

# MORGEN-GLANTZ

Zeitschrift  
der  
Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft

Im Auftrag der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft  
herausgegeben von

Rosmarie Zeller

20 (2010)

Peter Lang  
Bern • Berlin • Bruxelles • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Redaktion: Eva Edelmann, Zürich

Satz und Layout: Johannes Hartmann, Stadtarchiv Sulzbach-Rosenberg

„MORGEN-GLANTZ“. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft erscheint einmal im Jahr.

Mitglieder der Gesellschaft erhalten die Zeitschrift kostenlos.

Korrespondenz, die die Zeitschrift betrifft, ist an die Adresse der Herausgeberin zu richten:

Frau Prof. Dr. Rosmarie Zeller, Universität Basel, Deutsches Seminar,  
Nadelberg 4, CH – 4051 Basel

e-mail: [Rosmarie.Zeller@unibas.ch](mailto:Rosmarie.Zeller@unibas.ch)

Korrespondenz, die die Gesellschaft betrifft, ist an folgende Adresse zu richten:

Knorr von Rosenroth-Gesellschaft

Postfach 1254, D - 92230 Sulzbach-Rosenberg

Paket: Luitpoldplatz 25, 92237 Sulzbach-Rosenberg

Tel.: 09661 / 87768-21

Fax: 09661 / 87768-20

e-mail: [info@knorr-von-rosenroth.de](mailto:info@knorr-von-rosenroth.de)

Internet: [www.knorr-von-rosenroth.de](http://www.knorr-von-rosenroth.de)

Publikationen zur Besprechung sind an die Geschäftsstelle oder an die Herausgeberin zu richten. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung besteht nicht.

Titelbild: Samuel Hirszenberg (1865-1908):

*Uriel Acosta und der Junge Baruch Spinoza* (1901). Paris Louvre

Copyright: Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft

ISBN: 978-3-0343-0497-9

ISSN: 0942-0924

## Tritt auch der Leib über? Zur „Psychosomatik“ der religiösen Konversion im Ausgang von Jehuda Halevi

### I.

Im Folgenden geht es um die leibliche Komponente beim Neueintritt in ein religiöses Bekenntnis. Dieser Vorgang ist entweder die erstmalige Dokumentation einer geklärten Überzeugung und/oder der Übertritt aus einem anderen Bekenntnis.<sup>1</sup> Dass ein solcher Schritt die Leiblichkeit des Menschen betrifft, zeigt die Fülle leiblicher Verrichtungen und Zeichen, die mit religiösen Initiationen allgemein verbunden sind. Ich diskutiere die Frage im Blick auf den Eintritt in das Judentum und wähle als Ausgangspunkt das philosophische Hauptwerk des mittelalterlichen Autors Jehuda Halevi (geb. vor 1075; gest. 1141): *Das Buch Kusari*.<sup>2</sup> Jehuda Halevi war innerhalb der jüdischen Tradition einer der am stärksten somatisch orientierten Denker. Er knüpfte die Bestimmung des Judentums in sehr exklusiver Weise an eine Lehre leiblicher Abstammung. Auch seine Auffassung von der gottgefälligen Praxis ist in hohem Maß

- 
- 1 Die *innerkonfessionelle* Bedeutung der *conversio* als Umkehr, die eine Bewegung von Sündenerkenntnis und Buße zum Abschluß bringt, ist hier nicht angesprochen.
  - 2 Ich zitiere (unter Angabe von Abschnitt und Seitenzahl) nach Jehuda Halevi, Abu-L-Hasan: *Das Buch Al-Chazari*. Aus dem Arabischen übers. von Hartwig Hirschfeld. Wiesbaden 2000. – Ferner wurden herangezogen Jehuda Halevi: *The Kuzari. An Argument for the Faith of Israel*. Transl. [into English] by Hartwig Hirschfeld. New York 1964; sowie der Kommentar von David Cassel: *Sefer ha-Kusari. Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi*. Hg. und [aus dem Hebräischen des Jehuda ibn Tibbon] übers. von David Cassel. Berlin <sup>3</sup>1909. – Zu den Lebensdaten und als allgemeinen Überblick vgl. Yossef Schwartz: *Art. Jehudah ben Shmuel Halevi*. In: *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*. Hg. von Andreas Kilcher und Otfried Fraisse. Stuttgart 2003, S. 24-28.

eine Lehre von leiblichen Erfahrungen. Daher nimmt an Jehuda Halevi auch die Frage des Eintritts in das Judentum ein prägnantes Profil an: Hat er eine Theorie darüber, ob und wie ein Nicht-Jude leiblichen Anteil an dieser Abstammung gewinnen kann? Der *Kusari* ist für diese Frage prädestiniert. Er entfaltet zwar eine philosophische Theologie des Judeseins, aber Jehuda Halevi hat sie mit einer Rahmenerzählung umgeben, die im Kern nichts anderes ist als der Bericht von einer erfolgreichen Konversion zum Judentum.<sup>3</sup>

Das Buch beginnt mit dem Traum eines Fürsten vom Volk der Chasaren. Ein Engel teilt ihm mit: „Deine Gesinnung ist Gott wohlgefällig, nicht aber dein Tun“ (Einleitung, Hirschfeld S. 1). Das lässt dem Fürsten keine Ruhe, und er beruft verschiedene Berater: einen Philosophen, einen Christen, einen Moslem und einen Juden. Sie sollen ihn lehren, wie sein Handeln gottgefällig werden könne. Von vornherein steht also das Tun des Menschen im Zentrum. Auch die Konversion wird wesentlich zur Frage nach dem Erwerb einer gottgefälligen Praxis. Von allen Beratern besteht nur der jüdische Gelehrte vor dem Urteil des Fürsten, und es kommt zu einem intensiven Lehrgespräch über die Grundlagen des jüdischen Denkens und Lebens. In fünf Büchern wird in Dialogform die Auseinandersetzung des Chasarenfürsten mit seinem Lehrer entfaltet. Vom Duktus des Gesamtwerkes her gesehen schon recht bald tritt er zum Judentum über. Buch II beginnt mit einem kurzen Bericht über dieses Ereignis:

Die nächste Handlung des Chazarî war, wie in den Chroniken der Chazaren erwähnt ist, dass er das Geheimnis seines Traumes seinem Vezier offenbarte, wie auch die Wiederholung des Traumes, dass er das gottgefällige Thun auf den Bergen von Warsân aufsuchen sollte. Sie gingen nun Beide, der König und sein Vezier, zu dem wüsten Gebirge am Meere und gelangten Nachts zu jener Höhle, in welcher die Juden jeden Sabbath zu feiern pflegten. Sie offenbarten sich Ihnen, traten in ihren Glauben ein, liessen sich in dieser Höhle beschneiden, und kehrten in ihr Land zurück, begierig das jüdische Gesetz kennen zu lernen. (Buch II 1, S. 50)

Anschließend wird erzählt, wie der Fürst und sein Wesir in ihrem Volk für die Verbreitung des neuen Glaubens sorgen, jüdische Lehrer einla-

---

3 Der Bericht hat zwar einen historischen Anlass, ist in Detail und Stil jedoch eine literarische Fiktion. Zu deren Formanalyse vgl. Yochanan Silman: *Philosopher and Prophet. Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of his Thought*. Albany, NY 1995, S. 331-339 (Kap. 22: „Form and Content in the *Kuzari*“).

den und schließlich unzählige Nachfolger finden. Die Frage ist nun, ob dieser Rahmenerzählung eine *Theorie* der Konversion zur Seite geht. Das ist, wie sich erweist, mit Schwierigkeiten verbunden.

