hatte sich den Juden gegenüber freundlich gezeigt und die jüdische Gemeinde brachte ihre Verbundenheit zum Ausdruck. Wenn man nun wüsste, aus welchem Jahr unserer Zeitrechnung diese Inschrift stammt, so wüsste man – da wir das julianische Datum für jeden 25. Phaophi kennen –, wann in jenem Jahr das Laubhüttenfest gefeiert worden ist. Folglich könnte man für jenes Jahr bestimmen, welcher Neumond den Monat Tischri und weiter welcher Neumond den Monat Nisan bedingte bzw. nach sich zog.

Das siebentägige Laubhüttenfest lief vom 15.-21. Tischri; der 22. Tischri war der sich anschließende Feiertag, an dem die Abschlussversammlung des Festes gehalten wurde, sodass sich in der Praxis ein achttägiges Fest ergab.³²⁷ Ob die Inschrift diesen 22. Tischri meint (was naheliegt und meist angenommen wird) oder vielleicht auch einen der sieben anderen Tage vom 15. bis zum 21. Tischri meinen kann, ist schwer zu sagen. Man sollte folglich vorerst jeden der acht Tage vom 15.-22. Tischri für möglich halten.

Der ägyptische 25. Phaophi fiel vor der Einführung des alexandrinischen Kalenders wegen des angewandten ägyptischen Wandeljahrkalenders in römischer Zeit auf Ende Oktober im

320 Siehe dazu Sharon: Judea, 144, Anm. 96 u. 97.

321 Sharon: Judea, 144, Anm. 97.

322 Siehe auch unten auf S. 128ff., dass sich dieser Jahresanfang bestens mit dem von Ben Zion Wacholder vertretenen Sabbatjahrzyklus verträgt.

323 Über den ägyptischen Kalender in der *Cyrenaica* siehe Stern: Calendars, 192f.

324 Die Inschrift findet man im CIG III, Nr. 5361 (S. 557-561). Der griechische Text ist ebenso wiedergeben in Schürer: Geschichte III, 79f., Anm. 20. Stern: Calendar and Community, 58, Anm. 31 nennt darüber hinaus neuere Literatur zur Inschrift.

325 Siehe zur Geschichte und zu Quellen zur jüdischen Diaspora in Kyrenaika Schürer: Geschichte III, 52f. Mit Anmerkungen. Laut Ios.: contra Apion. II 4 (44) hat schon Ptolemaios I. Juden in Kyrene angesiedelt.

326 Stern: Calendar and Community, 59: „Reference in the inscription to the activities of a Roman official indicates that it was erected some time after 96 BCE, i.e. after the end of the Cyrenaican kingdom, and in the early Roman period“.

327 Siehe zur Chronologie des Laubhüttenfestes unten S. 190ff. und zum achten Festtag als Versammlungstag im Besonderen Lev. 23, 39; Num. 29, 35; Neh. 8, 18 und 2. Chronik 7, 9.

Julianischen Kalender.³²⁸ Von 45 bis 42 v. Chr. war der 25. Phaophi des Wandeljahres z. B. der 27. Oktober. In den Jahren 33-30 v. Chr. war es bereits der 24. Oktober. Dann ab 25 v. Chr. fiel der 25. Phaophi des alexandrinischen Kalenders konstant auf den 22. Oktober des Julianischen Kalenders; nur alle vier Jahre (immer in jenem julianischen Jahr, welches dem regulären/ideellen julianischen Schaltjahr vorausging) fiel der 25. Phaophi mit dem 23. Oktober zusammen.³²⁹ Sowohl die Verwendung des Wandeljahrkalenders als auch des alexandrinischen Kalenders sind in dieser Inschrift aus der *Cyrenaica* denkbar.

Lässt man die Datierung aufs „Jahr 55“ vorerst außer acht und betrachtet nur die Doppeldatierung auf den 25. Phaophi sowie aufs Laubhüttenfest, so kommen sehr viele Jahre als gesuchte in Betracht. In der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr., als der Wandeljahrkalender noch in Gebrauch war, fiel der 25. Phaophi, wie gesagt, ins letzte Viertel des Monats Oktober. Gesucht werden also jene Jahre, in welchen das achttägige Laubhüttenfest je nachdem frühestens kurz nach Mitte Oktober anhub oder spätestens in den ersten Novembertagen endete (damit mindestens ein Tag des achttägigen Festes mit dem 25. Phaophi zusammentraf).³³⁰ Im alexandrinischen Kalender war dann, wie gesagt, der 25. Phaophi in der Regel gleich dem 22. Oktober. Das heißt, in diesem Fall muss man ein Jahr finden, in dem das achttägige Laubhüttenfest frühestens am 15. Oktober begann (und am 22. Oktober endete) oder in dem es spätestens (am 22. Oktober begann und) am 29. Oktober endete.³³¹ Nur in jedem vierten Jahr war im alexandrinischen Kalender der 25. Phaophi gleich dem 23. Oktober (so z. B. in den Jahren 22, 18, 14, 10 v. Chr. usw.). In diesen Fällen wiederum muss das Fest frühestens am 16. Oktober begonnen (und am 23. Oktober geendet) oder spätestens (am 23. Oktober begonnen und) am 30. Oktober geendet haben.³³² Diese Bedingungen werden in etwa 25% aller Jahre (zumindest potentiell) erfüllt.³³³ Das heißt, dass allein auf Grundlage des Synchronismus

328 Zum ägyptischen Wandeljahrkalender siehe Band I/2, Kap. III. 2. 1.

329 Zum alexandrinischen Kalender siehe Band I/2, Kap. III. 12.

330 Jahre	25. Phaophi des Wandeljahres	Grenzen, innerhalb derer sich das gesuchte achttägige Laubhüttenfest zugetragen haben müsste	Grenzen für den voraus- gehenden Versöhnungstag
45-42 v. Chr.	27. Okt.	20. Okt.-3. Nov.	15.-22. Okt.
41-38 v. Chr.	26. Okt.	19. Okt.-2. Nov.	14.-21. Okt.
37-34 v. Chr.	25. Okt.	18. Okt.-1. Nov.	13.-20. Okt.
33-30 v. Chr.	24. Okt.	17.-31. Okt.	12.-19. Okt.
29-26 v. Chr.	23. Okt.	16.-30. Okt.	11.-18. Okt.

331 Das wiederum war der Fall, wenn der Versöhnungstag in den Zeitraum vom 10. bis zum 17. Oktober fiel. Ich erwähne den 10. Tischri hier, weil ich unten in dem rekonstruierten jüdischen Kalender für die Jahre 63 v.-72 n. Chr. der Einfachheit halber lediglich das Datum des Versöhnungstages nenne, nicht aber das des Hüttenfestes.

332 Das wiederum war der Fall, wenn der Versöhnungstag in den Zeitraum vom 11. bis zum 18. Oktober fiel.

333 Die jüdischen Kalenderdaten für alle Versöhnungstage von 63 v.-72 n. Chr. sind unten im rekonstruierten jüdischen Kalender in Kapitel IV zu finden. Daraus lassen sich die Daten der fünf Tage später beginnenden Laubhüttenfeste leicht errechnen.

Auf der Suche nach Überschneidungen des 25. Phaophi mit dem Laubhüttenfest kämen ab 45 v. Chr. (– wobei mein Einsetzen mit diesem Jahr etwas willkürlich ist –) gemäß dem ägyptischen Wandeljahrkalender folgende Jahre in Betracht: 41 v. Chr. (erster Laubhüttenfesttag evtl. 25. Okt.), 38 v. Chr. (erster Festtag möglicherweise 23. Okt.), 30 v. Chr. (erster Festtag 24. Okt.) und 27 v. Chr. (erster Festtag möglicherweise 20. Okt.).

Nach Einführung des alexandrinischen Kalenders kämen infrage die Jahre 24 v. Chr. (erster Festtag 18. Okt.), 21 v. Chr. (erster Festtag 15. Okt.), 19 v. Chr. (erster Festtag möglicherweise 22. Okt.), 16 v. Chr. (erster Festtag 19. Okt.), 13 v. Chr. (erster Festtag 16. Okt.), 8 v. Chr. (erster Festtag 20. Okt.), 5 v. Chr. (erster Festtag 18. Okt.), 4 n. Chr. (erster Festtag nur evtl. 19. Okt.), 7 n. Chr. (erster Festtag 16. Okt.), 12 n. Chr. (erster Festtag möglicherweise 20. Okt.), 20 n. Chr. (erster Festtag 22. Okt.), 23 n. Chr. (erster Festtag 20. Okt.), 26 n. Chr. (erster Festtag 15. Okt.), 28 n. Chr. (erster Festtag 22. Okt.),

„25. Phaophi – Laubhüttenfest“ gar keine haltbare Aussage zum gesuchten Jahr gemacht werden kann, sondern dass der Schlüssel zur Datierung der Inschrift das „Jahr 55“ bilden muss. Will man die Inschrift von Berenike hinsichtlich des jüdischen Kalender-Laufs bzw. hinsichtlich des jüdischen Jahresbeginns befragen – was ja meine Absicht ist –, macht es ohnehin keinen Sinn, die Inschrift mittels eines schon vorausgesetzten Kalenderdatums für das Laubhüttenfest zu datieren. Viel richtiger wäre es, die Inschrift über ihr Jahr zu datieren und daraus dann das Datum für das Laubhüttenfest in jenem Jahr zu rekonstruieren.

Das in der Inschrift genannte 55. Jahr bzw. die dahinter stehende Ära erklärt sich allerdings leider nicht von selbst. 96 v. Chr. erbt der römische Staat formal die Kyrenaika (gemäß dem Testament des verstorbenen Ptolemaios Apion, einem Ptolemäer-Prinzen, der König von Kyrene gewesen war). Irgendwann um das Jahr 87 v. Chr. herum soll Sullas Feldherr L. Licinius Lucullus in die Kyrenaika (vornehmlich in die Stadt Kyrene) geschickt worden sein. Erst im Jahre 74 v. Chr. erfolgte die Einrichtung der Provinz Kyrenaika. Im Jahre 67 v. Chr. wurde dann die Provinz *Creta et Cyrene* eingerichtet,³³⁴ nachdem die Römer erfolgreich gegen die Seeräuber vorgegangen waren. Anfang September 31 v. Chr. fiel das Römische Reich an Octavianus, den späteren Augustus. Im Osten des Reichs begann man vielerorts die Jahre der aktischen Ära zu zählen. Und mit dem August 30 v. Chr. begann die Ära der ägyptischen Augustus-Herrschaft. Da in der Kyrenaika der ägyptische Kalender gebräuchlich war, mag dort auch diese ägyptische Jahreszählung eine Rolle gespielt haben.³³⁵ 27 v. Chr. erfolgte die Neueinrichtung der Provinz durch Augustus (Ab diesem Jahr mögen die *anni Augustorum* gezählt worden sein). Alle diese genannten Daten³³⁶ und sicherlich noch mehrere andere könnten den Ausgangspunkt für die in Berenike gebrauchte Jahreszählung bilden, falls uns in der Inschrift nicht eine gänzlich unbekannte Lokal- oder Stadtära begegnet. In der Forschungsliteratur werden unterschiedliche Epochen (= zeitliche Anfangspunkte) der Berenike-Jahreszählung und entsprechend unterschiedliche Datierungen des 55. Jahres vorgeschlagen:³³⁷

31 n. Chr. (erster Festtag möglicherweise 21. Okt.), 34 n. Chr. (erster Festtag 18. Okt.), 39 n. Chr. (erster Festtag möglicherweise 23. Okt.), 42 n. Chr. (erster Festtag 19. Okt.), 45 n. Chr. (erster Festtag 15. Okt.), 47 n. Chr. (erster Festtag nur evtl. 23. Okt.), 53 n. Chr. (erster Festtag 17. Okt.), 61 n. Chr. (erster Festtag 18. Okt.), 64 n. Chr. (erster Festtag möglicherweise 15. Okt.), 69 n. Chr. (erster Festtag möglicherweise 20. Okt.), 72 n. Chr. (erster Festtag 17. Okt.).

Ich habe für all diese Daten den für Judäa rekonstruierten jüdischen Kalender zugrunde gelegt. Im Kalender der jüdischen Diaspora-Gemeinden im Raum Libyen mögen die Monate jedoch nicht selten einen Tag früher begonnen haben. Denn das Neulicht konnte dort im Westen früher als in Judäa gesichtet werden. Das bedeutet, dass sogar noch einige weitere Jahr-Optionen mit ins Blickfeld genommen werden müssten.

334 Vgl. Eutrop.: *breviarium a. u. c.* VI 11.

335 Schürer: *Geschichte* III, 81, Anm. 21 beurteilt das freilich anders, er nennt es „unwahrscheinlich, daß man in Cyrenaica nach den ägyptischen Jahren des Augustus gerechnet habe“. Wieseler: *Beiträge*, 311f., Anm. 2 hingegen verweist auf zwei Inschriften, die den Gebrauch der augusteischen Ära der Ägypter in der Kyrenaika belegen sollen (Ich habe mir dieselben allerdings nicht angesehen).

336 Die Quellen, welche die genannten Daten zur Geschichte der Provinz stützen, finden sich z. B. angegeben in Marquardt/Becker: *Handbuch* III/1, 221-223. Siehe vor allem die Darstellung der Chronologie der Geschichte der Provinz in Chevallier: *Cyrene*, 13f.

337 Ich nenne vornehmlich die Vorschläge, welche Schürer: *Geschichte* III, 80f., Anm. 21 sowie Ginzel: *Handbuch* II, 34f., Anm. 2 aus der älteren Literatur und Stern: *Calendar and Community*, 58-61 aus der neueren Literatur referieren.

<u>Epoche</u>	<u>55. Jahr</u>
96 oder 95 v. Chr.	41 v. Chr.
88 oder 87 v. Chr.	34 oder 33 v. Chr.
74 oder 73 v. Chr.	19 v. Chr.
67 v. Chr.	13 v. Chr.
Sept. 31 v. Chr.	24/25 n. Chr.; die Inschrift müsste also den Herbst 24 n. Chr. meinen
August 30 v. Chr.	25/26 n. Chr.; die Inschrift müsste also den Herbst 25 n. Chr. meinen ³³⁸

Die noch heute vertretenen Datierungen der Inschrift sind vornehmlich die auf die Jahre 41 v. Chr., 13 v. Chr. und 24 oder 25 n. Chr. Welche dieser Datierungen kann überzeugen?

Für die Kyrenaika scheint die Datierung nach Jahren der *aera Actiaca* mit der Epoche 31 v. Chr. bezeugt zu sein,³³⁹ was diese Option durchaus verlockend macht. Nimmt man diese Ära an, würde die Inschrift das Laubhüttenfest des Jahres 24 n. Chr. meinen. Das aber lief vom 8.-15. Oktober und endete damit acht Tage vor dem 25. Phaophi. Auch das Laubhüttenfest im Jahre 25 n. Chr. (wahrscheinlich mit dem 27. September beginnend, evtl. auch mit dem 26. Oktober) überschneidet sich *nicht* mit dem 25. Phaophi des alexandrinischen Kalenders (22. Oktober). So muss man wohl annehmen, dass in dieser frühesten Kaiserzeit in der Kyrenaika noch nicht nach der *aera Actiaca* datiert wurde und das erst später üblich wurde.

Dass man in der Kyrenaika an der Schwelle von der ptolemäischen Herrschaft hin zur römischen Herrschaft, also um 96/95 v. Chr., mit der Zählung der Jahre neu begann, ist durchaus vorstellbar. Laut den Anhängern dieser Möglichkeit fiel der 25. Phaophi im Jahr 41 v. Chr. in die Zeit des jüdischen Laubhüttenfestes. 41 v. Chr. war der 25. Phaophi gleich dem 26. Oktober.³⁴⁰ Meiner Meinung nach wurde das Laubhüttenfest im Jahre 41 v. Chr. vom 26. September bis zum 3. Oktober gefeiert. Es besteht allerdings zugegebenermaßen die Möglichkeit, dass im Frühjahr desselben Jahres ein zweiter Adar eingeschaltet worden ist. Dann hätten die Juden ihr Laubhüttenfest vom 25. Oktober bis zum 1. November begangen oder vom 26. Oktober bis 2. November. Entweder der zweite Tag oder der erste Tag des Festes wäre dann mit dem 25. Phaophi tatsächlich zusammengefallen. Die Datierung der Inschrift aufs Jahr 41 v. Chr. ist also möglich (wenn auch in meinen Augen aus kalendarischen Gründen nicht

338 Siehe Ideler: Handbuch I, 523f. sowie ders.: Handbuch II, 614f. und vgl. ders.: Lehrbuch, 218f. und Wurm: Beiträge (Teil 2), 288. Gumpach: Kalender, 339-343 nimmt freilich, Wieseler: Synopse, 461-465 folgend, erst das Jahr 26 n. Chr. als gesuchtes an. Wieseler: Beiträge, 310f. erklärt, er gehe zwar von der ägyptischen Augustus-Ära aus, jedoch von einer jüdischen Epoche derselben, nämlich vom 1. Tebeth oder 1. Nisan 29 v. Chr., sodass er mit den 55 Jahren bis ins Jahr 26 n. Chr. kommt. Auch Ideler hielt letztlich nicht das Jahr 25 n. Chr. für das gesuchte (aber auch nicht das Jahr 26 n. Chr.): „Auf keinen Fall kann aber die Inschrift in das Jahr 25 n. Chr. gehören [...] Das in der Inschrift erwähnte Jahr muß sich also auf irgend eine Lokaläre beziehen, deren Epoche sich schwerlich ausmitteln lassen wird“ (Ideler: Handbuch II, 615).

339 Literatur, die das belegen soll, gibt z. B. Leschhorn: Ären, 226, Anm. 11 an. Ich finde vor allem eine sehr eindeutige Doppeldatierung in einer Inschrift aus Kyrene, allerdings erst aus dem 3. Jh. n. Chr. – siehe <https://ircyr2020.inslib.kcl.ac.uk/en/inscriptions/C.152.html> (Stand: Jan. 2025): Diese Inschrift ist datiert aufs „Jahr 254“, welches zugleich das „Jahr 3“ des Severus Alexander gewesen sei. Es kann sich nur um das Jahr 223/224 n. Chr. (3. Jahr der *trib. pot.*) gehandelt haben. Das erste Jahr der Ära muss dann 31/30 v. Chr. gelaufen sein. Und das ebenfalls ins 3. Jh. n. Chr. gehörende Epitaph der Prokla Petronia (siehe <https://igcyr.unibo.it/gvcyr019>; Stand: Jan. 2025) datiert ins „Jahr 282“, welches zugleich das „erste Jahr“ eines Kaisers gewesen ist, dessen Namen nachträglich aus der Inschrift getilgt wurde und somit vermutlich nach seinem Tod der *damnatio memoriae* zum Opfer gefallen ist. Das erste Jahr der tribunizischen Gewalt des Trebonianus Gallus lief 251 n. Chr. und zwei Jahre später sprach man über ihn die *damnatio memoriae* aus (siehe Kienast: Kaisertabelle, 209). Die Epoche der Ära liegt – so man diesen Kaiser voraussetzt – wieder im Jahr 31 v. Chr. (Man könnte allerdings zu dieser Inschrift sicherlich auch andere diskussionswürdige Datierungen vorbringen).

340 Vor allem Stern: Calendar and Community, 58-61 u. 120f. vertritt diese Datierung.

wahrscheinlich).

Dass die Neueinrichtung der Provinz *Creta et Cyrene* im Jahre 67 v. Chr. in der Kyrenaika eine neue Ära ins Leben rief, ist ebenso bestens vorstellbar. Pompeianische Ären sind auch sonst für die östlichen Provinzen reichlich bezeugt. Der Herbst 13 v. Chr. würde im 55. Jahr dieser Ära gelegen haben. Im Jahre 13 v. Chr. fiel das Laubhüttenfest auf den 16.-23. Oktober., der 25. Phaophi war der 22. Oktober und damit der vorletzte Tag des jüdischen Festes, der siebte Festtag. Auch das Jahr 13 v. Chr. kann also zweifellos das gesuchte sein.³⁴¹

Allerdings würde die Formulierung der Inschrift ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας („bei der Laubhüttenfest-Versammlung“) auf den *achten* Tag des Festes ohne Frage am besten passen,³⁴² auch wenn die Septuaginta in 2. Esdras 18, 18 (entspricht Neh. 8, 18), in 2. Chronik 7, 9 und im Pentateuch anders als unsere Inschrift nicht σύλλογος („Versammlung“/„Zusammenkunft“), sondern ἐξόδιον („Abschluss“) schreibt, wenn es um den 22. Tischri geht. Es würde vor allem deswegen am besten passen, weil an diesem 22. Tag des siebten Monats gemäß der Tora die große, festliche Versammlung zum Abschluss des Festes stattfand (siehe Neh. 8, 18; 2. Chronik 7, 9f.; Lev. 23, 36 und Num. 29, 35). Darum macht es m. E. am meisten Sinn zu schauen, in welchen Jahren der 25. Phaophi auf den 8. Festtag des Laubhüttenfestes gefallen ist. Ein Zusammentreffen von 25. Phaophi und 22. Tischri war im Zeitraum von 45 v. bis 72 n. Chr. fünfmal potentiell der Fall und zwar in den Jahren 21 v. Chr. (am 22. Okt.), 7 n. Chr. (am 23. Okt.), 26 n. Chr. (am 22. Okt.), 45 n. Chr. (am 22. Okt.) und 64 n. Chr. (am 22. Okt.). Zu welcher Epoche der Ära würde man in diesen fünf Fällen gelangen und welche Epoche(n) davon könnte(n) Sinn machen?

Annahme: Datum fiel ins 55. Jahr der gesuchten Ära:	Folge: Datum' fiel ins 1. Jahr jener Ära:	Welche Ära könnte dahinterstecken?
25. Paophi 21 v. Chr.	25. Paophi 75 v. Chr.	Ära der Provinz Kyrenaika (Einrichtung 74 v. Chr.)
25. Paophi 7 n. Chr.	25. Paophi 48 v. Chr.	pharsalische/cäsarische Ära
25. Paophi 26 n. Chr.	25. Paophi 29 v. Chr.	?
25. Paophi 45 n. Chr.	25. Paophi 10 v. Chr.	?
25. Paophi 64 n. Chr.	25. Paophi 10 n. Chr.	?

