

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur**

Einblicke in die Geschichte der Entstehung der talmudischen Literatur

**Bloch, Joseph S.**

**Wien, 1884**

Anhang.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-10344**

## Anhang.

### I.

Die von uns aufgestellte Behauptung, wonach die Mündlichkeit des tradirten Lehrstoffes, die Schäden und die Unzulänglichkeiten eines bloß im Gedächtniss aufbewahrten, bloß von Mund zu Mund überlieferten Gesetzbuches, welches naturgemäss nicht ohne Schmälerung seines Inhaltes, nicht ohne weittragende Veränderung an Form und Geist, nicht ohne starke Hinzufügung fremder, späterer Elemente — was oft bewusst, oft auch unbewusst geschehen — weiter vererbt werden konnte, Ursache waren, dass verschiedene Halachasammlungen entstanden, als verschiedene, von einander oft sehr abweichende Recensionen eines uralten Codex, der in jedem Lehrhaus mit vielen Abweichungen und Veränderungen vorgetragen wurde und dementsprechend in dem Geiste und in den Erinnerungen eines jeden Gesetzlehrers eine andere Gestalt annehmen musste: dieses werden wir durch einige Beispiele klar und deutlich veranschaulichen.

Der Redactor der *Tosefta* hat nicht die *Mischna* commentiren wollen, er bezieht sich ja niemals auf



dieselbe, ist oft auch kürzer angebunden als sie, noch auch sie vervollständigen, da seine halachischen Entscheidungen nicht einmal in Uebereinstimmung mit ihr sind; er beabsichtigte auch nicht, ihr einen oppositionellen, sozusagen antimischnischen Codex gegenüberzustellen. Man verstünde sonst nicht, woher diese eigenartige Uebereinstimmung beider Codices in formaler Beziehung, die sklavische Abhängigkeit von einander in der Vertheilung und Anordnung des Stoffes, sowie in vielen charakteristischen Ausdrücken und Redewendungen. Alles das weist darauf hin, dass die beiden Codices nichts anderes sind, als zwei verschiedene Lesarten einer uralten, autoritären Gesetzessammlung.

Die Mündlichkeit des Gesetzesstudiums hat verursacht, dass verschiedene Lesarten von ein und derselben Halacha in den verschiedenen Lehrhäusern herrschend geworden, dass unter den Jüngern ein und derselben Schule, ein und desselben Lehrers Meinungsverschiedenheiten entstanden über den richtigen Wortlaut der vorgetragenen Halachas, wodurch schon der Redactor der Mischna manche Halacha in verschiedenen Formen aufzunehmen genöthigt war.

Ausser Mischna und Tosefta circulirten von vielen Halachas noch andere abweichende Recensionen und Lesarten, die sogenannten Boraithas, von denen ein kleiner Theil auf uns gekommen. Auch diese weichen von jenen beiden sehr bedeutsam ab und verdanken ihre Entstehung nicht minder der häufigen mündlichen Wanderung der Traditionen von Lehrhaus zu Lehrhaus und den dadurch bedingten Veränderungen, die sie im Laufe der Zeiten in Folge der Schwäche und engen



Begrenztheit des menschlichen Erinnerungsvermögens erfahren mussten.

Die im Talmud uns aufbewahrten amoräischen Discussionen, diese nicht mit Unrecht viel angefeindeten pilpulistischen Geistesübungen, sind eigentlich nichts anderes, als ein Versuch, die vielen Widersprüche unter den verschiedenen Recensionen zu lösen, ohne die Ursache des Widerspruches, die abweichenden Lesarten, zu entfernen. Dass dies nicht möglich ist, zeigt die Vergeblichkeit und Erfolglosigkeit des Unternehmens, ob auch gleich auf sie eine Unsumme von Scharfsinn und Geisteskraft, von Witz und List aufgewandt wurde. Und wo die Amoräer bereits ganz sicher zu sein vermeinen, und die Widersprüche vollkommen und haarscharf gelöst, alles Widerhaarige in einträchtige Harmonie vereinigt zu haben glauben, da kommt schliesslich der Tossafist und zeigt eine gähnende Spalte, eine klaffende Lücke, eine bedenkliche Blösse. Und auch diese haben das Unmögliche nicht möglich gemacht, denn alle pilpulistischen Heroen bis auf die neueste Zeit haben immer noch Stoff zu ihren haarspaltenden Geistesübungen gefunden und würden es wohl noch finden bis in die Unendlichkeit der Zeiten, wenn diese pilpulistische Methode des Talmudstudiums nicht einer kritischen und rein wissenschaftlichen Platz macht.

