

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 65 (2009)

Artikel: Fremde in einer Priestergesellschaft : die Beschreibung der Fremden im Traktat Schabbat
Autor: Spann, Korbinian
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960904>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Fremde in einer Priestergesellschaft: Die Beschreibung der Fremden im Traktat *Schabbat*

von *Korbinian Spann**

Einleitung

Der Festtag Schabbat erinnert an den Zeitraum, an dem Gott die Welt erschaffen hat, und ist damit ein Fixpunkt jüdischer Identität. Wer zu Israel gehört, muss am Schabbat ruhen. Nach der Tora sollen auch der israelitische Sklave und der in Israel lebende Fremde an diesem Tag ruhen.¹ Da mit diesem Gebot ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Israeliten und Fremden aufgehoben wird, kommentiert die rabbinische Literatur speziell die Interaktion mit Fremden am Schabbat. Die rabbinische Literatur entwickelt eine eigene Definition des Fremden und fordert einen besonderen Umgang mit Fremden im Rahmen einer Reformulierung der Ideale der Priestergesellschaft der Tora.² Die Differenz zwischen Priestern (*kohanim*) und Nichtpriestern (*zarim*) besteht nicht nur im wörtlichen Sinn. Der Gegensatz von Rein und Unrein und die Behandlung der *gerim* und der Konversion zeigen, dass Fremde nur unter Vorbedingungen in Israel integrierbar sind. Die Beschreibung der Fremden ist damit nicht Ausdruck einer wertfreien Wahrnehmung, sondern verfolgt eine bestimmte Intention. Diese Intention der Differenz und Distanz lässt sich anhand von Auszügen des Traktats Schabbat zeigen.

Im Folgenden werden Textstellen der Mischna (mShab), des Jerusalemer Talmud (yShab) und des babylonischen Talmud (bShab), die Begriffe für Fremde enthalten, verglichen. Die Begriffe *zar* und *‘avoda zara* entsprechen dem „Nichtpriester“ und dem „fremden Dienst“ („Götzendienst“). *goy*

* Dr. des. *Korbinian Spann*, Palestrinastr. 15, D – 80639 München, mail@korbinianspann.de.

1 In Ex 20,10 werden neben Sohn und Tochter auch Sklaven und Fremde in das Ruhegebot einbezogen. In Dtn 5,14 wird es auf das Vieh ausgedehnt.

2 Die rabbinische Gesellschaftsvorstellung steht keineswegs immer Widerspruch zur Priestergesellschaft. Anhand der Beschreibung der Fremden zeigt sich, welchen Einfluss die Priestergesellschaft auf die Rabbinen hatte. Vgl. dazu G. STEMBERGER, Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken; in: R. MESSNER & A. VONACH (eds.), *Volk Gottes als Tempel*, Münster 2008, S. 107-121, dort S. 117-120.

und *nokbri* verweisen auf alle Stellen im Text, an denen fremde Personen behandelt werden. Auch der *ger*, der Fremder und Proselyt ist, gibt über die soziale Hierarchie in den rabbinischen Texten Aufschluss. Diese Begriffe können gelegentlich als Synonyme verstanden werden und müssen genauer in ihrer Bedeutung und Verwendung erforscht werden.³ Der Vielfalt der Begriffe entspricht eine Vielfalt der Perspektiven in Beziehung auf die Fremden. Aus ihrer Verwendung lassen sich Rückschlüsse auf die soziale Hierarchie der rabbinischen Gesellschaftsvorstellung ziehen.

Die verbotene Arbeit der Fremden am Schabbat

Die Arbeit am Schabbat und ihre Definition stehen im Mittelpunkt des Traktats Schabbat. Deshalb behandelt die zugehörige Mischna auch die Arbeit von Fremden. Eine Auswahl an Belegstellen veranschaulicht, dass in der Mischna mit dem Verbot zugunsten einer sozialen Differenz argumentiert wird. In mShab 1,7 wird grundsätzlich geregelt, dass am Schabbat mit Fremden kein Handel getrieben werden darf:

Die vom Haus Schammais lehren: Man darf keinem *nokbri* etwas verkaufen, mit ihm aufladen oder ihm selbst aufladen, ausser es ist genug Zeit, dass er einen nahen Ort erreicht. Die vom Haus Hillels erlauben es.⁴

Da in Dtn 5,14 der *ger* in das Ruhen am Schabbat einbezogen ist, müsste sich das Ruhegebot auch auf den Fremden erstrecken. Doch der *nokbri* ist kein *ger*. So wird die Arbeit des Fremden von den Häusern Schammais und Hillels unterschiedlich bewertet. Während das Haus Schammais die Arbeit eines Fremden, die vor dem Beginn des Schabbat nicht beendet werden kann, verbietet, erlaubt das Haus Hillels diese Arbeit durchaus.⁵ Die Uneinigkeit in der Behandlung der Fremden in Bezug auf das Ruhen am Schabbat bezieht sich in diesem Abschnitt auf den Zeitpunkt des Schabbat und wird in der Gemara weiter diskutiert. Eindeutig ist nur, dass an einem Feiertag Distanz zu den Fremden geboten ist. Die Interaktion mit Fremden am Schabbat scheint nicht erwünscht zu sein, denn Fremde müssen nicht zur Schabbatruhe angehalten werden.

3 Im Traktat Schabbat finden sich für diese aufgezählten Begriffe in mShab 11, in yShab 44 und in bShab 55 Belege, auf die hier allerdings nur in Auswahl eingegangen werden kann.

4 Alle Übersetzungen der Quellen sind eigene Übersetzungen. Alle Begriffe für Fremdbeschreibung wurden nach den Handschriften Ms Kaufmann und Ms Parma korrigiert. Vgl. CH. ALBECK, שישה סדרי המשנה, Bd. II: סדר מועד, Tel Aviv 1952, S. 19.

5 Vgl. G. PORTON, *Goyim. Gentiles and Israelites in Mishna-Tosefta*, Atlanta 1988, S. 209. Die Argumentation Portons unterstützt diese Auslegung.

Im Weiteren wird nur die Nutznießung der Arbeit erlaubt, die ein Fremder im Eigeninteresse geleistet hat. Die Intention des Fremden ist entscheidend, wie in mShab 16,8. Dort darf das Licht eines Fremden nur verwendet werden, wenn es dieser für sich selbst und nicht für einen Israeliten angezündet hat. Im Kontrast zu den bisherigen Stellen steht mShab 24,1:

Wer unterwegs in die Dunkelheit gerät, gibt seinen Beutel einem *nokbri*. Wenn kein *nokbri* bei ihm ist, lege er ihn auf den Esel. Ist er am äußersten Hof angelangt, nehme er die Geräte ab, die am Schabbat genommen werden dürfen. Und von denjenigen, die nicht genommen werden dürfen, löse er die Stricke, so dass die Säcke von selbst herunterfallen.

