Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

# Proselyten (AT)

Prof. Dr. Philipp Enger

erstellt: September 2010

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/66305/

DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

# Proselyten (AT)

Prof. Dr. Philipp Enger

Evangelische Hochschule Berlin, Studiengang Evangelische Religionspädagogik

## 1. Herkunft und Bedeutung des Begriffs

Der Begriff Proselyt (προσήλυτος *prosēlytos*) begegnet zum ersten Mal in den ältesten Teilen der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel für das hellenistische Diapora-Judentum, und bedeutet wörtlich übersetzt „Hinzugekommener". Die Verfasser der griechischen Tora-Übersetzung verwenden den griechischen Neologismus, der außerhalb der jüdischen und christlichen Literatur keine Verwendung findet, als nicht weiter erklärungsbedürftige Regelübersetzung für den hebräischen גֵּר *ger*, → „Fremden" (Ausnahmen: Gen 15,13; Gen 23,4; Ex 2,22; Ex 12,19; Ex 18,3; 2Sam 1,13; Jer 14,1.8; Ps 39,13; Ps 118,19; Hi 31,32; 1Chr 29,15.). Es wird nicht deutlich, was dieser spezielle Begriff in der 1. Hälfte des 3. Jh.s im hellenistischen Ägypten konkret bedeutet, nur dass er vom „Niedergelassenen" (πάροικος *paroikos*) bewusst unterschieden wird und ein eigenes Phänomen der jüdischen Diaspora beschreibt (vgl. van Houten, 182f).

Die erste Definition von π ροσήλυτος *prosēlytos* liefert der ebenfalls in der ägyptischen Diaspora lebende jüdische Philosoph → Philo von Alexandrien (ca. 25 v. Chr. bis 50 n. Chr.): Er sei ein Mensch, der seinen Lebensschwerpunkt zur Frömmigkeit verlegt und eine neue, Gott liebende Gemeinschaft erreicht hat; dafür verlasse er sein Heimatland, seine Verwandtschaft und seine Freunde um der Tugend und der Frömmigkeit willen, empfange rechtliche wie soziale Gleichstellung mit genuinen Juden und wähle einen neuen Lebensweg (De specialibus legibus 1,51-53; De Josepho 87; De virtutibus 102-04; Wikisource-Philo). Über 200 Jahre nach seinem ersten Auftauchen definiert Philo den Proselyten als Konvertiten zum Judentum.

## 2. Vorgeschichte im Alten Testament

Die Herausbildung einer Konversionsoption zum antiken Judentum zwischen dem 3. Jh. v. und dem 3. Jh. n. Chr. eröffnet die Frage nach vorausgehenden

Entwicklungen in der Zeit des alttestamentlichen Judentums. Da weder die Begrifflichkeit noch die Kriterien und Konditionen der Konversion damals feststanden bzw. heute historisch geklärt sind, müssen moderne Konstrukte von Konversion herangezogen werden. Aus der religionssoziologischen und -geschichtlichen Forschung lassen sich drei Indikatoren von Konversion herausarbeiten, die in der exegetischen Untersuchung biblischer Quellen anwendbar sind:

1. Veränderung der kognitiven Grundeinstellungen,

2. Neuorientierung der Mentalitäts- und Verhaltensmuster und

3. soziale wie religiöse Statuswechsel (vgl. Enger, 30-54.489-91; McNight, 1-7; Mohr, 436f; Cohen, 26).

Durch die Schwierigkeiten der Verschiedenartigkeit und Rückprojektion späterer Kriterien sind viele alttestamentliche Texte in Betracht gezogen worden, Konversionsphänomene zu beschreiben. Bei ihrer Darstellung ist zwischen den grundlegenden Gattungen, nämlich Gesetzestexten, Erzählungen, prophetischen und poetischen Texten, zu unterscheiden. Bei den erzählenden Texten ist zu berücksichtigen, dass die fiktiven Figuren auch literarische Funktionen erfüllen; bei den prophetischen Texten stellt sich die Frage, ob der Text zu seiner Zeit Autorität besaß oder Oppositionsmeinung bzw. Zukunftsutopie vorstellt.