Die Richtung, welche dieses Studium einzuschlagen, die Aufgabe, die man sich dabei zu stellen hat, das Resultat, welches zunächst erreicht werden soll, ist vor Allem, die tanaitische Halacha in einem möglichst genauen und getreuen Wortlaut zu ermitteln, was blos durch eine Zusammenstellung und Vergleichung der Mischna mit der Tosefta und den uns noch erhaltenen



Boraitas ermöglicht werden kann. Es ist geradezu erstaunlich, wie oft durch eine solche Vergleichung den weit ausgedehnten, tiefgreifenden Discussionen der Amoräer, ihren scharfsinnigen und haarspaltenden Auseinandersetzungen der Boden entzogen wird. Die vermeintlichen, in der Mischna aufgefallenen Widersprüche, auf deren Lösung sie all ihren Scharfsinn aufzubieten sich veranlasst sahen, Dunkelheiten und Schwierigkeiten, welche im Lehrhaus die Gemüther so sehr erhitzten, zu Auskunftsmitteln verleiteten, welche (oft nicht mit Unrecht) Ziel des Spottes und der heftigsten Angriffe zu allen Zeiten gewesen: sie verschwinden, wenn es gelingt, den klaren Wortlaut der Urhalacha festzustellen. Wir wollen einige Proben vorführen, allerdings blos solche, welche keinen allzugrossen kritischen Apparat, keine ausgedehnten, Raum und Zeit überschreitenden Untersuchungen nöthig machen, die vielmehr dem Kritiker sozusagen auf halbem Wege entgegenkommen und es ihm ersparen, für seine Ansichten ein grosses Beweismaterial herbeizuschaffen.

Tosefta Pess. III, 1.

Mischna Pess. III, 2.

בצק שבסדקי עריבה  
 אם יש כזית במקום א'  
 חייב לבער ואם לאו  
 בטל במיעוטו וכן לענין  
 טומאה אם מקפיד עליו  
 חוצץ ואם רוצה בקיומו  
 הרי הוא כעריבה.

בצק שבסדקי עריבה  
 אם יש כזית במקום א'  
 חייב לבער ואם לאו  
 בטל במיעוטו וכן לענין  
 טומאה אם מקפיד עליו  
 חוצץ ואם רוצה בקיומו  
 הרי הוא כעריבה.



Boraitha A. Pess. 43 a.

Boraitha B. Pess. 43 b.

בצק שבס"ע עשוי	בצק שבס"ע מקום
לחזק אינו חוצץ ואינו	העשוי לחזק אינו חוצץ
עובר, ואם אינו עשוי	ואינו עובר ואם אינו
לחזק חוצץ ועובר בד"א	עשוי לחזק חוצץ ועובר
בכזית אבל פחות מכזית	בד"א פחות מכזית אבל
אף אינו עשוי לחזק	כזית אף עשוי לחזק
אינו עובר.	חוצץ ועובר.

Wir haben hier von einer Halacha vier verschiedene Lesarten, deren Entstehung blos in der von uns oben dargelegten Art sich erklären lässt.

In Sprache, Diction und Ausdruck, wie in der ganzen äusseren Fassung der Halacha zeigen alle vier Referate eine wunderbare Uebereinstimmung. Dieser Umstand hindert, sie auf zwei verschiedene Quellen zurückzuführen. Andererseits wären sie der Ausdruck der etwa im Lehrhaus herrschend gewesenen differirenden Meinungen, so würde man die Namen der Urheber überliefert haben, wie es bekanntlich frommer Brauch war. Ich glaube, dass hier ein Zweifel gar nicht zulässig ist, darüber, dass wir hier blos verschiedene Referate von Jüngern ein und desselben Lehrers vor uns haben, dessen Halacha Jeder nach seinem Gedächtniss, in völliger äusserlicher Uebereinstimmung blos mit einer scheinbar kleinen, unbeabsichtigten Aenderung überlieferte, die unter den Umständen leicht erklärlich, die ursprüngliche Entscheidung aber beinahe in ihr Gegenheil umwandelte.



