

Clemens Leonhard

8 Waren die rabbinischen *Chavurot* griechisch-römische Vereine?

8.1 Einleitung

In Kapitel 4 hat Benedikt Eckhardt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem *jachad* der Texte aus Qumran und den griechisch-römischen Vereinen analysiert. Die Frage, ob Gruppen unter dem Dach des *jachad* wichtige Eigenschaften mit den griechisch-römischen Vereinen teilten, scheint für die Beschreibung oder Rekonstruktion der Institutionen Israels der folgenden Generationen zunächst relevant zu sein. Schließlich ist festzulegen, nach welchen Spuren von Modellen und Vorbildern sozialer Strukturen in den Texten der rabbinischen Literatur gesucht werden soll.

Rabbinische Gelehrte haben Gruppen gebildet. Diese Gruppen dienten wahrscheinlich verschiedenen Zwecken. Die rabbinische Literatur hat kein Interesse an einer umfassenden Beschreibung dieser Gruppen. Haben deren Zeitgenossen diese rabbinischen Gruppen als römische freiwillige Vereine identifiziert? Haben sie sich selbst als solche gedeutet? Sollten dem Mangel an einer zeitgenössischen Identifikation zum Trotz moderne Analysen die Rabbinen als griechisch-römische Vereine oder als Gruppen, die einem solchen Modell folgen, interpretieren?

In diese Diskussion ist zunächst mit der Beobachtung einzusteigen, dass die Rabbinen keine Inschriften hinterlassen haben. Insofern behandelt die Grundfrage dieses Kapitels eine eher etische, vor allem aber eine moderne Perspektive. Die Stimme eines „wir“ der Inschrift, in der eine bestimmte Gruppe unmittelbar ihren Zeitgenossen eine Botschaft über sich mitteilt, fehlt. Am Ende ist dennoch die Frage zu beantworten, ob es dem heutigen Verständnis der Rabbinen (vielleicht auch dem Verständnis des Modells der griechisch-römischen Vereine) genügt hat, derartige Vergleiche anzustellen.

In diesem Sinn ist kurz auf den *jachad* zurückzukommen. Die rabbinischen Gruppen sollen im Folgenden nur in höchst entfernter Analogie, nicht aber als kontinuierlich-institutionelle Fortsetzung einer judäisch-römischen oder judäisch-ägyptischen Vereinskultur analog zu den Texten aus Qumran gedeutet werden. Diese Annahme steht im Widerspruch zu pointiert vorgetragene Analysen der Forschung, die wichtige Elemente der Kontinuität zwischen der Organisation des *jachad* und den Rabbinen sehen. Nach diesen Positionen müssten Aussagen über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen dem *jachad* und den grie-

chisch-römischen Vereinen auch auf die rabbinischen Gruppen übertragen werden. Auch das ist zu berücksichtigen.

8.2 *Chavura*

Eine heuristische Antwort auf die Frage, wonach in der rabbinischen Literatur gesucht werden soll, wenn man griechisch-römische, freiwillige Vereine oder Analogien dazu finden will, ist der Begriff der *chavura* (aramäisch *chavurta*). Als *chavura* wird aber auch in einem nicht-technischen, weiten Sinn eine Gruppe von Menschen, die zum Beispiel eine Tischgruppe zu Pesach bilden, bezeichnet.¹ Gibt es Texte, die nahelegen, dass mit *chavura* im technischen Sinn ein *collegium* oder eine den griechischen und römischen privaten Vereinen irgendwie ähnliche, soziale Struktur bezeichnet wird? In jenem Fall wäre dann auch der *chaver* nicht einfach allgemein ein „Kollege“ oder ein „Genosse“, sondern ein „Vereinsmitglied“.

Die allgemeinere Bedeutung des Begriffs lässt schon ahnen, dass es eines großen Aufwands bedarf, um alle Belege, möglichen Gegenbegriffe, Synonyme etc. zu studieren, die es erlauben könnten, über diese Begriffe den römischen Vereinen ähnliche Institutionen zu identifizieren. Wenn jede als *chavura* (oder sogar jede nicht einmal mit diesem Begriff) bezeichnete Gruppe von Gelehrten heranzuziehen wäre, müsste eine Gesamtgeschichte der rabbinischen Bewegung verfasst und nach Zeiten und Orten differenziert werden. Die beiden Aufgaben können in diesem Kapitel nicht einmal ansatzweise bearbeitet werden.

Eine erste für die gegenwärtige Frage interessante Beobachtung macht Moshe Beer, indem er feststellt, dass *chavura* in der rabbinischen Literatur nur für rabbinische Gruppen in Palästina, nicht aber in Babylon verwendet wird. Auch babylonische Quellen verwiesen mit dem Begriff auf palästinische Gruppen.² Darin könnte sich die Nähe zum römischen Reich und damit zur griechisch-römischen Kultur als Vorbild für die Gruppenbildung unter den Rabbinen zeigen. Interessant wäre dann, ob Vereinigungen zu belegen sind, ob tatsächlich ein soziales Strukturmodell imitiert wird und ob rabbinische Gelehrte nicht bloß typischerweise

¹ Vgl. Jastrow 1903 Bd. 1, 416. Die Datenbank *Responsa* (Version 23) beantwortet eine Lemmasuche nach *chavura* in Tosefta, Mischna, Jeruschalmi und Bavli mit 402 Belegen, eine Suche nach der Wurzel *ch-b-r* in diesem Corpus mit 6290 Belegen.

² Vgl. die Texte, die Beer 1981/1982 zusammenstellt und die dort in Kapitel 3, bes. S. 182 mitgeteilten Beobachtungen. Beer schließt seine Überlegungen mit der sehr allgemeinen Bemerkung, dass zur Zeit der palästinischen Amoraim *chavura* auf eine *jeschiva* oder ein *bet-midrash* hinweist. Siehe unten Seite 200 f zu bMQ 27b für einen Beleg, der nicht zur dieser Beobachtung passt.

pflegen, in Gruppen ihre Tradition weiterzuentwickeln und sich zu diesem Zweck in Lehrhäusern zu treffen.

Zur Frage nach griechisch-römischen Vereinsstrukturen der Rabbinen und der jüdischen Religionsparteien vor der Zerstörung des Tempels (einschließlich des *jachad* aus den Texten vom Toten Meer) stellt Steven D. Fraade Überlegungen zur Forschungsgeschichte zusammen.³ Schon Albert Baumgarten hatte die Gruppen der Pharisäer und Essener in den Vergleich einbezogen.⁴ Er beobachtet, dass die beiden genannten jüdischen Religionsparteien zwar in mancher Hinsicht griechisch-römischen Philosophengruppen und -schulen, beziehungsweise fiktiven Idealbildern über solche Bewegungen ähnlich sind,⁵ viele ihrer Eigenschaften aber auch aus jenem Umfeld herausstechen.⁶ Fraade spricht mit aller Vorsicht gegen die Annahme von Kontinuitäten zwischen dem *jachad* und den rabbinischen *chavurot* und warnt vor globalen Vergleichen der griechisch-römischen Vereine mit dem *jachad*.⁷ Matthias Klinghardt sammelt Elemente griechisch-römischer Vereinsstrukturen, um gerade die Nähe der Vorstellung über den *jachad* in den Dokumenten von Qumran zu jenen Strukturen herauszustellen.⁸

Die Annahme einer großen Kontinuität zwischen den Rabbinen und mancher Religionsparteien vor der Zerstörung des Tempels macht die Fortsetzung einer etwaigen Nähe zu griechisch-römischen Vereinen als Modell wahrscheinlich. Wenn zum Beispiel die Pharisäer an griechisch-römischen Vereinen angelehnte Gruppenstrukturen entwickelt hatten und wenn die Rabbinen diese Gruppen mit einem hohen Grad an Kontinuität fortsetzen, steigt die Wahrscheinlichkeit der Annahme, dass auch für die Rabbinen nach der Zerstörung des Tempels gilt, was für die Religionsparteien vor der Zerstörung galt. Die Rabbinen stünden dann mit

3 Fraade 2011, 125–141 bearbeitet die Studien von Saul Lieberman (neben Hinweisen auf ältere Arbeiten, z. B. von Adolf Büchler), André Dupont-Sommer, Chaim Rabin, Jacob Neusner, Aharon Oppenheimer und Moshe Weinfeld.

4 Baumgarten 1998. Auch Yair Furstenberg 2012/2013 bedient sich dieses Arguments.

5 Baumgarten 1998; 95–103, letzteres bes. 103.

6 Die Vorstellung Baumgartens 1998, 110f, dass private Vereine entwurzelter Menschen in einer neuen Umgebung Halt boten, wäre angesichts der Tatsache epigraphisch belegter Oberschichtvereine wenigstens nicht zu verallgemeinern.

7 Fraade 2011, 140f fasst in seiner Auseinandersetzung mit Weinfelds Ansatz die mögliche Kritik am globalen Modell der griechisch-römischen Vereine folgendermaßen zusammen: „... the other groups [nämlich voluntaristic guilds] cover such a broad chronological and geographical spread that it is difficult to know what sorts of contacts would have been responsible, and whether the similarities need necessarily rule out internal, exegetical propellants.“ Diametral dagegen positioniert Schaper 2004 Pharisäer, rabbinische *chavura* und antike Vereine auf einer Linie.

8 Klinghardt 1994.

ihren *chavurot* schon aufgrund der Strukturen, die sie fortsetzten, den antiken Vereinen nahe. Mit diesem Plausibilitätsargument wird im Folgenden nicht gearbeitet, weil beide Voraussetzungen als wenig stichhaltig eingeschätzt werden. Es ist weder einfach davon auszugehen, dass Pharisäer, Essener und andere Gruppen griechisch-römische Vereine waren, noch ist es nützlich, die Gruppe der Leute, die man als Produzenten der rabbinischen Literatur rekonstruieren kann, als Pharisäer zu deuten. Insofern ist die Annahme von Yair Furstenberg, dass der Begriff des *chaver* selbstverständlich auf die Mitgliedschaft in einer den *collegia* ähnlichen Gruppe verweist, in Zweifel zu ziehen. Furstenberg setzt dieses Verständnis voraus.

