Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 28 (1972)
Heft: 4

Artikel: Sabbatruhe und Sabbatfest : Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des Sabbat im Alten Testament

Autor: Mathys, Felix

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878559

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 28 Heft 4 Juli/August 1972

Sabbatruhe und Sabbatfest

Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des Sabbat im Alten Testament.

Wenn trotz vielen jüngeren Arbeiten zum Sabbatproblem[1] hier ein neuer Versuch unternommen werden soll, hat das folgende Gründe: Seit einiger Zeit ist in der theologischen Literatur die Frage nach dem Sinn des Festes und des Feierns[2] im Rahmen der Problematik von «Freizeit» und Zeitmangel[3] lebendig geworden. Nun gilt der Sabbat als Tag der Arbeitsruhe wie als Feiertag. In den Abhandlungen alttestamentlicher Fachleute über den Sabbat finden sich zwar immer wieder Hinweise auf die beiden Aspekte[4], es fehlt jedoch eine Untersuchung unter diesem speziellen Gesichtspunkt, vor allem auch zum gegenseitigen *Verhältnis* von *Ruhetag* und *Festtag* und ihrer Bedeutung in den verschiedenen Epochen der israelitischen Religionsgeschichte.

Da wahrscheinlich das Sabbatgebot als Arbeitsverbot am Anfang dieser Entwicklung steht, sollen zunächst diese älteren Stellen besprochen werden, bevor die Beziehung des Sabbat zum Festkalender Israels und die allmähliche kultische Füllung des siebenten Wochentages erörtert werden können. Die gewählte Reihenfolge versucht

[1] Neuere Literatur z. B. bei J. J. Stamm, Theol. Rundschau N. F. 27 (1961), S. 189ff.; E. Kutsch, Rel. Gesch. Geg'w.[3], 5, Sp. 1258ff.; H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel (1962[2]), S. 98ff.; E. Lohse, Theol. Wört. z. N.T., 7 (1964), S. 1ff.; G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion (1969), S. 107; ferner: A. R. Hulst, Bemerkungen zum Sabbatgebot: Festschr. Th. C. Vriezen (1966), S. 152–164; J. G. Guillén, Nuevas aportaciones al estudio del sábado: Estudios Bíblicos 26 (1967), S. 77–89; F. Stolz, Sabbat, Schöpfungswoche und Herbstfest: Wort und Dienst N.F. 11 (1971), S. 159–175.

[2] Vgl. etwa Harvey Cox, Das Fest der Narren (1970).

[3] E. Lange, Erwachsenenbildung in der Freizeitgesellschaft: Ev. Erwachsenenbildung 5 (1969), S. 27–51; ders., Leben im Wandel (1971), S. 50ff.

[4] Z. B. Kraus (A. 1), S. 99; K. Elliger, Leviticus, Handb. z. A.T. I, 4 (1966), S. 312f.; W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt (1968), S. 85; Guillén (A. 1), S. 78.

dabei chronologisch vorzugehen, ohne daß sie sich natürlich im einzelnen festlegen läßt und man sich ihres hypothetischen Charakters bewußt sein muß. Einige sich aufdrängende Konsequenzen zum Problem des außerisraelitischen Ursprungs des Sabbat und ein Versuch, wenigstens die Richtung anzudeuten, in der die Ergebnisse für heutige Fragestellungen bedeutsam sein könnten, sollen den Aufsatz abschließen.

1.

«Seht, Jahwe hat euch den Sabbat gegeben; darum gibt er euch am sechsten Tag Brot für zwei Tage. Jeder soll an seiner Stelle sitzen bleiben *(šᵉbû)*, keiner soll von seinem Platz weggehen am siebenten Tag. So hielt das Volk am siebenten Tag Sabbat *(jišbᵉtû)*» (Ex. 16, 29f.).

Die beiden Verse gehören nach allgemeiner Auffassung zur jahwistischen Schicht der Mannaerzählung[5]. Die Stellung innerhalb des Auszugsberichtes widerspiegelt den Glauben Israels, der Sabbat gehe auf die Zeit vor der Gesetzgebung am Sinai zurück[6]. Im Unterschied zu anderen Stellen verrät die Formulierung keine Abhängigkeit vom Sabbatgebot des Dekalogs, so daß M. Noths Urteil, Ex. 16, 29f. sei «die vermutlich älteste alttestamentliche Stelle über den Sabbat»,[7] berechtigt sein mag. Der Hinweis auf diesen Tag folgte wohl ursprünglich auf eine Mitteilung über das Staunen des Volkes wegen der doppelten Menge Manna am sechsten oder dessen Ausbleiben am siebenten Tag. Der Text ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert:

1. Verbirgt sich hinter der erwähnten Stellung vor dem Sinaibericht eine historisch zutreffende Erinnerung? Könnte man die

[5] G. Beer & K. Galling, Exodus, Handb. z. A.T. I, 3 (1939), z. St.; M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1966³), S. 32; ders., Das zweite Buch Mose, A.T. Deutsch, 5 (1961²), z. St.; G. W. Coats, Rebellion in the Wilderness (1968), S. 87; J. P. Hyatt, Exodus, New Century Bible (1971), z. St. O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse (1962²), S. 141* (Laienquelle). Im übrigen ist die Aufteilung des ganzen Kapitels in Einzelheiten umstritten. Zu einer ganz abwegigen Analyse auf Grund einer rein stilistischen Methode kommt B. J. Malina, The Palestinian Manna Tradition (1968), S. 1–18.

[6] Hyatt (A. 5), S. 178.

[7] Noth, A.T. Deutsch (A. 5), S. 108.

Frage bejahen, so bedeutete das, daß der Sabbat auf die Wüstenzeit der später «israelitischen» Stämme zurückginge.

2. An der ersten Stelle, wo die Bibel explizit vom Sabbat spricht, ist er als selbstverständlich vorausgesetzt: Er ist bekannt und braucht nicht eingeführt zu werden[8]; bemerkenswerterweise verzichten auch die priesterliche Schicht der Erzählung und der Redaktor darauf.

3. Der Sabbat ist von Jahwe gegeben: Der *Ruhetag* gilt nicht als Werk menschlicher Hände und wird als Gabe Jahwes begriffen, bevor er ausdrücklich *l*ᵉ*jhwh* begangen wird. Das läßt darauf schließen, daß er schon vorjahwistisch bekannt gewesen ist und nun betont von Jahwe hergeleitet wird[9].

4. Kennzeichen dieses besonderen Tages ist das Verbot der werktäglichen, lebensnotwendigen Beschäftigung – mehr nicht! Denn die Formulierung der Sätze erfolgt ganz von der konkreten Anwendung her: Das Verbot, vom Wohnplatz auszuziehen, ergeht darum, weil in diesem Fall die tägliche Arbeit im Weggehen zum Einsammeln des Manna besteht.

5. Der Name *šabbāt* wird mit dem Verbum *šābat* in Verbindung gebracht, und es ist durchaus zu erwägen, ob nicht auch der Imperativ *š*ᵉ*bû* bewußt mit Rücksicht auf den Anklang gewählt worden ist.

Die neuere Dekolagforschung[10] ist sich darin einig, daß am Anfang der Entwicklung alte und älteste Kurzformen der Gebote stehen, wenn auch die Zehneraufreihung oft für jünger gehalten wird. N. Lohfink hat deutlich gemacht, daß *šāmar* und *ʿāśāh* in der deuteronomischen Klischeesprache eng zusammengehören[11], so daß folgende älteste Form des vierten Gebotes zu rekonstruieren ist:

---

[8] Das gilt für alle älteren Stellen bis zur deuteronomischen Verankerung im Auszugsgeschehen und zur priesterlichen Begründung in der Schöpfung (s. dazu u. S. 251f. bzw. S. 252f.).

[9] Vgl. E. Jenni, Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament, Theol. Stud. 46 (1956), S. 9; G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog: Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte 1949–1966 (1969), 120–148, S. 138 (Erstdruck in Kerygma und Dogma, 11, 1965.

