

**NEUER MENSCH IM NEUEN KONTEXT:  
DIE FUNKTION VON KONVERSIONSERZÄHLUNGEN  
BEI DER IDENTITÄTSBILDUNG  
RELIGIÖSER STRÖMUNGEN**

Susanne Talabardon

Es gibt viele Gründe, sich für das Phänomen der Konversion in religiösen Gemeinschaften zu interessieren. Und es gibt dementsprechend unterschiedliche Fragestellungen und wissenschaftliche Disziplinen, die sich dieser Aufgabe widmen. Psychologische, soziologische, theologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen forschen auf je ihre Weise nach den Ursachen für einen Wechsel religiöser Orientierung. Sie versuchen, den idealtypischen Prozess von Konversionen zu beschreiben und zu erfassen oder zu klären, welche sozialen, theologischen oder psychologischen Konzepte einen solchen Wandel bestimmen. Insbesondere die Verbreitung neuer religiöser Strömungen wie zum Beispiel der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON) oder diejenige apokalyptisch-evangelikaler Gruppen in den siebziger Jahren führte zu einem signifikanten Ansteigen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Phänomen der Konversion.<sup>1</sup>

Im Folgenden wird allerdings, etwas abseits vom Mainstream der Forschung, nicht die Befindlichkeit des Individuums, seine Motivation zu konvertieren oder die Erfahrungen in seinem neuen religiösen Umfeld thematisiert. Im Zentrum des Interesses steht vielmehr der Status der Gruppe, in die hinein sich der Neuling bewegt. Es soll gefragt wer-

---

1 Vgl. die Auswertung der diesbezüglichen Literatur bei David A. Snow, Richard Machalek: „The Sociology of Conversion“, in: *Ann. Rev. Sociol.* 10 (1984), 167-190. Eine Bibliographie bietet Lewis R. Rambo: „Bibliography: Current Research on Religious Conversion“, *Relig. Stud. Rev.* 8 (1982), 146-159.

den, was die Erzählungen und Berichte über Konversionen Einzelner über die Identität der gewählten religiösen Gemeinschaft aussagen.

Die Hypothese, die erprobt werden soll, behauptet eine besondere Bedeutung von Konversionserzählungen bei der Formulierung der Identität einer neuen religiösen Strömung. Das Interesse an der Tradierung solcher Narrative bestünde demzufolge nicht primär darin, die (positiven) Erfahrungen eines Individuums zu schildern, der sich auf eine wesentliche Lebenswende einlässt. Vielmehr zielten diese Berichte auf eine Darstellung der wesentlichen Identitätsmarker der überlieferten Gemeinschaft. Um dem somit knapp skizzierten Ziel der Untersuchung näher zu kommen, wurden zwei Sets von jüdischen Reformströmungen ausgewählt, die entweder zeitlich oder theologisch enge Bezüge zueinander aufweisen – sich also halbwegs verantwortlich vergleichen lassen. Dabei handelt es sich zum einen um die Jesusbewegung (1./2. Jh.) und das werdende klassische Judentum (ab 2. Jh.); zum anderen um die Gemeinschaft der Kabbalisten um Jitzchak Luria (1534-1572) und den Osteuropäischen Chassidismus (ab 18. Jh.). Somit wurden jüdische Strömungen ausgewählt, die sich zum Zeitpunkt der Betrachtung entfalteteten oder ausbreiteten und die also ein vitales Interesse an einer klaren Formulierung ihrer Identität hatten.

Wenn sich innerhalb verfasster religiöser Systeme, wie es beispielweise das Judentum oder das Christentum sind, Reform- oder Erweckungsbewegungen formieren,<sup>2</sup> sehen sich diese vor eine paradoxe Aufgabe gestellt: Sie müssen einerseits ihre grundsätzliche Übereinstimmung mit der Ursprungstradition erweisen, andererseits aber ihr neues theologisches oder soziales Gefüge, ihre Werte und Normen, hinreichend scharf vom „alten“ Brauch abgrenzen, um ihre schiere Existenz

---

2 Der englische Begriff *revivalist movement* trifft eigentlich genauer, was mit „Erweckungsbewegung“ im Folgenden bezeichnet werden soll, nämlich neue Strömungen in bestehenden religiösen Kulturen, die von sich behaupten, ursprüngliche Werte ihrer Tradition wieder oder besser zur Geltung zu bringen.

zu rechtfertigen und Anhänger zu gewinnen. Insbesondere dann, wenn sich die vorgängige Überlieferung als eine offenbarte Lebens- oder Denkweise definiert, sollten gravierende Neuansätze gut begründet sein. Der Eingriff in Narrative, Riten und Symbole erweist sich in denjenigen Fällen als besonders heikel, wenn diese über Generationen hinweg die Identität einer Gemeinschaft wesentlich bestimmten. Andererseits erscheint deren klar erkennbare Neudeutung oder gar Revision unvermeidlich – schon um zu wissen, wer zur neu formierten Gruppe gehört und wer nicht.

Sowohl für das werdende Judentum wie für das werdende Christentum liegen solcherlei Prozesse an der Wurzel ihrer Entwicklung. Beide gehen auf Reformkonzepte zurück, die von sich behaupten, das legitime Erbe des biblischen Israel anzutreten. Etwas anders steht es um das zweite Set an jüdischen Reformströmungen: Sie fußen beide auf der Kabbala, einer durchgreifenden Neudeutung der biblischen und der rabbinischen Tradition, ohne zueinander in direkte Konkurrenz zu treten. Der osteuropäische Chassidismus behauptet vielmehr, legitimer Erbe und Interpret der lurianischen Kabbala zu sein. Dieser Anspruch wurde und wird von zeitgenössischen, ebenfalls kabbalistisch geprägten Gegnern („Mitnaggedim“) heftig bestritten, ohne dass diese vorderhand neue Gemeinschaftsformen entwickelten.

## 1. Begriff und Methode

Bevor Konversionserzählungen untersucht werden können, sollte der Begriff der Konversion und – in einem zweiten Schritt – derjenige der Konversionserzählung näher umrissen werden.

Im Versuch, das Phänomen Konversion in den Blick zu nehmen, sieht man sich in besonderer Weise mit wechselnden Außen- und Innenperspektiven der jeweiligen religiösen Gemeinschaften konfrontiert.

So erhebt die Religionswissenschaft den Anspruch, deskriptiv und für alle Gemeinschaften gültig zu erfassen, was man unter diesem Prozess zu verstehen habe. Die Religionen hingegen behaupten das Recht, normativ darüber zu befinden, was im Rahmen ihres jeweiligen theologischen Systems (wirklich) „Konversion“ ist und in welcher Weise die Beziehung zur Herkunftsgemeinschaft zu bestimmen ist.<sup>3</sup> Letztlich gilt cum grano salis für beide: „Conversion is what a faith group says it is.“<sup>4</sup>

### 1.1 Deskriptive Zugänge

In den Versuchen der neueren Forschung, „Konversion“ zu beschreiben, bilden sich zumeist die Herkunftsdisziplinen der beteiligten Wissenschaftler/innen deutlich ab. So sehen Psycholog/innen<sup>5</sup> deren Ursache in psychischen, manchmal gar psychopathologischen Dispositionen des Einzelnen, während Soziologen<sup>6</sup> eher soziale Faktoren oder den Einfluss sozialer Netzwerke für entscheidend halten. Je nachdem, ob hauptsächlich individuelle oder kollektive Prozesse für Konversionen verantwortlich gemacht werden, wandelt sich auch die Ausrichtung der Definition. Eine solche disziplinäre Bindung gilt selbstverständlich auch für die den jeweiligen Arbeiten zugrunde liegenden Theorien.<sup>7</sup> So finden sich neben den älteren psychoanalytischen Modellen unter ande-

---

3 Zum Problem der Innen- und Außenperspektive in der Religionsphänomenologie vgl. Gavin Flood: *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London 1999.

4 Lewis R. Rambo: *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London 1993, XIV.

5 So der Begründer der modernen Forschung zum Thema, William James (1842-1910): *Varieties of Religious Experience* (1902), Reprint New York 1958.

6 Vgl. John Lofland, Rodney Stark, „Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875 oder David A. Snow, Richard Machalek: „The Convert as a Social Type“, in: Randall Collins (Hg.), *Sociological Theory*. San Francisco (1983), 259-289.

7 Eine sehr instruktive und knappe Übersicht dazu vermittelt Lewis Rambo: „Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change“, in: *Social Compass* 46, 1999, 259-271. Eine vergleichende Anwendung strukturalistisch-funktionalistischer Theorien (vgl. Durkheim, Berger, Merton) und der rational choice theory (Stark, Finke) auf die Konversionsfrage bietet Durk Hak: „Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke“, in: *Social Compass* 54, (2007), 295-312.

rem Globalisierungs-, Postkolonialismus-, feministische, interkulturelle, narrative, religionsphänomenologische, Identitäts- oder Ritualtheorien auf das Phänomen appliziert. Hier ist sorgfältig abzuwägen, was die jeweilige Theorie für die geplante Untersuchung zu leisten imstande ist.

Hinzu kommt, dass sich die Forschung zu Konversionen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhundert sehr auf Feldforschungen innerhalb von Neuen Religiösen Bewegungen (NRM's) wie ISCKON, die Unification Church oder die Pfingstbewegungen in den USA konzentriert hat. Erst seit den neunziger Jahren widmet man sich bevorzugt den Übertritten zum Islam<sup>8</sup> und geht in diesem Zusammenhang auch stärker auf lateinamerikanische, indische und afrikanische Kontexte ein. Arbeiten zu Konversionen in große christliche Kirchen oder in jüdische Gemeinschaften treten demgegenüber in jüngster Zeit zurück. Das Interesse an Proselyten und Apostaten in historisch zurückliegenden Epochen (vor allem der Spätantike) ist allerdings ungebrochen.<sup>9</sup>

Angesichts der zahlreich beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen scheint es geboten, bei einer Definition auf inkludierende Ansätze zurückzugreifen. Diese wären vor dem Hintergrund der besonderen Erfordernisse der vorliegenden Fragestellung, der es ja gerade nicht um

- 
- 8 Vgl. beispielsweise Larry Posten: *Islamic Daiwah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Oxford 1992; Stefano Allievi: "Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans", in: *Social Compass* 46 (1999), 283-300; Monika Wohlrab-Sahr: "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle", *Social Compass* 46 (1999), 351-362; Mercedes García-Arenal: "Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale", in: *Social Compass* 46 (1999), 273-281 sowie die Literaturübersicht bei Rambo, *Theories*, 267-271.
- 9 Vgl. z. B. Joseph R. Rosenbloom: *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*. Cincinnati 1978; Karl F. Morrison: *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*. Charlottesville 1992; Gary Porton: *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago 1994. Als das für die Erforschung der Konversionsprozesse in der Spätantike grundlegende Werk gilt das von Arthur Darby Nock: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford 1933.

die Gründe für Konversionen in Neuen Religiösen Bewegungen geht, kritisch zu überprüfen. Eine solche interdisziplinäre, umgreifende und phänomenologische Definition bietet Lewis Rambo:

“Conversion is a process of religious change that takes place in a dynamic force field of people, events, ideologies, institutions, expectations, and orientations.”<sup>10</sup>

Diese Beschreibung hat den Vorteil, dass sie wesentliche Komponenten – nämlich: kulturelle, soziale, persönliche und religiöse – die im Umfeld von Konversionen zu bedenken sind, auch tatsächlich gleichberechtigt benennt und somit (zu Recht) unterstellt, dass sich diese im konkreten Einzelfall oder innerhalb einer bestimmten Epoche in ihrer Bedeutung verschieben. Sie hat den Nachteil einer ziemlichen Unbestimmtheit („a process of religious change“). Diesem Umstand sucht Rambo zu begegnen, indem er seiner Definition eine breit angelegte Typologie von Konversion beigesellt (ibid., S. 13 f.), welche die Bandbreite sozialer und kultureller Prozesse beschreibt, die ein Konvertit durchlaufen kann:

1. Apostasie (Zurückweisung einer religiösen Tradition; in manchen Fällen auch die Übernahme nichtreligiöser Wertesysteme)
2. Intensivierung (Zuwendung bzw. verstärktes Engagement für einen Glauben)
3. Affiliation (Übergang von keiner oder minimaler Zugehörigkeit zu voller Identifizierung zu einer religiösen Gemeinschaft/ einem Glauben)

---

<sup>10</sup> Rambo: *Understanding*, 5. Würdigung und Kritik erfährt dies bei Henri Gooren: *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York 2010, 37-40.

4. Wechsel der Institution (oder der Konfession; Wechsel einer Denomination oder Strömung innerhalb einer größeren Tradition)
5. Wechsel der Tradition (Wechsel von einer großen Tradition in eine andere)

Vor dem Hintergrund dieser idealtypischen Kategorisierung entfaltet Rambo ein sechsstufiges Modell eines Konversionsprozesses. Dies umfasst (1) den jeweiligen Ausgangspunkt („context“), (2) die auslösenden Faktoren („crisis“), (3) – abhängig von der individuellen Disposition – die Suche nach Wegen aus der Krise („quest“), (4) die Begegnung der oder des Suchenden mit Menschen oder Institutionen, die Antworten bieten („encounter“), (5) die Beziehungen und Aktionen, die den Suchenden an die neue Option heranführen („interaction“), (6) das Eingehen einer neuen Bindung mit Hilfe einer biographischen Rekonstruktion und der Begründung neuer Ausrichtung („commitment“) und schließlich (7) die Konsequenz („consequences“) einer radikalen Lebenswende.<sup>11</sup>

Von den bei Rambo klassifizierten Konversionstypen interessieren für die eingangs entwickelte Fragestellung vor allem die Folgenden:

---

11 Die „radikale Lebenswende“ als bestimmendes Merkmal einer Konversion dominierte die Definitionen vor Rambo, wobei dann zu klären blieb, wie radikal eine radikale Lebenswende sein müsse, um als „richtige“ Konversion durchzugehen. Als charakteristisches Exemplar einer solchen Begriffsbestimmung sei hier Richard V. Travisano: „Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations“, in: Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham, Mass. 1970, 594-606, zitiert, der den Begriff der Identität prominent in seine Überlegungen einbezieht: „Conversion are drastic changes in life [...] Conversions are transitions to identities which are proscribed within the person's established universe of discourse, and which exist in universe of discourse that negate these formerly established ones. The ideal typical conversion can be thought of as the embracing of a negative identity. The person becomes something which was specifically prohibited.“ (Alternation, 600-601) Rambos Kategorisierung fußt auf Lofland/Stark: *World-Saver*.

1. Die *Intensivierung* („intensification“), der zufolge das Engagement innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft signifikant verstärkt wird;
2. der *Wechsel der Institution oder Denomination* („institutional transition“; zum Beispiel vom progressiven zum orthodoxen Judentum) sowie
3. der *Wechsel der Tradition* („tradition transition“; zum Beispiel vom Islam zum Christentum)

Auch in der religionshistorischen Konversionsforschung bemühte man sich um eine Klassifizierung von Konversionsprozessen. Den Grundstein dazu legte Nock, der zwischen *conversion*, einer radikalen Lebenswende (im Falle von Judentum und Christentum) sowie *adhesion* unterschied, wobei er letzteres als Anschluss an einen paganen Kult definierte, der nicht das gesamte bisherige Leben in Frage stellte.<sup>12</sup> Richard Trivisano bevorzugte statt des generischen *adhesion* den Terminus *alternation* zur Beschreibung einer weniger einschneidenden religiösen Veränderung.<sup>13</sup> Schwierig an einer solchen Differenzierung erscheint der Versuch, den Umfang einer persönlichen Hingabe wissenschaftlich zu quantifizieren – noch dazu, wenn dies entlang der Grenzen von spätantiken NRM's geschieht.

