



Barbara Steiner

Die Inszenierung des Jüdischen

Konversion von Deutschen
zum Judentum
nach 1945

Wallstein

Barbara Steiner
Die Inszenierung des Jüdischen

Barbara Steiner
Die Inszenierung
des Jüdischen

*Konversion von Deutschen
zum Judentum nach 1945*



WALLSTEIN VERLAG

Diese Veröffentlichung wurde gefördert
von der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2015
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-1706-2
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-2824-2

Inhalt

I. Einleitung	7
II. Die Aufnahme ins Judentum. Historische Skizze.	27
Die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft durch Abstammung und Bekenntnis	27
Vom Verbot des Übertritts zum Judentum zur gesellschaftlichen Normalität	35
III. Die Akteure.	45
Rabbiner und Konvertiten in Deutschland	45
Konvertiten und Rabbiner in Deutschland	61
Konvertiten in der Funktion des Rabbiners	77
Der Übertritt zum Judentum in Israel	92
Fazit	103
IV. Die Konversion nichtjüdischer Familienmitglieder	107
Statusklärungen und Wiederaufnahmen in die Gemeinden nach 1945	107
Konversionen nichtjüdischer Ehefrauen und Partnerinnen	113
Irgendwie jüdisch: Die Kinder jüdischer Väter	137
Fazit	144
V. Die Konversion zum Judentum als Vergangenheitsbewältigung	149
Die Instrumentalisierung des Jüdischen.	149
Schuld, Scham und Opferidentifikation als Motiv	153
Fazit	195
Exkurs: »Mein Geschäft ist das Judentum!«. Antisemitische Schuldabwehr und die Konversion zum Judentum	201

VI. Die Konversion zum Judentum in Israel als Identitäts- und Heimatsuche. Zwischen moderater Anpassung und radikalem Wandel	215
Konversion als Anpassung: Identitätssuche aufgrund von Heimatverlust	215
Radikaler Wandel als Identitäts- und Heimatsuche: Wege in jüdische Siedlungen in den palästinensischen Gebieten	225
Fazit	240
Exkurs: »Falsche Juden«. Die Erfindung einer jüdischen Biographie	247
VII. Fazit	255
Die Konversion zum Judentum: Ein Phänomen der religiösen Neuorientierung?	255
Grenzen der Akzeptanz: Die Sehnsucht der Konvertiten nach jüdischer Herkunft	260
Ein neues deutsches Judentum? Zur Bedeutung der Konvertiten in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland	267
Anmerkungen.	274
Ausgewählte Kurzbiographien	324
Glossar	331
Quellen und Literatur	335
Dank.	351

I. Einleitung

»Ich wusste nicht, dass man konvertieren kann, aber ich hab' gemerkt, dass ich Jüdin sein wollte.« So beschrieb die Interviewpartnerin Lea den Moment, in dem ihr bewusst wurde, dass sie – eine damals 13-jährige Waldorfschülerin aus christlichem Elternhaus – nach einer anderen, einer jüdischen Identität strebte. Erst 16 Jahre später, nach Durchlaufen eines langwierigen, konfliktreichen Prozesses, war es ihr gelungen, vor einem aus drei Rabbinern bestehenden jüdischen Gericht, einem Beit Din,¹ in Israel zum Judentum überzutreten. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte sie als orthodoxe Jüdin in einer Siedlung im Westjordanland. Ihre deutsche, nichtjüdische Herkunft war nicht mehr zu erkennen. Lea hatte einen radikalen Wandel durchlebt, der mit der Aufgabe biographischer Identitätsanker verbunden war: Name, Sprache, Religion und Staatsbürgerschaft ließ sie hinter sich. Solche und ähnliche Biographien und Identitätsentwürfe deutscher Konvertiten zum Judentum sind Gegenstand der hier vorliegenden Untersuchung.

Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder zum Judentum übergetreten ist. Die Tatsache, dass das Judentum durch Konversion angenommen werden kann, sorgt bei Laien häufig für Erstaunen.² Weit verbreitet ist die Vorstellung, dass man Jude nur durch Geburt sein könne. Dies dürfte mit der Besonderheit des Judentums – gleichermaßen Religions- und Volkszugehörigkeit zu sein – zusammenhängen.³

Grundsätzlich ist die Konversion zum Judentum ein komplexer Vorgang. Das Judentum versteht sich als Religion, die nicht missioniert und daher keine Konvertiten sucht. Die Aufnahmekriterien sind streng, einigen Gruppen bleibt der Übertritt in Deutschland generell verwehrt.⁴

Die Antragsteller werden einer genauen persönlichen und religiösen Prüfung unterzogen. Wer Jude qua Konversion werden will, muss lange lernen, mitunter Jahre auf die Aufnahme warten und das eigene Leben allen Bereichen jüdischer Tradition anpassen. Schabbat, Feiertage und Speisegesetze müssen beachtet werden. Für die Teilnahme am Gebet ist das Erlernen des Hebräischen unabdingbar. Frauen müssen sich bei einer Konversion innerhalb orthodoxer Strömungen an ein traditionelles Rollenbild anpassen.⁵ Darüber hinaus wird die Kenntnis der jüdischen Geschichte erwar-

tet. Erst wenn ein Rabbiner von der Ernsthaftigkeit des Vorhabens überzeugt ist, wird der Konvertit vor einem Beit Din in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen.⁶ Männer müssen sich darüber hinaus vor einer Aufnahme beschneiden lassen, also auch ein irreversibles körperliches Bekenntnis zum Judentum abgeben.⁷ Von Konvertiten zum Judentum wird ein radikaler, die gesamte Persönlichkeit umfassender Wandel verlangt. Die Konversion zum Judentum verlangt nicht nur die Adaption religiöser Traditionen und Werte des Judentums, sondern auch die Selbstverortung des Konvertiten in einem jüdischen Kollektiv, dem jüdischen Volk. Der ideale Konversionsprozess, der im Hebräischen als Giur bezeichnet wird, ist mit einem umfassenden Glaubens-, Werte- und Identitätswandel verbunden. Damit erfüllt er alle wesentlichen Merkmale, die für die Konzeptualisierung einer religiösen Konversion als radikaler Wandlungsprozess von David Snow und Richard Machalek herangezogen wurden. Religiöse Konversionen, wie sie die Aufnahme ins Judentum darstellt, erfordern nichts weniger, als den Austausch des »Diskursuniversums« durch den Konvertiten mit weitreichenden Folgen: der Neuorganisation des Lebens und der Neuinterpretation der Biographie.⁸

Ist die Aufnahme durch das Beit Din erfolgt, bedeutet dies jedoch nicht die generelle Akzeptanz als Jude durch andere Juden. Orthodoxe Rabbiner erkennen Übertritte des liberalen und konservativen Judentums nicht an. Auch innerhalb der Orthodoxie wird die Rechtmäßigkeit orthodoxer Übertritte geprüft. Erschwerend kommt hinzu, dass in manchen orthodoxen Kreisen Konvertiten als eigene jüdische Klasse angesehen werden. In gewisser Hinsicht hat eine selbst gewählte jüdische Identität deshalb mitunter nur in einem bestimmten religiösen Rahmen Gültigkeit.⁹

Dies berücksichtigend, erscheint die Konversion zum Judentum heute umso ungewöhnlicher: Wer erbringt diesen Aufwand, um Jude zu werden? Was bietet das Judentum, dass Konvertiten ohne Gewissheit der Akzeptanz durch ein Beit Din und andere Mitglieder der Gemeinschaft bereit sind, ihr Leben mitunter vollständig umzustellen und Jahre des Wartens und Lernens auf sich zu nehmen? Wie gehen Konvertiten mit dem Umstand um, dass ihre Konversion und damit ihre jüdische Identität von anderen Juden möglicherweise nicht anerkannt wird bzw. diese für ungültig erklärt werden kann?

