

Jesus und der Sabbat im Licht der Qumrantexte*

LUTZ DOERING

1. Einführung und methodische Probleme

In dem 2009 erschienenen vierten Band seines monumentalen Werkes *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, der sich unter dem Titel *Law and Love* der Stellung Jesu zum Gesetz widmet, schreibt John Paul Meier zur Bedeutung der umfassenden Sabbatvorschriften des Jubiläenbuchs: „For our purposes, the most remarkable thing about these detailed lists is their total irrelevance to the sabbath disputes in which Jesus is directly accused of breaking the sabbath.“¹ Die Formulierung ist bewusst so eng gewählt, denn zu den Sabbataktivitäten *anderer* in den Evangelien, etwa dem Ährenraufen der Jünger oder dem Tragen einer Matte durch den Geheilten am Teich Betesda, hätte das Jubiläenbuch der Sache nach durchaus etwas zu sagen.² Schließlich findet sich in den Evangelien nur *eine* Tätigkeit Jesu am Sabbat, derentwegen er selbst angegriffen wird: das Heilen nicht lebensgefährlich Erkrankter. Und dazu haben in der Tat weder das Jubiläenbuch noch die Texte aus Qumran *direkte* Vorschriften, wie in diesem Beitrag darzulegen sein wird. Allerdings geben die Qumrantexte durchaus indirekte Hinweise, wie Heilen am Sabbat in ihrer Perspektive einzuordnen wäre, und sie werfen auf eine ganze Reihe von Einzelzügen der Sabbatperikopen der Evangelien ein erhellendes Licht. Entsprechend

* Der vorliegende Aufsatz greift Ergebnisse auf, die in größerem Zusammenhang in L. DOERING, *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (TSAJ 78), Tübingen 1999, erarbeitet worden sind. Er gibt mir zugleich die willkommene Gelegenheit zur gelegentlichen Präzisierung und Korrektur sowie zur Stellungnahme zu Literatur, die seit Abschluss dieser Arbeit erschienen ist.

¹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, Vol. IV: *Law and Love* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven 2009, 243.

² So untersagt Jub 50,12 das Bebauen eines Feldes. Nach Jub 2,29f. ist das Heraustragen durch Türen sowie das Tragen von Haus zu Haus verboten – damit darf man annehmen, das auch das in Joh 5,10 wohl gemeinte (s.u., bei Anm. 70–73) Tragen im Freien als verboten gilt. Vgl. DOERING, *Schabbat*, 75–78.94f.468f.

fällt Meiers Urteil zur Bedeutung der „sabbath prohibitions“ der Damaskusschrift und verwandter Texte besser aus: Sie seien „strikingly relevant to a study of Jesus’ attitude toward the sabbath“.³ Indem sie einen zeitgenössischen Zugang zur Sabbathalacha markieren, der, kompositions- und redaktionsgeschichtlich betrachtet, seine Wurzeln im 2. Jahrhundert v. Chr. hat und vom Handschriftenbefund her bis ins frühe 1. Jahrhundert n. Chr. belegt ist,⁴ stellen die Damaskusschrift und verwandte Qumrantexte ein Vergleichsmaterial erster Güte für die Sabbattexte in den Evangelien dar.

Dabei sind jedoch einige methodische Probleme zu berücksichtigen. Zum einen müssen die Genre-Differenzen ausreichend gewürdigt werden. Die von Meier angesprochenen Texte aus Qumran sind allesamt halachische Texte oder *Rule Texts*.⁵ Einige von ihnen präsentieren kohärente Abschnitte zur Sabbathalacha (so die Damaskusschrift und 4Q265); Vered Noam und Elisha Qimron haben vor einigen Jahren vorgeschlagen, einen dieser Texte (4Q264a Frg. 1 par 4Q421 13+2+8) als eigenständigen Text „4QSabbath Laws“ anzusprechen.⁶ Solche *Rule Texts* können freilich nicht einfach als Evidenz dafür genommen werden, dass den dort festgehaltenen Vorschriften auch eine entsprechende Praxis unmittelbar korrespondiert. Besonders Steven Fraade hat auf die Bedeutung von Rhetorik und Fiktionalität in Rechtstexten in mehreren Beiträgen hingewiesen.⁷ Dass ihre Autoren das Einhalten der Vorschriften erwarteten, darf vermutet werden; dass sie auch tatsächlich so eingehalten wurden, kann nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden. Umgekehrt scheinen solche Texte auch nicht eine lückenlose Übersicht über alle Details von Sabbathalacha zu bieten. Wir werden sehen, dass manche Einzelheiten wahrscheinlich stillschweigend vorausgesetzt sind, so dass es schwer ist, aus dem Fehlen einer expliziten Vorschrift auf die sachliche Abwesenheit einer bestimmten Norm oder Praxis zu schließen. Allerdings ist es möglich, an einigen

³ MEIER, a.a.O., 245.

⁴ Der Sabbatkodez der Damaskusschrift ist sicher älter als die vielleicht um 100 v. Chr. redigierte Damaskusschrift selbst; vgl. DOERING, Schabbat, 124–132; ferner C. HEMPEL, *The Laws of the Damascus Document* (STDJ 29), Leiden 1998, 24.37f.187. Zum Alter der Handschriften der Damaskusschrift und verwandter Texte vgl. die Angaben in DOERING, a.a.O., 124.216–223.

⁵ Vgl. A. LANGE/U. MITTMANN-RICHERT, „Annotated List of the Texts from the Judaean Desert“, in: E. Tov (Hg.), *The Texts from the Judaean Desert: Indices and Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (DJD 39), Oxford 2002, 132f.

⁶ V. NOAM/E. QIMRON, *A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakah*, DSD 16 (2009) 55–96.

⁷ Vgl. S. FRAADE, *Legal Fictions: Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (JSJ.S 147), Leiden 2011.

Stellen Entwicklungen zwischen Texten anzunehmen; und auch für das redaktionelle Wachstum des Sabbatkodex der Damaskusschrift können in einem Vergleich von Handschriften aus Höhle 4 mit Handschrift A aus der Kairoer Geniza Argumente angeführt werden.

Entsprechende Überlegungen sind auch für das Jubiläenbuch anzustellen, das ich als einen in Qumran handschriftlich breit belegten Text im Folgenden mit behandeln werde. Zwar unterscheidet es sich in der Rahmengattung von den *Rule Texts* aus Qumran: Es handelt sich um einen narrativen Text, der den Stoff von Gen 1 bis Ex 24 in neugeschriebener Weise präsentiert („rewritten Scripture“). Doch geschieht das so, dass in das Narrativ halachischer Stoff eingearbeitet wird; für den Sabbat wird dabei in Jub 2,29f.; 50,8.12 auf zwei oder drei ältere halachische Listen zurückgegriffen.⁸ Bezüglich der Unklarheit, in welcher Weise diesem halachischen Stoff auch eine entsprechende Praxis korrespondiert, ist die durchgehende Ansetzung der Todesstrafe bei Sabbatbruch im Jubiläenbuch⁹ ein gutes Beispiel: Ob und, wenn ja, in welchen Fällen Menschen im Produktions- und frühen Rezeptionsmilieu des Jubiläenbuchs für Sabbatbruch hingerichtet wurden, ist unklar.

Ferner ist anzunehmen, dass die in den Qumrantexten und im Jubiläenbuch vertretenen Regelungen einen bestimmten Geltungsbereich hatten. Dabei können sie einerseits weder für die Gesamtheit des antiken Judentums als verbindlich herangezogen werden, noch können sie andererseits als die Halacha einer kleinen Gruppe von „Sektierern“ marginalisiert werden. Der Vergleich mit anderen Texten und Traditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels zeigt, dass wir es mit Ausprägungen einer priesterlich bestimmten und tendenziell konservativen Halacha zu tun haben.¹⁰ Dabei wird heute klarer gesehen, dass im Ansatz Verbindungen zu anderen Formen priesterlicher Halacha bestehen,¹¹ auch wenn man darüber bestehende Unterschiede nicht verwischen darf.¹² Des Weiteren wird heute

⁸ S. zur Diskussion um die Datierung des Jub und der genannten Listen unten, Anm. 24.

⁹ Jub 2,25.27; 50,8.13.

¹⁰ Das gilt unbeschadet der Qualifizierung, auf die insbesondere A. SHEMESH, *Halakhah in the Making: From Qumran to the Rabbis*, Berkeley 2009, 72–106, hingewiesen hat. Shemesh zufolge haben die Vertreter der priesterlichen Halacha (das Milieu der Qumrantexte und die Sadduzäer) *als erste* biblische Texte zur Unterstützung überkommener Bräuche herangezogen und auf diese Weise die Entwicklung des halachischen Midraschs bei ihren Gegnern (Pharisäern und in ihrer Nachfolge Rabbinen) herausgefordert.

¹¹ So etwa SHEMESH, *Halakhah in the Making*, passim.

¹² Vor einer Verwischung der Unterschiede warnt v.a. E. REGEV, *Were the Priests All the Same? Qumranic Halakhah in Comparison with Sadducean Halakhah*, DSD 12 (2005)

deutlicher als in früherer Forschung wahrgenommen, dass die Halacha, die etwa im Gesetzeskorpus der Damaskusschrift aufgenommen ist, in ihrem Grundbestand älter ist als die Entstehung der in dieser reflektierten Gemeinde.¹³ Kurzum, man wird sich in der Heranziehung dieser Halacha sowohl vor Verallgemeinerung als auch vor Marginalisierung hüten müssen.

Anders als die genannten Texte sind die Evangelien keine halachischen Texte. Halacha kann in ihnen reflektiert sein, aber sie tritt in narrativer Form auf (etwa wenn von einer Person der Erzählung gefragt wird, ob eine Handlung am Sabbat „erlaubt“ sei).¹⁴ Mindestens ebenso sehr ist damit zu rechnen, dass in den Evangelien Spielarten jüdischer Praxis reflektiert sind. Des Weiteren haben die Sabbatperikopen ein überlieferungs- und redaktionsgeschichtliches Wachstum durchlaufen, so dass die unterschiedlichen Umstände der Zeit Jesu, der mündlichen und möglicherweise schriftlichen Tradition sowie der Evangelisten und ihrer impliziten Leser- oder Hörer/innen/schaft berücksichtigt werden müssen. Diese Hinweise müssen hier genügen, sollen aber davor bewahren, allzu unmittelbar Schlüsse von einem Textkorpus auf das andere zu ziehen.

2. Aspekte von Sabbathalacha und -praxis

Ein Charakteristikum der Sabbattexte in den Evangelien ist die Herausstellung eines Konflikts zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern. Zwar finden wir im Markusevangelium und seinen Parallelen auch konfliktfreie Bemerkungen über Jesu Besuch einer Synagoge am Sabbat und sogar gelegentlich einer Heilung bzw. eines Exorzismus am Sabbat.¹⁵ In diesen – überwiegend ursprünglich markinisch-redaktionellen – Notizen wird Jesus als ein galiläischer Jude präsentiert, der am Sabbat zur Synagoge geht, ohne dass sein auch an diesem Tag praktiziertes therapeutisches oder exorzistisches Handeln Widerspruch hervorriefe. Doch die meisten – und wirkungsgeschichtlich folgenreichsten – Sabbattexte gehören formgeschichtlich entweder zu den Streitgesprächen (bzw. in Robert

158–188. Allerdings sollten rechtshermeneutische Gemeinsamkeiten im Ansatz der Halacha nicht übersehen werden.

¹³ Dazu s.o., Anm. 4.

¹⁴ So Mk 2,24.26; 3,4; Mt 12,2.10.12.

¹⁵ Siehe den Exorzismus in der Synagoge von Kafarnaum (Mk 1,21–28 par.), die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29ff. parr.) oder Jesu Besuch in seiner Heimatstadt (Mk 6,1–6a parr.).

Tannehills Terminologie: *objection stories*)¹⁶ oder stellen eine Verbindung von Streitgespräch und Wundergeschichte dar, deren Entstehung im Einzelnen unterschiedlich zu bewerten ist.¹⁷ In diesen Perikopen wird um die Bewertung von Handlungen gerungen, die unter dem Aspekt zeitgenössischer Sabbathalacha, also der normativen Sabbatgesetzgebung jüdischer Gruppen im ersten Jahrhundert, relevant sind. Die Texte aus Qumran werfen auf diese Fragen ihr eigenes Licht und tragen bei zu einem differenzierten Bild jüdischer Sabbathalacha während der zwei Jahrhunderte vor der Zerstörung des Zweiten Tempels.