Die traditionelle, wissenschaftliche Analyse des Begriffs *chaver* leidet unter einer zweiten, durch die ältere Forschung hervorgerufenen Problematik. Die Rekonstruktion des sozialen Hintergrunds und der Bedeutung der Begriffe *chaver*, *chaverut*, *chavura* wird oft über den folgenden Umweg vorgenommen. Man versucht, eine Gruppe der *chaverim* oder die Identität eines einzelnen Mitglieds dieser Gruppe, eines *chaver*, als Gegenteil zu einer Gruppe des *am ha-arets* – der „Landbevölkerung“ – zu charakterisieren. Der Begriff des „Volks des Landes“ – *am ha-arets* – wird in Antike und Gegenwart darüber hinaus zur Bezeichnung des einzelnen Individuums „(einer aus dem) Volk des Landes“ – „der Am Ha-arets“ – und zu einer Ansammlung derselben als Einzelmenschen: *ame ha-arets*. Wie hier gezeigt werden soll, ist eine genaue Beschreibung dieser Kategorie von Personen, der seit einem Jahrhundert immer wieder Forschungsarbeiten gewidmet werden, grundsätzlich (und keineswegs aufgrund einer etwa nicht hinreichenden Zahl von Belegen) unmöglich. Rabbinische Texte entwerfen wie die Forschung der Gegenwart die Menschen aus dem *am ha-arets* als Gegenbild zur Bewegung und zu den Gruppen der Rabbinen. Bildlich gesprochen ist der Begriff des *am ha-arets* ein dunkler Schatten und kein klares soziales Gegenbild des *chaver*. Die Berücksichtigung der Daten zum *am ha-arets* zur Charakterisierung der *chaverim* ist daher schon in die Struktur der Quellen eingeschrieben und auch für die Forschung nicht zu umgehen.

Die Präsentation des Materials dieses Kapitels setzt die Lektüre der untersuchten Auswahl von Quellen voraus. Es werden daher kurz Texte aus der Tosefta vorgestellt. Es ist für die gegenwärtige, globale Fragestellung nicht unbedingt nötig anzunehmen, dass Texte der Tosefta in jedem Fall eine ältere Entwicklungsstufe als die Parallelen in der Mischna darstellen. Seit der monumentalen Studie von Shamma Friedman (*Tosefta Atiqta*) ist die heuristische Vermutung einer Priorität von halakhischem Material der Tosefta gegenüber der Mischna

jedoch plausibel.⁹ Die folgenden Überlegungen beginnen mit der *Tosefta* als einem sehr alten Stratum des Materials. Von dort schreiten sie zu Texten aus dem babylonischen Talmud fort. Der Kontrast der babylonischen Texte zu den Vorstellungen, die in der *Tosefta* erscheinen, ist so eklatant, dass er die hier anstehende Frage und ihre Antwort am besten profiliert. Den Abschluss des Kapitels bildet eine Zusammenfassung.

8.3 *Tosefta Demai*: das Essen von profanen Speisen in Reinheit und die Kultabgaben zur Zeit des Zweiten Tempels

Zu Beginn des zweiten Kapitels von *Tosefta Demai* findet sich noch eine Regel über Reis, die eher zum Thema des vorangehenden Kapitels gehört.¹⁰ Daran anschließend beginnt eine Sammlung von Regeln über die *chaverim*. Da zuvor schon der *am ha-arets* erwähnt wurde, schließt sich hier die Antwort auf die Frage nach den Mitgliedern der jüdischen Gesellschaft, die nicht zur Gruppe der (jüdischen) „Landbevölkerung“ (*am ha-arets*) gehören, an.

Die Aussagen des Kapitels über den *am ha-arets* sind oft zusammengefasst worden und müssen daher hier nur angedeutet werden. Das Kapitel beginnt mit einer Bestimmung, wie man *chaver* wird. Man muss bestimmte Dinge „auf sich nehmen“, nämlich dass ein Kandidat:¹¹

Hebe (*truma*) und Zehnten nicht einem *am ha-arets* gibt und dass er seine Reinheitsspeisen nicht bei einem *am ha-arets* zubereitet und dass er Profanes in Reinheit isst.

⁹ Vgl. Friedman 2002. Furstenberg 2012/2013, 304 erwähnt diese These in einer Fußnote des hier ausgewerteten Aufsatzes (Anm. 68). In seiner Bearbeitung des Materials geht Furstenberg von einer Urmischna aus, deren Halakhot er als der Zeit des Zweiten Tempels nahe annimmt. Der überlieferte Text der Mischna stehe der Urmischna näher als der überlieferte Text der *Tosefta*. Die folgenden Überlegungen rechnen nicht mit einer Urmischna und dieser Rekonstruktion der Textgeschichte. Es wäre aber auch im Sinn von Furstenberg von Abschnitt zu Abschnitt zu prüfen, ob der überlieferte Text der *Tosefta* eventuell der Urmischna näher steht als der überlieferte Text der Mischna. Zu einer Frühdatierung gelangt auch Spiro 1980, unter anderem weil er das höhere Alter des halakhischen Materials der Mischna gegenüber dem der *Tosefta* voraussetzt.

¹⁰ tDem 2,1 Lieberman 68.

¹¹ tDem 2,1 (Text: Responsa) שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ ושלא יעשה טהרות לעם הארץ ושיהא אוכל חולין בטהרה. Die Übersetzungen von tDem sind aus Freimark und Krämer 1971, 26–43 übernommen und gelegentlich minimal modifiziert.

Der *chaver* scheint damit relativ gut bestimmbar als jemand, der in Bezug auf die Reinheits Speisen und die biblischen Kultabgaben¹² Abstand zum *am ha-arets* einhält, aber auch Profanes in Reinheit isst. Die Frage, wie es möglich ist, nach der Zerstörung des Tempels und dem Ende der Möglichkeit, durch Besprengung mit Reinigungswasser, dem die Asche der Roten Kuh beigemischt ist, von Totenunreinheit gereinigt zu werden, bleibt für den Kontext dieses Kapitels ausgeblendet. Wichtig ist hingegen, dass der *chaver* nicht nur normalerweise mit dem *am ha-arets* Handel treibt und ein gemeinsames Geschäft besitzt (tDem 3,8f Lieberman 74f), sondern auch in die Lage kommen kann, bei einem *am ha-arets* Reinheits Speisen zuzubereiten (auch tDem 3,1.3 Lieberman 73f). Die erste Halakha in tDem setzt somit eine sehr große Nähe und gegebenenfalls auch eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen *am ha-arets* und *chaver* voraus.

tDem fährt fort (2,2 Lieberman 68f), eine weitere Kategorie von Personen vorzustellen, den *neeman*. Es wird sich zeigen, dass auch diese Kategorie nicht klar definierbar ist. Es handelt sich um jemanden, der wahrscheinlich in einem bestimmten Ausschnitt der für die Rabbinen interessanten Bereiche der *chaverut* – der Regeln dessen, was zur *Chaver*-schaft gehört – „glaubwürdig“ (*neeman*) und verlässlich ist. In tDem 2,3.10 – 14 Lieberman 69 – 71 werden Umstände oder Verfahren diskutiert, unter denen ein *am ha-arets* zum *chaver* wird, bzw. Probleme, die einen Wandel dieses sozialen Status ausschließen. Die Begrifflichkeit „man nimmt ihn (nämlich den *am ha-arets*) auf“ deutet darauf hin, dass die *chaverim* in einer *chavura* organisiert sind und der Text hier auf ein Aufnahmeverfahren hinweist.

Die folgenden Gesetzestexte tDem 2,6f (und 3,2f Lieberman 73) erhöhen die Komplexität der halakhischen Probleme, indem sie den Priester¹³ und den Leviten einführen – beides Gruppen, die klarer umschrieben werden können und die in enger Verbindung mit den Kultabgaben stehen. Priester sollten zum Beispiel *truma* empfangen und in bestimmter Hinsicht in Reinheit essen können. tDem 2,13 Lieberman 71 steigert die Problematik der Konstruktion, indem die Tosefta diskutiert, unter welchen Umständen ein *talmid chakham* – offenbar ein zur Gruppe

12 Von bestimmten Produkten der Landwirtschaft müssen zur Zeit des Zweiten Tempels Anteile an das Kultpersonal abgegeben werden, die von jenen in Reinheit zu konsumieren sind. Die rabbinischen Gelehrten versuchen, Teile dieses Systems auf ihre Gegenwart nach der Zerstörung des Tempels zu übertragen. Die ältesten rabbinischen Halakhot zu *chaver* und *am ha-arets* sind Grundbausteine dieses Übertragungsversuchs in eine tempellose, jüdische Gesellschaft.

13 Hier soll die traditionelle Übersetzung „Priester“ für *kohen/kohanim* beibehalten werden, obwohl die spätantiken christlichen Gemeindefunktionäre und mittelalterlichen Vorsteher der Messfeiern nur wenige Eigenschaften mit *kohanim* gemeinsam haben. Ein entscheidender Unterschied besteht darin, dass *kohanim* Nachkommen Aarons sind.

der Rabbinen gehörender Jude – die Regeln der *chaverut* auf sich nehmen muss und unter welchen Umständen in seiner Gegenwart (und unter seiner Verantwortung) Anwärter auf die Mitgliedschaft angenommen werden können. Auf den *talmid chakham* trifft daher einerseits zu, dass er ein typisches, nicht aber ein geborenes Mitglied einer *chavura* ist. Je eigenständiger man den Status und Typus eines *chaver* aus diesen Texten herausliest, desto wahrscheinlicher wird die Annahme, dass die *chavura* tatsächlich eine Institution und nicht nur ein anderer Begriff für „eine Gruppe von Rabbinen“ ist.¹⁴

Nicht weniger aufschlussreich sind die folgenden Abschnitte. *Chaverim* (beziehungsweise deren Kinder) heiraten Leute aus der Gruppe des *am ha-arets*.¹⁵ Das Verheiraten von Töchtern ist in beide Richtungen möglich. Selbstverständlich kann eine Witwe eines *chaver* auch einen *am ha-arets* heiraten, wobei die Tosefta (Demai) mit etwas Ironie voraussetzt, dass sie im neuen Haushalt mit Dingen befasst sein wird, die nicht mit dem Frömmigkeitsideal des *chaver* zusammenpassen.

