

## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorbemerkungen und Danksagungen</b> .....	7
<b>Einleitung</b> .....	11
<b>Prolog. Das Ende von <i>Sefarad</i></b> .....	19
Eine Geschichte der Koexistenz .....	19
Die große Entwurzelung .....	31
Die portugiesische Frage .....	37
Die sephardische Diaspora in Westeuropa .....	41
Nordafrika .....	51
<b>I Gemeinschaft und Gesellschaft</b> .....	55
Ankunft im Osmanischen Reich .....	55
Konflikte auf der interjüdischen Ebene der Gemeinden .....	66
Struktur und Autonomie der Gemeinden .....	71
Die Gemeindefinanzen .....	82
Die Gesetzgebung .....	86
<b>II Wirtschaft und Kultur</b> .....	93
Die Sepharden in der osmanischen Wirtschaft .....	93
Die Auswirkungen des Wandels in der Weltwirtschaft .....	102
Das intellektuelle Leben .....	107
Die gelehrte hebräische Kultur .....	107
Die sabbatianische Eruption .....	113
Die judenspanische Gelehrsamkeit .....	118
<b>III Die Sepharden im Zeitalter der Modernisierung</b> .....	125
Verschiebung der Grenzen .....	125
Die Modernisierung des Staates nach westlichem Muster am Beispiel des Osmanischen Reichs .....	128
Modernisierungsstrategien .....	133
Die Rolle der Eliten .....	134
Die Alliance israélite universelle .....	144
Die Sepharden und der Nationalstaat .....	152
Die innere Dynamik .....	172
Die Haskalah und die Wissenschaft des Judentums .....	172
Die schriftliche Kommunikation .....	176
<b>IV Von der Modernisierung zur Politisierung</b> .....	183
Die Akteure des Frühzionismus .....	184

Der Fall Bulgarien .....	185
Zionisten ohne Zionismus im Osmanischen Reich .....	188
Die Palästina-Frage .....	188
Die innerjüdische politische Arena .....	190
Eine günstige politische Konjunktur .....	194
Im Untergrund .....	197
Der Zionismus in Griechenland .....	202
Der Sephardismus, eine zweite Form des Diaspora-Nationalismus .....	211
Der Siegeszug des Zionismus in Bulgarien .....	218
Juden in der sozialistischen Bewegung .....	223
<b>V Die Zerstörung des sephardischen Kulturbereichs. Shoah und Emigration .....</b>	<b>227</b>
Antisemitismus .....	227
Unter deutscher Besatzung – Serbien und Nordgriechenland .....	233
Die Gebiete unter italienischer Besatzung – Das südliche Griechenland .....	239
Das „unabhängige Kroatien“: Sarajewo .....	242
Bulgarien und die Gebiete unter bulgarischer Besatzung .....	243
Die neutrale Türkei .....	249
Ein letztes Exil .....	256
<b>Schlussfolgerungen .....</b>	<b>267</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>275</b>
Quellen	
Archive .....	275
Zeitungen und Zeitschriften .....	275
Ausgewählte Bibliographie .....	277
<b>Register .....</b>	<b>313</b>
Personenregister .....	313
Ortsregister .....	318

# Einleitung

*Dechame entrar  
Yo me hare lugar<sup>2</sup>*

1492 war ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des jüdischen Volks. In diesem Jahr wurde die bedeutendste und größte Judenheit des Mittelalters verbannt. Mit diesem Ereignis und den fünf Jahre später folgenden Massentaufen in Portugal endete die über tausendjährige Präsenz von Juden auf der Iberischen Halbinsel. In einem Zeitraum von etwa fünfzig Jahren zerstreute sich die große Mehrheit der *Sefardim* – so lautet die hebräische Bezeichnung für „Spanier“ – über den Mittelmeerraum. Im Laufe des 16. Jahrhunderts verließen auch Marranen, zum Christentum übergetretene Juden und ihre Nachkommen, die auch nach der Konversion eine jüdische Identität bewahrt hatten, in kleinen Gruppen die Halbinsel. Sie schlossen sich entweder ihren jüdischen Glaubensgenossen in Nordafrika und der Levante an oder gründeten neue Gemeinden in westeuropäischen Städten wie Bordeaux, Amsterdam, Hamburg und London, später auch in der Neuen Welt. Die Entwurzelung und Zersplitterung eines alten Gravitationszentrums jüdischen Lebens trug also schon den Keim seines Wiederaufbaus und Neubeginns in anderen Regionen in sich.

Das vorliegende Werk beginnt mit diesem tiefen Einschnitt in der jüdischen Geschichte. Es untersucht die Entwicklungen, die ausgehend von den unheilvollen Geschehnissen von 1391 mit dem Verschwinden der iberischen Judenheit endeten. Es folgt den Spuren der Sepharden auf den Straßen des Exils in den Maghreb, den Orient und Okzident und verfolgt die Entstehung neuer judenspanischer Zentren. Diesen größeren Zusammenhang im Auge, schildert die Untersuchung zunächst die Entstehung einer veritablen sephardischen Diaspora in der Mitte des 16. Jahrhunderts und konzentriert sich dann auf die Balkanregion, wo sich die meisten Verbannten ansiedelten.

Natürlich beherbergten auch andere Regionen der Welt bis in unsere Zeit sephardische Gemeinden. Die Sepharden Europas oder Amerikas beteiligten sich lange und mit großem Engagement am jüdischen Gemeindeleben ihrer Aufnahmeorte. Auch in Nordafrika wandelte sich die jüdisch-maghrebinische Lebenswelt unter dem Einfluss der Einwanderer. Jedoch bildeten die Juden iberischer Herkunft in keinem dieser Gebiete klar unterscheidbare Mehrheitsgruppierungen, die den einheimischen jüdischen Gemeinschaften zahlenmäßig überlegen waren und über längere Zeiträume hinweg Bestand hatten. Beispielsweise wurden die Sepharden des Okzidents von aschkenasischen Einwanderungswellen überflutet, so dass ihre jüdisch-spanische Eigenart allmählich von anderen Einflüssen überlagert wurde. Im Westen gab es wohl eine Portugiesengemeinde („nation portugaise“), aber keinen eigenständigen sephardischen Kulturbereich. Die Sepharden waren in Westeuropa viel zerstreuter und in viel geringerer Zahl vorhanden als im Orient, so dass ihre Geschichte schließlich in der ihrer Glaubensgenossen aufging, auch wenn sich, beispielsweise in Bordeaux und Paris, kleine sephardische Enklaven bis in die moderne Zeit erhielten.

Ähnlich stand es um die Begegnung der sephardischen mit der jüdisch-arabischen Lebenswelt Nordafrikas, aus der die spezifisch jüdisch-maghrebinische Lebenswelt mit ihrer eigenen Besonderheit hervorging. Abgesehen von wenigen Ausnahmen (wie den Gemeinden

---

2 „Lass mich herein, ich werde mir einen Platz schaffen.“ Dieses jüdische Sprichwort drückt in etwa das Verhältnis der Geschichte der Sepharden zur jüdischen Geschichte aus.

der Städte Tanger und Tetuan im Norden), passten sich die meisten Juden iberischer Herkunft im Maghreb der „sephardisierten“ jüdisch-arabischen Kultur an. Dagegen machten ausschließlich judenspanische Gruppierungen nur einen verschwindend kleinen Teil der jüdischen Gemeinden Nordafrikas aus.

In der Levante war die Situation davon grundverschieden. In den osmanischen Gebieten der Balkanregion, an der Adriaküste, in Bosnien, Serbien, Mazedonien, Bulgarien, Griechenland, Thrakien und Kleinasien entstand ein neuer sephardischer *Kulturbereich*, der als klar umrissene judenspanische Gemeinschaft bis in das 20. Jahrhundert bestand. Die Tatsache, dass die Gesamtheit der Juden der Balkanregion beinahe vier Jahrhunderte lang unter osmanischer Herrschaft lebte, förderte die Herausbildung dieses Kulturbereichs, der sich trotz geringfügiger regionaler Varianten bezüglich der Sprache, der Kultur und bestimmter Traditionen durch seine tiefe innere Einheit auszeichnete. Diese Entwicklung wurde durch das im Gebiet des Islam vorherrschende Gesellschaftsmodell begünstigt, das den jüdischen Gemeinden die Wahrung ihrer ethnoreligiösen Identität erlaubte.

Die Struktur unseres Buches orientiert sich nicht an der Geographie oder den politischen Grenzen des 20. Jahrhunderts. Es versucht vielmehr, die internen Kontinuitätsstränge herauszuarbeiten, die im Rahmen der Dialektik von sephardischer Einheit und Verschiedenheit die Geschichte dieser Gruppierung bestimmten – eines spezifischen Teils des jüdischen Volks mit einem eigenen inneren Zusammenhalt.

Im Unterschied zu ihren Glaubensgenossen in Westeuropa und Nordafrika überlagerten die Sepharden des Orients sowohl die einheimischen Gemeinden der Romanioten (byzantinische, Griechisch sprechende Juden) als auch die Gemeinden der wenigen, im Laufe mehrerer Jahrhunderte aus Mittel- und Osteuropa zugewanderten Aschkenasen. Im Verlauf dieses erst im 17. Jahrhundert abgeschlossenen Prozesses assimilierten sich die Romanioten den sephardischen Neuankömmlingen. Die Sepharden verwandelten die jüdische Lebenswelt der Balkanregion und der ägäischen Küste in einen judenspanischen Kulturbereich und verpflanzten ihr *Sefarad* in Städte wie Istanbul, Adrianopel (Edirne), Smyrna (Izmir), Saloniki und Sarajewo, wo es gleichsam wiedererstand. Zwar wurden weiter südlich im Fruchtbaren Halbmond, in Aleppo, Damaskus, Safed, Jerusalem, Alexandria, Kairo und Tripolis seit dem Ende des 15. Jahrhunderts große sephardische Gemeinden ansässig, aber selbst wenn die Sepharden in einigen Orten wie Safed oder Jerusalem zeitweilig in der Überzahl waren, bildeten sie dort – jedenfalls in der modernen Zeit – keine überwiegenden Mehrheiten. Außerdem konnte sich keine dieser Gemeinden auf ein bedeutendes sephardisches *Hinterland* stützen. Im Allgemeinen blieb also die Situation im Gebiet des Fruchtbaren Halbmondes komplex und fragmentiert, denn die Judenspanisch sprechenden Sepharden lebten in einer vielfältigen jüdischen Lebenswelt Seite an Seite mit den Mustarabim (jüdisch-arabische Bevölkerung) und – in Palästina gegen Ende des 19. Jahrhunderts – den Aschkenasen. Übrigens wurde Rumänien aus ähnlichen Gründen nicht in diese Untersuchung einbezogen, obwohl es geographisch zur Balkanregion gehört: Die Mehrheit seiner jüdischen Bevölkerung waren nämlich Aschkenasen, während die Sepharden dort immer eine verschwindend kleine Minderheit bildeten.