Die vier Referenten beginnen die Halacha mit denselben Worten; die Anfangsworte behält man am leichtesten im Gedächtniss. Sie erinnerten sich ferner in völliger Uebereinstimmung, dass bei der Entscheidung der Frage einerseits auf die Quantität des Chamez, **אם יש כזית במ"א** Rücksicht zu nehmen sei, sowie auf die etwaige Verwendung desselben zum Zusammenhalten und Zusammenkleben der verschiedenen Theile des Holzgefässes, **עשוי לחזוק**. Letzteres Moment fehlt zwar in der Mischna, allein nicht bloß das Zeugniß der drei anderen Referenten, sondern der in der Mischna vorkommende Schlusssatz, welcher die Chamez-Halacha mit den Reinheits- resp. Unreinheitsgesetzten in Parallele bringt, **וכן לענין טומאה, מקפיד עליו חוצין**, und welcher bloß hierauf sich beziehen kann, beweist, dass die Mischna eben hier zu ergänzen ist. Ebenso erkennt man aus den Redewendungen **חוצין** und **אינו חוצין** bei den drei anderen Referenten, dass auch sie an diese Parallelisirung gedacht haben.

Betrachten wir jedes einzelne Referat für sich, so erscheint das der Tosefta am meisten defect. Auch die Erfurter und Wiener Handschrift bringen keine Verbesserung; auch sie haben bloß **חוצין** und **אינו חוצין**, was mit Bezug auf Chamez geradezu sinnlos ist. Elia Wilna hat deswegen die Tosefta nach der Lesart der mit B bezeichneten Boraitha emendirt, so dass sie beide ein und denselben Wortlaut haben.

Dass der starke Widerspruch, welcher zwischen Boraitha A und B herrscht, entstanden durch eine kleine Wortumstellung, bloß in der mündlichen Fortpflanzung



der Halacha ihre Entstehungsursache hat, scheint mir keines weiteren Beweises zu bedürfen.

Auch das Referat der Mischna erweist sich auf den ersten Blick als defect. Der zweite Theil passt, wie bereits erwähnt, zur ersten Hälfte, wie die Faust aufs Auge. Schon der Talmud weist darauf hin.

וכן לענין טומאה \* \* \* מי דמי? התם בשיעורא  
תליה \* \* \* הכא בקפדא תליה מילתא?  
ולענין הטומאה :

אינו כן, eine sehr bezeichnende, aber wenig ansprechende Correctur, die nicht mit Unrecht abgewiesen wurde. Allein das, was seine Gegner, Abaja, Raba und Papa, welche selber in einer langen Discussion mit vielem Scharfsinn die Klarstellung jenes Schlusspassus versucht, hiefür vorgebracht haben, ist der Kritiker zu würdigen noch weniger in der Lage.

Ergänzt man die Mischna nach dem Wortlaut der drei anderen Referate, so erkennt man sofort den Sinn jenes vielgedeuteten Schlusspassus. Ursprünglich hatte sie sicherlich folgende Fassung: בצק שבס"ע אם יש כזית במ"א חייב לבער ואם לאו (בטל במיעוטו) | מקום העשוי לחזק אינו חוצץ ואינו עובר, אינו עשוי לחזק חוצץ ועובר | וכן לענין הטומאה, אם מקפיד עליו חוצץ, ואם רוצה בקיומו הרי הוא כעריבה.

Welcher Tanaite der Urheber dieser Halacha war, ist gleichgiltig. Eines ist sicher, dass er sie mündlich den Jüngern vorgetragen, von denen Jeder wohl den



grössten Theil im Gedächtniss behalten, aber Etwas doch noch vergessen hat. Ein Zusammenfassen der verschiedenen Bruchstücke lässt die fehlenden Glieder ersetzen, die Halacha in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherstellen.

II.

Tosefta Pess. 1, 11.

Mischna Pess. 29 a.

המין של עכו"ם מותר	המין של נכרי שעבר
אחר הפסח מיד רשב"ג	עליו הפסח מותר בהנאה
ור' ישמאל בר"י בן	ושל ישראל אסור
ברוקה אומר, אף של	בהנאה שנאמר לא
הקדש מותר אחה"פ מיד.	יראה לך שאור.

