

Krista N. Dalton. *How Rabbis Became Experts: Social Circles and Donor Networks in Jewish Late Antiquity*. Princeton University Press, 2025. 264 S., USD 39.95, ISBN 9780691266763

Monika Amsler

Universität Bern

monika.amsler@unibe.ch

Krista Daltons angenehm lesefreundlich geschriebene Monografie leistet einen Beitrag zur Beantwortung der vieldiskutierten Frage, warum gerade die rabbinischen Gelehrten die Priester als Experten der Torah ablösten. Die Fragestellung nimmt damit gewisse umstrittene Prämissen wie das Verhältnis der Priester zum Studium der Torah oder jenem zwischen Rabbinen und Priestern in Kauf, um sich dem Thema heuristisch von einer neuen Seite nähern zu können. Dabei fällt die Auflösung dieser Heuristik – eine Rechenschaftspflicht, die man sonst selten wahrgenommen sieht – etwas zu pessimistisch aus. Tatsächlich kann Dalton nicht, wie im Titel versprochen, zeigen, wie die rabbinischen Gelehrten Experten wurden. Sie konnte aber wohl aufzeigen, wie diese ihre Expertise zur gesellschaftlichen Inszenierung („social enactment“) nutzten (204).

In der Einleitung beschreibt die Autorin die Lebenswelt der Juden in der römischen Provinz Judäa/Palästina vor und nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Dabei legt sie ihr Augenmerk vor allem darauf, wie kontrovers die rabbinischen Gelehrten in diesem römisch geprägten Umfeld gehandelt worden sein mussten. Denn obwohl das im Nachhinein gerne anders gesehen wird, waren sie nach der Zerstörung des Tempels keineswegs die offensichtlichen Erben der vormaligen Expertenstellung der Priester. Trotzdem hält sich in der Forschung hartnäckig die Idee, dass die rabbinischen Gelehrten sowie ihre Gesetzesauslegung ein vom Tempel hinterlassenes Vakuum füllten. Obwohl oft eingeräumt wird, dass viele Juden auch im Raum Palästina sich nicht an rabbinische Vorgaben hielten und sich auch nicht daran halten mussten, wird ihnen doch unterschwellig der Vorwurf des Ungehorsams gemacht. Dalton interveniert hier, indem sie anhand neuerer Sozialtheorien das Konzept der Expertise hinterfragt.

In diesen Theorien wird Expertise nicht mehr als eine objektive Anhäufung von Spezialwissen betrachten, sondern als ein relationales Phänomen, in dem Wissen nur eine von mehreren Rollen zukommt: Wissen kann nur zur Expertise werden, wenn es als solches von der Gesellschaft anerkannt und bewertet wird. Wer als Experte wahrgenommen werden will, muss folglich sein Wissen bewerben und es inszenieren. Das funktioniert damals wie heute nur über ein breit aufgestelltes, wohlhabendes und entsprechend einflussreiches Netzwerk. Dieses muss von den Experten (in diesem Fall von den rabbinischen Gelehrten) immer wieder in seine Schranken gewiesen werden, damit es die Expertise nicht kompromittiert oder konkurrenziert. Expertise erweist sich damit als eine fragile Angelegenheit.

Mit diesem Ansatz gelingt Dalton ein neuer Zugang zur rabbinischen Expertise, der für einmal nicht nach dem Inhalt, sondern nach den sozialen Beziehungen fragt, welche die Dissemination und die Performanz von rabbinischem Wissen ermöglicht haben. Dabei spielt vor allem die Gönnerschaft („patronage“) eine grosse Rolle. Gemäss Dalton begann diese bereits damit, dass den rabbinischen Gelehrten ein Raum zu Studienzwecken zur Verfügung gestellt und die Gäste bewirtet wurden. Ausser Stiftungsinschriften an *batei midrasch* ist es jedoch eher dürftig um die Hinweise zu den Geldquellen der rabbinischen „Experten“ bestellt.

