

Schabbat

Vorbemerkung

Der Name des Traktats lautet, wo er bezeugt ist, in allen Überlieferungen von T, M, j und b שַׁבָּת „Schabbat“. Der Traktat steht jeweils am Anfang des Seder Moed. In EW beginnt der Traktat ohne Angabe des Traktatnamens. Es gibt Indizien dafür, dass Schab einmal mit Erub einen gemeinsamen Traktat gebildet hat (vgl. Erub X [VII] 1–6; XI [VIII] 4–24; M Erub X). Die Stellung des Traktats und der im Vergleich mit anderen T-Traktaten große Umfang reflektieren die Bedeutung des Schabbat für das Judentum. Diese soll hier überblickweise dargestellt werden, bevor ich einige Hinweise zum Verhältnis von T und M gebe.

In exilisch-frühnachexilischer Zeit wurde der „Schabbat“ – in vorexilischen Texten wohl Name für das Vollmondfest (2. Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13; strittig Am 8,5) – mit dem vorexilisch bereits belegten „siebten Tag“ (Ex 23,12; 34,21) identifiziert (Ex 20,10; Deut 5,14) und entwickelte sich in der Folge als wöchentlicher Ruhetag – neben der Beschneidung und den Speisegeboten – zu einem zentralen Zeichen jüdischer Identität. Wesentlich ist in den Schabbat-Geboten der beiden Dekaloge (ebd.) das Verbot, „jegliche Werksarbeit“ (כָּל־אֲמֹתָה) zu tun; dieses betrifft nicht nur die unmittelbar Angeredeten, sondern auch Sohn, Tochter, Sklave, Sklavin, Vieh und Beisassen. Was jedoch unter „Werksarbeit“ zu verstehen ist, wird nirgends in der Hebräischen Bibel umfassend gesagt. An Beispielen finden sich: Feuer anzünden (Ex 35,3), Essen vor- und zubereiten (vgl. Ex 16,5), den Ort verlassen (Ex 16,29), Holz sammeln außerhalb des Lagers (Num 15,32–36), Lasten tragen (Jer 17,19–27; Neh 13,15), das Land bebauen (Ex 23,12; 34,21; Neh 13,15) sowie Handel treiben (Neh 10,32; 13,15f.). Die Worte Tritojesajas, man möge seinen „Fuß vom Schabbat zurückhalten“, an diesem Tag nicht seinen „Willen tun“, keine „Gänge machen“ und keine „Sache bereden“ (זְבַּר צְבָר) sowie den Schabbat „Freude“ (גְּשֻׁעָה) nennen (Jes 58,13), boten später Gelegenheit für verschiedenartige halachische Deutungen.

Im Jubiläenbuch (Mitte 2. Jh. v.u.Z.) ist der Schabbat von höchster Bedeutung. Das Gesetz zielt bereits seit der Schöpfung auf Israel: Nach Jub 2,17–24 erwählt Gott Israel und bestimmt es für die Zukunft zum Halten des Schabbat in Gemeinschaft mit den beiden höchsten Engelklassen. Das Jubiläenbuch vertritt einen 364-Tage-Kalender, in dem es zu keiner Überschneidung zwischen Schabbat und Feiertagen kommt, so dass beide in ihrem verschiedenartigen Charakter zur Geltung kommen. Auf Bruch der Schabbat-Vorschriften steht unterschiedslos die Todesstrafe. Die Listen Jub 2,29f.; 50,8.12 verbieten ohne Ausnahmen: Essen und Trinken vorzubereiten, Wasser zu schöpfen, herein- und herauszutragen sowie etwas aufzuheben, was herausgetragen werden soll, Geschlechtsverkehr auszuüben, über Werksarbeit, eine Reise oder Kaufen und Verkaufen zu reden, „einen Weg“ zu gehen, ein Feld zu bebauen, Feuer anzünden, zu reiten, zu Schiff zu reisen, ein Lebewesen zu schlagen oder zu töten, Vieh oder Vögel zu schlachten, Wild, Vögel oder Fische zu fangen, zu fasten sowie Krieg zu führen (Doering, Schabbat, S. 43–118).

