

## Das außerkanonische Talmud-Traktat Kutim (Samaritaner) in der innerrabbinischen Überlieferung\*

Das sogenannte außerkanonische Talmud-Traktat Kutim ist nach der, in der gesamten rabbinischen Literatur üblichen, auf den Bericht in II Reg 17,24 zurückgehenden Bezeichnung für die Samaritaner benannt. In der klassischen Ausgabe des Babylonischen Talmud, Wilna 1880–1886, findet sich das kurze Traktat nach den Traktaten der Ordnung Neziqin<sup>1</sup> zusammen mit den beiden »Kleinen Traktaten« Gerim und 'Avadim sowie den Sprüchen der Väter, Avot de-Rabbi Natan, Soferim, Semakhot, Kalla und Derekh Ereš Rabba und Zuta. Zusammen mit den Traktaten Gerim und 'Avadim wurde das Traktat Kutim zum ersten Mal 1805 in Livorno in dem Werk Mar'it ha-'Ayin des Jerusalemer Bibliographen Ḥayim Yosef David Azulai (1724–1806) gedruckt; ein weiteres Mal erschien es in dem Werk Ḥage Yehuda (Pisa 1816) des Yehuda ben Ya'aqov ha-Nagar (gest. 1830).<sup>2</sup> Gemeinsam mit den Traktaten Sefer Tora, Mezuzah, Tefillin und Šišit sowie den bereits erwähnten Traktaten über die Proselyten und die Sklaven gehört es zu den sogenannten »Sheva' massekhtot qetanot Yerushalmiot«. Diese sieben »Jerusalemer Kleinen Traktate« wurden erstmals 1851 von dem Frankfurter Gelehrten Raphael Kirchheim<sup>3</sup> (1804–1889) und dann 1930 in der bis heute maßgeblichen Ausgabe von Michael Higger<sup>4</sup> (1898–1952) ediert.<sup>5</sup>

\* Überarbeitete, durch Anmerkungen und eine kommentierte Übersetzung (im Anhang) erweiterte Fassung eines Vortrags auf dem 27. Deutschen Orientalistentag Bonn, Sektion Judaistik/Jüdische Studien, am 29. September 1998.

<sup>1</sup> In der Ausgabe Wilna 1883 steht das Traktat hinter dem Traktat 'Eduyot; in der Edition Wilna 1843 finden sich diese sogenannten außerkanonischen Traktate (noch ohne die sieben kleinen Traktate) hinter dem Traktat Bava Qamma.

<sup>2</sup> Eine erste Erwähnung des Traktates Kutim findet sich im *Sefer ha-Terumot*, Saloniki 1596, des R. Shemu'el ben Yišḥaq Sardi (1185–1255/56), einem Schüler des Nachmanides; vgl. zu ihm *Encyclopaedia Judaica* 14 (1971) Sp. 875. – Auch eine Einheit von sieben Traktaten wird zum ersten Mal in einer Schrift des Nachmanides erwähnt; vgl. *Kitve Ramban* II, Ed. B. ḤAVEL, Jerusalem 1964 S. 100.

<sup>3</sup> RAPHAEL KIRCHHEIM, *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani quos nunc primum secundum M's e bibliotheca clarissimi Carmolii, Frankfurt a. M. 1851*, Ndr. Jerusalem 1970. – Vgl. zu ihm *Encyclopaedia Judaica* 10 (1971) Sp. 1044f.

<sup>4</sup> MICHAEL HIGGER, *Seven Minor Treatises. Sefer Torah, Mezuzah, Tefillin, Zizit, 'Abadim, Kutim, Gerim, and Treatise Soferim II*. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes, and Variants and Translation, New York 1930, Ndr. Jerusalem 1971.

## I

Die Existenz und der Inhalt des Traktates Kutim wie der anderen Kleinen Traktate waren lange Zeit nahezu unbekannt<sup>6</sup>, und noch Raphael Kirchheim hat die Kommentierung des Traktates über die Samaritaner vor große Probleme gestellt.<sup>7</sup> Alter und Herkunft des Traktates erläuterte Kirchheim im Vorwort seiner Edition nur im Hinblick auf alle sieben Kleinen Traktate: Da diese Kleinen Traktate in reinem mishnischem Hebräisch verfaßt seien, in ihnen nur Tannaiten genannt und sie in den »Büchern der Geonim«, der Schulhäupter der babylonischen Yeshivot, noch nicht erwähnt würden, sei davon auszugehen, daß sie im Land Israel entstanden sind. Hierauf deute auch die oft mißverständene Bezeichnung der Kleinen Traktate

<sup>5</sup> Beide Editionen der sieben Kleinen Traktate bieten einen eklektischen Text. Die Edition Kirchheims basiert auf einer marokkanischen Handschrift aus dem Besitz des Bibliographen Eliakim Carmoly (1802–1875). Von JOEL MÜLLER, קטנות במס' קטנות. In: Ha-Maggid (Lyck) 19,2 (1875) S. 15–16 wurden hierzu die wichtigsten Lesarten aus einer weiteren, damals im Besitz A. Epsteins befindlichen Handschrift veröffentlicht, auf deren Bedeutung bereits NACHMAN N. CORONEL, חמישה קונטרסים, Wien 1864, Ndr. Jerusalem 1968 S. Vf, aufmerksam gemacht hatte. Das Verhältnis dieser Handschriften zueinander ist nicht geklärt: Nach Kirchheim (S. 2 der unpaginierten Einleitung) lag der Edition Pisa (1816) das Traktate 'Avadim, Kutim und Gerim eine von einem Ya'aqov Toledano genannten Schreiber angefertigte Kopie aus einem Manuskript zugrunde, aus dem wiederum die von ihm benutzte marokkanische Handschrift von einem Yehuda Toledano genannten Schreiber abgeschrieben worden sei. Demgegenüber vermutete ALEXANDER MARX, Eine Sammelhandschrift im Besitze des Herrn A. Epstein. In: Zeitschrift für hebräische Bibliographie 5 (1901) S. 60, daß das von ihm besprochene, zuvor bereits von Joel Müller untersuchte Manuskript (MS Epstein) »der Archetypus« der beiden Ausgaben (Pisa und Kirchheim) sei. Higger schließlich legte seiner Ausgabe eine bis dahin unbekannte Handschrift, MS Adler 2237, zugrunde und berücksichtigte im textkritischen Apparat die Lesarten einer weiteren bis dahin unbekanntenen Handschrift, MS Oxford, Bodleian Library 2239.8.

<sup>6</sup> Noch JULIUS FÜRST, Zur Kultur und Literaturgeschichte der Juden in Asien. Die ersten drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud. In: Der Orient. Berichte, Studien und Kritiken für die jüdischen Geschichte und Literatur 14 (1851) S. 217 vermutete, es handele sich bei Massekhet Kutim lediglich um »eine Nachlese« zu dem talmudischen Traktat 'Avoda Zara, die, »der Anfeindungen wegen, zu Halakha's nicht ganz verarbeitet« worden und daher später verloren gegangen sei. Und auch Leopold Zunz scheint noch keine genaue Kenntnis von dem Traktat und seinem Inhalt gehabt zu haben; vgl. ders., Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischer Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Frankfurt a.M. 1832 S. 81 (2. Auflage 1892 S. 93) und siehe auch die Anmerkung von CH. ALBECK in der hebr. Übersetzung, הדרשות בישראל והשתלשותן ההיסטורית, Jerusalem 1974 S. 45.

<sup>7</sup> Bemerkenswert ist sein »Hilfessuchen an die talmudischen Gelehrten« seiner Zeit in: Der Orient 45 (1850) S. 177. Im Vorwort seiner Edition bedankt er sich für zahlreiche Hinweise bei seinen Frankfurter Kollegen Lazarus Geiger (dem Neffen Abraham Geigers), Abraham Baer Adler und Jakob Levi. Der italienische Gelehrte Samuel D. Luzzato hatte ihm Abschriften des Druckes Pisa zugesandt. – Zu den Schwierigkeiten der Edition Kirchheims vgl. auch die Rezension von SALOMO BUBER, הערות והגהות לשבע מסכתות קטנות ירושלמיות אשר בארם, Megged Yerahim 4 (1857) S. 58–59.

als »Yerushalmiot« hin, denn diese Bezeichnung ließe erkennen, daß sie zu einer Zeit entstanden sind, als die Halakha des Jerusalemer Talmuds in Palästina noch nicht von der Halakha des Bavli verdrängt worden war. Das Traktat Kutim sei daher, so vermutet Kirchheim, noch vor dem Bruch mit den Samaritanern entstanden.<sup>8</sup>

Kirchheims Hauptinteresse an Massekhet Kutim galt dabei weniger der Analyse des Traktates selbst als den ihm zu entnehmenden Informationen über die Eigenarten der bis dahin unter jüdischen Lesern nahezu unbekanntem, von vielen traditionellen Kommentatoren irrtümlich nur für eine Art von »Nichtjuden« gehaltenen »Kutäern«.<sup>9</sup> Noch im Jahr des Erscheinens seiner Edition der sieben Kleinen Traktate veröffentlichte Kirchheim daher zusätzlich zu seiner Edition eine umfangreiche, hebräisch verfaßte »Einleitung in den Traktat von den Samaritanern«<sup>10</sup>, in der er ausschließlich den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Traktates und die Geschichte der Samaritaner zu erhellen versuchte. Nicht zuletzt diese »Einleitung« hat in der Folge dazu beigetragen, daß das Traktat in der wissenschaftlichen Diskussion über die Samaritaner größere Beachtung gefunden hat als in der wissenschaftlichen Forschung zur rabbinischen Literatur. Eine erste englische Übersetzung des Traktates findet sich etwa in einer kurzen Skizze der samaritanischen Geschichte, die einer Edition einiger samaritanischer Targum-Fragmente von John Nutt<sup>11</sup> beigegeben ist, und auch in der klassischen Darstellung der samaritanischen

<sup>8</sup> Vgl. die erste Bemerkung in seiner Edition S. 31.

<sup>9</sup> Vgl. das Vorwort zu seiner Edition (unpaginiert) S. 3 mit Hinweis auf Fürst in *Der Orient* 14 (1851) S. 217, der seine Ausführungen mit dem Satz eingeleitet hatte: »Der Traktat Kutim, enthaltend die gesetzlichen Vorschriften der Nichtjuden ...«. – Im Hinblick auf die Verwechslung der Bezeichnung »Kuti« mit Bezeichnungen für »Nichtjuden« ist freilich zu beachten, daß das Wort »Kuti« in den von der Zensur beeinflussten Talmud-Drucken oft synonym für die Bezeichnungen גוי, עבד־יָדָם oder מִן מִצְרַיִם gebraucht wurde. Vgl. hierzu schon die Bemerkungen von ZACHARIAS FRANKEL, Ueber den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851 S. 244, dann auch ISRAEL TAGLICHT, Die Kuthäer als Beobachter des Gesetzes nach talmudischen Quellen nebst Berücksichtigung der samaritanischen Correspondenz und Liturgie, Diss. Erlangen, Berlin 1888 S. 7f; MARCUS JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, Yerushalmi, and Midrashic Literature, Vol. 1, London 1903, Ndr. New York 1985 S. 627 s.v. כּוּתִי; JACOB LEVY, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. II, Berlin – Wien <sup>2</sup>1924, Ndr. Darmstadt 1963 S. 311 s.v. – In mittelalterlicher rabbinischer Literatur werden zuweilen auch Christen als »Kutim« bezeichnet.

<sup>10</sup> RAPHAEL KIRCHHEIM, Karme Shomron. Petiḥa le-Massekhet Kutim: Introductio in librum »de Samaritanis,« quae illius haeresis historiam, theologiam, ritus et literarum monumenta tractat. Addita est epistola clarissimi doctissimique S.D. Luzzato de scriptura Samaritana, Frankfurt a.M. 1851. Zur Bedeutung dieses Werkes vgl. das dem Ndr. Jerusalem 1970 (1976) beigegebene Vorwort, in dem auf den Einfluß Kirchheims auf die klassische Darstellung der Geschichte und Literatur der Samaritaner von Montgomery (siehe unten Anm. 12) hingewiesen wird. Siehe ferner die kritische Rezension von ZACHARIAS FRANKEL in der ersten Ausgabe der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1851) S. 182–191.

<sup>11</sup> JOHN W. NUTT, Fragments of a Samaritan Targum. Ed. from a Bodleian ms. with an Introduction, Containing a Sketch of Samaritan History, Dogma, and Literature, London 1874, Ndr.

Geschichte und Religion von James A. Montgomery<sup>12</sup> wird auf das Traktat vor allem wegen der ihm zu entnehmenden Informationen über religionsgeschichtliche Eigenarten der Samaritaner eingegangen. Wie stark das Interesse an dem Traktat von dem Interesse an Religion, Kultus und Gebräuchen der Samaritaner überlagert wurde, zeigt schließlich auch die Einleitung in die erste deutsche Übersetzung des Traktates durch den estnischen Gelehrten Lazar Gulkowitsch<sup>13</sup>. Auch Gulkowitsch ging auf Datierung, Herkunft und literarische Eigenart des Traktates nur am Rande und unter Berücksichtigung der anderen sieben Kleinen Traktate ein; umso größere Aufmerksamkeit schenkte er den Eigenarten des Kultus und der Schriftauslegung der Samaritaner.<sup>14</sup>

Nicht wesentlich ausführlicher und ebenfalls nur im Zusammenhang mit den anderen Kleinen Traktaten wurden Alter und Herkunft des Traktates schließlich auch von Michael Higger erörtert: Seiner knappen Einleitung zufolge stellen die Kleinen Traktate ein erstes nach-mishnisches Kompendium palästinischen Ursprungs dar. Dieses sei später in Babylonien modifiziert und ausgearbeitet worden, die originale Komposition dieser Traktate sei aber bereits um 400 n. d. Z., d. h. am Ende der tannaitischen Zeit, noch vor dem Abschluß des Bavli vollendet worden.<sup>15</sup>

Higgers Darstellung haben sich seit dem Erscheinen seiner Edition die meisten Forscher angeschlossen<sup>16</sup>, und seitdem wurden im Grunde nur einige Akzente

---

Hildesheim – New York 1980, S. 168–172. Siehe hierzu auch die Rezension von RAPHAEL KIRCHHEIM in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 11 (1875) S. 220–273.

