

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Sukkot (Fest)

Jenny Vorpahl

erstellt: Februar 2015

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31994/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Sukkot (Fest)

Jenny Vorpahl

→ [Laubhüttenfest \(AT\)](#); → [Laubhütte](#)

1. Perspektiven des Sukkotfestes

Das Sukkotfest weist eine enorme Vielschichtigkeit an Überlieferungen auf. Statt scheinbar überholte Traditionen zu ersetzen, wurden sie überlagert und ergänzt, wie es schon die biblische Verknüpfung von landwirtschaftlichen Ursprüngen mit heilsgeschichtlichen Deutungen paradigmatisch vorgeführt hat (vgl. [Ex 23,16b](#); [Ex 34,21-23](#); [Dtn 16,13-17](#); [Lev 23,34-36.39-43](#)).



Abb. 1 Feiern des Laubhüttenfestes vor der sog. Klagemauer.

Die Auseinandersetzung mit sich wandelnden gesellschaftlichen Prozessen ermöglichte eine überregionale Diskussion der Festbestimmungen. Zugleich stellen Lehrmeinungen und Berichte immer eine Auswahl dar und bieten Anleitungen für ein ideales Fest in einer idealen Gemeinschaft, deren reale Umsetzung individuell und kontextabhängig bleibt. Handlungen im kultischen wie im familiären Raum finden im Traktat *Sukkah* von → [Mischna](#), → [Tosefta](#) und → [Talmud](#) einen zentralen Platz ([Text Talmud](#)). Diese das Fest prägende Kombination erfordert von religiösen Spezialisten und Laien Einsatz für eine gelungene Sukkotwoche.

1.1. Agrarische Perspektive

Sukkah (הֲסֻכָּה, Plural סֻכּוֹת *Sukkot*) bedeutet „Hütte“ und meint eine provisorische Konstruktion, wie sie Bauern v.a. während der Ernte als zeitweilige Unterkunft in der Nähe des Feldes oder Weinbergs diente. → [Philo von Alexandrien](#) ([Text Philo](#)) erläutert das Gebot des Wohnens in Hütten unter anderem als Rückzug von der Landarbeit und erhoffte Ruhe des Bauern, nachdem die Früchte sicher eingelagert sind. Dem vorausgegangen ist der mühselige, sorgenvolle Aufenthalt unter freiem Himmel, um sie zu bewachen (De Specialibus Legibus 2,205-207.213). → [Maimonides](#) meint mit Verweis auf Aristoteles, dass diese

Form des Erntedanks in einer herbstlichen Zeit der Ruhe generell in der Antike verbreitet war (Moreh Nevuchim 3,43).

Gott als Geber des Landes, der den Zyklus von Saat und Ernte, den Wechsel von Sonne und Regen garantiert, segnet Volk und Land mit Fruchtbarkeit und Gaben. Daher gebühren für das Erhaltene allein ihm Ehre und Dankbarkeit. „Neben Freude und Dank über die Ernte dürfte bereits in jener frühen Zeit [sc. der biblischen] die Bitte um rechtzeitigen und reichlichen Regen zum Zeremoniell der Feier gehört haben.“ (Galley, 85; vgl. [Sach 14](#); [Joh 7,37-38](#)). Schon das Datum des Festes, seine Stellung am Wendepunkt des Jahres zwischen dem Ende des trockenen Sommers und dem Beginn der feuchten Jahreszeit legt die Bitte um Regen für das kommende Erntejahr nahe, deren richtiger Zeitpunkt im Mischna-Traktat Taanit 1,1-7 diskutiert wird. Tritt der Regen nach Rufen und Bitten nicht ein, sind weitgreifende Maßnahmen wie Fasten geboten. Die Fruchtbarkeitsthematik hat sich offenbar in hellenistisch-römischer Zeit in Gestalt der nicht-biblischen Festakte der Wasserlibation und des Bachweidenritus gegen strikt an der schriftlichen Tora festhaltende Kreise durchgesetzt. Die Öffnung von Schatzkammern voll Wind und Regen zu Sukkot durch Gott erklärt laut Midrasch Pesiqta deRav Kahana (PesK) 28E die Anordnung in [Num 29,35](#), am achten Tag eine Festversammlung zu halten und das damit verbundene Zurückziehen in Hütten.

Die Konzentration auf den Erntekontext ist in gewissem Maße an dessen lebensweltliche Relevanz für die Feiernden und somit in diesem Fall an Landbesitz gebunden. Der Verlust desselben hat sich entsprechend auf Sukkot ausgewirkt. Der Erntecharakter blieb in Form der Dankbarkeit für das Erhaltene und wurde mit dem Schicksal der Vorfahren verknüpft. Der Wallfahrtscharakter schmolz nach der Zerstörung des Tempels zusammen auf imitierende Handlungssequenzen als verkörpertes Gedenken. Erkennbar bleibt die Bedeutung von Sukkot als Erntedankfest im Festzeitpunkt und der Dekoration der Laubhütte durch Früchte, Getreide und andere Erntegaben (Tosefta Traktat Sukkah [tSuk] 1,7; Babylonischer Talmud, Traktat Sukkah [bSuk] 10a-b; Kizzur Schulchan Aruch [KSA] 134,12). Auch die vier Arten des Feststraußes Lulav können als symbolische Reminiszenzen an den agrarischen Ursprung des Festes gelten. In ihrer gebündelten Frische konzentrieren sie den Segen der Fruchtbarkeit, der Anlass zum Feiern gibt, wenn sie auch selbst keine typischen Erntefrüchte darstellen.

1.2. Theologische Perspektive

Philo weist auf die aus [Lev 23,43](#) bekannte

Funktion der Hütten als empathischen Rückblick auf die langen Wanderungen der Vorfäter in der Wüste hin (De Specialibus Legibus 2,207). → Josephus ergänzt, dass → [Mose](#) das Wohnen in den vorübergehenden Unterkünften gegen die Winterkälte angeordnet hat (Antiquitates 3,244 [[Text gr. und lat. Autoren](#)]; vgl. auch → [Ibn Esra](#), Kommentar zu Lev 23,43). Hier steht der praktische Aspekt des Schutzes vor Witterungsbedingungen noch im Vordergrund.

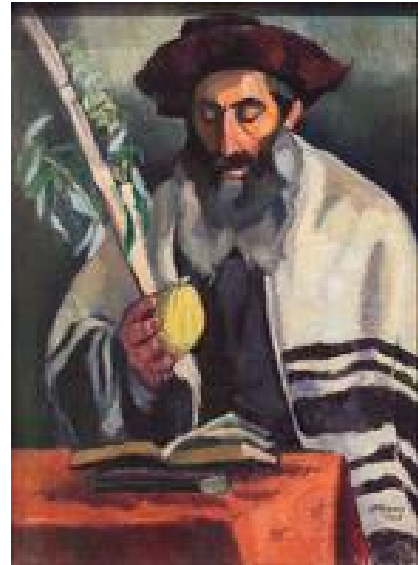


Abb. 2 Paula Gans, Im Gebet beim Laubhüttenfest (1920).