[10] Zum Dekalog vgl. J. J. Stamm, Theol. Rundschau N.F. 27 (1961), S. 189ff.; E. Nielsen, Die zehn Gebote (1965); M. E. Andrew, The Ten Commandments in Recent Research (1967); A. Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs: Zeitschr. f. alttest. Wiss. 79 (1967), S. 277–304.

[11] N. Lohfink, Zur Dekalogfassung von Dt 5: Bibl. Zeitschr. N.F. 9 (1965), S. 17–32, bes. 21f.

«*zākôr ät-jôm haššabbāt (l^eqadd^ešô)*» (Ex. 20, 8): «Gedenke des Sabbattages (ihn zu heiligen)». Ob die eingeklammerte Wendung zur Urform gehört[12] oder eine erste[13] oder gar späte[14] Erweiterung darstellt, ist schwer zu entscheiden. Die Frage ist darum von Bedeutung, weil *l^eqadd^ešô* allenfalls ein alter Hinweis auf eine kultische Bedeutung des Ruhetages sein könnte. Jepsen hat jedoch gezeigt, daß *qiddaš* «zum Gebrauch vor Gott weihen» bedeutet. «Priester werden ‚geweiht', damit sie ihren Dienst vor Gott tun können. Den Sabbat ‚weihen' heißt: den Tag für den Dienst der Gottheit bestimmen.»[15] Ist das Wort nicht Zusatz, so zeigt die gemeinsame Interpretation in Ex. 20, 9f. und Deut. 5, 12f.[16], daß dieser Dienst für Jahwe nicht kultisch verstanden worden ist, sondern als Ruhe von aller Arbeit am siebenten Tag.

Ebenso wird man schwerlich noch eindeutig feststellen können, ob die besprochene Mahnung älter ist oder das «*klassische*» *Sabbatgebot*[17]: «*šēšät jāmîm ta^ᶜabod ûbajjôm haššebîᶜî tišbot*» (Ex. 34, 21). Die Parallelstellen zeigen nur geringe Abweichungen: Ex. 23, 12 verwendet *ᶜāśāh ma^ᶜaśāh* für «arbeiten»; der Dekalog ergänzt diese Wendung mit *ᶜāśāh kŏl-m^ela'kāh* und bestimmt den Sabbat *l^ejhwh*. Das Gebot findet sich ferner in typisch priesterlicher Variante in Ex. 31, 15; 35, 2; Lev. 23, 3. Trifft es zu, daß die kürzeste Form des Gebotes (Ex. 23, 12; 34, 21) die älteste ist, dann fehlt darin das Wort «Sabbat». Daraus wird man kaum mit A. Dupont-Sommer schließen können, der Name Sabbat sei der Institution erst später zugewachsen[18], da auch er früh bekannt ist, und das Verb doch wohl bewußt an den Namen anklingen soll[19]. Daß aber das alte Gebot mit dem Verb *šābat allein* auskommt, ist wieder ein deutlicher Hinweis darauf, daß am Anfang der israelitischen Interpretation des sieben-

---

[12] Zuletzt Jepsen (A. 10), S. 292f.

[13] H. Graf Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog (1962), S. 55; ähnlich Hulst (A. 1), S. 163.

[14] Fohrer (A. 9), S. 138, Anm. 51.

[15] Jepsen (A. 10), S. 293.

[16] S. u. S. 250f.

[17] Höheres Alter des «Doppelgebotes» erwägt z.B. H. H. Rowley, Moses and the Decalogue: Men of God (1963), 1–36, S. 30.

[18] A. Dupont-Sommer, Sabbat et Parascève à Eléphantine d'après des Ostraca araméens inédits (1950), S. 18f., zit. nach Rowley (A. 17), S. 31, Anm. 1.

[19] Vgl. wieder Ex. 16, 29f.

ten Tages allein die Arbeitsruhe steht. Darauf zielt das Gebot ab, das trotz dem äußeren Anschein kein Doppelgebot ist. So sehr sich der Satz «sechs Tage sollst du arbeiten» als Hauptgebot und Leitsatz für die abendländische Arbeitsmoral ausgewirkt hat und sogar als Waffe gegen die Einführung der Fünftagewoche gebraucht worden ist, so wenig trifft das seine ursprüngliche Funktion, antithetischer Vordersatz zum Arbeitsverbot am Sabbat zu sein. *Geboten* wird nur die Sabbatruhe. Die sechstägige Arbeit wird mitgenannt als selbstverständliche Voraussetzung.[20]

Ohne daß sich alle Fragen nach der relativen Chronologie der Texte bis ins Einzelne lösen lassen, wird doch folgendes deutlich: Wo immer Israel an den genannten Stellen dem «siebenten Tag» eine Bestimmung gibt oder diese erweitert, geht es um die *Arbeitsruhe*. Hinweise auf kultische Begehungen an diesem Ruhetag finden sich keine[21]. Wenn man ferner in neuerer Zeit wieder stark dahin tendiert, die einzelnen Gebote des Dekalogs in ihrer ältesten Form aus der nomadischen Zeit Israels herzuleiten[22], so spricht auch das Sabbatgebot nicht gegen diese Möglichkeit. Man hat eingewendet, für nomadisches Leben sei eine totale Arbeitsruhe nicht denkbar[23]. Nun ist aber zu berücksichtigen, daß die ältesten Sabbatbestimmungen kein umfassendes Arbeitsverbot fordern. Auch Ex. 16, 29f. spricht nur von *der* Arbeit, die ohne weiteres vorgeholt werden kann. Es ist also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Israel ein ursprüngliches Verbot gewisser, allerdings wichtiger Arbeiten zu einem totalen Ruhegebot ausgeweitet hat.

Wenn später dieses Sabbatverständnis in radikalisierter Form neben der Beschneidung zu *dem* Kennzeichen Israels und des Ju-

---

[20] Vgl. die Übersetzung der Zürcher Bibel in Ex. 34, 21: Sechs Tage darfst du arbeiten.

[21] Vgl. auch Nielsen (A. 10), S. 80.

[22] Rowley (A. 17), ebd.; L. Köhler, Der Dekalog: Theol. Rundschau N.F. 1 (1929), S. 161–184; W. Keßler, Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs: Vet. Test. 7 (1957), S. 1–16; G. J. Botterweck, Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog: Concilium 1 (1965), S. 392–401, Jepsen (A. 10), S. 300ff. Vgl. W. Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme (1955), S. 52: «Jedes der Zehn Gebote (meint und schützt) ein Stück vorstaatlichen Lebens.»

[23] K. Marti, B. Stade, R. Smend, genannt bei K. Budde, Sabbath und Woche: Christl. Welt 43 (1929), 202–208. 265–270, S. 205 (der gleiche Aufsatz englisch in Journ. of Theol. Stud. 30, 1929, S. 1–15).

dentums geworden ist, so dürfte sich dahinter (anders als bei der weiterverbreiteten Beschneidung) eine historisch zutreffende Erinnerung verbergen. Wir kennen zwar eine Reihe von Tabuvorschriften aus der nahen und fernen Welt der Religionen[24], jedoch kein Beispiel für ein umfassendes Ruhegebot an einem regelmäßig (und häufig!) wiederkehrenden Tag. Das Sabbatgebot ist neben dem Gebot der ausschließlichen Verehrung Jahwes das einzige analogielose Gebot des Dekalogs[25].

Die Ausweitung des Ruhegebotes ins Umfassende ist schrittweise vor sich gegangen. Die genannte Formulierung von Ex. 20, 9f. = Deut. 5, 13f. gehört zu den beiden Dekalogfassungen gemeinsamen Erweiterungen, die in der deuteronomistischen Sprache verwurzelt sind[26]. Auf ein früheres Entwicklungsstadium dürften Ex. 23, 12; 34, 21, sowie einige Hinweise bei den vorexilischen Propheten zurückgehen.