Weiterentwickelt wird dieser strenge, priesterlicher Theologie nahestehende Ansatz in den Qumrantexten, die ebenfalls Varianten des 364-Tage-Kalenders folgen. Die Damaskusschrift übernimmt die Schabbat-Vorschriften entsprechend dem „Finden“ derer, die in den „Neuen Bund im Land Damaskus“ eingetreten sind (CD-A 6,18f.), wohl einer Vorgänger-Gemeinde der „Gemeinschaft“ (hebr. Jachad), die in vielen Qumrantexten zu Wort kommt. Dies wird entfaltet im Schabbat-Kodex der Damaskusschrift (CD-A 10,14–11,18). Demnach ist die Schabbatruhe am Freitagnachmittag bereits dann zu beginnen, wenn die Sonne einen Durchmesser über dem Horizont steht. Verboten ist ferner, über Geschäfte zu reden, zu

leihen, auf dem Feld umherzugehen, mehr als 1000 Ellen zu gehen bzw. mehr als 2000 Ellen, um Vieh zu weiden, Essen vorzubereiten und Wasser zu schöpfen, beschmutzte Kleider zu tragen, sich absichtlich „zu vermischen“ (d.h. zu verunreinigen, auch durch Geschlechtsverkehr), Vieh nicht zu schlagen, aus einem Haus oder einer Hütte herauszuholen oder in sie hineinzubringen, versiegelte Gefäße zu öffnen, Medikamente am Körper zu tragen, Fels oder lose Erde im Wohnhaus aufzuheben, einen Säugling herauszuholen, Sklaven oder Tagelöhner anzutreiben, Vieh beim Werfen zu helfen oder aus einer Grube zu holen, den Schabbat in der Nähe von Heiden zu verbringen, ihn wegen Besitz und Gewinn zu entweihen, einen Menschen mit Geräten aus der Grube zu retten sowie nur das Brandopfer für den Schabbat darzubringen. Nach CD-A 12,3–6 wird die Todesstrafe für Schabbat-Brecher durch eine siebenjährige Bewachung ersetzt. Fragmente aus Höhle 4Q ergänzen weitere Verbote; so wird etwa geklärt, dass man zur Rettung eines Menschen aus dem Wasser sein Kleid einsetzen darf (Doering, Schabbat, S. 119–255).

Im frühen 1. Jh. u.Z. versteht Philon von Alexandria den Schabbat als in der Schöpfung verankertes Siebenerprinzip (Opif 89–128). Auch Nichtjuden kennen diesen Tag, dessen Ruhe sich auf die ganze Welt erstreckt. Philon erwähnt eine Reihe von Vorschriften (Mos 2,21f.211–220; Spec 2,65–70.249ff.; Migr 91), u.a. die Verbote, Feuer anzuzünden, Holz zu sammeln, Land zu bebauen sowie Zweige und Blätter anzuschneiden oder sich eine Frucht zu pflücken, ferner Lasten zu tragen, Gericht zu halten, Deposita und Darlehen zurückzufordern, schließlich das Verbot aller Tätigkeiten, die dem Erwerb dienen. Sklaven sollen den Schabbat als Vorgeschmack der Freilassung erfahren. Nach Philon besteht positiv die Pflicht zum „Philosophieren“, d.h. zum Studium der Tora (Mos 2,211; Opif 128; Legat 158), das v.a. in den Studienversammlungen am Schabbat zum Ausdruck kommt (Hypoth 7,12f.; Somn 2,127; Prob 81ff.; Contempl 30f.; Doering, Schabbat, S. 328–366). Flavius Josephus misst dem Schabbat ebenfalls universale Bedeutung zu (Ap 2,282) und versteht ihn auch als Tag des Tora-Studiums (Ant 16,43; Ap 2,175). Er spricht in seinen Werken allgemein von der Arbeitsruhe, teilt aber nur wenige Einzelheiten mit, so etwa die Verbote, Feuer anzuzünden (Bell 2,147 für die Essener) und zu marschieren (Ant 13,252), den „Rechtbrauch“ einer Mittagsmahlzeit (Vita 279) sowie Äußerungen zur Frage der Selbstverteidigung, die er in engen Grenzen befürwortet (Bell 1,146; Ant 12,277; 14,63; Doering, Schabbat, S. 479–507).