Die Mischna fragt nicht nach den Begründungen der Gebote und Bräuche zum Sukkotfest. Selbst der Bezug zur Wüstenwanderung fehlt gänzlich – vielleicht gerade, weil er als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Indirekt ist er im Traktat *Sukkah* präsent durch die Betonung des Schutz- und Übergangscharakters der zu erbauenden Hütten:

„It was impossible to make of it a second festival of the Exodus, and the nomadic life in the wilderness did not accord very well with the joyous autumn festival and its customs and ceremonials. In many details, therefore, Sukkot remained the revel of the old days.“ (Schauss, 175)

Das Angewiesensein auf göttlichen Schutz wird sicht- und fühlbar durch das Wohnen in einer provisorischen Hütte, deren Perfektion sich durch „Mängel“ wie Löcher in der Decke ausdrückt. In bSuk 11b ist zwar die Verortung der Hütten im Kontext der Wüstenwanderung klar, doch während Rabbi → [Akiba](#) sie im Sinne von wirklichen erbauten Hütten versteht, deutet Rabbi Elieser diese im übertragenen Sinne als Wolken der Herrlichkeit, welche die Israeliten schützend begleiteten. Abraham Ibn Esra erläutert die sonst für die Wüstenwanderung wenig plausiblen Hütten mit dem ca. einjährigen Aufenthalt der Israeliten am Sinai zum Bau des Zeltheiligtums (Kommentar zu [Ex 15,22f.](#), [Ex 25,5](#)). R. Mosche Alschich behauptet hingegen, dass Sukkot keine historische Grundlage hat, insofern als dass die Israeliten eben sicher nicht in der Wüste in Hütten gelebt haben (Kommentar zu [Lev 23,34](#)). Der Sohar knüpft an R. Eliesers Vorstellung an. Das Sich-Zurückziehen aus dem Schatten des Glaubens bzw. den Hütten würde den Verlust von Segen und Freiheit für den Einzelnen und dessen

Nachkommen bedeuten (III, 103a). Bildlich gesprochen breiten sich über demjenigen, der in dieser Behausung ausharrt, die Flügel der göttlichen Gegenwart (Schechina) aus und Abraham sowie andere Ehrengäste gesellen sich zu ihm (III, 103b). Dieser so abgewandelte, aus dem Exodus übertragene Schutzaspekt stellt eine Verbindung her zur Laubhütte als jährlich zu erneuerndem Zufluchtsort für Mensch und Vieh (vgl. [Jes 4,6](#)). Insbesondere Raschbam betont das Vergegenwärtigen des vierzigjährigen Daseins der Israeliten in der Wüste ohne jeglichen Besitz und festen Wohnsitz (Kommentar zu Lev 23, 43). Nachmanides zufolge ist das Gedenken nicht auf die Hütten, sondern auf die wundersame schützende Gegenwart Gottes in der Wüste auszurichten (Kommentar zu [Lev 23,43](#)). Das jährliche, siebentägige Feiern in unbeständigen Hütten ist somit den rabbinischen Denkern zufolge auch ein Sinnbild, welches allen Generationen vor Augen führt, was es heißt, auf die Versorgung durch Gott angewiesen zu sein (vgl. Galley, 92). Es ist ein für die Nachkommen nachvollziehbares Zeichen der Vergänglichkeit des irdischen Daseins als Durchgangsstadium (vgl. de Vries, 104). R. Mosche Alschich teilt daher die menschliche irdische Existenz in 70 Dekaden, während der achte Tag von Sukkot eine weitere Dekade repräsentiert, in welcher der böse Trieb seine größte Macht über den Menschen verloren hat (Kommentar zu [Lev 23,43](#)).

Gerade das Wohnen in der Sukkah in der beginnenden Regenzeit, wenn alle anderen Landarbeiter sie verlassen, zeichnet es als Weisung Gottes aus (KSA 135,1). Die scheinbar widersinnige Tätigkeit diene also auch der Abgrenzung und immer weniger praktischen Zwecken. Wie andere Feste im jüdischen Jahreskreis hat auch Sukkot seine identitätsstiftende Folie für das Volk Israel erhalten und bewahrt. Sukkah und Lulav fungieren als Denkmale eines idealisierten Lebens in der Wüste, geprägt von Brüderlichkeit und Kooperation (vgl. Kaplan, 210). Auch nach dem Verlust des Tempels erfüllen das festliche Tempelgeschehen imitierende Versammlungen und gegenseitige Hilfestellung beim Ausführen der Mizwot die Funktion der Versicherung eines Gemeinschaftsgefühls. Jedes Sukkotfest ist somit ein kollektives Kunstwerk, an welchem sich alle erfreuen. So weist Maimonides auf das allgemein menschliche Bedürfnis nach fröhlichen, festlichen Zusammenkünften hin, die nicht zuletzt der Partnerschaftsfindung dienen (Moreh Nevuchim 3,43; 3,46).

1.3. Ethische Perspektive

Der Festzeitpunkt der herbstlichen Tagundnachtgleiche zielt laut Philo auf das Anhalten zur Gleichheit als Anfang der Gerechtigkeit (De Specialibus Legibus 2,204). Gerade während der glücklichen Festtage soll man dementsprechend Zeiten des Unglücks gedenken (De Specialibus Legibus 2,208f.). Es wird daher

angemahnt, sich in Phasen des Wohlstandes mit dem Nächsten zu freuen, ihm aber auch in der Not beizustehen (PesK 28,3). Die Zeit der Fülle nach der Ernte ist Raschbam zufolge die beste Gelegenheit, durch das Wohnen in Hütten zur Dankbarkeit gegenüber Gott als Gebenden anzuhalten. Das Feiern des Sukkotfestes dient dementsprechend dem Bewahren vor Hochmut angesichts des Wohlstandes (Kommentar zu Lev 23,43). Dem schließt sich auch Maimonides mit der Erklärung an, dass aus diesem Grund zu Pessach ungesäuertes Brot und bittere Kräuter gegessen werden und zu Sukkot der Auszug aus sicheren, gut bestückten Häusern erfolgt. Dass das jüdische Volk nicht mehr wie in der Wüste in Hütten leben muss, verdankt es ihm zufolge den Verheißungen an die Erzväter sowie deren Tugendhaftigkeit (Moreh Nevuchim 3,43). Die Hütten sind eine Warnung, sich nicht zu sehr in Sicherheit zu wiegen und sich auf die Stabilität eigener Häuser zu verlassen, sondern auf Gott zu vertrauen (vgl. Kaplan, 204f.). Mordechai Kaplan ist überzeugt, dass aus der Wertschätzung materiellen Segens als Manifestation Gottes eine moralische Verantwortung für dessen umsichtige Verwendung folgt. Die Verbindung von naturgebunden-ökonomischem und spirituellem bzw. ethischem Leben ist ihm zufolge eine typische Funktion von Religion, welche besonders die Wallfahrtsfeste des Judentums etabliert haben (vgl. Kaplan, 188-201).