In *Ex. 23, 10–12* ist vom Sabbatjahr und vom Sabbattag im gleichen Atemzug und in weitgehend parallelen Formulierungen die Rede. Ob der Abschnitt Ex. 23, 10–19, wie früher meist angenommen, den alten kultischen Abschluß des Bundesbuches bildet, wird neuerdings – wohl zu Recht – bestritten[27]. Wie noch zu zeigen sein wird, ist der Zusammenhang mit dem Festkalender der Verse 14–19 zweifellos sekundär.[28] Die – übrigens nur hier im A.T. anzutreffende – unmittelbare Parallelisierung von Sabbatjahr und Sabbattag wie die beiderseitige Formulierung der Zwecksetzung haben nun die Kulturlandsituation zum Hintergrund[29]. Es zeigt

---

[24] Vgl. die Vorschriften zu den babylonischen dies nefasti bei H. Greßmann, Altor. Texte z. A.T. (1926²), S. 329, auch zit. bei Lohse (A. 1), S. 2, oder «primitive» Regeln zu den Tabutagen: es «darf kein Feuer unterhalten, kein Kano benutzt, nicht gebadet werden» (J. G. Frazer, The Belief in Immortality, 2, 1922, S. 389, zit. nach G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1970³, S. 30, Anm. 1).

[25] Jepsen (A. 10), S. 302; Beispiele für entsprechende Reihen z.B. bei Botterweck (A. 22), S. 397f.

[26] Vgl. zuletzt Jepsen (A. 10), S. 284; mᵉlāʾkā ist charakteristisch für deuteronomistische und priesterliche Sprache.

[27] Fohrer (A. 9), S. 145, Anm. 63; Sh. M. Paul, Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law (1970), S. 32–35, je von ganz verschiedenen methodischen Voraussetzungen her.

[28] S. u. S. 255f.

[29] Von inhaltlichen Gesichtspunkten her stünde also dem Einbeziehen von Ex. 23, 10–12 in das Rechtskorpus des Bundesbuches nichts entgegen.

sich hier schon ansatzweise, was Ex. 34, 21 vollends deutlich macht: Die nomadischen Sabbatbräuche müssen für die seßhaft gewordenen (wie für die ursprünglich seßhaften) Bauern erst angewendet und ausgeweitet werden. Wichtig ist hier nun aber der Zweck[30], um dessetwillen der siebente Tag der Woche als Sabbat gehalten werden soll: «damit *(lᵉmaʿan)* dein Rind und dein Esel ruhen *(jānûᵃḫ)* und der Sohn deiner Sklavin und der ger aufatmen *(jinnāfeš)* können. Der alte Brauch der Sabbatruhe wird von Israel also ins *Soziale* gewendet, und zwar wahrscheinlich schon in der frühen Kulturlandzeit[31]. Das ist nun gerade für die neue Situation in Kanaan hochbedeutsam. Wenn es auch kaum wahrscheinlich ist, daß der Sabbat von seinem (nomadischen) Ursprung an mit einem periodischen Ruhebedürfnis der Natur in Beziehung zu setzen ist[32], so ist das offenbar im Kulturland bald geschehen. Und da hätte es doch außerordentlich nahe gelegen, eine solche restitutio in integrum *kultisch-rituell* zu begehen. Das ist offensichtlich nicht geschehen. Die Beziehung zur Natur ist zwar gegeben, die Tiere werden in V. 11 und in V. 12 genannt, «nicht weil sie Gegenstand einer in der antiken Welt kaum vorauszusetzenden Tierliebe gewesen wären, sondern weil sie mit zu der Schöpfung gehören, die von Zeit zu Zeit zu ihrer ‚Ruhe' zurückkehren soll.»[33] Die (beinahe chiastisch zu nennende) Formulierung, die in V. 11 die *ḥajjat haśśādäh* auf die Resten verweist und in V. 12 sich vom Ruhen der Haus(!)tiere zum Atemschöpfen der arbeitenden Menschen steigert, weist doch darauf hin, daß hier der Sabbat auf das Wohl des Menschen ausgerichtet wird. Dabei mag noch auffallen, daß, anders als bei späteren Aufzählungen, der Angesprochene nicht direkt miteinbezogen wird, sondern nur ihm unterstellte oder schutzbedürftige Menschen. Daß Israel in früher Zeit die Sabbatruhe auf diese Weise sozial interpretiert hat, darf wohl unter die tiefsten Einsichten alttestamentlichen Glaubens gerechnet werden.

Wie die eben besprochene Stelle ist wohl auch *Ex. 34, 21* erst sekundär in einen alten Festkalender eingetragen worden[34] und soll

---

[30] Es ist zumindest ungenau, in diesem Zusammenhang von «Begründung» zu sprechen.

[31] Der Sabbat ist hingegen nicht *ursprünglich* eine soziale Einrichtung gewesen (so W. Rordorf, Der Sonntag, 1962, S. 14ff.).

[32] So Noth, A.T. Deutsch (A. 5), S. 153f.

[33] Noth (A. 32), S. 154. [34] S. u. S. 255f.

daher zunächst ohne Rücksicht auf den Kontext behandelt werden. Auf das Gebot der Arbeitsruhe am siebenten Tag folgt hier die ausdrückliche Anwendungsbestimmung auf die Zeit des Pflügens und Erntens, d.h. aber auf die Hauptarbeitszeiten des landwirtschaftlichen Jahres.[35] Diese ausdrückliche Betonung ist als gewichtiges Indiz dafür zu werten, daß die kanaanäischen Fellachen mit einer regelmäßigen Arbeitsruhe nicht vertraut gewesen sind, und daß damit der Ursprung dieses Brauches nicht in einer altorientalischen Sedentärkultur zu suchen ist.

Die *vorexilischen Propheten* sind die ersten Zeugen für eine Verbindung von Sabbat und Fest: Hos. 2, 13 und Jes. 1, 13 nennen Neumond und Sabbat in einem Atemzug und zudem zusammen mit *ḫag* (in Jes. 1, 14 zu emendieren[36]) und *môʿed*. *ḫag* ist dabei wohl allgemeine Bezeichnung für ein großes Fest, *môʿed*, ursprünglich die «festgesetzte Zeit»[37], wird oft mit *ḫag* zugleich genannt und ist praktisch damit synonym geworden.[38] An beiden Stellen wird also in allgemeinster und damit deutlichster Form der Sabbat (und der Neumond) mit den großen Festen Israels zusammengestellt. Das scheint dem oben über den Ursprung des Sabbat Gesagten zu widersprechen; tatsächlich werden denn auch beide Stellen oft für einen kultischen Ursprung des Sabbat ins Feld geführt.[39] Im Kontext geht es Jesaja wie Hosea um die Anprangerung des Mißbrauchs von kultischen Feiern. Daraus ist tatsächlich zu schließen, daß spätestens im 8. Jahrhundert v. Chr. der Sabbat im Sinne einer Kultfeier begangen worden ist, und zwar wahrscheinlich genauer im Zusammenhang mit einem Neumondsfest[40]. Es ist ein Charakteristikum der israelitischen Siebentagewoche, von den Mondphasen unabhängig zu sein, wenn auch die Bedeutung der Siebenzahl ganz ursprünglich auf den Mondumlauf zurückgehen wird[41]. Unter dem Einfluß eines mit dem Neumond verbundenen, der Förderung der

---

[35] Vgl. Noth (A. 32), S. 217.

[36] H. Wildberger, Jesaja, Bibl. Komm. X, 1 (1965), S. 34.

[37] Elliger (A. 4), S. 312, Anm. 1.

[38] Vgl. Wildberger (A. 36), S. 44.

[39] So zuletzt wieder Stolz (A. 1), S. 168.

[40] Vgl. 2. Kön. 4, 23; Am. 8, 5; Jes. 66, 23; Ez. 45, 17; 46, 1. 3. (6); Neh. 10, 34; 1. Chr. 23, 31; 2. Chr. 2, 3; 8, 13; 31, 3.

[41] Vgl. J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat (1907), S. 44–63. Bereits in Babylonien gibt es Anzeichen für eine Loslösung vom Mondlauf, vgl. ebda S. 61f.

Fruchtbarkeit dienenden kanaanäischen Kultes[42] ist offenbar der Sabbat in der israelitischen Volksfrömmigkeit schon früh zum Fest geworden. Gerade dagegen wenden sich nun aber die Propheten: Wo der Sabbat in *dieser* Weise begangen wird, ist er mißverstanden. Der prophetische Protest gegen den Sabbat als kultische Leistung fügt sich jedenfalls nahtlos an das sozial gewendete Ruhegebot, wie wir es in den älteren Formulierungen der Gesetzeskorpora angetroffen haben.