## 2.1. Gesetzestexte

Der freie, aber sozial abhängige גֵּר *ger*, der lokal und / oder ethnisch → „Fremde“, wird im Rahmen des → Sabbatgebots des → Bundesbuchs (Ex 23,12) in den Tabubrauch zur Regeneration der physischen Kräfte, menschlicher wie tierischer, einbezogen und gehört beim Wochen- und Laubhüttenfest des deuteronomischen Gesetz zur Festgemeinschaft, die angesichts der Erntefreude ein Gesellschaftsideal frei von Unterschieden und Grenzen symbolisiert (Dtn 16,9-15). Er profitiert in beiden Fällen von Regeln des religiösen Verhaltens der israelitischen Gesetzesadressaten, ohne in ein selbstständiges Verhältnis zu JHWH einzutreten. Eine mögliche Ausnahme bildet die Regelung in Dtn 23,9, dass die Enkelkinder von im Land lebenden → Edomitern und Ägyptern, zur „Versammlung JHWHs“ zugelassen werden. Die mögliche religiöse Bedeutung dieses vorexilischen lokalen Gremiums über die Verteilung von Landnutzungsrechten hinaus (Mi 2,5) ist offen, ebenso ob es zum Zeitpunkt des Eintrags von Dtn 23,9 noch zusammentrat.

Der גֵּר *ger* der priesterlichen Gesetzgebung (ausführlich → Fremder) hingegen gilt verschienen Exegeten und Exegetinnen als vollgültiger Proselyt / Konvertit (Bultmann, van Houten, Vieweger), während andere diese Beurteilung einschränken (Bertholet, Kuhn) oder gar ablehnen (Crüsemann, Enger, Milgrom). Er scheint nicht mehr grundsätzlich in ökonomischer Abhängigkeit zu existieren (Lev 25,47-54) und verantwortetet ggf. einen eigenen Haushalt (Ex 12,43-49). Das Verständnis seines religiösen Status hängt insbesondere von der Beurteilung des Bezugsrahmens der sog. Inklusionsformel ab („ein Gesetz bzw. eine Satzung / Weisung soll gelten für euch, für den Fremdling wie für den Einheimischen"; Ex 12,49; Lev 24,22; Num 9,14; Num 15,29) sowie von der Einschätzung der Beschneidung als Identitätskriterium des גֵּר *ger* (Ex 12,43-49). Auf jeden Fall erhält er das Recht, JHWH Opfer darzubringen, eine einfache (möglicherweise, verglichen mit Juden, unvollständige) religiöse Beziehung zu ihm aufzubauen und dadurch an der religiös organisierten sozialen Gemeinschaft der Juden in Palästina teilzunehmen. Er erhält darüber hinaus die Option, das Passafest auszurichten, wenn er sich und die männlichen Mitglieder seines Haushalts beschneiden lässt.

## 2.2. Erzählungen

In der Erzählung von → Jitros Besuch bei seinem Schwiegersohn → Mose nach dem gelungenen Auszug aus Ägypten erkennt die literarische Figur des midianitischen Priesters Jitro – gewissermaßen als außen stehender, aber kompetenter Betrachter – die erwiesene Überlegenheit JHWHs in einer polytheistischen Umgebung an (Ex 18,11; vgl. → Rahabs „Bekenntnis" in Jos 2,9-13). Anschließend unterstreicht er diese Anerkenntnis durch den gemeinschaftsstiftenden Verehrungsakt eines Opfermahls mit Mose, → Aaron und den Ältesten als Repräsentanten der JHWH-Verehrer-Gemeinschaft (Ex 18,12). Über sein persönlich-religiöses Verhältnis zu JHWH und seine weitere Verehrungspraxis wird nichts ausgesagt, und er schließt sich nicht der zum Sinai weiterziehenden Exodus-Gruppe an.

In deuteronomistischen Erzählungen (→ Deuteronomismus) wird der hier weiterhin von der Gemeinschaft der israelitischen Adressaten abhängige גֵּר *ger* in den Bundesschluss in → Moab (Dtn 29,10) sowie das Auditorium der öffentlichen Toraverlesung (Dtn 31,12; Jos 8,33.35) eingeschlossen. Er steht jeweils in einer Aufzählungskombination mit Frauen und anderen unselbstständigen Menschen. Seine Mitverpflichtung beruht weniger auf einer persönlich-religiösen Veränderung als vielmehr auf der umfassenden Verantwortlichkeit der israelitischen Vollbürger für alle von ihnen abhängigen

Menschen. Als dauerhaft in der familiären Gemeinschaft Lebender hat er die Verhaltensnormen der Gemeinschaft zu respektieren, um den sozialen Frieden und die Gottesbeziehung der Gemeinschaft nicht zu gefährden.