Es ist erstaunlich, wie die judenspanische Welt des Orients von der modernen jüdischen Geschichtsschreibung übergangen wird. In ihrer Fixierung auf das „goldene Zeitalter“ der Iberischen Halbinsel verengte sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den levantinischen Sepharden auf eine abgehobene Geistesgeschichte. Sie kreist um den Fragenkomplex der Vertreibung und damit verbundene Themen sowie ihre Nachwirkungen in den beiden folgenden Jahrhunderten bis zum Sabbatianismus (Bewegung des falschen Messias Sabbatai Zvi). Zudem

dient die historische Darstellung selbst dann meistens nur als Hintergrund für die Biographie eines berühmten Mannes und die Schilderung einer bestimmten Bewegung oder eines literarischen Werks.

Die Sepharden des Orients wurden zu „Orientalen“ gemacht und in die Schublade „Naher Osten“ gesteckt. Aus diesem Grund wurden sie entweder gar nicht beachtet oder von oben herab behandelt; andererseits wurden sie aber auch romantisiert, weil sie in Sprache und Gesang ihre iberische Vergangenheit bewahrten. Abgesehen von dieser „Folklore“ wurden die Sepharden der modernen Zeit jedoch weder gehört noch gesehen. Die jüdische Geschichtsschreibung verschloss sich vor den Lehren der sephardischen Erfahrung. Daher entgingen ihr auch die Erkenntnisse, die man aus einer vergleichenden Untersuchung der für die moderne Geschichte der Juden bestimmenden Strömungen und Entwicklungen hätte gewinnen können. Nicht nur die levantinischen Juden haben an den Folgen dieser Einstellung zu tragen. Sie geht auch zu Lasten anderer jüdischer Gruppierungen aus der islamischen Welt, die nicht von der Iberischen Halbinsel stammen. Alle diese Gruppen werden einem Islam des Niedergangs zugeordnet, der angeblich nichts mehr mit der illustren islamischen Vergangenheit Spaniens gemein hat, die den Juden die Begegnung mit dem griechischen Rationalismus ermöglichte. Der iberische Islam hatte in den Augen der eurozentrischen Historiker des Judentums alles Orientalische verloren, da er in einer engen Beziehung zur antiken griechischen Kultur stand, die wiederum als Wiege Europas gilt. Umgekehrt sind die Juden der nachmittelalterlichen islamischen Welt auf das Orientalische reduziert worden, das einen exotischen Reiz ausübt, und das sowohl mit Barbarei und Primitivität als auch dem verlorenen Paradies gleichgesetzt wird, auf das die Sehnsucht des Okzidents insgeheim gerichtet ist.

An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass die Geschichte der Juden in den letzten Jahrzehnten vor allem in Israel geschrieben wurde. Da der neue Staat überwiegend von Aschkenasen geschaffen wurde, vernachlässigte die israelische Geschichtsschreibung den nicht-aschkenasischen Anteil an dessen Aufbau oder nahm ihn einfach nicht zur Kenntnis. Nicht-Aschkenasen fanden keinen Platz an der Seite der Staatsgründer und auch nicht in der allgemeinen Geschichte des Zionismus. Sie wurden aus ideologischen Gründen aus der zionistischen Unternehmung und damit auch aus der Heldengeschichte ausgeschlossen. Der israelische Staat fördert erst seit einigen Jahren die Gründung wissenschaftlicher Einrichtungen, die sich mit der Geschichte der orientalischen Juden – der *mizrahim*, wie sie in Israel genannt werden – befassen. Das wird auch höchste Zeit, denn diese Gruppe stellte bis zur noch nicht lange zurückliegenden Einwanderung von Juden aus Russland immerhin über die Hälfte der Landesbevölkerung dar. Trotz dieser Bemühungen bleibt noch viel zu tun, denn unser Forschungsgebiet wird bisher kaum anerkannt. In der Vergangenheit haftete ihm ein exotischer Beigeschmack und der Ruf des Dilettantismus an. Die heutigen Historiker des Judentums haben oft unbewusst ein elitäres akademisches Vorurteil verinnerlicht, das der aschkenasischen Lebenswelt einen höheren Wert beimisst als der sephardischen. Man ist also noch weit von einer globalen, wertfreien Geschichte der Juden entfernt, die erst dann einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben könnte, wenn sie sich von Kategorien wie „gut“ und „schlecht“ befreite.

Auch die Historiographie des sephardischen Kulturbereichs wurde durch diese Abwertung in Mitleidenschaft gezogen. In letzter Zeit ist zwar eine reichhaltige Literatur über dieses Gebiet entstanden, jedoch endet sie meist mit dem 17. Jahrhundert. Seltsamerweise behandelt kaum eine Untersuchung die Zeit nach der sabbatianischen Krise. Es scheint, als würde sich kaum jemand für die anschließende moderne Periode interessieren: Nach dem zweiten „golde-

nen Zeitalter“ herrscht Schweigen. Außerdem ist die Geschichtsschreibung des sephardischen Kulturbereichs fragmentiert. Sie besteht aus Arbeiten, die aus verschiedenen Blickwinkeln verfasst wurden, ohne dass bisher der Versuch einer Gesamtdarstellung unternommen wurde. Auch hier besteht eine Hierarchie, denn es gibt besonders viele und umfassende Studien über das Osmanische Reich in den Grenzen der heutigen Türkei und über Saloniki, während Bulgarien und Jugoslawien beinahe ganz dem Vergessen anheim fallen.

Und doch ist die Geschichte des sephardischen Kulturbereichs eine Herausforderung für die jüdische Geschichtsschreibung. Die großen historischen Strömungen, z. B. die französische Revolution oder die Emanzipation nach westlichem Muster, sind hier in mehrfacher Brechung angekommen. Sie erfassten die Sepharden mit zeitlicher Verzögerung und hatten andere Auswirkungen auf sie als auf die westeuropäischen Juden. Neue Forschungshorizonte tun sich auf, und ein frischer Wind weht durch die Historie des modernen Judentums, die bisher auf die Aschkenasen beschränkt ist und die Themen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation endlos wiederkaut. An der Nahtstelle zwischen Orient und Okzident hat der sephardische Kulturbereich eine ganz eigene Richtung eingeschlagen; er wurde in kultureller Hinsicht vom Westen „kolonisiert“, ansonsten aber weder assimiliert noch akkulturiert und auch kaum integriert. Daher stellt er eine spannende Alternativentwicklung zur aschkenasischen Geschichte dar.

Die Geschichte der sephardischen Gemeinden wurde von Spezialisten für das Osmanische Reich und den Nahen Osten detailliert behandelt. Die meisten Arbeiten entstanden jedoch erst während der Vorbereitungen zu den peinlichen Gedenkveranstaltungen/Feierlichkeiten von 1992 anlässlich des fünfhundertsten Jahrestages der Vertreibung der Sepharden aus Spanien und ihrer Aufnahme im Osmanischen Reich. Diese Bemühungen waren gewiss nützlich und ihre Ergebnisse lehrreich. Da die judenspanischen Gemeinden etwa vier Jahrhunderte unter osmanischer Herrschaft verbrachten, behandeln Arbeiten, die der Geschichte und Kultur der Juden im Osmanischen Reich gewidmet sind, auch viele Aspekte der judenspanischen Präsenz in der Levante. Denn die Sepharden der Levante waren Teil des Mosaiks ethnoreligiöser Gruppierungen, das die Balkanregion und den Nahen Osten ausmachte. Diese osmanische gesellschaftliche Wirklichkeit war konstitutiv für die Herausbildung des sephardischen Kulturbereichs.

Trotzdem fehlt bisher eine Gesamtdarstellung des sephardischen Kulturbereichs. Der osmanische Kontext, in dem die erwähnten Untersuchungen normalerweise stehen, brach in der Zeit der nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts auseinander und machte verschiedenen Nationalstaaten Platz. Die auf die Geschichte der jüdischen Gemeinden in den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reichs spezialisierten Historiker haben sich allesamt für Darstellungen in den politischen Grenzen des 19. und 20. Jahrhunderts entschieden. Für Begriffe wie „griechische Juden“ oder „bulgarische Juden“ gibt es aber in der Zeit vor der Gründung des griechischen oder des bulgarischen Nationalstaates keine Entsprechung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Selbst wenn es um „osmanische Juden“ oder „türkische“ Juden geht, deren Verbindung zur „osmanischen“ Vergangenheit augenfällig ist, führt dieser Ansatz zu einer Verzerrung. Dies trifft vor allem zu, wenn das 20. Jahrhundert dargestellt wird und bedeutende jüdische Gemeinschaften fehlen, beispielsweise Saloniki, das seit den Balkankriegen (1912-1913) aus der osmanisch-türkischen Sphäre herausfiel. Dem nationalstaatlichen Ansatz fällt auch die vergleichende Dimension zum Opfer, die ohnehin in keiner ernsthaften historischen Untersuchung fehlen dürfte und angesichts der starken Zerstreuung der Sepharden des Orients erst recht unverzichtbar ist.

Darstellungen aus der osmanischen oder der nationalstaatlichen Perspektive, die in manchen Fällen legitim und fruchtbar sind, beinhalten aber mehr oder weniger implizit, dass die Geschichte der Sepharden des Orients in Darstellungsrastern übermittelt wird, die ihre Einheit und Gruppenidentität verschleiern und somit entscheidende Fragestellungen verhindern. Diese fragmentierten Ansätze haben es mit einem Gegenstand zu tun, der sich ihnen entzieht, dessen Geschichte sie niemals als Ganzes erfassen können und den sie daher unvollständig oder entstellt abbilden. Wir haben darum den Ansatz umgedreht und die sephardische Gemeinschaft unabhängig von den unterschiedlichen politischen Systemen, denen sie in verschiedenen Perioden unterworfen war, in den Mittelpunkt unserer Untersuchung gestellt. Das interne Leben der Sepharden der Levante und die Dynamik ihrer inneren Entwicklungen einerseits, ihre Außenbeziehungen unter den Bedingungen des Osmanischen Reiches oder der Nationalstaaten andererseits, sind notwendigerweise die beiden Pole unserer Darstellung. Dieses Buch enthält also die Geschichte der judenspanischen Gemeinschaft in ihrer vertikalen Beziehung zur eigenen Vergangenheit und ihrer horizontalen Beziehung zu den sie umgebenden Gesellschaften, Kulturen und politischen Systemen. Unser Bezugsrahmen ist immer die sephardische Gemeinschaft und keine außerhalb derselben angesiedelte Wirklichkeit. Selbstverständlich betrachten wir diese Einheit im größeren Rahmen der jüdischen, osmanischen, und nationalen Gegebenheiten der Balkanregion und stellen einen komparativen Zusammenhang zu den in der übrigen jüdischen und nichtjüdischen Lebenswelt vor sich gehenden Entwicklungen her, soweit dies der Gewinnung neuer Erkenntnisse dient.