Von der Schabbat-Halacha der Pharisäer wissen wir wenig, das spezifisch für diese Gruppe wäre; doch ist anzunehmen, dass sie vieles von dem, was Josephus (und Philon) erwähnen, auch geteilt und propagiert hätten. Aus dem NT hören wir, dass die Pharisäer Ährenraufen, wie es von den Jüngern Jesu von Nazareth ausgesagt wird, und Heilen ohne Vorliegen von Lebensgefahr, wie es offenbar am Schabbat von Jesus selbst praktiziert wurde, für verboten hielten (Mark 2,23f.; 3,1–6 parr.). Die Argumentationen in den Evangelien setzen voraus, dass auch nach Meinung der (als „Pharisäer“ stilisierten) Gesprächspartner Jesu Lebensrettung den Schabbat verdrängt (Mark 3,4) und dass man ein Schaf oder einen Ochsen am Schabbat aus der Grube holen darf (Mark 12,11f.; Luk 14,5), was jedoch im Widerspruch zu rabbinischen Texten steht (siehe zu XIV [XV] 3). Umstritten ist, wieweit man die Kontroversen zwischen „Pharisäern“ (פְּרוֹשִׁים) und „Sadduzäern“ (צַדּוּקִים) bzw. den diesen nahestehenden „Boethusäern“ (בְּוֹתְהָסִים) in der rabbinischen Literatur historisch für diese Gruppen auswerten darf. Nach M Men X 3 lehnen die „Boethusäer“ das Schneiden der ‘Omer-Garbe am Ausgang des ersten Pesah-Feiertags ab. Die von ihnen abgelehnte Meinung dürfte die der Pharisäer sein, die damit jedoch einer weiter verbreiteten Deutung von Lev 23,11 (schon LXX, auch Philon, Spec 2,162; Josephus, Ant 3,250) folgen, die dann auch bei

den Rabbinen belegt ist (S emor perek 12,1–5 [p. 100d]). Ein ähnliches Gegenüber dürfte die von den „Boethusäern“ abgelehnte Meinung haben, das Zweige-Schlagen am siebten Tag von Sukkot verdränge den Schabbat (Suk III 1). Ferner akzeptierte die pharisäische (Apg 5,34; Vita 191) Familie des Rn. Gamli’el die Rechtsfiktion der „Vermischung der Höfe“ (‘Eruv hašerot), während sie der „Sadduzäer“ nach M Er VI 2 ablehnt. Von der sonstigen Schabbat-Halacha der Sadduzäer wissen wir wenig. Sie zeichnet sich durch Nähe zu derjenigen der Qumrantexte aus, ohne mit ihr identisch zu sein (E. Regev, *Were The Priests All the Same? Qumranic Halakhah in Comparison with Sadducean Halakhah*, DSD 12 [2005], S. 158–188).