2.1 Ährenraufen

Nach Mk 2,23–24 nehmen „die Pharisäer“ Anstoß an einem bestimmten Verhalten der Jünger Jesu am Sabbat:

(Mk 2,23) Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχνας. (24) καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ: Ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν;

(Mk 2,23) Und es geschah, dass er am Sabbat durch die Saatfelder ging; und seine Jünger fingen an, (ihren) Weg zu machen und Ähren auszurupfen. (24) Und die Pharisäer sagten zu ihm: „Sieh, warum tun sie am Sabbat, was verboten ist?“

Das Verständnis dieser Verse ist mit außerordentlichen Problemen belastet. Zwar kann darüber, dass der Plural τοῖς σάββασιν singularische Bedeutung hat und sich auf den einzelnen Sabbat bezieht, angesichts des antiken jüdischen Vergleichsmaterials in griechischer Sprache kein Zweifel bestehen.¹⁸ Doch die Formulierung ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχνας könnte so verstanden werden, dass die Jünger begannen, einen Weg zu bahnen, indem sie Ähren ausrissen. Dies wäre

¹⁶ So Mk 2,23–28 parr.; vgl. auch Joh 7,21–23. Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ¹⁰1995, 14f.; R. TANNEHILL, Introduction: The Pronouncement Story and Its Types, *Semeia* 20 (1981) 1–13; DERS., *Varieties of Synoptic Pronouncement Stories*, a.a.O., 101–119.

¹⁷ So Mk 3,1–6 parr.; Lk 13,10–17; 14,1–6; Joh 5,1–18; 9,1–17.

¹⁸ Die Hypothese, dass es sich speziell um die sieben dem Wochenfest vorangehenden Sabbate der 'Omer-Zeit handelt (so K. HANHART, *The Open Tomb: A New Approach*, Mark's Passover Haggadah [± 72 C.E.], Collegeville, Minn., 1995, bes. 244–249, 269–285, 307–314), ist sprachlich und sachlich unbegründet: (1) Bereits in Mk 2,27f. liegt singularischer Gebrauch vor, der sich mit den Pluralen in 2,23–24; 3,2.4 abwechselte. (2) Dieser Numerus-Wechsel für die Bezeichnung des wöchentlichen Sabbats ist auch in griechisch-jüdischer Literatur belegt, am eindrucklichsten bei Josephus, Ant 3,143 ἐν τῷ καλουμένῳ ὑφ' ἡμῶν Σαββάτῳ τὴν γὰρ ἐβδόμην ἡμέραν Σάββατα καλοῦμεν. Weiteres bei DOERING, *Schabbat*, 410 mit Anm. 73. (3) Obschon die Szene die Erntesaison voraussetzt, ist unklar, ob es sich um Gerste (die vom Tag des 'Omer-Schwingens an geerntet wurde) oder aber Weizen (dessen Ernte mit dem Wochenfest begann) handelt.

unter Umständen mit der seltsamen Wortstellung in der Frage der Pharisäer zu verbinden, die man demzufolge so verstehen könnte: „Warum tun sie am Sabbat, was (auch an anderen Tagen) verboten ist?“ Das Monendum der Pharisäer wäre demnach das Bahnen eines Weges durch ein Feld, das lediglich dem König vorbehalten ist,¹⁹ und das eigentliche Thema dieser Perikope wäre der messianische Anspruch Jesu, der nur zufällig mit dem Sabbat in Verbindung gebracht worden sei.²⁰ Das ist aber vor dem Hintergrund der klaren Sabbatthematik der Verse 27 und 28 nicht überzeugend. Des Weiteren kann man darauf hinweisen, dass ὁδὸν ποιεῖν entweder lateinischer Terminus technicus (*iter facere*) oder eine aktivische Variante von ὁδὸν ποιεῖσθαι „reisen, sich fortbewegen“ sein kann, wie sie in Ri 17,8 LXX belegt ist (τοῦ ποιῆσαι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ). Ferner finden sich Belege für die Vertauschung von finitem Verb und Partizip, die auch für Vers 23 geltend gemacht werden können.²¹ Es bleibt also meines Erachtens dabei, dass die inkriminierte Handlung am wahrscheinlichsten das Ausreißen von Ähren am Sabbat ist.²²

Gemäß Ex 34,21 ist die Ruhe am siebten Tag „beim“ oder „in der Zeit des Pflügens und Erntens“ vorgeschrieben (בְּהַרְישׁ וּבִקְצִיר תְּשׁוּבַת). Texte aus Qumran belegen, dass diese Vorschrift bereits lange vor der rabbinischen Klassifikation verbotener Haupt- und Unterarbeiten²³ aus der saisonalen Begrenzung auf die Pflüge- und Erntezeit herausgeholt und als generelles Verbot landwirtschaftlicher Tätigkeit am Sabbat verstanden wurde. CD-A 10,22–23a bietet folgende Vorschrift:

(22) אל יאכל איש ביום השבת כי אם המוכן ומן האובד

(23) בַּשָּׂדֶה

(22) Niemand esse am Sabbattag (etwas) außer dem, was vorbereitet ist, und von dem, was verdirbt

(23) auf dem Feld.

¹⁹ Vgl. dazu mSan 2,4.

²⁰ So etwa klassisch B. MURMELSTEIN, Jesu Gang durch die Saatfelder, *Angelos* 3 (1930) 111–120; sodann P. BENOIT, Les épis arrachés (Mt 12, 1–8 et par.), *SBFLA* 13 (1962/63) 76–92; J.D.M. DERRETT, Judaica in St. Mark, *JRAS* 107 (1975) 2–15 (wiederabgedruckt in DERS., *Studies in the New Testament I*, Leiden 1977, 85–100).

²¹ Vgl. BDR § 339.

²² Nicht überzeugend ist die Behauptung einzelner Exegeten, τῶν ἀλλοίων bezeichne nur das Auskörnen der Ähren, nicht aber das Abreißen; so etwa É. DELEBECQUE, Les épis „égrenés“ dans les synoptiques, *REG* 88 (1975) 133–142; C. SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire II* (OBO 22/2), Fribourg/Göttingen 1978, 888f.; DERRETT, a.a.O., 90f. Vgl. ausführlich L. DOERING, Sabbath Laws in the New Testament Gospels, in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJS 136), Leiden 2010, 207–254: 208–211.

²³ Vgl. mShab 7,2; tShab 9 [10],17; yShab 7,2 [9b–10d].

Bereits das Jubiläenbuch, das meines Erachtens vor der Bildung des Jachad und mehr als ein halbes Jahrhundert vor dem heute überwiegend angenommenen Zeitpunkt der Besiedlung von Khirbet Qumran entstanden ist,²⁴ kennt das Verbot des Bebauens eines Felds (*yetqannay wafra*) und stellt es – wie alle dort explizierten Verbote – unter Androhung der Todesstrafe (Jub 50,12). In der genannten Stelle in der Damaskusschrift ist das Ernteverbot eng mit dem Verbot der Nahrungszubereitung am Sabbat verbunden. Auch dieses findet sich bereits im Jubiläenbuch (Jub 2,29). Es ist eine derjenigen Sabbatvorschriften, die mit starkem exegetischen Bezug zu einem „biblischen“ Text entwickelt wurden: Ex 16. Nach Ex 16,5 sagt YHWH Mose voraus: „Und es wird geschehen am sechsten Tag: Wenn sie vorbereiten (וַתִּכְרְתוּ), was sie bringen, wird es noch einmal soviel zusätzlich zu dem sein, was sie Tag für Tag (sc. an Manna) sammeln.“ Daraus hat man abgeleitet, dass „Vorbereiten“ spätestens am sechsten Tag zu geschehen habe und – so die Damaskusschrift – nur das „Vorbereitete“ gegessen werden dürfe. Neben diese Kategorie tritt dort das „auf dem Feld

²⁴ Ich halte die von Nickelsburg und Knibb vertretene Datierung des Jubiläenbuchs in die Jahre vor 167 v. Chr. für weiterhin bedenkenswert; s. G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis 2005, 73–74; M.E. KNIBB, *Jubilees and the Origins of the Qumran Community* [1989], in ders., *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (SVTP 22), Leiden 2009, 232–254. Möglich wäre auch die von VanderKam vorgeschlagene Datierung zwischen 160 und 150 v. Chr.; s. J.C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001, 17–21, und vgl. DERS., *Recent Scholarship on the Book of Jubilees*, CBR 6 (2008) 405–431: 407ff., wo er offenbar die von ihm früher behauptete Bezugnahme auf hasmonäische Militäroperationen in Frage stellt, wohl aber daran festhält, dass Jub 4,17–26 mehrere Henoch-Schriften kenne, u.a. die auf 164 v. Chr. oder kurz danach zu datierenden Traumgesichte. Ich sehe keinen Grund zur Annahme, dass Jub das Milieu des Jachad voraussetzt; gegen M. KISTER, *Concerning the History of the Essenes*, Tarbiz 56 (1987) 1–14 (hebr.). Ebenfalls zu spät datiert C. WERMAN, *Jubilees in the Hellenistic Context*, in: L. R. LiDonnici & A. Lieber (Hg.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (JSJS 119), Leiden 2007, 133–157: 157: „written c. 100 B.C.E.“, was sich kaum mit der paläographischen Datierung von 4QJub^a (125–100 v. Chr.) in Einklang bringen ließe, v. a. da diese Handschrift wohl nicht der Autograph des Werks gewesen sein dürfte; vgl. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, 18f. In jedem Fall dürften die halachischen Listen in Kapp. 2 und 50 noch älteren Datums sein und stellen eine gegenüber dem Gesetzeskorpus der Damaskusschrift (das selbst wieder älter ist als die womöglich um 100 v. Chr. redigierte Schrift) ältere Sammlung totaler Arbeitsverbote dar. Zur Begründung vgl. DOERING, *Concept*, 201f.; DERS., *Schabbat*, 59–62. Die jetzt bei MEIER, *Law and Love*, 33–34.56, zu lesende Ansicht, die Stellung des Verbots der Kriegsführung am Sabbat gegen Ende des Werks (Jub 50,12) sei ein „halakic cannon blast“ (34), der die Kontroversen der Makkabäerzeit aufgreife, ist übertrieben und verzeichnet den Befund: Jedes einzelne der in Jub genannten Totalverbote steht unter Todesstrafe. – Zur Neudatierung der Strata hellenistisch-römischer Besiedlung von Khirbet Qumran vgl. J. MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Mich., 2002, 63–69.

Verderbende“ (האיכר בשרה), d.h. wohl diejenigen essbaren Pflanzenteile, die ohne menschliches Zutun vom Rest der Pflanze abgetrennt auf dem Feld liegen, also nicht am Sabbat geerntet werden brauchen. Es bleibt hier unklar, welche Tätigkeiten an solchen Pflanzenteilen erlaubt gewesen wären und was unter das Verbot des Vorbereitens gefallen wäre (etwa das Ausreiben von Ähren – vgl. Lk 6,1?). Ein mögliches Beispiel für solches „auf dem Feld Verderbende“ sind die Früchte, die „die Leute von Jericho“ gemäß mPes 4,8 am Sabbat aßen, wofür sie von den Rabbinen gescholten werden, da der Verdacht bestand, die Früchte könnten am Sabbat vom Baum gefallen sein. Die Damaskusschrift zeigt kein derartiges Problem-bewusstsein.²⁵

Für die Interpretation von Mk 2,23–28 bedeutet der Befund von Qumran, dass der Anstoß, den „die Pharisäer“ an den Jüngern nehmen, von anderen Gruppen im antiken Judentum geteilt worden wäre. Auch das Zeugnis bei Philon von Alexandria spricht dafür.²⁶ Es ist dies somit ein Beispiel für ein gruppenübergreifend weitgehend geteiltes Verbot, gegen das Jesu Jünger verstoßen. Bemerkenswert ist die Verbindung von Essen und (mindestens implizit) Ernten in der Damaskusschrift. Eine ähnliche Verbindung ist auch für Mk 2,23–28 wahrscheinlich: Die Motivation der Jünger war Hunger bzw. die Absicht zu essen, wie Matthäus (12,1: ἐπείνασαν) und Lukas (6,1: καὶ ἡσθιον τοὺς στάχυας) klarstellen. Damit scheint mir jedoch ein Kriterium in die Argumentation eingeführt, das bereits bei Markus im Anschluss der Verse 25f. eine Rolle spielt, wo der Hunger Davids und seiner Begleiter herausgestellt wird: ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ. Dieses Kriterium ermöglicht es, die Übertretung dieses Verbots im Licht des „Geworden-seins“ des Sabbats „um des Menschen willen“ (so Mk 2,27) sowie der von Jesus inaugurierten Barmherzigkeit (so Mt 12,7) zu sehen.²⁷ Es geht somit in keinem Fall um einen willkürlichen, demonstrativen Sabbatbruch oder eine Abrogation des Sabbatgebots. Auch wenn die Traditionsentwicklung eine zunehmende christologische Fundierung der Autorität über den Sabbat bezeugt,²⁸ bleibt ein Bemühen um Kriterien festzustellen.