Der richtige Text dieser Halacha ist entschieden bloß der in der Tosefta uns erhaltene. Das Wort **בהנאה**, welches in der Mischna vorkommt und den Talmudisten so viele Ungelegenheiten bereitete, lesen wir in der Tosefta nicht, ist wahrscheinlich eine spätere Corruption. Die sehr weitläufigen Auseinandersetzungen im Talmud zu dieser Mischna, die verschiedenartigen Versuche zu deren Erklärung, sind dadurch hinfällig und gegenstandslos geworden. In der That ist das Chamez des Nochri für indirecten Gebrauch **הנאה** auch während des Pessach gestattet, nach Pessach aber für jeden directen Genuss nicht unerlaubt. Man muss die gezwungenen Erklärungen der Talmudisten, all ihre erkünstelten Deuteleien lesen, und man wird erkennen, dass die Lesart der Tosefta die einzig richtige ist. Freilich nicht die der Erfurter Handschrift, welche gerade hier stark corrumpt ist.



III.

Dass man beim Studium der Halacha ohne Zuhilfenahme der Tosefta den mannigfachsten Verirrungen ausgesetzt ist, davon eine kleine, aber köstliche Probe. Im Jeruschalmi Terumoth, Anfang, wird eine alte Halacha citirt in Bezug auf חש"ן. Es heisst dort: **אתאי**

בר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה דתנן  
חש"ן שקידשו ר' ישמ' ב'ריב'ב אומר בין לבין  
עצמן אין קידושיהן קידושיין, בין לבין אחרים  
קידושיהן קידושיין.

Ezechiel Landau in seinen Responsen, Jacob Ornstein im Jeschuoth Jacob, die Verf. des Beth Meïr strengten all ihren Scharfsinn an, diese sonderbare Stelle zu erklären; dennoch reichten ihre pilpulistischen Kräfte dazu nicht hin. Also ein קטן, ein Minderjähriger darf nicht **בינו לבין עצמו** ohne Zeugen eine Eheverbindung schliessen: das soll ja auch der Grossjährige nicht? Eine Eheschliessung ohne Zeugen ist ja überhaupt ungiltig!

Es ist amusant, all die possierlichen Erklärungsversuche zu lesen bei den Heroen des Pilpuls, die sich schliesslich doch nicht zu helfen wissen und einen Widerspruch zwischen der jerusalemischen und babylonischen Halacha constatiren. Nach der ersteren bedürfte es demnach zur Eheschliessung keiner Zeugen, was ihr doch unmöglich zu imputiren ist. Hat R. Ismaël wirklich solche Anschauungen gehegt, warum ist sonst nicht eine Spur davon zu merken?



Dieser Ismaël ben Jochanan ben Beroka wird aber mit dieser seiner Anschauung in Tosefta Para ed. Z. 5, 7, p. 634 citirt, in voller Uebereinstimmung mit der Mischna Para 5, 4, es bedeutet aber der Ausdruck שקדשו nicht Eheschliessung, sondern Einweihung des Efar Para!

#### IV.

Manchmal hat Derjenige, welcher die schriftliche Fixirung der Mischna besorgte, eine Halacha in verschiedenen Lesarten von zwei Amoräern überliefert bekommen, und da er über die Aechtheit und Correctheit keine Entscheidung wagte, acceptirte er beide Lesarten und nahm die Halacha in beider Fassung auf.

ראוה מדברת, מה טיבו של זה, איש פלוי וכהן הוא ר"ג ור"א אומר נאמנת ר"י אומר לא מפיה אנו חייזן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה (Kethuboth

M. 1, 8.) Was heisst aber מדברת? Eine blosse Unterhaltung mit einem unbekanntem Manne würde gewiss nicht ein junges Mädchen in so schlimmen Verdacht bringen, hätte die Gemüther im Lehrhause sicherlich nicht so sehr entflammt, und selbst den sittenstrengen Josua Karchi nicht zu solch scharfer Verurtheilung veranlasst. Die späteren Amoräer suchten sich das seltsame Wort zu deuten, der Eine erklärte es gleich נסתרה, der Andere gleich נבעלה. Allein warum hat die Mischna selber diese Ausdrücke verschmäht, welche sie sonst, z. B. im Tractat Sota, sehr



oft anwendet? Warum sind diese Worte mit einemmal unzüchtig geworden, dass man zu einem so vielseitigen Ausdruck Zuflucht genommen? Noch ein anderer Umstand macht diese Halacha unverständlich. Da man das Paar zusammen gesehen, so hätte man doch vernünftigerweise, wenn eine Feststellung der Personalien des Mannes nöthig geworden, sich nicht an sie, sondern an ihn zu wenden, und der ganze Streit wegen ihrer Glaubwürdigkeit erscheint gegenstandslos.