Die tannaitische Literatur überliefert einige Aussprüche von Tradenten, die der Zeit des Zweiten Tempels zugeordnet werden. Am wichtigsten sind die Nachrichten zu den „Häusern“ Schammais und Hillels, deren Historizität und Einordnung (etwa als „pharisäisch“) jedoch umstritten sind. Die Veränderungen durch die Tempelzerstörung 70 u.Z. waren für die Schabbat-Halacha begrenzt, da diese sich (abgesehen von den tagesspezifischen Opfern, die nun eingestellt wurden) vorwiegend auf Haus und Synagoge konzentrierte. M und T überliefern die Aussprüche von Rabbinen des 1.–3. Jhs. u.Z., die – abgesehen von den erwähnten Traditionen aus der Zeit vor 70 – anhand ihrer Namenszuschreibungen den Generationen von Jabne, Uscha und post-Uscha zugeordnet werden können, wobei sich bestimmte Schwerpunkte in der logischen Entwicklung des halachischen Stoffs feststellen lassen (Neusner, *Appointed Times* V; zu den Datierungsproblemen siehe G. Stemberger, *Dating Rabbinic Traditions*, in: R. Bieringer u.a. [Hg.], *The New Testament and Rabbinic Literature* [JSJS 136], Leiden 2009, S. 79–96). Zugleich liegt ein wesentlicher innovativer Beitrag von M und T auf der jeweiligen redaktionellen Ebene, in der etwa Definitionen und Systematisierungen auf den Punkt gebracht worden sind (für M siehe S. J. D. Cohen, *The Judean Legal Tradition and the Halakhah of the Mishnah*, in: C. E. Fonrobert/M. S. Jaffee [Hg.], *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, S. 121–143). Dabei vertritt T durchaus andere Schwerpunkte als M Schab, was die grundsätzliche Frage des Verhältnisses beider zueinander aufwirft.

T Schab folgt im Aufbau insgesamt M, weist aber insbesondere durch die zwei Kapitel zu den „Amoriter-Bräuchen“ (VI–VII), zahlreiche weitere, z.T. mit M konkurrierende und ihr widersprechende Traditionen sowie umgekehrt ein Schweigen gegenüber bestimmten Aspekten von M ein durchaus eigenständiges Gepräge auf: Kap. I behandelt die „Bereiche“ für das Herausholen sowie weitere Vorschriften für das Herausholen, das Ausgehen von Handwerkern und Händlern mit typischen Geräten kurz vor Schabbatbeginn sowie Kontroversen zwischen Schammaiten und Hilleliten, unter anderem zu Vorgängen, die am Schabbat weiterlaufen. Kap. II beschäftigt sich mit der Schabbat-Lampe, ferner mit dem Herd und was auf ihm behalten werden darf, schließlich mit einer Reihe von Vorschriften zu versehentlichen und absichtlichen Übertretungen. Kap. III [IV] behandelt zunächst Tätigkeiten mit Bedeutung für die Zeit nach Ausgang des Schabbat, dann leichtes Erwärmen von Wasser und Öl, das Wegbringen von aufgefanganem Tebel, Wein, Wasser und von einem Nachttopf, das Verbergen von Speisen und heißem Wasser. Kap. IV–V [V–VI] diskutieren, mit welchen Gegenständen Vieh bzw. Menschen ausgehen dürfen. Kap. VI–VII [VII–VIII] sind die Kapitel über die „Amoriter-Bräuche“. Kap. VIII [IX] entspricht M VII, erwähnt aber bezeichnenderweise die 39 Hauptarbeiten nicht; stattdessen werden genannt: die Strafbarkeit einzelner Werksarbeiten, Versehen, Nichtwissen und Vergessen, Mindestmengen für schuldhaftes Heraustragen sowie biblische Begründungen für Blut, Wein, Honig etc. als „Flüssigkeiten“. Kap. IX [X] setzt die Diskussion von Mindestmengen für schuldhaftes