²⁵ Dies kritisch zu L.H. SCHIFFMAN, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16), Leiden 1975, 100f.; vgl. DOERING, *Schabbat*, 156f.

²⁶ Migr 91: Verbot der Landwirtschaft; Mos 2,22: Verbot des Abschneidens von Teilen einer Pflanze. Gegen die Einwände bei M. CASEY, *Culture and Historicity: The Plucking of the Grain* (Mark 2. 23–28), NTS 34 (1988) 1–23: 5f.; DERS., *Aramaic Sources of Mark’s Gospel* (MSSNTS 102), Cambridge 1998, 146ff.

²⁷ Zu erwägen ist ferner, dass Hunger der Sabbatfreude entgegensteht, die sich etwa nach Ausweis des Jubiläenbuchs im Fastenverbot bzw. in Essen, Trinken und Ruhen konkretisiert; s.u., Anm. 30.

²⁸ S. isb. das Fehlen von Mk 2,27 in Mt und Lk.

2.2 Heilen und Lebensrettung

Während das Ährenraufen nur von den Jüngern ausgesagt wird, ist es *Jesus*, der nach mehreren neutestamentlichen Texten am Sabbat heilt. Dabei ist typischerweise umstritten, (1) ob Heilen zur Zeit Jesu als am Sabbat verboten galt und (2) ob Jesu häufig ohne manipulative Eingriffe vollzogene Heilungen als „Arbeit“ in Betracht kommen. Zur letztgenannten Frage lässt sich sagen, dass die Qumrantexte an mehreren Stellen Verbote kennen, geschäftliche Unterredungen zu führen, die letztlich Explikationen der Wendung וְדַבֵּר דְבָר „und ein Wort zu reden / eine Sache zu bereden“ in Jes 58,13f. sind:

(13) אִם-תָּשִׁיב מִשְׁבַּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת הַפְּצִיז בַּיּוֹם קִדְשִׁי וְקִרְאתָ לְשַׁבַּת עֲנֵג לְקִדּוֹשׁ יְהוָה מִכְבֵּד וְכַבְּדוּהָ מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ
 מִמַּצּוֹא הַפְּצָן וְדַבֵּר דְבָר (14) אִז תִּתְעַנֵּג עַל-יְהוָה וְהִרְפַּבְתִּיךָ עַל-בְּמוֹתֵי אֶרֶץ וְהִנְחַלְתִּיךָ יַעֲקֹב אָבִיךָ כִּי פִי
 יְהוָה דָּבַר

(13) Wenn du vom Sabbat deinen Fuß (davon) zurückhältst, deine Geschäfte zu tun an meinem heiligen Tag, und den Sabbat „Freude“ nennst, den heiligen (Tag) YHWHs „ehrenvoll“, und wenn du ihn (dadurch) ehrst, dass du nicht deine Wege machst, dein Geschäft verfolgst und eine Sache beredest; (14) dann wirst du dich an YHWH erfreuen, und er wird dich auf die Höhen der Erde setzen und wird dich speisen mit dem Erbeil Jakobs deines Vaters, denn der Mund YHWHs hat es geredet.

Dieser prophetische Text ist von erstaunlicher Wirkkraft für die Gestaltung und Begründung von Sabbathalacha in verschiedenen antiken jüdischen Texten geworden. Er wurde möglicherweise herangezogen für die Einschränkung des Gehens eines Wegs,²⁹ sicher aber für die Hervorhebung der „Freude“ (עוֹנֵג) als dem Sabbat angemessene Stimmung (mit praktischen Konsequenzen),³⁰ das Verbot an die Israeliten, „ihre Geschäfte zu tun“,³¹ und eben auch für die Begrenzung des Beredens von Alltagsproblemen am Sabbat.³² In der großen Jesaja-Rolle 1QJes^a ist dieser Text gleich zweifach hervorgehoben: einmal durch kleine waagerechte Striche (*paragraphoi*) am Rand oberhalb und unterhalb der entsprechenden Textzeilen, und zum

²⁹ So vielleicht Jub 50,12 „und einen Weg geht“ (dazu DOERING, Schabbat, 87–91).

³⁰ So Jub 50,12: Fastenverbot; vgl. ferner Aussagen zum Essen, Trinken, Sattwerden und Ruhen in Jub 2,21.31; 50,9f. (DOERING, Schabbat, 105ff.); 4Q503 24 5; 4Q264a II,1: Sabbatfreude (a.a.O., 255 mit Anm. 724); Philo, Mos 2,211: ἐν ἡλαράις ... εὐθυμίας „in heiterer Fröhlichkeit“ (a.a.O., 348ff.).

³¹ So Jub 2,29 (*la-gabira bāti faqādomu*); ferner CD 10,20f. Verbot des Herumgehens, „zu tun die Arbeit seines Geschäfts“ nach dem Sabbat; 11,2 ein Fremder darf nicht gesandt werden, „zu tun die Arbeit seines [sc. des Auftraggebers] Geschäfts“ (DOERING, a.a.O., 143ff.161–164). Statt „Geschäft“ kann auch „Wunsch“ oder „Willen“ übersetzt werden.

³² Siehe die unten diskutierten Texte.

ändern durch ein X-förmiges Zeichen am rechten Rand vor dem Anfang von Jes 58,13. Während *paragraphoi* Gliederungsabschnitte markieren und möglicherweise von den Schreibern A und B der Handschrift 1QJes^a angebracht wurden,³³ verdankt sich das X-förmige Zeichen der annotierenden oder exzerpierenden Lesehaltung durch einen späteren Leser,³⁴ in gewissem Sinn vergleichbar der Identifizierung von fettgedruckten „Kernstellen“ in der Lutherbibel. Das bedeutet, dass der betreffende Abschnitt auf mehreren Ebenen des Rezeptionsvorgangs hervorgehoben wurde, was auch aus der Sicht der Handschriftenkunde auf eine intensive Bezugnahme auf diesen Text schließen lässt.

Auch in CD-A 10,17b–19 ist auf diesen Text zurückgegriffen; dabei ist die äußerst komprimierte und daher enigmatische Wendung ןדָּבַר דָּבַר aufgenommen und ausgearbeitet worden:

... וביום השבת אל ידבר איש דבר (17)

(18) נבל ורק אל ישה ברעהו כל אל ישפוט על הון ובצע

(19) אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים

(17) ... und am Sabbattag rede niemand ein

(18) böses oder nichtiges Wort. Man leihe seinem Nächsten nichts. Man verhandle nicht über Vermögen und Gewinn.

(19) Man rede nicht über Angelegenheiten des Tagwerks und der Arbeit, (sie) am (nächsten) Morgen zu tun.

³³ Vgl. E. TOV, *Scribal Practices and Approaches Reflected in Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54), Leiden 2004, 179–184 (wo auf S. 181 oben die Angabe 1QIsa^a „XLVIII 5, 13“ korrigiert werden muss zu „XLVIII 9, 12“).

³⁴ Zum Phänomen der Exzerption in Qumrantexten vgl. E. TOV, *Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran* [1995], in: ders., *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays*, TSAJ 121, Tübingen 2008, 27–41; L. DOERING, *Excerpted Texts in Second Temple Judaism: A Survey of the Evidence*, in: R.M. Piccione/M. Perkams (Hg.), *Selecta colligere II: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, Alessandria 2005, 1–38; B.A. STRAWN, *Excerpted Manuscripts from Qumran: Their Significance for the Textual History of the Hebrew Bible and the Socio-religious History of the Qumran Community and Its Literature*, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Vol. 2, Waco, Tx., 2006, 107–167. – Zu den X-förmigen Zeichen in Qumran-Handschriften vgl. E. TOV, *Scribal Practices*, 208: „Some signs, possibly written by users, were meant to draw attention to certain issues or passages, possibly passages of sectarian interest.“ Tov merkt an, es sei „not impossible“, dass das X-förmige Zeichen eine ähnliche Funktion hat wie die, die J.E. Epp für die Oxyrhynchus-Papyri festgestellt hat: „to indicate something noteworthy in a line“.

Darüber hinaus findet sich in 4Q264a I (Frg. 1) par. 4Q421 13+2+8 (unterstrichen) die folgende Reihe von Vorschriften, die ebenfalls um unerlaubtes Reden kreist:³⁵

- (5) אל יהשב איש [בפיהו] ...
- (6) [לעשות חפצו בשבת ? אל ידבר [בכול דבר א] עבודה או בהון או במק[ח]
- (7) [וממכר ... [ביום הש[ב]ה ואל יד[בר] ב[ר] כי אם לרב[ר]]
- (8) [קודם בתוך ויה[ב]ר לברך אל אך ידבר [דבר ?] לאכול ולשתות] ...]
- (5) ... Niemand plane[mit seinem Mund]
- (6) [seinen Willen zu tun am Sabbat ? Man rede nicht]über jegliche Angelegenheit o[der] Arbeit oder über Vermögen oder über Kau[fen]
- (7) [und Verkaufen ...]am Tag des Sa[bb]ats, und man re[de] nicht ein Wort, außer für (8) [heilige] (7) Angelegenheit[en]
- (8) [nach der Vorschrift. Und man re]de, um Gott zu preisen; ja, man rede [ein Wort?], zu essen und zu trinken[...]

Deutlich ist in beiden Texten, dass jegliches geschäfts- und arbeitsbezogene Reden am Sabbat untersagt ist. Konzediertes Reden betrifft lediglich „heilige Angelegenheiten“, den Lobpreis Gottes und vermutlich das zur Organisation von Essen und Trinken nötige Reden. Darin schlägt sich nieder, dass auch nach den Qumrantexten der Sabbat ein Freudentag ist, eine Eigenschaft, die – wie bereits angedeutet – wiederum mit Jes 58,13f. (עֲנֵנּי, אָז תִּתְעַנֵּג עַל־יְהוָה) in enger Verbindung steht. In dieser Begrenzung des erlaubten Redens wird deutlich, dass E.P. Sanders' globale Aussage zu Jesu verbal vollzogenen Heilungen, „talking is not work“,³⁶ zu einfach ist – eine Einsicht, die sich auch auf rabbinische Belege stützen kann.³⁷

Allerdings führt die oben zuerst genannte Frage, ob denn Heilen überhaupt verboten gewesen sei, zu keiner expliziten Antwort in den Qumrantexten. Die gelegentlich zu lesende Angabe, CD-A 11,9f. verbiete

³⁵ Vgl. DOERING, Schabbat, 225–227; jetzt mit extensiven Rekonstruktionen (denen ich im Folgenden [in Konturschrift] nur dort folge, wo sie kontextuell gerechtfertigt sind) NOAM/QIMRON, A Qumran Composition of Sabbath Laws, 57–59. Vgl. auch die verbesserte Lesung des Fragments bei E.J.C. TIGCHELAAR, More on 4Q264a (4QHalakha A [sic] or 4QWays of Righteousness?), RdQ 19/75 (2000) 453–456, der auf die ältere Fotografie PAM 40.626 mit weiteren Buchstabenresten hinweist.

³⁶ E.P. SANDERS, The Historical Figure of Jesus, London 1993, 215.

³⁷ Vgl. dazu DOERING, Schabbat, 225f. mit Anm. 576. Dem schließt sich jetzt an S.-O. BACK, Jesus and the Sabbath, in: T. Holmén/S.E. Porter (Hg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, Vol. 3, Leiden 2011, 2596–2633: 2610–2613.