Jehuda Halevi macht nur an einer einzigen Stelle eine grundsätzliche Ausführung zur Konversion. Die Stelle ist ebenfalls kurz und findet sich knapp vor dem soeben zitierten Bericht. Der rabbinische Gelehrte grenzt sich, um die Leidensbereitschaft des jüdischen Volkes zu belegen, von dem seiner Meinung nach allzu einfachen Übertritt zum Islam ab. Dort nämlich genüge das Sprechen einer bestimmten Bekenntnisformel.

Wir stellen nicht jeden mit uns gleich, der nur durch ein Wort in unseren Glauben eintritt, sondern verlangen Thaten, zu denen Selbstüberwindung verbunden mit Reinigung, Belehrung, Beschneidung und zahlreichen religiösen Vorschriften gehört; er muss überhaupt unsere Lebensweise annehmen. Zu den Bedingungen und Gründen der Beschneidung gehört ferner, dass er stets daran denke, dass sie ein göttliches Kennzeichen sei, das Gott für das Organ der mächtigsten Begierde angeordnet habe, dass diese gebändigt werde, dass man sich desselben nur in angemessener Weise bediene und den Samen nur zur passenden Gelegenheit, in passender Art und gebührender Weise von sich gebe. Dann kann er ein edler Same werden, geeignet göttliche Einwirkung zu empfangen. Wer auf diesem Wege wandelt, erhält für sich und seine Nachkommen einen wahrhaft reichen Antheil an der Gottesnähe. Trotzdem aber wird der in den Glauben Israels [E]intretende mit dem Eingeborenen nicht gleichgestellt, weil die Eingeborenen in durchaus bevorzugter Weise der Prophetie würdig sind, während jene anderen höchstens das erreichen können, dass sie von diesen lernen und Fromme und Gelehrte, nicht aber Propheten werden. (I 115, S. 47)

Jede einzelne dieser Bestimmungen verweist auf eine reiche Tradition der Erörterung und religionsgesetzlichen Klärung. Zugleich ist darauf zu achten, dass Jehuda Halevi hier den Gelehrten Dinge sagen lässt, die nur teilweise für seine eigene Gegenwart gültig sein können: Die Möglichkeit zur Prophetie, die den geborenen Juden hier zugesprochen wird, ist außerhalb des Heiligen Landes und nach Zerstörung des Tempels auch im Volk der Israeliten mindestens fraglich geworden. Die Zerstreuung unter die „Völker der Welt“ (*Galut*) hat hier eine entscheidende Änderung bewirkt. Das hat Konsequenzen auch für die Frage der Konversion. Ich komme am Schluss darauf zurück.

Zunächst richten wir das Augenmerk auf die rabbinische Tradition. In der kurzen Bestimmung aus *Kusari* I 115 treffen exemplarisch zwei

Stränge der Erörterung aufeinander.<sup>4</sup> Der eine betont den Entschluss des Konvertiten zu einer jüdischen Lebensweise gemäß den Geboten der Tora. Trifft er ihn, so gilt der Schritt im Wesentlichen als vollzogen. Diese Tradition kann man mit Avi Sagi und Zvi Zohar als das Paradigma aus dem Traktat *Demai* der *Tosefta* bezeichnen. Dort wird es erstmals eingeführt. Die Struktur des Arguments ist aufschlussreich. Es geht in *Demai* nicht nur um den Eintritt in die jüdische Gemeinschaft, sondern allgemein darum, wie man einer bestimmten Gruppe zugehörig wird. Wie z.B. wird ein Israelit Mitglied in einer Gruppe (הבורה), die sich durch gesteigerte halachische Observanz auszeichnet? Das geschieht wesentlich dadurch, dass der Betreffende die Regeln, die in dieser Gruppe gelten, lernt und für seine Praxis akzeptiert. Ähnliches gilt nun auch für den zum Judentum Übertretenden. Die *Tosefta* erklärt das nicht in positiver Darlegung, sondern indirekt. Ein Sonderfall menschlichen Verhaltens wird angenommen, über den dann auf eine Weise entschieden wird, die ex negativo die dahinter stehende allgemeine Regel durchscheinen lässt.<sup>5</sup> So heißt es: „[Betrachten wir] einen Ger [d.h. hier: einen Konvertiten], der alle Gebote der Tora auf sich nimmt außer einem. [Die Konsequenz ist:] Er wird nicht [als Konvertit] anerkannt.“<sup>6</sup> Das bedeutet: Nähme er ausnahmslos alle Gebote auf sich, so würde er anerkannt. Dies ist die Regel, nach der – wie bei allen in dieser Passage diskutierten Fällen – auch die Konversion zum Judentum erfolgt.

Aber nicht dies allein ist das Interessante. Was geschieht nämlich, wenn sich ein Konvertit, der bereits anerkannt war, gegen eine Bestimmung der Tora vergeht? „Ein Ger, wo er alle Gebote der Tora auf sich nimmt und ist der Nichtbeachtung eines der Gebote überführt: Er gleicht einem israelitischen Abtrünnigen.“<sup>7</sup> Hier liegt der entscheidende Punkt. Ein „israelitischer Abtrünniger“ ist und bleibt ein Vollmitglied

4 Vgl. zum Folgenden Avi Sagi und Zvi Zohar: *Transforming Identity. The Ritual Transition from Gentile to Jew – Structure and Meaning*. London 2007, bes. S. 108-140. Ich danke Nina Redl vom Jewish Theological Seminary, New York, für diesen Hinweis.

5 Vgl. allgemein zur Logik eines solchen Verfahrens Ronen Reichman: *Abduktives Denken und talmudische Argumentation. Eine rechtstheoretische Annäherung an eine zentrale Interpretationsfigur im babylonischen Talmud*. Tübingen 2006 (Texte und Studien zum Antiken Judentum, Bd. 113).

6 *Tosefta*, Ausg. Liebermann, Traktat *Demai*, 2.5, zit. von Sagi/Zohar: *Transforming Identity* (wie Anm. 4), S. 109.

7 *Demai* 2.4; Sagi/Zohar, ebd.

des israelitischen Volkes, und er kann diesen Status nicht mehr verlieren, selbst wenn er sich gegen das göttliche Gesetz vergeht. Er ist zwar abtrünnig und hat Strafe zu gewärtigen, aber er ist kein Nicht-Jude und kann dies niemals mehr werden. Während bei allen anderen Gruppen das Brechen der Gebote den Ausschluss zur Folge hat, spricht die Rückkehr in den Zustand vor der Zugehörigkeit, so ist dies bei der Konversion nach der vollzogenen Anerkennung durch die Autoritäten nicht mehr möglich. Der Konvertit ist ein für alle Mal übergetreten. In dem Strang der Tradition, der dieses Motiv fortspinnt, liegt das Hauptgewicht auf der Entscheidung des Konvertiten. Beschneidung und andere leibbezogene Verrichtungen treten in den Hintergrund.