In der That aber hat es ursprünglich nicht **מדברת**, sondern wohl **מעוברת** geheissen. Dieser Fall allein war Gegenstand der Controverse zwischen jenen alten Tanaiten. In einer späteren Zeit war die Lesart schwankend geworden; der Eine erinnerte sich, das Wort **מדברת** gehört zu haben, der Andere meinte, **מעוברת** wäre richtiger. Der Redactor der Mischna hat, weil er keine Entscheidung gewagt, beide Lesarten acceptirt und daraus zwei Halachas formulirt, Mischna 8 und 9.

Die Tosefta aber hat hierüber blos eine Halacha, und zwar in der Fassung **מעוברת**. Ja, die Tosefta, welche hier über die Controverse im Lehrhaus zwischen Josua und seinen Gegnern ein ausführliches Referat bietet, erzählt, dass Josua als Motiv für seine Entscheidung den erschwerenden Umstand geltend gemacht: **שהרי כריסה בין שיניה**, was das Object des Streitens gegen jeden Zweifel sichert.

#### V.

Die Mündlichkeit des Mischnastudiums ermöglichte es, dass Jeder seine subjectiven Meinungen in die alte



Mischna hineinrug, die Halacha corrigirte, änderte, besserte nach seinem subjectiven Dafürhalten. Da das Jeder von seinem besonderen Standpunkt that, entstanden Widersprüche, die ihr vorher fremd waren. Chullin Mischna 3, 1 heisst es: **ניטל הכבוד ולא נשתייר** כלום מריפה 3, 2 heisst es wiederum: **ניטל הכבוד ונשתייר כזיית כשירה**. Der innere Widerspruch dieser beiden Halachas ist auffällig genug. Den Talmudisten ist er nicht entgangen. Chullin 46 a heisst es mit Bezug auf Nr. 1: **הא נשתייר כלום כשרה, אע"ג דלא הוי כזיית, והתנן נטלה הכבוד ונשתייר כזיית כשרה? אר' יוסף ל"ק הא ר' היי, הא ר"ש בר ר'. כי הא דר"ה זריק לה, ור"ש ב"ר מטביל בה**. Also M. I entspricht den Anschauungen des Simon, Sohn des Juda Hanassi, M. II sei den Ansichten des Chija entsprechend, Schüler des Juda Hanassi! Diese Lösung scheint noch unklarer und dunkler, als die Räthselstelle, die sie lösen will. Was soll es heissen, dass man Differenzen in der Mischna, deren letzter Redacteur Juda Hanassi gewesen sein soll, auf Meinungsverschiedenheiten späterer Amoräer zurückführte? Hatte der Mischna-Redacteur prophetisch die späteren Anschauungen seiner Schüler im voraus niedergeschrieben und nun gar zwei solch widerspruchsvolle? Andererseits würde man die jüngeren nicht als Schildträger erhoben haben, wenn ältere Autoritäten in Traditionen schon jene Differenz wieder- spiegelten. Und endlich, woher entstammt die Meinungs- differenz zweier Amoräer, die ihre Halachas von einem und demselben Lehrer hatten? Eine überraschende Lösung bietet die Tosefta. Wir finden



hier die alte Halacha in ihrer ursprünglichen Gestalt, in einer correcten, noch unverdorbenen Lesart. **ניטל I הכבוד ודא נשתייר ממנה כדי להעלות ארוכה פסולה II ניטל הכבוד ונשתייר כדי להעלות ארוכה כשרה**. Die Möglichkeit der Heilung, die Lebensfähigkeit, das war die ursprüngliche Begrenzung, hier sind die beiden Mischnas noch in Uebereinstimmung. Klar ist soviel, dass nach Ansicht des R. Chia, der die alte Halacha blos commentirte, hiezu eines **כזית** bedarf, und er hat in der Mischna die Aenderung vorgenommen, um eine bestimmte Norm zu schaffen, unabhängig von der beliebigen Einsicht, der die alte Halacha die Entscheidung noch anheimgegeben hatte; sein Gegner war mit **כל שהו** zufrieden, wenn „Etwas“ blos geblieben, ist nach ihm die Heilung noch möglich, und er hat die Mischna seiner Ansicht wiederum entsprechend formirt. Der spätere Verfasser, der die Mischna schriftlich fixirt, hat beide Recensionen vorgefunden, und, weil er keine Aenderung eigenmächtig wagte, beide beibehalten.