Vor 1933 konvertierten vor allem nichtjüdische Ehefrauen jüdischer Männer zum Judentum.¹⁰ Auch wenn den Rabbinern die

Konversionen nichtjüdischer Frauen im Rahmen einer interreligiösen Ehe oftmals ein Ärgernis waren, gaben sie den Anliegen zumeist statt.¹¹ Erst vor dem Hintergrund der Schoa erschien es befremdlich, dass sich nichtjüdische Deutsche darum bemühten, Juden zu werden.

Nach Kriegsende bestand die jüdische Gemeinschaft aus Opfern der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, die im Konzentrationslager, im Untergrund oder in einer privilegierten Mischehe überlebt hatten.¹² Hinzu kamen Remigranten. Unter ihnen waren sowohl Menschen, die im Exil nicht Fuß fassen konnten, als auch Künstler und politische Idealisten, die am Wiederaufbau Deutschlands mitarbeiten wollten.¹³ Während deutsche Juden eher dazu tendierten, in Deutschland zu bleiben, um das jüdische Leben zu reorganisieren, wollten vor allem die polnischen Überlebenden der Konzentrationslager, die als Displaced Persons (DPs)¹⁴ vorübergehend in Deutschland lebten, das Land verlassen. Traumatisiert, alt und krank fehlte jedoch einem Teil der polnischen DPs die Kraft zur Emigration, und so blieben sie letztlich im »Land der Mörder«.¹⁵ Die jüdische Gemeinschaft teilte durch das Erleben der Schoa Erfahrungen, die in ihrem Ausmaß Nichtjuden kaum begreiflich sein konnten. Das Trauma der Verfolgung und Vernichtung prägt bis heute auch die nachfolgenden Generationen, weshalb insbesondere das Verhältnis zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen noch immer ambivalent ist.¹⁶

Wie in Kapitel drei deutlich werden wird, wurden schon in den ersten Nachkriegsjahren die jüdischen Gemeinden mit einer Vielzahl von Anfragen zur Aufnahme ins Judentum konfrontiert – ein Umstand, der in den jüdischen Gemeinden für Irritationen sorgte.¹⁷ Da vor allem deutsche Juden, aber auch DPs nach 1945 weiterhin Ehen mit christlichen Frauen schlossen, waren folgerichtig christliche Ehefrauen jüdischer Männer unter den ersten Konvertiten, die nach 1945 ins Judentum und in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen wurden.¹⁸ Angesichts der geringen Zahl von Juden in der Bundesrepublik ist es nicht verwunderlich, dass weiterhin religiös gemischte Ehen eingegangen wurden. Der Übertritt zum Judentum im Zusammenhang mit Eheschließungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen ist daher seit langer Zeit ein umstrittenes und vieldiskutiertes Thema innerhalb der jüdischen Gemeinden.¹⁹

In den letzten Jahrzehnten hat sich die jüdische Gemeinschaft stark gewandelt. Sie ist pluralistischer geworden und zudem bemüht, eine über Jahrzehnte tradierte »Opferrolle« abzulegen. Sie

möchte den Blick verstärkt auf die Gestaltung einer jüdischen Zukunft in Deutschland richten, wie der siebte Präsident des Zentralrats der Juden, Dieter Graumann, in seiner Antrittsrede Ende 2010 formulierte.²⁰ Nicht zuletzt der Zuzug russisch-jüdischer Kontingentflüchtlinge²¹ brachte frischen Wind in verkrustete Strukturen, auch wenn dieser gleichfalls heftige Auseinandersetzungen mit alteingesessenen Gemeindemitgliedern zur Folge hatte.²² Heute prallen in den Gemeinden unterschiedliche Verständnisse von jüdischer Identität aufeinander. In den Augen vieler neuer Mitglieder russischer Herkunft ist das Judentum eine Frage der ethnischen und nicht – wie bisher in Deutschland – vorwiegend der religiösen Zugehörigkeit.²³ Wie nachfolgend gezeigt werden wird, hat dies Folgen für die Betrachtung der Konversion zum Judentum.²⁴

Gleichzeitig hat das Interesse deutscher Nichtjuden an jüdischem Leben und Glauben in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen. Nichtjuden suchen heute Jüdisches und machen es sich zu eigen.²⁵ Dass nichtjüdische Deutsche das Judentum einnehmen und prägen, sei es durch Konversion oder durch »andere Formen [...] der Anverwandlung«,²⁶ stellt insbesondere seit den Siebziger- und Achtzigerjahren die in Deutschland lebenden Juden vor eine neue Herausforderung. Noch mit der eigenen Identitätsfindung beschäftigt, wurde plötzlich die Auseinandersetzung mit den von Nichtjuden eingebrachten Darstellungsformen des Jüdischen notwendig.²⁷ Aufbauend auf einer philosemitischen Grundhaltung hat sich bis heute ein Phänomen herausgebildet, das Y. Michal Bodemann bereits Mitte der Neunzigerjahre als »judaisierndes Milieu« bezeichnete: eine Subkultur aus an Judentum und Israel Interessierten.²⁸ Die Gruppe nichtjüdischer, philosemitischer Akteure hat durch ihr Interesse maßgeblich zur Popularisierung jüdischer Kultur in Deutschland beigetragen. Der Versuch der Wiederbelebung des Jüdischen ist eine gemeinsame Anstrengung von für das Gedenken an die Schoa engagierten Bürgern, christlichen Theologen und nichtjüdischen Künstlern, die sich für jüdische Literatur, jüdisches Theater und Musik begeistern.²⁹ So existierte in den Neunzigerjahren in Deutschland die weltweit größte Klezmerszene.³⁰ Nichtjüdische Lehrer unterrichten heute an jüdischen Schulen jüdische Kinder und versuchen, sie nach jüdischen Werten zu erziehen. Gleiches gilt für jüdische Kindergärten, in denen nichtjüdische Pädagoginnen jüdischen Kindern die jüdischen Traditionen beibringen.³¹ Auch die Studiengänge Jüdische Studien bzw. Judaistik haben sich von wenigen sogenannten »Aufarbeitungslehrstühlen« zu etablierten Fächern entwickelt.³²

Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks hat sich diese Entwicklung auch auf andere europäische Staaten ausgeweitet, wo zerstörte »jüdische Räume« von Nichtjuden wieder aufgebaut und belebt werden. Ruth Ellen Gruber spricht in diesem Zusammenhang von einem virtuellen Judentum, das in einem Paralleluniversum zelebriert wird.³³ Auch Diana Pinto analysiert den in den letzten Jahrzehnten entstandenen »jüdischen Raum« in Europa, der sowohl von Nichtjuden als auch von Juden ausgestaltet wird. Sie verbindet damit die Hoffnung auf ein neues jüdisches Europa.³⁴

Im Rahmen dieser Wiederbelebung ist auch das Interesse christlicher Deutscher am Übertritt zum Judentum seit Mitte der Siebzigerjahre gestiegen.³⁵ Nach Auskunft der befragten Rabbiner konvertieren heute vorrangig christliche Deutsche, die aus eigenem Antrieb das Judentum annehmen möchten und zumeist über keinen familiären jüdischen Hintergrund und jüdischen Integrationsraum verfügen.³⁶ So hat sich die Bewertung der Konversion zum Judentum durch einen Teil der Christen radikal geändert. Noch im 19. Jahrhundert galt ein Übertritt vom Christen- zum Judentum als »ungeheuerlicher und anstößiger Vorfall«.³⁷ Heute ist die Annahme des Judentums ein oft sehnlicher Wunsch nichtjüdischer Deutscher, der nicht allen Antragstellern auf Konversion erfüllt werden kann.