Dem steht eine zweite Tradition gegenüber. Hier stehen die leiblich vollzogenen Rituale im Vordergrund: v. a. Beschneidung und Untertauchung.<sup>8</sup> Der Locus classicus hierfür ist der Traktat *Jewamoth* des *Babylonischen Talmud*, besonders die Seiten 46a bis 48b. Vom Lernen der Gebote und entsprechender Unterweisung ist hier zwar auch die Rede, aber nur als einer begleitenden Verrichtung beim Ritual der Untertauchung. Auf ihr und der Beschneidung liegt das Schwergewicht. Das Ganze kulminiert in der Feststellung: „Ein Übertretender gleicht einem neugeborenen Kind“ (גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי) – b *Jew.* 22a). Das wird in der Tradition mitunter so ernst genommen, dass dieses Neugeborenen-Werden als Neugründung der Physis gilt. Maimonides etwa wird das Beispiel bringen, dass dann, wenn mehrere Mitglieder einer nicht-jüdischen Familie zum Judentum übertreten, ihre bisherige Verwandtschaft völlig annulliert ist. Nun kann sogar ein Vater seine Tochter, eine Mutter ihren Sohn, ein Bruder seine Schwester heiraten.<sup>9</sup> Der Übertritt ist eine solch grundlegende Metamorphose, eine „reconfiguration of human reality“,<sup>10</sup> dass Handlungen, die sonst als Inzest gelten, völlig umgewertet werden. Was zeitlich vor der Konversion lag, wird schlechthin negiert.

---

8 Die ursprünglich ebenfalls zu dieser rituellen Dimension gehörige Darbringung eines Opfers tritt in der talmudischen Erörterung zurück, wo es um die Praxis nach Verlust des Tempels geht.

9 Vgl. Maimonides: *Mischne Tora, Hilchot issure biah* 14.11, zit. in Sagi/Zohar: *Transforming Identity* (wie Anm. 4), S. 271f.

10 Sagi/Zohar: *Transforming Identity* (wie Anm. 4), S. 272.

## II.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Paradigmen steht auch Jehuda Halevi. Aus beiden scheint er etwas aufzunehmen, aber er hebt sich doch zugleich scharf ab von diesen letztlich grenzoffenen Formen jüdischer Selbstbestimmung. Zunächst einmal ist für ihn die Zugehörigkeit zum Volk der Israeliten ausgesprochen streng an die Abstammung geknüpft. Seit Erschaffung des Menschen gibt es genau einen roten Faden, der das Erbe der Erwählung, die Adam von Gottes Seite zuteil wurde, in der Geschichte der Menschheit durchträgt.<sup>11</sup> Diese Eigenschaft, das Kleinod (סגולה) des Menschseins zu sein, wird in den ersten Generationen immer vom Vater auf genau einen Sohn oder vom Großvater auf genau einen Enkel übertragen. Generationsfolge und Übertragungsfolge sind also nicht identisch, aber es gilt die personale Singularität. Die Eigenschaft des Kleinods geht von Adam auf Abel über, nicht aber auf Kain. Nach Abels Ermordung geht sie auf Seth über, „der dem Adam ähnlich, sein Kleinod und Herz war, während die anderen nur Schalen waren und schlechte Feigen“ (I 95, S. 32). Immer weiter überträgt sie sich von einem auf den nächsten, so von Noah auf seinen Sohn Sem, nicht aber auf Ham und Japhet, von Abraham auf Isaak, nicht aber auf Ismael, von Isaak auf Jakob, nicht aber auf Esau. Erst mit den zwölf Söhnen Jakobs ist die personale Singularität beendet, und alle zwölf werden Träger der Erwähltheit (I 47 und 95). Von nun an gehört sie einem Kollektiv, und alle Kinder kommender Generationen haben daran Teil. Das liegt in dem Ausdruck „Kinder Israels“ (בני ישראל), d.h. der Kinder Jakobs, dem am Jabok der neue Name „Israel“ verliehen wurde (Gen 32,23-33).

Diese Absonderung der Auserwählten gegenüber der übrigen Menschheit ist radikal. Jehuda Halevi führt sie auf die Schöpfung des Menschen selbst zurück. Die genealogische Differenz entsteht nicht in der Geschichte der Menschheit, etwa durch göttlichen Eingriff. Das wird an dem deutlich, was Jehuda Halevi nicht in seine Vorstellungen aufnimmt. Man konnte im Einklang mit bestimmten Midraschim durchaus der Meinung sein, dass die Auserwähltheit an einem bestimmten Punkt *innerhalb* der Geschlechterfolge verliehen wurde: so im göttlichen Se-

---

11 Vgl. *Kusari* I 47, 95, 103; zum Folgenden David Novak: *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*. Cambridge u.a. 1995, bes. S. 213-225.



gen, der Abraham und seinem Samen zuteil wird (Gen 15,5), oder gerade in dem erwähnten Kampf Jakobs am Jabok. Die Eigenschaft der Erwählung der „Kinder Israels“ ließe sich durchaus mit der Gabe des neuen Namens in Verbindung setzen.<sup>12</sup> Auch das leibliche Zeichen dieses Kampfes, die bleibende Hüftverletzung Jakobs bzw. Israels, um deretwillen die Speisegebote verbieten, die „Spannader“ (גיד הנשה) eines Tieres zu essen (Gen 32,33), ist geeignet, eine solche Deutung zu stützen. Sei es also das Prinzip des Samens Abrahams (זרע אברהם), sei es die Verleihung des Namens „Israel“ am Jabok: Beide Ereignisse konnten durchaus als die Prägung einer auch leiblich verstandenen Erwähltheit durch göttlichen Einfluss gedeutet werden. Das aber würde bedeuten, dass vor der Erwählung alle Menschen eine gemeinsame Geschichte hatten. Wer dann in das Judentum eintritt, kann auf eine wenn auch entfernte adamitische Gleichrangigkeit mit den Kindern Israels verweisen. Nichts davon bei Jehuda Halevi. Er bindet die Erwähltheit Israels an eine Spaltung bereits in der Nachkommenschaft Adams. Wer Israelit werden will, erstrebt damit das radikal Andere.<sup>13</sup>

Das führt uns, wenn wir an die beiden Paradigmen für die Konversion denken, zunächst zur leibbezogenen Seite des Übertritts, die v. a. im Talmudtraktat *Jewamoth* zur Sprache kam. Aber auch hier fällt sofort auf, dass Jehuda Halevi etwas weglässt. Nirgends weist er auf die neben der Beschneidung zweite rituelle Handlung hin: die Untertauchung. *Jewamoth* legt auf sie erhebliches Gewicht, besonders deutlich in folgender Meinungsäußerung: „Über das Untertauchen ohne Beschneidung stimmen alle überein, daß es genüge [um eine Konversion zu bewirken]; sie streiten nur über die Beschneidung ohne Untertauchung“.<sup>14</sup> Die Doppelheit des leiblichen Rituals hat immer wieder Deutungen angeregt, etwa zu der Frage, ob es Stufen auf dem Weg in die

---

12 Vgl. Gary G. Porton: *The Stranger within Your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature*. Chicago u.a. 1994, S. 2 und S. 222.

