Jüdische Lebenswelten im Osmanischen Reich

Europäisch-jüdische Studien

Für das Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam

Herausgegeben von Miriam Rürup und Werner Treß

Band 64

Jüdische Lebenswelten im Osmanischen Reich

Herausgegeben von
Martina Bitunjac

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 35 wissenschaftliche Bibliotheken und Initiativen ermöglicht, die die Open-Access-Transformation in der Geschichte fördern.

ISBN 978-3-11-104769-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-104894-9
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-105058-4
ISSN 2192-9602
DOI https://doi.org/10.1515/9783111048949



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024934910

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

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2024 Martina Bitunjac,
publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Die um 1900 entstandene Atelier-Fotografie zeigt zwei jüdische Personen aus Sarajevo in orientalisierender Tracht. Fotograf: Samuel Abinun. Inv.Nr.: ZF-1723/6.
Mit freundlicher Genehmigung des Historischen Archivs, Sarajevo.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort der Herausgeberin

Als sephardische Jüdinnen und Juden[1] zur Zeit der Inquisition verfolgt und von der Iberischen Halbinsel vertrieben wurden, erhielten sie dank des Sultans Bayezid II. (Abb. 1) Zuflucht im Osmanischen Reich. Im Imperium der Sultane, welches sich über Asien, Europa und Nordafrika erstreckte, erhielten Jüdinnen und Juden zwar einige Rechte – so durften sie ihre Religion ausüben –, wurden jedoch, wie die christliche Bevölkerung, als *dhimmis* bzw. als Schutzbefohlene mit eingeschränktem Status klassifiziert. Die sephardischen Flüchtlinge und ihre Nachfahren, aber auch romaniotische Menschen, die seit der Antike auf dem Gebiet des späteren Osmanischen Reiches lebten, bereicherten seit Jahrzehnten in ihren jeweiligen Handlungsräumen das Vielvölkerreich, insbesondere in den osmanischen Metropolen – von Konstantinopel, dem Sitz der Sultane, bis nach Saloniki, dem „Jerusalem des Balkans".

Die Entstehungsgeschichte dieses Vielvölkerimperiums geht bis in das 13. Jahrhundert zurück, als das osmanische Emirat, gegründet von Osman Gazi I., noch Teil zahlreicher Kleinfürstentümer war. Hauptstadt des Reiches war zunächst Bursa, später wurde es Adrianopel und seit 1453 Konstantinopel (das heutige Istanbul). Der



Abb. 1: Sultan Bayezid II. Mit freundlicher Genehmigung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien.

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in den meisten Aufsätzen auf die gleichzeitige Verwendung der Sprachformen weiblich, männlich und divers verzichtet. Die Personenbezeichnungen gelten für alle Geschlechter.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-001

Sultan war dynastischer Alleinherrscher und Gesetzgeber zugleich – er fungierte als Allahs Stellvertreter auf Erden und bediente sich des Kalifentitels. Im 16. und 17. Jahrhundert erreichte das Osmanische Reich eine maximale territoriale Herrschaftsausdehnung (Abb. 2). Ausschlaggebend für die osmanische Machtsicherung war die Einnahme Konstantinopels. Die Hauptstadt der orthodoxen Christenheit des Oströmischen Reiches galt lange Zeit als uneinnehmbar. Mit Konstantin I. wurde Konstantinopel, auch Nova Roma genannt, mit seiner spätantiken Kirche Hagia Sophia das topografische Wahrzeichen des byzantinischen Abendlandes.[2] Als 1453 die Osmanen vor den Stadtmauern Konstantinopels standen, waren es weder die starke osmanische Seeflotte noch die Bodentruppen, die die byzantinische Hauptstadt zu Fall brachten, sondern es war (angeblich) eine nicht beachtete Nebentür in der Stadtmauer, die durch Zufall und Unachtsamkeit der Angegriffenen offenblieb. Dieses Versehen, das das Ende des Byzantinischen Reiches besiegelte, inspirierte den jüdisch-österreichischen Schriftsteller Stefan Zweig, der vor den Nationalsozialisten nach Brasilien flüchten musste, in seinem Klassiker *Sternstunden der Menschheit* zu folgenden Zeilen: „Ein Staubkorn Zufall, Kerkaporta, die vergessene Tür, hat Weltgeschichte entschieden.“[3]

Nach der Einnahme und Plünderung der Stadt, der Ermordung des Kaisers Konstantin XI. sowie der Versklavung und Tötung seiner Einwohner erklärte sich Mehmed II., bekannt als „der Eroberer“, zum Kaiser von Rom (*Kayser-i Rûm*). Konstantinopel wurde mit dem Topkapi-Palast, dem Regierungs- und Wohnsitz der Sultane, zur Hauptstadt des Osmanischen Reiches (Abb. 3). Im Diwan, dem Staatsrat, wurde die Politik des osmanischen Imperiums gemacht und entschieden. Mit der Elitearmee, den Janitscharen, einst christlichen Jungen, die von den Osmanen entführt wurden, um dem jeweiligen Sultan zu dienen, sicherten sie ihre militärische Macht und ihre politische Herrschaft.

Binnen kurzer Zeit eroberten die Osmanen weite Gebiete in den Regionen Südosteuropas, dem Schwarzen Meer und dem Mittelmeer. 1516/1517 vereinnahmten sie den Maschrek und die Arabische Halbinsel. Danach folgte die territoriale Ausdehnung auf den Maghreb, ausgenommen Marokko. Sie sicherten somit den Fortbestand ihres Imperiums und die Ausbreitung des Islam – die Heiligen Städte, Jerusalem, Mekka und Medina, wurden unter der osmanischen Herrschaft vereint. Hinsichtlich der Eroberung der habsburgischen Hauptstadt Wien blieben die Osmanen sowohl während des Ersten als auch des Zweiten Österreichischen Türkenkriegs (1529 und 1683) allerdings erfolglos. Beide Male wurden sie vor Wien

2 Dahlheim, Werner: Die Antike. Griechenland und Rom. Paderborn u. a. 2002. S. 595 ff.

3 Zweig, Stefan: Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen. Frankfurt a. M. 2003. S. 63. Die Erstausgabe erschien 1927.



Abb. 2: Landkarte des Osmanischen Reiches aus dem 16. Jahrhundert. Mit freundlicher Genehmigung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien.

besiegt. Der zweite gescheiterte Überfall auf Wien läutete das allmähliche Ende des Osmanischen Reiches ein.

Die jahrhundertlang währende Herrschaft der Osmanen führte in den jeweiligen Provinzen zu einem einschneidenden Kulturwandel. Als Förderer der Kunst, Technik, Kaligrafie und Architektur investierten die Sultane in den Aufbau von Gotteshäusern, Aquädukten, Brücken, Straßen und Bädern, die teilweise bis heute erhalten geblieben sind. Das westliche Europa blickte auf das Osmanische Reich und „die Türken" sowohl mit Faszination als auch mit Argwohn, der letztlich eine „Türkenfurcht" zutage brachte. Zwar wurden im „Okzident" gewaltgeladene Eroberungszüge, Versklavungen und Verschleppungen mit den Osmanen in Verbindung gebracht, aber gleichzeitig beflügelte das „Fremde" insbesondere die Fantasie des künstlerisch und musikalisch gesinnten „Okzidents". Die Maler Daniel Israel, John Frederick Lewis, Filippo Baratti, Fabio Fabbi, Frederick Arthur Bridgman und viele andere hielten ihre exotischen „Orient"-Vorstellungen in ihren Gemälden fest, die etwa Sklavinnen im Harem oder im Hamam beim Baden zeigten. Dass in den Gemächern des Topkapi-Palastes Politik gemacht wurde, ignorierte der westliche Beobachter. Zudem beflügelte die „türkische Musik" die habsburgische Musikwelt, etwa das Kompositionstalent Wolfgang Amadeus Mozart, der sein Singspiel *Die Entführung aus dem Serail* im Jahr 1782 im Burgtheater in Wien uraufführen ließ. Nicht zuletzt hielten Reisende ihre Eindrücke und Beobachtungen über den „Orient" in ihren Reiseberichten und -tagebüchern sowie Memoiren fest. Zu den Autoren solcher Egodokumenten gehörten auch jüdische Reisende, wie der hier im Band vorgestellte Berliner Arzt James Israel (Elke-Vera Kotowski) und der Orientalist Karl Süßheim (Kristina Milz).

Etwa 314.000 Jüdinnen und Juden lebten gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich.[4] Zwar suchten sie dort Schutz vor Pogromen und Vertreibungen aus den christlich geprägten Ländern, auch gewährte ihnen das Millet-System, als Schutzbefohlene in das osmanische Imperium einzuwandern, aber dies vermied es nicht, dass sie dort ebenfalls mit antijüdischen Stereotypen, Ressentiments und Ausschreitungen konfrontiert wurden. Die Damaskus-Affäre von 1840, bei der Menschen jüdischen Glaubens des Ritualmordes beschuldigt wurden, führte der jüdischen Bevölkerung ihre zerbrechliche Stellung im Reich des Halbmondes vor. Nicht nur, dass die jüdische Bevölkerung von Damaskus Folter, Tod, Entführung und die Zerstörung ihrer Synagoge ertragen musste, die antijüdischen Ausschreitungen breiteten sich ebenso in anderen Teilen des Reiches aus. Solche gewaltsamen Ereignisse und Pogrome auch im russischen Zarenreich erweckten in Jüdinnen und

4 Reinach, Théodore: Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours. Paris 1884.

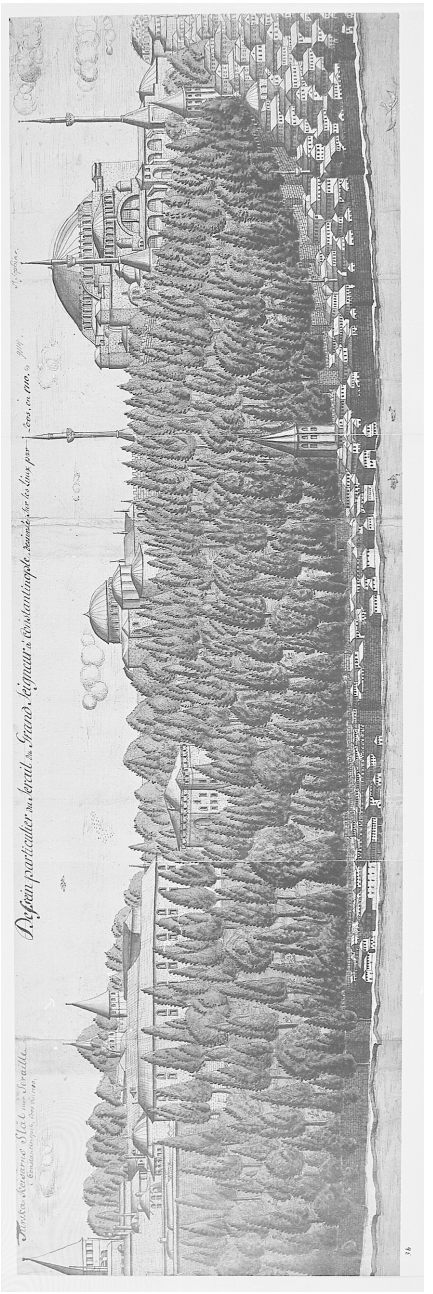


Abb. 3: Der Topkapi-Palast. Mit freundlicher Genehmigung des Deutschen Archäologischen Instituts, Istanbul.

Juden die Sehnsucht nach einem sicheren Lebensort. Viele wanderten nach Amerika aus, andere sahen ihre Zukunft in Erez Israel. Nur einige Jahrzehnte später, diesmal im Kontext der französisch-antisemitischen Dreyfuß-Affäre (begonnen 1884), konkretisierte der damalige Journalist Theodor Herzl diese Sehnsucht in der noch als wagemutig interpretierten Idee des politischen Zionismus – auch in der Hoffnung, das Osmanische Reich würde ihn bei seinem Vorhaben, einen jüdischen Staat zu errichten, unterstützen. Als der als „Messias" gefeierte Herzl diplomatisch versagt hatte, wandte er sich der Öffentlichkeit zu; und mit dem Ersten Zionistischen Kongress in Basel im Jahr 1897 legte er den symbolischen Grundstein für die Verwirklichung seines Staatsprojektes.

Zu dieser Zeit war das Osmanische Großreich bereits zum „kranken Mann am Bosporus" deklariert worden. Der aufkeimende Nationalismus in Griechenland, Serbien, Bulgarien und Rumänien, die in ihrem Unabhängigkeitsbestreben von den Großmächten unterstützt wurden, das Aufbegehren Russlands, Frankreichs und Großbritanniens, osmanisches Territorium zu kolonisieren, die große Wirtschaftskrise des Reiches, die mangelnde Industrialisierung und der zu spät eingetretene Modernisierungsversuch begünstigten und beschleunigten den Zerfall des Osmanischen Reiches. Schließlich führte die Niederlage des Imperiums im Ersten Weltkrieg zur Auflösung des Sultanats (1922) und zur Gründung der modernen Türkischen Republik mit Mustafa Kemal Atatürk als deren ersten Präsidenten.