Die hochgradige Loyalitätsbekundung → Ruts (Rut 1,16f) zu ihrer Schwiegermutter Naomi gipfelt in der Aussage: „Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott." Die Erzählfigur Rut ist als „Wandlerin zwischen den Welten" konstruiert. Sie legt männliche Verhaltensweisen an den Tag, changiert in der ethnischen Zugehörigkeit zwischen ihrer moabitischen und judäischen Sippe und tritt in ein bedingtes, persönlich-religiöses Verehrungsverhältnis zu JHWH, ohne dessen Exklusivität zu klären. Die in Rut 1,16f konstruierte religiöse und ethnische Neuorientierung Ruts steht im Dienste ihrer vorbildlichen Loyalität zu Naomi. Ihre moabitische Herkunft (→ Moab) bleibt maßgeblich und bildet ein entscheidendes Motiv für die Entstehung der Erzählung. Ihre religiöse Zugehörigkeit ist uneindeutig, da ihr Verhältnis zu ihrer moabitischen Heimatgottheit ungeklärt bleibt.

Der aramäische Offizier → Naaman wird auf → Elisas Empfehlung hin durch ein rituelles Bad im → Jordan von einer Hautkrankheit geheilt (2Kön 5). Er begegnet daraufhin Elisa mit einem monotheistischen Bekenntnis („Siehe nun, ich habe erkannt, dass es keinen Gott auf der ganzen Erde gibt, wenn nicht in Israel.", 2Kön 5,15), dem Wunsch, in seiner Heimat JHWH legitimiert opfern zu können (2Kön 5,17), und der Bitte um Dispens, wenn er an der Seite des aramäischen Königs den Gott Rimmon verehren muss (2Kön 5,18). Der Prophet reagiert darauf mit der Ablehnung von Geschenken (2Kön 5,16) und der formelhaften Verabschiedung „Geh in Frieden!" (2Kön 5,19). Elisas Abschiedsgruß honoriert Naamans Zeugnis und Ergebenheit, aber legitimiert keinen gleichwertigen JHWH-Kult durch Nicht-Israeliten im Ausland. Die fiktive Erzählfigur Naaman vollführt eine subjektiv vollständige Konversion, aber um als Repräsentations- bzw. Identifikationsfigur für reale „Konvertiten" zum Judentum dienen zu können, fehlt ihm der identifikatorische Modellcharakter, die Akzeptanz durch die autoritative Repräsentationsfigur einer möglichen Referenzgruppe und die Integration in eine repräsentative Gemeinschaft.

Im → Jonabuch reagieren die Seeleute auf ihre Rettung aus Seenot mit Gottesfurcht, Opfer und Gelübde (Jon 1,16) und die Niniviten auf die Vernichtungsdrohung mit Buße (Jon 3,7-9). Beide wenden sich an die zuständige, sie bedrohende Gottheit und sichern ihr Überleben durch verbreitete Akte altorientalischer Gottesbeziehung und Verehrungspraxis. Entsprechend dem Anliegen der Erzählung, das Verhältnis JHWHs zu den nicht-jüdischen Völkern zu klären, werden Seeleute wie Niniviten in ihrem ethnischen und religiösen

Kontext belassen und in eine positive Beziehung zu JHWH gesetzt. Weder die Seeleute noch die Niniviten machen eine Statusveränderung durch – im Gegenteil, ihr Status wird durch ihre kultische Handlung abgesichert und wieder stabilisiert.

Im → Esterbuch begegnen zwei verschiedene Begriffe für eine persönlich-religiöse Veränderung zum Judentum, die inhaltlich unterschiedlich qualifiziert sind. Aus Angst vor den Juden nach der Aufdeckung der Haman-Verschwörung „judaisieren" (מִתְיַהֲדִים *mitjahădîm* יהד *Hitp.*) sich manche von den Völkern des Landes (Est 8,17). Die hyperbolische Verkehrung der anti-jüdischen Bevölkerungselemente in pro-jüdische Sympathisanten ist ein ironischer Erzählzug, der weder zur Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft noch zur Anerkennung durch autoritative Stellen kommt. Wenn hingegen später die Juden „für sich und für ihre Nachkommen und für alle, die sich ihnen anschließen (לוה *lwh Nif.*)", die Purimfestordnung ratifizieren, dann stellt dieses Verfahren sicher, dass die Angeschlossenen autoritativ anerkannt und integriert sind. Die Differenz zwischen den „Judaisierten" der fiktiven Gegenwart (Perserzeit) und den „Angeschlossenen" der fiktiven Zukunft könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Verfasser des Esterbuchs um den Entstehungsprozess der Option, sich der jüdischen Gemeinschaft anzuschließen, wusste und diesen erst in seiner Zeit als relativ abgeschlossen ansah.