Vor allem geht es um die Geschichte einer heute vergangenen Welt. Die Katastrophe, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts die aschkenasische Lebenswelt Europas zerstörte, gehört heute zum Allgemeinwissen. Ungefähr zur gleichen Zeit erlosch nach einem langen Prozess radikalen Wandels ihr Gegenstück, die sephardische Lebenswelt des Orients, die wie die aschkenasische im ausgehenden Mittelalter entstanden war. Im 18. Jahrhundert traf der allgemeine wirtschaftliche Niedergang auch den Lebensnerv der judenspanischen Gemeinden. Das Zeitalter der Reformen und der Europäisierung wirkte sich sowohl nach innen als nach außen auf sie aus. Angesichts neuer Herausforderungen machten sie schwierige Umwandlungsprozesse durch. Neue Eliten stiegen auf, während die alten niedergingen. Die wirtschaftlichen Veränderungen bescherten einigen Orten, darunter Saloniki, einen teilweise beachtlichen, wenn auch vorübergehenden Wohlstand. Sowohl die Versuche, das Osmanische Reich zu reformieren, als auch die Entstehung verschiedener Nachfolgestaaten in der Balkanregion bewirkten tiefgreifende Veränderungen des politischen Systems, unter dem die jüdischen Gemeinden jahrhundertlang gelebt hatten. Das Zeitalter der Nationalstaaten brach wie ein Unwetter über die Sepharden herein. Das Auseinanderbrechen der osmanischen Levante zog unausweichlich die Fragmentierung der judenspanischen Gemeinschaft nach sich. Die Sepharden der Balkanregion lebten jetzt unter verschiedenen Regierungen in den Nachfolgestaaten der vormals einheitlichen osmanischen Macht und mussten sich neuen Verhältnissen anpassen. In den Gemeinden kamen in dieser Zeit neue politische Ideologien auf, vor allem der jüdische Nationalismus. Ebenso wie ihre aschkenasischen Glaubensgenossen mussten sich die Sepharden mit den großen Herausforderungen der modernen jüdischen Geschichte auseinandersetzen: Identität, Gemeinde, Gruppenloyalität und die Beziehung der Juden zum Staat. Sie mussten auch Antworten auf die allgemeinere Frage finden: Wie kann man in der modernen Welt als Jude, oder genauer gesagt, sephardischer Jude leben? Die Antworten der Sepharden auf diese Fragen kamen denen der Aschkenasen manchmal sehr nahe, wichen gelegentlich aber auch stark von ihnen ab.

Mit der Entstehung der Nationalstaaten, die kaum geeignet waren, den gesellschaftlichen Verhältnissen in der Balkanregion gerecht zu werden, brach der sephardische Kulturbereich vollkommen auseinander. Eine Krise jagte die andere, bis am Ende die Nazis einmarschierten. Die Shoah versetzte der judenspanischen Welt einen tödlichen Schlag, von dem sie sich nicht mehr erholte. Ganze Gemeinden wurden vernichtet, während sich die wenigen, die der deutschen Barbarei entgingen, für die Emigration entschieden und vor allem nach Israel auswanderten. Obwohl in der Region immer noch vereinzelt jüdische Gemeinden vorhanden sind, muss heute das sephardische Kollektiv als eigene, von anderen deutlich unterschiedene jüdische Gemeinschaft für tot erklärt werden.

Das vorliegende Werk ist eine historische Darstellung der Entstehung, Entwicklung und Fragmentierung sowie des Erlöschens der spezifischen, judenspanischen Lebenswelt, die sich viereinhalb Jahrhunderte lang in der Levante erhalten hat. Es ist das Ergebnis einer besonderen Sichtweise und der Versuch einer Gesamtdarstellung und baut zum großen Teil auf bereits vorhandenen Arbeiten auf. Was die moderne Zeit angeht, ist unser Buch das Ergebnis eigenständiger Recherchen in zahlreichen Archiven. Wir sind uns nur zu gut der Unmöglichkeit bewusst, allen Aspekten einer so reichhaltigen Geschichte, die sich über ein halbes Jahrtausend erstreckt, gleichermaßen gerecht zu werden. Die Forschung hat bisher ganze Bereiche der Geschichte und der Kultur der Sepharden des Orients, besonders was die Frauen angeht, ausgespart. Einige Entwicklungen der letzten Zeit finden wir ermutigend, denn sie lassen auf einen freieren Zugang zu den örtlichen Archiven hoffen und zeigen, dass die wissenschaftliche Bedeutung dieses Teils der jüdischen Geschichte allmählich erkannt wird.

Es gibt unzählige Teildarstellungen, Einzeluntersuchungen, Gemeindechroniken und punktuelle Untersuchungen dieses oder jenes Aspekts der Geschichte und Kultur der Sepharden des Orients. Diese zerstreuten, unzusammenhängenden Versuche stellen deren Geschichte nicht im Ganzen dar. Das Ziel unserer Arbeit dagegen ist die Wiederherstellung des inneren Zusammenhanges. Wir wollen aber auch die Aufmerksamkeit auf unserer Meinung nach besonders wichtige und charakteristische Fragen lenken. Es kommt uns genauso darauf an, Fragestellungen zur Geschichte der sephardischen Gemeinschaft zu entwickeln wie Antworten zu geben. Da unser Forschungsgebiet noch in den Kinderschuhen steckt, hoffen wir, dass unsere Studie die Forschung in Gang bringt und zu weiteren Arbeiten auf diesem Gebiet anregt. Die vorliegende erste Gesamtdarstellung der Sepharden der Levante von ihrer Entstehung als eigenständige Größe am Ende des 15. Jahrhunderts bis zu ihrem Untergang im 20. Jahrhundert ist aber vor allem ein Versuch, die Stimme einer untergegangenen jüdischen Gemeinschaft vernehmbar zu machen und ihre verlorene Welt ins Gedächtnis zu rufen.

## Prolog

### Das Ende von *Sefarad*

Im Januar 1492 marschierten die siegreichen Armeen der Katholischen Könige in Granada ein. Damit endete die *Reconquista*, die schon seit den Anfängen der arabischen Herrschaft im 18. Jahrhundert von den christlichen Mächten des Nordens betrieben wurde, um die muslimische Oberhoheit zurückzudrängen. Ebenfalls in Granada unterschrieben die spanischen Herrscher drei Monate später, am 30. März desselben Jahres, das Vertreibungsdekret gegen die Juden. Dieses Dekret, das zwischen dem 19. April und dem 1. Mai erlassen und veröffentlicht wurde, stellte die Juden vor die Wahl, zum Christentum überzutreten oder bis Ende Juli 1492 das Land zu verlassen. Viele zogen die Apostasie vor, um sich nicht den Gefahren langer Reisen zu Land oder zu Wasser auszusetzen. Der Exodus derjenigen Juden, die ihrem Glauben treu blieben, begann im Mai. Am 31. Juli 1492 hatte der letzte, seinen Glauben offen praktizierende Jude Spanien verlassen.<sup>1</sup>

Der Fall des muslimischen Granada und die Vertreibung der Juden wurden zu Symbolen des endgültigen Sieges des Christentums. In ihnen gipfelte der Geist der Intoleranz, der im Laufe des vorausgegangenen Jahrhunderts zugenommen hatte. Trotz der düsteren Wolken, die in den letzten Jahrzehnten heraufgezogen waren, wurde die Mehrheit der Juden von der Vertreibung vollkommen überrascht. Der für die spanischen Juden zentrale Mythos von ihren großen Erfolgen, ihren tiefen Wurzeln und ihrer unentbehrlichen Rolle im iberischen Gastland hatte die jüdische Gesellschaft und ihre Eliten eingelullt. Daher hatten sie den abschließenden Akt der Intoleranz vorauszusehen, mit dem die Geschichte der Juden in Spanien endete. Dieser Mythos war tief verankert, denn seine Wurzeln reichten weit in die Vergangenheit, bis in die Zeit des muslimischen Spanien und die erste Phase der *Reconquista* zurück.

### Eine Geschichte der Koexistenz

Seit der römischen Zeit lebten immer Juden auf der Iberischen Halbinsel. Nach schwierigen Perioden, auf die Massentaufen unter dem Joch der Westgoten gefolgt waren, wurde die im Jahre 711 beginnende muslimische Herrschaft von den Juden mit großer Erleichterung begrüßt. Später erklärten christliche Chronisten den plötzlichen Fall des Westgotenreichs mit einem Verrat der Juden. 715 hatten nordafrikanische Berber und Araber gemeinsam mit Syrern, Ägyptern, Jemeniten, Abenteurern, Glücksrittern und Händlern ganz Spanien mit Ausnahme der Gebirgsregionen im Nordosten erobert. Die Araber ließen sich im Tal des Guadalquivir, die Syrer in Granada, die Ägypter in Murcia und die Berber im gebirgigen Teil Andalusiens, auf den Hochebenen in der Mitte des Landes und in der Extremadura nieder.

Die zeitgenössischen arabischen Chroniken der muslimischen Eroberungen leugnen nicht, dass die neuen Herren der Halbinsel in den Juden Verbündete fanden, denen sie die Verteidigung ihrer Garnisonen überließen, während sie selbst weiter nach Norden vorrückten. Die Juden, in deren Augen die Muslime Befreier waren, scheuten keine Mühe, diesen zu Diensten zu sein. Darin wurden sie bestärkt, weil die Stärke der muslimischen Armeen beschränkt und

---

1 Zu weiteren Einzelheiten über die Vertreibung siehe Yitshak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, aus dem Hebräischen von L. Schoffmann, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1978, Bd. 2, S. 424-239. Eine Zusammenfassung gibt Esther Benbassa in: „L'expulsion des Juifs d'Espagne“, *L'Histoire* (154), April 1992, S. 24-31.

ihre Hilfe äußerst willkommen war. Ihr Anteil an der Eroberung sollte jedoch nicht überschätzt werden, denn er war in Wirklichkeit wesentlich bescheidener, als die christlichen Chronisten und die Geschichtsschreibung glauben machen wollen.