Forschungsstand und Vorstellung des Bandes

Das Interesse an jüdischer Geschichte im Osmanischen Reich ist so alt wie die moderne Geschichtswissenschaft selbst, die sich im 19. Jahrhundert zu formieren begann.[5] Zu dieser Zeit, als der „Orient" von westlichen Reisenden erforscht wurde,

5 Reinach, Histoire des Israélites; Bahar, I. Izzet: Jewish Historiography on the Ottoman Empire and its Jewry from the Late Fifteenth Century to the Early Decades of the Twentieth Century. Istanbul 2008. S. auch allgemeine Werke über das osmanische Imperium, die in den letzten Jahrzehnten und Jahren erschienen sind: Anscombe, Frederick F.: State, Faith and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands. Cambridge 2014; Anscombe, Frederick F. (Hrsg.): The Ottoman Balkans 1750–1830. Princeton 2006; Bektas, Erhan: Religious Reform in the Late Ottoman Empire. Institutional Change and the Professionalization of the Ulema. London 2023; Bozarslan, Hamit: Histoire de la Turquie. De l'Empire ottoman à nos jours. Paris 2021; Darke, Diana: The Ottomans. A Cultural Legacy. London 2022; Eldem, Ehdem: L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident. Paris 2018; Eldem, Ehdem: L'Empire ottoman. Paris 2022; Fromkin, David: A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East. London 2000; Gerber, Haim: State and Society in the Ottoman Empire. Farnham 2010; Gheorghe, Adrian: The Metamorphoses of Power. Violence, Warlords, Aḳıncıs and the Early Ottomans (1300–1450). Leiden 2023; Ginio, Eyaland u. Elie Podeh:

mischten sich in ihre subjektiven Beobachtungen stereotype exotische Bilder einer für sie fremden Welt ein, die teilweise bis heute in der Gedächtniskultur verankert sind. Die Geschichtsschreibung über das Osmanische Reich wurde zunächst im Rahmen der Kriegs- und Militärgeschichte untersucht, die unterschiedliche länderspezifische Geschichtsnarrative hervorbrachte. In den Nationalgeschichtsschreibungen der damals zum Osmanischen Reich gehörenden europäischen und arabischen Länder wurde die Herrschaftszeit der Sultane als gewaltvolle Fremdherrschaft dargestellt, ohne dabei die Rolle der einheimischen Verbündeten in Augenschein zu nehmen. Im Gegensatz zu diesen Interpretationen wird im Kontext des „Neoosmanismus" das Osmanische Reich als ein Vorbildmodell interreligiösen Zusammenlebens verklärt – Ungleichheiten, Konflikte und Gewaltakte bleiben hier unbeachtet. In diesem Zusammenhang wird vor allem der Genozid an den Armeniern während des Ersten Weltkriegs ignoriert und im schlimmsten Fall negiert.[6] Ein weiterer wunder Punkt ist das Pogrom an der jüdischen Bevölkerung zwölf Jahre nach der Abschaffung des Sultanats in Ostthrakien im Jahr 1934, ausgeübt durch türkisch-nationalistische Gruppierungen.[7] Trotz dieser Defizite entfalteten sich neue Forschungsmethoden und Fragestellungen zu kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Thematiken über die vielfältigen multikonfessionellen Kontakträume des Osmanischen Reiches, die auch eine Auseinandersetzung mit dem osmanischen Judentum einschloss.

Neben den Provinzhistoriografien, die in den unterschiedlichen Sprachen publiziert wurden und in den hier erschienenen Studien teilweise Erwähnung finden, sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten einige – insbesondere englischsprachige – Studien zum Judentum im Osmanischen Reich erschienen.[8] Diese konzen-

---

The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen. Leiden 2014; Goffman, Daniel: The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002; Guidi, Andreas: Generations of Empire. Youth from Ottoman to Italian Rule in the Mediterranean. Toronto 2022; Howard, A. Douglas: Das Osmanische Reich. 1300–1924. Darmstadt 2018; Palmer, Alan: The Decline and Fall of the Ottoman Empire. London 2011; Şiviloğlu, Murat R.: The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire. Cambridge 2018.

Zur Forschungsgeschichte s. Helmedach, Andreas, Markus Koller, Konrad Petrovszky u. Stefan Rohdewald (Hrsg.): Das osmanische Europa. Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa. Leipzig 2014.

6 Über den Genozid an den Armeniern s. bspw. Hosfeld, Rolf: Tod in der Wüste. Der Völkermord an den Armeniern. München 2015; Hosfeld, Rolf u. Christin Pschichholz (Hrsg.): Das Deutsche Reich und der Völkermord an den Armeniern. Göttingen 2017.

7 S. bspw. Pekesen, Berna: Nationalismus, Türkisierung und das Ende der jüdischen Gemeinden in Thrakien 1918–1942. München 2012.

8 Zur Geschichtsschreibung über Juden im Osmanischen Reich s. Ben-Naeh, Yaron: The Historiography of Ottoman Jewry. In: Journal of Jewish Studies 69 (2018). S. 109–133.

trieren sich auf die religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Existenz der sephardischen Bevölkerung im Imperium[9], auf die multireligiöse jüdische, muslimische und christliche Koexistenz und Identitäten im Vielvölkerreich[10], auf soziale und wirtschaftliche Aspekte jüdischen Lebens[11] sowie auf die Erforschung jüdischen Wirkens in den Zentren des Osmanischen Reiches[12]. Themen wie jüdische Presse

9 Angel, Marc: Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire. Woodstock 2009; Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue (Hrsg.): The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries. Cambridge 1995; Bossong, Georg: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München 2008; Cohen, Julia Phillips: Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014; Levy, Avigdor: The Sephardim in the Ottoman Empire. Princeton 1992; Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991; Stein, Sarah Abrevaya: Extraterritorial Dreams: European Citizenship, Sephardi Jews, and the Ottoman Twentieth Century. Chicago/London 2016.

10 S. bspw. Adang, Camilla u. Sabine Schmidtke: Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran. Würzburg 2010; Braude, Benjamin: Christians and Jews in the Ottoman Empire. Boulder 2014; Campos, Michelle U.: Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine. Stanford 2011; Gerber, Haim: Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society. Istanbul 2008; Levy, Avigdor: Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Syracuse 2002; Masters, Bruce: Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. New York 2001; Mazower, Mark: Salonica, City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews, 1430–1950. New York 2006; Motta, Giovanna (Hrsg.): I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa. Milano 1998; Mpalta, Euangelia u. Mehmet Ölmez: Between Religion and Language. Turkish-Speaking Christians, Jews and Greek-Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire. Istanbul 2011.

11 Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008; Bornshṭayn-Maḳovetsḳi, Le'ah. Jews in the Economic Life of Constantinople and Smyrna in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries (1700–1820). Istanbul 2022; Lieberman, Julia R.: Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora. Waltham 2011; Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912–1940. An Ethnic Economy in Transition. Brighton 2013; Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Response. Leiden 1984.

In diesem Zusammenhang sind auch Studien zur allgemeinen Familien- und Frauengeschichte zu nennen: Faroqhi, Suraiya: Women in the Ottoman Empire. A Social and Political History. London 2023; Tekgül, Nil: Emotions in the Ottoman Empire. Politics, Society, and Family in the Early Modern Era. London 2023.

12 Benbassa, Esther: Istanbul: la sépharade. Paris 2015; Benbassa, Esther: Salonique. Ville juive, ville ottomane, ville grecque. Paris 2014; Danon, Dina: The Jews of the Ottoman Izmir: A Modern History. Stanford 2020; Harel, Yaron: Intrigue and Revolution. Chief Rabbis in Aleppo. Baghdad, and Damascus 1774–1914. Oxford 2015; Karmi, Ilan: The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century: Social, Legal and Administrative Transformations. Istanbul 1996; Mazlum, Güngör: Edirne'nin Yahudileri. Edirne 2013; Naar, Devin E.: Jewish Salonica: Between the Ottoman Empire and Modern Greece. Stanford 2016; Rozen, Minna: Studies in the History of the Istanbul Jewry, 1453–1923: A Journey through Civilizations. Turnhout 2015.

und Journalismus waren ebenso Untersuchungsgegenstände verschiedener Studien.[13] Neben den oftmals romantisierenden Ansätzen einiger Darstellungen des jüdisch-muslimischen Zusammenlebens wurden in den letzten Jahren, gerade im Zusammenhang mit der Minderheitenpolitik und vor allem mit dem Genozid an den Armeniern, kritischere Fragestellungen zum Untersuchungsgegenstand der Forschung.[14]

Die Arbeiten des vorliegenden Bandes setzten zum einen hier an, indem sie anhand von jüdischen Einzelpersonen, Gemeinden oder sozialen Gruppen das breite Panorama zwischenmenschlicher, religiöser und nationaler Konflikte und Auseinandersetzungen mit beiden, den christlichen und muslimischen Mehrheitsgesellschaften im Osmanischen Reich, aber auch während der unterschiedlichen Nationswerdungen veranschaulichen. Andererseits werden alltägliche, kulturelle und soziale interreligiöse Koexistenten aufgezeigt, die sich im Kontext des Kultur- und Wissenstransfers entfalten konnten.

Der Band, der mikro- und makrogeschichtliche Einzelstudien über klein- und großräumige geografische Kulturräume bzw. länderspezifische Darstellungen vereint, führt mit Blick auf die Themenkomplexe Convivenza (Zusammenleben) und Religionsvielfalt, Wirtschaft und soziales Leben, jüdisch-(nicht-)jüdische „Kollision der Kulturen", Nationalismen und Identitäten, Forschungsfelder der Jüdischen Studien, Religionswissenschaft, Geschichts-, Kultur- und Sozialwissenschaften, aber auch der Biografieforschung zusammen. Dabei werden u. a. folgende Fragestellungen unter Berücksichtigung der ereignisgeschichtlichen Rahmenbedingungen untersucht: Wie gestalteten sich jüdische Erfahrungswelten im Kontext des innerjüdischen und interreligiösen Zusammenlebens? Inwiefern prägten jüdische Persönlichkeiten aus dem religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen und medizinischen Spektrum ihre Umgebungen im osmanischen Vielvölkerreich? Welche jüdischen Selbst- und Fremdbilder wurden verbreitet und wie beeinflussten sie die zwischenmenschlichen Wechselbeziehungen? Mit welchen Herausforderungen wurden Jüdinnen und Juden im Zusammenhang mit den länderspezifischen nationalen Bestrebungen und Identitätsbildungen konfrontiert und welche Reaktionen brachten diese Herausforderungen in ihnen hervor? Vor allem in Bezug auf den letzten Punkt möchte der Band ebenso nach den Perspektivvielfalten jüdischer Positionierungen fragen.

---

13 Bali, Rifat N.: Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey. Istanbul 2016; Borovaja, Olga V.: Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire. Bloomington 2012; Stein, Sarah Abrevaya: Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires. Bloomington 2004.

14 S. vor allem Baer, Marc David: Sultanic Saviors and Tolerant Turks. Writing Ottoman Jewish History, Denying the Armenian Genocide. Bloomington 2020.

Dilek Akyalçın Kaya führt eingangs in die breitgefächerte Studienlandschaft über das Judentum in der heutigen Türkei ein und beleuchtet dabei thematisch wissenschaftlich fundierte, aber auch von Laien geschriebene Arbeiten, die sich u. a. mit jüdischer Städtegeschichte, dem jüdischen Kulturerbe sowie mit Sozial-, Kultur- und Familiengeschichte befassen. Anschließend führen Yaron Ben-Naeh und Orly C. Meron in ihrem Gesamtüberblick in die Thematik des Bandes ein, indem sie insbesondere den rechtlichen Status sowie das soziale bzw. wirtschaftliche Leben von Jüdinnen und Juden in der osmanischen Türkei, im südosteuropäischen Balkan, aber auch im Vielvölkerimperium sowohl aus mikro- als auch aus makrogeschichtlicher Perspektive behandeln. Unter Berücksichtigung verschiedener kultureller Kontexte – der osmanischen, romaniotischen und sephardischen Lebenswelten in Konstantinopel – analysiert Susanne Härtel in ihrem Beitrag eine Affäre um den jüdischen Gemeindebeamten Shalti'el, die um 1500 insbesondere durch das Rechtsgutachten des romaniotischen Rabbiners Elijah Mizraḥi bekannt wurde. Die Autorin weicht in ihrer Analyse von der sephardischen „Meistererzählung" ab, um die machtpolitischen und gemeinderelevanten Ereignisse aus der zeitgenössischen romaniotischen Perspektive zu betrachten. Giovanna Motta widmet sich in ihrer Untersuchung der Biografie der bedeutenden Geschäftsfrau, Diplomatin und Philanthropin Beatrice de Luna Mendez Nasi, auch Gracia Nasi genannt, die zur Zeit der Renaissance nach ihren durch Inquisition und Verfolgung geprägten Lebensetappen u. a. in Antwerpen und der Republik Venedig Zuflucht in Konstantinopel fand, wo sie bis zu ihrem Lebensende ihren Geschäften und Hilfstätigkeiten für jüdische Bedürftige nachgehen konnte. Einen weiteren biografischen Ansatz verfolgt auch Julius H. Schoeps, der sich in seinem Aufsatz der außergewöhnlichen Biografie des Shabbatai Zwi und anderer Messias-Prätendenten widmet, um daraufhin die Konsequenzen ihres angeblichen messianischen Handelns bis in die Gegenwartszeit zu beleuchten. Dem in Smyrna (Izmir) geborenen falschen Messias Shabbatai Zwi schlossen sich zwar viele Gläubige an – sie nannten sich Sabbatianer –, aber dem Sultan missfiel sein Hochstaplerdasein, sodass der „jüdische König" letztlich zum Islam konvertieren musste.