Im Esra-Nehemia-Buch taucht in zwei Listen – der Versammlungsteilnehmer bei der Tempeleinweihung und dem ersten Passafest der Exilsrückkehrer (Esr 6,21) sowie der Unterzeichnenden unter die Selbstverpflichtungsurkunde auf die Tora (Neh 10,29) – eine besondere Gruppe auf, nämlich „alle, die sich von den Völkern des Landes bzw. den Unreinreiten der Völkerschaften der Länder zu ihnen bzw. zur Tora Gottes abgesondert (בדל *bdl Nif. / Hif.*) haben". In beiden Momenten ritualisierter, gemeinschaftlicher Akzeptanz von Tempel und *tôrāh* wird die judäische Gemeinschaft rekonstituiert und öffnet sich im erzählerischen Reflex des Esra-Nehemia-Buchs paradigmatisch für diejenigen nicht aus dem Exil zurückgekehrten Bewohner Palästinas, die sich rückhaltlos und vollständig der neukonstituierten Gemeinschaft anschließen wollen.

Zu → Hiskias großem Passafest anlässlich der abgeschlossenen Tempelrenovierung in 2Chr 30 – eine Fiktion der nachexilischen Zeit – werden die übrig gebliebenen Bewohner des ehemaligen Nordreichs eingeladen. Bei der Festversammlung erscheint in der Teilnehmerliste zusätzlich die Gruppe der „Fremden, die aus dem Lande Israel gekommen sind und die in Juda wohnen" (2Chr 30,25). Vermutlich greift der chronistische Verfasser den priesterlichen *ger*-Begriff auf und nutzt ihn erzähltaktisch. Er spezifiziert weder die Herkunft

der Fremden noch ihren Status, setzt aber einerseits ihre Differenz zu judäischen und israelitischen Kultgemeinschaften und andererseits ihre Zulassung zu Tempelbezirk und ihre Beschnittenheit als Teilnehmer des Passafests voraus. Somit können sie zur Zwangsarbeit beim Tempelbau herangezogen werden (1Chr 22,2; 2Chr 2,16f), was den Gemeinschaftsmitgliedern nicht zuzumuten wäre, und verbinden die parallel gestalteten Herrschaftszeiten Salomos und Hiskias.

## 2.3. Prophetische Texte

Der Auftakttext der tritojesajanischen Sammlung (→ Tritojesaja) liefert einen ersten umfassenden Entwurf von Proselytentum (Jes 56,3-8). Die „Ausländer (בְּנֵי הַנֵּכָר), die sich JHWH angeschlossen haben (לוה *lwh Nif.*), ihm zu dienen und den Namen JHWHs zu lieben und ihm Diener zu sein", fürchten ihre Aussonderung. Sie erhalten die göttliche Zusage, dass JHWH sie in seinem Gebetshaus erfreuen wird und ihre Brand- und Schlachtopfer sein Wohlgefallen finden werden. Sie erfüllen in Beschreibung und Zusage alle Indizien einer Konversion. Inwiefern dieser prophetische Entscheid weit reichende Autorität besessen und praktische Durchsetzung erfahren hat, ist zweifelhaft.

In Jes 14,1 werden die Begrifflichkeit der (priesterlichen) Gesetzestexte und des tritojesajanischen Propheten zusammengeführt: „Und der *ger* wird sich ihnen anschließen (לוה *lwh Nif.*), und sie werden sich dem Hause Israel zugesellen." In der eschatologischen Zukunftshoffnung schließen sich die mitverantworteten Fremden gänzlich der Israel-Gemeinschaft an, bevor die Völker zu deren Gefangenen und Sklaven verdammt werden.