13 Das gilt natürlich auch für einen Israeliten, der zum Christentum oder zum Islam übertritt. Diese Gefahr war zweifellos ein Motiv für Jehuda Halevi, die Differenz zwischen Israel und der übrigen Menschheit so stark zu betonen; vgl. Silman: *Philosopher and Prophet* (wie Anm. 3), bes. S. 110. Für meine systematische Erörterung stelle ich jedoch auch hier die historische Betrachtung zurück.

14 b *Jew.* 46b; vgl. die Erörterung der verschiedenen Positionen in Sagi/Zohar: *Transforming Identity* (wie Anm. 4), S. 120-129, zur zit. Stelle: S. 124.

Zugehörigkeit zu den Kindern Israels gebe.<sup>15</sup> Auch hier erweckt Jehuda Halevi den Eindruck einer Einseitigkeit. Allerdings könnte er geltend machen, dass erstens die Bibel selbst der Untertauchung nirgends dieselbe Bedeutung gibt wie der Beschneidung, und dass zweitens gerade der Talmud für die Beschneidung – und zwar die des Nichtjuden! – einen Zusammenhang mit der Schöpfung herstellt.

Im Traktat *Schabbat* wird zwischen der Beschneidung eines geborenen Juden und der eines Konvertiten unterschieden. Bei dem geborenen Juden spricht, nachdem der Beschneider, also der *Mohel*, einen Segenspruch gesagt hat, der Vater des Kindes: „der uns durch seine Gebote geheiligt und uns befohlen hat, es [das Kind] in das Bündnis unseres Vaters Abraham aufzunehmen“ (b *Schabbat* 137b). Bei der Beschneidung eines Proselyten dagegen spricht derjenige, der im Anschluss an den *Mohel* in Stellvertretung eines jüdischen Vaters redet:

der uns durch seine Gebote geheiligt und uns befohlen hat, die Proselyten zu beschneiden und von ihnen das Bündnisblut tropfen zu lassen. Wenn nicht das Bündnisblut, so würden nämlich Himmel und Erde nicht bestehen, wie es heißt ‚Wenn nicht mein Bündnis Tag und Nacht, so würde ich die Ordnungen von Himmel und Erde nicht gesetzt haben‘ [Jer 33,25]. (ebd.)

Die Beschneidung des Konvertiten ist somit ein Gedenken der Welterschöpfung, während die Beschneidung des geborenen Juden den Bund mit dem Erzvater aufruft.<sup>16</sup> Die Beschneidung des Konvertiten begründet, wenn wir Jehuda Halevis Auffassung der Erwähltheit dazu in Beziehung setzen, eine gleichsam kosmisch aufgeladene Somatik. Erstens ist für die Schöpfung selbst und ihren Bestand das Bündnis zwischen Gott und Israel eine notwendige Bedingung, und zweitens wird genau diese Bedingung durch das leibliche Ritual der Konversion sowohl bestätigt als auch kontinuiert. Wollte man den zitierten Segenspruch so lesen, dann könnte man durchaus annehmen, dass die Beschneidung doch die Kluft der radikalen Andersheit zu überbrücken scheint. Dem Ritual wäre die Kraft verliehen, dem Konvertiten Anteil an der Leiblichkeit Israels zu gewähren, obwohl – ja geradezu weil – sie in einem unmit-

---

15 So etwa in der Auffassung, die Beschneidung sei der Eintritt in die Heiligkeit des Samens Abrahams, die Untertauchung dagegen der Eintritt in die Heiligkeit Israels (vgl. Sagi/Zohar: *Transforming Identity* (wie Anm. 4), S. 279, mit Bezug auf Jizchak Rabinowitsch: *Secher Jizchak*. Jerusalem 1990, Abschnitt 31).

16 Vgl. Porton: *The Stranger* (wie Anm. 12), S. 141.

telbaren Rapport zur Schöpfung steht. Ich komme am Schluss noch einmal auf diesen Segensspruch zurück.

### III.

Nun bleibt zweitens zu fragen, wie es um Jehuda Halevis Lehre vom gottgefälligen Tun steht, die er durch den Traum des Chasarenfürsten zur Hauptsache erhoben hatte. Das betrifft die andere Seite der Konversionsdiskussion, nämlich die Entscheidung zur jüdischen Lebensweise und für die Gebote Gottes. Zunächst unterscheidet Jehuda Halevi wie andere vor ihm und nach ihm zwischen solchen Geboten, deren Sinn (טעם) der Mensch kraft seiner Vernunft einzusehen in der Lage ist, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. So sind bestimmte Gebote der Moral unserer Vernunft nachvollziehbar,<sup>17</sup> etwa, um nur das Minimum zu bezeichnen, gewisse Standards für jedes Zusammenwirken von Menschen. Sogar eine Räuberbande befolgt intern gewisse Moralgrundsätze, wie sie auch in der Tora formuliert sind, um handlungsfähig zu bleiben.<sup>18</sup>

Der Schwerpunkt Jehuda Halevis liegt jedoch auf den Geboten, die wir nicht durch Vernunft, sondern *allein* durch Tradition, durch „Hören“ kennen (שמעויות); charakteristischerweise nennt er sie auch die „göttlichen“ (אלוהיות). Diese Gebote formen jenes

Gesetz, durch welches Israel, als Zusatz zu den Vernunftgesetzen ausgezeichnet worden ist. Darin ward ihnen der Vorzug des göttlichen Einflusses zu Theil, ohne dass sie wussten, wie es gekommen war, dass die ‚Herrlichkeit Gottes‘ zwischen sie herniederstieg und ‚Feuer des Herrn, verzehrend‘ ihre Opfer; wie sie die Anrede des Herrn hörten, wie ihnen alles sich ereignete, was sie erlebt haben, Dinge, die der Verstand nicht annehmen würde, wenn nicht Augenschein und eigene Erfahrung gewesen wären, gegen welche es keinen Widerspruch giebt. (II 48, S. 84)

Gerade diese Gebote nun, die wir nur durch Hören kennen und aufgrund von Augenschein und eigener Erfahrung anerkennen, sind nach

---

17 *Kusari* II 47 f., III 7 und 11.

18 *Kusari* II 47.

Jehuda Halevi an eine leibliche Disposition geknüpft. Um das zu verdeutlichen, entwirft er eine naturphilosophische Skizze. In *Kusari* III 53 heißt es:

Die religiösen Handlungen sind, wie Naturbildungen, Werke, die sämtlich von Gott genau abgemessen sind und deren Maass der Mensch nicht abzuwägen vermag. Die Naturbildungen sind, wie du siehst, gemessen und gewogen und in ihren Zusammensetzungen nach den vier Elementen gegen einander geordnet. Durch eine geringfügige Kleinigkeit werden sie vollkommen und fertig und erhalten die passende thierische oder Pflanzengestalt. Jede Mischung erhält überhaupt die für sie passende Form und kann sie durch eine unbedeutende Kleinigkeit verlieren. (III 53, S. 164)

Die zweimalige Betonung der „Kleinigkeit“ ist wichtig. Es sind lediglich Nuancen, die den Unterschied zwischen Vollkommenheit und völligem Scheitern bedingen.