Die letzten beiden Optionen (45 und 64 n. Chr.) machen in meinen Augen kaum Sinn, weil man eine Epoche der Ära 10 v. Chr. oder 10 n. Chr. so gar nicht erklären kann. Dass die Inschrift den 22. Oktober 26 n. Chr. meint, halte ich ebenso für sehr unwahrscheinlich. Denn zwar erinnert es

341 Ältere Vertreter dieser Datierung, darunter Anger, gibt Wieseler: Beiträge, 311 an. Ich will die kalendarischen Konsequenzen etwas näher ausführen: Nimmt man an, das Laubhüttenfest sei 13 v. Chr. vom 16.-23. Oktober gefeiert worden, so muss der siebte Monat der Juden am 2. Oktober und der erste Monat und zugleich das jüdische Kirchenjahr am 7. April begonnen haben. Der 15. Nisan ist in solchem Fall der 21. April gewesen. Die Alternative wäre ein 1. Nisan am 8. oder 9. März und ein 15. Nisan am 22. oder 23. März gewesen. Doch ist in demselben Frühjahr die Einfügung eines Schaltmonats vollends verständlich, weil man sich im zweiten Jahr des Sabbatjahrzyklus' befand. In den beiden Jahre hiavor (also im Sabbatjahr 16/15 v. Chr. und im Nachsabbatjahr 15/14 v. Chr.) hatte man der Regel gemäß keine Einschaltung vorgenommen. Es ist also möglich, dass uns die Inschrift von Berenike mitteilt, dass das Passa im Jahre 13 v. Chr. nicht einen Tag vor der Frühlingstagundnachtgleiche gefeiert wurde, sondern rund einen Mondmonat später.

342 Nicht wenige gehen davon aus, dass die Inschrift definitiv den 22. Tischri meinen müsse; siehe z. B. Ideler: Handbuch II, 614f. und ders.: Lehrbuch, 218; Wieseler: Beiträge, 310f. oder Seyffarth: Chronologia sacra, 65.

an die alexandrinische Ära mit der Epoche Sommer 30 v. Chr., wenn der Oktober 29 v. Chr. in das erste Jahr einer Ära gefallen sein soll, aber das erste Jahr der alexandrinischen Ära lief eben nur bis Sommer 29 v. Chr., nicht mehr bis in den Oktober. Hier jetzt – trotz der Verwendung des gleichen Kalenders in Alexandria/Ägypten und der Kyrenaika – eine abweichende lokale Variante der alexandrinischen Ära in der Kyrenaika anzunehmen, ist mir persönlich zu konstruiert.

Die ersten beiden Optionen in der Tabelle sind hingegen vielversprechend.³⁴³ 74 v. Chr. wurde die römische Provinz Kyrenaika eingerichtet. Das Jahr nach dem auch in Kyrene gebräuchlichen ägyptischen Wandeljahrkalender begann am 11. September. Eine Provinzialära, die mit dem 1. Thoth = 11. Sept. 75 v. Chr. anhub, ist also bestens vorstellbar. Denn da der Monat Phaophi stets dem Monat Thoth folgt, wäre der 25. Phaophi 75 v. Chr. ins erste Jahr solch einer Ära gefallen und der Oktober 21 v. Chr. ins 55. Jahr. Hier passt alles. Und falls die Inschrift vom Laubhüttenfest 7 n. Chr. sprechen sollte und folglich der 25. Phaophi (= 28. Okt.) 48 v. Chr. in einem ersten Ärenjahr befindlich gewesen sein soll, so dürfte dieses Jahr 1 der Ära am 1. Thoth (4. September) 48 v. Chr. angehoben haben. Genau um 49-47 v. Chr. schossen die Ären nach dem Sieg Julius Caesars bei Pharsalos im östlichen Mittelmeerraum wie Pilze aus dem Boden. Ein erstes Ärenjahr 48/47 v. Chr. in der Kyrenaika ist völlig glaubwürdig. Auch hier passt also alles zusammen.

Wer der Überzeugung ist, die jüdische Gemeinde in Berenike hätte für den achten Festtag doch viel eher genau wie die Septuaginta und Philo den Terminus ἐξόδιον verwenden müssen (statt σύλλογος), der muss sich natürlich fragen, welcher andere Laubhüttenfesttag sonst gut mit ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας („bei der Laubhüttenfest-Versammlung“) bezeichnet worden sein kann. Wie gesagt, war nicht nur der achte, sondern auch der erste Festtag ein hoher Feiertag mit Arbeitsruhe; und es steht wohl außer Frage, dass man sich auch in Berenike an diesem 15. Tischri in besonderer Weise in der Synagoge versammelte, um gemeinsam das Fest am hohen Feiertag zu beginnen. Danach folgten die sechs Zwischenfeiertage. Vielleicht meint der Terminus der Inschrift also auch den 15. Tischri. Dass der 15. Tischri auf den 25. Paophi fiel, war im Jahr 28 n. Chr. der Fall. Falls der Phaophi 28 n. Chr. im 55. Jahr einer Ära gelegen hat, so der Phaophi des Jahres 27 v. Chr. im ersten Jahr dieser Ära. Im Jahre 27 v. Chr. wurde dem Caesar Octavianus zum einen der Ehrenname Augustus verliehen, was bei einigen Untertanen die Zählung der *anni Augustorum* hervorrief, zum anderen machte derselbe Augustus die nordafrikanische Provinz *Creta et Cyrene* im selben Jahr 27 v. Chr. zur Senatsprovinz. Die in Berenike begegnende Ära könnten also die *anni Augustorum* oder eine Provinzialära, die ab 27 v. Chr. lief, gewesen sein. Auch das halte ich für möglich.

Ich bin letztlich davon überzeugt, dass die Berenike-Inschrift in eines der genannten Jahre zu datieren ist. Was für Konsequenzen entstehen für den Lauf des jüdischen Kalenders, wenn man die Inschrift von Berenike auf den 22. Okt. 21 v. Chr., den 23. Okt. 7 n. Chr. oder meinetwegen auch auf den 22. Okt. 13 v. Chr. oder den 22. Okt. 28 n. Chr. datiert?

	21 v. Chr.	7 n. Chr.	13 v. Chr.	28 n. Chr.
1. Tischri	= 1 . Okt. (nicht 1. Sept.)	= 2 . Okt. (nicht 1. Sept.)	= 2. Okt. (nicht 2. Sept.)	= 8. Okt. (nicht 9. Sept.)
1. Nisan	= 5. April (nicht 7. März)	= 8. April (nicht 9. od. 10. März)	= 7. April (nicht 8. od. 9. März)	= 15. April (nicht 17. März)
15. Nisan	= 19. April, nicht 21. März	= 22. April, nicht 23. od. 24. März	= 21. April, nicht 22. od. 23. März	= 29. April, nicht 31. März

³⁴³ Zu den pharsalischen bzw. cäsarischen Ären im östlichen Mittelmeerraum siehe Leschhorn: Ären, 221ff. Zu den Provinzialären im Osten siehe Leschhorn: Ären, 418ff. Zur Lage des 1. Thoth und des 25. Phaophi im ägyptischen Wandeljahrkalender siehe Band I/2, Kap. III. 2.

Die Frühlingsstagundnachtgleiche traf in jenen Jahren auf den 22./23. März. Die Juden konnten diesen Jahrpunkt zwar, wie weiter oben gesagt, sehr wahrscheinlich nicht auf den Tag genau bestimmen. Aber klar ist, dass, egal ob die Inschrift ins Jahr 21 v. Chr., 13 v. Chr., 7 n. Chr. oder 28 n. Chr. gehört, in jenem Jahr, in dem die Inschrift entstand, das Passa nicht in den Tagen des Frühlingsäquinoktiums gefeiert wurde, sondern einen Mondmonat später. Zumindest muss man das für die Juden in der Kyrenaika postulieren. Und da man sich zum Zeitpunkt des Laubhüttenfestes bereits im siebten Monat befand, ist davon auszugehen, dass die Juden in der nordafrikanischen Provinz längst über die diesjährigen Monatsanfänge in Judäa informiert waren und ihr eigener Kalender zum Zeitpunkt des Hüttenfestes im Gleichschritt mit dem jüdischen ging (wenn auch nicht unbedingt auf den Tag genau, aber eben auf den Monat genau). Also erlaubt die Inschrift durchaus eine Aussage über den Kalender der Juden in Jerusalem und Judäa. Auch wenn letztlich keine bestimmte Datierung der Inschrift als ausgemachte Sache gelten kann und Ginzel ganz angemessen formulierte, dass „die mitsprechenden chronologischen und historischen Fakta zu einer Entscheidung [für ein bestimmtes Jahr] nicht ausreichen“³⁴⁴, so bezeugt die Inschrift von Berenike doch, dass im Jahr ihrer Entstehung das Passa im Zeitraum vom 19. bis zum 29. April gefeiert wurde und nicht im Zeitraum vom 21. bis zum 31. März.

I. 4. 4. Im Jahre 37 n. Chr. fiel der 15. Nisan auf den 20. April und nicht auf den 22. März!

Ein Abschnitt bei Iosephus verrät etwas über den jüdischen Jahresbeginn im Jahre 37 n. Chr.:³⁴⁵ Der kaiserliche Statthalter in Syrien namens L. Vitellius war zu einem jüdischen Fest nach Jerusalem gekommen. Am vierten Tage seines Aufenthaltes traf ein Brief aus Rom bei ihm ein, der mitteilte, dass Kaiser Tiberius gestorben sei. Vitellius ließ das Volk bei dieser Gelegenheit einen Eid auf Gaius Caligula, den Nachfolger des Tiberius, ablegen. Da Tiberius am 16. März 37 n. Chr. gestorben war, dürfte es sich bei dem Fest, an dem Vitellius den Brief mit der Nachricht vom Tod des Tiberius und der Nachfolge des Gaius erhielt, um das Passafest bzw. das Fest der ungesäuerten Brote handeln. Für den 14. Nisan bietet sich im Jahre 37 n. Chr. zuallererst der 19. April als Datum an. Der 21. März nämlich scheint aus kalendarischen Gründen zu früh zu liegen. Auch ist Caligula erst am 18. März offiziell vom Senat zum Nachfolger des Tiberius ernannt worden.³⁴⁶ Und da der Brief laut Iosephus aus Rom kam (und nicht aus Misenum, wo Tiberius gestorben war), dürfte jener Brief an Vitellius auch erst am 18. März abgeschickt worden sein. Angenommen Vitellius wäre erst am 15. Nisan in Jerusalem eingetroffen, dann wäre der vierte Tag seines dortigen Aufenthalts der 18. Nisan = 25. März gewesen. Also hätten die Eilboten den Weg von Rom nach Jerusalem in einer Woche zurücklegen müssen, was unmöglich war. Es kommt hinzu, dass Iosephus sagt, Vitellius sei mit dem Tetrarchen Herodes und seinen Freunden nach Jerusalem gereist, „weil gerade ein jüdisches Fest bevorstand“³⁴⁷. Gerade Herodes dürfte seine Ankunft in der Heiligen Stadt wenigstens einige Tage vor dem Fest eingeplant haben. Und wenn Vitellius laut Iosephus in den ersten drei Tagen seines Aufenthalts in der Heiligen Stadt den amtierenden Hohepriester absetzte und das Amt neu besetzte, so möchte ich ebenso annehmen, dass dieser Eingriff nicht während des angebrochenen Festes mit seinen Festgottesdiensten, denen der Hohepriester

344 Ginzel: Handbuch II, 34f., Anm. 2. Ähnlich skeptisch äußerte sich schon Wurm: Beiträge (Teil 2), 289f. dazu. Vgl. auch Stern: Calendar and Community, 121: „The uncertainty of the year of the fully dated Berenike inscription makes it impossible to draw reliable conclusions from its dating“.

345 Siehe Ios.: ant. 18, 5, 3 (122ff.).

346 Siehe unten S. 136, Anm. 545. Sicher, dass Tiberius' Dahinscheiden nicht bloß ein Gerücht war, war man sich laut Ios.: ant. 18, 6, 10 (225-236) in Rom sogar erst ein paar Tage nach seinem Tod.

347 Ios.: ant. 18, 5, 3 (122).

II. 3. 9. Lief 68/69 oder 69/70 n. Chr. ein Sabbatjahr?

Die rabbinische Tradition bringt sowohl die Zerstörung des ersten Tempels als auch die des zweiten Tempels mit dem Sabbatjahr in Verbindung. Diese Verbindung wird in der jüdischen Chronik *Seder olam rabba* aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. hergestellt. Die Chronologie in dieser im Judentum einflussreichen Chronik wird dem bedeutenden Rabbi Jose ben Chalafta zugeschrieben, welcher ein Schüler des noch bedeutenderen Rabbi Akiba war, also eines Zeitzeugen der Geschehnisse im Jahre 70 n. Chr. Der Datierung der Tempelzerstörung in *Seder olam rabba* ist also durchaus einiges Gewicht beizumessen.⁵⁸⁴ Allerdings wird das rabbinische Hebräisch der entsprechenden Passage in *Seder olam rabba*⁵⁸⁵, die mehrfach in den Talmud eingearbeitet wurde,⁵⁸⁶ von den Fachleuten verschieden übersetzt. Die einen übersetzen⁵⁸⁷: „Gleicherweise wie der erste Tempel zerstört wurde am Ende des Sabbats und am Ende des Sabbatjahres, da die Priesterklasse Jehoharib Dienst hatte, am 9. Ab, so war es auch mit dem zweiten Tempel“. Die anderen übersetzen: „Gleicherweise wie der erste Tempel zerstört wurde am Tag nach dem Sabbat und im Jahr, das auf das Sabbatjahr folgt [...] so war es auch mit dem zweiten Tempel“. Bereits in der talmudischen und rabbinischen Literatur sowie der jüdischen Literatur des Mittelalters sind beide Interpretationen zu finden. Die Gelehrten unseres Zeitalters streiten ebenso: Während z. B. Zuckermann, Wieseler, Schürer u. a. der Ansicht sind, der Zweite Tempel sei nach *Seder olam rabba* im Jahr nach dem Sabbatjahr zerstört worden, wehren sich z. B. Gumpach, Caspari und Young vehement gegen die Richtigkeit dieser Auslegung bzw. Übersetzung.⁵⁸⁸ Was bedeutet *motsae sheviit*? Heißt es „Ende des Sabbatjahrs“ oder heißt es „Nachsabbatjahr“? Ich persönlich kann diese letztlich philologische Angelegenheit nicht angemessen beurteilen, geschweige denn zur Entscheidung bringen. Mir bleibt nichts anderes übrig, als den/die Leser/-in auf die Diskussion der Fachleute zu verweisen. So bringen etwa Rösch und Schürer mehrere rabbinische und talmudische Stellen vor, in denen *motsae shabat* bzw. das fragliche *motsae sheviit* am besten mit „Tag nach dem Sabbat“ bzw. „Jahr nach dem Sabbatjahr“/„Nachsabbatjahr“ zu übersetzen sei.⁵⁸⁹ Tatsächlich benennen jene Mischna-Stellen mit *motsae sheviit* technisch gesehen Zeitpunkte im Nachsabbatjahr (dazu gleich unten). Andererseits verweist Rodger C. Young auf Textstellen des Alten Testaments, die jenes *motsae* im Sinne von „Ausgang/Ende“ gebrauchen, und führt außerdem zwei Talmud-Stellen an, in denen unsere *Seder-olam-rabba*-Stelle genau so

584 Steinmann/Young: Consular Years, 14 bemerken dazu: „Rabbi Yose's mentor, Rabbi Akiba, was a young man of about 20 when the Second Temple was burnt, and so it is highly unlikely that Rabbi Yose was mistaken on the matter of the Sabbatical year in which the Second Temple was destroyed“. Vgl. Young/Steinmann: Caligula's Statue, 769.

585 Siehe *Seder olam rabba* 30.

586 Siehe z. B. Babyl. Talmud, Traktat Rosch haschana 18b: „Anders ist der Neunte Ab, an dem die Unglücksfälle sich gehäuft haben. Der Meister sagte nämlich: Am Neunten Ab wurde der Tempel das erste Mal und das zweite Mal zerstört [...]“. Siehe genauso Babylon. Talmud, Trakt. Arakin 11b: „Sie sagten, der Tag, an dem der Tempel das erste Mal zerstört wurde, war der neunte Ab; es war am Ausgange eines Šabbaths und Ende eines Siebentjahres. Die Priesterwache Jehoharib hatte dann Dienst, und (die Priester und) die Leviten standen auf der Estrade und trugen den Tempelgesang vor [...] Ebenso auch das zweite Mal“.

587 Die Satzteile, auf die es bei der unterschiedlichen Übersetzung ankommt, wurden von mir unterstrichen.

588 Siehe für das eine Lager z. B. Anger: De temporum [...] ratione, 38, Anm. I) sowie Wieseler: Beiträge, 313 und für das andere z. B. Gumpach: Kalender, 143. 182 u. 281ff. sowie Caspari: Einleitung, 22f.

589 Siehe Rösch: Rezension zu Caspari (in: Theol. Studien u. Kritiken, 1870), 362 und Schürer: Geschichte I, 35, Anm. 4. Schürer nennt ebd. bezüglich des Sabbatjahrs die Stellen Mischna, Trakt. Schebiit 5, 5 u. 6, 4; Trakt. Sota 7, 8 und Trakt. Makschirin 2, 11.

verstanden wurde, dass die Zerstörung des Zweiten Tempels in das Ende des Sabbatjahres fiel.⁵⁹⁰ Bereits die Rabbis der Spätantike fassten den Ausdruck *motsae sheviit* offensichtlich ebenso unterschiedlich auf, wie die Hebräisch-Kundigen unseres Zeitalters. Ob der Verfasser der fraglichen Stelle in *Seder olam* selbst nun diese oder jene Bedeutung in den Ausdruck gelegt haben wollte, ist nicht mehr sicher auszumachen. Vermutlich ließ der Begriff *motsae* seit alters her seinem Wesen nach verschiedene Bedeutungs-Nuancen zu; und seine unsichere Übersetzung im Einzelfall sollte darum nicht als Stütze einer absoluten Sabbatjahrchronologie dienen.

Obgleich ich es aus genannten Gründen eigentlich für ziemlich müßig halte, über die richtige Übersetzung und genaue Bedeutung zu streiten, will ich dennoch meine Sicht der Dinge darlegen: Im Zusammenhang mit den Regeln zur Einschaltung eines zweiten Adar haben wir bereits eine Sanhedrin-Stelle kennengelernt, in welcher der Begriff *motsae sheviit* tatsächlich einen Zeitpunkt im Frühjahr des Nachsabbatjahres meint.⁵⁹¹ Begreift man den Begriff dort also als einen rein zeitrechnungs-technischen, so meint der Begriff ganz klar keinen Zeitpunkt im Sabbatjahr, sondern einen Zeitpunkt im ersten Jahr des siebenjährigen Sabbatjahrzyklus'. Ich vermute jedoch, dass der Terminus gar nicht derart technisch gemeint ist. Denn die Quelle will ja sagen, man solle die Sabbatjahr-Wirkungen, die in genau diesem Frühjahr enden, nicht durch die Einschaltung eines zusätzlichen Monats verlängern. Das bedeutet, der gemeinte Zeitpunkt steht im unmittelbaren inneren Zusammenhang mit dem Sabbatjahr.

Das Gleiche lässt sich auch bei jenen beiden von Schürer und anderen ins Feld geführten Schebiit-Stellen in der Mischna⁵⁹² beobachten: Es geht zwar technisch gesehen um Zeitpunkte im Nachsabbatjahr; aber diese sind qualitativ über ihre Beziehung zum Sabbatjahr definiert. Denn an beiden Stellen geht es um Gemüse, das im Sabbatjahr gewachsen ist und das daher erst im Nachsabbatjahr gekauft werden darf – und zwar gemäß den Gelehrten ab dem Zeitpunkt, an dem es im Nachsabbatjahr in ähnlicher Weise wächst bzw. reif geworden ist, gemäß Rabbi Jehuda aber bereits ab Beginn des Nachsabbatjahres). Es geht um das Ende der Sabbatjahr-Wirkungen in Bezug auf das Sabbatjahr-Gemüse. Die Mischna erklärt denn auch an anderer Stelle, dass, so wie das Vorsabbatjahr mit seinen Wirkungen ins Sabbatjahr hineinreicht, auch das Sabbatjahr mit seinen Wirkungen ins Nachsabbatjahr hineinreicht.⁵⁹³ Solange diese Wirkungen anhalten – so meine Vermutung – sprechen die Quellen gerne vom „Ausgang des Sabbatjahrs“.

In der Mischna im Traktat Sota wird vom ersten Festtag des Laubhüttenfestes gesprochen, der *motsae sheviit* liege.⁵⁹⁴ Die Stelle sagt, dieser 15. Tischri liege „im achten [Jahr]“ (= Nachsabbatjahr), aber sie sagt, indem sie Dtn. 31, 10 zitiert, zugleich, er liege „am Ende von sieben Jahren“ (= am Ende des Sabbatjahres). Nun, das Laubhüttenfest am Beginn des Nachsabbatjahres trennen nur 15 Tage vom Sabbatjahr. Dieses Fest beendete ja sogar, wenn

590 Siehe Young: *Seder Olam*, Part I. Man lese sich nur Babylon. Talmud, Trakt. Arakin 12a-12b durch, wo ganz selbstverständlich vom Ende des Sabbats und vom Ende des Sabbatjahrs für den Zeitpunkt der Tempelzerstörung ausgegangen wird. Letzterer Ansicht war auch Maimonides; siehe bei Wacholder: *Calendar* (1973), 174, Anm. 79. Steinmann/Young: *Consular Years*, 12f. sagen: „*Motsae* is the plural participial form of the common verb *yatsa*, 'to go out.' Jastrow gives a one-word translation of the singular form of *motsae*: 'exit.' There is nothing in the etymology or usage of this word that suggests the meaning of 'after' [...]“ (Sie beziehen sich auf Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York u. a. 1926). Siehe auch Young/Steinmann: *Caligula's Statue*, 770, Anm. 36.

591 Siehe oben S. 66f.

592 Gemeint sind Mischna, Trakt. Schebiit 5, 5 u. 6, 4.

593 Mischna, Trakt. Schebiit 1, 4: „Denn es wird gesagt: 'Vom Pflügen und vom Ernten sollst du ruhen' (Ex 34, 21). Nicht braucht man [dies noch vom] Pflügen und Ernten des Sabbatjahres zu sagen; [es wird] vielmehr [gesagt vom] Pflügen des Vorsabbatjahres, das [mit seiner Wirkung] in das Sabbatjahr hineinreicht und [vom] Ernten [der Früchte] des Sabbatjahres, das in das Nachsabbatjahr herausreicht“.