Der Prophet → Ezechiel bzw. ein späterer Redaktor bedient sich priesterschriftlicher Sprache, wenn er sich mit seiner Kritik an der Unvereinbarkeit von JHWH-Prophetenbefragung und Fremdgötterverehrung an das Haus Israel und den Fremden wendet, der Fremder in Israel ist (Ez 14,1-11). Eigenartigerweise wird der גֵּר *ger* nur in Ez 14,7 angesprochen, während sonst das Haus Israel allein Adressat ist, und scheint als sonst im Land Israel niedergelassener Fremder in der Diaspora deplaziert. Seine Verehrungspraxis wird zur Monolatrie verengt. Durch die Formulierung des Fehlverhaltens als „wegweihen von hinter JHWH" wird deutlich, dass der Diapora-Fremde ein integriertes Element der Gefolgschaft JHWHs ist und als Frühform des Proselyten gelten kann.

Im Rahmen der ezechielischen Reformvision (Ez 40-48) ordnet ein sehr knapper

Einwurf in Ez 47,22f an, dass bei der Neuverteilung des erblichen Grundbesitzes in Palästina die inmitten der Israeliten dauerhaft niedergelassenen Fremden (גֵּרִים *gerîm*) zu berücksichtigen seien. Die Zuteilung von Erbbesitz an Fremde ist möglicherweise einesteils Anerkennung der realen Landbesitzverhältnisse im jüdischen Siedlungsgebiet Palästinas und anderenteils stringente Fortführung der spätpriesterschriftlichen Fremden-Theologie, ohne dass eine religiöse Konnotation beigefügt würde.

Z u Jes 19,18-25; Jes 66,18ff und Mi 4,3-4 vgl. → Eschatologie: 3.2.7. Die Einbeziehung der Völker.

## 2.4. Poetische Texte

I n Ps 115,9-11; Ps 118,2-4 und Ps 135,19f werden jeweils drei bzw. vier verschiedene Gruppen zu Vertrauen und Lob gegenüber JHWH aufgefordert: Israel, das Haus Aaron (und das Haus Levi) sowie die JHWH-Fürchtigen. Es ist jedoch zweifelhaft, dass ein Ausdruck, der in anderen, zeitlich nahestehenden Psalmen die fromme Elite der JHWH-Gemeinschaft bezeichnet, hier eine gänzlich andersartige Gruppierung, nämlich nicht-jüdische Konvertiten, umschreibt. Der Ausdruck ist eher als eine zusammenfassende Bezeichnung der vorher angesprochenen Gruppierungen zu verstehen.

## 2.5. Zusammenfassung

In der nachexilischen Zeit entstehen verschiedene Modelle der religiösen Öffnung der jüdischen Gemeinschaft nach außen, die teilweise minderberechtigte, teilweise fiktive (z.B. 2Kön 5,15-19; 2Chr 30,25), aber auch – vermutlich erst in hellenistischer Zeit – vereinzelt voll berechtigte Status (insbes. Jes 56,3-8; Ez 14,5; Est 9,27; Esr 6,21; Neh 10,29) vorstellen. Die Wirklichkeitsnähe und Umsetzungsbreite dieser Vorformen des Proselytentums sind historisch kaum zu erheben.

# 3. Zwischentestamentliche Literatur

Abgesehen von endzeitlichen Visionen, die von einzelnen oder massenhaften Konversionen aus den Reihen der Nicht-Israeliten und Nicht-Israelitinnen zum Judentum berichten (Tob 13,13; Tob 14,6 [Lutherbibel: Tob 14,8]; äthHen 48,4; 53,1; 90,30-33; TestJud 24,6; 25,5; TestSeb 9,8; TestDan 5,11; 6,7; TestAss 7,3; TestBenj 9,2; 10,5; 4Esr 6,26; 7,133; syrBar 68,5; 72,2-5; Sib 3,558-61.767-79.; → Henoch-Literatur; → Testament der Zwölf Patriarchen; → Baruchbuch), sind die

konkreten Hinweise auf regelrechte Konversionen zum Judentum in der zwischentestamentlichen Literatur spärlich. Die Sinaiticus-Handschrift des griechischen Textes des → Tobitbuchs (2. Jh. v. Chr.) erwähnt die „Proselyten, die sich Israel angeschlossen haben“ (Tob 1,8). Im syrischen → Baruchbuch (um 70 n. Chr.) fragt Baruch Gott, was das endzeitliche Schicksal derer sei, „die ihre Eitelkeit aufgegeben und sich unter deine Fittiche geflüchtet haben“ (syrBar 41,4), und erhält die Antwort Gottes: „Für die, die früher nicht vom Leben wussten und später dieses erst erkannten und sich vermischten mit des Volkes Samen, das sich abgesondert hat, gilt ihre frühere Zeit wie Berge.“ (syrBar 42,5). Die hellenistisch-jüdische Erzählung → „Josef und Asenet“ (zwischen 2. Jh. v. Chr. und 1. Jh. n. Chr.) berichtet vom wundervollen Konversionsprozess der Tochter des ägyptischen Priesters Potifera (Gen 41,45.50; Gen 46,20) sowie ihrer Verlobung und Hochzeit mit dem israelitischen Patriarchen und verarbeitet dabei Bräuche und Riten, mit denen der Übergang einer nicht-jüdischen Frau zum Judentum zwecks Heirat mit einem Juden begangen wurde.

