

53

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG
DES ALTEN TESTAMENTS
UND DES ANTIKEN JUDENTUMS

Philipp A. Enger

Die Adoptivkinder
Abrahams

PETER LANG

I. EINLEITUNG

Die jüdische Literatur der nachkanonischen Antike liefert deutliche Hinweise auf die Entwicklung einer Konversionsoption zum Judentum¹ in den letzten Jahrzehnten vor der Zeitenwende. Schon die Verfasser der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, die in einem 200 Jahre währenden Prozeß seit der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts v.u.Z. entstanden ist,² scheinen die Existenz von nicht-genuineen Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaft in Alexandria als selbstverständliche Gegebenheit anzusehen. Sie verwenden für dieses Phänomen den griechischen Neologismus *προσήλυτος*, der außerhalb der jüdischen, christlichen und davon abhängigen Literatur keine Verwendung findet³. Er übersetzt in 71 von 77 Fällen das hebräische Substativ *נָא* und einmal das Partizip *נָא* von *נָא* I (IChr 15,9)⁴. Da die Verfasser der Septuaginta ihren Begriff weder für erklärungsbedürftig halten noch genauer definieren, war seine Bedeutung ihren intendierten Lesern und Leserinnen offenbar bekannt, während er den modernen Lesern und Leserinnen Raum für ihr zeitgenössisches Verständnis öffnet. Im modernen Sprachgebrauch ist der Proselyt ein „Neubekehrter, im Altertum bes[onders] zur Religion Israels übergetretener Heide“⁵, und die urchristliche Polemik in Mt 23,15 gibt der Wendung „Proselyten machen“ bis heute die abwertende Bedeutung: „Personen für einen Glauben od[er] eine Anschauung durch aufdringliche Werbung gewinnen“⁶. Trotz der umgangssprachlichen antijudaistischen Färbung bleibt der Begriff „Proselyt“ der Fachausdruck für den Konvertiten zum Judentum, wie auch immer die Kriterien, Konditionen und Konsequenzen der Konversion definiert sind. Es ist jedoch fraglich, inwieweit bereits der antike Begriff *προσήλυτος* diese Eindeutigkeit besaß oder noch

¹ Zur modernen Forschung hinsichtlich des antiken Proselytentums vgl. Bialoblocki, Proselyten; Glasser, Conversion, 58-69; Goldenberg, TRE 27, 521-25 (Lit.: aaO., 524f); Lévi, prosélytisme; Kuhn, ThWNT 6, 727-45; Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1248-83; McKnight, Light; Rabinowitz, EJ 13, 1182-86; Rosen, Juden; Schiffmann, Jew, 19-39; Schürer, Geschichte, 150-188; Segal, Proselytism; Simon, débuts.

² Vgl. Brock, TRE 6, 163f und die dort angegebene Literatur (aaO., 170f).

³ Es handelt sich um eine Ableitung vom Wortstamm *-ελυ-* (mit Kompositionsdehnung *-ηλυ-*) zu *ἔρχομαι*, „kommen, gehen“, unter Voranstellung der Präposition *πρό-*, mit Akkusativ: „nach... hin, auf... zu“.

⁴ An zwei Stellen wird der Begriff ohne Anhalt in der hebräischen Textüberlieferung eingefügt (Lev 17,3; Dtn 12,18), an einer Stelle wird er im nächsten Kontext redupliziert (Dtn 10,18), an einer weiteren übersetzt er fälschlicherweise den *infinitivus absolutus* von *נָא* II, „angreifen“ (Jes 54,15), und das Buch Tobit schließlich, wo sich die letzte Stelle findet, hat keine hebräische Vorlage (Tob 1,8).

⁵ Duden Fremdwörterbuch, 641.