Obwohl die Juden wegen des Geldmangels der Eroberer schwer besteuert wurden, brach nun eine neue Ära für sie an, ein „goldenes Zeitalter“, in dessen Verlauf ihre Kultur ungeahnte Höhen erreichte. Jüdische Einwanderungswellen ließen die bereits vorhandenen Gemeinden Andalusiens anwachsen. Diese unterlagen nunmehr der *dhimma*, einem Schutzpakt, und genossen relative Autonomie. Sie durften nach ihren eigenen Gesetzen und Bräuchen leben und mussten dafür eine Kopfsteuer sowie andere Abgaben entrichten. Die neuen Herren der Halbinsel, die in den eroberten Gebieten nur eine Minderheit bildeten und keine Möglichkeit hatten, ihre Untertanen zur Konversion zu zwingen, gewährten den Nichtmuslimen aus reinem Pragmatismus die Privilegien des Paktes. Dies war im Ganzen gesehen äußerst nützlich für die Erhaltung des sozialen und wirtschaftlichen Gleichgewichts.<sup>3</sup>

In der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde der Kalif aus dem Haus der Omaiaden in Damaskus durch einen Staatstreich abgesetzt und das Kalifat nach Bagdad verlegt. Abdarrahan, der einzige Überlebende der Kalifenfamilie, floh nach Spanien und errichtete 756 in Córdoba die Herrschaft der Omaiaden-Dynastie, deren Oberhaupt er bis 788 blieb. Er und seine Nachfolger verstärkten die eigene Armee und ihre Bürokratie, um die Spannungen in dem politisch gespaltenen Land einzudämmen. Die Omaiaden hatten den Wunsch, die Pracht des abbasidischen Bagdad, seine verfeinerte Lebensweise, seine Kultur und seine Handwerkskünste in Spanien nachzubilden. In dieser Periode mehrte sich der Wohlstand der Juden, der im 10. und 11. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte. Die omaiadenische Regierung, die vom Abbasidenkalifat in Bagdad unabhängig war und gegenüber Nichtmuslimen eine tolerantere Haltung als jenes an den Tag legte, förderte diese Entwicklung nach Kräften.

Córdobas Pracht wurde legendär: In der Stadt befand sich die Bibliothek des Kalifen mit vierhunderttausend Bänden. Es gab Hunderte von Moscheen, öffentliche Bäder, Krankenhäuser und prächtige Wohnhäuser, die zum Ruhm der Stadt beitrugen, die von ihren Herrschern, großzügigen Mäzenen von Kultur und Künsten, zur Hauptstadt des westlichen islamischen Reichs gemacht wurde.

Bald verlagerte sich auch das kulturelle Zentrum der Juden von Babylonien nach Spanien, denn berühmte Talmudgelehrte kamen dorthin und setzten die Tradition der orientalischen Akademien fort, an denen der gegen Ende des 5. Jahrhunderts abgeschlossene, sogenannte babylonische Talmud entstanden war. Die neuen Herrscher förderten auch den inzwischen vom Islam beherrschten Mittelmeerhandel, an dessen Entwicklung Händler aller drei Offenbarungsreligionen beteiligt waren. Dank ihrer Mehrsprachigkeit nahmen die Juden eine bevorzugte Stellung in diesem internationalen Warentausch ein.

---

3 Über die Juden im muslimischen Spanien siehe Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, aus dem Hebräischen von A. Klein und J. Machlowitz, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1973-1979, 3 Bde.; Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1967-1993, 6 Bde. Wir kommen am Anfang von Kapitel I ausführlich auf die *dhimma* zurück, wenn wir die Umsetzung ihrer Prinzipien im Osmanischen Reich behandeln.

# I

## Gemeinschaft und Gesellschaft

### Ankunft im Osmanischen Reich

Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts war die Macht der Osmanen kontinuierlich gewachsen. Was als kleiner tribaler Vorposten an der anatolischen Grenze des Byzantinischen Reiches begonnen hatte, war zu einem Imperium geworden, das den größten Teil der Balkanregion unter seine Herrschaft gebracht und 1453 sogar die Hauptstadt Konstantinopel erobert hatte. Von 1516 bis 1517 setzten die Osmanen der Mameluckenherrschaft im Heiligen Land und in Ägypten ein Ende. Gegen Mitte des 16. Jahrhunderts hatten sie den größten Teil des Nahen Ostens und Nordafrikas unterworfen. Der Rest der Welt hielt sie nunmehr für eine bedrohliche und unbesiegbare Großmacht.

Das Osmanische Reich, das sich von einem Grenzfürstentum zu einem komplizierten bürokratischen Staatswesen entwickelt hatte, schöpfte seine Legitimation sowohl aus dem Islam als auch aus den vormuslimischen imperialen Traditionen des Nahen Ostens und Asiens. Es gelang ihm, über mehrere Jahrhunderte hinweg alle dynamischen Kräfte der von ihm beherrschten Gesellschaft zu mobilisieren. Es gab keine Trennung zwischen Staat und Religion: Der Sultan war als Kalif für die Anwendung des religiösen muslimischen Rechts (*sharia*) in der Rechtsprechung zuständig. Er war im Prinzip auch der Eigentümer des ganzen Landes und seiner Untertanen. Der stark zentralisierte Verwaltungsapparat, das Heer, in dem die Janitscharen, ein aus Soldaten-Sklaven gebildetes Militärkorps, eine zentrale Stellung innehatten, und die Geistlichkeit waren die drei tragenden Säulen der gesellschaftlichen Elite. Nur diese Gruppen waren von Steuern befreit. Die übrige Bevölkerung, die steuerpflichtigen Untertanen oder *r'aya* (Herde), war streng von der herrschenden Klasse getrennt. Der Zugang zu dieser Klasse war jedoch nicht erblich; vielmehr stand er allen offen, die sich durch ihr Wissen oder ihre militärischen Fähigkeiten auszeichneten.<sup>115</sup>

Das Fehlen einer Klasse von Großgrundbesitzern war ein Charakteristikum der osmanischen Gesellschaft. Ihre Grundlage war eine freie Bauernschaft, die Ackerlandparzellen verhältnismäßig geringer Ausdehnung bebaute, deren Nutznießung sie innehatte. Das wirtschaftliche Überleben der herrschenden Elite hing von der Reproduktion des Systems und der Abschöpfung der Überschüsse, vor allem in Form von Steuern ab, die von den *r'aya* erhoben wurden. Darum verhinderte sie systematisch jede wirtschaftliche oder gesellschaftliche Machtkonzentration, die ihren Zugriff in Frage gestellt hätte. Es war also unmöglich, horizontale Beziehungen zu entwickeln, aus denen autonome Formen der Autorität und Legitimation hätten hervorgehen können. Jede Form der Macht und jeder Status leitete sich aus einer vertikalen Beziehung zum Zentrum ab. Die Folge war, dass eine verhältnismäßig schwache Zivilgesellschaft einem starken bürokratischen Herrschaftsapparat gegenüberstand.

Eben dieses Regierungssystem ermöglichte eine Wiederkehr des jüdisch-spanischen „Bündnisses mit dem König“ in seiner klassischen Ausprägung im Rahmen der jüdisch-osma-

---

115 Bezüglich einer allgemeinen Geschichte des Osmanischen Reichs siehe Stanford J. Shaw und Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1976-1977, 2 Bde.; bezüglich einer neueren Arbeit auf Französisch siehe Robert Mantran (Hg.) *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989; zu den Anfängen des Osmanischen Reichs siehe Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, aus dem Türkischen von N. Itzkowitz und C. Imber, Weidenfeld & Nicolson, London, 1973.

nischen Lebenswelt. Es handelte sich um eine Gesellschaft, die eine Herausbildung alternativer Machtzentren nicht zuließ. Die Juden, die überwiegend in großen Städten oder in von der Zentralinstanz streng kontrollierten Zonen lebten, hatten von der Peripherie der Gesellschaft, deren Einfluss zumindest in den ersten Jahrhunderten des Osmanischen Reiches von vornherein ausgeschaltet war, kaum etwas zu befürchten. Kam es aber auf der lokalen Ebene zu Angriffen, wurden beispielsweise Ritualmordbeschuldigungen gegen sie erhoben, gelang es ihnen meistens, den Sultan und die Zentralinstanz zu Hilfe zu rufen und Genugtuung zu erlangen. Im imperialen Osmanischen Reich blieb das „Bündnis mit dem König“ auf diese Weise mehrere Jahrhunderte lang wirksam. Als Gegenleistung für den Schutz, den sie ihnen gewährte, leisteten die Juden der Zentralinstanz in der Anfangszeit mannigfache Dienste. Obwohl die Rolle der Juden mit der Zeit zurückging, hatte dieses Muster bis zum Ende des Osmanischen Reiches Bestand. Die jüdischen Gemeinden identifizierten sich bis zuletzt mit der Zentralinstanz und begegneten den neuen nationalen Alternativen, die in der modernen Zeit aufkamen, mit Misstrauen.

Von Anfang an war die Haltung der Osmanen gegenüber den Juden durch ihre Interessenlage bestimmt. In dieser Gesellschaft überließ das herrschende türkische Element, das aus Soldaten und Bauern bestand, alle anderen Wirtschaftszweige, vor allem aber den Handel, den christlichen Untertanen oder Ausländern. Unter diesen Umständen konnten die Juden als zuverlässige gesellschaftliche Kraft erscheinen, die mit ihren Fähigkeiten und Kenntnissen nützlich war und kaum verdächtigt werden konnte, antiosmanische Gefühle zu hegen oder den staatlichen Zielen zuwiderlaufende Aktivitäten zu betreiben. So kam es, dass die osmanische Toleranz- und Schutzpolitik gegenüber den Juden schon in den ersten Jahrhunderten des Reiches, also lange vor der Ankunft der Sepharden von der Iberischen Halbinsel, zu einer Art Tradition geworden war.

Die wichtige Rolle, die den Juden im Osmanischen Reich im 15. und 16. Jahrhundert zufiel, hing also direkt damit zusammen, dass sie von den Osmanen als Gruppierung wahrgenommen wurden, die einen nützlichen Beitrag zu Handwerk und Handel leistete und deren Fähigkeiten dem Verwaltungswesen zugute kamen. Dies war – wie auch andernorts – die Grundlage des jüdisch-osmanischen „Bündnisses mit dem König“. Dessen theoretische Legitimation wurde dagegen im Rahmen des traditionellen islamischen Diskurses formuliert. Die Haltung, die von den Osmanen gegenüber den Juden eingenommen wurde, entsprach nämlich dem klassischen Modell der *dhimma*<sup>116</sup> im Herrschaftsbereich des Islam.

Gemäß dem Koran und der islamischen Überlieferung (*sunna*) werden Nichtmuslime ausdrücklich in der islamischen Welt unter der Voraussetzung geduldet, dass ihre Religion dem „Buch“, d. h. der Bibel, folgt. Ihre Zwangskonversion ist diesen Schriften zufolge verboten, und ihr gesellschaftlicher Status wird in allen Einzelheiten durch eine Reihe von Vorschriften geregelt, die keine menschliche Macht aufheben oder verändern darf. Unter den Nichtmuslimen besteht jedoch eine Rangordnung, die über ihren Status entscheidet. Heiden haben die Wahl zwischen dem Tod und dem Übertritt zum Islam; Juden und Christen als Anhängern einer Offenbarungsreligion sowie Sabäern und Zoroastern steht dagegen eine dritte Möglich-

<sup>116</sup> Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema siehe Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Imprimerie catholique, Beirut, 1958; Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* aus dem Französischen von David Maisel, Paul Fenton und David Littmann, Fairleigh Dickinson University Press, London und Toronto, 1985; Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, aus dem Englischen von Liselotte Julius, Verlag C. H. Beck, München, 1987; Esther Benbassa, „Comment être non musulman en terre d'islam“, *L'Histoire* (134), Juni 1990, S. 86-91.