<sup>12</sup> JAMES A. MONTGOMERY, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology, and Literature.* Introduction by A. S. Halkin, The Bohlen Lectures for 1906, Philadelphia 1907, Reprint with an Introduction by A. S. Halkin, New York 1968 S. 196–203.

<sup>13</sup> LAZAR GULKOWITSCH, *Der kleine Talmudtraktat über die Samariter.* In: ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde 1 (1925) S. 46–56. – In gekürzter Form auch in JÜRGEN ZANGENBERG, *Samareia. Antike Quellen zur Geschichte und Samaritaner in deutscher Übersetzung, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 15*, Tübingen 1994 S. 162–166.

<sup>14</sup> GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 48 hat den Traktat z. B. nur knapp als »eine (unsystematische) Zusammenstellung der im Talmud enthaltenen Mishna, Tosephta und Borajta, die die Kuthäer betreffen« bezeichnet. Montgomery hat demgegenüber durch die Verwendung verschiedener Drucktypen immerhin den Versuch unternommen, einen Überblick über die literarischen Straten des Traktates zu geben. Eine knappe Zusammenfassung seiner »Analyse« bietet REINHARD PUMMER, *Art. Massekhet Kutim*, in: Alan D. Crown; Reinhard Pummer; Abraham Tal (ed.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen 1993 S. 156.

<sup>15</sup> Vgl. das englische Vorwort seiner zweisprachigen Edition (Anm. 4), S. 5.

<sup>16</sup> Vgl. etwa AARON ROTHKOFF, *Art. Minor Tractates*, *Encyclopedia Judaica* 12 (1971) Sp. 49–51: Seiner Meinung nach sind "most of the Minor Tractates ... Palestinian in origin, but were later modified or elaborated in Babylonia. Thus it may be that the original composition of these codes was already completed by 400 C.E.. Since they were of Palestinian origin, they were not included in the final redaction of the Babylonian Talmud". Ähnlich auch MAURICE SIMON, *Kuthim. On the Samaritans.* Translated into English with Introduction and Notes, in: *The Minor Tractates of the Talmud. Massekhtot Keṭannoth*, Vol. 2, London <sup>2</sup>1971 S. V–VI (die Übersetzung von SIMON, S. 615–621, ist ohne Anmerkungen wiederabgedruckt in: SALO W. BARON;

anders gesetzt: So hat Meron B. Lerner<sup>17</sup> darauf hingewiesen, daß einige der Kleinen Traktate bereits in einem amoräischen Midrash (Wayiqra Rabba 22,1) erwähnt werden; daher seien sie als »ein Produkt der tannaitischen Zeit« bzw. als »Baraita« oder »extraneous Mishna« zu bezeichnen.<sup>18</sup> Günter Stemberger<sup>19</sup> macht in seiner Einleitung auf ein inhaltliches Argument für eine Frühdatierung »eines Grundstockes« des Traktates aufmerksam, denn die »freundliche Einstellung zu den Samaritanern in einem großen Teil von Kutim« lege nahe, daß das Traktat »wohl schon vor dem endgültigen Bruch (mit den Samaritanern) Ende des 3. Jhs. entstanden sein muß«<sup>20</sup> – ein Argument, auf das unter Hinweis auf den ersten Satz des Traktates (I,1) im übrigen schon Hans G. Kippenberg<sup>21</sup> hingewiesen hatte – freilich, ohne zu berücksichtigen, daß dieser Satz auch vor dem Hintergrund eines bereits vollzogenen Bruchs mit den Samaritanern verstanden werden kann; hierauf hat in anderem Kontext bereits Rita Egger<sup>22</sup> hingewiesen.

Überblickt man die nicht sehr umfangreiche Literatur zu unserem Traktat, so zeigt sich, daß es bislang vor allem im Hinblick auf die ihm zu entnehmenden Hinweise auf die Eigenarten der Samaritaner und die sich in ihm widerspiegelnde Haltung der Rabbinen gegenüber dieser Gruppe am Rande des Judentums untersucht worden ist. Zwar haben dabei auch Datierungsfragen immer wieder eine gewisse Rolle gespielt; im Anschluß an Higger wurde jedoch meist von einer Entstehung eines Grundbestandes der sieben Traktate gegen Ende der tannaitischen Zeit ausgegan-

---

JACOB L. BLAU [ed.], *Judaism in the Postbiblical and Talmudic Period*, New York 1954 S. 67–71). Higgers Position wurde schließlich auch von JACOB E. EPHRAÏM, *The Sevoaic Period and its Literature in Babylonia and in Eretz Israel (500–689)* (hebr.), Jerusalem 1973 S. 102f übernommen, der allerdings auch erwog, ob die »babylonische« Bearbeitung bereits in savoräischer Zeit erfolgt sein könnte.

<sup>17</sup> Vgl. MERON B. LERNER, *The External Tractates*, in: Shemuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages I, Corpus Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/3*, Assen – Maastricht – Philadelphia 1987 S. 400–403.

<sup>18</sup> Vgl. LERNER (Anm. 17) S. 401. – Im Hinblick auf WaR 22,1 (496) ist freilich zu bemerken, daß das Traktat Kutim dort nicht erwähnt wird. Und dies gilt auch für eine (leicht abweichende) Parallele in QohR 5,7 (16a). Vgl. zu dieser Stelle bereits JACOB N. EPSTEIN, *Introduction to the Text of the Mishna* (hebr.), Jerusalem <sup>2</sup>1964 S. 50.

<sup>19</sup> GÜNTER STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. neubearb. Aufl. München 1992 S. 230.

<sup>20</sup> Oft wird der endgültige Bruch der Rabbinen mit den Samaritanern mit dem Ende des Bar Kokhba-Aufstandes in Verbindung gebracht: Vgl. etwa LAWRENCE H. SCHIFFMAN, *Art. Samaritans in Rabbinic Literature*, in: Alan D. Crown; Reinhard Pummer; Abraham Tal (ed.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen 1993 S. 199. – Der Bann der Samaritaner wird explizit allerdings erst in Tan *wa-yeshev* 2 (59a) und PRE 38 (91a) erwähnt; vgl. hierzu TAGLICH (Anm. 9) S. 25f.

<sup>21</sup> HANS G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30*, Berlin 1971 S. 138.

<sup>22</sup> Vgl. RITA EGGER, *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, *Novum Testamentum et orbis antiquus 4*, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1986 S. 183 mit Anm. 540.

gen, ohne den literarischen Problemen jedes einzelnen Traktates genauere Beachtung zu schenken. Erst in jüngster Zeit mehrten sich jedoch die Stimmen, die die von Higger vorgeschlagene, pauschale Frühdatierung der Kleinen Traktate in Frage stellen und eine umfassendere literarische Untersuchung der Kleinen Traktate fordern.<sup>23</sup>

## II

Was ist angesichts der Forschungslage von einer erneuten Untersuchung des Traktates Kutim zu erwarten? Die Frage der Datierung des Traktates scheint sich – zumal ohne die anderen Kleinen Traktate in eine Untersuchung miteinzubeziehen – kaum präziser beantworten zu lassen. Tatsächlich ist das Traktat in mishnischem Hebräisch verfaßt und in ihm werden nur tannaitische Rabbinennamen erwähnt.<sup>24</sup> Ein Blick auf die Übersetzung (siehe unten im Anhang) und die dort verzeichneten Parallelen zeigt darüber hinaus, daß alle Parallelen aus tannaitischen Werken stammen oder als Baraitot überliefert werden.<sup>25</sup> Zunächst scheint also nichts gegen eine Herkunft aus tannaitischer Zeit zu sprechen.

Betrachtet man nun allerdings das Traktat gesondert, d. h. ohne die anderen Kleinen Traktate zu berücksichtigen, so ist auch festzustellen, daß im Grunde nur die Parallelüberlieferungen<sup>26</sup> einen Anhaltspunkt für seine Einordnung in die Entwicklung der rabbinischen Überlieferung bieten. Weder die Sprache, in der es verfaßt wurde, noch die Rabbinennamen, noch seine Form sind als wirklich zuverlässige Indizien für eine genauere Bestimmung seines Alters und seiner Herkunft zu betrachten. So wurde das mishnische Hebräisch bekanntlich nicht nur in der Zeit der Mishna verwendet, sondern z. B. auch in anderen außer-kanonischen Traktaten,

<sup>23</sup> Vgl. etwa YAAKOV ELMAN, *Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia*, New York 1994 S. 34 Anm. 85. Und siehe neuerdings auch ROBERT BRODY, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven – London 1998 S. 169f.

<sup>24</sup> Zum Hebräischen ist zu bemerken, daß sich in einigen Handschriften zwar auch einige aramäische Formen finden (vgl. etwa »nizqa« in MS Adler unten Anm. 54). Doch verdanken sich solche Formen vermutlich eher dem Einfluß eines Kopisten, ohne etwas für die Frage der Abfassungssprache des Traktates zu besagen. – Die im Traktat genannten Rabbinen sind: R. Me'ir, R. Yehuda (bar Ilai), R. Shim'on ben Eli'ezer und R. Yishma'el – Tannaiten der dritten und vierten Generation.

<sup>25</sup> Vgl. die Übersetzung und den Kommentar im Anhang: Wörtliche Parallelen finden sich in mSheq 1,5; mAZ 1,6; tAZ 2,4 (462); mAZ 1,7; mAZ 2,1; tAZ 3,1 (463); tAZ 3,13 (464); mNid 7,5; tBQ 4,3 (14); tDem 3,3 (73) und der Baraita yAZ 5,4 (44d,30–31). Darüber hinaus werden in den anderen Halakhot zahlreiche Formulierungen verwendet, die an Parallelen in der tannaitischen Literatur, insbesondere in der Mishna, erinnern, ohne diese zu zitieren oder ihren Wortlaut exakt zu übernehmen.

<sup>26</sup> Unter »Parallelüberlieferung« verstehe ich im folgenden einen Text, der bis auf geringe Unterschiede sowohl in Massekhet Kutim als auch in einer Parallele überliefert ist. Welcher Text der ältere bzw. die Vorlage des anderen war, ist durch die Verwendung dieser Bezeichnung nicht von vornherein entschieden.

die sich zum Teil aufgrund ihres Inhaltes in nach-mishnische Zeit datieren lassen. Außerdem können Rabbinennamen nur als Datierungshilfen herangezogen werden, denn ihre Identifizierung hängt stets von der Zuverlässigkeit der handschriftlichen Überlieferung ab. Schließlich kann man auch die Zusammenstellung einzelner, nur aufgrund eines Themas miteinander verbundener Halakhot wie in Massekhet Kutim nicht als ein Spezifikum einer bestimmten Epoche der rabbinischen Literatur betrachten.

Ausgangspunkt für eine genauere Analyse des Traktates können somit allein die Parallelüberlieferungen bilden. Sie sind in den Editionen und Übersetzungen des Traktates bislang nur unzureichend untersucht worden. Die Bearbeiter haben sich meist auf knappe Hinweise zum Inhalt der Parallelen beschränkt<sup>27</sup>, ohne ihre innerrabbinische Überlieferung<sup>28</sup> genauer zu analysieren. Erst aufgrund einer detaillierten Untersuchung des Verhältnisses der Parallelen sind zuverlässigere Einblicke in die Genese und Auskünfte über den Abfassungszweck des Traktates zu erwarten.

### III

Bereits eine erste, oberflächliche Betrachtung der Parallelüberlieferungen des Traktates (man vergleiche die Übersetzung im Anhang) ergibt, daß sich zu den einzelnen Halakhot des Traktates verschiedene Arten von Parallelen finden. Besonders auffällig sind natürlich zunächst solche Halakhot, die *wörtliche* Parallelen haben, wie z.B. Halakha I,2, ein Text, der nahezu wörtlich mit Mishna Sheqalim 1,5, einem Verbot der Annahme gewisser Opfergaben, übereinstimmt. Er unterscheidet sich von der Mishna nur darin, daß in Massekhet Kutim I,2 nur die Kutäer im Blick sind, während sich die Mishna (aufgrund des Kontextes) auf Heiden *und* Kutäer zu beziehen scheint. Das in der Mishna auf Heiden *und* Kutäer bezogene Verbot scheint in dieser Halakha durch Herausnahme aus dem Kontext exklusiv auf die Kutäer übertragen worden zu sein. Möglicherweise geht dies auf eine Interpretationstradition der Mishna zurück, wie sie sich dann auch in dem viel später verfaßten Mishna-Kommentar des Maimonides findet.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vgl. etwa die Anmerkungen Higgers zu seiner Edition, die sich auf eine ungenaue Auflistung einiger Stellen beschränken. – Bezeichnend für die unzureichende Aufarbeitung der Parallelenüberlieferungen ist auch, daß z.B. auf die wichtige Parallele zu Halakha II,4 in tDem 3,3 (73) bislang in keinem Kommentar hingewiesen wurde!

