

Dani Kranz

Versionen der Konversion zum Judentum in Deutschland nach 1945

Konversion vom Judentum zum Christentum galt historisch oft als Mittel, gesellschaftliche Marginalität in christlich dominierten Kontexten zu überwinden; dieses Muster bestand bis 1945 fort. Der Übertritt zum Judentum hingegen ist ein kontroverses und wenig erforschtes Phänomen. Auf Basis ethnographischer Forschung argumentiere ich, dass Konversion nicht auf religiöse Konversion beschränkt bleiben darf, sondern auch soziale Formen umfasst. Im Rahmen der Critical Heritage Studies zeigt sich Konversion als soziales Ereignis, das bedeutsam für die jüdische Gemeinschaft ist.

Historically, conversion from Judaism to Christianity was often seen as a means of overcoming social marginalisation in Christian-dominated contexts; this pattern continued until 1945. Conversion to Judaism, on the other hand, is a controversial and little-researched phenomenon. Based on ethnographic research, I argue that conversion encompasses not only religious transformation, but also social forms. In the context of critical heritage studies, conversion emerges as a social event that generates meanings for the Jewish community.

Erste Erkundungen: Versionen der Konversion

Historisch versprach die Konversion vom Judentum zum Christentum in christlichen Mehrheitsgesellschaften in vielen Lebensbereichen das Ende gesellschaftlicher Marginalisierung¹ – ein Muster, das sich nach 1945 änderte.² In einem grundlegend veränderten gesellschaftlichen Kontext konvertieren weniger Juden zu anderen Religionen, während mehr Nichtjuden den Wunsch äußern, Juden zu werden. Deutschland bildet hierbei keine Ausnahme, wobei die Konversion zum Judentum ein Spannungsfeld bleibt,³ das stark von der nationalsozialistischen Vergangenheit und von den angespannten Beziehungen zwischen jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung

¹ Endelman, Todd M.: Leaving the Jewish Fold: Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History. Princeton 2015.

² Parfitt, Tudor/Fischer, Netanel (Hg.): Becoming Jewish: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalized World. Newcastle upon Tyne 2016.

³ Steiner, Barbara: Between Guilt and Repression: Conversion to Judaism after the Shoah, in: Dorchain, Claudia Simone/Wonnenberg, Felice Naomi (Hg.): Contemporary Jewish Reality in Germany and Its Reflection in Film. Berlin/Boston 2013, S. 123–138, <https://doi.org/10.1515/9783110265132.123>; Steiner, Barbara: Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945. Göttingen 2015; Steiner, Barbara: „The German Desire to be Jewish“: Conversions of Non-Jewish Germans to Judaism after 1945, in: Parfitt, Tudor/Fisher, Netanel (Hg.): Becoming Jewish: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalized World. Newcastle upon Tyne 2016, S. 156–166; Rau, Vanessa: Between Symbolic Distancing and Following Desires: Conversion to Judaism among Women in Germany, in: Religion and Gender 13 (2023), 2, S. 162–183, <https://doi.org/10.1163/18785417-01302008>.

geprägt ist – Spannungen, die seit dem 7. Oktober 2023 besonders deutlich zutage getreten sind.

Die Konversion zum Judentum im Nachkriegsdeutschland ist bislang unzureichend erforscht. Ziel meines explorativen Beitrags ist es daher, drei zentrale Sphären darzustellen: Erstens wird die Konversion nach 1945 mit einem besonderen Fokus auf emotionsgeschichtliche Aspekte betrachtet. Zweitens erfolgt eine erste Analyse der Wirkung von Konvertiten auf jüdische Gemeinschaften sowie ihrer Beiträge innerhalb dieser Communities wie auch in der Gesamtgesellschaft. Drittens wird die Rolle von Konvertiten innerhalb jüdischer Familien- und Verwandtschaftssysteme thematisiert. Diese drei Bereiche werden durch die Perspektive der Critical Heritage Studies (CHS) miteinander verknüpft.

In diesem Zusammenhang gilt es insbesondere, Übergänge und Schnittmengen zwischen religiöser und sozialer Konversion⁴ einerseits sowie jüdischer Interessenvertretung und Lobbyarbeit andererseits (*adjunct conversion*⁵) herauszuarbeiten. Die Grenzen zwischen diesen Kategorien sind oft fließend; nichtjüdische Individuen durchlaufen langjährige Prozesse,⁶ wobei nur die religiöse Konversion gemäß der Halacha den formalen jüdischen Status verleiht – einen Status, den nicht jeder soziale oder *adjunct convert* anstrebt.

Die verschiedenen Formen der Konversion werden im Rahmen der CHS konzeptualisiert, da sie sowohl das gelebte religiöse Judentum als auch alltagspraktische Dimensionen jüdischer Kultur beeinflussen⁷ und darüber hinaus soziale und gesellschaftliche⁸ Resonanz entfalten.⁹ Konversion muss als soziales Ereignis verstanden werden, das Bedeutung und Konsequenzen für ganze Gemeinschaften hat und nicht bloß einen Statuswechsel vom Nichtjuden zum Juden darstellt. Die CHS betonen, dass *heritage* nicht gegeben ist, sondern produziert wird, dass Prozesse der *heritagisation* aktiv

⁴ Cohen, Asher: Israeli Assimilation: The Absorption of Non-Jews into Israeli Society and Its Influence on the Collective Identity. Ramat Gan 2002 [Hebräisch].

⁵ Das englische Wort *adjunct* hat im Deutschen mehrere Bedeutungen. Ich verstehe unter „*adjunct conversion*“ eine informelle Konversion – sei es eine partielle, in der bestimmte Praktiken oder religiöse Vorstellungen/Motive aus dem Judentum übernommen und gelebt werden, sei es eine funktionale, die pragmatisch oder sozial motiviert ist –, die auf Berührungscontexten über soziale oder berufliche Beziehungen beruht und individuell oder mit anderen *adjunct converts* ausgelebt wird, ohne dass eine Paar-, Familien- oder Verwandtschaftsbeziehung zu einem Juden besteht.

⁶ Böing, Itai: Dazugehörigen: Ein deutsch-jüdisches Leben. Leipzig 2025.

⁷ Czimbalmos, Mercédesz: Rites of Passage: Conversionary In-Marriages in the Finnish Jewish Communities, in: Journal of Religion in Europe 14 (2021), 1–2, S. 1–27, <https://doi.org/10.1163/18748929-20211502>; Czimbalmos, Mercédesz: „Doing Judaism“ for Family Unity: Conversionary In-Marriages in the Jewish Community of Helsinki in the 1970s, in: Hartman, Harriet (Hg.): The Jewish Family in Global Perspective. Heidelberg 2024, S. 161–185, https://doi.org/10.1007/978-3-031-45006-8_8.

⁸ Ein Beispiel hierfür wäre etwa, dass nichtjüdische Experten und Laien „judaizierende Milieus“ bilden und „das“ Judentum an Nichtjuden vermitteln oder bestimmte, oft symbolische Anteile hervorheben. Siehe dazu Bodemann, Y. Michal: In den Wogen der Erinnerung. Jüdische Existenz in Deutschland. München 2002. Der Judaist Andreas Lehnardt befand dies als charakteristisch für die Judaistik in Deutschland nach 1945, in der aufgrund des Fehlens von Juden eine „christlichen Judaistik“ entstanden war; siehe Lehnardt, Andreas: Einleitung, in: Lehnardt, Andreas (Hg.): Judaistik im Wandel. Berlin 2017, S. 1–2, hier S. 2. Dieser Zustand wird von Juden in der Gegenwart kritisiert, da es in Deutschland gegenwärtig zum ersten Mal seit der Shoah wieder eine kritische Masse an jüdischen Judaisten oder anderen relevanten Experten gibt; siehe dazu Kranz, Dani/Ross, Sarah M.: Jewish Empowerment in the German Academic Space: Tectonic Shifts in the Jewish Arena after 1990, in: Contemporary Jewry 45 (2025), 13, <https://doi.org/10.1007/s12397-024-09625-y>.