Aus diesem Umstand läßt sich aber noch eine weitere *Schlußfolgerung* ziehen: Der aus nomadischem Erbe stammende Brauch eines regelmäßigen Ruhetages bot vielfältige Möglichkeiten der Interpretation. In der neuen Situation der Seßhaftigkeit und des religiösen Synkretismus hat es eine offenbar populäre Tendenz gegeben, den Sabbat als Fest zu feiern, während prophetische und möglicherwiese noch andere, ähnlichen Überlieferungen verpflichtete Kreise[43] den Versuch unternommen haben, die gegebene «leere» Zeit sozial zu füllen. M. a.W.: Im Grunde erweist sich das Gebot der Sabbatruhe als «*Leerformel*», die in Israel je und dann neu gefüllt worden ist.

In *Amos 8, 5* tritt eine weitere alte Anwendung des Ruhegebotes zutage: Das Arbeitsverbot gilt nun auch für Markt und Handel[44]. Es ist dies zudem die einzige Stelle im A.T., wo gleichzeitig von Sabbat*ruhe* und Neumond die Rede ist[45]. Es ist also zu fragen, ob das Neumondsfest allgemein mit einem Aufhören von Handel und Geschäft zusammengehört, und ob also eine Wurzel der Sabbatruhe doch in einem Fest zu suchen wäre. Das ist aber unwahrscheinlich. Denn nirgend sonst im A.T. ist von einem Arbeitsverbot am Neumond die Rede, und es sind auch keine außerisrealitischen Belege dafür bekannt. Im Gegenteil: Zwei in Ugarit gefundene Handelsverträge[46] mit gleichlautendem Kopf sind auf den Neumondstag des Monates *pgrm* datiert[47]. Vielmehr ist anzunehmen, daß das bereits in früher Zeit üblich gewordene gleichzeitige Reden von

[42] S. dazu Wildberger (A. 36), S. 42f., ferner 2. Kön. 4, 23.

[43] Eine genauere soziologische Erfassung dürfte schwierig sein.

[44] Dieser Aspekt ist später wichtig und genauer kasuistisch umschrieben worden, vgl. Jer. 17, 21–27; Neh. 13, 15–22. Jenni (A. 9), S. 12f.

[45] Vgl. Anm. 40, in allen andern Texten geht es um den Sabbat*kult*.

[46] Vielleicht müßte man genauer von Quittungen sprechen.

[47] b. ym. ḫdš. byrḫ pgrm, Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit, 2 (1957), S. 185; 5 (1965), S. 12.

Neumond und Sabbat den Anstoß für die parallele Formulierung von Am. 8, 5a gegeben hat. In den späteren Ausweitungen dieser Vorschrift in Jer. 17, 21–27[48] und Neh. 14, 15–22 wird der Neumondstag bezeichnenderweise nicht erwähnt, obwohl sonst in später Zeit Neumond und Sabbat gehäuft miteinander begegnen[49]. Im übrigen geht es in Am. 8 um den Schutz der Geringen am *Werktag*, so daß der Stelle nicht zu entnehmen ist, wie Amos über den Sabbat gedacht hat[50].

Die den beiden Dekalogfassungen in Ex. 20 und Deut. 5 *gemeinsamen Erweiterungen* zeigen nun einige neue Züge:

1. Das Arbeitsverbot gilt erstmals ausdrücklich für «all dein Werk» *(kŏl-m^ela'kt^ekā)*: Erst auf dieser Entwicklungsstufe ist das Gebot der umfassenden Sabbatruhe bezeugt.

2. Der siebente Tag ist «*šabbāt l^ejhwh*»: Die ausgesonderte Zeit dieses Tages wird nicht mehr nur als Gabe Jahwes begriffen (Ex. 16, 29), sondern ist jetzt explizit «für Jahwe» bestimmt, wie etwa *l^ejhwh* ein Lied gesungen[51], ein Gebet gesprochen[52], ein Mensch «geweiht»[53], ein Opfer dargebracht[54] oder ein Altar gebaut wird[55]. Der Sabbat erhält einen besonderen Charakter des Bezuges auf Jahwe, eine Bewegung vom Menschen auf Jahwe hin. Der Sabbat ist damit nicht einfach freie Zeit zur Verfügung des Menschen. Er ist das zwar nie gewesen. Jetzt aber unterstreicht die Wendung *l^ejhwh*: Der Sabbat ist Zeit, die Israel seinem Gott zur Verfügung stellt; im Blick auf Ex. 16, 29: *Zeit, die Israel seinem Gott zurückgibt.* Der alte Tabutag, der seinen Sinn nicht mehr aus der Haftung an magische Mächte[56], sondern aus der Bindung an Jahwe erhält, wird zu einem Ruhetag besonderer Art[57]. Zugleich liegt in diesem Bezug des Sabbat auf Jahwe (und auch im bereits besprochenen *l^eqadd^ešô*) die Wurzel des spezifisch israelitischen Verständnisses

---

[48] Die Verse sind jedenfalls in der vorliegenden Formulierung nicht jeremianisch, s. W. Rudolph, Jeremia, Handb. z. A.T. I, 12 (1968³), z. St.

[49] Vgl. Anm. 40.

[50] Anders H. W. Wolff, Joel/Amos, Bibl. Komm. XIV, 2 (1969), S. 375.

[51] Z.B. Ex. 15, 21; Ri. 5, 3; Ps. 13, 6; 27, 6; 96, 1.

[52] Z.B. Gen. 24, 26.48.52; 1. Sam. 15, 25.31; Ps. 29,2.

[53] Z.B. Ex. 28, 36; 39, 30.

[54] Z.B. Ex. 22, 19; Lev. 1–2 u.ö.

[55] Z.B. Gen. 8, 20; 12, 7. 8; 13. 18; Ri. 6, 24; 1. Sam. 7, 17; 14, 34f.

[56] S. u. S. 257ff.

[57] Vgl. auch Jenni (A. 9), S. 14f.

des Sabbat*festes*. Zunächst jedoch wird im Dekalog dieses *l^ejhwh* ganz auf den Menschen hin interpretiert:

3. Die Arbeitsruhe gilt für «dich und deinen Sohn und deine Tochter und deinen Sklaven und deine Magd und dein Vieh und den ger in deinen Toren» (Ex. 20, 10; Deut. 5, 14 nennt noch Rind und Esel): Jedermann, ja die ganze unmittelbare lebendige Umwelt des Israeliten wird ausdrücklich mit einbezogen: Der Sabbat hat einen geradezu *totalen Charakter* angenommen: Die Ruhe ist geboten für jede Arbeit und für den ganzen Haushalt.

Das *Deuteronomium*[58] fügt zwei charakteristische Erweiterungen hinzu: einerseits wird die soziale Zwecksetzung unterstrichen und verschärft: *l^ema'an jānû^aḫ 'abd^ekā wa'^amāt^ekā kāmôkā*, Deut. 5, 14fin. Obwohl eigentlich das Gesagte kaum über den ersten Teil der Erweiterung hinausgeht[59], setzt dieser Abschluß doch einen bemerkenswerten Akzent, der sich übrigens gut in die «humanistische» Tendenz des Deuteronomiums einreiht[60]. Hier ist nicht der Mensch für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen[61]. Anderseits bietet gerade dieser Satz die Stichwortüberleitung für die *theologische Begründung* des Sabbat im *Exodusgeschehen:* «Denke daran, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß Jahwe dein Gott dich von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm. Darum *('al-ken!)* hat dir Jahwe dein Gott geboten, den Sabbattag zu halten» (V. 15). Fundament des Sabbat ist also die zentrale Errettungstat Jahwes, sein Handeln in der Geschichte, das Israel zu seinem «Eigentumsvolk» gemacht hat[62]. Das heißt aber: Für das Deuteronomium ist der «Sabbat für den Menschen» untrennbar verknüpft mit Jahwes Handeln in der vergangenen Geschichte[63]. Ein Ruhetag für den Menschen «an sich» ist da

[58] Trotz der Stellung in einem der jüngsten Abschnitte dieses Buches gibt es keine zwingenden Gründe, Deut. 5, 14fin. 15 dem Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes zuzuweisen, vgl. Hulst (A. 1), S. 157f.