<sup>28</sup> Ist im folgenden von der »innerrabbinischen Überlieferung« des Traktates Kutim die Rede, soll es also nicht darum gehen, ob und inwieweit das Traktat als Ganzes in der rabbinischen Überlieferung »bekannt und verwendet wurde« – eine Fragestellung, wie sie jüngst z.B. für das Mishna-Traktat Avot von GÜNTER STEMBERGER, Die innerrabbinische Überlieferung von Mishna Avot, in: Peter Schäfer (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. 1: Judentum, Tübingen 1996 S. 511–527, erörtert worden ist. Hierzu ist zu bemerken, daß das Traktat Kutim in der »klassischen« rabbinischen Literatur nicht explizit zitiert oder erwähnt wird. Gegenstand Untersuchung können daher nur die innerrabbinisch belegten Parallelüberlieferungen sein.

Zu derselben Art von Texten gehören auch jene Halakhot, die sich in den Parallelen auf alle Nichtjuden beziehen, in Massekhet Kutim jedoch ausschließlich im Hinblick auf den Umgang mit den Samaritanern formuliert sind. Bei der Abfassung dieser Halakhot scheint das in der Parallele verwendete Wort *goyim* lediglich durch das Wort »Kutim« ersetzt worden zu sein. An diesen Parallelüberlieferungen läßt sich besonders deutlich erkennen, wie das Traktat entstanden ist: Halakhot, die ursprünglich im Hinblick auf alle Heiden formuliert worden waren, wurden für das Traktat Kutim umformuliert, d.h. auf die Kutäer übertragen. Auf diese Weise lassen sich sowohl das Verbot des Verkaufes von Großvieh in Halakha I,4 (vgl. mAZ 1,6) als auch die Halakhot I,8 (vgl. mAZ 2,1) und I,13 (vgl. mNid 7,5), in denen es um die Frage der Geburtshilfe für Samaritanerinnen und die Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses über einen unreinen Ort geht, erklären.

Ein besonders interessantes Beispiel für diese Art von Parallelüberlieferung findet sich zu Halakha I,5: Diese Halakha hat zwar keine wörtliche Parallele, doch bei ihrer Entstehung scheinen Formulierungen, die in zwei Parallelen in Mishna und Tosefta 'Avoda Zara (mAZ 1,7; tAZ 2,4) verwendet werden, »zusammengefloßen« zu sein. Und bemerkenswert an dieser Halakha ist dabei auch, daß in Massekhet Kutim I,5 ausdrücklich betont wird, daß man »ihnen«, d.h. den Samaritanern, keine Waffen und keine Gegenstände verkauft, die der Öffentlichkeit Schaden zufügen können, während dieses Verbot in der entsprechenden Mishna fehlt; dort wird nur ein Verbot des Verkaufs von Bären und Löwen erwähnt und außerdem erwähnt, daß man ihnen keine Dinge verkauft, »die der Öffentlichkeit Schaden zufügen«. Das explizite Verbot, daß man ihnen kein Erz *und* keine Waffen verkauft findet sich also nur in der Tosefta; dort ist das Verbot allerdings nur im Hinblick auf alle Heiden formuliert. Formulierungen, die in zwei unterschiedlichen tannaitischen Kompendien nur im Hinblick auf Heiden überliefert worden sind, scheinen in dieser Halakha des Traktates also in bezug auf Samaritaner umformuliert bzw. zusammengefaßt worden zu sein. Diese Halakha kann insofern als ein Beleg dafür betrachtet werden, daß ein Redaktor des Traktates in Kenntnis mishnischer und nicht-mishnischer tannaitischer Überlieferungen formuliert und diese bearbeitet hat. Offensichtlich wollte er ein in der Mishna bemerkenswerterweise nicht überliefertes, ihm aus anderer Quelle (einer Sammlung von Baraitot?) bekanntes Gebot nachtragen bzw. ergänzen.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Vgl. *Mishna 'im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon, Seder Mo'ed*. Ed. Y. KAFAR, Jerusalem 1964 S. 132.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser Mishna auch CHRISTINE E. HAYES, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds. Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, New York – Oxford 1997 S. 171–179. Sie vermutet, daß bereits von einem oder dem Redaktor der Mishna (R. Yehuda ha-Nasi) das Verbot des Verkaufes von Waffen (an Heiden), das in seiner ursprünglichen Fassung in der Tosefta enthalten sei, bewußt ausgelassen wurde, da er keine Gefahr mehr im Verkauf von Waffen an Nichtjuden gesehen hätte. Allerdings hat Hayes die Halakha in Massekhet Kutim in ihrer Analyse von mAZ 1,7; tAZ 2,4 (462); yAZ 2,1 (40c,53–54) und bAZ 15b–16a nicht berücksichtigt.



Daß der Redaktor des Traktates in der Mishna überlieferte Halakhot allerdings nicht in allen Fällen mithilfe der ihm vielleicht aus »der« Tosefta bekannten Überlieferungen »korrigieren« bzw. »ergänzen« wollte, zeigt sich an Halakha I,8, in der es um die Geburtshilfe durch eine Kutäerin geht: Während Massekhet Kutim nahezu wörtlich mit der asymmetrisch aufgebauten Mishna Avoda Zara 2,1 (MS Kaufmann<sup>31</sup>) übereinstimmt, den Wortlaut dieser Mishna nur ein wenig verkürzt und die Aussage dabei exklusiv auf eine Kutäerin bezieht, wird in der Tosefta Avoda Zara 3,1 (463) im Hinblick auf die Geburtshilfe für Samaritanerinnen genau das Gegenteil überliefert: Dort heißt es ausdrücklich, daß Israelitinnen Kutäerinnen Geburtshilfe leisten und daß sie ihr Kind stillen dürfen; erst in einer unmittelbar darauf folgenden Passage wird dann wie in der Mishna auch die Geburtshilfe für eine Heidin ausdrücklich verboten (vgl. tAZ 3,3 [463]).<sup>32</sup> Eine in der Tosefta überlieferte »mildere« Halakha scheint in Massekhet Kutim I,8 zugunsten einer »verschärfenden« Mishna, die allein auf das Wohl der Israelitin bedacht war, korrigiert worden zu sein.

Eine vergleichbare Differenz zu einer aus der Tosefta bekannten Überlieferung läßt sich auch an der Parallele zu der darauffolgenden Halakha I,9, in der es um die Beschneidung durch einen Samaritaner geht, aufzeigen: Während in der Tosefta, Avoda Zara 3,13 (464), in bezug auf diese Frage mitgeteilt wird, daß ein Kutäer einen Israeliten auf keinen Fall beschneiden darf, heißt es in Massekhet Kutim I,9 zunächst nur, daß ein Israelit einen Kutäer und umgekehrt ein Kutäer einen Israeliten beschneiden darf. Erst in einem darauffolgenden, gegenüber der Tosefta-Parallele etwas anders eingeleiteten Diktum eines R. Yehuda (bar Ilai?) wird dann auch die Beschneidung durch einen Samaritaner ausdrücklich verboten. Die auffällige Symmetrie dieser Halakha in Massekhet Kutim könnte zwar durch ein Textverderbnis zustande gekommen sein, doch dann müßte man auch den im Vergleich zu der Parallele in der Tosefta leicht veränderten Satzbau im zweiten Abschnitt dieser Halakha auf diese Weise erklären. Der unterschiedliche Satzbau scheint mir jedoch ein Indiz dafür zu sein, daß der Redaktor dieser Stelle nicht einfach nur eine ältere Überlieferung übernommen und auf die Samaritaner übertragen hat. Vielmehr deutet diese Halakha darauf hin, daß er Überlieferungen auch in einem seiner Auffassung von der Haltung gegenüber den Samaritanern entsprechenden Sinn bearbeitet und umformuliert hat.

<sup>31</sup> Zur Textüberlieferung dieser Mishna vgl. die Edition von DAVID ROSENTHAL, *Mishna Aboda Zara – A Critical Edition with Introduction*, Vol. 2, Diss. Jerusalem 1980 S. 23f. Der Wortlaut dieser Halakha steht der »palästinischen« Texttradition der Mishna nahe. Der Vergleich mit den anderen, mit der Mishna übereinstimmenden Halakhot deutet allerdings nicht auf eine besondere Affinität zum palästinischen Zweig der Textüberlieferung der Mishna hin.

<sup>32</sup> Schon Adler (zitiert bei KIRCHHEIM [Anm. 3] S. 32) veranlaßte diese auffällige Differenz zu der Vermutung, bei dieser Halakha handele es sich um eine Hinzufügung aus einer Zeit, als sich das Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern verschlechtert hatte. Kirchheim selbst wollte die Halakha sogar im Sinne von tAZ 3,1 emendieren (siehe auch den Druck Pisa). Geiger vermutete, daß die Formulierung dieses Gebotes auf einen Kopisten zurückzuführen ist, der den Gebrauch des Wortes »Heide« (aus Gründen der Selbstzensur?) vermeiden wollte.

Auf welche Weise der Redaktor des Traktates Überlieferungen bearbeitet haben könnte, läßt sich dann auch an solchen Parallelüberlieferungen beobachten, die zwar nahezu wörtlich übereinstimmen, jedoch kürzere Zusätze haben (vgl. II,2 mit tBQ 4,3 [14]; I,13 mit mNid 7,5) oder Formulierungen verwenden, die im Vergleich zu ihren Parallelen kürzer (vgl. II,6 mit yAZ 5,4 [44d,30–31]) bzw. prägnanter zusammengefaßt sind (vgl. II,4 mit tDem 3,3 [73]). So werden z. B. in Halakha I,10, einer Halakha, in der verschiedene Anordnungen bezüglich der gemeinsamen Aufzucht von Vieh und Erziehung von Kindern zusammengestellt sind, kürzer als in der Parallele in Tosefta Avoda Zara 3,1ff (463) formuliert. Der erste Abschnitt dieser Halakha stimmt dabei nahezu wörtlich mit der Tosefta überein. Der zweite Abschnitt dieser Halakha scheint jedoch wiederum nur eine Zusammenfassung dessen zu sein, was in der Tosefta Avoda Zara 3,5 (463) sowohl im Hinblick auf das Haareschneiden durch einen Nichtjuden als auch durch einen Samaritaner überliefert wird, wobei von besonderem Interesse ist, daß im Hinblick auf die Frage des Haareschneidens durch einen Samaritaner in Mishna und Tosefta unterschiedliche Auffassungen überliefert werden: Während man sich nämlich nach Auffassung der Mishna (AZ 2,2) von einem Nichtjuden überhaupt nicht die Haare schneiden lassen sollte, solange man mit ihm allein ist, weil er dies für ein Verbrechen ausnutzen könnte, ist das Haareschneiden durch einen heidnischen Friseur nach einer in der Tosefta (AZ 3,1) überlieferten Meinung durchaus erlaubt – vorausgesetzt, man kann den heidnischen Friseur dabei in einem Spiegel beobachten.<sup>33</sup> Und im Vergleich zu dem strikten Verbot der Mishna, nach dem man sich weder von *goyim* noch von Kutäern die Haare schneiden lassen sollte, geht die in der Tosefta überlieferte Anordnung sogar noch weiter, denn dort wird ausdrücklich auf den Fall hingewiesen, daß man sich von einem kutäischen Friseur sogar auch dann die Haare schneiden lassen darf, wenn man ihn dabei *nicht* in einem Spiegel beobachten kann – Samaritaner gelten nach dieser Überlieferung aus der Tosefta also als vertrauenswürdiger.

Berücksichtigt man diese unterschiedlichen Regelungen in Mishna und Tosefta, so ist es gut denkbar, daß die Halakha in Massekhet Kutim – auch wenn in ihr der bemerkenswerte Hinweis auf den Spiegel fehlt – in Kenntnis der in der Tosefta überlieferten, weniger restriktiven Anordnung formuliert worden ist. Der Redaktor dieser bemerkenswerten Halakha wollte demnach durch Aufnahme einer in dieser Frage den Kutäern freundlicher gesinnten Halakha vielleicht nur eine in der Mishna bemerkenswerterweise fehlende Regelung nachtragen und die ihr zu entnehmende striktere Haltung korrigieren.<sup>34</sup>

Schwieriger zu beurteilen als solche Halakhot, die nahezu wörtliche Parallelen haben, sind jene Sätze des Traktates, zu denen sich nur inhaltliche Entsprechungen

<sup>33</sup> Vgl. die Übersetzung und siehe LEVY, Wörterbuch III (Anm. 9) 236 s. v. מִרְאָה.

<sup>34</sup> Ähnliches läßt sich auch im Hinblick auf die Formulierung der Halakha I,5 und 9 vermuten, da zu diesen Halakhot in der Mishna ebenfalls keine Parallelen überliefert werden. Vgl. auch den zweiten Abschnitt von Halakha II,2.

in Mishna, Tosefta und den Talmudim finden: So überliefert I,6 ein Verbot der Heirat von Samaritanern, zu dem es zwar keine wörtliche Parallele in der rabbinischen Literatur gibt, doch ein Verbot von Ehen mit Samaritanern wird auch in mQid 4,3 bzw. in der diese Mishna erläuternden *sugya* in bQid 75a-b angedeutet, so daß man zumindest von einer inhaltlichen Parallele zu dieser Halakha sprechen könnte.<sup>35</sup> Das explizite Verbot der Heirat mit Kutäern in Massekhet Kutim stellt insofern eine Art Zusammenfassung des in der Mishna nur angedeuteten und erst in der Gemara explizierten Verbotes dar.<sup>36</sup> Die exakte Interpretation dieser Halakha wird allerdings dadurch erschwert, daß direkt im Anschluß ein Verbot mitgeteilt wird, in dem scheinbar ein völlig anderes Thema angesprochen wird: ein Verbot Samaritanern gegen Zins zu leihen.