Heraustragen fort, behandelt dann Herausholen, das in einer anderen als der beabsichtigten Weise oder zu zweit etc. erfolgt; im weiteren Verlauf werden ähnliche Werksarbeiten miteinander zusammengestellt. Kap. X [XI] beschäftigt sich mit dem Werfen von einem Bereich in den anderen, das dem Herausholen vergleichbar ist. In Kap. XI [XII] werden einzelne Werksarbeiten hinsichtlich ihrer Quantitäten bzw. Bestandteile diskutiert, u.a. Bauen, mit dem Hammer Schlagen, Bohren, Sägen, Löschen, Anzünden und v.a. verschiedene Formen des Schreibens. Kap. XII [XIII] setzt mit dem Weben ein, wendet sich dann dem Fangen einer Gazelle zu, wobei das Fangen auf andere Tiere ausgeweitet wird, sodann dem Gebrauch von Speisen und Objekten, die auch eine Heilwirkung haben, schließlich den Knoten, die erlaubt und verboten sind. Kap. XIII [XIV] hat zunächst Lesen, Verbergen und Retten „heiliger Schriften“ zum Thema, sodann die „Giljonom und die Buchrollen der Minäer“, dann Löschen und Retten aus Feuersbrunst sowie die Nutznießung von Arbeiten von Nichtjuden und das Zusammenwirken mit Letzteren; am Ende wird das Thema des Bewegens von Gegenständen begonnen. Dieses wird in Kap. XIV [XV] fortgesetzt, in dem auch das Verrühren von am Vortag zerkleinerten Gewürzen besprochen wird. Kap. XV [XVI] bietet Vorschriften zum Umgang mit Tieren und sodann v.a. zur Beschneidung, unterbrochen von Traditionen zum Sieben- und Achtmonatskind, ferner zu Lebensrettung und Verdacht auf Lebensgefahr am Schabbat. Kap. XVI [XVII] behandelt u.a. Seihen, Wegscharren, Forträumen, Wegnehmen von Gefäßen mit Gegenständen, die man nicht wegnehmen darf, Auswählen von Früchten, Abtrocknen und Einreiben im Bad, Kontroversen von Schammaiten und Hilleliten zum Töten einer Laus, zu Almosen, Verheiratung, Kranken-Gebet am Schabbat. Kap. XVII [XVIII] widmet sich Zählen und Rechnen, dem Abwarten des Schabbat-Ausgangs am Rand des Schabbat-Gebiets sowie Fragen zum Umgang mit einem Leichnam. Kap. XVIII (XVII [XVIII] 20–29) handelt von Maßnahmen im Fall, dass man vom Schabbat-Beginn überrascht wurde, vom Mästen, Bewachen, von der Frage der Bezahlung eines Wächters und von den Verboten, auf einen Baum zu klettern, zu reiten, zu segeln, auf die Hüfte zu schlagen, zu klatschen und zu tanzen.

Zum oben genannten „Schweigen“ gegenüber M ist v.a. die Liste der 39 verbotenen „Haupt-Werksarbeiten“ (**אבות מלאכות**) in M VII 2 zu nennen, die in T nicht aufgenommen ist und auch innerhalb von M einer späten Redaktionsstufe zuzurechnen ist. Stattdessen bieten IX 17–20 mit der Gruppierung von einander ähnlichen Werksarbeiten eine gegenüber M VII 2 ältere Tradition. Vergleichbares lässt sich auch für andere Kapitel zeigen (z.B. II 3f. zu den Ölen der Schabbat-Lampe; XIII [XIV] 1 zu den „heiligen Schriften“ und XIII [XIV] 10 [13] zu Rn. Gamli’el und die Ältesten auf dem Schiff). Gegenüber der induktiven Präsentation der „Bereiche“ für das Herausholen in M I 1 bietet T in I 1–5 eine grundlegende und anders orientierte Bestimmung der „Bereiche“. Somit ist grundsätzlich die Möglichkeit einer Priorität von T gegenüber M einzuräumen, wie sie v.a. S. Friedman und J. Hauptman in mehreren Arbeiten vertreten haben. Auf der anderen Seite nimmt T des Öfteren M oder einen M entsprechenden Stoff auf, teilweise wörtlich, und kommentiert, diskutiert oder erweitert ihn. Ferner ist zu erwähnen, dass T auch über die „Amoriter-Bräuche“ hinaus umfangreiche Materialien bietet, die nur einen geringen Anhalt an M haben, daher weitgehend eigenständig sind. Schließlich wendet T tannaitische Konzepte in einer Weise auf den Stoff von Schabbat an, wie dies M nicht tut, so etwa das Konzept des „Beschäftigtseins“ (רשות; IX [X] 15f.; X [XI] 19; vgl. M Ker IV 3). Für das Verhältnis von M und T ist es also geboten „to analyze each case on its own merits“ und die Mannigfaltigkeit dieses Verhältnisses zu betonen (R. Brody, Mishnah and Tosefta Studies, Jerusalem 2014, S. 114).

