

CLEMENS LEONHARD

Das Laubhüttenfest der Rabbinen und die Heiligung von Zeiten

1. Heilige Zeiten – Heiligung der Zeiten

Der folgende Essay geht von gegenwärtigen Vorstellungen über heilige Zeiten und die Heiligung bestimmter Zeitabschnitte aus. Es soll dabei besonders nach der Funktion der Erinnerung in diesem Prozess gefragt werden.

Weder die Kategorie heiliger Zeit an sich noch bestimmte Mittel der Darstellung heiliger Zeiten oder Strategien zu deren Heiligung können für die historischen Quellen einfach vorausgesetzt oder gar als universelle Gegebenheit vermutet werden. Obwohl eine Ablehnung derartiger Kategorien deren Wirksamkeit indirekt bestätigt, zeigt sie doch, dass die Unterscheidung von heiliger und nicht-heiliger Zeit auch als entbehrlich gedeutet werden konnte. So wird die Strukturierung der Zeit durch Tage, Monate, Termine, Jahre im Galaterbrief (4,8f.) als typisches Merkmal griechischer oder römischer und damit religiöser Praxis, die mit der Anhängerschaft Jesu nicht vereinbar ist, abgelehnt. Der Kolosserbrief (4,16) ersetzt die Anspielung auf die nicht-jüdischen Organisationsprinzipien der Zeit durch Feste, Neumonde und Sabbate und schließt so den Vollzug dieser Elemente der Zeitgestaltung aus der Religion der Zeit des Zweiten Tempels aus. Die Suche nach der Darstellung bzw. Herstellung heiliger Zeiten muss daher auch mit negativen Befunden rechnen, so dass vor der Frage, wie Zeitabschnitte geheiligt wurden, festgestellt werden muss, dass im untersuchten Feld dazu überhaupt Daten vorliegen. Das Auffinden der Daten hängt allerdings von der Methode des Suchens ab.

Die Rekonstruktion phänomenologischer Ähnlichkeiten gegenwärtiger und antiker Praxis oder einzelner Verhaltensmuster, die von der Antike bis heute einigermaßen kontinuierlich belegt sind, verleitet dazu, gegenwärtige Vorstellungen über die Heiligkeit von Zeiten als historische Deutung der antiken rituellen Praxis zu behaupten. In diesem Sinn werden oft gegenwärtige Erklärungen des jüdischen Seder Pesach

herangezogen, um zu zeigen, wie die Feier des Pesach während dreier Jahrtausende heilige Zeit anzeigt oder Zeit heiligt. Als wichtiger Faktor wird der Vollzug einer besonderen Erinnerung vermutet, wobei es für Feste typisch sein soll, dass diese Erinnerung nicht im bloß mentalen Gedenken besteht, sondern durch bestimmte gemeinschaftlich vollzogene Handlungen unterstützt wird. So soll die Identität des Volkes Israel durch die Erinnerung an den Exodus aus Ägypten in den Wallfahrtsfesten aktualisiert worden sein.¹ Wenn die Rekonstruktion der Funktion von Erinnerungen im Allgemeinen und der Zentralität der Erinnerung an den Exodus zu Pesach im Besondern für die Antike anachronistisch ist, verhindert dieses Postulat das Verstehen der antiken Feste und damit einer wichtigen Epoche von deren Geschichte. Die Suche nach der Strukturierung heiliger Zeiten durch eine bestimmte Erinnerung riskiert daher, zu rekonstruieren, was es in diesem gesuchten Sinn im antiken Judentum und Christentum nicht gegeben hat, auch wenn es in späteren Epochen durchaus relevant gewesen sein kann. Daher scheint es nützlicher, von der Analyse antiker Terminologien auszugehen und die Rede der Zeitgenossen über ihre Feste darüber Auskunft geben zu lassen, was Zeit heiligt.

Untersuchungen antiker Terminologien können jedoch bloß Hinweise darauf geben, wie antike Menschen über das geschrieben haben, was durch die Eingangshypothesen als Objekte der Forschung – zum Beispiel eine Gruppe von Begriffen – bestimmt worden ist. Begriffsanalysen laden jedoch zu genetischen oder etymologischen Fehlschlüssen ein. Sie setzen voraus, dass dem Netzwerk phonetischer Beziehungen zwischen Worten ein ebensolches Netzwerk von konkreten Bedeutungen entspricht. Mehr als vage, heuristische Hinweise lassen sich damit nicht gewinnen. Vor allem gerät auf diese Weise ein entscheidender

1 Der folgende Essay geht Anfragen von Ruth Langer, der ich für ein wichtiges Gespräch über Gedächtniskultur und die Liturgie Israels danke, nach. Vgl. auch für das Alte Testament Angelika Berlejung, *Heilige Zeiten*. Ein Forschungsbericht, in: *JBTh* 18 (2003), 3–61, besonders 46f.; vgl. ferner Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a. (2001) ²2009, 310 zum rabbinischen Pesach; vgl. sodann 162: „Das Gottesvolk Israel lebt als Erinnerungsgemeinschaft aus dem Gedächtnis des Exodus“ oder in Bezug auf den Sabbat Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München (1987) ⁷2005, 31: „Jeder Abend vergegenwärtigte den Auszug des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten ... Dieses tägliche Gedächtnis der Heilsgeschichte wurde durch das Abend- und Morgenopfer im Tempel kultisch begangen (Ex 29,38–43; Num 28,1–8)“; vgl. auch Reinhold Boschki/Albert Gerhards, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft? Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn u.a. 2010, 13–26, besonders 24.

Aspekt der Heiligung von Zeiten, der aus heutiger Sicht interessant ist, aus dem Blickfeld. Es könnte nämlich sprachlich ungedeutete oder anders als heute interpretierte Praxis heilige Zeit etablieren. Die feiernden Individuen müssen mit ihrer Praxis weder theoretisch eine besondere Erinnerung verbinden noch während des Vollzugs bestimmter Handlungen irgendetwas erinnern. Der Vollzug der Handlungen ist an und für sich besondere Zeit. Aufgrund dieser Interessenslage ist es bei ständiger Bereitschaft zur Modifikation der Ausgangsthesen daher unumgänglich, nach verschiedenen Faktoren der Hervorhebung besonderer Zeiten zu suchen und zu fragen, wie Menschen in der Antike sie verstanden haben können.

Im Hinblick auf die Forschung zum Judentum empfiehlt es sich, von zwei heuristischen Kategorien auszugehen. Einerseits ist nach Zeugnissen über rituelle Praxis im Kontext der Feste zu suchen. Andererseits sind diese Zeugnisse danach zu befragen, welche Rolle welche Art von Erinnerungen in ihrem Vollzug spielt. Als Ergebnis ist jedoch keine antike Definition von Heiligkeit zu erwarten, sondern eine weiterhin offene Liste von Strategien rituellen Handelns und eine ebenso offene Liste von Deutungsmustern des rituellen Handelns, die bestimmte Zeiten abgrenzen und hervorheben. Die auf diese Weise strukturierten Daten stehen schließlich zum späteren Vergleich mit gegenwärtigen Vorstellungen über Heilige Zeiten und die Heiligkeit von Zeiten zur Verfügung.

Im folgenden Essay lohnt sich daher eine Bedeutungsanalyse von hebräischen Termini (zum Beispiel *lizkor* oder *leqaddes*) nicht. Es sollen aber Zeugnisse über mit dem Laubhüttenfest verbundene Praktiken und deren zeitgenössische Interpretationen (so weit es die vorhandenen Daten erlauben) in ihrem historischen Umfeld analysiert werden. Eine wichtige Rolle spielen dabei rabbinische Texte, in denen Praxis als in früherer Zeit vollzogen beschrieben wird und damit als für alle Zeit geregelt gilt. Die moderne Analyse rekonstruiert daher über die rabbinischen Texte rabbinische Verfahren der Rekonstruktion vergangener und normativer Handlungsmuster. In diesen Fällen ist weniger interessant und de facto zumeist auch nicht zu klären, welche Ritualelemente tatsächlich am Zweiten Tempel vollzogen wurden oder bloß von den Rabbinen als Ätiologien für eigene Praxis entwickelt wurden. Es soll vor allem erhoben werden, mit welchen Vorbildern der rabbinischen Vorstellungen gerechnet werden kann und womit die Rabbinen ihre Rekonstruktionen legitimieren. Innovative Ätiologien schaffen ähnlich wie auch nicht als Ätiologie bezeichnete Assoziationen antiker Praxis Plausibilität für rabbinische Rekonstruktionen und die Konstruktion normativer Vorgaben für die Abgrenzung heiliger Zeiten. Dieser Raum

von Plausibilität kann auch von Erinnerungen an den Exodus mitbestimmt worden sein.

Die Rolle der Herstellung von Erinnerungen bei der Einführung von neuen Festen oder dem Versuch der Verbreitung bzw. Umdeutung von bereits üblichen Festen ist für die griechische Welt ausführlich untersucht.² Für das Studium der rabbinischen Feste ist die Beobachtung wichtig, dass „der Zusammenhang zwischen den Aitiologien, mit denen dieses Fest erklärt wurde, und dem Fest selbst ... daher locker“ und „der Beitrag, den das Fest zur Reproduktion eines kollektiven Gedächtnisbildes leistete, gering“ waren. Erzählungen, die man mit dem Fest verband, „wurden ... im Fest selbst nicht thematisiert und blieben ihm daher äußerlich“.³ Feste zur expliziten Erinnerung von Herrschern oder Ereignissen wurden zwar eingeführt und abgeschafft.⁴ Sie waren genau so stabil wie die Fähigkeit ihrer Protagonisten, das Volk für ihre Zwecke zu mobilisieren. Erinnerungen werden aber fabriziert oder bewahrt, solange sie nützlich sind, und aufgegeben oder getilgt, wenn sie den Interessen der Protagonisten entgegenstehen.⁵ Feste spielen dabei insofern eine Rolle, als sie sich für diese Zwecke instrumen-

2 Zahlreiche Analogien zur Zeit des Zweiten Tempels und Hinweise auf den Hintergrund, vor dem die rabbinischen Gelehrten Rituale des Tempels rekonstruieren oder für ihre Gegenwart vorschreiben, ergeben sich mit den Arbeiten von Hans Beck/Hans-Ulrich Wiemer, Feiern und Erinnern – eine Einleitung, in: dies. (Hgg.), Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste (Studien zur Alten Geschichte 12), Berlin 2009, 9–54 mit einer Besprechung der jüngeren Literatur; vgl. sodann im selben Band Hans Beck, Ephebie – Ritual – Geschichte. Polisfest und historische Erinnerung im klassischen Griechenland (S. 55–82) und Hans-Ulrich Wiemer, Neue Feste – neue Geschichtsbilder? Zur Erinnerungsfunktion städtischer Feste im Hellenismus (S. 83–108).

3 Beck/Wiemer (s.o. Anm. 2), 30.

4 Zur Vorstellung antiker Memorialkultur gehört vor allem die öffentliche Inszenierung der Tilgung von Gedächtnisinhalten, vgl. dazu Florian Krüpe, Die *Damnatio memoriae*. Über die Vernichtung von Erinnerung. Eine Fallstudie zu Publius Septimius Geta (189–211 n. Chr.), Gutenberg 2011. Der Autor berichtet auf den ersten 150 Seiten der Arbeit über frühere Fälle, bevor er sich dem Kernthema aus dem 3. Jahrhundert zuwendet. Israel soll zwar zu Pesach Matsot essen, um an den Tag des Auszugs aus Ägypten zu erinnern (Dtn 16,3). Gott befiehlt aber auch dem Mose, in das Buch als Erinnerung (*zikkaron*) einzutragen, und es Josua mündlich zu übergeben, dass Gott die Erinnerung (*zekher*) an Amalek „von unter dem Himmel tilgen“ wird (Ex 17,14). Es geht beim Thema Erinnerung um manipulierte Erinnerung.

5 Aus moderner Perspektive beschäftigt sich Jie-Hyun Lim, *Victimhood Nationalism in Contested Memories. National Mourning and Global Accountability*, in: Aleida Assmann/Sebastian Conrad (Hg.), *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*, Basingstoke 2010, 138–162 mit der Rolle der Erinnerung in Legitimitätsdiskursen.

talisieren lassen. Den Möglichkeiten der Verwendung von Ritualen als wichtigen Elementen der Feste zum Zweck der Indoktrination sind in jedem Fall sehr enge Grenzen gesetzt.⁶

Aufgrund ihrer biblischen Verbindung mit der Exodusthematik empfehlen sich Pesach und das Laubhüttenfest (Sukkot) unmittelbar einer solchen Untersuchung. In einen größeren Rahmen müssten auch Purim und Chanukka zusammen mit dem Wochenfest einbezogen werden. Da ich die Frage nach der Beziehung zwischen dem Exodus aus Ägypten und dem Pesach bereits monographisch bearbeitet habe,⁷ soll hier das Laubhüttenfest im Mittelpunkt stehen. Ergebnisse jener Arbeit zu Pesach können anhand dieses Festes weiter überprüft werden. Sukkot wird hinsichtlich der Etablierung einer besonderen Zeit durch die Erinnerung im Ritual untersucht.