Ein dritter Typus spätantiker Konversionen wurde von der Neutestamentlerin Beverly Gaventa ins Spiel gebracht – die *transformation*, welche sie wie folgt definiert:

“Radical changes of perspective in which some newly gained cognition brings about a changed way of understanding. Un-

---

12 Nock: *Conversion*, 7.14-15.

13 “Relatively easily accomplished changes of life which do not involve a radical change in the universe of discourse and informing aspect, but are a part of or grow-out of existing programs of behavior.” (Trivisano: *Alternation*, 601).



like a conversion, a transformation does not require a rejection or negation of the past, or of previously held values.”<sup>14</sup>

Auch diese letzte terminologische Verfeinerung birgt ihre Tücken, da sie einerseits, wie Travisano, mit dem Begriff der Konversion die „radikale“ Negation der früheren Identität, der Werte und Normen der Vergangenheit verknüpft. Andererseits stellt sich die Frage, wie der „radical change of perspective“ ohne eine Abkehr („negation“) von früheren Positionen zu bewerkstelligen wäre.

Es empfiehlt sich also, anstatt mit einer Definition entlang quantifizierender Parameter des Individuums („radikal“, Verwerfung früherer Werte und Normen) vorerst mit einer an der tragenden Institution orientierten Auffaltung des Terminus Konversion zu operieren, wie beispielsweise Rambo ihn vorschlägt.<sup>15</sup>

## 1.2 Normative Zugänge: Konversion(en) aus frühjüdischer und frühchristlicher Innenperspektive

*Der Wechsel der Tradition:* Die Hebräische Bibel bietet kaum Informationen darüber, ob (überhaupt) und wie (genau) Menschen aus anderen Ethnien und Kulturkreisen in das Volk Israel integriert worden sind. Allerdings wird vorausgesetzt, dass Beisassen (hebr. גר, Plural גרים) in bestimmte Opferrituale und Festlichkeiten (Ex 23,12; Dtn 16, 9-15) einbezogen werden konnten, ohne damit ihren Status als „Fremde“ bzw. Beisassen aufzugeben. Insbesondere vom Pessachfest waren sie jedoch ausdrücklich ausgeschlossen, es sei denn, sie ließen sich beschneiden (Ex 12,48-49). Inwieweit der Beisasse danach als Proselyt<sup>16</sup> bzw. als

14 Beverly Roberts Gaventa: *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Overtures to Biblical Theology* 20, Philadelphia 1986, 10 f.

15 Zur engen Verknüpfung von individueller Lebenswende und institutioneller Einbindung vgl. Eugene V. Gallagher: „Conversion and community in Late Antiquity“, in: *Journal of Religion* 73 (1993), 1-15.

16 Προσήλυτος – Dieses Kunstwort nutzte die Septuaginta (LXX) zur Übertragung des hebräischen גר, insofern deren soziale Gleichheit mit den Israeliten betont werden

gleichberechtigter Israelit gelten konnte, ist in der Forschung umstritten.<sup>17</sup> Im Großen und Ganzen lag das Interesse der Hebräischen Bibel darin, den rechtlichen Status der Beisassen qua Fremde zu definieren und ihre soziale Wohlfahrt zu schützen. Die Eingliederung von יגרים in das Volk Israel gehörte hingegen eher auf die eschatologische Agenda (Jes 14, 1f.; 56,1-8; Sach 2,15 u.ö.).

Die narrativen Traditionen der Bibel wissen durchaus von „Fremden“ zu berichten, die sich zu Israel (vgl. Rut) oder zum Ewigen Israels bekannten (vgl. Jitro, Ex 18; den Syrer Naʿaman, 2 Kön 5 oder Jonas Seeleute und die Bewohner Ninives, Jona 1,16; 3,7-9). Von deren ausdrücklicher Integration in die israelitische Tradition wird jedoch nicht erzählt, ebenso wenig wie entsprechende Rituale geschildert werden.

Im Neuen Testament, insbesondere in der Apostelgeschichte und in der paulinischen Briefliteratur, wird die Bekehrung von Nichtjuden und deren Integration in das („neue“) Gottesvolk zu einem herausragenden Topos. Im Falle der Apostelgeschichte, mit Einschränkungen auch im Zweiten Evangelium, bildete der Übergang zur Anwerbung von Nichtjuden sogar ein wesentliches literarisches Gestaltungsprinzip des Gesamtwerks. Blickt man auf die Paulusbriefe (vor allem Gal, Röm, 1 und

---

sollte. Wird hingegen deren rechtliche oder soziale Ungleichheit betont, verwendet die LXX den Begriff *πάροικος*. Philo von Alexandrien (um 25 BCE bis 50 CE) versteht den Begriff als Bezeichnung für einen Menschen, der seinen Lebensweg tiefgreifend ändert, seine früheren Bindungen aufgibt, um sich an Gott und die Frömmigkeit anzuschließen. Der prosélytos würde somit sozial und rechtlich zu einem Vollmitglied Israels (De specialibus legibus 1,51-53; De Josepho 87 u.ö.). Vgl. Philipp A. Enger: Art. Proselyt (AT), [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de) (letzter Zugriff: 29.9. 2011, 11:46 Uhr).

17 Dafür optiert beispielsweise Christoph Bultmann: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992. Dagegen äußern sich Frank Crüsemann: „Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament“, *WuD* 19 (1987), 11-24 und Jacob Milgrom: „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel“, *JBL* 101 (1982), 169-176. Ein Spezialfall war die Konversion von Sklaven, die insbesondere dann notwendig erschien, wenn Sklaven zu häuslichen Diensten herangezogen wurden.

2 Kor), so verursachte der Streit um Missionsstrategien wesentliche theologische Neuansätze wie die sogenannte Rechtfertigungslehre. Der Konflikt im ersten Jahrhundert bezog sich auf das konkrete Verfahren bei der Aufnahme von Proselyten in die (kultische) Gemeinschaft der Jesusanhänger. Während die einen (mutmaßlich die Jerusalemer Gruppe um Jakobus) zusätzlich zu Katechumenat und Taufe das im werdenden Judentum wohl übliche Verfahren – vor allem die Beschneidung und die Verpflichtung auf die Tora – forderten, hielten die anderen (vor allem die von Paulus geprägten Gruppen) Katechumenat, Taufe und die Verpflichtung auf wenige rituelle Mindeststandards für ausreichend. Letztere Position setzte sich schnell durch, wobei mit der Säuglings- bzw. Kindertaufe (ab dem 4./5. Jh.) der Katechumenat zeitlich nach die Taufe rückte und die (jüdischen) rituellen Mindeststandards keine Bedeutung mehr hatten.<sup>18</sup>

Die generelle Position zu Mission und der Aufnahme neuer Mitglieder kann als einer der bedeutendsten Unterschiede zwischen dem werdenden Judentum und dem werdenden Christentum charakterisiert werden. Zwar scheint sich in hellenistischer Zeit (bis zum 1. Jh. BCE) ein regelrechtes Verfahren zur Aufnahme von Konvertiten in das Volk Israel herausgebildet zu haben, wie dies jedoch genau aussah und wie intensiv es genutzt wurde, ist unbekannt.<sup>19</sup> Zweifellos spielten dabei die Unterweisung in jüdischer Lebensweise (Halacha) und deren Übernahme, das ausschließliche Bekenntnis zum Gott Israels, die Beschneidung und Reinigungsriten (Tauchbad?) eine Rolle.<sup>20</sup> Bereits in ihrer Entstehungsphase dürften mindestens Teile rabbinischen Strömung ei-

18 Zur Missionspraxis und Konversionserfolgen der werdenden Christenheit vgl. Jack T. Sanders: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London 2000; komparatistisch: Martin Goodman: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 2001.

19 Vgl. dazu Shaye J.D. Cohen: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley u.a. 1999, besonders 109-174.

20 Judit 14,10. Philo erwähnt jedoch die Beschneidung nicht ausdrücklich als Initiationsritual (vgl. Cohen: *Jewishness*, 157), wohl aber Josephus (ibid., 158).

ner Aufnahme von Heiden in das Volk Israel gegenüber offen gewesen sein.<sup>21</sup> Explizite Festlegungen zum Konversionsritual finden sich jedoch erst im Babylonischen Talmud schriftlich niedergelegt (bJev 47a-48a; bKer 8b-9a), dürften aber palästinische Traditionen des 3. Jahrhunderts CE spiegeln. Dem Talmud zufolge sollte der Konvertit auf die Leiden des jüdischen Volkes warnend hingewiesen sowie intensiv in der Tora unterrichtet werden. Der männliche Kandidat musste sich beschneiden lassen und sich nach Verheilen der Wunde vor zwei Zeugen einem Tauchbad unterziehen. Über den sozialen und kulturellen Status eines Proselyten gibt es in der rabbinischen Literatur (im Gegensatz zu Philo) sehr unterschiedliche Ansichten.<sup>22</sup>

*Der Wechsel der Institution oder Denomination:* Die Frage eines Übergangs in eine andere Strömung innerhalb der jüdisch-jüdischen Haupttradition wird mutmaßlich erst in hellenistischer Zeit (etwa ab dem 2. Jh. BCE) greifbar, als sich je nach Haltung zu den Diadochenherrschern und ihren Hellenisierungsprogrammen in Judäa unterschiedliche Gruppierungen herauszukristallisieren begannen. Ein wesentlicher Faktor bei diesen Prozessen dürften apokalyptische Konzepte gewesen sein, die in der Regel die Bildung von fest umrissenen, elitär und exklusiv strukturierten Gruppen (wie etwa der Qumran-Gruppe als „Kinder des Lichts“) begünstigten. Insbesondere von der Gemeinschaft (777) von Qumran (u.a. 1QS 6,13-24; CD 15,6-15) sind Initiationsriten bekannt; bei den Chaverim,<sup>23</sup> die sich besonders um persönliche Rein-

---

21 Vgl. Marc Hirshman: „Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries“, *Harvard Theological Review* 93 (2000), 101-115, unter Hinweis auf Mekhiltá Bachodesch 1; Sifré Bem Qorach Par. 119; Sifrá Acharé Mot § 143 (ad Lev 18,5); Mekhiltá Amaleq 2 u.a.m.

22 Vgl. bJev 47a.b.; bKidd 70b.72b-73a. bAZ 64a u.ö. Ein kleines Kompendium an Baraitot (frühe Traditionen, die keinen Eingang in die Mischna gefunden haben) und Halachot zum Umgang mit Proselyten bietet der externe Traktat Gerim, zu dessen Alter aber in der Forschung überhaupt keine Einigkeit zu bestehen scheint.

23 Über die Chaverim (חברים) ist so gut wie nichts bekannt, sieht man einmal davon ab, dass es sich dabei um eine Gruppe handelte, die das Verzehnten von landwirtschaftlichen Produkten und somit die genaue Beachtung von Speisevorschrif-

heit bemühten, wird es vermutet. Bei anderen Gruppierungen, wie zum Beispiel bei den Sadduzäern, dürfte sich die Zugehörigkeit eher entlang sozialer Strukturen orientiert haben.

Für die Jesusbewegung und die erste(n) Generation(en) ihrer *jüdischen* Anhänger wäre zu vermuten, dass sich die Betroffenen als eine Gemeinschaft innerhalb des Spektrums jüdischer Strömungen empfanden. Mit ihrer Bereitschaft, sich der Jesusbewegung anzuschließen, vollzogen sie also einen Wechsel der Denomination. Das Initiationsritual mag, wie beim Qumran-Jachad und den Anhängern Johannes' des Täufers, ein öffentliches Bekenntnis und eine rituelle Waschung (Taufe) gewesen sein.

*Intensivierung oder Affiliation:* Die Hebräische Bibel ist erkennbar nicht daran interessiert, Fremde in das Volk Israel zu integrieren, was bei dem allgemein ethnischen Zuschnitt antiker und spätantiker Kulte nicht sonderlich verwundert. Die Aufforderung an die Israeliten, sich durch ihre Lebensweise dem Ewigen anzunähern, durchzieht jedoch nahezu alle Schichten der Heiligen Schrift. Im Kern beinhaltet dieser Aufruf entweder, zur ausschließlichen Verehrung J's zurückzukehren oder dem kultischen Eifer die entsprechenden sozialen Werte beizugesellen (z.B. Jes 1,10-17). Der gängige Terminus für einen solchen tiefgreifenden Prozess der Affiliation in der Bibel ist שׁוּב (umkehren) oder תְּשׁוּבָה (Wendung). Es galt, die individuellen oder kollektiven Irrwege zu verlassen und mit einem kultisch und sozial vorbildlichen Wandel dem Wesen des Ewigen zu entsprechen.

Die Aufforderung des Täufers an seine Anhänger, von ihren Sünden abzukehren, entspricht im Grunde dem Affiliationskonzept der Hebräischen Bibel, wobei im apokalyptischen Umfeld seiner Predigt die anbrechende Endzeit das entscheidende Motiv abgibt. Das Stichwort für

---

ten besonders achteten. Vgl. dazu Catherine Hezser: *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, TSAJ 66, Tübingen 1996, 74-75.

die erforderliche Bußumkehr lautet μετάνοια, die als entscheidende Voraussetzung für einen Anteil am Königtum der Himmel fungiert. Interessanter Weise entspricht die Predigt des Johannes (Mt 3,2): μετανοεῖτε ἤγγικεν γάρ ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν exakt derjenigen Jesu (Mt 4,17). Der Begriff μετάνοια beinhaltet im neutestamentlichen Kontext das Element der Buße (Affiliation) ebenso, wie das einer tiefgreifenden Lebenswende mit dem Ziel eines Anschlusses an eine (apokalyptische) Gruppe.

### 1.3. Konversionserzählungen

Sowohl die religionswissenschaftliche Forschung, als auch die Gemeinschaften selbst stimmen also darin überein, dass jede religiöse Gruppe ihre eigene Definition dessen liefert, was unter Konversion zu verstehen sei. Weder der Prozess selbst, noch seine wesentlichen Bestandteile können als kulturelle Universalie gelten. Wenn demnach jede Gemeinschaft ihr typisches Konversionsschema („pattern“) ausprägt, dann gilt dies auch für die Erzählungen darüber, denen die Aufgabe zufällt, die Identität der jeweiligen Gruppe zu schärfen.<sup>24</sup> Dieser Deutung von narrativen Traditionen liegt die Voraussetzung zugrunde, dass Texte ihren sozialen Kontext ebenso widerspiegeln, wie sie ihn zu beeinflussen suchen:

“Texts both mirror and generate social realities, which they sustain, resist, contest or seek to transform.”<sup>25</sup>

---

24 Vgl. Auch Fritz Stolz: “From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm”, in: Jan Assmann, Guy G. Stroumsa (Hg.): *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u.a. 1999, 9-29. Eine wesentliche These von Stolz beschreibt den Übergang eines kultischen Paradigmas von individueller Klage und deren Erhöhung, die sich nach dem Abschied vom bzw. der Zerstörung des Tempels hin zu einer postkultischen Struktur von Transformation („Konversion“) der sozialen Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der (religiösen) Gemeinschaft entwickelte. Solcherlei Transformationsprozesse dienen, so Stolz: Paradigm, 15, wesentlich dazu, einen Status von Konfusion und Ambiguität aufzulösen und zu klären.