Chaverim und Leute aus dem *am ha-arets* laden einander zum Gastmahl ein.¹⁶ *Chaverim* können auch mit dem Austeilen von Speisen und Wein beschäftigt sein. Die Problematik des Verzehntens der Nahrungsmittel, die dort serviert werden, sprengt den Rahmen aller möglichen Lösungsvorschläge und zwingt die Rabbinen der Tosefta zu einer Innovation. Der *chaver* kann auch „im Herzen“ verzehnten. Abgesehen davon, dass damit nicht nur das biblische System der Kultabgaben, sondern auch die rabbinische Erfindung von *demai* ad absurdum geführt werden, zeigt sich darin eine Situation, in der ein *chaver* bei einem Mit-

14 Einfache Gleichsetzungen wie der Beleg aus bBB 75a sind jeweils zu überprüfen; nach dem Eintrag „Haver“ der *EJ*² 469b, dort übernommen aus *Encyclopaedia Hebraica* [hebr.]. In bBB 75a wird zwar gesagt, dass die *chaverim* mit den *talmide chakhamim* identisch sind. Es geht aber im Kontext um das eschatologische Gastmahl, zu dem Gott die Gerechten um das Fleisch des Leviathan versammeln wird. Dieser rein aggadische Text sagt, dass die auf Erden zu den *talmide chakhamim* gehörenden Rabbinen im Jenseits zur Ehre des göttlichen Gastmahls gerufen werden.
15 tDem 2,2–24 Lieberman 68–73; tDem 3,4 Lieberman 74.

16 In tDem 2f Lieberman 68–78 wird nicht infrage gestellt, dass *chaverim* bei Leuten aus dem *am ha-arets* zum Mahl erscheinen. t/mDem 2,2 bringen als eine mögliche Meinung die Ablehnung der Einladung und den Einwand dagegen. Wie unten noch in Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Furstenberg 2012/2013 zu zeigen sein wird, kann es sich bei der Meinung, dass Essenseinladungen in das Haus eines *am ha-arets* abzulehnen sind, um ein Survival aus der Zeit des Zweiten Tempels handeln. Es kann allerdings auch ein Zeugnis für die Weiterentwicklung des halakhischen Stoffs sein. Im zweiten Fall würden Tosefta und Mishna zum Beispiel aufgrund des steigenden Selbstwertgefühls der Rabbinen eine weiterentwickelte Halakha bezeugen. Endpunkt der Entwicklung wären die grotesken Vorstellungen in bPes 49a–b.

glied des *am ha-arets* zum Gastmahl eingeladen ist.¹⁷ Von einer Ablehnung der Einladung oder dem Versuch, sich der Pflicht des Servierens von bestimmten Nahrungsmitteln zu entziehen, kann keine Rede sein. Der *chaver* ist in der Tosefta als Gast, Austeiler (oder Diener) in einer dermaßen schwachen gesellschaftlichen Position dem Gastgeber gegenüber, dass man seine Manipulation der Nahrungsmittel nicht einmal unter den Mahlteilnehmern bemerken darf.¹⁸ Wenn mehrere *chaverim* eingeladen sind, können sie sich auch nicht darüber verständigen, ob oder wie das Verzehnten der Nahrung funktioniert hat.

Chaverim und Leute aus dem *am ha-arets* tauschen Knechte und Lehrlinge aus und sind durch mannigfaltige Dienstleistungen und Handel miteinander verbunden. Die gesellschaftliche Hierarchie zwischen ihnen ist nicht durch das Merkmal der *Chaver*-schaft bestimmt. Nicht einmal in der rabbinischen Theorie, wie sie im zweiten und dritten Kapitel der Tosefta Demai erscheint, steht ein *chaver* sozial über einem Menschen aus dem *am ha-arets*. Der Text bringt nicht einmal zum Ausdruck, dass es wünschenswert wäre, dass ganz Israel zu den *chaverim* gehörte, sodass sich viele der Vorsichtsmaßnahmen zum Umgang zwischen *chaverim* und Rabbinen erübrigten. Die Texte der Tosefta entwickeln einerseits ein System von Abgaben und Reinheitsvorschriften neu, das nach biblischem Vorbild für alle Mitglieder des Volkes höchste Verbindlichkeit haben müsste. Umso erstaunlicher ist andererseits, dass sie die Lebensweise von Leuten, die sich in aller Offenheit nicht um dieses Abgabensystem kümmern, nicht bewerten. Sie bemühen sich im Gegenteil, ein gedeihliches Zusammenleben zu ermöglichen. Die *chaverim* der Tosefta können es sich nicht leisten, auch nur zu denken, dass sie das gesamte Volk Israel darstellen. (Unter anderem unterscheiden sich *chaverim* und die Mitglieder des *jachad* der Texte vom Toten Meer in dieser Hinsicht.)

Warum werden die genannten Themen anhand der Personengruppen der *chaverim* (neben anderen) und Leuten aus dem *am ha-arets* diskutiert? Warum spielen dann aber diese beiden Gruppen ansonsten keine gesellschaftliche Rolle?

17 yDem 2,2 22d versucht, t/mDem 2,2f mit den Anmerkungen über das Gastmahl in tDem 3,6–8 Lieberman 74f zu harmonisieren und die Frage vom Kontext des Gastmahls hin zu einer allgemeinen Erörterung des Verzehntens von Nahrungsmitteln, die ein *chaver* weitergibt, zu verschieben. Die Mischna (Dem 2,2) spricht hier nicht von einem *chaver*, sondern von einem, der glaubwürdig, *ne'eman*, ist, kehrt aber mDem 2,3 zu der Terminologie zurück und verbietet alternativlos die Teilnahme an einem Gastmahl eines *am ha-arets*. Eine Auseinandersetzung des Talmud Jeruschalmi mit tDem 2 findet sich in yDem 2,2 22d und 2,3 22d.

18 tDem 3,6–8 Lieberman 74f. Leonhard 2007. Waubke 2008, 112f räumt ein, dass es speziell den Texten der Tosefta um ein gelungenes Zusammenleben der jüdischen Gruppen und nicht um eine möglichst viele Felder des sozialen Lebens betreffende Abgrenzung geht.

Auch an die privaten Vereine bei Griechen und Römern oder an christliche Gruppen kann man diese Frage stellen. Eine Differenzierung der Gesellschaft im Hinblick auf bestimmte Verhaltensmuster (analog zur Lebensweise der *chaverim*) kann zu einer Gruppenbildung führen, die dann vorwiegend eine Funktion in einem Bereich der Stadt oder der Region spielt. Analog dazu bedeutete die Mitgliedschaft in einer christlichen Gruppe, wie sie im Ersten Korintherbrief des Paulus angedeutet wird, nicht, dass man deswegen davon ablassen muss, mit anderen (nichtchristlichen) Vertretern seines Gewerbes, Mitgliedern der erweiterten Familie und anderen Bekannten in engem Kontakt zu bleiben.¹⁹ Gruppenstruktur und Status der *chaverim* nach den Zeugnissen der Tosefta beweisen, dass sie sich nur in Bezug auf ein sehr begrenztes Spektrum von Verhaltensweisen differenzieren, in anderer Hinsicht aber auf undifferenzierte Weise Mitglieder ihrer Gesellschaft sind. Priester können als Nachkommen Aarons sowohl zu den *chaverim* gehören als auch zu anderen Teilen der Bevölkerung. *Chaverim* und Leute des *am ha-arets* sind in mannigfaltigen Interaktionen, Familien, Gruppen und Beziehungen vernetzt. Die rabbinische Literatur versucht lediglich, in Bezug auf die Grundfragen der *chaverut* (und wenige weitere, kleinere Fragen), Ansätze einer Systematisierung zu erstellen. Bei der Konstruktion ihrer Theorie müssen aber dermaßen viele praktische Gegebenheiten umgangen werden, dass theoretische Konsistenz unmöglich ist.

Durch die Verortung der Diskussion um *chaverim*, Leute des *am ha-arets* und nebenbei auch *ne'emanim* gibt die Tosefta einen Hinweis darauf, in welcher historischen Epoche die Diskussion zu verorten ist. Neben anderen Erwähnungen (Tosefta *Avoda Zara*) findet sich der Abschnitt in Tosefta *Demai* – dem Traktat darüber, wie man mit der Unsicherheit umgehen soll, ob landwirtschaftliche Produkte, ja sogar bereits verarbeitete Lebensmittel verzehntet wurden. Lege artis verlieren erstens der unmittelbar menschlichen Nutzung dienende, zweitens aus der Erde wachsende und drittens normalerweise bewachte Früchte den Status, *tevel* (nämlich unverzehntet und deswegen dem menschlichen Genuss entzogen) zu sein, indem von ihnen die alttestamentlichen Kultabgaben abgesondert werden. Obwohl sich in den biblischen Texten unterschiedliche Systeme und Vorstellungen über Praxis und legitimatorische Theorien des Verzehntens finden, sind Grundlinien ersichtlich. Bestimmte Früchte des Landes werden geerntet. Von der Ernte (und nicht etwa von Brot, Wein, Dattelsirup oder gebratener Hammelkeule) wird – zum Beispiel im Fall des Getreides „auf der Tenne“ – die Kultabgabe abgesondert und ihren Empfängern (zum Beispiel *truma* den Priestern) übergeben. Im Rückblick der Rabbinen ist es sogar möglich, eine priesterliche Ab-

¹⁹ Vgl. dazu die Überlegungen in Leonhard 2017.

stammung dadurch zu beweisen, dass die eigenen Vorfahren den Zehnten auf der Tenne in Empfang nahmen.²⁰ In diesem System könnte theoretisch mithilfe der kriminellen Energie eines ganzen Dorfes unverzehntetes Getreide in Umlauf kommen. Die Tenne ist ein höchst öffentlicher Ort. Umgekehrt gibt es keinerlei Möglichkeit, ein Stück Brot, das irrtümlicher- oder bössartigerweise aus unverzehntetem Getreide hergestellt wurde, nachträglich zu verzehnten.²¹ *Challa*, die Abgabe vom Teig, ist die letzte Stufe der Verarbeitung zwischen Ähre und Brot, wo eine Abgabe fällig und denkbar ist. *Demai*, nämlich Lebensmittel, von denen man nicht weiß, ob sie verzehntet wurden, kann es in diesem System nicht geben. *Demai* ist zusammen mit den mannigfaltigen Problemen, die diese Vorstellung nach sich zieht, eine post-biblische, rabbinische Erfindung.