Kann dieser letzte Verfasser R. Juda Hanassi gewesen sein?

## VI.

In vielen Fällen wurden die Aenderungen unbewusst vorgenommen; die Amoräer waren oft nicht in der Lage, zwischen eigenen und überlieferten Meinungen zu unterscheiden. Manchmal „verbesserten“ sie absichtlich, weil sie neue tiefe Probleme, welche sie beschäftigten, in die alte Mischna hineindachten, hineincorrigirten.



Pess. 30 b lautet eine Mischna, die wir mit M. I bezeichnen wollen: נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה וישראל שהלוה את הנכרי ע"ה אחר הפסח אסור בהנאה.

Aus einem Citat des Talmuds 31 a erfahren wir noch eine Mischna, die wir M. II bezeichnen, wohl desselben Ursprungs mit M. I, aber von entgegengesetzter Entscheidung und Consequenz: ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אינו עובר, משום ר' מאיר אמרו עובר אבל נכרי שהלוה לישראל על חמצו לאחר פסח ד"ה עובר. Es handelt sich hier um ein eigenthümliches Problem, um das Eigenthumsrecht eines Pfandes vor dem Verfallstermin. Wem gehörte das, sei es später eingelöste oder verfallene Pfand, vor dem Verfallstermin? dem Gläubiger oder dem Schuldner?

Die Frage ist selbst für die rein civilrechtliche Praxis nicht so müssig, wie sie auf den ersten Blick den Eindruck macht; ihre Bedeutung dagegen mit Bezug auf die Chamezgesetze fällt sofort in die Augen. Wem gehörte das nach Pessach einzulösende Chamezpfand, das aber nicht eingelöst worden. während der Festzeit?

Die beiden Halachas vertreten hier diametral entgegengesetzte Anschauungen. Und nicht blos darin, in der Entscheidung, sie widersprechen einander auch, was bedeutsamer ist, in den Berichten. Gerade in dem Punkte, in welchem M. II ausdrücklich eine ד"ה, eine Meinungsübereinstimmung aller Autoritäten hervorzuheben in der Lage ist, steht ihr die feste und be-



stimmte Entscheidung der M. I entgegen. Woher dieser Widerspruch?

Stammen die widersprechenden Mischnas von verschiedenen Tanaiten her, warum hat man die beiden nicht vereinigt und die abweichenden Ansichten klar und deutlich im Namen der Träger und Urheber referirt? Warum sind zwei besondere Mischnas redigirt worden? Der Umstand, dass der letzte Redactor des Codex blos M. I berücksichtigt hat, löst das Räthsel nicht, sondern verdunkelt es noch mehr.

Man lese jene selbe Halacha in der Tosefta (ed. Z. p. 156. § 21 und 22): נכרי שהלוה את ישראל על חמצו ואמר לו אם לא באתי קודם פסח מכור לך, אחר פסח מותר \* \* \* ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו ואמר לו אם לא באתי קודם פסח מכור לך, אחר הפסח אסור \* \* \* Man sieht, es handelte sich ursprünglich um ein Pfand, dessen Verfallstermin noch vor Pessach eingetreten. Das juristische Eigenthumsrecht konnte da nicht zweifelhaft sein, man sucht blos die Consequenzen für Chamez sicher zu stellen. Das etwas spitzfindige Problem aber vom Eigenthumsrecht eines verfallenen Pfandes vor dem Verfallstermin war nachweislich zur Tanaitenzeit noch gar nicht Gegenstand der Discussion; die Stellung solcher seltsamen Probleme war ihrem Gedankenkreis noch ungewohnt.

Erst zur Zeit, da die talmudische Scholastik ihre höchste Ausbildung und Ausbreitung fand, zur Zeit Abaja's und Raba's, ward auch jenes Problem erfunden und begann die Geister zu beschäftigen, trat in den Kreis



der Discussion ein. Der Talmud selbst berichtet darüber:

בעל חוב אביי אמר למפרע גובה רבא אמר מכאן  
וזהבא גובה.