Medikamente umherzutragen,³⁸ ist unzutreffend, da sich die betreffende Stelle nur mit dem Hinaus- und Hereintragen (לצאת ולביא [= ולבוא] בשבת) von Medikamenten beschäftigt.³⁹ Überraschenderweise ist zum Thema Heilen eine komplette Fehlanzeige für die Zeit vor der Entstehung der Evangelien zu registrieren. John Paul Meier interpretiert das jetzt so, dass das Verbot des Heilens, das erstmalig in der Mischna literarisch manifestiert sei, von den Rabbinen nach 70 n. Chr. als neue Art von Sabbatvorschrift entwickelt worden sei.⁴⁰ Mit Recht?

Zunächst ist zu bemerken, dass antike jüdische Listen von Verboten, wie sie im Jubiläenbuch oder in der Damaskusschrift belegt sind, nicht vollständig sind. So fehlen etwa in der Damaskusschrift die Verbote des Reitens, Feuermachens oder Schlachtens, im Jubiläenbuch hingegen das Verbot der Lebensrettung mit Geräten. Wie bereits oben angedeutet, ist daraus nicht zu schließen, dass all das jeweils erlaubt gewesen ist. Wir wissen zu wenig über die Frage, mit welchen stillschweigend oder in anderen Texten vorausgesetzten Regelungen diese Bestimmungen koexistieren. Vor der Publikation der halachischen Texte von Höhle 4 hat man auch nichts vom Umgang mit Büchern oder Musikinstrumenten am Sabbat gewusst.

Des Weiteren muss man sich kombinatorischer Logik bedienen. Wenn sich nämlich zeigen lässt, dass die sachlich *schwerer wiegende* Frage der Lebensrettung in Qumrantexten mit Zurückhaltung oder gar Ablehnung behandelt wird, kann man daraus schließen, dass Heilung nicht als erlaubt vorausgesetzt werden kann. Das ist nun in der Tat der Fall. Wiederum finden sich zwei einschlägige Vorschriften, eine im schon länger bekannten Sabbatkodex der Damaskusschrift, die andere in dem erst vor einigen Jahren veröffentlichten Text 4Q265 (Miscellaneous Rules). In CD-A 11,16–17a heißt es:

(16) וכל נפש אדם אשר תפול אל {מים} מקום מים ואל מקום

(17) אל יעלה איש בסולם והבל וכלי

(16) Und jegliches Menschenleben, das in einen Ort (voll) von Wasser fällt oder in ein <Becken>,

(17) niemand hole es herauf mit einer Leiter oder einem Strick oder einem Gerät.

Das Gewicht dieser Vorschrift liegt auf dem Ausschluss von Geräten, die man am Sabbat nicht tragen darf. Sie legt nahe, dass ein Mensch, der nur mit solchen Geräten gerettet werden könnte, nicht herausgeholt werden

³⁸ So B. KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 248.

³⁹ Vgl. DOERING, Schabbat, 183–186.

⁴⁰ Vgl. MEIER, Law and Love, 248–252; vgl. a.a.O., 253–257.

darf. Offen bleibt jedoch, ob Rettung mit Maßnahmen „unterhalb“ des Niveaus verbotener Geräte erlaubt ist. Dies wird in der Vorschrift in 4Q265 6 6–7 ausdrücklich zugestanden:

... ואם נפש אדם היא אשר תפול אל המים (6)

(7) [ביום] השבת ישלח לו את בגדו להעלותו בו וכלי לא ישא

- (6) ... Und wenn es ein Menschenleben ist, das gefallen ist ins Wasser
 (7) [am Tag] des Sabbats, lasse er ihm sein Kleid hinab, um ihn damit heraufzuholen,
 aber ein Gerät trage er nicht.

Wiederum ist der Ausschluss eines zu tragenden Geräts (כלי) hervorgehoben. Erlaubt ist aber, was „unterhalb“ des Einsatzes eines Geräts bleibt. Das Kleid, das man selbstverständlich am Sabbat tragen darf, gilt nicht als solches. Dies ist eine kreative Lösung, in der zwischen Lebensbewahrung und Sabbatheiligung pragmatisch vermittelt wird,⁴¹ doch als solche ist sie zu unterscheiden von der in rabbinischen Texten bezeugten Erlaubnis den Sabbat um eines Menschenleben willen *zu entweihen* – was dort mit dem Terminus technicus *piqquah nefesch* ausgedrückt wird. Für den Augenblick lässt sich festhalten, dass die *Rule Texts* von Qumran keine Entweihung des Sabbats zum Zweck der Lebensrettung zu erlauben scheinen,⁴² was meines Erachtens geradezu ausschließt, dass ihrer Ansicht nach aktiv geheilt werden dürfte.

⁴¹ Vgl. jetzt A. SHEMESH, The History of the Halakhic Concept “פק'יוה נפש דוחה שבת“ פתרון מעשי“ (485: „eine pragmatische Lösung“), Tarbiz 80 (2013) 481–505 (hebr.): 485.

⁴² Vgl. ausführlich DOERING, Schabbat, 201–204.232–235. Vgl. bereits DERS., New Aspects of Qumran Sabbath Law from Cave 4 Fragments, in: M. Bernstein/F. García Martínez/J. Kampen (Hg.), Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the IOQS, Cambridge 1995. Published in Honour of J.M. Baumgarten, (STDJ 23), Leiden 1997, 251–274: 264–270. Gegen SCHIFFMAN, Halakhah, 127f.; DERS., Law, Custom and Messianism in the Dead Sea Scrolls, Jerusalem 1993, 129ff. (hebr.); DERS., Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran, Philadelphia, Pa., 1994, 280f., der die Ansicht vertritt, die oben diskutierten Texte bejahten die Sabbatverdrängung im Sinne des rabbinischen Konzepts von *piqquah nefesch*, bemühten sich aber zugleich, den Anforderungen der *Muqtzeh*-Verbote (Verbot der Verwendung von Gegenständen, die nicht zum Gebrauch am Sabbat vorbereitet worden sind) Genüge zu tun; falls es jedoch keinen anderen Ausweg gebe, dürfe der Rettende auch die sonst als *muqtzeh* verbotenen Gegenstände einsetzen. Abgelehnt wird Schiffmans Deutung jetzt auch von SHEMESH, History, 485f. Kritisiert wurden meine Ausführungen (in DOERING, New Aspects) von P. HEGER, Cult as Catalyst for Division: Cult Disputes as the Motive for Schism in the Pre-70 Pluralistic Environment (STDJ 65), Leiden 2007, 140ff. Der Sache nach lehnt Heger ebenfalls Schiffmans Deutung ab, stört sich aber vor allem an meiner Aussage, die in 4Q265 repräsentierte Lösung stelle einen „dritten Weg“ dar, insofern weder die *Verdrängung* des Sabbats erlaubt wird noch im Gegensatz dazu die *Unterlassung* der

Damit markieren die *Rule Texts* von Qumran eine Extremposition in der Diskussion um Lebensrettung im antiken Judentum. Zwar kennen sie die Sorge um ein Menschenleben, nicht jedoch die Entweihung des Sabbats um dessentwillen. Mit der Anerkennung der Sorge um ein Menschenleben werfen sie aber ein neues Licht auf die Geschichte der Lebensrettung. Lange Zeit stand diese völlig im Bann der Entscheidung der Makkabäer zur Selbstverteidigung (1 Makk 2,39–41): diese habe das Prinzip, dass Lebensrettung den Sabbat verdrängt, zu allererst geschaffen.⁴³ Unklar blieb dabei, wie diese Entscheidung auf die Rettung *anderer* (also nicht sich selbst, wie bei den Makkabäern) in *Alltagssituationen* (also nicht nur im Krieg) übertragen werden konnte. Nun ist deutlich, dass, abgesehen von den Makkabäern, auch in anderen Kreisen die Sorge um ein gefährdetes Menschenleben bezeugt ist, und zwar gerade in einer der sprichwörtlichen Alltagssituationen (Mensch im Wasser). Während diese Sorge in den *Rule Texts* von Qumran zu der genannten vermittelnden Position führte, entwickelte sie sich unter anderen Juden zur Praxis und später zur formellen Erlaubnis, ein gefährdetes Menschenleben unter allen Umständen und mit allen Mitteln zu retten. A fortiori ist zu schließen, dass mindestens in den *Rule Texts* von Qumran, in denen Sabbatübertretung zwecks Lebensrettung verboten ist, eine solche auch nicht als zur Heilung erlaubt angesehen worden wäre; doch lassen sich Züge einer im Blick auf Lebensrettung zurückhaltenden Position auch in der rabbinischen Literatur ausmachen.⁴⁴

Rettung in Kauf genommen wird. Ich gebe zu, dass die Wendung missverständlich ist. Heger ist darin Recht zu geben, dass die von 4Q265 vertretene Lösung *innerhalb* der Parameter der von dieser Schrift vertretenen Sabbatobservanz verbleibt und *insofern* keinen „dritten Weg“, etwa „zwischen“ Sabbatbruch und Sabbathalten, vorgibt. Was ich mit dem „dritten Weg“ gemeint habe, ist schlicht dies, dass das Sabbatgebot auch angesichts des gefährdeten Menschenlebens als nicht außer Kraft zu setzen anzusehen ist, zugleich aber die Sorge um das gefährdete Menschenleben ernst genommen wird. Leider hat Heger meine Position insofern missverstanden, als er anzunehmen scheint, ich wäre (wie etwa Schiffman) der Meinung, die Qumrantexte würden die Sabbatverdrängung zulassen, so zuletzt P. HEGER, *1 Enoch – Complementary or Alternative to Mosaic Tora?*, JSJ 41 (2010), 29–62: 51 Anm. 76. Das Gegenteil ist der Fall! Bereits in dem DOERING, *New Aspects*, zugrundeliegenden Vortrag, 1995 auf dem IOQS Meeting in Cambridge gehalten, habe ich Schiffmans harmonisierende Interpretation *in Frage gestellt*.

⁴³ Vgl. z.B. SCHIFFMAN, *Halakhah*, 127: „This principle of *piqqua nefesh* was the creation of the Hasmoneans.“

⁴⁴ Vgl. L. DOERING, *Much Ado About Nothing? Jesus' Sabbath Healings and their Halakhic Implications Revisited*, in: L. Doering/H.-G. Waubke/F. Wilk (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Beziehungen – Grenzen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 217–241. S. z.B. tShab 15 [16], 11–15. – SHEMESH, *History*, 501–505, schlägt nun vor, dass, abgesehen von den Trägerkreisen der Qumrantexte und verwandter Literatur, Lebensrettung die natürliche, instinktive Reaktion breiter Kreise

Die unbedingte Erlaubnis der Lebensrettung, wie sie später rabbinisch unter der Formel *חַבְּרַת חַיִּים* belegt ist, ist auch in Mk 3,1–6 vorausgesetzt. Wenn Jesus dort fragt: *ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι*; „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten?“ (Mk 3,4), so wird man zwar davon ausgehen müssen, dass dieses Logion auf seinen literarischen Kontext hin bearbeitet wurde – mindestens in der Zuspitzung auf das Töten, dem der Todesbeschluss der Gegner in 3,6 entspricht. Doch scheint mir am Ausgangspunkt der Entwicklung des Logions ein Reflex auf das Erlaubtsein (vgl. den rechtlichen Terminus *ἔξεστιν*) der Lebensrettung (*ψυχὴν σῶσαι*) vorzuliegen. Da die Frage Jesu aber rhetorisch formuliert ist, mit der erwarteten Antwort: „Es ist erlaubt, am Sabbat Leben zu retten“, ist zu schließen, dass die Gesprächspartner Jesu *nicht* die Position der *Rule Texts* von Qumran vertreten haben. Das bedeutet, dass man sich die „Pharisäer“ der Evangelien nicht als „Extremisten“ vorstellen darf, wie v.a. Philip Sigal und Hyam Maccoby⁴⁵ gemeint haben.