Dalton formuliert drei Leitkonzepte, mit denen sie Schnittstellen zwischen Wissensproduktion und Gönnerschaft untersuchen will (23–24):

1. *Fachgruppe*: Die Rabbinen bildeten eine neue epistemische Gemeinschaft von Fachleuten mit gemeinsamen Überzeugungen, Werten und Fähigkeiten.
2. *Freundschaften* als zwischenmenschliche Beziehungen, die gegenseitige Leistungen, Verpflichtungen, und ein gemeinsames Vorgehen umfassen.
3. *Spendersysteme* als soziale Beziehungen, die die Entstehung von Fachwissen ermöglichen.

Primär ist es also die Gesellschaft, die bestimmt, was als Expertise gilt und was nicht, und Dalton ist daran interessiert, wie die rabbinische Literatur in ihrer ganzen Breite diese Prozesse reflektiert.

Im ersten Kapitel zeigt Dalton, wie sich die rabbinischen Gelehrten langsam aber sicher zu einer gesellschaftlich lesbaren Gruppe von Experten entwickelten. Das war möglich, weil sie sich trotz der Dezentralisierung und minimaler Infrastruktur nach dem Fall des Tempels immer wieder versammelten, einen eigenen Jargon entwickelten, einen eigenen Habitus und eine eigene Art der Auslegung des Gesetzes. Die Schüler lernten nicht nur, was sie sagen sollten, sondern auch, *wie* sie es sagen sollten. Die Zuschreibung von Wissen („attribution“) wurde zum sozialen Mandat und zu einem eigentlichen Merkmal und Gütesiegel. Indem sie die Torah nach Art der Grammatiker zerlegten und interpretierten, konnten die Rabbinen Antworten auf Fragen geben, die sich nach der Zerstörung des Tempels stellten, wie zum Beispiel ‚Wohin mit den Erstlingsfrüchten und dem Zehnten?‘. Die rabbinischen Gelehrten machten sich damit zu Experten einer „grammatikalischen Frömmigkeit“ („grammarian piety“), die dem biblischen Text neue Verhaltensweisen entnehmen konnten. Diese Kompetenz wurde von der Bevölkerung konsultiert, mit Geschenken in Form von Lebensmitteln entlohnt und als Studium für die eigenen Söhne angestrebt. Es entwickelte sich ein Netzwerk, das mindestens genauso attraktiv war wie die eigentliche Expertise.

Um den rabbinischen Gelehrten als Gast am Gastmahl (*symposion/convivum*) geht es im zweiten Kapitel. Kein sozialer Rahmen bietet sich in der Kaiserzeit besser an als das Bankett, um die eigene Expertise zu inszenieren. Hier kann der Torah-Experte neue Tischsitten und Gebete einführen und sich selber eine bestimmte Rolle und Position innerhalb der Tischordnung zukommen lassen. Der Haken dabei ist, dass der Torah-Experte als Gast dem Gastgeber gegenüber eine Verpflichtung eingeht, ihm etwas schuldig ist. Dalton zeigt, wie geschickt die Gelehrten ihre Auslegetechnik anwenden, um die

eigene Verpflichtung in eine spirituelle Belohnung für den Gastgeber umzudeuten. Wie bei anderen Geschenken für die Gelehrten wird durch die Einbeziehung Gottes in die sozioökonomische Beziehung die Vergütung der Auslagen an Gott übertragen und von ihm versprochen.