Dass *demai* oder ein Begriff mit ähnlicher Bedeutung erst bei den Rabbinen belegt ist, verdankt sich daher nicht dem Überlieferungszufall, sondern der speziellen Situation der tannaitischen Rabbinen, deren Lehre vor allem in Tosefta und Mischna, aber auch in den halakhischen Midraschim erscheint. Die rabbinischen Gelehrten wollen in ihrer konkreten Lebenssituation im Land Israel die biblischen Gesetze des Zehnten und der priesterlichen und levitischen Kultabgaben praktisch einhalten. Manche Grundvoraussetzungen für eine solche Praxis sind obsolet, wie zum Beispiel der Verbrauch des zweiten Zehnten am Laubhüttenfest im Tempel in Jerusalem. Rabbinen kontrollieren bäuerliche Strukturen nicht und die Akteure in diesen Strukturen sind anderen Abgabesystemen als dem biblischen Zehnten unterworfen. In die Handels- und Verarbeitungskette sind allerdings auch Rabbinen einbezogen. Ihnen will man zutrauen und zumuten, dass sie zum Genuss Verbotenes nicht einfach weiterverkaufen. Man kann annehmen, dass sie sich um eine biblisch zwar unmögliche, jetzt aber denkbare, nachträgliche Absonderung der Kultabgaben kümmern. Dieser Umstand macht den Status der erwerbbaaren Früchte höchst unklar. Tosefta *Demai* 2f gibt zwar nicht zu, setzt aber voraus, dass de facto alle landwirtschaftlichen Produkte, die ein rabbinischer Gelehrter auf dem Markt kaufen kann, *demai* sind.

Innerhalb des Netzwerks der *chaverim* wird versucht, die Kategorie des *demai* zu eliminieren und auf den binären Status – *tevel* versus „zum Genuss erlaubt“ (verzehntet: *metuqqan*) – zu reduzieren. An den Grenzen dieses Netzwerks findet die Verhandlung und Verarbeitung von *demai* als dritter Kategorie statt. Der für die gegenwärtige Fragestellung entscheidende Faktor ist der Verlauf dieser

²⁰ Freimark und Krämer 1971, 45 Anm. 21 im Verweis auf bKet 26a.

²¹ Die Rabbinen betrachten den Genuss von *tevel* – unverzehnteten (etc.) Nahrungsmitteln – nicht unmittelbar als *me'ila*, nämlich als Veruntreuung von Eigentum des Tempels und seines Personals. tTer 7,1 Lieberman 142 legt fest, dass sogar *nach* dem irrtümlichen Genuss von Nahrung die um 20% erhöhte Geldauslösung an einen Priester abzugeben ist.

Grenze. *Chaverim* und Nicht-*Chaverim* sind bis in Kernfamilien hinein verflochten. Eindeutigkeit in Bezug auf die Gesetze von Zehnten (und Reinheit) ist der mit großem intellektuellem Aufwand und großer Sorgfalt zu konstruierende und durch mannigfaltige (einander auch widersprechende) Regeln zu bewahrende Sonderfall. Die alten Texte sind zu befragen, inwiefern sich hier ein Netzwerk von Personen analog zu Handelsbeziehungen innerhalb einer großen Ortschaft oder eine geschlossene und strukturierte Gruppe andeutet. Nur letztere wäre griechisch-römischen Vereinen ähnlich. Führt die rabbinische Konstruktion von „Glaubwürdigen“ (*ne'emanim*) dazu, dass Zehnte und Reinheit durch die Einhaltung von Mindeststandards korrekt beachtet werden können, oder führt nicht nur deren Akkreditierungsverfahren, sondern auch die gemeinsame Praxis zu einer umgrenzten Gemeinschaft und damit zu mehr als nur einem sozial inszenierten Gütesiegel für Nahrungsmittel? Die Autoren der erhaltenen Texte interessieren sich nicht dafür, diese Frage zu beantworten.

Ein Faktor, der ins Spiel gebracht werden muss, ist das Gastmahl. Mehrere griechisch-römische Vereine haben Gemeinschaftsmahlzeiten zu den Grundfesten der Vereinsstruktur gemacht. Manche Vereine haben ausweislich epigraphisch erhaltener Geschäftsordnungen nur die Aufgabe, Gastmähler zu garantieren und zu strukturieren. Selbstverständlich traf man auch rabbinische Gelehrte beim Gastmahl.²² Viele Halakhot regeln Aspekte des Gastmahls. In den hier vorgestellten Texten über die Differenz zwischen *chaver* und *am ha-arets* wäre der Vereinszweck neben der Organisation der Prozesse von Überprüfung und Akkreditierung von Mitgliedern (eventuell auch *ne'emanim*, die nicht Mitglieder der *chavura* sind, aber doch teilweise an ihren Zielen partizipieren) – vielleicht die Feier von korrekten Gastmählern. In dieser Hinsicht würde sich das rabbinische System mit dem *Serekh Ha-jachad* aus Qumran berühren, weil dort die Einhaltung der Regelungen zur Reinheit, in die man über ein zeitlich gestuftes System eintritt, der Zielpunkt des Initiationsprozesses und die Selbstdarstellung und -verwirklichung des Vereins ist. Dazu muss noch keinerlei historische Beziehung zwischen *chavura* und *jachad* bestehen. Beide könnten an Modellen der Umwelt, die vorgeben, wie man Vereine bildet, orientiert sein.

²² Vgl. R. Schim'on, der den mittlerweile plausibleren Brauch infrage stellt, nach dem man Pesach lieber mit dem fernen *chaver* als mit einem dem Haus nahen Nachbarn feiert; tPes 8,12f Lieberman 187f. Darin zeigt sich nicht, dass manche Rabbinen in griechisch-römischen Vereinen Pesach feiern, sondern nur, dass es als Problem diskutiert wird, wenn man das Fest gegen die explizite Regel des ägyptischen Pesach (Ex 12,4) nicht mit dem nächsten Nachbarn, sondern in einer Gruppe Gleichgesinnter feiern möchte. Auch wenn diese Feier den Bräuchen eines griechischen Symposiums folgt, ist damit noch kein Vereinskontext impliziert. Vgl. dazu Leonhard 2006, 15–24.

Für die Diskussion um derartige soziale Strukturen ist als Exkurs eine Detailbeobachtung zur Tosefta interessant.²³ Die Handschriften aus Wien und Erfurt (Berlin) zeigen, dass ein Anwärter auf die *chaverut* – die „Genossenschaft“ als abstrakter Begriff: das „Genosse-Sein“ und seine Konsequenzen – ebendiese *chaverut* „auf sich nimmt“.²⁴ Er wird aber *vor* einer *chavura* aufgenommen bzw. einer Prüfung unterzogen.²⁵ In tDem 3,4 Lieberman 74 finden sich unterschiedliche Lesarten. Für die Wiener Handschrift wird ein *chaver*, der Steuereintreiber/Zollpächter geworden ist, aus der Genossenschaft als Gruppe, der *chavura*, verstoßen. Für die Erfurter Handschrift wird er aus der abstrakten Vorstellung der *chaverut* entlassen. Es gibt keinen ausschließenden, inhaltlichen Grund, einer der beiden Varianten den Vorzug zu geben. Der graphische Unterschied betrifft auch zwei Konsonanten in diesem Wort, sodass nicht von einem mechanischen Schreibfehler auszugehen ist. Für die Wiener Handschrift kann ein *chaver* aus der Gruppe, die sich um die Akkreditierung von anderen *chaverim* und *ne'emanim* kümmert, ausgeschlossen werden. Aus der Sicht des Textes der Erfurter Handschrift wird ein *chaver* aus der *Chaver*-schaft entlassen. Eine Entscheidung für den Begriff der konkreten Gruppe und damit gegen den abstrakten Begriff hat eine weitere Implikation. Wie unten in Bezug auf Tosefta *Avoda Zara* 3,10 (wo keiner der beiden Begriffe vorkommt)²⁶ klar wird, muss man annehmen, dass auch Frauen Mitglieder der *chavura* waren, wenn sie die Regeln der „*chavura* auf sich genommen haben“ und dementsprechend ihre häusliche Praxis einrichteten. Die Mitgliedschaft von Frauen in den frühesten rabbinischen *chavurot* soll nicht kategorisch ausgeschlossen werden. Wenn allerdings überhaupt nicht von einer *chavura* gesprochen wird, sondern Frauen wie Männer die Regeln der *Chaver*-/*Chavera*-schaft auf sich nehmen, fällt mit einem Indiz dafür, dass es rabbinische Vereine als griechisch-römische Vereine gegeben hat, auch eines für die Mitgliedschaft der Frauen in ihnen weg.

23 Nach der Umschrift des *maagar ha-Tosefta* <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/> [13.03.2017].

24 tDem 2,3,5;3.

25 tDem 2,14 Lieberman 71.

26 Zuckerman 464; <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/> [13.03.2017], wo auch das Genizah-Fragment G4, T-S Or.1080 13.69 transkribiert ist.

8.4 *Chever Ir* und ein Begräbnisverein im Traktat *Moed Qatan* des Babylonischen Talmud

Eine Gruppe von Texten zum Thema *chavura* legen Assoziationen zu griechisch-römischen Vereinen nahe. So erzählt der Babylonische Talmud (in aramäischer Sprache) eine Geschichte über Rav Hamnuna, der in eine Ortschaft Daru-Mata kommt, das Signal hört, dass ein Begräbnis stattfindet und die Leute der Stadt verflucht, weil sie sich nicht aufmachen, dabei zu helfen, sondern weiter ihren Beschäftigungen nachgehen. Am Ende der Geschichte wird ihm aber gesagt, *chavurta ikka bemata* – „Es gibt in der Ortschaft eine *chavura*.“ Darauf sagt Rav Hamnuna: „(Ja) wenn das so ist!“ – „Und er ließ sie (in Ruhe).“ Die Leute können das Begräbnis einer Institution überlassen, die allerdings erst nachtalmudisch bzw. im Judentum der Moderne aufgeblüht ist: die *chevra qaddisha*, die unentgeltlich die Organisation der Begräbnisse in einer Ortschaft übernimmt.²⁷ Der vereinzelte Beleg aus dem Babylonischen Talmud trägt die Beweislast für Begräbnisvereine nach rabbinischem Muster nicht. Er beweist das Gegenteil. Rav Hamnuna muss auf die Institution erst hingewiesen werden, weil ihm nicht in den Sinn kommt, dass es eine solche Institution geben könnte. Der Text stellt sie als einen Sonderfall dar.

