

Susanne
Plietzsch

Identifikationen: Konversionen vom Christentum zum Judentum heute¹

Für die Konversion vom Christentum zum Judentum ist historisch gesehen ein Paradoxon charakteristisch: die freiwillige Identifikation mit einer diskriminierten Minderheit, die über weite Strecken der Geschichte eine Abwärtsbewegung im gesellschaftlichen Hierarchiegefüge implizierte. Vor der Etablierung einer säkularen Gesellschaft bedeutete diese Religionswahl einen Verlust an sozialem und ökonomischem Status, zumindest jedoch das Risiko des sozialen Abstiegs, der nur in Einzelfällen durch Einfallsreichtum und Mobilität in liberalere Regionen (etwa ins Amsterdam des 17. Jahrhunderts)² aufgefangen werden konnte. Teilweise bis in das 19. Jahrhundert hinein waren Konversionen vom Christentum zum Judentum in Europa gesetzlich verboten und konnten schwere Sanktionen nach sich ziehen – im Mittelalter und der frühen Neuzeit die Todesstrafe, später den Landesverweis oder die Entmündigung.³ Dennoch gibt es eine Geschichte solcher Konversionen,⁴ deren Motive ganz anders gelagert zu sein scheinen als bei den weitaus zahlreicheren Konversionen zum Christentum, die mit gesellschaftlichem Aufstieg verbunden waren.

1 Dieser Vortrag wurde 23. September 2014 auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Christenheit und Judentum. Kirche und Synagoge“ auf dem Liebfrauenberg in Frankreich gehalten.

2 Vgl. David Max Eichhorn, *From Expulsion to Liberation*, in: ders. (Hg.), *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, Hoboken 1965, 96–135, 121.

3 Vgl.: Martin Mulsow/Richard H. Popkin (Hg.), *Secret conversions to Judaism in early modern Europe*, Leiden 2004; Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968, 91–92.

4 Vgl. Eichhorn, *From Expulsion to Liberation* (wie Anm. 2); Abraham Shusterman, *The Last Two Centuries*, in: Eichhorn, *Conversion* (wie Anm. 2), 136–175. Vgl. auch die Überblicksdarstellung in: Pinchas Lapide, *Hat das Judentum einen Missionsauftrag?*, in: Walter Homolka/Esther Seidel (Hg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, Berlin 2006, 19–28; vgl. die Beiträge von Esther Seidel ebd., 46–112. Vgl. Barbara Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen 2015, 35–43.

Das jüdische Bewusstsein dessen, dass die Konversion zum Judentum eine Degradierung bis hin zum Martyrium darstelle, kommt in subtiler Weise im nachtalmudischen Traktat *Gerim* (von den Proselyten)⁵ zum Ausdruck:

Wer übertreten will, den akzeptiert man nicht sofort, sondern sagt ihm: „Wie kommt es, dass du übertreten willst? Du siehst doch, dass dieses Volk am allerniedrigsten ist und die meisten Plagen leidet unter allen Völkern. Krankheiten und Züchtigungen kommen über (die, die ihm angehören): sie begraben ihre Kinder und Kindeskinde, sie werden getötet um der Beschneidung willen, um des Untertauchens willen und wegen aller anderen Gebote, und können sie nicht frei und öffentlich ausüben, wie alle anderen Völker (ihre Gebräuche).“

Wenn er dann sagt: „Ich bin nicht würdig, meinen Hals in das Joch dessen, der sprach und die Welt war da, gesegnet ist er, zu geben“, nimmt man ihn sofort auf; und wenn nicht, entlässt man ihn und er geht seiner Wege. (*Gerim* 1,1)⁶

In diesem kurzen Text wird dargelegt, dass und auf welche Weise den Konversionswilligen die beispielhafte und singuläre Prekarität jüdischer Existenz vor Augen geführt werden soll; darüber hinaus handelt es sich aber um eine Selbstvergewisserung der Verfasser und der Rezipierenden: Es geht darum, aus eben dieser Prekarität Würde abzuleiten! Nur wer das versteht und verinnerlicht hat und lebenslang dabei bleiben will, kann damit rechnen, zum Eintritt in die jüdische Gemeinschaft zugelassen zu werden – bzw. ist es in gewisser Weise schon, denn „man nimmt ihn sofort (*miyyad*) auf“.⁷

Mit zunehmender Säkularisierung wurden Religion und gesellschaftlicher Status mehr und mehr entkoppelt, so dass heute die Konversion vom Christentum zum Judentum zumindest in der westlichen Welt formal mit keinerlei Statusverlust mehr verbunden ist.