## II Wirtschaft und Kultur

### Die Sepharden in der osmanischen Wirtschaft

In den Jahrhunderten nach der Vertreibung waren die Sepharden in den meisten Bereichen der osmanischen Wirtschaft vertreten. Besonders im 16. Jahrhundert wirkte sich das Zusammenspiel mehrerer Faktoren positiv auf ihre Aktivitäten aus. Ähnlich wie Spanien zur Zeit der *Reconquista* war das expandierende Osmanische Reich auf gesellschaftliche Gruppen angewiesen, die einen Beitrag zur wirtschaftlichen und administrativen Konsolidierung seiner neuen Gebiete leisten konnten. Es kontrollierte die Fernhandelswege zwischen Europa und Asien und war auf dem Gipfel seiner Macht auch imstande, die Sicherheit der Verkehrswege einigermaßen zu gewährleisten, was dem Unternehmerteil zu Gute kam. In den osmanischen Territorien wurden Lebensmittel im Überfluss erzeugt, nach denen in Westeuropa große Nachfrage bestand, und das Osmanische Reich war zugleich ein bedeutender Markt für europäische Produkte. Schließlich hatte die Stellung der ethnoreligiösen Gemeinschaften in der sozialen Hierarchie des Osmanischen Reiches wichtige wirtschaftliche Auswirkungen, da sich ein großer Teil der Produktion und des Handels auf spezifische, ethnoreligiöse Netzwerke stützte.

Entgegen den Behauptungen einiger europäischer Reisender aus dieser Epoche waren die Sepharden nie die dominierende soziale Gruppe in der osmanischen Wirtschaft, in bestimmten Bereichen waren sie jedoch sehr aktiv. Nach einem Höhepunkt im 16. Jahrhundert ging ihre Bedeutung im weiteren Verlauf des Jahrhunderts zurück. Diese Tendenz setzte sich bis in die moderne Zeit fort, ohne dass sie ganz aus dem Wirtschaftsleben verschwanden. Neben der aus Einzelhändlern und Handwerkern bestehenden großen Masse der sephardischen Bevölkerung, die sich in das lokale Wirtschaftsleben integrierte, bildete sich eine zahlenmäßig viel kleinere Elite heraus. Diese tat sich oftmals in mehreren Bereichen wie dem Finanzwesen, dem Fernhandel, dem Maklergewerbe, der vorindustriellen Produktion und dem Vertrieb von Textilien gleichzeitig hervor.

Nach 1492 begannen die Sepharden neben den Romanioten, die in den siebziger und achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts auf diesem Gebiet führend gewesen waren, als Steuernehmer in Erscheinung zu treten. Die jüdische Elite Spaniens hatte in Spanien jahrhundertlang Erfahrungen auf diesem Gebiet gesammelt, und verstand es offenbar, diese auf die Levante zu übertragen. Die Sepharden hatten in vielen Regionen des Osmanischen Reiches Steuerpachten inne, besonders in den Donauprovinzen. Sie erhoben die Zölle verschiedener Häfen an der Donau, der Adria und der Ägäis.<sup>256</sup> In den meisten größeren osmanischen Städten von Bursa (Bursa)<sup>257</sup> bis nach Ägypten waren mächtige jüdische Steuereinnahmer tätig.<sup>258</sup> In Smyrna (Izmir), das zu Beginn des 17. Jahrhunderts zu einem großen Wirtschaftszentrum wurde, standen in den Jahren 1604 und 1607 zwei Juden dem gesamten Steuerwesen des östlichen Kleinasien vor; die meisten Steuerpächter und Zollbeamten der Region waren ebenfalls Ju-

---

256 M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities ...*, op. cit., S. 125-128; zu den jüdischen Steuereintreibern im Osmanischen Reich siehe H. Gerber, *Die Juden des Osmanischen Reichs ...*, op. cit., S. 49-60.

257 Zur Stellung der Juden in der Wirtschaft dieser Stadt siehe Haim Gerber, „Die Juden im Wirtschaftsleben der anatolischen Stadt Bursa im 17. Jahrhundert“, *Sefunot* (16), 1980, S. 235-272 (auf Hebräisch).

258 A. Levy, *The Sephardim ...*, op. cit., S. 27.

den.<sup>259</sup> Der reiche Marrane Don Joseph Nasi *alias* João Miguez brachte nicht nur sein Vermögen in das Osmanische Reich, sondern auch seine Fähigkeiten als Finanzmann und Verwaltungsfachmann. Unter anderem stand er in der Mitte des 16. Jahrhunderts einem großen Verbund von Steuereinnehmern vor.<sup>260</sup> Sein wirtschaftlicher Erfolg verschaffte ihm großen Einfluss am Sultanshof, und dank seiner genauen Kenntnis der europäischen Politik konnte er in der ersten Periode der Herrschaft Süleymans des Prächtigen und unter Süleymans Nachfolger Selim II. (1506-1574) eine hochrangige Rolle als Diplomat in den Beziehungen des Osmanischen Reiches zu Polen, Italien und Spanien spielen.<sup>261</sup>

In Istanbul und andernorts waren Juden auch in der Münzverwaltung tätig.<sup>262</sup> Anders als im westeuropäischen Mittelalter gab es verhältnismäßig wenige jüdische Geldverleiher, da die muslimischen frommen Stiftungen (arab. Sg. *vakif*) Kredite vergaben.<sup>263</sup> Jedoch dienten jüdische Bankiers (türk. Sg. *sarraf*) in verschiedenen Perioden als Lieferanten und Geldbeschaffer der Janitscharen und berieten führende osmanische Beamte in finanziellen Angelegenheiten. Normalerweise diente ein Jude als *sarraf* des Militärkorps der Janitscharen (*ocak be-zirgâni*).<sup>264</sup> Die finanzielle Verbindung zwischen den jüdischen Bankiers und den Janitscharen blieb bis zur politischen Entmachtung der Janitscharen 1826 bestehen.

Die Juden waren jedoch nicht die einzige im Finanzwesen tätige Gruppe und dabei gewiss nicht dominierend. Auch muslimische Türken, Armenier, vor allem aber Griechen beteiligten sich aktiv am Zoll- und Steuerwesen und stellten dort oftmals die Juden in den Schatten. Mitte des 16. Jahrhunderts gewann ein Grieche, der berühmte Steuereinnahmer, Finanzmann und Händler Michael Cantacuzenus, außerordentlichen Einfluss, und in den folgenden Jahrhunderten taten es ihm viele weitere Nichtjuden nach.<sup>265</sup>

Dennoch waren die engen, obgleich nicht ausschließlichen Beziehungen, die einige Juden zur osmanischen Bürokratie unterhielten, ein hervorstechender Zug jüdischen Lebens im Osmanischen Reich. Ähnliches findet sich auch in anderen Bereichen. Beispielsweise nahmen jüdische Ärzte am Sultanshof wichtige Machtpositionen ein. Schon vor 1492 war Jacobo von Gaeta, ein italienischer Jude und Leibarzt von Mehmed II., zu einem der wichtigsten politischen Ratgeber des Sultans geworden. Er bekleidete sowohl vor als auch nach seinem Übertritt

259 Daniel Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, University of Washington Press, Seattle, 1990, S. 87, 143.

260 M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities ...*, *op. cit.*, S. 89.

261 *Ibid.*, S. 83-93. Zur Familie Nasi, siehe Cecil Roth, *Doña Gracia Nasi*, aus dem Englischen von C. Bonnafont, Liana Levi, Paris, 1990; *id.*, *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1948, Paul Grunebaum-Ballin, *Joseph Nasi, duc de Naxos*, Mouton, Paris 1968.

262 M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities ...*, *op. cit.*, S. 112. Zur Stellung der Juden im osmanischen Münzwesen, siehe Samuel Lachman, „Jews in the Mints of Ottoman Turkey“, *Shekel*, 21 (2), 1988, S. 12-15.

263 Siehe Haim Gerber, „Unternehmertum und internationaler Handel im Wirtschaftsleben der Juden im 16.-17. Jahrhundert, *Zion* (43), 1978, S. 65-66 (auf Hebräisch); *id.* „Jews and Moneylending in the Ottoman Empire“, *Jewish Quarterly Review* (72), 1981, S. 116-118; *id.*, „Die Juden im Wirtschaftsleben ...“, *op. cit.*, S. 245; Eliezer Bashan, „Jewish Moneylending in Constantinople and Smyrna during the 17th-18th Centuries as Reflected in the British Levant Company's Archives“, in Ariel Toaff und Simon Schwarzfuchs (Hg.), *The Mediterranean and the Jews: Banking, Finance and International Trade (XVIIth-XVIIIth Centuries)*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 1989, S. 57-73.

264 A. Levy, *The Sephardim ...*, *op. cit.*, S. 40.

265 Traian Stoianovitch, „The Conquering Balkan Orthodox Merchant“, *Journal of Economic History* (20), 1960, S. 240.

### III

## Die Sepharden im Zeitalter der Modernisierung

### Verschiebung der Grenzen

Mehr als drei Jahrhunderte lang hatte die iberisch-jüdische Gruppierung klar abgegrenzt durch ihre spezifische Religion, Kultur und Sprache im Rahmen des großen ethnoreligiösen Mosaiks gelebt, aus dem die osmanische Levante bestand. Die Grenzen der judenspanischen Ethnizität verschoben sich im Laufe der Zeit erheblich infolge des ständigen Austausches mit den anderen Kulturen und Gruppierungen, von denen die Sepharden umgeben waren. Die Grenzlinien wurden immer wieder neu gezogen, ob es sich nun um die Ernährung, die Kleidung, die Musik, den Volksglauben, die Wirtschaftstätigkeit oder die soziale Interaktion handelte. Diese Dialektik, die jeder Form der Ethnizität innewohnt, führte im Fall der Sepharden dieser Region dazu, dass äußere Einflüsse („das Fremde“) durch die judenspanische Sprache „gezähmt“ und der jüdischen Sphäre des Sephardentums mit ihrer spezifisch spanischen Ausprägung einverleibt wurden. Die spezifisch judenspanische Identität, deren Legitimation sowohl aus der jüdischen Tradition als auch aus der Anerkennung durch die nichtjüdische Obrigkeit geschöpft wurde, blieb das bestimmende und übergreifende Moment im Leben der Sepharden.

Diese Gemeinschaft hatte schwer unter der Überlegenheit Westeuropas zu leiden, die sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in wirtschaftlicher, kultureller und politischer Hinsicht zunehmend bemerkbar machte. Unter dem übermächtigen Einfluss des Westens kam es zu zwei entscheidenden Veränderungen: Einerseits wurden die Osmanen veranlasst, selbst Modernisierungsmaßnahmen zu ergreifen und andererseits entstanden dort, wo die türkischen Machthaber zurückweichen mussten, neue Staaten. Die grundlegenden Gegebenheiten des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens, welche zunehmend vom Westen bestimmt wurden, mussten dieser Situation angepasst und einer radikalen Änderung unterzogen werden. Gleich ob diese Entwicklung nun von den lokalen Gruppierungen begrüßt oder abgelehnt wurde, im 19. und 20. Jahrhundert war der Westen in fast allen Bereichen des öffentlichen Lebens im Nahen Osten der ausschlaggebende Faktor.