Das Ei, siehst Du, wird durch den geringsten Zufall von zu starker Hitze oder Kälte oder eine Bewegung verdorben und kann dadurch nicht mehr die Gestalt eines Küchleins erhalten, welches die Brütung der Henne in drei Wochen zu Stande bringt und ihm eine vollkommene Form giebt. (ebd.)

Das heißt, von Menschen erdachte Versuche, der Natur Bildungen zu entlocken, haben wenig Aussicht. Die Natur selber muss auf die in ihr liegenden „Kleinigkeiten“ hin erlauscht werden. Der Mensch kann in der Natur nur erkennen und handeln, indem er auch hier auf „Augenschein und Erfahrung“ vertraut. Jehuda Halevi zeigt sich als Empiriker. Entsprechendes gilt für das Gebot Gottes: „Wer wollte nun die Handlungen, auf welchen göttlicher Einfluss ruht, abmessen, als Gott allein?“ (ebd.) Zwei Beispiele, das eine wieder aus der allgemeinen Physiologie, das andere aus den ‚zu hörenden‘ Geboten, zeigen das.

Gesetzt du habest noch nie etwas von Beischlaf gehört, kennst dessen Folgen nicht und findest deine Seele nach den niedrigsten der weiblichen Gliedmaassen begierig [...], so würdest du dich selbst wundern und sagen: Diese Bewegungen sind ebenso eitel als widersinnig. Siehst du aber, dass du selbst von einem Weibe geboren bist, dann setzt die Sache dich wieder in Erstaunen, und du merkst, dass du zu den Erhaltern der Welt gehörst, mit denen der Schöpfer die Welt bewohnt machen gewollt hat. (S. 166)

Es geht um das Staunenswürdige eines durch Geschlechtsakt gezeugten Kindes. Jehuda Halevi fährt fort:

Ebenso ist es mit den von Gott bestimmten religiösen Handlungen. Du opferst z.B. ein Lamm, und besudelst dich mit dem Blute, dem Enthäuten, Reinigen der Eingeweide, Waschen, Zergliedern, Sprengen des Blutes, Anordnen des Holzes, Anzünden des Feuers und indem du das Lamm darauf legst; thätest du das nicht nach einem göttlichen Gebote, dann würdest du dieser Verrichtungen lachen und glauben, dass dies eher von Gott entferne, als ihm nahebringe. Ist aber endlich alles in gehöriger Ordnung vollbracht, und du siehst das himmlische [!] Feuer oder spürst in dir einen anderen Geist, den du früher nicht gekannt hattest, oder siehst wahrhafte Träume oder erhabene Erscheinungen, dann weisst du, dass das eine Frucht der vorhergegangenen Thätigkeit und der grosse Einfluss ist, mit dem du in Verbindung getreten, und zu dem du gelangt bist. (ebd.)

Auch hier folgt dem Sich-Einpassen in die richtige Ordnung, diesmal der gottesdienstlichen Gebote, ein staunenswerter Erfolg. Disparate, merkwürdige, ja absurde Teilverrichtungen treten zur Einheit eines Wunders zusammen. Ordnungen dieser Art können nicht gemacht werden, sondern müssen einerseits von der Natur, andererseits durch das Hören der Gebote empfangen werden.

Die erwähnte „Kleinigkeit“ spielt dabei jedes Mal ihre entscheidende Rolle. Auch ihr Eintreten wird von Jehuda Halevi als ein leibliches Ereignis beschrieben. Wichtig ist, auf welche Weise sie zur Wirkung kommt bzw. wo sie ihre Quelle hat: im Handeln des Menschen, in Gott, oder in beidem. Wieder geht es in die zwei Richtungen, einerseits der allgemeinen Physiologie, andererseits der israelitischen Gebotsbefolgung. In *Kusari* II 25 und 26 wird erörtert, was den menschlichen Leib allgemein zur Aufnahme des Gottesgeistes disponiert. Im Hintergrund steht eine aristotelisch-galenische Psychophysik. Den Anknüpfungspunkt aber findet Jehuda Halevi in der Tora, nämlich in der Frage nach jenem Feuer, welches ein wohl arrangiertes Tempelopfer krönt und es gelingen lässt. Was ist die Quelle dieses Feuers? Wem ist es zuzuschreiben? Der Chasarenfürst fragt:

Schwerlich kann der Verstand die Redensarten [Gottes in 4. Mo. 28,2] annehmen: ‚Mein Opfer, mein Brod, zu meinen Feuern, mein angenehmer Geruch‘, wo von den Opfern ausgesagt ist, dass sie Opfer Gottes, seine Speisen und sein Geruch seien. (II 25, S. 73)

Wie kann Gott Dinge und Veranstaltungen des Menschen als die seinen ansprechen? Der Gelehrte antwortet:

Der Ausdruck ‚zu meinen Feuern‘ löst alle Schwierigkeit. Er besagt, dass dieses Opfer, das Brod und der angenehme Geruch, die mir zugeschrieben sind, nur zu *meinen* Feuern gehören, d.h. zu dem Feuer, das auf Gottes Geheiss angefacht worden war, und durch die Opfer gespeist wurde, deren übrig gebliebene Theile dann die Priester verzehrten. Die Absicht dabei war, eine schöne Ordnung zu schaffen, auf welcher der König in erhabenen geistiger, nicht sinnlicher Weise wohnen könnte. (II 26, ebd.)

Das gelingende Opfer, gipfelnd im Entzünden des Feuers, wird insgesamt als Einwohnung Gottes innerhalb der schön eingerichteten Ordnung verstanden. Wir haben ein Sich-Zueignen, eine Eigentumserklärung des vom Menschen vollzogenen Handelns durch Gott. Das Feuer ist jene vom Menschen gemachte und ihm doch zugleich geschenkte „Kleinigkeit“, die das Opfer als Gesamtheit zur Vollkommenheit führt. Um das zu erläutern, wechselt Jehuda Halevi in die allgemeine Physiologie:

Nimm als Gleichniss für den göttlichen Geist die vernünftige Seele, welche im natürlich-thierischen Körper wohnt. So seine vegetativen Elemente gleichmässig vertheilt und seine höheren geistigen Kräfte in eine Ordnung gebracht sind, welche zu einem Zustande fähig sind [sic], der hoch über dem der Thiere steht, so ist er würdig, dass König Verstand in ihm wohne, um ihn zu leiten, zu führen und zu begleiten, so lange diese Ordnung besteht. Erleidet diese aber irgend welchen Schaden, so trennt er sich von ihr. (ebd.)

Jehuda Halevi knüpft an die antike Humoralpathologie, d.h. an die Lehre von den Körpersäften an, um die Niederlassung des Verstandes als Folge einer vollkommenen Ordnung verstehen zu können.