Ein Zuwachs an gesellschaftlicher Wertschätzung kam zustande, indem nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust in den großen Kirchen ein Prozess in Gang kam, in dessen Verlauf sich eine positive Sicht des Judentums unumkehrbar durchsetzte; unabhängig vom Erkenntnisstand Einzelner und von Detailfragen gilt der vorher gängige theologische Antijudaismus inzwischen allgemein als kritikwürdig. Von jüdischen wie von christlichen Persönlichkeiten des öffentlichen und religiösen Lebens wurde ein Austausch

5 Vgl. Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 92011, 255 f.

6 Hebräischer Text aus: Michael Higger, *Seven Minor Treatises and Treatise Soferim II*, New York 1930; Übersetzung: SP.

7 Diese theologische Darstellung entspricht nicht unbedingt der talmudisch-halachischen Praxis, wie im Folgenden noch diskutiert werden soll.

auf Augenhöhe vorbereitet, der Interessierten erstmals einen von der christlichen Unterweisung unabhängigen Zugang zum Judentum ermöglichte.⁸

Ich möchte jedoch im Folgenden dem Gedanken nachgehen, dass trotz dieses Wegfalls der gesellschaftlichen Diskriminierung auch der (post-)modernen Konversion vom Christentum zum Judentum das Moment der Identifikation mit den Marginalisierten und des paradoxen und widerständigen Gewinns von Würde innewohnt, wenngleich nur mehr auf einer symbolischen Ebene.

Konversion nicht erwünscht? Historische Kontexte dieser Ausgangssituation

In den allermeisten gegenwärtigen Strömungen des Judentums werden Konversionen nicht angestrebt, und es wird nicht dazu ermutigt. Die Situation ist also gerade anders als in christlichen Kirchen und Gemeinschaften, in denen bewusste und reflektierte Neueintritte erwünscht sind und grundsätzlich positiv bewertet werden. Wer als Christin oder Christ mit dem Wunsch, ins Judentum einzutreten, einen Rabbiner aufsucht, wird, je orthodoxer der Rabbiner ist, eventuell sogar mehrmals abgewiesen. Das kann entweder sehr harsch erfolgen, oder aber als Gespräch, in dem der Rabbiner oder (im nichtorthodoxen Judentum) die Rabbinerin deutlich macht, dass es keinen „vernünftigen“ Grund für diesen Übertritt gibt, und der Interessent, die Interessentin in ihrem bisherigen religiösen Status bleiben kann. Theologisch kommt das wiederum im Traktat *Gerim* zum Ausdruck, als das Ideal einer durch keinerlei Nebenabsichten getrüben Konversion:

Jeder, der wegen einer Frau übertritt, um der Liebe willen oder aus Furcht, ist kein Proselyt. [...] *Und jeder, der nicht um des Himmels willen* (d. h.: um Gottes willen) übertritt, ist kein Proselyt. (Gerim 1,3)⁹

8 Vgl. z. B. Josef Foschepoth, *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993.

9 Hervorhebung: SP. Die Formulierung „um des Himmels willen“ dient als Leitmotiv in: Lilian Harlander, *Utopie realisieren. Die Konversion zum Judentum in literarischen Texten* (Masterarbeit, Universität Salzburg, 2015). Etliche Literaturhinweise für diesen Beitrag habe ich aus dieser Arbeit entnehmen können, wie z. B. den Hinweis auf Eliyah Havemann, dessen Buch von Harlander ausführlich diskutiert wird (ebd., 87–105). – Dass die halachische Diskussion um legitime Konversionsmotive praxisorientierter ist als das theologische Ideal in *Gerim* 1,3, wird in folgendem Standardwerk eingehend referiert: Menachem Finkelstein, *Conversion. Halakhah and Practice*, Jerusalem 2006, 221–247.

Dieser Text wie auch das (nicht nur) symbolische Abweisen der Konversionsinteressierten verweist paradoxerweise auf die „Unmöglichkeit“ der Konversion – es kann nicht sein, dass der Kandidat, die Kandidatin versteht, worum es hier geht! Erst im Rückblick wird dieses Abgewiesenwerden zu einem Bestandteil des Konversionsprozesses, der die Betroffenen auf sich selbst zurückwirft.

In vielen populären Einführungen in das Judentum findet sich als Begründung für die skeptische Haltung bezüglich Konversionen die (als zeitlos vorgetragene) Aussage, dass das Judentum „keine missionarische Religion“ sei bzw. keinen Anspruch auf „absolute Wahrheit“ vertrete. Damit wird es in eine Differenz zum Christentum (und zum Islam) gebracht, die in aller Regel positiv bewertet wird.¹⁰ Diese völlige Zurückhaltung, was die Gewinnung von Proselyten betrifft, ist ohne Zweifel ein wesentlicher Bestandteil jüdischen kollektiven Selbstverständnisses, allerdings ist er keineswegs zeitlos oder ohne Ursachen; er entsprach vielmehr der Position des Judentums im christlichen römischen Reich der Spätantike und im christlichen Europa des Mittelalters. Der Wechsel vom Christentum zum Judentum war in jenen Epochen strikt verboten wie auch den jüdischen Gemeinschaften die Aufnahme von Proselyten; der Eintritt in das Christentum wurde hingegen gefördert und unter behördlichen Schutz gestellt.