Mit am deutlichsten war die durch diese Entwicklung hervorgerufene Veränderung an der zunehmenden Zersplitterung der osmanischen Levante und der Entstehung neuer Nationalstaaten in der Balkanregion abzulesen. Das Königreich Griechenland entstand 1830, während die sephardische Metropole Saloniki (Mazedonien) noch bis 1912 zum Osmanischen Reich gehörte. Der Vertrag von Berlin (Juli 1878), der auf den russisch-türkischen Krieg (1877-1878) folgte, zog die Grenzen in der Balkanregion neu. Das Osmanische Reich sah sich dadurch eines großen Teils seiner europäischen Provinzen beraubt. Die Unabhängigkeit Serbiens wurde nun *de jure* anerkannt (*de facto* bestand sie schon seit 1830). Großbulgarien, das aus dem Vertrag von San Stefano (März 1878) hervorgegangen war, wurde dreigeteilt: Der Norden wurde autonom, stand aber unter osmanischer Oberhoheit; das Zentrum wurde eine halbautonome Provinz, während der endgültige Anschluss Ostrumeliens an Bulgarien erst 1885 erfolgte und der Süden wieder der direkten Herrschaft der Osmanen unterstellt wurde. Bosnien-Herzegowina mit dem bedeutenden sephardischen Zentrum Sarajewo wurde 1878 von Österreich-Ungarn besetzt und 1908 schließlich annektiert.

Im 20. Jahrhundert wurde dieser Prozess noch weiter vorangetrieben. Während der Balkankriege (1912-1913) wurde Saloniki, die „Mutter Israels“ an Griechenland angeschlossen, und auch andere Städte wechselten den Herrn, je nachdem, wessen Armee gerade den Sieg

davontrug. Mazedonien wurde zwischen Bulgarien, Griechenland und Serbien aufgeteilt. Der Erste Weltkrieg ließ das Osmanische Reich vollends auf einen kümmerlichen Rest zusammenschrumpfen: Davon geblieben ist die heutige Türkei. In der Balkanregion entstand das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, aus dem 1931 Jugoslawien wurde und das die Sepharden der ehemaligen osmanischen Gebiete mit den Aschkenasen der habsburgischen Gebiete vereinte. Aus Palästina wiederum wurde britisches Mandatsgebiet.

Die Einheit der Sepharden wurde durch die Gründung dieser neuen Nationalstaaten nicht endgültig zerstört. Obwohl sie trotz einiger Varianten dieselbe Sprache, dieselben Traditionen und dieselbe Kultur hatten, vollzogen die Sepharden nun trotzdem die Entwicklungen der verschiedenen Staaten mit, in denen sie lebten und passten sich den lokalen Gegebenheiten an. Die Modernisierung dieser Nationalstaaten, die Rechte, die den Minderheiten darin verliehen wurden, der Empfang, der ihnen von den einheimischen Bevölkerungen bereitet wurde, das Ausmaß der Identifikation der Juden mit der Ideologie ihrer neuen Regierungen, das Wesen und die Möglichkeiten der politischen Systeme waren entscheidende Faktoren für die Zukunft dieser Gemeinschaften. Auch die geographische Lage der Aufnahmeländer und ihre Beziehungen zu den benachbarten Staaten hatten einen gewissen Einfluss darauf. Trotz alledem konnte man noch bis zum Zweiten Weltkrieg von einem sephardischen Kulturbereich der Levante sprechen, der sich weitgehend den Strömungen entzogen hatte, die sich in der modernen Zeit unter den Juden im Allgemeinen und besonders den Ostjuden verbreiteten; dies geschah auf unterschiedliche Art, im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten der verschiedenen Gemeinschaften. Die Modernisierung des sephardischen Kulturbereichs kann nur unter dem Blickwinkel der Einheit in Verschiedenheit behandelt werden.

Die Ideologie der traditionellen jüdischen Gesellschaft sah in der Gegenwart eine ständige Wiederholung und Verewigung der Vergangenheit.<sup>398</sup> Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts entsprachen die sephardischen Gemeinschaften des Nahen Ostens diesem Muster. Sie waren darum jedoch nicht statisch und bewegungslos, sondern im Gegenteil wie alle anderen Gesellschaften einem ständigen Wandel unterworfen, denn jede Generation fügte dem gemeinsamen Erbe ihre eigenen Errungenschaften hinzu.<sup>399</sup>

Jedoch ist Wandel nicht gleichbedeutend mit Modernisierung. Die Moderne muss als spezifischer Zivilisationstyp verstanden werden, der von Europa ausging und sich in seiner politischen, ideologischen und wirtschaftlichen Form über die ganze Welt verbreitete.<sup>400</sup> Man darf aber auch die Eigendynamik der nichtwestlichen Gesellschaften nicht unterschätzen. War die Moderne in Europa das Ergebnis einer ureigenen Entwicklung gewesen, so gelang ihre Verbreitung in anderen Regionen nur dank des Antagonismus zwischen den von außen einwirkenden und den traditionellen Gesellschaften inwohnenden Kräften.<sup>401</sup> Wie diese inneren Kräfte, seien sie nun muslimisch oder christlich, auf die Modernisierung reagierten, hing davon ab, wie sehr sich die verschiedenen Länder Westeuropa angenähert hatten, aber auch davon,

398 Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*; Neuauflage, Schocken Books, New York, 1977, S. 214; Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*; Neuauflage Gallimard, Paris, 1988, S. 43.

399 S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, John Wiley & Sons, New York, London, 1973, S. 153; J. Katz, *Tradition ...*, *op. cit.*, S. 214.

400 S. N. Eisenstadt (Hg.), *Patterns of Modernity*, Frances Pinter, London, 1987, Bd. 1, S. 5; J. Le Goff, *Histoire ...*, *op. cit.*, S. 61.

401 S. N. Eisenstadt, *Tradition ...*, *op. cit.*, S. 259.

## IV

### Von der Modernisierung zur Politisierung

Die Entwicklung sowohl des frühen Zionismus als auch des politischen Zionismus Herzlscher Prägung im sephardischen Kulturbereich hängt mit dem Modernisierungsprozess zusammen, den diese Lebenswelt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchlief. Ob der jüdische Nationalismus zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt während dieses Prozesses auftrat, hing von den lokalen Gegebenheiten in den verschiedenen Gebieten ab. Symptom oder Ergebnis der Modernisierung – in jedem Fall war der Zionismus einer ihrer Aspekte.

Der Boden für das Anwachsen des Zionismus in der Balkanregion und im Osmanischen Reich nach der Gründung der *Zionistischen Weltorganisation* im Jahre 1897 wurde durch die Vorarbeit von Persönlichkeiten, aber auch von Bewegungen bereitet, die sich schon vor diesem Zeitpunkt auf der lokalen Ebene für nationalistische Ideen eingesetzt hatten. Die unterschiedlichen Verhältnisse in den verschiedenen Ländern, insbesondere Wesen und Möglichkeiten des jeweiligen politischen Systems, seine Beziehungen zu den Nachbarländern, seine Politik gegenüber den Juden, der Umfang der Kommunikation zwischen diesen, der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft und der übrigen jüdischen Welt, aber auch die geographische Lage der Niederlassungsgebiete, beeinflussten die weitere Entwicklung des Zionismus. Daher sollte man sich dessen bewusst sein, dass sowohl der Frühzionismus als auch der politische Zionismus Herzlscher Prägung bei den Sepharden des Orients verschiedene Formen annahm und keinem einheitlichen Muster folgte, so dass man eigentlich von „Zionismen“ im Plural sprechen müsste.

Je nachdem ob sich diese Nationalismen innerhalb der Grenzen des osmanischen Herrschaftsbereichs – zu dem Palästina bis 1917 gehörte – oder außerhalb entwickelten, hatten sie unterschiedliche Verläufe. In dieser Hinsicht ist gerade das Beispiel Bulgariens aufschlussreich. Bulgarien konnte zur Wiege der verschiedenen Strömungen des frühen Zionismus und des Zionismus Herzlscher Prägung werden, weil es schon seit 1878 nicht mehr osmanisch war und Ostrumelien 1885 endgültig an das Königreich Bulgarien angeschlossen wurde. Damals begann der frühe Zionismus Gestalt anzunehmen, bis er 1895 an einen entscheidenden Wendepunkt gelangte. Dagegen konnte zur gleichen Zeit in den großen Zentren des Osmanischen Reichs wie Saloniki oder Istanbul von einem vergleichbaren Aufschwung des Zionismus keine Rede sein. Dort stellte jede Bewegung, die auf eine Kolonisierung oder die mögliche Unabhängigkeit Palästinas abzielte, die Souveränität des Osmanischen Reiches in Frage und war nicht nur den Osmanen, sondern auch dem einheimischen jüdischen Establishment verdächtig, da sie die gesamte jüdische Gemeinschaft in Verruf bringen konnte. Die verschiedenen sozialen Schichten der jüdischen Gesellschaft standen jedoch nicht geschlossen hinter dieser Politik ihrer Führungspersonlichkeiten. In Abhängigkeit von den wechselnden Zeitumständen und der Interessenlage dieser Schichten bahnte sich der Zionismus, der zunehmend zu einem aus unterschiedlichen Strömungen gemischten jüdischen Nationalismus wurde, seinen Weg gegen den Widerstand der Führungselite, bis er nach der Gründung der türkischen Republik (1923) in den Untergrund gehen musste.<sup>607</sup>

Hatte schon der frühe Zionismus im sephardischen Kulturbereich – je nachdem, ob er sich innerhalb oder außerhalb des Osmanischen Reiches entwickelte – verschiedene Formen

---

607 Siehe Esther Benbassa, „Le sionisme dans l'Empire ottoman à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle“, *Vingtième Siècle, Revue d'histoire* (24), Oktober-Dezember 1989, S. 69-80.

angenommen, so galt dies in noch größerem Maße für Herzls Zionismus nach 1897, dem Jahr des 1. Zionistischen Kongresses in Basel. Im Übrigen korrigierte die *Zionistische Weltorganisation* zumindest dem äußeren Schein nach ihre Palästinapolitik auf dem Hamburger Kongress von 1909 und dem Baseler Kongress von 1911 und erkannte für eine kurze Zeit das Prinzip der Integrität des Osmanischen Reiches an. Allgemein lassen sich also im sephardischen Kulturbereich verschiedene Formen des frühen Zionismus und des Zionismus Herzlscher Prägung mit oder ohne einen ausdrücklichen politischen Bezug zu Palästina unterscheiden, je nachdem, ob diese Bewegungen sich unter osmanischer Herrschaft entwickelten oder nicht.