Verschiedentlich wird von weiteren herausragenden Persönlichkeiten der nicht-jüdischen Umwelt berichtet, die sich dem Judentum angenähert hätten. Das → Juditbuch (2. Hälfte 2. Jh. v. Chr.) erzählt vom Ammoniterkönig → Achior, dass er nach der Enthauptung des → Holofernes aus ganzem Herzen an Gott geglaubt habe, sich habe beschneiden lassen und „bis zum heutigen Tag“ dem Hause Israel angeschlossen sei (Jdt 14,10 [Lutherbibel: Jdt 14,6]). Zur selben Zeit berichten der → Aristeasbrief, dass der hellenistisch-ägyptische Diadochenherrscher Ptolemaios II. den Gott Israels verehrt und das Judentum protegiert habe (Arist 37.40.187-202.266-77; Aristeasbrief), und der Zusatz zum Danielbuch vom → Bel und vom Drachen, dass ein namenloser König von Babylon Jude geworden sei (ZusDan 2,26-28) und den Gott der Juden als den einzigen proklamiert habe (ZusDan 2,41). Schließlich berichtet Flavius Josephus von der Tora-Observanz und der späteren Beschneidung des Königs Izates von Adiabene, der zur Zeit des Claudius regierte (Antiquitates 20,34-48).

Auch einige **römische Autoren** berichten von Nicht-Juden, die jüdische Bräuche praktizieren. Das prominenteste Beispiel stammt aus der 14. Satire des Juvenal, wo er anführt, dass der Sohn eines Mannes, der jeden siebten Tag faulenze und Schweinefleisch für ebenso wertvoll halte wie Menschenfleisch, jenem nicht nur nacheifere, sondern schlimmer noch, sich beschneiden lasse, die römischen Gesetze verachte und mit Ehrfurcht das von Mose überlieferte, jüdische Gesetz studiere und befolge (Saturae 14,96-106; desweiteren vgl. Dio Cassius, Historiae 60,6,; Horaz, Sermones 1,9,68-72; Martial, Epigrammata 7,30,5-8; Petronius, Satyricon 68,8; Plutarch, Vita Ciceronis 7,6; Seneca, Epistulae 108,22; Sueton, Vita

12,2; Tacitus, Historiae 5,5; Valerius Maximus, Facta et Dicta Memorabilia 1,3,3).

## 4. Rabbinische Literatur

Im 1. Jh. v. Chr. finden sich erste Hinweise einer rabbinischen Lehrdiskussion über die Aufnahme von Nicht-Juden in die jüdische Gemeinschaft und schließen – wie möglicherweise die Septuaginta – an den alttestamentlichen Begriff גֵּר *ger* → „Fremder" an. Der Talmud-Traktat Scheqalim verpflichtet die „Fremden", die Tempelsteuer zu entrichten (Babylonischer Talmud, Traktat Scheqalim 1,3.6; Text Talmud 2), während Nicht-Juden und Samaritaner nicht zahlen dürfen (Scheqalim 1,5). Von Rabbi Hillel wird berichtet, dass er einem Nicht-Juden, der zum גֵּר *ger* werden will, wenn der Rabbi ihm die ganze Tora lehren könne, die Tora in der Goldenen Regel zusammenfasst und den Rest zu Ausführungen erklärt, die der frische גֵּר *ger* zu lernen habe (Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat 31a; Text Talmud). Der Ende des 2. Jh.s n. Chr. lehrende Rabbi Jose ben-Juda besteht hingegen darauf, dass ein גֵּר *ger* die gesamte Tora akzeptieren müsse bis hin zum kleinsten Detail der rabbinischen Überlieferung (Tosefta Demai 2,5).