⁶ Ebd.

offen verschiedene Stadien der Annäherung an das alexandrinische Judentum beschrieb. Um die Konturen des antiken Begriffsverständnisses zu rekonstruieren, nähern wir uns ihm von der Seite der Ausnahmen in der Verwendung. Der hebräische Begriff נָגָר wird nur an 14 Stellen von der Septuaginta anders als mit προσήλυτος übersetzt: 11 Mal mit πάροικος, ‚nebenan Niedergelassener bzw. Wohnender‘ (Gen 15,13; 23,4; Ex 2,22; 18,3; Dtn 14,21; 23,7[hebr. 8]; IISam 1,13; IChr 29,5; Ps [LXX] 38,12; 118,19; Jer 14,8), ein Mal mit ξένος, ‚Fremder‘ (Hi 31,32) und zwei Mal mit γ(ε)ιώρας, einer Gräzisierung des aramäischen Äquivalents zu hebräisch נָגָר, Αָרוֹן (Ex 12,19; Jes 14,1)⁷. Angesichts der großen Übereinstimmung in beiden Richtungen kann man behaupten, daß προσήλυτος der von den Septuaginta-Übersetzern bevorzugte Begriff für hebräisch נָגָר ist und kontextbedingte Gründe vorliegen müssen, wenn sie einen anderen Begriff verwenden. Πάροικος bezeichnet anders als προσήλυτος

- den Status der Patriarchen in Kanaan (Gen 15,13; 23,4),
- den Status Moses in Ägypten (Ex 2,22; 18,3),
- den Status des amalekitischen Königsmörders im saulidischen Israel (IISam 1,13),
- den demütigen Status der Israeliten gegenüber JHWH im Lande (IChr 29,15; Ps [LXX] 38,13; 118,19) und
- die metaphorische Umschreibung der zurückhaltenden Präsenz JHWHS in Israel (Jer 14,8).

An allen diesen Stellen bezeichnet hebräisch נָגָר aus Sicht der Übersetzer eindeutig den territorial gänzlich Fremden, bis hin zur ethnischen und religiösen Andersartigkeit⁸. Allein Dtn 14,21 und 23,7 (hebr. 8) fallen auf den ersten Blick aus diesem Rahmen. Doch im ersten Fall betonen die deuteronomischen Gesetzgeber die Differenz zwischen den Adressaten und *gēr*; und im anderen Fall werden die Israeliten in Ägypten als *gērîm* bezeichnet, so daß der Eindruck einer Identifikation vermieden werden muß. Umgekehrt wirft die Übersetzung von נָגָר mit προσήλυτος in Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34 und Dtn 10,19 ein größeres Problem auf, weil der Begriff dort den Status der Israeliten in Ägypten beschreibt. Doch in allen vier Fällen handelt es sich um einen geprägten Motivationssatz, der nach dem Muster der ‚Goldenene Regel‘ die Situation der *gērîm* in Israel mit derjenigen der Israeliten in Ägypten parallelisiert⁹. Da das vorangehende Gebot bzw. Verbot, das der Motivationssatz begründen soll, sich

⁷ Vgl. Jastrow, Dictionary, 236. Hinsichtlich dieser beiden Stellen meinen W.C.ALLEN (Meaning, 273-75) und C.v.HOUTEN (Alien, 181 Anm.3), daß ihnen keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden könne. Sie würden keinen weiteren Einfluß auf die Unterscheidung der Septuaginta zwischen πάροικος und προσήλυτος in der Übersetzung von hebräisch *gēr* ausüben.

⁸ Vgl. Allen, Meaning, 266.

⁹ S.u. Exkurs A.

nach Meinung der Übersetzer auf den Proselyten bezieht, muß wegen der Logik der Konstruktion auch der Motivationssatz den Begriff προσήλυτος verwenden¹⁰. Ebenfalls problematisch erscheint die Septuaginta-Übersetzung von נָא in Lev 25,23 mit προσήλυτος. Wie in Ps (LXX) 38,13; 118,19 und IChr 29,15 wird dort der Status der Israeliten im Lande als ‚Niedergelassene und Klienten‘ auf JHWHS Grundbesitz dargestellt. Während aber an den anderen Stellen *gēr* mit πάροικος übersetzt wird, steht in Lev 25,23 προσήλυτος. Πάροικος ist die übliche Übersetzung der Septuaginta für בָּשָׂר, den spätpriesterschriftlichen Begriff für ‚abhängiger Niedergelassener‘ oder ‚Klient‘ (Ex 12,45; Lev 22,10; 25,6.23.35.40.45.47; Num 35,15)¹¹. Nur wenn er in Parallel mit נָא steht, erhält jener Begriff diese Übersetzung und בָּשָׂר eine andere (Gen 23,4; Ps [LXX] 38,15: παρεπίδημος; IChr 29,15: παροικούντες). Aber nicht so in Lev 25, wo נָא und בָּשָׂר drei Mal als Wortpaar stehen, und immer mit προσήλυτος καὶ πάροικος übersetzt werden. In Lev 25,35.47 handelt es sich um die in Israel lebenden niedergelassenen Fremden. Ähnlich wie in Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34 und Dtn 10,19 scheint die Statusparallelisierung von in Israel lebenden, grundbesitzlosen Fremden und grundbesitzenden Israeliten auf die Übersetzung sprachlich durchzuschlagen.