### Die Akteure des Frühzionismus

In den letzten Jahren der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten sowohl in der sephardischen als auch in der aschkenasischen Lebenswelt Wegbereiter des Zionismus in Erscheinung. Diese Männer setzten sich für eine nationale jüdische Idee ein und riefen zugleich zu ihrer Verwirklichung auf. Parallel zu den Aschkenasen Hirsch Kalisher (1795-1874) und Eliyahu Guttmacher (1795-1874) findet man auf der sephardischen Seite Yudah Bibas (1780-1852) und seinen bekannteren Nachfolger Yudah Alcalay (1798-1878), einen Zeitgenossen der bedeutenden Gestalten des aufkeimenden jüdischen Nationalismus.<sup>608</sup> Obwohl die frühen Zionisten kaum beachtet wurden, traf das von ihnen verbreitete Gedankengut auf ein grundsätzlich aufnahmeberechtigtes jüdisches und nichtjüdisches Umfeld.

Auch im sephardischen Kulturbereich war der frühe Zionismus von großer Vielfalt. Man begegnete dort sowohl Persönlichkeiten wie Barukh Ben Yizhak Mitrani, der dem Beispiel des Frühzionisten Yudah Alcalay folgte, als auch Männern mit anderen Ausrichtungen, die das vorhandene Spektrum um andere Formen des Zionismus erweiterten. Der Visionär Reuven Isaac Perahia, eine verhältnismäßig unbekannte Gestalt des frühen Zionismus,<sup>609</sup> der Serbe H. G. Nahmia<sup>610</sup> oder der Aktivist Marco Barukh (1872-1899)<sup>611</sup> strebten nach einer stärkeren Konkretisierung der nationalen Idee und hoben sich dadurch von ihren eher passiven Vorgängern ab. Die Gründung von Gesellschaften für die Kolonisierung Palästinas ging in dieselbe Richtung. Diese direkteren Aktionsformen des Frühzionismus entwickelten sich in

608 Über die sephardischen frühen Zionisten siehe David Benveniste und Haim Mizrahi, „Der Rabbiner Yuda Bibas und die Gemeinde von Korfu zu seiner Zeit“, *Sefunot* (2), 1958, S. 303-331 (auf Hebräisch); Meir Benayahu, „Neue Fakten über Yuda Bibas“, *Tesoro de los Judios Sefardíes* (3), 1960, S. 95-111 (auf Hebräisch); Yizhak R. Molho, „Trois séphardis, trois précurseurs de l'État juif: Moses Montefiore, Yuda Bibas, Yuda Alcalay“, *Tesoro de los Judios Sefardíes* (8), 1965, S. XV-XXVII; Jacob Katz, *Jewish Emancipation and the Self-Emancipation*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1986; Jennie Lebel, „Krank vor Liebe nach Jerusalem – Rabbi Yuda Alcalay, sein Wirken im Kontext von Politik und Gemeinde“, *Peamim* (40), 1989, S. 21-48 (auf Hebräisch); Arie Morgenstern, „Zwischen Rabbi Yuda Bibas und einem Gesandten der *Prushim* von Jerusalem“, *ibid.*, S. 156-159 (auf Hebräisch); Esther Benbassa, „Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIX<sup>e</sup> siècle“, in *id.* (Hg.), *Transmission et passages en monde juif*, Publisud, Paris, 1997, S. 403-434.

609 Siehe seine Briefe (in französischer Übersetzung): *AAIU*, Bulgarien, I. G.1., 12. Juli, 17. August und 10. September 1890 (Eingangsdatum).

610 Zvi Loker, „H. G. Nahmias. Seine Bemühungen um ein nationales Erwachen unter den Juden Serbiens“, *Peamim* (40), 1989, S. 49-53 (auf Hebräisch).

611 Neben der apologetischen Arbeit von Yaakov Vinshel, *Marco Barukh*, Shakmona, Jerusalem, 1981 (auf Hebräisch), kann man auch nachschlagen in: Sch. Gorelik, *Jüdische Köpfe*, Fritz Gurlitt, Berlin, 1920, S. 40-46; Binyamin Arditti, „Y. M. Barukh und sein Wirken in Bulgarien“, in *Aharon Ben Yosef – Der Mensch und sein Handeln, Briefe und Dokumente, Untersuchungen über das bulgarische Judentum*, Veröffentlichung des Komitees für das Buch über Aharon Ben-Yosef, Tel-Aviv, 1953, S. 159-169 (auf Hebräisch).

## V

# Die Zerstörung des sephardischen Kulturbereichs Shoah und Emigration

## Antisemitismus

In der Mitte des 20. Jahrhunderts vernichtete die Shoah den größten Teil des jüdischen Lebens in Europa, zerstörte die großen judenspanischen Zentren und versetzte der judenspanischen Sprache und Kultur den Todesstoß. Die judenspanische Diaspora wurde während des Zweiten Weltkriegs beinahe vollständig ausgelöscht, und die meisten überlebenden Sepharden wanderten in den auf den Krieg folgenden Jahren aus. Die jahrhundertealte judenspanische Lebenswelt der Balkanregion war und ist damit unwiderruflich verloren.

Dabei hatte es in der osmanischen Levante kaum Antisemitismus gegeben, jedenfalls nicht im Vergleich mit der Situation im Westen. Wie die anderen Nichtmuslime waren die Juden den Muslimen gesellschaftlich und rechtlich nicht gleichgestellt und wurden zeitweilig – besonders in Zeiten der Instabilität und Schwäche der Zentralmacht – von der Obrigkeit drangsaliiert. Es gab aber in der Welt des Islam bis in die moderne Zeit keinen theologisch begründeten Antisemitismus wie im christlichen Teil Europas.<sup>746</sup>

Die jüdischen Gemeinden des Nahen Ostens und der Balkanregion hatten im Allgemeinen mehr von christlichen Gruppierungen zu befürchten als von den Muslimen. Diese Feindseligkeit äußerte sich vor allem in Ritualmordbeschuldigungen, die nach der „Damaskus-Affäre“ von 1840 immer häufiger erhoben wurden. Beinahe jedes Jahr im Frühling, wenn die Zeit des Pessachfestes gekommen war, wurde die eine oder andere jüdische Gemeinde angeklagt, einen Christen zu rituellen Zwecken entführt und ermordet zu haben.<sup>747</sup> Auf diese Anschuldigungen folgten gewöhnlich Ausschreitungen in den jüdischen Vierteln, die erst aufhörten, wenn die türkischen Behörden eingriffen, den Aufruhr unterdrückten und den Schutz der Juden sicherstellten. Einmal wieder ins Leben gerufen, erwies sich dieser mittelalterliche Ritualmord-Mythos sowohl in Osteuropa als auch auf dem Balkan als erstaunlich hartnäckig. In Smyrna kam es 1872 zu einer ebensolchen Affäre, auf die 1873 eine weitere in Istanbul folgte.<sup>748</sup> Ein nächster ernsthafter Zwischenfall ereignete sich 1891 erneut in Smyrna.<sup>749</sup> 1873 gab es auch auf Candia (Kreta) einen derartigen Fall<sup>750</sup> und auf Korfu 1891-1893.<sup>751</sup> Zwischen 1887 und 1898 wurden auch viele bulgarische Ortschaften zum Schauplatz solcher Verleumdungen und Gewalttätigkeiten, darunter ein besonderes Aufsehen erregender Fall, der sich 1891 in Vratza, 60 km nördlich Sofias, ereignete und besonders viel Aufsehen erregte.<sup>752</sup>

---

746 Dazu siehe Bernard Lewis, *Semites and Antisemites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, W. W. Norton, New York und London, 1986.

747 Siehe Jacob Barnai, „Blood Libels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to the Nineteenth Centuries“, in Shmuel Almog (Hg.), *Antisemitism through the Ages*, Pergamon Press, Oxford, New York 1988, S. 189-194.

748 *Ibid.*, S. 191.

749 Bezüglich einer ausführliche Untersuchung eines Falls von Ritualmordbeschuldigung siehe Esther Benbassa, „Le procès des sonneurs de tocsin. Une accusation calomnieuse de meurtre rituel à Izmir, en 1901“ in Abraham Haim (Hg.), *Society and Community: Proceedings of the Second International Congress for Research of the Sephardi and Oriental Jewish Heritage*, 1984, Misgav Yerushalayim, Jerusalem, 1991, S. 35-53.

750 AAIU, Grèce I. C. 2, Gemeinde von La Canée an das Zentralkomitee der *Alliance*, 26. Mai 1873, 2. Juni 1873.

751 Siehe AAIU, Grèce I. C. 6. I. C. 7, I. C. 8. Briefe aus Korfu an das Zentralkomitee der *Alliance*, 1891-1893.

752 *Ibid.*, Bulgarien I. C. 4, G. Arié, 30. Juni 1891, 11. September 1891, 27. November 1891 und der ganze Ordner Bulgarien I. C. 5, 1891-1892. Siehe auch V. Tamir, *Bulgaria and Her Jews ...*, op. cit., S. 116-117.

Die eigentliche Quelle dieser Verleumdungen war eine allgemeine Unzufriedenheit mit den Lebensverhältnissen, die viele Ursachen hatte. Hatte sich die Vorstellung vom Ritualmord an Christen einmal in den Köpfen festgesetzt, so war sie schwer wieder daraus zu beseitigen, denn die eher ungebildeten Bevölkerungsschichten waren von einem primitiven christlichen Volksglauben durchdrungen, den verhältnismäßig unwissende Geistliche verbreiteten. Zu den Faktoren, die das Phänomen der Ritualmordbeschuldigung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wach hielten, gehörten: die sozio-ökonomischen Nachwirkungen der europäischen Vorherrschaft auf den lokalen Märkten; der Konkurrenzkampf der Nichtmuslime im Nahen Osten untereinander zu einem Zeitpunkt, als die ethnische Arbeitsteilung infolge des allgemeinen Wandels in Frage gestellt wurde; die Suche nach Sündenböcken für soziale Missstände und alle erdenklichen Katastrophen sowie die Spannungen zwischen Stadt und Land.