Aus der Zeit kurz nach dem Bar-Kochba-Aufstand (133-35 n. Chr.) stammt eine Art Zeremonie für die Aufnahme eines גֵּר *ger* (Babylonischer Talmud, Traktat Jevamot 47a-48a; Text Talmud). Wenn er auf die Frage nach seinen Motiven angesichts der Leiden und der Verfolgungen des jüdischen Volkes antwortete, er wisse darum und sei unwürdig, dann wurde er einem ausführlichen Tora-Unterricht unterzogen und beschnitten. Nachdem die Wunde verheilt war, nahm er in Anwesenheit von zwei Zeugen das Tauchbad vor, währenddessen er an einige der leichteren und schwereren Gebote erinnert wurde. Nach dem Auftauchen sei er ein Israelit gewesen in allem, was er tat, und wie ein neugeborenes Kind. Nach längerer Diskussion setzt sich Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh.s der Aufnahmeritus für גֵּרִים *gerîm* aus Beschneidung, Tauchbad und Opfer am Jerusalemer Tempel zusammen (Babylonischer Talmud, Traktat Keritot 8b-9a und Traktat Jevachim 46a-47a; Text Talmud 2). Während die rabbinischen Diskussionen um Funktion und Verhältnis von Beschneidung oder Tauchbad auf die reale Praxis dieser beiden Riten schließen lassen, scheint die Forderung eines ersten Opfers am Jerusalemer Tempel nach dessen Zerstörung eher von symbolischer Natur gewesen zu sein.

Für das 1. Jh. v. Chr. lässt sich eine Möglichkeit für Nicht-Juden und Nicht-Jüdinnen zur Konversion zum Judentum sehr wahrscheinlich als ausgebildet nachweisen. Ihre Konditionen, Kriterien und Konsequenzen sind kaum zu

rekonstruieren, wahrscheinlich sehr vielfältig und sicher regional unterschiedlich (vgl. Cohen). Inwiefern der προσήλυτος *prosēlytos* der Septuaginta ein Konvertit im vollständigen Sinne späterer rabbinischer Regelungen war, bleibt offen.

# Literaturverzeichnis

## 1. Lexikonartikel


- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, Stuttgart 1890-1980
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1953-1973
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003


## 2. Weitere Literatur

vgl. die Literatur unter → Fremder


- Allen, W.C., On the Meaning of προσήλυτος in the Septuagint, Exp. 4/10 (1894), 264-275
- Bertholet, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i.Br. / Leipzig 1896
- Birnbaum, E., The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews and Proselytes, BJSt 290 (Studia Philonica Monographs 2), Atlanta 1996
- Bultmann, C., Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „*ger*" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992
- Cohen, S.J.D., Crossing the Boundary and Becomming a Jew, HThR 82 (1989), 13-33
- Crüsemann, F., Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden"-Gesetze im Alten Testament, WuD 19 (1987), 11-24
- Eichhorn, D.M. (Hg.), Conversion to Judaism. A History and Analysis, New York 1965
- Enger, P.A., Die Adoptivkinder Abrahams, Eine exegetische

Spurensuche zur Vorgeschichte des Proselytentums (BEATAJ 53), Frankfurt a.M. u.a. 2006
- Haarmann, V., JHWH-Verehrer unter den Völkern. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008
- van Houten, C., The Alien in Israelite Law (JSOT.S 107), Sheffield 1991
- Kuhn, K.G., Art. προσήλυτος, ThWNT 6, Stuttgart 1959, 727-745
- Kuhn, K.G. / Stegemann, H., Art. Proselyten, PRA.S 9 (1962), 1248-1283
- McKnight, S., A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period, Minneapolis 1991
- Milgrom, J., Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel, JBL 101 (1982), 169-176
- Mohr, H., Art. Konversion / Apostasie, in: H. Cancik u.a. (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd.3, Stuttgart u.a. 1993, 436-45
- Porton, G.G., The Stranger within Your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature, Chicago / London 1994
- Schiffman, L.H., Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism, Hoboken 1985
- Vieweger, D., Vom „Fremdling“ zum „Proselyt“. Zur sakralrechtlichen Definition des גֵּר im späten 5. Jahrhundert v. Chr., in: ders. / E.-J. Waschke (Hgg.), Von Gott reden (FS S. Wagner), Neukirchen-Vluyn 1995, 271-284
- Will, E. / Orrieux, C., „Prosélytisme juif”?. Histoire d’une erreur, Paris 1992

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de