An zwei Stellen in der Septuaginta findet sich προσήλυτος ohne Äquivalent im hebräischen Text. In Lev 17,3 geht es um die Konzentration aller Schlachtung am Zentralheiligtum und in Dtn 12,8 um die Darbringung des Zehnten, der Erstgeburten des Viehs, der freiwilligen Gaben oder Opfer sowie der ‚heiligen Abgabe‘ am Zentralheiligtum. Der Septuaginta-Übersetzer überträgt auf Lev 17,3 die im folgenden fünf Mal eingesetzte Parallelformulierung für Israeliten und *gērîm* (Vv.8.10.12.13.15), obwohl die spätpriesterschriftlichen Verfasser dem *gēr* die Profanschlachtung bewußt freigestellt haben¹². In Dtn 12,18 ergänzt der Septuaginta-Übersetzer den *gēr* aus der Reihe der Festteilnehmer und -teilnehmerinnen in Dtn 16,11.14 und 26,11. Warum er das nur hier und nicht auch auch in Dtn 12,12 tut, bleibt fraglich. Offensichtlich bemüht sich aber der Septuaginta-Übersetzer den προσήλυτος auch in kultische Handlungen einzubeziehen, bei denen die hebräischen Verfasser den *gēr* seines Erachtens vergessen haben.

Nach Durchsicht aller Belege von προσήλυτος kommt W.C.ALLEN zu dem Schluß, daß die Septuaginta-Übersetzer den hebräischen Begriff נָא nicht im Sinne von ‚Fremder‘ oder ‚Niedergelassener‘ übersetzt hätten, sondern im späteren Sinne der Mischna als ‚Konvertit‘. Sie hätten mit προσήλυτος sowohl sprachlich wie inhaltlich einen Neologismus geschaffen¹³. K.G.KUHN definiert

¹⁰ Vgl. Allen, Meaning, 269; v.Houten, Alien, 181.

¹¹ S.u. bei II.2.4.1.2.

¹² S.u. bei II.2.2.1.4.

¹³ Meaning, 266; vgl. v.Houten, Alien, 181f; Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1248-54; Will/Orrieux, Proselytisme, 52-55.

προσήλυτος als *terminus technicus* „zur Bezeichnung jedes durch Beschneidung voll zum Judentum übertretenden Heiden ohne Rücksicht auf seine völkische und soziale Stellung“¹⁴. Mit H. STEGEMANN zusammen formuliert er später vorsichtiger und stellt ihn als Begriff des nachexilischen Diasporajudentums dar für „Männer und Frauen, die – ohne von jüdischen Eltern abzustammen – auf Grund eines rechtsgültigen Aufnahmeaktes Mitglieder der jüdischen Kultgemeinschaft geworden, ihr *beigetreten sind*“¹⁵. C.v.HOUTEN hingegen ist weitaus zurückhaltender in ihrem Urteil, wenn sie schreibt: „[T]he LXX alone does not tell us what precise meaning the translators had in mind when they translated οὐ by προσήλυτος. However, the evidence of the LXX does limit the possible range of meaning in that it has consistently distinguished the πάροικος from the προσήλυτος.“¹⁶ Sie fragt, warum die Übersetzer der Septuaginta einen neuen Begriff prägten und nicht die Sprachregelungen ihrer Umwelt übernahmen, und kommt zu den Schluß: „Hence, although it seems likely that the translator created a new world because they did not want to take over the connotations attached to existing words, we are not in a position to demonstrate that.“¹⁷ Dennoch meint sie festhalten zu können, daß in der alexandrinischen Diaporagemeinschaft das Phänomen der Konversion bereits existierte, weil es ansonsten keinen Grund gäbe, warum die Septuaginta-Übersetzer nicht gebräuchliche griechische Begriffe für den hebräischen niedergelassenen Fremden, den οὐ verwendet haben.