Grundlage der Übersetzung ist die Hs. Erfurt (= E), der älteste Textzeuge zum gesamten Traktat, der in der Sicht der jüngsten Forschung – gegenläufig zur Bevorzugung der Hs. Wien durch S. Lieberman – wieder günstiger beurteilt wird (vgl. mit unterschiedlichen Gründen und Akzenten G. Stemberger, I frammenti della Tosefta di Norcia e il loro contributo allo studio della tradizione testuale, in: M. Perani [Hg.], La „Genizah italiana“, Bologna 1999, S. 267–273; ders., Einleitung, S. 177ff.; A. Schremer, עיון ראשוני בעקבות אשוני שאול ליברמן, JSIJ 1 [2001], S. 11–43; R. Brody, Mishnah and Tosefta Studies, Jerusalem 2014, S. 31–107). Allerdings habe ich die Lesung dieser Hs. an offenkundigen, das Textverständnis beeinträchtigenden Fällen von Textverderbnis verbessert, meist nach Hs. Wien (= W), seltener nach dem Erstdruck (= A) oder anderen Handschriften; dies wird jeweils in den Anm. erläutert und im Übersetzungstext durch <...> vermerkt. Ein Großteil dieser Fälle betrifft Textverlust, etwa durch Homoioteleuton, sofern nachträglicher Textzuwachs in den anderen Textzeugen weitgehend ausgeschlossen werden kann. Das Ziel ist hierbei nicht, einen „Urtext“ der Tosefta zugrunde zu legen, sondern i.W. *eine* im Mittelalter bezeugte Textform in Übersetzung wiederzugeben, wenngleich unter vorsichtiger Behebung offenkundiger Fehler. Um einen Einblick in die Textgeschichte zu ermöglichen, werden Varianten, sofern sie über bloße Unterschiede in der Schreibung hinausgehen, extensiv verzeichnet. Dabei werden als weitere Zeugen durchgängig die Hs. London (= L) und zu XIII [XIV] 5–17 das Geniza-Fragment Cambridge T-S E2.142 (= G17) berücksichtigt. Die Lesungen der Hs. Heid. 38 (= Z), der offenbar ein Druck (vgl. die große Nähe zu A) und mindestens eine weitere Hs. vorlag (Rengstorf, Seder Zeraim. Text, S. XXI Anm. 43), sind i.W. nur dann angeführt, wenn sie von A abweichen.

„Meine Hilfe kommt von JHWH.“¹

Kapitel I^{2,3}

1. ⁴Vier Schabbat-Bereiche⁵ [ergeben sich]: der private Bereich⁶ und der öffentliche Bereich⁷ ⁸(und die Karmelit⁹ und der freie Ort¹⁰). Was [gilt als]

¹ Ps 121,2. So nur E. Der Schreiber bringt mit diesem Vers die Bitte um Gelingen seiner Arbeit zum Ausdruck. Es handelt sich um die Superscriptio zum gesamten Seder Moed. Der Text beginnt in E ohne Angabe des Traktatnamens auf der folgenden Zeile. In W steht statt dieser Wendung: **חוספה ממסכת שבת בט"ז**; in A(Z): **מסכת שבת (Z)**.

² In EWLA findet sich hier keine Kapitelzählung (wohl aber in Z).