Jüdische Glaubensbewegungen verbreiteten sich in vielen Teilen Europas, etwa in Ungarn. Im 16. Jahrhundert entstand dort die Bewegung der Sabbatarier. Franz Sz Horváth widmet sich in seinem landespezifischen Beitrag sowohl der Existenz und den Auswirkungen dieser religiösen Richtung als auch den Lebensverhältnissen der Jüdinnen und Juden in Ungarn, das nach der verlorenen Schlacht bei Mohács (1526) dreigeteilt wurde und machtpolitisch unterschiedlich gestrickt war: Buda wurde als Hauptstadt zu einem osmanischen Vilajet, das östliche „Siebenbürgen" bestand als teils souveränes, teils den Osmanen tributpflichtiges Fürstentum, während die westliche und die nördliche Region Österreich einverleibt wurden. Im Anschluss veranschaulicht Martina Bitunjac in ihrem Beitrag unter vorheriger Darstellung der

Geschichtsschreibungen im heutigen Serbien und Bosnien-Herzegowina das städtische sephardische Leben in den osmanischen Städten Belgrad und Sarajevo und geht hier auf Aspekte der Religiosität, des Kultur- und Soziallebens sowie des Kulturtransfers ein. Abschließend untersucht sie die Rollen sowie die Identifikationen von Jüdinnen und Juden zur Zeit der Nationsbildungsprozesse.

Thomas L. Gertzen analysiert die jüdische Lebenswelt im „goldenen Zeitalter" Ägyptens, das im Jahr 1517 dem Osmanischen Reich einverleibt wurde. Dabei beschreibt er die teils friedliche, teils konfliktträchtige Koexistenz der jüdischen, muslimischen und christlichen Religionen, hier auch der eingewanderten syrischen Katholiken, aber ebenso die ägyptisch-jüdisch-venezianischen Verflechtungen in Bezug auf die macht- und gewinnorientierte internationale Handelspolitik. Yaron Harel widmet sich in seinem Aufsatz insbesondere den jüdischen Gemeinden von Aleppo und Damaskus und untersucht die interreligiösen Spannungen und Konflikte vor allem in Bezug auf die Damaskus-Affäre von 1840, die von christlichen Syrern ausging, und auf das an Christen begangene Massaker im Jahr 1860 – beides einschneidende Ereignisse, die das Sozialverhalten der Jüdinnen und Juden beeinflussten, eine Emigration in Richtung Westen erwirkten und schließlich zu neuen Identitätsfragen führten.

Mit Juden aus Syrien kam auch der deutsch-jüdische Orientalist Karl Süßheim in Kontakt, als er Anfang des 20. Jahrhunderts Konstantinopel und Anatolien bereiste. Kristina Milz untersucht diese Etappe seines Lebens anhand seiner erhaltenen Tagebuchaufzeichnungen, die in osmanischem Türkisch und Italienisch verfasst wurden und in denen Süßheim sowohl von seiner neu entdeckten jüdischen Identität als auch von Lebenswelten Istanbuler und Anatolischer Juden und Gemeinden, die er einerseits als fremd empfand, aber durch die er andererseits seine eigenen jüdischen Wurzeln entdeckte, spricht. Das Pogrom von Damaskus hatte auch dort den Antisemitismus verstärkt – nicht nur bei Christen, sondern, wie Süßheim berichtet, auch unter der muslimischen Bevölkerung. Schließlich reagierte Konstantinopel insbesondere auf die Einwanderung jüdischer Pogromopfer aus dem Zarenreich in das osmanische Territorium mit Einwanderungsbeschränkungen.

Große Emigrations- und Fluchtbewegungen fanden weiterhin im Zuge der Balkankriege statt. Seit dem 19. Jahrhundert wuchs auf dem osmanischen Balkan das Aufbegehren nach Nationalstaatlichkeit, das letztlich in das Loslösen von der osmanischen Herrschaft während der Unabhängigkeits- und Balkankriegen und die massenhaften Vertreibungen der Osmanen münden sollte. In diesen Zeiten der Nationsbildung und des Aufruhrs wurden Jüdinnen und Juden selbst mit ihrer eigenen Identität konfrontiert und standen vor Herausforderungen des Positionierens: Entweder flüchteten sie gemeinsam mit den Osmanen in die osmanischen Gebiete oder sie blieben in den jeweiligen sich im Nationsbildungsprozess befin-

denden Ländern. Vor diesem Hintergrund betrachtet Ioannis Zelepos in seiner Studie jüdisch-griechische Beziehungen im Kontext einer Verflechtungsgeschichte und untersucht dabei antijüdische Feindbildkonstruktionen sowie ihre Folgen seit dem griechischen Nationswerdungsprozess. Markus Wien fokussiert in seinem Beitrag die Analyse jüdischer Identitäten und die Begegnung des in seiner kulturellen Eigenheit stark ausgeprägten sephardischen sowie romaniotischen Judentums mit dem bulgarischen Nationalismus vor der Gründung des Fürstentums Bulgarien im Jahr 1878.

Mit den Nationalbewegungen und den Staatenbildungsprozessen des 19. und des 20. Jahrhunderts identifizierten sich teilweise auch jüdische Denker und nahmen sie als Vorbild für ihre zionistischen Ideen. Anfang des 20. Jahrhunderts, als sich zionistische Gedanken Theodor Herzls und der protozionistischen Vordenker in konkrete Vorstellungen und Ziele zu verwandeln begannen, bereisten Jüdinnen und Juden Erez Israel, um sich ein Bild von dem Land zu machen, von dem es hieß, dort würden Milch und Honig fließen. Einer von ihnen war der Wirtschaftsautor Davis Trietsch, der dem praktischen Zionismus zugewandt war. In ihrer Analyse geht Ines Sonder auf die schriftlichen und bildlichen Werke des Publizisten Trietsch ein, der jüdische Lebenswelten im Jischuw und der Nachbarländer Palästinas, vor allem der Ackerbaukolonien, am Ende der osmanischen Ära dokumentierte, um Jüdinnen und Juden die landwirtschaftliche Tätigkeit in Palästina näherzubringen, die ihre Einwanderung voraussetzte. Die durch Unterstützung philanthropischer Organisationen und Einzelpersonen in das osmanische Palästina eingewanderten Jüdinnen und Juden konnten sich auch dort und insbesondere in spannungsgeladenen Zeiten keineswegs in Sicherheit wiegen. Viele von ihnen flüchteten vor Pogromen, die im Zarenreich ausgebrochen waren, und waren Zeitzeuginnen und Zeitzeugen wechselvoller Gewaltdynamiken, die sich im zerbröckelnden Osmanischen Reich insbesondere gegen Minderheiten, wie die armenischen und griechischen Christen, richteten. Vor dem Hintergrund einer konfliktreichen Verflechtungsgeschichte, osmanischer Einwanderungspolitik, die die jüdische Ansiedlung in das osmanische Palästina 1880 verbot, und nationalistischer Narrative betrachtet Felicitas Remer in ihrer Untersuchung die angespannte arabisch-jüdische Beziehung in Jaffa und Tel Aviv während des Ersten Weltkriegs. Die Auswirkungen der militärischen Auseinandersetzung werden in Bezug auf die gewaltgeladene Evakuierung der Zivilbevölkerung aus Jaffa-Tel Aviv und die Entstehung einer jüdischen Enklave in Alexandria veranschaulicht.

Der Erste Weltkrieg führte schließlich zur geopolitischen Zäsur. Das freundschaftliche Verhältnis zwischen dem Deutschen und dem Osmanischen Reich, die im Ersten Weltkrieg Verbündete waren und davor durch den Bau der Orient-Eisenbahn gemeinsame Ziele verfolgten, lässt sich anhand der Tagebuchaufzeichnungen eines jüdischen Arztes namens James Israel nachverfolgen. Israel wurde

1915, mitten im Ersten Weltkrieg, nach Konstantinopel berufen, um den Sultan Mehmed V. von seinen gesundheitlichen Leiden zu befreien. Elke-Vera Kotowski untersucht das Reisetagebuch des renommierten Arztes, der im Zentrum der Macht sowohl die osmanische als auch die deutsche Diplomatie kennenlernte, und zwar zu der Zeit, als die Verbrechen der Jungtürken an der armenischen Bevölkerung im vollen Gang waren.

Das Ende des Osmanischen Reiches wurde 1923 im Vertrag von Lausanne besiegelt. Die Minderheitenpolitik in der modernen Türkischen Republik wurde von dem Prozess des Bevölkerungsaustausches und dem bereits erwähnten Thrakien-Pogrom von 1934 überschattet, aber auch von einer im Jahr 1942 eingeführten enormen Vermögenssteuerregelung (Varlık Vergisi), die die christliche und die jüdische Bevölkerung in den Ruin trieb und bei Nichteinhaltung zur Einweisung in ein Arbeitslager führte. Parallel zu den Umsetzungsstrategien der Türkisierung gewährte die Türkei während des Zweiten Weltkriegs renommierten deutschen und deutsch-jüdischen Wissenschaftlern Exil in ihrem Land.[15] Im Ausblick schaut Joachim-Felix Leonhard über die Ära des Osmanischen Reiches hinaus, als Jüdinnen und Juden vor dem Nationalsozialismus fliehen mussten. Diese neue „heimatlose" Intelligenz prägte die türkische Gesellschaft in den verschiedensten Bereichen. Ihr Erbe ist bis heute in der türkischen Kultur- und Wissenschaftslandschaft sichtbar und erhalten geblieben.

Für die Mitarbeit an diesem Band danke ich den studentischen Mitarbeiterinnen des Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien (MMZ), Katharina Tauschwitz und Larissa Binnebesel, die mir bei der redaktionellen Arbeit zur Seite gestanden haben. Den Mitarbeiterinnen der Bibliothek des MMZ, Ursula Wallmeier, Karin Bürger und Anja Lochte, danke ich für die Unterstützung bei der nötigen Literaturbeschaffung. Ferner schulde ich allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Bibliotheken, Archiven, Museen und Stiftungen, die uns ihre Bilder zur Verfügung gestellt haben, Dank. Margaret-Ann Schellenberg und Nadja Pietraszek danke ich für das Korrekturlesen der Beiträge. Mein Dank gilt auch Werner Treß, Alice Meroz und Julia Brauch für die unterstützende und schöne redaktionelle Zusammenarbeit. Den Autorinnen und Autoren dieses Bandes, mit denen mich entweder eine langjährige Kollegialität und Freundschaft verbindet oder die ich erst bei der Vorbereitung dieses Bandes kennenlernen durfte, danke ich für ihre wichtigen und aufschlussreichen Beiträge. Diese tragen zur weiterführenden Erkenntnisgewinnung des interdisziplinären und sprachlich unterschiedlichen The-

15 Zur widersprüchlichen Politik gegenüber den Jüdinnen und Juden in der Türkei s.: Guttstadt, Corry: Die Türkei, die Juden und der Holocaust. Hamburg 2008.

menspektrums bei. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Band weitere interessante Forschungen über jüdische Lebenswelten im Osmanischen Reich anregen wird.

Martina Bitunjac
Oktober 2023

Literaturverzeichnis

Adang, Camilla u. Sabine Schmidtke: Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran. Würzburg 2010.

Angel, Marc: Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire. Woodstock 2009.

Anscombe, Frederick F. (Hrsg.): The Ottoman Balkans 1750–1830. Princeton 2006.

Anscombe, Frederick F.: State, Faith and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands. Cambridge 2014.

Arbel, Benjamin: Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean. Leiden 1995.

Baer, Marc David: The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks Genocide. Stanford 2010.

Bahar, I. Izzet: Jewish Historiography on the Ottoman Empire and its Jewry from the Late Fifteenth Century to the Early Decades of the Twentieth Century. Istanbul 2008.

Bali, Rifat N.: Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey. Istanbul 2016.

Barnai, Jacob: The Jews in Palestine in the Eighteenth Century: Under the Patronage of the Istanbul Committee of Officials for Palestine. Tuscaloosa 1992.

Bektas, Erhan: Religious Reform in the Late Ottoman Empire. Institutional Change and the Professionalization of the Ulema. London 2023.

Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue (Hrsg.): The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries. Cambridge 1995. Deutsch: Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki. Bochum 2005.

Benbassa, Esther: Salonique. Ville juive, ville ottomane, ville grecque. Paris 2014.

Benbassa, Esther: Istanbul: la sépharade. Paris 2015.

Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008.

Ben-Naeh, Yaron: The Historiography of Ottoman Jewry. In: Journal of Jewish Studies 1 (2018). S. 109–133.

Bora, Siren: Anadolu Yahudileri. Ege'de Yahudi izleri. Istanbul 2017.

Bora, Siren: Birinci Juderia. İzmir'in eski Yahudi mahallesi. Istanbul 2021.

Bornshṭayn-Maḳovetsḳi, Leʾah. Jews in the Economic Life of Constantinople and Smyrna in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries (1700–1820). Istanbul 2022.

Borovaja, Olga V.: Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire. Bloomington 2012.

Bossong, Georg: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. München 2008.

Bozarslan, Hamit: Histoire de la Turquie. De l'Empire ottoman à nos jours. Paris 2021.

Braude, Benjamin: Christians and Jews in the Ottoman Empire. Boulder 2014.