25 Gabrielle M. Spiegel: *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historio-*

Erzählungen leisten also weit mehr und ganz anderes, als eine getreue Beschreibung irgendeines Problems derjenigen Gruppe zu liefern, aus der heraus sie entstanden sind. Jeder Kultur steht ein bestimmtes Repertoire an literarischen Ausdrucksformen und Genres – im konkreten Fall: narrativen Modellen – zu Gebote, um Bedeutung zu transportieren, einsichtig werden zu lassen oder zu verändern.<sup>26</sup> Somit deutet die jeweilige literarische Form ebenso wie der konkrete Inhalt nicht nur auf die Identität der sie verantwortenden Gemeinschaft, sondern auch auf das ihr inhärente Konfliktpotential. Die charakteristische Häufung von Literaturproduktion in bestimmten Entwicklungsphasen einer Gesellschaft könnte sogar dazu verführen, Erzählungen als Krisenphänomen zu deuten:

“When cultures feel threatened they often begin to tell tales. Sometimes these are retellings that strengthen the dominant fictions and sometimes they are new or revised narratives. These represent the dominant fictions of identity [...]. Through these narratives, the imagined community guards its borders and defines for itself who is inside, who is outside, and why.”<sup>27</sup>

Konversionserzählungen, das liegt in der Natur der Sache, sind in besonderer Weise mit Identität(en), dem Innen und Außen und den Gründen für spezifische Grenzziehungen befasst. Sie sollten also nicht primär als „Erlebnisberichte“ konkreter historischer Individuen gelesen, sondern (mindestens versuchsweise) als Identitätskonstruktionen derjenigen Gemeinschaften verstanden werden, die sie überliefern. Entlang der verschiedenen Formen von Konversion, wie sie die religionsphänomenologische Betrachtung behauptet und von denen religiöse

---

*graphy*, Baltimore 1997, 24.

26 Vgl. Joshua Levinson: “Literary Approaches to Midrash”, in: Carol Bakhos, (Hg.): *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, 206.

27 *Ibid.*, 209.

Gemeinschaften berichten, sind verschiedene Modelle von Konversions-erzählungen zu vermuten: Narrative, welche

1. einen radikalen Wechsel der religiösen Gemeinschaft („Wechsel der Tradition“) beschreiben und das Schicksal von Proselyten (Gerim; Neophyten) zum Gegenstand haben;
2. den Übergang von einer Gruppe innerhalb einer religiösen Gemeinschaft in eine andere derselben Tradition („Wechsel der Denomination“) darstellen, wobei zu fragen bleibt, wie die betroffenen Personen jeweils bezeichnet werden;
3. einen Wandel in der Adhäsion innerhalb eines Glaubenssystems thematisieren und bußfertige Menschen (בעלי תשובה) in den Mittelpunkt rücken.<sup>28</sup>

Letztere Gruppe kann im Einzelfall durchaus mit Bußerzählungen oder Berufungen interferieren.

Entlang dieser ersten Bestimmungen gilt es nun, werdende religiöse Gruppen spezifischer in den Blick zu nehmen, um Mechanismen von Identitätsbestimmung und Grenzziehung bei deren Formierung zu betrachten. Insbesondere bei Reformströmungen verfasster Systeme steht zu vermuten, dass traditionelle Modelle (etwa biblische Figuren) und Motive zur Beschreibung der vermeintlich individuellen Konversionserfahrungen herangezogen werden. Die Erzählung müsste gleichzeitig auf kulturelle Repertoires zurückgreifen und diese modifizieren – um

---

28 Für das spätantike Judentum (1.-3. Jh. CE) gibt es ferner das Spezialproblem der „Gottesfürchtigen“ (θεοσβείας bzw. יראי שמים), wobei es sich um Nichtjuden handelte, die von der jüdischen Lebensweise fasziniert waren und diese teilweise übernahmen, ohne tatsächlich zu konvertieren. Sie fügten also bestimmte jüdische Überzeugungen und Riten ihren paganen hinzu. Dies Phänomen wird im Folgenden nicht weiter beobachtet, zumal es zum Thema eine reiche Literatur gibt, vgl. Louis Feldman: *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, 342-382.



sich verständlich zu machen und die erwünschten Neuansätze und Abgrenzungsprozesse zu untersetzen.

Die Hebräische Bibel vermittelt keine Konversionserzählungen im eigentlichen Sinne. Das klassische Modell für drastische Lebensänderungen, das sie anbietet, findet sich in den Berufungserzählungen der Propheten von Mose bis Ezechiel. Sowohl für das werdende Judentum als auch das werdende Christentum, so steht es zu vermuten, bilden die prophetischen Berufungserzählungen ein wesentliches Exempel für die eigenen Bemühungen.

## 2. Konversionserzählungen im Neuen Testament

Das einflussreichste Paradigma späterer christlicher Konversionen bildet zweifelsohne dasjenige des Paulus. Diese Beobachtung erscheint insofern eigenartig, als dass Paulus die gängigen Begriffe dafür (תשובה, μετάνοια) niemals auf sich selbst bezieht. Jenes für ihn überaus einschneidende Ereignis seiner persönlichen Lebenswende beschreibt er allenfalls andeutungsweise (1 Kor 15, 3-10; 2 Kor 12,2-4; Gal 1,15-17), nicht jedoch im Stile einer Konversion. Diese drei Selbstzeugnisse stehen in engem zeitlichen Zusammenhang; die Briefe an die Korinther und Galater wurden mutmaßlich in den Jahren 54 und 55 verfasst. Dennoch verwenden die Aussagen des Paulus erstaunlicherweise drei verschiedene Beschreibungen dessen, was ihm widerfahren ist:

1 Kor 15,8 folgt dem Paradigma der Erscheinungen des Auferstandenen (ὡφθη), wie sie sich zuvor vor den anderen Aposteln ereignet hat.<sup>29</sup> Die näheren Umstände der Vision werden nicht dargestellt; wichtig ist dem Paulus die Tatsache, dass er ein Zeuge der Auferweckung Jesu ist

---

29 Die Visionen vom Auferstandenen scheinen geradezu die Definition dessen zu implizieren, was laut Paulus einen Apostel ausmacht. Im Unterschied zu anderen, die eine persönliche Begegnung mit dem vorösterlichen Jesus von Nazareth als Bedingung für den Apostolat hielten, behauptete Paulus die Erscheinung des Auferstandenen als qualifizierendes Merkmal (1 Kor 15,8-10).

(vgl. 1 Kor 15,12 ff.) und sich sein Apostolat – wenn auch verspätet – in den der anderen als gleichberechtigt einreihet. Der zweite Rekurs auf seine Lebenswende in 2 Kor 12,2-4 präsentiert sich als die vielleicht eigenartigste Darstellung. Hier ist von einer regelrechten Entrückung in den „Dritten Himmel“ (V.2b: ἀπαργέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐράνου) bzw. das Paradies (V. 4a) die Rede, in deren Verlauf der von sich selbst in der dritten Person sprechende Paulus („ich kenne einen Mensch in Christo“, V.2a) einer Vision des Ewigen (ὁ θεὸς οἶδεν, V.3b) und einer Audition (καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, V. 4b) gewürdigt wird.<sup>30</sup> Hier spricht nicht der um seine Anerkennung als primus inter pares ringende Apostel, sondern ein endzeitlicher Prophet. Das prägende Paradigma scheint aus dem Umfeld der deuterokanonischen apokalyptischen Literatur zu stammen, wie es sich etwa in den Henochtradition oder später in der Hekhalot-Literatur manifestiert.<sup>31</sup> Das dritte Selbstzeugnis, Gal 1,15 f., enthalten im autobiographischen Exkurs in Gal 1,13-2,21, greift am deutlichsten auf Motive der Hebräischen Bibel zurück. Paulus bezeichnet sich als vom Ewigen „seit dem Mutterleib auserwählt“ (ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, Gal 1,15). Gott habe ihn „aufgrund seiner Gnade berufen“ und „Seinen Sohn in mir offenbart“, damit er diesen „unter den Heiden verkünde“ (εὐαγγελίζωμαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν, V. 16). Der Apostel spielt in seinen Äußerungen auf die herausragend rätselhaften Aussagen in der Berufung Jeremias in Jer 1,5 an, wo tatsächlich von einer vorgeburtlichen Erwählung (V. 5a) und der Sendung zu den Heiden (גּוֹיִם לְגוֹיִם וְנַתַּתִּי, V. 5b) die Rede ist. Beide Topoi sind für die Hebräische Bibel singulär und daher besonders auffällig.

Es gilt also zu konstatieren, dass Paulus sich selbst als einen herausragenden Diener (δοῦλος, vgl. Röm1,1; Phil 1,1; Gal 1,10 u.ö.) Christi

30 Vgl. dazu Peter Schäfer: „New Testament and Hekhalot Literature: The Journey to Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism“, in: *JJS* 35 (1984), 19-35.

31 Vgl. Martha Himmelfarb: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993.

und Gesandten des Ewigen sieht, dem eine regelrechte Berufung zuteil geworden ist. Diese wird mit den Mitteln der Vision und der Himmelsreise bzw. der Inauguration als Prophet beschrieben – eigentlich eher angedeutet.

In der Apostelgeschichte des Lukas stellt sich die Lebenswende des Paulus völlig anders dar. Insgesamt drei Mal (Act 9,1-19; Ich-Rede: 22,6-16; 26,12-23;) beschreibt der Evangelist minutiös, wie Paulus in der Nähe von Damaskus von einer Vision des auferweckten Christus getroffen wird. Dabei fällt auf, dass Act 9,1-19 und 22,6-16 (trotz des Wechsels von einer Erzählung in die Ich-Rede) in den wesentlichen Punkten parallel laufen, während Act 26,12-23 eine deutlich eigenständigere Version des Ereignisses bietet.<sup>32</sup> Im Grunde kann man an diesen Texten die Wandlung von einer Konversion (Act 9) zu einer Berufung (Act 26) verfolgen. In der ersten Fassung, welche Acta bietet, erhält Paulus überhaupt keinen Auftrag vom Auferstandenen (außer den, nach Damaskus zu gehen) – die Sendung des Paulus wird nur dem Hananias mitgeteilt, der diese Information an Paulus jedoch nicht weiterreicht: „Er ist mein auserwähltes Werkzeug [σκεῦος], der meinen Namen vor die Heiden und Könige und Söhne Israels tragen wird [βασιτάσαι].“ (9,15) Die Erzählung Act 9,1-19 ist vollständig geprägt von der Licht-Metaphorik, vom Sehen und Nicht-Sehen-können als eines Symbols für eine neue Einsicht.<sup>33</sup> Gegen Ende der Acta, in seiner letzten großen

---

32 Dies betrifft vor allem die Schilderung der Vision/Audition, die in der letzten der drei Varianten sehr viel lebendiger und ausführlicher ausfällt (Act 9,3-4; 22,6-8 gegen 26,13-18). Die Hananias-Episode fehlt in Act 26 völlig; wurde aber bereits in Act 22 gegenüber Kapitel 9 deutlich gekürzt und in ihrer Bedeutung abgeschwächt.

33 Acta 22 folgt diesem Aufriss. Hier teilt jedoch Hananias dem Paulus mit, wozu er ausersehen ist: „Der Gott unserer Väter [!] hat dich für sich erwählt [προχειρίσαστο], Seinen Willen zu kennen und den Gerechten zu sehen [!] und eine Stimme aus seinem Munde zu hören, damit du ihm ein Zeuge dessen seist, was du gesehen und gehört hast vor allen Menschen.“ (22,14 f.) Der Inhalt der Sendung konzentriert sich in Acta 22 weit mehr auf die Verlässlichkeit der Botschaft als auf deren Adressaten (vgl. Act 9). Die Ankündigung „zu sehen und zu hören“ erfüllt sich für Paulus – Acta 22,17-21 zufolge – einige Zeit später im Jerusalemer Tempel, als er in Ekstase gerät (γενέσθαι με ἐν

Apologie vor Festus und Agrippa, lässt Lukas seinen Paulus die Geschichte seines Lebens ein letztes Mal erzählen. Nun ergeht die Sendung an Paulus direkt; sämtliche Umwege der Erblindung, des Hananias oder der Taufe des Paulus werden ausgespart:

„Nun denn, steh auf, ‚stell dich auf deine Füße!‘<sup>34</sup> Denn dazu bin ich dir erschienen [ὄφτην], dich für mich zu erwählen [προεχειρίσασθαι] zum Gehilfen [υπερέτην] und Zeugen [μάρτυρα] dafür, dass du [mich] gesehen hast und was ich dir zeigen werde. Ich werde dich vor dem Volk und vor den Heiden erretten, zu denen ich dich entsenden werde,<sup>35</sup> ihre Augen zu öffnen, damit sie sich abwenden [ἐπιστρέψαι] von der Finsternis zum Licht und von der Macht Satans zu Gott, damit sie die Aufhebung der Sünden und das Erbe empfangen in denen, die durch den Glauben an mich geheiligt sind.“ (Acta 26,16-17)

Die Konversionserfahrung findet sich hier von Paulus auf seine potentiellen Adressaten übertragen (vgl. den technischen Begriff ἐπιστρέφω). Dasselbe gilt für die Metaphorik von Licht und Dunkelheit, die mit der Bekehrung einhergeht.<sup>36</sup> Mit dieser letzten Darstellung des berühmten „Damaskus-Ereignisses“ nähert sich Lukas auch merklich an die prophetische Eigenwahrnehmung an, die Paulus besonders in Gal 1 promulgiert. Anders als die dort deutlich greifbare Orientierung an der Berufung Jeremias, ist es in Act 26, 16-17 vor allem die ebenfalls von intensiven Lichterscheinungen begleitete Vision der Präsenz des Ewigen auf Erden, der kavōd (כבוד) Ezechiels, die das Modell für die Berufung des lukanischen Paulus bereitstellt.<sup>37</sup>

---

ἐκστάσει, V. 17) und den expliziten Auftrag erhält, zu den Heiden zu gehen.

34 Vgl. Ez 2,1.

35 Vgl. Ez 2,3: „Und er sagte mir: Ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu den widerspenstigen Heiden, die gegen mich widerspenstig waren.“ Vgl. Jer 1,17-19 (Rettungsmotiv).