Das aus meiner Sicht überzeugendste Argument für die Selbstverständlichkeit, mit der sich die rabbinischen Gelehrten als Experten inszenierten und allenfalls auch so wahrgenommen wurden, liefert Dalton im dritten Kapitel, in dem es um die Abgabe des Zehnten geht. Viele rabbinische Gelehrte – gemäss Dalton ungefähr die Hälfte der ersten Generation (139) – stammten aus Priesterfamilien und daher war es weder für sie noch für die Gesellschaft abwegig, dass sie den Zehnten für ihre Torah Expertise einfordern konnten. Diese Art der Entlohnung konnte aber die Integrität der Rabbinen als Richter gefährden, und Leute mit einer hohen Zehntenabgabe konnten unverschämte Ansprüche auf persönliche Unterweisung stellen. Trotzdem blieb der Zehnte als eine Form der Förderung zumindest im Gespräch, denn er war eine sichtbare soziale Validierung ihrer Expertise. Schliesslich wurde die Logik des Zehnten auch auf Geschenke übertragen, um die Gegenseitigkeit abzuwenden, die das Geschenk nach sich zieht. Trotzdem blieben die Gelehrten Teil von entsprechenden Spender-Netzwerken, die von der „grammatikalischen Frömmigkeit“ in besonderer Weise profitieren wollten. Dalton schliesst das Kapitel mit einer Einordnung der rabbinischen Auslegung in p. Ma’aser Sheni 5:3 (5), 56b zu Chronik 31,4: Und er befahl dem Volk, den Bewohnern von Jerusalem, den Priestern und Leviten ihren Anteil zu geben, damit sie festhielten an der Weisung des HERRN (בתורת יהוה). In der Lesart der Rabbinen ist der Zehnte für jene bestimmt, die über der Torah wachen. Dalton schliesst zusammenfassend: „I have demonstrated that the rabbinic claim to tithes extends beyond a mere power grab or institutional rivalry. The rabbis are aligning themselves with a tradition that acknowledges the cultural importance of supporting Torah expertise“ (144).

Im vierten und letzten Kapitel geht es um die Finanzierung durch Spenden, welche die Rabbinen unweigerlich erhalten mussten, wollten sie ihrem Ideal des ‚Vollzeit-Torahgelehrten‘ entsprechen. Wiederum führen die Rabbinen Gott in die Spender-Empfänger-Beziehung ein, um den Gönnern nichts schuldig zu bleiben. Indem die Spende als Wohltätigkeit (*mitzwa*) gedeutet wird, muss sie von Gott entschädigt werden. „Funding Torah study not only facilitated the work of Torah but also served as a means to honor it through compensating its expenses“ (169). Auch hier lauern aber Gefahren für die Integrität der Experten. Hinzu kommt eine theologische Herausforderung, denn Gott gab die Torah kostenlos und versprach, die Torah-Gelehrten zu unterstützen. Dies droht, die rabbinische Expertise zu einem, von allen beanspruchbaren, Wissen zu machen. Deshalb wird Torah-Expertise zum Beruf erhoben, der besser als alle anderen Berufe ist: Er schützt und gibt Hoffnung für das Alter (m. Qid. 4:14). Dalton liest dies als eine genuine Annahme, dass das Torahstudium zum Beruf gemacht werden kann und in den Grammatikern und den Sophisten der sogenannten Zweiten Sophistik sieht sie einen Beweis dafür, dass Gelehrsamkeit bezahlt wurde. Wie manche Sophisten wollten sich die Rabbiner aber nicht von ihren Sponsoren abhängig machen, sondern ihre Unabhängigkeit bewahren.

Dalton argumentiert durchwegs schlüssig, die Besprechung der Texte, vorwiegend Anekdoten, ist gründlich und umfasst oft auch eine Einordnung des Bibeltextes, den die Anekdote ihrerseits verortet. Diese Textexegesen stehen etwas unverbunden neben dem historischen Abriss der Geschichte der Juden Palästinas in der Einleitung sowie im ersten Kapitel. Das passiert oft und fast unweigerlich, denn die rabbinischen Texte bieten einfach kaum historische Ansatzpunkte. Sie scheinen sich in einer Art Parallelwelt abzuspielen. Dalton schreibt zu diesem Problem:

Everyday anecdotes punctuate an impressive array of teachings that span generations. Yet while not the primary textual focus, I propose these everyday encounters offer a unique perspective on the relational dynamics that were crucial to the development of rabbinic expertise. The specific encounters recorded in these texts may not have occurred exactly as described or not at all, but they reveal the spontaneous, circumstantial and unprompted scenarios rooted in everyday life that sparked the fount of rabbinic thought (36)