Wie viele Deutsche seit 1945 zum Judentum übergetreten sind, lässt sich nicht genau ermitteln. Nach 1945 war der Weg zum Übertritt über Jahrzehnte wenig systematisiert. Jüdische Gerichte wurden bei Bedarf von den Rabbinern in Deutschland zusammengestellt. Nicht selten kamen auch Rabbiner aus dem Ausland, um Übertritte durchzuführen.³⁸ Die Mitgliederstatistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST)³⁹ weist für die Jahre 1955 bis 1959 insgesamt 83 Aufnahmen von Konvertiten in die jüdischen Gemeinden auf.⁴⁰ Nach Auskunft der ZWST ist diese Statistik aber gerade im Hinblick auf die Konversionszahlen nicht verlässlich, da die Zentralwohlfahrtsstelle auf die Meldungen der Gemeinden angewiesen ist. Diese verzeichnen bei der Aufnahme neuer Mitglieder nicht immer den Status als Konvertit.⁴¹ Nicht generell werden Konvertiten nach ihrem Übertritt auch Mitglieder der Gemeinde.⁴² Die hier herangezogene Statistik kann daher nur darüber Auskunft geben, ob Konvertiten Mitglieder einer Gemeinde geworden sind, nicht darüber, wie viele jährlich das Judentum annehmen. Es muss also davon ausgegangen werden, dass die Zahl der Konvertiten zum Judentum größer ist, als diese Statistik ausweist.

Mit der Gründung der ersten Rabbinerkonferenz Deutschlands unter Vorsitz von Rabbiner Lichtigfeld 1957 gab es ein erstes offizielles Beit Din, das sich auch mit der Aufnahme ins Judentum befasste. Zur Abwicklung von Übertritten wurde dann im Jahr 1961 die sogenannte Gerut-Kommission gebildet. Lida Barner zählte 73 Übertritte, die bis Ende der Sechzigerjahre von orthodoxen Rabbinern über das Beit Din der ersten Rabbinerkonferenz durchgeführt worden waren.⁴³

Batei Dinim, jüdische Gerichte für liberale Übertritte, wurden von den jeweiligen betreuenden Rabbinern bei Bedarf zusammengestellt. In den Achtziger- und Neunzigerjahren führte vor allem Rabbiner Ernst Stein in Berlin liberale Übertritte durch. Seine jüdischen Gerichte bestanden dabei nicht unbedingt immer aus drei Rabbinern. Als Beisitzer fungierten ein Synagogenvorstand und ein Kantor.⁴⁴ Orthodoxe Übertritte wurden lange Zeit zumeist über das European Beit Din unter dem Vorsitzenden Rabbiner Chanoch Ehrentreu abgewickelt.⁴⁵

Seit der Gründung der liberalen und der orthodoxen Rabbinervereinigungen, der Allgemeinen Rabbinerkonferenz ARK (2005) und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz ORD (2003) unter dem Dach des Zentralrats der Juden und der damit verbundenen Etablierung von zwei Batei Dinim bestehen bis heute etablierte Strukturen. So werden Konvertiten in Deutschland mehrheitlich von den jüdischen Gerichten der ARK oder der ORD ins Judentum aufgenommen.⁴⁶ Neben den offiziellen Gremien der Gemeinden ermöglicht auch die chassidische Bewegung Chabad-Lubawitsch Konversionen.⁴⁷ Rabbiner von Chabad haben sich zur Verärgerung des Zentralrats der Juden 2013 in einem eigenen Dachverband, dem »Deutschen Rabbinerrat«, zusammengeschlossen. In Berlin wurde von Chabad-Lubawitsch sogar ein Beit Din etabliert.⁴⁸ Übertritte von Deutschen erfolgen auch vor Batei Dinim im Ausland, insbesondere in Israel.

Nach Auskunft der Allgemeinen und der Orthodoxen Rabbinerkonferenzen sind in den Jahren 2009 bis 2013 insgesamt 500 Personen zum Judentum übergetreten. 95 Konversionskandidaten traten vor dem Beit Din der ORD über. Insgesamt wurden 405 Antragsteller (247 Frauen und 158 Männer) vom Beit Din der ARK aufgenommen. In Israel konvertierten zwischen 2009 und 2013 69 deutsche Staatsbürger zum Judentum.⁴⁹ Gemessen an der absoluten Mitgliederzahl der Gemeinden mag diese Zahl nicht bedeutsam erscheinen. Konvertiten sind in der Tendenz aber aktiver als jüdisch

geborene Gemeindemitglieder. Sie stellen heute aufgrund ihres Engagements für die jüdische Gemeinschaft, beispielsweise als Rabbiner, einen sichtbaren Anteil unter den Mitgliedern.⁵⁰

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage, welche Motive nicht-jüdische Deutsche nach 1945 dazu verleiteten, zum Judentum zu konvertieren. Die vorliegende Untersuchung zielt hier auf die Sinn-ebene ab, also auf die Frage nach der Funktion der Konversion zum Judentum für die Biographie des Konvertiten. Diese Perspektive folgt dem Forschungsansatz von Monika Wohlrab-Sahr, die biographische Konstruktionen von Konvertiten im Hinblick auf die »latente Funktion« religiösen Wandels beleuchtet. Dabei sieht sie Konversionen als eine Möglichkeit an, um biographische Problemlagen zu lösen.⁵¹ Dieser Ansatz impliziert, dass es jenseits der Konversion möglicherweise auch andere Strategien zur Lösung biographischer Konfliktlagen der Konvertiten gegeben hätte.⁵² Daraus ergibt sich die Frage nach den biographischen Konstruktionen von Konvertiten zum Judentum im Hinblick auf ihre religiöse Wahl: Wie machen Konvertiten die Hinwendung zum Judentum plausibel? Welche spezifischen Probleme (z. B. Schuldgefühle) sollen durch die Annahme der jüdischen Religion gelöst werden? Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts hat der Psychologe William James auf den Zusammenhang von Krise, psychischer Belastung und religiöser Konversion als eine Form heilender Bewältigungsstrategie hingewiesen.⁵³ Auch wenn Psychiater und Psychologen bis heute wiederholt eine psychische Disposition bei Konvertiten vermuteten und nachweisen konnten, soll dies nicht implizieren, dass Konvertiten zum Judentum eine defizitäre Persönlichkeitsstruktur aufweisen.⁵⁴ Ein die gesamte Persönlichkeit umfassender Wandel, wie ihn die religiöse Konversion zum Judentum verlangt, bedarf psychischer Stabilität, die sich manche Rabbiner in Deutschland durch ein ärztliches Gutachten bescheinigen lassen.⁵⁵

Neben der Motivation beleuchtet die Untersuchung auch Darstellungsformen des Jüdischen durch Konvertiten, die im Rahmen des Aneignungsprozesses entwickelt wurden. Das vorliegende Buch beantwortet die Frage, welche Identitätsentwürfe der Konversionskandidaten die aufnehmenden Rabbiner überzeugten, so dass sie einen Übertritt bewilligten. Von der jüdischen Selbstdarstellung der Konvertiten ist der Erfolg ihrer sozialen Integration in den Gemeinden abhängig. Welche Strategien entwickelten deutsche Juden aus Wahl, um sich in einer Gemeinschaft zu integrieren, deren Schicksal in Deutschland in den Jahren von 1933 bis 1945

sich diametral von dem einer nichtjüdischen Herkunftsfamilie unterschied und das bis heute einen wichtigen Bezugspunkt gebrochener deutsch-jüdischer Identität darstellt? Welche Lösungsstrategien entwickelten Konvertiten, um Spannungen aufgrund unterschiedlicher historischer Erfahrungen aufzulösen? Wie erfolgreich waren sie dabei? Wie reagierten Konvertiten, wenn ihnen die Anerkennung als Juden unabhängig von religiöser Ausrichtung und Praxis grundsätzlich verwehrt wird?

Darüber hinaus wird auch die Perspektive der aufnehmenden Akteure, der Rabbiner, beleuchtet werden. Wie beurteilten bzw. beurteilen Rabbiner Konversionswünsche von Aufnahmesuchenden? Welche Kriterien wurden erhoben und welche Strategien entwickelt, um die Aufnahme deutscher Konvertiten zu ermöglichen und diese auch innerjüdisch zu integrieren? Und im Hinblick auf die Zukunft gefragt: Was bedeutet es für die jüdische Gemeinschaft, dass zunehmend Neujuden beispielsweise als Rabbiner das Judentum formen und für Juden sprechen?