Bereits Montgomery hat beide Sätze dieser Halakha als zwei nicht aufeinander bezogene Halakhot verstanden und übersetzt.<sup>37</sup> Faßt man die beiden Sätze allerdings als zwei nicht zusammenhängende Halakhot auf, so fallen sie allein schon wegen ihrer Kürze deutlich aus dem Rahmen der übrigen Halakhot des Traktates. Gegen ihre Aufspaltung in zwei Halakhot spricht dabei auch, daß beide Sätze exemplarisch belegen, daß Samaritaner zunächst einmal wie Heiden zu betrachten sind. Zwar hat schon Paul Billerbeck<sup>38</sup> vermutet, daß beide Bestimmungen »in ihrer Allgemeinheit erst einer späteren Zeit angehören« dürften, zumal – so Billerbeck – schon in einer Überlieferung in Yerushalmi ‘Avoda Zara 5,5 (44d,53) davon ausgegangen wird, daß man »nur von den Samaritanern in Cäsarea, die sich von den dortigen Nichtjuden wohl in nichts mehr unterschieden, Zinsen genommen« hat. Doch spricht diese Beobachtung nicht wirklich dagegen, daß beide Sätze vom Redaktor des Traktates als eine Einheit verstanden wurden, denn beide fassen im Grunde pointiert zusammen, was von den Samaritanern zu halten ist: Zwar sind sie nicht als »gewöhnliche« Heiden zu betrachten, aber sie sollten erst dann wieder als im halakhischen Sinne »gleichwertige« Juden behandelt werden, wenn sie – wie es auch in dem das Traktat abschließenden Satz II,8 formuliert ist – den Berg Garizim leugnen, Jerusalem anerkennen und die Auferstehung der Toten einräumen, d. h. die zentralen Theologumena des rabbinischen Judentums annehmen.

Berücksichtigt man schließlich noch einige Sätze des Traktates, die den Umgang mit Samaritanern in einer vergleichbaren Art und Weise einschränken – man beachte etwa den bemerkenswerten Satz, mit dem Halakha I,12 abgeschlossen wird: »Wenn du heilig bist, dann mache kein anderes Volk heiliger als dich!« – so

<sup>35</sup> Vgl. hiermit auch tQid 5,1 (341).

<sup>36</sup> Zum Mischehenverbot vgl. auch Halakha I,7.

<sup>37</sup> Vgl. MONTGOMERY (Anm. 12) S. 198.

<sup>38</sup> Vgl. HERMANN L. STRACK; PAUL BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München <sup>8</sup>1986 S. 548. – Zu der Vermutung, daß die Allgemeinheit der Bestimmung auf eine späte Entstehung hindeutet, vgl. auch GOTTFRIED POLSTERER, Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten. In: ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde 1 (1925) S. 36f Anm. 7.

wird noch deutlicher, daß das Traktat als Ganzes gewiß nicht als ein Zeugnis einer gegenüber den Samaritanern besonders freundlichen Haltung zu interpretieren ist. Zwar spiegelt sich in einigen Halakhot (vgl. etwa I,10, II,3.4.5) noch eine eigenartig zwiespältige Haltung gegenüber den Kutäern wider, was sich im übrigen auch an zahlreichen anderen Einzelüberlieferungen in Mishna, Tosefta und den Talmudim, die nicht in das Traktat aufgenommen worden sind, beobachten läßt. Doch wie vor allem der Vergleich mit den Parallelüberlieferungen zeigt, handelt es sich bei diesem Traktat insgesamt wohl gewiß um eine im Vergleich zur älteren Überlieferung viel restriktivere Klarstellung im Hinblick auf den Umgang mit den Samaritanern.<sup>39</sup>

#### IV

Ohne daß hier auf alle Halakhot des Traktates im einzelnen eingegangen werden könnte – man vergleiche auch den Kommentar zur Übersetzung im Anhang –, lassen sich folgende Ergebnisse der Untersuchung der Parallelüberlieferungen des Traktates Kutim festhalten:

1. Im Gegensatz zu der von einigen Forschern vertretenen Ansicht enthält das Traktat »Kutim« nicht nur eine »thematische Sammlung von Baraitot« (Gulko-witsch). Er setzt sich vielmehr sowohl aus Mishnayot und Baraitot unbekannter Herkunft und Alters als auch aus Material zusammen, das aufgrund des Vergleichs mit den Parallelen am besten als Bearbeitung älterer Überlieferungen erklärt werden kann. Ge- und Verbote, die in den Parallelen nur allgemein im Hinblick auf (alle) Heiden und Nichtjuden überliefert werden, scheinen im Traktat Kutim speziell auf die Samaritaner übertragen worden zu sein. Solche Übertragungen konnten offenbar sowohl durch Herauslösung aus dem Kontext, in dem die Halakha ursprünglich überliefert wurden, als auch durch Umformulierung und durch Ersetzung des Wortes *goyim* durch die Bezeichnung *kutim* erfolgen.

2. Mit dieser Übertragung war eine Tendenz zur »Verschärfung« älterer Halakha-Sätze verbunden. Was in einigen Parallelen allgemein und im Hinblick auf Heiden überliefert wurde, ist in Massekhet Kutim ausschließlich auf den Umgang mit Samaritanern bezogen worden, wobei z. B. durch das Weglassen spezifischer Einzelfragen (vgl. II,4) und die somit erreichte Verallgemeinerung eine restriktivere

<sup>39</sup> Man vergleiche in diesem Zusammenhang z. B. tTer 4,12 (126); yDem 6,11 (25d,50–52), wo von einem Disput zwischen Rabbi (R. Yehuda ha-Nasi, traditionellerweise »der« Redaktor der Mishna) und Rabban Shim'on ben Gamli'el über den Kauf von 'Orla-Früchten bzw. Früchten aus dem vierten Jahr eines gepflanzten Baumes berichtet wird: Während im Namen des Rabban Shim'on ben Gamli'el die Auffassung überliefert ist, Kutim seien hinsichtlich der Bezeugung der Herkunft einer Frucht Juden gleichzustellen, wird im Namen Rabbis überliefert, daß sie in jeder Hinsicht Nichtjuden gleichzustellen sind. – Die im Traktat Kutim vertretene Abgrenzung gegenüber den Samaritanern stimmt insofern mit der in dieser Überlieferung Rabbi zugeschriebenen Sicht überein.

Haltung in bezug auf den Umgang mit den Samaritanern zum Ausdruck gebracht werden konnte. Eine zeitliche Einordnung des gesamten Traktates aufgrund der in einigen Halakhot erkennbaren »freundlicheren Haltung gegenüber den Samaritanern« (Stemberger) ist insofern problematisch. Auch wenn sich einigen Halakhot eine im Vergleich zu gewöhnlichen Heiden zwiespältigere Haltung erkennen läßt, ist an den »bearbeiteten« Parallelüberlieferungen zu erkennen, wie der Redaktor klarzustellen versuchte, daß Kutäer, trotz ihrer Kenntnisse der Gebote des Pentateuch und einiger anderer Bräuche, nicht (mehr) als Juden zu betrachten sind. Samaritaner sollten zwar nicht einfach als gewöhnliche Heiden betrachtet werden, aber man sollte mit ihnen auch nicht den gleichen Umgang pflegen wie mit Juden. Wenn sich aufgrund inhaltlicher Kriterien überhaupt etwas über das Alter des gesamten Traktates sagen läßt, so wohl nur soviel, daß es in seiner vorliegenden Fassung aus einer Zeit nach dem endgültigen Bruch mit den Samaritanern stammen muß.

3. Die Analyse der Parallelüberlieferungen ergibt schließlich auch, daß der Redaktor des Traktates einerseits Überlieferungen aufgenommen hat, die im deutlichen Gegensatz zur Mishna stehen. Andererseits wurden von ihm auch solche Halakhot berücksichtigt, die mit der Mishna übereinstimmen, aber einzelnen Baraitot, die z. B. in der Tosefta überliefert werden, widersprechen. Das Ziel und der Abfassungszweck dieser Zusammenstellung von Halakhot zu den Samaritanern dürfte insofern nicht darin bestanden haben, die in der Mishna tradierten Halakhot etwa im Sinne einer in der Tosefta tradierten, milderer Haltung gegenüber den Samaritanern zu korrigieren. Das Hauptanliegen des Redaktors dieses Traktates galt wohl vielmehr allein dem Bemühen, einige sich zum Teil widersprechende Ge- und Verbote bezüglich des Umgangs mit Samaritanern zusammenzustellen, zu ordnen und miteinander zu einem Ausgleich zu bringen. Ob der Redaktor mit dieser Zusammenstellung lediglich ein Lehrbuch für Studienzwecke oder einen Kodex verbindlicher Halakha schaffen wollte, bleibt dabei eine Frage, die, zumal ihre Beantwortung auch die Berücksichtigung der anderen Kleinen Traktate erfordert, einer umfassenderen Untersuchung vorbehalten bleiben muß.

## Anhang: Übersetzung

## Kapitel I

1. Die<sup>40</sup> Wege der Kutäer sind oftmals wie die der Heiden, oftmals wie die Israels, doch größtenteils wie die Israels.

mSheq 1,5

2. Man<sup>41</sup> bringt<sup>42</sup> von ihnen nicht Vogelopfer von Samenflußbehafteten<sup>44</sup>, nicht Vogelopfer von blutflüssigen Frauen<sup>45</sup>, nicht Vogelopfer von Wöchnerinnen<sup>46</sup>, nicht Sündopfer und Schuldopfer dar,<sup>47</sup> aber Gelübdeopfer und freiwillige Gaben nimmt man von ihnen an.

Man nimmt von ihnen (sc. von dem Heiden und dem Kutäer<sup>43</sup>) keine Vogelopfer von Samenflußbehafteten, Vogelopfer von blutflüssigen Frauen und Vogelopfer von Wöchnerinnen und Sündopfer und Schuldopfer an, aber Gelübdeopfer und freiwillige Gaben nimmt man von ihnen an.

3. Nicht<sup>48</sup> verkauft man ihnen etwas mit dem Boden Verbundenes, und man ver-

<sup>40</sup> Dieser Satz, der eine Art Überschrift des Traktates darstellt, hat keine Parallele in der rabbinischen Literatur. – Nach L. Geiger (zitiert bei KIRCHHEIM [Anm. 3]) ist das Wort »darkhe«, wörtlich »Wege«, im Sinne von »dine«, »Gesetze«, zu verstehen. MONTGOMERY (Anm. 12) S. 197 und HIGGER (Anm. 4) S. 42 übersetzen mit »the usages«, GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 52 mit »Lebensgewohnheiten«.

<sup>41</sup> Diese Halakha stimmt fast wörtlich mit mSheq 1,5 überein; dort sind die Verbote allerdings auf Nichtjuden *und* Kutäer bezogen.

<sup>42</sup> »eyn mevi'im«; gemeint ist wohl »man nimmt nicht an« wie in mSheq 1,5, wo »meqablin« steht.

<sup>43</sup> So zu ergänzen aufgrund des voranstehenden Satzes; vgl. jedoch oben Anm. 30.

<sup>44</sup> Vgl. Lev 15,13–15.

<sup>45</sup> Vgl. Lev 15,28–30.

<sup>46</sup> Vgl. Lev 12,6–8. – In MS Epstein werden die hier genannten Opfer in anderer Reihenfolge aufgezählt.

<sup>47</sup> Der folgende Satz fehlt in MS Epstein, Ed. Kirchheim und Ed. Wilna und einigen Mishna-Handschriften. Die Mishna des Yerushalmi, MS Leiden, fügt hinzu: »nimmt man von ihnen an«, kennzeichnet dies aber als zu tilgen.

<sup>48</sup> Diese Halakha hat keine wörtliche, aber eine inhaltliche Parallele in tAZ 2,4 (462), einer Baraita, die sich zum Teil mit 1,5 überschneidet: »Man verkauft ihnen weder Erz noch Waffen aus Eisen ..., sei es ein Heide oder ein Kutäer, (doch) man verkauft ihnen geschnittenes Grünfutter, geerntetes Getreide, behauene Bäume. R. Yehuda sagte: (Auch) Grünfutter zum Schneiden, damit es geschnitten wird, und Getreide zum Schneiden, damit es geschnitten werde, und Bäume zum Behauen, damit sie behauen werden.« Das Verbot wird hier positiv formuliert, nach R. Yehuda bestand kein Verbot des Verkaufs der aufgezählten Gegenstände; vgl. bAZ 20b: »Unsere Rabbanan lehrten: Man verkauft ihnen einen Baum zum Behauen, damit er umgehauen wird, Worte des R. Yehuda. R. Me'ir sagt: Man verkauft ihnen (nur) geschnittenes Grünfutter

kauft ihnen nicht Mutterschafe zum Scheren und auch nicht Getreide zum Schneiden und auch keine Bäume, die mit dem Boden verbunden sind.<sup>49</sup>[Doch man verkauft ihnen Bäume, um sie zu behauen; R. Me'ir sagt: Aber nur (solche Bäume), die bereits behauen wurden. Man verkauft einem kutäischen Koch Vieh, um es zu schlachten<sup>50</sup>; R. Me'ir sagt: (Man verkauft ihnen nur bereits geschlachtetes (Vieh)).

mAZ 1,6

4. Man<sup>51</sup> verkauft ihnen kein Großvieh, auch wenn es verletzt ist, und auch keine Eselsfüllen und Kälber;<sup>52</sup> aber man verkauft ihnen verletzte (Tiere), die nicht geheilt werden können.