In diesem Fall ist die Arbeit offensichtlich erlaubt. Damit bleibt die Nutznießung der Arbeit der Fremden am Schabbat unentschieden, denn diese Stelle widerspricht den vorhergehenden Belegstellen. Zusammenfassend werden die Fremden in dieser Mischna offensichtlich als Nichtjuden definiert, zu denen Distanz gewahrt werden soll. Wenn diese Fremden am Schabbat in Kontakt mit Israeliten treten, stehen sie nicht auf einer Stufe mit ihnen.⁶ Mit den Begriffen *goy* und *nokbri* werden ohne erkennbares Muster fremde Personen bezeichnet. Auf diese Weise liefert die Mischna eine formal und inhaltlich ambivalente Fremdbeschreibung, die im Vergleich zur Tora deutlich andere Akzente setzt.

Der Kommentar der Mischna verlangt wegen der Ambivalenz in der palästinischen Gemara nach einem Kommentar. An verschiedenen Stellen werden die Umstände genauer definiert, unter denen Fremde am Schabbat arbeiten dürfen. Der erste Abschnitt entspricht der Meinung des Hauses Schammai in der Mischna, den Fremden keinen Arbeitsauftrag zu geben, der nicht vor dem Beginn des Schabbat beendet werden kann. Die Schabbatgesetze sind deshalb auch für *goyim* wirksam. Es muss zwischen dem Auftrag an den Fremden und seiner Intention unterschieden werden. Für die Intention des Fremden, am Schabbat zu arbeiten, tragen die Israeliten keine Verantwortung. In yShab 1,11/17 wird bestimmt:

Man darf einem *goy* nicht etwas geben, damit er es beim Hinausgehen herumträgt. Wenn er es aber selbst genommen hat und hinausgegangen ist, trägt man keine Verantwortung. Einem Hund darf man nicht etwas geben, damit er es beim Hinausgehen herumträgt. Wenn er es aber selbst genommen hat und hinausgegangen ist, trägt man keine Verantwortung.

6 Die Fremden werden stets aus der Perspektive jüdischer Gebote betrachtet; vgl. G. PORTON, *Goyim*, S. 51.

7 Die Vorlage und die Zählung folgen P. SCHÄFER & H. H. BECKER, *Synopse zum Talmud Yerushalmi*, Tübingen 1991-2002 (= Texte und Studien zum Antiken Judentum, Bd. 82).

Hier wird eine abwertende Parallele zwischen *goy* und Hund gezogen. Dies unterstellt den Fremden ein allgemeines Unverständnis für den Schabbat. Es fällt auf, dass der Begriff *nokbri* aus der Mischna offensichtlich durch *goy* ersetzt wurde und damit in yShab an dieser Stelle synonym verstanden werden kann. Auch bShab thematisiert ausführlich diese Mischna und folgt der Argumentation von yShab. Beispielsweise in bShab 18b darf ein Israelit Fremden nichts schenken, leihen und borgen. In bShab 19a lässt sich lesen:

Die Rabbanan lehrten: Man darf dem Hund (am Schabbat) im Hof Futter geben. Wenn er es nimmt und hinausträgt, ist man dafür nicht verantwortlich. Es folgt daraus, dass man dem *goy* Futter im Hof geben darf. Nimmt er es, ist man dafür nicht verantwortlich. Und warum? Es ist ja das Gleiche. Man könnte von dem, den man ernähren muss, auf den schließen, den man nicht ernähren muss.⁸

Vergleichbar mit yShab wird zwischen dem Auftrag an einen Fremden und seiner eigenen Intention unterschieden.⁹ Die Parallele zwischen Hund und *goy* wird in dem Bewusstsein gezogen, dass es keine Verpflichtung gibt, Fremde zu ernähren. Die Fremden stehen auf diese Weise in deutlicher Distanz zu Israel. Über diese Argumente hinaus wird in bShab die Ambivalenz der Mischna bezüglich der Arbeit erneut aufgegriffen. In bShab 153a wird über das Tragen von Dingen geboten:

Weshalb erlaubten die Rabbanan, seinen Geldbeutel einem *nokbri* zu geben? Weil die Rabbanan überzeugt waren, dass ein Mensch dem Geld nicht widerstehen kann. Hätten sie es nicht erlaubt, könnte es sein, dass man vier Ellen auf öffentlichem Gebiet tragen müsste.¹⁰

Diese Belegstelle liefert eine Erklärung für das Gebot, das Geld einem Fremden zu geben, der nicht durch das Ruhegebot betroffen ist. Der Fremde verhilft dazu, den Schabbat einzuhalten. Um der Verlockung des Geldes nicht zu erliegen, dürfen Israeliten sich fremder Hilfe bedienen. Auf diese Weise wird die Ausnahme aus M 24,1 in bShab 153a übernommen:

8 Die Quellentexte stammen aus THE SAUL LIEBERMAN INSTITUTE OF TALMUDIC RESEARCH OF THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY, *The Saul and Evelyn Henkind Talmud Text Databank*, New York 2002. Hier nach der Handschrift Ms. München 95.

9 Die Idee der Intention des Fremden in ökonomischen Beziehungen entwickelt auch G. Porton in einem allgemeineren Sinn. Grundsätzlich ist der Handel verboten, wenn die Gegenstände für den *fremden Dienst*, die *ʿavoda zara*, verwendet werden können; G. PORTON, *Forbidden Transactions: Prohibited Commerce with Gentiles in Earliest Rabbinism*; in: J. NEUSNER (ed.) *"To see ourselves as others see us". Christians, Jews, "Others", in Late Antiquity*, Chico 1985, S. 317-335, dort S. 322.

10 Hier nach der Handschrift Ms. Vatikan 108.

„Wenn kein *nokbri* bei ihm ist.“ Nur, wenn kein *nokbri* mit ihm ist; ist aber ein *nokbri* bei ihm, gebe er ihm (den Geldbeutel). Aus welchem Grund? Die Schabbatruhe des Esels musst du einhalten, aber die Schabbatruhe des *goy* (!) musst du nicht einhalten.¹¹

Das Ruhegebot zählt nur für die Arbeitstiere, die Sklaven und den *ger*, nicht aber für den *goy*. Auf diese Weise zeigt sich ein terminologischer Widerspruch zu M 1,7 sowie zu bShab 153b, in denen das Ruhegebot auf den *goy* ausgedehnt wurde. Einmal wird der *nokbri* vom Ruhegebot ausgenommen und ein anderes Mal ist seine Arbeitsleistung am Schabbat verlangt.¹² Da in diesem Abschnitt sonst ausschließlich der Begriff *nokbri* verwendet wird und es nur die eine Nennung des *goy* gibt, muss entweder von einem vorsätzlichen Widerspruch oder einer Änderung im Nachhinein ausgegangen werden. Die begriffliche Ambivalenz hat sich auf diese Weise von der Mischna auf die Gemarot verlagert. Ein weiteres Beispiel für die erlaubte Nutznießung fremder Arbeit wird in bShab 129a gegeben, in der explizit die Krankenpflege durch einen *goy* gestattet wird.