594 Siehe Mischna, Trakt. Sota 7, 8.

auch nicht das bürgerliche, so doch das *religiöse* Sabbatjahr!⁵⁹⁵ Von diesem Fest ist es also ganz verständlich, wenn gesagt wird, es liege im Ausgang des Sabbatjahres.⁵⁹⁶ Den 9. Ab gegen Ende des Nachsabbatjahres trennen hingegen mehr als zehn Monate vom Sabbatjahr. Weder folgt der neunte Ab des Nachsabbatjahres zeitlich schnell auf das Sabbatjahr, noch reichen die spezifischen Wirkungen des Sabbatjahres bis zu diesem Termin.

Meine Vermutung ist, dass der Begriff *motsae shabat* (also je nach Übersetzung entweder „Ausgang des Sabbats“ oder „Sonntag“) analog verwendet worden ist. Von den zahlreichen Stellen, die von *motsae shabat* sprechen, ist mir gerade eine im Mischna-Traktat Schabbat zur Hand: „[...] man darf die Betten am Abend vor Sabbat für den Sabbat ausbreiten, aber nicht am Sabbat für den Sabbatausgang“⁵⁹⁷. Da bei den Juden der Sabbat endete und zugleich der Sonntag begann, wenn die Sonne hinterm Horizont verschwunden war und es dämmerte, so ist jenes „Sabbatausgang“ wochentags-technisch von einem Zeitpunkt gesagt, der schon sonntags, nicht mehr samstags, lag. Denn vor Sonnenuntergang ging man auch in Judäa gewiss nicht planmäßig zu Bett. Andererseits aber geht es an dieser Stelle nicht um Bestimmungen zum ersten Tag der Woche, sondern um Bestimmungen zum Sabbat. Der Abend nach Sabbat war in vielfältiger Weise von den Wirkungen des Sabbats beeinflusst, z. B. weil das Bett noch nicht ausgelegt worden war. Der Zeitpunkt *motsae shabat* steht in lebenspraktischer und biorhythmischer Hinsicht in einem inneren Zusammenhang mit dem Sabbat, nicht mit dem Sonntag. Ob *motsae shabat* aber generell in diesem Sinne verwendet worden ist, vermag ich nicht zu sagen. Dazu müsste man alle entsprechenden Stellen im rabbinischen Schrifttum nachschlagen und auswerten.

Im Falle des *motsae shabat* in *Seder olam rabba* Kapitel 30 ist die Frage nicht eindeutig zu klären: Wenn Rabbi Jose dort den 9. Ab (= 4./5. August, von Samstagabend bis Sonntagabend)⁵⁹⁸ nennt, so ist sein Ausdruck *motsae shabat* auf jeden Fall korrekt übersetzt mit „am Tag nach dem Sabbat“. Nun nennt Rabbi Jose leider keine Tageszeit. Nur falls er noch den Abend des 4. August meinen sollte, wäre die Übersetzung „am Ausgang des Sabbats“ genauso sinnvoll und passend. Ein innerer kausaler Zusammenhang zwischen dem Sabbat und dem Zeitpunkt der Tempelzerstörung dürfte aber auf jeden Fall bestehen. Der Römer Sex. Iulius Frontinus, der unter Kaiser Nerva am Ausgang des ersten Jahrhunderts n. Chr. schrieb, sagt, Vespasianus habe die Juden am Saturns-Tag, an welchem sie untätig seien, angegriffen und besiegt.⁵⁹⁹ Am Sabbat verteidigten sich die Juden in der Regel nur, wenn es um Leib und Leben ging, ansonsten ruhten sie.⁶⁰⁰ Die römische Armee konnte vor den Mauern alle erdenklichen Vorbereitungen treffen und sich frei bewegen, ohne dass die Juden eingriffen. Die Römer haben diesen Vorteil ohne Frage ausgenutzt.⁶⁰¹ Und es ist deshalb naheliegend, dass die Tatsache des Sabbats am 8. Ab (3./4. August) ihren Teil dazu beigetragen hat, dass der Tempel unmittelbar hiernach zerstört werden konnte. Die Zerstörung am Sonntag mag also eine Auswirkung des Sabbats gewesen sein.

Aber zurück zum Sabbatjahr: Solange die Auswirkungen des Sabbatjahres auf die Lebensmittelversorgung des Landes anhalten, schaltet man nicht ein (um diese Auswirkungen

595 Siehe dazu oben S. 98 mit Anm. 401.

596 Vgl. Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 13a, wo die Zeit des Laubhüttenfestes ebenso „am Ausgang des Jahres“ genannt wird.

597 Mischna, Trakt. Schabbat 15, 3.

598 Siehe unten S. 203f.

599 Frontin.: strateg. II 1, 17 (Ausg. Dederich, S. 29): *Divus Augustus Vespasianus Iudaeos Saturni die, quo eis nefas est quidquam seriae rei agere, adortus superavit*. Auf diese Stelle verweist auch Ideler: Handbuch II, 177f.

600 Siehe dazu unten S. 160f.

601 Die Sabbate gezielt ausgenutzt hat bereits Pompeius Magnus, der an ihnen seine Belagerungswerke bauen ließ, ohne die Juden dabei angreifen oder beschießen zu lassen. Den Juden fehlte dadurch der rechtfertigende Anlass, den Weiterbau der Feinde mit Waffengewalt zu stören. Pompeius' Männer liefen also an den Sabbaten bei ihren Arbeiten keine Gefahr. Siehe dazu Ios.: ant. 14, 4, 2-3 (63-64).

nicht noch zu verlängern). Der „Ausgang des Sabbatjahres“ ist, wenn die Auswirkungen des Sabbatjahres nachlassen (sowie vermutlich der „Ausgang des Sabbats“ ist, wenn die Auswirkungen des Sabbats nachlassen). Und um endlich wieder zurück zum Problem im Jahr 70 n. Chr. zu kommen: Wenn dort gilt: Der Termin der Einschaltung kann nicht unabhängig von den Wirkungen des Sabbatjahres gesehen werden, so gilt hier: Der Termin der Tempelzerstörung kann nicht unabhängig von den Wirkungen des Sabbatjahres gesehen werden. Das Sabbatjahr wirkte aber nicht mehr bis in den August des Nachsabbatjahres. Gewiss müsste man erst sämtliche *motsae-shabat*- und *motsae-sheviit*-Stellen des Talmuds systematisch auswerten, um ein Urteil abgeben zu können. Aber sollte – wie ich vermute – der unmittelbare innere Zusammenhang mit dem Sabbatjahr generell ein Kriterium für einen mit *motsae sheviit* bezeichneten Zeitpunkt sein, so ergibt sich für unsere *Seder-olam*-Stelle folgendes Bild: Der Tag der Tempelzerstörung war der 9./10. Ab⁶⁰², welcher 70 n. Chr. Anfang August lag. Der August des Nachsabbatjahres stand mitnichten in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Sabbatjahr. Eher konnte der 9. Ab des Sabbatjahrs selbst als im Ausgang des Sabbatjahrs gelegen bezeichnet werden, weil im vorangegangenen Winter nicht gesät und in den Frühlings- und Sommermonaten nicht geerntet worden war, man aber bald wieder ackern und säen durfte. Man kann hiergegen einwenden: In *Seder olam* wird ein historisches Geschehen recht technisch datiert, weshalb der Begriff *motsae sheviit* doch wohl auch zeitrechnungs-technisch aufgefasst werden sollte. Das ist in der Tat ein gutes Argument. Andererseits, wenn der Tempel im Nachsabbatjahr zerstört worden wäre, bezweifle ich, dass die jüdischen Zeitzeugen in ihren Aufzeichnungen oder in ihrer mündlichen Überlieferung bei einer technischen Datierung den Ausdruck *motsae sheviit* benutzt hätten, anstatt zu sagen „im Jahr eins des Shemitah-Zyklus“ bzw. „im ersten Jahr der Jahrwoche“ (wie es andere jüdische Quellen, wie z. B. mehrere Grabstein-Inschriften aus Zoar, südlich des Toten Meeres gelegen, machen).

Es gibt allerdings gegen die Übersetzung „Ausgang des Sabbatjahres“ durchaus einen gewichtigen Einwand. Im Mischna-Traktat Makschirin wird der Begriff *motsae sheviit* offenbar für das Nachsabbatjahr als solches gebraucht.⁶⁰³ Zwar wird an dieser Stelle das Nachsabbatjahr allgemein in Beziehung zu den einzelnen Jahren des siebenjährigen Zyklus' gesetzt, auch zum Sabbatjahr, aber eben nicht im Speziellen zum Sabbatjahr und seinen Wirkungen. Hier scheint meine These zum *motsae sheviit* jedenfalls nicht aufzugehen.

Man sieht, dass sich beide Möglichkeiten („am Ausgang des Sabbatjahrs“ und „im Nachsabbatjahr“) einigermaßen gut vertreten lassen. Dazu kommt: Wenn die jüdischen Gelehrten der alten Zeit untereinander uneinig waren, wie das *motsae sheviit* in unserer *Seder-olam-rabba*-Passage zu begreifen sei, ob es einen Termin im Sabbatjahr oder einen Termin nach dem Sabbatjahr bezeichnen soll, so könnten theoretisch ebenso gut bereits die Verfasser von *Seder olam rabba* 30 und *Sanhedrin* 12a denselben Ausdruck *motsae sheviit* mit unterschiedlicher Nuance gebraucht haben. Man weiß es nicht. Die rabbinische Tradition kann je nach Auslegung also sowohl das Jahr, welches vom Herbst 68 bis zum Herbst 69 n. Chr. lief, als auch das Jahr, welches vom Herbst 69 bis zum Herbst 70 n. Chr. lief, als Sabbatjahr kennzeichnen.

Gibt es sonst Argumente für eines der beiden aufeinanderfolgenden Herbstjahre? Johannes von Gumpach möchte eines für das Jahr 69/70 n. Chr. bieten: „Dass übrigens Jerusalem in einem Sabbatjahr zerstört ward, dafür zeugt auch noch, erstlich die furchtbare Hungersnoth, welche dort schon vor und zu Anfange der Belagerung, nachdem die aufgespeicherten Getreidevorräthe grösstentheils verbrannt waren, herrschte, *Joseph. Krieg.* 5, 2, 4-5, ff.; denn da Titus erst gegen den Nisan vor der Hauptstadt eintraf, und ihre Verbindung mit dem Lande noch längere Zeit frei blieb, so würde, mit der neuen Ernte in ihrem Bereich, ein solcher Zustand der Belagerten, wie ihn Josephus schildert, unerklärlich sein; zweitens aber der Umstand, den der jüdische Geschichtsschreiber, *Krieg.* 5, 13, 4. ausdrücklich hervorhebt, dass selbst die Römer ihr

602 Siehe wieder unten Kapitel III. 4. 2.

603 Siehe Mischna, Trakt. Makschirin 2, 11.

*Getreide aus Syrien und den benachbarten Provinzen ziehen mussten*⁶⁰⁴. Ich kann diese Beobachtung Gumpachs lediglich als schwaches Indiz für 69/70 n. Chr. als Sabbatjahr werten. Ein wenig aussagekräftiger ist eine andere Beobachtung, die Johannes von Gumpach, Georg Friedrich Unger und vermutlich vor ihnen schon andere bei Iosephus im vierten Buch seines „Jüdischen Krieges“ machten und die nahelegt, dass das Jahr 68/69 n. Chr. *kein* Sabbatjahr gewesen ist.⁶⁰⁵ Der Aufstandsführer Simon verwüstete mit einem beachtlichen Heer Idumäa. In diesem Zuge konnte er in der kleinen Stadt Hebron „sehr viel Getreide“ rauben (πάμπολυν δὲ διήρπασε καρπὸν)⁶⁰⁶. Seine Truppen verheerten das Land und verbrauchten alle Lebensmittel, trampelten den ergiebigen Boden Idumäas fest und platt. Iosephus zieht einen Vergleich mit Heuschrecken, die alles kahlfressen, und sagt dann zur Situation in Idumäa: „alles, was landauf, landab angebaut war, verschwand (πάν δὲ τὸ πεφυκὸς ἀνὰ τὴν χώραν)⁶⁰⁷. In jenem Jahr scheinen die Felder also bewirtschaftet gewesen zu sein. Die Idumäer waren unter dem Hasmonäer Johanan Hyrkanos im späteren 2. Jh. v. Chr. zum Judentum konvertiert und lebten seitdem als Glieder des jüdischen Reichs unter dem mosaischen Gesetz.⁶⁰⁸ In Idumäa wurde also wie überall im Heiligen Land das vorgeschriebene Brachjahr sehr wahrscheinlich eingehalten. Gumpach schrieb 1848: Es „geht aus Krieg. 4, 9, 7. klar hervor, dass das vorhergehende Jahr 69. n. Kr., welches nach der gewöhnlichen Annahme ein Brachjahr hätte sein müssen, ein *Erntejahr* war“⁶⁰⁹. Unger wollte in die gleiche Richtung argumentieren, wenn er sagte: „In den ersten Monaten des J. 69, etwa im Februar (vgl. 4, 9, 2. 12), verwüstete der Zelot Simon mit einem grossen Heer ganz Idumäa, dessen Einwohner 129 oder 128 v. Chr. das mosaische Gesetz angenommen hatten und sich selbst als Juden betrachteten, so vollständig, dass er nur Wüsteneien zurückliess“⁶¹⁰. Wacholder meinte zur *bellum*-Stelle: „This clearly indicates that it was not a part of a Sabbatical season, for surely the Idumeans by now appear to have been following the traditions of Jewish law“⁶¹¹. Bieke Mahieu hat dieses Argument für das Sabbatjahr 69/70 n. Chr. und gegen ein Sabbatjahr 68/69 n. Chr. nicht übersehen: „Starting from its Judaisation by Hyrcanus I in about 127 BC (*B.J.* 1.63; *A.J.* 13.257), Idumea belonged to the Holy Land and was subject to its regulations. In the winter of 68/69 AD Simon Bar Giora took possession of the Idumean harvest (*B.J.* 4.529). Given the agricultural activities, the year Tishri 68/69 AD was not Sabbatical“⁶¹².

Auf den ersten Blick überzeugt mich das Argument Gumpachs, Ungers, Wacholders und Mahieus durchaus. Auf den zweiten Blick stellt sich bei mir allerdings die Frage ein, ob wir die Verwüstung Idumäas durch Simons Kriegsvolk überhaupt so genau datieren können. Diese Ereignisse geschahen ziemlich sicher irgendwann nach Kaiser Neros Tod (9. Juni 68 n. Chr.),⁶¹³ eventuell sogar erst nach Galbas Tod (15. Januar 69 n. Chr.), was aber aus Iosephus nicht ganz deutlich wird. Die Ereignisse trugen sich auf jeden Fall vor dem Monat Xanthikos/Nisan 69 n. Chr. zu⁶¹⁴, vielleicht vor dem Regierungsantritt des Vitellius (19. April 69 n. Chr.)⁶¹⁵.⁶¹⁶ Wie der Einfall Simons in Idumäa mit den dazwischenliegenden Ereignissen chronologisch näher zusammenhängt, ist schwierig zu beurteilen. Wenngleich Iosephus versucht, die römische und

604 Gumpach: Kalender, 290f.

605 Siehe zum Folgenden Ios.: bell. IV 9, 7 (529-537).

606 Ios.: bell. IV 9, 7 (529).

607 Ios.: bell. IV 9, 7 (537).

608 Siehe dazu Kokkinos: *Dynasty*, 88ff. und Wacholder: *Calendar* (1973), 176, Anm. 83. Vgl. auch meine entsprechende Anm. in Band II, Kap. III. 2. 5., Abschnitt „Die Flucht des Herodes“.

609 Gumpach: Kalender, 291.

610 Unger: *Seleukidenära*, 281.

611 Wacholder: *Calendar* (1973), 176.

612 Mahieu: *Rome*, 44. Vgl. auch Templeman: *Death*, 87 u. 99.

613 Siehe Ios.: bell. IV 9, 2 (491).

614 Siehe Ios.: bell. IV 9, 12 (577).

615 Siehe Ios.: bell. IV 9, 9.

616 Zur Chronologie dieser römischen Kaiser siehe Band I/2, Kap. III. 11. 3.

die jüdische Chronologie abwechselnd darzustellen und auf diese Weise oberflächlich miteinander zu verweben, mangelt es an chronologischer Klarheit und Übersichtlichkeit. *Allerspätstens* jedenfalls war Simon mit seinem Heer im Februar 69 n. Chr. in Idumäa, denn im Nisan desselben Jahres⁶¹⁷ war Simon bereits Herr über Jerusalem geworden und dazwischen (zwischen seinem Aufenthalt in Idumäa und bei Jerusalem) hatte er sich schon wieder einige Zeit in Judäa aufgehalten und war zwischendrin noch ein zweites Mal durch Idumäa gezogen. Wann aber kann der Einmarsch in Idumäa frühestens stattgefunden haben? Er könnte meiner Einschätzung nach durchaus noch in den Sommer oder Herbst 68 n. Chr. datiert werden (früher jedoch nicht). Das bedeutet, der Idumäa-Zug des Simon widerlegt nicht zwangsläufig, dass im Herbst 68 n. Chr. ein Sabbatjahr angefangen hat.⁶¹⁸

Doch Iosephus deutet eventuell noch an mindestens einer weiteren Stelle an, dass auch noch nach der Verwüstung des idumäischen Landes und nicht allzu lange vor dem Nisan 69 n. Chr. Landwirtschaft – diesmal in Judäa selbst! – betrieben wurde: Die mittlerweile vor Jerusalem gerückten Truppen Simons, ergriffen und töteten jeden Juden „der herauskam, um auf dem Lande zu arbeiten (τῶν προϊόντων κατὰ τὴν χώραν ἐργατῶν)“⁶¹⁹. Es geht um Landarbeiter bzw. Bauern, die vor den Toren Jerusalems in all dem Chaos noch versuchten, ihre Äcker oder Gärten zu bewirtschaften, was schlecht im Sabbatjahr geschehen sein kann.⁶²⁰ Jedoch ist zugegebenermaßen auch in diesem Fall die Sachlage nicht eindeutig, weil zwar im Sabbatjahr das Pflügen/Umgraben, Säen und Ernten verboten war, aber gewisse andere Feldarbeiten durchaus erlaubt waren.⁶²¹

Dennoch sprechen all diese Indizien zusammengenommen eher dafür, dass von Herbst 68 bis Herbst 69 n. Chr. tatsächlich *kein* Sabbatjahr lief. Dann muss es ein Jahr später beobachtet worden sein.

II. 4. Ergebnis zur absoluten Chronologie der Sabbatjahre und Auflistung aller Sabbatjahre von 534 v. bis 70 n. Chr.

Im vorhergehenden Kapitel haben wir uns neun Fälle angeschaut, in denen die historischen Quellen entweder ein Sabbatjahr direkt bezeugen oder wenigstens Umstände schildern, die einen geradezu auffordern, auf die absolute Chronologie des Sabbatjahrzyklus' zu schließen. Fünf dieser Fälle fordern den Ansatz der Sabbatjahre um ein Jahr später, ein einziger Fall (37 v. Chr.) scheint den Ansatz um ein Jahr früher zu fordern und in den drei übrigen Fällen bleibt das Ergebnis unentschieden, weil man die Quellen in diesen drei Fällen problemlos in beide

617 Zur Chronologie des ersten Jüdischen Kriegs gegen die Römer siehe Band I/2, Kap. I. 4. 3 sowie ferner Kap. I. 4. 4.

618 Hinzu kommt die generelle Unsicherheit, ob die Juden in Idumäa die Brache im siebten Jahr überhaupt zu befolgen hatten. Zeitlin: Megillat Taanit, 31 sagt: „[...] Josephus refers to the growing fruit in the land of Edom which was invaded by Simon the Zealot that year (69 C.E.). This difficulty is easily solved by the simple and well-known fact that the laws of the sabbatical year affected only the lands of Palestine, and had no application in Edom or in any other country that was annexed to Palestine“. Zeitlin wirft als Quelle richtig die Mischna, Trakt. Schebiit 6, 1 in den Ring.

619 Ios.: bell. IV 9, 10 (557).

620 Etwas vorher spricht Ios.: bell. IV 9, 8 (541) in der Übersetzung von Michel und Bauernfeind vom „Gemüseholen“. Jedoch ließe sich diese Stelle vielleicht besser mit „Kräuter-Sammeln“ übersetzen., welches mit dem Sabbatjahr völlig vereinbar gewesen wäre. Denn laut Mischna, Trakt. Schebiit 7, 3 u. 8, 4 war das Sammeln von angebauten Kräutern im Sabbatjahr erlaubt, solange man sie nicht verkaufte (sondern für den Eigenbedarf nutzte oder verschenkte); bei Wildkräutern war laut Mischna, Trakt. Schebiit 9, 1 nicht nur das Sammeln erlaubt, sondern sogar der Verkauf derselben.

621 Siehe oben S. 94.

Hallel, das Singen oder Sprechen von Psalm 113-118, eine wichtige Rolle.

Die Festopfer sind zu irgendeinem Zeitpunkt (wahrscheinlich in der Regel vormittags – für die Passaopfer gilt allerdings Anderes –) zwischen dem täglichen Morgenopfer in der Frühe mit anschließendem Morgengebet und dem Abendgebet sowie dem anschließenden ständigen Abendopfer dargebracht worden, also als Zusatzopfer zum ständigen Opfer. Ähnliches gilt für die Zusatzgebete am Fest.⁷⁴⁰

Die Feste sind wie der Sabbat und das Sabbatjahr Schatzkammern, die große Schätze über das Verhältnis Gottes zum Menschen und der Schöpfung beherbergen. Aber es sind keine geheimen, staubigen Schatzkammern, sondern belebte, in die Mensch und Schöpfung feiernd eintreten, um die Schätze zu genießen. Hier interessieren die Feste allerdings ganz vorrangig in chronologischer Hinsicht. Wie bereits im Zusammenhang mit dem jüdischen Kalender dargelegt, begannen die Reihe der Monate sowie das religiöse Festjahr bei den Juden im Frühling mit dem Nisan, sodass die Reihe der Feste stets mit dem Passafest anhub.