⁹ Buckser, Andrew: Social Conversion and Group Definition in Jewish Copenhagen, in: Buckser, Andrew/Glazier, Stephen D. (Hg.): The Anthropology of Religious Conversion. Lanham 2003; Yang, Fenggang/Abel, Andrew S.: Sociology of Religious Conversion, in: Rambo, Lewis R./Farhadian, Charles E. (Hg.): The Oxford Handbook of Religious Conversion. Oxford 2014, S. 140–163, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195338522.013.006>.

verlaufen und dass sie ebenso mit Erinnern und Vergessen verbunden sind wie mit Entscheidungen darüber, was weitergegeben und was verworfen wird. *Heritage* darf dabei nicht mit dem deutschen Begriff Erbe gleichgesetzt werden, der auf materielles, unbewegliches Gut verweist. Vielmehr entspricht *heritage* eher dem hebräischen *moreshet*, das auf der Logik des Tradierens *le'dor va'dor* – von Generation zu Generation – basiert, über die jüdische Praxen, Lebenswelten, aber auch Basales oder scheinbar Banales wie die Zubereitung und Zusammensetzung von Gerichten weitergegeben werden. *Heritage/moreshet* ist immer lebensweltlich, es ist nie den Lebenden um deren Interpretationen von *heritage/moreshet* enthoben und nie auf die Vergangenheit oder materielles Erbe beschränkt.¹⁰ Diese Perspektive eignet sich besonders für die Analyse von Konversion und *heritage*, da Konvertiten aktiv an heritagisation-Prozessen beteiligt sind und diese mitgestalten. *Heritage* – oder *moreshet* – ist deshalb immer geteilt und Ausdruck verflochtener Vergangenheit und Gegenwart, was allerdings nicht über Machtungleichheiten zwischen den *stake holdern*, in diesem Beispiel die jüdische Minderheit und die nichtjüdische Mehrheit, hinwegtäuschen soll.

Die CHS verstehen *heritage* entsprechend als lebendiges Erbe, das in Machtverhältnisse eingebettet ist und ausgehandelt wird.¹¹ Um diesen Aspekt konsistent darzustellen, verwende ich im Folgenden durchgehend den Begriff *heritage*. Darüber hinaus orientiert sich meine Herangehensweise an der UNESCO-Empfehlung zur Bewahrung der traditionellen Kultur und Folklore.¹² Jüdische Folklore und populäre Kultur werden dabei als integraler Bestandteil von jüdischer *heritage* verstanden – jenseits dessen, was als hochkulturelles Erbe in Form religiöser Schriften oder materieller Zeugnisse gilt. Zwar bilden Texte die Grundlage interpretativer Auseinandersetzungen,¹³ doch sind es Alltagspraktiken jüdischer Folklore und populärer Kultur, die im lebendigen immateriellen *heritage* substanziell sind. Daraus folgt, dass lebende Juden bestimmen, was als jüdisches *heritage* gilt – auch *gerim*, religiöse Konvertiten, oder soziale beziehungsweise *adjunct converts* leisten dabei relevante Beiträge, die jedoch durchaus ambivalent sein können.

Diese Komplexität wird auch in der UNESCO-Konvention zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes reflektiert:

Th[e] intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them

¹⁰ Diese Herangehensweise wurde von dem *heritage*-Forscher Rodney Harrison entwickelt, der geteilte Landschaften in New South Wales, Australien, untersuchte und dabei herausarbeitete, dass Aborigines und settler Australians eine geteilte, wenn auch nicht unbedingt harmonische Geschichte mit der von Schafzucht geprägten Landschaft verbindet; siehe Harrison, Rodney: Shared Landscapes: Archaeologies of Attachment and the Pastoral Industry in New South Wales. Sydney 2004.

¹¹ Siehe Harrison, Shared Landscapes, 2004; Smith, Laurajane: Uses of Heritage. London/New York 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203602263>.

¹² UNESCO: Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore adopted by the General Conference at its twenty fifth session 1989, online unter: <https://www.univeur.org/cuebc/downloads/PDF%20carte/80.%201989%20UNESCO%20Recommendation.PDF> [15.08.2024].

¹³ Primiano, Leonard Norman: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife, in: Western Folklore 54 (1995), 1, S. 37–56, <https://doi.org/10.2307/1499910>.

with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity.¹⁴

Der vorliegende explorative Beitrag befasst sich daher mit Fragen, die unmittelbar die Resilienz jüdischer Gemeinschaften und Lebenswelten betreffen. Die drei genannten Sphären – Konversion im Kontext der Emotionsgeschichte, religiöse und/oder soziale Konversion und ihre Auswirkungen auf jüdische Gemeinschaften sowie Lobbyismus und Aktivismus von *adjunct converts* und schließlich die Rolle religiöser und sozialer Konversion in Familien- und Verwandtschaftssystemen – greifen auf unterschiedliche Weise auf *Jewish heritage* zurück.

Im Folgenden werden Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Schnittmengen zwischen religiösen, sozialen und *adjunct converts* sowie die daraus entstehenden emotionalen Gemeinschaften in den Blick genommen. Forschung zur Zugehörigkeit zu jüdischen Gemeinschaften ohne *giyur* (religiöse Konversion) existiert für die ehemalige Sowjetunion (FSU),¹⁵ die Vereinigten Staaten¹⁶ sowie Israel.¹⁷ Für Deutschland stellt dies bislang ein Forschungsdesiderat dar. Abgebildet finden sich dieses Phänomen allerdings in veröffentlichten Autobiografien und in meinen seit 2002 erhobenen ethnografischen Daten.¹⁸ Diese belegen, dass sich Konversionskategorien überlappen und dass eine religiöse Konversion nur bei einem Teil der Individuen erfolgt – oftmals nach fast lebenslangen Reflexionsprozessen und Bewegungen zwischen verflochtenen, verschwimmenden Kategorien.¹⁹ Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch ohne *giyur* die Verbundenheit mit dem gelebten jüdischen *heritage* sowie der Einfluss sozialer und *adjunct converts* darauf unbestreitbar ist.

¹⁴ UNESCO: Basic Texts of the 2003 Convention of the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, online unter: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-EN_.pdf [15.08.2024].

¹⁵ Khanin, Vladimir (Ze'ev)/Bardach-Yalov, Elina: Non-Traditional Ways of Joining the Jewish Collective: The FSU Experience, in: Parfitt/Fisher (Hg.), *Becoming Jewish*, 2016, S. 185–203.

¹⁶ Ariel, Yaakov: Unofficial Conversions: Non-Jewish Participants in Contemporary American Synagogues, in: Parfitt/Fisher (Hg.), *Becoming Jewish*, 2016, S. 334–351; Marx, Dalia: Participation of Non-Jewish Family Members in Bar/Bat-Mitzvah Ceremonies in the American Reform Movement: Boundaries or Inclusion?, in: Parfitt/Fisher (Hg.), *Becoming Jewish*, 2016, S. 353–368.

¹⁷ Haskin, Arie: Non-Jewish Immigrants from the FSU as Members of Jewish Society in Israel, in: Parfitt/Fisher (Hg.), *Becoming Jewish*, 2016, S. 243–258.

¹⁸ Meine Feldforschung gibt Einblicke in die verschiedenen Versionen der Konversion und zeigt, wie diese das Individuum und jüdische Gemeinden, die jüdische Community oder auch eine spezifische jüdische Familie betrifft. Meine Daten verdeutlichen zudem die Identitätsarbeit von Konvertiten unterschiedlichster Couleur und zeigen andererseits, dass Konversion in jeglicher Form eine sekundäre Sozialisation darstellt; patrilineare Juden bilden die Ausnahme, bei ihnen kann *giyur* als formale Bestätigung einer existierenden jüdischen Verortung und einer gelebten, familiär erlernten Identität verstanden werden. Konvertiten ohne jüdische Familienbiografie erlernen neue Identitätstexte und -praxen sowie die Referenzpunkte der neuen In-Group, wobei ihre primäre Sozialisation zwar in den Hintergrund tritt, aber nie vollständig verschwindet. Ein Beispiel für diesen Prozess ist die Annahme des orthodoxen Judentums durch eine weibliche Konvertitin bei gleichzeitiger Weitergabe des Deutschen – ihrer Muttersprache – an die gemeinsamen Kinder. Gerade das Einführen der deutschen Sprache – und damit des Deutschseins im weitesten Sinne – in jüdische Kontexte ist prägnant, da die überwiegende Mehrheit der Juden in Deutschland nach Deutschland migriert ist und entsprechend andere Muttersprachen, meist Russisch, Hebräisch oder neuerdings auch Ukrainisch, spricht. Über Sprache wird nicht nur Sprache selbst tradiert, sondern es werden auch Konzepte, Metaphern, Geschichte und Weltbilder tradiert – und diese sind im Deutschen weitgehend christlich geprägt.