36 Dies gilt auch für andere neutestamentliche Perikopen, die zur Konversion auffordern, vgl. 1 Petr 2,9 oder 2 Kor 4,6.

37 Zum Thema Paulus und die Erscheinung der kavōd vgl. Alan F. Segal: *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, London 1990, 9-

Zum Unglück für Paulus und seine Selbststilisierung als (endzeitlicher) Prophet war es jedoch nicht diese letzte lukanische Version Act 26, die für die christliche Rezeption so überaus einflussreich werden sollte, sondern die Konversionserzählung nach Act 9. Trotz ihrer gewaltigen Wirkung ist sie jedoch für die zahlreichen<sup>38</sup> Konversionserzählungen der Apostelgeschichte eher untypisch. In der Regel agieren Apostel (im ersten Teil der Acta v.a. Petrus und Philippus, im zweiten Teil Paulus, Barnabas und Silas) als Auslöser der Bekehrung, deren Adressaten sowohl Juden als auch Heiden sind.<sup>39</sup> Als „Mittel der Wahl“, die bei der Mission zum Einsatz kommen, firmieren vor allem Homilien, welche die Bibel christologisch erklären, und charismatische Taten wie Heilungen, Exorzismen und „Strafwunder“. Die zukünftigen Christen bilden in diesen Erzählungen eher Randfiguren. Von ihnen wird zumeist nur berichtet, dass sie gläubig wurden, sich bekehrten und taufen ließen. Der Akzent liegt weithin auf der neuen Einsicht, welche die Neophyten gewinnen; der Aufruf zur Bußsumkehr tritt demgegenüber in den Hintergrund.<sup>40</sup>

Zahlenmäßig weniger, aber nicht minder bedeutende Bekehrungserzählungen bieten die vier Evangelien. Sie berichten davon, wie die Jünger Jesu berufen wurden. Der theologische Abstand zu den Erzählun-

---

11. Das Konzept der *kavōd* (griech. *δόξα*) spielt in den Briefen des Paulus eine große Rolle; vgl. Christus als *δόξα*: Phil 3,21; 4,19; Röm 6,4; 9,23; 1 Kor 2,8; das Evangelium der *δόξα*: 2 Kor 4,4; *δόξα* und Konversion: 2 Kor 3,16-4,6; Röm 8,17 f.; 2 Kor 4,15-17; *δόξα* und die Transformation der Glaubenden Röm 8,29; 1 Kor 15,49.

38 Thomas F. Finn: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah 1997, 27, zählt in den Acta insgesamt 21 Konversionsberichte.

39 Außerhalb Judäas und Galiläas dürften jüdische Neophyten – trotz gegenteiliger Bekundung der Apostelgeschichte – tatsächlich eher die Ausnahme gewesen sein. Vgl. Jack T. Sanders: „Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?“, in: *Social Compass* 46, 1999, 493-505. Der entscheidende Akt des Übergangs zur Heidenmission wird sehr ausführlich und mit mehreren Visionen untersetzt in Act 10 (Petrus und Cornelius) geschildert. Der Autor der Act trägt diesem Umstand auch insofern Rechnung, als dass er sein Werk in die paulinische Mission münden lässt.

40 Dies ist insofern erstaunlich, als dass die *μετάνοια* und Jesus als Stünderheiland ein Vorzugswort bzw. wesentliches Konzept im Dritten Evangelium darstellt.

gen der Apostelgeschichte zeigt sich u.a. darin, dass Jesus insbesondere bei seiner Kerngruppe<sup>41</sup> gar keine Begründung oder charismatische Unterstützung benötigt, um sein Ansinnen zu unterstreichen. Es ergeht schlicht ein autoritativer Ruf in die Nachfolge. Eine detaillierte Beschreibung der Sendung findet sich im Kontext der Berufung nicht. Charismatische Akte Jesu führen mitunter dazu, dass ihm die Geheilten selbst oder eine Volksmenge folgen und dieser Weise zu Hörern seiner Botschaft werden (vgl. Mt 4,25) – ob diese Gefolgschaft jedoch von Dauer ist, wird nicht berichtet.

Lässt man die vielfältigen Konversionserzählungen des Neuen Testaments Revue passieren, so gilt es zunächst, zwischen kollektiven und individuellen Bekehrungen zu unterscheiden. Insbesondere in den Acta wird von Bewohnern einer Stadt oder gar einer ganzen Region berichtet, die „gläubig geworden“ waren (ἐπίστευσαν, vgl. Act 14,1 u. ö.). Einige Erzählungen<sup>42</sup> beschreiben individuelle Konversionen, wie z.B. die des römischen Centurion Cornelius (Act 9,1-18). Diese erfüllen oft exemplarische Funktionen. Kollektive Konversionen in den Evangelien werden, zumeist im Kontext von Heilungen, allenfalls angedeutet (vgl. Mk 1,27 f par Lk 4,36 f.). Der Ruf zur Umkehr (vgl. Mt 4,17 par Mk

41 Vgl. Mk 1,16-20 par Mt 4,18-22: die Berufung der „Menschenfischer“ Simon, Andreas und der Zebedaïden. Etwas anders Lk 5,1-11, hier begründet ein wunderbarer Fischzug ein Bekenntnis Petrus' zu seiner Sündigkeit und letztlich die Nachfolge. In Mt 9,9-13 par Mk 2,13-17; Lk 5,27-32 (Berufung des Matthäus bzw. Levi) ergeht wiederum ein unbedingter Nachfolgebefehl ohne vorausgehende charismatische Tat oder Begründung. Im Vierten Evangelium (Joh 1,35-51) gibt zunächst Johannes der Täufer den Anstoß dazu, dass zwei seiner Anhänger in Jesus den Messias Israels erkennen (1,36-37). Diese „finden“ Petrus (1,42), der von Jesus clairvoyant identifiziert wird und einen neuen Namen erhält. Philippus hingegen erhält einen autoritativen Ruf in die Nachfolge (1,43), „findet“ Nathanael (1,45f.), der wiederum von Jesus clairvoyant identifiziert wird (1,47-51).

42 In der Apostelgeschichte sind es mit der Berufung/Konversion des Paulus sieben: 8,26-40 (der äthiopische Kämmerer wird durch christologische Hermeneutik gewonnen); 10,1-48 (der Centurion Cornelius wird durch eine Vision bzw. Audition überzeugt; paradigmatisch für Heidenmission); 13,6-12 (Proconsul Sergius wird durch einen charismatischen Straftakt bekehrt); 16,14 f. (Lydia; wird durch Predigt zur Gläubigen); sowie 16,23-34 (Gefängnisaufseher; durch charismatischen Akt, erstaunliches Verhalten der Apostel und Predigt) sowie 18,7-9 (Titus Justus und der Archisynagogos Krispos).

1,14 f) ergeht an alle (jüdischen) Hörer; dessen Befolgung wird jedoch auffällig wenig thematisiert.<sup>43</sup> Dieser Eindruck verstärkt sich, zieht man die Schlüsselerzählung Mk 10,17-23 (sog. „Reicher Jüngling“ parr Mt 19,16-30; Lk 18,18-30) vergleichend heran. Hier wird ausführlich eine scheiternde Konversionserzählung dargeboten: Ein Mensch möchte sich von sich aus der neuen Bewegung anschließen, bringt aber aufgrund seines Reichtums die erforderliche eschatologische Konsequenz nicht auf. Aus beiden, den gelingenden und den scheiternden individuellen Konversionen, wird der hohe Anspruch deutlich, der sich an den inneren Zirkel der potentiellen Nachfolger richtete: Sie sollten alle sozialen und ökonomischen Bindungen lösen („Lasst die Toten ihre Toten begraben“) und sich in den Dienst des Königtums der Himmel stellen.

Unter den individuellen Konversionen zeichnet sich also eine distinkte Gruppe von Erzählungen ab, die sich auf Paulus (vgl. Acta 9; 22; 26) bzw. die Jünger Jesu bezieht. Nur in der Paulustradition wird explizit auf die klassischen Prophetenberufungen der Hebräischen Bibel (v.a. Jer, Ez) rekurriert. Als Vorlage für die Berufungen der Jünger Jesu (Mk 1,16-20 parr) könnte 1 Kön 19,19-21 gedient haben, da Elija den Elischa von seinem eindrucksvollen Ochsen gespannt weg als seinen Nachfolger inauguriert.<sup>44</sup> Der theologische Abstand zu den anderen (individuellen) Berufungserzählungen erweist sich u.a. darin, dass in ihnen eben nicht auf die Überzeugungskraft der Predigt oder von charis-

---

43 Auffällig, aber singular in diesem Zusammenhang: Lk 8,1-3, wo explizit von einigen Frauen berichtet wird, die (abgesehen von den zwölf Jüngern) Jesus auf seinen Wanderungen begleiteten, weil er sie von „unreinen Geistern und Krankheiten“ geheilt hatte. Im dritten Evangelium fungiert diese Erzählung quasi als Coda zur paradigmatischen Tradition von „Jesus und der Sünderin“ (Lk 7,36-50 parr Mt 26,6-13; Mt 14,3-9), die Lk bewusst aus ihrem (mk) Kontext der Passion herauslöst.

44 Es ist dies die *einzig*e Erzählung der Bibel, da ein Prophet seinen Nachfolger ins Amt setzt. Auch Simon, Andreas und Zebedaïden werden mitten aus ihrem Beruf herausgerissen; Jakobus und Johannes lassen, darin Elischa (1 Kön 19,20) überbietend, ihren Vater Zebedäus in seinem Boot zurück. 1 Kön 19,20 könnte auch den Hintergrund der (scheiternden?) Nachfolge eines anonymen Jüngers abgeben, dem Jesus verweigert, zunächst seinen Vater zu begraben.

matischen Taten gesetzt wird. Maßgeblich ist vielmehr die Autorität eines (prophetischen) Meisters, der seine Schüler zu einer umfassenden, lebenslangen Anhängerschaft bestimmt.<sup>45</sup>

In der Regel – und darin wird das spezifische Profil dieser neuen jüdischen Strömung greifbar – vollzieht sich der Anschluss an diese Bewegung aufgrund von charismatischen Taten der Apostel, deren Zeuge man geworden ist oder aufgrund einer neuen Hermeneutik der Hebräischen Bibel, die individuell oder in öffentlichen Predigten vorgetragen wird (vgl. Act 8,12; 26-40 u.ö.). In den Evangelien werden die Volksmenge resp. einzelne namenlose Anhänger durch charismatische Rettungen und Heilungen Jesu auf die neue Gruppierung aufmerksam. Der enge Zusammenhang zwischen beiden wird in den Evangelien des Öfteren thematisiert. So etwa, wenn Johannes der Täufer auf seine Frage nach der Messianität Jesu die Antwort erhält:

„Blinde sehen wieder [Jes 29,18], Lahme gehen herum, Leprakranke werden rein und Taube hören [Jes 29,18] und Tote werden erweckt [Jes 26,19] und den Elenden [Jes 29,19] wird das Evangelium [Jes 61,1] gesagt.“ (Mt 8,15 par Lk 7,22; vgl. Jes 35,5 f.)

Die recht große Zahl von Konversionserzählungen, welche die frühe Jesusbewegung hervorgebracht hat, zeigt eine klare Dualität von Anhängerschaft.<sup>46</sup> Es gibt Menschen, die dazu aufgerufen sind, die Messianität Jesu anzuerkennen und eine Kerngruppe, die in eine Art prophetisches Amt berufen werden. Letztere werden durchweg von Jesus selbst dazu bestellt – zumeist unter Verzicht auf jede Art charismatischer Ak-

---

45 Die Radikalität dieser Lebenswende wird auch in den Aussendungsreden (paradigmatisch Mt 10,1-42 par) beschrieben, die jedoch qua Gattung hier unberücksichtigt bleiben.

46 Dies entspricht dem Befund der religionssoziologischen Studie Gerd Theißen: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004. Theißen unterscheidet zwischen dem Primärcharismatiker (Jesus), den Wanderpredigern als sekundären und den (sesshaften) Sympathisanten als tertiären Charismatikern, die gemeinsam das „personenzentrierte Netzwerk“ der Jesusbewegung bildeten (35).



tivität. Die missionarische Tätigkeit der Jünger (Mt 10,1.7 f. parr) bzw. der Apostel stützt sich klar auf Rettungen und Heilungen als Nachweis von Autorität resp. der Richtigkeit der Botschaft. Interessanter Weise wenden die Akteure in der Apostelgeschichte auf Juden und Heiden dieselbe Missionsstrategie an.

### **3. Konversionserzählungen in der rabbinischen Literatur**

Ein Blick auf die rabbinische Tradition vermittelt ein völlig anderes Bild. Zwar enthalten sowohl der Midrasch als auch die beiden Talmudim Konversionserzählungen, diese bieten jedoch weder charismatische Taten zur Begründung einer Lebenswende an, noch rücken sie eine bestimmte Interpretation der Tora ins Zentrum der Überzeugungsarbeit. Entlang der eingangs entwickelten Typologie von Konversionen kann man zwei Arten von Erzählungen voneinander unterscheiden: (1) diejenigen, die von Heiden erzählen, die sich an das Volk Israel anschließen (*Traditionswechsel*) und (2) diejenigen, in denen sich Juden einer neuen Strömung – nämlich der rabbinischen – anschließen (*Wechsel der Denomination*).

#### **3.1. Traditionswechsel im Kontext des klassischen Judentums**

Herausragend unter denjenigen Narrativen, die einen Traditionswechsel zum Thema haben, sind die Erzählungen um die Konversion des Aquilas/Onkelos. Zu diesen gehören zwei völlig unterschiedliche Traditionen über Art und Ursache für Aquilas' Weg in das Judentum (Tanchuma Mischpatim 5 sowie bGittin 56b-57a) sowie ferner eine Geschichte über die dramatischen Folgen dieser Konversion (bAZ 11a). Die Narrative um Aquilas, der als Neffe Kaiser Hadrians (Tanchuma) bzw. des Ti-

tus (bGittin) eingeführt wird, dienen zweifelsohne als Paradigma sich zum Judentum bekehrender Heiden.<sup>47</sup>

Das Szenario der umfänglichen Erzählung des Midrasch Tanchuma stellt den tapferen Widerstand Aquilas‘ gegen die Erwartungen seines Onkels Hadrian in den Mittelpunkt des Konversionsgeschehens. Er fühlt sich zum Judentum hingezogen und verfolgt diesen Wunsch mit List und Konsequenz. Aquilas gibt vor, sich aus Bildungseifer für den Handel mit fremden Ländern zu interessieren und entlockt seinem kaiserlichen Verwandten den Hinweis, er möge dasjenige Geschäft auswählen, das am meisten am Boden zu liegen scheint, da es zweifelsohne an Wert gewinnen wird. Der Neffe tut, wie ihm geraten und wendet sich Israel zu – dem zu Unrecht (von Hadrian) am meisten gedemütigten Volk. Er studiert selbständig die Tora; dabei kaum unterstützt von den Rabbinen, die auf ihn aufmerksam werden:

„Er [Aquilas] kam in das Land Israel und lernte Tora. Nach einer Zeit fanden ihn Rabbi El‘ezer und Rabbi Jehoschu‘a. Sie sahen, dass sein Gesicht verändert war. Sie sagten zueinander: Aquilas lernt Tora! Als er zu ihnen kam, begann er, ihnen viele Fragen zu stellen und sie antworteten ihm. Er stieg hinauf zu Adrianos, seinem Onkel.“ (Tanchuma Mischpatim § 5)

Auch dieser bemerkt die physischen Veränderungen, die mit seinem Neffen vorgegangen sind. Drängende Nachfragen bringen schließlich die Wahrheit ans Licht: Aquilas hatte sich beschneiden lassen. Hadrian hält ihm entgegen, dass er doch auch ohne formelle Konversion hätte Tora studieren können, was sein Neffe einmal – Kaiser Hadrian gerecht

---

47 Aquila/Onkelos gilt als Übersetzer der Tora ins Aramäische (dit Targum Onkelos; vgl. bMeg 3a) und der Bibel ins Griechische (*Aquila*, um 130; indirekt: jSchab 37a). Seine legendarische Funktion als Übersetzer dominiert die palästinische Tradition, wo er als Aquilas firmiert (vgl. jJoma 19a; jSukka14b; jMeg 10b.20b u.ö.). Die Traditionen um Aquilas/Onkelos, den Proselyten, sind motivisch der des Übersetzers eng verbunden. Als historische Figur identifiziert man Aquilas aus Sinope, der Anfang des 2. Jahrhunderts gewirkt haben soll.