Im Rahmen religiöser Wechselbewegungen zwischen Christentum und Judentum lag der Schwerpunkt der Arbeiten bislang auf dem Übertritt von Juden zum Christentum.⁵⁶ Zunehmend erregt nun auch die Konversion zum Judentum die Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern und einer interessierten Öffentlichkeit. Für den amerikanischen Raum liegen bereits einige Untersuchungen vor.⁵⁷ Sylvia Barak Fishman untersuchte die Konversion nichtjüdischer Ehepartner von Juden zum Judentum im US-amerikanischen Raum. Aufgrund der hohen Rate interreligiös gemischter Ehen kommt der Konversion zum Judentum in den USA eine besondere Bedeutung zu. Vor diesem Hintergrund beschäftigte sich Barak Fishman daher vor allem mit der Typologisierung von Konvertiten, die in interreligiösen Partnerschaften gebunden sind. So arbeitete sie drei größere Kategorien von Konvertiten heraus: aktive, sich anpassende und ambivalente bzw. wankelmütige Konvertiten.⁵⁸

Auch dem Phänomen der Rückkehr säkularer Juden zur orthodoxen jüdischen Praxis, der Chasera Betschuva, wurde einige Aufmerksamkeit zuteil. Die Arbeiten verfolgen häufig einen Ansatz aus der Geschlechterforschung, da mit der Hinwendung zum orthodoxen Judentum auch festgelegte Geschlechterrollen übernommen werden.⁵⁹

In Israel fand die Konversion zum Judentum aufgrund der besonderen politischen Bedeutung sowohl wissenschaftliche als auch breite öffentliche Beachtung.⁶⁰ Michal Kravel-Tovi betrachtete Übertritte

zum Judentum vor dem Hintergrund konversionsfördernder politischer Entscheidungsprozesse.⁶¹ Im Jahr 2013 wurde an der Ben Gurion Universität in Israel ein eigenes Forschungszentrum eingerichtet, das sich mit religiösen, politischen und sozialen Hintergründen religiöser Konversionen beschäftigen und sich demzufolge nicht nur auf die Konversion zum Judentum beschränken soll. Ein Hauptprojekt ist die Zusammenstellung und Digitalisierung aller verfügbaren Quellen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit religiösen Wandel betreffend, um sie der Forschung zugänglich zu machen.⁶²

Eine Untersuchung zur religiösen Konversion zum Judentum hat Andrew Buckser für die jüdische Gemeinde Kopenhagen vorgelegt. Die dortige jüdische Gemeinschaft zeichnet sich vor allem durch ihre Identifikation mit der dänischen Kultur aus. Die Mischehenrate liegt bei über 75 Prozent, und dänische Juden tendieren dazu, sich eher auf die kulturellen Werte des Judentums, wie etwa das Essen oder den Humor, denn auf religiöse Inhalte zu berufen. Damit kommt dem Übertritt zum Judentum in Dänemark besondere Bedeutung zu.⁶³

Einen Überblick zur Geschichte des Übertritts zum Judentum und den mit der Konversion verbundenen Schwierigkeiten bietet der von Walter Homolka und Esther Seidel herausgegebene Sammelband »Nicht durch Geburt allein«.⁶⁴ Die Darstellung von Pnina Navé Levinson »Aus freier Entscheidung« bietet neben einer historischen Einführung auch Einblicke in Konversionsanträge, die an ihren Mann, Rabbiner Nathan Peter Levinson, gerichtet wurden. Dadurch erhält das Werk zudem einen dokumentarischen Charakter. Einen Schwerpunkt des Buches bildet der Übertritt von Deutschen zum Judentum.⁶⁵

Die Betrachtung der Konversion zum Judentum in Deutschland, insbesondere auch nach 1945, ist dennoch bislang weitgehend ein Desiderat der Forschung geblieben. So wurden Übertritte zum Judentum in einigen Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte nur im Zusammenhang mit den innerjüdischen Auseinandersetzungen zur Frage interreligiöser Eheschließungen behandelt. Donata Strathmann widmet sich in ihrer Untersuchung religiös gemischter Ehen auch der Frage der Konversion zum Judentum im 19. Jahrhundert in der Zeit vor Einführung der Zivilehe.⁶⁶ Till van Rahden beschäftigt sich in seiner Studie »Juden und andere Breslauer« auch mit Ehen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen und der Konversion zum Judentum.⁶⁷ Für die unmittelbare Nachkriegszeit liefern die Erinnerungen des Berliner Rabbiners Nathan

Peter Levinson erste Eindrücke von dem neuen Phänomen.⁶⁸ Julius Schoeps bezieht sich in seiner Analyse der deutsch-jüdischen Beziehungen nach 1945 auch auf das Phänomen der Konversion christlicher Deutscher zum Judentum und darin insbesondere auf die Schilderungen Nathan Peter Levinsons.⁶⁹ Auch Rabbiner Zvi Asaria dokumentiert in seiner »Geschichte der Juden in Köln« die Kontroversen um die Frage der Aufnahme nichtjüdischer Deutscher ins Judentum in der Nachkriegszeit.⁷⁰ Ebenso äußert sich der langjährige Münchner Rabbiner Hans Grünewald zur Frage der interkonfessionellen Ehe und der Konversion zum Judentum.⁷¹ Für die Zeit nach 1945 waren bisher vor allem die Jahre der ersten Rabbinerkonferenz Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Dazu liegt eine unveröffentlichte Magisterarbeit »Von Irmgard zu Irith« von Lida Barner vor, die sich insbesondere auf die Aufnahmekriterien und Handlungsspielräume der Rabbiner konzentriert. Ergebnisse ihrer Arbeit sind im Katalog zur Ausstellung »Treten Sie ein! Treten Sie aus!«⁷² veröffentlicht. Michael Brenner bezieht sich in seinem Beitrag »Deutsche Juden oder Juden in Deutschland?« in dem von ihm herausgegebenen Band über die »Geschichte der Juden in Deutschland« auf diese Ergebnisse.⁷³

Einige Untersuchungen charakterisieren den Übertritt zum Judentum als einen Entlastungsversuch. Wissenschaftlich haben sich dieser Motivlage bislang vor allem der israelische Psychologe Dan Bar-On, die Soziologin Gabriele Rosenthal und die Historikerin Margit Reiter gewidmet. Dan Bar-On befragte für seinen Band mit Interviews von Kindern von Nationalsozialisten den heute in Jerusalem lebenden Aharon Shear-Yashuv (früher Wolfgang Schmidt), der der Sohn eines ehemaligen Angehörigen der SS ist. Zum Entsetzen von Aharon Shear-Yashuv deutete Bar-On seinen Übertritt als Reaktion auf die Tätigkeit seines Vaters während des Zweiten Weltkriegs.⁷⁴ Auffallend ist, dass sich bislang niemand in einer wissenschaftlichen Untersuchung mit Konvertiten zum Judentum der zweiten Generation, der im Krieg und Nachkriegsdeutschland geborenen nichtjüdischen Deutschen, befasst hat. Das Thema wurde vornehmlich medial in Szene gesetzt.⁷⁵ Das Bild vom mit Schuld beladenen deutschen Konvertiten, der sich einer verhassten Vergangenheit durch den Übertritt zum Judentum entledigen will und damit versucht, auf die »richtige Seite der Geschichte« zu wechseln, wurde vor allem von Henryk M. Broder geprägt. Der Publizist Eike Geisel vertrat in dem Beitrag »Deutsche Seelenwanderungen« ähnliche Thesen.⁷⁶