Campos, Michelle U.: Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century. Stanford 2011.
Cohen, Julia Phillips: Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014.
Dahlheim, Werner: Die Antike. Griechenland und Rom. Paderborn u. a. 2002.
Danon, Dina: The Jews of Ottoman Izmir: A Modern History. Stanford 2020.
Darke, Diana: The Ottomans. A Cultural Legacy. London 2022.
Eldem, Ehdem: L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident. Paris 2018.
Eldem, Ehdem: L'Empire ottoman. Paris 2022.
Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. Bd. 1–5. Leiden/Boston 2010.
Epstein, Mark Alan: The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg im Breisgau 1980.
Fishman, Louis A.: Jews and Palestinians in the Late Ottoman Era, 1908–1914. Edinburgh 2020.
Faroqhi, Suraiya: Women in the Ottoman Empire. A Social and Political History. London 2023.
Franco, Moise: Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman: depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris 2007.
Fromkin, David: A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East. London 2000.
Gall, Lothar u. Dieter Willoweit (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts. Berlin/Boston 2011.
Gerber, Haim: Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society. Istanbul 2008.
Gerber, Haim: State and Society in the Ottoman Empire. Farnham 2010.
Gheorghe, Adrian: The Metamorphoses of Power. Violence, Warlords, Aḳıncıs and the Early Ottomans (1300–1450). Leiden 2023.
Ginio, Eyal u. Elie Podeh: The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen. Leiden 2014.
Goffman, Daniel: The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002.
Guidi, Andreas: Generations of Empire. Youth from Ottoman to Italian Rule in the Mediterranean. Toronto 2022.
Güleryüz, Naim Avigdor: Gaziantep Yahudileri. Istanbul 2012.
Güleryüz, Naim Avigdor: Tarih boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi yerleşim yerleri. Istanbul 2018.
Gürbüzel, Aslıhan: Taming the Messiah. The Formation of an Ottoman Political Public Sphere, 1600–1700. Oakland 2023.
Guttstadt, Corry: Die Türkei, die Juden und der Holocaust. Hamburg 2008.
Harel, Yaron: Intrigue and Revolution. Chief Rabbis in Aleppo, Baghdad, and Damascus 1774–1914. Oxford 2015.
Helmedach, Andreas, Markus Koller, Konrad Petrovszky u. Stefan Rohdewald (Hrsg.): Das osmanische Europa. Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa. Leipzig 2014.
Hosfeld, Rolf u. Christin Pschichholz (Hrsg.): Das Deutsche Reich und der Völkermord an den Armeniern. Göttingen 2017.
Hosfeld, Rolf: Tod in der Wüste. Der Völkermord an den Armeniern. München 2015.
Howard, A. Douglas: Das Osmanische Reich. 1300–1924. Darmstadt 2018.
Jacobs, Martin: Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken: hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts. Tübingen 2004.
Karmi, Ilan: The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century: Social, Legal and Administrative Transformations. Istanbul 1996.

Levy, Avigdor: The Sephardim in the Ottoman Empire. Princeton/New Jersey 1992.
Levy, Avigdor: The Jews of the Ottoman Empire. Princeton 1994.
Levy, Avigdor: Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Syracuse 2002.
Lieberman, Julia R.: Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora. Waltham 2011.
Masters, Bruce: Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. New York 2001.
Mazlum, Güngör: Edirne'nin Yahudileri. Edirne 2013.
Mazower, Mark: The Balkans. London 2000.
Mazower, Mark: Salonica, City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews, 1430–1950. New York 2006.
Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912–1940. An Ethnic Economy in Transition. Brighton 2013.
Methodieva, Milena B.: Between Empire and Nation: Muslim Reform in the Balkans. Stanford 2021.
Motika, Raoul u. Michael Ursinus (Hrsg.): Studies in Ottoman Social and Economic Life. Heidelberg 1999.
Motta, Giovanna (Hrsg.): I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa. Milano 1998.
Mpalta, Euangelia u. Mehmet Ölmez: Between Religion and Language. Turkish-Speaking Christians, Jews and Greek-Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire. Istanbul 2011.
Naar, Devin E.: Jewish Salonica: Between the Ottoman Empire and Modern Greece. Stanford 2016.
Öktem, Kerem Halil Latif u. İpek Kocaömer Yosmaoğlu: Turkish Jews and their Diasporas. Entanglements and Separations. Basingstoke 2021.
Oguz, Çigdem: Moral Crisis in the Ottoman Empire. Society, Politics, and Gender During WWI. London 2021.
Palmer, Alan: The Decline and Fall of the Ottoman Empire. London 2011.
Pekesen, Berna: Nationalismus, Türkisierung und das Ende der jüdischen Gemeinden in Thrakien 1918–1942. München 2012.
Reinach, Théodore: Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours. Paris 1884.
Rozen, Minna: The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans 1808–1945. Tel Aviv 2005.
Rozen, Minna: Studies in the History of the Istanbul Jewry, 1453–1923: A Journey through Civilizations. Turnhout 2015.
Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991.
Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden 1984.
Şiviloğlu, Murat R.: The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Empire. Cambridge 2018.
Stein, Sarah Abrevaya: Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires. Bloomington 2004.
Stein, Sarah Abrevaya: Extraterritorial Dreams: European Citizenship, Sephardi Jews, and the Ottoman Twentieth Century. Chicago/London 2016.
Tekgül, Nil: Emotions in the Ottoman Empire. Politics, Society and Family in the Early Modern Era. London 2023.
Zweig, Stefan: Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen. Frankfurt a. M. 2003.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeberin —— V

Dilek Akyalçın Kaya
Jews in Turkey during the Ottoman period: an overview of the state of research —— 1

Yaron Ben-Naeh and Orly C. Meron
The legal status and socio-economic integration of the Jews in the Ottoman state —— 21

Susanne Härtel
Beyond the master narrative of Sephardic triumph: The Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi (c. 1450–1526) and the negotiation of rabbinic authority in Ottoman Constantinople —— 69

Giovanna Motta
Doña Gracia Nasi: Sephardische Unternehmerin, Diplomatin und Philanthropin —— 97

Julius H. Schoeps
Zwischen Smyrna und Brooklyn: Sabbatai Zwi, Jakob Frank, Moses Dobruška und andere Messias-Prätendenten —— 113

Franz Sz Horváth
Leben und Alltag der jüdischen Bevölkerung im dreigeteilten Ungarn (1526–1686) —— 131

Martina Bitunjac
Von Saraj (de la) Bosna nach Belograd: Das städtische Leben sephardischer Juden im osmanischen Kulturraum des Balkans —— 155

Thomas L. Gertzen
Land der Knechtschaft – Land der ‚Fleischtöpfe'? Juden im osmanischen Ägypten —— 191

Yaron Harel
The Jews in Ottoman Syria —— 215

Kristina Milz
Zwischen Fremdheit und Faszinosum: die Begegnung des Orientalisten Karl Süßheim mit dem osmanischen Judentum —— 229

Ioannis Zelepos
Jüdisch-griechische Beziehungen zwischen Imperien und Nationalstaat —— 253

Markus Wien
Die Frage nach einem bulgarischen Judentum: Kontinuitäten und Brüche unter osmanischer Herrschaft und danach —— 279

Ines Sonder
Bilder aus dem neuen Palästina: Davis Trietsch als Pionier der Dokumentation jüdischer Lebenswelten im Jischuw am Ende der osmanischen Zeit —— 299

Felicitas Remer
Jaffa-Tel Aviv during the First World War: the *New Yishuv* and the entangled histories of minority politics, humanitarianism, and nation-state formation —— 335

Elke-Vera Kotowski
***Meine Reise zum Sultan*: James Israels heikle Mission im Kriegssommer 1915 —— 371**

Joachim-Felix Leonhard
Deutschsprachige Emigranten in der Türkei in der Zeit von 1933 bis nach dem Zweiten Weltkrieg —— 401

Autorinnen und Autoren —— 431

Personenregister —— 435

Dilek Akyalçın Kaya

Jews in Turkey during the Ottoman period: an overview of the state of research

During the fall of 2021, the video streaming service Netflix featured a series entitled "Club", telling the story of a Jewish "mother with a troubled past working at a nightclub to reconnect with and help the rebellious daughter she couldn't raise in cosmopolitan 1950s Istanbul".[1] It created enthusiasm among the Jews of Turkey. As Liora Morhayim said: "It is an incredible feeling. It's the first time I had heard Ladino being spoken on TV. For the first time, the story of a Jew from Turkey is being featured in mainstream media [...] Moreover, the show also has a political side. Political events and processes such as the Turkification policies of that period and the Wealth Tax are also the other sides of the story."[2] The near future will tell whether this enthusiasm among the Jews of Turkey will contribute to the scholarly and non-scholarly interest on this subject, an interest that began to develop in Turkey around thirty years ago.

The celebrations of 1992 can be taken as a symbolic marker of the beginning of that interest in the history and anthropology of the Jews of Turkey. It was in 1989 that 113 Muslim and Jewish Turkish citizens, aiming to commemorate the 500th anniversary of the welcoming of Sephardic Jews into the Ottoman Empire in 1492, established the Quincentennial Foundation. Since then, through numerous conferences, exhibitions, and publications, this foundation has sought to raise public awareness about the existence and history of Sephardic Jews in modern Turkey. And it was with the same perspective that the foundation inaugurated the Jewish Museum of Turkey in 2001. The same period, the 1990s, saw a flourishing of scholarly literature on the history of the Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic, thanks to the works of Aron Rodrigue, Stanford J. Shaw, and Avigdor Levy, who portrayed the general characteristics of the history of the Ottoman Jews[3] and paved the way for more specific topics to be treated. This political and scientific foundation has since given rise to a larger scholarly and non-scholarly literature on the history of the Jews living in the lands of modern Turkey during the period

1 See, https://www.imdb.com/title/tt13317582/ (10. 09. 2022).

2 Öç, Efe: Netflix'in Kulüp dizisi için Türkiye Yahudileri ne diyor? https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-592239 (09.09.2022).

3 Rodrigue, Aron: French Jews, Turkish Jews. The AIU and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925. Bloomington 1990; Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991; Levy, Avigdor: The Jews of the Ottoman Empire. Princeton 1994.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-002

of the Ottoman Empire, which has evolved in several directions. It is the aim of this article to highlight and evaluate the literature on the history of the Jewish communities which fall within the borders of present-day Turkey (with the exception of the Ottoman capital of Istanbul).

Though my analysis is limited to works prepared mainly after the 1990s, it starts – unsurprisingly for any evaluation of the history of the Jews of Turkey in the Ottoman Empire – with Abraham Galante's voluminous work on the history of Anatolian Jews, as it sets the tone and perspective for the succeeding research agenda.[4] Conceived as two volumes, the first one is devoted to the Jews of Izmir and the second comprises a history of other Jewish communities (those that had once existed or that still existed at the time of writing) in Anatolia. Although it is clear that this research does not employ a properly scientific methodology, as rightly underlined by Yaron Ben-Naeh,[5] still these two volumes constitute a significant source for researchers who seek to focus on any specific Jewish community or the Jewish community of the Ottoman Empire in general. The importance of the works of Galante is also attested by their re-publication in nine volumes by ISIS in the 1980s, which greatly improved their availability for researchers.[6]

As an introductory note, several points can be underlined. First of all, scholars and non-scholars alike have contributed to the literature on the history of the Jewish communities of modern Turkey. Having retired from their professional careers, authors such as Naim Güleryüz, Erol Haker, and Rıfat N. Bali have contributed to this growing literature with a sincere devotion to keeping records of the history of disappearing Jewish communities. Though some of this research can be criticized on the basis of a weakness in historical methodology, etc., their contribution is beyond doubt. To their efforts, historians have also contributed to varying degrees. Siren Bora, the most prolific researcher on this subject, has devoted her studies to the history of Jews of western Anatolia.

The research concentrates mostly on the modern period, especially the nineteenth and twentieth centuries, whereas the early modern period is less visible in the Jewish historiography.[7] This relative lack of interest can be attributed to the greater availability of archival material for the Jewish communities of the later periods, with journals, institutional archives such as Alliance Israélite Universelle

4 Galante, Abraham: Histoire des Juifs d'Anatolie. 2 vols. Istanbul 1937–1939.

5 Ben-Naeh, Yaron: The Historiography of Ottoman Jewry. In: Journal of Jewish Studies 69,1 (2018). pp. 109–133.

6 Galante, Avram: Histoire des Juifs de Turquie. Istanbul 1986.

7 For a rare example, see Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism). Tübingen 2008.

(hereafter AIU), and missionaries having contributed to the Jewish and Ottoman archival material and so facilitated access to the history of Jewish communities.

This article is organized in a thematic fashion, shaped around the primary subjects in the history of Jews: geographical setting; tangible cultural heritage; economy and society; politics; culture; migration; and personalities and families.

Geographical setting

It is a common convention in historical research to choose a geographical setting and focus on the functioning of an ethnic/religious community living in that area throughout history, leading to a proliferation of studies in which each and every datum about the community is collected and compiled. In most cases, these works are not structured around an issue or a question, and do not approach the material with a suitable methodology. Still, some such studies comprise important sources or collections regarding the Jewish communities of a specific locality, following the example of the works of Abraham Galante on the Jews of Anatolia mentioned above. Thanks to these works, we have an inventory type of collection on several Jewish communities of Anatolia which no longer exist.

The researchers who compile this type of collection may be either a local Jew and/or Jewish non-academic researcher, or a scholar specialized on the history of Jewish communities. There are three very prolific examples that fit into the first category: Naim Güleryüz, Rıfat N. Bali, and Erol Haker. After professional careers in other areas, in their retirement they have concentrated on research on the history of Jews in Turkey and produced important works. Naim Güleryüz is the founding vice president of the Quincentennial Foundation, and served as its president (2008–2013). He contributed to the opening of the Turkish Jewish Museum in 2001 and managed it from 2001 to 2013. Not only has he produced several books on the general history of the Anatolian Jews, but he has also published studies on the Jewish communities of specific cities such as Gaziantep.[8] Rıfat N. Bali established a publishing house and published many works, both his own and by other researchers, on the history of the Jewish communities of modern Turkey.[9] Erol Haker wrote

8 Güleryüz, Naim A.: Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'daki Yahudi Yerleşim Yerleri, vol. 2, Trakya ve Anadolu. Istanbul 2017; Güleryüz, Naim A.: Tarihte Yolculuk. Edirne Yahudileri. Istanbul 2014; Güleryüz, Naim A.: Gaziantep Yahudileri-Jews of Gaziantep. Istanbul 2012.