Dalton versucht sich hier vom „wahren Kern“ einer Anekdote abzugrenzen, erhebt aber, minimal positivistisch, den Anspruch auf eine Alltagsrelevanz der Kulisse oder Rahmenhandlung. In der Narratologie gibt es die Trennung zwischen der „Welt von der erzählt wird“ und der „Welt in der erzählt wird“.¹ Die „Welt von der erzählt wird“ folgt ihren eigenen, mit dem Leser ausgehandelten Regeln. Die müssen nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, müssen aber schlüssig sein.² Für rabbinische „Anekdoten“ gilt zum Beispiel, dass der „Rabbi“ immer männlich und jüdisch ist, und dass er im Disput mit Nicht-Juden die Oberhand behält. Ein Merkmal dieser, in der griechischen Rhetorik zu den *chreiai* gezählten Kurzgeschichten ist, dass sie immer ein Bonmot (oft ein Bibelvers) anführen, das am Anfang oder Ende der Kurzgeschichte steht und das von dieser in einen Deutungszusammenhang gestellt wird, oder es wird als Pointe in einem Dialog eingeführt.

Die „Welt in der erzählt wird“ ist einerseits das Universum des rabbinischen Korpus, in dem die Häufung dieser Anekdoten die Lesenden (oder Zuhörenden) glauben macht, dass die Gelehrten immer, wenn sie nicht gerade in anspruchsvolle Diskussionen verwickelt sind, die unmöglichsten Situationen erlebten und ihnen dazu immer eine passende Bibelstelle oder eine passende Maxime einfällt. Das ist der Vertrag, den die rabbinischen Kompilationen mit den Lesenden eingehen. Die Gelehrten erleben alles Mögliche (und manchmal auch Unmögliches), aber alles dient immer der Unterweisung der Lesenden in der rabbinischen Auslegung der Torah, manchmal im *derech erez*, den profanen Bräuchen im Land.

¹ Helmut Utzschneider und Stefan Ark Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments* (Gütersloher Verlagshaus, 42011), 140.

² Ingela Nilsson, „To Render Unbelievable Tales Believable: The Storyworlds of Paradoxography,” in *Storyworlds in Short Narratives Approaches to Late Antique and Early Byzantine Tales*, Hg. Stavroula Constantinou and Andria Andreou, Brill’s Series on the Early Middle Ages 31 (Brill, 2025), 65.

Die Anekdoten wurden jedoch kaum für die Kompilation geschrieben, in der sie sich nun befinden. Die „Welt in der erzählt wird“, bzw. in der sie erzählt wurden war jene, wie sie Dalton beschreibt und wie sie sich uns aus der römischen Geschichte präsentiert: eine Welt, in der Gastmähler, Freundschaften und Gönnerschaft wichtig waren.³ Es war aber auch eine Zeit, in der um rhetorische Schärfe gebuhlt wurde.⁴ Daltons Argumente werden tatsächlich schärfer, wenn die analysierten Anekdoten in die „Welt in der erzählt wird“ versetzt und nicht nur als „Welt von der erzählt wird“ interpretiert werden. Dabei werden nicht die Inhalte der Anekdote historisch ausgemalt („imagined“), wie es Dalton öfters macht, sondern die Lebenswelt in der die Anekdote Verwendung findet. Die Aussagekraft einer Anekdote wie der folgenden wird regelrecht potenziert, wenn sie in den Kontext eines Gastmahls gestellt wird, an dem reiche Gemeindemitglieder sitzen. In diesem Szenario wendet sich der Gastgeber an einen Gast und bittet ihn, das Gespräch mit einer Geschichte zu bereichern. Der Gelehrte erzählt daraufhin:

Es gab ein Ereignis (מעשה), an dem Rabbi Eliezer, Rabbi Yehoshua und Rabbi Akiva beteiligt waren, als sie in die Umgebung von Antiochia gingen, um Spenden für die Gelehrten zu sammeln. Dort gab es einen Mann namens Abba Yudan, der grosszügig Unterstützung leistete. Er verarmte. Er sah unsere Lehrer auf sein Haus zukommen und wurde blass. Seine Frau fragte ihn: „Warum siehst du so krank aus?“ Er erzählte ihr sein Problem: „Unsere Lehrer sind hier, und ich weiss nicht, was ich für sie tun soll.“ Seine Frau, die gerecht war, sagte zu ihm: „Wir haben nur noch ein Feld übrig. Geh und verkaufe die Hälfte davon und gib ihnen [das Geld].“ Er ging hin und tat das. [Die Gelehrten] sagten zu ihm: „Möge der Allwissende deinen Verlust ersetzen.“ Unsere Lehrer verliessen ihn.