Dieses Ungleichgewicht soll an einem einschlägigen Text aus dem 439 fertiggestellten Codex Theodosianus verdeutlicht werden. Es handelt sich um ein Gesetz, das in das Jahr 315 datiert wird und auf Konstantin I. zurückgeht. Dort wird die Position vertreten, dass die jüdische Gemeinschaft weder gegen Abwanderung vorgehen noch Zuwanderung akzeptieren dürfe:

Den Juden und ihren Ältesten und den Patriarchen wollen wir einschärfen: Wenn jemand nach diesem Gesetz jemanden, der aus ihrer verderblichen Sekte (*feralem sectam*) fliehen und sich der Verehrung Gottes zuwenden sollte, mit Steinen oder in anderer wütender Weise anzugreifen wagt, was – wie wir erfahren haben – nun geschieht, soll er sofort den Flammen übergeben und mit allen seinen Komplizen verbrannt werden. Wenn sich aber jemand aus dem Volk ihrer ruchlosen Sekte (*nefariam sectam*) und ihren Versammlungen (*conciabulis*) anschließt, soll er mit ihnen die verdienten Strafen erleiden. (CTh 16,8.1)¹¹

10 Vgl. z. B. Walter L. Rothschild, *Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen*, Gütersloh 2009, 372.

11 Zitiert nach Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, 39. Vgl. auch Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen 2010, 212–213.

Solche gesetzliche Regelungen weisen auf ein Steuerungsbedürfnis auf Seiten der Gesetzgeber hin: Es gab offenbar eine spürbare Attraktivität des nichtchristlichen Judentums, eine Zugänglichkeit und ein Bewusstsein der Gleichrangigkeit, die die christlichen Autoritäten beenden und unterbinden wollten. Sie hatten ein Interesse daran, „Judentum“ und „Christentum“ als getrennte Religionen und Lebensweisen in einem hierarchischen Schema festzuschreiben. Dazu gehörte allerdings auch der juristische Schutz der Angehörigen und Funktionsträger der jüdischen Gemeinschaft und die Regelung ihrer politischen Partizipation: „Es ist zur Genüge bekannt, dass die Sekte der Juden durch kein Gesetz verboten ist (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*)“, ist eine zentrale Formulierung des Codex Theodosianus (16,8.9).¹² Die theologischen und politischen Autoritäten des christlichen römischen Reiches wiesen der jüdischen Gemeinschaft – die sie damit als juristisch-theologische Größe in Relation zum Christentum erst entwarfen – die Rolle der *älteren, aber dennoch unterlegenen* Religion zu; über die (in der Regel) kontrollierte gesellschaftliche Schlechterstellung sollte die theologische Überlegenheit des Christentums öffentlich sichtbar werden.¹³ Der biblisch-israelitische Gedanke der Exklusivität der Gottesbeziehung wurde nun von zwei politisch verfassten religiösen Entitäten in unterschiedlicher Weise in Anspruch genommen, anstatt wie vorher in diversen jüdischen Kreisen präsent zu sein.

Unter diesen Umständen gelang es der rabbinischen Bewegung, Konzepte der *Grenzziehung* und *Unterscheidung im Alltagsleben* wie auch *eigenständige theologische Diskurse* im Sinne einer widerständigen Haltung gegen christliche Diskriminierung zu entwickeln. Das Verbot, sich positiv in der Öffentlichkeit zu präsentieren und um Sympathien zu werben, bewirkte eine ebenso demonstrative, selbstbewusste Abgrenzung, die die Ungleichheit und ihre Ungerechtigkeit deutlich sichtbar machte. Auf diese Weise konnte der Marginalisierung mit Kreativität (und Leidensbereitschaft) begegnet und die kollektive und individuelle Würde damit verbunden werden. Die Unerträglichkeit dessen, dass Außenstehende sich diese Würde *aneignen* könnten, ohne einem entsprechenden Schicksal zumindest potentiell ausgeliefert zu sein, scheint mir das kulturelle Muster für den unter Jüdinnen und Juden bis heute vorhandenen Zweifel an den Absichten von Konvertitinnen und Konvertiten zu sein.

12 Zitiert nach Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike* (wie Anm. 11), 224.

13 Vgl. auch die Überblicksdarstellung patristischer Positionen in: Leo Trepp/Gunda Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft*, Stuttgart 2005, 70–79.