9 Bali, Rıfat N.: Diyarbakır Yahudileri. In: Diyarbakır: Müze şehir. Edited by Şevket Beysanoğlu, Emin Nedret İşli and M. Sabri Koz. Istanbul 1999. pp. 366–389; Bali, Rıfat N.: Edirne Yahudileri. In: Edirne: Serhattaki Payitaht. Edited by Emin Nedret İşli and M. Sabri Koz. Istanbul 1998. pp. 205–227.

a monograph on the history of his family who settled in Kırklareli in the eighteenth century,[10] and worked on the Jewish community of Edirne and its modernization attempts through the history of AIU schools. To these non-academic researchers, we can add the works of local Jews who have sought to write the history of their own Jewish communities – for example Beki L. Bahar, who prepared a book on the Jewish community of Ankara.[11] The second category comprises researchers who focus on the history of the Jewish communities of a specific locality. Siren Bora stands out within this category because of the quantity and quality of research she has engaged in, writing a general survey on the Jews of Anatolia that compiled the data on the Jewish communities living in western Anatolia during Antiquity.[12] Several others such as Oral,[13] Öksüz,[14] and Çalışkan[15] have also been working on Jewish communities in Anatolia.

Some of these works focus on a wide geographical area such as Anatolia or Thrace, whereas others choose to concentrate on a more specific locality, such as a city or district. Although such differences in scope do not significantly change the content, they do to a certain extent modify the target audience, with the ones dealing with Turkish Jews in Anatolia aiming to reach a general audience, whereas others might have a more limited reader profile due to their more specific content. Two imbalances reveal themselves with regard to the geographical setting. Firstly, the Jewish communities of western Anatolia receive much more attention and research than those of other parts of modern Turkey. Moreover, the big cities are disproportionately favored in the literature over the smaller urban areas. These two points are probably related to the demographic importance of the Jews of big cities in the western part of Turkey, both historically and today. The folkloric data com-

10 Haker, Erol: Edirne, Its Jewish Community, and Alliance Schools, 1867–1937. Istanbul 2006; Haker, Erol: Once Upon a Time Jews Lived in Kırklareli. The Story of the Adato Family 1800–1934. Istanbul 2003.

11 Bahar, Beki L.: Efsaneden Tarihe Ankara Yahudileri. Istanbul 2003.

12 Bora, Siren: Anadolu Yahudileri. Ege'de Yahudi İzleri. Istanbul 2017; Bora, Siren: Yok olan Batı Anadolu Yahudi Topluluklarından Biri: Bergama Yahudileri-Kısa bir Değerlendirme. In: Journal of Izmir Studies 8 (2018). pp. 73–105; Bora, Siren: Başlangıçtan Günümüze Tire'de Yahudi İzleri. Tire 2017.

13 Oral, Mustafa: Duvarlar Arasında Antalya Yahudi Cemaati-I. In: The Pursuit of History. International Periodical for History and Social Research 5 (2011). pp. 125–140; Oral, Mustafa: Duvarlar Arasında Antalya Yahudi Cemaati-II. In: The Pursuit of History. International Periodical for History and Social Research 6 (2011). pp. 177–194.

14 Öksüz, Mustafa: Tanzimat Sonrası Diyarbakır Yahudilerine bir Bakış (1839–1873). In: Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır. Edited by Oktay Bozan [et al.]. Ankara 2019.

15 Çalışkan, Adem: XIX. Yüzyılda Antep Yahudileri. In: Tarih Yolunda bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan. Edited by Burak Kocaoğlu. Ankara 2019. pp. 47–74.

piled in these works spark interest among those who wish to learn more about the functioning of an urban setting in the "old days". Within this framework, a very significant research project sponsored by the Quincentennial Foundation must be mentioned: between 1984 and 1989, researcher Ayşe Gürsan-Salzmann and photographer Laurence Salzmann conducted a survey on the Jewish communities of Turkey and photographed what remained of them.[16] The work they produced has incredible value because of the scarcity of visual material on the subject, and they have extended their interest in the subject with a book on the rural Jewish communities living in Turkey.[17]

This brings us to the aim of preparing such works. The idea of leaving a written mark about Jewish communities that no longer exist seems to be the strongest motivation behind such endeavors. Another objective is to promote public awareness, with the publications of the Quincentennial Foundation falling mainly into this category.[18] One final purpose that can be discerned from this research is to highlight the existence of Jewish communities in Anatolia long before the arrival of Sephardic Jews in the sixteenth century. Thus, Siren Bora argues that the Sephardic studies can convey the misleading impression that Jewish communities did not exist before their arrival.[19]

Two types of material used for the preparation of these works have a special place: the material conserved at the AIU archives, and the interviews conducted in most cases by the writer herself/himself. The archives of the AIU provide a significant source not only for schools, education, and students, but also for the analysis of the social and economic situation of the localities in which these schools were founded.[20] The reports and the letters exchanged between the center in Paris and the instructors and directors of AIU reveal important elements of the life and history of the Jewish communities. Moreover, they are all in French, to which access is easier than the Ottoman archival material or, for example, the Hebrew *responsa* literature. Other material that is easier to access is the interviews with the inhabitants of a locality or elderly people who had left the city for other places. Unfortunately, these interviews are not conducted using a scientific methodology, and in most cases can offer only a source for anecdotal stories rather than a critical perspective. Even so, they remain important sources for the history of the Jewish com-

16 Gürsan-Salzmann, Ayşe and Laurence Salzmann: Anyos Munchos i Buenos. Turkey's Sephardim: 1492–1992. Brookline Mass. 1991.

17 Gürsan-Salzmann, Ayşe and Laurence Salzmann: Travels in Search of Turkey's Jews. Istanbul 2011.

18 As an example see Güleryüz, Naim: The History of the Turkish Jews. Istanbul 1992.

19 Bora, Anadolu Yahudileri. Introduction.

20 Haker, Edirne, Its Jewish Community.

munities, since in most cases nothing else remains from the Jewish communities in question.

One final remark on the content of these works: as I mentioned, they generally start with the proof of the existence of the Jewish community in a certain locality during Antiquity. Then, in chronological order, the periods of the Byzantine, Seldjukids, and Ottoman Empires are treated. Within this chronological order, various themes are highlighted from the secondary literature, focusing especially on the Ottoman period, such as synagogues, religious men, associations, schools, fires, Sabbatai Sevi, blood libel events, press, music, occupations, community institutions, quarters, traditions, family structures, cemeteries, and important events. In general, these themes are listed in order to "know" the history of the Jewish community in question without relating them either to their immediate environment or to any kind of scientific question that stands in need of treatment. Therefore, such works can only be treated as compilations for the curious reader and as "sources" to be referred to in future research. Unfortunately, these works perpetuate the idea of Jewish communities functioning within an enclave governed by its own laws, and not entertaining any kind of relation with the outside world.[21]

Tangible Jewish cultural heritage

As economic and social historians, we often tend to give priority to written sources over oral tradition, and archival over visual material, and thus disregard the importance of physical remains and their potential contribution to our understanding of history. Thanks to specialists from other disciplines such as the arts, architecture, and urban planning, we have a newly growing literature on Jewish cultural heritage sites such as quarters, synagogues, and cemeteries.

The Jewish quarter of Ankara with its synagogue has been the topic of several research projects. The first one mainly concerns the history of the Jewish quarter as it was described in travelers' accounts, and the physical features of the synagogue.[22] The very same topic, the Jewish quarter of Ankara and its traditional houses, street patterns and the synagogue, has also been analyzed from an urban planning perspective.[23] Though the Jewish inhabitants of the area are now completely gone,

21 Haim Gerber points to this error in his introduction, see Gerber, Haim: Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy, and Society. Istanbul 2008. p. 9.

22 İlter, Fügen: The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara. In: Belleten LX, 229 (December 1996). pp. 733–743.

23 Avcı Hosanlı, Deniz and A. Güliz Bilgin Altınöz: İstiklal (Jewish) Quarter in Ankara: History, Tissue, and Houses. In TÜBA-KED 14 (2016). pp. 71–104.

the original physical structure and the integrity of the historical tissue can be discerned through fieldwork. Siren Bora has conducted extensive research on the Jewish quarter (First Juderia) of Izmir and examined its emergence and development from the seventeenth century to the beginning of the twentieth century.[24]

It is mainly architectural historians who have also analyzed the synagogues. The Great Synagogue of Edirne, built following the fire in 1903 that destroyed the Jewish quarters and the synagogues of the city, is an important topic for the history of architecture. Its architectural characteristics and urban form have been analyzed in comparison to the synagogues built in Europe during the same period.[25] The same synagogue, together with two other synagogues in Istanbul, has been analyzed through the lenses of memory, identity, and architecture.[26] Roysi Ojalvo Kamayor reveals the history of their restoration processes and analyzes their transformation into instruments for the reconstruction and representation of the past.

Together with the synagogues, cemeteries constitute an important element of the tangible history and heritage of the Jewish community. Like written documents, cemeteries contribute extensively to our knowledge of the social and economic history of the Jewish communities. Siren Bora points to this fact by underlining the importance of cemeteries for historical research, writing that "the cemeteries are the land registries, the genealogies of a community".[27] Extensive research was conducted between 1987 and 1990 under the auspices of the Annenberg Research Institute by its directors at the time, Bernard Lewis and Minna Rozen. They undertook a project of identification, documenting and photographing Jewish cemeteries in Turkey dating from the Ottoman period. These cemeteries are found in Thrace and in western Anatolia.[28] They were able to make inventories of cemeteries in Izmir, Milas, Bodrum, Bergama, Tire, Edirne, Tekirdağ, Gelibolu, Çorlu, Kırklareli, and Çanakkale. Unfortunately, there is an urgent need to continue engaging in such research for several reasons: emigration; urban transformation of cities in Turkey starting with the 1950s; and finally, the impact of the conception

24 Bora, Siren: Birinci Juderia. İzmir'in En Eski Yahudi Mahallesi. Istanbul 2021.

25 Zağra, H. Çiğdem and Hamide Burcu Özgüven: 20. Yüzyılda Edirne Kaleiçindeki Yahudi Yerleşimi ve Dini Mimari. In: VIII. Uluslararası Sinan Sempozyumu, 25–26 Nisan 2013. Edirne. Proceedings. Edited by Esinan Benian and Semiha Kartal. Edirne 2013. pp. 363–370.

26 Ojalvo Kamayor, Roysi: Turkey's Jewish Heritage Revisited: Architectural Conservation and the Politics of Memory. Istanbul 2018.

27 Bora, Siren: Tire Yahudi Mezarlığı. In: Tire Research Symposium Proceedings, vol. 1. Edited by M. Akif Erdoğru and Şule Pfeiffer-Taş. Tire 2016. pp. 211–234.

28 Rozen, Minna: A Survey of Jewish Cemeteries in Western Turkey. In: The Jewish Quarterly Review 83 (1/2) (July–October 1992). pp. 71–125.

of cemeteries in Islam.[29] Later, in the 2010s, other scholars contributed to their effort by taking inventories of Jewish cemeteries especially in western Anatolia. Siren Bora dedicated several of her works to the analysis of cemeteries in Bodrum, Bornova, Tire, and Manisa.[30] Mehdi İlhan has contributed to this field of research with an article on the Jewish cemetery of Akhisar.[31]

Though other disciplines such as architecture have made a significant contribution to the research on the history of Jewish communities in the Ottoman Empire and modern Turkey, there is the danger of instrumentalizing the history of a given Jewish community as a background for an analysis of a certain area, or particular buildings and/or monuments. In this respect, the work of Ojalvo Kamayor is exemplary in that it shows the possible approaches to historical analysis while working on specific physical remains. The research on the cemeteries is still emerging and remains at the stage of keeping inventories, and there is still a great deal of room for critical analysis and use of the data that these cemeteries reveal.

Economy and society

The archives of the Ottoman central administration and the *kadı* court registers kept in the provinces offer significant data on the economic and social conditions and demographic trends of the Jewish communities living in the Ottoman lands.

For earlier periods of the Ottoman Empire, scholars have mainly made use of tax registers (*tahrir*), *kadı* court registers (*sicil*), and poll tax registers (*cizye*). Tax registers gathered the revenue sources of the localities in a periodic fashion, and therefore the traces of demographic trends such as the sixteenth-century Sephardic migration can be traced through these registers. Stefan Dimitrov, for example, analyzed the three consecutive tax registers of Edirne for the sixteenth century and on that basis determined the extent of the Sephardic migration to the city.[32]

29 Rozen, A Survey, pp. 72–73.

30 Bora, Siren: İzmir Bornova Yahudi Mezarlığı. In: İzmir Araştırmaları Dergisi 2 (2015). pp. 39–83; Bora, Siren: Manisa Arkeoloji ve Etnografya Müzesi Bahçesinde Sergilenen İbranice Mezar Taşlarına İlişkin Değerlendirme. In: Geçmişten Günümüze Manisa. Şehzade II. Mehmed ve Manisa Tarihi-Kültürü-Ekonomisi, vol. I. Edited by Muzaffer Tepekaya and Zafer Atar. Manisa 2018. pp. 159–198; Bora, Siren: Tire Yahudi Mezarlığı. In: Tire Research Symposium Proceedings, vol. 1. Edited by M. Akif Erdoğru and Şule Pfeiffer-Taş. Tire 2016. pp. 211–234; Bora, Siren and C. M. Kösemen: The Bodrum Jewish Cemetery. Istanbul 2016.