¹⁹ Böing, Dazugehören, 2025; Rau, Symbolic Distancing, 2023; Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

Versionen der Konversion zum Judentum in Deutschland nach 1945

Religiöse, soziale und adjunct Konversion nach 1945

Es besteht Einigkeit darüber, dass vor 1933 zwischen 500.000 und 600.000 Juden auf deutschem Territorium lebten.²⁰ Etwa 15.000 überlebten den Holocaust im Reich, rund 85 Prozent von ihnen waren mit Nichtjuden verheiratet und überlebten durch diese Ehen.²¹ Vor der nationalsozialistischen Herrschaft waren nur 6 Prozent aller Juden mit Nichtjuden verheiratet;²² in urbanen Zentren lag die Quote deutlich höher.²³ Als genereller Trend lässt sich feststellen, dass mehr jüdische Männer nichtjüdische Frauen heirateten als umgekehrt.²⁴ Der Historiker Maximilian Strnad argumentiert, dass die Geschichte der überlebenden deutschen Juden eine Geschichte der Mischehen sei. Diese Geschichte teilen viele jüdische Displaced Persons aus Osteuropa nach 1945, die bis zur post-sowjetischen Kontingentflüchtlingszuwanderung in den 1990er und frühen 2000er Jahren den Großteil der jüdischen Gemeinden in Westdeutschland stellten.²⁵

Der Historiker Ori Yehudai hat die Beziehungen zwischen überlebenden jüdischen Männern und nichtjüdischen deutschen Frauen in der unmittelbaren Nachkriegszeit analysiert.²⁶ Diese Beziehungen waren weniger Ausdruck männlichen Privilegs, sondern Ergebnis eines akuten Mangels an jüdischen Frauen – es hatten mehr Männer überlebt. Ein erheblicher Teil der nichtjüdischen Ehefrauen konvertierte nicht, wie die Soziologin Lynn Rapaport in ihrer Studie zur Zweiten Generation – den in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Kindern von Shoah-Überlebenden – aufzeigt.²⁷ Hier zeigt sich wieder das historische Muster: Mehr jüdische Männer heirateten nichtjüdische Frauen, von diesen Frauen konvertierten wiederum mehr zum Judentum als umgekehrt. Die Anthropologin Mercédesz Czimbalmos prägte hierfür den Begriff ‚conversionary in-marriages‘.²⁸ Zwar erfolgten viele Konversionen im Zusammenhang mit Eheschließungen (heute auch Partnerschaften), doch konvertierte ein erheblicher Teil der nichtjüdischen Ehepartner nicht religiös. Die resultierenden Interehen²⁹ waren regelmäßig Anlass für innergemeindliche Debatten und Konflikte, wie der Historiker Anthony D. Kauders hervorhebt.³⁰ Der Psychoanalytiker Kurt Grünberg und der Soziologe Y. Michal Bodemann thematisierten das Phänomen im Hinblick auf jüdische Familien- und

²⁰ Bodemann, In den Wogen, 2002.

²¹ Strnad, Maximilian: The Fortune of Survival: Intermarried German Jews in the Dying Breath of the ‚Thousand-Year Reich‘, in: Dapim: Studies on the Holocaust 29 (2015), 3, S. 173–196, <https://doi.org/10.1080/23256249.2015.1082806>.

²² Strnad, Fortune, 2015.

²³ Staetsky, L. Daniel: Intermarriage of Jews and Non-Jews: The Global Situation and Its Meaning. London 2023, online unter: <https://archive.jpr.org.uk/download?id=19146> [13.07.2025].

²⁴ Staetsky, Intermarriage, 2023.

²⁵ Kranz, Dani: Mythical Jews and Real Migrations: Ideas about Jewish Continuity in Post-Shoah Germany and Empirical Realities, in: Wynn, Natalie/Cohen Ionnides, Mara (Hg.): Jewish Migration in Myth and Reality. Newcastle upon Tyne 2025, S. 241–264.

²⁶ Yehudai, Ori: „Doubtful Cases“: Intermarried Families in the Post-Holocaust Jewish World, in: Immigrants & Minorities 38 (2022), 1/2, S. 27–53, <https://doi.org/10.1080/02619288.2020.1794839>.

²⁷ Rapaport, Lynn: Jews in Germany after the Holocaust: Memory, Identity, and Jewish-German Relations. Cambridge 1997.

²⁸ Czimbalmos, Rites of Passage, 2021.

²⁹ Der Begriff Interehe hat im Gegensatz zu Mischehe keine Nazi-Konnotation. Historisch gesehen ist es allerdings korrekt, von Mischehe zu sprechen; siehe Strnad, Fortune, 2015.

³⁰ Kauders, Anthony: Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik. München 2007.

Verwandtschaftssysteme.³¹ Nach 1945 wurde die eigene Familie von Juden als Rückzugsraum verstanden; das Eindringen ‚Fremder‘ erzeugte Ängste.³² Diese Tendenzen zeigten sich auch in den jüdischen Gemeinden, die häufig wie Ersatzfamilien funktionierten.³³ Jeder Nichtjude wurde ebenso wie jeder potenzielle Konvertit mit Skepsis betrachtet.

Die Kleinheit der jüdischen Gemeinden wirft die Frage nach sozialer Konversion auf. Der Soziologe Asher Cohen entwickelte dieses Konzept im Hinblick auf die schrittweise Integration nichtjüdischer Ehepartner und Familienangehöriger in die israelisch-jüdische Mehrheitskultur.³⁴ Daraus ergibt sich die Frage: Wie findet soziale Konversion in Deutschland statt – in einer Situation totaler Minderheit? Studien der Anthropologin Dani Kranz und der Soziologin Ina Schaum belegen, dass nichtjüdische (Ehe-)Partner das lebendige jüdische *heritage* innerhalb der Familie unterstützen und mittragen.³⁵ Folglich stellt sich die Frage, ob diese – eigentlich nichtjüdischen – Familienmitglieder sozial jüdisch werden. Die Frage zielt auf den Prozess, nicht auf die Existenz sozialer Konvertiten. In abgewandelter Form gilt dies auch für „nicht-traditionelle“³⁶ Akteure wie *adjunct converts*, die sich aktiv in jüdischen Kontexten engagieren. Seit dem 7. Oktober 2023 ist dies noch deutlicher geworden: Diese Nichtjuden unterstützen aktiv jüdische Belange – eine Unterstützung, die angesichts der geringen Zahl von Juden in Deutschland relevant ist.³⁷ Jüdische Präsenz ist symbolpolitisch aufgeladen – im Positiven wie im Negativen.³⁸ Konversion zum Judentum oder das Engagement von Nichtjuden für jüdische Belange ist entsprechend stets politisch und nie rein privat.

Diese Situation erschwert den Forschungszugang zu Konversion und gegenwärtigen Konvertiten aller Couleur. Das zeigt sich im Vergleich zur Forschung von Czimbalmos in Finnland – einem Land mit einer noch kleineren jüdischen Bevölkerung, jedoch ohne die belastete Geschichte Deutschlands.³⁹ 1977 kam es dort zu einer ‚Massenkonversion‘ nichtjüdischer Ehefrauen und nichthalachischer jüdischer Kinder. Auch hier zeigt sich ein Gender-Bias: Mehr Frauen als Männer konvertierten religiös. Laut Czimbalmos hatten viele Konvertitinnen ihre Konversion ursprünglich nicht geplant, sondern wollten sich

³¹ Bodemann, Y. Michal: A Jewish Family in Germany Today. Durham 2004, <https://doi.org/10.1515/9780822385929>; Grünberg, Kurt: Liebe nach Auschwitz: Die Zweite Generation. Frankfurt am Main 2000.

³² Kranz, Dani: Jewish Families, Jews and Their Families, Jews in Families in Germany After 1945: Families, Memories, Boundaries, and Love, in: Hartman (Hg.), The Jewish Family, 2024, S. 139–159, https://doi.org/10.1007/978-3-031-45006-8_7.

³³ Kauders, Unmögliche Heimat, 2007; Kranz, Dani: Shades of Jewishness: The Creation and Maintenance of a Liberal Jewish Community in Post-Shoah Germany. Dissertation (Ph.D.), University of St. Andrews 2009, online unter: <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/872> [15.08.2024].

³⁴ Cohen, Israeli Assimilation, 2002.

³⁵ Kranz, Dani/Hotam, Yotam/Avihu, Shoshana: Big Baggage on Small Shoulders? Children of Israeli/German Interparentage in Germany, in: Gasperoni, Michael/Grand, Cyrille/Gourdon, Vincent (Hg.): Les mariages mixtes dans les sociétés européennes, XVIIIe–XXIe siècles – Pour une histoire sociale de la mixité matrimoniale. Rom 2019, S. 286–312; Kranz, Jewish Families, 2024; Kranz, Dani: Love, Personality, Agency, Jews: Intimate Relationships of Jews in Germany post-1945, in: Jewish Culture and History 25 (2024), 3, S. 404–423, <https://doi.org/10.1080/1462169X.2024.2367846>; Schaum, Ina: Jews and Germans: An Outdated Binary? Jews, Love, and Relationships in Contemporary Germany, in: Jewish Culture and History 25 (2024), 3, S. 447–469, <https://doi.org/10.1080/1462169X.2024.2367847>.