Ein wesentlicher Unterschied in der Argumentation Jesu zu dem Befund der *Rule Texts* aus Qumran, aber auch zu den rabbinischen Texten,⁴⁶ ist freilich, dass der synoptische Jesus, wie auch der johanneische Jesus in Joh 7,21–23, die zugestandene *Rettung* aus Lebensgefahr zur Erlaubtheit von *Heilung* ausweitet. Schon für Mk 3,1–6 gilt das: Der Mann mit der verdorrten Hand ist ja nicht wirklich lebensbedrohlich erkrankt, und doch wird seine Heilung als „Leben Retten“ qualifiziert.⁴⁷ Joh 7,21–23 (24) führt einen neuen Aspekt ein und bringt zugleich die Argumentation explizit auf den Punkt:

im antiken Judentum gewesen sei, dass also die von den Qumrantexten repräsentierte Position nicht die *ältere* Halacha markiert, sondern eine spätere *Einschränkung* einer verbreiteten Praxis. Dies berührt sich (trotz Unterschieden in der Bewertung der Geschichte der Selbstverteidigung: vgl. SHEMAH, a.a.O., 503, mit DOERING, Schabbat, 537–565) in Grundzügen mit der hier vertretenen Sicht. Ob man die Gegenüberstellung freilich so einheitlich vollziehen kann, scheint mir jedoch fraglich zu sein. Insbesondere der Ansporn zu Lebensrettung, der sich in tannaitischen Texten findet (s.o.), scheint mir auf eine gewisse Scheu der Bevölkerung zu deuten, den Sabbat um der Lebensrettung willen zu entweihen, der die Rabbinen hier entgegensteuern.

⁴⁵ P. SIGAL, *The Halakah of Jesus of Nazareth According to the Gospel of Matthew*, Lanham, Md. 1986, 138ff.; H. MACCOBY, *Early Rabbinic Writings* (CCWJCW 3), Cambridge 1988, 171.

⁴⁶ Zu den rabbinischen Texten, insb. zur Position R. Aqibas nach tShab 15 [16],17; MekhY Shabbeta 1, hat jedoch jetzt SHEMAH, *History*, 497ff., angemerkt, dass diese auch logische Probleme zeigen.

⁴⁷ Vgl. DOERING, *Schabbat*, 452f.; A. YARBRO COLLINS, *Mark* (Hermeneia), Minneapolis 2008, 209.

(21) ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. (22) διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν – οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ’ ἐκ τῶν πατέρων – καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. (23) εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἔμοι χολάτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; (24) μὴ κρίνετε κατ’ ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε.

(21) Jesus antwortete und sprach zu ihnen: „Ein Werk habe ich getan, und ihr wundert euch alle. (22) Daher hat Mose euch die Beschneidung gegeben – nicht, dass sie von Mose ist, sondern von den Vätern – und am Sabbat beschneidet ihr einen Menschen. (23) Wenn der Mensch die Beschneidung am Sabbat empfängt, so dass nicht das Gesetz des Mose aufgelöst werde, (was) zürnt ihr mir, dass ich den ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? (24) Richtet nicht nach dem Anschein, sondern richtet mit rechter Entscheidung.“

Zu diesem Argument gibt es enge Sachparallelen in der tannaitischen Literatur. In tShab 15 [16],16 finden wir:

R. Eliezer sagt: „Weshalb verdrängt die Beschneidung den Sabbat? Weil man der *Karet*-Strafe schuldig wird, (wenn man sie) nach der (vorgeschriebenen) Zeit (vollzieht). Und verhalten sich die Dinge nicht wie Leichteres und Schwereres: Wenn eines seiner Glieder den Sabbat verdrängt, sollte er als ganzer (כולו) nicht den Sabbat verdrängen?“

Und MekhY Shabbeta 1 (zu Ex 31,13) [340 Horovitz / Rabin] hat Folgendes:

R. Eleazar ben Azarja antwortete und sprach: „Wenn die Beschneidung, die doch nur eines der Glieder des Menschen (betrifft), den Sabbat verdrängt, (gilt der Schluss) vom Leichteren auf das Schwerere für den Rest seines ganzen Körpers (לשאר כל גופו).“

Der R. Eliezer zugeschriebene Ausspruch macht deutlich, worin die Vergleichbarkeit der beiden Handlungen besteht: Die Beschneidung kann wegen der drohenden *Karet*-Strafe (früher, kinderloser Tod) nicht aufgeschoben werden, und für die Lebensrettung (so ist impliziert) gilt dasselbe aufgrund der unmittelbaren Gefahr. Beide Handlungen sind daher in diesem Sinne „Rettung“ eines Menschen.⁴⁸ Der johanneische Text formuliert das etwas anders, aber mit dem Hinweis auf die Nichtauflösung des Gesetzes des Mose ist auch die Unaufschiebbarkeit der Beschneidung ausgedrückt. Alle drei Texte schließen von der Handlung an *einem* Körperteil auf eine (schwerer wiegende) Handlung am *ganzen* Menschen – doch während die tannaitischen Texte diese Handlung als *Rettung aus*

⁴⁸ SHEMESH, History, 486, hat jetzt darauf hingewiesen, dass die genannten Argumente keine echten *Qal wa-Chomer*-Argumente sind, da in dem von R. Eliezer vertretenen apotropäischen Verständnis der Beschneidung diese den *ganzen* Neugeborenen rettet, nicht nur das eine Glied. Shemesh zufolge handelt es sich um ein *Binyan Av*-Argument in der Form eines *Qal wa-Chomer*.

Lebensgefahr (so der Kontext in der Mekhilta) bzw. *bei Verdacht auf Lebensgefahr* (so die Passage in der Tosefta) verstehen, bezieht sie der johanneische Jesus auf *Heilung am Sabbat*. Die sachliche Nähe des johanneischen Logions zu Mk 3,4 ist besonders eindrücklich.

Wie bei Mk 3,4 so ist auch bei Joh 7,21–23 die mit den tannaitischen Texten gemeinsame *propositio* beachtenswert: Beschneidung verdrängt den Sabbat. Vergleichbares findet sich *nicht* in den Texten aus Qumran und dem Jubiläenbuch. Letzteres schärft ein, dass ein Knabe am achten Tag zu beschneiden ist und fügt, wie die Septuaginta und der Samaritanische Pentateuch, die Worte „am achten Tag“ in die Paraphrase des Beschneidungsgebots Gen 17,14 ein: „Das Männliche, das nicht beschnitten worden ist – das Fleisch, dessen Vorhaut nicht *am achten* Tag beschnitten worden ist – dieser Mensch soll ausgerissen werden aus seinem Volk, weil er meinen Bund gebrochen hat“ (Jub 15,14). Jub 15,26 bestätigt, dass der, „dessen Fleisch nicht *bis zum achten Tag* beschnitten ist“, nicht zum Bundesvolk gehört. Dies markiert den Unterschied zwischen Ismael und Isaak: Nur den Letzteren beschneidet Abraham, „als er acht Tage alt war“, und macht ihn so zum „Ersten, der beschnitten wurde gemäß des Bundes, der für immer angeordnet wurde“ (Jub 16,14). Wir finden jedoch keine ausdrückliche Abgleichung dieser Erfordernis mit dem Sabbatgebot: Was passiert, wenn der achte Tag nach der Geburt auf einen Sabbat fällt?⁴⁹ Vorausgesetzt, die äthiopische Wendung gibt den zugrundeliegenden hebräischen Ausdruck zutreffend wieder, *könnte* jedoch in der oben genannten Spezifizierung der Zeit der Beschneidung „*bis zum achten Tag*“ (*'eska samun 'elat*; 15,26) ein gewisser Spielraum liegen: dass die Beschneidung auch *früher* vorgenommen werden kann, wenn sie mit einem Sabbat koinzidieren würde.⁵⁰ Aharon Shemesh hat vorgeschlagen, eine derartige Regelung in einem der *Rule Texts* von Qumran zu lesen. In 4Q251 (4QHalakhah A) 1–2 7 heißt es:

⁴⁹ Dies stellt ein Problem dar für die nachdrückliche, im Ansatz zweifellos richtige Betonung des *achten Tags* als Zeichen einer *bundesrelevanten* Beschneidung im Jubiläenbuch, womit de facto „Konversion“ ausgeschlossen ist, bei M. THIESSEN, *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford 2011, 67–86. Der folgende Hinweis ist ein erster Ansatz zu einer weiterführenden Antwort.

⁵⁰ Vgl. auch M. SEGAL, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJ.S 117), Leiden 2007, 232–236: Jub 2,25 („keine ‚Beschneidung‘ der Tage und kein Überschreiten [*ta'adewo*] eines der Tage aus den acht Tagen“) hat v.a. die Beschneidung *nach*, nicht vor dem achten Tag im Blick. Segal schlägt vor, dass das hier im Äthiopischen mit „Beschneidung“ wiedergegebene Wort im Hebräischen מלאח „Vollendung“ war, so dass die fortdauernde Gültigkeit des Gebots angesprochen wäre und nicht etwa ein Auslassen eines Tages, wie andere Autoren behauptet haben (s. die Diskussion bei Segal).

[...] בן[ו]ם הששי בשר ער] (7)

Shemesh möchte das letzte Wort ער[לתו] „seine Vorhaut“ ergänzen und rekonstruiert die gesamte Zeile: וכל זכר אשר יולד ביום השבת ימול] בן[ו]ם הששי [ער[לתו] בשר ער[לתו] „[Und alles Männliche, das am Sabbattag geboren ist – man beschneide] am sechsten T[a]g das Fleisch [seiner] Vor[haut]“. Der sechste Tag wäre hier der sechste Tag der Woche, also Freitag. Wenn diese Rekonstruktion zuträfe, hätte man einen expliziten Beleg dafür, dass einem Text aus Qumran zufolge Beschneidung *nicht* den Sabbat verdrängt.⁵¹ Eine gewisse Unsicherheit bleibt hier jedoch: Die Herausgeber des Texts, Lawrence Schiffman und Erik Larson, sowie der Verfasser in einem früheren Beitrag, geben einer Rekonstruktion des letzten Worts als ער[וה] (oder mit Suffix: ער[וה]ר) den Vorzug und beziehen – unter Aufnahme von mündlichen Hinweisen von Joseph Baumgarten – diese Wendung auf eine rituelle Reinigung am Freitag, wie sie auch in 4Q512 IV (Frg. 33+35) 1–5 bezeugt ist.⁵²

Ähnliche Schlüsse von der Rettung auf die Heilung wie in Mk 3,4 und Joh 7,21ff. finden sich bei Matthäus und Lukas. Hier handelt es sich um die *Rettung von Tieren aus bedrohlichen Situationen*. Mt 12,11f. fügt als Antwort auf die Pharisäerfrage, „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?“ (εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεράπευσαι;), die folgende Antwort Jesu ein:

(11) ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἐν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ;

(12) πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν.

(11) Er aber sprach zu ihnen: Wer unter euch wird der Mensch sein, der *ein* Schaf hat, und wenn dieses am Sabbat in eine Grube fällt, es nicht ergreifen und aufrichten wird?

(12) Wieviel mehr ist nun ein Mensch wert als ein Schaf! Deshalb ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun.

Lukas bietet eine ähnliche Antwort, doch mischt er ein *argumentum a fortiori* mit einem *argumentum a pari* (Lk 14,5):

(5) καὶ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

(5) Und er sprach zu ihnen: Wer von euch wird nicht seinen Sohn oder Ochsen, der in einen Brunnen fällt, sogleich heraufziehen am Tag des Sabbats?

⁵¹ A. SHEMESH, 4Q251: Midrash Mishpatim, DSD 12 (2005) 280–302: 298.301f.

⁵² L.H. SCHIFFMAN/E. LARSON, 4Q251. Halakha A, in: J. M. Baumgarten u.a., Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts (DJD 35), Oxford 1999, 25–51: 28–31 (erwägen und diskutieren allerdings auch die Lesung [ער[לתו]); DOERING, Schabbat, 238ff.

Es ist umstritten, ob dieses Logion aus Q stammt; meines Erachtens ist gemeinsame mündliche Überlieferung wahrscheinlicher, vor allem, da es sehr gut möglich ist, dass hinter beiden Varianten eine aramäische Tradition steht (dazu mehr im Anschluss). Dabei halte ich das *argumentum a pari* bei Lukas für sekundär, da es Rettung von Mensch und Tier vermengt und erkennbar einen gewichtigeren Aspekt (*Menschenleben*) in die Diskussion einführt.⁵³ Wiederum belegen die *Rule Texts* von Qumran eine abweichende Position. Sowohl die Damaskusschrift als auch *Miscellaneous Rules* untersagen Hilfe für ein Stück Vieh, das am Sabbat in ein Wasserloch oder dergleichen fällt. CD-A 11,13b–14a:

... (13) ואם תפיל > תפול < אל בור

(14) ואל פחת אל יקימה בשבת

(13) ... Und wenn es fällt in eine Zisterne

(14) oder ein tiefes Loch, hebe er es nicht herauf am Sabbat.