Solche Mahnungen knüpfen an die Stimmung des Buches → [Kohelet](#) an, welches u.a. die Grenzen und Vergänglichkeit von Wohlstand und Freude sowie die Widersprüchlichkeit der Begrenztheit menschlichen Lebens thematisiert. Im Babylonischen Talmud, Traktat Schabbat 30b, wird differenziert zwischen vergänglichen Freuden und dem Streben nach wahrer Freude in der Erfüllung der Gebote, wodurch die Rezitation von Kohelet auch zu Sukkot als Warnung vor Ersteren bei bleibendem Lob für Letztere plausibilisiert wird. Es finden sich Anordnungen, dieses Buch der fünf Megillot an Schabbat Chol ha-Moed (dem Schabbat zwischen Anfang und Ende des Laubhüttenfestes) oder an Schemini Azeret (s.u.) zu lesen (vgl. Simcha ben Samuel, 440f.; Schlomo ben Jizchak, 147; Schulchan Aruch Orach Chajim [SA OH] 663:2), welche v.a. in aschkenasischen Gemeinden gelten. Hinzu kommt, dass → [Salomo](#) traditionell als Verfasser des Buches Kohelet gilt (Schir ha-Schirim Rabba 1,9), und es als alternder Mann rückblickend auf das Leben verfasst haben soll. Seine vermeintliche Verlesung zu Sukkot im Sabbatjahr (→ [Brache / Brachjahr](#)) regte wohl zur Nachahmung an (Abraham ben Nathan ha-Jarchi verknüpft für diese Sicht [Dtn 31,10-12](#) mit [1Kön 8,2](#); vgl. Simcha ben Samuel, 441). Schon in PesK 28,4 finden sich Deutungen von [Pred 11,2](#) als Erwähnung der sieben Tage und des achten Tages von Sukkot (vgl. HaJarchi, 416).

In der Aufforderung zur allgemeinen Festfreude und dem Einbeziehen von Fremden und Armen spiegelt sich ein sozialetischer Zug des Festes. Maimonides liest dementsprechend in [Dtn 16,14](#) die Ermahnung zur Mildtätigkeit an Festen (Moreh Nevuchim 3,46). Die im Sohar eingeführten Gäste (Ushpisin), Abraham, David und fünf weitere Gerechte, freuen sich mit den Feiernden in der Sukkah, wenn man sie willkommen heißt, ihnen ihren Anteil zuweist und diesen anschließend den Bedürftigen zukommen lässt. Während des Festes ist stets zuerst an die Zufriedenheit der Gäste zu denken, erst dann an die eigenen Bedürfnisse (Sohar III,103b-104a).

Ergänzend zu zahlreichen Vorgaben zur Umsetzung der verschiedenen Festgebote zeigt die Midraschliteratur die erforderliche Kongruenz von Ausübung und Intention der Handelnden auf. Ähnlich wie laut [Mt 5,23f.](#) und [Mt 6,1-18](#) ist die Aufrichtigkeit im Tun notwendig für die Erfüllung der Gebote und deren Fehlen fällt dem heuchlerischen Frommen spätestens vor Gott im Himmel auf die Füße, so wie der geraubte Lulav den unrechtmäßigen Besitzer schließlich anklagt (PesK 27,3; vgl. Thoma, 307).

2. Eckpfeiler der Festgestaltung

2.1. Die Sukkah

2.1.1. Errichten einer Sukkah

Das Hauptaugenmerk des Traktates *Sukkah* liegt auf Sukkah und Lulav, den Eckpfeilern des Festes, die nicht zwingend an den Tempelkult gebunden waren und verschiedene Deutungsmöglichkeiten erlaubten. In der Tempelrolle der Qumrangruppe (→ [Qumrantexte](#)) sind zwar Säulenkonstruktionen für Laubhütten im Tempelbezirk beschrieben, wo sie weithin sichtbar waren (11QT^a 42,10b-17a; 44,6.12), doch dienten sie hier offenbar Ältesten, Fürsten, Häuptern der Vaterhäuser und Befehlshabern der Israeliten während der Opferdarbringung als Loge.



Abb. 3 Sukkah, die Laubhütte.

Ausführliche Erläuterungen zum Bau einer tauglichen Sukkah (Mischna Traktat Sukkah [mSuk] 1,1-2,4a; bSuk 21-25a) ergänzen die spärlichen biblischen Angaben (z.B. in [Neh 8,15f.](#)). [Lev 23,42](#) und [Dtn 16,13](#) gelten als Schriftbeweise dafür, dass die Hütte eigens zum Fest errichtet (bSuk 9a) bzw. zumindest etwas

zur Vervollständigung der Hütte speziell anlässlich des Festes hinzugefügt werden muss (SA OH 636:1). Der Schulchan Aruch (Werk von Josef Karo, 16. Jh.) hält dazu an, gleich am Tag nach → [Jom Kippur](#) mit dem eigenhändigen Bau einer möglichst schön gestalteten Festhütte zu beginnen (SA OH 624:5; 625:1). Keinesfalls jedoch darf sie gestohlen sein, da eine Gebotserfüllung nicht die Missachtung eines anderen implizieren darf – gleiches gilt für den Feststrauß (bSuk 29b-30a). Erlaubt sind hingegen geliehene Sukkot bzw. sog. Gemeindegottesdienstsukkot (KSA 134,9). Nach dem Fest darf das Holz nicht für eine verwerfliche Sache verwendet werden, da es der Erfüllung einer Mizwa (eines Gebotes) gedient hat (KSA 134,13).

Ein wesentliches Kriterium für den Bau ist die notwendige Stabilität, um das gebotene siebentägige Wohnen in der Sukkah zu ermöglichen (bSuk 23a in Anlehnung an [Dtn 16,13](#); mSuk 2,2-3; SA OH 628:2). Des Weiteren bringt die Dachkonstruktion den notwendigen provisorischen Charakter zum Ausdruck. Sie muss zwar mehr Schatten als Sonne gewähren (mSuk 1,1; bSuk 2a.8b; vgl. [Jes 4,6](#)), um als Dach zu gelten, aber möglichst noch die Sterne durchscheinen lassen (SA OH 631:3). Zum Schutz vor Regen ist ein verschließbares, bewegliches Zweigdach über der Sukkah erlaubt (SA OH 626:3). Das eigentliche Sukkahdach muss aus Material bestehen, welches ursprünglich aus dem Boden gewachsen und abgeschnitten ist und nicht rituell unrein werden kann (SA OH 629:1). Wichtig ist, dass es eigens für diesen und keinen anderen Zweck hergestellt wurde (SA OH 626:2). Die Ausstattung der Sukkah mit schönen und angenehmen Dingen trägt dazu bei, sie für die sieben Tage zur permanenten Wohnung anstelle des Hauses zu machen (bSuk 28b; KSA 135,1). Jedoch dürfen nur der Sukkah würdige Dinge, wie zum Beispiel wohlriechende Gewürze, hereingeschafft werden, die also weder hässlich sind, noch verächtlicher Arbeit wie dem Abwasch dienen (KSA 135,2) oder wegen üblem Geruch zum Verlassen der Hütte Anlass bieten würden (bSuk 12b; SA OH 629:14). Früchte sind ebenfalls erlaubt, solange man während des Festes nicht von ihnen isst, da sie so eindeutig nur als Verzierung dienen (tSuk 1,7; bSuk 10a-b; KSA 134,12).