Die erste Definition von προσήλυτος in der antiken Literatur liefert der in der ägyptischen Diaspora lebende und wirkende jüdische Philosoph PHILO VON ALEXANDRIA (ca. 25 v.u.Z. bis 50 u.Z.)¹⁸. Er sei ein Mensch, der seinen Lebensschwerpunkt zur Frömmigkeit verlegt (πρός εὔσέβειαν... μεθοδισασθαι) und eine neue, Gott liebende Gemeinschaft erreicht hat (καυνῇ καὶ φιλονέφ πολιτείᾳ; SpecLeg 1,51). Dafür verlasse er sein Heimatland, seine Verwandtschaft und seine Freunde um der Tugend und der Frömmigkeit willen und empfange rechtliche wie soziale Gleichstellung¹⁹ mit genuinen Juden (SpecLeg 1,52; vgl. Virt 102-04)²⁰. Er löse sich von den Götzenbildern seiner Väter und Vorfah-

¹⁴ Kuhn, ThWNT 6, 730; vgl. ders., Ursprung, 207.

¹⁵ Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1249 (Heraushebung im Original, allerdings gesperrt gedruckt).

¹⁶ V. Houton, Alien, 182.

¹⁷ Alien, 183.

¹⁸ Neben der oben genannten Literatur vgl. insbes. zu Philo: Birnbaum, Place; Borgen, Observations.

¹⁹ Er spricht von ισοτιμίᾳ sowie von besonderer φιλίᾳ und εύνοίᾳ.

²⁰ In „De Virtutibus“ scheint PHILO dafür zu plädieren, Proselyten erst in der dritten Generation zur Gemeinschaft zuzulassen (Virt 108). Der Kontext und der Bezug auf Dtn 23,8f legen nahe, daß sich diese Restriktion allein auf Ägypter bezieht (vgl. McKnight, Light, 40).

ren (SpecLeg 1,53),²¹ entwickle sich von Unwissenheit zu Erkenntnis (Praem 27.58.61)²² und wähle einen neuen Lebensweg (Jos 87; vgl. Praem 27.114-17). Während PHILO auf den speziell jüdisch-griechischen Begriff *προσήλυτος* nicht gänzlich verzichtet, vermeidet ihn der jüdische Schriftsteller FLAVIUS JOSEPHUS (37/38 bis ca. 100 u.Z.) vollkommen. Beide Autoren schreiben vor allem für ein nicht-jüdisches Publikum, das mit jüdischen Traditionen und Begriffen nicht vertraut ist. PHILO verwendet daher die auch in der griechischen Umwelt geläufigen Begriffe *επηλυς*, *επηλύτης* und *επήλυτος*. JOSEPHUS wählt freiere Umschreibungen – *προσελήλυθιαν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς* (Ant 18,82), *σεβόμενος τὸν θεόν* (Ant 14,110) und *θεοσεβής* (Ant 20,195) –²³, ohne daß immer deutlich wird, wie weit die Annäherung ans Judentum geht. Er teilt seiner nicht-jüdischen Leser- und Leserinnenschaft stolz mit, daß die antiochenische jüdische Gemeinschaft stets eine Vielzahl von Griechen zu ihren religiösen Zeremonien angezogen und sie auf eine gewisse Art auch integriert habe (Bell 7,45). In Damaskus seien sogar „fast alle“ Frauen zum Judentum übergegangen (Bell 2,560). Allgemein stellt Josephus fest, daß viele der Griechen „zu unseren Gesetzen übergegangen sind“ und die einen dabeigeblichen seien, andere aber die Standhaftigkeit nicht aufgebracht und sich wieder abgewandt hätten (Ap 2,139). Grundsätzlich heiße der jüdische Gesetzgeber alle willkommen, die das Bedürfnis verspürten, mit den Juden und Jüdinnen unter einem Gesetz zu leben; denn nicht allein familiäre Verbindungen begründeten soziale Beziehungen, sondern auch die Übereinstimmung in den Verhaltensgrundsätzen (Ap 2,209f).