Im Allgemeinen wird die Mischung durchaus eingerichtet und zur Aufnahme der vernünftigen Seele fähig gemacht, welche eine selbständige Substanz ist, nahe gerückt derjenigen der Engel, von denen es heisst: ‚Ihr Aufenthalt ist nicht beim Fleische‘ [Dan 2,11]. (S. 74)

In welchem Teil des Organismus aber gipfelt diese Fähigkeit? Wo findet die substantielle Vernunftseele ihren Ort? – Nach Jehuda Halevi im Herz und nicht etwa, wie es der platonischen Physiologie entspräche, im Gehirn. Wenn diese Aufnahme im Herzen als vollzogen angenommen werden darf, sprich: wenn die Disposition zu einem menschlichen Leben realisiert ist, dann kann in dieser im Herzen lokalisierte Seele wiederum der göttliche Einfluss (הענין האלוהי) seine Wohnung nehmen.

Der göttliche Einfluss wohnt auch nur in einer Seele, welche für den Verstand empfänglich ist, während die Seele sich nur zu dem warmen, naturhaften Geist gesellt, der wieder einen Quellort haben muss, mit dem er verbunden ist, wie die Flammenhitze mit der Spitze des Dochtes. Dem Dochte gleich ist das Herz,<sup>19</sup> und das Herz bedarf des Blutlaufes, das Blut kann nur durch die Verdauungswerkzeuge geschaffen werden, bedarf also des Magens, der Leber mit den Nebenorganen. Ebenso braucht das Herz die Lunge, die Kehle, die Nase [usw.]. (ebd.)

Ähnlich zu dieser im Herzen kulminierenden Physiologie der übrigen Organe, an welche sich der naturhafte Geist, mit ihm die Seele und schließlich der göttliche Einfluss anschließen können, wird der Opfergottesdienst verstanden. Auch dort gibt es eine breit gefächerte und von Jehuda Halevi im biologischen Bild gefasste Organisation. Sie beginnt bei der Stiftung des Volkes und mündet in die Belehrung am Sinai, d. h. in die Gabe der Tora. Deren ‚zu hörende‘ Gebote (שמעויות) instruieren das Volk über das gottesdienstliche Verfahren: die Einteilung und Aufgabenteilung der einzelnen Stämme, die Auswahl derer, die zum Gottesdienst im engeren Sinn berufen sind (die Leviten und Priester), das architektonische Arrangement (Stiftshütte, Allerheiligstes, Opferstätte usw.), die rituellen Vorschriften, welche Tiere zum Opfer taugen, wie sie zu töten und zu zerteilen sind, welche Teile den Priestern zukommen, welche zum Brandopfer anzurichten sind, usw. Schließlich münden alle Formen von Brandopfer in das Entzünden des Feuers. Mit ihm tritt die Transposition ein. Das priesterliche Zünden des Feuers wird zu einem göttlichen Offenbaren. Es stiftet rückwirkend den Sinn des ganzen Geschehens und substantialisiert es als den göttlichen Einfluss (הענין האלוהי).

Das Feuer entstand durch den Willen Gottes, wenn er am Volke Wohlgefallen fand und diene zu[m] Zeichen, dass ihre Bewirthung und Opfergeschenke angenommen waren. Denn das Feuer ist das feinste und edelste von den Körpern unterhalb der Mondsphäre, sein Sitz ist das Fett der Opferstücke, ihr Dampf und der Rauch des Räucherwerks und der Oele, wie es ja die Natur des Feuers ist, nur an Fett und Oel zu haften. (S. 76)

Und dieses Anhaften geschieht – nun wieder physiologisch gelesen – so, „wie die natürliche Wärme sich an die feinsten Fetttheile des Blutes bindet“ (ebd.).

---

19 Nach David Cassel ein galenisches Bild, vgl. Cassel: *Sefer ha-Kusari* (wie Anm. 2), S. 133.

Da schrieb nun Gott den Ganzopferaltar vor, den Räucheraltar, die Lampe, dann die Ganzopfer, das Räucherwerk, das Salböl, das Leuchtöl. Der Ganzopferaltar sollte der Träger des allgemein sichtbaren Feuers sein, während der goldene Altar für das verstecktere und feinere Feuer bestimmt war. An der Lampe sollten das Licht der Weisheit und göttlichen Eingebung, an dem Tische der Ueberfluss und die irdischen Güter haften. [...] Alle diese Dinge stehen im Dienste der Lade und der Cherubim, welche die Stelle des Herzens und der darüber schwebenden Lunge einnehmen. (Ebd.)

Jehuda Halevis Deutung des Opferdienstes ist ein psycho-somatisches Lehrstück über den göttlichen Einfluss.

#### IV.

Zurück zur Frage der Konversion. Der schon im Titel und hier erneut eingeführte Begriff des *Psychosomatischen* stammt aus der Medizin. Das ist ernster gemeint, als es die bisherige Exposition erkennen lässt. In der Tat hat die Seele-Leib-Korrelation für Jehuda Halevi eine diagnostisch-therapeutische Dimension. Das zeigt sich gerade an der Frage des Übertritts zum Judentum. Er wird überhaupt nur möglich, weil Israel seine ontologische Exklusivität relativiert und eine neue Stellung innerhalb der Menschheit einnimmt. Zu diesem Zweck ergänzt Jehuda Halevi seine schöpfungsgenealogische Lehre durch eine spezifisch medizinische Anthropologie. Nicht mehr die ontischen Aspekte bestimmter Attribute strukturieren nun das Verhältnis zwischen Israel und der Menschheit, sondern Gesichtspunkte von geschichtlichem Leiden und dessen Heilung.

Nach unserer bisherigen Darlegung schien für den, der übertreten will, die Hürde immer höher zu werden. Die ontologische Exklusivität des Einzigen Volkes wird durch Jehuda Halevis Deutung des Gottestdienstes zunächst nur bestärkt. Wenn es für ein gottgefälliges Tun erstens des göttlichen Einflusses bedarf, und wenn dieser zweitens an jene Gebote geknüpft ist, die nicht der allgemeinen Vernunft, sondern nur für das Einzige Volk hörbar – und das heißt: praktisch realisierbar – sind, dann scheint ein Nicht-Israelit trotz Beschneidung ausgeschlossen



zu sein.<sup>20</sup> Ist also der Übertritt des Chasarenfürsten die schlecht erfundene Fassade für ein Dogmatik vom unnahbaren Volk? Wenn dennoch die These: der Übertritt ist möglich, festgehalten werden soll, so gibt es unter solchen Bedingungen nur eine Lösung. Von Seiten des Nichtjuden ist nicht mehr zu leisten als das, was der Chasarenfürst unternimmt. Daher kann nur die andere Seite den ersten Schritt tun: Das Einzige Volk muss sich wandeln. Es bedarf einer Metamorphose seines ontologischen Status. Die Exklusivität muss zur Besonderheit relativiert werden, und zwar ohne die Tora zu entkräften. Immer noch gilt Gottes Auszeichnung Israels als „mein Volk“ (עַמִּי), und es bleibt das Kleinod (סגולה) innerhalb der Menschheit. Aber das kann keine radikale Unvergleichbarkeit mehr bedeuten. Kurz, es bedarf eines vermittelnden Momentes. Käme dann der Nicht-Israelit diesem Moment von der gewissermaßen anderen Seite entgegen, so könnte ein Übertritt möglich werden. Meine These lautet: Der historische Verlust des Tempels bildet diese Vermittlung.