Man verkauft ihnen (*sc.* den Heiden) kein Großvieh, keine Kälber und Eselsfüllen, gesunde oder verletzte.

R. Yehuda erlaubte verletzte und Ben Batira erlaubte (den Verkauf) eines Pferdes.

---

...«. – Siehe auch mAZ 1,6 (unten), wo eine ähnliche Formulierung benutzt wird, jedoch andere Gegenstände aufgezählt werden, die man Heiden nicht verkaufen soll. Zur Zusammenstellung der hier aufgezählten Gegenstände vgl. yAZ 1,6 (39d,61–66) = yPes 4,3 (30d,57–61); yAZ 1,7 (40a,27–30).

<sup>49</sup> Ed. Pisa liest hier: »doch, (man verkauft ihnen nur,) was bereits geschlachtet wurde«; ähnlich Ed. Kirchheim. Nach GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 53 handelt es sich um eine Glosse. Von Higger wurde der folgende Abschnitt daher nach der Parallele in bAZ 20b (Baraita) ergänzt. – Aufgrund des vorliegenden Textes läßt sich nicht entscheiden, welcher Meinung der Redaktor folgte, zumal zu bedenken ist, daß noch bei mittelalterlichen Kommentatoren der *sugya* bAZ 20b (Rambam, Rif, Rashba) umstritten war, ob der milderen Entscheidung des R. Yehuda oder der verschärfenden Position des R. Me'ir zu folgen ist. Vgl. KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 31.

<sup>50</sup> «'al menat lishhot«, d. h. damit er, der Samaritaner es schlachtet.

<sup>51</sup> Der erste Satz dieser Halakha entspricht fast wörtlich einem Satz in mAZ 1,6. Zu beachten ist allerdings, daß es dort zunächst heißt, daß man an den Orten, an denen man Heiden Vieh zu verkaufen pflegte, es auch weiterhin verkaufen dürfe. Vgl. auch yAZ 1,6 (39d,55–69); bAZ 14b. Der zweite Abschnitt hat zwar keine wörtliche Entsprechung in der Mishna, nimmt aber das Diktum des R. Yehuda auf und interpretiert es dahingehend, daß nur solche Tiere verkauft werden dürfen, die nicht mehr geheilt werden können. Vgl. hierzu jedoch auch bAZ 15b, wo der Verkauf von Tieren an Samaritaner ausdrücklich erlaubt wird.

<sup>52</sup> Vgl. auch yAZ 1,6 (40,7–8); yPes 4,3 (31a,4–5): »R. Yehuda erlaubte (den Verkauf) bei einer Verletzung. R. Yehuda sagte das nur in bezug auf eine Verletzung, die nicht geheilt werden kann.« So auch bAZ 16a.

tAZ 2,4 (462)

5. Man<sup>53</sup> verkauft ihnen keine Waffen und keine Gegenstände, die der Öffentlichkeit Schaden<sup>54</sup> zufügen können.

Man verkauft ihnen (*sc.* den Heiden) weder Erz noch Waffen ...

mAZ 1,7

Man verkauft ihnen (*sc.* den Heiden) keine Bären und Löwen und keine Dinge, die der Öffentlichkeit Schaden zufügen können.

6. Man<sup>55</sup> verheiratet sich ihnen nicht und man heiratet nicht von ihnen.<sup>56</sup> Aber man verleiht ihnen und man leiht von ihnen auf Zins.

7. Man<sup>57</sup> gewährt ihnen Nachlese und Ackerecke, und (auch) sie (gewähren) Nachlese und Ackerecke. Und sie sind zuverlässig in bezug auf Nachlese und Ackerecke zu ihrer Zeit und in bezug

<sup>53</sup> Vgl. tAZ 2,4 (462), wo dieses Gebot auf Heiden *und* Kutäer bezogen ist. In bAZ 15b wird das Verbot dann sogar ausdrücklich nur mit Kutim in Verbindung gebracht. Dort wird dies damit begründet, daß sie verdächtig sind, es an Heiden zu verkaufen – die Abgrenzung gegenüber den Kutäern ist also weniger strikt; vgl. MONTGOMERY (Anm. 13) S. 174.

<sup>54</sup> MS Adler hat hier die aramäische Form »nizqa«, Ed. Kirchheim hebräisch »nezeq«.

<sup>55</sup> Diese Halakha hat keine Parallele, enthält aber so etwas wie die Quintessenz einer auf mQid 4,3 basierenden *sugya* in bQid 75a-b; nach MONTGOMERY (Anm. 12) S. 179 wird das Verbot der Mischehen in dieser Halakha sogar ausgeweitet. Grundsätzlich gelten Kutäer daher als Nichtjuden. In bQid 75b heißt es dazu im Namen des R. El'azar (im Namen des R. Yishma'el), daß Kutäer als Nichtjuden anzusehen sind, weil sie sich aus Furcht vor Löwen (vgl. II Reg 17,24ff; siehe unten II,7) zum Judentum bekehrt haben.

<sup>56</sup> Diese Halakha scheint sich nicht auf den vorangegangenen Satz zu beziehen, obwohl das **אבל** dies nahe legt und eine ähnliche Zusammenstellung von Aussagen auch in Massekhet Gerim III,3 überliefert wird. – Bezüglich des Leihens auf Zins von den Kutäern ist besonders auf yAZ 5,5 (44d,64–65) zu verweisen: »R. Ya'aqov bar Aḥa im Namen von R. Ḥanina: Bezüglich den Kutäern in Caesarea ist es erlaubt, (wie den Heiden Geld) gegen Zinsen zu leihen.« Mit Kirchheim (und L. Geiger) könnte man daher auch lesen: »Aber man leiht ihnen *nicht* ...« – sie wollen also **לא** für **אליא** lesen. Nach der durch alle Textzeugen belegten Lesart werden die Kutäer in dieser Halakha jedoch eindeutig auf eine Stufe mit Heiden, von denen Zins genommen werden durfte, gestellt. Jakob Levi (bei KIRCHHEIM [Anm. 3] S. 32) hat daher vermutet, daß es sich bei dieser Halakha um eine Hinzufügung »aus der Zeit der Saboräer« handelt.

<sup>57</sup> Diese Halakha hat keine wörtliche Parallele, stellt aber eine Zusammenfassung von tPea 4,1 (22) dar: »Der Armenzehnte eines Kutäers ist wie der Armenzehnte des Israeliten, aber dem Armenzehnten eines Heiden vertraut man nicht.« Danach braucht man von ihren Früchten nicht noch einmal zu verzehren.



auf den Armenzehnten zu seiner Zeit<sup>58</sup>.<sup>59</sup>  
 Und ihre Früchte sind *tevel*<sup>60</sup> wie die  
 Früchte der Heiden.<sup>61</sup> Und sie heben  
 den *‘Eruv* auf wie die Heiden.<sup>62</sup>

mAZ 2,1

8. Eine<sup>63</sup> Israelitin leistet einer Kutäerin  
 keine Geburtshilfe und stillt nicht ihr  
 Kind. Aber eine Kutäerin leistet einer

Eine Israelitin leistet einer Heidin keine  
 Geburtshilfe, [denn sie gebiert ein Kind  
 für den Götzendienst]<sup>64</sup>, aber eine Hei-

<sup>58</sup> »be-sha’ato«, wörtlich »zu seiner Stunde«. Ed. Kirchheim hat unverständlich »be-shnato«, »in seinem Jahr«; nach GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 53 eine Glosse.

<sup>59</sup> Der Armenzehnte wird demnach von den Kutäern genau wie von den Rabbinen im dritten und sechsten Jahr des Siebenjahrzyklus gewährt. In tPea 4,1 (22–23) heißt es dazu ausdrücklich: »Den Armen der Kutäer (vertraut man in bezug auf den Armenzehnt) wie den Armen Israels, doch den Armen der Heiden vertraut man auf keinen Fall«. – Vgl. auch yPea 8,3 (20d,54–57).

<sup>60</sup> D. h., es handelt sich um Früchte, die noch der Zehntabgabe an die Priester und Leviten unterliegen. – Vgl. mDem 5,9: »Ferner darf man von dem, (was man) von einem Juden (gekauft hat), den Zehnt dafür absondern, (was man) von Kutäern (gekauft hat), und man darf von dem, (was man) von Kutäern (gekauft hat), den Zehnt für das absondern, (was man) von (anderen) Kutäern (gekauft hat). R. Le’azar verbietet, von dem, (was man) von Kutäern (gekauft hat), den Zehnt für das (abzusondern, was man) von (anderen) Kutäern (gekauft hat).« Vgl. auch mDem 7,4 und die folgende Anmerkung.

<sup>61</sup> Vgl. tDem 5,22 (92 [MS Erfurt]) und vor allem yDem 5,9 (25a,5–13): »R. Yoḥanan sagte: Der Grund des R. Le’azar, (der verbietet, von dem, was man den Kutäern gekauft hat, den Zehnt für das abzusondern, was man von anderen Kutäern gekauft hat, ist folgender): So, wie man die Früchte eines Juden zu Zweifelhaftem gemacht hat, wegen der Mehrheit und man weder Hebe noch Zehnten von einem für das andere absondern darf, so hat (R. Le’azar) die Früchte eines Samaritaners zu sicher (Unverzehntetem) gemacht, wegen der Mehrheit; und man darf weder Hebe noch Zehnten von einem für das andere absondern«. Vgl. GERD A. WEWERS; FROWALD G. HÜTTENMEISTER, Demai. Zweifelhafte, Übersetzung des Talmud Yerushalmi I/3, Tübingen 1993 S. 131f.

<sup>62</sup> D. h., sie erkennen den *‘Eruv* nicht an. – Vgl. bEr 31b, wo in bezug auf mEr 3,2 (»derjenige, der den *‘Eruv* durch einen Blinden, Einfältigen oder Kleinen sendet, oder durch einen, der den *‘Eruv* nicht anerkennt«) erläutert wird: »Welcher nach R. Hiṣda ein Kutäer ist«. Schon Rashi ad. loc. bezog diese Mishna daher ausschließlich auf die Kutäer; vgl. KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 32.

<sup>63</sup> Diese Halakha überträgt ein in einer Parallele auf Heiden bezogenes Verbot in mAZ 2,1 auf den Umgang mit Samaritanern. In Massekhet Kutim fehlt die Begründung für das Verbot der Geburtshilfe. Vgl. auch yAZ 2,1 (40c,64–69) = yAZ 2,2 (40d,4–6.38–39), yShab 14,3 (14d,38–39). Das Gegenteil in bezug auf die Kutäer wird in tAZ 3,1 (463) überliefert und nach tAZ 3,3 gilt das Verbot ausdrücklich nur in bezug auf Heiden. Nach Adler (bei KIRCHHEIM [Anm. 3] S. 32) handelt es sich bei dieser Halakha daher um eine Hinzufügung aus einer Zeit, als sich das Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern verschlechtert hatte. Kirchheim wollte die Halakha im Sinne von tAZ 3,1 emendieren (so auch im Druck Pisa). Nach L. Geiger ist die Formulierung dieses Gebotes auf einen Abschreiber zurückzuführen, der den Gebrauch des Wortes »Heide« vermeiden wollte.

<sup>64</sup> Dieser Zusatz findet sich nur in Mishna-Drucken, in der Mishna des Yerushalmi (MS Leiden) und des Bavli sowie einer yemenitischen Handschrift (JTS Rab. 30), nicht aber in den wichtigen MS Kaufmann und MS Parma 3173 De Rossi 138; siehe auch Ed. ROSENTHAL (Anm. 31) S. 23.

Israelitin Geburtshilfe und stillt ihr Kind auf ihrem Grundbesitz (oder: mit ihrer Erlaubnis<sup>65</sup>).

Ein Israelit leistet einer Israelitin Geburtshilfe. Eine Israelitin stillt nicht das Kind einer Heidin, aber eine Heidin stillt das Kind einer Israelitin auf ihrem Grundbesitz (oder: mit ihrer Erlaubnis<sup>63</sup>).

tAZ 3,13 (464)

9. Ein<sup>66</sup> Israelit beschneidet einen Kutäer und ein Kutäer beschneidet einen Israeliten. R. Yehuda sagt: Ein Kutäer beschneidet keinen Israeliten, denn er beschneidet ihn nur im Namen des Berges Garizim.<sup>68</sup>

Ein Israelit beschneidet einen Kutäer und ein Kutäer beschneidet keinen Israeliten, weil er ihn im Namen des Berges Garizim beschneidet, Worte des R. Yehuda.<sup>67</sup>

tAZ 3,1 (463)

10. Man<sup>69</sup> stellt Vieh in einer Herberge<sup>70</sup> von Kutäern unter und man mietet einen Kutäer, damit er das Vieh

Man stellt Vieh in den Herbergen<sup>70</sup> von Kutäern unter, sogar Männliches bei Weiblichem und Weibliches bei Männ-

Möglicherweise ist er auf die erläuternde Baraita in tAZ 3,3 oder den Einfluß der Gemara in yAZ 2,1 (40c,65) bzw. bAZ 26a zurückzuführen. Zu den Parallelen HAYES (Anm. 30) S. 144ff.