III. 2. 1. Das Passafest am 14./15. Nisan

Das Passafest (πάσχα), das Fest der ungesäuerten Brote (Mazzot) (ἡ τῶν ἄζύμων ἑορτὴ) und das Omer/Garbenfest sind durch die gesamte Zeit des Zweiten Tempels hindurch⁷⁴¹ alljährlich als ein großes zusammenhängendes Fest gefeiert worden. Es war eines der großen Hauptfeste und bildete einen wesentlichen Höhepunkt im Leben der Juden des Heiligen Landes. Es konnte als Gesamtes sowohl schlechthin „Fest der ungesäuerten Brote“⁷⁴² als auch insgesamt „Passafest“⁷⁴³ genannt werden. Am besten nennt man es vielleicht Passa-Mazzot-Fest; denn es ist schwierig, das Passafest und das Mazzotfest zeitlich sauber voneinander zu trennen. Iosephus tut stellenweise sogar so, als ob beides ein und dasselbe wäre: „Und wirklich stand gerade das Fest der ungesäuerten Brote unmittelbar bevor, das bei den Juden Passafest genannt wird [...]“⁷⁴⁴. Und auch der Evangelist Lukas begreift beides als Einheit, wenn er sagt: „Das Fest der Ungesäuerten Brote, das Pascha genannt wird, war nahe“ (Lk. 22, 1).⁷⁴⁵

Die gesetzlichen Bestimmungen zum Passa finden sich vornehmlich in Ex. 12, 1-14. 21-28. 43-49 (und schon im Buch Exodus ist es untrennbar mit dem Fest der ungesäuerten Brote verbunden) sowie in Lev. 23, 5ff. Im Zuge der Vorbereitungen des einstigen Auszugs aus der Sklaverei in Ägypten unter Moses bestrichen die Israeliten ihre Türpfosten mit Lammbhut. Als Gott dann die Erstgeborenen im Lande der Ägypter erschlug, ging er an diesen markierten Häusern der Israeliten vorüber. Daran erinnert das alljährliche Passa und deshalb nannten die

740 Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 53a beschreibt den Tagesablauf an einem 15. Tischri zur Zeit des Tempelbestands: Frühmorgens, in der ersten Tagesstunde, brachte man das tägliche Morgenopfer dar; es folgte das tägliche Gebet, dann die für den entsprechenden Festtag vorgeschriebenen Zusatzopfer, dann die Zusatzgebete, dann der Gang ins Lehrhaus (was freilich nicht für alles Volk galt), dann die Festmahlzeit im Privaten (laut Jeremias: Abendmahlsworte, 39 wurde die tägliche Hauptmahlzeit für gewöhnlich – wohl ebenso an den Festen – am Nachmittag kurz vor dem Abendgebet eingenommen), dann auch schon das Abendgebet und schließlich das tägliche Abendopfer (Am Ausgang speziell des 15. Tischri schloss sich freilich noch die im Volk beliebte Wasserprozession an).

741 Zumindest gilt das für die Zeit ab dem 6. oder 7. Jahr des Dareios; siehe Esra 6, 15-22.

742 So nimmt sich z. B. Ios.: bell. V 3, 1 (99) die Freiheit zu formulieren: „Es kam nämlich der Tag der ungesäuerten Brote, der 14. Tag des Monats Xanthikos, heran [...]“.

743 So machen es z. B. Ios.: ant. 14, 2, 1 (21) u. 17, 9, 3 (213) sowie Mischna, Trakt. Pesachim 9, 5: „[...] aber das Passa der Späteren [im gelobten Land] pflegte man ganze sieben [Tage zu feiern]“.

744 Ios.: bell. II 1, 3 (10).

745 Wenn Lukas insbesondere den 14. Nisan ἡ ἡμέρα τῶν ἄζύμων nennt – „Dann kam der Tag der Ungesäuerten Brote, an dem das Paschalamm geschlachtet werden musste“ (Lk. 22, 7) – mag dies nach Joachim Jeremias eher auf den 14. Nisan als Tag der Wegschaffung alles Gesäuerten verweisen; siehe dazu unten S. 182, Anm. 818.

Juden dieses Fest auch Fest der Überschreitung, bei Philo: διαβατήρια.

Zu diesem Fest, das „eine große Menge an Opfern erwarten lässt“, kam stets „aus dem Land eine unübersehbare Menge zum Gottesdienst“ bzw. „unzähliges Volk“ (λαὸς ἄπειρος).⁷⁴⁶ Joachim Jeremias erläutert: „Es war unmöglich, daß die Wallfahrer sämtlich in Jerusalem unterkamen; vielmehr mußte der Großteil in Zelten übernachten, die rings um Jerusalem, namentlich in der Ebene, d. h. im Norden der Stadt, aufgeschlagen wurden“⁷⁴⁷. Das Fest war stets bestens besucht und in gewisser Weise von ganz besonderer Bedeutung für die nicht-priesterlichen Israeliten, denn die Passaopfer wurden als einzige Opfer von den Laien selbst im Tempel geschlachtet. Philo sagt: „In this festival many myriads of victims from noon till eventide are offered by the whole people“⁷⁴⁸. Philo schließt noch deutlicher auf, normalerweise hätten natürlich die Priester sämtliche Opfer am Tempel dargebracht, „But at the Passover, here spoken of, the whole people together is honoured with the priesthood, for all of them act for themselves in the performance of the sacrifice“⁷⁴⁹. Aber auch für die Priester war der Dienst an diesem Fest etwas Besonders. Nicht nur, dass an ihm die Priester aller 24 Dienstabteilungen zugegen waren – das war ja auch an den anderen in der Tora gebotenen Festen der Fall –,⁷⁵⁰ sondern sie dürften am 14. Nisan wegen der massenhaften Opferdarbringung auch tatsächlich nahezu alle in schweißtreibendem Einsatz gewesen sein. Zu einem Passa in vorexilischer Zeit sagt 2. Chronik 35, 14: Die Leviten besorgten „das Pessach für sich selbst und für die Priester; denn die Priester, die Nachkommen Aarons, waren mit der Darbringung der Brandopfer und der Fettstücke bis in die Nacht hinein beschäftigt. Darum bereiteten es die Leviten für sich und die Priester, die Nachkommen Aarons“. Wenngleich bei diesem in 2. Chronik erwähnten Passafest zusätzlich etliche Rinder geschlachtet worden sind, was mit erheblichem Mehraufwand verbunden gewesen sein muss, so dürften dennoch die Priester nicht nur an diesem einen Passa, sondern ebenso an jedem beliebigen anderen 14. Nisan schwer beschäftigt gewesen sein. Unter Kaiser Nero, vermutlich im Jahr 65 oder 66 n. Chr., beauftragte der Statthalter Cestius die Hohepriester, die Anzahl der Festteilnehmer in Erfahrung zu bringen. Die Juden zählten die geschlachteten Passalämmer, rechneten sie mal zehn Mahlteilnehmer und erhielten laut Iosephus 2.700.000 Festteilnehmer.⁷⁵¹ Diese Zahl scheint freilich zu hoch gegriffen. Joachim Jeremias hat die historische Pilgerzahl nach einer sinnvollen Untersuchung auf 125.000 Pilger oder etwas weniger (aber wiederum plus 25.000-30.000 Einwohner Jerusalems) geschätzt.⁷⁵² Jedenfalls geht aus dem von Iosephus Berichteten hervor, und Iosephus sagt es direkt davor auch ausdrücklich, dass sich *in der Regel* Zehnergruppen zusammenfanden, um sich zum Opfer am Tempel zu versammeln und danach als Mahlgemeinschaft das Passa zu essen und zu feiern.⁷⁵³ Das Lamm musste gemäß der Tora vollständig aufgegessen werden. Die Gruppen durften auch etwas größer sein, aber laut Mischna musste jeder Mahlteilnehmer ein Stück vom Lamm in der Größe einer Olive abbekommen.⁷⁵⁴

746 Ios.: bell. II 1, 3 (10). Vgl. z. B. Joh. 12, 12.

747 Jeremias: Abendmahlsworte, 36.

748 Philo: spec. leg. II 27 (145).

749 Philo: quaest. in Exodum I 10 (ad Ex. 12, 6b). Siehe auch Philo: de decalogo 30 (159): „[Passa] on which the whole people sacrifice, every member of them, without waiting for their priests, because the law has granted to the whole nation for one special day in every year the right of priesthood and of performing the sacrifices themselves“; ders.: vita Mosis II 41 (224f.): „[...] Passa] on which the victims are not brought to the altar by the laity and sacrificed by the priests, but, as commanded by the law, the whole nation acts as priest, each individual bringing what he offers on his own behalf and dealing with it with his own hands [...] each feeling that he had the honour of priesthood [...]“.

750 Siehe zur Anwesenheit aller 24 Dienstabteilungen an den großen Festen Mischna, Trakt. Sukka 5, 7 und Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 56a-56b.

751 Siehe Ios.: bell. VI 9, 3 (420-429).

752 Siehe Jeremias: Jerusalem, 89-98; vgl. ders.: Abendmahlsworte, 36.

753 Siehe Safrai/Stern: People II, 892.

754 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 8, 3. Weitere Stellen in Talmud und Midrasch nennt Jeremias:

Joh. 19, 14 nennt den 14. Nisan den „Passa-Rüsttag“ (παράσκευη τοῦ πάσχα); die Mischna nennt ihn „Rüsttag/Vorabend des Passafestes“⁷⁵⁵. Dieser 14. Nisan war strenggenommen kein hoher Feiertag! An ihm war prinzipiell das Arbeiten in Judäa bis Mittags erlaubt.⁷⁵⁶ Er wurde aber dennoch gerne als „Fest(tag)“ (ἑορτή) bezeichnet (freilich im Hinblick auf die sich anschließenden Festtage).⁷⁵⁷ Denn der 14. Nisan hatte einen hohen Stellenwert und die Passaschlachtungen verdrängten sogar den Sabbat (zumindest seit Rabbi Hillel in herodianischer Zeit, wahrscheinlich aber auch schon davor).⁷⁵⁸

In einigen chronologischen Fällen ist es für uns sehr vorteilhaft, wenn wir eine Ahnung davon haben, wie lange vor dem Pilgerfest sich die Anreisenden in der Heiligen Stadt einfanden – z. B. vor dem Passa kurz nach Herodes' Tod.⁷⁵⁹ Es gibt auf diese Frage durchaus eine Antwort. Iosephus berichtet für das Jahr 65 oder eher 66 n. Chr., der Altar und der Tempel sei bei Nacht von einem großen Licht umstrahlt worden, „als vor dem Aufstand und der Bewegung, die zum Kriege führte, sich das Volk zum Fest der ungesäuerten Brote versammelte – es war am 8. des Monats Xanthikos“⁷⁶⁰. Da bei Iosephus der Monatsname Xanthikos hier als Synonym für den jüdischen Monatsnamen Nisan gebraucht wird,⁷⁶¹ so haben sich nach seiner Angabe die Festbesucher bereits am 8. Nisan in Jerusalem eingefunden, also eine Woche vor dem Passafest.⁷⁶² Iosephus, einem jüdischen Priester, der sicherlich einige Passafeste in Jerusalem mitgefeiert hat, darf man hierin wohl Glauben schenken.

Die einwöchige Einfindungsphase vor dem Fest verträgt sich zudem mit folgenden Überlegungen: Zum einen werden die Festpilger in der Regel nicht einige Wochen vor dem Fest in der Stadt aufgetaucht sein. Denn die Festbesucher von außerhalb konnten sicherlich ihren Acker und ihr Vieh, die Werkstatt oder das Geschäft nicht für Wochen im Stich lassen, sondern gingen solange wie möglich ihrem Broterwerb nach. Zum anderen aber konnte man es sich in der Regel genauso wenig erlauben, auf den letzten Drücker in dem zur Passazeit ohnehin völlig überfüllten Jerusalem aufzutauchen; denn auch hier vor Ort stand für den Festpilger einiges auf

Jerusalem, 96. Sie sind aber auch z. B. von Michel und Bauernfeind in ihrer *bellum*-Ausgabe in Band II/2 auf S. 215, Anm. 251 zu bell. VI 9, 3 (424) angegeben.

755 Siehe z. B. Mischna, Trakt. Pesachim 4, 1 u. 4, 5. Vgl. bspw. Babylon. Talmud, Trakt. Sukka 54a.

756 Es scheint aber gewachsene, lokale Unterschiede gegeben zu haben. Mischna, Trakt. Pesachim 4, 1 sagt: „An einem Ort, an dem man an den Rüsttagen des Passafestes bis Mittag zu arbeiten pflegt, darf man arbeiten. An einem Ort, an dem man nicht zu arbeiten pflegt, darf man nicht arbeiten [...] Und die Gelehrten sagen: In Judäa arbeitet man an den Vorabenden des Passafestes bis Mittag, aber in Galiläa arbeitet man überhaupt nicht“.

757 Siehe z. B. Ios.: ant. 17, 9, 5f. (230. 237 u. 241); zur Identifikation dieses bestimmten „Festtages“ in den gerade genannten Iosephus-Stellen als 14. Nisan und zu den ereignisgeschichtlichen Zusammenhängen siehe Band II, Kap. II. 3. 2., am Ende des Abschnitts „Ermittlung der Mindestdauer“. Auch in Ios.: ant. 2, 15, 1 (317) wird der 14. Nisan als erster Mazzotfesttag aufgefasst; vgl. am Rande Mt. 26, 17 u. Mk. 14, 12. Sonstige spärliche Quellenbelege siehe bei Jeremias: Abendmahlsworte, 11, Anm. 2.

758 Siehe oben S. 34. Die Verdrängung des Sabbats durchs Passa betont Mischna, Trakt. Pesachim 6, 1ff.

759 Zu diesem Beispiel siehe ausführlich Band II, Kap. II. 3. 2., gegen Ende des Abschnitts „Ermittlung der Mindestdauer“.

760 Ios.: bell. VI 5, 3 (290).

761 Man vgl. nur die ziemlich eindeutige Stelle Ios.: bell. V 3, 1 (99) zum 14. Nisan: „Es kam nämlich der Tag der ungesäuerten Brote, der 14. Tag des Monats Xanthikos, heran, an welchem nach jüdischem Glauben der Anfang der Befreiung von den Ägyptern geschah“. Siehe auch Wurm: Beiträge (Teil 2), 284f. und meinen Hinweis oben auf S. 12, Anm. 37.

762 Bereits Petavius hat das richtig derart aufgefasst; die entsprechende Stelle (Petavius: *De doctrina temporum* II lib. 2, cap. 26) ist in Kugler: *Moses*, 477f., Anm. 1 zitiert. Kugler selbst nimmt einen Fehler beim Übersetzen von „Xanthikos 15“ hin zu „Xanthikos 8“ an, was aber eine völlig unnötige Annahme ist. Siehe zu diesem Fall im Jahr 66 n. Chr. auch Stern: *Calendar and Community*, 57f. (Hinsichtlich der Sitte, sich als Pilger ca. eine Woche vor dem Passa in Jerusalem einzufinden, verweist Stern ebd. auf die Seiten 123f. u. 160, Anm. 1 eines 1965 in Tel Aviv verlegten hebräischen Titels von Shmuel Safrai).

dem Plan. Man kann sich noch heute gut vorstellen, dass man als Wallfahrer zuallererst einmal das Heiligtum, im vorliegenden Fall das Zentralheiligtum eines ganzen Volkes, aufsuchte, wo man in den Tagen vorm Fest persönliche Opfer darbrachte, um sich mit Gott auszusöhnen oder ihm zu danken.⁷⁶³ Des weiteren hatte der Wallfahrer für sich und gegebenenfalls seine Familie eine Unterkunft zu organisieren. Längst nicht alle konnten bei befreundeten oder bekannten Jerusalemern unterkommen. Die Herbergen und Gästezimmer waren schnell voll. Die Masse, wohl vor allem spät ankommende Pilger, zelteten.⁷⁶⁴ Für so manchen Pilger dürfte die Reise zum Fest auch eine willkommene Gelegenheit gewesen sein, Verwandte und Freunde in Jerusalem besuchen und etwas Zeit mit ihnen zu verbringen. Es musste des Weiteren ein Raum für die Feier des Passamahls gefunden und eventuell vorbereitet, mit Polstern ausgestattet und geschmückt werden. Die im Durchschnitt etwa zehnköpfigen Passamahl-Tischgemeinschaften mussten sich zusammenfinden. Das Passalamm musste – wenn nicht von zu Hause mitgebracht – ausgewählt/gekauft und zwischen dem 10. und 14. Nisan auf Eignung und Fehlerlosigkeit untersucht und aufbewahrt werden,⁷⁶⁵ ehe es endlich am Nachmittag des 14. Nisan im Tempel von den Laien selbst geschlachtet⁷⁶⁶ und später zubereitet werden musste usw.

Die Quellenlage zu den letzten Lebenstagen Jesu Christi, die er als Passafestpilger in Jerusalem verbrachte, ist ausgesprochen gut. Und die vier kanonischen Evangelien versetzen uns nicht nur in die Lage, uns ein anschauliches Bild von dem zu machen, was ein Wallfahrer alles vor Ort zu erledigen hatte, sondern sie vermitteln obendrein eine Vorstellung davon, wie lange vor dem Fest die Wallfahrer die Stadt aufsuchten.

Jesus war in einer Festkarawane unterwegs zum Passafest,⁷⁶⁷ als er sich im noch knapp 3 km von Jerusalem entfernten Bethanien bei seinen guten Freunden Lazarus, Martha und Maria ausruhte. Und zwar kam Jesus laut Joh. 12, 1 „Sechs Tage vor dem Paschafest [...] nach Betanien“. Und Joh. 12, 12 sagt weiter: „Am Tag darauf hörte die große Volksmenge, die sich zum Fest eingefunden hatte, Jesus komme nach Jerusalem“. Alle vier Evangelisten überliefern nun, dass Jesus bei seinem Einzug in der Stadt vom Volk als Messias gefeiert wurde.⁷⁶⁸ Zu solch einem herrschaftlichen Einzug kam es also, „als die Volksmenge, die zu dem Fest gekommen war, hörte, dass Jesus nach Jerusalem komme“ (Joh. 12, 12). Der Ruf eines durch das Land ziehenden Rabbis, Lehrers, Heilenden, Propheten, Totenaufweckenden und sogar der des Messias war Jesus vorausgeeilt.⁷⁶⁹ Jesus zog auf einem Esel ein und die Volksmenge legte ihre

763 Vgl. Joh. 11, 55: „Das Paschafest der Juden war nahe und viele zogen schon vor dem Paschafest aus dem ganzen Land nach Jerusalem hinauf, um sich zu heiligen“.

764 Zu den Unterkunftsmöglichkeiten der Festpilger siehe Jeremias: Jerusalem, 68ff.

765 Siehe Strack/Billerbeck: Kommentar IV/1, 43. Dies fußte auf Ex. 12, 3-6: „Sagt der ganzen Gemeinde Israel: Am Zehnten dieses Monats soll jeder ein Lamm für seine Familie holen, ein Lamm für jedes Haus. Ist die Hausgemeinschaft für ein Lamm zu klein, so nehme er es zusammen mit dem Nachbarn, der seinem Haus am nächsten wohnt, nach der Anzahl der Personen. Bei der Aufteilung des Lammes müsst ihr berücksichtigen, wie viel der Einzelne essen kann. Nur ein fehlerfreies, männliches, einjähriges Lamm darf es sein, das Junge eines Schafes oder einer Ziege müsst ihr nehmen. Ihr sollt es bis zum vierzehnten Tag dieses Monats aufbewahren“. Siehe zum 10. Nisan als dem Tag, an welchem das Lamm darauf hin untersucht werden sollte, ob es fehlerfrei sei, und ab welchem man das Lamm für den 14. Nisan verwahrte, z. B. auch Babylon. Talmud, Trakt. Arakin 13b.

766 Siehe Philo: spec. leg. II 27 (145): „For at other times the priests according to the ordinance of the law carry out both the public sacrifices and those offered by private individuals. But on this occasion the whole nation performs the sacred rites and acts as priests with pure hands and complete immunity“. Siehe zur Schlachtung der Passaopfer durch das Volk auch Philo: quaest. in Exodum I 10 (ad Ex. 12, 6b) und oben S. 174 mit Anm. 749. Zum Ablauf der Passalämmer-Schlachtung siehe vor allem Mischna, Trakt. Pesachim 5, 1-10 und Jeremias: Jerusalem, 90f.

767 Zu den Reisegesellschaften, in denen man sich zusammenschloss, um zu den Festen nach Jerusalem zu reisen, siehe Jeremias: Jerusalem, 67.

768 Siehe Mt. 21, 1-10; Mk. 11, 1-11; Lk. 19, 28-39 und Joh. 12, 12-19.

769 Vgl. Joh. 12, 9. 11. 18f. sowie Mt. 21, 10. Lukas hingegen erweckt eher den Eindruck, dass Jesus in der Hauptsache von seiner großen mitziehenden und also von außerhalb ihm folgenden Jüngerschaft

Kleider vergleichbar dem berühmten roten Teppich vor ihm aus; die Menschen grüßten ihn mit Palmzweigen und riefen ihm im Tempelbereich Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ zu.⁷⁷⁰ Dieses lobpreisende Hosanna des Hallelsalms (Psalm 118, 26) wurde damals jedes Jahr während des Passa- und des Laubhüttenfestes vom Volk beim Einzug der Festpilger in den Tempelbereich gesungen⁷⁷¹ und schon damals messianisch gedeutet.⁷⁷² Mit alledem möchte ich sagen: Jesu historisches Betreten Jerusalems ist in die Tage der feierlichen Wallfahrtsstimmung gefallen. Das können die Evangelisten vollends glaubwürdig vermitteln.⁷⁷³

Noch am selben Tag (so die Evangelisten Matthäus und Lukas) oder am zweiten seines Aufenthalts in der Stadt (so Markus) warf Jesus entrüstet die Tische der Geldwechsler und Taubenverkäufer im Tempelvorhof um, genannt: Tempelreinigung. Diese Tauben waren nicht für das Fest selbst bestimmt, sondern für die persönlichen Opfer, die die Pilger Gott nach ihrer Ankunft in den Tagen vor dem Fest darbrachten.⁷⁷⁴ Jesus heilte an diesem Tag Lahme und Blinde im Tempel und Gott wurde dafür aus dem Munde der Kinder gelobt. Am Tag darauf (so Mt. 21, 18) oder zwei Tage darauf (so Mk. 11, 12 u. 20) führte er Streitgespräche mit Vertretern der religiösen Eliten im Tempelbezirk und lehrte danach auf dem Ölberg über das Ende der Zeiten. Das war laut Mt. 26, 1 und Mk. 14, 1 zwei Tage vor dem Passafest (Ab Mt. 26, 17 und Mk. 14, 12 befindet man sich dann am 14. Nisan). Ohne mich in dieser Angelegenheit um einen Tag streiten zu wollen, ergibt sich für mich aus den Evangelien recht eindeutig, dass sich Jesus und seine Anhänger ungefähr eine knappe Woche vor dem Fest in Jerusalem einfanden und dass sich andere jüdische Pilger zu diesem Zeitpunkt längst in der Heiligen Stadt befanden. Das dürfte die gewöhnliche Sitte gewesen sein.⁷⁷⁵ Ungefähr also ab dem 8. Nisan fanden sich in Jerusalem große Massen an Pilgern ein.