Öffentliche Bekenntnisse und Zeugnisse von deutschen Konvertiten sind rar. Aharon Shear-Yashuv hat sich mehrfach öffentlich in Interviews und in einer Autobiographie zu seinem religiösen Wandel bekannt und Einblicke in sein Leben als Jude gewährt.⁷⁷ Eine Sammlung anonymisierter Konversionserzählungen beinhaltet der von Antje Eiger herausgegebene Band »Ich bin Jüdin geworden«, der einen ersten Eindruck vermittelt, wie die deutsche Vergangenheit den Wunsch nach Übertritt beeinflusst hat und die jüdische Biographie von deutschen Konvertiten bis heute prägt.⁷⁸

Der Dokumentarfilm »Jew by Choice« war der bislang letzte erfolgreiche Versuch, Übertritte deutscher Konvertiten vor der Kamera zu dokumentieren.⁷⁹ In einem Interview für die Wochenzeitung »DIE ZEIT« machten zwei Absolventen des Abraham-Geiger-Kollegs ihren Übertritt zum Judentum öffentlich.⁸⁰ Die Österreicherin Barbara Taufar setzt sich in ihrer Autobiographie »Die Rose von Jericho« mit ihrer Hinwendung zum Judentum auseinander. Als Tochter eines Vaters, der der SS angehörte, bedeutete die Auseinandersetzung und spätere Identifikation mit dem Judentum eine bewusste Abkehr von der Familientradition sowie eine Möglichkeit, Schuldgefühle zu kompensieren. In ihrem Buch bekennt sie sich offen zu einem auch sexuell gelebten Philosemitismus. So fühlte sie sich stark zu jüdischen Männern hingezogen.⁸¹ Einen Einblick in die familiären Turbulenzen, die entstehen können, wenn ein Familienmitglied zum Judentum konvertiert, gewährt Kerstin Höckel. In ihrem Werk »Wie kannst du so fest glauben« beschäftigt sich die Autorin mit der Konversion ihrer Schwester und deren Auswanderung nach Israel. Es ist das wohl einzige Dokument, das aus der Perspektive einer Nichtkonvertierenden den religiösen Wandlungsprozess eines Familienmitglieds beschreibt.⁸²

Das zunehmende Interesse an Konversionen zum Judentum spiegelt sich auch in der Publikation von Ratgebern wider. Der von Rabbiner Leo Trepp und seiner Frau Gunda Wöbken-Ekert, einer deutschen Konvertitin zum Judentum, herausgegebene Band »Dein Gott ist mein Gott« wendet sich in erster Linie an Personen, die sich mit Überlegungen einer Konversion zum Judentum tragen. Das Buch umfasst einen historischen Teil zum Übertritt, ist aber gleichsam praktischer Ratgeber.⁸³ Yachin Nahmany bietet mit seiner Schrift »Die Zukunft des Glaubens« eine erste Lernhilfe an, die auf den Übertritt vor dem Beit Din der orthodoxen Rabbinerkonferenz ORD vorbereiten soll.⁸⁴ 2014 veröffentlichte der Sohn Wolf

Biermanns, Elijah Havemann, »Wie werde ich Jude? Und wenn ja, warum?«, eine Darstellung zentraler Inhalte des Judentums durch die Brille eines Konvertiten.⁸⁵

Die vorliegende Untersuchung basiert auf biographisch-narrativen Interviews mit deutschen Juden aus Wahl, die in Deutschland und Israel leben. Zusätzlich wurden Experteninterviews mit Rabbinern geführt, die die Aufnahmen ins Judentum vornehmen. Ergänzend wurden Konversionsanträge aus den Fünfziger- und Sechzigerjahren aus den Beständen des Zentralarchivs zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland hinzugezogen. Dieses Vorgehen ist nicht nur der eingeschränkten Quellenlage geschuldet, sondern auch der begrenzten Aussagekraft der Materialien im Hinblick auf die Fragestellung. Dennoch scheint es sinnvoll, diese in die Untersuchung einzubeziehen, denn sie vermitteln ein Bild davon, wie sich die Konversionskandidaten den Rabbinern offiziell vorstellten und den Antrag begründeten. Meines Erachtens kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass der herangezogene Quellenbestand vollständig ist. Er enthält nicht sämtliche Anträge auf Konversion und Bestätigungen über erfolgreiche Aufnahmen, die an die Gerut-Kommission gerichtet wurden. So waren beispielsweise Akten einer Interviewpartnerin für den vorliegenden Band nicht im Bestand zu finden, obwohl sie eine orthodoxe Konversion bei einem in der Konferenz organisierten Rabbiner durchlaufen hatte. Gleichzeitig profitiert die Arbeit von persönlichen Kontakten innerhalb der jüdischen Gemeinden und basiert somit auf einer Vielzahl von Gesprächen mit deutschen Konvertiten und jüdisch geborenen Gemeindegliedern. Das Sample umfasst biographische Interviews mit vierzehn Konvertiten zum Judentum (acht Frauen und sechs Männer), die im Zeitraum von 2006 bis 2012 geführt wurden. Ein weiteres kurzes themenorientiertes Interview, das mit einer ebenfalls übergetretenen Ehefrau eines Konvertiten geführt wurde, fand im Rahmen der Fallanalyse ihres Mannes Beachtung. Mit fünf Frauen und zwei Männern wurden Interviews in Deutschland bzw. in Europa geführt. Eine Interviewpartnerin lebt heute in Israel. Drei Frauen und vier Männer wurden in Israel befragt. Das Sample umfasst Konvertiten der Jahrgänge 1927 bis 1977. Die älteste Interviewpartnerin ist unterdessen verstorben. Zwei Kandidaten wurden in der DDR geboren und dort sozialisiert. Auffallend war, dass elf Konvertiten Abitur bzw. Fachabitur haben. Neun verfügen über einen Hochschulabschluss. Zwei weitere Konvertitinnen brachen

das Studium nach der Geburt des ersten Kindes ab. Konvertiten zum Judentum scheinen eher gut ausgebildet zu sein. Sie bringen somit die intellektuellen Voraussetzungen mit, um die Glaubensinhalte des Judentums erlernen und sich aneignen zu können.

Das Sample der befragten Rabbiner umfasst fünf orthodoxe (die Rabbiner Apel, Maimon, Rozwaski, Shear-Yashuv, Teichtal) und vier liberale Rabbiner (die Rabbiner Cukierkorn, Rothschild, Stein, Wolff) sowie die konservative Rabbinerin Ederberg. Das Interview mit Rabbiner Maimon, dem Leiter der israelischen Konversionsbehörde, fand in Jerusalem statt. Die Interviews mit Rabbiner Stein und Rabbiner Cukierkorn wurden telefonisch geführt.

Die Befragung der Konvertiten erfolgte durch narrative Interviews,⁸⁶ die aufgezeichnet und transkribiert wurden. Die Interviewkandidaten waren eingeladen, im Rahmen einer biographischen Erzählung von ihrem Übertritt zu berichten. Anstatt eine Erzählung über einen religiösen Wandel zu initiieren, sollte dieses Vorgehen den Blick auf den Sinn bzw. die biographische Funktion und insbesondere auch auf eine mögliche Krise lenken, die durch den Übertritt gelöst werden sollte. Gerade ältere Interviewteilnehmer schätzten diesen Ansatz, denn sie hatten nicht nur über eine Konversion, sondern auch über eine langjährige jüdische Biographie zu berichten. Gleichzeitig sollte durch dieses Vorgehen eine klassische Konversionserzählung (vorher/nachher) vermieden werden. Einige Interviewteilnehmer verunsicherte dieser Ansatz. Sie waren zum einen bemüht, das Interesse der Befragenden möglichst effektiv zu bedienen. Zum anderen fragten sie sich mitunter anfangs, ob sie der Interviewenden intime Inhalte anvertrauen sollten, die sie selbst nicht unmittelbar im Zusammenhang mit dem Konversionsgeschehen deuteten. Bernd Ulmer hat bereits auf den besonderen Rahmen hingewiesen, in dem Konversionserzählungen seiner Meinung nach nur erfolgen können. Sie bedürften einer Erzähl-Einladung an den Konvertiten, sollten ohne zeitlichen Druck und zum Schutz in einem geschlossenen Kontext erfolgen. Entscheidend für den Verlauf eines Interviews sei auch, dass der Interviewer dem Gesprächspartner »deutliche Sympathie« entgegenbringe. Damit bestehe die Möglichkeit, dass sich die Konversionserzählung aus dem Gespräch ergebe.⁸⁷ Es gehe darum, eine Interviewsituation zu gestalten, die eine spontane biographische Erzählung ermögliche.