<sup>65</sup> Nach Adler (bei KIRCHHEIM [Anm. 3] S. 32) ist der Begriff »be-reshuta« auf das Diktum des R. Me'ir in bAZ 26a zu beziehen. Demnach ist die Geburtshilfe durch eine »Sternenanbeterin« (Heidin) nur dann erlaubt, wenn andere Juden anwesend sind, um darauf zu achten, daß es zu keinem »Blutvergießen« kommt. – Zur Bedeutung von »rashut« bzw. »reshut« vgl. LEVY, Wörterbuch IV (Anm. 9) S. 472f.

<sup>66</sup> Diese Halakha entspricht fast wörtlich tAZ 3,13 (464); vgl. auch yShab 19,1 (17a,40–42). Im Unterschied zu Massekhet Kutim darf nach der Baraita ein Kutäer einen Israeliten nicht beschneiden. Außerdem wird dort die Begründung etwas anders formuliert; vgl. auch bAZ 27a, bMen 42a, wo überliefert wird, daß die Beschneidung durch Heiden verboten ist.

<sup>67</sup> Vermutlich ist hier und in der Parallele in Massekhet Kutim R. Yehuda bar Ilai, ein Tannait der dritten Generation, gemeint, denn in der Tosefta heißt es im Anschluß an diesen Satz: »R. Yose sagte zu ihm: Wo findet man denn eine Beschneidung, die nicht für den Bund (Abrahams durchgeführt wird), sondern für den Berg Garizim? – (Soll man es doch tun,) bis seine Seele scheidet (d. h., bis er stirbt)!«

<sup>68</sup> »le-schem har-garizim« (in der Tosefta »le-shum har-garizim«), d. h., man beschneidet ihn nicht im Namen des Bundes Abrahams, sondern um ihn mit der Gemeinde vom Garizim zu verbinden; vgl. MONTGOMERY (Anm. 12) S. 170f.

<sup>69</sup> Diese Halakha steht scheinbar im Gegensatz zu mAZ 2,1. Diese Mishna bezieht sich nur auf die Heiden. Fast identisch ist der Satz jedoch mit einer Baraita in tAZ 3,1 (463) bzw. auch in bAZ 15b. Vgl. ferner yAZ 2,1 (40c,49–50): »Aber man stellt Vieh in einer Herberge von Kutäern unter usw.; das besagt: die Kutäern sind nicht (wie die Heiden) der Unzucht (mit Tieren) verdächtig«. – Der erste Abschnitt dieser Halakha läßt sich als Zusammenfassung verschiedener Halakhot, die sich mit dem Verdacht der Sodomie befassen, interpretieren.

<sup>70</sup> »pundaq«, griechisch »pandókion«; vgl. SAMUEL KRAUSS, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw, Bd. II, Berlin 1898–1899, Ndr. Hildesheim – Zürich – New York 1987 S. 428.

eines Israeliten hütet, und ein Israelit übergibt sein Vieh einem kutäischen Hirten, und ein Israelit übergibt seinen Sohn einem Kutäer, damit er ihn ein Handwerk<sup>71</sup> lehre,<sup>72</sup> und man kann (mit ihm) allein bleiben und man lasse sich die Haare (von ihm) schneiden<sup>73</sup> an jedem Ort, was bezüglich der Heiden nicht erlaubt ist.

11. (Ein<sup>74</sup> Kutäer) gewährt (seiner Schwägerin) die *Ḥališa*<sup>75</sup> und er gibt seiner Frau eine (Scheide)urkunde.<sup>76</sup> Und der Kutäer ist glaubwürdig, eine (Scheide)urkunde (unbeschadet) von jenseits des Meeres nach Israel<sup>77</sup> zu bringen.

12. Dies<sup>78</sup> sind die Dinge, die man ihnen nicht verkauft<sup>79</sup>: Aas<sup>80</sup>, Gerisse-

lichem und Weibliches bei Weiblichem. Und man übergibt das Vieh einem ihrer Hirten, und man übergibt ihm ein Kleinkind, damit er es Lesen und ein Handwerk lehre ...

<sup>71</sup> »omanut«, vgl. LEVY, Wörterbuch I (Anm. 9) S. 97f.

<sup>72</sup> Der folgende Abschnitt hat keine Parallele, vgl. aber mAZ 2,2: »Und man lasse sich von ihnen (sc. den Heiden) nicht die Haare schneiden, Worte des R. Me'ir. Und die Weisen sagen: In der Öffentlichkeit ist es erlaubt, doch nicht, wenn sie unter sich sind.« Und siehe auch tAZ 3,5 (463): »Ein Israelit, der von einem Heiden einen Haarschnitt erhält, schaut in den Spiegel. (Erhält er ihn) von einem Samaritaner, schaut er nicht in den Spiegel.«

<sup>73</sup> »mesaprim/n« (Ed. Kirchheim, MS Epstein) ist mit MS Oxford und mAZ 2,2 in »mistaprim« zu verbessern.

<sup>74</sup> Vgl. yGit 1,5 (43c,75–76): »R. 'Aqiva sagt: Sie (sc. die Kutäer) sind *gere sedeq*, weil sie (sogar) den Verlobten die Leviratehe erweisen und die Frauen auslösen.« – Auch diese Halakha kann als Zusammenfassung einiger Überlieferungen interpretiert werden.

<sup>75</sup> D.h., der Bruder löst eine kinderlos gebliebene Frau eines verstorbenen Bruders von der Verpflichtung, ihn zu heiraten; vgl. Dtn 25,9; Rut 4. Ob diese Halakha positiv gemeint ist, hängt davon ab, ob hier auch an die Leviratehe, die von jeher eng mit der *Ḥališa* verbunden war, gedacht ist. Unten, II,7, wird ausdrücklich darauf verwiesen, daß die Kutäer die Leviratehe nicht vollziehen!

<sup>76</sup> Vgl. mit dem folgenden Satz mGit 1,5: »Jede Urkunde, die einen Kutäer als Zeugen anführt, ist ungültig, außer der Scheidebrief für eine Frau oder einen Freigelassenen«; und siehe auch yGit 1,5 (43c,58–65). – Auch dieser Satz, der keine wörtliche Parallele hat, läßt sich als Zusammenfassung einiger Sätze aus der Mishna erklären.

<sup>77</sup> Zur Formulierung »ha-mevi geṭ mi-medinat ha-yam« vgl. mGit 1,1.3. – Ein Kutäer ist demnach als Zeuge erlaubt; siehe auch bGit 10a-b. – »le-yisra'el« wird von NUTT (Anm. 11) S. 169, MONTGOMERY (Anm. 12) S. 199 und HIGGER (Anm. 4) S. 43 mit »to an Israelite« (o.ä.) übersetzt. Aufgrund der Parallele mGit 1,3 (»ha-mevi geṭ be-ereš yisra'el«) ist »le-yisra'el« jedoch auf das Land zu beziehen.

<sup>78</sup> Diese Halakha hat keine Parallele und ist die einzige, in der ein Vers aus dem Pentateuch als Begründung angeführt wird. Der Schlußsatz läßt außerdem deutlich die Tendenz des Traktates erkennen.

<sup>79</sup> Nach KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 33 verkauft man ihnen die folgenden Dinge nicht, weil sie besonders auf die Reinheitsgebote achten. Möglicherweise werden diese Dinge aber auch nur

nes<sup>81</sup>, Reptilien, Kriechendes, eine (wie eine) Sandale<sup>82</sup> (plattgedrückte) Missgeburt (eines gestorbenen) Tieres, unreinigtes Öl<sup>83</sup>, in das eine Maus gefallen ist »Kus Kus«<sup>84</sup> und einen Embryo<sup>85</sup>, obwohl Israeliten sie (beide<sup>86</sup>) essen (dürfen). Man verkauft ihn nicht, wegen eines Verkaufs der zu einem Irrtum führt.<sup>87</sup> Und weil man ihn ihnen nicht verkauft, nimmt man ihn von

deshalb aufgezählt, weil es von den Rabbinen als selbstverständlich angesehen wurde, daß man diese Dinge nicht verkauft.

<sup>80</sup> »nevelot«, vgl. bHul 32a.

<sup>81</sup> »ṭerefot«, d. h. Fleisch von Tieren, die einen Fehler aufweisen.

<sup>82</sup> »sandal«, griechisch »sandalon«; vgl. KRAUSS, Lehnwörter II (Anm. 70) S. 400; LEVY, Wörterbuch III (Anm. 9) S. 552 »Sandalfötus«; vgl. mNid 3,4; tNid 4,7; bNid 24b.

<sup>83</sup> »she-ṭinfo« nur in MS Adler. MS Epstein und MS Oxford sowie Ed. Kirchheim haben unverstänlich »she-nimfo«. KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 33f emendiert daher zu »shemen shel serefa« (geheiligt Öl, das wegen Unreinheit verbrannt werden muß); der Verkauf dieses Öls an Kutäer sei verboten worden, damit es von ihnen nicht für profane Zwecke verwendet wird.

<sup>84</sup> Gemeint ist ein Tier, das notgeschlachtet werden muß, wie in bHul 37b erläutert: »*Gefallenes und gerissenes Tier aß ich nicht* (Ez 4,14), das bedeutet: ›Ich aß nie das Fleisch eines Tieres, über das man ausrief: Schlachte es, schlachte es (כוס כוס)!« Vgl. LEVY, Wörterbuch II (Anm. 9) S. 308 s. v. כוס. JASTROW II (Anm. 9) S. 911 s. v. נָכַס übersetzt »meat of an animal on the point of death«; KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 34 denkt an ein Rind, das geschlachtet werden muß; vgl. auch yPes 5,1 (32a,62). – BUBER (Anm. 7) S. 59 macht auf die ungewöhnliche Schreibweise des Wortes (in einem Wort) in Ed. Kirchheim (wie in MS Adler und MS Epstein) aufmerksam.

<sup>85</sup> »shelil«, ein Tier, das lebend im Leib eines toten Muttertieres gefunden wird, vgl. mHul 7,1; bHul 89b; bZev 35b.

<sup>86</sup> Je nach dem, wie man das Wort »kus kus« (siehe Anm. 83) deutet, ist »otam« aus inhaltlichen Gründen sowohl auf »kus kus« und »shelil« zu beziehen, da beide notgeschlachteten Tieren entnommen und gegessen werden dürfen (so emendiert auch KIRCHHEIM [Anm. 3] S. 34), oder nur auf das Embryo, so GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 54 mit Rashi zu bHul 37b s. v. כוס כוס: »obwohl die Israeliten ihn notgeschlachtet essen dürfen.«

<sup>87</sup> »mipne mimkar ṭa'ut«, wörtlich »wegen eines irrümlichen Verkaufs«. Gemeint ist wohl, daß der Verkauf der genannten Dinge zu einem Irrtum in bezug auf die Zulässigkeit ihres Verzehrs führen könnte. Vgl. bPes 50b–51a, wo es in bezug auf Dinge, die von den einen erlaubt, von anderen jedoch verboten werden, heißt, daß man sie nicht Kutäern erlauben sollte, da sie »eine Sache mit der anderen verwechseln«. Mit anderen Worten, weil die Kutäer das Gesetz nicht so genau kennen, soll man ihnen keine in bezug auf ihre Zulässigkeit zweifelhaften Dinge verkaufen. – Anders KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 33, der annimmt, daß diese Dinge deshalb aufgezählt werden, weil man um die genaue Beobachtung der Reinheitsgebote durch die Kutäer wußte und man sie nicht in die Irre führen wollte. So übersetzt auch MONTGOMERY (Anm. 12) S. 200 "lest the sale lead them into error" und GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 54 umschreibt mit »weil beim Kauf ein Irrtum entstehen könnte«; vorsichtiger SIMON (Anm. 16) S. 617: "because such a sale would be under false pretences".

ihnen auch nicht an, wie gesagt worden ist: (*Ihr sollt kein Aas essen; dem Fremden in deiner Stadt sollst du es geben, daß er es esse oder einem Fremden verkaufe,*) denn du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott (Dtn 14,21). – Wenn du heilig bist, dann mache kein anderes Volk heiliger als dich!<sup>88</sup>

mNid 7,5 (MS Kaufmann)

13. Ein<sup>89</sup> Kutäer ist glaubwürdig, wenn er sagt, ob er (an einer Stelle eine Frühgeburt) begraben hat oder nicht und ob ein Rind bereits eine Frühgeburt hervorgebracht hat oder nicht. Glaubwürdig ist der Kutäer in bezug auf den vierjährigen Weinberg<sup>90</sup>, die (sog.) Vorhaut (von Bäumen)<sup>91</sup>, in bezug auf das Bezeichnen von Gäbern<sup>92</sup>. Aber (er ist) nicht (glaubwürdig) in bezug auf die (bis auf die Erde) herabreichende Bedachung<sup>93</sup>, das vorragende (Dach)<sup>94</sup>,

Sie (*sc.* die Heiden) sind glaubwürdig, wenn sie sagen: Wir haben dort Frühgeburten begraben; oder: Wir haben (an einer Stelle) keine begraben. Glaubwürdig sind sie (*sc.* die Heiden), ob (ein Rind) bereits eine Frühgeburt hatte oder nicht. Sie sind glaubwürdig in bezug auf die Kennzeichnung von Gräbern, aber sie sind nicht glaubwürdig in bezug auf die (bis auf die Erde) herabreichende Bedachung<sup>93</sup>, das vorragende (Dach)<sup>94</sup>, (eine verunreinigte)

<sup>88</sup> Dieser Satz fehlt in Ed. Wilna; KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 34 und GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 54 halten ihn für eine Glosse. – Zur Vorstellung, daß Israel erwählter ist als andere Völker vgl. bereits SifDev *re'e* 97 zu Dtn 14,21 (158).