Ebenso undeutliche Anklänge an mögliche institutionalisierte Rabbinengruppen führen zum Begriff des *chever ir* – des „Stadtvereins“ (wobei im Kontext zu prüfen bleibt, ob nicht *chaver ir* – ein Kollege der Stadt – zu lesen wäre).²⁸ Belege dafür finden sich im außerkanonischen Traktat *Semachot*, der schwer zu datieren ist, aber altes Material enthalten kann.²⁹ Ein *chever ir* spielt bei Begräbnissen und beim Umbetten der Gebeine eines Verstorbenen in ein Ossuar eine Rolle.³⁰

Tosefta *Megila* überliefert eine Tradition zu *chavurot*, die auf die Unterstützung bestimmter gesellschaftlicher Gemeinschaftsveranstaltungen anspielt. Hier soll auf keinen Fall die forschungsgeschichtlich problematische These der römischen Begräbnisvereine assoziiert werden. Auch diese Tradition ist in anderer Hinsicht nicht mit Strukturen griechisch-römischer, privater Vereine zu verbinden.³¹

²⁷ Rabinowitz 2007 im Verweis auf bMQ 27b.

²⁸ Freedman 2007 im Verweis auf tMeg 3,29.

²⁹ Stemberger 2011, 252.

³⁰ Sem 11,2; 12,4.

³¹ tMeg 3,15 Lieberman 357 (Text: Responsa) אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק כך היו חבורות שבירושלם נוהגין אילו לבית המשתה ואילו לבית האבל אילו לסעודת אירוסין ואילו לסעודת נשואין אילו לשבוע הבן ואילו לליקוט עצמות.

R. Leazar ben R. Tsadoq sagte: So gab es *chavurot*, die in Jerusalem (zu wirken) pflegten. Diese für ein Haus des Symposiums, und diese für ein Haus mit einem Trauerfall und diese für ein Verlobungsmahl und diese für ein Hochzeitsmahl und diese für eine „Woche des Sohnes“ (Beschneidung) und diese für das Einsammeln der Gebeine (zur Umbettung in einem Ossuar) ...

Selbstverständlich könnte es sein, dass auf das Ausrichten von Hochzeitsfeiern spezialisierte Caterer als *chavurot* neben dieser ihrer Aufgabe auch ein Vereinsleben mit Mahlzeiten und Arbeitssitzungen pflegten. Die hier ohnehin nur vage angedeuteten Gruppen unterscheiden sich allerdings von griechisch-römischen Vereinen. Sie dienen einem sehr begrenzten Zweck. Auf bestimmte gesellschaftliche Ereignisse spezialisierte Ausstatter, Caterer oder Conférenciers sind gerade nicht private Vereine.

8.5 Bavli *Bekhorot* 30

Zum Abschluss des vierten Kapitels der Mischna *Bekhorot* assoziiert der Babylonische Talmud Überlegungen über *am ha-arets* und *chaver*. Das Kapitel verhandelt bestimmter Unklarheiten „verdächtige“ Personen – offenbar das Gegenteil zum *ne’eman*. Jemand, der *ne’eman* in Bezug auf eine bestimmte Angelegenheit ist – als glaubwürdig gilt – muss nicht auch in Bezug auf eine oder mehrere andere Angelegenheiten als glaubwürdig gelten. In Mischna *Bekhorot* 4,10 werden Früchte des Sabbatjahrs zusammen mit Zehnten und die Einhaltung von Reinheitsvorschriften aneinandergereiht.³² Der Babylonische Talmud zum selben Traktat (30a–b) bearbeitet den Text der Mischna mit Kategorien, die im Akkreditierungssystem des *ne’eman* bzw. des *chaver* eingesetzt werden: das unauffällige, private Einhalten der Regeln; das „Auf-Sich-Nehmen“ (*q-b-l*) von Verpflichtungen vor den Gelehrten. Der Abschnitt im Talmud zitiert darauf Tosefta *Demai* 2, wo der *am ha-arets* erwähnt wird, der die „Sachen der *Chaver*-schaft“ (*divre chaverut*) auf sich genommen hat.

Der Babylonische Talmud greift leicht korrigierend in die ältere Halakha ein. Er beschäftigt sich mit der Frage, ob ein *talmid chakham* ebenfalls die Übernahme der Regelungen vor drei *chaverim* bekräftigen muss. Er klärt hier aber ebenfalls nicht, wo der Älteste, „der in der Sitzung sitzt“ und nicht als *ne’eman* akkreditiert werden muss, diesen seinen Sitz hat. Der Talmud setzt sich auch mit den Rege-

³² Dank der Rekonstruktion der Entwicklung durch Yair Furstenberg fällt auch hier auf, dass die Mischna die typischen Themen des *am ha-arets*, Zehnte und Reinheit, unmittelbar miteinander assoziiert.

Unsere Rabbinen lehrten:⁴¹ Was ist ein *am ha-arets*? Jeder, der das *schma*‘ weder morgens noch abends (Dtn 6,7; 11,19) rezitiert – Worte des Rabbi Eliezer. Rabbi Jehoschua sagt: Jeder, der keine *tfillin* an seinem Kopf anlegt (Dtn 6,8; 11,18). Ben Azzai sagt: Jeder, der keine Schaufäden an seinem Gewand (Num 15,38 ff) und keine *mezuzah* an seinem Tor (Dtn 6,9; 11,20) anbringt. Rabbi Natan ben Josef sagt: Jeder, der Kinder hat und sie nicht zum Studium der Tora erzieht (Dtn 6,7; 11,19).

Andere aber sagen: Sogar einer, der (das *schma*‘) rezitierte und wiederholte (d. h. lernte), aber den Gelehrtenschülern (*talmide chakhamim*) nicht diente, ist ein *am ha-arets*. Rav Huna sagte: Die Halakha entspricht (der Aussage der) „Anderen“.

Die letztere Erkenntnis wird in einem neuerlichen Ansatz wieder verworfen bzw. auf den Höhepunkt der Aussageabsicht des Absatzes hingeführt.⁴²

Rami bar Chama bezog Rav Menasya bar Tachlifa, der Sifra, Sifre und Halakha lernte, nicht in den *zimmun* mit ein. Rava sagte: Rami bar Chama starb nur deswegen in jungem Alter (und nicht etwa in hohem Alter), weil er Rav Menasya bar Tachlifa nicht in den *zimmun* miteinbezogen hatte.

Warum? Hatte er es nicht (ohnehin korrekterweise) gemäß (der Halakha) der „anderen“ gemacht?⁴³

Bei Rav Menasya bar Tachlifa ist der Fall anders. Denn sobald einer Lehren der Rabbinen gehört⁴⁴ und sie gelernt hat, ähnelt er einem Halbrabbi (*tsurba merabbanan*) und Rami bar Chama nahm das nicht genau.

Genauso wie der folgende zu diskutierende Text aus bPes 49a–b behandelt auch dieser kurze Abschnitt das Selbstverständnis der Rabbinen – als Stand, Status oder Schicht, nicht als Gruppe. Beim Mahl zum *zimmun* mitgerechnet zu werden,

יוסף אומ'. כל מי שיש לו בנים ואינו מגדלתן לתלמוד תורה. אחרים אומ'. אפ'י קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים זהו עם הארץ. אמ' רב הונא. הלכה כאחרים.

41 Rabbi Eliezer, Rabbi Jehoshua und Ben Azai sind Tannaiten der zweiten Generation; Stemberger 2011; 79, 83. R(abbi) Natan ben Yosef ist in tKelim/BM 3,8 Zuckermandel 581 Z. 26 mit einer allgemeinen Aussage über Bet Hillel und Bet Schammai erwähnt und in jedem Fall als Tannait zu verstehen.

42 Ms. Bodleian Library 366. רמי בר חמא לא אומין ליה לרב מנשיא בר תחליפא דתני סיפרא וסיפרי והלכתא. נח נפשיה דרמי בר חמא כשהוא ינוקא. אמ' רבא. לא נח נפשיה דרמי בר חמ' כשהוא ינוקא אלא משום דלא אומין ליה לרב מנשיא בר תחליפא.

43 Ms. Bodleian Library 366 מרבנן מרוב' כצורב' וגריס להו. דכיון דשמע שמעתא דרבנן וגריס להו. כצורב' מרבנן מרוב' כצורב' וגריס להו. דכיון דשמע שמעתא דרבנן וגריס להו. דאמי. ורמי בר חמא הוה דלא דק.

44 Rav Menasya ist offenbar ein Quereinsteiger in das System der Rabbinen und Rami bar Chama chauvinistisch genug, ihn beim *zimmun* nicht mitzuzählen. In bYom 78a überliefert er ein Statement eines Rav Amram, der darin Rabba bar bar Chana (bA3) tradiert.

inszeniert Zugehörigkeit. Die babylonischen Gelehrten sind nicht an Regeln über die Samaritaner interessiert. Sie diskutieren aber die Konstruktion dieser Zugehörigkeit, ihres Ausdrucks und ihrer Grenzen. Der Vorschlag eines Minimalstandards für die Zugehörigkeit zum *am ha-arets*, nämlich das *schma* 'Israel nicht zu rezitieren und sich an die darin eingeschränkte Praxis nicht zu halten, würde zu einer allzu groben Beschreibung der Gruppe des *am ha-arets* führen. Die Kategorie des *am ha-arets* als Grenzmarkierung der Gruppe der Rabbinen wäre unbrauchbar.

Am Ende einigen sich die Gelehrten auf eine Tautologie und verzichten auf die inhaltliche Bestimmung ihrer selbst und derer, die nicht dazugehören sollen. Ein Insider ist ein Insider. Anders gesagt ist ein Gelehrtenschüler einer, der den Gelehrtenschülern dient und der einen initiatorischen Weg durch die Hierarchie von unten her angetreten hat. Nur im Kontext des Samaritaners wird der *chaver* erwähnt. Die Kategorie des *chaver* spielt im folgenden Abschnitt keine Rolle mehr. Dementsprechend inhaltsleer ist auch die Bestimmung des *am ha-arets*. Der *am ha-arets* ist eben kein Gelehrtenschüler. Er kann zwar durchaus gelehrt sein. Zum System (zum Status, zur Schicht etc.) gehört allerdings nur jemand dazu, der dazugehört.

Für die Frage des antiken Vereinswesens werden die Texte aus dem Babylonischen Talmud immer weniger aufschlussreich. Wenn *chavura* nur „angesehene/hohe soziale Schicht“ aus der Sicht genau dieser Schicht meint, sind alle Rabbinen *chavura*. In der Weise, wie sie hier ihr Selbstverständnis andeuten, muss man nicht annehmen, dass sie sich in ähnlichen Strukturen wie griechisch-römische Vereine organisierten. Es kann sich auch um ein Netzwerk von Gelehrten und Gelehrtengruppen handeln, die ihre Schülerkreise in ihren Häusern pflegen, einander anerkennen und Funktionen zum Wohl der jüdischen Bevölkerung ausführen.