2. Exoduserinnerung zu Pesach?

Zunächst müssen kurz die oben gegebenen Anmerkungen über das Pesach vertieft werden, weil sich in Bezug auf Pesach die moderne Fragestellung am klarsten zeigt. Die populären Textausgaben der Mischna und die Texttraditionen der Pesachhaggada bieten die vielzitierte Zeile:⁸

„In jeder Generation muss sich ein Mensch selbst so sehen, als ob er aus Ägypten ausgezogen wäre.“

Günter Stemberger hat schon 1987 darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Text in der alten Überlieferung der Mischna fehlt.⁹ Der Text

6 Vgl. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992, 182–223; z.B. 210: „[Ritualization] leads all to mistake the minimal consent of its participants for an underlying consensus or lack of conflict, even when some conflict is objectified and reembodyed. Most of all, ritualization leads participants to mistake the group’s reformulation of itself as a straightforward communication and performance of its most traditional values.“

7 Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Open Questions in Current Research (SJ 35), Berlin/New York 2006.

8 Vgl. Leonhard (s.o. Anm. 7), 19f. Anm. 12; 426.

9 Günter Stemberger, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments*, in: *Kairos* 29 (1987), 147–158, bes. 154 (wieder in: ders., *Studien zum rabbinischen Judentum* [SBAB 10], Stuttgart 1990, 357–374). Diese Textpassage wird auch im Babylonischen Talmud nicht ausgelegt, so dass es nahe liegt, dass sie in der Fassung der Mischna, die dem Talmud vorliegt, noch nicht enthalten war.

erscheint am Ende des ersten Jahrtausends als Interpolation in das Zitat aus der Mischna innerhalb der palästinischen Haggadot.

Das Postulat einer Perspektivenübernahme Israels beim Auszug aus Ägypten durch die Teilnehmer an einer Feier des Seder Pesach oder eine Vergegenwärtigung des Exodus im Seder ist für die Zeit der Mischna nicht plausibel. Wo die Tosefta (Pes 10) noch kein Interesse an einer Erinnerung an den Exodus hat, erscheinen in der Mischna zwar Anspielungen an Ex 12f. – zum Beispiel die Erwähnung „des Sohns“, der eine Frage stellt. Der babylonische Talmud beeilt sich allerdings zu betonen, dass zu Pesach kein mimetisches Skript inszeniert, sondern ein Gastmahl gehalten wird.¹⁰

Die Formulierung des oben zitierten Zusatzes zum älteren Text der Mischna könnte sich auf den Yerushalmi berufen (yPes 10.1 37b):

[Mischna (und tPes 10.1): „Am Vortag von Pesach (ab der Zeit) nahe zum Nachmittagsopfer soll kein Mensch etwas essen, bevor es dunkel geworden ist. Sogar ein Armer in Israel soll nicht essen, bevor er (zum Essen bei Tisch) *gelagert* ist.“]

„Rabbi Levi sagte: Weil es dem Benehmen von Sklaven entspricht, stehend zu essen, und sie (die Rabbinen/Israel) hier (beim Pesachmahl) *gelagert* essen, (ist dies dazu da,) zu bekunden, dass sie aus Knechtschaft in die Freiheit ausgezogen sind.“

Der Talmud begründet die normale Haltung bei Tisch als Ausdruck eines sozialen Status, der Resultat des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten ist. Die Haltung des Armen in der Mischna, den der Talmud in einen „Sklaven“ umdeutet und der eine seinem sozialen Status nicht entsprechende Haltung einnimmt, „bekundet“ den Exodus. Insofern alle Israeliten zu Pesach in dieser Haltung essen (sollen), etablieren sie ihre Haltung als mehrdeutig. Kenner der Passage des Yerushalmi können die Mehrdeutigkeit nicht nur als Ausdruck von Wohlstand, sondern auch als Hinweis auf die Freiheit als Resultat des Exodus interpretieren.

Die Haltung an sich hat aber keine Bedeutung. Sie bedarf auch keiner Intention. Es geht nicht darum, was sich die Menschen in dieser Haltung beim Essen oder anlässlich der Veranstaltung denken.

An anderer Stelle impliziert die Mischna, dass es dem „ägyptischen“ Pesach, dem ersten Pesach der Geschichte *vor* dem tatsächlichen Auszug, dessen Hauptspeise noch „hastig“ gegessen werden sollte (Ex 12,11), an der Gemütlichkeit eines griechischen Gastmahls

¹⁰ Leonhard (s.o. Anm. 7), 78–87.

fehlte.¹¹ Nach dem Auszug aus Ägypten sollte kein Pesachtier mehr „hastig“ gegessen werden. Der Seder ist zusammen mit allen Pesachfesten der Geschichte Israels kein Nachspielen von Ex 12. Das Essen der Rabbinen ist im Licht der Atmosphäre von Ex 12,11 anti-mimetisch. Dass wohlhabende Rabbinen erst essen, wenn sie sich zu Tisch gelagert haben, ist banal. Der Yerushalmi erklärt die Erwähnung des Armen in der Passage der Mischna (und tPes 10.1). Das Pesach ist ein Fest von Befreiten und kein Fest der Befreiung.

Die alten rabbinischen Quellen zur Ritualisierung des Mahls zu Pesach inszenieren ebenfalls keine Erinnerung an den Exodus. Sie haben aber ein großes Interesse an der Beziehung zwischen den „Gesetzen des Pesach“ und an deren vorläufiger Erfüllung durch das Gastmahl. Aufgrund der folgenden Bestimmung der Tosefta stehen beim Seder Erörterungen der Tempelliturgie zum Wallfahrtsfest im Vordergrund, nicht die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten (tPes 10.11f.):

„Ein Mensch ist verpflichtet, sich die gesamte Nacht bis zum Hahnenschrei mit den Gesetzen des Pesach zu beschäftigen – sogar er mit seinem Sohn¹² – sogar er allein – sogar er mit seinem Schüler. Eine Begebenheit mit Rabban Gamaliel und den Ältesten, die im Haus des Baytos Ben Sonin in Lod zu Tisch lagen. Sie beschäftigten sich die ganze Nacht bis zum Hahnenschrei mit den Gesetzen des Pesach. Da hob man vor ihnen (die Tische) auf (um sie wegzuräumen). Sie wurden aufgestört und begaben sich ins Lehrhaus.“

Zu Pesach denkt ein rabbinischer Gelehrter über die Gesetze des Pesach nach – im Notfall sogar nur mit seinem Sohn oder allein; im Normalfall jedoch im Kreis von Kollegen und Honoratioren. Von einem Exodusgedächtnis als einem Festinhalt oder einer Praxis, die eine Station des Exodus nachahmt, ist keine Rede.

Wenn schon das älteste Pesach nicht in einer Inszenierung der Exoduserinnerung bestand, so könnte das noch immer auf das älteste Sukkot zutreffen. Das Festgesetz der Tora – Lev 23 – verbindet ja die Hervorhebung der Festzeit von sieben Tagen mit dem Einsatz eines mimetischen Kultobjekts par excellence, dessen Verwendung explizit den Auszug aus Ägypten bekundet:

11 mPes 9.5; vgl. Leonhard (s.o. Anm. 7), 19.15–20 besonders Anm. 15.69. Weish 18 gelingt es – durch die Projektion des Pesach am Zweiten Tempel in das ägyptische Pesach – das ägyptische Pesach als Vorbild der späteren Feiern zu deuten.

12 Der „Sohn“ ist hier nicht als Anspielung auf die Fragen des Sohnes des Israeliten in Ex 12,26; 13,8.14; Dtn 6,20 verstehbar. Für die im Folgenden geschilderte rabbinische Tischgemeinschaft ist auch keine Anwesenheit eines Sohnes angedeutet. Der Sohn ist eine zufällig verfügbare Person zum gemeinsamen Studium.

„Ihr sollt sieben Tage in Hütten (Sukkot) wohnen/sitzen. ... Damit eure Generationen wissen¹³, dass ich die Israeliten in Hütten wohnen/sitzen ließ, als ich sie aus dem Land Ägyptens herausbrachte; ich, [Gottesname], Euer Gott.“

Die Festgesetze von Mischna und Talmud betonen, dass die Laubhütte während einer bestimmten Zeit zur Wohnung wird. Man könnte meinen, dass das mimetische Leben in Laubhütten an eine Epoche von Reinheit und sozialer Geborgenheit erinnert, die in der fernen Vergangenheit erlebt wurde, in der Gegenwart vielleicht auch ein bisschen wirksam werden könnte und in jedem Fall als Utopie für die Zukunft erträumt werden darf. Die Vorstellung könnte durch das Wohnen in Laubhütten gezielt unterstützt oder sogar hervorgerufen werden. Schließlich feiert man nur dieses Fest in Laubhütten und tut dies, obwohl man viel komfortabler anderswo unterkäme. Die folgenden Beobachtungen zeigen, dass das Klischee, Israel schlüpfe zu Sukkot eine Woche in die Erfahrungswelt der Wüstengeneration, um den Exodus als Gründungsereignis des Volks in Erinnerung zu rufen, den alten Quellen nicht gerecht wird.

3. Wie kam das Laubhüttenfest zu seinen Laubhütten?

Kommentatoren des Festes beobachten, dass das Laubdach nie eine realistische Behausung von Wüstenwanderern gewesen sein konnte.¹⁴

13 Der Text spricht nicht wie Dtn 16,3 über „Erinnern“ (*z-k-r*), sondern über „Wissen“ oder „Erkennen“ (*lema'an yed'u*). Nach Håkan Ulfgard, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (BGBE 34), Tübingen 1998, 87 impliziert die Passage, dass das Wissen darüber, wie man korrekt Sukkot feiert, an die Nachkommen der Elite der Exilrückkehrer weitergegeben wird und eine dadurch markierte geschlossene Gesellschaft etabliert.

14 David Elgavish, *Succot – The Name of a Place or Temporary Buildings*, in: *Beit Miqra* 39 (1994), 367–376 [hebr.] bevorzugt eine Interpretation der mehrdeutigen Nennungen von *Sukkot* als Ortsnamen (373f.: Ri 8,6; 2 Sam 11,11; 1 Kön 20,12.16). In Bezug auf Lev 23 stellt sich die Frage, ob damit impliziert sein soll, dass Israel vierzig Jahre in Laubhütten gelebt haben soll oder bloß einmal, nämlich am ägyptischen Ort Sukkot (dessen arabischer Name immer noch „Laubhütten“ heißen soll, weil dort Nomaden in Laubhütten zu leben pflegten). Das Sukkotfest bezieht sich nach Elgavish (375) auf ein *einmaliges* Ereignis, nämlich dass die Israeliten gleich nach Verlassen ihrer Siedlungen am Ort Sukkot in Laubhütten saßen (die übrigen Jahre der Wüstenwanderung aber durchaus in Zelten), wodurch die besondere Fürsorge Gottes, der sie nicht einfach in die Wüste führte, zum Ausdruck kommt; ähnlich Ulfgard (s.o. Anm. 13), 88.218. Auch wenn man dem apologetischen Ansatz von Elgavish nicht folgt, macht er deutlich, dass der Exodus und das von Gott

Das Sukkotfest sei ursprünglich das Abschlussfest der Ernten, vielleicht in erster Linie der Weinlese gewesen. Die Laubhütte sei daher als Unterstand von Wächtern der reifenden Feldfrüchte entstanden. Nach der Ernte hätte man in den Laubhütten gefeiert. Die Laubhütten taugen nach solchen Rekonstruktionen nicht als mimetisches Element zur Förderung einer Exoduserinnerung.

Es bleibt fraglich, warum ausgerechnet diejenigen Leute, die die letzten Tage oder Wochen auf den Feldern verbringen mussten, nach dem Abtransport der Ernte ausgerechnet zu den Feldern zurückkehren, um weiterhin tagelang unter ihren Unterständen zu feiern.¹⁵ Auch bleibt offen, warum die Stadtbewohner, die das Privileg haben, in ihren Häusern feiern zu können, die Situation der Feldwächter imitieren sollen.

Am Ende der Ernte oder vor dem Anfang der Aussaat steht das Fest unter anderem in einer engen Assoziation mit der Erwirkung von Regen und anderen Bedingungen der Landwirtschaft, die der Mensch nicht unmittelbar beeinflussen kann. So deutet Sacharja das Fest:¹⁶

„An jenem Tag wird es geschehen, dass von Jerusalem lebendiges Wasser ausgeht; eine Hälfte ins östliche Meer, eine Hälfte ins westliche Meer. Im Sommer und im Winter wird es sein. Und [Gottesname] wird zum König über das ganze Land werden. An jenem Tag wird [Gottesname] einer sein und sein Name wird einer sein. ... Der ganze Rest der Völker, die gegen Jerusalem kommen, wird Jahr für Jahr heraufsteigen, um sich vor dem König [Gottesname] der Heere niederzuwerfen und das Laubhüttenfest zu feiern. Über denen von den Familien des Landes, die nicht nach Jerusalem heraufsteigen werden, um sich vor dem König [Gottesname] der Heere niederzuwerfen, wird es keinen Regen geben.“

Analog dazu werden auch Ägypten und die Völker mit einer Plage geschlagen, wenn sie nicht zum Fest nach Jerusalem heraufsteigen. Auch das Jubiläenbuch und der *Liber Antiquitatum Biblicarum* verstehen Sukkot auf diese Weise.¹⁷ Biblische und nachbiblische Texte gehen von

ermöglichte Wohnen der Israeliten in Laubhütten (vierzig Jahre oder einen Tag) in Lev 23 positiv bewertet wird und diese Bewertung dem Fest einen Sinn gibt.

- 15 Jeffrey L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJS 302), Atlanta 1995, 26.
- 16 Sach 14,8f.16f. Vgl. Rubenstein (s.o. Anm. 15), 45–50 zu Sach 14 und Ulfgard (s.o. Anm. 13), 146–151 für die Alternativinterpretation der „families of the earth“ statt „Familien des Landes“.
- 17 Vgl. Rubenstein (s.o. Anm. 15), 45–56 für das Jubiläenbuch und 73f. für den *Liber Antiquitatum Biblicarum*, wo es ebenfalls um Regen geht.

einem Fest aus, das nichts mit dem Exodus oder einer eschatologischen Erwartung zu tun hat.