<sup>89</sup> Diese Halakha entspricht fast wörtlich der Parallele in mNid 7,5: Im ersten Abschnitt fehlt lediglich der Hinweis auf die Glaubwürdigkeit der Samaritaner im Hinblick auf das Gebot des vierjährigen Weinberges und die »Vorhaut« von Bäumen. Im zweiten Abschnitt der Halakha fehlt im Vergleich zu der Parallele der Hinweis auf ihre Unglaubwürdigkeit in bezug auf »das Land (fremder) Völker«. Nach Kirchheim ist die Erwähnung der Glaubwürdigkeit der Samaritaner in bezug auf das Gebot des vierjährigen Weinberges und die Vorhaut der Bäume als Erschwerung zu verstehen, da somit die Früchte eines Samaritanern wie die eines Juden voll abgabepflichtig sind; vgl. dazu bes. yDem 6,11 (25d,44–45) und siehe auch WEWERS; HÜTTENMEISTER, Demai (Anm. 61) S. 164f.

<sup>90</sup> Vgl. Lev 19,24: In den ersten drei Jahren dürfen die Weintrauben, die aus Ortschaften stammen, die in der Nähe Jerusalems (eine Tagesreise entfernt) gelegen sind, nicht verzehrt werden. Im vierten Jahr müssen sie nach Jerusalem gebracht werden; erst im fünften Jahr kann man frei über die Weintrauben verfügen. Vgl. mMSH 5,1; tMSH 5,14 (96); yEr 3,9 (21c,16).

<sup>91</sup> Vgl. Lev 19,23 und mOrl 1,1f: Früchte müssen die ersten drei Jahre unbeschnitten bleiben und dürfen nicht gegessen werden.

<sup>92</sup> Zum Gebot des Kennzeichnens von Gräbern wegen der von ihnen ausgehenden Totenunreinheit vgl. mSheq 1,1; ySheq 1,1 (46a,27–43); yMSH 5,1 (55d,52–67); yMQ 1,2 (80b,71–80c,11); ySot 9,1 (23c,9–24). – Zum Problem, ob dieses Gebot tatsächlich von den Kutäern beobachtet wurde, obwohl es nicht in der Tora zu finden ist, vgl. GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 54 Anm. d.

<sup>93</sup> »sakhekha«, »die Bedachung«, die z.B. ein wachsender Baum bildet und die in bezug auf die Übertragung von Totenunreinheit (unter einem Baum) relevant ist; vgl. mOhal 8,2; tOhal 9,3; bNaz 54b; bNid 57a.

bezüglich des Landes (fremder) Völker<sup>95</sup> und (eine verunreinigte) Totengebeinstätte<sup>96</sup>, weil man ihnen in bezug (auf diese Dinge) nicht vertraut.

Dies ist die Regel: In einer Angelegenheit, in der sie verdächtig sind, sind sie nicht glaubwürdig.

Totengebeinstätte.<sup>96</sup>

Dies ist die Regel: In einer Angelegenheit, in der sie verdächtig sind, vertraut man ihnen nicht.

## Kapitel II

1. Man<sup>97</sup> nimmt kein Fleisch von einem kutäischen Schlächter, nur wenn er es selbst ißt; und keine aufgespießten Vögel, außer er nimmt selbst zuvor davon in seinen Mund, nicht aber, wenn er (nur) einem Israeliten davon gibt, denn sie sind schon immer verdächtig, Israeliten Aas essen zu lassen.

2. Der<sup>98</sup> Kutäer ist dem Israeliten in allen »Schadensfällen«<sup>99</sup>, die in der Tora erwähnt werden, gleichgestellt:<sup>100</sup> Ein Israelit, der einen Kutäer getötet hat, oder ein Kutäer, der einen Israeli-

<sup>94</sup> Vgl. mOhal 8,2 und auch bNid 57a.

<sup>95</sup> Vgl. mOhal 2,3, wonach die Erde fremder Völker verunreinigt.

<sup>96</sup> »bet ha-paras«; vgl. LEVY, Wörterbuch IV (Anm. 9) S. 123 s. v. טָרֵף.

<sup>97</sup> Diese Halakha hat keine wörtliche Parallele, faßt aber einen als Baraita eingeführten Text in bHul 3b–4a zusammen, in dem es heißt: »Die Schlachtung eines Kutäers ist erlaubt. Dies gilt (aber) nur in dem Fall, wenn ein Israelit daneben steht. Wenn man aber hereinkommt und findet, daß er geschlachtet hat, so schneide man von seiner Schlachtung ein Stück so groß wie eine Olive ab und gebe es ihm. Ißt er es, so darf man von seiner Schlachtung essen, wenn aber nicht, so darf man von seiner Schlachtung nicht essen. Ebenso, wenn man bei ihm aufgespießte Vögel findet: Man trenne den Kopf eines (Vogels) ab und gebe ihn ihm. Ißt er davon, so darf man von seiner Schlachtung essen«.

<sup>98</sup> Der diese Halakha einleitende Satz hat keine Parallele in der rabbinischen Literatur.

<sup>99</sup> »neziqin«, wörtlich »Beschädigungen«. Gemeint sind Beschädigungen im engeren Sinn wie Diebstahl, Raub und Körperverletzung.

<sup>100</sup> Für die folgende Halakha, die ebenfalls keine wörtliche Parallele hat, vgl. einen als Baraita eingeführten Satz in bMak 8b: »Ein Sklave und ein Kutäer müssen wegen eines Israeliten in die Verbannung und werden gegeißelt, und ein Israelit muß wegen eines Kutäers und eines Sklaven in die Verbannung und wird gegeißelt.«

ten irrtümlich getötet hat, wird verbannt; wenn er mit Vorsatz (getötet hat), dann wird er getötet.

tBQ 4,3 (14)

Das<sup>101</sup> Rind eines Israeliten, welches das Rind eines Kutäers stößt, ist frei; das Rind eines Kutäers, welches das Rind eines Israeliten stößt – soweit (bekannt ist, daß) es *tam*<sup>102</sup> ist, so zahlt er den halben Schaden; wenn es *mu'ad*<sup>103</sup> ist, so zahlt er den vollen Schaden. R. Me'ir sagt: Das Rind eines Kutäers, welches das Rind eines Israeliten stößt, sei es *tam* oder *mu'ad*, so zahlt er den vollen Schaden von seinen besten Gütern.

Das Rind eines Israeliten, welches das Rind eines Kutäers stößt, und das eines Kutäers, welches das Rind eines Israeliten stößt, soweit (bekannt ist, daß) es *mu'ad*<sup>103</sup> ist, zahlt er den vollen Schaden von seinen besten Gütern, soweit bekannt ist, daß es *tam*<sup>102</sup> ist, zahlt er den halben Schaden. R. Me'ir sagt: Das Rind eines Israeliten, welches das Rind eines Heiden<sup>104</sup> stößt, ist (von der Zahlung des Schadens) befreit und das eines Heiden, welches das Rind eines Israeliten stößt, sei es *tam* oder *mu'ad*, so zahlt er den Schaden von seinen besten Gütern.

3. Ihre<sup>105</sup> Käse sind erlaubt. R. Shim'on ben Eli'ezer sagt: Wenn sie von Privatleuten<sup>106</sup> stammen, sind sie erlaubt; wenn sie von »Dorf(händlern)«<sup>107</sup> stam-

<sup>101</sup> Der zweite Teil dieser Halakha entspricht fast wörtlich tBQ 4,3 (14) bzw. einer Baraita in bBQ 38b. Der einzige Unterschied besteht in der Regelung der Schadensersatzpflicht für einen Israeliten, dessen Rind das Rind eines Kutäers stößt. Kirchheim weist darauf hin, daß der diese Halakha einleitende Satz nur auf Schadensfälle, die das Leben eines anderen betreffen, zu beziehen ist. Vgl. hierzu auch bSan 85b und Tosafot s. v. ושוירי. Zur Befreiung von der Schadensersatzpflicht vgl. ferner auch MekhY *mishpatim* 12 (290).

<sup>102</sup> »tam«, »unschuldig«, übertragen »unschädlich«. Vgl. LEVY, Wörterbuch IV (Anm. 9) 649 s. v.

<sup>103</sup> »mu'ad«, »bezeugt«; d. h., ein Tier, das bereits dreimal jemandem Schaden zugefügt hat. Vgl. LEVY, Wörterbuch III (Anm. 9) 53f s. v.

<sup>104</sup> Nach KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 34 und SAUL LIEBERMAN, Tosefta Ki-Fshuṭah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta, IX Order Nezikin, New York 1988 S. 36 Anm. 4 ist hier mit der Parallele כותי statt נוכרי zu lesen, da *nun* und *kaf* von Kopisten oft verwechselt wurden. Vgl. auch bBQ 38b.

<sup>105</sup> Diese Halakha hat keine Parallele. Vgl. aber die Erläuterung des Verbotes des Genusses des Käses von Heiden in mAẒ 2,4.5. Und siehe auch bAZ 39b.

<sup>106</sup> »ba'ale batim«, wörtlich »Hausbesitzer«, in diesem Kontext »Privatleute«.

<sup>107</sup> »kefarim« nur in MS Oxford. MS Adler 2237 und MS Carmoly (zitiert bei Kirchheim) haben unverständlich »sefaradim« (!). Kirchheim verbessert daher mit MS Epstein zu »siṭonim«, von griechisch »sitónes«, vgl. KRAUSS, Lehnwörter II (Anm. 70) S. 381 »Getreidekäufer«; so auch Ed. Wilna. HIGGER (Anm. 4) S. 45 übersetzt mit »village dealers«, SIMON (Anm. 16) S. 617 »wholesalers«.

men, sind sie verboten. Ihr Gekochtes und Eingemachtes, in das sie Wein und Essig hinzutun, sind verboten.<sup>108</sup>

tDem 3,3 (73)

4. Priester<sup>109</sup> Israels teilen sich mit kutäischen Priestern (die Abgaben) an ihrem Ort (*sc.* der Kutäer<sup>110</sup>), damit sie etwas (von den Abgaben) aus ihren Händen retten, doch nicht an einem Ort Israels, damit sie nicht an der (israelitischen) Priesterschaft teilhaben.<sup>111</sup>

Ein Priester Israels teilt sich mit einem kutäischen Priester (die Abgaben) an einem kutäischen Ort, weil er sie aus seiner Hand rettet. Doch nicht im Lande Israel, weil es (ihn) in seinem Priestersein festigen würde. Auch im Lande Israel, an einem Ort, an dem sie von ihm wissen, daß er ein Kutäer ist, ist es erlaubt, mit ihm zu teilen.

Ein<sup>112</sup> kutäischer Priester, der ißt und einem Israeliten zu essen gibt – man darf es, wenn (sich der kutäische Priester im Zustand) der Unreinheit<sup>113</sup> befindet, wenn (er sich jedoch im Zustand) der Reinheit (befindet), ist es verboten.<sup>114</sup>

Ein israelitischer Priester ißt mit einem kutäischen Priester, wenn (sich der kutäische Priester im Zustand) der Unreinheit (befindet). Doch wenn (er sich im Zustand) der Reinheit befindet, dann ißt er nicht mit ihm, denn er gibt ihm das Fleisch (einer zum Opfer untaugli-

<sup>108</sup> In mAZ 2,6 wird ein ähnliches Verbot im Hinblick auf das »Gekochte« der Heiden mitgeteilt. In der Gemara yAZ 5,4 (44d,26–29) heißt es dazu jedoch: »R. Yehuda bar Pazzi im Namen von R. Ammi: Ein gebackenes Ei eines Kutäers ist (zum Genuß) erlaubt. R. Ya‘aqov bar Aḥa im Namen von R. Le‘azar: Gekochtes ist (zum Genuß) erlaubt. Das, was du (hier) sagst, (gilt) bei Gekochtem, in das man üblicherweise keinen Wein oder Essig hineintut; aber ist es sicher, daß der (Kutäer Wein oder Essig) hineingetan hat, ist (das Gekochte) auch zur Nutznießung (und erst recht zum Genuß) verboten.« – Schon GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 55 hat hierzu bemerkt, daß Massekhet Kutim hier verallgemeinert, weil der Genuß sämtlicher Speisen der Kutäer verboten wird, falls sie mit Essig oder Wein zubereitet wurden.

<sup>109</sup> Der erste Abschnitt dieser Halakha stimmt bis auf kleine Unterschiede genau mit tDem 3,3 (73) überein; der zweite Teil faßt zusammen, was in der Tosefta ausführlicher erläutert wird.

<sup>110</sup> So zu ergänzen nach der Parallele; vgl. KIRCHHEIM (Anm. 3) S. 35.

<sup>111</sup> Zur Teilhabe an der Priesterschaft aufgrund des gemeinsamen Verzehrs von Priesterabgaben vgl. auch bKet 25b.