Die Arbeitsleistung von Fremden wird im Traktat Schabbat trotzdem weitgehend eingeschränkt, und selbst bei Lebensgefahr darf der Fremde am Schabbat nicht helfen. Damit wird das Ruhen am Schabbat zu einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal gegenüber Fremden. Im Vergleich zur Tora wird der Schabbat zu einem exklusiven Fest Israels. Die Ambivalenz, ob Fremde in bestimmten Fällen am Schabbat für Israeliten arbeiten dürfen, bleibt ausgehend von der Mischna in bShab ungelöst.¹³ Die Terminologie, die zwischen *nokbri* und *goy* pendelt, unterstreicht die inhaltliche Ambivalenz. Die Fremdbeschreibung betont mit den verschiedenen Begriffen besonders die Distanz und Differenz zwischen Israeliten und Fremden.

Die Verunreinigungen durch Fremde am Schabbat

Nicht nur die Arbeit, auch Verunreinigungen durch Fremde markieren eine Grenze zwischen Fremden und Israeliten. Die rituelle Unreinheit der Fremden verlangt Distanz, um die eigene Identität zu schützen.¹⁴ Sowohl

11 Auch diese Stelle nach Ms Vatikan 108. Die terminologische Unsicherheit wird von den Quellen übereinstimmend überliefert, wie in Ms München 95.

12 Vgl. beispielsweise bShab 150a. An dieser Stelle darf ein Fremder wegen des Ruhegebots keinen offiziellen Auftrag für eine Arbeitsleistung erhalten.

13 Diese Spannung spiegelt die Existenz des *Schabbes Goy*, der zu einer festen Institution wird. Vgl. J. KATZ, *The Shabbes Goy. A Study in Halakhic Flexibility*, Philadelphia 1989, S. 228-229.

14 Zu den Modi der Verunreinigung, die in der rabbinischen Literatur verwendet werden, vgl. C. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities. Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford 2002, S. 137.

Priester, als auch Israeliten müssen sich von Verunreinigungen fern halten, die von Fremden ausgehen.

In der rabbinischen Literatur verunreinigen vor allem fremde Idole und der *fremde Dienst*. Die *‘avoda zara*, wörtlich: der *fremde Dienst*, bezeichnet fremde Kulte und Gegenstände, die verunreinigend wirken. Der *fremde Dienst* bildet damit den Gegensatz zur *‘avoda*, dem Gottesdienst und dem Tempelkult. Deshalb sollen sich Israeliten am Schabbat vor Verunreinigungen hüten. In mShab 9,1 wird mit einem drastischen Bild die verunreinigende Wirkung des *fremden Diensts* und die notwendige Distanz betont:

R. Aqiva sagte: Woher (kommt der Lehrsatz), dass der *fremde Dienst* (*‘avoda zara*) wie eine Menstruierende verunreinigt? Wie es heißt: Entfremde dich dem Unreinen. Hinaus, sage dazu! (Jes 30,22). So wie die Menstruierende durch Berührung verunreinigt, so verunreinigt auch die *‘avoda zara* durch Berührung.¹⁵

Die Verunreinigung wird mit der Unreinheit einer menstruierenden Frau verglichen. Dem Zitat aus Jesaja zufolge soll eine physische Distanz zum Kult und den Gegenständen gewahrt werden. Die Berührung der Gegenstände würde zur Verunreinigung führen. In M 9,6 wird weiter ausgeführt, dass auch die Geräte des *fremden Dienstes* verunreinigen. Die Gemarot versuchen daraufhin zu definieren, was Berührung bedeutet. In yShab 9,1/1 wird die verunreinigende Wirkung der Berührung mit einer Analogie erklärt:

Bei den Menstruierenden steht (der Begriff) „Greuel“ geschrieben, es steht „Greuel“ bei der *‘avoda zara* und es steht Greuel bei den Kriechtieren geschrieben. Bei der Menstruierenden steht „Greuel“ geschrieben, weil „jeder, der etwas von all diesen Greueln tut“ (Lev 18,29). „Greuel“ bei der *‘avoda zara*: „Du sollst keinen Greuel in dein Haus bringen“ (Dtn. 7,26) [...] R. Aqiva sagt: Sie (die *‘avoda zara*) wird mit dem Greuel der Menstruierenden verglichen. So, wie die Menstruierende durch direktes Berühren verunreinigt, so verunreinigt auch die *‘avoda zara* durch direktes Berühren.

Da die Menstruierende durch ihre Unreinheit ein Greuel ist, wird diese Vokabel des emotionalen Abscheus aus der Tora auch für das Idol verwendet.¹⁶ Sowohl die Menstruierende als auch die *‘avoda zara* und das Kriechtier

15 Vgl. die Übersetzung von A. SAMTER ET. AL., *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna*, Bd. II: *Ordnung Festzeit*, Berlin 1927, S. 22. Die Übersetzung des Zitats ist besonders schwierig. Das Wortspiel mit תורם lässt sich schwer wiedergeben. Vgl. die hebräische Version von C. ALBECK, *שישה סדרי המשנה*, Bd. II: *סדר מועד*, S. 39: אמר רבי עקיבא מנין לעבודה זרה שמטמאה במשא כנדה שנאמר תורם כמו דוה צא תאמר לו: מה הנדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא.