[59] Immerhin sei auf das theologisch gewichtige Motiv des Ruhens (nû^aḫ) hingewiesen, das gerade für das Deut. bedeutsam ist, vgl. G. von Rad, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes: Ges. Stud. (1965³), S. 101–108; Jenni (A. 9), S. 19.

[60] Zu diesem Begriff R. P. Merendino, Das deuteronomische Gesetz (1969), Register (vgl. Deut. 22, 1–4; 23, 15f. 19f.; 24, 6f. 10–15. 17–22; 25, 3; ferner 20, 10f. 19f.).

[61] Vgl. Hulst (A. 1), S. 156; Jepsen (A. 10), S. 293.

[62] Vgl. H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk (1960).

[63] S. auch Jenni (A. 9), S. 17ff.

undenkbar. Statt von sozialer *Begründung* des Sabbat zu sprechen, muß man also genauer formulieren: *Die geschichtstheologische Begründung des Sabbat ist verbunden mit einer sozialen Zweckbestimmung des Ruhetages.*

Mit diesen mannigfachen Erweiterungen[64] gewinnt das Sabbatgebot innerhalb des Dekalogs von Deut. 5 ein Gewicht, das N. Lohfink veranlaßt hat, geradezu von einem «Sabbatdekalog» zu sprechen[65]. So weit wird man allerdings kaum gehen dürfen[66], und dementsprechend wird man auch nicht erst exilische oder nachexilische Entstehung annehmen müssen[67]. Denn daß der Sabbat im Exil entscheidend aufgewertet worden ist[68], ist nicht nur auf die Unmöglichkeit zurückzuführen, den alten Tempelkult zu feiern[69], sondern geht zweifellos auch auf die älteren Akzentsetzungen[70] im Dekalog zurück. Ähnlich breit gestaltet ist ja auch das Verbot des Herstellens von Kultbildern (Ex. 20, 4–6; Deut. 5, 8–10). Beide Gebote gehören aber in eine Situation der Auseinandersetzung Israels mit seiner Umwelt, indem sie beide Eigentümlichkeiten Israels unterstreichen. Das ist aber durchaus nicht erst im Exil denkbar.

Mit der Begründung von Ex. 20, 11 betreten wir das Feld der *priesterlichen Sabbattheologie.* Hier hat der Sabbat sein Fundament nicht in Jahwes Geschichtshandeln, sondern in seinem Schöpferhandeln: «Denn in sechs Tagen hat Jahwe Himmel und Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist, aber er ruhte am siebenten Tag. Darum hat Jahwe den Sabbattag gesegnet und ihn geheiligt.» Der Zusammenhang mit Gen. 2, 2f. ist sicher traditionsgeschichtlicher Art. Literarische Abhängigkeit ist kaum anzunehmen[71]. Wie steht es mit dem historischen und theologischen Recht dieser Begründung?

F. Stolz hat jüngst versucht, in einer Arbeit, die sich fast ausschließlich auf die priesterlichen Texte zum Sabbat stützt, den alttestamentlichen Sabbat

[64] Zu erwähnen ist noch der typisch deuteronomistische Satz V. 12b: «Wie dir Jahwe, dein Gott, geboten hat.»

[65] Lohfink (A. 11), S. 28.

[66] Vgl. Hulst (A. 1), S. 157.

[67] Gegen Lohfink (A. 11), S. 28.

[68] S. u. S. 254. Anm. 79.

[69] Vgl. z.B. Elliger (A. 4), S. 312f.

[70] Die ähnlich ungleiche Gewichtsverteilung findet sich ja auch in Ex 20.

[71] Vgl. z.B. Budde (A. 23). S. 204; Hulst (A. 1), S. 160f.; Stolz (A. 1), S. 160.

mit der siebentägigen Festwoche, die einen abschließenden Ruhetag enthalten hätte, in Zusammenhang zu bringen[72]. Die Überlegungen enthalten Manches, das neue Aspekte zum priesterlichen Verständnis des Sabbat*festes* beitragen mag. Daß jedoch die 7-Tage-Woche diesem Fest vorausgeht, seine Gestaltung beeinflußt hat, und nicht umgekehrt an ihrem Ursprung das Fest von Neujahr und Schöpfung steht, scheint nach allem Gesagten sicher zu sein[73]. Abgesehen davon, daß die Chronologie der alttestamentlichen Texte gegen die Hypothese von Stolz spricht, ist der Schritt vom Neu*jahr*sfest zum all*wöchentlichen* Ruhetag selbst für ihn eine ungelöste Frage[74], und die im genannten altorientalischen Material belegte Ruhe der Gottheit am siebenten Tag der Festwoche ist kaum denkbar als Grundlage für das jeden siebenten Tag gültige, allumfassende Ruhegebot für Mensch und Haustier. Einer historischen Prüfung hält somit diese Begründung nicht stand.

Wenn jedoch Israel den Sabbat schon in ältester Zeit als Gabe Jahwes verstanden (Ex. 16, 29f.) und schon bald nach der Seßhaftwerdung mit dem periodischen Ruhebedürfnis von Natur und Mensch zusammengebracht hat (Ex. 23, 10–12), darf wohl festgestellt werden, daß die priesterliche Sabbattheologie, die den Ruhetag im Ruhen des Schöpfers am siebenten Tag verankert hat, altes israelitisches Verständnis sachgemäß neu formuliert hat. Darin dürfte denn auch das bleibende Verdienst des priesterlichen Anteils an der Entwicklung der Sabbatanschauung in Israel liegen. Überdies ist nun der Sabbat deutlich zum Fest geworden, das zeigt die kultische Sprache: Ex. 16, 22–25: *šabbātôn*[75]; die Verbindung alter Elemente zum Ausdruck *šabbāt qodäš l*^{e}*jhwh;* Ez. 22, 8; 23, 38: *ḫillel ʾät-šabb*^{e}*tô-taj;* Ez. 22, 26: eine Aufzählung kultischer Vergehen der Priester schließt mit dem Vorwurf, sie hätten «ihre Augen vor meinen Sabbaten verschlossen».

In *Ez. 20* ist der Sabbat doch wohl zu stark verankert (V. 12. 13. 16. 20. 21. 24)[76], als daß die entscheidenden Wendungen in V. 12. 20

---

[72] Stolz (A. 1), S. 161 ff. In ähnlicher Weise suchte auch Reventlow (A. 13), S. 45–60, die ältesten Sabbatanschauungen in den priesterlichen Texten des A.T.

[73] So auch Reventlow (A. 13), S. 59; Hulst (A. 1), S. 160.

[74] Stolz (A. 1), S. 171.

[75] Die Wortbildung mit dem Affix -ôn ist gegenüber šabbāt sicher sekundär, vgl. R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 (1962), S. 330, weshalb auch der von šabbatôn ausgehende Ableitungsversuch von C. R. North, The Derivation of Sabbath: Biblica 36 (1955), S. 182–201, und Guillén (A. 1), S. 77, fehlschlägt.

[76] F. J. Helfmeyer, Art. ʾôt, Theol. Wört. z. A.T. I, 2 (1971), 182–205, Sp. 199.

dem Propheten abzusprechen wären[77]. Sie erklären sich denn auch zwanglos mit der Herkunft des Propheten aus priesterlicher Rechtstradition[78]. Hier und in den ähnlichen Formulierungen von Ex. 31, 13 (P) wird die gehobene Stellung deutlich, die der Sabbat im Exil und in der nachexilischen Zeit gewonnen hat[79]: Er ist Gabe Gottes als «*Beweiszeichen*»[80] *des Bundes*. Man könnte auch mit L. Köhler[81] und E. Jenni[82] von «Merkzeichen» bzw. «Garantiezeichen» sprechen. Deutlich ist jedenfalls dies: Wo der Sabbat Zeichen ist, ist er nicht Selbstzweck, sondern weist auf etwas hin, hat einen Aussagewert über den Gegenstand und das Geschehen hinaus[83]. Auf einer Linie mit den andern priesterlichen Bundeszeichen des Regenbogens für den Noahbund und der Beschneidung für den Abrahambund ist der Sabbat in Ex. 31 Zeichen für den Mosebund, auch wenn er nicht ausdrücklich als *'ôt b^e^rît* bezeichnet wird: Die Sabbatfeier soll Israel auf seine durch Erwählung und Bund begründete Zugehörigkeit zu Jahwe hinweisen[84]. So bietet die Sabbatfeier als Feier der heiligen Zeit einen gewissen Ersatz für den verlorengegangenen heiligen Ort[85]. Aber selbst hier ist gerade diese Feier als Zeichen weit entfernt von einem kultisch-mythischen Erleben heiliger Zeit.