Wahrscheinlich ist an bBer 47b aufschlussreich, dass die Debatte aufgrund einer Halakha entsteht, die mit dem Mahl zusammenhängt. Das Gastmahl ist der Ort, wo die Zugehörigkeit von Samaritaner oder *am ha-arets* dargestellt wird und wo jemand als im Status zwischen Rabbinen und *am ha-arets* (mit der Kategorie *tsurba merabbanan*) dargestellt wird. Der Abschnitt impliziert wenigstens theoretisch immer noch eine Situation, in der sich Gelehrtenschüler, Samaritaner und Leute aus dem *am ha-arets* zum Gastmahl treffen, weil anhand des Nachtschgebets die Grenze explizit gemacht wird.

8.7 Die Frage nach der Differenz zwischen Literatur und Halakha anhand des Abschnitts *Pesachim* 49a–b im Babylonischen Talmud

bPes 49a–b bietet eine Passage, die nicht anders als eine derbe Burleske zu deuten ist. Dazu gehört, dass sich der ganze Abschnitt als Serie tannaitischer Zitate beziehungsweise als Aussagen tannaitischer Gelehrter gibt. Wer den Tannaim eine große Autorität zuschreibt, mag sich so fühlen, als stünde er vor einem Kerntext zur Regelung der Beziehungen zwischen dem *am ha-arets* und den rabbinischen Gelehrten. Ausgehend vom Stichwort Hochzeit prophezeit der Babylonische Talmud trostloseste Schicksale für Mischehen zwischen Menschen mit dem Status eines *am ha-arets* und Gelehrten (*talmid chakham*), wobei auch das Einheiraten in eine Priesterfamilie skeptisch gesehen wird. Der Abschnitt über vermischte Ehen wird mit dem dringenden Rat abgeschlossen, alles zu verkaufen, um eine Tochter eines *talmid chakham* zu heiraten oder die eigene Tochter einem *talmid chakham* in die Ehe zu geben.

Obwohl diese Texte nicht religionsgesetzlich formuliert sind, ist ihre Botschaft doch eindeutig. Die Eindeutigkeit gerät erst ins Wanken, wenn man versucht, einen Text wie den folgenden halakhisch ernst zu nehmen:⁴⁵

[Nach einer absteigenden Liste von Berufen eines zukünftigen Schwiegervaters folgt:] Man heirate aber keine Tochter eines *am ha-arets*, weil sie (die Leute des *am ha-arets*) ein Gräuelt sind und ihre Frauen Gewürm. Über ihre Töchter sagt er: „Verflucht sei, wer mit jeder Art von Tier liegt (d. h. Geschlechtsverkehr hat)“ (Dtn 27,21).

Die Töchter aus dem *am ha-arets* haben den Status von Tieren. Die Heirat mit ihnen fällt daher unter den Fluch der Tora über Sexualverkehr mit Tieren. Dabei bleibt es nicht:⁴⁶

Rabbi Elazar (manche Textzeugen lesen ein zusätzliches *j* im Namen: R. Eliezer) sagte: Es ist erlaubt, einen (Menschen aus dem) *am ha-arets* an einem Versöhnungstag, der auf einen Sabbat fällt, hinzuschlachten. Seine Schüler sagten zu ihm: Rabbi, sage doch „Schächten“! Er sagte zu ihnen: Das eine (Schächten) erfordert eine Benediktion. Das andere (Hinschlachten) aber erfordert keine Benediktion.

⁴⁵ bPes 49 hier und in den folgenden Zitaten nach: The Saul and Evelyn Henkind Talmud Text Databank; vgl. Ms. New York, Jewish Theological Seminary, EMC 271 (Maagarim): ואל ישא בת עם הארץ מפני שהן שקץ ובנותיהן שרץ. ועל בנותיהן הוא אומ' ארור שוכב עם כל בהמה.

⁴⁶ אמ' ר' אלעזר. עם הארץ מותר לנחור ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמ' לו תלמידיו. ר'. אמור. לשחטו. אמ' להן. זה טעון ברכה וזה אינו טעון ברכה.

Nach einer Warnung, jemanden aus dem *am ha-arets* zu begleiten, fährt der Talmud fort:⁴⁷

Rabbi Schmuël sagte im Namen von Bar Nachmani: Rabbi Jochanan sagte: Jemanden aus dem *am ha-arets* darf man zerreißen wie einen Fisch. Rabbi Schmuël bar Jitschaq sagte: Nämlich von seinem Rücken her.

Nachdem schon Rabbi Jochanan erwähnt wurde, legt der Text nach und erzählt über Rabbi Aqiva:⁴⁸

Es ist eine tannaitische Lehre: Rabbi Aqiva sagte: Als ich noch einer aus dem *am ha-arets* war, sagte ich: Wer gibt mir einen Gelehrtenschüler (*talmid chakham*), dass ich ihn wie ein Esel beißen kann. Seine Schüler sagten zu ihm: Rabbi, sage doch „wie ein Hund“! Er sagte zu ihnen: Dieser (der Esel) beißt und zerbricht einen Knochen. Jener aber (der Hund) beißt und zerbricht keinen Knochen.

Rabbi Meir wird daraufhin wieder mit einer Bemerkung über die Ehen zwischen Gelehrtenschülern und Leuten aus dem *am ha-arets* zitiert. Er vergleicht jemanden, der seine Tochter an einen *am ha-arets* verheiratet, mit einem Vater, der sie einem Löwen vorwirft:⁴⁹

So wie ein (Löwe auf sein Opfer) tritt und es frisst und keinerlei Scham kennt, so schlägt auch der *am ha-arets* (seine Frau) und hat Geschlechtsverkehr mit ihr und kennt keinerlei Scham (dabei).

Wer sich nun fragt, woher die Rabbinen die Berechtigung für diesen Hass auf den *am ha-arets* haben, erhält die Antwort:⁵⁰

Es ist eine tannaitische Lehre: Rabbi Eliezer ben Ja'aqov sagt: Wenn sie uns nicht für den Handel bräuchten, würden sie uns töten.

Weiter unten wird der *am ha-arets* als unversöhnlicher Gegenpol zu den Rabbinen entworfen. Der Hass des *am ha-arets* gegenüber den Rabbinen sei größer als der der Nationen der Welt gegen die Rabbinen.

47 אמ' ר' שמואל בר נחמני אמ' ר' יונתן. עם הארץ מותר לקרעו כדג. אמ' ר' שמואל בר רב יצחק. ומגבו.

48 אמ' ר' עקיבה. כשהייתי עם הארץ אמרתי. מי יתן לי תלמיד חכם ואינשכנו כחמור. אמ' לו תלמידיו. ואמרת. ככלב. אמר להן. זה נושך ושובר עצם. וזה נושך ואינו שובר עצם.

49 (ארי) מכה דורס ואוכל ואין לו בושת פנים אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים.

50 תניא. ר' אליעזר בן יעקב אומ' אלמלא צריכין אנו להם למשא ומתן היינו הורגין אותן.

Dass bPes 49a–b nicht als festtägliche Tötungslizenz von nicht-Rabbinen wörtlich genommen werden kann, hatten schon die Geonim gesehen.⁵¹ Im Vergleich damit fallen moderne Forschungsansätze zurück, wenn sie versuchen, diese Texte in ein halakhisches System zu pressen. Stuart S. Miller versucht dennoch (wie auch Dan Jaffé) in einem langen Abschnitt seiner Studie, die Vorstellung, dass bPes 49a–b ernst gemeinte Aussagen der Tannaim enthält, zu stützen.⁵² Dabei wäre nur zuzugeben, was ohnehin für die gesamte Liste an Schmähungen gilt, dass sie nicht beim Wort genommen werden wollen und dass sie nicht das halakhische Denken der Rabbinen, als deren Lehre sie vorgelegt werden, tradieren. Natürlich stellen sie auch keine verbindliche Halakha der babylonischen Amoraim dar. Die Vorstellung, dass die Feindschaft zwischen Rabbinen und Nichtrabbinen innerhalb des Judentums größer sei als die zwischen Juden und Nichtjuden, kann alle möglichen literarischen – nur eben keine halakhischen – Gründe haben.

Jaffé zitiert in diesem Kontext bSanh 59a:⁵³

Rabbi Jochanan sagte: Ein Nicht-Jude (*goi*, nicht *am ha-arets*), der sich mit der Tora beschäftigt, ist des Todes schuldig, denn es ist gesagt: ... (Dtn 33,4).

Die einzige Parallelität zu bPes 49b besteht in der Hyperbole des Statements. Der Verweis von Jaffé ist allerdings ebenfalls eine Dekontextualisierung des rabbinischen Texts. bSanh 59a lässt unmittelbar im Anschluss an diese Aussage Rabbi

51 Oppenheimer 1977, 178f; Yankelevich 1976/1977, 53. Oppenheimer lehnt Harmonisierungsversuche durch die Konstruktion von angeblichen Hintergründen für solche „Halakhot“ ab und charakterisiert sie treffend: „As regards the literary background, it should be pointed out that the statements of the Sages are not always to be taken literally“, 179.

52 Jaffé 2002, 23f versucht die Aussagen des Textes zu legitimieren, erkennt aber Interpretationsprobleme. Vgl. Miller 2006, 315–320. Erst S. 320 Anm. 54 deutet Miller mit Jeffrey L. Rubenstein an, dass es sich möglicherweise um „Pseudepigraphie“ handeln könnte. Wenn man mit Günter Stemberger (vgl. die Sammlung von Aufsätzen in *Judaica Minora* II, 317–452; bes. 2010b) Mischna Avot nicht als Teil der Mischna, sondern als jüngeren, in Teilen sogar posttalmudischen Traktat deutet (zum Teil als antikaräische Sammlung propagiert; Stemberger 2010c, 452), fällt auch die Einordnung der Zitatengruppe des außerkanonischen Traktats ARN A 21, B 34 und mAvot 3,10 etwas leichter: „Rabbi Dosa ben Harkinas sagt: der Schlaf am Morgen, der Wein zu Mittag, die Unterhaltung der Kinder und die Sitzung der Synagogen der *ame ha-arets* ziehen den Menschen aus der Welt.“ Wenn es sich bei Mischna Avot nicht um einen tannaitischen Text handelt, kann der gesamte Komplex zur selben Zeit oder sogar nach den oben besprochenen Passagen aus bPes entstanden sein.