Es muss noch kurz auf die Tageszeiten der Schlachtungen und des Mahls zu Passa eingegangen werden. Lev. 23, 5 legte fest: „Im ersten Monat, am Vierzehnten des Monats, zwischen den zwei Abenden, ist Passa des HERRN“. Was bedeutet „zwischen den zwei Abenden“? Dabei handelt es sich um die Nachmittagszeit des 14. Nisan, die bis zur Dunkelheit des anbrechenden 15. Nisan reicht. Iosephus sagt, dass die Passalämmer „von der neunten bis zur elften Stunde geopfert“ wurden.⁷⁷⁶ Gemeint ist die neunte bis elfte Lichtstunde ab Sonnenaufgang. Wie eben gesehen, formuliert Philo etwas unbestimmter, aber in der Sache ähnlich: „from noon till eventide“⁷⁷⁷. In seinen *quaestiones et solutiones in Exodum* beschreibt er die fragliche Zeit jedoch sehr genau. Er sagt, die Passaopfer seien vor der nächtlichen Dunkelheit, aber nicht vor der neunten Tagesstunde darzubringen; das meine der Gesetzgeber Moses mit „between the

als Messias gefeiert wurde.

770 Siehe Mt. 21, 8f. 15; Mk. 11, 8ff.; Joh. 12, 13; vgl. Lk. 19, 38.

771 Siehe Belege bei Strack/Billerbeck: Kommentar I, 845-849 sowie ebd. II, 785ff. u. 805-807.

772 Siehe zur messianischen Deutung Jeremias: Abendmahlsworte, 247-252. Dass der Hosanna-Ruf als ein dem erwarteten Messias zujubelnder Ruf zum Passafest gehörte, bezeugt auch Hegesippus (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.). Er berichtet von einer Predigt des Jakobus in Jerusalem zur Zeit des Passa. Auf Jakobus' Worte: „er [Jesus] sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird bald kommen auf den Wolken des Himmels“ antwortete das Volk: Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ (überliefert in Euseb.: hist. ecc. II 23, 10-14).

773 Dass Jesu letztes Eintreffen in Jerusalem mit der Zeit der Ankunft zahlreicher Festpilger zusammenfiel, sei nur deshalb betont, da einige neutestamentliche Exegeten die Äußerung des gerade verhafteten Jesus: „Tag für Tag saß ich im Tempel und lehrte und ihr habt mich nicht verhaftet“ (Mt. 26, 55; vgl. Lk. 19, 47 u. 21, 37) als Argument dafür hernehmen, dass Jesus sich vor seiner Verhaftung offensichtlich schon einige Wochen lang in Jerusalem aufgehalten hatte.

774 Siehe Lev. 1, 14-17; Ios.: ant. 3, 9, 3 (230) und oben S. 54, Anm. 207.

775 Vgl. Safrai/Stern: People II, 903. Segal: Intercalation, 286 nennt sogar mehrere Talmud-Stellen, die besagen: „it was only on 1st Nisan that travellers to Jerusalem could be formally regarded as Passover pilgrims“.

776 Ios.: bell VI 9, 3 (423).

777 Philo: spec. leg. II 27 (145).

evenings“. Und „the time of evening does not have a refulgent brightness, such as occurs at midday, nor is it darkened, although while day is near and close to night, it is dimmed to a certain extent“⁷⁷⁸. Das Jubiläenbuch sagt, die Passaschlachtungen seien vorzunehmen, „am Abend, wenn die Sonne untergeht, am dritten Teile des Tags“⁷⁷⁹, und außerdem: „Und sein Schlachten soll nicht stattfinden zu jeder Zeit des Lichts, sondern nur in der Grenzzeit des Abends“⁷⁸⁰. Auf den ersten Blick scheinen die Formulierungen „wenn die Sonne untergeht“ und „in der Grenzzeit des Abends“ die Schlachtungen auf eine spätere Stunde setzen zu wollen als Iosephus und Philo; jedoch dürfte die Formulierung „am dritten Teil des Tags“ letztlich Ähnliches wie jene aussagen wollen: Denn teilt man die zwölf Lichtstunden in drei Teile, so beginnt der im Jubiläenbuch genannte dritte Teil mit der neunten Stunde. Die Mischna ergänzt Iosephus, Philo und das Jubiläenbuch ganz gut: „Das Ganzopfer (Num 28, 1-8) [= das tägliche Abendopfer] wurde geschlachtet um 8½ [Uhr bzw. 8½ Stunden nach Sonnenaufgang] und dargebracht um 9½. An den Vorabenden des Passafestes wurde es geschlachtet um 7½ [Uhr bzw. Stunden nach Sonnenaufgang] und dargebracht um 8½, sowohl werktags als auch an einem Sabbat. Fiel der Vorabend des Passafestes mit dem Vorabend des Sabbat zusammen, wurde es geschlachtet um 6½ [Uhr bzw. 6½ Stunden nach Sonnenaufgang] und dargebracht um 7½ und das Passa nach ihm“⁷⁸¹. Das tägliche Abendopfer wurde also standardmäßig 9½ Temporalstunden nach Sonnenaufgang auf dem Brandopferaltar dargebracht, am 14. Nisan aber eine Stunde früher als sonst, und zwar 8½ Stunden nach Sonnenaufgang (An einem 14. Nisan, der auf einen Freitag fiel, wurde es sogar zwei Stunden vorverlegt, um mit den Passaschlachtungen am Abend nicht unnötig den beginnenden Sabbat zu verdrängen). Erst nach diesem Abendopfer wurden dann die Passaopfer dargebracht. Da der 14. Nisan nie weit von der Frühlingstagundnachtgleiche entfernt lag, entsprach die Länge einer Lichtstunde (und ebenso einer Nachtstunde) zu dieser Jahreszeit nahezu 60 Minuten.⁷⁸² Ich gebe ein Exempel: Der 14. Nisan fiel im Jahre 2 v. Chr. auf den 19. April (einen Sabbat). An diesem Tag ging die Sonne zu Jerusalem um 5:28 Uhr (Jerusalemmer Ortszeit) auf; und sie ging dort um 18:27 Uhr (Jerusalemmer Ortszeit) unter. Die Zeit von 5:28 Uhr bis 18:27 Uhr – ziemlich genau 13 moderne Stunden – teilten die Juden in zwölf Lichtstunden ein. Das bedeutet, dass die jüdische Stunde an jenem 19. April ca. 5 Minuten länger war als unsere moderne Stunde. Das wiederum bedeutet, dass das Abendopfer an jenem 14. Nisan im Jahre 2 v. Chr. gemäß der Mischna gegen 14:40 Uhr (Jerusalemmer Ortszeit) dargebracht wurde – das sind 8½ Stunden nach Sonnenaufgang (8,5 x 65 Minuten). Irgendwann danach – laut Iosephus, Philo und dem Jubiläenbuch nicht vor der neunten Lichtstunde, also erst ab ca. 15:10 Uhr – wurden die Passalämmer am Tempel dargebracht bis zur elften Stunde des Lichttags, die ca. 17:20 Uhr Jerusalemmer Ortszeit anbrach. Also müssten die Passaschlachtungen von ca. 15:10-17:20 Uhr am Tempel über die Bühne gegangen sein, in gut zwei Stunden. Im „Zwielicht“ bzw. in der Abenddämmerung war es laut Mischna jedenfalls nicht mehr möglich, gültig dass Passaopfer darzubringen.⁷⁸³ Aber bereits die Stunden davor muss sich die riesige Menge der Israeliten begonnen haben, mit ihren Lämmern durch die Tore zu quetschen und sich auf dem Tempelberg zu sammeln. Man darf vermuten, dass man so früh wie möglich mit den Schlachtungen begann, um die gewaltige Aufgabe im Tempel gestemmt zu bekommen. Immerhin hatte man nacheinander drei Durchgänge mit den vieltausenden, in drei Abteilungen eingeteilten Israeliten zu bewerkstelligen.⁷⁸⁴ Die erste Abteilung wurde durch die Tore in den inneren Vorhof eingelassen,

778 Philo: qu aest. in Exodum I 11 (ad Ex. 12, 6c).

779 Jub. 49, 19.

780 Jub. 49, 12.

781 Mischna, Trakt. Pesachim 5, 1 u. 5, 3.

782 Siehe zu den antiken Temporalstunden und wie sie sich im Laufe des Sonnenjahres verändern oben S. 155ff.

783 Siehe Mischna, Trakt. Zebachim 1, 3.

784 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 5-7 u. 5, 10. Jeremias: Jerusalem, 89-98 hat ausgehend von der

die Tiere wurden von den Laien selbst geschächtet und das Blut von den Priestern in Schalen aufgefangen. Die vollen Schalen wurden mittels einer langen Menschenschlange aus Priestern bis vorne zum Brandopferaltar gereicht, wo es an denselben gesprengt wurde. Die leeren Schalen gingen in derselben Schlange wieder zurück, um neu gefüllt zu werden, und immer so weiter.⁷⁸⁵ Die Lämmer wurden derweil von den Laien vor Ort gehäutet und ausgeweidet,⁷⁸⁶ dabei wurden das Fett und die Nieren entnommen und in Schüsseln gelegt. Diese Opferteile wurden von den Priestern zum Altar gebracht, wo sie als Opfer für Gott in Flammen und Rauch aufgingen.⁷⁸⁷ Bei alledem wurde unentwegt das Hallel (Psalm 113-118) gesungen. War die erste Abteilung mit allem fertig, so wurde sie mit ihren küchenfertigen Lämmern (und ihren Lammfellen) durch die Tore aus dem inneren Vorhof herausgelassen und die zweite Abteilung trat ein und machte alles so, wie die erste es getan hatte. Die in der Regel etwas kleinere dritte Abteilung tat danach ebenso.⁷⁸⁸ Die Tore zum Heiligtum wurden bei alledem zu Nadelöhren, die den Fluss stark aufgehalten haben müssen.

Konnte das bei den Massen alles in zwei Stunden bewerkstelligt werden? Wie gesagt, fing man gewiss so früh wie möglich mit allem an. Aber *wie früh* war es möglich, mit dem ersten Durchgang zu beginnen? Man müsste nach dem oben Gesagten davon ausgehen, dass man erst mit Beginn der neunten Stunde oder direkt nach dem Darbringen des Abendopfers zu Werke schreiten konnte. Die Mischna sagt jedoch, das Schlachten der Passalämmer sei bereits ab mittags gültig gewesen. Sie lässt diesen frühen Zeitpunkt allerdings als eine Art Ausnahme klingen.⁷⁸⁹ Interessanterweise sagt die Tempelrolle aus Qumran, die Passalämmer seien „vor dem Abendopfer“⁷⁹⁰ zu schlachten. Vielleicht fordert die Tempelrolle damit, dass auch die Passaopfer wie alle anderen Zusatzopfer an Festen und Neumondtagen im Laufe des Tages, jedenfalls vor dem beständigen Abendopfer dargebracht werden sollten, während ja in der Praxis am Tempel gemäß der pharisäisch geprägten Lehre die Passaopfer auf das Abendopfer folgten. Vielleicht ist die Forderung der Tempelrolle nur eine Einzelstimme; vielleicht haben wir hier zusammen mit den Andeutungen der Mischna aber auch Indizien, dass der Tageszeitpunkt der Passaschlachtungen in den Jahrhunderten des Zweiten Tempels durchaus variierte. Es lässt sich jedenfalls vermuten, dass man in Jahren großen Pilger-Andrangs mit den Passa-Schlachtungen aus organisatorischen Gründen noch vor Darbringung des Abendopfers anfang (aber freilich erst ca. 2½ Stunden nach dem Abendopfer mit allem fertig wurde). Andererseits benötigte man ein und denselben Brandopferaltar für das tägliche Opfer wie für die Passaopfer. Sprach etwas dagegen, das tägliche Ganzopfer und die Opferteile der Passalämmer gleichzeitig in Rauch aufgehen zu lassen?⁷⁹¹ War eine würdige Darbringung des Abendopfers in einem

Fläche des inneren Vorhofes gemeint berechnen zu können, dass pro Abteilung um die 6000 Lämmer geschlachtet worden sind.

785 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 5f.

786 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 9f.

787 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 9-10, 1.

788 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 7.

789 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 5, 3. Eine noch größere Ausnahme wird in Mischna, Trakt. Zebachim 1, 3 genannt: „Wird ein Passa[opfer] am Morgen [statt am Nachmittag] des vierzehnten [Nisan] unter einem anderen Namen geopfert, erklärt es Rabbi Jehoschua' für gültig, wie die am dreizehnten [Nisan] geschlachteten, aber Ben Betera erklärt es für ungültig, wie die im Zwilicht geschlachteten“. Das setzt voraus, dass in Einzelfällen in der Passanacht ein Lamm verspeist wurde, welches bereits am Morgen des 14. Nisan am Tempel geschlachtet und geopfert worden war. Es war aber dann vom darbringenden Israeliten mit Sicherheit nicht als Passaopfer deklariert worden, sondern „unter einem anderen Namen“ geschlachtet worden, sonst hätten die ordentlichen Priester es gar nicht dargebracht. Ob es auch gültige Passa-Schlachtungen am 13. Nisan gab, wie der Text suggeriert, ist fraglich, dürfte aber in der Diskussion um die Chronologie der Passion Jesu von Interesse sein.

790 Tempelrolle 17, 13.

791 Am Versöhnungstag war es laut Mischna, Trakt. Joma 7, 3 jedenfalls nicht ausgeschlossen, dass Zusatzopfer mit dem Morgen- und dem Abendopfer zusammen auf dem Altar dargebracht wurden.

vollgedrängten inneren Vorhof möglich? Vielleicht war während solcher Passaschlachtungen ein kleiner Bereich im Priester-Vorhof reserviert und einige wenige Priester für den Vollzug des täglichen Opfers inmitten des Durcheinanders abgestellt?⁷⁹² Man ist wohl gut beraten, es offen lassen, ob die Passaschlachtungen nicht des öfteren bereits vor der neunten Lichtstunde ihren Anfang nahmen.

Die Angehörigen aller drei Abteilungen verließen den Tempelberg nicht eher, als bis die letzte Abteilung mit allem fertig war. „Bei [Anbruch der] Dunkelheit gingen sie [alle] weg und brieten ihre Passalämmer“⁷⁹³. Die Israeliten verließen den Tempelberg noch vor Sonnenuntergang. Ursprünglich muss die Zubereitung und der Verzehr gemäß Dtn. 16, 7 in riesiger Runde am Tempel selbst stattgefunden haben.⁷⁹⁴ Soweit man das innerhalb des Zeitalters des Zweiten Tempels zurückverfolgen kann, wurde in ihm das Passamahl jedoch in den Häusern und Höfen sowie auf den Dächern der Häuser gehalten.⁷⁹⁵ Die Jerusalemer waren angehalten ihre Räume und Übernachtungsmöglichkeiten an ihre israelitischen Brüder und Schwestern von außerhalb nicht gegen Geld zu vermieten, weil die Stadt allen zwölf Stämmen Israels gemeinsam gehöre. So bürgerte sich die Sitte ein, dass der Wirt das Fell des Passalammes behielt.⁷⁹⁶ Der Vorschrift gemäß musste das Mahl und die Übernachtung jeden Teilnehmers innerhalb der Grenzen Jerusalems stattfinden. Wegen der Menschenmenge mussten die Grenzen der Stadt an den Festen sogar nach außen verschoben werden.⁷⁹⁷ Über den Ablauf des Mahles unterrichtet uns die Mischna.⁷⁹⁸ Weitere Quellen auswertend gewähren Paul Billerbeck und Joachim Jeremias einen guten Einblick in den Ablauf des Passamahls und überhaupt in den Gegenstand.⁷⁹⁹ Übrigens scheint am Fest die Armenfürsorge geübt zu haben. Wie jeder andere Israelit durfte auch der Ärmste ab dem ständigen Nachmittagsopfer nichts mehr essen, ehe er sich abends zum Passamahl setzte. Am Armentisch standen ihm aber dann die vier rituellen Becher Wein und sein Anteil an den rituellen Speisen zu.⁸⁰⁰

Bezüglich der Vergegenwärtigung der Heilstat in der Passanacht überliefert die Mischna die beinah hymnischen Worte: „In jedem einzelnen Geschlecht ist jedermann verpflichtet, sich selbst anzusehen, als ob er aus Ägypten ausgezogen wäre. Denn es wird gesagt: 'Und du sollst deinem Sohn an jenem Tag folgendes erzählen: Das geschieht um dessentwillen, was der Herr mir bei meinem Auszug aus Ägypten getan hat' (Ex 13, 8). Darum sind wir verpflichtet, zu danken, zu preisen, zu loben, zu verherrlichen, zu erheben, zu erhöhen den, der an unseren Vätern und an uns alle diese Wunder getan hat, und er hat uns hinausgeführt aus Knechtschaft zur Freiheit, aus der Trauer zur Freude, aus dem Kummer zum Feiertag, aus Dunkelheit zum großen Licht und aus der Sklaverei zur Erlösung und wir wollen sagen vor ihm 'Halleluja!'“⁸⁰¹. Neben der Vergegenwärtigung der geschichtlichen Heilstat Gottes mag bei den Juden auch die Erwartung und Hoffnung kursiert haben, dass der Messias in der Passanacht kommen werde.⁸⁰² Jedenfalls keimte alljährlich unter dem Eindruck der einstigen göttlichen Befreiung aus Ägypten die Hoffnung auf die endgültige, eschatologische Befreiung und die verheißene Herrschaft Gottes. Das dürfte mit ein Grund dafür gewesen sein, warum Demonstrationen und Volksunruhen so oft am Passafest ausbrachen. Die Freiheit schien der riesigen, versammelten Volksmenge an diesem Fest zum Greifen nahe.

792 Laut Mischna, Trakt. Joma 2, 5 benötigte man neun Priester für die Darbringung des Abendopfers.

793 Mischna, Trakt. Pesachim 5, 10.

794 Vgl. zur Zubereitung der Passalämmer am Tempel auch 2. Chronik 35, 13. Diese ältere Sitte erwähnt auch Jeremias: Abendmahlsworte, 37.

795 Siehe Jeremias: Abendmahlsworte, 37.

796 Siehe Jeremias: Jerusalem, 116f.

797 Siehe Jeremias: Jerusalem, 115f. mit Anm. 1 (auf S. 116).

798 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 10.

799 Siehe Strack/Billerbeck: Kommentar IV/1, 41-74 sowie Jeremias: Abendmahlsworte, 35-56 u. 79f.

800 Siehe Mischna, Trakt. Pesachim 10, 1. Siehe dazu Jeremias: Abendmahlsworte, 48f.

801 Mischna, Trakt. Pesachim 10, 5.

802 Siehe dazu Jeremias: Abendmahlsworte, 197ff.

Der 14. Nisan war der Tag des Passas; so sagen es das Jubiläenbuch, Iosephus, Philo und Mischna in Übereinstimmung mit Moses und Esra 6, 19 (vgl. 2. Chronik 35, 1).⁸⁰³ Andererseits kann man ihn mit dem Johannesevangelium auch den Rüsttag des Passa oder mit der Mischna den Vorabend des Passafestes nennen. Das Passamahl fand ja erst nach Sonnenuntergang und folglich eigentlich am Beginn des 15. Nisan statt und das feierliche Mahl des gebratenen Lammes mit ungesäuertem Brot und bitteren Kräutern (wie Lattich, Endivien und Meerrettich)⁸⁰⁴ wurde bis tief in die Nacht ausgedehnt.⁸⁰⁵ Das Jubiläenbuch sagt deshalb passend: „Gedenke des Gebots, das Gott dir geboten hat in betreff des Passah, daß du es haltest am 14. des 1. Monats, daß du es schlachtest, ehe es Abend wird, und daß man es esse in der Nacht, am Abend des 15. von der Zeit des Sonnenuntergangs an. Denn in dieser Nacht ist der Anfang des Festes [...]“⁸⁰⁶. Und Iosephus sagt weiter: „Am fünfzehnten Tage folgt dann dem Pascha das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote“⁸⁰⁷. Im Grunde gehen das Passafest und das Mazzotfest bereits während des Passamahls nahtlos ineinander über.

III. 2. 2. Das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote/Mazzot vom 15.-21. Nisan

Genau wie das Passafest wurde das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote bereits zu Zeiten der Regierung des Perserkönigs Dareios I. im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. wieder in Jerusalem gefeiert (siehe Esra 6, 19-22). Der sogenannte Passabrief aus Elephantine aus dem 5. Jahr des Dareios II. (419/418 v. Chr.) bezeugt, dass der 15.-21. Nisan auch im späten 5. Jh. v. Chr. eine besondere Festzeit für die Juden darstellte.⁸⁰⁸ Das Fest der ungesäuerten Brote (ἡ τῶν ἄζύμων ἑορτή⁸⁰⁹/τὰ ἄζυμα⁸¹⁰, *festum azymorum*) beginnt am 15. Nisan. Philo nennt es auch „Frühlingsfest“ (ἡ ἐαρινὴ ἑορτή)⁸¹¹ und sagt, man halte es „in spring to celebrate the ripeness of the sown crops“⁸¹². Das heilige Gesetz schrieb vor: „Am fünfzehnten Tag dieses [ersten] Monats ist das Fest der Ungesäuerten Brote für den HERRN. Sieben Tage sollt ihr ungesäuertes Brot essen. Am ersten Tag soll für euch eine heilige Versammlung sein, keinerlei Dienstarbeit dürft ihr tun. Und ihr sollt dem HERRN sieben Tage lang ein Feueropfer darbringen. Am siebten Tag ist eine heilige Versammlung, keinerlei Dienstarbeit dürft ihr tun“ (Lev. 23, 6-8; vgl. Ex. 12, 15-20. 34. 39; Ex. 13, 3-10 und Num. 28, 16-25). Also dauerte das Fest der ungesäuerten Brote „vom Abend des vierzehnten Tags bis zum Abend des einundzwanzigsten Tags“ (Ex. 12, 18)

803 Siehe z. B. Jub. 49, 1 u. 10; Ios.: ant. 3, 10, 5 (248); Philo: spec. leg. II 27 (149) u. ders.: quaest. in Exodum I 9 (ad Ex. 12, 6a) sowie die Mischna an vielen Stellen im Traktat Pesachim.