Und in 4Q265 6 5b–6a heißt es:

... (5) אל יעל איש בהמה אשר תפול

(6) אל המים ביום השבת

(5) ... Niemand hole ein Stück Vieh herauf, das gefallen ist

(6) ins Wasser am Tag des Sabbats.

Interessanterweise werden in diesen beiden Texten zwei unterschiedliche Verben gebraucht: עלה *hif'il* „heraufholen“ in 4Q265 und קום in der Damaskusschrift. Um Letzteres hat es einige Diskussion gegeben, denn es ist unklar, ob die betreffende Form als *hif'il* oder nicht vielmehr als *pi'el* zu lesen ist, wie Chaim Rabin und Elisha Qimron vorgeschlagen haben.⁵⁴ יְקִימָה statt יְקִימָה. Demzufolge wäre an die Lebenserhaltung,⁵⁵ nicht das Heraufholen des Tiers gedacht. Auch Matthäus und Lukas verwenden unterschiedliche Verben, ἀνασπᾶν und ἐγείρειν. Während ἀνασπᾶν semantisch eng bei עלה *hif'il* steht (vgl. die griechische Übersetzung von Hab 1,15), gibt ἐγείρειν in der Griechischen Bibel häufig קום *hif'il*

⁵³ Gegen die Heranziehung dieses Verses als historisch aussagekräftigen Beleg für eine verbreitete Praxis der Rettung von Menschen und Tieren bei SHEMESH, *History*, 500f.504.

⁵⁴ C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford ²1958, 56; E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta, Ga. 1986, 103 (§ 500.2).

⁵⁵ Vgl. dazu auch M. KISTER, *Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic*, in: M. Lowe (Hg.), *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of D. Flusser*, Immanuel 24/25 (1990) 35–51: 42 (doch ist die Diskussion von קום *pi'el* hier auf die Erhaltung eines Menschenlebens bezogen).

wieder.⁵⁶ Es ist daher wahrscheinlich, dass hinter den beiden Ausdrücken in den Evangelien Termini technici stehen, die in ihrer hebräischen Grundform in den Qumrantexten belegt sind.

Menahem Kister und Jan Joosten haben nun die These vertreten, dass das matthäische ἐγείρειν Fehlübersetzung eines hebräischen *pi'el* יָקַעַל ist, dass also der ursprüngliche Terminus technicus hier das *Erhalten* des Tiers bezeichnet.⁵⁷ Dies setzt allerdings voraus, dass im Lauf der Überlieferung von Mt 12,11 ein *schriftlicher hebräischer* Text falsch gelesen wurde. Doch ist der Gebrauch eines schriftlichen Textes hier wahrscheinlich? Zweifel bezüglich dieses Vorschlags bestehen auch deshalb, weil mehrere Forscher mit guten Gründen angenommen haben, dass hinter Mt 12,11 und Lk 14,5 ein gemeinsames *aramäisches* Wortspiel steht, das um בִּירָא „Brunnen“ und בעִירָא „Vieh“ kreiste und (so nach der These von Joachim Jeremias) in der bei Lukas repräsentierten Form um בָּרָא „Sohn“ erweitert ist.⁵⁸ Des Weiteren stellt sich beim Vorschlag Kisters und Joostens die Frage, wie frühe Leser oder Hörerinnen des *griechischen Matthäusevangeliums* ἐγείρειν in Mt 12,11 verstanden haben. Dass darunter nur ein Auf-die-Beine-Stellen, nicht aber ein Heraufheben des Schafs verstanden worden wäre, wie Peter Tomson und Eric Ottenheijm meinen,⁵⁹ ist wenig wahrscheinlich. Interessanterweise konnotiert *keines* der in den Texten belegten Verben das *Herausbringen* aus der Grube, sondern nur eine *Aufwärtsbewegung*, was darauf deutet, dass eine solche Entfernung eines Tiers nicht als horizontaler Transport verstanden wurde. Kurzum: Mir ist es wahrscheinlicher, dass עלה *hif'il* und קום *hif'il* zwei Alternativen sind, das Heraufheben eines Tiers zum Ausdruck zu bringen, und dass die griechischen Ausdrücke in Matthäus und Lukas diese Termini technici in etwa angemessen wiedergeben.

Nur kurz ist im vorliegenden Rahmen auf die rabbinischen Vergleichstexte einzugehen. In der Tosefta findet sich bekanntlich die Ansicht, dass ein in eine Zisterne gefallenes Stück Vieh vor Ort mit Futter (פִּרְנוֹסָה) versorgt werden darf, damit es nicht sterbe (tShab 14 [15],3). Der Bavli führt die Ansicht Rav Jehudas im Namen Ravs an, man dürfe dem Tier Decken und Kissen vorlegen, und wenn es heraufkommt, kommt es herauf (אָם עֵלְתָהּ

⁵⁶ Gen 49,9; Ri 2,16.18; 3,9 etc.

⁵⁷ M. KISTER/J. JOOSTEN, *The New Testament and Rabbinic Hebrew*, in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJS 136), Leiden 2010, 335–350: 340–345.

⁵⁸ Einzelheiten zu den Deutungen von M. Black, S.-O. Back, J. Jeremias u.a. bei DOERING, *Schabbat*, 458f., wo ich mich begründet der Argumentation von J. JEREMIAS, *GGA* 210, 8f., anschließe. Die neuerliche Kritik bei BACK, *Jesus and the Sabbath*, 2628 Anm. 121, führt kein wirkliches Argument an.

⁵⁹ P. TOMSON, „If this be from heaven ...“: *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield 2001, 220; E. OTTENHEIJM, *Genezen as goed doen. Halachische logica in Mt 12,9–14*, *Bijdragen* 63 (2002) 335–366: 356.

עלתה). Die Gemara erklärt, dass Rav Jehudas Erlaubnis dann greife, wenn es unmöglich sei, das Tier an Ort und Stelle zu versorgen. Aber auch hier wird nirgendwo das *aktive* Heraufholen des Tiers befürwortet.

Das bedeutet, dass bereits die *protasis* der Argumentation in den Evangelien von allen bekannten jüdischen Texten abweicht. Es ist möglich, dass sie eine pragmatische Position, vielleicht galiläischer Kleinbauern, reflektiert. Noch wichtiger aber ist, dass erneut von der Rettung auf Heilung geschlossen wird. Matthäus qualifiziert hier sogar noch weiter und schließt in Modifikation von Mk 3,4: ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν „Deshalb ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun“ (Mt 12,12). Weder die Voraussetzung noch der Schluss in diesen Argumenten wird in den Texten aus Qumran geteilt.

Zuletzt ist hier noch auf Lk 13,10–17 einzugehen. In der Diskussion um die Heilung einer verkrümmten Frau am Sabbat finden wir in Lk 13,15f. folgendes Argument:

(15) ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βούν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; (16) ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὐσάν, ἣν ἔδησεν ὁ σατανάς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτώετη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

(15) Der Herr aber antwortete ihm (sc. dem Archisynagogos) und sprach: „Heuchler! Löst nicht jeder von euch am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt (sie) zur Tränke? (16) Musste nicht diese, die doch eine Tochter Abrahams ist und die der Satan bereits 18 Jahre gebunden hatte, von dieser Fessel am Tag des Sabbats befreit werden?“

Die Texte von Qumran sind einerseits aufschlussreich für den Umgang mit der Notwendigkeit, Vieh am Sabbat weiden zu lassen. Während das Jubiläenbuch offenbar jedes Gehen eines Wegs außerhalb der Siedlung untersagt (Jub 50,12), kennen die *Rule Texts* von Qumran einen normalen Sabbatweg von 1000 Ellen und einen solchen von 2000 Ellen für das Weiden von Vieh (CD-A 10,21; 11,5b–6a; 4Q265 7 5). CD-A 11,5b–7a gibt noch weitere Vorschriften zum Umgang mit Vieh:

... אל ילך איש אחר הבהמה לרעותה חוץ מעירו כי (5)

(6) אם אלפים באמה אל ירם את ידו להכותה באגרוף אם

(7) סוררת היא אל יוציאה מביתו

- (5) ... Niemand gehe hinter dem Vieh her, es zu weiden außerhalb seiner Stadt,
 (6) außer zweitausend Ellen. Man erhebe nicht seine Hand, es zu schlagen mit der Faust; und wenn
 (7) es störrisch ist, hole man es nicht aus seinem Haus.

In der Erweiterung des Sabbatwegs zum Zweck des Weidens ist den Bedürfnissen der Tiere Rechnung getragen. Die angeschlossenen Vorschriften konzentrieren sich jedoch darauf, keinen Zwang auf das Tier auszuüben. Hier kommt vermutlich ein Versuch zum Vorschein, der in Ex 20,10 und Dtn 5,14 vorgeschriebenen Sabbatruhe des Viehs nachzukommen (vgl. Jub 50,12: kein Schlagen eines Tiers). Das schließt auch ein, dass man beim Weiden hinter dem Tier hergeht. Dies nun steht in *Kontrast* zur Formulierung in Lk 13,15, wo vom *Führen* (ἀπάγειν) die Rede ist.

Auf der anderen Seite lassen die Qumrantexte die Frage nach dem Losbinden von Vieh, die entscheidend für die Argumentation bei Lukas ist, offen. Wir wissen nicht, ob die Damaskusschrift voraussetzt, dass Tiere im Stall grundsätzlich nicht angebunden waren. Wenn nicht, wäre das Lösen von Knoten im Trägermilieu der Damaskusschrift nicht eigens problematisiert worden, doch das muss unsicher bleiben. Nach der Mischna hingegen gehört das Lösen von Knoten zu den 39 verbotenen Hauptarbeiten (mShab 7,2: המותר). Das Argument bei Lukas weiß von solch einem Verbot nichts. Erneut wird von der Hilfe für Tiere auf die Erlaubtheit des Heilens geschlossen, hier vermitteltst eines doppelten Verständnisses von „Lösen“.

Zum dritten stellt sich die Frage, ob die Qumrantexte etwas zum Kontext der hier bezeichneten Hilfe für die Tiere, nämlich dem zugestandenem Tränken, beitragen. Das ist unklar. Der spätere Bavli untersagt freilich, dem Vieh Wasser direkt hinzuhalten, lässt jedoch das Trinken von ausgeschüttetem Wasser zu (bEr 20b–21a). In den *Rule Texts* von Qumran und bereits im Jubiläenbuch ist deutlich das Schöpfen von Wasser am Sabbat verboten (Jub 2,29; 50,8; CD-A 11,1f.; 4Q421 11 3). Die Tannaiten differenzieren hier: Im privaten Bereich ist Schöpfen erlaubt, im öffentlichen verboten; ein öffentlicher Brunnen kann durch Umzäunung zu einem privaten Bereich werden, so dass aus ihm geschöpft werden darf (mEr 2,1). Unter den Qumrantexten scheint ein weiterer – 4Q251 1–2 3–4 – zu verbieten, Wasser aus einer Zisterne „zu ziehen“. Damit *kann* das Weiterleiten von Wasser gemeint sein, etwa auch solchen Wassers, mit dem man Vieh trinkt („Vieh“ findet sich unmittelbar vor dieser Bestimmung).⁶⁰ Keinerlei Angaben finden wir aber über eine Tränke, die bereits vor Sabbat gefüllt worden wäre.

⁶⁰ Vgl. DOERING, Schabbat, 235–236; und SHEMESH, 4Q251, 298.300f., der den Text wie folgt rekonstruiert היא שיכהמ[יבה היא ולמשוך מים מבור (4) [כיביום השבת] שאא שיכהמ[יבה היא ולמשוך מים מבור (4) [כיביום השבת] שאא שיכהמ[יבה היא ולמשוך מים מבור] „und Wasser zu leiten aus einer Zisterne (4) [am Sabbattag, denn] das Leiten ist Schöpfen“.

2.3 Weitere halachische Probleme: Priesterdienste, Tragen

Zu zwei weiteren halachischen Fragen werfen die Texte aus Qumran ein Licht auf Sabbattexte in den Evangelien: zur Erlaubnis von Priesterdiensten am Sabbat in Mt 12 und hinsichtlich des Trageverbots, wie es in Joh 5 zur Sprache kommt. In Mt 12,5f. wird die sabbatverdrängende Wirkung des Priesterdienstes folgendermaßen reflektiert:

(5) ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασι οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοι εἰσιν; (6) λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὁδε.

(5) Oder habt ihr nicht im Gesetz gelesen, dass am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat entweihen und doch unschuldig sind? (6) Ich sage euch, dass hier mehr ist als der Tempel.