16 Vgl. Dtn 29, 15-16: „Ihr wisst noch von unserem Aufenthalt in Ägypten und von unserem Zug mitten durch die Völker, deren Gebiet ihr durchziehen mustet. Ihr habt bei ihnen Scheusale und Götzen aus Holz und Stein, aus Silber und Gold gesehen.“

verbinden sich über den Begriff des Greuels. Weil von diesen drei Begriffen laut den Torazitaten eine vergleichbare Verunreinigung ausgeht, können diese Begriffe wechselseitig erschlossen werden. Dabei ist der Aspekt des „Tragens“ [משא], das heißt der direkten und vorsätzlichen Berührung, von Bedeutung. Der wesentliche Gehalt der Stelle ist, dass Kriechtief und der *fremde Dienst* nur durch direkte Berührung [משא] und nicht durch die indirekte und zufällige Berührung, das „Schütteln“ [היסט], verunreinigen. Eine Erklärung für das Jesajazitat in der Mischna bietet die Belegstelle yShab 9,1/7:

Wie erklärt Rabbi Aqiva „Entfremde dich dem Unreinen. Hinaus, sage dazu!“ (Jes 30,22)? R. Yose beRabbi Bun (und) Rav Huna im Namen des Rav Yosef: Daher, weil man nicht zu einem Menschen „Hinaus“ sagt, wenn er nicht schon den größeren Teil (seines Körpers) hineingesteckt hat.

Die Aufforderung, den *fremden Dienst* zu meiden, macht nur Sinn, wenn eine gewisse körperliche Nähe zu Idolen besteht.¹⁷ Darin könnte der Vorwurf enthalten sein, dass Israeliten zu wenig Distanz wahren. Die Jerusalemer Gemara bekräftigt die notwendige physische Distanz und spezifiziert, dass sich Verunreinigung über Berührung vollzieht. Eine andere Erklärung der Belegstelle aus Jesaja leisten bShab 82a und 82b:

R. Aqiva sagt: „Wirf sie hinaus wie eine Menstruierende“ (Jes 30,22). Wie eine Menstruierende durch direkte Berührung verunreinigt, so verunreinigt auch die *YAvoda Zara* durch direkte Berührung. Raba sagte: Mit „entfremden“ meint die Schrift „mache ihn fremd.“ Wie zu einem *nokbri*: „Geh hinaus!“, sage zu ihm. Sage nicht zu ihm: „Herein.“ Und Raba sagte: Über das direkte Berühren stimmen alle überein, dass das direkte Berühren verunreinigend ist, da es ja mit der Menstruierenden verglichen wird.¹⁸

Das Wortspiel mit „entfremden“ [תזרם] in der Ableitung von *zar* erhält durch den Begriff *nokbri* einen klaren Bezug zu Fremden. Der Begriff *nokbri* wird auffallend häufig im Zusammenhang mit Verunreinigungen verwendet.¹⁹ Auf diese Weise verunreinigen nicht nur Gegenstände und Kulte, sondern auch Personen. So wenig, wie mit einer Menstruierenden körperlicher Kontakt erlaubt ist, darf mit Fremden körperlicher Kontakt gepflegt werden. Das Gebot der Distanz wird in bShab 83a genauer definiert:

nokbri und *nokbrit*, der *fremde Dienst* und die Geräte; sie (verunreinigen), aber nicht durch indirekte Berührung. R. Aqiva sagt, sie; durch indirekte Berührung.

17 Diese Nähe könnte das Ergebnis alltäglicher Interaktion sein, wie Seth Schwartz argumentiert. Vgl. S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 BCE. to 640 CE.*, Princeton 2001, S. 165-167.

18 Hier nach Ms München 95.

19 Die konsequente Verwendung des Begriffs *nokbri* ist mindestens auffällig, da dieser Begriff im allgemeinen spärlich verwendet wird.

Ist das richtig? Nach R. Eleazar; gegen Raba gibt es einen Einwand. Raba würde dir erwidern: Und nach deiner Meinung: *nokbri* und *nokbrit*, sie; nicht durch indirekte Berührung, denn es wird gelehrt: Sprich zu den Kindern Israel (Lev 15,2); die Israeliten werden durch körperliche Ausflüsse unrein. Die *goyim* werden aber durch diese Ausflüsse nicht unrein. Aber die Weisen haben über sie bestimmt, dass sie wie durch körperliche Ausflüsse verunreinigen.²⁰

An dieser Stelle wird bestätigt, dass der *fremde Dienst* und die Geräte durch indirekte Berührung verunreinigen. Auch *nokbri* und *nokbrit* verunreinigen durch indirekten Kontakt. Doch die Unreinheit der Israeliten lässt sich nicht ohne weiteres auf Fremde ausdehnen. Wie im Fall der Arbeit am Schabbat wird terminologisch differenziert. Die *goyim* verunreinigen offenbar nur durch direkte Berührung, während *nokbrim*, die Nichtjuden, selbst durch indirekte Berührung verunreinigen. Damit werden verschiedene Gruppen von Fremden definiert, die eine unterschiedliche Wirkung auf die Israeliten haben. Der allgemeine Kontakt mit Fremden ist deshalb aber nicht untersagt, sondern nur eingeschränkt.²¹ In der babylonischen Gemara wird das Verbot des Kontakts, das ursprünglich nur den *fremden Dienst* betraf, auch auf Personen ausgedehnt.

Israeliten verunreinigen sich nicht nur durch den *fremden Dienst*, sondern auch durch Speisen und körperlichen Kontakt mit Fremden. In yShab 1,7/2 werden das Brot der *goyim*, ihr Käse, ihr Öl, ihre Töchter, ihr Samenerguss, ihr Urin, und auch das Land der Fremden aufgezählt. Diese Liste konzentriert sich vordringlich auf die Speisen von Fremden und auf unreine Flüssigkeiten, zählt aber auch das Land der Fremden zu den unreinen Dingen.²² Dieser Katalog benennt unreine und damit verbotene Beziehungen zu Fremden, wie die Mischehe mit Nichtjuden. Das Feld der Interaktion mit Fremden umfasst auf diese Weise fremde Speisen und die Kommunikation, aber auch Mischehen und die daraus resultierenden gemeinsamen Nachkommen.²³ Es scheint offensichtlich, dass damit die

20 Hier nach Ms Oxford Opp 23.

21 Dabei werden die Fremden im allgemeinen nicht als unrein betrachtet, da für sie die Reinheitsgesetze nicht zutreffen. In diesem Zusammenhang steht die Unreinheit der Fremden in Analogie zu den fremden Kulturen. Siehe dazu auch C. HAYES, *Gentile Impurities*, S. 125-126.

22 Die Heiligkeit und Reinheit des Landes Israel besteht in Kontrast zu den Ländern der Fremden; H. LICHTENBERGER, „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens; in: R. FELDMAYER (ed.), *Die Heiden, Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994, S. 92-107, dort S. 94.