Trotz ihrer Zählebigkeit stellten die Ritualmordverleumdungen aber keine ernsthafte Bedrohung für die jüdische Existenz im osmanischen Orient und in den jungen Balkanstaaten dar. Periodisch kam es wohl zu Zwischenfällen, aber die Spannung ebte immer wieder ab. Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die Beschuldigungen sogar seltener. Das Thema war abgedroschen, eine Art erlöschender Dauerbrenner primitivster Machart in der antisemitischen Presse und in Pamphleten, die sporadisch in Bulgarien und Griechenland erschienen.<sup>753</sup>

Mehrere Faktoren trugen dazu bei, dass der Antisemitismus in dieser Region eher gering war. Mit Ausnahme einiger Städte wie Saloniki stellten die Juden nur einen kleinen Teil der Gesamtbevölkerung und traten deswegen kaum in Erscheinung. Noch wichtiger war jedoch – Saloniki immer ausgenommen – dass sie unter den einheimischen ethnischen „Minderheiten“ nur eine von vielen darstellten und dazu noch die einzige, die im Zeitalter des Nationalismus keine irredentistischen oder separatistischen Ziele verfolgte, die für ihre Heimatländer zu einer Bedrohung hätten werden können. Alles in allem hatten die Machthaber andere Sorgen: Während der osmanischen Periode mussten sie den griechischen, armenischen und slawischen Unabhängigkeitsbestrebungen entgegentreten. Der bulgarische Staat fürchtete dagegen eher seine türkisch-muslimische Bevölkerung und musste sich nach dem Ersten Weltkrieg mit der mazedonischen Frage herumschlagen. Auch Griechenland hatte vor allem Probleme mit seiner türkisch-muslimischen Bevölkerung, musste aber auch seine bulgarische, seine vlachische und seine albanische Bevölkerung im Auge behalten, die sich unter Umständen mit ausländischen Staaten verständigen konnten. Der türkischen Republik waren alle Nichtmuslime verdächtig: Am meisten machten ihnen aber die Griechen und die Armenier zu schaffen. Obwohl die Juden natürlich in die Nationalisierungspolitik dieser unterschiedlichen Staaten einbezogen waren, wurden sie dennoch nicht zwangsläufig als wirkliche Bedrohung angesehen. Ihre fehlende kulturelle Integration und schwache politische Partizipation setzten ihre Bedeutung in den Augen der politisch bestimmenden Klassen ihrer Länder herab.

Saloniki war die Ausnahme von dieser Regel, und dort verbreitete sich nach der Eroberung der Stadt im Jahre 1912 eine starke antijüdische Stimmung. Die Juden bildeten dort eine ausgesprochen sichtbare, spezifische Gruppe, die über die Hälfte der städtischen Bevölkerung stellte und das wirtschaftliche Leben dieser Stadt, einer der größten Hafenstädte des Landes, klar beherrschte. Der griechische Staat ergriff in der Zwischenkriegszeit eine ganze Reihe von Maßnahmen, die darauf abzielten, die jüdische Bevölkerungsgruppe zu hellenisieren und ihre

---

753 Siehe die lange Liste antisemitischer Pamphlete, die in dieser Periode in Bulgarien veröffentlicht wurden, bei David Benvenisti, „The Unfavorable Conditions for the Dissemination of Antisemitic Propaganda in Bulgaria (1891-1903)“, *Annual* (15), 1980, S. 177-220.

## Schlussfolgerungen

Im Mittelpunkt unseres Buches steht die bewegte Geschichte einer spezifischen jüdischen Gruppierung. Unser Ausgangspunkt ist ihr Leben im mittelalterlichen Spanien und ihre Vertreibung von der Iberischen Halbinsel. Darauf aufbauend zeigen wir dann ihren Werdegang von ihrer Niederlassung im Nahen Osten, wo sich ein neues „Sefarad“ herausbildete bis zu ihrer fast vollständigen Vernichtung durch die *Shoah* etwa fünf Jahrhunderte später und bis zu ihrer letzten und endgültigen Zerstreuung. Wir tun dies nicht in der Absicht, eine „Saga“ zu produzieren. Vielmehr wollen wir mit diesem Buch einen Beitrag zur Geschichtsschreibung über diese judenspanischen Flüchtlinge leisten, die nach ihrer Vertreibung von der Iberischen Halbinsel mitsamt ihrer Kultur in einer anderen Region Fuß fassten. Von der gängigen Behauptung, glückliche Völker seien geschichtslos, trifft auf die Sepharden nur der zweite Teil zu: Obwohl dieser Gruppe von Menschen kein allzu glückliches Schicksal beschieden war, hat sie bisher – zumindest was eine umfassende historische Darstellung betrifft – keine „Geschichte“.

Wer versucht, eine Geschichte der polyglotten und multikulturellen Sepharden der Balkanregion zu schreiben, lässt sich auf eine Wiederentdeckung ein. Es ist ein schwieriges Unterfangen: einmal darum, weil dieses historische Gebiet bisher unglaublich vernachlässigt wurde; aber auch wegen der vielen Mythen, die es umranken. Durch diese muss eine Schneise geschlagen werden – nicht um zu einer einzigen „Wahrheit“ vorzudringen (denn jedes Volk ist im Besitz von mehr als einer „Wahrheit“), sondern um sich an eine bestimmte Wirklichkeit zu gewöhnen und auch, um dem sephardischen Kulturbereich einen festen Platz in der Geschichte der Juden und damit in der Menschheitsgeschichte überhaupt zu sichern.

Die bisherige Geschichtsschreibung über die Sepharden besteht vor allem aus Mythen. Diese wurden womöglich der Realgeschichte vorgezogen, weil sie ein Gegengewicht zu tristeren Kapiteln der jüdischen Geschichte darstellten. Allen diesen Mythen unterschiedlichen Ursprungs ist aber eines gemeinsam: Sie umgeben die Sepharden mit einer Gloriole, die den Blick auf die Realgeschichte verstellt. Zunächst ist da ein Mythos, der eine Art Anspruch der Sepharden auf spanischen Boden begründet, indem er ihre Präsenz in dieser Region bis auf die Zeit der Zerstörung des ersten Tempels zurückführt. Diesem Mythos, der in dieser Form eine Eigenschöpfung der sephardischen Juden ist, begegnet man in anderen Formen auch an anderen Orten und zu anderen Zeiten der jüdischen Geschichte. Im Fall der Sepharden verleiht ihm die Trauer um den Verlust ihrer Heimat – ein Gefühl, das allen Vertriebenen im Allgemeinen gemeinsam ist – eine besondere Intensität.

Sodann gibt es einen Mythos, demzufolge die Zahl der Vertriebenen von der Iberischen Halbinsel die geradezu astronomische Höhe von 400.000 Personen erreicht haben soll, während manche neueren Schätzungen ins andere Extrem verfallen und unter einer Zahl von 50.000 bleiben. Merkwürdigerweise entzündeten sich an dieser quantitativen Frage immer wieder lebhaftere Auseinandersetzungen.

Was ist zudem von dem berühmten, allseits beliebten Mythos vom „Goldenen Zeitalter“ zu halten. Er soll wohl besagen, dass die Juden in Spanien – sei es unter arabischer Herrschaft oder auch zu Anfang der christlichen *Reconquista* – fähig waren, sich in ihre Umgebungsgesellschaft zu integrieren und in einer harmonischen Beziehung zu ihr zu leben. Die in diesen beiden Perioden entfaltete kulturelle Produktivität der judenspanischen Gemeinschaft genießt in der gesamten jüdischen Welt höchstes Ansehen: Dies trägt aber leider auch dazu bei, dass

die kulturelle Leistung der Periode nach der Vertreibung von der Iberischen Halbinsel kaum wahrgenommen wird. Nichts konnte offenbar aus jüdischer Sicht einer Blütezeit gleichkommen, die zu den ruhmreichen Kapiteln der jüdischen Universalgeschichte gehört. Die Namen der an diesem herausragenden geistigen und künstlerischen Schaffen der Sepharden Beteiligten sind durchaus zu Recht in das jüdische Pantheon eingegangen.

Jedoch ist über diesem Mythos vom „Goldenen Zeitalter“ alles andere in Vergessenheit geraten und die Iberische Halbinsel zu jenem legendären Ort stilisiert worden, an dem sich angeblich die drei monotheistischen Weltreligionen harmonisch neben- und miteinander entwickelten. Wo in Wahrheit eine sporadische und instabile Koexistenz bestand, ist bisher oft die Rede von einer „Symbiose“ zwischen Christentum, Judentum und Islam gewesen – ein weiterer Mythos. Das von Kriegen und Konflikten heimgesuchte 20. Jahrhundert findet in diesem Mythos von der Symbiose der drei monotheistischen Religionen Nahrung für seine Friedensphantasien. Nicht zufällig war im Jahr 1992, anlässlich des 500. Jahrestages der Vertreibung der Juden aus Spanien ständig die Rede davon. Angesichts der Tatsache, dass de facto einer Vertreibung gedacht wurde, die vom genauen Gegenteil zeugt, hatte die endlose Beschwörung dieser „Symbiose“ einen faden Beigeschmack. Wer die ideologischen Nutznießer dieser Gedenkfeierlichkeiten sind, liegt auf der Hand: Für eine kurze Zeit berief sich etwa das heutige Spanien auf diese religiöse und kulturelle Koexistenz, um sich selbst als Hoffnungsträger eines zukünftigen vereinten Europas zu profilieren.

Diese Sicht der Dinge ist nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig. Spanien war ein Zufluchtsort, aber auch ein Ort des Fanatismus, ein Schauplatz von Koexistenz aber auch von Vertreibungen, von Krieg ebenso wie von Frieden. Die Sepharden konnten sich dort sowohl intellektuell als auch wirtschaftlich entfalten, wurden aber auch von der Inquisition verfolgt. Die einseitige Verherrlichung der iberisch-jüdischen Kultur ging möglicherweise zu Lasten anderer jüdischer Kulturbereiche, deren Kreativität von der Nachwelt nicht in dem Maße beachtet wurde, wie sie es verdient hätte. Die jüdische Aufklärung (*haskalah*) mystifizierte die iberisch-jüdische Kultur in einer neuen Form: Sie galt nun nicht mehr nur als harmonisch und ausgeglichen, sondern auch als genuin jüdisch und trotzdem der Außenwelt zugewandt. Damit passte sie wie maßgeschneidert zu den Intentionen der Verfechter der Emanzipation.<sup>924</sup>

Aber auch für die Zeit nach der Vertreibung gibt es eine Werteskala. An erster Stelle in dieser Rangordnung stehen die in Westeuropa angesiedelten Sepharden, so gering ihre Zahl auch gewesen sein mag. Dagegen werden die in den Balkangebieten niedergelassenen Sepharden nur soweit beachtet, wie es um die Verdienste ihrer herausragenden Persönlichkeiten geht: z. B. der Staatsmann und Philosoph Isaac Abravanel oder der Mystiker und Jurist Joseph Caro, der Bankier und Herzog von Naxos, Joseph Nasi, und seine legendäre Tante Doña Gracia Nasi (an der sich die westeuropäische Phantasie wahrscheinlich immer wieder entzündet, weil man im Grunde nur sehr wenig über sie weiß). Die Sepharden dieser Region dienten und dienen außerdem als Kulisse für glanzvolle geistige Strömungen wie die Kabbala und faszinierende sektiererische Bewegungen wie den Sabbatianismus – selbstverständlich gehört auch das Marranen-Epos zu diesem Fundus. Es ist daher kein Zufall, dass diese Persönlichkeiten oder geistigen Strömungen bei allen Gedenkfeierlichkeiten im Vordergrund stehen. Das Interesse an den

924 Dazu siehe Ismar Schorsch, „The Myth of Sephardic Supremacy“, *Leo Baeck Institute Year Book* (34), 1989, S. 47-66; Shmuel Feiner, „Sefarad dans les représentations historiques de la Haskala, Entre modernisme et conservatisme“ in E. Benbassa (Hg.), *Mémoires juives ...*, op. cit., S. 239-251.