– metaphorisch<sup>48</sup> und einmal biblisch unter Hinweis auf Ps 147,19 (der Ewige redet [nur] mit Jakob/Israel) ablehnt.<sup>49</sup>

Mehrere Züge dieser Erzählung erscheinen des Hervorhebens wert: Der Wunsch zu konvertieren wird ebenso wie die konkreten Schritte dazu vollständig vom Proselyten getragen (so auch bGittin). Dies geschieht unter Gefahr für Leib und Leben – sei es aufgrund der Verwandtschaft zu Kaiser Hadrian (Tanchuma) oder des Einsatzes von Nekromantie (bGittin). In jedem Fall steht das Verhalten des Konvertiten völlig im Zentrum der Handlung; die Rabbinen als Repräsentanten der aufnehmenden Gruppe fungieren allenfalls als Nebenfiguren (Tanchuma) oder agieren gar nicht.

Im Midrasch Tanchuma finden sich die physischen Veränderungen auffällig betont, die Aquilas aufgrund seines Torastudiums erfährt. Wie bei dem biblischen Rollenmodell Mose (vgl. Ex 34, 29-30), so wird auch das Antlitz der künftigen Übersetzers der Tora transformiert. In gewisser Nähe zur Mose-/Exodustradition bewegt sich auch das Motiv des geknechteten Israels, das gefallen und am Boden liegt, und dennoch – so Tanchuma unter Hinweis auf Jes 49,7 – dermaleinst die Könige zur Anerkennung seiner Suprematie nötigen wird.<sup>50</sup> Die Erkenntnis des Aquilas/Onkelos, dass die gewaltige Macht Israels sub contrario verborgen liegt, bewegt ihn zu seiner Konversion. In gewisser Weise erscheint die hohe Eigenständigkeit des kaiserlichen Neffen bei seinem Bestreben zu studieren ebenso wie der überdeutliche Hinweis auf die verachtete Be-

48 Soldaten (אסטרטיונים), von griech. στρατώτης) erhalten nur dann Sold, wenn [sie] auch [ihren] Waffengurt anlegen. Die Erzählung strotzt übrigens von griechischen und lateinischen Lehnworten.

49 Die „Paralleltradition“ bGittin 56b-57a bietet eine völlig andere Geschichte. Hier lässt Onkelos, Neffe des Titus, durch Nekromantie drei erklärte Feinde Israels erscheinen, um zu erfahren, welche Nation in der kommenden Welt am geachtetsten sei. Von allen dreien: Titus selbst, Bile'am und Jeschu erhält er unisono dieselbe Antwort: Israel. Daneben erfährt er von den harten und unappetitlichen Strafen, die den drei Männern wegen ihrer irdischen Feindschaft gegen Israel widerfahren sind.

50 Ein vergleichbares Motiv dominiert auch bGittin 56b-57a, wo die Feinde Israels posthum über die hohe Achtung des Ewigen für Israel informiert werden.

drückungssituation Israels wie eine narrative Umsetzung der Proselyten-Halacha (vgl. bJev 47a-48a; bKer 8b-9a).

Die Dramatik der Konversion des Aquilas wird durch eine weitere Erzählung (bAZ 11a) akzentuiert, die wie eine Fortsetzung von Tanchuma wirkt: Ein nicht näher genannter Kaiser sendet dem Proselyten Onqelos drei Mal römische Truppen hinterher.<sup>51</sup> Drei Mal konvertiert Onqelos die feindlichen Garden. Kein rabbinischer Gelehrter greift in das Geschehen ein; was aus den römischen Proselyten wird, liegt außerhalb des Horizonts der Erzählung. Diese ist äußerst knapp in ihrer Darbietung. Nur die letzten beiden Konversionsaktionen lassen die Methode des Verfolgten erkennen: Er erzählt seinen Häschern Gleichnisse über die Handlungen des Ewigen an Israel, die von einer Umkehrung aller irdischen Herrschaftsverhältnisse künden. Das überzeugt diejenigen, die als kaiserliche Untertanen am Ende der Befehlskette stehen, unmittelbar. Wie in Tanchuma, so steht auch hier die geheimnisvolle Macht Israels *sub contrario* im Zentrum des Geschehens. Wie in Tanchuma, so transportieren auch in bAZ Metaphern und Gleichnisse den Kern der Botschaft. Israel mag wie eine verachtete und unbedeutende Kultur

---

51 „Onqelos, Sohn des Qalonymos konvertierte. Es schickte der Kaiser eine Truppe Römer hinter ihm her. Er zog sie an sich durch Schriftverse. Sie konvertierten. Erneut schickte er eine Truppe Römer hinter ihm her. Er [der Kaiser] sagte ihnen: Sprech nicht mit ihm, nicht das Geringste! Als sie fortgingen, sagte er [Onqelos] zu ihnen: Ich möchte euch ein Wort sagen: Gewöhnlich trägt der Lychnophóros das Feuer vor dem Epiphorós; ein Epiphorós für den Dux und ein Dux für den Hegemon, ein Hegemon vor dem Herrscher. Ein Herrscher – gibt es einen, der ein Feuer vor [gewöhnlichen] Menschen hertrüge?! Sagten sie ihm: Nein. Sagte er ihnen: Der Heilige, Er sei gelobt, trug das Feuer vor Israel, wie gesagt ist: ‚Der Ewige aber ging vor ihnen her, des Tags‘ etc. [Ex 13,21] Sie konvertierten [alle]. Wieder schickte er eine Truppe hinter ihm hinterher und sagte ihnen: Nehmt mit ihm überhaupt keinen Kontakt auf! Als sie ihn hielten und gingen, erblickte er eine Mesusa. Er legte seine Hand auf sie und sagte ihnen: Was sagt ihr, was das ist? Sie sagten ihm: Sag’ du es uns! Sagte er ihnen: Nach dem Brauch der Welt: Ein König von Fleisch und Blut sitzt drinnen und seine Sklaven bewachen ihn von draußen. Während der Heilige, Er sei gelobt: Seine Sklaven sind drinnen und Er bewacht sie von draußen, wie gesagt ist: ‚Der Ewige wird dein Herausgehen und Heimkommen bewachen von nun an bis für immer‘. [Ps 121,8] Sie konvertierten. Da schickte er nicht mehr hinter ihm her.“

am Rande des Imperiums wirken, tatsächlich aber repräsentiert es eine Kraft, die den offensichtlich Mächtigen weit überlegen ist.<sup>52</sup>

### 3.2. Denominationswechsel im Kontext des klassischen Judentums

Die zweite Gruppe von Konversionserzählungen umfasst Narrative über Juden, welche sich den rabbinischen ‚way of life‘ anschlossen. Deren Haupthelden repräsentieren die haute volée der rabbinischen Gelehrtenwelt: Rabbi Akiba, Rabbi El‘ezer ben Hyrkanos oder Resch Lakisch.<sup>53</sup> Die ihnen gewidmeten Legenden bezüglich der Motivation oder des Verlaufs ihrer ‚radikalen Lebenswende‘ lassen auf den ersten Blick keine Stereotype erkennen. Lediglich Verfahren und Ziel dieser Umkehr zu einem ‚rabbinischen‘ Lebensstil sind klar und identisch: Im Mittelpunkt ihrer Bemühungen steht, wie übrigens auch bei Aquilas im Tanchuma, das Studium der Tora.

Auffällig erscheint jedoch eine gewisse Ambiguität des äußeren Anlasses: Akiba wird von seiner prospektiven Frau zum Lernen animiert. Seine Motivation, vom Hirten zum Gelehrten zu werden, ist der Wunsch, sie für sich zu gewinnen. (bKet 62b-63a).<sup>54</sup> Resch Lakisch macht eine noch drastischere Veränderung durch: Er soll vom Räuber (bBM 84a) bzw. Gladiator (bGittin 47a) zu einem der größten Gelehrten geworden sein. Die bekannteste (und oft interpretierte) Erzählung um

---

52 Der Komplex kleiner Konversionserzählungen in bSchab 31a, die um den paradigmatischen Gegensatz zwischen den rabbinischen Lehrern Hillel und Schammai herum gewebt sind, werden (wie auch einige andere Beispiele) im Folgenden nicht näher analysiert, deren Ertrag jedoch in der Auswertung berücksichtigt.

53 El‘ezer ben Hyrkanos wird von der Tradition an das Ende des 1./Anfang des 2. Jh. CE datiert und gilt als wesentlicher Diskussionspartner Akibas, der mit dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135) in Verbindung gebracht wird. Beide Gelehrte gelten über Generationen hinweg als bedeutendste Vertreter ihrer Zukunft. Schim‘on ben Laqisch (dit Resch Lakisch) wird traditionell im 3. Jh. verortet.

54 Die Geschichte verfügt durchaus über romantische Elemente, vgl. etwa die Erzählung um Joseph und Aseneth.

die ‚Bekehrung‘ Resch Lakischs zum Rabbinen (bBM 84a) hat ebenfalls einiges mit Frauen zu tun:

„Eines Tages badete Rabbi Jochanan im Jordan. Erblickte ihn Resch Laqisch und sprang ihm nach in den Jordan.<sup>55</sup> Sagte er [Jochanan] ihm: Deine Stärke [sei] für die Tora! Sagte er [Resch Lakisch] ihm: Deine Schönheit [sei] für Frauen! Sagte er [Jochanan] ihm: Wenn du umkehrst [הדרת], gebe ich dir meine Schwester, die noch schöner ist als ich! Da nahm er es auf sich. Er ging fort, um zu seiner Kleidung zurückzukehren [למיהדר], da war er nicht fähig zurückzukehren [הדר]. Er [Jochanan] unterwies ihn [in der Bibel] und lehrte ihn [Mischna] und ließ ihn einen großen Helden [גברא] werden.“

Die hochgradig ambivalente Situation des badenden Gelehrten, der von einem Kraftprotz für eine schöne Frau gehalten wird, findet sich flugs aufgelöst in eine andere Zweideutigkeit: Der Weiberheld bekehrt sich zur Tora, wofür er eine noch schönere (tatsächliche) Frau erhält. Im Gegenzug aber verliert er seine (physische) Kraft. Er kann nicht zu seinen alten Hüllen „zurückkehren“ und wird stattdessen ein wahrer Held der Gelehrsamkeit.<sup>56</sup>

Nur Elʿezer ben Hyrkanos benötigt keinen weiblichen Anreiz zum Studium. Er ist allerdings, wie Akiba, schon recht alt (36-jährig!), als er aus sich selbst heraus erkennt, dass er doch endlich Tora lernen sollte. Alle drei künftigen Weisen geben ihren Beruf, ihr früheres Leben als Bauer (Hyrkanos), Räuber oder Hirte auf, um sich völlig dem Studium zu widmen. Warum aber so spät? Warum präsentiert die rabbinische Tradition derart dubiose Motivationen, sich dem frommen Werk zu widmen? Warum werden Frauen quasi als Hauptgewinn eines ernsthaften Torastudiums angeboten?

---

55 Er meinte, Jochanan sei eine schöne Frau.

56 Die Geschichte endet übrigens unmittelbar darauf tragisch, als sich Jochanan und Resch Lakisch über eine halachische Frage streiten. Beide werden deshalb krank; Resch Lakisch stirbt und Jochanan verliert seinen Verstand, um gleich darauf auch zu sterben.

Es scheinen vor allem didaktische Gründe zu sein, welche die Erzähler motivieren: Mit dem Lernen zu beginnen, ist es scheinbar nie zu spät. Familienleben und Torastudium miteinander in Übereinstimmung zu bringen, ist sicher schwierig, aber nicht unmöglich – wie man an Resch Lakisch oder Akiba sehen kann.

Unter der Oberfläche liegt jedoch noch eine zweite mögliche Deutungsebene, die sichtbar wird, wenn man die rabbinischen Legenden mit den neutestamentlichen Konversionserzählungen vergleicht: Zufällig oder nicht, es werden alle herausragenden Charakteristika der Letzteren von den talmudischen Traditionen konterkariert. Die auffällige Betonung der Vereinbarkeit von Ehe und Torastudium, der demonstrative Verzicht auf charismatische Bestätigung der eigenen Positionen und die *longue durée* des gesamten Lernprozesses – bei Akiba sind es immerhin 24 Jahre – scheinen der apokalyptischen Eile und Dringlichkeit der missionierenden Jesusbewegung direkt zu widersprechen.

Ferner fällt die hohe Eigenständigkeit auf, mit der Proselyten bzw. künftigen Gelehrten mitunter agieren.<sup>57</sup> Weder Aquilas noch El'ieser ben Hyrkanos benötigen einen Instruktor oder ‚Apostel‘. Sie beschließen von selbst, Tora zu lernen und setzen diesen Plan auch selbst in die Tat um. Dies unterschiedliche Rollenverhalten mag wesentlich damit zu tun haben, dass es beim Anschluss an die rabbinische Bewegung nicht um die Akzeptanz einer devianten Hermeneutik der Tora geht, die man selbstverständlich erst von jemandem erklärt bekommen oder die durch Rettung und Heilung bestätigt werden müsste.<sup>58</sup> Ziel der Le-

---

57 Von Resch Lakisch und dem namenlosen Konvertiten, der Hillel und Schammai heimsucht (bSchab 31a) wird explizit berichtet, dass sie von einem Rabbinen Unterricht erhalten.

58 Zur äußerst ambivalenten Haltung der Rabbinen zu Charismatikern und deren Aktivitäten vgl. bTa'an 23a-24a, bSchab 53b u.ö. Vgl. Susanne Talabardon: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg 2011, 100-117.

benswende in den Farben des Talmud ist vielmehr das Studium der Tora an sich, das zur Hauptsache gerät.

Die neutestamentlichen und die rabbinischen Konversionserzählungen differieren also erheblich, sowohl in Anzahl, als auch in Form und Inhalt. Weiterhin lassen sich – wiederum im Unterschied zur „frühchristlichen“ Tradition keine klaren Unterschiede zwischen einem inneren (Apostel oder Rabbinen) und einem äußeren Kreis (einfache Anhänger) ausmachen. Im Orbit der talmudischen Erzähler studieren letztlich alle Tora, sei es der Neffe des Hadrian, Akiba, der anonyme Eindringling bei Hillel und Schammai oder der ehemalige Gladiator ben Lakisch. Sie lassen ihr bisheriges berufliches Leben mehr oder weniger hinter sich, nicht aber zwingend ihr familiäres, und begeben sich auf einen sehr langen Weg persönlicher Vervollkommnung.