53 The Saul and Evelyn Henkind Talmud Text Databank; vgl. Ms. Jerusalem, Yad HaRav Herzog (Maagarim): ... גוי שעסק בתורה חייב מיתה. Vgl. auch Yankelevich 1976/1977, 55 Anm. 20.

Meir zu Wort kommen, der gestützt auf Lev 18,5 zu dem Schluss kommt: „Ein Nichtjude, der sich mit der Tora beschäftigt, ist wie ein Hoherpriester“⁵⁴.

(bSanh 59a und) bPes 49a–b trägt nichts zur Charakterisierung einer Gruppe von *am ha-arets* oder auch nur zu einer Andeutung der historischen Verfasstheit derer, die man im Rückblick als „Rabbinen“ bezeichnen kann, bei. Der Text ist bestenfalls eine ironische Betrachtung der eigenen Hegemoniephantasien. Der Text bleibt trotz dieser Ironie exzentrisch. Selbstverständlich hat nie ein rabbinischer Gelehrter einen Menschen aus dem *am ha-arets* an einem Versöhnungstag, der auf einen Sabbat fiel, ermordet und das obendrein noch als Erfüllung tannaitischer Religionsgesetze gesehen.

Dazu ist eine Diskussion mit Überlegungen des Aufsatzes von Yair Furstenberg zu führen und die Suche nach Spuren der Gruppe, deren zunächst halakhischer, im Babylonischen Talmud aber nur mehr literarischer Schatten der *am ha-arets* ist, fortzusetzen. Drei Aspekte sind hervorzuheben.

Erstens gibt es keinen Grund, auch nur eine einzige der Zuschreibungen an die Literatur der Tannaim in diesem Text ernst zu nehmen. Wenn sich aber der historische Rabbi Aqiva vor seiner Studienzeit nicht wie der hier vorgeführte mythische Rabbi Aqiva ständig danach gesehnt hat, den frühen Rabbinen die Knochen zu zerbeißen, liegt nahe, auch den Rest als Selbstkarikatur später, anonymen Bearbeiter der talmudischen Tradition zu interpretieren. Am Beispiel des Abschnitts über den *am ha-arets* bei Miller zeigt sich dasselbe Problem mit aller Schärfe.⁵⁵ Miller versucht, die Rabbinennamen als historische Information über Urheber bestimmter Aussagen ernst zu nehmen und diese Aussagen zu harmonisieren und zu systematisieren. Er beobachtet dennoch, dass die älteren Midraschim eher einer der Tosefta ähnlichen Position zuneigen, was für sie als palästinische Quellen zu erwarten war.

Dabei bleibt erstaunlich, dass ein angeblicher Mischnatext, nämlich *Pirque Avot*, nicht zu diesem Stratum passt, sondern vielmehr dem babylonischen Material näher steht.⁵⁶ Nun hat Günter Stemberger mehrere Aufsätze publiziert,⁵⁷ die zeigen, dass *Pirque Avot* kein Text der Mischna, sondern wesentlich jüngeren Datums ist. Dass *Pirque Avot* nicht die Auffassungen der alten tannaitischen Texte, sondern eher die des Babylonischen Talmud repräsentiert, entspricht exakt dieser Einordnung. Die Diskussion um die Qualifikation des *am ha-arets* ist ein Beispiel dafür, dass es zu kohärenteren Lösungen führt, das literarische Corpus für die

54 ... גדול ... (מותיבי. היה ר' מאיר אומ'. מניין שאפלו) גוי ועוסק בתורה שהרי הוא ככהן גדול. Ed. Vilna: „ein Götzendienner“ (*oved kohavim*).

55 Vgl. die Diskussion der Quellen bei Miller 2006, 303–343.

56 Miller 2006, 310 und 311.

57 S. Anm. 52.

Datierung von Traditionen heranzuziehen, als die Tradentennamen und das literarische System, in das sie eingeordnet sind.

Zweitens etabliert dieser Text eine maximale Abgrenzung zum *am ha-arets*. Es ist daher nicht der historisch frühe Zustand, der die Texte der Mischna, die etwas mehr Distanz zwischen Rabbinen und *am ha-arets* andeuten, in die Nähe des *Serekh Ha-jachad* von Qumran rückt, sondern gerade eine an historischen Gegebenheiten nicht mehr interessierte, späte Zusammenstellung. Auch sie verhandelt Aspekte des rabbinischen Selbstbewusstseins, allerdings gebrochen durch Ironie, Mythos und Sarkasmus. Die Mischna ist darin keine Brücke zu Qumran, sondern eine Weiterentwicklung des Zugangs der Tosefta.

Es lohnt sich zwar, zusammen mit der Forschungsgeschichte, die Charakteristika der *chaverim* aus ihrem negativen Schatten, den Leuten aus dem *am ha-arets* (oder den *ame ha-arets*), zu erheben. Wie in diesem Kapitel schon mehrfach angedeutet, lässt sich dies jedoch am stringentesten entlang der rabbinischen Textcorpora durchführen, nicht entlang der Tradentennamen. Dazu sind weder rekonstruierte Texte (wie eine Ur-Mischna) noch komplexe, parallele Überlieferungsstränge alter und junger Traditionen innerhalb des babylonischen Talmud vorauszusetzen.

Die Texte der Tosefta (tDem 2f) entwerfen eine Situation, in der *chaverim* versuchen, bestimmte Regeln um Reinheit und Zehnte in einer jüdischen Umgebung einzuhalten. Diese Umgebung praktiziert die Regeln nicht. Dabei kann die Tosefta nicht einmal voraussetzen, dass die *chaverim* analog zu griechisch-römischen Vereinen organisiert sind. Auch wenn der *Serekh ha-Jachad* von Qumran keinen griechisch-römischen, privaten Verein darstellt,⁵⁸ wird dort eine geschlossene Gruppe entworfen. Die *chaverim* der Tosefta sind im Vergleich mit dem *jachad* unorganisiert. Die Tosefta versucht, Beziehungen ihres Netzwerks in vorsichtigen Ansätzen zu formalisieren und dafür in Anspruch zu nehmen, die biblischen Regeln teilweise verschärft und erweitert, teilweise erleichtert und vereinfacht, in der Praxis zu bewahren. Die *chaverim* der Tosefta sind ein Phänomen der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Insofern sind die *chaverim* keine Nachfolger der Mitglieder des *jachad*. Mit ihren jüdischen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen halten sie gute Beziehungen. Das Regelwerk ist alles andere als kohärent und hat sich nicht durchgesetzt.⁵⁹

58 Vgl. Kapitel 4.

59 Vgl. dafür pointiert Waubke 2008, 113–116. Waubke versucht allerdings, die Halakha der Tosefta in die Zeit des Zweiten Tempels zurückzudatieren. Vgl. dagegen Fraade 2011, 143. Gegen Waubke 2008, 115–124 kann diese Annahme hier nicht übernommen werden, weil elementare Positionen der Halakha der Tosefta zur Zeit des Tempels nicht denkbar sind, wenn man die bi-

Die wenig an diesen Fragen interessierte Mischna steht eher zwischen der Tosefta und bPes als Abschnitt des babylonischen Talmuds, der oben besprochen wurde. Im Talmud liegen andere gesellschaftliche, vor allem aber literarische Interessen vor. Während die Tosefta noch versuchte, rabbinische Positionen im Judentum lebbar zu machen, drücken die hier zitierten Passagen aus bPes 49 den gesellschaftlichen Anspruch der späteren rabbinischen Gelehrten aus.

Daher ist drittens auffällig und entscheidend, dass bPes 49a–b zwar ausführlich vom *am ha-arets* spricht, dabei aber den Begriff des *chaver* vermeidet. Die unterschiedlichen und allesamt unklaren Gruppen, die in der Tosefta erscheinen (*chaver*, Gelehrtenschüler [*talmid chakham*], Glaubwürdige/r in Bezug auf einen Bereich der Halakha [*ne'eman*], Samaritaner, Priester, Levit, *am ha-arets*, Experte [*mumche*⁶⁰]) sind in bPes 49a–b auf eine einfache, binäre Opposition reduziert.

8.8 Tosefta *Avoda Zara* 3

Furstenberg⁶¹ fasst seine chronologische Rekonstruktion des Begriffs des *am ha-arets* auf tAZ 3,10 (Zuckermandel 464) gegründet zusammen:⁶²

Man nimmt von einem *am ha-arets* erwachsene und minderjährige Sklaven und Mägde und man verkauft an einen *am ha-arets* erwachsene und minderjährige Sklaven und Mägde. Man nimmt von ihnen minderjährige aber nicht erwachsene Töchter (zur Frau). Das sind die Worte Rabbi Me'irs. Die Weisen aber sagen, (man nimmt auch) eine erwachsene (Tochter), aber sie nimmt (die Regeln der *chaverut/chavura*) auf sich.

Man gibt ihnen weder erwachsene noch minderjährige Töchter (zur Frau). Das sind die Worte Rabbi Me'irs. Die Weisen aber sagen, er gibt ihm eine erwachsene (Tochter zur Frau) und vereinbart mit ihm, dass sie um seinetwillen keine Reinheitsspeisen zubereitet.⁶³

Eine Beispielgeschichte über Rabban Gamali'el, den Älteren, der seine Tochter (Ms. Wien: eine Frau) an Schim'on ben Natana'el, den Priester, verheiratete. Er vereinbarte mit ihm, dass sie keine Reinheitsspeisen um seinetwillen zubereiten sollte. Rabban Schim'on

blischen Ansätze von Gesetzen zum Zehnten ernst nimmt. *Demai* ist als Kategorie im biblischen System unmöglich, für viele Regeln der Tosefta aber Voraussetzung.

⁶⁰ tAZ 3,8 Zuckermandel 463 Z. 33.

⁶¹ Furstenberg 2012/2013, 311f.