Allerdings ist nun auch noch die gesetzliche Verschärfung der Sabbatgebote in der Priesterschrift zu erwähnen: Wer den Sabbat «entweiht», macht sich des Todes schuldig[86] (Ex. 31, 14, vgl. 35, 2f. Num. 15, 32–36). Immerhin will sich, wie längst gesehen, ein Element der beiden letztgenannten Stellen nicht recht in die aufgewiesene Entwicklungsgeschichte des Sabbat fügen: das Motiv des Feuermachens bzw. des Holzsammelns zum Feuermachen als An-

---

[77] Anders W. Eichrodt, Der Sabbat bei Hesekiel: Lex tua veritas. Festschr. H. Junker (1961), S. 65–74.

[78] W. Zimmerli, Ezechiel, Bibl. Komm. A.T. XIII, 1 (1969), S. 447.

[79] S. z. B. de Vaux (A. 75), S. 338f.; Lohse (A. 1), S. 5, Kraus, (A. 1), S. 107f.

[80] Vgl. Zimmerli (A. 78), S. 447.

[81] L. Köhler, Lexicon (1958[2]), s.v., so auch in der Neuauflage (1. Liefg. 1967) von W. Baumgartner.

[82] Jenni (A. 9), S. 31, auch Eichrodt (A. 77), S. 65.

[83] Vgl. Helfmeyer (A. 76), Sp. 184ff.

[84] S. Helfmeyer (A. 76), Sp. 199.

[85] Vgl. Kraus (A. 1), S. 107.

[86] Vgl. dazu H. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament (1969), bes. S. 55ff.

laß für den Bruch der Sabbatgebote[87]. Es geht nicht an, das Problem mittels des Stichwortes «Kasuistik» zu erledigen[88], da sich sonst in der priesterlichen Sabbattheologie noch keine Spuren der späteren Sabbatkasuistik finden. Die Argumentation der Verfechter einer Herleitung des Sabbat aus dem «Schmiedestamm» der Keniter, es handle sich hier um ein altes Motiv, behält in *diesem* Punkt ihr volles Recht[89].

Ein späterer Ergänzer[90] hat dann aus Ex. 31, 13–17 ein Kompendium priesterlicher Sabbattheologie geschaffen, das alle einschlägigen loci enthält: Das Gebot der Einhaltung; das Zeichen in Verbindung mit der Erkenntnisformel und dem Stichwort «heiligen»; auf «Entweihung» bzw. Arbeit steht die Todesstrafe; schließlich die Begründung mittels der Schöpfungstheologie.

2.

Soll sich die These, am Ursprung der Sabbatruhe stehe kein Fest, bewähren, ist nun noch nachzuweisen, daß das Sabbatgebot ursprünglich *nicht* zum *Festkalender* Israels gehört hat. Unabhängig voneinander sind W. Beyerlin[91] und H. Kosmala[92] bei einer Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses von Ex. 23, 12–19 und 34, 14–26 zum Ergebnis gekommen, daß es sich um zwei besondere Ausprägungen eines einzigen Gesetzeskomplexes handelt, die auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen. Nach der eingehenderen Analyse von Kosmala steht am Anfang ein Kalender von drei Festen: Das *Maṣṣôt*-Fest (Ex. 23, 15a; 34, 18a), das Herbst- oder

[87] Vgl. vor allem B. D. Eerdmans, Der Sabbath: Festschr. K. Marti (1925), S. 79–83.

[88] So Stolz (A. 1), S. 171, Anm. 60.

[89] Eerdmans (A. 87), ebd.; Budde (A. 23), S. 268; Köhler (A. 22), S. 181; Keßler (A. 22), S. 10; Nielsen (A. 10), S. 81; mit Vorbehalten auch North (A. 75), S. 198f., und Guillén (A. 1), S. 86.

[90] Vgl. Noth, A.T. Deutsch (A. 5), S. 198, etwas anders Schulz (A. 86), S. 55ff.

[91] W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen (1961), S. 96ff.

[92] H. Kosmala, The So-called Ritual Decalogue: Ann. of the Swedish Theol. Inst. 1 (1962), S. 31–61; vgl. schon A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch (1927), S. 94, ferner Hyatt (A. 5), S. 247f.; anders Fohrer (A. 9), S. 141ff.

Wochenfest (Ex. 23, 16a; 34, 22a) und das Lesefest am Ausgang des Jahres (Ex. 23, 16b; 34, 22b). Beide Kalender, besonders aber derjenige von Ex. 34, sind erweitert worden, so daß die Erwähnung des Sabbat nicht zum ursprünglichen Bestand gehört hat und erst dann erfolgt ist, als man den Sabbat als Fest verstanden hat. Kosmala hat noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Ergänzung des auf die Zeit des Pflügens und der Ernte angewandten Sabbatgebotes sinnvoll und wohl absichtlich zwischen *Maṣṣôt-* und Wochenfest einfügt[93]. Ein analoger Befund ergibt sich in Lev. 23, 1–3. 4ff., wo die Voranstellung des Sabbat einem späteren Ergänzer zuzuschreiben ist[94]. Auffallend ist, daß hier erstmals der Sabbat im positiven Sinne *mô'ed* genannt wird[95]. «Es ist ein Zeichen für die gesteigerte Bedeutung, die der Sabbat im Exil, wo keine Feste mehr in der althergebrachten Weise gefeiert werden konnten, gewinnen mußte, daß er in der Wertschätzung so nahe an die Feste heranrückte, daß jetzt das gleiche Wort... auf ihn angewandt werden kann, wenn auch in etwas abgewandeltem Sinne» (nämlich nicht als kultisch begangenes Ackerbaufest)[96]. Im Festkalender von Deut. 16 fehlt der Sabbat gar vollständig[97].

Auf der gleichen Linie wie diese späten Nachträge zum Festkalender stehen jene Stellen, die Kultanordnungen zum Sabbat (und oft zugleich zum Neumond!) bieten: Lev. 24, 8; Num. 28, 9f.; Ez. 45, 17; 46, 1. 3. 6[98]; Neh. 10, 34; 1. Chr. 23, 31; 2. Chr. 2, 3; 8, 13; 31, 3.

Somit dürfte also feststehen, daß der alte Ruhetag Sabbat erst im Laufe seiner vielfältigen Interpretationen und Anwendungen während der israelitischen Religionsgeschichte einen gewissen Festcharakter angenommen hat und damit auch seinen Ursprung nicht in einem Fest haben dürfte.

Wo aber ist der *Ursprung* des im A.T. je schon immer vorausgesetzten Ruhetages zu suchen?

Mehrfach, und auch wieder in neuester Zeit[99] ist versucht worden, den Sabbat mehr oder weniger direkt von *mesopotamischen* Bräuchen herzuleiten.

[93] Kosmala (A. 92), S. 44.

[94] Elliger (A. 4), S. 310f.; M. Noth, Das dritte Buch Mose, A.T. Deutsch 6 (1962), S. 144.

[95] Vgl. o. S. 248.

[96] Elliger (A. 21), S. 312f.

[97] Vgl. zum ganzen auch Schmidt (A. 4), S. 85.

[98] Vgl. dazu Zimmerli (A. 78), 2, S. 1172.

[99] Stolz (A. 1), S. 164ff.; ältere Arbeiten z.B. bei Lohse (A. 1), S. 3.