Die kosmisch-funktionale Deutung von Sukkot entspricht der Erklärung des Pesach im Jubiläenbuch. Wenn das Volk Pesach – offenbar als Fest der Verschonung der Erstgeborenen Israels *vor* dem Exodus und nicht als Fest des Exodus – korrekt am Tempel feiert, wird es im darauffolgenden Jahr von jeder Seuche verschont bleiben.¹⁸

Sukkot wird auch in vielen Quellen einfach „das Fest“ genannt, so dass sich eine Verbindung mit den Laubhütten erst aus seiner sekundären Deutung ergibt. Es ist nicht zu leugnen, dass es in Deutungen von Sukkot auch um Dank für die Ernte und um die Existenz des befreiten Volkes geht (Dtn 16,13ff.). Es geht aber auch um das Wetter des darauf folgenden Jahres. Die Notiz in Lev 23 ist textgeschichtlich jung.¹⁹ Sukkot existierte schon als Erntefest oder Vorfeier zur Aussaat, bevor es mit dem Exodus assoziiert wurde.²⁰ Sukkot wird aber weiterhin auch in anderen jungen Schichten des Alten Testaments und der älteren Rezeptionsgeschichte nicht mit dem Exodus assoziiert.²¹ Die Exodus-Assoziation von Sukkot ist zwar Teil der Tora, aber marginal und steht auch innerbiblisch in Konkurrenz zu anderen, zur Zeit der Texte sehr modernen Themen wie der Verbindung mit der Gunst des Wetters oder der Widmung des Ersten Tempels (1 Chron 5ff.).²²

Dennoch sagt der Text, dass man in Laubhütten wohnen oder sitzen soll – mitten in Jerusalem. Warum? Die beste Antwort auf die Frage nach dem Grund des Gebots, in Laubhütten zu sitzen oder zu wohnen, ist: Wo sollen die Israeliten denn sonst sitzen? Etwa unter freiem Himmel? Diese Gegenfrage bedarf der Präzisierung.

Verschiedene Texte könnten hier herangezogen werden. Es soll zunächst eine griechische Inschrift, die normalerweise nicht mit Sukkot assoziiert wird, zu Wort kommen. Im Jahr 305/306 v. Chr. vermietet ein athenischer Verein, die Orgeones, eine Immobilie – nämlich das Heiligtum eines Heroen Egretes – für 10 Jahre an einen Diognet. Der Mieter, Diognet, verpflichtet sich zur Instandhaltung der Mauern. Seine eigenen Installationen, wie Holzbalken, Dachziegel und Türblätter kann er

18 Text: Jub 49.15; James C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (CSCO 511, Script. Aethiop. 88), Louvain 1989, 321; Leonhard (s.o. Anm. 7), 27–31.

19 Rubenstein (s.o. Anm. 15), 13–18. Vgl. Ulfgard (s.o. Anm. 13), 83.89.

20 Vgl. in Bezug auf Pesach die Überlegungen bei Leonhard (s.o. Anm. 7), 71.

21 Rubenstein (s.o. Anm. 15), 75–84. Während die Wüstengeneration Sukkot errichtete, weil der Winter herankam (Josephus, *Ant.* 3.244–247), errichten die Israeliten späterer Generationen Sukkot „für Gott“, nicht als Erinnerung an den Exodus.

22 Rubenstein (s.o. Anm. 15), 41.

wieder mitnehmen, wenn die Mietzeit vorüber ist. Diognet mietet das Heiligtum *als Heiligtum*. Vermutlich ist nicht vorgesehen, dass er darin wohnt oder einen Betrieb einrichtet, der mit dem Heiligtum nichts zu tun hat. Eine der Bestimmungen des Vertrags lässt aufhorchen:²³

„Die Orgeones haben das Heiligtum des Egretes (Etretes) dem Diognet, Sohn des Arkesilos, aus dem (athenischen Stadtteil) Melite für 10 Jahre für 200 Drachmen pro Jahr vermietet; (nämlich um) das Heiligtum und die Gebäude, die darin eingebaut sind, als ein Heiligtum zu benützen.

Diognet wird auch die Wände, die es nötig haben (mit Putz) überziehen und er wird darin aufbauen und instand setzen was auch immer Diognet will.

Sobald ihm die Zeit der 10 Jahre abgelaufen ist, geht er weg, wobei er die Holz(balken) und das Ziegeldach (κέραμος²⁴) und die Türblätter behält. Von den anderen Dingen wird er aber nichts (weg-)bewegen. ...

Wenn die Orgeones dem Heros (im Monat) des Boedromion²⁵ opfern, stellt Diognet das Gebäude, wo das Heiligtum ist, geöffnet zur Verfügung, sowie ein Dach²⁶, die Küche und Speisesofas (Klinen) und Tische für zwei Speisegruppen.

Wenn aber Diognet nicht den Mietzins an den schriftlich fixierten Terminen bezahlen sollte, oder die anderen im Mietvertrag gestellten Bedingungen nicht erfüllt, sei für ihn der Mietvertrag obsolet und er soll die Holzbalken und das Ziegeldach und die Türblätter verlieren, und es soll den Orgeones möglich sein, (das Anwesen) zu vermieten, wem immer sie wollen. ...

Die Zeit der Miete beginnt mit dem Archon, der nach dem Archon Koroiobos [306/305 v. Chr.] (ist).“

23 IG II² 2499 = SIG³ Nr. 1079 Dittenberger. Ich danke Benedikt Eckhardt für eine ausführliche Besprechung der griechischen Texte und ihrer Hintergründe.

24 Die Übersetzung folgt der Literatur; vgl. z.B. die editio princeps George Dana Lord, An Attic Lease Inscription, in: American Journal of Archaeology 3 (1899), 47: „tiling“. Martin Kaiser, dem ich für Vorschläge und Kommentare zum Text und seiner Deutung danke, schlägt als Deutung von κέραμος „Geschirr“ vor, was im Kontext zwar nicht zu Holzbalken und Türblättern, aber zur mobilen Ausstattung eines Heiligtums passt.

25 Die Thesmophoria finden im folgenden Monat, Pyanopsion (dem Monat der Aussaat, vgl. Ludwig Deubner, Attische Feste, Darmstadt 1956, 51) statt. Vgl. die Tabelle ebd.

26 Der Erstherausgeber merkt an, dass Konstruktion und Zweck des „Dachs“ unklar ist. Wenn ein Artikel ergänzt wird, kann man lesen: „the house and [its] shed“ oder „a shed with the oven,“ thereby designating appropriately a rather temporary protection for the permanent oven, which stood, we may suppose, outside the house, although near by within the same enclosure“ (Lord [s.o. Anm. 24], 44–53, hier 53).

Im August/September brauchen die Eigentümer das Gelände für ein Opfer mit angeschlossenem Festmahl in zwei Gruppen. Der Mieter hat vermutlich Dachziegel angebracht. Trotzdem scheinen die vorhandenen Gebäude nicht geeignet für das Fest oder zu klein für die Anzahl der Teilnehmer zu sein. Der Mieter ist verpflichtet, das Heiligtum und die für ein Fest nötige zusätzliche Ausrüstung bereitzustellen. Dazu gehört auch ein Dach. *Stegē* (στέγη) ist zwar jede Art von Dach inklusive Zelt und Haus. In der vorliegenden Inschrift wird es aber vom *Keramos* unterschieden. Den *Keramos* nimmt der Mieter mit, wenn er wieder auszieht. Die *Stegē* ist auch kein Hausdach, weil eigens erwähnt ist, dass Diognet die Gebäude des Tempelbezirks geöffnet zur Verfügung stellen muss. *Darüber hinaus* verspricht er die Bereitstellung einer *Stegē*. Die Orgeones kommen einmal im Jahr, um hier zu opfern und offenbar unter einem Dach das Festessen zu halten. Das Dach hat wie Klinen und Küche keine Bedeutung, aber eine Funktion. Es spendet Schatten.

Ältere *biblische* Quellen, die das „Fest der Sukkot“ erwähnen, stellen beobachtete Bräuche als normentsprechend und daher normbegründend dar.²⁷ Sukkot ist ein mehrtägiges Pilgerfest. Große Scharen von Pilgern können nicht sieben Tage unter freiem Himmel verbringen und festlich essen. Sie verbringen das Fest im Tempel und seiner Umgebung unter Schattenspendern, die nur eine Woche im Jahr gebraucht und zu diesem Zweck ad hoc eingerichtet werden. Laubhütten bieten sich auch deswegen an, weil nicht jeder Israelit, der nach Jerusalem pilgert, Material für ein Zelt hat. Schon zur Zeit, als der Tempel stand, begann man aber die banale Funktion der Laubhütten historisierend zu interpretieren. Sobald nämlich „in Laubhütten zu sitzen“ oder bloß „das Fest der Laubhütten zu feiern“ in Gesetzestexte eingedrungen war, wurde aus Darstellung Vorschrift. Wenn man nicht nur in Laubhütten zu sitzen pflegt, weil es angenehm ist, sondern in Laubhütten sitzen soll, fragt sich, warum. Solche Fragen werden beantwortet.

Spätestens seit Neh 8 ist die Benützung der Laubhütte nicht mehr nur funktional, sondern potenziell bedeutungsvoll. In diesem Text wird auch die Heiligkeit des Tages festgestellt. Daraus werden als Schlussfolgerungen vor allem das Verbot zu trauern (V. 9f.) und das Gebot sich zu freuen (V. 17), gut zu essen und zu trinken und Geschenke an Bedürftige zu schicken (V. 10), vor allem aber am gerade herankommen-

27 Rubenstein (s.o. Anm. 15); 18; vgl. 13–18.39 etc. Rubenstein entscheidet sich schließlich gegen diese Ursprungstheorie von Sukkot (29).

den Fest, in Laubhütten zu sitzen (V. 14) abgeleitet.²⁸ Auch die Pflanzen, aus denen die Laubhütte bestehen soll, werden jetzt festgelegt. Das Volk macht darauf „für sich“ (V. 16) Laubhütten, „jeder auf seinem Dach oder in ihren Höfen und in den Höfen des Tempels und in der Straße zum Wassertor und in der Straße zum Ephraimstor“. Das Laubdach zu errichten ist Erfüllung eines Festgebots geworden.²⁹ Die Erfüllung wird noch nicht als Träger einer bestimmten Bedeutung ausgegeben, aber sie geht über die bloße Funktion des nötigen Schattenspenders weit hinaus. „Jeder baut auf seinem *Dach*“ eine Laubhütte – *obwohl* er ein Dach hat. Es geht bei Nehemia nicht um Schatten für Pilger im Tempel.

Von da ist es ein kleiner Schritt zur Deutung des standardisierten Handelns – zum Beispiel durch eine historisierende Volksetymologie. Das Wort „Sukkot“ erscheint in einer Kette von Namen ägyptischer Orte, die das Volk Israel beim Auszug passiert. Dabei ist die tatsächliche Etymologie und Lokalisation der Ortsnamen irrelevant. Lev 23

28 „Sie fanden in der Tora, die Gott durch Mose geboten hatte, geschrieben, dass die Israeliten in Laubhütten sitzen sollten am Fest im siebten Monat.“

29 Z.B. Rubenstein (s.o. Anm. 15), 18.34.100. Nach Rubenstein lernte das Volk die Errichtung von Laubhütten aus dem Gesetz als innovative Praxis. Die oben dargestellte Annahme, dass Neh 8 mehr oder weniger übliches Verhalten an Tempeln zu einer Gebotserfüllung erklärt und damit gegenüber der bloßen Nutzung von Schattenspendern in das ritualisierte Handeln integriert, ist plausibler (ebd. 39). Die rabbinischen Texte legen ebenfalls Wert darauf, dass der *Schatten* erfahrbar wird; vgl. ebd. 261–264. Die Sukka auf dem Dach betont auch die Erzählung, nach der die Völker der Welt die Erfüllung eines „leichten“ Gebots – nämlich der Errichtung und des Sitzens in der Sukka – nicht schaffen (bAZ 3a–b). Auch hier geht es nicht darum, dass die Völker des Exodus gedenken, sondern dass sie die von Gott eigens aufgebotene Hitze der Sonne ertragen und in der Sukka sitzen bleiben. Dass das Zelten zu einer *Verpflichtung* werden kann, ist nicht singulär für Neh 8 und Lev 23. Auf die folgende Parallele verweist schon Adolf Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen (1908) 419–23, 92f.; ebenfalls Ulfgard (s.o. Anm. 13), 217 Anm. 72: SIG³ Nr. 1000 Dittenberger (LSCG Nr. 168 Sokolowski) für die Inschrift eines Kultgesetzes aus dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. von Kos: „er (etc.) soll opfern und zelten/ein Zelt errichten ...“ – oft und (fast) zu allen in der Inschrift genannten Personen oder Gruppen. Johannes [A.F.] Toepffer, der die Publikation des Textes (von Alexandros Emm. Kontoleon, 406–410) durch einen Kommentar ergänzt, listet weitere Parallelen einer Verpflichtung zur Errichtung von Zelten zum Kult (und zur Gestaltung der Zelte) auf (Koisches Sakralgesetz, in: MDALIA 16 [1891], 411–432 besonders 413ff.). Hans-Ulrich Wiemer, Die koische Opfergebotsliste Syll.³ 1000: Diagrapha oder nomos?, in: ZPE 145 (2003), 117–122, hier 117 Anm. 4 verweist auf eine weitere Inschrift aus Kos, die das Errichten von Zelten erwähnt; vgl. Mario Segre, Iscrizioni di Cos. 1 Testo (Monografie della scuola archeologica di Atene e delle missioni Italiane in oriente 6), Rom 1993, Nr. ED 215, Z. 15–20.

liest einen dieser Ortsnamen, die für Sprecher des Hebräischen bedeutungslos sind, hebräisch und schafft dadurch eine historische Assoziation zwischen den konkreten Sonnenschirmen im Tempel und dem Exodus. „Israel lagerte in – Ortsname – Sukkot“³⁰ klingt wie „Israel lagerte in – Gegenstand, nicht Ortsname – Laubhütten.“ Warum baut man also in Jerusalem im Tempel und sogar auf dem Dach des eigenen Stadthauses ein Laubdach? Um kundzutun, dass Gott Israel aus Ägypten herausgeführt hat.