Deutlich ist hier die Differenz zwischen Tätigkeitsbewertung und Geltungsbewertung: Die Tätigkeit der Priester wird ausdrücklich als „entweihen“ (βεβηλοῦν) bezeichnet; doch gleichzeitig gelten die Priester als „unschuldig“ (ἀναίτιοι). Bereits im Jubiläenbuch (Jub 50,10f.) findet sich eine ausführliche Rechtfertigung dieses Typs konzederter Übertretung des Sabbatgebots, wobei einerseits das Bewusstsein dafür erkennbar wird, dass es sich um „Arbeit“ handelt, andererseits aber *diese* „Arbeit“ anders als andere „Arbeit“ zu bewerten ist: „Denn groß ist die Ehre, die der Herr Israel gegeben hat, zu essen, zu trinken, und satt zu werden an diesem Festtag, und an ihm zu ruhen von aller Arbeit, die aus der Arbeit des Menschen ist (*em-k^vellu gebr za-em-gebra 'eg^vāl*) – außer Weihrauch zu räuchern und Opfer und Brandopfer darzubringen vor dem Herrn für die Tage und für die Sabbate, denn diese Arbeit allein soll getan werden (*za-gebra bāhtitu yetgabar*) an den Tagen der Sabbate im Haus des Heiligtums des Herrn, eures Gottes ...“. Die Wendung „für die Tage und für die Sabbate“ bei gleichzeitiger Betonung, dass allein „diese Arbeit“ – d.h. die Darbringung *dieser* Opfer – getan werden darf, zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit, dass hier sowohl das tägliche Tamid- als auch das Sabbatbrandopfer im Blick sind.⁶¹ Der Kontrast zwischen verbotener und zugestandener „Arbeit“ wird durch die Gegenüberstellung von Arbeit „aus der Arbeit *des Menschen*“ und solcher „im Haus des Heiligtums des Herrn,

⁶¹ So bereits SCHIFFMAN, Halakhah, 131, der die Stelle als problematisch für seine Interpretation von CD-A 11,17f. (siehe im Folgenden) benennt. Ähnlich auch SHEMAH, History, 490. Gegen P. HEGER, Sabbath Offerings According to the Damascus Document – Scholarly Opinions and a New Hypothesis, ZAW 118 (2006) 62–81: 78, der im Übrigen ebd. Anm. 61 mich zu Unrecht als Zeugen für die von ihm behauptete Ansicht anführt „that the Jub. text is ambiguous, and does not unequivocally confirm the offering of the weekday Tamid on Sabbath.“

eures Gottes“ unterstrichen.⁶² Anders als Matthäus spricht das Jubiläenbuch nicht von „Entweihung“ des Sabbat durch den zugestandenen Opferdienst.

CD-A 11,17b–18a bestimmt, dass am Sabbat nur das „Sabbatbrandopfer“ auf dem Altar dargebracht werden darf:

... אל יעל איש למזבח בשבת (17)

(18) כי אם עולת השבת כי כן כתוב מלבד שבתותיכם

(17) ... Niemand bringe (etwas) auf den Altar am Sabbat
(18) außer dem Sabbatbrandopfer, denn so ist geschrieben [Lev 23,38]: „außer euren Sabbaten“.

Es ist umstritten, ob damit auch – in bemerkenswertem Kontrast zum Jubiläenbuch – das Tamid-Opfer ausgeschlossen werden soll (so Lawrence Schiffman),⁶³ ob es um die Abweisung von Opfern während mehrtägiger Feste geht, in die auch im 364-Tage-Kalender ein Sabbat fällt (die Halbfeiertage von Massot oder Sukkot; so Yigael Yadin),⁶⁴ ob es um den Ausschluss von Darbringungen geht, die nach einer konkurrierenden Kalender-Logik auch am Sabbat stattfinden (v.a. das ‘Omer-Schwingen; so Joseph Baumgarten)⁶⁵ oder ob lediglich die Darbringung privater Opfer, etwa durch Menschen, die ihren Reinigungsprozess abschließen, wie Wöchnerin, Aussätziger oder Ausflussbehafteter, untersagt ist (so jetzt Aharon Shemesh).⁶⁶

⁶² Vgl. die ähnliche Konzession des Beredens „heiliger Angelegenheiten“ in 4Q264a I (Frg. 1) par. 4Q421 13+2+8, s.o., nach Anm. 35.

⁶³ SCHIFFMAN, *Halakhah*, 128ff.

⁶⁴ Y. YADIN, *The Temple Scroll*. Vol. 1, Jerusalem 1983, 98.130–131. HEGER, *Sabbath Offerings*, 63.78f. findet es an Yadins Vorschlag „bizarr[]“, dass der Festcharakter eines mit dem Sabbat koinzidierenden Halbfeiertags gleichsam „eingeklammert“ und der Feiertag an die Festwoche angehängt worden wäre. Dafür gibt es jedoch Analogien in der angeblichen Praxis der „Zadokiten“ nach Qirqisani (vgl. B. CHIESA/W. LOCKWOOD, *Ya‘qūb al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity* (JudUm 10), Frankfurt a. M. 1984, 134), die HEGER, a.a.O., 72f., vorschnell für irrelevant erklärt.

⁶⁵ J. M. BAUMGARTEN hat seine Sicht im Lauf der Zeit verändert. Während er anfangs annahm, die Vorschrift richte sich allgemein gegen Opfer an Feiertagen, die nach dem (Baumgarten zufolge im Tempel geltenden) lunisolaren Kalender mit einem Sabbat koinzidieren (DERS., *Studies in Qumran Law* [SJLA 24], Leiden 1977, 69f.), hat er später, v.a. unter dem Eindruck von 4Q513 4 2–5, vorgeschlagen, dass Gegenstand der Vorschrift der Ausschluss einer Darbringung des ‘Omer an einem Sabbat sei (DERS., *Halakhic Polemics in New Fragments from Qumran Cave 4*, in: J. Amitai [Hg.], *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984*, Jerusalem 1985, 390–399: 395ff.).

⁶⁶ SHEMESH, *History*, 489–495.

Schiffmans Vorschlag ist am wenigsten wahrscheinlich: Seine Deutung von מלבר auf den Ausschluss des Tamid, basierend auf einem angeblichen Verständnis der Präposition על in der Wendung על עלת-התמיד ונסכה (Num 28,10) als „anstelle von“, ist gezwungen und findet keine klare sprachliche Stütze. Ferner wird der Einschluss des Tamid auch durch 11QPs^a 27,5ff. (11QCompositions of David) gedeckt, demzufolge David für das Tamid-Opfer 364 Lieder verfasst habe, d.h. für *jeden* Tag des Jahres, und dazu 52 Lieder für einen vollen Jahreszyklus an Sabbatbrandopfern.⁶⁷ Falls die Damaskusschrift sich hier erheblich von Jubiläenbuch (s.o.) und 11QPs^a 27 als ideologisch nahestehenden Texten unterschieden hätte, würde man eine deutlicher argumentative Entwicklung des Themas erwarten. Gegenüber Baumgarten ist zu sagen, dass die Vorschrift in CD nicht erkennbar polemisch formuliert ist; freilich wäre eine derartige Ermahnung nach innen gerichtet nicht völlig auszuschließen, aber man fragt sich doch nach ihrer Notwendigkeit. Shemeshs Deutung ist attraktiv, da sie ohne die von Yadin postulierte „Einklammerung“ und nachträgliche „Anfügung“ von Halbfeiertagen, die auf einen Sabbat fallen, auskommt und zugleich dem Zusammenhang mit den sonstigen auf die *Einzelperson* zielenden Sabbatvorschriften in der Damaskusschrift Rechnung trägt. Es bleibt jedoch anzumerken, dass sich der in CD 11,18 zitierte Vers Lev 23,38 auf *Feiertagsopfer* bezieht und man daher auch im Zitierkontext eine solche Bezugnahme erwarten sollte. Der Vorschlag Yadins ist m.E. nicht völlig abwegig; dass etwa die Tempelrolle eine derartige „Einklammerung“ der Halbfeiertage nicht explizit anspricht, heißt nicht, dass man eine solche nicht praktiziert haben könnte. Die Frage ist, ob die hohe Anzahl von Opfertieren an diesen Halbfeiertagen⁶⁸ als für den Sabbat zugestandene priesterliche Arbeit betrachtet worden wäre oder nicht.

In jedem Fall konzidiert auch CD-A 11,17f. die Darbringung der nötigen Opfer am Sabbat, wenngleich wir hier keine ausgesprochene Reflexion über die Erlaubtheit solcher Opfer finden. Rabbinische Texte belegen hingegen später solch eine Reflexion, wobei sie auf die Priesterdienste die auch sonst (z.B. bei Lebensrettung) rabbinisch übliche Terminologie des „Verdrängens“ (דוּחָה) des Sabbats anwenden: Unter der Formel עבודה דוּחָה את השבת „(Opfer-)Dienst verdrängt den Sabbat“ kommen nun alle möglichen vorgeschriebenen Opfer in den Blick, unter anderem die Opfer von

⁶⁷ Vgl. die Diskussion in DOERING, Schabbat, 205–210 (wo ich mich Yadins Sicht anschließe). Gegen HEGER, Sabbath Offerings, 70–76. Dass 11QT^a 13,14 lediglich die „sechs“ Tage für das Brandopfer nennt (HEGER, a.a.O., 76), basiert auf einer zweifelhaften Rekonstruktion von E. QIMRON, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Jerusalem 1996, 22, die weder von YADIN, *Temple Scroll* 1, 10 Anm. 45, noch von A. STEUDEL, *Die Tempelrolle*, in: *DIES.*, *Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 2, Darmstadt 2001, 26f., geteilt wird. Qimron selbst hat diese Rekonstruktion in seiner neuesten Edition der Tempelrolle aufgegeben: E. QIMRON, *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*, Vol. 1, Jerusalem 2010, 152. Auch Josephus (Ant 3,237) und Philon (Spec 1,170) gehen deutlich davon aus, dass das Sabbatbrandopfer *zusätzlich* zum Tamid dargebracht wurde, wenngleich es unklar bleibt, zu welchem Zeitpunkt die Darbringung erfolgte (das ist schon in Num 28,9f. unklar); vgl. DOERING, a.a.O., 357f.502ff.; wiederum gegen HEGER, a.a.O., 67–70.

⁶⁸ Vgl. lediglich Num 28,19ff. und 28,23ff. für die Zahlen von Opfertieren an den vierten Tagen von Pesach und Sukkot, die im 364-Tage-Kalender auf einen Sabbat fallen.

Feiertagen, die nach dem lunisolaren Kalender auf einen Sabbat fallen können (etwa: Pesach).⁶⁹ Die Stelle im Matthäusevangelium ist ein wichtiges Verbindungsglied zwischen dem Jubiläenbuch (sowie der Damaskusschrift) und den wesentlich jüngeren Nachrichten in der rabbinischen Literatur zu diesem Thema. Sie steht auch sachlich etwa in der Mitte zwischen ihnen: Sabbatlicher Priesterdienst wird, anders als im Jubiläenbuch, als (zugestandene) „Entweihung“ verstanden, jedoch findet sich noch keine begriffliche Subsumierung im Sinne des rabbinischen דוחק.

Noch kurz ist auf das Problem des „Tragens“ einzugehen. In Joh 5,9b–10 findet sich bekanntlich folgender Nachgang zur Heilung des Mannes am Teich Betesda:

(9b) Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. (10) ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ τεθεραπευμένῳ· σάββατόν ἐστιν, καὶ οὐκ ἔξεστίν σοι ἄραι τὸν κράββατόν σου.