Der Übergang in die sog. Zerstreuung unter die „Völker der Welt“ und der Verlust des Tempels spielt eine vielgestaltige Rolle bei nahezu allen Interpreten der *conditio Judaica* in nachbiblischer Zeit. Wo jedoch liegt der spezielle Punkt bei Jehuda Halevi im Blick auf die Konversion? Ihn zu sehen, verlangt Aufmerksamkeit auf die Äußerung, nur „Augenschein und eigene Erfahrung“ statt allgemeiner Vernunft könnten die Gültigkeit der zu hörenden Gebote erweisen.<sup>21</sup> Jehuda Halevis ganze Deutung dieser Gebote ruht auf der Vorstellung von einer eigenen Erfahrung. Ich sage ‚Vorstellung‘, denn er kennt keines der Opfergebote, die er als Beispiele anführt, aus eigener Praxis. Er hat nie den

---

20 *Kusari* III 17 scheint auf den ersten Blick auch unter diesen Bedingungen einen Übertritt *im Prinzip* einzuräumen, vgl. Silman: *Philosopher and Prophet* (wie Anm. 3), S. 150. Gott hat demnach die Menschen (lediglich) durch verschiedene Grade von Naturanlagen unterschieden. Sind dann „einzelne von ihnen oder eine Gesamtheit hinreichend geläutert, so lässt sich das göttliche Licht auf sie nieder“. Das scheint Nicht-Israeliten keineswegs auszuschließen. Dennoch hat der „göttliche Einfluss niemanden gefunden, der seinen Befehl gehorsam aufnahm [...] als einzelne auserlesene Menschen zwischen Adam und Jakob“. Vgl. Jehuda Hallewi, Abu-L-Hasan: *Das Buch Al-Chazarî* (wie Anm. 2), S. 131. Die im Prinzip denkbare Möglichkeit entspricht also nicht der faktischen Schöpfung, sprich: der Entscheidung Gottes.

21 *Kusari* II 48, vgl. Jehuda Hallewi, Abu-L-Hasan: *Das Buch Al-Chazarî* (wie Anm. 2), S. 84 (zit. o. S. 29).

Tempel betreten und nie ein Opfer dargebracht, denn es gibt den Tempel nicht mehr. Es gelten nur die „vier Ellen der Halacha“; und in deren Gebiet fallen gerade nicht mehr die levitischen und priesterlichen Opferpflichten. Mit anderen Worten: Jehuda Halevi spricht über einen Augenschein und über Erfahrungen, von denen nur die Bibel erzählt. Folglich kennt er auch die leibliche Evidenz des göttlichen Einflusses lediglich aus seiner intimen Verbundenheit mit der Vergangenheit. Was die Unmittelbarkeit dieser Verbundenheit trägt und legitimiert, ist die Kontinuität der rabbinischen Tradition<sup>22</sup> und der Erhalt der hebräischen Sprache (für Torastudium, Gebet und Dichtung, nicht indes für Philosophie!). Aber: die Unmittelbarkeit ist durch Tradition *hergestellt*; sie ist nicht die des faktischen Opfern. Auch die Gabe der Prophetie, die Jehuda Halevi in *Kusari* I 115 den geborenen Juden, nicht aber den Konvertiten zugeschrieben hatte, ist eine rückblickende Vorstellung. Mit Verlassen des Heiligen Landes versiegte sie. „In jenen Tagen war die Schau (וִיזוֹן) nicht verbreitet“, so zitiert er die Bibel (1 Sam 3,1) im Blick auf seine eigene Zeit (III 1, S. 113).<sup>23</sup>

Daraus folgt: Die Demütigung des israelitischen Volkes durch den Verlust des Tempels betrifft auch die leibliche Verfasstheit, wenn denn die Erfahrung des göttlichen Einflusses den Leib nicht nur akzidentell betrifft, sondern ihn wesentlich gestaltet. Der Status Israels ist fortan durch ein geschichtlich erzwungenes Opfer an Unmittelbarkeit geformt. An der in die Schöpfung hinabreichenden Genealogie mag Jehuda Halevi festhalten, dennoch prägt die geschichtliche Entsagung dem Kleinkind unter den Völkern eine neue Gestalt auf – damit aber auch eine neue Hoffnung.

---

22 Vgl. die letzten Sätze von *Kusari* III 53 zur Überlieferung in nachprophetischer Zeit. Jehuda Hallewi, Abu-L-Hasan: *Das Buch Al-Chazarî* (wie Anm. 2), S. 166f.

23 Ich muß offenlassen, ob man annehmen darf, Jehuda Halevi habe auch in *nachbiblischer* Zeit – sofern sich ein Jude im Heiligen Land aufhält, oder für den Fall einer Restauration der Herrschaft Israels in Palästina – prophetische Visionen für möglich gehalten. Vgl. etwa Silman: *Philosopher and Prophet* (wie Anm. 3), S. 155-158, der das vor dem Hintergrund seiner grundlegenden Unterscheidung eines früheren von einem späteren Stadium in Jehuda Halevis philosophischer Entwicklung diskutiert; dazu allgemein zuletzt Barry S. Kogan: *Understanding Prophecy. Four Traditions*. In: *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*. Hg. von Steven Nadler und Tamar Rudavsky. Cambridge u.a. 2009, S. 481-523, bes. S. 494-502.

Wir aber, da unser Herz, das heilige Haus, getroffen wurde, gingen mit ihm zugleich verloren. Wird es wiederhergestellt, so ist auch uns geholfen, seien wir viel oder wenig, und wie das auch geschehen mag. Denn unser Herrscher ist der lebendige Gott, er ist unser König, der uns in dem Zustande festhält, in wir uns jetzt befinden, in Zerstreung und Verbannung. (II 32, S. 79)

An die letzte Vertrauensaussage anknüpfend, folgt wenige Zeilen später die Neubestimmung:

Israel ist unter den Völkern an Stelle des Herzens unter den Gliedern, ihr kränkstes und zugleich gesündestes. (II 36, S. 80)

Das ist die neue Gestalt. In sie mündet die Genealogie Israels mit Eintritt der Verbannung. Die organische Topologie, wonach das Herz der Ort der Seele und des göttlichen Geistes und analog dazu das Brandopfer im Tempel der Ort für das göttliche Feuer war, wird nun auf eine Physiologie der gesamten Menschheit hin erweitert. In diesem Menschheitsorganismus vertritt das israelitische Volk die Stelle des Herzens und des Brandopfers. Und schon die letzten Worte deuten es an: Die Einpassung hat eine diagnostisch-therapeutische Bedeutung. „Erkläre dich deutlicher“, verlangt der Chasarenfürst (II 37, S. 81). Und der Gelehrte fährt fort:

Das Herz ist beständig allerlei Krankheiten ausgesetzt, von denen es oft heimgesucht wird, wie Trauer, Beängstigung, Zorn, Rachsucht, Feindschaft, Liebe, Hass und Furcht, sein Temperament wechselt und verändert sich beständig, je nach dem Zustande von Zuviel oder Zuwenig, obendrein noch durch schlechte Speisen, schlechten Trank, Bewegungen, körperlichen Zwang, Schlaf, Wachen; alles das wirkt auf das Herz, während alle übrigen Glieder Ruhe genießen. (II 38, S. 81)