804 Zu Brot und Kräutern siehe Mischna, Pesachim 2, 5f.

805 Siehe Tempelrolle 17, 14: „und sie sollen es essen in der Nacht“, oder Mischna, Trakt. Zebachim 5, 8: „Das Passa[opfer] kann nur während der Nacht (Ex 12, 8) und nur bis Mitternacht gegessen werden, es darf nur gegessen werden mit einer [bestimmten] Anzahl [Personen] und darf nur gebraten gegessen werden (Ex 12, 9)“. Ob die Mitternachtsgrenze während der (ganzen) Zeit des Zweiten Tempels galt, ist fraglich. Siehe zum Sinn dieser Vorsichtsmaßnahme Jeremias: Abendmahlsworte, 40, Anm. 6.

806 Jub. 49, 1f. Vgl. Jub. 49, 10-12: „[...] am 14. des ersten Monats um die Zeit des Sonnenuntergangs, vom dritten Teile des Tags bis zum dritten Teile der Nacht; denn zwei Teile des Tags sind dem Lichte gegeben und der dritte dem Abend. [...] man soll es essen in der Abendzeit bis zum dritten Teile der Nacht“.

807 Ios.: ant. 3, 10, 5 (249).

808 Siehe Porten: Elephantine Papyri, 126f. (B13) und Grabbe: History I, 211f. u. 221.

809 Dieser griechische Terminus findet sich z. B. bei Iosephus an etlichen Stellen und in Lk. 22, 1; vgl. Apg. 12, 3 u. 20, 6.

810 Dieser Terminus findet sich z. B. in Mk. 14, 1.

811 Philo: spec. leg. II 28 (160).

812 Philo: de decalogo 30 (161).

III. 2. 3. Das Omer/Garbenfest am 16. Nisan

Nachdem Philo über das Fest der ungesäuerten Brote gehandelt hat, sagt er: „But within the feast there is another feast following directly after the first day“⁸²². Damit ist der 16. Nisan gemeint. Dieser Tag hatte keinen Sabbatrang; und isoliert betrachtet, sollte man ihn nicht unter die hohen Feiertagen einreihen. Da dieser Bestandteil der Mazzot-Festwoche jedoch für den jüdischen Kalender von besonderer Bedeutung ist, führe ich das Omerfest hier gesondert auf. Philo und die Tempelrolle aus Qumran z. B. führen den Tag ebenso gesondert unter den Festen auf. Philo nennt ihn „the offering of the first ears, the sacred Sheaf (ἡ τῶν ἀσταχύων ἀπαρχή, τὸ ἱερὸν δράγμα)“ oder schlicht δράγμα; die Tempelrolle nennt ihn den „Tag des Garbenschwingens“.⁸²³

Lev. 23, 9-14 lautet: „Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und wenn ihr dort die Ernte einbringt, sollt ihr dem Priester die erste Garbe eurer Ernte bringen. Er soll sie vor dem HERRN emporheben, damit ihr Wohlgefallen findet. Am Tag nach dem Sabbat soll sie der Priester emporheben. Am Tag, an dem ihr die Garbe emporhebt, sollt ihr dem HERRN auch ein fehlerloses einjähriges Schaf als Brandopfer herrichten, dazu als Speiseopfer zwei Zehntel Weizenfeinmehl, das mit Öl vermenget ist. Das Ganze soll ein Feueropfer für den HERRN zum beruhigenden Duft sein; dazu kommt ein viertel Hin Wein als Trankopfer. Vor diesem Tag, bevor ihr eurem Gott die Opfergabe gebracht habt, dürft ihr kein Brot und kein geröstetes oder frisches Korn essen. Das gelte als ewige Satzung von Generation zu Generation überall, wo ihr wohnt“. Gemeint ist mit der Erstlingsgarbe die Gerste (ἡ κριθή), die vor dem wertvolleren Weizen (ὁ σίτος bzw. ὁ τοῦ σίτου καρπός) reif und geerntet wurde, wie Philo erklärt.⁸²⁴

Jene Erstlingsgarbe wurde mittels Sichel(n) bereits am 15. Nisan nach Sonnenuntergang, also eigentlich zu Beginn des 16. Nisan, oder notfalls in der sich anschließenden Nacht geschnitten (aber natürlich erst tagsüber als Opfer dargebracht).⁸²⁵ Zum einen entheilte man auf diese Weise nicht den Feiertag (15. Nisan) durch das Schneiden der Garbe und durch das Gehen des weiten Weges vom Feld zum Tempel, zum anderen hatte man somit viele Stunden Zeit, um die Garbe aus dem unteren Jordantal (wo die Gerste oft am 16. Nisan reif gewesen sein muss, während sie bei Jerusalem und im übrigen Judäa noch nicht reif war) hinauf in die Tempelstadt zu bringen, ehe sie dort im Gottesdienst gebraucht wurde. Falls der 16. Nisan auf einen Sabbat fiel, galt: „Und [die Erstlingsgarbe] hebt den Sabbat auf“⁸²⁶.

822 Philo: spec. leg. II 29 (162). Vgl. Philo: quaest. in Exodum I 1 (ad Ex. 12, 2): „on the second day of the festival“.

823 Siehe Philo: spec. leg. II 11 (41) u. II 29 (162ff.) sowie Tempelrolle 11, 14. Philo: de decalogo 30 (160) spricht von „the day on which a sheaf is brought as a thanksgiving for fertility and for the produce of the lowlands as shown in the full corn in the ear“.

824 Siehe recht ausführlich Philo: spec. leg. II 29f. (175-186). Siehe außerdem Ideler: Handbuch I, 487 mit Anm. 1 u. 2. Philo betont, dass der Weizen von der Wertigkeit her an erster Stelle kam, die Gerste an zweiter (vgl. Keel/Küchler/Uehlinger: Orte und Landschaften I, 71). Auch aus Mischna, Trakt. Nedarim 8, 4 geht hervor, dass die Weizenernte die Gerstenernte an Bedeutung übertraf. Was sonst noch an Dinkel oder Emmer angebaut worden sein mag, dürfte geringere Bedeutung für die Lebensmittelversorgung der Menschen gehabt haben. Mischna, Trakt. Menahot 10, 7 erwähnt (in der Übersetzung von D. Correns): „Weizen, Gerste, Emmer, Fuchssähe und Hafer“; Mischna, Trakt. Pesachim 2, 5 nennt sie in folgender Reihenfolge: Weizen, Gerste, Emmer, Hafer, Fuchssähe. Vermutlich ist aus diesen Reihenfolgen auch die Wertigkeit bzw. Bedeutung der einzelnen Getreidearten abzuleiten.

825 Mischna, Trakt. Megilla 2, 6 sagt nämlich: „Die ganze Nacht eignet sich zum Schneiden der Erstlingsgarbe“; Mischna, Trakt. Menahot 10, 3 sagt: „Sobald es dunkel wurde [...]“; und Mischna, Trakt. Menahot 10, 9 sagt von der Erstlingsgarbe: „Das Gebot ist, sie zur Nacht zu ernten [...]“. Man hat also davon auszugehen, dass die Erstlingsgarbe am späten Vorabend oder auch in der Nacht geschnitten wurde.

826 Mischna, Trakt. Menahot 10, 9.

Iosephus bestätigt das Verbot, sich vor der Darbringung der Erstlingsgarbe an die Ernte zu begeben: „Am zweiten Tage des Festes der ungesäuerten Brote (es ist dies der sechzehnte Tag) verzehrt man einen Teil der neuen Ernte, die bis dahin niemand berührt hat, und indem man es für billig hält, Gott, dem Spender dieser Gaben, zuerst damit zu ehren, bringt man ihm die Erstlinge der Gerste (τὰς ἀπαρχὰς [...] τῆς κριθῆς) dar, und zwar auf folgende Weise. Man dörre ein Gebund Gerstenähren, zerstößt sie, reinigt sie von Kleien und bringt ein Assaron davon zum Altar Gottes. Dann legt man eine Hand voll davon auf den Altar und überlässt das Übrige den Priestern. Von da an ist es jedem gestattet, mit der Ernte zu beginnen. Mit den Erstlingen der Früchte opfert man Gott auch ein Lamm als Brandopfer“⁸²⁷. Die Mischna zählt alle damals geläufigen Getreidearten auf, darunter auch die Gerste, und sagt: „sie sind frisch [geerntet] vor Passa verboten und dürfen nicht vor der Erstlingsgarbe geerntet werden [...]“⁸²⁸. Die Juden fingen also in der Regel erst nach dem 16. Nisan mit der Gerstenernte an, manchmal vielleicht unmittelbar hiernach, denn „die Rückkehr der Wallfahrer war schon vom zweiten Festtage (16. Nisan) an zulässig“⁸²⁹. Dennoch ließ sich das Leviticus-Gebot bei Bedarf sicher auch derart begreifen, dass man vor der Darbringung der Schwingegarbe zwar schon die Ernte eingeholt, jedoch noch nicht zwecks Genuss angerührt haben durfte.⁸³⁰ In Jericho, wo die Gerste aufgrund der klimatischen Bedingungen früh reifte, war das gang und gäbe.⁸³¹ Die Mischna gibt uns denn auch einen interessanten Einblick darein, dass in der Praxis bereits eine große Menge der Gerste, die schon reif war, längst vor dem 16. Nisan geerntet, eingeholt, zum Teil schon zu Mehl verarbeitet worden war und auf dem Markt in Jerusalem angeboten wurde, wenngleich sie vor der Darbringung der Erstlingsgarbe noch nicht verkostet worden war: „Nachdem die Erstlingsgarbe geopfert war, gingen sie hinaus und gingen zum Markt von Jerusalem, der voll von Mehl und gerösteten Getreidekörnern war [...] Nachdem die Erstlingsgarbe geopfert worden war, wurde das neue [Korn] sofort erlaubt [...]“⁸³².

Die Gemara des Babylonischen Talmuds bietet eine Deutung des Omers, die vermutlich auch den Juden zur Zeit des Tempels geläufig war: „Weshalb sagte die Tora, daß man die Schwingegarbe am Pesahfeste darbringe? Weil am Pesahfeste die Getreidezeit ist. Der Heilige, gepriesen sei er, sprach nämlich: Bringt mir am Pesahfeste die Schwingegarbe dar, damit euch das Getreide auf den Feldern gesegnet werde“⁸³³. Da die Gerste zu diesem Zeitpunkt bereits reif oder wenigstens fast reif auf den Feldern stand (unter Umständen vielleicht sogar in wärmeren Gebieten bereits eingeholt worden war, wenngleich noch nicht davon gekostet worden war), dürfte unter jenem zu segnenden Getreide wohl der Weizen und Emmer sowie andere später als die Gerste reifende Getreidearten (Hafer usw.) gemeint sein.

Es gab im Judentum in der Spätzeit des Zweiten Tempels verschiedene Ansichten dazu, wie die Formulierung in Leviticus „am Tag nach dem Sabbat“ zu verstehen sei: Ist das Omer am Tag nach dem Wochensabbat (also am ersten Wochentag) darzubringen oder am Tag nach dem Festsabbat des 15. Nisan (also am 16. Nisan)?⁸³⁴ Die offizielle Gepflogenheit am Tempel war es sehr wahrscheinlich durchgängig, das Omer unbeachtet des Wochentages am 16. Nisan

827 Ios.: ant. 3, 10, 5 (250-251). Vgl. Lev. 2, 14. Mischna, Trakt. Menahot 10, 4 schildert: „Sie ernteten die [Erstlingsgarben], taten sie in Körbe, brachten sie zum Tempelhof, sie rösteten sie mit Feuer, um das Gebot des Röstens zu erfüllen (Lev 2, 19)“.

828 Mischna, Trakt. Menahot 10, 7.

829 Jeremias: Abendmahlsworte, 66. (ebd. in Anm. 3 gibt Jeremias dazu Quellen an).

830 Gumpach: Kalender, 142f. sagt: „Andererseits erhellt aus dem *Talmud*, Gem. Trakt. Pesach. 4, 8. dass man sich nicht sehr strenge an die bestehende Ordnung hielt, sondern, wenn es dem wichtigen Zweck das Getreide sicher zu stellen, galt, in den wärmern Gegenden, mit der Ernte auch vor Darbringung des Omer den Anfang machte“. Dass eine größere Menge frisch geernteter Gerste zum Zeitpunkt des Omers bereits vorlag, impliziert auch Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 30a.

831 Siehe oben S. 50f., Anm. 187.

832 Mischna, Trakt. Menahot 10, 5.

833 Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 16a.

834 Ich reiße diese Diskussion unten im Rahmen des Wochenfestes an.

darzubringen, wie es Iosephus, Philo, die Mischna und die Gemara⁸³⁵ voraussetzen. Josua 5, 11 lässt denn auch darauf schließen, dass dieses Verständnis das ältere ist: „Am Tag nach dem Pessach, genau an diesem Tag, aßen sie ungesäuerte Brote und [erstmalig] geröstetes Getreide aus dem Ertrag des Landes“.⁸³⁶

III. 2. 4. Das eintägige Wochenfest/Schawuot bzw. Pentekoste (Pfingsten) am 50. Tag nach Passa bzw. ab Omer (also am 5., 6. oder 7. Sivan)

Die gesetzlichen Bestimmungen zum Wochenfest finden sich in Lev. 23, 15-21, in Num. 28, 26-31, in Dtn. 16, 9-12 sowie ferner in Ex. 23, 16 u. 34, 22.

Die Gerste wird im Frühling reif, der Weizen als letztes Getreide im Frühsommer (vgl. Ex. 9, 31f.).⁸³⁷ Sieben Wochen nach der am 16. Nisan erfolgten Darbringung der Gersten-Erstlingsfrüchte wurde im Rahmen der Weizenernte ein eintägiges⁸³⁸ Erstlings- und Erntefest gefeiert,⁸³⁹ an dem man Gott insbesondere zwei gesäuerte Weizenbrote von der neuen Ernte darbrachte.⁸⁴⁰ Das Jubiläenbuch und Philo nennen es in der Regel „Fest der Erstlinge“⁸⁴¹ oder eben „Wochenfest“ bzw. „Fest der Wochen“⁸⁴². Dieses Wochenfest (Schawuot bzw. ἑορτὴ τῶν ἑβδομάδων) wird in 2. Makk. 12, 31f. und bei Iosephus Pentekoste (πεντηκοστὴ oder ἑορτὴ τῆς πεντηκοστῆς) genannt. Iosephus erklärt dazu: „so nennen die Juden ein Fest, das den Abschluß einer Folge von sieben Wochen bildet und von der Zahl der Tage seinen Namen hat“⁸⁴³. Zuweilen taucht im Griechischen auch der Name ἁσάρδα auf⁸⁴⁴, welcher von der vom Gesetz gebotenen heiligen Versammlung an diesem Tage herrührt. Lev. 23, 21 sagt: „Am selben Tag ruft eine heilige Versammlung aus und haltet sie ab! Da dürft ihr keine schwere Arbeit verrichten“. Iosephus nennt den Feiertag Schawuot hin und wieder auch einfach nur „das Fest“ (ἡ ἑορτὴ), wenn es vorher bereits näher benannt worden ist.⁸⁴⁵

Das eintägige Pfingstfest gehörte neben dem Passa-Mazzotfest und dem Laubhüttenfest zu den drei großen Wallfahrtsfesten der Juden und war ein hoher Feiertag mit Sabbatrang. Zu ihm strömten immer zahlreiche Festbesucher in die Heilige Stadt,⁸⁴⁶ nicht nur solche aus der

835 Siehe z. B. Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 7b („der sechzehnte Nisan ist Jahresanfang für die Schwingegarbe“) oder ebd. 30a. Siehe auch Babylon. Talmud, Trakt. Taanit 5a: „[...] am sechzehnten Nisan brachten sie die Schwingegarbe dar“.

836 Siehe zu dieser Josua-Stelle auch die Auslegung auf den 16. Nisan hin in Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 13a.

837 Zur Gerste siehe oben im Zusammenhang mit dem Omer. Zum Weizen siehe noch Philo: spec. leg. II 30 (179 u. 186).

838 Dass das Wochenfest nur einen Tag lang dauerte, ergibt sich aus dem Alten Testament, wird aber z. B. auch in Jub. 6, 20-22 betont.

839 Näheres zum Charakter des Festes siehe bei Ideler: Handbuch I, 497f. Siehe zum Wochenfest insgesamt auch Tempelrolle 18, 16-19, 18.

840 Philo: spec. leg. II 30 (179) sagt: „On it it is the custom to bring two leavened loaves of wheaten bread for a sample offering of that kind of grain as the best form of food“. Vgl. Philo: de decalogo 30 (160): „[...] it is the custom to bring loaves the nature of which is properly described by their title of 'loaves of the first-products'“. Die Darbringung der zwei Brote war das wesentliche Merkmal des Wochenfestes; siehe z. B. Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 16a. Näheres zu den beiden Weizenbroten siehe im 11. Kapitel des Mischna-Traktates Menahot.

841 Siehe z. B. Jub. 15, 1 und Philo: spec. leg. I 35 (183) u. II 30 (179): ἑορτὴ πρωτογεννημάτων.

842 Siehe Jub. 6, 17 u. 21.

843 Ios.: bell. II 3, 1 (42). Vgl. ders.: bell. VI 5, 3 (299).

844 So nennt es z. B. Ios.: ant. 3, 10, 6 (252).

845 Siehe Ios.: bell. II 5, 2 (73).

846 Siehe Ios.: ant. 14, 13, 4 (337f.) u. 17, 11, 9 (293) in Verbindung mit 17, 10, 2 (254) sowie bell. I 13, 3 (253).

Levante, sondern sogar aus dem gesamten Mittelmeerraum, wie die Apostelgeschichte bezeugt.⁸⁴⁷ Für die zahlreichen Opfer, die an diesem Tag am Tempel dargebracht wurden, siehe Leviticus und Iosephus.⁸⁴⁸ Etwas später wurde das Wochenfest auch als eine Art Bundesfest begriffen. „Nach der talmudischen Überlieferung ist Schawuot die Zeit der Verkündung der Zehn Gebote am Berg Sinai [...] Auf der Anerkennung dieser Gebote durch die Israeliten beruht der Bund zwischen Gott und dem Volke [...]“⁸⁴⁹.

Gemäß dem Gesetz Lev. 23, 15f. wurden vom Tag nach dem Omer 49 Tage (= sieben Wochen) gezählt⁸⁵⁰, sodass 50 Tage vom Omer bis zum Wochenfest vergingen einschließlich dieser beiden Tage. Pentekoste ist also der 50. Tag *nach* dem Passa oder der 50. Tag *ab* dem Omer (wobei dann also der 16. Nisan als erster Tag gezählt wurde).⁸⁵¹ Omer (16. Nisan) und das Wochenfest fallen somit immer auf einen gemeinsamen Wochentag (der freilich von Jahr zu Jahr variierte).⁸⁵² Weil sowohl der Nisan als auch der Ijar von Jahr zu Jahr verschieden entweder 29 oder aber 30 Tage haben konnten, so variierte das jüdische Kalenderdatum des Wochenfestes. Das Fest konnte auf den 5., den 6. oder den 7. Sivan fallen.⁸⁵³

Es gab Gruppen im Judentum, die die Worte des Gesetzes anders interpretierten und den Termin des Pfingstfestes anders bestimmen wollten. Die Baytusim/Boethusianer (= Sadduzäer?⁸⁵⁴) zählten die 50 Tage erst ab dem auf den 15. Nisan folgenden Wochensabbat. Pentekoste musste also nach ihrer Lehrmeinung immer auf einen Sonntag fallen.⁸⁵⁵ Genau solch eine Praxis fordert offenbar auch die Tempelrolle aus Qumran.⁸⁵⁶ Tatsächlich lässt sich Lev. 23, 11. 15 auch in diese Richtung interpretieren (Josua 5, 11 wahrscheinlich schlechter). Schon das Jubiläenbuch, das genau wie die Tempelrolle alles andere als sadduzäisch ist, versteht das Gesetz in diesem Punkte ähnlich. Für seinen Verfasser war offenbar sogar erst der Sabbat nach Beendigung des Festes der ungesäuerten Brote ausschlaggebend. Bei ihnen fiel Omer auf Sonntag den 26. Nisan und

847 Siehe Apg. 2, 1ff. (vgl. 20, 16) und dazu Jeremias: Jerusalem, 71f.

848 Siehe Ios.: ant. 3, 10, 6 (252-254).

849 Simon: Feiertage, 57.

850 So sagt es auch Ios.: ant. 3, 10, 6 (252): „Sieben Wochen nach Beendigung dieses [Omer-]Festes, also nach neunundvierzig Tagen [...]“. Vgl. Philo: spec. leg. II 30 (176): „by counting seven sevens“. Daraus entwickelte sich der Brauch der Omerzählung, bei welcher 49 Tage ab Omer bis zum Vortag des Wochenfestes gezählt werden.

851 Philo: de decalogo 30 (160) sagt, „then by reckoning seven sevens after this [nach dem Omer] the fiftieth day“ sei der Tag des Erntedanks. Siehe auch Philo: spec. leg. II 30 (176 u. 179) und bspw. Ideler: Handbuch I, 497.

852 Siehe das eindeutige Tosefta-Zitat bei Stern: Calendar and Community, 159.

853 Siehe Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 6 b: „Das Wochenfest fällt zuweilen auf den fünften, zuweilen auf den sechsten und zuweilen auf den siebenten [Sivan]; und zwar: sind beide vollzählig, so fällt es auf den fünften, sind beide unvollzählig, so fällt es auf den siebenten, ist einer vollzählig und einer unvollzählig, so fällt es auf den sechsten“. Zur näheren Erklärung siehe Zuckermann: Materialien, 48. Im Mittel kann Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 7b sagen: „der sechste Sivan ist Jahresanfang für die zwei Brote“.

854 Siehe für diese Identifizierung z. B. Jeremias: Jerusalem, 261.

855+ Siehe Mischna, Trakt. Hagiga 2, 4 und Trakt. Menahot 10, 3 (Dieser Umstand mag auch hinter Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 22b stecken). Siehe zur Sache auch Safrai/Stern: People II, 892f.; Stern: Calendar and Community, 18, Anm. 74; ders.: Calendars, 376f.; Zuckermann: Materialien, 19f.; Ideler: Handbuch II, 613 und ferner Beckwith: Calendar, 100.