2.1.2. Wohnen in der Sukkah

Mit den Tätigkeiten Essen, Trinken und Schlafen ist das Gebot, während des Festes in den Laubhütten zu wohnen ([Lev 23,42](#)), erfüllt (tSuk 1,8; bSuk 27a). Der Kizzur Schulchan Aruch ergänzt diese Aufzählung mit Lernen, Herumspazieren, Reden und Beten und weist darauf hin, dass auch ehelicher Beischlaf erlaubt ist, um der Vereinigung in der Sukkah zu entsprechen (135,1f.). Ausschlaggebend für die Pflichterfüllung ist, zumindest Brot in der Größe einer Olive in der ersten Festnacht in der Sukkah zu sich zu nehmen, selbst wenn es regnet (SA OH

639:3). Auch wenn an den anderen Tagen Erleichterungen möglich sind, ist eine Erschwerung z.B. in der Form, außerhalb der Sukkah nicht einmal Wasser zu sich zu nehmen, stets lobenswerter (KSA 135,7). Grundsätzlich soll der Aufenthalt in der Sukkah angenehm sein, weswegen Wetterbedingungen, die die Speise verderben oder den Schlaf stören würden, dazu führen, dass man ins Haus zurückkehren soll, wobei beim Verlassen eine niedergeschlagene Haltung angemessen ist (mSuk 2,9; SA OH 639:5).

Frauen sind befreit von der Pflicht, jedes Jahr eine Laubhütte zu errichten und darin zu wohnen (mSuk 2,8; bSuk 9a), da es sich um ein zeitgebundenes Gebot handelt (vgl. mQid 1,7; bSuk 28a; bQid 34a). Sie können aber auch den entsprechenden Segenspruch sagen, wenn sie in der Sukkah essen (SA OH 640:1). Diejenigen, die mit der Ausübung eines anderen Gebots beschäftigt sind, sind außerdem befreit (tSuk 2,1), ebenso Kranke und deren Pfleger (SA OH 640:3). Kinder sollten ab dem Alter von fünf Jahren an das Essen in der Sukkah gewöhnt werden (KSA 135,15). Reisende, die ohne Mühe in einer Sukkah verweilen können, sollten dies auch tun (KSA 135,18).

2.2. Der Lulav

2.2.1. Vier Bestandteile

In [Lev 23,40](#) wird das Volk Israel dazu aufgefordert, anlässlich des Sukkotfestes am ersten Tag eine prächtige Baumfrucht, Palmwedel sowie Zweige von dicht belaubten Bäumen und Bachweiden zu nehmen, um sich sieben Tage lang zu freuen. Der Feststrauß ist benannt nach dem darin enthaltenen, herausragenden Palmzweig (לולב Lulav). Dass die Festlegung auf die vier Arten (ארבעה מינים) Etrog (אֶתְרוֹג) Zitrusfrucht), Lulav, → [Myrte](#) und → [Bachweide](#), alles andere als selbstverständlich und widerspruchsfrei (z.B. in Verbindung mit [Neh 9,15](#)) ist, legt Wajiqra Rabba (WaR), der Midrasch zu Leviticus, 30,15 dar, wonach bereits → [Salomo](#) als vermeintlicher Verfasser des → [Sprüchebuchs](#) darüber grübelte.



Abb. 4 Die vier Bestandteile des Lulav: Palmzweig, Myrtenzweig, Bachweidenzweig und Etrog.

Bei der Deutung der „prächtigen Baumfrucht“ (פְּרִי יֶעֶץ הַדֹּר) hat man sich auf den Etrog festgelegt. Der Midrasch zum Buch Genesis, Bereschit Rabba 15,7, diskutiert, was der → [Baum der Erkenntnis](#) für ein Baum gewesen sei. Dabei

findet sich der Vorschlag, es sei ein Etrog gewesen, da sowohl sein Holz als auch seine Frucht als genießbar gelten (vgl. Nachmanides, Kommentar zu [Lev 23,40](#)). Frische, rechtmäßiger Erwerb, Makellosigkeit und Größe als Ausdruck der Vollkommenheit sind Auswahlkriterien beim Erwerb der Bestandteile (mSuk 3,1-7). Perfekte Exemplare sind eine teure Investition. Mittlerweile können bei spezialisierten Importeuren Sets bestellt werden (vgl. Rothschild, 126). Wer Zweifel bei der Auswahl der vier Arten hat, sollte seinen Lehrer konsultieren (KSA 136,1).

In dem Bemühen um die bestmögliche Erfüllung des Gebots (KSA 137,6) äußert sich die Verherrlichung Gottes (bSuk 11b). Als permanenter Begleiter während des Festes ist der Lulav ständige Vergegenwärtigung der geschenkten göttlichen Zuwendung und der entsprechenden Dankbarkeit dafür (WaR 30,5). Es besteht die Möglichkeit, sich einen perfekten Strauß von einem anderen zu borgen, man sollte aber einen eigenen, wenn auch minderwertigen behalten, um der Aufforderung in [Lev 23,40](#) nachkommen zu können (bSuk 27b; KSA 136,8; 137,8). Schenkt einer dem anderen einen Lulav oder legen mehrere für den Erwerb zusammen, gehört er tatsächlich vollständig dem, der ihn bei der Erfüllung der Mizwa trägt (SA OH 658:4-5.7.9).



Abb. 5 Lulav und Etrog (Mosaik einer Synagoge in Tiberias; 7.-8. Jh., Eretz Israel Museum, Tel Aviv).

Die vier Arten als wenig typische Repräsentanten von Erntefrüchten, aber mit ihren sehr spezifischen Eigenschaften haben zu Interpretationen angeregt, was sie symbolisieren könnten. So bot sich die Bildsprache v.a. der → [Psalmen](#) an, in den Bestandteilen Beschreibungen für Gottes Majestät und Gerechtigkeit zu lesen (WaR 30,9). Andere assoziative Wortspiele in Midraschim führen zu den Erzvätern und Erzmüttern: → [Abraham](#) und → [Sara](#) wurden noch im hohen Alter geschmückt und gleichen so der Frucht des Prachtbaumes. → [Isaak](#) fand sich gebunden wie die Palmzweige, seine Frau → [Rebekka](#) brachte zwei Söhne zur Welt – einer „genießbar“ wie die Dattel der Palme, der andere „ungenießbar“ wie ihre Dornen. → [Jakob](#) und → [Lea](#) sind umgeben von Kindern wie die Myrtenzweige von ihren zahlreichen Blättern. → [Josef](#) und → [Rahel](#) schließlich starben vor ihren Geschwistern wie auch die Bachweiden vor den anderen Teilen des Feststraußes verwelken (WaR 30,10). Bekannt ist schließlich die Anwendung auf die Kinder Israels in ihrer Gesamtheit. Geruch und Geschmack der Pflanzen dienen als Metapher für Torakentnis und gute Werke der Menschen. Einige Angehörige des jüdischen Volkes vereinen, wie der Etrog in

Duft und Geschmack, beide Eigenschaften in sich. Andere können nur eines von sich behaupten: so, wie die Myrte nur duftet, aber nicht schmeckt, jedoch die Frucht der Palme wohlschmeckt, aber nicht riecht. Schließlich können, wie die Bachweiden, einige Vertreter keines von beidem aufweisen. Wie sich diese soziale Heterogenität in einer Gemeinschaft zeigt, spiegelt sie sich auch in der Bündelung der so verschiedenen Pflanzenarten, sodass die einen die anderen ausgleichen können (WaR 30,12). Schließlich bezieht WaR 30,14 [Ps 35,10](#) auf den Lulav, in dem Sinne, dass der gerade Palmzweig dem menschlichen Rückgrat, die Blätter der Myrte den Augen, die der Bachweide den Lippen und der Etrog dem Herz gleichen. Alle diese Organe sind notwendig für Aufrichtigkeit, Erkenntnis und Gebet.