JOSEPHUS überliefert den bekanntesten Bericht vom Übertritt eines Nicht-Juden zum Judentum aus der Zeit um die Zeitenwende²⁴. König Izates von Adiabene²⁵ und dessen Mutter Helena werden Proselyten; später zieht er seinen Bruder Monobazus und die gesamte Verwandtschaft nach (Ant 20,34-48)²⁶. Noch als Kronprinz wird er vom jüdischen Kaufmann Ananias für dessen Religion gewonnen; doch rät ihm seine Mutter Helena von einer Beschneidung ab, weil sie die Ablehnung durch die Untertanen fürchten. Ananias unterstützt sie und gibt zu bedenken, daß Izates auch ohne Beschneidung den Göttlichen verehren könne (*τὸν θεῖον σέβειν*) und die überzeugte Beachtung der jüdischen Sitten dafür wichtiger sei als die Bescheidung. JOSEPHUS scheint diese Meinung nicht zu

²¹ Vgl. SpecLeg 1,309; 4,178; Virt 219; Praem 27.

²² Vgl. Post 18-21; Migr 184-95.

²³ Vgl. Kuhn, ThWNT 6, 732f; Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1250f. Den Übertritt zum Judentum umschreibt JOSEPHUS mit den Wendungen *τὰ Ἰουδαϊών ἔθη μεταλαβεῖν* (Ant 20,139), *μετέχειν τῶν ἡμετέρων* (Ap 2,209), *ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν νόμους ζῆν ὑπελθεῖν* (Ap 2,210) und *εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους εἰσελθεῖν* (Ap 2,123).

²⁴ Zu anderen berühmten angeblichen Konvertiten vgl. Jud 14,10 (Achior, König der Ammoniter); Arist 37.40.187-202.266-77 (Ptolemaios II.); ZusDan 14,26-28.41 (namenloser König von Babylon).

²⁵ Das Königreich Adiabene lag am oberen Tigris, nördlich vom heutigen Mosul (Irak). Izates regierte zur Zeit des Claudius', sein Bruder Monobazus zur Zeit Neros.

²⁶ Vgl. Bel 2,520; 5,474f, 6,35f; BerR 46,11.

teilen, obgleich sie unter den Juden seiner Zeit wohl verbreitet war²⁷. Hingegen vertritt er wahrscheinlich eine restriktivere Position, denn im weiteren Fortgang des Berichts tritt der galiläische Jude Eleazar auf, der Izates auffordert, die Tora nicht nur zu lesen, sondern auch zu halten und sich beschneiden zu lassen. Izates kommt dieser Aufforderung nach und wird zusammen mit seiner Mutter zu einem großzügigen Gönner Jerusalems und des Tempels. Sein Nachfolger und Bruder Monobazus baut sich ein Palais in Jerusalem und verbringt dort so viel Zeit wie möglich.