856 Tempelrolle 18, 16-18: „[...] am Tag des Garbenschwings. (vacat). Und du sollst zählen [für euch] sieben volle Sabbate vom Tag eures Darbringens der Garbe des Schwingopfers; ihr sollt zählen bis zum Tag nach dem siebten Sabbat“.

Pentekoste auf den 15. Sivan⁸⁵⁷ des essenischen Sonnenkalenders.⁸⁵⁸ Hintergrund ist die Interpretation der Essener von Lev. 23, 38. Lutz Doering schreibt: „Man hat das Verhältnis von Lev 23,38 zum voranstehenden Abschnitt über Feste und Festtagsopfer so verstanden, daß die Festtagsopfer nur Tage 'außer den Sabbaten' betreffen. Alle sabbatfremden Opfer betrachtet man daher [am Sabbat] als ausgeschlossen“⁸⁵⁹. Im Mondkalender des pharisäischen Judentums jedoch konnte der Tag des Garbenschwingens und das Wochenfest mit seinen Opfern durchaus zufällig auf einen Sabbat fallen. Das war in den Augen der Essener sowie der Boethusianer eine Entheiligung des Sabbats. Dennoch wird ohne Zweifel offiziell am Jerusalemer Heiligtum (wo eben der Mondkalender in Gebrauch war und wo zumindest in der Spätphase des Tempels die Sadduzäer die Pharisäer notgedrungen gewähren lassen mussten, um das Volk nicht gegen sich aufzuwiegen⁸⁶⁰) keine andere Praxis geübt worden sein, als das Omer am 16. Nisan des lunisolaren Kalenders darzubringen und das Wochenfest am 5., 6. oder 7. Sivan zu feiern. Das gilt auf jeden Fall für die Zeit ab der pharisäerfreundlichen Hasmonäerkönigin Salome Alexandra in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, und vermutlich gilt es sogar für die gesamte Zeit des Zweiten Tempels.

III. 2. 5. Das Neujahrsfest/Posaunenfest am 1. Tischri

Zum Posaunenfest (ἐορτὴ σαλπίγγων oder ἱερομηνία)⁸⁶¹ am 1. Tischri, „when it is customary to sound the trumpet in the temple“⁸⁶², kam dem Schall bzw. der festgelegten Tonfolge der Posaune/dem Schofar, einem Widderhorn, besondere Bedeutung innerhalb des Tempelgottesdienstes zu. Die Tora schrieb in Lev. 23, 24f. vor: „Sag zu den Israeliten: Im siebten Monat, am ersten Tag des Monats, ist für euch Ruhetag, in Erinnerung gerufen durch Jubelschall, eine heilige Versammlung. Da dürft ihr keine schwere Arbeit verrichten und ihr sollt dem HERRN ein Feueropfer darbringen“; vgl. Num. 29, 1ff. Der erste Tag des siebten Monats war also ein echter Festsabbat mit Arbeitsverbot, wie die Tempelrolle aus Qumran bestätigt.⁸⁶³ Neh. 8, 2 spricht von einer festlichen Versammlung am ersten Tag des siebten Monats. Dieser Neumondtag des Monats Tischri war schon in der Zeit des Zweiten Tempels der Neujahrstag (Rosch haschana): „Im siebenten Monat, den die Makedonier Hyperberetaios nennen, bringt man [am Neumondtag] außer den genannten Tieren [also außer dem täglichen Opfer von morgens und abends je einem einjährigen Lamm und außer dem üblichen Neumondopfer von zwei Ochsen, sieben einjährigen Lämmern, einem Widder und einem Bock] noch einen Stier, einen Widder und sieben Lämmer dar, sowie auch noch einen Bock als Sühnopfer“⁸⁶⁴. Am 1. Tischri ist also das übliche Neumondopfer so ziemlich verdoppelt worden (nur dass man den üblichen zwei Ochsen nicht zwei weitere Ochsen, sondern einen Stier

857 Jub. 15, 1 u. 16, 13 spricht vom „Fest der Erstlinge der Getreideernte“ bzw. vom „Feste der Ernteerstling“ „im 3. Monat, und [zwar] in der Mitte des Monats“. Im Jubiläenbuch sowie in Qumran wurden die babylonischen Monatsnamen freilich nicht im Zusammenhang mit dem Festjahr verwendet. Sondern es wurden Ordnungszahlen für die Monate gebraucht. Vgl. Finegan: Handbook, 42. Ich habe hier lediglich zum besseren Verständnis „Nisan“ und „Sivan“ geschrieben.

858 Siehe Stern: Calendar and Community, 10. Der 26. Nisan für das Omer und der 15. Sivan für das Wochenfest ergeben sich laut Finegan: Handbook, 42 vor allem aus dem Text 4QMischmarot. Vgl. schon oben S. 18, Anm. 46.

859 Doering: Schabbat, 249.

860 Siehe Ios.: ant. 13, 10, 6 (298) sowie 13, 15, 5 (401) u. 18, 1, 4 (17) und Jeremias: Jerusalem, 300f.

861 Diese beiden Namen für den 1. Tischri nutzt Philo: spec. leg. I 35 (186) u. II 31 (188).

862 Philo: spec. leg. II 31 (188); vgl. ders.: de decalogo 30 (159): „the holy-month-day which they announce with trumpets“. Näheres zum Einsatz der Posaune am Neujahrstag siehe z. B. Mischna, Trakt. Rosch haschana 4, 5-9 und die Gemara des Talmuds dazu.

863 Siehe Tempelrolle 25, 13-16.

864 Ios.: ant. 3, 10, 2 (239); vgl. zu den Opfern Num. 29, 2ff.

III. 4. 1. Der 9. Tammus, später der 17. Tammus, an welchem das beständige Opfer aufhörte

Was den Fasttag im Monat Tammus angeht, so nennen Jeremia 39, 2 u. 52, 6 sowie 2. Könige 25, 3f. den 9. Tag des vierten Monats (Tammus) als den Tag, an dem die Belagerungsarmee Nebukadnezars Breschen in die Stadtmauer Jerusalems schlug und die Heiden erstmals in die Heilige Stadt einrückten. Vermutlich galt deshalb lange Zeit der 9. Tammus als Fasttag, wie der Talmud lehrt: „Der Fasttag im vierten, das ist der neunte Tammuz, an dem Bresche in die Stadt gelegt wurde“⁹⁷³. Allerdings betrauerte man dieses Ereignis später am 17. des Monats: „The 17th of Tammuz. This fast, commemorating the breaching of the walls of Jerusalem, is one of the four fast days mentioned in Talmudic literature that appears in all the known lists. The authors of many of the lists do not bother to mention the reason for the fast, possibly assuming that everyone was familiar with it“⁹⁷⁴. Johannes von Gumpach erklärt es folgendermaßen: „Später ging das Andenken dieses Ereignisses [des ersten Eindringens der Babylonier in die Stadt am 9. Tammus] in das an die Eroberung der Hauptstadt durch Titus über, und man verlegte nun das Fasten auf den 17ten Tammus“⁹⁷⁵. Denn gemäß Iosephus wurde das tägliche Morgen- und Abendopfer am 17. Panemos während der Belagerung durch die Römer eingestellt (aus Mangel an Opfertieren); nach der Mischna geschah dies am 17. Tammus,⁹⁷⁶ was das Gleiche ist.

III. 4. 2. Der 9. Ab, an welchem der Tempel zerstört wurde

Was den Fasttag im fünften Monat betrifft, von dem übrigens auch Sach. 7, 3-5 spricht, so war sein Anlass die traumatische Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar, nach welcher ein Großteil der Juden aus ihrer Heimat nach Babylonien verschleppt wurde. Diese Zerstörung trug sich zwischen dem 7. Ab und dem 10. Ab zu (siehe 2. Könige 25, 8ff. und Jeremia 52, 12). Das alljährliche Gedenken wurde am 9. Ab begangen und ab 70 n. Chr. mit dem Gedenken an die sich in den gleichen Jahrestagen zugetragene Zerstörung des Tempels durch Titus verbunden. Die Mischna sagt: „Am neunten Ab [...] der Tempel wurde zum ersten und zum zweiten Mal zerstört“⁹⁷⁷. Der Babylonische Talmud bezieht sich darauf und spricht vom „Neunten Ab, an dem die Unglücksfälle sich gehäuft haben. Der Meister sagte nämlich: Am Neunten Ab wurde der Tempel das erste Mal und das zweite Mal zerstört“⁹⁷⁸. Tatsächlich hat man den Fasttag im fünften Monat durch die ganze Zeit des Babylonischen Exils hindurch und nach der Heimkehr noch immer befolgt, wie aus Sacharja 7, 3ff. hervorgeht.

Laut 2. Könige 25, 8f. kam Nebusaradan, jener Babylonier, der im Auftrag des Königs von Babel für das Niederbrennen des Ersten Tempels sorgte, am siebten Tag des fünften Monats nach Jerusalem. Dass der Tempel schon an diesem 7. Ab angesteckt wurde und nicht erst an

973 Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 18b.

974 Misgav: List, 21.

975 Gumpach: Kalender, 173; vgl. ebd., 178. Vgl. auch Ginzler: Handbuch II, 56 oder Mahieu: Rome, 93, Anm. 194: „Tradition situates the commemoration on 17 Tammuz [statt am 9. Monatstag] because, at the time of the second destruction of Jerusalem (in 70 AD), Titus attacked the city on 17 Tammuz. The analogous assaults were commemorated on the same day: *b. Ta'an.* 28b“.

976 Siehe Ios.: bell. VI 2, 1 (94) und Mischna, Trakt. Taanit 4, 6: „Fünf Ereignisse widerfuhren unseren Vätern am siebzehnten Tammuz [...]: Am siebzehnten Tammuz wurden die [Gesetzes-]Tafeln zerbrochen (Ex 32, 19), das Brandopfer hörte auf, die Stadt wurde aufgebrochen, Apostomos (= Antiochus IV Epiphanes) verbrannte die Tora und stellte ein Bild im Heiligtum auf“. Babylon. Talmud, Trakt. Arakin 11b-12a spricht vom 17. Tammus, als dem Tag, an dem die Brandopfer kurz vor Zerstörung des Tempels durch die Römer eingestellt worden sind, muss also den 17. Tammus im Jahre 70 n. Chr. meinen.

977 Mischna, Trakt. Taanit 4, 6.

978 Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 18b; vgl. ebd., Trakt. Arakin 11b.

einem der Folgetage, ist impliziert, aber nicht ausdrücklich gesagt. Der Prophet Jeremia erzählt das gleiche wie das 2. Buch der Könige; nur im Tagesdatum unterscheidet er sich: Jer. 52, 12 sagt, Nebusaradan sei am zehnten Tag des fünften Monats, also am 10. Ab, nach Jerusalem gekommen und habe den Tempel niedergebrannt. *Seder olam rabba* stellt die Frage, warum die Heilige Schrift einmal den 7. Ab, ein anderes Mal den 10. Ab als Datum der Zerstörung nennt. Und diese Chronik behilft sich mit der Antwort: „Say then that the Gentiles entered the Temple on the seventh, took away the basin, its foundations, and the pillars, and were picking in it the seventh, eighth, and ninth until evening [...] At nightfall they set fires and the Temple was burned on the tenth“^{979 980}.

Die Zerstörung des Zweiten Tempels ereignete sich im Hochsommer des Jahres 70 n. Chr.⁹⁸¹ Nicht erst die jüdischen Fasttag-Listen der Spätantike und des Mittelalters nennen den 9. Ab den Tag der Zerstörung, sondern bereits die ältere jüdische Chronik *Seder olam rabba*, die Mischna⁹⁸² und diesen folgend sowohl der Jerusalemer als auch der Babylonische Talmud nennen den 9. Ab. Und *Seder olam rabba* sagt darüber hinaus, dass dies *motsae shabat* passierte, d. h. – je nach Übersetzung – „am Tag nach dem Sabbat“ oder „am Ausgang des Sabbats“.⁹⁸³

Legt man im Jahre 70 n. Chr. für den Monat Ab den Neumond am 26. Juli um 3:30 Uhr (etwaiger Jerusalemer Ortszeit) zugrunde, so lief der 9. Ab vom Abend des 4. bis zum Abend des 5. August. Der 3./4. August (von Abend zu Abend) war ein Sabbat, der 4./5. August (von Abend zu Abend) war der 1. Wochentag der Juden. (Gleiches erhalten übrigens auch v. Gumpach, Wieseler, Caspari, Kugler u. v. a.). Iosephus weiß, dass das eigentliche Heiligtum, das zentrale Tempelgebäude, erst am 10. Ab in Flammen aufging. Und m. E. setzt er dieses Ereignis in die Stunden des Sonntagabends nach Sonnenuntergang und damit in die ersten Stunden des jüdischen zweiten Tags der Woche sowie gleichermaßen in die ersten Stunden des 10. Ab. Erwartungsgemäß kennzeichnet Iosephus den 8. Ab indirekt als Sabbat, welcher vom Freitagabend bis zum Samstagabend lief. Denn er sagt, dass die Juden am 8. Ab sich zwar gegen die Vorstöße der Römer verteidigten, jedoch weder die dringlichen Löscharbeiten betrieben⁹⁸⁴ noch irgendwelche Angriffe auf die Römer ausführten^{985 986}. Erst am Morgen des 9. Ab tätigten sie wieder einen Angriff auf die Feinde. Somit dürfte also auch der Augenzeuge Iosephus den 9. Ab als den ersten Tag der jüdischen Woche, nicht als Sabbat, erlebt haben.⁹⁸⁷ Wir erhalten also

979 *Seder olam rabba* 27.

980 Merkwürdigerweise soll Nebukadnezar den Tempel laut Ios.: ant. 10, 8, 5 (146) am Neumondtag des fünften Monats niedergebrannt haben, also am 1. Ab. Kugler: Moses, 474-477 versucht den Unterschied zu erklären, in dem er Überlegungen zu Iosephus' potentiellen Rechnungen in dem *antiquitates*-Abschnitt anstellt.

981 Zur Datierung siehe Band I/2, Kap. I. 4. 3.

982 Siehe Mischna, Trakt. Taanit 4, 6.

983 Siehe *Seder olam rabba* 30. Vgl. Babylon. Talmud, Trakt. Taanit 29a: „[...] der neunte Ab, er war Ausgang eines Sabbaths und des Siebentjahres“.

984 Siehe Ios.: bell. VI 4, 2 (233).

985 Siehe Ios.: bell. VI 4, 4 (244).

986 Siehe zum Arbeits- und Angriffsverbot am Sabbat oben S. 158-160.

987 Iosephus' Chronologie jener Tage, in denen sich die Zerstörung des Heiligtums zutrug, erscheint auf den ersten Blick verworren und fehlerhaft. Denn er nennt in bell. VI 4, 1-5 drei Tagesdaten (8. Loos, 9. Loos und 10. Loos), gleichzeitig jedoch ordnet er das Geschehen in vier unterschiedliche Tage ein: Ios.: bell. VI 4, 2 (235): „An diesem Tag und in der darauffolgenden Nacht [...]“; bell. VI 4, 3 (236): „Am nächsten Tag [...]“; bell. VI 4, 4 (244): „Aber am folgenden [Tag ...]“; bell. VI 4, 5 (250): „[...] war jetzt der schicksalhaft bestimmte Tag herbeigekommen [...]“. Da Iosephus Augenzeuge der Ereignisse war, ist wohl kaum von einem Fehler in der Wiedergabe derselben auszugehen. Und die Lösung des Problems ist auch denkbar einfach: Drei jüdische Tage von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang erstrecken sich naturgemäß über vier verschiedene Tage, die von Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang gerechnet werden.

Am Freitag Abend begann der jüdische 8. Loos/Ab; und diesem Abend und dieser Nacht sind jene

folgendes für das Jahr 70 n. Chr.:

8. Ab	war jüd. Sabbat	= 3./4. August, von Freitagabend bis Samstagabend
9. Ab	war jüd. 1. Wochentag	= 4./5. August, von Samstagabend bis Sonntagabend
10. Ab	war jüd. 2. Wochentag	= 5./6. August, von Sonntagabend bis Montagabend

Wenn damit feststeht, dass das Kernheiligtum zu Beginn des 10. Ab, nämlich am Sonntagabend in Brand gesteckt worden ist, so ist klar, dass dies nach jüdischer Rechnung der Tage weder am Sabbatausgang noch am Tag nach dem Sabbat, sondern erst zu Beginn des 2. Wochentags geschah.⁹⁸⁸ Aber die Aussage in *Seder olam rabba*, der Tempel sei *motsae shabat* sowie *motsae sheviit* zerstört worden, ist ein Zitat des Rabbi Yose, der die Zerstörung an gleicher Stelle ja gar nicht auf den 10. Ab, sondern auf den 9. Ab legt. Tatsächlich haben die Juden den 9. Ab, nicht den 10. Ab zum Fasttag im Gedenken an die Katastrophe gemacht – warum, ist nicht ganz klar. Vielleicht bildete der 9. Ab einfach nur einen Kompromiss zwischen dem 7. Ab im zweiten Buch der Könige und dem 10. Ab im Buch Jeremia. Falls die Juden bereits über mehrere

Ereignisse in den Paragraphen 220-235 zugeordnet. Paragraph 236 spricht sodann vom nächsten Morgen, dem Samstagmorgen – das ist noch immer der 8. Ab! Bis Paragraph 243 bzw. 244a spricht Iosephus ausschließlich über die Ereignisse am 8. Ab, welcher ein Sabbat war und vom Freitagabend bis zum Samstagabend lief. Er schließt seine Schilderung dieses Tages ab mit „An jenem Tag lähmten Ermattung und Bestürzung die Angriffskraft der Juden“. Iosephus sagt es nicht, aber man wird durch seine Worte daran erinnert, dass den Juden eigene gewaltsame Angriffe am Sabbat ohnehin verboten waren (während kriegerische Verteidigung seit den Zeiten des Judas Makkabaios praktiziert wurden); siehe Ios.: ant. 14, 4, 2 (63). Als an diesem Samstagabend der Sabbat endete und der erste jüdische Wochentag mit Sonnenuntergang anbrach, warteten die Juden die Dunkelheit der Nacht noch ab und machten laut Paragraph 244b am nächsten frühen Morgen, „um die zweite Stunde“, also am Sonntagmorgen dem 9. Ab, endlich einen Ausfall vom inneren in den äußeren Tempelbezirk. Etwa drei Stunden später, „um die fünfte Stunde des Tages“, fanden sie sich allerdings wieder in den inneren Tempelhof zurückgedrängt. Spätestens am Sonntagnachmittag zog sich Titus wieder auf die Burg Antonia zurück. Sein Plan war es am nächsten Morgen, dem Montagmorgen, konsequent mit allen Mannschaften den verbliebenen Juden im inneren Tempelbezirk zu Leibe zu rücken. Dieser Montag wäre der 10. Ab gewesen. Aber dieser 10. Ab war Sonntagabend bereits angebrochen, sodass Iosephus schreibt, jener schicksalhaft bestimmte Tag, der Zehnte des Monats Loos, an dem sich die Einäscherung des Tempels wiederholen sollte, „war (bereits) gegenwärtig [bzw.: war bereits im Gange] (παρῆν [von λῆπειμι])“. Am Sonntagabend also nach Sonnenuntergang schmiss laut Ios.: bell. VI 4, 5-6 (251-254) ein römischer Soldat einen Brandsatz in ein Fenster an der Nordseite und löste damit den für die jüdische Seele so fürchterlich einschneidenden Brand des eigentlichen Tempelhauses aus. Titus, der gemäß der späten Stunde bereits in seinem Zelt ruhte, musste erst benachrichtigt und herbeigerufen werden. Iosephus legt das Anzünden des Heiligtums bzw. des eigentlichen Tempelgebäudes demnach auf den Sonntagabend oder in die Nacht vom Sonntag auf den Montag – nach jüdischem Verständnis jedenfalls in das erste Drittel des 10. Ab, der am Sonntagabend begann. Und es gibt keinen Grund an der Historizität dieses durch den Augenzeugen Iosephus gegebenen Datums zu zweifeln.

⁹⁸⁸ In diesem Zusammenhang ist interessant, was Iosephus Christianus: hypomnasticon cap. 145 (Ausg. Grant/Menzies, S. 322f.) sagt: Die Juden würden jede Woche sowohl am zweiten Wochentag (montags) als auch am fünften Wochentag (donnerstags) fasten, weil Nebukadnezar den Tempel an einem Montag niedergebrannt habe und Titus an einem Donnerstag. Damit mag Iosephus Christianus durchaus eine jüdische Tradition wiedergeben. Er sagt: „For they [die Juden] mourn over the burning of the Temple on these two days every week, and therefore fast“. Jedoch passt der Donnerstag historisch nicht zur Tempelzerstörung durch Titus, wie sie der Augenzeuge Flavius Iosephus erlebte. Was aber, wenn der christliche Iosephus die beiden Gründe für das Fasten am Montag und am Donnerstag nur verwechselte, wenn also laut jener jüdischen Tradition der Montag (nicht der Donnerstag) jener Tag war, an dem der Tempel durch Titus' Soldaten niedergebrannt wurde? Dann würde der christliche Iosephus mit dem jüdischen Geschichtsschreiber vollends übereinstimmen. Näheres zum Werk *hypomnasticon* siehe in Band I/2, Kap. II. 1. 4.

Jahrhunderte hinweg alljährlich am 9. Ab wegen der Zerstörung des Ersten Tempels fasteten, so wäre es ganz verständlich, wenn sie nach 70 n. Chr. das Fasten wegen der Zerstörung des Zweiten Tempels ebenso auf diesen Tag legten und sie der beiden allzu ähnlichen Unglückstage also gemeinsam gedachten.