Als hilfreich erwies sich in diesem Zusammenhang, dass ich selbst nach dem Besuch eines Vorbereitungskurses zum Judentum übergetreten bin. Als damalige Ehefrau eines Juden erfolgte die Konversion

sogar auf Anregung der Gemeinde, sodass die Aufnahme nicht infrage stand. Alteingesessene Mitglieder begegneten mir wohlwollend und ermunterten mich, den Prozess »durchzuhalten«. Aufgrund dieser persönlichen Erfahrung fiel es mir bei den Interviews leichter, einen Zugang zu den von mir Befragten zu bekommen.

Profitieren konnten die Interviews von Fragetechniken, wie sie auch im Rahmen systemischer Psychotherapie Anwendung finden. Diese zielen darauf ab, sein Gegenüber auf Grundlage wertschätzender Impulse zum Erzählen zu ermuntern. Durch gezielte Fragen, die auf die Irritation des Gesprächspartners setzen, konnten Nachfragen präziser gestellt werden.⁸⁸

Wie bereits von Gabriele Rosenthal aufgezeigt, kann biographisches Erzählen eine »heilende Wirkung«, zumindest aber eine entlastende Funktion haben.⁸⁹ Die Interviewsituation stellt einen Rahmen dar, in dem gerade deswegen erzählt werden kann, weil der Zuhörer fremd und mit dem Lebensumfeld des Konvertiten eher nicht verbunden ist. Gleichzeitig bedeutet das Darbieten des erlebten religiösen Wandels mitunter eine Belastung für den Konvertiten: Durch das Erzählen durchlebt der Konvertit den Prozess des Wandels erneut. So werden Erinnerungen an mögliche Krisen und Lösungen wiederbelebt – ein Prozess, der für manche Konvertiten mitunter psychische und körperliche Anstrengung darstellt. Dies war bei der vorliegenden Untersuchung vor allem bei Interviewkandidaten zu beobachten, deren Übertritte noch nicht lange zurücklagen. So waren Gesprächspartner manchmal für das Interview auch dankbar. Eine Interviewpartnerin schrieb dem Erzählprozess im Nachhinein ausdrücklich einen therapeutischen Effekt zu. Bis auf zwei Ausnahmen fanden die Interviews im persönlichen Umfeld des Konvertiten statt. Die Gespräche dauerten mindestens zwei Stunden. Ein Interview wurde über drei Tage geführt.

Für die Befragung der Rabbiner, die Experteninterviews, wurde eine Mischform aus Leitfadeninterview und narrativer Form gewählt.⁹⁰ Einerseits sollten gezielt Sachverhalte erfragt werden, andererseits ging es auch darum, die Rabbiner zu ermuntern, die Frage der Konversion zum Judentum von Deutschen aus ihrer Sicht zu reflektieren. So wurde das Interview zunächst mit einer offenen Frage begonnen (»Was denken Sie zum Thema Übertritt zum Judentum?«), um dann im weiteren Verlauf genau nachzufragen. Eine besondere Stellung nehmen die Interviews mit Rabbiner Aharon Shear-Yashuv und Rabbinerin Gesa Ederberg ein. Beide sind selbst zum Judentum übergetreten und haben zudem bis heute

als Rabbiner auch andere Konvertiten ins Judentum aufgenommen. Insbesondere Rabbiner Aharon Shear-Yashuv hat im Interview wiederholt auf seinen eigenen Übertritt Bezug genommen.

Es war insgesamt nicht einfach, Material für diese Untersuchung zusammenzutragen. Anfragen an die jüdischen Gemeinden, vor allem an langjährig in Deutschland tätige orthodoxe Rabbiner, die sich vor der Etablierung der ORD mit Übertritten befassten, blieben unbeantwortet oder wurden abgelehnt. Es gelang nicht, Informationen zu Vorbereitungskursen auf die Konversion in Köln, Hamburg oder Düsseldorf zu erhalten (z.B. Zahl der Mitglieder) oder Zugang zu den Kursen zu bekommen.⁹¹

Dementsprechend schwierig war es auch, Interviewpartner sowohl unter deutschen Konvertiten als auch unter den Rabbinern zu finden. Nur Rabbiner Avichai Apel (Orthodoxie) und die Mehrzahl der angefragten Rabbiner des liberalen Judentums erklärten sich sofort bereit. Auffallend war auch, dass sich von den angefragten selbst übergetretenen Rabbinern nur Aharon Shear-Yashuv und Gesa Ederberg zu einem Gespräch bereitklärten. Wiederholt wurde die Autorin mit dem Hinweis auf die »Sensibilität des Themas« abgewiesen.

Konvertiten zum Judentum, die sich zu ihrem religiösen Wandel nach außen bekennen, scheinen in Deutschland eher in der Minderheit zu sein. Vielmehr tendieren Konvertiten zum Judentum offenbar dazu, ihren Übertritt nicht thematisieren zu wollen. Das Sprechen über den religiösen Wandel scheint in gewisser Hinsicht tabuisiert zu sein. Bereits im Rahmen des eigenen Übertritts zum Judentum verwunderte es die Autorin, dass eine Gruppe von Gemeindemitgliedern, deren Konvertitenbiographie allgemein bekannt war, zwar gerne Berichte aus dem Milieu der Konvertierenden hörte, sich aber selbst nie dazu bekannte. Erzählten Gemeindemitglieder von ihrem eigenen Übertritt, geschah dies immer im privaten Rahmen und etwas verschämt. Die prominenten Konvertiten in Deutschland lehnten ein Interview generell ab. Auch vermittelte und zugesagte Gespräche wurden wieder abgesagt. Über das Bloggernetzwerk von Konvertiten kamen drei Interviews zustande. Drei Gesprächspartner konnte die Autorin in der eigenen jüdischen Gemeinde gewinnen. Über Anzeigen in Gemeindezeitungen meldeten sich Konvertiten, die sich allerdings nicht zu einem Interview bereitklärten. Sie befanden sich mehrheitlich in Konversionsprozessen und hatten Angst, dass ein Interview den Übertritt gefährden könnte. Diese Anrufe waren aufschlussreich,

da so ein Einblick in Konflikte von Konversionskandidaten mit den betreuenden Rabbinern möglich wurde. Nur eine Kandidatin war zu einem Gespräch bereit.

Etwas anders stellte sich die Situation in Israel dar. Ein Interview mit dem Leiter der israelischen Konversionsbehörde kam erst nach einer Intervention von Rabbiner Israel Rosen zustande. Dafür war es sehr viel einfacher, unter jüngeren Konvertiten Interviewpartner zu finden. In Israel funktionierte die Suche nach Gesprächspartnern nach dem »Schneeballsystem«. Interviewpartner setzten sich bei anderen befreundeten deutschen Konvertiten für das Projekt ein und vermittelten Kontakte, sodass die zu Befragenden ausgewählt werden mussten. Junge deutsche Konvertiten in Israel (befragt wurden die Jahrgänge 1967 bis 1977) scheinen keine Schwierigkeiten zu haben, über ihren Übertritt zu sprechen. Ein Grund hierfür mag sein, dass sie in Israel leben, einem religiös pluralistischen Land, in dem die jüdische Identität normativen Charakter hat und die religiöse Konversion zum Judentum alltäglich und politisch gewollt ist.⁹²

Lediglich die Suche nach älteren Interviewpartnern gestaltete sich hier schwierig. Die Übertritte dieser Gruppe stehen besonders im Verdacht, aus Entlastungsmotiven vollzogen worden zu sein. Dennoch konnten auch hier Gesprächspartner gewonnen werden. Eine Interviewkandidatin gehört der Generation der »Kriegskinder« an. Die beiden männlichen Gesprächspartner können der Generation der »Achtundsechziger« bzw. der frühen Siebzigerjahre zugerechnet werden.