Maimonides würdigt solche Deutungen als Poesie, aber sieht in dem Feststrauß einen Ausdruck der Freude der Israeliten, als sie aus der fruchtlosen Wüste in das fruchtbare Land kamen. Zur Erinnerung daran hat man für den Strauß die schönsten Pflanzen ausgewählt, die angeblich im Land Israel für alle leicht verfügbar waren und sieben Tage lang frisch bleiben (Moreh Nevuchim 3,43).

2.2.2. Handhabung des Lulav

Auch der Lulav hatte einen Platz im Kontext der kultischen Verehrung am Tempel. Wie die Bachweiden und die Wasserspende wurde er bereits freitags vor Beginn des Schabbat zum Tempel getragen (mSuk 4,4.6.10), später in die Synagoge (mSuk 3,13). Die Popularität des Feststraußes als beständiger Eckpfeiler des Festes ist neben der expliziten Aufforderung in [Lev 23,40](#) u.a. dadurch zu erklären, dass über ihn alle Teilnehmer an dem Festjubiläum Anteil hatten und in gewisser Weise in den Kult integriert wurden. Jeder sollte einen eigenen Lulav besitzen (mSuk 3,13) und wird so zum aktiven Festgestalter. Nach der Mischna führte die umkämpfte Menge an Lulavim am Tempel zu der Regelung, dass die Leute ihren Strauß mit nach Hause nehmen sollten (mSuk 4,4). Die damit eingeräumte Möglichkeit, das Schütteln des Lulav auch außerhalb des Tempelbezirks zu praktizieren, erlaubte die Loslösung vom zentralen Kultort:

„The Lulav functioned primary through its symbolism. Fertility symbols could survive the destruction of the altar and temple where cultic rituals could not.“ (Rubenstein, 185)

Als ausdrückliches Gebot war die Handhabung des Lulav aufrecht zu erhalten. Das Nehmen und Schütteln des Straußes bei der Rezitation des → [Hallel](#) und

beim Hoschi'anna (mSuk 3,9) integrierte ihn in die rabbinische Liturgie. Dort fungiert er durch seine Verwendung an allen sieben Festtagen als Instrument des Gedenkens an den zerstörten Tempel und das dortige Geschehen (mSuk 3,12). Damit wird die Fürsorge um das verstoßene → [Zion](#) demonstriert, um seine Wunden zu heilen (bSuk 41a, vgl. [Jer 30,17](#)). Laut tSuk 3,1 verdrängt der Lulav sogar den Schabbat am ersten Festtag und den Bachweidenumzug am letzten Tag von Sukkot.

Der Lulav ist während des Segens und des Hallels in die rechte, der Etrog in die linke Hand zu nehmen, um beides dann anzunähern (SA OH 651:2.11), damit keine Trennung zwischen den Arten besteht. Das Bündel ist in alle vier Himmelsrichtungen sowie nach oben zum Himmel und nach unten zur Erde zu schütteln (SA OH 651:9-10), um Gottes allumfassende Schöpfungsmacht auszudrücken. Eine andere Erklärung der Rabbinen meint, das Schütteln solle böse Winde abhalten (vgl. bSuk 37a-38a).

An allen Festtagen gehen die Festteilnehmer, ausgenommen Trauernde, nach dem Mussafgebet (einem Anhang zum Morgengebet) und während der Hoschanot (bestimmter Gebete, die die Bitte um Erlösung hervorheben) mit dem Lulav rechts herum um die Bimah (das Lesepult). Am 7. Tag (Hoschana Rabbah) geschieht dies sieben Mal. Beides stellt ein imitatives Gedenken der Prozessionen um den Altar am Tempel dar



Abb. 6 Gang um die Bimah während der Hoschanot.

(KSA 137,11-13) und drückt Dankbarkeit gegenüber Gott für Vergangenes und Zukünftiges aus (vgl. WaR 30,5 in Verwendung von [Ps 26,6](#)). Zugleich fließen laut dem Sohar durch das Erheben der Zweige Segensströme in die Welt. An diesem Tag muss zum Gebet die korrekte Ausführung dieser körperlichen Handlung hinzukommen, da es um die Segnung des gesamten Jahres geht, v.a. durch das Wachrufen der regenspendenden Kräfte. Am Ende von Sukkot gilt das Gericht als abgeschlossen, die Entscheidung für den Regen ist gefallen, sodass dann die Bachweiden zerschlagen werden können (Sohar III, 31b-32a).

2.3. Wasserspende und Bachweidenumzug

Die aus dem Siloa-Teich geschöpfte Wasserspende, die am Opferaltar in Schalen gegossen wurde, sowie das Aufstellen und Schlagen der Bachweiden am Altar sind in der Mischna beschriebene Halachot (Rechtsüberlieferungen) ohne biblische Vorgabe. Z.B. leitet laut WaR 30,8 Abba Schaul von dem Plural עֲרֵבֵי־נֶחַל

„Bachweiden“ in [Lev 23,40](#) den Bachweidenritus am Heiligtum ab. Die der sadduzäischen Partei angehörenden Boëthosäer lehnten ihn als nichtbiblischen Ritus ab (tSuk 3,1). Im Kontext dieser Diskussion hält R. Nechunja sowohl die Vorgaben zu den Bachweiden als auch zum Wassergießen für am Sinai übermittelte Halachot (bSuk 44a) und spricht ihnen damit eine dem Lulav vergleichbare Erinnerungsfunktion zu. Als Schriftbeweis für das Wasserschöpfen gilt v.a. [Jes 12,3](#) (bSuk 48b). In beiden rituellen Handlungen spiegelt sich wohl der Wunsch nach Regen im Hinblick auf das kommende agrarische Jahr.

Insbesondere die Bachweiden zeigen die besondere Nähe zu der Bitte um Regen, da sie viel Wasser benötigen, um gedeihen zu können. In der Nacht vor Hoschana Rabbah, dem 7. Tag von Sukkot, ist die Beschäftigung mit der Tora ratsam, davon ausgehend, dass an Sukkot über den Regen bestimmt wird, von dem alles Leben und somit auch die kommende Ernte abhängen (Mischna, Traktat Rosch ha-Schana 1,2; KSA 138,1). Höhepunkt des Bachweidenritus sind die am siebenten Festtag stattfindenden siebenfachen Prozessionen mit dem Schlagen der Zweige auf den Boden sowie dem anschließenden Lösen und Plündern der Lulavim (mSuk 4,5-7; bSuk 44a; KSA 138,2f.). Rudimentär haben sich diese Riten über die Jahrhunderte erhalten, transferiert in den synagogalen Raum. Viele Torarollen werden zur Bimah gebracht und siebenfach umkreist (SA OH 660:1). Nach dem Beenden der Hoschanot-Gebete (s.o.) werden die Zweige in der Synagoge geschüttelt und auf den Boden geschlagen (SA OH 660:2; 664:3.4). Auf diese Weise stellte das rabbinisch geprägte Judentum über Ritualobjekte eine Kontinuität zur Zeit des Tempels her, indem sie diese Objekte in ein anderes Frömmigkeitssystem übertrugen.