³⁶ Khanin/Bardach-Yalov, Non-Traditional Ways, 2016.

³⁷ DellaPergola, Sergio/Staetsky, L. Daniel: Jews in Europe at the turn of the Millennium: Population trends and estimates. London 2020, online unter: <https://www.jpr.org.uk/reports/jews-europe-turn-millennium-population-trends-and-estimates> [06.05.2024].

³⁸ Kranz/Ross, Jewish Empowerment, 2025; Sosada, Johannes: Gebildeter Antisemitismus. Baden-Baden 2025.

³⁹ Czimbalmos, Doing Judaism, 2024.

Wissen über das Judentum aneignen.⁴⁰ Diejenigen, die konvertierten, eigneten sich dieses Wissen aktiv an und trugen zum gelebten jüdischen *heritage* bei – sowohl im Privaten als auch in der Gemeinde. Czimbalmos betont die zentrale Bedeutung der Alltagspraxis und verweist auf das religionswissenschaftliche Konzept der *vernacular religion*, das die alltagspraktische Interpretation religiöser Korpora beschreibt.⁴¹ Dies bestätigt meine These, dass Konvertiten für die Erhaltung und (Re-)Produktion des lebendigen jüdischen *heritage* von Bedeutung sind. Wenig überraschend zeigt Czimbalmos' Studie, dass die finnische jüdische Gemeinde keine Skepsis gegenüber den (potenziellen) Konvertitinnen hegte. Der Wunsch, durch Konversion von der Täter- in die Opferrolle zu wechseln und sich so von intergenerativer Schuld zu befreien, ist also spezifisch deutsch.⁴²

Dass Konversion zum Judentum in Deutschland ein aufgeladenes Thema ist, zeigt sich auch in der recht überschaubaren vorhandenen Literatur.⁴³ *Nicht durch Geburt allein* ist ein Sammelband mit autobiografischen Essays deutscher Konvertiten⁴⁴ – eine der ersten Dokumentationen, in denen Konvertiten selbst über ihren Weg berichten. Hervorzuheben ist die Autobiografie von Itai Böing, der seinen Weg zum *giyur* schildert. Bemerkenswert ist dabei, dass Böing vor seiner religiösen Konversion als *adjunct convert* aktiv war – insbesondere im Bereich der Austausch- und Bildungsarbeit zu Israel – und in Israel dem von Cohen identifizierten Prozess der sozialen Konversion folgte.⁴⁵ Böings Biografie veranschaulicht exemplarisch das Ineinandergreifen der von mir skizzierten Kategorien: Er war zunächst *adjunct convert*, dann sozialer Konvertit und entschied sich schließlich für die offizielle Zugehörigkeit zum jüdischen Volk durch einen *giyur*.

Weitere Quellen richten den Blick auf deutsche Konvertiten in Israel,⁴⁶ die dem von Czimbalmos beschriebenen Muster der *conversionary in-marriages* folgen.⁴⁷ Hinzu kommen Berichte von Deutschen, die zwar nicht konvertierten, jedoch in Israel inneren Frieden suchten⁴⁸ oder mögliche Wege zum Judentum erkundeten.⁴⁹ Diese Quellen zeigen, dass die religiöse Konversion häufig erst nach den Phasen der *adjunct* oder der sozialen Konversion erfolgt, also Ergebnis einer langsam Annäherung ist.

Die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen für Deutschland selbst stammen von der Historikerin und Psychologin Barbara Steiner.⁵⁰ Anhand von Interviews mit

⁴⁰ Czimbalmos, Doing Judaism, 2024. Diese Tatsache unterstreicht, nebenbei bemerkt, dass formales Wissen über das Judentum nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern mit einer kleinen bzw. sehr kleinen jüdischen Community, die schwach ausgeprägt ist.

⁴¹ Primiano, Vernacular Religion, 1995.

⁴² Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

⁴³ Rau, Symbolic Distancing, 2023; Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

⁴⁴ Homolka, Walter/Seidel, Esther (Hg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum. Berlin 1995.

⁴⁵ Cohen, Israeli Assimilation, 2002.

⁴⁶ Eiger, Antje: „Ich bin Jüdin geworden“. Begegnungen mit deutschen Konvertiten in Israel. Berlin 1994; Höckel, Kerstin: Wie kannst du so fest glauben: Meine Schwester, der Gott der Juden und ich. München 2007.

⁴⁷ Czimbalmos, Rites of Passage, 2021.

⁴⁸ Kranz, Dani: Probing the Boundaries of Jewishness, of Israeliness, or Provoking of Both? Current Intermarried Couples in Israel, in: Ray, Larry/Diemling, Maria (Hg.): Boundaries, Identity and Belonging in Modern Judaism. London 2015, S. 177–192; Somers, Eli/Agam, Yael: Personal Action as Collectivist Reconciliation: Children of Aryan' Citizens of Nazi Germany Living in Israel, in: Dapim: Studies of the Holocaust 29 (2015), 2, S. 100–181.

⁴⁹ Trepp, Leo/Trepp, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott“: Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft. Stuttgart 2015.

⁵⁰ Steiner, Guilt and Repression, 2013; Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015; Steiner, The German Desire, 2016.

Konvertiten zeigt sie, dass die Beweggründe für eine Konversion nicht auf den Wunsch reduziert werden können, sich von der ererbten deutschen Schuld zu entlasten. Einige Konvertiten entschieden sich für diesen Schritt, weil sie eine Beziehung mit einem jüdischen Partner eingegangen waren und eine gemeinsame Familie gründen wollten. Andere strebten danach, Teil einer jüdischen Gemeinschaft zu werden, zogen nach Israel, identifizierten sich mit dem jüdischen Volk als Kollektiv und/oder wollten sich religiös als Teil dieses Volkes verstehen.⁵¹ Dass diese neuen Juden einen Beitrag zu jüdischen Gemeinschaften sowie zu Familien- und Verwandschaftsstrukturen leisten und diese mitprägen, wird in Steiners Studie implizit deutlich.

Sowohl Steiner als auch die Soziologin Vanessa Rau konzentrieren sich auf individuelle Konvertiten, ihre Beweggründe und ihre fortlaufende Identitätsarbeit.⁵² Rau argumentiert, dass Begehrungen ein zentraler Parameter in Bezug auf die Konversion deutscher Frauen zum Judentum sei: das Begehr nach einem Juden, das Begehr, jüdisch zu sein, sowie das Begehr, eine ‚andere‘ Deutsche zu werden – ohne dabei das Deutschsein aufzugeben. Lebensphasen und -krisen durchziehen diese biografischen Erzählungen deutscher Konvertitinnen.

Analysen zum Einfluss dieser Konvertiten auf Gemeinschaften, Familien, Verwandschaftssysteme und politische Strukturen – wie sie dieser Beitrag anstrebt – liegen bislang kaum vor. Auch ihre Rolle im Hinblick auf jüdisches *heritage* in Deutschland wurde bisher nicht systematisch untersucht. Dies gilt ebenso für das Verhältnis zwischen sozialer und *adjunct conversion*, obwohl sowohl die bisherige Forschung als auch autobiografische Berichte verdeutlichen, dass Konversionsprozesse keineswegs linear verlaufen. Vielmehr wechseln Individuen im Laufe der Zeit zwischen Kategorien oder verbleiben in jener, die ihnen am ehesten entspricht: Nicht alle sozialen oder *adjunct converts* vollziehen eine religiöse Konversion.

Gleichzeitig zeigt sich, dass Konversion – in all ihren Varianten – keine rein individuelle, sondern stets auch eine gemeinschaftlich relevante Praxis ist. Sie greift tief in symbolische Ordnungen ein, wirkt sich auf Zugehörigkeitssysteme aus, stellt Narrative infrage und produziert neue Formen jüdischen Lebens.⁵³ Diese Prozesse sind eingebettet in größere gesellschaftliche Dynamiken, die durch die postnationalsozialistische Erinnerungskultur sowie durch Migration, Globalisierung und aktuelle politische Entwicklungen geprägt sind. Seit dem 7. Oktober 2023 ist zudem eine neue Sichtbarkeit nichtjüdischer Akteure zu verzeichnen, die jüdische Anliegen aktiv vertreten. Diese Entwicklung verweist auf die Notwendigkeit, *adjunct converts* als integralen Bestandteil jüdischer Gegenwartskultur in Deutschland zu begreifen – als Mitgestalter eines lebendigen *heritage*, das stets im Werden begriffen ist.