#### **4. Konversionserzählungen der lurianischen Gemeinschaft**

Zwei weitere jüdische Reformströmungen, die sich Jahrhunderte später, in der Frühen Neuzeit entwickelten, sollen nun als zweites komparatives Set einander gegenüber gestellt werden. Dabei handelt es sich um Erzählungen, die im Schoße der lurianischen Kabbala (ab dem 16. Jh.) und im osteuropäischen Chassidismus (ab dem 18. Jh.) entstanden.

Anders als es die auf die Darstellung des kabbalistischen Systems Jitzchak Lurias (1534-1572) fokussierte Forschung glauben lassen will, war die lurianische Kabbala “first and foremost a lived and living phenomenon”,<sup>59</sup> in der den Beziehungen zwischen dem Meister und seinen engsten Anhängern entscheidende Bedeutung zukam.

---

<sup>59</sup> Lawrence Fine: *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos*, Stanford 2003, 10. Vgl. dazu ders. (Hg.): *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety: The Beginning of Wisdom*, Mahwah (N.J.) 1984.



Als Jitzchak Luria, der Ar“i,<sup>60</sup> 1569 oder 1570 in der obergaliläischen Stadt Safed eintraf, existierte dort bereits eine herausragende Gemeinschaft von Kabbalisten und Gelehrten.<sup>61</sup> Die Stadt, damals ein osmanisches Verwaltungs- und Wirtschaftszentrum, nahm insbesondere nach der Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel 1492/1497 einen gewaltigen Aufschwung, der etwa 1567/68 seinen Höhepunkt erreichte.<sup>62</sup> Für die sich dort ansiedelnden jüdischen Gelehrten dürften jedoch nicht nur die Wirtschaft und Infrastruktur entscheidende Standortvorteile abgegeben haben, sondern vor allem die zahlreichen Grabstätten von Propheten und rabbinischen Gelehrten – allen voran diejenigen Rabbi Schim'on bar Jochais und seiner Gefährten – die man im Umland von Safed lokalisierte.<sup>63</sup>

Luria traf also auf eine Gemeinschaft, die von großen Namen widerhallte. Schlomo Alkabez (1506-1576), Dichter und Kabbalist, war 1535/36 in die Stadt gekommen. Joseph Karo (1488-1575), u.a. Autor des Schulchan Arukh, langte etwa ein Jahr später dort an. Das spirituell-kabbalistische Leben wurde indessen von Mosche Cordovero (Rama“k, 1522-1570) geprägt, dem sich Luria zunächst unterordnete. Nach dessen Tod, der nur ein Jahr nach Lurias Ankunft in Safed statt hatte, übernahm ausgerechnet der Ar“i dessen Schülerkreis. In seinen verbleibenden zwei Lebensjahren entfaltete er eine derartige Wirkung, dass es bis auf den heutigen Tag schwierig ist, sich die damaligen Vorgänge zu vergegenwärtigen.

---

60 Ar“i (hebr. Löwe) ist das für Luria traditionell verwendete Akronym: (ha-)Elohi Rav Jitzchak (האליהו רב יצחק); der g'ttliche Meister Isaak).

61 Vgl. die immer noch sehr instruktive Darstellung bei Salomon Schechter: "Safed in the Sixteenth Century- A City of Legists and Mystics", in: ders., *Studies in Judaism* Bd. 2, Philadelphia 1908 (Reprint 2003), 202-286. Der Aufstieg Safeds als Gelehrtenstadt fiel in die zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts.

62 Vgl. Fine: *Physician*, 47.

63 Rabbi Schim'on bar Jochai (Raschb“i; traditionell im 2. Jh. CE verortet) galt als Autor des Sohar.

Die heterogenen Quellen seines bedeutenden Anhängerkreises<sup>64</sup> stimmen dennoch weitgehend darin überein, dass Luria über eine gewaltige charismatische Ausstrahlung verfügte. So nimmt es nicht wunder, dass – neben den in die Schriften seiner unmittelbaren Schüler inkorporierten Anekdoten und Legenden – bereits Anfang des 17. Jahrhunderts hagiographische Erzählungen über ihn in schriftlicher Form vorlagen.<sup>65</sup>

Da es an großen Kabbalisten in Safed jener Zeit nun wirklich nicht mangelte, dürften gerade die besonderen spirituellen und charismatischen Fähigkeiten den Ar<sup>“</sup>i zum Haupt der Gemeinschaft prädestiniert haben. Kein Geheimnis der Natur oder der menschlichen Seele konnte, seinen Anhängern zufolge, vor dem Heiligen verborgen bleiben. Er beherrschte die Sprache der Tiere und Pflanzen ebenso wie die (kabbalistische) Metoposkopie; und war darüber hinaus ein ethisches Vorbild. Seine besonderen Fähigkeiten verhalfen ihm überdies dazu, den Heilszustand einer jeden Person, mit der er in Kontakt kam, zu erkennen und zu verbessern.<sup>66</sup> Die Verheißung einer spirituellen Transformation,

---

64 Luria selbst hat so gut wie keine schriftlichen Äußerungen hinterlassen. Umso komplexer und reichhaltiger gestaltet sich die Weitergabe lurianischer Traditionen durch seine Schüler, unter denen die Werke Chajim Vitals (1543-1620), Joseph ibn Tabuls, Israel Sarugs (starb 1610) diesbezüglich besonders hervorragen. Auch Gelehrte, die sich außerhalb des engsten Jüngerkreises befanden (wie Eleasar Azikri, Abraham Berukhim, Elija de Vidas, Samuel de Uceda) kolportierten etliche Aussagen über Lurias besondere Heiligkeit. Vgl. Fine: *Physician*, 87-88.

65 Vgl. die sog. Schivché ha-Ar<sup>“</sup>i, ursprünglich eigentlich vier umfangreiche Briefe des Salomon Schlomiel b. Chajim Meinstertl von Dresnitz, der 1602 nach Safed emigrierte und zwischen 1607 und 1609 besagte Briefe in seine Heimat schickte. Auf die Schivché ha-Ar<sup>“</sup>i sollten etliche weitere Sammlungen von Luria-Legenden folgen.

66 Chajim Vital beschrieb diese Faszination folgendermaßen: “[Dies ist,] was ist tatsächlich mit meinen eigenen Augen sah: wunderbare und wahrhaftige Dinge sind es: Er wusste eine künftige Seele [aus den Oberen Gefilden] vor sein Antlitz herabzuziehen – sei es, von den Lebenden oder von den Abgeschiedenen, von den frühen oder von den späteren [Gelehrten]. Er befragte sie ganz nach seinem Willen über Erkenntnisse des Künftigen oder über Verborgenes der Tora. Auch offenbarte sich ihm Elija, der Prophet, sein Andenken sei zum Segen und lehrte ihn. Ebenso kannte er sich mit den Buchstaben der Stirn [Metoposkopie] aus und mit der Lehre des Antlitzes [Physiognomie]. Oder mit den Lichtern, die es auf der Haut des menschlichen Körpers gibt. Oder mit den Lichtern in den Haaren. Und mit dem Zwitschern der Vögel. Und

verbunden mit tiefen mystischen Einblicken in den Plan der Schöpfung, den es aktiv zu vollenden galt, zog die kabbalistische Elite Safeds in Lurias Bann.

Die frühen hagiographischen Sammlungen, insbesondere die Schivché ha-Ar“i, spiegeln diese Umstände.<sup>67</sup> Zu einem größeren Teil beschreiben sie die Begegnungen der etablierten Elite Safeds mit Luria und wie sie dadurch zu seinen Anhängern wurde.<sup>68</sup> Tenor der Darstellungen ist es, dass überaus gelehrte und/oder fromme Männer durch das Wirken Lurias zu wahrer Perfektion gelangten und sich ihm begeistert anschlossen. In der gegenüber den Schivché jüngeren, vermutlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandenen Toledot ha-Ar“i,<sup>69</sup> wird denn auch Chajim Vital, dem (selbst ernannten) Sachwalter des lurianischen Erbes, eine Konversionserzählung zugeeignet:

„Als R. Chajim Vital, sein Andenken sei zum Segen, noch nicht dort, sondern in Damaskus war, da brachte der Ar“i, das Andenken des gerechten Meisters sei zum Segen, jede Nacht

---

mit den Gesprächen der Palmen und Bäume und Kräuter. Und sogar mit dem Gespräch der unbelebten Materie, wie gesagt ist: ‚Ein Stein schreit aus der Mauer.‘ etc. (Hab 2,11a) Und mit dem Gespräch der Feuerflamme. Und der Flamme von Kohlefeuer. Er sah die Engel, die in der Welt alle Ankündigungen ankündigen – wie bekannt – und sprach mit ihnen. Und er war vertraut mit allen Kräutern und mit ihren wahrhaften Heilwirkungen. Und wie diese wäre noch vieles, was man nicht aufzählen kann. Man würde diese [Dinge] nicht glauben, wenn man sie erzählt bekommen würde – was aber meine Augen gesehen haben und nichts Fremdes, schrieb ich wahrhaftig.“ (Chajim Vital: *שער רוח הקודש*, J. Aschlag (Hg.), Tel Aviv 1961, 19.

- 67 Obwohl die Briefe Schlomiels erst 35 Jahre nach Lurias Tod verfasst wurden (was für hagiographische Texte eigentlich ein kurzer Zeitraum ist), konnte der Autor noch mit etlichen Menschen sprechen, die den Ar“i persönlich gekannt hatten (vgl. Fine: *Physician*, 85-86). Dies verschaffte den Briefen und mithin den Schivché ha-Ar“i in der Folgezeit so etwas wie einen autoritativen Charakter.
- 68 Dazu gehören Josef Karo (Schivché ha-Ar“i, vgl. Meir Benajahu: גילגולי ספר תולדות האר"י. מבחינה היסטורית נוספו עליו הנהגות האר"י ואוכרות ראשונים, Jerusalem 1967; 217-219, Nr. 3,a-d), Abraham Galanti (ibid., S. 219-222; Nr. 3e), Mosche Galanti (ibid., S. 222-224; Nr. 3f), Abraham Berukhim (ibid., S. 225-230; Nr. 8a-e) u.a.
- 69 Das Werk wurde erstmals unter dem Titel ספר קיונות ומעשה נסים im Jahre 1720 in Istanbul gedruckt. Varianten dieser Erzählung finden sich jedoch bereits in den Briefen Schlomiels, aber auch im עמק המלך (erstmalig gedruckt in Amsterdam 1648) des Naftali Bacharach und in etlichen Handschriften (vgl. Benayahu, ibid., 161).

seine Seele [zu ihm] und er sprach mit ihm.<sup>70</sup> Und er sagte: Chakham Rabbi Chajim, warum kommst du nicht zum Lernen? Weißt du nicht, dass ich in diese Welt gekommen bin, deine Seele instand zu setzen (לְרַקֵּל) und dir höchste Geheimnisse zu überliefern, die vom Tag der Weltschöpfung an noch nicht offenbart worden waren? Am Morgen aber erhob sich Rabbi Chajim Vital und berichtete all diese Worte seinen Schülern und den Weisen und spottete [deswegen], denn er hielt sich für einen größeren Kabbalisten und Weisen als den Ar“i. Er befasste sich aber mit einem Werk, das er über den Sohar verfasste. Eines Tages aber sagte er zu sich selbst: Ich will mich doch aufmachen und vor den Ar“i kommen und herausfinden, ob er [tatsächlich] so ist, wie man hört. Und er machte sich auf und ging nach Safed, möge es bald und in unseren Tagen wieder erbaut und errichtet werden. Sobald er aber ankam, ging er zum Ar“i, um zu untersuchen, wie er einen Vers im Buche Sohar auslegen würde, den er nicht verstand, seit er denken konnte. Als der Rabbi Chajim Vital nach jenem Vers fragte, sagte ihm der Ar“i, sein Andenken sei zum Segen, große und verborgene Geheimnisse zu diesem Vers. Als er [sie] aber hörte, erschrak er und beinahe wäre seine Seele ausgezogen. Und er fragte ihn noch über einen anderen Vers, um zu erfahren, was er ihm sagen würde. Der Meister eröffnete ihm einige Lichtöffnungen, bis das der Rabbi Chajim vor ihm blieb wie ein Fuchs vor dem Löwen [ha-Ar“i]. Später fragte er nach einem anderen Vers, da antwortete ihm der Rav, sein Andenken sei zum Segen, und sprach zu ihm: Bis hier reicht die Schabbatgrenze, denn du bist nicht würdig, mehr zu hören. Da zog er aus von vor ihm in tiefer Verzweiflung, betrat sein Haus und entledigte sich seiner Kleidung. Er hüllte sich in einen Sack und warf sich völlig nieder mitten in die Asche. Er ‚aschte‘ sich selbst inmitten der Asche und schrie und weinte ein großes Weinen und betete zum Ewigen, dass Er ihm Gnade

---

70 In Schlomiels Version verhält es sich umgekehrt: Der Ar“i zögerte sechs (!) Monate lang, Chajim Vital zu kontaktieren: „Denn der Ar“i wollte ihm nicht hinterherlaufen, um [das biblische Dictum] in Wirkung zu setzen: ‚Weckt die Liebe nicht und stört sie nicht auf, bis dass sie es begehrt.‘ [Hld 2,7]“

und Milde zuspräche in den Augen des Meisters, dass er ihm Verborgene Tora weitergeben möge. Und jene Nacht verbrachte er mit Fasten und im Sack. Am Morgen aber kam er vor den Ar“i und fiel auf sein Angesicht und küsste seine Hände und Füße und begann vor ihm zu weinen und zu flehen und sagte: Um des Ewigen willen, lass mich nicht ohne etwas von vor dir heimkehren; verlass mich nicht und entferne mich nicht von dir! Da sagte ihm der Ar“i: Es wäre angemessen gewesen, dich nicht zu aufzunehmen wegen der Verzögerung, mit der du das Kommen vor mich um diese drei Monate<sup>71</sup> verzögertest. Tatsächlich hat dir aber die Asche genützt, mit der du dich ‚aschtest‘ in dieser Nacht, so dass du dieser Weisheit würdig bist. Und daher: Fürchte dich nicht und habe keine Angst, dass ich irgendein Geheimnis der Tora vor dir zurückhalten werde. Von diesem Tag aber und weiter blieb er [Vital] unter den Gefährten [חברים] und lernte, jedoch vergaß er es, bis zu dem Tag, da der Meister mit den Gefährten nach Tiberias ging und ihn mit Wasser aus dem Brunnen der Mirjam tränkte. Dann erst konnte er seine Lehre behalten.“ (Toledot ha-Ar“i, Benajahu: Sefer Toledot, 161-163)

Vergleicht man die geradezu beiläufige Aufnahme des Aquilas oder selbst eines Rabbi Akiba in die Reihen der rabbinischen Bewegung, so werden die Differenzen zu den hagiographischen Zeugnissen des Luria-Kreises manifest. Zwar handelt es sich, der eingangs vorgeschlagenen Typisierung zufolge, beim Anschluss von Schülern an den Gelehrtenzirkel des Ar“i ‚lediglich‘ um eine Intensivierung einer Mitgliedschaft, nicht um einen tatsächlichen Wechsel von Tradition (Aquilas) oder Denomination (Akiba) – die hohe Selbsteinschätzung dieses Safe-

---

71 Schlomieli (Brief 3) tradiert wiederum eine Verzögerung von sechs Monaten. Einige der Motive der Erzählung werden von Aussagen Chajim Vitals selbst gestützt. So behauptet er (vgl. *שער הגלגולים*; 4,1 ספר חזיונות fol. 49a), dass Luria nur deshalb nach Safed (und überhaupt: auf die Welt!) gekommen sei, um ihn (Vital) zu lehren. Eine englische Übersetzung des (mystischen) Traumtagebuchs Vitals ספר חזיונות bietet Morris M. Fierstein: *Jewish Mystical Autobiographies*, New York, Mahwah 199, 43-263.

der Kreises lässt daraus jedoch ein soteriologisches Ereignis ersten Ranges werden.