Ein Exkurs innerhalb der Tosefta deutet u.a. mit Hilfe von [Ez 47,1-12](#) das Geschehen am Tempel während der Wasserspende als Vorwegnahme endzeitlichen Geschehens (tSuk 3,3-13): Von Sünde und Unreinheit heilendes Wasser aus einer Quelle soll unter der Schwelle des Tempels hervorkommen ([Ez 47,1](#); [Sach 13,1](#); [Sach 14,8](#)). Dieser lebensspendende Fluss wird z.B. für große Fischbestände und nie welkende Bäume voller Früchte sorgen ([Ez 47,9.12](#)), was lehrt, „daß alles Wasser der Schöpfung [dereinst] emporsteigen wird wie aus der Öffnung einer Flasche.“ Der gerade für Bewohner der Landschaft um Jerusalem so sehnsüchtig erhoffte Lebensquell sammelt sich im Siloa-Teich (→ [Jerusalem](#)), hier der Knotenpunkt von Schöpfungswasser und endzeitlichem Segensstrom. Über den unentbehrlichen Rohstoff verbinden sich Ur- und Endzeit in der um Wasser bittenden Handlung zu Sukkot.

Dieses exponierte Ritual aus der Zeit des Zweiten Tempels wird wehmütig rückblickend als Maßstab gesetzt für ein das versammelte Volk umfassendes

Hochgefühl: Wer die Freude an der Stätte des Schöpfens (שמחת בית השואבה) nicht gesehen hat, hat im Leben keine Freude gesehen. Wer Jerusalem in dieser Pracht nicht gesehen hat, hat im Leben keine herrliche Großstadt gesehen. Wer den Tempel nicht gesehen hat, hat im Leben kein prächtiges Gebäude gesehen (bSuk 51b; vgl. mSuk 5,1). Die Unmöglichkeit, sich dem Spektakel zu entziehen, lassen Schilderungen vermuten, die davon berichten, dass das vom Frauenvorhof ausgehende Licht so hell war, dass die gesamte Stadt davon erleuchtet wurde, sodass man dabei Erbsen lesen konnte. Musik, Posaunenklänge und Tanz begleiteten die Festakte. Eine Aneinanderreihung von Opfern, Gebeten, Versammlungen, gemeinsamen Mahlzeiten und Prozession mit der Wasserkanne zum Altar führten zu schlaflosen Nächten (bSuk 50b.53a). Diese ideale Darstellung unterstützt das bleibende Verständnis des Tempels als göttliche Wohnstätte und Verbindung zwischen Himmel und Erde trotz bzw. gerade angesichts der bereits erfolgten Zerstörung des Tempels. Durch diese Art der Vergegenwärtigung wird die Feier von Sukkot zur Zeit des Jubels das Fest par excellence (vgl. Rubenstein, 149). R. Mosche Alschich stellt in diesem Licht sogar die Überlegung an, dass Sukkot zwar in erster Linie der Freude Gottes Ausdruck gibt, dass dabei aber, da diese Freude angesichts der Zerstörung des Tempels getrübt sei, der sehnsüchtige Rückblick in die Vergangenheit Israels im Vordergrund stehe. Es bleibe jedoch die Freude über die Vergebung der Sünden durch Gott im siebenten Monat und den Segen einer großzügigen Ernte (Kommentar zu [Lev 23,41](#)).

2.4. Festfreude

Der Midrasch WaR 30,1-2 sieht für Sukkot – unter Rückgriff auf die „Fülle (שבוע) der Freuden“ ([Ps 16,11](#)) „sieben“ (שבוע) Freuden bzw. Festgebote vor. Dazu zählen die vier Arten des Lulav, die Hütte, das Festopfer und schließlich die Festfreude. Hieraus wird deutlich, dass Letztere ein unerlässliches Wesensmerkmal des Festes ist. Als kollektives Hochgefühl schafft und verbindet sie die Festgemeinschaft. Selbst ein für die Erfüllung eines anderen Gebots Abgesandter sollte wegen der Aufforderung zur Fröhlichkeit in [Dtn 14,26](#) und [Dtn 16,14f.](#) nicht von seinem Recht Gebrauch machen, auf das Weilen in der Sukkah zu verzichten (tSuk 2,1). Maimonides fasst zusammen, dass diese Aufforderung zur Freude das Essen von Fleisch, Trinken von Wein, Anziehen neuer Kleider und Verteilen von Früchten und Zuckerwerk an Frauen und Kinder sowie heitere Musik und Tanz umfasst (Sefer haMizwot, Gebot 54). Eindrückliche Umsetzung fand dieses Gebot in der ausgelassenen Feier auf dem lichterfüllten Frauenvorhof des Tempels bis in die frühen Morgenstunden hinein mit fröhlichem Flötenspiel und dem Tanz frommer Männer (mSuk 5,1-4). Erst

Tosefta und Talmud ergänzten den Hinweis, die Geschlechter während der Feier zu trennen. Während der Freude der Stätte des Schöpfens herrschte wohl solch eine Ausgelassenheit (s.o.), dass für die Frauen Galerien in den Mauern des Frauenvorhofs errichtet wurden. Dadurch wollte man dem freien Walten des „bösen Triebes“ Einhalt gebieten (tSuk 4,1ff.; bSuk 51b.52a,b). Der Talmud mahnt auch an, nicht zwei Freuden zu mischen. So sollte sich z.B. die Sukkotfreude nicht mit der Freude anlässlich einer Hochzeit überschneiden (bSuk 25b-26a).

Im → [Jubiläenbuch](#) wird eine → [Ätiologie](#) geboten, welche über das Leitwort „Freude“ (Jub 16,19.20.25.27.29.31) das Sukkotfest in die Zeit der → [Erzeltern](#) verlegt. Abraham und Sara feierten aus Dank und Freude über die Geburt Isaaks sieben Tage lang ein Fest, welches die zentralen Merkmale von Sukkot enthält und als Gesetz für alle Zeiten festgelegt wurde (Jub 16,16-31.). Jub 16,26 bündelt das ausgebreitete Wortfeld rund um das Thema der Fruchtbarkeit und bezieht es ganz ohne Ernte- und Exoduskontext auf den Segen des Schöpfergottes in Form der Erwählung Abrahams bzw. Israels als „Pflanze der Gerechtigkeit“ und „heiliger Same“.

In allen Phasen der Entwicklung und des Ausbaus der facettenreichen Gestalt des Festes blieb es immer ein fröhliches Volksfest in Dankbarkeit für die Zuwendung Gottes, die man erfahren hatte.

2.5. Sühnefunktion

Der Festkalender der Tempelrolle (11QT^a 27,10b-29,3; → [Qumrantexte](#)) erwähnt Name und Datum des Festes, das Gebot zur Versammlung, das Verbot der Arbeit und konzentriert sich auf die Opferhandlungen, lässt aber die Aufforderung zur Festfreude vermissen und entspricht somit dem biblischen Opferkalender (Num 29,12-22). Festopfer mit Sühnefunktion erwähnen auch das Jubiläenbuch (16,22f.) sowie Josephus (Antiquitates 3,246f.). Der Schwerpunkt in der Mischna liegt in dieser Hinsicht auf der Aufgabenverteilung der 24 priesterlichen Dienstabteilungen am Tempel und die Verteilung der Lämmer.