31 İlhan, Mehdi: A Deserted Jewish Cemetery of Akhisar. In: Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi 4, 8–9 (2016). pp. 131–182.

32 Dimitrov, Stefan: Jewish Communities in the Town of Edirne in the XVI Century According to Ottoman Tax Registers Data (Tapu Tahrir Defterleri). Kongre Bildirileri. pp. 809–818.

Şevket Yıldız analyzed the Jewish migration to Bursa during the same period and focused on the economic reasons why Jews chose Bursa as a place to settle.[33] Haim Gerber's research both on seventeenth-century Bursa and sixteenth-century Edirne makes use of *kadı* court registers, which enabled him to portray a vivid picture of the economic and social functioning of these urban settings through the examples reflected in these registers.[34] Feridun Emecen's research on the Jews of Manisa between the fifteenth and twentieth centuries using *kadı* court registers portrays the general demographic, economic, and social characteristics and their transformation in time and distinguishes itself as a significant example.[35]

Scholars who focus on the Jewish communities of the nineteenth-century Ottoman Empire generally utilize the income and property registers (*temettuat*) of 1844–1845. The Ottoman central administration compiled these registers with the aim of launching a new income and property tax in line with the 1839 *Tanzimat* reforms. These registers, kept for each household of a specific locality, compiled the income-generating activity and property of the head of the household, as well as the taxes and the poll tax (for the non-Muslims) on the bases of quarters. Taken as a snapshot of the mid-nineteenth century, they constitute a significant source of data for an analysis of economic and social hierarchies within the Ottoman society as a whole and within each community, including the Jewish. With this aim, Nurşen Gök analyzed the Jewish community of Ankara,[36] Necati Çavdar that of Tokat,[37] and Raif Kaplanoğlu that of Bursa.[38] Adem Çalışkan made use of different types of Ottoman archival material and analyzed the demographic, economic, and social conditions of the Jewish community of Antep over a long period.[39]

---

33 Yıldız, Şevket: XVI. Yüzyılda Bursa'ya Gelen Yahudi Göçmenler. In: Bursa Halk Kültürü, Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (20–22 Ekim 2005). Proceedings, vol. 1. Bursa 2005. pp. 165–172.

34 Gerber, Haim: Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy, and Society. Istanbul 2008. Chapter 2: The Jews in the 17th century Bursa. pp. 65–93 and chapter 3: The Jews in the 16th and 17th Century Edirne. pp. 94–104.

35 Emecen, Feridun M.: Unutulmuş bir Cemaat, Manisa Yahudileri. Istanbul 1997.

36 Gök, Nurşen: 19. Yüzyıl Ortalarında Ankara Yahudilerinin Sosyal-iktisadi Durumu. In: OTAM 26 (Fall 2009). pp. 117–139.

37 Çavdar, Necati: Temettüat Kayıtlarına göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844–1845). In: Gaziosmanpaşa Üniversitesi. Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu. 25–26 Eylül 2014 Tokat. Proceedings, vol. 1. Tokat 2015. pp. 327–350.

38 Kaplanoğlu, Raif: 1844 Yılı Temettuat Defterlerine Göre Değişim Sürecinde Bursa'nın Ekonomik ve Sosyal Yapısı. Nilüfer 2011.

39 Çalışkan, Adem: XIX. Yüzyılda Antep Yahudileri. In: Tarih Yolunda bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan. Edited by Burak Kocaoğlu. Ankara 2019. pp. 47–74.

The archives of institutions such as the Levant Company provide invaluable data on the economic activities of Jews and their relations within the community and with non-Jewish communities. Eliezer Bashan's work on the Jews in Smyrna using the archives of the Levant Company for the seventeenth and eighteenth centuries has reconstructed the story of the role of Jews in European trade and their perception by the company both as "competitors" and "without alternative", as well as the story of their acceptance by the company.[40]

Making use of Ladino, Ottoman, and AIU archives, Dina Danon analyzed the process of modernity in the nineteenth-century Ottoman Empire through the changing perception of poverty and the embourgeoisement of the Jewish middle class, arguing that, instead of religion, class-based responses played a determinant role in becoming modern.[41]

Politics

Politics on the empire/state level (relations with the state) and politics on the local level (relations with non-Jews) are the two main themes under this heading. Julia Phillips Cohen's research on imperial citizenship reveals in an impressive manner the process of becoming a model community in the multi-lingual, multi-religious Ottoman Empire and deconstructs the "myth of a special Ottoman-Jewish relationship", a myth that understates the complex, multi-layered, and constantly changing dynamic between the state and the Jews over the centuries.[42] For the purposes of the present article, this monograph is even more important, since her analysis is based, among other things, on journals published in Izmir.

Several scholars concentrate on the attitude of Jews during wartime, especially the wars at the beginning of the twentieth century. The siege of Edirne during the Balkan wars was the backdrop for an AIU girls' school director named Guéron, who kept a journal where she recorded the human suffering during the war, the condition of the Jewish community, and the activities of the AIU.[43] Some scholars

40 Bashan, Eliezer: Contacts Between Jews in Smyrna and the Levant Company of London in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Transactions of the Jewish Historical Society of England XXIX (1988). pp. 53–73.

41 Danon, Dina: The Jews of Ottoman Izmir. Stanford 2020.

42 Phillips Cohen, Julia: Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014. pp. 3–4.

43 Rıfat N. Bali translated this journal into Turkish, see Bali, Rıfat N.: Edirne Muhasarası Sırasında Tutulmuş Bir Günlük. In: Tarih ve Toplum. 190–191–192–193 (October–November–December 1999/January 2000). pp. 15–24, 26–30, 34–38. Avigdor Levy analyzed its content, see Levy, Avigdor: The

focus on World War I and its consequences for the Jewish communities of the Ottoman Empire. Siren Bora analyzed how the Jewish community of Izmir was influenced by the politics of national economy of the Committee of Union and Progress during the war,[44] whereas Ahmet Asker turns to the agricultural school of Or Yehuda in Akhisar (Manisa) to investigate the attempts of the local authorities to confiscate its large estate for the urgent need of agricultural production during the same war.[45]

As Haim Gerber clearly puts it, in order to understand the functioning of an urban setting and its constituents (the inhabitants), it is imperative to analyze the communities in relation to one another.[46] An analysis as a separate enclave governed by its own laws would only provide us with a partial image of a community. Analysis of relations with other communities is therefore crucial in understanding the history of Jewish communities. Haim Gerber's research on the changing economic relations between Jews and Muslims through the *kadı* court registers is an important step towards such an approach.[47] However, there remain many questions and there is still a long way to go before we have a critical perspective on the myth of harmonious tolerance and the reality of relations between Muslims and Jews.[48]

Blood libels constitute an important element for the analysis of relations between the Jewish and Greek Orthodox communities of Ottoman cities. Henri Nahum focused on the religious, political, and economic reasons of this type of anti-semitic event and the heterogeneous character of the attitude of different groups within the Greek Orthodox communities of the Ottoman Empire.[49] As a case study, Esther Benbassa analyzed a blood libel event that took place in Izmir

---

Siege of Edirne (1912–1913) as Seen by a Jewish Eyewitness: Social, Political, and Cultural Perspectives. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. Edited by Avigdor Levy. New York 2002. pp. 153–193.

44 Bora, Siren: Birinci Dünya Savaşı ve İzmir Yahudileri (1914–1918). In: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi II (4–5) (1994–1995). pp. 19–27.

45 Asker, Ahmet: Savaş Yıllarında Akhisar'da bir Ziraat Okulu: Or Yehuda. In: MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi 15,3 (September 2017). pp. 49–68.

46 Gerber, Haim: Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy, and Society. Istanbul 2008. p. 9. See, as an example, Kontente, Leon: La Communauté Juive d'Urla- Equilibre Inter-Communautaires dans une Ville Ottomane en 1900. Istanbul 2016.

47 Gerber, Crossing Borders.

48 See, as an example, Çolak, Melek: Milas Yahudileri ve Türk-Yahudi İlişkileri (XIX. Yy Sonu-XX. Yüzyıl Başları). In: Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi 7,2 (August 2003). pp. 155–176.

49 Nahum, Henri: İzmir Yahudileri. 19.–20. Yüzyıl. Trans.: Estreya Seval Vali. Istanbul 2000.

in 1901.[50] The importance of this case is due to its repercussions in the European press and the court that was established afterwards. Having gathered all the testimonies and analyzed them in detail, Benbassa concluded that this event was much more than a religious conflict.

Finally, Aron Rodrigue has analyzed the history of the Zionist movement in the Ottoman Empire, its development and its limitations, through the interesting personality of Baruh Mitrani who lived in Edirne in the late nineteenth century.[51] Combining religious messianic ideas with modern Haskalah concepts, Mitrani became a partisan of religious Zionism. His case is an important example showing the multi-faceted aspect of the responses of Jews both to the Enlightenment and to Zionist activities. Mustafa Kaan Sağ has analyzed the activities of the British society for the propagation of the Gospel among the Jews in Edirne between 1865–1914, arguing that this missionary movement was the first driving force, even before the political movement of Zionism headed by Theodor Herzl, which mobilized the Jews of Edirne to move to Palestine.[52]

Culture

The schools and the press, two important elements of modernization in the Ottoman Empire throughout the nineteenth century, are also important components of the transformation of Jewish culture of the period.

Several works have placed the schools of the AIU at the center of their research and analyzed their formation in Ottoman cities. Aron Rodrigue and Esther Benbassa began their research on the schools of AIU with an article on the education of apprentices and questioned the success of these schools.[53] Then Aron Rodrigue traced the story of the establishment of the AIU schools in the Ottoman cities

50 Benbassa, Esther: Kampana Çalanlar Davası: 1901'de İzmir'de Cereyan Etmiş Bir Kan İftirası Vak'ası. In: Tarih ve Toplum 5,30 (June 1986). pp. 44–50.

51 Rodrigue, Aron: Jewish Enlightenment and Nationalism in the Ottoman Balkans: Barukh Mitrani in Edirne in the Second Half of the Nineteenth Century. In: Minorities in the Ottoman Empire. Edited by Molly Greene. Princeton 2005. pp. 129–143.

52 Sağ, Mustafa Kaan: Edirne'de Bir İngiliz Misyonerlik Cemiyeti: Evangelikanizm, Milenyalizm ve Yahudiler. In: Belleten LXXXIII 296 (April 2019). pp. 309–334.

53 Benbassa, Esther and Aron Rodrigue: L'artisanat juif en Turquie à la fin du XIXe siècle. In: Turcica. Revue d'Etudes Turques XVII (1985). pp. 113–126. The work on the agricultural apprenticeship schools of the AIU is treated under the part entitled "Migration", since their establishment was directly related to the arrival of Russian and Romanian Jews following the wars of the late nineteenth century.

in the second half of the nineteenth century.[54] Having completed the process of acculturation and integration into the bourgeois society in which they lived, Western European Jewish communities aimed to "regenerate", to "civilize" the "backward" traditional Jews by educating them in a modern fashion. Rodrigue analyzed the pattern of establishing an AIU school in Ottoman cities, noting the need for the existence of a powerful group who would support the institution wholeheartedly and contribute to its expenses financially, as was the case in Edirne and Izmir (p. 52). He also investigated the successes, and the limits of those successes, enjoyed by the schools. In another monograph that concentrates on the schools of the AIU, Erol Haker analyzed the AIU schools in Edirne.[55] He also questions to what extent the AIU succeeded in implementing its teaching program and how far its success served its regenerative aim. Melek Çolak's article on the AIU school in Milas covers the transition from Ottoman Empire to Turkish Republic,[56] and she describes how the school was affected by this transition, hence its importance.

Apart from these studies centered on the activities of AIU schools, there are a number of studies which highlight the existence of AIU schools and their influence on the Jewish community of a given locality. The works of Beki Bahar, Henri Nahum, Halil and Hatice Erdemir, and Melek Çolak can be categorized in this manner.[57]

The Jewish press constitutes another highly significant element of Jewish culture. Journals, magazines, and periodicals all contributed to the modernization attempts of the Jewish communities of the Ottoman Empire and contributed to the Jewish cultural production of the period. Naim A. Güleryüz prepared a bibliographical work on the Jewish journals and periodicals[58] in Izmir, Istanbul, and Edirne, and for each entry offers an annotated explication of their aim and content. Together with a list of journals, the research also contains the biographies of the authors, this being an important source for any investigation into the history of the Jewish press in the Ottoman Empire. Olga Borovaya focuses her attention on the Jewish press, *belles lettres*, and theater in the Ottoman Empire and analyzes their emergence as an output of processes of Westernization and secularization

54 Rodrigue, Aron: French Jews, Turkish Jews: The AIU and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925. Bloomington 1990.

55 Haker, Erol: Edirne. Its Jewish Community and Alliance Schools, 1867–1937. Istanbul 2006.

56 Çolak, Melek: Milas Yahudileri ve Eğitim: Talmud Tora'dan Alliance Israelite Universelle'ye. In: Kebikeç 16 (2003). pp. 283–300.

57 Bahar, Efsaneden Tarihe; Nahum, İzmir Yahudileri; Erdemir, Halil and Hatice Erdemir: Manisa'da Son Dönem Osmanlı Yönetiminde Yahudiler. In: Eski Çağ'dan Günümüze Yönetim Anlayışı ve Kurumlar. Edited by Feridun M. Emecen. Istanbul 2009. pp. 67–85; Çolak, Milas Yahudileri.