Mit Jonathan Z. Smith kann man darauf hinweisen, dass im Kontext des Rituals grundsätzlich nicht evident ist, was Teil des ritualisierten und standardisierten Handelns ist und was bloß zufällig und nebensächlich auch noch getan wird oder vorhanden ist. Die Tempelrolle von Qumran sieht für den Tempel bereits eine Grundstruktur aus Säulen und Balken vor, die dann die Dächer – Sukkot – für die Honoratioren beim Fest tragen können.³¹ Im Raum des Tempels – oder in der Zeit und den Handlungen des Festes³² – ist ein Gegenstand wie die Laubhütte ambivalent: „... ritual is an exercise in the strategy of choice“.³³ Seit Nehemia (8) ist diese „Entscheidung“ zur Inklusion der Laubhütte in den Bereich des Bedeutungsvollen im Ritual von Sukkot

-
- 30 Vgl. Ulfgard (s.o. Anm. 13), 219. Num 33,5 (Ex 12,37) „Die Israeliten brachen von *r'mss* (Ra'meses) auf und schlugen ihr Lager in *skt* (Sukkot) auf“ – Num 33,6 (Ex 13,20) „Sie brachen von Sukkot auf und schlugen ihr Lager in Etam, das am Rand der Wüste ist, auf“. *Skt* erscheint als Ortsname parallel zu Ramses und Etam; wie Ri 8 (mehrmals); 1 Kön 7,46 (2 Chr 4,17); Ps 60 (108),8; anders Elgavish (s.o. Anm. 14). Die Volksetymologie, Ortsname „Sukkot“ – „Sukkot“, Laubhütten wird in Gen 33,17 entfaltet. Die Problematik sehen auch die Rabbinen: „Es waren wirkliche Hütten (*sukkot*) – Worte des Rabbi Eli'ezer. Es heißt ja ... [Gen 33,17]. Und die Weisen sagen: Sukkot ist nichts anderes als ein Ort(sname). Es heißt ... [Num 33,6]. So wie Etam ein Ort ist, ist auch Sukkot ein Ort. Rabbi 'Aqiva sagt: Sukkot ist nichts anderes als die Wolken der Herrlichkeit“ (MekhY pischa 14 = bo 14 Horowitz/Rabin 48; Übers. Günter Stemberger, Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus, Berlin 2010, 65).
- 31 Tempelrolle 42.10ff.; Rubenstein (s.o. Anm. 15), 64f. In col. 44 werden die Sukkotplätze Stammesvertretern zugeordnet.
- 32 S.u. Anm. 33. Ronald L. Grimes, Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space, in: Religion 29 (1999), 261–273. Trotz Kritik wie der von Grimes bleibt die Theorie von Smith für den örtlichen Aspekt bei der Bearbeitung der Frühgeschichte der Laubhütten nützlich. Die Laubhütten befinden sich ja nicht irgendwo – eben gerade nicht in den Weinbergen –, sondern im Tempel und dann auch in der Stadt Jerusalem, wo sich Massen von Pilgern aufhalten.
- 33 Er entfaltet diesen Gedanken im ersten Teil des Aufsatzes von 1980 (Jonathan Z. Smith, The Bare Facts of Ritual, in: HR 20 [1980], 112–127; Zitat S. 116 im Original kursiv); gekürzt in ders., Ritual und Realität, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 1998, 213–226.

gefallen. Obwohl die Sukkot nicht in „das Fest“ kamen, um irgend etwas zum Ausdruck zu bringen, kann man sich allerlei über sie denken, wenn sie einmal da sind.

Wie oben gezeigt, ist die Errichtung von Dächern zu einem Herbstfest, bei dem im Tempel gegessen und getrunken werden soll und sich die Festteilnehmer und Festteilnehmerinnen mehrere Tage dort aufhalten, keine Idee Israels.³⁴ Die *Stegai*, die Diognet den Orgeonen zur Verfügung stellen muss, sind zwar keine Laubdächer. Die Mischna ist aber auch bei der Frage nach dem Laubdach flexibel und diskutiert Fälle, in denen Balken oder Bretter (1.6) beziehungsweise ein aus Anlass des Festes reduziertes Hausdach das Dach der Sukka ausmachen dürfen. Die Mischna ist kein verlässlicher Zeuge für Gestalt oder Deutung der Laubhütten vor der Zerstörung des Tempels. Wie sich im folgenden Teil dieses Essays zeigen wird, zieht sie jedoch historisch plausible Verbindungslinien zwischen temporären Dächern im Tempel in Jerusalem und in Tempeln ihrer eigenen Zeit.

Literarische und archäologische Zeugnisse wie Inschriften von Kultgesetzen und Pfostenlöcher in Tempelbezirken legen die Existenz von Zelten oder anderen Formen von Unterständen in griechischen Tempeln der Zeit des Zweiten Tempels in Jerusalem und auch nach der Zerstörung des Tempels nahe.³⁵ Das Kultgesetz von Andania auf der

34 Vgl. Herbert Schaefer, *Die Laubhütte. Ein Beitrag zur Kultur- und Religionsgeschichte Griechenlands und Italiens*, Leipzig 1939, 56–63 und die darauf folgenden Überlegungen zur Integration der praktischen und bedeutungslosen Laubhütten in die Sinnstruktur von Festen und ihren Ritualelementen.

35 Vgl. Uta Kron, *Kultmahle im Heraion von Samos archaischer Zeit. Versuch einer Rekonstruktion*, in: Robin Hägg/Nanno Marinatos/Gullög C. Nordquist (Hg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens*, 26.–29. June 1986 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4.38), Stockholm 1988, 135–147, besonders 142ff.; dies., *Frauenfeste in Demeterheiligtümern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie*, in: AA (1992), 611–650, hier 620–623 und die Dokumentation zu weiteren Quellen und der Sekundärliteratur. Ähnlich wie in Ex 12 (und den anderen Kultvorschriften zum Essen von Opferfleisch am Jerusalemer Tempel) ist der Aufenthalt im Tempel schon dadurch nötig, dass die Teile der Opfertiere mitunter nicht nach draußen getragen werden dürfen; vgl. Kron, *Kultmahle*, a.a.O. 144; dies., *Frauenfeste*, a.a.O. 640–648 zum Brauch Gegenstände, die im Opfervorgang und beim Essen benützt wurden (Messer, Keramik), sorgfältig gestapelt im Heiligtum zu belassen. Auch wenn man die Errichtung von Hütten für Teilnehmer an einem Fest auf Samos im späteren 20. Jahrhundert nicht ohne weiteres als *survival* alter Bräuche ausgeben darf (anders Kron, *Kultmahle*, a.a.O. 144), so darf doch für die Antike mit einer größeren Verbreitung und langfristigen Kontinuität des Brauches gerechnet werden. In solchen Heiligtümern müssen sich dann keine Banketräume finden, obwohl Festessen einen wichtigen Teil der Kultpraxis ausmachten. Emmanuel

Peloponnes aus dem Jahr 92 v. Chr. regelt auch den Aufbau und die Ausstattung von Zelten (σκηναί) im Tempelareal:³⁶

„(Das) Zelt (betreffend).

Die Priester sollen weder gestatten, dass irgendjemand ein Zelt hat, das größer ist als dreißig Fuß im Quadrat, noch dass man rundum auf die Zelte Leder oder Vorhänge anbringt, noch dass irgendjemand von denen, die keine Priester sind, an demjenigen Ort, den die Priester rundum (mit Girlanden) markieren, ein Zelt hat. Auch soll sich niemand uneingeweihter an den Ort, den sie rundum (mit Girlanden) markieren, einschleichen. Sie sollen auch Wassergefäße (für Reinigungswasser) einrichten. Sie sollen auch anschreiben, wovon man gereinigt sein soll und was man nicht haben darf, um einzutreten.

Was man nicht in den Zelten haben darf.

Niemand soll Speisesofas oder Silbergeschirr im Zelt haben, das mehr wert ist als dreihundert Drachmen. Wenn (einer sich) nicht (daran hält), sollen die Priester (es) nicht erlauben. Was darüber hinaus geht, soll heiliges der Götter sein.“

Analog zur Mischna, die mit Angaben über maximale und minimale Dimensionen der Sukka beginnt, regelt auch dieses Kultgesetz die maximale Dimension eines Zeltes³⁷. Andere Texte beschäftigen sich mit den Pflanzen für das Lager für die auf dem Boden sitzenden Festteilnehmerinnen³⁸. Welche Gründe auch immer eine zeitgenössische Kult-

Friedheim, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des realia talmudiques (I^{er}-IV^{ème} siècles)* (RGRW 157), Leiden u.a. 2006, 29 und Anm. 94 (siehe auch S. 66.74) verweist auf Studien zum Demeterkult in Palästina, vor allem Samaria.

36 IG 5.1 1390 = LSCG 65 = SIG³ 736; § 34–45. Frz. Übersetzung und Kontextualisierung: Nadine Deshours, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse* (Ausonius éditions, Scripta antiqua 16), Paris u.a. (engl. Übers.: Marvin W. Meyer, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, Philadelphia 1987, 52–9).

37 In bSuk 19b gilt die Analogie zum Zelt für die Mehrheitsmeinung als Grund der Tauglichkeit der (kegelförmigen) Binsenhütte (*tsarif*, die kein Dach hat) als Laubhütte; vgl. 21b. Die Gestalt des Zelts bestimmt hier, was eine Laubhütte ist, nicht umgekehrt.

38 Vgl. Kron, *Frauenfeste* (s.o. Anm. 35), 622 für die auf dem Boden sitzenden Frauen bei den Thesmophoria und den Verweis auf Plutarch, *Isis und Osiris* 69.378E (LCL 306.160ff. Babbitt). Das Sitzen auf dem Boden wird mit einer ätiologischen Geschichte verbunden, die Demeter ebenfalls auf dem Boden sitzen ließ. Auch Deutungselemente der Rabbinen sind nicht unähnlich zu denen der Griechen: „An der Konyza rühmte man den starken Geruch, der wilde Tiere und Insekten vertreibt“ (Kron, *Frauenfeste* [s.o. Anm. 35], 622 Anm. 68). Rabbinen leiten auch aus dem Geruch des Etrog Deutungen der Liturgie ab. Im Hinblick auf Simchat Bet

spezialistin dafür angegeben hätte, dass die Wände der Zelte nicht aus Leder oder aus Vorhängen bestehen dürfen, diese Art von Zelten kommt der Vorstellung einer rabbinischen Laubhütte nahe. Es wird festgelegt, dass der Wert des Silbergeschirrs – möglicherweise zusammen mit dem der Speisesofas³⁹ – in einem Zelt einen bestimmten Geldwert nicht übersteigen darf. Rabbinen⁴⁰ und Festteilnehmern in Andania ist klar, dass Laubhütten und Zelte dazu da sind, um darin festlich zu essen.

Das Flair der Situation eines solchen Sonnendachs lässt sich mit einem Stück Wandmalerei aus Pompeji illustrieren. Das Bild zeigt Ariadne, die auf Naxos auf einem Lager aus Pflanzen unter einem von einem Pfosten gestützten Sonnenschirm schläft, während Theseus sich über eine Planke zu einem Boot davon macht.⁴¹ Es handelt sich zwar

Haschoeva könnte auf „die Tausende von Hydrien, die in der frühesten Schicht des Heiligtums [bei Gela in Sizilien], also ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bis etwa zur Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr., gefunden wurden“, verwiesen werden (Kron, Frauenfeste [s.o. Anm. 35], 629; vgl. ebd.: „Hydrien und Miniaturhydrien sind eine charakteristische Gabe in Demeterheiligtümern und sie wurden von Frauen dargebracht, schon weil das Wasserholen eine Aufgabe der Frauen war“). Wasser wurde aber in jedem Fall zum Trinken und zu Reinigungszwecken im Heiligtum gebraucht (Kron, Frauenfeste [s.o. Anm. 35], 630). Vgl. auch für die Pflanzen zur Bestückung der Laubhütten Kron, Frauenfeste (s.o. Anm. 35), 622f. Diognet wird in seinem Mietvertrag auch zur Bewahrung des Baumbestands verpflichtet: „Er wird auch für die Bäume sorgen, die im (Bereich des) Heiligtums gepflanzt sind, und wenn einer eingeht, schafft er Ersatz und wird (den Garten) mit derselben Zahl (an Bäumen am Ende) übergeben.“ Die Bewahrung der Gärten im Tempelbereich ist offenbar auch Anliegen derartiger Texte, weil deren Baumbestand aufgrund des Bedarfs an Brennholz und Schatten gefährdet war.