Alle Interviews mit Konvertiten und Rabbinern⁹³ wurden digital bzw. auf Tonband aufgezeichnet und anschließend transkribiert. Um die zugesagte Anonymität der konvertierten Gesprächspartner zu schützen, mussten im Rahmen der Analyse Namen und Ortsangaben verändert bzw. gelöscht werden. Die Wahrung der Anonymität der Konversionskandidaten war die Grundvoraussetzung für die Bereitschaft der Teilnahme. Bei den verwendeten jüdischen Namen handelt es sich um Pseudonyme.

Im Folgenden soll kurz die Struktur der vorliegenden Arbeit skizziert werden. Kapitel zwei bietet einen historischen Überblick. Zunächst wird der Status des Konvertiten, des »Ger« bzw. des »Ger Zedek«, als eine staatsbürgerliche Klassifikation in biblischer Zeit umrissen. Anschließend werden die historischen Hintergründe herausgearbeitet, die nach der Zerstörung der jüdischen Autonomie in Palästina zur Formalisierung des religiösen Übertritts zum Judentum durch die Rabbiner geführt haben. Vor diesem Hinter-

grund wird sodann die besondere halachische bzw. soziale Stellung von Konvertiten beleuchtet. Darüber hinaus bietet die Darstellung Einblicke in Konversionsbiographien vom Mittelalter bis in die heutige Zeit. Anhand dieses Kapitels wird die Kontextabhängigkeit religiöser Konversionen zum Judentum und der rabbinischen Aufnahmebereitschaft verdeutlicht.

In Kapitel drei steht der Übertritt zum Judentum als Aushandlungsprozess, an dem Rabbiner, Konvertiten, die Gemeinden bzw. der Staat Israel beteiligt sind, im Zentrum der Betrachtung. Es wird aufgezeigt, welche Anforderungen Konvertiten im orthodoxen und nichtorthodoxen Aufnahmeprozess in Deutschland und in Israel erfüllen müssen. Darüber hinaus wird die Motivationslage der Konvertiten, wie sie die Rabbiner wahrnehmen, dargestellt. Im Weiteren wird der Konversionsprozess aus Sicht der Konvertiten geschildert, die die Form und die an sie gestellten Anforderungen oft kritisch sehen. Da eine Konversion zum Judentum einen erheblichen Aufwand erfordert, sind deutsche Konvertiten mitunter nach ihrer Konversion sehr engagiert. So werden in diesem Kapitel Rabbiner vorgestellt, die selbst erst zum Judentum konvertiert sind. Mit Blick auf das Problem, das Wahljuden mitunter zu lösen haben, einerseits von der Gemeinde und andererseits von den Rabbinern akzeptiert zu werden, werden hier bereits erste Lösungsstrategien angesprochen.

Kapitel vier, fünf und sechs widmen sich der Analyse der Motivlagen der Konvertiten und der Formen ihrer jüdischen Selbstdarstellung. Es werden die folgenden drei identifizierten Funktionen der Konversion zum Judentum, die mitunter auch verflochten sein können, näher analysiert: der Übertritt aus familiären Gründen, als Strategie der Vergangenheitsbewältigung und als Lösungsmöglichkeit individueller Lebenskrisen.

Kapitel vier fokussiert auf die Motivationslage und die Anpassungsleistung von zum Judentum konvertierten Ehefrauen jüdischer Männer. Darüber hinaus beleuchtet es auch das Dilemma nichtjüdischer Vaterjuden. Zu Anfang wird auf die besondere Situation der jüdischen Gemeinden in der Nachkriegszeit eingegangen. Diese standen zuvorderst vor der Herausforderung, die jüdische Identität von Antragstellern zu klären, die nach der Verfolgung (wieder) aufgenommen werden wollten. Da nach 1945 der Anteil religiös gemischter Ehen hoch blieb, begehrten vor allem nichtjüdische Ehefrauen von Juden und Kinder jüdischer Väter die Annahme des Judentums, die über Jahrzehnte – auch von orthodoxen Rab-

binern – großzügig gewährt wurde. Im Weiteren veranschaulicht das Kapitel, dass nichtjüdische Ehefrauen und Kinder von Juden mit ihrer Konversion auf von ihnen wahrgenommene Integrationsgrenzen reagierten. Es wird gezeigt, dass es dieser Gruppe von Konvertiten vor allem um die religiöse Bestätigung einer von ihnen erbrachten Anpassungsleistung an die jüdische Familie und Gemeinschaft ging, die sie nicht selten als ablehnend wahrnahmen.

In Kapitel fünf steht der Übertritt zum Judentum als individuelle Vergangenheitsbewältigung im Mittelpunkt der Analyse. Das Kapitel fokussiert auf Konvertiten zum Judentum, die im Nationalsozialismus bzw. im Nachkriegsdeutschland aufwuchsen. Es wird gezeigt, dass der Wunsch nach moralischer und personeller Wiedergutmachung, Schuldabwehr und, damit verbunden, einem Ausstieg aus dem historisch belasteten Kontext seit den 1950er Jahren wichtige konversionsfördernde Motive waren. Das Kapitel veranschaulicht, dass Konvertiten mit einem Übertritt zum Judentum, der häufig im Zusammenhang mit einer Auswanderung nach Israel stand, einen moralischen und nationalen Neustart verbanden. Die ersehnte religiöse und – in der Fokussierung auf Israel – nationale Neuorientierung stellte zumindest für einen Zeitraum die Illusion einer gelungenen Flucht aus Deutschland dar. Das im Exkurs geschilderte Fallbeispiel veranschaulicht dagegen, dass Konversionen, bei denen Schuldgefühle wirksam waren, auch antisemitisch motiviert sein konnten und zu problematischen jüdischen Identitätsentwürfen führten.

Kapitel sechs fokussiert auf deutsche Konvertiten in Israel, deren Übertritte zum Judentum und die Einwanderung im jüdischen Staat eine religiöse bzw. nationale Suche beendeten. Das Sample umfasst jüngere deutsche Konvertiten, die in der adoleszenten bzw. post-adoleszenten Phase in eine Krise gerieten bzw. verunsichert wurden und deren Konversionen nicht im Zusammenhang mit Schuldgefühlen aufgrund der Schoa gedeutet werden können. Das Kapitel zeigt angepasste und radikalisierte jüdische Identitätsentwürfe, die als Antwort auf eine individuelle Sinn- und Heimatsuche, zur Bildung einer jüdischen Ausweichidentität entwickelt wurden.

Der sich anschließende Exkurs beleuchtet das Phänomen der »falschen Juden«. Nach 1945 haben sich wiederholt Nichtjuden aus unterschiedlichen Gründen als Juden ausgegeben. Der Exkurs skizziert Motivation und Selbstdarstellungsformen »falscher Juden«, die als Opfer der Schoa bzw. als deren Nachkommen reüssierten.

Abschließend werden die Ergebnisse der Arbeit in einem Fazit zusammengefasst und ein Ausblick auf die weitere Entwicklung des Judentums in Deutschland versucht.

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurden grammatikalische und orthographische Ungenauigkeiten in Archivquellen stillschweigend bereinigt. Auch die Interviews wurden korrigiert.