Nicht nur die Festopfer, auch der Lulav hat als kultischer Gegenstand eine Sühnefunktion. Er fungiert gewissermaßen vor Gottes Gericht als Fürsprecher, der jedoch zum Ankläger werden kann, wenn er geraubt wurde, da dieses Vergehen im Himmel aufgedeckt wird (WaR 30,3; PesK 27,6). WaR 30,2 versteht das Tragen des Lulav als Zeichen für den Sieg der Israeliten am proleptischen Endgericht des Neujahrstages. Gott hat ihnen trotz der Anschuldigungen der anderen Völker ihre Sünden verziehen und nun nehmen sie am ersten Tag von

Sukkot am Ende des Gottesdienstes den Lulav mit nach Haus (vgl. PesK 27,2). Als Repräsentanten des heiligen Tetragramms stellen die vier Arten auch ein Rüsten dar vor den erneuten Angriffen des bösen Triebs, deren sündhafte Früchte ab dem 15. Tischri wieder dokumentiert werden (Mosche Alschich zu [Lev 23,37](#)).

Der Sohar macht deutlich, dass für diejenigen, die bis zu → [Jom Kippur](#) die Chance zur Buße nicht genutzt haben noch ein Aufschub bis zum achten Tag von Sukkot gewährt ist. Danach ist das Urteil nicht mehr verhandelbar (III, 104b). Insgesamt zeigt sich in zahlreichen Quellen das Einbeziehen des Sukkotfestes in die Festzeit der Versöhnung, der Ein- und Umkehr sowie Rechtfertigung des Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen und Gott. Die Vergebung impliziert einen Neubeginn und alle sind mit der Erfüllung religiöser Gebräuche zwischen Versöhnungstag und Sukkot beschäftigt (PesK 27,7). Es wird klargestellt, dass diese Forderung wie andere Gebote nicht um Gottes willen geschehen sollen, weil er dessen bedarf, sondern weil er seinem Volk so die Möglichkeit gibt, sich zu läutern (WaR 30,13).

Angesichts der Vorbehalte der Engel gegen die Erschaffung der Menschen und deren scheinbare Bestätigung durch das Vergehen mit dem Goldenen Kalb und jährlich aufs Neue sich ansammelnde Sünden, ist der Abschluss des Rehabilitationsprozesses an Jom Kippur für Gott Grund zur Freude, da er um der Gerechten willen die physische Welt geschaffen hat. Es ist in erster Linie Gottes Fest, dessen Urteil sich als richtig erwiesen hat (Mosche Alschich zu Lev 23,34).

2.6. Schemini Azeret und Simchat Tora

2.6.1. Schemini Azeret (hebr. שְׁמִינִי עֶצְרֶת „Achter [Tag] der Versammlung“). Das Jubiläenbuch bietet eine Ätiologie dieses bereits in [Num 29,35](#) genannten zusätzlichen Festtages, welche bis zu Jakob zurückreicht. Im Anschluss an eine Vision in → [Bethel](#), in welcher ihm mittels himmlischer Tafeln das Geschick Israels bis in alle Ewigkeiten offenbart wird, fügt er dem siebentägigen Fest einen weiteren Tag als Erinnerung an dieses Ereignis hinzu, wie es ihm in der Offenbarung geheißen wurde (Jub 32,17-29). Philo versteht den achten Tag schlicht als Abschluss des gesamten Festjahres (De Specialibus Legibus 2,211). PesK 28,2 leitet ihn von dem ursprünglichen göttlichen Plan her, Israel in jedem Sommermonat ein Fest zu geben. Wegen der Herstellung und Verehrung des Goldenen Kalbes wies er Tammus, Av und Elul jedoch kein Fest zu. Als Kompensation prägen den folgenden Monat Tischri drei Feste, der achte Tag hingegen ist der Festtag eigens für diesen Monat.

Mittels verschiedener Gleichnisse werden in der Pesikta de Rav Kahana die sieben Sukkottage mit Schemini Azeret verbunden. Da während eines königlichen Gastmahls die Gäste den Hinweis der Königin bzw. der Tora nicht verstehen, die Gelegenheit zu nutzen, an den König während des siebentägigen Freudenfestes Wünsche heranzutragen, verlängert sie das Gastmahl um einen Tag. In PesK 28B (Mb II 420) bzw. 28,8 (Mb II 432) handelt es sich um den Wunsch nach Regen, der demzufolge insbesondere am achten Tag ausgesprochen werden soll. In einer anderen Variante werden anlässlich eines Gastmahls Israels mit den Völkern 70 Farren entsprechend der Vorstellung von 70 Weltvölkern dargebracht, damit diese, z.B. mangels Regen, nicht zugrunde gehen (vgl. [Sach 14,16f.](#)). Doch der achte Tag mit einem verhältnismäßig kleinen Opfer ist nur für den König und seinen Sohn bzw. Gott und sein Volk da und somit ein exklusiv israelitisches Freudenfest (PesK 28,9 Mb II 432f.; bSuk 55b; Sohar III, 104b). Kaplan zufolge manifestiert sich in Schemini Azeret das menschliche Bedürfnis nach dem Bewusstsein der Gegenwart Gottes im öffentlichen Gottesdienst. Dieser Festtag ist ganz dieser Gemeinschaft gewidmet (vgl. Kaplan, 244). Ein weiteres Gleichnis soll die liturgisch-halachische Frage klären, warum das Schlussfest zu Sukkot nicht auch 50 Tage nach dem Fest stattfindet wie → [Schavuot](#) als Schlussfest des → [Pessach](#). Rein pragmatische Erwägungen liefern die Begründung: In der Sommerzeit fällt das erneute Pilgern nach Jerusalem leichter, in der winterlichen Regenzeit nach Sukkot nicht; daher bleiben Pilger gleich einen Tag länger (PesK 28C Mb II 420f.).

Eigens für den achten Tag angeordnete Opfer, Gesänge und Segenssprüche sowie die Aufforderung zur Festfreude weisen ihn als separaten Festtag aus, der den anderen Tagen von Sukkot an Ehre und Pflicht gleich kommt (mSuk 4,8; vgl. tSuk 3,2; bSuk 47a.48a). Das Schlafen in der Sukkah ist nicht mehr geboten, aber man darf sie noch nicht abreißen (mSuk 4,8; SA OH 666:1). Um aber sichtbar zu machen, dass es sich nicht einfach um eine Verlängerung des Sukkotfestes, sondern eben ein eigenständiges Fest handelt, ist der Kiddusch vor dem Essen wieder im Haus zu sprechen und die Ausstattung bereits am siebenten Tag aus der Sukkah zu holen. Wenn doch auch am achten Tag in der Hütte gegessen werden soll, so sollte sie vorher durch das Entfernen eines Bestandteils ungültig gemacht werden (PesK 28,1). Maimonides meint, das Hinausgehen aus den Hütten am achten Tag dient dazu, diejenigen Festfreuden vollständig genießen zu können, die nur in geräumigen Häusern realisiert werden können (Moreh Nevuchim 3,43).

2.6.2. Simchat Tora (hebr. שמחת תורה „Freude über die Tora“). Der achte Festtag fällt in Israel und vielen Reformgemeinden zusammen mit dem

posttalmudischen Fest Simchat Tora. In konservativen und haredischen Gemeinden der Diaspora wird es am neunten Tag gefeiert. Es beinhaltet Anfangs- und Endpunkt des einjährigen Toralesezyklus (bHag 31a). Basierend auf [Neh 8,1-18](#) berichtet Josephus von der Toralesung am Laubhüttenfest im Schabbatjahr und deren Funktion der Belehrung des Volkes, wobei Simchat Tora ihm zufolge nur alle sieben Jahre zu begehen wäre (vgl. Antiquitates 4,209-211). Maimonides sieht in Wallfahrtsfesten generell die Funktion, die Festteilnehmer in der Lehre von Gott zu festigen und verweist auf [Dtn 31,12](#) (Moreh Nevuchim 3,46).