39 Es ist nicht klar, ob die Speisesofas zusammen mit dem Silbergeschirr einen Wert von 300 Drachmen nicht überschreiten dürfen, oder ob sich die 300-Drachmen-Grenze nur auf das Silbergeschirr bezieht und die Klinen in jedem Fall verboten sind. Die zweite Lösung würde einen Kultbrauch vorschreiben, bei dem die Teilnehmer auf dem Boden zu sitzen haben, wie die Frauen am zweiten Tag der Thesmophorien. Andererseits spricht die Einschränkung des Wertes von verwendetem Geschirr eher für ein luxuriöseres Mahl, wobei Klinen nicht generell verboten sein konnten. bSuk 28b–29a schreibt vor, dass man „schöne Gefäße“ (*kelim naim*) und „schöne Klinen“ (*matsa'ot naot*) in die Sukka bringen soll, wenn man solche besitzt – zusammen mit Kissen. Man soll in der Sukka „essen, trinken und es sich gut gehen lassen (*mtayyel*)“ – und eventuell auch studieren.

40 mSuk 2.6; 4.8; bSuk 48a.

41 Das Bild wurde abgenommen und ins Museo Archeologico Nazionale in Napoli übertragen (Inv. Nr. 115396). Svenska Pompejiprojektet zeigt eine Photographie des Raums, aus dem das Bild entnommen wurde (Casa di Caecilius Iucundus V 1,26, triclinio [o], Ostwand): http://pompejiprojektet.se/visabild_new.php?xid=V_1,26-room_o-wall_E.jpg&xmapp=house&xfilm=1 (07.03.2012). Publikation: Pompei. Pitture e mosaici III (EAA 3), Roma 1991, 612 (Regio V Ins. 1,23.36). Besprechung:

nicht um eine Darstellung einer Frau bei einem Tempelfest (wie den Thesmophorien, die unten erwähnt sind). Unter der Voraussetzung, dass auch dieses wie zahlreiche andere Bilder in Pompeji nach einem griechischen Vorbild gemalt ist, könnte man sich das Ambiente (Sonnenschutz, Beschaffenheit des Lagers der Frau) bei einem Pilgerfest so vorgestellt haben.

Diese Beobachtungen lassen sich wie folgt zusammenfassen. Das Alte Testament und die Rabbinen teilen mit Stimmen aus ihrer Umwelt die Sorge um die korrekte Organisation von mehrtägigen Tempelfesten, bei denen die Festteilnehmer vor der Sonne geschützt werden müssen.⁴² In marginalen Traditionen des Alten Testaments wird die Benutzung des Sonnenschutzes als ritualisiertes Handeln verstanden. Als solches wird es Gegenstand von Vorschriften, die a posteriori unter anderem als Mimesis des Exodus erklärt und damit legitimiert werden. Wenn die Benützung der Laubhütte diese Bedeutung haben soll, bedarf sie einer Interpretation, weil sie an und für sich nichts mit dem Exodus zu tun hat. Jedes Kultobjekt kann als Hinweis auf eine Erzählung ausgegeben werden.

Nach der Zerstörung des Tempels und im Kontext der griechischen Kultur assoziieren Rabbinen, die über Erinnerungen an ihre Geschichte und deren Bedeutung für die gegenwärtige Festgestaltung nachdenken, nicht den Exodus. Die Laubhütten sind für die Rabbinen vom Tempel vorläufig unabhängige, mimetische Praxis, die das Verhalten von Pilgern an Tempeln im Allgemeinen – unter anderem auch am Tempel von Jerusalem – nachahmt.⁴³

z.B. Jürgen Hodske, *Mythologische Bildthemen in den Häusern Pompejis*. Die Bedeutung der zentralen Mythenbilder für die Bewohner Pompejis (Stendaler Winckelmann-Forschungen 6), Ruppolding 2007, Taf. 25, Kat. 126/IV, Abb. 3 mit einer Umzeichnung (ebd. Abb. 4). Eine Farbaufnahme findet sich unter http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Teseo_e_Arianna%2C_Pompei.jpg (07.03.2012). Ich danke Sonja Grund für ihre Hilfe bei der Suche nach Publikationen des Bildes.

- 42 Die Septuaginta führt den Begriff σκηνοπηγία ein, um durch einen Verweis auf nicht-jüdische, kultische Praxis ein Analogon zu Sukkot zu schaffen; auch Josephus, (der für eine Außenperspektive schreibt) benützt den Begriff σκηνοπηγία, offenbar um den Charakter des Festes verständlich zu machen, während Philo von ἡ (ἐορτή) τῶν σκηνῶν oder σκηναί spricht; vgl. Ulfgard (s.o. Anm. 13), 236 Anm. 12. Auch die in Berenike gefundenen Inschrift (24/25 n. Chr.) stellt definitiv nicht binnenjüdische Kommunikation dar; CIG 5361 = Gert Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika* (BTAVO B 53), Wiesbaden 1983, Nr. 71.
- 43 Rubenstein (s.o. Anm. 15), 13–18.27ff.39 erwähnt die Bedürfnisse der Pilger mehrmals als mögliche Erklärung der Laubhütten, verwirft diese Erklärung aber im Lauf seiner Studie.

Theoretisch könnten die Laubhütten des rabbinischen Festes nach der Zerstörung des Tempels immer noch allein aus der Tora rekonstruiert worden sein. Die Frage nach einem Seitenblick der Rabbinen auf Tempel der griechischen Umwelt bei der Rekonstruktion der jüdischen Feste nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels sollte daher auf ein Element der Festgestaltung hinweisen können, das nicht Teil des biblischen Repertoires von Wissen über den Jerusalemer Tempel ist.

4. Thesmophorien und die rabbinische Konstruktion des Tempelrituals von Sukkot

Laubhütten werden bei den Griechen im Kontext der Thesmophorien erwähnt.⁴⁴ Die Thesmophorien sind ein drei Tage (oder auch länger) dauerndes Fest, an dessen Kulthandlungen nur Frauen teilnehmen. Während ihres dreitägigen Aufenthalts leben sie im Tempelareal.⁴⁵ Mehrere Autoren erwähnen in diesem Zusammenhang Zelte (σκηναί). Ein Scholion zur Komödie, die Aristophanes über das Fest geschrieben hat, sagt: „Sie verwandelten sich nämlich das Heiligtum in eine Laubenanlage“⁴⁶. Am ersten Tag ziehen die Frauen zum Heiligtum hinauf. Sie halten den zweiten Tag als einen Fasttag. Am dritten Tag wird ein Fest gefeiert. Der Göttin Demeter und/oder Kore werden unter anderem Kuchen dargebracht.

Obwohl die Thesmophorien von mehreren antiken Autoren zu den wichtigsten Festen der Griechen gezählt werden und obwohl sie von 500 vor Christus bis 300 nach Christus üblich waren bzw. belegt sind,⁴⁷

44 Vgl. Athenäus, *Deipnosophistae* 4.138f. (LCL Athenaeus II, 208.164ff. Olson): Wenn die Spartaner das Mahl zum Fest der κοπίδες – „eine Art Laubhüttenfest“ (Marin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, 188f.; vgl. auch 132) – feiern, „errichten sie zuerst Zelte neben dem Heiligtum des Gottes und in diesen hölzerne Pritschen“, darauf dann Stofftücher. Bewirtet werden alle, auch die Fremden, die sich dort aufhalten. Vgl. den ebenfalls bei Athenäus zitierten Phylarchos über Bewirtung aller Gäste bei den Galatern in Hütten aus Pfählen und geflochtenen Weidenzweigen, *καλάμων τῶν οἰσῦνων*; 4.150e (LCL, a.a.O. 220f.).

45 Deubner (s.o. Anm. 25), 54f.

46 Deubner (s.o. Anm. 25), 55: σκηναῖς γὰρ ἑαυταῖς ἐποίησαν τὸ ἱερόν.

47 Kevin Clinton, *The Thesmophorion in Central Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica*, in: Robin Hägg (Hg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult. Organized by the Swedish Institute at Athens*, 16.–18. October 1992 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 8º*, 14), Stockholm 1996, 112–125, hier 113. Das „bei weitem verbreitetste aller griechischen Feste“: Nilsson (s.o. Anm. 44), 313.

ist heute fast nichts über die Details ihrer Rituale bekannt. Die ausführlichste Darstellung findet sich in einer Quelle mit zugegebenermaßen komplexem Hintergrund,⁴⁸ einem Scholion, das der byzantinische Bischof von Caesarea (in Kappadokien), Arethas, zu einer Erwähnung der Thesmophorien bei Lukian von Samosata im 9./10. Jahrhundert verfasst hat. Es ist nicht bekannt, ob er alte Quellen zum Thema Thesmophorien exzerpiert hat. Dennoch hat Arethas in keinem Fall alle Details, die er über das Fest zu wissen vorgibt, einfach erfunden. Einige dieser Details werden in der Literatur erwähnt oder als Hintergrund vorausgesetzt.⁴⁹ Der Text von Lukian, auf den sich die Erklärung des Festes bei Arethas bezieht, nennt keine Details der Rituale der Thesmophorien. Arethas schreibt dazu:⁵⁰

„Thesmophoria ist ein Fest der Griechen, das Mysterien umfasst. ... Es wurde gemäß der mythenhaften Erzählung abgehalten, nämlich dass Kore von Pluto beim Blumenpflücken gefangen wurde. Damals hütete bei jenem Ort ein gewisser Schweinehirt, Eubouleus, Schweine und sie wurden im

Allaire Chandor Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to the Agricultural Year* (Monographs in Classical Studies), Salem, New Hampshire 1981, 70 verweist darauf, dass das pan-hellenische Fest an 30 Orten in Griechenland, Kleinasien und Sizilien belegt ist.

- 48 Brumfield (s.o. Anm. 47), 74f. akzeptiert die Forschungsmeinung. Vgl. Joseph Bidez, *Aréthas de Césarée*. Editeur et scholiaste, in: *Byz.* 9 (1934), 391–408, bes. 396–399 über die Lukianscholien. Aus der literarischen Arbeit des Arethas lassen sich Argumente für und gegen ein hohes Alter der Inhalte seines Kommentars finden. Einerseits hatte er ein großes Interesse an antiken Texten und ein breites historisches Wissen. Andererseits finden sich in seinen Kommentaren auch Bewertungen und Beobachtungen zu Phänomenen seiner Zeit, die zeigen, dass er auf die Texte aus seiner Perspektive zustimmend, scharf ablehnend oder persiflierend reagierte. Das Scholion kann daher Elemente ironischer Phantasie und aus nicht mehr bekannten Quellen geschöpftes Wissen enthalten. Ich danke Tobias Nicklas für die Einschätzung, dass auch dem mittelalterlichen Autor durch sein Interesse an der Plausibilität seiner Texte in den Augen seiner ebenfalls gelehrten Leser Grenzen der bloßen Erfindung von Traditionen gesetzt waren.
- 49 Z.B. in der Komödie, vgl. Christoph Auffarth, *Ritual, Performanz, Theater*. Die Religion der Athener in Aristophanes' Komödien, in: Anton Bierl/Rebecca Lämmle/Katharina Wesselmann (Hg.), *Literatur und Religion 1. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen* (MythosEikonPoiesis 1/1), Berlin/New York 2007, 387–414, bes. 399.
- 50 Hugo Rabe, *Scholia in Lucianum*. Leipzig: Teubner 1906, 80 zu Lukian, *Dialogi meretricii* I 1, S. 275ff.; übersetzt von Matthew Donald McLeod, *Lucian*. Volume VII. *Dialogues of the Courtesans* (LCL 431), London/Cambridge, Mass. 1961, 360f.

Abgrund der Kore verschlungen. Es ist nun zur Ehre von Eubouleus, dass die Ferkel in den Abgrund von Demeter und Kore geworfen werden.⁵¹

Die verfaulten (Überreste der Ferkel), die in die *Megara*⁵² hineingeworfen worden waren, bringen Frauen, die ‚Schöpferinnen‘ genannt werden und sich während dreier Tage gereinigt haben, wieder herauf. Sie gehen in den unbegehbaren Bereich hinab und bringen sie (die verfaulten Überreste der Ferkel) herauf und legen sie auf die Altäre.

Es gibt manche, die denken, dass derjenige, der (davon) nimmt und mit Saatgut vermischt, einen guten Ertrag haben wird. Man sagt auch, dass es unten in den Abgründen Schlangen gibt und dass sie vieles von dem, was hinuntergeworfen wird, auffressen. (Man sagt) auch, es sei deswegen, dass es Geklatsche gibt, sobald die Frauen schöpfen und wenn jene Kuchen (πλάσματα)⁵³ wiederum abgelegt werden, damit sich die Schlangen, die man für die Wächter der unbegehbaren Bereiche hält, zurückziehen. ...“

Ludwig Venetianer (1897) hat einige Elemente der rabbinischen Feier von Simchat Bet Haschoeva mit den eleusinischen Mysterien, die den Thesmophorien ähnlich sind, verglichen. Die Mischna beschreibt ein Ritual des Wasserschöpfens, das mit Sukkot verbunden ist. Nach einem komplizierten Protokoll wird aus dem Schiloach-Teich von jungen Priestern⁵⁴ Wasser geschöpft und im Tempel als Libation ausgegossen.