³ Dieses Kap. folgt der Struktur von M I. Dabei handeln Abs. 1–6 – wie M I 1 – von der in M VII 2 als letzte genannten Haupt-Werksarbeit („wer von einem Bereich in einen [anderen] Bereich herausbringt“), doch widmen sich Abs. 1–5 unabhängig von M der Bestimmung der vier „Bereiche“, wobei T aber die Formel „zwei gleich vier“ (M I 1) strukturell aufnimmt (Genaueres unten, Anm. 8). Abs. 5 (Ende)–6 lehnen sich an das Setting von M I 1 an, behandeln aber neu Probleme der „Schwelle“. Abs. 7 ergänzt M I 2 (Ende) um weitere Rezitationen, für die „man unterricht“ Abs. 8–10 bringen gegenüber M I 3 (Anfang) eine Liste von fünf Handwerkern und eine weitere von Händlern, die am Freitagabend nicht kurz vor Anbruch der Dunkelheit mit den für sie typischen Geräten ausgehen dürfen, und klären die Schuldhaftigkeit eines solchen Ausgehens. Abs. 11–13 behandeln, entsprechend zu M I 3 (Mitte), das Lesen bei der Lampe unter Aufnahme aggadischer Tradition. In Abs. 14f. wird das Diktum gegen das gemeinsame Mahl eines Flussbehafteten mit einer Blutflüssigen (M I 3 [Ende]) zur Reflexion über die eigene laxere Reinheitspraxis verwendet sowie überleitend zum Folgenden eine Kontroverse von Schammaiten und Hilleliten zum Mahl zweier Flussbehafteter angeführt. Abs. 16f. beginnen mit dem M I 4 entsprechenden Diktum über die „18 Dinge“, die mit der Mehrheit der Schammaiten über die Hilleliten verordnet wurden, sowie drei Beurteilungen des Tages dieser Abstimmung. Anschließend bieten Abs. 18–21 und 22 (Ende) in thematischer Nähe zu M I 5–9 zunächst zwei Beispiele aus anderen Traktaten (zur Dicke von verunreinigenden Geräten, zum Vergessen von Gefäßen unter dem Rohr), dann Beispiele für Übereinstimmungen zwischen Schammaiten und Hilleliten. Abs. 22 (Anfang) nimmt das auch in M I 7 angeführte Diktum über Verkauf und Last-Übergabe an einen Nichtjuden auf und klärt den spätesten Zeitpunkt, zu dem dies erlaubt ist. Abs. 23 bietet ergänzendes Material zu Vorgängen, die von selbst am Schabbat weiterlaufen.

⁴ Par. (bis einschließlich Abs. 4): j 2d, 43–56; b 6a.

⁵ So EL (רשותות לשבת). W hat lediglich: „Bereiche“; A liest: **רשותות לשבת** „Bereiche für den Schabbat“.

⁶ Dieser wird am Schluss des Abs. näher bestimmt; vgl. Anm. 8 mit weiteren Hinweisen.

⁷ Dieser wird unten, Abs. 2, näher bestimmt; vgl. Anm. 8 mit weiteren Hinweisen.

⁸ Nur E liest: **וכרמלית ומכאות פטור**; so auch b 6a; vgl. j 2d, 44f.: „und die Karmelit und Gassen, die nicht offen sind“. Hingegen erwähnen WLA nur den privaten und den öffentlichen Bereich. Damit ergibt sich eine andere Aufteilung der Schabbat-Bereiche: WLA zufolge ergeben sich *aus* 1. dem privaten und 2. dem öffentlichen Bereich *vier* Schabbat-Bereiche: 1a. der echte private Bereich und b. der durch ‘Eruh

privater Bereich? Ein Graben, der zehn [Handbreiten]¹¹ tief und vier breit¹² ist, sowie ein Wall, der zehn [Handbreiten] hoch und vier breit¹² ist¹³ – das¹⁴ [gilt als] echter¹⁵ privater Bereich¹⁶.

2. ⁴Was [gilt als] öffentlicher Bereich? Eine Straße¹⁷ und ein ¹⁸Marktplatz¹⁹ und offene Gassen²⁰ – das [gilt als] echter¹⁵ öffentlicher Bereich.