Für das *Wort* mag das allerdings zutreffen. Denn einige alte Stellen ohne jeden Zusammenhang mit dem Sabbat verbieten es, das Verbum šābat vom Substantiv abzuleiten, und der umgekehrte Versuch scheitert an sprachlichen Schwierigkeiten[100]. Als nächste Parallele zu *šabbāt* bietet sich immer noch das akkadische *šab/pattu* «Vollmondtag»[101] an, wobei die Frage nach der früh erfolgten Übernahme des Wortes offenbleiben muß. Immerhin ist gemäß dem Verlauf der Geschichte Mesopotamiens und den durch die Mari-Texte genauer bekanntgewordenen Kontakten von halbnomadischer und seßhafter Bevölkerung[102] das Wandern eines solchen Wortes auch für eine sehr frühe Zeit gut denkbar, wobei etwa auch Kadesch als Treffpunkt eine Rolle gespielt haben mag. Die Übernahme der Sabbat*ruhe* aus diesem Bereich ist jedoch kaum möglich, wie oft gezeigt worden ist: Der akkadische *šab/pattu* ist der Vollmondtag in der Monatsmitte; der israelitische Sabbat wurde aber nur mit dem Neumond in Verbindung gebracht und ist zudem vom Mondlauf völlig unabhängig. Anderseits sind die babylonischen dies nefasti, Tabutage, an denen gewisse Arbeiten verboten waren, nicht mit dem Vollmondtag identisch. Der Versuch von E. Jenni, den Ursprung des Sabbat an regelmäßig abgehaltenen, arbeitsfreien *Markttagen* zu sehen, scheitert einerseits am Fehlen von Belegen für den Alten Orient und die Siebenzahl[103], anderseits daran, daß Israel die Sabbatruhe schon früh ausdrücklich als Handelsverbot verstanden hat (Am. 8, 5).

Die Schwierigkeit der oben erwähnten Ableitung von den *Kenitern* liegt in der Antwort auf die Fragen: Läßt sich beweisen, daß die Keniter ein Schmiedestamm waren? Machen nur Schmiede Feuer? Obwohl er immer wieder Anhänger findet[104], hat sich dieser Versuch sicher zu Recht nicht allgemein durchgesetzt. Einige Elemente der bisherigen Hypothesen sind aber ernsthaft neu zu bedenken, wenn sie auch nicht zu gesicherten Ergebnissen führen können:

1. Das *Verbot des Feuermachens* scheint ein altes, unableitbares Motiv der Sabbatruhe zu sein. Man braucht keineswegs einen Schmiedestamm zu bemühen, um festzustellen, daß ein *Feuertabu*[105] in jeder, auch der halbnomadischen Kultur weitreichende Folgen für das tägliche Leben mit sich gebracht hat. Wenn man sich dazu die kulturgeschichtliche Funktion des Feuers für das Werden der

[100] Vgl. dazu Guillén (A. 1), S. 78f.

[101] Zuletzt Stolz (A. 1), S. 171.

[102] Vgl. vor allem J.-R. Kupper, Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari (1957), und den Sammelband La civiilsation de Mari, XVe rencontre assyriologique internationale, hrsg. v. J.-R. Kupper (1967).

[103] Vgl. z.B. Rordorf (A. 31), S. 23f.

[104] Vgl. Anm. 89.

[105] Vgl. die Anm. 24 genannte Taburegel.

menschlichen Zivilisation vor Augen hält, wird deutlich, daß das Verbot des Feuermachens an sich schon den Keim für ein umfassendes Arbeitsverbot in sich trägt.

2. Mehrfach ist im Zusammenhang der Frage nach der Entstehung der Siebentagewoche der *ugaritische Text* II AB (Gordon 51) VI, 22ff. genannt worden. Dabei wurde zu Recht festgehalten, daß die Stelle, gleich wie ähnliche Belege für siebentägige Perioden, aus der allgemeinen Bedeutung der Siebenzahl zu erklären ist und keineswegs die These stützen kann, in Ugarit sei eine Woche von sieben Tagen bekannt gewesen[106]. Interessanterweise spielt hier nun aber das *Feuer* bei der Vollendung des Palastbaus für *Ba'al* eine Rolle. Zitiert man den Text, wie das meist geschieht, ohne Berücksichtigung der Zeilen 34f., läßt er sich leicht als 6+1-tägigen Feuerritus zur durchglühenden Weihe und Reinigung des Palast/Tempels verstehen[107]. Diese Deutung dürfte jedoch nicht zutreffen. Nach der Schilderung des Herbeitragens von Edelholz heißt es, ohne daß das Bauen konkret geschildert würde:

22) Ein Feuer fachte man an im Prachthaus,
Eine Flamme im Palast;
An jenem Tage und am zweiten
25) Brannte das Feuer im Prachtbau,
Die Flamme im Palast;
Am dritten, am vierten Tage
Brannte das Feuer im Prachthaus,
Die Flamme im Palast;
Am fünften, am sechsten Tage
30) Brannte das Feuer im Prachthaus,
Die Flamme im Palast;
Dann am siebenten Tage
Entfernte man das Feuer aus dem Prachthause,
Die Flamme aus dem Palast.
34) Man goß das Silber zu Platten
Das Gold wurde zu Ziegel gegossen[108].

Die Übersetzung der entscheidenden Wendung in Z. 32f. ist allerdings umstritten:

---

[106] S. E. Kutsch, Zeitschr. f. Theol. und Kirche 55 (1958), S. 26; Kraus (A. 1), S. 106.

[107] So Kraus (A. 1), S. 106; A. Jirku, Der Mythus der Kanaanäer (1965), S. 17.

[108] J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (1959), S. 43.

bšb[c.] *y[mm].td.* *'išt*
bahtm.n[bl] *'at.bhklm*[109].

G. R. Driver übersetzt: «On the seventh day the fire was extinguished (?) in the mansion, the flames in the palace.»[110] Für die Verbform *td* hat man bisher eine Wurzel *ndy* angenommen und, je nach dem Verständnis der Präposition *b* die Bedeutung «ausstoßen (Stimme), vertreiben, entfernen»[111] *aus*[112] oder «auslöschen» *in*[113] zugrunde gelegt. Nach Ausweis neugefundener Texte muß die Wurzel jedoch *ydy* lauten und etwa «to drive away, to remove» bedeuten[114]. Trotz dem wichtigen, in Zeile 31 durch *mk* («dann») noch unterstrichenen Wechsel vom sechsten zum siebenten Tag ist aber die Präposition *b* in der stereotyp wiederholten Wendung «*bbhtm*...*bhklm*» zweifellos jedesmal mit «in» wiederzugeben, zumal diese Bedeutung ugaritisch wie gemeinsemitisch am nächsten liegt[115]. Da das Bild des «Entfernens» für das Auslöschen eines Feuers keine Schwierigkeiten bereitet, wird Drivers Übersetzung das Richtige treffen.

Die Fortsetzung (Z. 34f.) zeigt nun aber deutlich, daß das Feuer sechs Tage lang im Palast gebrannt hat als Schmelzfeuer für die Ausschmückung des Palastes mit Silber und Gold[116], und nicht deren sieben zur Weihe und Reinigung. Am siebenten Tag haben es die Handwerker ausgelöscht, und es ist durchaus möglich, daß dahinter ein alle sieben Tage zu befolgendes Feuertabu steht. Mehr läßt sich über den Text nicht sagen.

Nun ist allerdings der zunächst richtige Einwand zu bedenken, wie die oft aufgeführten babylonischen Texte stamme dieser Beleg für ein Feuertabu aus einer Sedentärkultur und sei nicht ohne weiteres auswertbar zur Stützung der These, die Sabbatruhe habe ihren Ursprung in einem Feuertabu im nomadischen Bereich. Immerhin wird man sich für den Bereich des Alten Orient nicht auf einen absoluten Gegensatz zwischen nomadisch/halbnomadischer und sedentärer Kultur festlegen können[117]. Zumal wenn es um eine elementare Macht wie das Feuer geht, ist durchaus mit gegenseitiger Beein-

---

[109] A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques (1963), S. 28.

[110] G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends (1956), S. 99.

[111] J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache (1967[3]), Nr. 1756.