(9b) Es war aber Sabbat an jenem Tag. (10) Daher sagten die Juden zu dem Geheilten: „Es ist Sabbat, und es ist dir nicht erlaubt, deine Liege zu tragen.“

Üblicherweise lesen wir in Johanneskommentaren, dass hier das Verbot angesprochen ist, vom privaten Bereich in den öffentlichen und umgekehrt zu tragen. Das ist aber der Sache nach unwahrscheinlich. *Heraus-* und *Hereintragen* wird hebräisch üblicherweise mit *Hif'il*-Formen von צא⁷⁰ und בא⁷⁰ bzw. כנס⁷¹ ausgesagt, im Griechischen finden wir etwa ἐκφέρειν (Jer 17,21 LXX). Das hier gebrauchte Verb αἶρειν steht häufig für נושא,⁷² was in Jer 17,21.27 das *Tragen im Freien* bezeichnet. Genau dasselbe Verb wird nun auch in einem Text aus Qumran gebraucht – 4Q265 6 7 im Zusammenhang mit dem Verbot, ein Gerät zur Lebensrettung *zu tragen*: וכלי שיש לא (s.o.). Zwar wird שיש in CD-A 11,11b auch im Zusammenhang des Herein- und Heraustragens eines Säuglings verwendet, doch ist es dort zum einen Bestandteil eines wörtlichen Zitats von Num 11,12b, zum andern ist es durch die Wendung לצאת ולבוא „herauszugehen oder hineinzukommen“ deutlich im Sinne des Tragens zwischen Bereichen qualifiziert. Dies scheint in Joh 5 nicht der Fall zu sein, und so dürfte der zum Ausdruck gebrachte Anstoß sich in erster Linie auf das Tragen der Liege im „öffentlichen Bereich“ selbst beziehen.⁷³

⁶⁹ Vgl. tShab 15 [16],16; auch MekhY Shabbeta 1 [zu Ex 31,13; 340f. Horowitz/Rabin] (im Namen von R. Aqiba.); MekhSh Mishpatim [zu Ex 21,14; 171 Epstein/Melamed] (im Namen von R. Jose); vgl. bShab 132b.

⁷⁰ Vgl. CD-A 11,7ff.; 4Q251 1–2 4; 4Q265 6 4; ferner Ge'ez *bo'a* kausativ (Jub 2,20f.) und *wa 'a* kausativ (Jub 2,29f.; 50,8). Vgl. CD-A 11,9 לצאת ולבוא, s.u.

⁷¹ Vgl. mShab 1,1; tShab 1,3.

⁷² So z.B. Gen 43,34; 45,23; Ex 25,14.

⁷³ Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, dass Tragen im Freien und Tragen von einem Bereich zum anderen verwandte Tätigkeiten sind. Insoweit ist der Kritik an der hier vorgetragenen Differenzierung bei D. FELSCH, *Die Feste im Johannesevangelium*

3. Sabbatfeier und Sabbatdeutung

Nach den synoptischen Evangelien besuchte Jesus am Sabbat die Synagoge;⁷⁴ nach Lk 4,16–20 nimmt er an einem Sabbatgottesdienst in Nazaret teil, in dem aus dem Propheten Jesaja vorgelesen wird. Dabei gilt allerdings nach Michael Wolter: „Die Einbeziehung auch von Prophetentexten in diese Praxis ist vor Lk 4,16–20 nirgends belegt.“⁷⁵ Die Qumrantexte werfen ein buntes und zugleich undeutliches Licht auf diese Zusammenhänge. Zum einen bezeugen sie die Praxis von Gebetsgottesdiensten in dem in CD-A 11,22 genannten בית השתחווה „Bethaus“. Wie Annette Steudel vorgeschlagen hat, handelt es sich bei diesen um liturgisch gestaltete Gottesdienste und nicht um die etwa bei Philon und Josephus für den Sabbat bezeugten Studienversammlungen.⁷⁶ בית השתחווה meint die Prostration, und sowohl die auf das Eintreten in das „Bethaus“ bezogene Reinheits-Erfordernis als auch die Erwähnung von „Trompeten“ (הצוצרות) in CD-A 11,22 legt eine Analogie mit dem Tempel-Gottesdienst nahe, so dass man beim בית השתחווה geradezu von einem „Duplikat des Tempels“ sprechen kann.⁷⁷ Nach 4Q174 1 I 7 werden in dem für Gott zu bauenden „Tempel von Menschen“ bzw. „Adams“ (מקדש אדם) „Taten des Danks“ (מעשי תודה) als Rauchopfer dargebracht. Auch dabei ist mindestens unter anderem an Gebetshandlungen zu denken.⁷⁸ Dass solche Gottesdienste und

(WUNT II/209), Tübingen 2011, 72f. Anm. 77, Recht zu geben. Das lässt sich auch an der Verbindung beider Aspekte in Jer 17,21–27, einem der exegetischen Gewährstexte für die Trageverbote zeigen: Während Jer 17,21.24.27 sich auf das Tragen von „Lasten“ durch die Tore Jerusalems und damit auf das Tragen im Freien bezieht (wobei spätere Halacha keinen Unterschied macht zwischen dem Bereich außerhalb der Stadt und dem „öffentliche“ Bereich innerhalb der Stadt), untersagt 17,22 spezifisch das Herausragen aus „euren Häusern“. Dazu vgl. jetzt detailliert A. JASSEN, *Law and Exegesis in the Dead Sea Scrolls: The Sabbath Carrying Prohibition in Comparative Perspective*, L.H. Schiffman/S. Tzoref (Hg.), *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni* (STDJ 89), Leiden 2010, 115–156 (zu Joh 5,9f. vgl. knapp 153 Anm. 93). Gleichwohl macht es Sinn, die Handlungen des Herausragens aus dem Privatbereich und des Tragens im Freien zu unterscheiden, wie das entsprechend auch die rabbinische Halacha tut, und die in Joh 5,9f. vorausgesetzte Situation halachisch einzuordnen.

⁷⁴ S.o., Anm. 15.

⁷⁵ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 191.

⁷⁶ Zu diesen vgl. Philon, Prob 81f. (Essäer), Hypoth 7,12f. (ägyptische Juden), Contempl 30 (Therapeuten); Josephus, Bell 2,289 (Caesarea); Vita 275.277 (Tiberias); Ap 2,175.

⁷⁷ A. STEUDEL, *The Houses of Prostration CD XI, 21–XII, 1 – Duplicates of the Temple*, RdQ 16/61 (1993) 49–68. Allerdings erwägen andere Forscher/innen auch eine Identifikation des „Bethauses“ als Tempel oder Synagoge, vgl. HEMPEL, *Laws*, 153ff.

⁷⁸ Zu meinem Verständnis dieses Textes s. L. DOERING, *Urzeit-Endzeit Correlation in the Dead Sea Scrolls and Pseudepigrapha*, in: H.-J. Eckstein/C. Landmesser/H.

Gebete auch am Sabbat stattfanden, ist anzunehmen,⁷⁹ wird aber in beiden Texten nicht direkt erwähnt. Gleichwohl liegt es sachlich nahe, die sogleich noch zu besprechende Gebetsliteratur für den Sabbat mindestens zum Teil mit solchen Aktivitäten in Verbindung zu bringen.

Zum andern spricht ein weiterer Text (kombiniert aus 4Q264a 1 4–5 und 4Q421 13+2+8 2–3) eine Bestimmung zum Umgang mit Büchern am Sabbat aus, die sehr bruchstückhaft ist und unterschiedlich interpretiert worden ist.⁸⁰ In ihrem zweiten Teil scheint sie das Lesen und Studieren von Schriften zuzugestehen, offenbar in der Versammlung der Gemeinde. Ob diese Aktivitäten jedoch in den sabbatlichen Gebetsgottesdiensten stattfinden, muss offen bleiben. Es gibt keinen anderen Hinweis in Qumrantexten, dass in diesen Gottesdiensten die Schrift verlesen worden wäre. Für den ersten Teil der genannten Vorschrift schlagen jetzt Vered Noam und Elisha Qimron vor, ein Verbot privaten Lesens einer Schriftrolle am Sabbat anzunehmen, dem im zweiten Teil die Erlaubnis öffentlichen Lesens und Studierens gegenübergestellt wird. Der Befund ist äußerst fragmentarisch, und Noam und Qimron müssen Wesentliches für dieses Verständnis in ihre Rekonstruktion eintragen.⁸¹

Was wissen wir über sabbatbezogene Gebetsliteratur aus den Qumranfunden? Wie Daniel Falk gezeigt hat,⁸² ist ein vierfacher Befund hier relevant: zunächst (1) der Hinweis auf 52 Kompositionen Davids für Sabbate in der bereits erwähnten Passage 11QPs^a 27,5ff. (11QCompositions of David); dann (2) die Sammlung der Sabbatbrandopfer-Lieder (ShirShab) mit acht Handschriften aus Höhle 4 und je einer weiteren aus Höhle 11 und von Masada; ferner zwei Sammlungen von Gebeten für jeden Tag, die auch Sabbat-Gebete enthalten, nämlich (3) Daily Prayers (4Q503) und schließlich (4) Word of the Luminaries (4Q504–506). Zu den Letzteren hatte bereits Esther Chazon angemerkt, dass das in ihnen

Lichtenberger (Hg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judasim and Early Christianity* (Tübingen, September, 2009) (WUNT I/272), Tübingen 2011, 19–58: 44ff.

⁷⁹ So STEUDEL, *Houses*, 58f.: „Therefore we should suggest that the using of the ... בית השתחווה included the Sabbath as a recurrent day of prayer services.“

⁸⁰ Frühe Versuche bei DOERING, *Schabbat*, 246ff., und E.J.C. TIGCHELAAR, *Sabbath Halakha and Worship in 4Q Ways of Righteousness: 4Q421 11 and 13 + 2 + 8 par 4Q264a 1–2, RdQ 18/71* (1998) 359–372: 368–369.

⁸¹ NOAM/QIMRON, *A Qumran Composition of Sabbath Laws*, 80–88. Die Diskussion dort gründet in großem Maß auf der Interpretation schwieriger rabbinischer Passagen zum Thema, v.a. mShab 16,1.

⁸² D.K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 27), Leiden 1998, 125–154.

enthaltene Sabbatgebet auf Lobpreis, nicht Bitte, gestimmt ist.⁸³ Nach Ansicht Falks wurden die *Shirot Olat ha-Shabbat* als irdische Begleitung zur himmlischen Liturgie der Engel verwendet, in die die irdische Gemeinschaft einstimmt.⁸⁴ Hier lassen sich Elemente der *Qedusha* wahrnehmen, die darauf hindeuten, dass, selbst wenn die *Shirot* vom *Jachad* verfasst wurden (das Pendel schlägt gegenwärtig wieder in diese Richtung),⁸⁵ sie dennoch an weiterer Tradition teilhaben, als deren ursprünglicher Erfahrungsbereich der Tempel-Gottesdienst gelten kann.

Auch im Jubiläenbuch erfährt Israel Gemeinschaft mit Gott und den beiden höheren Klassen von Engeln am Sabbat. In Jub 50,9 wird der Sabbat als *'elata mangešt qeddest* für ganz Israel bezeichnet, was entweder mit „Tag des heiligen Königreichs“ oder mit „heiliger Tag des Königreichs“ übersetzt werden kann. Dieser Aspekt leitet sich wahrscheinlich von der Gemeinschaft mit Gott und höheren Engeln am Sabbat ab und ist hier nicht eschatologisch konnotiert. Auch für Jesus, wie ihn die Evangelien darstellen, darf man annehmen, dass die Tradition der Gemeinschaft mit Gott gerade am Sabbat eine wichtige Rolle spielt, wenn auch nicht im Rahmen der vom Jubiläenbuch vertretenen Exklusivität der Sabbatbeobachtung und Gottesbeziehung Israels. Dabei ist zu überlegen, ob der Sabbat nicht für Jesus ein Tag ist, der dem Wesen der Königsherrschaft Gottes in besonderer Weise entspricht, nun allerdings in eschatologisch gefüllter Interpretation: ein Tag, an dem Gott dem Menschen besonders nahe ist und die Wohltat des Ruhetages in Wiederaufnahme der urchristlichen Zuordnung des Sabbats zum Menschen wieder erfahrbar werden lässt. In einer solchen Deutung des Sabbats wäre dann ein – wenn nicht gar der entscheidende – Grund für Jesu Vollzug von Heilungen an nicht lebensgefährlich Erkrankten zu sehen.

⁸³ E.G. CHAZON, On the Special Character of Sabbath Prayer: New Data from Qumran, *Journal of Jewish Music and Liturgy* 15 (1992/3), 1–21.

⁸⁴ Vgl. FALK, Prayers, 134–138.

⁸⁵ Vgl. z.B. H. RIETZ, Identifying Compositions and Traditions of the Qumran Community: The *Songs of the Sabbath Sacrifice* as a Test Case, in: M.T. Davis/B.A. Strawn (Hg.), *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*, Grand Rapids, Mich., 2007, 29–52; B.A. STRAWN mit H. RIETZ, (More) Sectarian Terminology in the *Songs of the Sabbath Sacrifice: The Case of תמימי דרך*, a.a.O., 53–64.