„vermischbare“ Hof; 2a. der echte öffentliche Bereich und b. der neutrale Bereich (später = Karmelit). Dies scheint die ursprünglichere Lesart und Textauffassung gewesen zu sein, wie auch in E unten, Abs. 4f., deutlich wird. Der „freie Ort“ stellt demnach keinen „Bereich“ dar.

⁹ D.h.: der „neutrale Bereich“; zu diesem siehe unten, Abs. 4 und dazu Anm. 33.

¹⁰ Der „freie Ort“ (פָּרָם) – hier nicht weiter erklärt – ist ein Ort im öffentlichen Bereich, dessen Fläche weniger als vier mal vier Handbreiten (siehe die folgende Anm.) und dessen Höhe wenigstens drei Handbreiten über dem öffentlichen Gebiet beträgt, bzw. ein Graben mit einer Breite von weniger als vier Handbreiten und einer Tiefe von mehr als drei Handbreiten. Rabbinisch darf man zwischen einem „freien Ort“ und einem öffentlichen Bereich bzw. zwischen einem „freien Ort“ und einem privaten Bereich (sofern diese aneinander angrenzen) hin- und hertragen. Vgl. zusammenfassend Schulhan ‘aruk, orah ḥajjim 345,45.

¹¹ Die Maßeinheit חַפְּשׁ „Handbreite“ wird als selbstverständlich vorausgesetzt und daher nicht angegeben. Vorausgesetzt, dass חַפְּשׁ mit griech. παλαιστής (vgl. LXX) bzw. lat. *palmus* identisch ist, misst sie 7,4 cm (Krauss, Archäologie II, S. 389). Ben-David gibt 9,3 cm an (Talmudische Ökonomie, S. 344, Tab. 17). Bei einem Maß, das ursprünglich durch vier Finger der Hand gebildet wurde, ist eine gewisse Schwankungsbreite zu erwarten (Krieg, Megilla, Anm. 87 zu Meg I 12, und die dort angeführte Literatur).

¹² EA lesen: הרוחב; WL lesen: ורוחב (so auch Z).

¹³ D.h. der גָּדָר „Wall“ friedet nicht etwa den Bereich ein, sondern stellt als Erhöhung im Gelände (z.B. ein Steinhaufen) – in Entsprechung zu seinem Gegenstück, dem Graben – selbst einen solchen dar (Lieberman, Tosefta Ki-Fshutah III, S. 1). T führt somit den „privaten Bereich“ anhand seines natürlichen Vorkommens an. Hinzuzudenken ist, dass diese Maße *mutatis mutandis* für den mit einem „Trenner“ (einer Mehīṣa) umfriedeten „privaten Bereich“ gelten: eine Mehīṣa von mindestens zehn Handbreiten Höhe friedet eine Fläche von mindestens vier mal vier Handbreiten (siehe oben, Anm. 10) ein (zum Beispiel ein Haus).

¹⁴ So ELA (אי זה); in W irrtümlich: אֵי זו „welches?“.

¹⁵ „Echt“ steht hier im Gegensatz zu den Abs. 4f. erwähnten Bereichen, denen bestimmte Eigenschaften fehlen, was zur oben, Anm. 8, genannten Zuordnung führt.

¹⁶ In W fehlt שׁוֹת.

¹⁷ סְרִטְתִּיא (WL: ה-)= lat. *strata* „Straße“ (über Land); Krauss, Lehnwörter II, S. 82f.

¹⁸ W ergänzt: „großer“.

¹⁹ פְּלִטְיָה (WL: ה-)= griech. πλατεῖα, lat. *platea* „Marktplatz“; Krauss, Lehnwörter II, S. 456f.

²⁰ „Gassen“ (Sg. מבוי) nahmen ihren Ausgang am Marktplatz; an ihnen befanden sich häufig zahlreiche Läden und Werkstätten, oft mehrere desselben Gewerkes (D. Sperber, The City in Roman Palestine, Oxford 1998, S. 11f.). Solche Gassen sind „öffentlicher Bereich“, wenn sie an beiden Seiten „offen“ sind, also keine Sackgassen darstellen.