„Ein nicht rechtzeitig eingelöstes Pfand ist nach Abaja Eigenthum des Gläubigers — von der Versatzstunde an, die dem ursprünglichen Besitzer das Verfügungsrecht genommen hat; nach Raba aber erst vom Verfallstermin an, als der Eigenthümer sein Recht definitiv aufgegeben.“ Vor dieser Zeit, als das Problem noch gar nicht gestellt und nicht discutirt war: wie hätte man da an die Consequenzen desselben für Pessach denken sollen? Für Abaja und Raba war es allerdings von Wichtigkeit, ihre civilrechtlichen Grundsätze für die Chamezgesetzgebung fruchtbar zu machen: sie thaten es, indem sie die alte Halacha den neuen in Discussion gekommenen Anschauungen entsprechend verändert, verbessert haben.

Abaja's Anschauung treffen wir in M. I, die Raba's in M. II. Scharf oppositionell steht auch hier die Schule Ismaël's den Entscheidungen sowohl der Tosefta als der Mischna gegenüber. Nach den Traditionen aus dem Lehrhause Ismaël's waren die Eigenthumsverhältnisse überhaupt nicht entscheidend.

In der Mechilta (ed. Weiss p. 14 b.) lesen wir:  
בבתיכם \* \* \* יצא חמץ ישראל ברשות נכרי,  
אע"פ שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, וחמץ  
נכרי ברשות ישראל אע"פ שהוא ברשותו ואינו  
יכול לבערו. Die juristischen Momente spielten hier  
gar keine Rolle. Im Hause des Nochri dürfte man selbst



eigenes Chamez belassen; ebensowenig war man verpflichtet, fremdes Chamez aus dem Hause fortzuschaffen.

Erst die Schule Akiba's hat das juristische Moment des Eigenthumsrechtes zum Kriterium erhoben, dieses findet in der Tosefta ihren Ausdruck; mit Bezug auf verfallene Pfänder wurde jenes Princip allein berücksichtigt. Als dann die amoräischen Gesetzeslehrer die Frage vom Eigenthumsrecht der Pfänder vor dem Einlösungstermin zum Austrag zu bringen suchten, galt es, ihre Entscheidungen als von alten Tanaiten anerkannt und bei den Pessachgesetzen ausgesprochen darzustellen. Selbstlos haben sie ihre eigenen Verdienste den Vorfahren zugeschrieben, bei denen sie überhaupt alle ihre eigenen Gedanken vermuthet, gesucht und gefunden haben.

VII.

Mischna Berachoth 20 a und b: נשים ועבדים וקטנים \* \* וחייבין \* \* בברנת המזון. Hierzu referirt der Talmud eine Discussion zwischen den Amoräern Rabina und Raba: א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן? למה נפקא מניי לאפוקי רבים [אחרים. 1. ידי חובתם].

Nun lesen wir in Tosefta Berach. 5, 18 (ed. Z. 5, 17):

נשים ועבדים וקטנים <sup>1)</sup> פטורין ואין מוציאין

<sup>1)</sup> In der Z.'schen Ausgabe fehlt פטורין und in den Anmerkungen vermisst man einen Hinweis auf diese Lesart der Druckausgabe, welche, wie die Parallelstellen Tos. Meg. 2,4 (Z. 2,7.), Rosch hasch. 2,4 (Z. 4,1) zeigen, einzig richtig ist. Vergl. auch den fehlerhaften Druckbogen I. das. Ich vermuthe, dass auch die Erfurter H. S. פטורין hat und blos ein Druckfehler die Auslassung bei Z. verschuldete.



הרבים [אחרים] י"ח באמת אמרו אשה מברכת  
לבעלה, בן לאביו ועבד לרבו.