Im ersten Jahrhundert v.u.Z. finden sich ebenfalls erste Hinweise einer rabbinischen Lehrdiskussion um die Aufnahme von Nicht-Juden in die jüdische Gemeinschaft und schließen wie die Septuaginta an den 1. Mose 10,19f. findet sich wohl in dem Traktat *Seqalim*, wo die *gerim* verpflichtet werden, die Tempelsteuer zu entrichten (bSheq 1,3,6), während Nicht-Juden und Samaritaner nicht zahlen dürfen (bSheq 1,5)²⁸. Älter sind vielleicht noch die Legenden von den rabbinischen Schulhäuptern Rabbi Hillel und Rabbi Schammai (bShab 31a; vgl. mShab 2,5; Avot R.Nat. 15,3). Schammai weist einen Nicht-Juden ab, der zum *ger* werden will, wenn der Rabbi ihm die ganze Tora lehren könne, solange er auf einem Fuß steht. Hillel hingegen faßt die Tora in der Goldenen Regel zusammen und erklärt den Rest zu Ausführungen, die der frische *ger* zu lernen habe. Ein anderer Nicht-Jude wünscht den Ornat des Hohepriesters zu tragen, was Schammai ablehnt. Hillel jedoch macht ihm zum *ger* und lehrt ihn die Tora so lange, bis er von selber seinen Status und die Abwegigkeit seines Wunsches einsieht. Der Aufnahmeritus für *gerim* setzt sich in späterer Zeit aus Beschneidung (bei männlichen Proselyten), Tauchbad und Opfer am Jerusalemer Tempel zusammen³⁰. Während die rabbinischen Diskussionen um Funktion und Verhältnis von Beschneidung oder Tauchbad auf die reale Praxis dieser beiden Riten schließen lässt, scheint die Forderung eines ersten Opfers am Jerusalemer Tempel nach dessen Zerstörung eher von symbolischer Natur gewesen zu sein³¹. Aus der Zeit kurz nach dem Bar-Kochba-Aufstand stammt eine Art Zeremonie für die Aufnahme eines Proselyten (bYev 47a-48a)³². Wenn er auf die Frage nach seinen Motiven

²⁷ Vgl. Bel 2,454,463; 7,45; Ant 20,195; Vita 13-16.

²⁸ Neben der oben genannten Literatur zum antiken Proselytentum insgesamt vgl. ausführlich: Bamberger, Proselytism; Braude, Proselyting; Hoenig, Conversion; Moore, Judaism, 323-53; Porton, Stranger; Signer, TRE 19, 564f; Wacholder, Proselytizing.

²⁹ Vgl. Kuhn, ThWNT 6, 736; Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1269.

³⁰ Die Regel stammt von Rabbi Juda, dem Patriarchen (Ende des 2. bis Anfang des 3. Jh. u.Z.; SifBam 108; bKer 8b-9a; MekhSh zu Ex 12,48 = Epstein, Mekhilta, 37 [Z.2-12]).

³¹ Vgl. McKnight, Light, 86; Schiffman, Jew, 31f.

³² Vgl. ausführlich Cohen, Ceremony. G.T.MOORE (Judaism, 333) datiert den Text in die Zeit der hadrinischen Verfolgungen, weil das Leiden der Juden betont hervorgehoben wird. S.J.D.COHEN (Ceremony, 186f) hingegen meint, daß die Leiden der Juden seit der Zerstörung des Tempels zu jeder Zeit thematisiert werden konnten, und datiert den Text frühestens in die Mitte des 2. Jh.s u.Z.

angesichts der Leiden und der Verfolgungen des jüdischen Volkes antwortet, er wisse darum und sei unwürdig, dann wurde er einem ausführlichen Tora-Unterricht unterzogen und beschnitten. Nach dem 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. S.H.D.COHEN macht darauf aufmerksam, daß der Zeremonie eigentlich alles fehlt, was zu einem Initiationsritual gehört, jeder Ritus von Trennung, Übergang und Integration: keine Erwähnung Gottes, keine Abrenuntiation, kein Rückblick auf die heilige Geschichte des Volkes, kein Gebet, kein Publikum, kein jüdische Gemeinschaft, kein Segen, kein Mahl, keine Darbringung, keine symbolischen Akte und zeremoniellen Accessoires. Die rabbinische Zeremonie sei „a vehicle by which the rabbis attempted to regulate and formalize what until then had been an entirely personal and chaotic process“³³.