Er ging hinaus, um zu pflügen. Als er sein halbes Feld pflügte, öffnete der Heilige seine Augen – die Erde tat sich vor ihm auf, und seine Kuh fiel hinein und brach sich ein Bein. Er stieg hinab, um sie herauszuholen und fand dort einen Schatz. Er sagte: „Das Bein meiner Kuh wurde zu meinem Vorteil gebrochen.“ Als unsere Lehrer dorthin zurückkehrten, fragten sie nach ihm und sagten: „Wie geht es Abba Yudan?“ Sie antworteten: „Wer kann vor Abba Yudan kommen?! Abba Yudan [Herr] seiner Ziegen, Abba Yudan [Herr] seiner Kamele, Abba Yudan [Herr] seiner Ochsen.“

Er kam zu ihnen und sagte: „Euer Gebet hat Früchte getragen, und die Früchte haben Früchte getragen.“ Sie sagten zu ihm: „So wahr du lebst, auch wenn andere mehr gegeben haben als du, haben wir dich doch an die Spitze [der Liste] gesetzt.“ Sie nahmen ihn und setzten ihn in ihre Mitte, und sie lasen diesen Vers für ihn: „Die Geschenke eines Menschen schaffen ihm Raum (Sprüche 18,16).“ (Levitikus Rabba 5:4 par p. Horayot 3:4, 48a, basierend auf Daltons Übersetzung 187–188)

³ Seraina Ruprecht, *Unter Freunden: Nähe und Distanz in sozialen Netzwerken der Spätantike*, Vestigia 74 (C. H. Beck, 2021).

⁴ Jack W.G. Schropp, *Pugna Litterarum: Studien zur kompetitiven Geschichtsschreibung in der griechisch-römischen Literaturelite der Kaiserzeit*, Vestigia 77 (C.H. Beck, 2023).

Wenn das Gastmahl als Zweck und ‚Sitz im Leben‘ dieser Anekdote angenommen wird, ändert das den Fokus der Fragestellung. Es ist nicht mehr wichtig, ob es in Antiochien Juden gab und wie es finanziell um diese bestellt war (189). Es spielt auch keine Rolle, was genau der Grund für die Verarmung ‚Abba Yudans‘ war und ob die Rabbinen selber arm waren oder nicht (189–190). Vielmehr würde es Daltons These stützen, dass die Gelehrten das Gastmahl nutzten, um für ihre Sache zu werben, und es würde den Einbezug der Frauen erklären („seine Frau, die gerecht war, sagte zu ihm...“). Die Markierung der Anekdote als *ma’aseh* weist auf ihren Wunder-Gehalt voraus und eignet sich damit besonders gut dafür, die Aufmerksamkeit der anderen Gäste oder sogar der Passanten auf dem Markt zu erregen.⁵ Zweifelsohne beteiligten sich die Rabbinen intellektuell am rhetorischen Agon der ersten Jahrhunderte als Ausdruck ihrer Expertise, sonst hätten sie sich mit deren Inhalt gar nicht durchsetzen können.⁶ Unter diesem Gesichtspunkt wären die ‚Anekdoten‘ in erster Linie das Mittel zum Zweck der Anerkennung der Expertise und ihrer monetären Förderung und nicht eine historisch auswertbare Dokumentation davon, wie die Rabbinen zu ihrem Expertenstatus kamen.

Dalton hat gute Vorarbeit geleistet und es braucht nun nicht mehr viel zur Beantwortung der Frage, wie die Rabbinen Experten wurden.

⁵ Die von mir konstruierte Szene erinnert damit auch an Petronius’ *Satyricon* 61–64.

⁶ Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Johns Hopkins University Press, 2003), bes. 64; Richard Hidary, *Rabbis and Classical Rhetoric: Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash* (Cambridge University Press, 2017); Burton L. Visotzky, *Aphrodite and the Rabbis: How the Jews Adapted Roman Culture to Create Judaism as We Know It* (St. Martin’s Press, 2016), bes. 87–112.