23 C. Hayes bietet eine ausführliche Auslegung einer verwandten Stelle in bAZ 36b in Bezug auf die Mischehenfrage. C. HAYES, *Gentile Impurities*, S. 146-154.

vielfältigen Kontakte mit Fremden eingeschränkt werden sollen. Weiter wird in yShab 1,7/7 nur das Brot von Fremden erlaubt, weil es als lebensnotwendig angesehen wird. Im Vergleich dazu wiederholt bShab 17b alle aufgezählten Formen der Interaktion und liefert eine neue Deutung:

R. Aha b. Ada sagte nämlich im Namen R. Yiṣḥaq: Man hat über ihr Brot wegen ihres Öls, über ihr Öl wegen ihres Weins, und wegen ihres Weins über ihre Töchter (negativ) entschieden. Über ihr Brot wegen ihres Öls. Weshalb wird das Öl vom Brot abgeleitet? Ihr Brot von ihrem Öl wegen ihres Weins; und ihren Wein wegen ihrer Töchter und ihre Töchter wegen einer anderen Sache. Eine andere Sache aber wegen einer anderen Sache. Was ist diese andere Sache? R. Naḥman b. Yiṣḥaq sagte: sie entschieden über ein Kind eines *goy*, dass es wie eine Menstruierende verunreinigend sei, um ein Kind von Israeliten nicht an sexuelle Unzucht zu gewöhnen.²⁴

Im Gegensatz zu yShab werden in diesem Abschnitt die Verbote von Brot, Öl, Wein und der Töchter in einen kausalen Zusammenhang gesetzt. Ausgehend von fremden Speisen und Flüssigkeiten wird auch über die Töchter negativ entschieden, wie über eine „andere Sache“. Diese „Sache“ bezieht sich wohl auf die sexuelle Unzucht, so dass der Kontakt mit einem *goy* ursächlich für die Verunreinigung ist. Damit berührt der Katalog möglicher Interaktionen mit Fremden die Verunreinigung, die im Fall der sexuellen Unzucht auch als moralische Unreinheit verstanden werden kann.²⁵ Das Motiv der Unreinheit von Speisen und Flüssigkeiten wird in bShab vergleichbar mit yShab behandelt, bleibt aber durch die kausale Verknüpfung auf die Verbote beschränkt. Mischehen werden als Verunreinigung der Israeliten gewertet und mit den Speisegesetzen verglichen.²⁶

Nicht nur Israeliten ist der Kontakt mit Fremden verboten, auch Priester müssen sich vor Verunreinigung schützen. Die Belegstelle yShab 2,5/9-10 thematisiert ein verbotenes Opfer des *zar* am Schabbat im Tempel, das mit einem Sündopfer bestraft wird:

Ein *zar*, der am Schabbat im Tempel Dienst getan hat oder ein körperlich Versehrter (Priester), die in Unreinheit geopfert haben. R. Hiyya der Ältere sagte zwei (Sündopfer). Bar Kappara sagte ein (Sündopfer). Bar Kappara erwiderte Rabbi Hiyya: Wegen eines Dienstes, der einem Priester

24 Vgl. Ms München 95.

25 Gerade der Zusammenhang zwischen Unreinheit und dem Verbot der Mischehe, den C. Hayes als rabbinische Erfindung wertet, lässt sich an dieser Stelle gut beobachten. C. HAYES, Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources, in: *Harvard Theological Review* 92 (1999), S. 3-36.

26 Der Kontakt zu Fremdem wird in yShab und bShab auf die gleiche Weise limitiert. Vgl. S. J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkely 2000, S. 246.

erlaubt ist, wird ein Nichtpriester schuldig. [...] Er (Bar Kappara) entgegnete: Hier ist es etwas anderes, denn es steht geschrieben: „Kein Fremder darf Geheiligtessen essen“ (Lev 22,10).

Der Nichtpriester, der am Schabbat im Tempel Dienst getan hat, wird zu einem bestimmten Strafmass verurteilt, weil er nicht aus der Priesterkaste stammt und damit den Anforderungen für den Priesterdienst nicht entspricht. Mit dem Zitat aus Levitikus 22,10 wird belegt, dass kein Fremder das heilige Opfer essen dürfe. Dies entspricht dem sozialen Anspruch der Priester, allein Zugang zu den Opfern zu haben.²⁷ Mit diesem Zitat wird auf die soziale Differenz von Nichtpriestern und Priestern hingewiesen, wodurch der *zar* zu einem Fremden innerhalb der jüdischen Gesellschaft gestempelt wird.²⁸ Damit sind Fremde nicht nur Nichtjuden, sondern unter Umständen auch Israeliten.

Fremde sind wie die Israeliten von den Geboten der Reinheit und Unreinheit betroffen und nicht ausgenommen. In bShab 150a wird dies mit folgender Analogie veranschaulicht:

R. Jehuda sagte: Einem nackten *goy* gegenüber ist es verboten, das *Schma* zu lesen. Vor einem *goy*, doch auch vor einem Israeliten? Es ist nicht fraglich, dass es gesagt wird, und es ist nicht fraglich, dass es einem Israeliten verboten ist. Aber über einen nackten *goy* steht geschrieben: „deren Fleisch dem Fleisch des Esels gleicht“ (Ez 23,20). Man könnte ihn als (unreinen) Fötus betrachten, doch es wird gelehrt, dass auch bei ihnen von Scham gesprochen wird, wie geschrieben steht: „und die Scham ihrer Väter sahen sie nicht“ (Gen 9,23).

Der tiefere Sinn der Belegstelle erschließt sich über folgende Zitate. In Ez 23,20 wird von der Verunreinigung durch Prostitution gehandelt. Gen 9,23 schildert die Entblößung Noahs, vor der sich Shem und Jafet gemeinsam abwenden. Dies ist als Hinweis zu verstehen, dass ein Gebet durch die Entblößung einer Person entweiht wird. Weiter wird der *goy* mit einem Fötus verglichen. Es gilt für Israeliten wie für die Fremden, sich voreinander nicht zu entkleiden und damit das Gebet zu entweihen. Ei-

27 In mKel 1,8 werden die zehn Grade der Heiligkeit beschrieben. K. H. RENGSTORF, *Die Mischna. VI. Seder. Toharot. Kelim (Gefäße)*, Berlin 1972 (= *Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung*, Bd. 6,1), S. 81: „Heiliger als dieses [das Gebiet innerhalb der Mauer] ist der Tempelberg. Diesen dürfen (nämlich) Samenflussbehaftete und an Blutfluss erkrankte (Frauen), Menstruierende und Wöchnerinnen nicht betreten. Heiliger als dieser ist die Schanze. Diese dürfen Nichtjuden und Leichenunreine nicht betreten.“

28 In Levitikus werden auch *Beisassen* und *Gehilfen* des Priesters ausgeschlossen. Der Deutung, dass es um Fremde geht, schliesst sich F. Hüttenmeister an; *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, Bd. II/1: *Schabbat*, übersetzt von F. G. HÜTTENMEISTER, Tübingen 2004, S. 91.

nem bekleideten *goy* gegenüber ist das Gebet erlaubt. Die Definition der Unreinheit enthält auf diese Weise auch moralische Anteile.