Die wohl früheste Erwähnung eines Brauchs mit der Bezeichnung „Simchat Tora“ zu Ehren der gekrönten Tora findet sich im Sohar (III, 256b). An diesem Freudentag werden alle in der jeweiligen Synagoge vorhandenen geschmückten Torarollen aus dem Aron ha-Kodesch (Toraschrein) herausgehoben und in festlichen Umzügen um die Bimah getragen. Viele Gottesdienstteilnehmer werden zum Lesen des letzten Wochenabschnitts aufgerufen (SA OH 669:1). Auch die Kinder nehmen regen Anteil an der jubelnden Begeisterung, die diesen freudigen Tag prägt. Der zur Schlusslesung Aufgerufene wird Chatan Tora „Bräutigam der Tora“ genannt. Ein anderer, der Chatan Bereschit „Bräutigam am Anfang“, beginnt in einer zweiten Rolle den ersten Abschnitt der Tora zu lesen. Im progressiven Judentum können auch Frauen zu diesen Lesungen aufgerufen werden und werden dann dementsprechend Kallat Tora („Braut der Tora“) bzw. Kallat Bereschit („Braut am Anfang“) genannt (vgl. Rothschild, 131). Die mit dieser Ehre ausgezeichneten „Bräutigame“ geloben häufig, zu spenden und laden in Anlehnung an [1Kön 3,15](#) zu einem Fest anlässlich der Freude von Abschluss und Beginn der Tora ein (KSA 138,4-10).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Vorpahl, Jenny, Art. Sukkot (Fest), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2015

Literaturverzeichnis

1. Primärquellen und Übersetzungen

- Avraham ben Nathan HaJarchi, 1978, Sefer HaManhig, hg. v. Y. Refael, Jerusalem.
- Baneth, E. (Übers.), 1986, Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Teil 2: Seder Moed, 3. Aufl., Basel.
- Berger, K., 1981, Das Buch der Jubiläen (JSRZ III/3), Gütersloh
- Braude, W.G. / Kapstein I.J., 1975, Pësiqta dë-Raḅ Kahăna. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festival, London.
- Epstein, I. (Hg.), 1990, Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, Bd. 8: Seder Moed. Sukkah, Moed Katan, übers. v. I.W. Slotki, London.
- Ganzfried, S., 1988, Kizzur Schulchan Aruch, Basel.
- Josephus, 1995, Jewish Antiquities. Books I-IV (Loeb Classical Library 242), with an English transl. by H.St.J. Thackeray, Cambridge Mass. u.a.
- Kaplan, M.M., 1937, The Meaning of God in Modern Jewish Religion, New York.
- Kittel, G. u.a. (Hgg.), 1993, Rabbinische Texte, Reihe 1: Die Tosefta, Bd. 2: Seder Moëd, übers. u. erkl. v. H. Bornhäuser, Stuttgart u.a.
- Maimonides, M., 1976, The Commandments. Sefer ha-Mitzvoth in Two Volumes, transl. by C.B. Chavel, Bd. 1, London u.a.
- Maimonides, M., 1995, Führer der Unschlüssigen, übers. v. A. Weiß, 2. Aufl., Hamburg.
- Maimonides, M., 2002, Moreh Nevuchim, hg. v. M. Schwarz, Tel Aviv.
- Martínez, F.G., 2000, The Dead Sea Scrolls. Study Edition, Bd. 2, Leiden u.a.
- Munk, E. (Hg.), 2000, Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah, Bd. 2, Jerusalem u.a.
- Nachmanides, M., 1974, Commentary on the Torah, Bd. 3: Sefer Vajikra, übers. v. C.B. Chavel, New York.
- Philo (Alexandrinus), 1984, Philo in Ten Volumes, with an English transl. by F.H. Colson, Bd. 7, Cambridge, Mass. u.a.
- Rosin, D. (Hg.), 1881, Perush ha-Torah asher kataw Rashbam, Breslau u.a.
- Rottzoll, D.U. (Übers.), 2000, Abraham ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus, Bd.1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1-17) (Studia Judaica 17/1) Berlin u.a.
- Rottzoll, D.U. (Übers.), 2000, Abraham ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus, Bd. 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18-40) (Studia Judaica 17/2), Berlin u.a.
- Schlomo ben Jizchak, 1999, Sifre Raschi, Bd. 6: Siddur Raschi, hg. v. S. Buber, Bene Berak.
- Simcha ben Samuel, 1959/60, Machsor Vitry, Bd. 2, hg. v. S. Hurwitz, Brooklyn.
- Sperling, H. (Übers.), 1984, The Zohar, 2. Aufl., London.

- Theodor, J. / Albeck, C., 1996, Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary, Bd. 1, Jerusalem.
- Thoma, C. / Lauer, S., 1986, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar (Judaica et Christiana 10), Bern.
- VanderKam, J.C. (Hg.), 1989, The Book of Jubilees. A Critical Text (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 510), Louvain.
- Wünsche, A., 1993, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Bd. 1: Der Midrasch Kohelet, Der Midrasch Bereschit Rabba, Hildesheim u.a.
- Wünsche, A., 1993, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Bd. 5: Der Midrasch Wajikra Rabba, Hildesheim u.a.

2. Lexikonartikel

- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit u.a. 2007

3. Weitere Literatur

- De Vries, S.P., 2003, Jüdische Riten und Symbole, 9. Aufl., Reinbek bei Hamburg.
- Galley, S., 2003, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage, München.
- Gelbard, S.P., 1992, Rite and Reason. 1050 Jewish Customs and their Sources, Petach Tikvah.
- Klein, I., A Guide to Jewish Religious Practice, New York u.a. 1992
- O.A., 1972, Mayanot. Jewish Teacher's Companion, Bd. 1: The Festivals Pesach, Rosh Hashana, Sukkot, 2. Aufl., Jerusalem.
- Rothschild, W.L., 2009, Der Honig und der Stachel, Gütersloh.
- Rubenstein, J.L., 1995, The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods, Providence.
- Schauss, H., 1988, The Jewish Festivals. History and observance, New York.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Feiern des Laubhüttenfestes vor der sog. Klagemauer. Aus: Wikimedia Commons; © יעקב שיין, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-2.5; Zugriff 24.3.2015.
- Abb. 2 Sukkah, die Laubhütte. Aus: Wikimedia Commons; © Djampa, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-3.0; Zugriff 24.3.2015.
- Abb. 3 Die vier Bestandteile des Lulav: Palmzweig, Myrtenzweig, Bachweidenzweig und Etrog. Aus: Wikimedia Commons; © public domain; Zugriff 24.3.2015.
- Abb. 4 Lulav und Etrog (Mosaik einer Synagoge in Tiberias; 7.-8. Jh., Eretz Israel Museum, Tel Aviv). Aus: Wikimedia Commons; © public domain; Zugriff 1.4.2011.
- Abb. 5 Paula Gans, Im Gebet beim Laubhüttenfest (1920).
- Abb. 6 Gang um die Bimah während der Hoschanot. Aus: Wikimedia Commons; © יעקב שיין, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-3.0; Zugriff 24.3.2015.

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de