<sup>112</sup> Im Vergleich zu der Parallele in tDem 3,3 (73) ist diese Halakha allein im Hinblick auf den Umgang mit kutäischen Priestern formuliert; außerdem fehlt der Hinweis darauf, daß die Samaritaner, obgleich sie auf die Reinheitsgebote achten, das Gebot der für ein Opfer untauglichen Erstgeburt und des vierjährigen Weinberg nicht beobachten. Vgl. zu diesen beiden in Massekhet Kutim nicht berücksichtigten Geboten S. LIEBERMAN, Tosefta Ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta, I Order Zera‘im, 2. erw. Aufl. New York 1992 S. 223f.

<sup>113</sup> Da in diesem Fall, weil sie die Reinheitsgebote beachten, nicht zu befürchten ist, daß sie etwas von den für das Opfer im Tempel geheiligten Speisen anbieten.

<sup>114</sup> Wenn sich der kutäische Priester im Zustand der Reinheit befindet, d. h. wenn er Speisen, die ihm als rein erscheinen, anbietet, kann es sein, daß diese unrein sind, weil er die Gebote nicht



chen) Erstgeburt zu essen und reicht ihm Wein vom vierjährigen (Weinberg).

5. Man<sup>115</sup> kauft<sup>116</sup> Brot von einem kutäischen Bäcker nach Ausgang des *Pesah*- (Festes) erst nach drei (Backvorgängen in den) Öfen<sup>117</sup> und von Privatleuten erst nach drei Shabbatot<sup>118</sup> und von den »Dörflern«<sup>119</sup> erst nach dreimaligem »Machen«<sup>120</sup>. Wann (trifft das zu)? Wenn sie das ungesäuerte Brot (*masa*) nicht (gleichzeitig) mit Israel gemacht haben oder einen Tag früher.<sup>121</sup> Aber wenn sie das ungesäuerte Brot (gleich-

---

genau kennt. Daher sind sie für einen Israeliten verboten. – Anders GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 56, der – ohne die Parallele in tDem 3,3 (73) zu berücksichtigen – das Verbot damit erklärt, daß die Kutäer die Reinheitsgebote im Gegensatz zu den Rabbinen wörtlich ausgelegt hätten. Indem in Massekhet Kutim der Hinweis auf das »basar bekhora« und den »yayin rev'i« ausgelassen wird, wird die Gültigkeit des Verbotes ausgeweitet.

<sup>115</sup> Der erste Abschnitt dieser Halakha stellt eine Zusammenfassung von tPes 2,1 (144) bzw. yAZ 5,11 (45a,49–51) = (mit kleinen Unterschieden) yOrl 2,7 (62b,64–68) dar. In tPes 2,1 (144) heißt es: »Gesäuertes (Brot) von Kutäern, ab wann ist es erlaubt nach *Pesah*? Von Privatleuten nach drei Shabbatot, an denen gebacken wurde, und von Bäckern in Dörfern nach drei Tagen und in Städten nach drei (Backvorgängen in den) Öfen.« In Massekhet Kutim werden Frage und Antwort in einem Gebot zusammengefaßt.

<sup>116</sup> »loqhin«, wörtlich »nehmen«, übertragen »kaufen«.

<sup>117</sup> »tanurim«, wörtlich »Öfen«. Der Ausdruck bezeichnet den Zeitraum, der zwischen zwei Backtagen liegt. Man darf das Brot nicht eher nehmen, als bis man dreimal gebacken hat.

<sup>118</sup> D. h., der Verzehr der *masot* der Samaritaner ist erst nach drei Shabbatot erlaubt. Da Privatleute üblicherweise nur einmal in einer Woche bucken, ist er also erst nach drei Wochen erlaubt.

<sup>119</sup> »kefarim«. – Vielleicht ist hier mit tPes 2,1 (144) »min ha-kerakkim«, »von den (Bäckern in den) Städten« zu lesen; vgl. GERD A. WEWERS, Avoda Zara. Götzendienst, ÜTY IV/7, Tübingen 1980 S. 169 Anm. 124.

<sup>120</sup> »'asiot«; Ed. Kirchheim hat »tanurim«, »Öfen« (siehe Anm. 74). HIGGER (Anm. 4) S. 45 übersetzt »three cycles of baking«; GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 56 »nach dreimaligem Anteigen«; SIMON (Anm. 16) S. 620 »after three bakings«.

<sup>121</sup> Zum Verhältnis dieses Abschnittes zu den Parallelen vgl. S. LIEBERMAN, Tosefta Ki-Fshuṭah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta, IV Order Mo'ed, Jerusalem 1992 S. 484. Demnach bezieht sich das Verbot in tPes 2,1 auf den Umstand, daß man in Dörfern nur einmal am Tag bug, in den Städten dagegen mehrmals am Tag, so daß es nur drei Backvorgänge abzuwarten galt, um sicher sein, daß das von kutäischen Bäckern verwendete Mehl nicht für das *Pesah*-Fest verwendet wurde. Hintergrund dieses Gebotes ist, daß das samaritanische *Pesah* nicht immer auf denselben Termin wie das jüdische fällt. Vgl. KIRCHHEIM (Anm. 4) S. 35f; MONTGOMERY (Anm. 12) S. 203; GULKOWITSCH (Anm. 13) S. 52.

zeitig) mit Israel gemacht haben oder einen Tag später, darf man ihr gesäuertes Brot (nach dem *Pesah*-Fest) essen.<sup>122</sup> R. Shim'on verbietet es (vollständig), weil sie nicht wissen<sup>123</sup>, wie man das (Gebot) des ungesäuerten Brotes beobachtet (in) Israel.<sup>124</sup>

yAZ 5,4 (44d,30–31)

6. Anfangs<sup>125</sup> sagte man: Der Wein aus Gedor ist verboten, wegen des Weines (des in der Nähe liegenden Dorfes) Kefar Paggasha<sup>126</sup>. Nachher änderten sie es und es hieß: An jedem Ort, an dem sie (des Götzendienstes Verdächtige) vermuteten, die mit den Heiden vermischt sind, sind offene (Gefäße) verboten und geschlossene erlaubt. R. Me'ir sagt: Alle ihre Weine sind erlaubt, außer den offenen auf den Märkten. Und die Weisen sagen: Offene (Gefäße) sind an allen Orten verboten und abgeschlossene sind erlaubt, ein (Gefäß) mit einem Loch, (das wieder) verschlossen wurde, ist wie ein verschlossenes.

Anfangs pflegte man zu sagen: Der Wein aus Ogodor, warum ist er verboten? Wegen Kefar Paggash. Und der von Burgeta – wegen Birat Siriqā. Und der von En Kushit – wegen Kefar Shalem. Sie wiederholten zu sagen: Offene (Gefäße) sind an allen Orten verboten und abgeschlossene sind erlaubt, ein (Gefäß) mit einem Loch, (das wieder) verschlossen wurde, ist wie ein verschlossenes.

(Bezüglich)<sup>127</sup> ihrer (Wein)krüge (gilt): Die neuen<sup>128</sup> sind erlaubt und die alten<sup>129</sup> sind verboten.

<sup>122</sup> Vgl. tPes 2,3 (145) = bQid 76a heißt es: »Und R. Le'azar verbietet es, denn sie achten nicht genau auf die Durchführung des *maša*(-Gebotes)«; vgl. auch bHul 4a; bGit 10a.

<sup>123</sup> »she-enan yod'in«, tPes 2,3 (145) [MS London] hat dafür: »she-enan beqi'in be-diqduq maša«, »weil sie in der genauen Durchführung des *maša*(-Gebotes) unkundig sind«.

<sup>124</sup> Zu beachten ist, daß hier der Genuß von ungesäuertem Brot samaritanischer Bäcker vollständig verboten wird, weil sie die Gebote nicht wie Israel (»ke-yisra'el«) beobachten – Vgl. auch mShevi 8,9 und yShevi 8,9 (38,71–72).

<sup>125</sup> Der Anfang dieser Halakha stimmt fast wörtlich mit der Parallele in yAZ 5,4 (44d,30–31) überein. Danach folgt jedoch eine Zusammenfassung weiterer Regelungen, die sich mit dem Genuß von Wein, der der Verunreinigung verdächtig ist, befassen, die keine Parallele haben. Vgl. auch tAZ 6,8 (470); bAZ 31a.

<sup>126</sup> Zu den genannten Orten vgl. GOTTFRIED REEG, Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur, BTAVO.B 51, Wiesbaden 1989 S. 30f.366f. – Bei Kefar Paggasha handelte es sich um einen samaritanischen Ort; vgl. tAZ 6,8 (470). Seine Nähe zu einem jüdischen Ort macht den aus ihm stammenden Wein der Vermischung mit »götzendienerischem« Wein verdächtig.

<sup>127</sup> Dieser Satz hat keine wörtliche Parallele; vgl. aber mAZ 2,4 bzw. bAZ 33a: »(Wein)kannen von Heiden und ihre Krüge, wenn israelitischer Wein in ihnen ist, sind verboten.« Das Gebot in

7. Weshalb<sup>130</sup> dürfen die Kutäer nicht (mit) Israeliten »(zusammen)kommen«?<sup>131</sup> Weil sie sich mit den Priestern der *Bamot* vermischt haben.<sup>132</sup> R. Yishma'el sagt: Zu Beginn waren sie aufrichtige Proselyten!<sup>133</sup> Und warum sind sie verboten? Wegen des Zweifels, sie könnten Bastarde (zeugen)<sup>134</sup>, und weil sie mit Verheirateten nicht die Schwagerehe vollziehen.<sup>135</sup>

8. Wann<sup>136</sup> nimmt man sie (wieder) an? Wenn sie den Berg Garizim leugnen und Jerusalem anerkennen und die Auferstehung der Toten (einräumen).

---

Massekhet Kutim kann insofern als Erleichterung verstanden werden. Zum generellen Verbot des Genusses von samaritanischen Weinen vgl. yAZ 5,4 (44d,35–53) und auch DevR 2,33 (104c).

<sup>128</sup> Die noch ungeöffneten Krüge.

<sup>129</sup> Die bereits angebrochenen Krüge.

<sup>130</sup> Diese Halakha hat keine Parallele, bezieht sich jedoch möglicherweise auf die bereits erwähnte Baraita in bQid 75b–76a. Vgl. oben I,6.

<sup>131</sup> D.h., warum dürfen sie sich nicht mit Israeliten verheiraten?

<sup>132</sup> D.h., sie haben sich mit götzdienerischen Priestern vermischt; vgl. bQid 75b: »R. Yishma'el sagte: ... die Priester, die sich mit ihnen vermischt haben, sind makelhafte Priester, denn es heißt in dem Bericht über die Entstehung der Samaritaner: *Und sie machten unter einem Teil von ihnen Priester auf den Bamot* (II Reg 17,32)«.

<sup>133</sup> D.h., zunächst wurden sie als »aufrichtige« Proselyten (*gere sedeq* bzw. *gere emet*) angesehen, später jedoch als Proselyten, die aus Furcht vor Löwen, also aus niederen Beweggründen konvertiert waren – eine Sicht, die auf den Bericht in II Reg 17,25 (*Als sie aber dort anfangen zu wohnen, und den Herrn nicht fürchteten, sandte er Löwen unter sie, die töteten sie*) zurückgeführt wird. Die Samaritaner werden daher auch »Löwen-Proselyten« genannt; vgl. bSan 85b; bHul 3b; bNid 56b. In bQid 75b wird die Auffassung, die Kutäer seien »Löwen-Proselyten«, R. Yishma'el zugeschrieben, in bBQ 38b jedoch R. Me'ir. – Siehe auch Massekhet Gerim I,7.

<sup>134</sup> Vgl. yGit 1,5 (43c,74–76): »Ein Sklave oder ein Heide, der einer Israelitin beiwohnt, zeugt einen Bastard«. Siehe auch die bereits erwähnte Baraita in bQid 75a: »R. El'azar sagte: Ein Kutäer heirate keine Kutäerin. Aus welchem Grund? R. Yosef sagte: Man hat ihn einem Proselyten im zehnten Geschlecht gleichgestellt, wie gelehrt wird: Einem Proselyten ist die Erzeugung (von Kindern aus verbotener Mischung) erlaubt, von da an ist ihm die Erzeugung verboten.«

<sup>135</sup> Vgl. die Baraita in bQid 75b: »Warum sind sie dennoch verboten, (obwohl zuvor überliefert wird, daß R. 'Aqiva die Kutäer für aufrichtige Proselyten hält)? Weil sie die Schwagerehe (nur) an Verlobten vollzogen, die Verheirateten davon aber befreiten.« – D.h., die Kutäer vollzogen zwar die eng mit der Institution der Leviratsehe verbundene Zeremonie der *Hališa* (vgl. auch I,11), nicht aber die Schwagerehe selbst.

<sup>136</sup> Diese abschließende Halakha hat keine Parallele. Daß die Kutäer die Auferstehung der Toten nicht anerkennen, wird auch in SifBam *shelah* 112 (122); bSan 90b und QohR 5,10 (15d) erwähnt.

Von<sup>137</sup> da an und weiter gilt derjenige,  
der einen Kutäer beraubt, wie einer, der  
einen Israeliten beraubt.

---

<sup>137</sup> Auch dieser Satz hat keine Parallele, erinnert aber an Formulierungen wie in mBQ 9,1.5; 10,1.5.6; tBQ 10,1.2.5 (50f) (u.ö.), wo zumindest wie in dieser Halakha die Formulierung »ha-gozel ...« verwendet wird.