Das rabbinische Konzept der Unreinheit erfasst unterschiedliche Aspekte, um Fremde von Israel zu unterscheiden. Nicht nur fremde Kulte und Kultgegenstände, auch Nahrung, Flüssigkeiten und Speisen und sogar der Anblick eines Fremden können verunreinigen. Von der Mischna zum babylonischen Talmud wird diese Grenze diskursiv ausgestaltet und in eine soziale Hierarchie eingebettet.

Die *gerim* als Fremde

Die soziale Hierarchie der Rabbinen manifestiert sich in der Unterscheidung von verschiedenen Begriffen für Fremde. Diese Hierarchie ist von Priestern über die „Nichtpriester“ bis zu den *goyim* gestaffelt. Eine weitere Kategorie sind die *gerim*, die in der rabbinischen Literatur einen Bedeutungswandel von Fremden zu Proselyten vollziehen.²⁹ Die *gerim* werden nicht ohne Grund an verschiedenen Stellen in der rabbinischen Literatur als „Kaste“ bezeichnet.³⁰ In der Mischna Schabbat finden sich zwar keine Belegstellen zu diesem Begriff, aber in den Gemarot werden die *gerim* häufig erwähnt. Obwohl die Genealogie der Priestergesellschaft Konversionen erschwert, eröffnet der Begriff die Möglichkeit, sich Israel anzuschließen. Doch die Konversion ist in der Mischna und den Gemarot noch kein verbindlicher Prozess. Sicher ist nur, dass die *gerim* nicht sofort aufgenommen werden, wie yShab 5,1/2 zeigt:

Rabbi Yona sagte, Rabbi Hoshaya fragte: Muss man bei *gerim*, die aus Libyen kommen, drei Generationen warten (bis sie Israeliten werden)? Rabbi Yona sagte: das können wir anhand der ägyptischen Bohne entscheiden. Solange sie noch feucht ist, nennen wir sie „libysch“. Wenn sie trocken ist, nennt man sie „ägyptische Bohne“. Das besagt, dass ein Proselyt aus Libyen drei Generationen warten muss.

Die thematische Nähe der Unreinheit von Speisen und der Konversion der Proselyten ist augenfällig. Da nach Dtn 23,9 die Kinder aus Mischehen erst nach der dritten Generation aufgenommen werden dürfen, wird in Analogie zur Bohne im Fall des libyschen Proselyten auf die gleiche Weise entschie-

29 Dies lässt sich besonders nachvollziehen bei M. GUTTMANN, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927, S. 85-87.

30 Nach bJeb 37a sind laut Hillel zehn Geburtskasten [יְוֹחֲסִין] aus Babylonien zurückgekehrt, unter ihnen Priester, Leviten, Israeliten, Entweihte, und auch *gerim*. Auch in mQid 4,1 und yQid 4,1/4 wird diese Hierarchie überliefert. Damit gehören die *gerim* zu einer internen sozialen Hierarchie Israels. Es bleibt aber umstritten, ob die Kasten untereinander heiraten dürfen.

den. Die Unreinheit der Speisen, die durch Wartezeit kosher werden, ähnelt dem Prozess der Aufnahme von Proselyten. Die *gerim* sind also Fremde, die unter bestimmten Bedingungen aufgenommen werden können.

Eine andere Definition der *gerim* liefert bShab 33b. Ein gewisser Yehuda ben *gerim* diskutiert mit einigen Rabbinen über die Werke der Römer. Während Yehuda die Straßen, Brücken und Bäder lobt, entlarvt Shimon ben Yochai diese Taten als reinen Egoismus. Dafür wird er von Yehuda an die Römer verraten und Shimon wird hingerichtet.

Es gibt Stimmen unter den Rabbinen, die mit der Herrschaft und dem kulturellen Einfluss der Fremden einverstanden sind. Darüber besteht offenbar ein innerjüdischer Interessenkonflikt. Es darf vermutet werden, dass die Figur des Verräters an dieser Stelle nicht ohne Grund ein Sohn von Proselyten ist. Die Abstammung von Proselyten bedeutet in diesem Fall politische Unzuverlässigkeit. Proselyten sind deshalb Fremde, die selbst nach Generationen keine gleichwertigen Israeliten sind.

So ist der Begriff *ger* eng mit den anderen Begriffen für Fremde verknüpft. Dies wird unter anderem in bShab 31a deutlich, in der von drei Fremden berichtet wird, die bei Schammai und Hillel konvertieren möchten. Während Schammai stets die Proselyten abweist, erklärt sich Hillel dazu bereit, Fremde aufzunehmen:

Eine weitere Erzählung von einem *goy*, der an einer Synagoge vorüberging und die Stimme eines Vorlesers hörte, der folgendes sagte: „Dies sind die Kleider, die sie anfertigen sollen“ (Ex 28,4). Da trat er vor den Vorleser und fragte: Für wen sind diese? Er antwortete ihm: Sie sind für den hochwohlgeborenen Hohenpriester gedacht. Da dachte dieser *goy* bei sich: Ich will gehen und zu einem *ger* werden (konvertieren), damit man mich zum Hohenpriester macht. Er kam vor Schammai und sprach: Mache mich zum *ger* unter der Bedingung, dass du mich zum Hohenpriester machst. Der schlug ihn mit einer Elle, die er in der Hand hatte. Darauf kam er zu Hillel und sagte: Mache mich zum *ger* unter der Bedingung, dass du mich zum Hohenpriester machst. Er sagte ihm: Man setzt niemanden anderes neben den König, als einen, der die Regierungsordnung kennt. Geh und lies (die Tora). Als er (der Fremde) an die Stelle kam: „ein *zar*, der sich (dem Heiligsten) nähert, soll sterben“ (Num 1,51), fragte er ihn: Auf wen bezieht sich dieser Vers? Er (Hillel) antwortete ihm: Selbst auf David, den König Israels. Da schloss dieser *ger* mit einem Schluss vom Leichterem auf das Schwerere auf sich selbst: Wenn es von den Israeliten, die als Kinder Gottes bezeichnet werden und die er (Gott) aus Liebe „meinen erstgeborenen Sohn Israel“ genannt hat, heißt: „ein *zar*, der herantritt, soll sterben“, um wie viel mehr gilt dies von einem einfachen *ger*, der mit Stab und Wandersack gekommen ist. Da kam er nochmals zu Schammai und sprach: Ich bin es nicht wert, Hohenpriester zu werden, denn es steht geschrieben: „ein *zar*, der herantritt, soll sterben“. Dann kam er vor