Es ist ein Bild von ständiger Unruhe, Beunruhigung, kurz von kontinuierlichen Leidenszuständen des Herzens. In dieser Hinsicht ist es das kränkste unter den Gliedern. Aber eben infolge der konstanten Beeinträchtigung ist es auch das wachste, das besonnenste und das sensibelste aller Organe. Es spürt Gefahren und erahnt Möglichkeiten zur Gegenwehr. „Also“, so die Konsequenz:

Seine Empfindlichkeit und sein Feingefühl ziehen ihm [zwar] diese vielen Krankheiten zu, sind [aber] zugleich auch die Veranlassung, dass sie sogleich, wenn sie aufzutreten anfangen, von ihm abgestossen werden, ohne sich festzusetzen. (II 42, S. 81)

Darin ist das Herz von überlegener Gesundheit. Und theologisch auf Israel übertragen:

Der göttliche Einfluss verhält sich zu uns wie die Seele zum Herzen und deswegen heisst es: ‚Nur euch kenne ich von allen Familien der Erde, darum suche ich euch heim wegen aller eurer Sünden‘ [Amos 3,2]. Das sind die Krankheiten. Die Gesundheit aber ist ausgesprochen in dem Worte der Weisen [aus den *Slichot*-Gebeten]: ‚er vergiebt die Sünden seines Volkes, die erste zuerst hinwegführend‘. (II 44, S. 81 f.)

Israel erleidet die Gefährdung durch Sünde und die Drastik der Strafe mit äußerster Deutlichkeit. Aber eben dieses Ingenium von krankheitsartiger Sensibilität ist nicht anderes als der göttliche Einfluss selber, der mit der Verletzung zugleich Heilung und Versöhnung bringt. So wird Israel zum Herzen der Menschheit: einerseits Seismograph, andererseits Schutzmittel. Damit ist seine Erwählung nicht mehr genealogisch definiert, sondern organologisch, ja therapeutisch. Die vollständige Disjunktion wird aufgehoben in eine organische Einheit.<sup>24</sup> Israel leidet nun stellvertretend für die Menschheit. Das Ganze gipfelt im Zitat über den Messias aus Jes 53,4:

‚Wahrlich unsere Krankheiten trägt er und unsere Schmerzen, er nimmt sie auf sich‘. Nun sind wir davon belastet, während die Welt in Ruhe und Frieden lebt. [...] Denn wenn wir sündenrein sind, haftet die göttliche Einwirkung an der Welt. (ebd., S. 82)

Und auch der Blick auf die Schöpfung ist nun ein anderer:

Du weisst ja, dass die Urstoffe sich weiter entwickelten, so dass aus ihnen die Metalle, die Pflanzen, die Thiere, der Mensch, endlich das Kleinod der Menschheit hervorgingen. Alles hat sich wegen dieses Kleinodes fortentwickelt, damit der göttliche Einfluss an ihm haftete, dieses Kleinod entstand aber wegen jenes höheren Kleinodes, der Propheten und Frommen. [...] ‚Die Frommen sollen sehen und sich freuen‘; denn sie sind das Kleinod des Kleinods. (ebd., S. 82 f.)

Diese *teleologische* Schöpfungslehre ist die zweite Lesart gegenüber der *ontologischen* Vererbungstheorie. Und über diese zweite Lesart hat nun der Konvertit einen Anschlusspunkt. Das führt uns noch einmal

---

24 In David Novaks Begriffen: die *substantielle* Unterschiedenheit wird in eine *relationale* Unterschiedenheit verwandelt, vgl. zu diesen Begriffen Novak: *The Election* (wie Anm. 11), S. 221-225.

zum Ritual der Beschneidung zurück. Auch die teleologische Kosmologie erinnert an die oben zitierte talmudische Kosmologie im Segensspruch bei der Beschneidung des Konvertiten. Man gedenkt in diesem Akt des Bundes, den Gott im Schöpfungsgeschehen selbst errichtet, ja der dieses Geschehen seinerseits forterhält. Um nur den zentralen Satz zu wiederholen: „Wenn nicht das Bündnisblut, so würden nämlich Himmel und Erde nicht bestehen“ (b *Schabbat* 137b). Dieses Bestehen von Himmel und Erde heißt unter den Bedingungen von Zerstreuung und Verbannung: ein Realisieren der Menschheit als eines einheitlichen Organismus, in dem Israel die Stelle des Herzens einnimmt. Wenn der Konvertit, so die Konsequenz, diese Bedeutung der Verbannung erfasst und sich für sie entscheidet, dann kann er Teil des Herzens werden. Die Koinzidenz von Kranksein und Gesundsein, von Ausgeliefertsein und Eigenkraft ist das Entscheidende. Liest man das mit den Augen Jehuda Halevis, so kann man die Probe auf das Bewusstsein von dieser Koinzidenz in einer der meistzitierten Bestimmungen von *Jewamoth* ange deutet finden:

Die Rabbanan lehrten: Wenn jemand in der Jetztzeit [בזמן הזה] Proselyt werden will, so spreche man zu ihm: Was veranlaßt dich, Proselyt zu werden? Weißt du denn nicht, daß die Israeliten in der Jetztzeit gequält, gestoßen, gedemütigt und gerupft werden und Leiden über sie kommen? Wenn er sagt, er wisse dies, und sei dessen gar nicht würdig [איני כדאי], so nehme man ihn sofort auf [מקבלין אותו מיד]. (b *Jew.* 47a)

Erst dann, nach diesem Schritt des Konvertiten zur Demut, „mache man ihn“, so die weitere Bestimmung, „mit manchen der leichteren und manchen der schwereren Gebote bekannt“. Hieran wird deutlich: Auch die Physiologie der Gebotserfüllung – und das ist nun nicht mehr die auf Tempel- und Opferdienst zentrierte Erfahrung der biblischen Epoche, sondern die der halachischen Lebensweise talmudischer Zeit! – ist nun gewandelt.

Das Eingeständnis des Konvertiten, er „sei dessen nicht würdig“, gilt als Hinweis, dass er sich der esoterischen Bedeutung vom Leiden Israels bewusst geworden ist. Äußerlich Erniedrigungszeichen, sind sie in Wahrheit Symptome des höchsten Organs innerhalb der Menschheit. Der Schmerz der Beschneidung wird zum leiblichen Symptom für die Erkenntnisordnung dieser Physiologie. Das Ritual ist nun erneut und in gewandelter Deutung unmittelbar das, was Jehuda Halevi gefordert hatte,

nämlich ein leiblicher „Augenschein und eigene Erfahrung“ von der Umwandlung des Konvertiten in einen Teil des Herzens der Menschheit. Diese Teilhabe mag dann, so hieß es in *Kusari* I 115, einen „edlen Samen“ erzeugen, „geeignet göttliche Einwirkung zu empfangen“, die in den Nachkommen zur Reife gelangt. Die Erniedrigung durch Tempelverlust und Verbannung trifft das Volk selbst bis in seine leibliche Disposition hinein. Dadurch werden Israel und die Menschheit trotz ihrer schöpfungstheologisch Disjunktion einander ähnlich und ein Übertritt in das Judentum möglich.