Luria selbst wird (insbesondere in den Toledot) mit einer heiligen Aura umhüllt. Vital bewegt sich „von vor ihm“ (בלפני) – eine Abstand gebietende Doppelpreposition, die in der älteren Tradition hauptsächlich auf den himmlischen Thronsaal Anwendung findet. Der Ar“i handelt vollkommen autoritativ: Er beruft den widerstrebenden Chajim Vital; er straft und diktiert die Bedingungen, unter denen sein prospektiver Schüler lernen darf. Die Besonderheit der ‚Konversion‘ der Gelehrten um Luria besteht darin, dass hier gewissermaßen Meister zur Gefolgschaft unter einen größeren Meister gerufen werden. Dies betrifft auch Vital, der ja bereits selbst Schüler hat. Sein Vergehen besteht darin, sich für größer als den Ar“i zu halten. So wird er auf den Weg der Buße (תשובה) gezwungen, der übrigens auch eine Reihe anderer großer Gelehrter erwartet, bevor sie sich Luria anschließen können bzw. von ihm spirituell vollendet werden. Sack und Asche, Fasten, heiße Tränen und Flehen entwickeln sich zur *conditio sine qua non* einer mystischen Initiation.<sup>72</sup> Die Überlegenheit des Ar“i erweist sich in dessen Fähigkeit, Geheimnisse der jüdischen Tradition (Tora bzw. Sohar) zu enthüllen.

Wenn solches für eigentlich schon ziemlich heilige Menschen gilt, dann wird die Buße für ‚einfache Leute‘ nicht gerade leichter. Dennoch, eine zweite große Gruppe von Erzählungen weiß von der Transformation anonymer Bewohner und Besucher beiderlei Geschlechts zu berichten, die mit Luria in Kontakt kamen. Hin und wieder suchen sie den

72 Dies gilt sogar für den großen Asketen Abraham Berukhim (ca. 1515-1593). Der aus Marokko stammende Gelehrte, dem als einem besonders frommen Menschen der Titel Chassid zuerkannt wurde, gehörte zunächst zum Kreis um Mosche Cordovero und Salomon Alkabez, bevor er sich Luria anschloss. Berukhim war bereits vor Luria (!) für besonders harte Bußübungen bekannt. So ließ er sich in Sack und Asche mit Steinen bewerfen und mahnte alle Bewohner Safeds zum Einhalten des Schabbat und des mitternächtlichen Gebets. Dennoch perfektionierte der Ar“i sogar dessen Askesepraxis. Zu Berukhim vgl. Fine: *Safed Spirituality*, 47-53.

Heiligen zu prüfen; manchmal sieht sich der Ar“i selbst zum Eingreifen motiviert. Das weit überwiegend dominierende Motiv ist das der Sündenprophetie.<sup>73</sup> Mittels unterschiedlicher divinatorischer „Diagnosemethoden“ (Clairvoyance, Metoposkopie, Ereignisdeutung) gelingt es dem Heiligen, den spirituellen Status der Betroffenen zu erkennen und eine jeweils passgenaue Buß“therapie“ anzuordnen.

## 5. Konversionserzählungen im osteuropäischen Chassidismus

Aus der sehr hohen Anzahl chassidischer Konversionserzählungen soll – der besseren Vergleichbarkeit wegen – wiederum diejenige Legende ausgewertet werden, die von der ‘Bekehrung’ des wichtigsten Anhängers durch den Begründer der Strömung zu berichten weiß. Dabei handelt es sich um die Erzählung, wie sich Dov Ber von Miedzyrzecz (genannt der Große Maggid; starb 1772) dem Ba‘al Schem Tov (Besch“t; Israel ben El‘ezer; ca. 1700-1760) anschloss. Die Bedeutung dieser Legende spiegelt sich unter anderem darin, dass sie in etlichen Varianten vorliegt.<sup>74</sup>

Zunächst fällt auf, dass man große strukturelle Gemeinsamkeiten beobachten kann: Wie Chajim Vital, so weigerte sich auch der Große Maggid zunächst, die Bekanntschaft des Meisters zu machen. Beide prospektiven Schüler sind nämlich bereits vollgültige Gelehrte. Wie der Ar“i, so wartete also auch der Ba‘al Schem Tov (dieser sogar einige Jahre) auf seinen künftigen Anhänger. Als letztlich ausschlaggebendes Mo-

---

73 Vgl. Karl Erich Grözinger: „Sündenpropheten. Halachaprophezie im Judentum Osteuropas“, in: *FJB* 15, 1987, 17-46.

74 Vgl. beispielsweise die Schivché ha-Besch“t (ShB; jiddisch), in: Karl Erich Grözinger: *Die Geschichten vom Ba‘al Schem Tov. Schivché ha-Bescht*, Wiesbaden 1997, Bd. II, 50-54; die Schivché ha-Besch“t (ShB; hebräisch), *ibid.*, Bd. 1, 72-74; Michael Levi Rodkinson, *ערת צדיקים*, Lemberg 1864, S. 50-51; קונטרס מאירת ענים, in: Benjamin Mintz, (Hg.), *שכחי הבעש"ט עם הוספות*, Jerusalem 1969, 241.

tiv für die Reise des Großen Maggid zum Ba'al Schem Tov entpuppte sich – in gravierendem Unterschied zu Vital – eine bedrohliche Erkrankung, die wegen allzu eifriger Bußpraxis<sup>75</sup> ausgebrochen war. Zögerlich begab sich der Maggid zum Besch<sup>76</sup> und wurde – wie Chajim Vital – zunächst schroff zurückgewiesen.

Als sich der Ba'al Schem Tov schließlich zur Heilung des Maggid bequeme, versuchte er es, seinem kabbalistisch gebildeten Gast entsprechend, zunächst mit spirituellen Heilmethoden und – scheiterte. Erst als er zu heilpraktischen Medikationen griff, konnte der Maggid gesunden. Es entsteht der Eindruck, dass es sich bei dieser Exposition<sup>76</sup> um eine „Gegenerzählung“ (counter-narrative) zur Konversion Chajim Vitals handelt: Askese und Bußpraxis führen direkt zum physischen Zusammenbruch; spirituelle Heilung ist zwar im Prinzip besser, nur wirkt sie nicht immer.

Die Wahrnehmung, es mit einem counter-narrative zu tun zu haben, bestätigt sich im zweiten Akt des Konversionsdramas: Wie in der Erzählung um Luria und Vital, so geht es auch zwischen dem Ba'al Schem Tov und dem Großen Maggid um die Interpretation mystischer Traditionen, der wichtigsten Inspirationsquelle beider Strömungen. Aber auch hier werden alsbald deutliche Differenzen deutlich:

„Der Besch hat seinen Diener um Mitternacht nach mir [dem Großen Maggid] geschickt. Ich fand ihn sitzend, ein kleines Kissen auf dem Kopf und in einen umgewendeten Wolfspelz gehüllt. Er fragte mich: ‚Hast du Kabbala studiert?‘ Ich sagte ‚Ja‘. Auf dem Tisch vor ihm lag ein Buch, und er gebot mir, ihm daraus vorzulesen. Das Buch war in kurze Stücke aufgliedert, von denen jedes so begann: ‚R. Jischmael sagte, Metatron, der Fürst des Angesichtes, sprach zu mir‘.<sup>77</sup> Ich habe ihm

---

75 So vermeldet es mindestens die hebräische Fassung der ShB, S. 72.

76 Die Heilungsepisode fehlt in den קונטרס מאירת ערות צדיקים ebenso wie im קונטרס מאירת ערות צדיקים.

77 Womöglich handelt es sich um ein Werk der spätantiken Hekhalot-Mystik, etwa den 3. Henoch. Dies spiegelt die historische Tatsache, dass der Begründer des



eine oder eine halbe Seite vorgelesen, da sprach der Bescht: ‚Nicht so ist es - ich will's dir richtig lesen!‘ Und dann las er mir vor. Währenddessen erbebte er, stand auf und sprach: ‚Wir sinnen hier über den Gottesthron und ich sitze!‘ So las er im Stehen weiter. Und während er sprach, legte er mich aufs Bett wie einen Ring, dann sah ich ihn nicht mehr. Ich hörte nur Stimmen und sah Blitze, furchterregende Feuersfackeln. So ging es gut zwei Stunden. Ich lag in großer Furcht - und diese Furcht war es, die mich ohnmächtig werden ließ. Und ich, der Autor, der dies schreibt,<sup>78</sup> glaube, daß dies die Verleihung der Lehre war, denn der Hasid und Rav der heiligen Gemeinde Polnoj hat mir erzählt, daß er selbst vom Bescht die Lehre, die seiner Seele zugehört, unter Stimmen und Blitzen empfangen hat. Außerdem habe er, der Bescht, sie begleitet von allerlei Musikinstrumenten vorgetragen, wie es im heiligen Sohar geschrieben stehe. Ich habe allerdings im Sohar nicht gefunden, daß er bei der Offenbarung der Tora [am Sinai] Musikinstrumente nennt. Auch dieses habe ich vom Rav gehört: ‚Gleich wie Israel als Gemeinschaft die Tora empfangen hat, so hat sie der Bescht als Einzelner empfangen!‘ Und als die Männer seines Loses hernach den Bescht einmal nach einem Spruch des Sohar fragten und er diesen klar erläutert hatte, fragten sie anschließend auch den Maggid, seligen Angedenkens, und seine Deutung war dieselbe wie die des Bescht. Als sie dies dem Bescht erzählten, erwiderte der nur: ‚Glaubt ihr etwa, daß er die Tora von sich aus kennt?‘<sup>79</sup>

---

osteuropäischen Chassidismus bei der Formulierung seiner Ansichten hinter die lurianische Kabbala zurückgriff. In der jiddischen Variante der ShB (S. 52) traktiert der Ba'al Schem Tov den elitären Kabbalisten zunächst mit kleinen, scheinbar völlig belanglosen Alltagsgeschichten – auch dies eine Reminiszenz an die tatsächliche chassidische Überzeugung, man könne jede beliebige Handlung oder eben Geschichte durch die richtige spirituelle Ausrichtung zur Verbindung mit dem Ewigen (Devekut) nutzen. Erst nachdem der Große Maggid keinen Zugang zu den Alltagshistörchen findet, bietet ihm der Ba'al Schem Tov eine gemeinsame Lektüre von Chajim Vitals (!) Hauptwerk Ez Chajim („Baum des Lebens“) an (ibid., S. 52-53).

78 Hier, wie auch sonst des Öfteren, kommt der Erzähler und Kompilator der Legenden, mutmaßlich Dov Ber von Lyniec, zu Wort.

79 ShB Hebräisch, ibid., S. 74.

Der Ba'al Schem Tov, gekleidet wie ein Dorffrottel, empfing den Maggid mit der (beleidigenden) Frage, ob er denn Kabbala studiert hätte. In dieser Lehrstunde geht es zunächst überhaupt nicht um die Interpretation arkaner Schriften, sondern um den schlichten Vortrag des Buches (לאמור פניו). Das „richtige Lesen“ des Buches erweist sich an Theophanie-Erscheinungen, die eine Brücke zwischen den Ereignissen im Podolien des 17. Jahrhunderts und der Übergabe der Tora am Sinai schlägt. Es handelt sich also nicht um bloße Deutung, sondern um Offenbarung. Ähnliches verlaublich die jiddische Variante:

„Wie er beim Ba'al Schem angekommen war, hieß dieser ihn, sich zu setzen, und er fragte ihn: 'Bist du gelehrt?' Er sagte ‚Ja!‘ Und der Ba'al Schem bestätigte: ‚Ja, so habe ich auch gehört! - Verstehst du auch die Kabbala?' forschte er nun weiter, und wieder hieß es ‚Ja!‘ Da ging der Ba'al Schem und wies ihm einen Abschnitt aus dem Buch ‚Der Baum des Lebens‘. ‚Laß mich erst sehen!‘ bat er ihn. Er prüfte den Text und dann erklärte er. ‚Recht hast du gedeutet! Doch so ist es nur ein Leib, noch ohne Seele. Steh auf, ich will dir's zeigen!‘ Als der Ba'al Schem begann, die Stelle vorzutragen, wurde der Maggid vor Schreck betäubt - das war schon etwas anderes! Denn als der Besch angehoben hatte, tiefe Mysterien der Tora vorzutragen, kamen Engel von oben herabgestiegen, die selbst der Maggid sehen konnte.“<sup>80</sup>

Der überbietende Neuansatz, den die chassidische Reform für sich reklamiert, lässt sich in der Kritik des Besch an Dov Bers Interpretation trefflich zusammenfassen: „Recht hast du gedeutet! Doch so ist es nur ein Leib ohne Seele!“ Dieselbe Tendenz, die Einheit von Körper und Seele, manifestiert sich in der chassidischen Kritik an selbstzerstörerischer Askese. Der Maggid musste am eigenen Leibe erfahren, dass ein schlichter heilpraktischer Trank für ihn besser war als extensives Fas-

---

80 ShB jiddisch, S. 52-53.

ten. Die lurianische Interpretation des Sohar wird durch eine quasi performative Lektüre arkaner Schriften überhöht, für die letztendlich der Rang einer sinaitischen Offenbarung reklamiert wird.

Etliche Legenden über den Ba'al Schem Tov wissen von dessen besonderen Beziehung zum Sohar zu berichten. Manche von ihnen lassen den Graben zwischen der lurianischen und der osteuropäisch-chassidischen Strömung deutlich werden:

„Vom Rav unserer Gemeinde habe ich gehört: R. Jona Kamenker, der Bruder von R. Baruch, hatte zur Zeit des Krieges mit den Griechen<sup>81</sup> in den Dörfern Rinder zum Verkauf geschickt und erhielt die Nachricht, daß die Griechen die Rinder R. Jonas gestohlen hätten. Weil nun auch R. Baruch Rinder auf den Weg geschickt hatte und fürchtete, daß man auch sie rauben würde, schickte man R. Josef von Kamenke zum Bescht. Er traf den Bescht gerade mit der Handwaschung vor dem Mahl beschäftigt. Der Bescht hieß R. Josef von Kamenke gleichfalls die Hände waschen, und nach dem Segen über dem Brot fragte er ihn: ‚Warum haben sie nicht mit mir gesprochen, bevor sie sich auf den Weg begaben, dann hätte ich Acht auf sie gegeben!‘ Dann öffnete der Bescht den Sohar, schaute einen Augenblick hinein und sprach: ‚Ich sehe R. Baruchs Rinder, sie sind noch da, man hat sie nicht gestohlen!‘ ‚Und das steht im Sohar?‘, wunderte sich R. Josef. ‚Das ist es ja, was unsere Weisen, seligen Angedenkens, zu dem Schriftvers ‘Und Gott sah das Licht, daß es gut war’, sagten. Sie meinten nämlich, ‘daß es gut war’, verwahrt zu werden, denn mit dem Licht der sechs Schöpfungstage konnte man vom einen Ende der Welt bis zum andern sehen! - Und wo hat der Heilige, Er sei gesegnet, dieses Licht verwahrt? In der Tora! Und wenn die Weisen sagten, ‘für die Gerechten’, so legten sie es aus: ‘für die Gerechten, das sind die Zaddikim, die dereinst in der Welt erstehen werden’. Und jeder, der würdig ist, in der Tora das verborgene Licht zu finden, schaut mit ihm vom einen Ende der Welt zum andern.