Motive der Konversion zum Judentum

Die Beweggründe von Konversionswilligen und Konvertierten zu benennen, kann eine diffizile Sache sein, in der die Betroffenen selbst und Außenstehende nicht unbedingt übereinstimmen. Spontan würde ich *pragmatische* und *nicht-pragmatische Motive* des Übertritts unterscheiden, wobei beide ineinander übergehen können. Diese Unterscheidung greift letztendlich wieder die Diskussion um den „Übertritt um des Himmels willen“ oder eben um anderer Beweggründe willen auf.¹⁴ Eher pragmatische Motive wären in den folgenden Situationen zu erkennen:

(1) Die geplante Eheschließung mit einem Juden oder einer Jüdin ist sicher in der Praxis der häufigste Beweggrund für eine Konversion.¹⁵ Meist sind es Frauen, die in dieser Situation übertreten, was auch damit zu tun hat, dass halachisch gesehen die jüdische Identität der Mutter Voraussetzung für die jüdische Identität der Kinder ist (wenn also eine jüdische Frau und ein nichtjüdischer Mann heiraten würden, würde das aus der Perspektive des Religionsgesetzes die jüdische Identität der Kinder nicht beeinträchtigen). Die Unterscheidung des „pragmatischen“ oder „nicht-pragmatischen“ Charakters der Motive ist aber in diesem Fall oft schwierig: Die Orthodoxie beispielsweise legt Wert darauf, dass der Übertritt nicht aus äußeren Motiven, wie z. B. der Eheschließung, geschieht.¹⁶ In der Regel hält das aber diejenigen Bewerberinnen und Bewerber, die jüdisch heiraten wollen, nicht von ihrem Vorhaben ab, zumal so genannte Mischehen in der modernen Orthodoxie nicht gern gesehen werden und in der so genannten Ultraorthodoxie praktisch undenkbar sind. Es gibt deshalb immer wieder Fälle, in denen Konversionswillige versuchen, eine religiöse Motivation unabhängig von der Eheschließung und Familiengründung „zu entwickeln“. Im

14 Selbstberichte von Konvertitinnen und Konvertiten finden sich u. a. in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein (wie Anm. 4), 180–243; Trepp/Wöbken-Ekert, Dein Gott ist mein Gott (wie Anm. 13), 154–223.

15 Vgl. z. B. den Erfahrungsbericht in Trepp/Wöbken-Ekert, Dein Gott ist mein Gott (wie Anm. 13), 170–176. Vgl. auch Lida Barner, Ehefrauen, Gottsucher, Seitenwechsler? Konversionen zum Judentum in Deutschland nach 1945, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.), Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, Berlin 2012, 236–244.

16 Eine ausführliche Diskussion über mögliche halachische Erleichterungen, die oftmals im Blick haben, dass die Betroffenen dem Judentum verloren gehen würden, wenn Konversion und Heirat verboten würden, findet sich bei Finkelstein, Conversion (wie Anm. 9), 248–264.

nichtorthodoxen Judentum wird demgegenüber der Konversionswunsch im Zusammenhang mit der Eheschließung eher akzeptiert und im Sinne der gemeinsamen religiösen Praxis in der Familie positiv bewertet.

Beide Perspektiven verstehen die Konversion im Hinblick auf die Eheschließung als Zugeständnis, weil die religiöse Überzeugung des oder der Betroffenen, seine oder ihre Identifikation mit dem Judentum möglicherweise nicht ungeteilt sei. In der Tat sollte die Anpassungsleistung der Konversion kritisch hinterfragt werden, wenn sie nicht einem ureigenen Bedürfnis entspringt. So gesehen wäre die Sicht derjenigen Vertreter der Orthodoxie, die eine solche Konversion vermeiden wollen, nachvollziehbar – wenn die Konsequenz dessen nicht wäre, dass die betreffende Ehe dann nicht zustande käme. In einer säkularen Umgebung sollte heute auch die Frage erlaubt sein, ob das Ideal der einheitlich religiös praktizierenden Familie so hoch zu veranschlagen ist, dass es eine solche Anpassungsleistung rechtfertigen würde (bzw. ob irgendein Ideal diese rechtfertigen würde).¹⁷ In liberalen und säkularen jüdischen Milieus werden die Bedenken bezüglich religionsverschiedener Ehen inzwischen geringer,¹⁸ dennoch mag es (bei den jüdischen Beteiligten) das Gefühl der Illoyalität geben – was meiner Ansicht nach wieder auf das in der realen Geschichte und im Bewusstsein verankerte Selbstverständnis als diskriminierte Minderheit zurückgeht. Rabbinerinnen und Rabbiner, Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten das ansprechen und Wege aufzeigen,

17 Der britische liberale Rabbiner Lionel Blue (geb. 1930 in London), der u. a. die Funktion des Vorsitzenden der Rabbinerversammlung der Britischen Reformsynagogen bekleidete, äußerte sich dazu mit der ihm eigenen Offenheit: „Nicht selten musste ich künftige Konvertiten vor der übereifrigen Intervention ihrer jüdischen Schwiegereltern in spe in Schutz nehmen, die – da ihr Kind nun einmal einen nicht-jüdischen Partner gewählt hatte – in der Konversion das kleiner Übel sahen. Oft war ich dann gezwungen, Sand in das Getriebe zu streuen, indem ich klarstellte, daß es immer noch besser sei, mit zwei religiösen Überzeugungen zu leben und all den Komplikationen, die das mit sich bringt, als dem Gewissen eines Menschen Schaden zuzufügen. Denn damit kann man niemals auf Dauer leben, auch wenn man es vielleicht ein paar Jahre – bis zum ersten Ehekrach – zudecken kann“ (Lionel Blue, Insider und Outsider. Geschichten und Erfahrungen eines Rabbiners, in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein [wie Anm. 4], 169–179, 177).