Somit kann Konversion – verstanden als religiöser, sozialer und politischer Prozess – nicht als rein individueller Ausdruck persönlicher Identitätsarbeit betrachtet werden. Vielmehr eröffnet sich ein analytischer Rahmen, der Konversion als Schnittstelle

⁵¹ Mitunter wollten deutsche Ehepartner von israelischen Juden nach Jahren oder Jahrzehnten – teils zur Verwunderung ihrer jüdisch-israelischen Ehepartner – religiös konvertieren. So wollte einer von ihnen nicht nur israelischer Staatsbürger, sondern jüdischer Israeli werden, was er selbst als ganzheitliches Israelischsein begreift (Feldnotizen, 07.08.2024).

⁵² Rau, Symbolic Distancing, 2023.

⁵³ Siehe Kranz, Shades of Jewishness, 2009. Dies ist besonders in liberal oder Reform-Gemeinden sichtbar, in denen es eine größere Anzahl von Konvertiten gibt als in orthodox praktizierenden Gemeinden.

zwischen biografischer Erfahrung, kollektiver Erinnerung und kultureller Aushandlung versteht. Die Verbindung zu den CHS ermöglicht es, diese Schnittstelle sichtbar zu machen und Konversion als aktiven Beitrag zur Rekonstitution jüdischen Lebens in Deutschland zu konzeptualisieren. Damit rückt nicht nur die Dynamik von Zugehörigkeit und Ausschluss ins Zentrum, sondern auch die Frage, wie jüdisches *heritage* im 21. Jahrhundert (re)produziert, verhandelt und weitergegeben wird – von Juden ebenso wie von jenen, die sich ihnen, ihrer Community und ihrem *heritage* annähern.

Critical Heritage Studies

Ursprünglich konzentrierten sich die *Heritage Studies* vornehmlich auf materielles Kulturerbe.⁵⁴ Immaterielles Kulturerbe wurde erst ab den frühen 2000er Jahren in ihren Kanon aufgenommen. Die CHS formierten sich ab 2010, als australische *heritage*-Forscher wie Rodney Harrison⁵⁵, Laurajane Smith⁵⁶, Emma Waterton und Tim Winter⁵⁷ das „Kritische“ mit Nachdruck einbrachten. In ihrem Editorial zur Sonderausgabe *Critical Heritage Studies* argumentierten Winter und Waterton,⁵⁸ dass Prozesse der *heritagisation* – also der kulturellen Bedeutungszuschreibung an bestimmte Artefakte, Praktiken oder Narrative – besser verstanden werden müssten. Die Beiträge geben Einblicke in prägende Debatten über „processes of remembering/forgetting, as well as that played by material culture, in our interactions with the past in everyday life.“⁵⁹ Die Autoren erweiterten den Fokus der *Heritage Studies* und stellten die grundlegende Frage: Was gilt als *heritage* – und für wen? Die entscheidende Verschiebung liegt in der Infragestellung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten und des als gegeben hingenommenen *heritage*, insbesondere im Hinblick darauf, wie *heritage* in all seinen Formen bewahrt und weitergegeben wird.

Gerade in postgenozidalen Kontexten wie Deutschland nach 1945 ist es von zentraler Bedeutung, diese Prozesse zu analysieren. Nach 1945 lebten Juden immer noch bzw. wieder in Deutschland – jedoch waren sie als ‚indigene‘ *heritage*-Träger marginal. Hinzu kommt, dass nur ein kleiner Teil der heute in Deutschland lebenden Juden auf Familienbiografien zurückblicken kann, die bis vor 1945 reichen.⁶⁰ Zwischen 1945 und 1990 stellten osteuropäische Displaced Persons die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung im Westen dar.⁶¹ Im Osten waren deutsche Juden in der Mehrheit,⁶² jedoch insgesamt eine sehr kleine Gruppe – was die Konsequenzen des Genozids und die Realität verdeutlicht, dass die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nach 1945 ohne Migration nicht hätte bestehen können:⁶³ 1989 zählten die ostdeutschen jüdischen Gemeinden weniger als 400

⁵⁴ Smith, *Uses of Heritage*, 2006.

⁵⁵ Harrison, *Shared Landscapes*, 2004; Harrison, Rodney: *Heritage: Critical Approaches*. London/New York 2012, <https://doi.org/10.4324/9780203108857>.

⁵⁶ Smith, *Uses of Heritage*, 2006.

⁵⁷ Winter, Tim/Waterton, Emma: *Critical Heritage Studies*, in: *International Journal of Heritage Studies* 19 (2013), 6, S. 546–561, <https://doi.org/10.1080/13527258.2013.818572>.

⁵⁸ Winter/Waterton, *Critical Heritage Studies*, 2013.

⁵⁹ Winter/Waterton, *Critical Heritage Studies*, 2013, S. 531.

⁶⁰ Kranz, *Jewish Migration*, 2025.

⁶¹ Bodemann, *In den Wogen*, 2002.

⁶² Borneman, John/Peck, Jeffrey: *Sojourners: The Return of German Jews and the Question of Identity*. Lincoln 1995.

⁶³ Kranz, *Jewish Migration*, 2025.

Mitglieder;⁶⁴ im Westen waren es zwar 28.000,⁶⁵ doch handelte es sich eben nicht um eine Fortsetzung der jüdischen Gemeinschaft von vor 1933.⁶⁶

Obwohl diese Zahlen durch die postsowjetische und israelische Migration in den 1990er und frühen 2000er Jahren anstiegen, blieb die jüdische Community klein. So banal es auch klingen mag: Die Bewahrung des lebendigen jüdischen *heritage* in seiner alltäglichen, erfahrbaren und emotional verankerten Form stellte eine enorme Herausforderung dar. Seine Weitergabe ist durch die geringe Gruppengröße ebenso eingeschränkt wie durch die mit *Jewish heritage* und jüdischer Sichtbarkeit verbundenen Traumata. Die Entwicklungen nach dem 7. Oktober 2023 sind ein schmerzhafter und retraumatisierender Beleg: Erneut verbergen Juden ihre Identität, verstecken jüdische Symbole und raten ihren Kindern davon ab, ihr Jüdischsein öffentlich sichtbar zu machen.⁶⁷

Der aktive Prozess der Weitergabe verweist auf das Konzept *le'dor va'dor* – von Generation zu Generation. Sowohl materielles als auch immaterielles jüdisches *heritage* wird von Generation zu Generation weitergegeben. Ein Beispiel hierfür sind Rezepte. Selbst wenn die *Kashrut* (jüdische Speisegesetze) beachtet wird, unterscheiden sich jüdische Speisen und Rezepte – etwa zwischen Finnland⁶⁸ und Kurdistan.⁶⁹ Während die Speisegesetze schriftlich fixiert sind, handelt es sich bei spezifischen Rezepten und familiären Praktiken um überliefertes, intergenerational weitergegebenes Wissen. Im Fall einer *conversionary in-marriage* werden diese Rezepte auch an konvertierte Juden weitergegeben – ebenso an Personen, die ‚nur‘ sozial konvertiert sind. Beide Konversionsformen sind Teil von *le'dor va'dor* – und Konvertiten beider Kategorien bringen ihrerseits eigene Interpretationen in die Rezeptweitergabe ein.

Ein weiteres Beispiel ist synagogale Musik. Die liberale synagogale Musik in Deutschland nach 1945 veranschaulicht das Nachleben jüdischer Musik ohne jüdische Träger: Der Synagogenchor Leipzig wurde 2020 von der UNESCO als immaterielles Kulturerbe anerkannt – er hatte keine jüdischen Mitglieder. Das Repertoire umfasst liberale synagogale Musik des 19. Jahrhunderts, die christliche Elemente wie Chor und Orgel integrierte; auch Notenschriften wurden eingeführt. Diese Praxis konnte nach der Shoah wiederbelebt werden, da sie durch überliefertes materielles Kulturerbe verfügbar blieb, auch wenn die ursprünglichen jüdischen Komponisten nicht mehr existierten: So singen gewissermaßen *adjunct converts* für und als – performative – Juden.⁷⁰

⁶⁴ Burgauer, Erika: Zwischen Erinnerung und Verdrängung. Juden in Deutschland nach 1945. Reinbek bei Hamburg 1993.

⁶⁵ ZWST: Auszüge aus Mitgliederstatistik. Frankfurt: Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, 2001, online unter: <https://zwst.org/sites/default/files/2021-08/Mitgliederstatistik-1990-2000-Auszüge.pdf> [15.08.2024].