[112] Ebd. Nr. 486 3/d), ähnlich übersetzen C. H. Gordon, Ugaritic Literature (1949), S. 35 und T. H. Gaster, Thespis (1961[2]), S. 190.

[113] Driver (A. 110), S. 157.

[114] J. C. de Moor, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu (1971), S. 243.

[115] Baumgartner (A. 81), S. 100.

[116] So auch Gaster (A. 112), S. 119.

[117] Vgl. Anm. 102.

flussung zu rechnen. Auch das Fehlen von Belegen aus dem nomadischen Bereich dürfte zu erklären sein. So schreibt ein so guter Kenner der Mari-Kultur wie G. Dossin: «Si les archives de Mari nous permettent de saisir sur le vif comportement de plusieurs groupes de bédouins et de relever aisément tels traits essentiels de leur caractère, elles sont, en revanche, très avares de témoignages susceptibles de nous éclairer sur leurs institutions. On souhaiterait, notamment, être mieux renseigné sur leur organisation tribale, sur leur coutumes, sur leurs croyances et sur leur religion.»[118] Das dürfte nach Dossin darauf zurückzuführen sein, daß alle Texte von seßhaften Schreibern verfaßt wurden, die für die Nomadenkultur nur Verachtung übrig hatten.

Nach einer Mitteilung von J. J. Heß ist der wöchentliche religiöse Feiertag bei den heutigen Beduinen kaum tief verankert[119]. Es bleibt jedoch dabei, daß die ältesten biblischen Zeugnisse für die Sabbatruhe und die ausdrückliche Anwendung auf bäuerliche Verhältnisse auf einen *nomadischen Ursprung* hinweisen, wobei sicher nicht anzunehmen ist, daß an diesem Ursprung eine umfassende Arbeitsruhe stand. Eine solche wäre tatsächlich im Nomadenleben kaum denkbar. Wenn auch die Hefte über den Ursprung der Sabbatruhe noch nicht geschlossen sind, scheint immerhin der hier eingeschlagene Weg grundsätzlich erfolgversprechender als die Herleitung aus einem Fest oder aus Bräuchen, die an den Mondlauf gebunden sind. Möglicherweise werden noch Dokumente zutage treten, die es erlauben, einige Lücken in der Argumentationskette zu schließen. Für die regelmäßige Siebentagewoche mit dem abschließenden Ruhetag haben sich bis jetzt jedenfalls keine überzeugenden außerisraelitischen Belege gefunden, so daß es vorläufig beim Urteil Guilléns bleiben wird: «La deificación de la semana, el sábado como día de descanso obligatorio para todos e independiente de las fases lunares y como día de culto son hazañas que la humanidad debe a los hijos de Israel.»[120]

3.

a) Für die aus dem europäischen Abendland im Einflußbereich der christlichen Kirchen und des Judentums herausgewachsene

[118] G. Dossin, Les bédouins dans les textes de Mari: L'antica società beduina, hrsg. v. F. Gabrieli, Studi semitici 2 (1959), 35–51, S. 50.

[119] J. J. Heß, Von den Beduinen des inneren Arabiens (1938), S. 152.

[120] Guillén (A. 1), S. 78 (Die religiöse Bedeutung der Woche, der Sabbat als obligatorischer Ruhetag für alle, unabhängig von den Mondphasen und als Feiertag sind Großtaten, die die Menschheit den Kindern Israels verdankt.)

moderne Industriegesellschaft gilt wohl grundsätzlich, daß der anfänglich nur das Sabbatgebot einleitende Satz «sechs Tage sollst du arbeiten» auf die *Ethik der Arbeit* wie die persönliche Arbeitsmoral eine außerordentliche große Wirkung ausgeübt hat. Vergröbernd gesagt, hat er 6/7 der nicht im Schlaf verbrachten Zeit bestimmt, und zwar die gemeinhin als die wesentlich betrachteten 6/7 der Zeit eines Abendländers. Im Zeichen der Arbeitszeitverkürzung wird der Satz zwar heute, was die Abgrenzung der Zeit betrifft, nicht mehr wörtlich übernommen. Immer noch gilt aber, daß nur der arbeitende Mensch als vollwertiger Mensch gilt und Recht auf ein angemessenes Leben hat. Wer sein Leben nicht nach dem Hauptgebot: Du sollst arbeiten und dir dein Leben verdienen, ausrichtet oder in der «Dritten Welt» im Wirkungsbereich einer anderen Arbeitsmoral lebt, sollte grundsätzlich zur Arbeit erzogen werden. Immer noch setzt sich der Gedanke des Rechtes auf ein menschenwürdiges Alter nach Abschluß der Arbeitsphase nur sehr langsam durch, und zahlreich sind die Zeitgenossen, die sich nur mit schlechtem Gewissen Ruhe und Entspannung gönnen.

In diesem Kontext ist es doch wohl von Bedeutung, daß das Sabbatgebot eine periodische Ruhezeit im göttlichen Handeln begründet und ausdrücklich für den Menschen, besonders für den Menschen, der in Gefahr steht, ausgenützt zu werden, auslegt. Dabei wäre auch Ex. 23, 10f. zu bedenken, wo das Sabbat*jahr* im selben Sinne verstanden wird.

b) Anderseits taucht im Zuge der zunehmenden Arbeitszeitverkürzung auch das umgekehrte Problem auf: Vielen Menschen steht immer mehr – wenigstens scheinbar – *freie Zeit* zur Verfügung. Viele sind nicht ohne weiteres in der Lage, diese leere Zeit sinnvoll zu füllen. In gewissem Sinne ist der Ruhetag Sabbat für Israel eine Leerformel gewesen, die es je und je im Zuge des sich wandelnden Jahweglaubens neu gefüllt und begründet hat und dabei, wie vor allem die Propheten zeigen, auch Mißverständnisse hat bekämpfen müssen. Im Blick auf die sog. Freizeitindustrie dürfte es für den verantwortlichen Christen wiederum bedeutungsvoll sein, daß Israel diese Leere «für den Menschen» gefüllt hat. Daß sich das Sabbatverständnis im Laufe der Zeit, entsprechend der veränderten Lage, gewandelt hat, schafft uns das Recht, macht es uns aber auch zur Pflicht, «leere» Zeit im Sinne des «für den Menschen» entsprechend heutiger Situation neu zu füllen.

c) Schließlich ist zu bedenken, daß Israel dieses Füllen «für den Menschen» immer *von Jahwe her* und auf Jahwe hin verstanden hat: An sich, abgesehen von Gott, gibt es kein Füllen leerer Zeit «für den Menschen». Damit gehört zusammen, daß Israel seinen Ruhetag schließlich doch nicht ohne kultisches Feiern als rein «profane» Ruhe hat durchhalten können. Das hat meines Erachtens seine Bedeutung im Blick auf die Versuche der Gottesdienstreform. «Gottesdienst als politische Diakonie» zum Beispiel verliert – theologisch gesehen – den Boden unter den Füßen, wenn er reine politische Aktion wird und nicht als «Diakonie» ein Moment gottesdienstlichen *Feierns* mitenthält[121]. Kann also die Entwicklung des Sabbatgedankens im Alten Testament nicht wegweisend (Zeichen!) sein bei der Frage, inwiefern Dienst für den Menschen nicht ohne Dienst für Gott und Dienst für Gott nicht ohne Dienst für den Menschen zu haben ist?[122]

Felix Mathys, Zürich

---

[121] Vgl. A. Rich, Gottesdienst als politische Diakonie: Evang. Missionsmagazin 115 (1971), 23–38, S. 33: «Politische Diakonie, die nicht mit dem gottesdienstlichen Leben verbunden bleibt, entartet zur bloßen politischen Aktivität, die ihre eigenen Ziele durchsetzen will.»

[122] PD Dr. F. Stolz, Bethel, machte mir seine Arbeit (A. 1) in freundschaftlicher Weise vor dem Erscheinen (1972) zugänglich. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle bestens gedankt. – Erst nach Abschluß des Manuskriptes ist mir bekannt geworden: J. Guillén, Motivación deuteronómica del precepto del Sabat: Estudios Bíbl. 29 (1970), S. 73–79,