II. Die Aufnahme ins Judentum

Historische Skizze

Die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft durch Abstammung und Bekenntnis

Heute ist Jude, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder zum Judentum übergetreten ist. Der Bibel zufolge wurden religiöse und ethnische Zugehörigkeiten früher jedoch patrilinear bestimmt. Dass jüdische Männer nichtjüdische Frauen heirateten, ist Bestandteil der Bibelüberlieferung und wurde durch die Gemeinschaft nicht sanktioniert. Wichtige Persönlichkeiten des Alten Testaments wie Moses, Joseph, die Könige David und Salomon waren mit nichtjüdischen Frauen verheiratet.¹ Auch ein offizieller Übertritt zum Judentum, wie er heute im jüdischen Religionsgesetz vorgeschrieben ist, war in biblischer Zeit unbekannt. Heirat und Beschneidung waren Rituale, durch die die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk markiert wurde: Nichtjüdische Frauen wurden in der Tora durch Eheschließung mit einem jüdischen Mann ins Judentum aufgenommen;² nichtjüdische Männer ließen sich als Ausdruck ihres neuen Bekenntnisses zum Judentum bzw. zum jüdischen Volk beschneiden.³ Noch im babylonischen Talmud findet sich die patrilineare Abstammungsregelung: »Die Familie des Vaters wird als Familie des Kindes angesehen, die Familie der Mutter nicht.«⁴

Die Einführung der Matrilinearität erfolgte erst im 2. Jahrhundert u.Z. durch rabbinische Entscheidung. Warum die Rabbiner dazu übergingen, das Judentum an die Abstammung der Mutter zu knüpfen, ist nicht abschließend geklärt. Wahrscheinlich ist diese Regelung das Ergebnis einer Anpassung an römisches Recht, das die Herkunft der Nachkommen nach der Mutter bestimmte.⁵ Möglicherweise ist die Einführung des matrilinearen Prinzips auch im Zusammenhang mit der landwirtschaftlichen Lehre der Rabbiner über das Verbot der Mischung von Arten zu sehen. Nach dieser Regelung ist es verboten, unterschiedliche Tier- und Pflanzengattungen zu kreuzen.⁶ Die halachische Neuregelung durch die Rabbiner, die die jüdische Identität an die Abstammung von einer jüdischen Mutter band, dürfte nach Jahrzehnten des verlustreichen Kampfes

gegen die römische Besatzung und in der Auseinandersetzung mit dem aufstrebenden Christentum möglicherweise entscheidend zum demographischen Überleben des Judentums beigetragen haben.⁷

Bis heute gilt das Gesetz der Matrilinearität, das nur von Teilen des liberalen Judentums aufgeweicht wurde. Innerhalb des US-amerikanischen und britischen Reformjudentums hat sich durchgesetzt, dass auch Kinder mit nur einem jüdischen Elternteil als Juden angesehen werden können, sofern sie jüdisch erzogen werden. Die Anerkennung sogenannter »Vaterjuden« als vollwertige Mitglieder erfolgt auch innerhalb der angloamerikanischen liberalen Strömung nicht automatisch, sondern ist an eine Erklärung und die jüdische Erziehungsverpflichtung der Eltern geknüpft.⁸ Die Frage, wer heute als Jude anerkannt werden kann, wird seit der Herausbildung moderner jüdischer Strömungen und der Bereitschaft von Juden, religiös gemischte Partnerschaften einzugehen, innerjüdisch kontrovers diskutiert.⁹ Dabei geht es insbesondere um die Anerkennung von Konvertiten und Vaterjuden. Vor dem Hintergrund einer negativen demographischen Entwicklung, der weltweiten Abnahme der jüdischen Bevölkerung, gerät zunehmend das Prinzip der Matrilinearität als ausschließliches Kriterium der Zugehörigkeit zum Judentum in die Kritik. Reformbefürworter sprechen sich daher auf Grundlage der historischen Entwicklung der Matrilinearität ergänzend für die Wiedereinführung des patrilinearen Prinzips aus.¹⁰

Neben der jüdischen Geburt kann die jüdische Identität durch Konversion erworben werden. Als erster Konvertit gilt Abram, der der Überlieferung zufolge mit seiner Frau Sarai der Vielgötterei abschwor und sich auf Anweisung des Gottes Israels zum Zeichen des Bundes beschnitt. Aus Abram und Sarai wurden nach dem religiösen Wandel Abraham und Sarah, die Stammeltern des Judentums.¹¹ Das Paar ging aus seiner Heimat fort und machte sich auf den Weg in das ihm von Gott verheißene Land. Heute erhalten Konvertiten bei ihrem Übertritt zum Judentum den Beinamen Ben Abraham oder Bat Abraham/Sara, die im Rahmen des Übertritts zu den Eltern von Konvertiten werden.¹²

Die bekannteste Konversionserzählung der Bibel ist das Buch Ruth. Ruth war die moabitische, nichtjüdische Schwiegertochter des Juden Elimelech. Dieser war zusammen mit seiner Frau Naomi und den zwei Söhnen Mahlon und Kilijon wegen einer Hungersnot von Juda in das Gebiet Moab gewandert. Nach dem Tod Elimelechs und seiner zwei Söhne kehrten die beiden Witwen Ruth und Naomi

nach Juda zurück. Mit den Worten »Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott« entschied sich Ruth bewusst zur Rückkehr und bekannte sich so zum Glauben ihres verstorbenen Mannes.¹³ In Juda heiratete sie Boas, der zur Familie Elimelechs gehörte, und wurde Mutter eines Sohnes, den sie Owed nannte. Ruth gilt als die Urgroßmutter König Davids. Ihre bedingungslose Bereitschaft, das alte Leben hinter sich zu lassen und sich zum Gott Israels zu bekennen, ist noch heute gleichermaßen Vorbild für Konvertiten und Konversionen betreuende Rabbiner. Ruth wurde jüdisch, indem sie sich zum Gott und zum Volk Naomis bekannte. Von einem formalen Übertritt für Frauen berichtet das Buch Ruth nicht. Es genügte das Bekenntnis zum Judentum, um in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen zu werden.¹⁴

Das Buch Ruth gilt als Gegenerzählung zur Politik Esras und Nehemias, zweier jüdischer Beamter des persischen Königs Artaxerxes I. in Jerusalem im 5. Jahrhundert v. d. Z. Durch die Errichtung eines theokratischen Systems versuchten Esra und Nechemia, der Assimilation entgegenzutreten und die Einhaltung der jüdischen Gesetze sicherzustellen. Denn nach ihrer Ansicht pflegten die Juden in Judäa zu enge Kontakte zu ihren nichtjüdischen Nachbarn, gingen Mischehen ein und vernachlässigten eine toratreue Lebensart. Ihre Politik zielte darauf, das jüdische Volk von der nichtjüdischen Umwelt zu separieren und wieder im Glauben zu festigen. Wer sich widersetzte, sollte enteignet und aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden.¹⁵ Jüdische Männer wurden aufgefordert, sich von ihren nichtjüdischen Frauen scheiden zu lassen. Es wurde Ahnenforschung betrieben, um die »Reinheit der Abstammung nachweisen« zu können.¹⁶ Konversionen zum Judentum wurden abgelehnt, da sie als Anbiederung angesehen wurden.¹⁷

Die biblischen Erzählungen von Abraham und Ruth verweisen auf Volk und Religion als die zwei das Judentum definierenden Dimensionen. Diese Konstruktion macht die Aufnahme von Fremden ins Judentum zu einem komplexen Vorgang, der inzwischen zwar religionsgesetzlich formalisiert ist, aber bis heute Gegenstand von Diskussionen unter Rabbinern und Laien geblieben ist.¹⁸

»Giur«, die hebräische Bezeichnung für die Aufnahme ins Judentum, wird von »Ger« abgeleitet. »Ger« findet sich auch in »Hagira« wieder, das Migration bedeutet. Die Bezeichnung »Giur« betont somit den besonderen Charakter der Aufnahme ins Judentum: Ein Konvertit wird durch sein religiöses Bekenntnis – wenn man so will – eingebürgert.¹⁹ Dieser Vorgang macht ihn zum »Ger« bzw. zum