58 Güleryüz, Naim A.: Türk Yahudi Basını Tarihi. Süreli Yayınlar. Istanbul 2015.

that at the same time are "rooted in their own ways in the local culture".[59] In particular, she provides a detailed analysis of the Ladino press in Izmir.

Migration

It is hard to imagine any research on Jews that omits a mention of journeys or migration. Two main issues related to migration emerge within the studies on the Jews of the Ottoman Empire. The migration of foremost importance is the arrival of Sephardic Jews in the Ottoman lands throughout the sixteenth and seventeenth centuries. They settled, among other localities, among the Jewish communities of Anatolia, and profoundly changed the structure of the communities in question, to the point of domination. It is thus beyond doubt that these waves of migration constitute the most important focus for our attention. Within this framework, Jacob Barnai analyzed how local groups dealt with the arrival of newcomers in Izmir and how it affected the organization of the community.[60] His conclusion underlines that the relatively autonomous character of the Jewish congregations gave way to the emergence of a community that can be conceived as a single whole. Dealing with earlier periods of the two most important Anatolian towns Edirne and Bursa, Yıldız and Dimitrov follow the migration of Sephardic Jews to these towns and survey the transformations in the demographic trends using Ottoman archival material.[61] Feridun Emecen focuses on migration within the empire and analyzes the reasons for the migration of Salonica Jewish weavers to Manisa during the second half of the sixteenth century.[62]

The second set of waves of migration (that occurred during the second half of the nineteenth century) that is of key interest for researchers is related to the Romanian and Russian Jewish migrants who left their towns and settled in the Ottoman lands following the Russo-Ottoman wars. In his study on the Jews of Anatolia, Abraham Galante remarks that the persecutions of Jews in Russia, Bulgaria, and Romania were the reason for the beginning of the agricultural movement in Tur-

59 Borovaya, Olga: Modern Ladino Culture. Press, Belles Lettres and Theater in the Late Ottoman Empire. Bloomington 2012. p. 3.
60 Barnai, Jacob: Organization and Leadership in the Jewish Community of Izmir in the 17th Century. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levy. Princeton 1994. pp. 275–284.
61 Yıldız, XVI. Yüzyılda Bursa'ya; Dimitrov, Jewish Communities.
62 Emecen, Feridun M.: From Selanik to Manisa: Some Information about the Immigration of the Jewish Weavers. In: The Via Egnatia Under the Ottoman Rule (1380–1699). Edited by Elizabeth Zachariadou. Crete 1996. pp. 97–109.

key (i. e., the Ottoman Empire).[63] This period coincides, not by accident, with the emergence of large estates and agricultural schools founded by the AIU and the Jewish Colonization Alliance (JCA).[64] They conceived the foundation of agricultural apprenticeship schools as a sound solution to the issue of Jewish migrants arriving *en masse* in the Ottoman lands subsequent to the wars with Russia. However, the research on these agricultural projects proves that they cannot be considered a real success.

Personalities and families

Several works have been dedicated to important Jewish individuals in order to show that Jewish people could be successful in the Ottoman Empire and Turkey, and to make visible or underline the contributions they made to the state and society. Naim A. Güleryüz's comprehensive work deals with the Jewish individuals who took part in universities, sports, education, culture, literature, the press, music, medicine, the legal system, industry, and the police in the late nineteenth century and throughout the twentieth century.[65] Erdemir and Erdemir also made use of this type of approach in their article on Jews in the Ottoman administration in Manisa.[66]

There are also works dedicated to a single individual which trace his/her professional and personal life trajectory. Halim Işık analyzed Rabbi Yosef ben Efraim Karo, one of the most important religious figures in Edirne in the sixteenth century.[67] As mentioned above in section 4 entitled "Politics", Aron Rodrigue analyzed political ideologies through the activities of Baruh Mitrani, a religious Zionist influenced by the Jewish Enlightenment, the Haskalah.

Several other research projects deal with Jewish families. Henri Nahum's work on a Jewish family in Izmir is an important example which sets a direction

63 Galante, Histoire des Juifs, p. 8.

64 Bora, H. Siren: Alliance Israelite Universelle'in Osmanlı Yahudi Cemaatini Tarım Sektöründe Kalkındırma Çalışmaları ve İzmir Yakınlarında Kurulan bir Çiftlik Okul: 'Or Yehuda'. In: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi 1,3 (1993). pp. 387–400; Bora, Siren: Bornova'da Alliance Israelite Universelle'e ait Ziraat Okulu. In: I. Bornova Araştırmaları Sempozyumu, 5–6 November 2014. Edited by M. Akif Erdoğru. Izmir 2015. pp. 189–228; Esin, Taylan: 19. Yüzyılın Sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kurulan Musevi İskan Birliği (JCA) Çiftlikleri. Toplumsal Tarih 249 (September 2014). pp. 22–33.

65 Güleryüz, Naim A.: Toplumsal Yaşamda Türk Yahudileri. Istanbul 2012.

66 Erdemir and Erdemir, Manisa'da Son Dönem Osmanlı Yönetiminde Yahudiler.

67 Işık, Halim: Rav Yosef ben Efraim Karo: Osmanlı Edirne'sinde bir Yahudi Din Bilgini. In: Rumeli Journal of Islamic Studies 3,6 (October 2020). pp. 43–66.

for future research.[68] Through a family photograph, he analyzes both the story of this family and the socio-economic conditions of the twentieth century, and thus provides an exemplary work of methodology. Finally, in their books Gizen Ender Hazan and Erol Haker relate their family histories, the first in Izmir and the second in Kırklareli.[69]

Concluding remarks

The literature on the Jewish communities of modern Turkey has been growing since the 1990s, and at this stage, it is important to highlight key points to be taken into account in future research. Though the importance of analyzing the Jewish communities in relation to the environment in which they lived has been underlined time and again, it still seems to remain an important step yet to be taken. Thus, knowing the average yearly income of Jews living in Edirne would not enable us to reach conclusions concerning economic and social hierarchies or the place of the Jewish communities within that hierarchy unless we take into account the economic conditions of the Muslims and Christians living in Edirne during the same period. By the same token, the extant studies do not intercommunicate sufficiently among themselves. Thus researchers may deal with the same topic in different parts of Anatolia, yet they become themselves enclaves (just like the subjects they treat) governed by their own laws. So there is a need to survey the issues and examine the different responses given to a specific problem by various Jewish communities of the Ottoman Empire, comparing and analyzing them in relation to one another.

Although migration is omnipresent in nearly all studies on Jewish communities, there is a relative lack of work done on migration per se, namely the trajectories, the patterns, the arrival, the settlement, and the process of acceptance and/or difficulties they encountered (either in the sixteenth or the nineteenth century); migration in short is a promising area of research on the history of Jewish communities in the Ottoman Empire. Even more notable by its absence is research that deals with the period of transition from the Ottoman Empire to the Turkish Republic and how that process played out. An analysis of how the Jewish communities lived through this process, how they perceived themselves, how they were per-

68 Nahum, Henri: 1900'e Doğru İzmir'de bir Yahudi Ailesinin Portresi. In: Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak. Edited by François Georgeon and Paul Dumont. Translated by Maide Selen. Istanbul 2000. pp. 197–208.

69 Hazan, Gizel Ender: Aaron de Yosef Hazan. İzmir Musevileri 1600–2000. İzmir 2001; Haker, Erol: Once Upon a Time Jews Lived in Kırklareli. The Story of the Adato Family 1800–1934. Istanbul 2003.

ceived, and other issues, will definitely contribute to our understanding of the history of Jews living in modern Turkey.

Bibliography

Asker, Ahmet: Savaş Yıllarında Akhisar'da bir Ziraat Okulu: Or Yehuda. In: MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi 15,3 (September 2017). pp. 49–68.

Avcı Hosanlı, Deniz and A. Güliz Bilgin Altınöz: İstiklal (Jewish) Quarter in Ankara: History, Tissue, and Houses. In: TÜBA-KED 14 (2016). pp. 71–104.

Bahar, Beki L.: Efsaneden Tarihe Ankara Yahudileri. Istanbul 2003.

Bali, Rıfat N.: Edirne Yahudileri. In: Edirne: Serhattaki Payitaht. Edited by Emin Nedret İşli and M. Sabri Koz. Istanbul 1998. pp. 205–227.

Bali, Rıfat N.: Diyarbakır Yahudileri. In: Diyarbakır: Müze şehir. Edited by Dr. Şevket Beysanoğlu, Emin Nedret İşli and M. Sabri Koz. Istanbul 1999. pp. 366–389.

Bali, Rıfat N.: Edirne Muhasarası Sırasında Tutulmuş Bir Günlük. In: Tarih ve Toplum. 190–191–192–193 (October–November–December 1999/January 2000). pp. 15–24, 26–30, 34–38.

Barnai, Jacob: Organization and Leadership in the Jewish Community of Izmir in the 17th Century. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levy. Princeton 1994. pp. 275–284.

Bashan, Eliezer: Contacts Between Jews in Smyrna and the Levant Company of London in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Transactions of the Jewish Historical Society of England XXIX (1988). pp. 53–73.

Benbassa, Esther and Aron Rodrigue: L'artisanat juif en Turquie à la fin du XIXe siècle. In: Turcica. Revue d'Etudes Turques XVII (1985). pp. 113–126.

Benbassa, Esther: Kampana Çalanlar Davası: 1901'de İzmir'de Cereyan Etmiş Bir Kan İftirası Vak'ası. In: Tarih ve Toplum 5,30 (June 1986). pp. 44–50.

Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism). Tübingen 2008.

Ben-Naeh, Yaron: The Historiography of Ottoman Jewry. In: Journal of Jewish Studies 69,1 (2018). pp. 109–133.

Bora, H. Siren: Alliance Israelite Universelle'in Osmanlı Yahudi Cemaatini Tarım Sektöründe Kalkındırma Çalışmaları ve İzmir Yakınlarında Kurulan bir Çiftlik Okul: 'Or Yehuda'. In: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi 1,3 (1993). pp. 387–400.

Bora, Siren: Birinci Dünya Savaşı ve İzmir Yahudileri (1914–1918). In: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi II 4–5 (1994–1995). pp. 19–27.

Bora, Siren: Bornova'da Alliance Israelite Universelle'e ait Ziraat Okulu. In: I. Bornova Araştırmaları Sempozyumu, 5–6 November 2014. Proceedings. Edited by M. Akif Erdoğru. Izmir 2015. pp. 189–228.

Bora, Siren: İzmir Bornova Yahudi Mezarlığı. In: İzmir Araştırmaları Dergisi 2 (2015). pp. 39–83.

Bora, Siren: Tire Yahudi Mezarlığı. In: Tire Research Symposium Proceedings. vol. 1. Edited by M. Akif Erdoğru and Şule Pfeiffer-Taş. Tire 2016. pp. 211–234.

Bora, Siren: Anadolu Yahudileri. Ege'de Yahudi İzleri. Istanbul 2017.

Bora, Siren: Başlangıçtan Günümüze Tire'de Yahudi İzleri. Tire 2017.

Bora, Siren: Manisa Arkeoloji ve Etnografya Müzesi Bahçesinde Sergilenen İbranice Mezar Taşlarına İlişkin Değerlendirme. In: Geçmişten Günümüze Manisa. Şehzade II. Mehmed ve Manisa

Tarihi-Kültürü-Ekonomisi. vol. I. Edited by Muzaffer Tepekaya and Zafer Atar. Manisa 2018. pp. 159–198.
Bora, Siren: Yok olan Batı Anadolu Yahudi Topluluklarından Biri: Bergama Yahudileri- Kısa bir Değerlendirme. In: Journal of Izmir Studies 8 (2018). pp. 73–105.
Bora, Siren: Birinci Juderia. İzmir'in En Eski Yahudi Mahallesi. Istanbul 2021.
Bora, Siren and C. M. Kösemen: The Bodrum Jewish Cemetery. Istanbul 2016.
Borovaya, Olga: Modern Ladino Culture. Press, Belles Lettres and Theater in the Late Ottoman Empire. Bloomington 2012.
Çalışkan, Adem: XIX. Yüzyılda Antep Yahudileri. In: Tarih Yolunda bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Özçelik'e Armağan. Edited by Burak Kocaoğlu. Ankara 2019. pp. 47–74.
Çavdar, Necati: Temettüat Kayıtlarına göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844–1845). In: Gaziosmanpaşa Üniversitesi. Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu. 25–26 Eylül 2014 Tokat. Proceedings. vol. 1. Tokat 2015. pp. 327–350.
Çolak, Melek: Milas Yahudileri ve Eğitim: Talmud Tora'dan Alliance Israelite Universelle'ye. In: Kebikeç 16 (2003). pp. 283–300.
Çolak, Melek: Milas Yahudileri ve Türk-Yahudi İlişkileri (XIX. Yy Sonu-XX. Yüzyıl Başları). In: Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi 7,2 (August 2003). pp. 155–176.
Danon, Dina: The Jews of Ottoman Izmir. Stanford 2020.
Dimitrov, Stefan: Jewish Communities in the Town of Edirne in the XVI Century according to Ottoman Tax Registers Data (Tapu Tahrir Defterleri). Kongre Bildirileri. pp. 809–818.
Emecen, Feridun M.: From Selanik to Manisa: Some Information about the Immigration of the Jewish Weavers. In: The Via Egnatia Under the Ottoman Rule (1380–1699). Edited by Elizabeth Zachariadou. Crete 1996. pp. 97–109.
Emecen, Feridun M.: Unutulmuş bir Cemaat, Manisa Yahudileri. Istanbul 1997.
Erdemir, Halil and Hatice Erdemir: Manisa'da Son Dönem Osmanlı Yönetiminde Yahudiler. In: Eski Çağ'dan Günümüze Yönetim Anlayışı ve Kurumlar. Edited by Feridun M. Emecen. Istanbul 2009. pp. 67–85.
Esin, Taylan: 19. Yüzyılın Sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kurulan Musevi İskan Birliği (JCA) Çiftlikleri. Toplumsal Tarih 249 (September 2014). pp. 22–33.
Galante, Abraham: Histoire des Juifs d'Anatolie. 2 vols. Istanbul 1937–1939.
Galante, Avram: Histoire des Juifs de Turquie. Istanbul 1986.
Gerber, Haim: Crossing Borders. Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy, and Society. Istanbul 2008.
Gök, Nurşen: 19. Yüzyıl Ortalarında Ankara Yahudilerinin Sosyal-iktisadi Durumu. In: OTAM 26 (Fall 2009). pp. 117–139.
Güleryüz, Naim: The History of the Turkish Jews. Istanbul 1992.
Güleryüz, Naim A.: Gaziantep Yahudileri-Jews of Gaziantep. Istanbul 2012.
Güleryüz, Naim A.: Toplumsal Yaşamda Türk Yahudileri. Istanbul 2012.
Güleryüz, Naim A.: Tarihte Yolculuk. Edirne Yahudileri. Istanbul 2014.
Güleryüz, Naim A.: Türk Yahudi Basını Tarihi. Süreli Yayınlar. Istanbul 2015.
Güleryüz, Naim A.: Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'daki Yahudi Yerleşim Yerleri. vol. 2. Trakya ve Anadolu. Istanbul 2017.
Gürsan-Salzmann, Ayşe and Laurence Salzmann: Anyos Munchos i Buenos. Turkey's Sephardim: 1492–1992. Brookline Mass. 1991.
Gürsan-Salzmann, Ayşe and Laurence Salzmann: Travels in Search of Turkey's Jews. Istanbul 2011.