18 Vgl. z. B. Daniel Gerson, Pluralisierungen und Polarisierungen. Jüdische Reformbewegungen in der Schweiz 1950–2010, in: Jacques Picard/Daniel Gerson (Hg.), Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung, Zürich 2014, 99–157, 128. 140. 143; vgl. Madeleine Dreyfus, Mischehe oder Übertritt. Drei Lebensentwürfe, in: Picard/Gerson (a. a. O.), 203–255.

die gewünschte Loyalität zu wahren ohne die (eigene) religionsverschiedene Ehe oder Beziehung deshalb als weniger gute Entscheidung anzusehen.

(2) Auch die Einwanderung nach Israel kann, evtl. im Zusammenhang mit einer Eheschließung, ein pragmatischer Grund sein, eine Konversion zum Judentum anzustreben. Immerhin berechtigt die orthodox-rabbinisch anerkannte jüdische Identität zur Staatsangehörigkeit in Israel, auf der Grundlage des Rückkehrgesetz (*law of return*), dessen Grundgedanke ist, dass es jedem Juden, jeder Jüdin möglich sein sollte, in Israel zu leben und dort vor Verfolgung sicher zu sein. Dabei können widersprüchliche personenstandsrechtliche Situationen entstehen, denn die Anerkennung der jüdischen Identität durch die israelischen Behörden erfolgt nicht nach denselben Kriterien wie durch das Rabbinat; genauer gesagt: Die Anerkennung durch die Behörden erfasst einen wesentlich weiteren Personenkreis als die Anerkennung durch das Rabbinat.

Obwohl sich das 1950 formulierte *law of return* nicht damit befasst, wer als jüdisch zu bezeichnen sei, sondern schlicht konstatiert, dass jede jüdische Person nach Israel immigrieren dürfe – „every Jew has the right to come to this country as an *oleh*“¹⁹ – wird in einem Amendment von 1970 der angesprochene Personenkreis folgendermaßen erweitert: „The rights of a Jew under this Law [...] as well as the rights of an *oleh* under any other enactment, are also vested in a child and a grandchild of a Jew, the spouse of a Jew, the spouse of a child of a Jew and the spouse of a grandchild of a Jew, except for a person who has been a Jew and has voluntarily changed his religion.“²⁰

Gerade Jugendliche und junge Erwachsene in Israel, die halachisch nicht jüdisch sind, streben oftmals einen Übertritt an, einfach um dazuzugehören, oder auch um heiraten zu können, weil für Eheschließungen (und Ehescheidungen) in Israel immer noch eine Genehmigung durch die Religionsgemeinschaften erforderlich ist.

(3) Pragmatische zusammen mit nicht-pragmatischen Motive würde ich dann sehen, wenn eine Familie jüdische und nichtjüdische Angehörige hat oder hatte, ein Kind im kulturellen oder religiösen Kontakt mit dem Judentum aufwächst, und im jugendlichen oder erwachsenen Alter formal jüdisch werden will. Im deutschsprachigen Raum hat dies oft mit dem jüdischen Schicksal

19 *Oleh* (hebr.): Jüdischer Einwanderer, Immigrant (weibliche Form: *olah*).

20 Der Gesetzestext und die Amendments finden sich unter: <http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (Zugriff am 9. 9. 2015). Zur Schlusswendung „has voluntarily changed his religion“ vgl. hier den Beitrag von Markus Himmelbauer.

der Eltern bzw. Großeltern zu tun, wie z. B. bei Felix Eliyah Havemann, in dessen Konversionsprozess sein jüdischer Großvater, Dagobert Biermann, der Vater von Wolf Biermann, eine wichtige Rolle spielte.²¹ Je nach Familienkonstellation und Auffassung des Rabbiners oder der Rabbinerin wird die Konversion des jugendlichen oder erwachsenen Kindes in solchen Fällen eher leicht gemacht oder ist nicht einmal nötig.

Erscheint dies alles schon mehr als kompliziert, so ist die Konversion zum Judentum aus „nicht-pragmatischen“ Gründen oft ein Prozess von noch einmal erhöhter Sensibilität, weil der oder die Betreffende allein im Zentrum der Überlegungen steht. Um welche Motive kann es dabei gehen? Oftmals spielt die Faszination der sinnlichen Erfahrbarkeit von Religion eine Rolle, ebenso auch die (scheinbare) Sicherheit, die feste Regeln versprechen. Das betont Felix Eliyah Havemann in seinem sehr persönlich und kommunikativ gehaltenen Konversionsbericht:

„Den dritten Grund für die vielen Übertritte²² sehe ich im Christentum begründet. Es leidet nach meiner Beobachtung heute daran, dass es den Menschen in unserer schnelllebigen Zeit keine Konstante und keinen Ruhepunkt mehr liefert. Daher suchen Menschen diesen Halt in anderen Religionen, die diese Fixpunkte anbieten. Der Islam ist genau deswegen attraktiv und die am schnellsten wachsende Religion in Deutschland. Wem der Islam aber zu fremd ist, findet im Judentum einen alten Bekannten aus der Bibel wieder, der in Europa auch noch heimischer ist.“²³

Dass Judentum weniger mit dem *meta-physischen* Glauben von theologischen Aussagen zu tun hat als mit dem konkreten Tun, wird (zunächst) als Geborgenheit und Identität stiftend erlebt. Klare Regeln geben Struktur und nicht zuletzt eine Struktur der Zeit – des Tages, der Woche, des Jahres. Es ist tatsächlich erstaunlich, wie all diese Elemente der Alltagspraxis einen assoziativen und reflexiven Zugang zur eigenen (neu gewonnenen) Identität, gleichsam einen zuverlässigen Kontakt mit sich selbst ermöglichen oder zu ermöglichen scheinen: Die Speisegesetze zu halten, die Paarbeziehung durch die detaillierten Vorschriften, die es in diesem Bereich gibt, neu zu regeln, sich als Frau „züchtig“ zu kleiden, als Verheiratete die Haare zu bedecken, regelmäßig auf Hebräisch und mit vorgegebenen Texten zu beten usw.

21 Vgl. z. B. Eliyah Havemann, *Wie werde ich Jude? Und wenn ja, warum?*, München 2014.

22 Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen* (wie Anm. 4), 12, nennt für den Zeitraum von 2009–2013 eine Zahl von 500 Übertritten in Deutschland sowie 69 Übertritte deutscher Staatsbürger in Israel.

23 Vgl. Havemann, *Wie werde ich Jude?* (wie Anm. 21), 13.

Als Gesprächspartnerin werde ich allerdings aufmerksam, wenn jemand von Konversionsplänen aus solchen „nicht-pragmatischen“ Motiven spricht. Auf der einen Seite gibt es durchaus Erfahrungsberichte von Konvertitinnen und Konvertiten, die den Eindruck erwecken, dass die Konversion „gelingen“ sei: Wenn etwa die Betroffenen einen sie zufriedenstellenden Platz in der neuen Religion bzw. Kultur gefunden haben, langfristig zu ihrer Entscheidung stehen oder auch über die Schwierigkeiten des Übergangs reflektieren und sprechen können.²⁴ Auf der anderen Seite kann die Konversion aus nicht-pragmatischen Motiven auch ein Hinweis auf tiefes seelisches Leid sein. Das muss allgemein im Zusammenhang mit Konversionen bedacht und das Riskante des *Identitätswandels* ernst genommen werden. Konversion kann heißen: *Da wo ich jetzt bin, kann ich nicht die sein, die ich bin*, sie kann aber auch heißen: *So wie ich jetzt bin, bin ich nicht richtig*. Die angestrebte Transformation hätte dann durchaus den Aspekt der Gewaltanwendung gegen sich selbst.

Von vielen Autorinnen und Autoren werden Lebenskrisen wie auch die Erfahrung von Geringschätzung und Gewalt als zentrale, oft unbewusste Beweggründe der Konversion angesehen, gerade wenn es um die Hinwendung zu äußerlich strikten Gemeinschaften wie des Islams oder des orthodoxen Judentums geht.²⁵ Bei einer Konversion zum Judentum wäre zudem an eine symbolische Identifikation mit Diskriminierten und Marginalisierten zu denken, als ein verschlüsselter Hinweis auf eine nicht mitteilbare eigene Marginalisierung und Entwertung.²⁶

In der entsprechenden Literatur wird deutlich, dass diese Fragen zum Alltag vieler Rabbiner gehören. Rothschild schreibt über die ersten Begegnungen zwischen Rabbiner und Konversionswilligen: „Wir müssen davon überzeugt sein, dass sein bzw. ihr Wunsch ein gesunder, konstruktiver ist und nicht ein psychologisches Bedürfnis, welches darauf beruht ‚ein Opfer zu werden‘ oder ‚sich den Opfern anzuschließen‘ oder aber ‚die Sünden anderer

24 All das trifft für Elijah Havemann zu, vgl. aber auch z. B. Trepp/Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott* (wie Anm. 13), 161–170.

25 Ausführlich hat dazu Monika Wohlrab-Sahar geforscht, als Einstieg kann folgender Beitrag herangezogen werden: Monika Wohlrab-Sahar, *Konforme Nonkonformisten. Soziologische Zugänge zum Thema Konversion*, in: Laudage-Kleeberg/Sulzenbacher, *Treten Sie ein!* (wie Anm. 15), 20–30.