III. 4. 3. Das Fasten Gedalja am 3. Tischri

Sacharja 7, 5 u. 8, 19 zählt, wie gesagt, auch einen Fasttag im siebten Monat auf. Lester L. Grabbe sagt dazu: „The 'fast of the seventh month' could be the Day of Atonement, but the context suggests a fast associated with the destruction of the temple“⁹⁸⁹. Laut 2. Könige 25, 25 und Jeremia 41, 1f. wurde der Statthalter Gedalja, der Sohn des Ahikam, im siebten Monat umgebracht, welcher die letzte Rettung für die von den Babyloniern belagerten Juden hätte sein sollen. Die jähe Zerstörung dieser Hoffnung führte zur Einrichtung des Fasttages. Der Monat, aber nicht der genaue Tag der Ermordung des Gedalja ist im Alten Testament überliefert.⁹⁹⁰ Woher stammt der 3. Tischri für dieses historische Unglück? Erst die Gemara des Babylonischen Talmuds identifiziert den von Sacharja erwähnten Fasttag im Traktat Rosch haschana mit diesem Datum: „Der Fasttag im siebenten, das ist der dritte Tišri, an dem Gedalja, Sohn Ahikams, erschlagen wurde“⁹⁹¹. Und spätere Fasttag-Listen wie die frühmittelalterliche des Simeon Kayyara nennen für die Ermordung Gedaljas ebenso den 3. Tischri⁹⁹² – jedoch: Das Megillat Taanit aus dem 1. Jh. n. Chr. zählt den 3. Tischri unter den Halbfeiertagen auf, an denen eben *nicht* gefastet werden durfte: „On the 3rd of Tishri were removed the 'mentions' on documents“⁹⁹³. Über den historischen Ursprung dieses Halbfeiertags bzw. über die Zeit, in der er konstituiert wurde, lässt sich streiten.⁹⁹⁴ Der Talmud jedenfalls lehrt die Ansicht, dass der traditionelle Fasttag zur Zeit des hasmonäischen Hohepriesters Johanan oder danach zum Freudentag umgewandelt wurde, weil „die Weisen“ am 3. Tischri erreichten, dass der Gottesname nicht mehr auf Schuldscheine geschrieben werden durfte, die nach Begleichung der Schuld ja oft auf dem Misthaufen landeten.⁹⁹⁵ Wenn der Talmud damit recht hat, so dürfte sich der Wandel vom Fasttag zum Freudentag unter Johanan Hyrkanos oder aber unter einem seiner Nachfolger vollzogen haben, jedenfalls irgendwann nach ca. 130 v. Chr. Auf die Frage, ob man überhaupt aus einem überlieferten Fasttag ein Halbfest machen dürfe, antwortet die Gemara sinngemäß, man sei damals, zu der Zeit, als der Tempel noch stand, durchaus zu solchem ermächtigt gewesen.⁹⁹⁶

989 Grabbe: History I, 222.

990 „Gedaliah ben Ahikam was assassinated in the seventh month, but the exact day on which this occurred is open to interpretation. It would seem that the murder was committed on Rosh Hashanah, the 1st of Tishri, but the 3rd of Tishri was chosen as the fast day since one is forbidden to abstain from eating on Rosh Hashanah“ (Misgav: List, 17).

991 Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 18b.

992 Siehe unten S. 208, Anm. 1008.

993 Megillat Taanit zum 3. Tischri (Ausg. Zeitlin, 69).

994 Siehe Zeitlin: Megillat Taanit, 97ff. und auch Mahieu: Rome, 95f., Anm. 203.

995 Siehe Babylon. Talmud, Trakt. Rosch haschana 18b.

996 Dennoch scheint es mir zumindest nicht selbstverständlich zu sein, dass, falls der 3. Tischri einer der vier altehrwürdigen Fasttage der Juden gewesen ist, man diesen Fasttag zugunsten eines neuen Halbfeiertags abgeschafft hätte. Deshalb stellt sich alternativ die Frage, ob der 3. Tischri nicht erst irgendwann nach 70 n. Chr. zum Fasttag erhoben und mit dem in Sacharja genannten Fasttag im siebten Monat identifiziert wurde. Dann stellt sich weiter die Frage, ob der Ermordung des Gedalja in älterer Zeit vielleicht an einem anderen Tag im Tischri gedacht worden ist oder ob Sacharja mit jenem Fasttag im siebten Monat nicht vielleicht doch den großen Fasttag am 10. Tischri meinte.

Jahr der christlichen Zeitrechnung samt der vier Jahrpunkte F.= Frühlingsäquinoktium S.= Sommersolstitium H.= Herbstäquinoktium W.= Wintersolstitium Uhrzeiten sind in mittlerer Jerusalem Ortszeit (UT+2:21 Std.:Min.)	s = julianische Schaltjahre Julianischer Kalender	Sabbate wie sie im julian. Kalender liegen Der Sabbat fängt immer am Vorabend des angegebenen Datums an	Wahre Neumonde in etwaiger mittlerer Jerusalem Ortszeit (GMT + 2:20 Std.:Min)	Babylonischer Kalender nach Parker/Dubberstein mit Alternativen nach Gautschi zwecks Vergleich mit dem jüdischen Kalender
29 n. Chr.	Ianuarius	1.;8.;15.;22.;29. Jan.	3. Jan., 16:21	1. Tebetu = 6. Jan
	Februarius	5.;12.;19.;26. Febr.	2. Febr., 9:48	1. Shabatu = 4. Febr.
F. 22. März, 19:07 Uhr	Martius	5.;12.;19.;26. März	4. März, 3:18	1. Addaru = 6. März
	Aprilis	2.;9.;16.;23.;30. April	2. April, 19:49	1. Nisanu = 5. April
	Maius	7.;14.;21.;28. Mai	2. Mai, 10:44 31. Mai, 23:46	1. Aiaru = 4. Mai 1. Simanu = 3. Juni
S. 24. Juni, 18:02 Uhr	Iunius	4.;11.;18.;25. Juni	30. Juni, 10:56	1. Duzu = 2. Juli
	Iulius	2.;9.;16.;23.;30. Juli	29. juli, 20:35	1. Abu = 31. Juli
	Augustus	6.;13.;20.;27. Aug.	28. Aug., 5:26	1. Ululu = 30. Aug.
H. 25. Sept., 5:21 Uhr	September	3.;10.;17.;24. Sept.	26. Sept., 14:24	1. Tashritu = 28. Sept.
	October	1.;8.;15.;22.;29. Okt.	26. Okt., 0:16	1. Arahsamnu = 28. Okt.
	November	5.;12.;19.;26. Nov.	24. Nov., 11:32	1. Kislimu = 26. Nov.
W. 22. Dez., 22:20 Uhr	December	3.;10.;17.;24.;31. Dez.	24. Dez, 0:11	1. Tebetu = 26. Dez.
30 n. Chr.	Ianuarius	7.;14.;21.;28. Jan.	22. Jan., 13:59	1. Shabatu = 24. Jan.
	Februarius	4.;11.;18.;25. Febr.	21. Febr., 4:40	1. Addaru = 23. Febr.
F. 23. März, 0:57 Uhr	Martius	4.;11.;18.;25. März	22. März, 20:06	1. Nisanu = 25. März
	Aprilis	1.;8.;15.;22.;29. April	21. April, 11:56	1. Aiaru = 23. April
	Maius	6.;13.;20.;27. Mai	21. Mai, 3:32	1. Simanu = 23. Mai
S. 24. Juni, 23:35 Uhr	Iunius	3.;10.;17.;24. Juni	19. Juni, 18:05	1. Duzu = 21. Juni
	Iulius	1.;8.;15.;22.;29. Juli	19. Juli, 7:08	1. Abu = 21. Juli
	Augustus	5.;12.;19.;26. Aug.	17. Aug., 18:46	1. Ululu = 19. Aug.
H. 25. Sept., 11:02 Uhr	September	2.;9.;16.;23.;30. Sept.	16. Dsept., 5:33	1. Ululu II = 18. Sept.
	October	7.;14.;21.;28. Okt.	15. Okt. 16:10	1. Tashritu = 17. Okt.
	November	4.;11.;18.;25. Nov.	14. Nov., 3:01	1. Arahsamnu = 16. Nov.
W. 23. Dez., 4:07 Uhr	December	2.;9.;16.;23.;30. Dez.	13. Dez., 14:04	1. Kislimu = 15. Dez.
31 n. Chr.	Ianuarius	6.;13.;20.;27. Jan.	12. Jan., 1:12	1. Tebetu = 14. Jan.
	Februarius	3.;10.;17.;24. Febr.	10. Febr., 12:34	1. Shabatu = 12. Febr.
F. 23. März, 6:46 Uhr	Martius	3.;10.;17.;24.;31. März	12. März, 0:39	1. Addaru = 14. März
	Aprilis	7.;14.;21.;28. April	10. April, 13:53	1. Nisanu = 12. April
	Maius	5.;12.;19.;26. Mai	10. Mai, 4:17	1. Aiaru = 12. Mai
S. 25. Juni, 5:25 Uhr	Iunius	2.;9.;16.;23.;30. Juni	8. Juni, 19:25	1. Simanu = 11. Juni - Gautschi: 10. Juni
	Iulius	7.;14.;21.;28. Juli	8. Juli, 10:39	1. Duzu = 10. Juli
	Augustus	4.;11.;18.;25. Aug.	7. Aug., 1:27	1. Abu = 9. Aug.
H. 25. Sept., 16:56 Uhr	September	1.;8.;15.;22.;29. Sept.	5. Sept., 15:39	1. Ululu = 7. Sept.
	October	6.;13.;20.;27. Okt.	5. Okt., 5:11	1. Tashritu = 7. Okt.
	November	3.;10.;17.;24. Nov.	3. Nov., 17:58	1. Arahsamnu = 6. Nov.
W. 23. Dez., 9:53 Uhr	December	1.;8.;15.;22.;29. Dez.	3. Dez., 5:47	1. Kislimu = 5. Dez.

Jüdische Jahrwoche	Jüdische Monatsanfänge Hauptoptionen: größer geschrieben Nebenoptionen: kleiner geschrieben ganz unwahrscheinl. Optionen: kleiner geschrieben u. eingeklammert Der jüdische (Kalender-)Tag hat immer am Vorabend des hier angegebenen julianischen Tagesdatums begonnen	Jüdische Feste P. = Passa (15. Nisan) W. = Wochenfest V. = Versöhnungstag T. = Tempelweihfest Die Feste haben immer am Vorabend des hier angegebenen julian. Tagesdatums begonnen	Zu Jerusalem sichtbare Mondfinsternisse (☾) & Sonnenfinsternisse (☀) Erläuterungen siehe oben S. 220f.
	1. Tebeth (oder 1. Schebät) = 6. Jan.		29 n. Chr.
	1. Schebät (oder 1. Adär) = 4. Febr.		
	1. Adär (oder 1. Adär II) = 6. März		
	1. Nisan = 5. April	P. 19. April	
	1. Ijar = 4. Mai 1. Sivan = 3. Juni		
	1. Tammus = 2. Juli	W. 7. Juni	☾ 14. Juni, 22:07, total
	1. Ab = 31. Juli		
	1. Elül = 30. Aug.		
2	1. Tischri = 28. Sept.		
	1. Marcheschwan = 28. Okt.	V. 7. Okt.	
	1. Kislev = 26. Nov.		☀ 24. Nov., 11:05, magn. 0,92
	1. Tebeth = 26. Dez.	T. 20. Dez.	☾ 9. Dez., 22:05, partiell
	1. Schebät = 24. Jan.		30 n. Chr.
	1. Adär = 23. Febr.		
	1. Adär II oder 1. Nisan = 25. März		
	1. Nisan oder 1. Ijar = 23. April	P. 8. April	
	1. Ijar oder 1. Sivan = 23. Mai	P. 7. Mai W. 28. Mai	
	1. Sivan oder 1. Tammus = 21. oder 22. Juni	W. 26. Juni	
	1. Tammus oder 1. Ab = 21. Juli		
	1. Ab oder 1. Elül = 19. Aug.		
3	1. Elül oder 1. Tischri = 18. Sept.	V. 27. Sept.	
	1. Tischri oder 1. Marcheschwan = 17. oder 18. Okt.	V. 26. Okt.	
	1. Marcheschwan oder 1. Kislev = 16. Nov.		
	1. Kislev oder 1. Tebeth = 15. Dez.	T. 10. Dez.	
	1. Tebeth oder 1. Schebät = 14. Jan.	T. 8. Dez.	31 n. Chr.
	1. Schebät oder 1. Adär = 12. Febr.		
	1. Adär oder 1. Adär II oder 1. Nisan = 14. März	P. 28. März	
	1. Nisan oder 1. Ijar = 12. April	oder P. 26. April	☾ 25. April, 22:32, partiell
	1. Ijar oder 1. Sivan = 12. Mai	W. 17. Mai	
	1. Sivan oder 1. Tammus = 10. oder 11. Juni	oder W. 15. Juni	
	1. Tammus oder 1. Ab = 10. Juli		
	1. Ab oder 1. Elül = 9. Aug.		
	1. Elül oder 1. Tischri = 7. oder 8. Sept.	V. 16. oder 17. Sept.	
4	1. Tischri oder 1. Marcheschwan = 7. Okt.	oder V. 16. Okt.	☾ 19. Okt., ← 5:34, partiell
	1. Marcheschwan oder 1. Kislev = 6. Nov.	T. 30. Nov.	
	1. Kislev oder 1. Tebeth = 5. Dez.	oder T. 29. Dez.	

32 n. Chr.	s	Januarius	5;12;19;26. Jan.	1. Jan., 16:34 31. Jan., 2:32	1. Tebetu = 3. Jan. 1. Shabatu = 2. Febr.
		Februarius 29 T.	2;9;16;23. Febr.	29. Febr., 12:15	1. Addaru = 2. März
F. 22. März, 12:33 Uhr		Martius	1;8;15;22;29. März	29. März, 22:20	1. Nisanu = 1. April - Gautschy: 31. März
		Aprilis	5;12;19;26. April	28. April, 9:20	1. Aiaru = 30. April
		Maius	3;10;17;24;31. Mai	27. Mai, 21:36	1. Simanu = 30. Mai - Gautschy: 29. Mai
S. 24. Juni, 11:16 Uhr		Iunius	7;14;21;28. Juni	26. Juni, 11:17	1. Duzu = 28. Juni
		Iulius	5;12;19;26. Juli	26. Juli, 2:25	1. Abu = 28. Juli
		Augustus	2;9;16;23;30. Aug.	24. Aug., 18:44	1. Ululu = 27. Aug.
H. 24. Sept., 22:41 Uhr		September	6;13;20;27. Sept.	23. Sept., 11:34	1. Tashritu = 26. Sept.
		October	4;11;18;25. Okt.	23. Okt., 3:52	1. Arahsamnu = 25. Okt.
		November	1;8;15;22;29. Nov.	21. Nov., 18:40	1. Kislimu = 24. Nov.
W. 22. Dez., 15:39 Uhr		December	6;13;20;27. Dez.	21. Dez., 7:29	1. Tebetu = 23. Dez.
33 n. Chr.		Januarius	3;10;17;24;31. Jan.	19. Jan., 18:29	1. Shabatu = 21. Jan.
		Februarius	7;14;21;28. Febr.	18. Febr., 4:09	1. Addaru = 20. Febr.
F. 22. März, 18:20 Uhr		Martius	7;14;21;28. März	19. März, 12:58	1. Addaru II = 21. März
		Aprilis	4;11;18;25. April	17. April, 21:29	1. Nisanu = 19. April
		Maius	2;9;16;23;30. Mai	17. Mai, 6:19	1. Aiaru = 19. Mai
S. 24. Juni, 17:01 Uhr		Iunius	6;13;20;27. Juni	15. Juni, 16:17	1. Simanu = 17. Juni
		Iulius	4;11;18;25. Juli	15. Juli, 4:16	1. Duzu = 17. Juli
		Augustus	1;8;15;22;29. Aug.	13. Aug., 18:53	1. Abu = 16. Aug.
H. 25. Sept., 4:20 Uhr		September	5;12;19;26. Sept.	12. Sept., 12:02	1. Ululu = 15. Sept.
		October	3;10;17;24;31. Okt.	12. Okt., 6:36	1. Tashritu = 15. Okt.
		November	7;14;21;28. Nov.	11. Nov., 0:54	1. Arahsamnu = 13. Nov.
W. 22. Dez., 21:27 Uhr		December	5;12;19;26. Dez.	10. Dez., 17:30	1. Kislimu = 13. Dez.
34 n. Chr.		Januarius	2;9;16;23;30. Jan.	9. Jan., 7:50	1. Tebetu = 11. Jan.
		Februarius	6;13;20;27. Febr.	7. Febr., 19:51	1. Shabatu = 9. Febr.
F. 23. März, 0:10 Uhr		Martius	6;13;20;27. März	9. März, 5:47	1. Addaru = 11. März
		Aprilis	3;10;17;24. April	7. April, 14:03	1. Nisanu = 9. April
		Maius	1;8;15;22;29. Mai	6. Mai, 21:16	1. Aiaru = 8. Mai
S. 24. Juni, 22:53 Uhr		Iunius	5;12;19;26. Juni	5. Juni, 4:27	1. Simanu = 7. Juni
		Iulius	3;10;17;24;31. Juli	4. Juli, 12:48	1. Duzu = 6. Juli
		Augustus	7;14;21;28. Aug.	2. Aug., 23:29	1. Abu = 5. Aug.
H. 25. Sept., 10:12 Uhr		September	4;11;18;25. Sept.	1. Sept., 13:17	1. Ululu = 4. Sept.
		October	2;9;16;23;30. Okt.	1. Okt., 6:06 31. Okt., 0:56	1. Tashritu = 4. Okt. 1. Arahsamnu = 2. Nov.
		November	6;13;20;27. Nov.	29. Nov., 20:16	1. Kislimu = 2. Dez.
W. 23. Dez., 3:17 Uhr		December	4;11;18;25. Dez.	29. Dez., 14:36	1. Tebetu = 1. Jan.
35 n. Chr.		Januarius	1;8;15;22;29. Jan.	28. Jan., 6:46	1. Shabatu = 30. Jan.
		Februarius	5;12;19;26. Febr.	26. Febr., 20:04	1. Addaru = 28. Febr.
F. 23. März, 5:51 Uhr		Martius	5;12;19;26. März	28. März, 6:26	1. Nisanu = 30. März
		Aprilis	2;9;16;23;30. April	26. April, 14:26	1. Aiaru = 28. April
		Maius	7;14;21;28. Mai	25. Mai, 21:06	1. Simanu = 27. Mai
S. 25. Juni, 4:33 Uhr		Iunius	4;11;18;25. Juni	24. Juni, 3:41	1. Duzu = 26. Juni
		Iulius	2;9;16;23;30. Juli	23. Juli, 11:25	1. Abu = 25. Juli
		Augustus	6;13;20;27. Aug.	21. Aug., 21:17	1. Ululu = 24. Aug.
H. 25. Sept., 15:59 Uhr		September	3;10;17;24. Sept.	20. Sept., 9:52	1. Tashritu = 23. Sept.
		October	1;8;15;22;29. Okt.	20. Okt., 1:20	1. Arahsamnu = 22. Okt.
		November	5;12;19;26. Nov.	18. Nov., 19:19	1. Kislimu = 21. Nov.
W. 23. Dez., 9:01 Uhr		December	3;10;17;24;31. Dez.	18. Dez., 14:50	1. Tebetu = 21. Dez.

		1. Teb. od. 1. Schebat = 3. Jan. 1. Schebat od. 1. Adar = 2. Febr.		32 n. Chr.
		1. Adâr oder 1. Adâr II = 2. März		
		1. Nisan = 31. März oder 1. April		
		1. Ijar = 30. April	P. 14. oder 15. April	
		1. Sivan = 29. oder 30. Mai		
		1. Tammus = 28. Juni	W. 3. oder 4. Juni	
		1. Ab = 28. Juli		
		1. Elûl = 27. Aug.		
5		1. Tischri = 26. Sept.		
		1. Marcheschwan = 25. Okt.	V. 5. Okt.	
		1. Kislev = 24. Nov.		
		1. Tebeth = 23. Dez.	T. 18. Dez.	
		1. Schebât = 21. Jan.		33 n. Chr.
		1. Adâr = 20. Febr.		
		1. Adâr II oder 1. Nisan = 21. März		
		1. Nisan oder 1. Ijar = 19. April	P. 4. April	
		1. Ijar oder 1. Sivan = 19. Mai	P. 3. Mai W. 24. Mai	
		1. Sivan oder 1. Tammus = 17. Juni	W. 22. Juni	
		1. Tammus oder 1. Ab = 17. Juli		
		1. Ab oder 1. Elûl = 16. Aug.		☼ 12. Sept., 12:19, magn. 0,2
6		1. Elûl oder 1. Tischri = 15. Sept.	V. 24. Sept.	☉ (27. Sept., ← 6:10, partiell)
		1. Tischri oder 1. Marcheschwan = 15. Okt.	V. 24. Okt.	
		1. Marcheschwan oder 1. Kislev = 13. Nov.		
		1. Kislev oder 1. Tebeth = 13. Dez.	T. 7. Dez.	
		1. Tebeth oder 1. Schebât = 11. Jan.	T. 6. Jan.	34 n. Chr.
		1. Schebât oder 1. Adâr = 9. Febr.		
		1. Adâr oder 1. Adâr II (oder 1. Nisan) = 11. März	(P. 25. März)	
		1. Nisan (oder 1. Ijar) = 9. April	P. 23. April	
		1. Ijar (oder 1. Sivan) = 8. Mai	(W. 14. Mai)	
		1. Sivan (oder 1. Tammus) = 7. Juni	W. 12. Juni	
		1. Tammus (oder 1. Ab) = 6. Juli		
		1. Ab (oder 1. Elûl) = 5. Aug.		
		1. Elûl (oder 1. Tischri) = 4. Sept.	(V. 13. Sept.)	☼ 1. Sept., 13:19, magn. 0,32
SJ		1. Tisch. (od. 1. March.) = 4. Okt. 1. March. (od. 1. Kis.) = 2. od. 3. Nov.	V. 13. Okt.	
		1. Kislev (oder 1. Tebeth) = 2. Dez.	(T. 26. Nov.)	
		1. Tebeth (oder 1. Schebât) = 31. Dez. oder 1. Jan.	T. 26. Dez.	
		1. Schebât (oder 1. Adâr) = 30. Jan.		35 n. Chr.
		1. Adâr (oder 1. Adâr II) = 28. Febr.		☉ 11. Febr., ← 6:28, partiell
		(1. Adâr II oder 1. Nisan) = 30. März		
		(1. Nisan oder 1. Ijar) = 28. April	P. 13. April	
		(1. Ijar oder 1. Sivan) = 27. Mai	(P. 12. Mai)	
		(1. Sivan oder 1. Tammus) = 26. Juni	W. 2. Juni	
		(1. Tammus oder 1. Ab) = 25. Juli	(W. 1. Juli)	
		(1. Ab oder 1. Elûl) = 24. Aug.		☉ 7. Aug., 21:42, partiell
1		(1. Elûl oder 1. Tischri) = 23. Sept.		
		(1. Tischri oder 1. Marcheschwan) = 22. oder 23. Okt.	V. 2. Okt. (V.31. Okt. od. 1. Nov.)	
		(1. Marcheschwan oder 1. Kislev) = 21. Nov.		
		(1. Kislev oder 1. Tebeth) = 21. Dez.	T. 15. Dez.	