-
- 51 Bis an diese Stelle ist die Festbeschreibung zusammen mit den Namen der Feste auch bei Clemens von Alexandrien; Miroslav Marcovich (Hg.), *Clementis Alexandrini Protrepticus* (SVigChr 34), Leiden 1995, 2.17.1 (26); vgl. 2.20.2 (29). Erwin Rohde, *Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* NF 25 (1870), 548–560, bes. 552 schließt aus der Parallele, dass Clemens und Arethas dieselbe antike Quelle kannten. Es ist aber nicht auszuschließen, dass Arethas von Clemens inspiriert den folgenden Abschnitt erfunden hat.
- 52 Dass Frauen in die *Megara* hinabsteigen (μεγαρίζουσαι), dass es bei derlei Festen u.a. um „Kuchen“ geht und dass Schlangen dabei eine Rolle spielen, weiß auch Epiphanius von Salamis, *De Fide* 10.5 (mit weiteren Elementen in 6–7), vgl. Nilsson (s.o. Anm. 44), 320 Anm. 2; GCS Epiphanius 3, 510 Holl/Dummer. Pausanias 9.8.1 (LCL 297,206f. Jones) berichtet über junge Schweine, die in die *Megara* geworfen werden und ein Jahr später wieder „in Dodona“ auftauchen; Nilsson (s.o. Anm. 44), 321 Anm. 3. Die Tätigkeit der „Schöpferinnen“, nämlich das Detail, das seine Parallele in der Tosefta findet, ist nicht über Arethas hinaus bezeugt.
- 53 In ähnlicher Weise werden auch die Weinrückstände von 70 Jahren Libationen in der Tosefta beschrieben, s.u.
- 54 Die jungen Priester werden auch nach der „großen Reform“ in mSuk 5.2 als für den Betrieb der großen Leuchter zuständig bezeichnet. Wie in der folgenden Passage der Tosefta und bei der Prozession des Wasserschöpfens könnten junge (männliche) Priester Funktionen übernehmen, die anderswo von Frauen zu vollziehen waren. Der Einsatz von Kindern oder jungen Männern in Mädchen- bzw. Frauenkleidung ist nicht analogielos. Vgl. Beck (s.o. Anm. 2), 55–82, besonders 62 (Wasserschöpfen);

Dazu gehört auch eine Nachtfeier⁵⁵, die die Mischna für den Inbegriff eines frohen Festes schlechthin hält. Rabbinen jonglieren mit Fackeln, die ganze Stadt ist erleuchtet etc. Das Fest findet im Hof der Frauen statt. Die Frauen selbst werden allerdings auf eigens dafür errichtete Tribünen verbannt (tSuk 4.1). Die Mischna erinnert diese Entwicklung im Fest als „große Reform“ (mSuk 5.2). Wenn der Name des Festes „Freude des Hauses der *scho'eva*“ – des Hauses der (Wasser-) Schöpferin – hieß, assoziiert man die „Schöpferinnen“ (ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναικες) der Thesmophoria, deren Aufgabe es war, die verfaulten Ferkel aus der Grube heraufzuholen. Im näheren Vergleich von Mischna und griechischem Kult bleibt das Meiste aber sehr vage. Man kann mit Venetianer eine ältere Stufe des Kults rekonstruieren, in der die Frauen die zentrale Rolle spielten, aus der sie nach der Erzählung der Rabbinen durch Männer verdrängt worden waren.

Es lässt sich aber mit der Tosefta, die Venetianer nicht heranzieht, auf eine noch nähere Ähnlichkeit zwischen Thesmophoria und dem Sukkotfest am Jerusalemer Tempel hinweisen (tSuk 3.14f):

„Zwei Schalen aus Silber waren oben am Altar. Eine für Wasser und eine für Wein. Die für Wasser war die westliche. Der gewöhnliche (Ritual-) Weg führte zur östlichen, der für Wein (bestimmten Schale). Wenn er das, was

70ff. mit Verweis auf Albert Schachter, *The Daphnephoria of Thebes*, in: Paola Angeli Bernardini (Hg.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7.–9. luglio 1997) (QUCC 7), Pisa/Roma 2000, 99–123, besonders 105–114 und 118. Bei Proklos (2. oder 5. Jahrhundert n. Chr. nach Hss. aus dem 10. bzw. 12. Jahrhundert) steht ein Knabe in Mädchenkleidern im Zentrum der Prozession, bei Pindar ein Mädchen. In beiden Fällen folgt ein Mädchenchor. Obwohl es sich nicht um einen Initiationsritus handeln kann, liegt dennoch auch die Interpretation der Inszenierung eines Knaben in Mädchenkleidern als noch unvollständiger Mann nicht fern; vgl. Robert Parker, *On Greek Religion*. (Thousand Lectures/Cornell Studies in Classical Philology), Ithaca u.a. 2011, 203f., aber auch 207f. für andere Formen der Travestie. Wenn auch solche Spekulationen über die Deutung des Festes am Zweiten Tempel und seiner Rekonstruktion durch die Rabbinen keinen Anhaltspunkt in den Quellen haben, so zeigen sich doch die Ähnlichkeiten im Handlungsrepertoire zu den Festen. Für einen Menschen der Antike waren diese Handlungssequenzen plausibel.

55 Das Laubhüttenfest wird auf dem Papyrus CPJ III Nr. 452a Tcherikover, recto col. II, Fr. 1 Z. 15 (2. Jahrhundert n. Chr.) *παννυχίς τῆς σκηνοπηγίας* genannt. S.o. Anm. 42 zum Begriff der *σκηνοπηγία*. Für den ägyptischen Schreiber der Liste ist eine Nachtfeier typisch für das Laubhüttenfest, wenn τῆς σκηνοπηγίας sich auf Sukkot bezieht. Vgl. Ulfgard (s.o. Anm. 13), 235 Anm. 8. Dass der Papyrus ausgerechnet eine Nachtfeier erwähnt, die in der Mischna zum Tempelritual gehört, legt nahe, dass die Frage nach der Feier der jüdischen Feste in der Diaspora jener Zeit (Ulfgard im Anschluss an Schürer) komplex ist und weder Elemente des biblischen noch des rabbinischen Festes einfach verallgemeinert werden dürfen.

in die Wasser- (Schale) gehört, in die Wein- (Schale) geschüttet hat, oder das, was in die Wein- (Schale) in die Wasser- (Schale), hat er das Ritual korrekt vollzogen (lit.: hat er seine Pflicht erfüllt). Rabbi Jehuda sagt: sie waren aus Kalk (nicht Silber). Aber sie waren wegen des Weins schwarz geworden. Sie waren durchbohrt in der Art von zwei dünnen Nasenlöchern, in denen (das Wasser oder der Wein) hinab floss in eine Röhre, die derjenige gebaut hatte, der den Tempel gebaut hatte.

[15] Sie flossen hinab zum Fundamentkanal (*šit*), während sie ihn reinigten und in ihm verschlungen wurden, wie es (in der Bibel) gesagt ist (Num 28,7): *Im Heiligtum gieße*, weil der Ort (= Gott) es ihm so gemacht hat, dass es (das Trankopfer, der Wein?) in Heiligkeit verschlungen wird. Rabbi Jose sagt: Der Fundamentkanal (*šit*) ist bis zur Urflut durchgebohrt, wie es (in der Bibel) gesagt ist (Jes 5,1): *Ich will meinem Geliebten singen, etc., und er grub ihn um und entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit Reben. Er baute einen Turm in ihm – das ist der Tempel – er hieb in ihm eine Kelter aus – das ist der Altar – und er hieb „auch“ eine Kelter aus – (wobei das scheinbar überflüssige „auch“ impliziert:) das ist der Fundamentkanal (*šit*).*

Rabbi Leazar Ben Rabbi Tsadok sagt: Ein kleiner Schacht war zwischen der Halle und dem Altar, westlich von der Rampe. Einmal in siebzig Jahren steigen die jungen Priester (lit. Blüte der Priesterschaft) dort hinunter und sammeln von dort den getrockneten Wein⁵⁶ – wie runde Kuchen⁵⁷ von getrockneten Feigen. Sie bringen ihn herauf und verbrennen ihn in Heiligkeit, weil (in der Bibel) gesagt ist (Num 28,7): *Im Heiligtum/in Heiligkeit gieße eine Libation aus.* So wie seine Libation in Heiligkeit geschieht, so auch seine Verbrennung in Heiligkeit.“

Spätere Ausleger der Wasserlibation am Altar interessieren sich vor allem für den Fluss des Wassers zum mythischen Ur-Stein *šit*. Das zum Ur-Stein hinabrinnde Wasser hat zu Sukkot irgendetwas mit der Mechanik der Regenproduktion für das nächste Jahr zu tun.⁵⁸ Der Wein floss ebenfalls in einen Schacht. Dieser war offenbar breiter und reichte nicht bis zu den tiefsten Tiefen der Erde. In ihm konnten Jungpriester hinabsteigen.

Zunächst ist nicht unvorstellbar, dass die Rückstände von 70 Jahren täglicher Weinlibationen zum Tamidopfer (vor der Einführung der Filtertechnik moderner Weinproduktion) zu nennenswerten Ablage-

56 In bSuk 12a stellt Rav Yirmeya die (auf exegetischen Überlegungen gegründete) Frage, ob „geronnener/getrockneter Wein aus Schenir (ein Ort am Hermon; Jastrow, Dictionary), Feigenkuchen ähnlich ist“ als Material für das Dach der Laubhütte geeignet ist, weil er „von der Kelter“ kommt.

57 S.o. Anm. 53.

58 Das Thema der Sicherung des Regens für das jeweils kommende Landwirtschaftsjahr ist in mehreren Quellen greifbar, s.o. Anm. 16 und Ulfgard (s.o. Anm. 13), 248f.

rungen führen konnten. Vielleicht war die Anlage auch gut verschlossen, damit kein Regenwasser die Ansammlung von Weinrückständen störte. Dennoch ist die Beschreibung als historische Information nicht plausibel. Allein die Tatsache, dass ein solches Verfahren nur wenige Male in der Zeit des Tempels hätte stattfinden können, deutet an, dass es sich nicht um priesterliche Traditionen handelt, an die sich jemand aus eigener Anschauung erinnert.

Jenseits jeden Urteils über die Wahrscheinlichkeit einer solchen Konstruktion am Tempel bleibt dabei die Frage offen, warum die Tosefta diese Information mitteilt.⁵⁹ Es handelt sich auf den ersten Blick um rein archäologische Überlegungen: Wohin rannen im Tempel die Flüssigkeiten, die am Altar und auf ihm ausgegossen wurden?⁶⁰ Die Tosefta bringt an dieser Stelle Informationen über die Architektur des Tempels, die nicht durch biblische Texte gedeckt sind. Für die Leser des Textes konnte die Beschreibung dann ansatzweise plausibel sein, wenn sie wussten, dass es solche Verfahren und Rituale wenn auch nicht täglich, so doch häufig an Tempeln in ihrer Umwelt gab. Sie schufen den Tempel der Zukunft zwar als Abbild des Tempels der Vergangenheit. Wo aber die Details fehlten und der Bibeltext nicht weiterhalf, gab ein Seitenblick auf die Tempel der Anderen Anstöße zum Weiterdenken.

Auch Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) beschreibt kurz den Mythos und die Bräuche der Thesmophorien und schließt:⁶¹

-
- 59 Hans Bornhäuser/Günter Mayer (Hgg.), Seder II: Moëd. 3: Sukka – Jom tob – Rosch ha-Schana. (Rabbinische Texte 1. Die Tosefta II 3), Stuttgart u.a. 1993, 40 Anm. 145: „Gegenüber der vorhergehenden Beschreibung der Grube, in der die Trankopfer geheimnisvoll verschwinden, wird hier eine rationale Erklärung gegeben“. Sie verweisen auf mMid 3.3, wo die beiden in tSuk 3.14f. beschriebenen Situationen kombiniert werden: ein mit einer Marmorplatte versehener Schacht, zu dessen Reinigung man zum *šit* hinabsteigen kann.
- 60 Günter Stemberger nimmt an, dass die Theorie der Tosefta über die Ableitung des Libationsweins in Analogie zur in mMid 3.2 erwähnten Entsorgungsleitung für das Blut der Opfertiere, das an den Sockel des Altars gegossen wird, konstruiert und damit ebenfalls nicht historisch korrekte Erinnerung ist. Die oben zitierte Stelle aus tSuk hätte dann nichts mit den Thesmophoria zu tun.
- 61 Diodorus Siculus, Weltgeschichte 5.4.7 (Übers.: BGL 35, 436 Veh; vgl. den Text nach LCL Diodorus 3, 340,108 Oldfather: μιμούμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον). Die Deutung des Rituals darf nicht in moderne Rekonstruktionen übernommen werden, vgl. Nilsson (s.o. Anm. 44), 319: „Die am besten bekannte Kulthandlung der Thesmophorien, die bei ihrer Widerlichkeit aus unvordenklicher Urzeit stammen muß, ist das Versenken von lebendigen Ferkeln in unterirdische Höhlen und das nachherige Heraufholen des verwesenen Fleisches, das als Fruchtbarkeitszauber der Aussaat beigemischt wurde.“ Radek Chlup, The Semantics of Fertility: Levels of Meaning in the Thesmophoria, in: Kernos 20 (2007), 69–95 (<http://kernos.revues.org/>)

„... Es ist ob des Glanzes seiner Vorbereitung die prächtigste Feier, indem die Teilnehmer mit ihrer Ausrichtung das Leben der alten Zeit nachahmen wollen.“

Die historische Beziehung zwischen Deutung und Handlung bleibt auch nach solchen Beteuerungen offen. Manche Elemente des Rituals können Anlass zur Erfindung der Deutung gegeben haben. Manche können auch als Nachahmung der Deutungen eingeführt worden sein. Die Passage Lev 23,42f assoziiert analog zu Diodorus Siculus als „alte Zeiten“, die die Festteilnehmer nachahmen, den Exodus. Auf die Rabbinen übertragen wäre allerdings die „alte Zeit“, die man bestenfalls nachahmen könnte, nicht der Exodus, sondern der funktionsfähige Tempel in Jerusalem.