Hillel und sprach: Sanftmütiger Hillel, der Segen möge auf deinem Haupt ruhen, denn du hast mich unter die Fittiche der Gottesgegenwart gebracht.³¹

Die soziale Hierarchie tritt über den Zusammenhang der Begriffe *goy*, *ger* und *zar* deutlich hervor. Alle drei Begriffe bezeichnen Fremde, allerdings mit unterschiedlichen Konnotationen. Die Figur des *goy* ist in diesem Fall einfältig und eigennützig; ein fremder Nichtjude *par excellence*. Nur durch den guten Vorsatz Hillels kann dieser Fremde die nächste Stufe, den Status des *ger*, erreichen und den Wert der Tora erkennen. Das Zitat aus Num 1,51 verbietet analog zu Lev 22,10 sogar einem *zar*, dem Tempel zu nahe zu treten.³² Der Proselyt und der Nichtpriester sind Fremde in Israel und haben einen untergeordneten Status. Beide sind im Vergleich zu den Priestern Fremde und doch keine Fremden wie der *goy*.³³ In der sozialen Hierarchie ist der nichtjüdische Fremde, der *goy*, ganz unten angesiedelt. Es folgen der *ger*, der Proselyt ist, und der *zar*, der Israelit ist, aber kein Priester.³⁴ Proselyten sind deshalb Fremde, die nicht Israeliten und doch Teil Israels sind.

Wenn Fremde sich in die Hierarchie eingliedern wollen, müssen sie nicht nur mit Gefühl und Verstand konvertieren, sondern sich auch äußerlich anpassen. Deshalb ist die Beschneidung ein wichtiger Schritt, denn die Beschneidung macht aus Fremden Proselyten.³⁵ Im Kontext zu yShab 19,2/2 wird behandelt, wer das Ritual vollziehen darf:

Rav sagte: „Beschnitten – er soll beschnitten werden“ (Gen 17,13). Deswegen muss man bei einem Neugeborenen, der beschnitten geboren wurde, das Blut des Bundes tropfen lassen. „Beschnitten – er soll beschnitten werden“: des-

31 Hier nach München 95.

32 Vgl. Lev 22,10: „Kein Laie darf Heiliges essen; weder der Hausgenosse eines Priesters noch sein Lohnarbeiter darf etwas Heiliges essen.“

33 Die Abhängigkeit einer Gemeinschaft von einem fremden Gegenüber hängt stark von der Wahrnehmung der Fremden ab, wie W. S. Green in seinem Aufsatz zeigt. W. S. GREEN, *Otherness Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism*; in: J. NEUSNER (ed.) *"To see ourselves as others see us". Christians, Jews, "Others", in Late Antiquity*, Chico 1985, S. 49-69, dort S. 50-52.

34 Diese soziale Hierarchie wird in vielen kleinen Bemerkungen reflektiert, wie bShab 132a veranschaulicht. So ist gerade der *zar* eine Figur, die in erster Linie einen Gegensatz zu Priestern markiert. S. FRAADE, *Navigating the Anomalous: Non-Jew at the Intersection of Early Rabbinic Law and Narrative*; in: L. J. SILBERSTEIN (ed.) *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York 1995, S. 145-165, dort S. 158. Im Gegensatz zu Fraade kann aber argumentiert werden, dass die *gerim* in den Gemarot einen Platz in der rechtlichen Ordnung Israels haben.

35 J. J. COLLINS, *A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century*; in: J. NEUSNER (ed.) *"To see ourselves as others see us". Christians, Jews, "Others", in Late Antiquity*, Chico 1985, S. 163-186.

wegen darf kein unbeschnittener Israelit beschneiden und auch kein unbeschnittener *goy*. Rabbi Levi sagte: Es steht geschrieben: „und du sollst meinen Bund halten“ (Gen 17,9): jeder, der wie du ist.

Die Frage, wer beschneiden darf, ist ein Merkmal der Differenz, weshalb die Beschneidung nicht von Fremden vollzogen werden darf. Die Beschneidung kann nur vornehmen, der „wie du“ und damit Israelit ist. Im Fall des Proselyten, der bereits beschnitten übergetreten ist, wird in yShab 19,2/4 trotzdem eine formale Beschneidung verlangt, weil sie auch von einem beschnitten geborenen Israeliten verlangt wird. Die Symbolsprache der Beschneidung ist weniger eine physische Maßnahme als ein Teil einer rabbinischen Konversionszeremonie.³⁶

In bShab wird die Beschneidung zu einem festen Merkmal der Konversion.³⁷ Mit einer Wortwahl, die sich fast völlig mit yShab deckt, wird ebenfalls das Problem des beschnitten Geborenen diskutiert. Zur Konversion gehören das Untertauchen, die Beschneidung und das Opfer, wenn auch eine endgültige Form der Konversion noch nicht festgelegt ist.³⁸ Die Beschneidung ist damit in der rabbinischen Literatur ein Kriterium der Differenz, mit dem Fremde von Israeliten zumindest symbolisch unterschieden werden können.

Da die *gerim* keine israelitischen Vorfahren und keine entsprechende Genealogie besitzen, kann dieser Mangel durch eine Konversion und eine Beschneidung nicht ausgeglichen werden. Nach bShab 146a geht von Fremden deswegen ein übler Geruch aus:

Weswegen riechen die *goyim*? Weil sie nicht am Berg Sinai standen. Als die Schlange sich der Eva näherte, übertrug sie einen üblen Geruch. Bei den Israeliten, die am Berg Sinai standen, verging der Geruch. Bei den *goyim*, die nicht am Berg Sinai standen, verging der Geruch nicht. Rav Aha, der Sohn des Rabba, sagte zu Rav Ashi: Was ist mit den *gerim*? Er erwiderte ihm: Wenn sie auch nicht selbst anwesend waren, waren sie doch im Geist anwesend, wie geschrieben steht: „mit denen, die jetzt hier vor dem Herrn, unserem Gott stehen, wie mit denen, die hier nicht stehen (Dtn 29,14).“³⁹

Der unreine Geruch, der den Menschen als Erbsünde aus dem Paradies anhaftet, verflüchtigt sich durch die Verleihung der Gebote von Isra-

36 M. GOODMAN, Jewish Proselytizing in the First Century; in: J. LIEU (ed.) *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, S. 53-78, dort S. 68-69.

37 In der rabbinischen Literatur ist ein weiteres wesentliches Element die Taufe; S. COHEN, The Rabbinic Conversion Ceremony; in: *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), S. 177-203, dort S. 184-186.