26 Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen* (wie Anm. 4), 149–199, diskutiert Fälle, in denen während der 1950er und 1960er Jahre Deutsche explizit als Reaktion auf den Holocaust den Übertritt zum Judentum anstrebten oder vollzogen.

zu büßen‘.²⁷ So unabdingbar es ist, eventuelle Projektionen Konversionswilliger mit der Realität zu konfrontieren, gibt es doch auch einen Diskurs aktiver Gemeindemitglieder (und auch säkularer Jüdinnen und Juden) über Konvertiten und (noch mehr) Konvertitinnen, der in dem Bedürfnis, sich von diesen zu distanzieren, ebenfalls als Projektion erscheint. Dieser Diskurs zielt im Grunde auf die „Abnormalität“ von Konversionswilligen, vor deren Hintergrund man sich der eigenen „Normalität“ versichern kann.²⁸ Demgegenüber solidarisiert sich Rabbiner Lionel Blue mit den Übertretenden. Er bringt ein traditionsbewusstes und zugleich individuelles liberales Judentum zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Immer wieder überraschten uns die Konvertiten mit ihrer Begeisterung für das, was uns Insidern längst selbstverständlich geworden war: die Überzeugungskraft und Stärke unseres Glaubens. Natürlich gaben wir ihnen etwas, aber sie gaben uns ebenfalls etwas sehr Kostbares – Selbstvertrauen.“²⁹ Und: „Ich glaube nicht, daß der ursprüngliche Grund, warum Menschen konvertieren wollen, so besonders wichtig ist. Die meisten lassen sich auf eine Religion ein, um sich ihrer zu bedienen und merken erst später – zu ihrem nicht geringen Erstaunen –, daß die Religion anfängt, sich ihrer zu bedienen. [...] Ich hielt immer Ausschau nach einer inneren Wandlung, nichts so Dramatisches wie bei einer christlichen Bekehrung, aber doch nach einem tiefen Gefühl der Zugehörigkeit, nach Anzeichen dafür, daß das Judentum dem anderen zur eigenen Heimat geworden war. Tatsächlich vollzieht der Konvertit die Konversion im Grunde immer selbst. Rabbiner sind nur nötig, um den Vorgang zu besiegeln und aktenkundig zu machen.“³⁰

In der Praxis: Wie verläuft eine Konversion zum Judentum?

Die Konversion zum Judentum ist, religionsgesetzlich gesehen, der Prozess eines Statuswechsels, dessen einzelne Schritte von einem rabbinischen Gericht (*bet din*) begleitet und bestätigt werden. Theologisch hingegen wird die

27 Rothschild, *Der Honig und der Stachel* (wie Anm. 10), 383. Vgl. auch Trepp/Wöbken-Ekert, *Dein Gott ist mein Gott* (wie Anm. 13), 111.

28 Vgl. z. B. Hadassah Davis, *Konvertiten sind komisch*, in: Homolka/Seidel, *Nicht durch Geburt allein* (wie Anm. 4), 180–188; vgl. auch (wie gewohnt sarkastisch und polemisch) Henryk Broder, *Zur Hölle mit den Konvertiten*, *Tagesspiegel* 11. 9. 2007, <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/religion-zur-hoelle-mit-den-konvertiten/1038280.html> (Zugriff 12. 9. 2015).

29 Blue, *Insider und Outsider* (wie Anm. 17), 172.

30 A. a. O., 176–177.

Konversion mit einer „neuen Geburt“ verglichen: „*Er ist wie ein am selben Tag (geborenes) Kind*“ heißt es in *Gerim 2,5* vom Konvertiten. Diese Metapher bringt den Identitätswechsel in starker Weise zum Ausdruck. Auch die einzelnen Elemente des Konversionsprozesses machen das erfahrbar. Grundsätzlich ist die (Anerkennung einer) Konversion etwas, das vom rabbinischen Gericht „gewährt“ wird, das seine Entscheidung nicht unbedingt begründen muss. Wie transparent oder willkürlich ein solcher Prozess verläuft, hängt also vor allem von den beteiligten Rabbinern ab, ebenso Dauer und einzelne Details des Ablaufs. Im Allgemeinen gilt, dass, je orthodoxer die angestrebte Konversion ist, desto langwieriger und anspruchsvoller – und oft auch undurchsichtiger – sich das Geschehen gestaltet. Das kann den Bewerberinnen und Bewerbern sehr viel abverlangen, insbesondere, wenn es um eine Eheschließung oder die Einwanderung nach Israel geht.³¹ Insgesamt besteht der Konversionsprozess aus den folgenden Elementen:

(1) Vorbereitungsprozess: Er beginnt mit der Suche nach einer jüdischen Gemeinde und einem Rabbiner, der bereit ist, die Konversion zu unterstützen und zu begleiten. Der Kandidat, die Kandidatin muss zunächst das notwendige Wissen erwerben, um das Judentum innerhalb dieser Gemeinde praktizieren zu können. In der Orthodoxie bedeutet das, dass die betreffende Person durch häufige Besuche in einer Familie die Möglichkeit bekommt, die religiöse Praxis kennenzulernen, den Sabbat und die Feste zu begehen und gemeinsam am Gebet in der Synagoge teilzunehmen. Außerdem gibt es Unterricht und Gespräche beim Rabbiner, um die Liturgie, aber auch die Bibelauslegung und Teile der Traditionsliteratur kennenzulernen und über persönliche Fragen zu sprechen. Kenntnisse des Hebräischen sind nötig, um mit dem Gebetbuch umgehen zu können und am Gottesdienst teilnehmen zu können. Bezüglich des häuslichen Lebens wird es darum gehen, die Speisegebote praktizieren zu lernen und zu verinnerlichen. Da im orthodoxen Judentum dabei auch die „klassische“ Frauenrolle vermittelt wird, wird es vor allem für Frauen um das Führen einer koscheren Küche gehen. Frauen

31 Einen Eindruck von den möglichen Differenzen zwischen orthodoxer und liberaler Konversion wird in einem Vergleich dessen, was Eliyah Havemann beschreibt, mit dem, was Lionel Blue aus seiner Erfahrung als rabbinischer Gerichtsvorsitzender mitteilt, deutlich. Außerdem beschreiben Rothschild und Trepp/Wöbke-Ekert den juristisch-rituellen Ablauf, die das kommunikative und seelsorgerliche Geschehen durchaus im Blick haben. Eher ernüchternd ist allerdings Ilan Hameiri, Ringen um jüdische Identität. Die israelische Situation, in: Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein (wie Anm. 4), 155–162, zur Anerkennung von Konversionen in den israelischen Rabbinatsbehörden.

werden auch (von Frauen) die sensiblen Vorschriften, die die Menstruation und das Sexualleben betreffen, lernen.

(2) Rabbinisches Gericht: Ein erster Abschluss des Vorbereitungsprozesses besteht darin, dass sich der Kandidat, die Kandidatin – auf Empfehlung des Rabbiners – einem rabbinischen Gericht vorstellt und Rechenschaft über die Motive zum Übertritt, aber auch über seine oder ihre Kenntnisse des praktischen Judentums und die Einbindung in das Gemeindeleben gibt. Das Gericht besteht aus mindestens drei Personen, in der Regel Rabbinern. Das Ziel ist, dass es feststellt, dass der Kandidat, die Kandidatin willens und in der Lage ist, die Gebote der Tora als Bundesverpflichtung der jüdischen Gemeinschaft künftig zu halten. Ebenso kann es aber auch eine Fortsetzung des Vorbereitungsprozesses für nötig halten.

(3) Beschneidung und Untertauchen in der Mikwe: Das Rabbinatsgericht legt den Termin der Beschneidung der männlichen Kandidaten fest. Diese erhalten dabei einen neuen, hebräischen Vornamen. Nach der Beschneidung wird der Termin für das Untertauchen in der Mikwe, im Ritualbad, festgesetzt, was den Abschluss des Konversionsprozesses für Männer wie für Frauen darstellt. Frauen erhalten bei dieser Gelegenheit ihren neuen Namen. Der neue Vorname wird von den Konvertierenden selbst gewählt. Er wird in halachischen und liturgischen Zusammenhängen verwendet, wie z. B. beim Aufruf zur Tora oder auf der Heiratsurkunde. In der Regel ist es üblich, dass Konvertiten und Konvertitinnen ihrem hebräischen Namen die Bezeichnung „Sohn Abrahams“ oder „Tochter Abrahams“ hinzufügen, im liberalen Judentum manchmal auch „Sohn/Tochter Abrahams und Sarahs“.

(4) Übertrittszeugnis: Das Rabbinatsgericht stellt ein Zeugnis über den Übertritt aus, das in Hebräisch und in der Landessprache abgefasst ist und den neuen Vornamen enthält. In der Regel wird auch von dem oder der Konvertierenden eine schriftliche Erklärung darüber verlangt, dass er oder sie sich verpflichtet, künftig nach der jüdischen Tradition zu leben und gegebenenfalls die vorherige Religion nicht mehr zu praktizieren.

Insgesamt dauert der Konversionsprozess mindestens ein Jahr, in den meisten Fällen aber wesentlich länger.

In diesem Text habe ich mich vor allem auf das Riskante und Prekäre einer Konversion eingelassen, auf die kritischen Fragen, die ein vermeintlicher Identitätswechsel auslöst, und auf die Widerstände, die aufkommen können, wenn Außenstehende an der Identität der jüdischen Gemeinschaft teilhaben

wollen, einer Identität, in der rituelle und religiöse Überlieferungen mit historischen Entwicklungen untrennbar verknüpft sind. Durch die Arbeit an diesem Beitrag ist mir vor allem deutlich geworden, wie unschätzbar in diesem sensiblen Prozess der Konversion zum Judentum die Gegenwart einfühlsamer, wertschätzender und souveräner Begleitpersonen ist. Wären solche von Beginn an im Leben der Konvertitinnen und Konvertiten präsent gewesen, wäre die Konversion in vielen Fällen wohl gar nicht nötig geworden.