Zum Zitat von Diodorus Siculus ergibt sich eine weitere Assoziation aus der rabbinischen Literatur. Die Mischna beginnt die Beschreibung des Teils des Sukkotfestes, den Ludwig Venetianer mit den eleusinischen Mysterien verglichen hatte, wie folgt (mSukk 5.1):

„Man sagte: Wer die *Freude des Brunnenhauses* [vielleicht: die ‚Freude des Hauses der Wasserschöpferin‘⁶²] nicht gesehen hat, hat in seinen Tagen keine Freude gesehen.“

Über Details der Thesmophorien, die als „prächtigste Feier“ bezeichnet werden, und die 800 Jahre lang an verschiedenen Orten Griechenlands gefeiert wurden, ist heute genauso wenig bekannt wie über das mit ähnlichen Superlativen beschriebene Ritual des Wasserschöpfens am Jerusalemer Tempel. Dass die Quellen zu beidem schweigen, ist möglicherweise nicht irgendeiner Arkandisziplin, sondern dem Umstand zu verdanken, dass weit verbreitete und selbstverständliche Ritualele-

171 [07.03.2012]) versucht, die Ritualelemente des Festes mit Vorstellungen über Fruchtbarkeit in Beziehung zu setzen. Derartige systematische Deutungen bieten Wege an, die Bruchstücke der Überlieferung, die das Ritual beschreiben und interpretieren, in ein Gesamtkonzept einzubinden. Sie erklären weder dessen Entstehung, noch machen sie plausibel, dass Zeitgenossen das Ritual irgendwann so verstanden haben. Vgl. die wesentlich vorsichtigeren Analyseverschlage von Parker (s.o. Anm. 54), 171–223.

62 Vorschlag von Ludwig Venetianer, Die Eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel, in: Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Konfessionen 17/8 (1897), 169–181, besonders 170. Harry [Menachem Tsvi] Fox, “The Joy of the Place of Drawing” (*Simhat bet ha-shoayvah*), in: Tarbiz 55 (1985/86), 171–207 [Hebr.], besonders 201ff. rekonstruiert dagegen für *hš(w)ʾbh* eine Form des Urtexts als survival einer alten (und als terminus technicus für eine alte Institution bewahrte) morphologisch femininen Form des Verbalnomens „Schöpfen“ (und daher kein Partizip oder Nomen agentis „Schöpferin“): „Freude des Orts (wo) man das Wasser schöpft“.

mente unter der Aufmerksamkeitsschwelle der tradierten Literatur verblieben.⁶³

Wenn der vorgestellte Text der Tosefta mit Assoziationen an Bräuche griechischer Tempel geschrieben wurde, rekonstruieren die Rabbinen die Liturgie und Architektur des Tempels nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus dem, wie in der weiteren Umwelt auf die Fruchtbarkeit der Ernte bezogene, mehrtägige Herbstfeste gefeiert werden. Insofern die rabbinischen Texte über Sukkot nachdenken, ist der Festinhalt von Sukkot rekonstruktive, mimetische Tempelpraxis, kein Gedenken des Exodus. Diese Beobachtung muss im folgenden Abschnitt an einem über die Passagen aus der Tosefta hinausgehenden Textcorpus, dem babylonischen Talmud zum Traktat Sukka, überprüft werden.

5. Rabbinische Regeln und Deutungen der Ritualelemente von Sukkot

In Sifra, dem halakhischen Midrasch zum Buch Leviticus wird zunächst Lev 23,42f. im Sinn einer Exoduserinnerung ausgelegt:⁶⁴

„Damit eure Generationen wissen, dass ich die Israeliten in Laubhütten wohnen ließ, als ich sie aus Ägypten herausführte (Lev 23,43). Rabbi Eliezer sagt: Es waren tatsächlich Laubhütten. Rabbi Akiva sagt: ‚in Sukkot‘ – das waren die Wolken der Herrlichkeit.

Als ich sie aus Ägypten herausführte lehrt, dass auch die Laubhütten ein Erinnerungszeichen des Auszugs aus Ägypten sind.“

Der Midrasch erklärt den letzten Teil des Satzes nach seinem Wortsinn, nach dem die Laubhütten ein „Erinnerungszeichen“ an den Exodus sind. Er führt den Gedanken nicht weiter. Zuvor bringt er jedoch die metaphorische Deutung Rabbi Akivas. Wenn auch Sifra den konkreten Bibeltext nicht einfach gegen seinen bloßen Wortlaut auslegen will, so bietet er doch einen Weg das zu tun an. Die Wendung „Erinnerungs-

63 Clinton (s.o. Anm. 47) beantwortet die Frage, warum über eine gesellschaftliche Institution wie die attischen Thesmophoria praktisch keine offizielle (auch wirtschaftliche) Dokumentation vorliegt, mit dem Hinweis darauf, dass die Thesmophoria dezentral organisiert wurden.

64 Sifra emor par. 12 per. 17.11 Weiss 103a–b.

zeichen des Auszugs aus Ägypten“ wird in der älteren rabbinischen Literatur nicht mehr von Sukkot ausgesagt.⁶⁵

Die ersten beiden Kapitel der Mischna Sukkot stellen Regeln zur Bestimmung der Tauglichkeit der Laubhütte zusammen. Es folgen Bestimmungen zum Feststrauß und Elemente der Beschreibung des Festes am Jerusalemer Tempel. Rückblicke wenden sich dem Tempel in Jerusalem zu. Der Einsatz des Feststraußes in der Liturgie wird neben ganz wenigen Elementen anderer Rituale, bei denen der Talmud eine ähnliche Bemerkung macht, sogar als „Erinnerungszeichen an den Tempel“ bezeichnet.⁶⁶ Obwohl die Rabbinen feststellen, dass man schon zur Zeit des Tempels den Feststrauß auch außerhalb des Tempels rituell einsetzen konnte – wobei offen bleibt, wo das sein sollte und wie es dazu gekommen ist – ist doch auch der Feststrauß kein Exodusmotiv, sondern gehört zu den Accessoires der Tempelliturgie.⁶⁷ Lulav,

65 MekhSh bo 13.16 (Epstein/Melamed 44.21 ausgesagt über *Tfilin*) (vgl. Num 15,40 und den Kontext dort), DevR devarim 18 (Lieberman 17) über Sabbat und Feste neben jüngeren oder unsicheren Sammlungen (MidrTan 5.15 über den Sabbat). Die Passage aus DevR (zwischen 450 und 800 entstanden; Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 2011, 341) dehnt bloß die biblische Begründung des Sabbat mit dem Exodus (Dtn 5,14) auf die Feste (Dtn 16,3: Exoduserinnerung als Motivation für das siebentägige Essen von ungesäuertem Brot) aus.

66 Obwohl die Praxis der Benützung des Feststraußes bei den Rabbinen wieder aufgenommen wurde, sind für die gegenwärtige Fragestellung die Laubhütten interessanter, weil ein Text der Tora, Lev 23,42f., die Laubhütte mit dem Exodus und der Wüstenwanderung assoziiert. Ein „Erinnerungszeichen des Tempels“ ist auch die Nachtwache am Versöhnungstag, tYoma 1.9 (bYoma 19b). Sie wurde eingerichtet, um zu verhindern, dass der Hohepriester im Schlaf durch eine Pollution unrein und für den Dienst am folgenden Tag untauglich würde. Nach der Zerstörung des Tempels wird sie als problematisch betrachtet: „Heute ist Jom Kippur, und wie viele Jungfrauen wurden in Nehardea beschlafen?!“ Vgl. bMen 66a: Zählen des Omer nach Wochen und Tagen in der Schule von Rav Aschi, somit aus den Spätschichten des babylonischen Talmuds; mSuk 3.12 par. mRhSh 4.12 (Sifra emor par. 12 per. 16.9 Weiss 102d, bSuk 41a, 44a, par. bRhSh 30a) über die Zeiten des Schwenkens des Lulav; bPes 115a über das Sandwich des Hillel (ungesäuertes Brot und Bitterkräuter zusammen zu essen: Num 9,11; Ex 12,8). Nach der Mischna wird der Feststrauß auch schon vor der Zerstörung des Tempels einen Tag außerhalb desselben (*bagoulin* – innerhalb von Jerusalem oder im Heiligen Land?) geschwenkt. Nach der Zerstörung wird das Schwenken auf die sieben Tage der Tempelpraxis erweitert – aber *nur als Erinnerungszeichen* an den Tempel, nicht als Tempelpraxis selbst.

67 bSuk 27a zieht auch eine Parallele zum Essen von ungesäuertem Brot in der Pesachnacht und an den folgenden Feiertagen. Auch dort geht es um die in der Tora gegebene Verpflichtung, ungesäuertes Brot zu essen, nicht darum, durch das Essen von ungesäuertem Brot den Exodus zu imitieren. Die Diskussion der Mischnaabschnitte, die sich mit dem Feststrauß befassen, enthält im Bavli viele Hinweise auf den Tempel als Quelle der Normenbegründung. bSuk 29b–30a: im Vergleich mit

Etrog, Prozessionen und das Singen von Hoscha-na gehören zum Tempel und bieten keinen Anknüpfungspunkt für die Konstruktion eines Exodusgedächtnisses.

Es wäre im Licht von Lev 23,42f. zu erwarten, dass die rabbinische Literatur die Halakhot zur Laubhütte als Anknüpfungspunkt zu diesem Zweck nützt. Die Passagen, in denen der babylonische Talmud Traditionen zu den Kapiteln der Mischna über die Laubhütte zusammenstellt, geben gegenüber dieser Erwartung gerade den Anschein, als wollten sie so etwas wie Exodus-Memoria um jeden Preis vermeiden. Lev 23,42f. wird zwar zitiert und zur Legitimierung von Halakhot zur Laubhütte herangezogen. Es wird aus dem Vers aber gerade nicht abgeleitet, dass man sich an irgendetwas erinnern soll. Der babylonische Talmud stützt die Plausibilität seiner Regeln mit vielen Überlegungen, zum Beispiel zur Frage nach der Qualität von temporären gegenüber permanenten Wohnungen und rhetorischen Analogien zu anderen Rechtsbereichen, wie eine besondere Verwendung der hellblau gefärbten Schaufäden⁶⁸, wie dem Schlamm in der Mikwa⁶⁹ oder Regeln zur Größe von etwas, das als veritables „Haus“ betrachtet werden kann. Hinweise darauf, wie die Laubhütten der Israeliten in der Wüste ausgesehen haben könnten und daher die Laubhütten in der Gegenwart der Rabbinen (beziehungsweise grundsätzlich und zu jeder Zeit) aussehen sollten, finden sich nicht.

In einer Nebenbemerkung wird die Ableitung von Halakhot aus einer Notsituation abgelehnt. Die Mischna zitiert Rabbi Jehuda mit einer Erlaubnis zur Verwendung von Brettern als Dach der Laubhütte. Der Bavli gibt dazu eine passende Ätiologie:⁷⁰

„Rabbi Jehuda sagt: Eine Beispielerzählung über eine Zeit der Gefahr; dass wir Bretter brachten, die vier (Handbreiten) hatten. Wir stellten damit ein Dach über einem Gang her und saßen unter ihnen. Man sagte zu ihm: Gibt es von dort einen Beweis? (Nein,) eine Zeit der Gefahr ist kein Beweis.“

Die Rabbinen haben kein Interesse daran, auf der Suche nach Rechtsanalogien so etwas wie Normalität zu verlassen und eine Notsituation einzubeziehen. Die Notsituation selbst geht erst recht nicht als Gegen-

untauglichen Opfertieren und einem Zitat von Mal 1,13 und der Frage nach geraubten Opfertieren; 33b–34a über die Bachweiden, die in späteren Kapiteln ausführlicher behandelt werden.

68 Vgl. bSuk 11a.

69 bSuk 19b.

70 bSuk 14b. Zur Laubhütte in einer kleinen Gasse, vgl. auch bSuk 7b.

stand einer Erinnerung in das Verhalten am Fest ein.⁷¹ Sukkot ist keine Darstellung eines Ausnahmestands.

Eine singuläre Passage im Traktat Sukkot, die das im Midrasch gelegentlich herangezogene Motiv der „Wolken der Herrlichkeit“ enthält, verfehlt – oder vermeidet viel eher – eine Fest-Memoria des Exodus um Haaresbreite.⁷²

„Das ist die allgemeine Regel (wie sie in der Mischna steht: ‚Was für Unreinheit empfänglich ist und aus dem Boden wächst,‘ [ist als Material für das Dach der Sukka geeignet.] Das kommt) von diesen Dingen: Resch Laqisch sagte: ‚*„Wolken (Feuchtigkeit [hebr.: ed] stiegen) auf von der Erde und tränkte(n) die ganze Oberfläche des Ackerbodens (Gen 2,6). So wie Wolken (ed) eine Sache sind, die nicht für Unreinheit empfänglich ist und aus dem Boden wächst, so ist auch alles, was nicht empfänglich ist für Unreinheit und was aus dem Boden wächst (tauglich als Material für das Dach der Sukka).“*‘⁷³

Das passt (zum Denksystem) desjenigen, der sagt: *„In Sukkot ließ ich (die Israeliten) wohnen – (bezieht sich auf) Wolken der Herrlichkeit (anane kavod)“*. Aber (was ist mit dem Denksystem) dessen, der sagt: *„In Suk(kot)“*? In Suk(kot) meint), dass sie sich echte (Laubhütten und nicht im übertragenen Sinn ‚Laubhütten‘ [d.h. Wolken]) gemacht haben. Was ist (über diesen Standpunkt) zu sagen?