Auch wenn sich für die nachkanonische Zeit des Zweiten Tempels keine feste, weithin akzeptierte Institution des Proselytentums rekonstruieren lässt und die insbesondere von christlichen Wissenschaftlern³⁴ entwickelte Hypothese einer aktiven Missionstätigkeit des Diasporajudentums mehr Legende als historische Realität bleibt,³⁵ ist der Befund für die letzten beiden Jahrhunderte vor Zeitenwende eindeutig: Das antike Judentum hat mit großer Sicherheit die Möglichkeit herausgebildet, als Nicht-Jude oder Nicht-Jüdin der jüdischen Gemeinschaft beizutreten und weitgehend in sie integriert zu werden, auch wenn diese Möglichkeit vielleicht nicht an allen Orten, wo jüdische Gemeinschaften existierten, und zu jeder Zeit der hellenistisch-römischen Epoche gegeben war. Wenn allerdings schon die ältesten Teile der Septuaginta systematisch einen eingeführten *terminus technicus* verwenden, dann stellt sich die Frage nach Entstehung und Entwicklung des sozioreligiösen Instituts, das hinter diesem Begriff steht. Der sozial- und theologiegeschichtliche Entwicklungsprozeß, der zu dem alexandrinischen προσήλυτος des ausgehenden 3. Jahrhunderts v.u.Z. führt, hat verschiedene Phänomene, Stationen und Institute persönlich-religiöser Veränderung durchlaufen, von denen uns die wenigsten überliefert sind. Die Spurensuche führt zurück in die kanonische Epoche der israelitisch-jüdischen Literatur. Um den ersttestamentlichen Entwicklungsprozeß der Phänomene persönlich-

³³ Cohen, Ceremony, 203. Über die vorgestellte antike jüdische Literatur hinaus vgl. die Novelle „Joseph und Asenet“ (insbes. JosAs 9-16), die syrische Baruchapokalypse (syrBar 42,5) und das dritte Buch der sibyllinischen Orakel (Sib 3, 624-31.740.763).

³⁴ Vgl. z.B. Bertholet, Stellung, 257-302; Georgi, Gegner, 83-137; Kuhn/Stegemann, PRA.S 9, 1258-64.

³⁵ Vgl. McKnight, Light; Will/Orrieux, Proselytisme.

religiöser Veränderung in Richtung auf die israelitisch-jüdische Religion in seiner Vielfalt detailgetreu und möglichst unvoreingenommen wahrzunehmen und zu untersuchen, hat sich die vorliegende Untersuchung zum Ziel gesetzt, nicht am Ausgangs- oder Endpunkt der biographischen wie religionsgeschichtlichen Entwicklung anzusetzen. Die Formen persönlich-religiöser Entwicklung, die im Ersten Testament beschrieben werden, werden weder als Endstadium der Fremden- und Ausländergesetzgebung noch als Vorstadien des rabbinischen Proselytenstatus betrachtet. Grenzphänomene werden, von den eindeutigen Zuständen ausgehend, meistens verzerrt wahrgenommen. Zudem war die bundesdeutsche exegetische Untersuchung der ersttestamentlichen Fremdengesetzgebung in den späten 80er und frühen 90er Jahren des letzten Jahrhunderts von der ausländer- und asylpolitischen Debatte überschattet. Aber auch die wissenschaftliche Betrachtung des antiken Proselytentums war von theologischen Gegenwartsfragen und interreligiösen Abgrenzungen bzw. Vereinnahmungen beeinflußt. Die vorliegende Untersuchung wird im folgenden aus der modernen human- und religionswissenschaftlichen Forschung eigenständige, d.h. von christlicher und jüdischer theologischer Forschung unabhängige Kriterien für Konversion ableiten und auf die in Frage stehenden Texte des Ersten Testaments anwenden. Auf der Basis von Erfüllung, Teil-Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der Kriterien wird der Versuch unternommen, die sozial- und religionsgeschichtlichen Konditionen und Konsequenzen der einzelnen Phänomene oder Institute persönlich-religiöser Veränderung zu beschreiben und in ihren theologischen und historischen Kontext einzuordnen. Die Untersuchungsergebnisse werden weniger über die historischen Menschen aussagen, die sich um eine Integration in die israelitisch-jüdische Gemeinschaft bemüht haben und eine persönlich-religiöse Veränderung anstrebten oder durchmachten. Sie werden vielmehr Auskunft darüber geben, wie nach Meinung der israelitischen und jüdischen Verfasser sowie ihrer intendierten Leser- und Leserinnenschaft die Menschen zu sein und sich zu verhalten hätten, um in die israelitische und jüdische Gemeinschaft integriert zu werden. Damit liefern sie auch Material über das Selbstbild, das diese israelitischen und jüdischen Verfasser von ihrer sozialen und religiösen Gemeinschaft hatten, wie sie deren Grenzen bestimmten und welche Einsichten und Interessen diese Grenzen durchlässig machen konnten.