---

81 „Griechen“ bezieht sich möglicher Weise auf die orthodoxen Ukrainer.

Glaubst du denn etwa, daß ich nur die Stiere sah? Mit diesem Blick sah ich zugleich ein Ereignis in der heiligen Gemeinde Amsterdam!“<sup>82</sup>

Man mag sich nicht ausmalen, was Kabbalisten aus dem Safeder Kreis zur Unternehmung zu sagen gehabt hätten, den Heiligen Sohar zum Aufspüren von Reb Josefs Rindviechern zu verwenden. Eine andere, weithin unbekannte Konversionserzählung kommt explizit auf die Beziehungen zwischen dem Ar“i und dem Ba‘al Schem Tov zu sprechen:

„Der Heilige Besch“t, möge sein Gedenken auf uns sein, sah einen großen Meister und wollte ihn an sich binden. Und es geschah in der Nacht des heiligen Schabbat, da träumte ebendieser Große von einem Vers im Heiligen Sohar, zu dem der Heilige Besch“t ihm eine gewisse Auslegung gesagt hatte. Aber der Heilige Ar“i sagte über diesen Vers eine andere Auslegung. Da sagten sie zueinander: Lasst uns gehen und Rabbi Schimon bar Jochai<sup>83</sup> fragen. Und es erklärte Raschb“i wie der Ar“i. Da sagte der Besch“t zum Raschb“i: Ihr schuft den Sohar mittels des Heiligen Geistes – lasst uns den Heiligen, Er sei gelobt, gewissermaßen selbst fragen! Da sagte man im Himmel, dass die Erklärung wäre wie die vom Besch“t. So sah es ebendieser Große im Traum. Und siehe, während der dritten Schabbatmahlzeit ging der erwähnte Große zum Besch“t, denn es drängte ihn, Worte der Tora vom Besch“t zu hören. Da hörte er, dass der Besch“t diese Sohar[stelle] auslegte. Da sagte der Besch“t ebendiesem Großen: Du hast das diese Erklärung doch schon in der Nacht gehört!“ (Me‘irat Enajim, Mintz, ShB, S. 243.)

In dieser Legende findet sich die einzigartige Fähigkeit des Ba‘al Schem Tov, den Sohar zu interpretieren, explizit. Mag sein, dass der Ar“i das main d’oeuvre der Kabbala sogar der Intention seines Autors

---

82 ShB (hebräisch), S. 79. In der jiddischen Variante, die übrigens direkt auf die Konversion des Großen Maggid folgt, ist der Sohar nicht explizit genannt. Der Besch“t schaut lediglich in „ein Buch“. (ShB, jiddisch, S. 55)

83 Schimon bar Jochai (Akronym Raschb“i) gilt der Tradition als Autor des Sohar.

gemäß zu erklären vermochte: Doch nur der Besch“t konnte die Deutung dieses Werks zu einer tatsächlichen Offenbarung werden lassen! Der anonyme große Gelehrte, den der Ba’al Schem Tov an sich zu ziehen wünschte, wurde also nicht durch korrekte, sondern durch autoritative Interpretation gewonnen.

Wie im Falle des werdenden Christentums und der Anhänger Lurias, so bilden sich innerhalb des entstehenden Chassidismus ebenfalls deutlich zwei Gruppen von Anhängern heraus. Da ist zunächst der innere Zirkel von Zaddikim, künftigen Führungsfiguren (wie der Maggid), die eine Initiation vom Range einer sinaitischen Offenbarung empfangen. Um diese herum scharen sich die einfachen Anhänger, die Chassidim, die sich einem bestimmten Zaddik anschließen. Viele Legenden berichten von ehemaligen Gegnern der werdenden chassidischen Strömung (Mitnaggedim<sup>84</sup>), die das Lager wechseln und sich dem Besch“t bzw. einem seiner Nachfolger anschließen. Sie werden zu meist mit konventionellen (lurianischen) Methoden, wie etwa der Sündenprophetie, zu einem Wechsel der Denomination motiviert.<sup>85</sup>

## 6. Zusammenfassung

Ziel des Essays war es, zwei Sets von entstehenden religiösen Bewegungen miteinander zu vergleichen, von denen zu vermuten stand, dass sie (auch) mittels Konversionslegenden miteinander interagieren. Die Arbeitshypothese behauptete eine besondere Eignung solcher Narrative, Grenzen und Propria der neuen Strömungen aufzuzeigen.

Für die rabbinische Bewegung konnte gezeigt werden, dass ihre (wenigen) Konversionserzählungen ohne weiteres als counter-narrative zu

---

84 Unter diesen Mitnaggedim firmieren sehr prominent die sog. old style Hassidim – d.h. zumeist asketisch orientierten Kabbalisten, die ihr Leben im Sinne der lurianischen Zirkel gestalteten.

85 Eine (eher kleine) Gruppe von Legenden beschreibt die Rettung von Juden vor der Konversion zum Christentum; dies aber wäre bereits eine neue Geschichte.

den (zahlreichen) entsprechenden Texten des Neuen Testaments gedeutet werden könnten. So wurden jedwede charismatischen Züge der bekehrenden Meister unterdrückt, ja, oft gestalteten die prospektiven Anhänger ihre Lebenswende erstaunlich eigenständig. Die Bekehrung zum Torastudium – so überragend wichtig dies auch immer genommen wird – wird sogar relativ beiläufig erzählt. Eschatologische Hast, wie im werdenden Christentum allenthalben spürbar, erscheint völlig ausgeblendet. So ist der Prozess der Lebenswende, der wesentlich aus dem lernenden Umgang mit der Tradition besteht, auch betont lang. Auf deren Motive kommt es nicht wirklich an. Himmlische Interventionen (wie etwa beim Apostel Paulus) sind es jedenfalls nicht – eher der Wunsch, eine Frau für sich zu gewinnen.

Die drei anderen werdenden Strömungen präsentieren ihre Konversionen als ein wesentliches Vehikel, die jeweils neue Identität zu formulieren. Dabei grenzen sie sich jeweils gegen andere jüdische Fraktionen ab: gegen konkurrierende Gruppen der Spätantike, gegen andere Gemeinschaften von Kabbalisten oder gegen die old-style Chassidim. In der Regel werden dabei ein äußerer und ein innerer Kreis von Anhängern sichtbar. Einige der die Konversionen bzw. Transformationen motivierenden Faktoren erweisen sich dabei als erstaunlich stabil: Immer wieder findet sich (1) der neue Gebrauch bzw. eine neue Interpretation von Traditionsschriften (Bibel oder Sohar) thematisiert. Dies insofern nicht verwunderlich, als dass ebendiese Texte als ideale Brücke zwischen dem Alten und dem Neuen, der Anerkennung als jüdische Strömung und dem Bedürfnis nach Reform, fungieren. Weiterhin sind Jesusbewegung, Lurias Anhänger und die chassidische Strömung darin einig, dass es (2) einer charismatischen Autorität bedarf, um Menschen von sich zu überzeugen. Den prospektiven Anhänger erwarten bei einem Wechsel der Denomination bzw. der Affiliation (3) spirituelle

und/oder physische Erneuerung. Letztere repräsentiert sehr häufig das ausschlaggebende Motiv.

Biblische Rollenmodelle spielten bei der Konversion selbst eine erstaunlich geringe Rolle.<sup>86</sup> Sie werden häufiger eingesetzt, um die charismatische Autorität einer Gründerfigur abzusichern. Bedeutender erscheint demgegenüber das ‚sinaitische‘ Muster. Das leuchtende Antlitz des Aquilas oder die Theophanie-Erscheinungen im Umgang mit mystischen Schriften dienen als Bestätigung für den jeweils neuen Lebensweg.

Erstaunlich ist ferner die höchst unterschiedliche Position der beobachteten Strömungen hinsichtlich der physischen Welt, zur Einheit von Leib und Seele. Hier betonen die sich abgrenzenden Strömungen (rabbinische Bewegung und Chassidismus<sup>87</sup>) die Notwendigkeit, den Bruch in der menschlichen Existenz, die Zerrissenheit von Geist und Körper, zu überwinden. Das werdende Christentum und Lurias Nachfolger zeigen sich hingegen höchst beeindruckt von der Macht der Sünde, die eben diesen Bruch aufreißt. Askese und Distanz zur materiellen Welt scheinen hier das Gebot der Stunde.

Die komparatistischen Versuche, die im vorliegenden Essay an einem eng umgrenzten Satz von Narrativen praktiziert worden sind, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass deren Ergebnisse sehr vorläufiger Natur sind. Es hat sich gezeigt, dass die terminologische Bemühungen, des Konversionsproblems Herr zu werden, weiter zu entwickeln sind. Es scheint, als würden insbesondere die substantialistischen Distinktionen zwischen der ‚radikalen Lebenswende‘ einer Konversion und den weniger einschneidenden einer Transformation (oder eines De-

---

86 Eine gewisse Ausnahme bilden die Erzählungen um den bereits erwähnten Abraham Berukhim. Ihm soll Luria zugeschrieben haben, eine Re-Inkarnation des Propheten Jeremia zu sein (vgl. Benayahu: 228, רוקדור). Späterhin perfektionierte der Ar“i die Bußpraxis des ambitionierten Büßers dahingehend, dass Berukhim auch einer Vision des Propheten gewürdigt wurde (ibid., 230).

87 Zumindest in den Legenden.

nominationswechsels) nicht tragen. Der persönliche Einschnitt eines Übergangs von einer kabbalistischen Gruppierung zu einer anderen, von den old style Chassidim zum Chassidismus wird als genauso gravierend empfunden, wie der Wechsel vom ‚Heidentum‘ zum Anhänger der Jesusbewegung.

## Literatur:

- Allievi, Stefano: “Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans”, in: *Social Compass* 46 (1999), 283-300.
- Banajahu, Meir: מבחינה וערכו, נוסחאותיו וגילגולי נוסחאותיו האר"י. גילגולי נוסחאותיו וערכו, מבחינה ואזכרות ראשונים, Jerusalem 1967.
- Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- Cohen, Shaye J.D.: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley u.a. 1999.
- Crüsemann, Frank: „Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der „Fremden“-Gesetze im Alten Testament“, *WuD* 19 (1987), 11-24.
- Enger, Philipp A.: Art. Proselyt (AT), [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de).
- Faierstein, Morris M.: *Jewish Mystical Autobiographies*, New York, Mahwah 199.
- Feldman Louis: *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993.
- Fine, Lawrence: *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos*, Stanford 2003.
- Ders. (Hg.): *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety: The Beginning of Wisdom*, Mahwah (N.J.) 1984.
- Finn, Thomas F.: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah 1997.



- Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London 1999.
- Gallagher, Eugene V.: "Conversion and community in Late Antiquity", in: *Journal of Religion* 73 (1993), 1-15.
- García-Arenal, Mercedes: "Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale", in: *Social Compass* 46 (1999), 273-281.
- Gaventa, Beverly Roberts: *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Overtures to Biblical Theology 20, Philadelphia 1986.
- Goodman, Martin: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 2001.
- Gooren. Henri: *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York 2010.
- Grözinger, Karl Erich: *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht*, 2 Bde., Wiesbaden 1997.
- Ders.: „Sündenpropheten. Halachaprophete im Judentum Osteuropas“, in: *FJB* 15, 1987, 17-46.
- Hak, Durk: „Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke“, in: *Social Compass* 54, (2007), 295-312.
- Hezser, Catherine: *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, TSAJ 66, Tübingen 1996.
- Himmelfarb, Martha: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993.
- Hirshman, Marc: "Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries", *Havard Theological Review* 93 (2000), 101-115.
- James, William: *Varieties of Religious Experience* (1902), Reprint New York 1958.
- Levinson, Joshua: "Literary Approaches to Midrash", in: Carol Bakhos, (Hg.): *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, 189-226.

- Lofland, John; Stark, Rodney: "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875.
- [Midrasch Tanchuma]: ספר מדרש תנחומא, zwei Bde., Wilna 1909.
- Milgrom, Jacob: „Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel“, *JBL* 101 (1982), 169-176.
- Mintz, Benjamin (Hg.): שבחי הבעש"ט עם הוספות, Jerusalem 1969.
- Morrison, Karl F.: *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*, Charlottesville 1992.
- Nock, Arthur Darby: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- Porton, Gary: *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago Studies in the History of Judaism, Chicago 1994.
- Posten, Larry: *Islamic Daiwah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Oxford 1992.
- Rambo, Lewis R.: "Bibliography: Current Research on Religious Conversion", *Relig. Stud. Rev.* 8 (1982), 146-159.
- Ders.: „Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change“, in: *Social Compass* 46, 1999, 259-271.
- Ders.: *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London 1993.
- Rodkinson, Michael Levi: עדה צדיקים, Lemberg 1864.
- Rosenbloom, Joseph R.: *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978.
- Sanders, Jack T.: *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London 2000.
- Ders.: "Did Early Christianity Succeed Because of Jewish Conversions?“, in: *Social Compass* 46, 1999, 493-505.

- Schäfer, Peter: "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey to Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", in: *JJS* 35 (1984), 19-35.
- Schechter, Salomon: "Safed in the Sixteenth Century- A City of Legists and Mystics", in: ders., *Studies in Judaism*, Bd. 2, Philadelphia 1908 (Reprint 2003), 202-286.
- Segal, Alan F.: *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, London 1990.
- Snow, David A.; Machalek, Richard: "The Convert as a Social Type", in: Randall Collins (Hg.), *Sociological Theory*. San Francisco (1983), 259-289.
- Dies.: „The Sociology of Conversion“, in: *Ann. Rev. Sociol.* 10 (1984), 167-190.
- Spiegel, Gabrielle M.: *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore 1997.
- Stolz, Fritz: "From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm", in: Jan Assmann, Guy G. Stroumsa (Hg.): *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u.a. 1999, 9-29.
- Talabardon, Susanne: *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg 2011.
- Theißen, Gerd: *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.
- Travisano, Richard V.: „Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations“, in: Gregory P. Stone, Harvey A. Farberman (Hg.): *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham, Mass. 1970, 594-606.
- Vital, Chajim: שער רוח הקודש, J. Aschlag (Hg.), Tel Aviv 1961.
- Wohlrab-Sahr, Monika: "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle", *Social Compass* 46 (1999), 351-362.
- Der Talmud wurde nach der Standardausgabe Wilna (Romm) zitiert.