Es ist eine tannaitische Lehre. *Ja, in Sukkot ließ ich wohnen. ‚Es waren Wolken der Herrlichkeit (die dieser Text meinte).‘* Das sind die Worte des Rabbi Elazar (Eliezer). Rabbi Akiva sagt: ‚Sie haben sich echte Laubhütten (sukkot) gemacht.‘ Mit Rabbi Elazar (Eliezer) lässt sich die Angelegenheit denken. Was aber ist zum (Denksystem von) Rabbi Akiva zu sagen?

Als Rav Dimi (aus Palästina nach Babylon) kam (sagte er): ‚Rabbi Jochanan sagte: Ein Schriftvers sagt: Laubhütten-Fest (*chag-ha-ssukkot*). Er vergleicht die Laubhütte mit dem Fest-Opfer (*chagiga*). So wie das Festopfer eine Sache ist, die nicht für Unreinheit empfänglich ist und die aus dem Boden wächst, so ist auch die Sukka eine Sache, die keine Unrein(heit) empfängt und aus dem Boden wächst.“‘

71 Dazu passen auch die Regelungen zur Freistellung der Reisenden von der Verpflichtung, in der Sukka zu sitzen, bSuk 26a. Die Sukka ist eine Angelegenheit, die zum normalen Leben gehört. Das gilt auch für Leute, die in einer dem Exodus entfernt analogen Situation leben. In Zwischenphasen der Normalität sind sie zur Sukka verpflichtet: wer am Tag reist, soll die Nacht in der Sukka zubringen; wer Tag und Nacht reist, ist überhaupt frei, etc.

72 bSuk 11b nach ms München 95 CD ROM The Sol and Evelyn Henkind Talmud Text Datenbank.

73 Bis hierher übernimmt der Babylonische Talmud die Notiz des Yerushalmi zum Problem der Mischna, dass das Laubdach aus Material sein soll, das aus der Erde hervorkommt, ySuk 1.4 52b.

Der babylonische Talmud reflektiert die Tradition, die sich auch (mit Umkehrung der Tradentennamen) in Sifra findet: Je eine Rabbi Eliezer und eine Rabbi Akiva zugeschriebene Überlieferung stehen einander gegenüber. Die Sukkot der Wüstenwanderung können metaphorisch (die Israel beschirmenden Wolken der Herrlichkeit Gottes) oder konkret (Laubhütten) verstanden werden. Durch die Isolation einer Funktion der Hütte, nämlich des Beschirmens wird sie zu einem Zeichen für Schutz. So wird sie ein Bild für Gottes Schutz über Israel und mit einer anderen Metaphorik für Schirm und daraus wieder Schutz – der Wolken (die auch konkret die Israeliten in Ägypten begleiteten) – in Verbindung gebracht. Diese Deutung wird durch den Hinweis auf ein unverständliches, sehr seltenes Wort der Bibel: *ed* – normalerweise als „Feuchtigkeit“ gedeutet – unterstützt. Die Deutung schmückt die Praxis mit Assoziationen. Sie taugt wenig zur Legitimation von Normen, die die Rabbinen für diese Praxis zusammentragen. Genau diese Deutung, die schon Sifra als erste anführt, zeigt jedoch, dass die Rabbinen zumindest offen lassen wollten, ob die Wüstengeneration überhaupt in *sukkot* gelebt hat. Wenn dem nicht so ist, bricht die mimetische Analogie von Lev 23,42f. zusammen.

Der Rabbi Akiva des babylonischen Talmuds will die Schrift konkret deuten.⁷⁴ Die Israeliten hatten echte Laubhütten. Der Talmud fragt nach den Gründen für die Vorstellung von Rabbi Akiva. Er soll die Laubhütten des Exodus aus dem Vers der Tora, der sie anordnet verstanden haben. Der Begriff des Laubhütten-Festes – *chag* – assoziiert das Fest-Opfer – *chagiga* – des Laubhütten-Festes. Sogar in diesem Fall, der leicht in einen Auftrag zur Exodusmimesis abgeglitten wäre, gründet die Halakha auf Wortverbindungen, nicht aber auf Erinnerungen an den Exodus.⁷⁵ Die Frage ist nicht: Erinnern die Laubhütten an den Exodus – wenn ja, dann wie? Die Frage ist: Welche Gründe lassen sich für die überlieferte Regel anführen, dass das Dach aus Material ist, das nicht unrein wird und das aus dem Boden gewachsen ist. Sogar hier – bei der echten Laubhütte – ist das halakhische Vergleichsobjekt das Festopfer, das es nur am Tempel gibt – und das in einer keineswegs evidenten Schlussfolgerung.

74 MekhSh bo 12.37 (Epstein/Melamed 33) bringt dieselbe Traditionszuweisung wie der Babylonische Talmud; vgl. Elgavish (s.o. Anm. 14), 369.

75 Einer der seltenen, analogen Versuche, Elemente der Festhalakha mit theologischen und haggadischen Ideen zu legitimieren, ist bSuk 4b–5a, wo das Maß der zehn Handbreiten als am Mindestabstand der Menschen zu Gott orientiert ausgegeben wird. Auch hier kommen Tempelgeräte ins Gespräch.

Im Hinblick auf Chanukka oder Pesach sagt der babylonische Talmud:⁷⁶

„Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Frauen sind zu diesen vier Bechern verpflichtet, weil auch sie bei jenem Wunder dabei waren.“

Die Überlegung wird zur Mischna von Sukkot (2.8) nicht als Einwand erhoben. Die Mischna stellt einfach fest, dass Frauen, Sklaven und Minderjährige von der Verpflichtung zur Sukka frei sind, obwohl zumindest Frauen und Minderjährige auch beim Exodus dabei waren und in den mythischen Exodus-Sukkot gewohnt haben müssten. Die Sukkot stehen dem Exodus ferner als die vier Becher des Pesach, die nirgends in der Bibel erwähnt werden.

6. Zusammenfassung

Das Sukkotfest der Zukunft wird aus der Sicht der Rabbinen ein Tempelfest sein. Bis dahin bedarf es am Fest ritualisierten Handelns in Analogie zu einem Sukkotfest am Tempel. Es bezieht sich nicht in all seinen Details auf Realitäten am Zweiten Tempel. Es muss Gebote der Tora und deren Verständnis und Weiterentwicklung durch die Rabbinen erfüllen.

Dieser Ansatz zeigt sich in den Regeln zur Gestaltung der Laubhütte. Sie soll während einer begrenzten Zeit und durch ausgewählte in sie zu verlagernde Handlungen einen Wohnsitz darstellen. Der Aufenthalt in der Sukka wird in der Bibel als Mimesis des Exodus gedeutet. Die Israeliten sollen ja 40 Jahre, wenn schon nicht in Laubhütten, dann wenigstens nicht in Häusern, sondern in mobileren Behausungen oder Zelten gewohnt haben. Mimetische Analogien zum Exodus werden von den Rabbinen sorgfältig vermieden. Im Rückblick zeigt sich der Text von Lev 23,42f. als Versuch, für das große Wallfahrtsfest im Herbst eine historisierende Ätiologie zu fabrizieren, der sich nicht durchgesetzt hat. Das rabbinische Sukkot wird in praktischer Analogie zum Laubhüttenfest des Tempels gestaltet. Es kann sogar gefeiert werden, ohne dass die Teilnehmer *sich* aktiv an den Tempel *erinnern*. Die Praxis *erinnert* an den Tempel. Wer sich nämlich im Gegensatz zu jener einzigen Generation des Exodus sehr wohl in Laubhütten aufhielt, waren Pilger, die zum Tempel zogen und dort mehrere Tage verbrachten. Die Festpraxis nach der Zerstörung des Tempels

76 bPes 108a–b. Dieselbe Argumentation erscheint beim Chanukkalicht, bShab 23a; bei der Estherrolle, bMeg 4a par. bAr 3a.

imitiert sehr vorsichtig Elemente des Pilgerdaseins am Tempel und in der Stadt Jerusalem.

Praxis und Theorie sowohl der Pilger am Zweiten Tempel als auch der Rabbinen entsprechen Praxis und Theorie anderer Griechen in ihrer Region. Die Rabbinen wissen um diese Parallelen. Wie die griechischen Gelehrten und die Bibel interpretieren die Rabbinen Rituale allegorisch und erzählen Geschichten dazu. Eine Konstituierung der Halakha des Festes durch seine Konzentration auf die Aktualisierung einer Erzählung ist nicht zu sehen.

Die Zeit des Festes ist durch eine besondere Praxis von der Zeit des Alltags abgegrenzt. Das ritualisierte Handeln – das Herstellen einer Laubhütte und der Aufenthalt in ihr – schafft an und für sich eine Periode besonderer Zeit, die als Handlung zunächst von Deutungen, Rationalisierungs- und Legitimierungsstrategien unabhängig ist. Auf sie bezogene Texte regeln dieses Tun der Menschen und die Manipulation von Objekten. Die Erfüllung der biblischen Pflicht zur Feier des Festes erfordert kein Exodusgedenken. Die Tora schreibt die Tempelliturgie vor. In der Zwischenzeit ohne Tempel wird auf den zweiten Tempel zurück- und auf seine Wiederherstellung vorgedacht und nicht auf eine mythische, tempelfreie Urzeit. Sukkot ist nur durch Handeln zu verstehen. Man muss zu einer bestimmten Zeit im Jahr in einer Laubhütte sitzen und essen, deren Dach Schatten wirft, die nicht größer als 20 Ellen ist etc. Die Tempel-Mimesis, nämlich das zu tun, was Pilger taten, als der Tempel noch stand, dient bei allen Analogien nicht dazu, dass man sich in der Sukka *so fühlen* soll, *als ob* man im Tempel wäre. Man soll den Schatten der Sukka spüren. Der Tempel bietet Vorbild und Legitimation für eine Praxis.

Praxis ist an und für sich weder jüdisch noch heidnisch, auch wenn man sie mit normativen Texten beeinflusst und interpretiert. Die Griechen sind nicht die einzigen, die Laubhütten in Tempeln benützen. Wenn Arethas bei der Interpretation von Lukian nicht bloß eine garstige Geschichte über das heidnische Griechenland erfunden hat, sondern Texte kannte, die heute nicht mehr existieren, überlieferte er Elemente der Thesmophoria, die in der Antike Teil eines Alltagswissens über das Fest gewesen sein können. Auf solches Alltagswissen hätten sich die rabbinischen Autoren des Abschnitts in der Tosefta ebenfalls beziehen können. So wie Arethas aus christlicher Perspektive ein abscheuliches Ritual der Heiden beschreibt, konstruieren die Rabbinen ein Verfahren zur korrekten Entsorgung der Rückstände der Weinlibationen. Zwei Annahmen über diesen literarischen Vorgang sind von Bedeutung für die gegenwärtige Untersuchung. Erstens ist es wenig wahrscheinlich, dass ein solches Verfahren am Tempel bestanden

hat. Zweitens handelt es sich daher um eine in die Zukunft gewandte oder sogar humoristische Erklärung, die von zeitgenössischer, heidnischer Praxis inspiriert ist. Wo die Rabbinen die Rituale für den Tempel der Zukunft entwerfen, verstehen sie Sukkot als Kette von Tempelritualen, wobei sie wohl an Beobachtungen anderer Tempel, in keinem Fall aber an ein Gedächtnis des Exodus aus Ägypten anknüpfen.

7. Ausblick

Die frühe Geschichte des rabbinischen Sukkot ist ein Beispiel dafür, dass die Herstellung und Darstellung heiliger Zeit ohne ritualisiertes Gedenken, vor allem ohne Gedächtnis des Exodus als Gründungsgeschichte auskommen kann. Diese Beobachtung eröffnet einen Ausblick und legt eine Warnung vor Deutungen jüdischer Feste in der Antike aus christlicher Perspektive nahe. Christliche Liturgiedeutungen betonen Kategorien des Gedenkens (Anamnese) im Gegensatz zur äußerlichen Nachahmung (Mimesis). Die zentralen Rituale der meisten christlichen Kirchen, vor allem Abendmahl oder Eucharistie, haben schließlich fast keine Ähnlichkeit mehr mit dem, was sich aus den kanonischen Gründungserzählungen als Vorbild für jede spätere Praxis entnehmen lässt. Die Rezitation von Einsetzungsberichten während der Liturgie dient der Vergewisserung, dass die Feier dieselbe geblieben ist, obwohl sie anders aussieht. Die Rabbinen stehen bei ihrer Festgestaltung vor demselben Problem. Sukkot (wie auch Pesach) der Talmudim ist weder ein Abbild einer Feier oder eines Zustands vor oder während des Auszugs aus Ägypten, noch der Wüstenwanderung, noch der Situation der Pilger am Tempel. Die Tatsache, dass die Tora die Laubhütten mit dem Exodus motiviert, lässt die große Zurückhaltung der Rabbinen gegenüber Vorstellungen eines Exodusgedächtnisses im Ritual umso deutlicher hervortreten. Eine rabbinische Analogie zur Entwicklung der Legitimationskonstruktionen in den christlichen Liturgien ist in Ritualelementen des Tempels und nicht im Verhalten Israels beim Auszug aus Ägypten zu suchen. Auch der spätere Lesesyklus vermeidet Anklänge an ein Gedenken des Exodus. Zu Sukkot wird das Festgesetz aus Leviticus (22f.) und Numeri (29) gelesen und als Haftara Sacharja (14). Die Rabbinen setzen auf die konkrete Praxis des Aufenthalts in den Laubhütten, die allerdings quer durch die Geschichte für verschiedene Deutungen offen bleibt. Exodusgedächtnis als Kernstück von Ritualen zur Festzeit ist ein wesentlich jüngeres Phänomen, als es manche romantischen Festdeutungen der Gegenwart nahelegen.