Zur Beantwortung der von Rabina aufgeworfenen Frage citirt ihm Raba diese Tosefta, aber, wohlgemerkt, nicht den ersten Theil derselben, wo die Frage klar und bündig entschieden wird, sondern den zweiten Theil **באמת אמרו**, den er ausserdem noch missverstanden hat. Denn **בן מברך לאביו** oder **אשה מברכת לבעלה** bedeutet nicht, die Frau oder der Sohn sagen statt seiner die Benedictionen. Das wird im ersten Theil für unstatthaft erklärt: sondern die Benedictionen werden ihm von der Frau, dem Sohne, dem Sklaven laut vor-citirt, damit er, wenn er es sonst nicht versteht, leise nachsagen kann. Aehnlich heisst es Succa 38 a: **מי שהי' עבד או אשה או קטן מקריין אותו עונה אחריהם מה שהם אומרים אלא תבוא לו מאירה**. Mit Bezug hierauf citirt auch dort der babyl. Talmud unsere Tosefta, d. h. den zweiten Theil, als Parallelstelle. Der jerusalemische Talmud erwähnt dieser Tosefta, d. h. auch blos des zweiten Theiles, an drei verschiedenen Stellen, Berach. 3, 3, Succa 3, 11, Rosch haschana 3, 10, und fügt die Erklärung dazu, indem an die genannte Mischna Succa erinnert wird, die dasselbe klar und deutlich sagt. Darum wird dieser Tosefta hinzugefügt: **תבוא מאירה לאדם**: **שאשתו ובניו מברכין לו**. Man nahm Aerger daran, dass Mancher in den Gebeten so wenig bewandert sein soll, „dass der Zwanzigjährige des Zehnjährigen bedurfte“. Jer. Ber. das.

Raba citirte, wie bemerkt, den zweiten Theil der Tosefta, den er missverstanden, zur Entscheidung der



von Rabina aufgeworfenen Frage, und zwar dahin, dass es gestattet sei, die Frau statt eines Mannes die betreffenden Benedictionen vortragen zu lassen. Sein Gegner wendet ihm ein, der betreffende Satz der Tosefta beziehe sich bloß auf einen Mann, der sehr wenig genossen, sozusagen hungrig vom Tische gegangen und die Benediction eigentlich gar nicht zu sagen hat. Diesen Einwand fand man einleuchtend und die aufgeworfene Frage blieb im Talmud ohne Entscheidung, weil man keine tanaitische Halacha fand, die dieser Frage vorgesehen hätte.

Allein steht es nicht ausdrücklich in der Tosefta? An der von Raba selbst citirten Stelle? Heisst es nicht ausdrücklich: נשים \* \* \* פטורין ואין מוציאין אחרים י"ה. Woher kommt es, dass Amoräer hierüber Controversen führen?

Rabina wirft die Frage auf als ein neuentdecktes Problem, er wendet sich an Raba, ob dieser aus ihm bekannten Halachas über diese Frage etwas zu deduciren wisse; in der Tosefta aber steht diese Halacha klar und deutlich, ohne jegliche Controverse, als ein altes anerkanntes Gesetz. Warum citirt nicht Raba diesen Theil der Tosefta? Warum weiss Rabina nichts davon? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Dieser Theil der Tosefta ist eine spätere Interpolation, ist amoräischen Ursprungs. Es ist unzweifelhaft, dass jene Amoräer, welche über diese selbe Halacha im Lehrhaus eine gesetzliche Entscheidung zu ermitteln suchten, weil in ihren Gesetzesüberlieferungen aus tanaitischer Zeit hierüber nichts enthalten war, die citirte



Tosefta nicht in diesem Wortlaut in ihrem Erinnerungsschatz gehabt haben können.

Der Einwand, dass nicht jeder Amoräer sämtliche Halachas der Tosefta zu kennen brauchte, was sonst vielleicht sehr begründet und berechtigt wäre, geht hier nicht an. Wir stossen allerdings sehr oft auf Toseftastellen, welche den Amoräern entgangen waren. Josua ben Lewi Meg. 4 a legt den Frauen die Verpflichtung des Megillalesens auf, im vollen Gegensatz zu Tosefta, Meg. 2, 4 (Z. 2, 7). R. Jehuda Jebam. 17 b erklärt: **שומרת יבם שמתה אסור באמה**. Auch Rab, Samuel und Andere daselbst und Jerusch. Jebam. 2, 1; 4, 8, beteiligten sich an der Discussion über diese Frage, während die Tosefta 6, 2 (Z. 6, 3) ausdrücklich bestimmt: **שומרת יבם שמתה מותר באמה**. Desgleichen circulirt Nasir 4 a eine Halacha im Namen Raba's, die schon in der Tosefta 4, 3 uns begegnet. Aehnliche Beispiele sind noch mehr aufzuführen.

Allein abgesehen davon, dass wir auch hier spätere Interpolationen vor uns haben, so ist die Stelle Berachoth 21 um deswillen merkwürdig und gravirend, weil die Tosefta, die in Frage kommt, citirt ist, blos ohne jenen wichtigen Theil, der die ganze Controverse überflüssig gemacht hätte — wenn er damals schon vorhanden gewesen wäre.

---