⁶⁶ Kranz, Dani/Ross, Sarah M.: Der „gojnormative“ Blick: 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland?, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 17 (2023), 32, S. 1–15, online unter: http://www medaon de/pdf/medaon_32_kranz_ross pdf [09.08.2025].

⁶⁷ Kranz, Dani: Die Situation für Dozierende: Einblicke des Netzwerks jüdischer Hochschullehrender, in: AJC/JSD (Hg.): Antisemitismus an deutschen Hochschulen, Berlin 2025, S. 14–18, online unter: [https://ajcgermany.org/de/broschueren/jsd-und-ajc-berlin-veroeffentlichen-lagebericht-antisemitismus-deutschen-hochschulen \[13.10.2025\]](https://ajcgermany.org/de/broschueren/jsd-und-ajc-berlin-veroeffentlichen-lagebericht-antisemitismus-deutschen-hochschulen [13.10.2025]).

⁶⁸ Czimbalmos, Doing Judaism, 2024.

⁶⁹ Sered, Susan S.: Food and Holiness: Cooking as a Sacred Act Among Middle-Eastern Jewish Women, in: Anthropological Quarterly 61 (1988), 3, S. 129–140, <https://doi.org/10.2307/3317789>.

⁷⁰ Ross, Sarah M.: The Moralization of Jewish Heritage in Germany: Sustaining Jewish Life in the Twenty-First Century. Lanhan 2024.

Die Musikethnologin Sarah M. Ross argumentiert, dass liberale Synagogenmusik Elemente des materiellen wie auch des immateriellen jüdischen *heritage* umfasst, zugleich jedoch eine soziopolitische Ressource für die nichtjüdische deutsche Gesellschaft nach 1945 darstellt.⁷¹ Ihre Argumentation wird untermauert von der ‚erfolgreichen‘ Wiedereinführung des liberalen Judentums in Deutschland – durch die Gründung des Abraham-Geiger-Kollegs in Potsdam (1999) sowie des Europäischen Zentrums für Jüdische Gelehrsamkeit (2021). Federführend war der Rabbiner Walter Homolka, selbst ein Konvertit zum liberalen Judentum.⁷² Er regte an, dass es sinnvoller sei, jüdische Institutionen in Deutschland zu fördern als jene in den USA. Zur Umsetzung dieser Idee suchte er gezielt die Kooperation mit nichtjüdischen deutschen Akteuren⁷³ – ein Beispiel für die Wirksamkeit von Konvertiten nicht nur innerhalb jüdischer Gemeinschaften, sondern auch in politischen Zusammenhängen und Machtverhältnissen zwischen christlich geprägter Mehrheit und jüdischer Minderheit. Es liegt nahe, dass das liberale Judentum – ebenso wie die liberale synagogale Musik – auf die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft eine größere Anziehungskraft ausübt als das orthodoxe Judentum oder andere jüdische *heritages*, die seit 1945 durch jüdische Migration nach Deutschland gelangten.⁷⁴

Die liberale jüdische Praxis ist nicht das *heritage* der Mehrheit der Juden in Deutschland. Es gehört logisch nicht zu deren gelebter Auslegung von jüdischer Religion, Kultur und *heritage*.⁷⁵ Hier zeigt sich ein zentraler Unterschied zwischen jüdischem *heritage* aus Sicht der Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft einerseits und dem jüdischen Erbe aus Sicht der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft andererseits⁷⁶ – sowie in Bezug auf die Rolle von Konvertiten in jüdischen Gemeinschaften. Angesichts dieser Unterschiede erscheint der Grundgedanke der CHS besonders geeignet, um jüdisches *heritage* in den von mir angerissenen Bereichen zu analysieren. Ich argumentiere, dass die Produktion, Interpretation und ästhetische Bewertung dessen, was als gelebtes und lebendiges jüdisches *heritage* gilt, nicht losgelöst von gesellschaftlichen (Macht-)Verhältnissen betrachtet werden kann. Das Phänomen der Konversion nach 1945 erlaubt einzigartige Einblicke in diese Dynamiken.

Versionen der Konversion: Forschungsstand

Aus jüdischer Perspektive bedeutete das Verlassen des Judentums den Verlust spiritueller Reinheit und eine Form existenzieller Negierung.⁷⁷ Aus christlicher Sicht

⁷¹ Ross, The Moralization of Jewish Heritage, 2024.

⁷² Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein, 1993.

⁷³ Interview von Dani Kranz und Sarah M. Ross mit Walter Homolka am 21.05.2021.

⁷⁴ Ross, The Moralization of Jewish Heritage, 2024.

⁷⁵ Ross, Sarah M./Kranz, Dani: Jüdisches Kulturerbe versus Jewish Heritage und jüdische Intergenerativität: Die Konstruktionen und der gesellschaftspolitische Stellenwert jüdischen Erbes in Deutschland, in: Online-Dossier Jüdisches Leben in Deutschland – Vergangenheit und Gegenwart. Bonn 2023, online unter: <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/515818/juedisches-kulturerbe-versus-jewish-heritage/> [15.08.2024].

⁷⁶ Maor, Harry: Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Mainz 1961; Ross/Kranz, Jüdisches Kulturerbe, 2023.

⁷⁷ Carlebach, Elisheva: Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1700. New Haven 2001, <https://doi.org/10.12987/yale/9780300084108.001.0001>.

hingegen war der Übertritt zum Judentum nur als Folge von „jüdischem Zwang“ erklärbar.⁷⁸ Der Übertritt wurde entmutigt oder verboten – wie die Interventionen des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. in den 1820er und 1830er Jahren belegen.⁷⁹ Wenn Frauen im späteren 19. Jahrhundert nach Einführung der zivilen Ehe zum Judentum konvertierten, geschah dies meist, um der halachischen Weitergabe des Judentums zu entsprechen⁸⁰ – dabei darf nicht vergessen werden, dass Frauen rechtlich von ihren männlichen Verwandten abhängig und ihnen nicht gleichgestellt waren.

Die Epoche seit 1945 brachte einen grundlegenden Wandel: Zum ersten Mal konvertierten mehr Christen zum Judentum als umgekehrt. Die Entscheidung, jüdisch zu werden, gewann an Attraktivität. Wie Rau herausarbeitet, war diese Entscheidung nicht zwangsläufig mit Erlösungsvorstellungen verbunden;⁸¹ Steiner wiederum zeigt, dass der Übertritt nicht automatisch religiös motiviert oder von Schuldgefühlen geprägt war.⁸² Zwar blieb ihre Gesamtzahl gering,⁸³ doch die Konversionen erwiesen sich als bedeutsam: Die Konvertiten wirkten sich positiv auf das Wohl von Holocaust-Überlebenden aus, um die sie sich kümmerten⁸⁴, und sie unterstützten die jüdische Zukunft in Form ihrer Kinder⁸⁵ – als religiös oder sozial konvertierte Elternteile. Deutsche ohne jüdische Partner hingegen ermöglichten als religiöse, soziale und *adjunct converts* Einblicke in Psychodynamiken, die in der Mehrheitsgesellschaft weniger sichtbar waren: Ihr Interesse am Judentum war häufig Ausdruck eines Verständigungswillens und einer aktiven Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit.⁸⁶

Nach 1990 leisteten Konvertiten wichtige Beiträge in jüdischen Institutionen: Ohne sie hätten viele Gemeinden in Deutschland, insbesondere liberale, heute weder religiöse noch säkulare Führungskräfte. Während Kritiker wie die Berliner Kantorin Avitall Gerstetter die Dominanz von Konvertiten innerhalb der Gemeinden monierten,⁸⁷ ist ihre Bedeutung für den Fortbestand von Gemeinden (wie auch der Gemeinschaft) unübersehbar – ohne sie könnten viele Strukturen nicht aufrechterhalten werden. In meiner Schlussbetrachtung greife ich diese doppelte Wirkung erneut auf.

⁷⁸ Treue, Wolfgang: „Pour la gloire du grand Dieu d’Israël“. Konversionen zum Judentum in der Frühen Neuzeit, in: Aschkenas 15 (2005), 2, S. 419–433, <https://doi.org/10.1515/asch.2005.419>.

⁷⁹ Strathmann, Donata: Ein ungeheuerlicher und anstößiger Vorfall: Konversionen zum Judentum und jüdisch-christliche Eheschließungen in Westfalen 1816–1846: Die Mischehenproblematik zwischen politischer Restauration und Judenemanzipation, in: Aschkenas 9 (1999), 1, S. 67–107, <https://doi.org/10.1515/asch.1999.9.1.67>.