38 Vgl. J. J. COLLINS, A Symbol of Otherness, S. 171.

39 Hier nach der Handschrift Ms München 95.

el. In einer dualistischen Welt aus Israeliten und Fremden ist der Status der *gerim* problematisch, da sie keine genealogische Verbindung zum historischen Heilsgeschehen haben. Diese Schwierigkeit wird über den anwesenden Genius [מזל] der Proselyten gelöst. Mit diesem Begriff aus der Astrologie werden die Proselyten über die Vorsehung integriert. Den Autoren gelingt auf diese Weise der Spagat zwischen dem vergangenen Heilsgeschehen und der Existenz von Proselyten. *gerim* sind zwar Fremde, können aber unter Vorbehalten integriert werden. Sie sind auf diese Weise wie die *zarim* fremde Israeliten in einer Gesellschaft von Priestern.

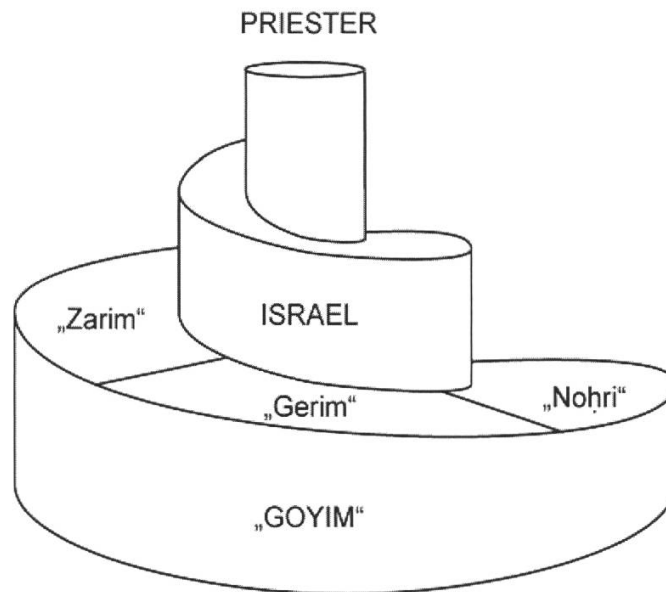
Schlussgedanken

Die Beschreibung der verschiedenen Arten von Fremden im Traktat Schabbat zeigt, dass Fremde hier keineswegs nur als „Andere“ beschrieben werden. Aus der Perspektive einer Priestergesellschaft sind sie als *goyim* und *nokhrim* Fremde, aber als *zarim* und *gerim* Israeliten. Die Mischna setzt mit der Arbeit am Schabbat und der Unreinheit die wesentlichen Impulse für den Talmud. Die Gemarot betonen den Unterschied zwischen Fremden und Israeliten und diskutieren die Unterscheidungsmerkmale. Die Distanz und die Differenz gegenüber Fremden wird damit zu einem grundlegenden Moment der Fremdbeschreibung und belegt, dass die unterschiedlichen Fremden im Gegensatz zur Tora nur partiell mit Israel vereinbar sind. Die *gerim* werden erst in den Gemarot zu einem wichtigen Thema. Dort entsprechen sie sowohl Proselyten als auch Fremden und sind Teil der sozialen Hierarchie Israels.

Die Priestergesellschaft und ihre Genealogie ist nicht mit den Fremden vereinbar. Es kann aus der rabbinischen Argumentation geschlossen werden, dass die Autoren die Distanz und Differenz gegenüber Fremden im Vergleich zur Tora deutlich verstärken wollten. Obwohl diese Fremden in den meisten Fällen keine individuellen Personen sind, bilden sie eine notwendige Kontrastfolie zu den israelitischen Geboten. Damit sind die Fremden ein Teil der sozialen Hierarchie Israels. Die Wahrnehmung der Autoren orientiert sich an der Tempelgesellschaft, wenn sich auch der Prozess der Ablösung von den traditionellen Strukturen am Beispiel der Konversion zeigt. Spätestens mit dem rabbinischen Judentum ist eine Aufnahme rechtgläubiger Fremder möglich. So entspricht die Ambivalenz zwischen dem Priestersystem und einer neuen, flacheren Hierarchie dem historischen Übergang von der Gesellschaft des zweiten Tempels zum rabbinischen Judentum.⁴⁰ Diese kontinuierliche Entwicklung lässt sich in

40 Dieser Übergang, der die Frage nach der Kontinuität jüdischer Geschichte in der Antike impliziert, entspricht den Ergebnissen von S. Schwartz. So besteht

einer Graphik darstellen, in der die graduelle Steigerung der Begriffe und ihre Zusammenhänge deutlich werden:



Die Graphik deutet mit einer dynamischen Struktur an, dass zwischen den sozialen Stufen der Priester, der Israeliten und der Fremden fließende Übergänge bestehen. Dafür stehen die verschiedenen Begriffe und eine Terminologie, die in der Rhetorik der rabbinischen Literatur ambivalent bleibt.⁴¹ Über die Darstellung der Fremden lässt sich zuletzt erkennen, welchen Stellenwert sich die Autoren selbst geben. Unverändert soll die Führungs- und Deutungshoheit in Israel in den Händen einer ausgewählten Kaste liegen, die sich an den Priestern orientiert. Die Fremden sind die Kontrastfolie einer Priestergesellschaft, die zur Zeit der Rabbinen nur noch in der Erinnerung besteht. Historische Rückschlüsse über die Herkunft der Rabbinen aus der Priesterkaste werden damit möglich. Es ist zumindest eindeutig, dass die Beschreibung der Fremden in der rabbinischen Literatur zu einem anderen Ergebnis kommt als die der Tora oder der Psalmen und eigene Akzente setzt.

die Frage, was die jüdische Gesellschaft nach den zwei grossen Kriegen verbindet: „Indeed, if there was anything at all holding Palestinian Jewish Society together, it may have been no more than an attenuated sense of a common past, a mild feeling of separation of their neighbors that the latter, who had shared memories of their own, may have conspired to maintain.“ Vgl. S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 BCE. to 640 CE.*, Princeton 2001, S. 103.

41 Die Analyse der Begriffe *goy*, *ger*, *nokbri*, *zar* zeigt diese Doppeldeutigkeit anhand der Bedeutungsnuancen. Vgl. KORBINIAN SPANN, *Die Darstellung und Wahrnehmung des Fremden in der rabbinischen Literatur anhand der Traktate Brachot, Schabbat, Jebamot und Sanhedrin*, Diss. phil. Freiburg i. Br. 2009 (unveröffentlicht).