⁶² Text: Responsa (Zuckermandel) לוקחין מעם הארץ עבדים ושפחות בין גדולים בין קטנים ומוכרין לעם הארץ לוקחין עבדים ושפחות בין גדולים ובין קטנים ולוקחין מהן בנות קטנות אבל לא גדולות דברי ר' מאיר וחכמי אומ' גדולה ומקבלת עליה. ואין נותנין להן בנות לא גדולות ולא קטנות דברי ר' מאיר וחכמי אומ' נותן לו גדולה ופוסק עמו על מנת שלא תעשה טהרות על גביו. מעשה ברבן גמליאל הזקן שהשיא את בתו לשמעון בן נתנאל הכהן ופסק עמו על מנת שלא תעשה טהרות על גביו רבן שמעון בן גמליאל אומ' אין צריך שאין כופין את החבר שיעשה טהרות על גב עם הארץ ואיזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר' מאיר וחכמי אומ' כל שאינו מעשר.

⁶³ Vgl. die Beobachtungen von Furstenberg 2012/2013, 315 und Anm. 95 zu den Parallelen zwischen tAZ und tDem hier.

ben Gamali'el sagt: (Das) ist nicht nötig. Man zwingt nämlich den *chaver* nicht, dass er Reinheitsspeisen um eines *am ha-arets* willen zubereitet.

Und was ist ein *am ha-arets*? Jeder, der profane Speisen nicht in Reinheit isst. Das sind die Worte Rabbi Me'irs. Die Weisen sagen aber: Jeder, der nicht verzehntet.

Furstenberg ist darin zuzustimmen, dass die Notiz über die Meinung der Weisen am Schluss eine zusätzliche Präzisierung herbeiführen soll. Es ist aber zweifelhaft, ob der Kontext dieser halakhischen Meinung seine Behauptung trägt, dass die „Weisen“ feststellen, dass jemand als *am ha-arets* zu definieren sei, dem es „nur“⁶⁴ an Glaubwürdigkeit in Bezug auf die Zehnten ermangelt. „Nur“ ist in der Stelle in Tosefta *Avoda Zara* nicht gesagt. Der gesamte vorangehende Kontext betrifft den Bereich der Reinheitsspeisen. Furstenberg stellt fest, dass das korrekte Handling von Reinheitsspeisen und das Verzehnten eng zusammengehören.⁶⁵ Wenn alles mit rechten Dingen zugeht, kann zwar ein Priester (*kohen*) Kultabgaben im Sinn der biblischen *truma* empfangen, die er nicht selbst verzehntet hat. Er kann aber nicht von *truma* leben, sondern hat selbst auch mit profanen Speisen zu tun. Wenn er sich auf die rabbinische Auffassung von *demai* einließe, nicht nur geerntete Früchte, sondern auch von ungläubwürdigen Händlern gekaufte Lebensmittel (auch auf einem höheren Status der Verarbeitung) zu verzehnten, käme er in dieselbe Situation der miteinander verschränkten Halakhot um Reinheitsspeisen und Verzehnten. Außerdem zeigen die übrigen Texte der Tosefta, dass man den paradigmatischen *am ha-arets* nicht definieren kann. Die wichtigsten Elemente einer Bestimmung des Konzepts im Kontext der Tosefta betreffen die Reinheitsspeisen und die Zehnten zusammen.

Rabbi Me'ir und die Tosefta (*Avoda Zara*) beschäftigen sich im engeren Sinn nur mit den Reinheitsfragen im Kontext der Heirat einer Tochter eines *chaver* in ein Haus, dessen *pater familias* Priester (*kohen*) ist, ansonsten aber keinen Wert darauf legt, sich deswegen um die Neufassung der rabbinischen Lebensregeln nach der Zerstörung des Tempels zu kümmern.⁶⁶ Man kann den künftigen Schwiegersohn de facto nicht dazu zwingen, die Regeln der *chaverut/chavura* auf sich zu nehmen. Rabban Schim'on ben Gamali'el erklärt zwar die Klausel über die Reinheitsspeisen im Ehevertrag für überflüssig. Er begründet das aber nicht da-

⁶⁴ Furstenberg 2012/2013, 312f.

⁶⁵ Furstenberg 2012/2013, 313f und Anm. 94.

⁶⁶ Furstenberg 2012/2013, 312 Anm. 93 verlässt sich zu sehr auf die jüngere rabbinische Auffassung vom *am ha-arets*, wenn er die rhetorische (unbeantwortete) Frage stellt, warum Rabban Gamali'el seine Tochter einem solchen „Menschen eines inferioreren Status“ zur Frau gibt. Die übrigen Belege in der Tosefta legen nahe, dass genau das nicht der Fall war. Gesamtgesellschaftlich gesehen könnte die Heirat der Tochter eines Rabbinen mit einem Mann aus dem *am ha-arets* in Zeiten der Tosefta für die Frau auch ein sozialer Aufstieg gewesen sein.

mit, dass Verzehnten nun wichtiger werde als das Essen von profanen Speisen in Reinheit (oder – im Haus des Priesters – das Zubereiten von *truma*), sondern damit, dass die Befürchtung in Bezug auf die Frau des *am ha-arets* unbegründet ist. Die Bedeutung der Reinheitsgesetze wird nicht gemindert.

Außerdem setzt Furstenberg voraus, dass man in rabbinischer Zeit (nach der Zerstörung des Tempels) die Gesetze der Zehnten leichter anwenden könnte als die der Reinheitsspeisen.⁶⁷ Diese Vorstellung kann in Details zutreffen. Die Rabbinen erfinden aber die Kategorie des *demai* gerade deswegen, weil sich die Gesetze des Zehnten in ihrer Zeit und Gesellschaftsordnung (abgesehen davon, dass Verzehnten in Reinheit zu behandelnde Lebensmittel hervorbringt) im biblischen Sinn überhaupt nicht einhalten lassen. Furstenberg unterstützt durch die Feststellung eines Mangels an Kohärenz⁶⁸ der Halakhot in Tosefta *Demai* 2 und 3 die Annahme einer halakhischen Entwicklung. Probleme der Kohärenz können aber auch darauf hinweisen, dass die Rabbinen der Tosefta (auch synchron gedacht) keine kohärente Antwort auf die Frage haben, wie man ihre soziale Realität mit einem an sich ebenfalls wenig kohärenten biblischen System von Kultabgaben und Reinheitsvorstellungen vereinbaren kann.

Der hermeneutische Schlüssel zu diesem Vorschlag ist das Eingeständnis, dass die Kategorie des *am ha-arets* halakhisch nicht kohärent ist und das auch nicht sein soll. Dagegen sind die einzelnen Menschen aus dem *am ha-arets* der Tosefta in ihrer halakhisch unscharfen Verfassung höchst real. Im Ringen um den Umgang mit Mitgliedern dieses Teils der Gesellschaft und ihren problematischen Schattierungen und Überschneidungen mit anderen Teilen der Gesellschaft deutet die Tosefta von Detailproblem zu Detailproblem historisch plausible Menschen in genauso nachvollziehbaren wie unsystematischen Situationen an.

Die Kategorie des *am ha-arets*, den man am Versöhnungstag, der auf einen Sabbat fällt, hinschlachten darf, hat mit der bangen Frage, wie es der eigenen Tochter im Haus des priesterlichen Schwiegersohns gehen wird, wenn letzterem Reinheit und Zehnte egal sind, nur den Namen gemeinsam. Hier findet keine halakhische Entwicklung der Abgrenzung von innerjüdischen Gruppen statt. Tosefta *Demai* 2 und 3 müssen zusammen mit Tosefta *Avoda Zara* 3,10 und ähnlichen Texten zwar nicht als gesetzlich kohärente Einheit, aber doch als Sammlung von Problemen, der das rabbinische Ideal von Sozialbeziehungen nicht entspricht, interpretiert werden. Damit ist die Position der Regeln der Mischna vis-à-vis der Tosefta in diesem System noch nicht geklärt, aber angenommen, dass die

⁶⁷ Furstenberg 2012/2013, 314 f.

⁶⁸ Furstenberg 2012/2013, 317.

Tosefta ein Fenster in die Zustände der tannaitischen Zeit öffnet. Dieses Fenster wird im babylonischen Talmud wieder geschlossen und abgedunkelt.

8.9 *Chavura* und Verein

Von dieser Position aus kann nun nach dem forschungsgeschichtlich induzierten Blick auf den Schatten nach dem Gegenstand, der ihn wirft, gefragt werden; nämlich dem *chaver*, den Bedingungen seiner Existenz als *chaver*, der *chaverut*, und der Gruppe, zu der er gehört, der *chavura*. Über den Umweg der Studien zum typischen Nicht-*chaver*, dem *am ha-arets*, wurde oft versucht, einen möglichen Hintergrund für die Rekonstruktion vereinsartiger *chavurot* bereitzustellen. Der Durchgang durch die Quellen zeigt, dass die Anklänge an Vereinsstrukturen unsicher sind, obwohl die Tatsache, dass die älteren und palästinischen Texte für diesen Kontext etwas interessanter sind als die jüngeren, babylonischen Texte, zu denken gibt. Bei der überlieferten Textfülle der rabbinischen Literatur im Vergleich mit den Texten aus Qumran darf auch ein *argumentum e silentio* herangezogen werden. Die Rabbinen überliefern kein Vereinsstatut und keine Gründungsurkunde, wie sie für den griechischen Bereich epigraphisch vorliegen. Die Frage, ob sich rabbinische Gelehrtengruppen selbst als griechisch-römische Vereine verstanden haben, muss auf der Basis des hier vorgelegten Materials bei aller Unsicherheit doch verneint werden. Selbstverständlich haben Rabbinen und andere Juden Gruppen gebildet, Mahlzeiten gehalten und Netzwerke geknüpft. Vielleicht waren sie Mitglieder von Vereinen ihrer Umgebung. In ihrer Überlieferung stilisieren sie sich allerdings weder als tatsächlich private, (freiwillige,) griechisch-römische Vereine, noch als irgendwie nach einem solchen Modell konstruierte Gruppen. Die älteren (tannaitischen) Texte bewahren die Unsicherheit von Mitgliedern ihrer Bewegung, die die Durchsetzung des von ihnen bevorzugten Lebensstils als bedroht und prekär versteht. Die jüngeren Texte des Babylonischen Talmud strahlen so viel Selbstsicherheit aus, dass sogar Raum für deftige Karikatur entsteht. Die Grenze verläuft entlang der literarischen Korpora (Tosefta versus Babylonischer Talmud) und nicht entlang von Tradentenzuschreibungen oder einer Nähe zur Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels. Soviel Rabbinen auch anderswo in Zusammenhänge der griechisch-römischen Kultur eingebettet sind, ihr Begriff der *chavura* könnte von den Vereinen ihrer Umgebung kaum weiter entfernt sein.