⁸⁰ Staudacher, Anna L.: Proselyten und Rückkehr. Der Übertritt zum Judentum in Wien 1868–1914. Wien 2016, <https://doi.org/10.3726/978-3-653-06502-2>.

⁸¹ Rau, Symbolic Distancing, 2023.

⁸² Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

⁸³ https://zwst.org/de/publikationen/statistik?fbclid=IwY2xjawLP7etleHRuA2FlbQIxMAABHoKHpmZEvh-b1XNTootOLt6noYGcvGowhPrsj5TY3ybnr-PZaxHTjbHHZUd_aem_iyu1mk8HioGxJxHabU_9Yw. Die Anthropologin Marina Sapritsky-Nahum untersucht jüdische Strukturen, die über die Gemeinden hinausgehen, die besonders für ukrainische Juden, die nach Februar 2023 nach Deutschland flüchteten, aber auch für Israelis relevant sind, da diese oft nicht Mitglieder in jüdischen Gemeinden sind; Sapritsky-Nahum, Marina: Russian Speaking but not „Svoi“: Language Ideologies of Ukrainian Jewish Refugees, in: Sociolinguistic Studies 19 (2025), Special Issue: Ukraine, im Druck; siehe auch Rebhun, Uzi/Kranz, Dani/Sünker, Heinz: A Double Burden: Israeli Jews in Contemporary Germany. New York 2022.

⁸⁴ Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

⁸⁵ Kranz et al., Big Baggage on Small Shoulders, 2019; Kranz, Jewish Families, 2024; Kranz, Love, 2024.

⁸⁶ Somer/Agam, Personal Action, 2015.

⁸⁷ Gerstetter, Avitall: Warum die wachsende Zahl der Konvertiten ein Problem für das Judentum ist, in: Die Welt, 09.08.2022, online unter: <https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus240364053/Avitall-Gerstetter-Konversionen-koennen-Problem-fuers-Judentum-werden.html> [09.08.2025].

Diese Beiträge wurden bisher kaum erforscht, da sich die bestehende Forschung vorwiegend auf die psychologischen Motive der Konvertiten sowie auf die Konversionspraxis in den ersten Nachkriegsjahrzehnten konzentriert hat.⁸⁸ Diese Arbeiten bieten wertvolle Einblicke in die psychologische Geschichte der Nachkriegszeit, postgenozidale Intergruppenspannungen und das Nachwirken von Massengewalt.⁸⁹ Sie zeigen auch die Herausforderungen, denen potenzielle Konvertiten begegneten – etwa Vorbehalte von Rabbinern und Gemeindemitgliedern –, ebenso wie infrastrukturelle Defizite (zum Beispiel fehlende *Mikvaot*, koscheres Essen), fehlendes Personal (Lehrende, *Mohelim*) und fehlende Vorbilder. Die Anforderungen an Konversionskandidaten waren hoch, insbesondere ab den 1980er Jahren, als israelische Rabbiner begannen, die Verfahren mitzustalten.⁹⁰ Die Unterschiede zwischen orthodoxen, konservativen und liberalen Konversionen traten deutlich zutage: Orthodoxe Rabbiner erwarteten eine vollständige Transformation, während liberale Rabbiner auf eine Integration und die Stärkung der Gemeinschaft abzielten.⁹¹ Insgesamt belegen die bisherigen Studien, dass Konvertiten einen entscheidenden Einfluss auf das jüdische Gemeindeleben und das lebendige jüdische *heritage* ausüben – oftmals intensiver als Herkunftsjuden.⁹²

Nach 1990 nahm die Zahl religiöser Konversionen zu, bedingt durch das Wachstum der jüdischen Gemeinschaft infolge der Zuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion (1990er und frühe 2000er Jahre) und aus Israel (ab Mitte der 2000er Jahre). Dieses Wachstum führte zu mehr interreligiösen Partnerschaften und zu einer steigenden Zahl nichthalachisch jüdischer Kinder – eine Folge des allgemeinen demografischen Wachstums.⁹³ 2014/15 waren 54 Prozent aller verheirateten Israelis in Deutschland mit Nichtjuden verheiratet; 2023 galt dies auch für Mitglieder jüdischer Gemeinden.⁹⁴ Dies bedeutet, dass die gestiegenen Konversionszahlen das Resultat einer wachsenden Gemeinschaft sind, an der auch Konvertiten mitwirken: Halachische und nicht-halachische Juden, religiöse, soziale und *adjunct converts* beeinflussen das komplexe, lebendige jüdische *heritage* auf vielfältige Weise.

⁸⁸ Barner, Lida: Ehefrauen, Gottsucher, Seitenwechsler? Konversionen zum Judentum in Deutschland nach 1945, in: Laudage-Kleeberg, Regina/Sulzenberger, Hannes (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012, S. 236–244; Eiger, Begegnungen mit deutschen Konvertiten, 1994; Homolka/Seidel, Nicht durch Geburt allein, 1995; Levinson, Nathan Peter: Konversion oder Camouflage? Ein Bericht über Proselyten im Nachkriegsdeutschland, in: Levinson, Pnina Navé (Hg.): Aus freier Entscheidung: Wege zum Judentum. Teetz 2000, S. 92–99; Levinson (Hg.), Aus freier Entscheidung, 2000; Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

⁸⁹ Black, Monica: A Demon-Haunted Land: Witches, Wonder Doctors, and the Ghosts of the Past in Post-WWII Germany. New York 2020.

⁹⁰ Cohen-Weisz, Susanne: Joining the Jewish Fold: The Changing Conversion Policies in Austria and Germany since 1945, in: Parfitt/Fisher (Hg.), Becoming Jewish, 2016, S. 138–155.

⁹¹ Kranz, Shades of Jewishness, 2009; Kravitz-Tovi, Michal: When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel. New York 2017.

⁹² Kranz, Shades of Jewishness, 2009: Meine Dissertation untersucht die Gründung und Aufrechterhaltung einer liberalen jüdischen Gemeinde im Deutschland der Nach-Shoah-Zeit. Diese Gemeinde wurde von halachischen Juden sowie von Kindern jüdischer Väter gegründet, die im Zuge der Gemeindegründung giyur machten – Deutsche ohne jüdische Familienbiografie kamen hinzu. Ein signifikanter Teil dieser nichtjüdischen Deutschen war zuvor als Erinnerungsaktivisten tätig; andere hatten über die Organisation Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF) Zeit in Israel verbracht, die Freiwilligen Einsätze in Institutionen in Ländern ermöglicht, die in besonderer Weise von der nationalsozialistischen Herrschaft betroffen waren.

⁹³ Kranz, Jewish Families, 2024.

⁹⁴ Rebhun/Kranz/Sünker, A Double Burden, 2022; Staetsky, Intermarriage, 2023.

Giyur findet in allen Strömungen des Judentums statt, weshalb ein Kompromiss notwendig war, um Konvertiten aller Strömungen gerecht zu werden.⁹⁵ Daraus ergeben sich Herausforderungen innerhalb der Gruppe religiöser Konvertiten; die Rolle sozial Konvertierter auf allen Ebenen macht die Lage zusätzlich komplex. Statistisch erfasst werden nur gerim⁹⁶ – sozial konvertierte Personen hingegen nicht. Sie werden sichtbar durch ihr Engagement und ihre Teilnahme an der jüdischen Gemeinschaft – etwa als (Ehe-)Partner, regelmäßige Beitragende oder Besucher der Gemeinde, als *adjunct converts* in Gemeinde, Community oder Gesellschaft.⁹⁷

Um ihrer Lebensrealität gerecht zu werden, müssen diese sozialen und *adjunct converts* entsprechend ihrer Selbstdefinition verstanden und analysiert werden. Besonders *adjunct converts* lassen sich nur schwer greifen, da sie sich nicht notwendigerweise durch den Besuch von Gottesdiensten auszeichnen, sondern auch prominent in anderen jüdischen Kontexten aktiv sein können. Es bedarf hier weiterer Forschung zur Kartierung und theoretischen Einordnung von religiöser, sozialer und *adjunct* Konversion sowie zur Untersuchung möglicher Schnittmengen zwischen diesen Kategorien und ihres Wandels im Zeitverlauf. Die Autobiografie von Böing illustriert das Ineinandergreifen dieser Kategorien und die Rolle der Zeit.⁹⁸ Die Kategorien lassen sich nicht scharf voneinander trennen – weder ihren emotionalen und psychischen noch ihren sozialen Dimensionen wird dies gerecht.

Die Bedeutung zeitlicher Dynamiken wirft die Frage auf, welche Rolle religiöse und soziale Konvertiten in jüdischen Familien- und Verwandtschaftssystemen einnehmen. Familien schaffen biologisch wie sozial ‚neue Juden‘.⁹⁹ Meine ethnografischen Beobachtungen belegen, dass sich nichtjüdische Partner intensiv in jüdisches *heritage* einbringen – im Sakralen wie im Profanen –, ohne zwingend religiös zu konvertieren.¹⁰⁰ Gleichzeitig wird deutlich, dass familiäre Konstellationen unterschiedlich ausgestaltet sind und nicht durchweg konfliktfrei verlaufen – ein Thema, das ebenso wie die Beziehungskonstellationen vertiefte Forschung erfordert.

Relationalität – intime Partnerschaften, Liebe, Nähe – ist zentral im Erleben religiöser und sozialer Konversion und muss entsprechend analytisch berücksichtigt werden.¹⁰¹ In *conversionary in-marriages*, aber sicherlich auch in *conversionary in-*

⁹⁵ Cohen-Weisz, Joining the Jewish Collective, 2016.

⁹⁶ ZWST, Auszüge aus der Mitgliederstatistik, 2021, S. 6.

⁹⁷ Freundeskreise bestehen sowohl für jüdische Gemeinden als auch für Gedenkstätten und israelische Universitäten und können zudem die Form von Lobbyorganisationen wie der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, Elnet oder der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit annehmen. Es handelt sich mithin um Strukturen, die die Vielfalt jüdischer und auch israelischer Gruppierungen unterstreichen, welche wiederum exemplarisch die Diversität jüdischer Erfahrungen vor Ort veranschaulichen.

⁹⁸ Böing, Dazugehören, 2025.

⁹⁹ Kravet-Tovi, Michal: „National Mission“: Biopolitics, Non-Jewish Immigration and Jewish Conversion Policy in Contemporary Israel, in: Ethnic and Racial Studies 35 (2011), 4, S. 737–756, <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.588338>.

¹⁰⁰ Kranz, Love, 2024.

¹⁰¹ Keefer, Charlotte: Belonging Jewishly in Israel: Interfaith Couples and the Possibilities of Integration. Unveröffentlichte Masterarbeit, Fachbereich Kulturanthropologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2016; Schrijvers, Lieke L.: Gender, Power and Conversion in the Everyday Lives of New Jewish Women in the Netherlands, in: Contemporary Jewry 44 (2024), 1, S. 129–151, <https://doi.org/10.1007/s12397-023-09525-7>; Schrijvers, Lieke L.: A Critical Reflection on the Intersections of Mixedness, Marriage and Conversion Among Female Converts in the Netherlands: ‚But I did it for myself‘, in: Tijdschrift voor Genderstudies 26 (2023), 3/4, S. 257–275, <https://doi.org/10.5117/tvgm2023.3/4.004.schr>; Schrijvers, Lieke L.: Questioning the Conversion Paradox: Gender, Sexuality, and Belonging amongst Women Becoming Jewish, Christian, and Muslim in the Netherlands. Dissertation, Universität Utrecht und Universität Gent 2022, online unter:

partnerships, stehen mitunter die jüdische Gemeinschaft oder eine emotionale, intime Bindung im Mittelpunkt, die mit formalen religiösen Elementen verbunden sein kann.¹⁰² Trotz dieser intimen Nähe unterscheiden sich die Biografien von Konvertiten von denen der Geburtsjuden – was im deutschen Kontext sensible Fragen aufwirft: Wie gehen Konvertiten und jüdische Familien mit dieser Differenz um? Aus all diesen Zusammenhängen ergeben sich zentrale Herausforderungen für die zukünftige Forschung: Gender, persönliche Migrationsgeschichte und Familienbiografien unterscheiden sich innerhalb der heterogenen Gruppe der Konvertiten und beeinflussen ihre Beiträge zum jüdischen *heritage*. Die Untersuchung von religiöser, sozialer und *adjunct* Konversion ist daher nicht nur eine Frage der Kategorisierung, sondern eröffnet zentrale Einblicke in die psychologische Landschaft von Juden und Nichtjuden seit dem Holocaust.

Schlussfolgerung: Versionen der Konversion und Critical Heritage Studies

Wie eingangs betont, versteht sich dieser Beitrag als explorativ: Er verknüpft ethnografische Feldforschung mit vorhandenen Quellen zur Konversion sowie mit dem Forschungsfeld der CHS. Meine ethnografischen Daten und veröffentlichte Quellen belegen, dass Konvertiten die drei vorgestellten Sphären beeinflussen und eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung erfordern. Die bisher vorliegende Forschung beschränkt sich nahezu ausschließlich auf religiöse Konversionen und individuelle Motivlagen. Die sozialen, nichtreligiösen und alltagspraktischen Dimensionen sind bislang unterforscht.

Unzweifelhaft finden soziale Konversionen innerhalb jüdischer Familien- und Verwandtschaftszusammenhänge statt – auch wenn ihre spezifischen Prozesse und Wirkungen bislang kaum untersucht wurden. Die hier dargestellten Versionen der Konversion sind als soziale Ereignisse zu begreifen und nicht auf Individuen beschränkt. Gleichermaßen gilt für *adjunct converts*, deren Einfluss auf politische, gesellschaftliche und wissensproduzierende Sphären nachweisbar ist.

So wird sichtbar, wie sehr die Produktion, Weitergabe und Transformation des jüdischen *heritage* mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen verbunden sind. Die Grundannahme der Critical Heritage Studies erlaubt es, diese Prozesse differenziert zu analysieren, da sie den Blick darauf lenkt, was als *heritage* gilt, wie es bewertet wird und welche gesellschaftlichen Gruppen davon profitieren und welche marginal bleiben. Die Versionen der Konversion bieten einen produktiven Ansatzpunkt, um sowohl die Binnendynamik in der jüdischen Gemeinschaft – nicht beschränkt auf die jüdischen Gemeinden – als auch die Wechselwirkungen mit der Mehrheitsgesellschaft zu verstehen.

In Deutschland zeigt sich, dass Konvertiten insbesondere in ihrer Rolle als Vermittler zwischen jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaft *heritage* prägen

<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/421532> [22.07.2024]; Rau, Symbolic Distancing, 2023.

¹⁰² Kranz, Jewish Families, 2024; Kranz, Love, 2024; Schrijvers, Questioning the Conversion Paradox, 2022, S. 233; Steiner, Inszenierung des Jüdischen, 2015.

können.¹⁰³ Sie tragen dazu bei, jüdische Identität lebendig zu halten, jüdisches Leben zu schaffen und gleichzeitig an historischen und aktuellen Traumata zu arbeiten.

Zukünftige Forschung sollte den Fokus stärker auf diese relationalen, sozialen und politischen Dimensionen legen und die Vielfalt der Konversionsprozesse umfassend abbilden. Eine kritische Perspektive auf das jüdische heritage in Deutschland ermöglicht nicht nur ein besseres Verständnis von *Jewish heritages* im Plural, sondern auch eine Reflexion der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Minderheiten ihr heritage bewahren und weiterentwickeln: Anstelle einer klassischen Schlussfolgerung plädiere ich daher für eine vertiefte Forschung zu diesem offenen und vielschichtigen Themenfeld.

Zitiervorschlag Dani Kranz: *Versionen der Konversion zum Judentum in Deutschland nach 1945*, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 19 (2025), 37, S. 1–16, online unter [https://www medaon de/pdf/medaon_37_kranz pdf\[dd mm yyyy\]](https://www medaon de/pdf/medaon_37_kranz pdf[dd mm yyyy]).

Zur Autorin Dani Kranz ist Forschungsdirektorin des Tikvah Instituts, Berlin, Direktorin von Two Foxes Consulting, Deutschland und Israel sowie erste Vorsitzenden von Präsenzen – Netzwerk jüdische Gegenwartsforschung e. V. In ihrer angewandten Arbeit ist sie u. a. Mitglied im Beratungskreises des Bundesbeauftragten für jüdisches Leben und der Bekämpfung von Antisemitismus und kooperiert mit Stiftungen, sie berät zudem Museen und NROs. Sie ist im Vorstand der Association for the Social Scientific Jewry (ASSJ) und eines der Gründungsmitglieder im Netzwerk jüdischer Hochschullehrender (NJH). Ihre Expertise umfasst Migrations- und Ethnizitätsforschung, Anthropologie von Recht, Politik und Staat, intergenerationaler Tradierung, Erinnerungskultur- und politik sowie Antisemitismus und Philosemitismus und Kulturerbe

¹⁰³ Kranz/Ross, Jewish Empowerment, 2025; Ross, The Moralization of Jewish Heritage, 2024.