Haker, Erol: Once Upon a Time Jews Lived in Kırklareli. The Story of the Adato Family 1800–1934. Istanbul 2003.
Haker, Erol: Edirne, Its Jewish Community, and Alliance Schools, 1867–1937. Istanbul 2006.
Hazan, Gizel Ender: Aaron de Yosef Hazan. İzmir Musevileri 1600–2000. İzmir 2001.
Işık, Halim: Rav Yosef ben Efraim Karo: Osmanlı Edirne'sinde bir Yahudi Din Bilgini. In: Rumeli Journal of Islamic Studies 3,6 (October 2020). pp. 43–66.
İlhan, Mehdi: A Deserted Jewish Cemetery of Akhisar. In: Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi 4,8–9 (2016). pp. 131–182.
İlter, Fügen: The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara. In: Belleten LX, 229 (December 1996). pp. 733–743.
Kaplanoğlu, Raif: 1844 Yılı Temettuat Defterlerine Göre Değişim Sürecinde Bursa'nın Ekonomik ve Sosyal Yapısı. Nilüfer 2011.
Kontente, Leon: La Communauté Juive d'Urla- Equilibre Inter-Communautaires dans une Ville Ottomane en 1900. Istanbul 2016.
Levy, Avigdor (ed.): The Jews of the Ottoman Empire. Princeton 1994.
Levy, Avigdor: The Siege of Edirne (1912–1913) as Seen by a Jewish Eyewitness: Social, Political, and Cultural Perspectives. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Edited by Avigdor Levy. New York 2002. pp. 153–193.
Nahum, Henri: 1900'e Doğru İzmir'de bir Yahudi Ailesinin Portresi. In: Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak. Edited by François Georgeon and Paul Dumont. Translated by Maide Selen. Istanbul 2000. pp. 197–208.
Nahum, Henri: İzmir Yahudileri. 19.–20. Yüzyıl. Translated by Estreya Seval Vali. Istanbul 2000.
Öç, Efe: Netflix'in Kulüp dizisi için Türkiye Yahudileri ne diyor? https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-59223909 (09. 09. 2022).
Ojalvo Kamayor, Roysi: Turkey's Jewish Heritage Revisited: Architectural Conservation and the Politics of Memory. Istanbul 2018.
Oral, Mustafa: Duvarlar Arasında Antalya Yahudi Cemaati-I. In: The Pursuit of History. International Periodical for History and Social Research 5 (2011). pp. 125–140.
Oral, Mustafa: Duvarlar Arasında Antalya Yahudi Cemaati-II. In: The Pursuit of History. International Periodical for History and Social Research 6 (2011). pp. 177–194.
Öksüz, Mustafa: Tanzimat Sonrası Diyarbakır Yahudilerine bir Bakış (1839–1873). In: Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır. Edited by Oktay Bozan [et al.]. Ankara 2019.
Phillips Cohen, Julia: Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014.
Rodrigue, Aron: French Jews, Turkish Jews. The AIU and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925. Bloomington 1990.
Rodrigue, Aron: Jewish Enlightenment and Nationalism in the Ottoman Balkans: Barukh Mitrani in Edirne in the Second Half of the Nineteenth Century. In: Minorities in the Ottoman Empire. Edited by Molly Greene. Princeton 2005. pp. 129–143.
Rozen, Minna: A Survey of Jewish Cemeteries in Western Turkey. In: The Jewish Quarterly Review 83 (1/2) (July–October 1992). pp. 71–125.
Sağ, Mustafa Kaan: Edirne'de Bir İngiliz Misyonerlik Cemiyeti: Evangelikanizm, Milenyalizm ve Yahudiler. In: Belleten LXXXIII, 296 (April 2019). pp. 309–334.
Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991.

Yıldız, Şevket: XVI. Yüzyılda Bursa'ya Gelen Yahudi Göçmenler. In: Bursa Halk Kültürü, Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (20–22 Ekim 2005), Proceedings. vol. 1. Bursa 2005. pp. 165–172.

Zağra, H. Çiğdem and Hamide Burcu Özgüven: 20. Yüzyılda Edirne Kaleiçindeki Yahudi Yerleşimi ve Dini Mimari. In: VIII. Uluslararası Sinan Sempozyumu, 25–26 Nisan 2013, Edirne. Edited by Esinan Benian and Semiha Kartal. Edirne 2013. pp. 363–370.

Yaron Ben-Naeh and Orly C. Meron

The legal status and socio-economic integration of the Jews in the Ottoman state

Our survey relates to the legal status of the Jews and to their socio-economic integration. It focuses on the realtively well-documented Jewish urban population mainly in Anatolia and the Balkans in two main eras: the first stretches from the late fifteenth century, when a large group of Iberian Jews settled in the rapidly growing Ottoman territories, until the early nineteenth century.[1] The second period starts with the Ottoman reforms (*Tanzimat,* 1839 onward) and ends with the establishment of the Turkish Republic in 1923.

Jews in Ottoman law

The legal integration of the Jewish minority in the Ottoman world empire took place within the framework of majority-minority relations in a patrimonial state, characterized by a rigid stratification. Being a Muslim state, the Ottoman Empire's legal framework which regulated the presence of religious minorities within its borders was based on the *şari'a* (religious law), on the *kanun* (sultanic law), and on customary law which reflected precedents and practices relating to *dhimmis* in earlier Muslim states and in the empire itself. The fair treatment of the *dhimmis* was but one aspect of the sultan's obligation to rule justly. This framework enabled the existence of Jewish communities under specified known conditions, set their legal status, and to a great extent shaped their collective and individual lifestyle in an atmosphere of co-existence with Ottoman society at large and an ambience of safety and stability. It remained in force until the constitutions enacted during the nineteenth century, known as *Tanzimat.* Islamic law tolerated the existence of minorities who belonged to "people of the book" (*ahl al-kitab*) as protected persons, *dhimmis* (*ahl ad-dhimma*) vertically divided according to their religion. This status meant that in return for accepting the superiority of Islam and obeying the holy law, the *dhimmis* were under the protection of the state. This entailed recognition of their right to life and to hold property, substantial re-

1 For references to primary and secondary sources, see, Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-003

ligious liberty, and freedom of occupation and movement. In addition to religious toleration, the Ottoman state granted the *dhimmis* a degree of autonomy in organizational and judicial affairs, but it is not certain just how clearly defined it was. So long as law and order were maintained and collective taxes were paid smoothly and effortlessly, the state abstained from intervening in communal affairs, unless such intervention was requested by a member of the community.

The major external attributes of their inferior status were payment of a poll tax (*cizye*) and subjection to bylaws that demonstrated their inferiority and distinguished them from Muslims. The *kadi* and the *muhtesib* were charged with enforcing those regulations. The inferior status of *dhimmis* was also evident in the *shari'a* courts: thus, for example a *dhimmi* could not testify against a Muslim. The language of the court records when relating to *dhimmis* was derogatory and marked their otherness and inferiority in various manners.

While the inferior status of the *dhimmis* and conditions under which they had to live were set by law, daily life was much more dynamic, for better and for worse. The *şari'a* laws in regard to *dhimmis* conduct were not consistently enforced, even being applied differently in various regions of the empire in accord with specific political and economic circumstances. Very few were almost always strictly enforced, e. g. the severe prohibition to build new places of worship and limitations on renovating existing ones.

Let us check to what extent the major restrictions were applied.

(a) *Cizye*

Payment of the poll tax signified the submissive status of the *dhimmis* and was a fundamental element in the contract of patronage between them and the Muslim rulers. Basically, it was a per capita tax imposed on every free, healthy adult male, who each had to pay in person according to his property rank: rich, of modest means, or poor. The policy regarding the sum and the manner it was to be paid changed from time to time, but the custom was a collective levy of a negotiable number of taxpayers. As part of fiscal reforms in the 1690's, the stipulations of the *şari'a* were once again strictly enforced: the *cizye* was to be paid by each individual on the basis of his actual property, and the poll tax (cizye) sums were updated. This tax was annulled only in 1856.

(b) Segregation laws

More than sporadic opposition to physical co-mingling with *dhimmis* (in *hamam*s), it was the proximity of their dwellings and places of worship to mosques that aroused problems from time to time. The explicit reason for the distancing was that their very presence bothers the faithful and that their behavior disturbs Muslims' prayers. A famous case in this context, which took place during the 1580s, relates to the main synagogue in Jerusalem, which was eventually closed down.[2] The numerous mosques in Old Istanbul undoubtedly engendered constant pressure to remove Jews and Christians from the area; this was partly achieved after the 1660 fire.

Another problematic locus was the bathhouse, where believers and non-believers mingled without any possibility of distinguishing between them. Once and again Muslims demanded to find a means to differentiate and separate them. One example is an edict issued by the governor of Damascus ordering that Wednesday mornings be set aside for bathing by *dhimmi* women in Jerusalem.[3] In some cities there were bathhouses in which the presence of *dhimmis* was forbidden, and those were preferred by pious Muslims.[4]

(c) Restrictions intended to humiliate and stigmatize *dhimmis*

The construction of new churches and synagogues was strictly forbidden, and offenders were threatened with death. Even renovation of existing ones was permit-

2 Cohen, Amnon: Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century. Cambridge 1984. pp. 81–84. See, for example, Altınay, Ahmet Refik: Istanbul Hayatı, 4 vols. 2nd ed. Istanbul 1988. vol. 3. doc. 20 from AH 1104 (1692) and doc. 42 from AH 1112 (1700).

3 Cohen, Amnon: The Guilds of Ottoman Jerusalem. Leiden/Boston/Köln 2001. p. 67.

4 In sixteenth-century Jerusalem, different towels denoted non-Muslims. See Cohen, Amnon and Elisheva Simon-Pikali (eds.): Jews in the Moslem Religious Court. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century. Documents from Ottoman Jerusalem. Jerusalem 1993. pp. 144–48, doc. 137, 141, 143. In response to a question referred to the *kadi'asker* of Rumeli in AH 1091 (1680), he forbade Jews to bathe in a certain bathhouse in Sofia, noting that segregation was "a dogma of the faith." Boškov, Vančo (ed.): Ottoman Documents on Balkan Jews. Sofia 1990. Doc. 21. In AH 1136 (1723), it was publicly announced in the streets of Cairo that *dhimmis* were forbidden to enter bathhouses unless they wore a bell around their neck. Winter, Michael: Society and Religion in Early Ottoman Egypt. Studies in the Writings of ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī. New Brunswick/London 1982. p. 213; Winter, Michael: The Relations of Egyptian Jews with the Authorities and with the Non-Jewish Society. In: The Jews in Ottoman Egypt (1517–1914). Edited by Jacob M. Landau. Jerusalem 1988. pp. 371–420. [in Hebrew].

ted only after an examination of the structure, and on condition that its dimensions would not exceed the former ones. This prohibition at times served as an excuse for false accusations against *dhimmis*.[5] Limits were also set to the height of Jews' houses, and in some regions, it was forbidden to build them of stone or oven-baked bricks.[6] Muslim sensitivity was also evident in spatial prominence, e. g. grand Jewish burial monuments aroused the ire of devout Istanbuli Muslims.

Ownership of slaves was also a status symbol, and as such was denied to *dhimmis*, but since the 1560's, Jews in the larger cities were permitted to own non-Muslim slaves, in return for payment of an annual tax and *cizye* for male slaves. Once a slave converted to Islam, he or she would be taken out of the possession of their Jewish owner and sold to a Muslim at the market price. Nevertheless, we read about Jews owning Muslim slaves and servants. European travelers noted the central role of Jewish men and women in Istanbul's slave markets. According to their reports, Jews used to buy male and female slaves from their captors and provide them with proper training in their homes, i. e. they taught them the Turkish language, how to play musical insturments, singing, dancing, and other necessary skills for the most expensive ones.[7]

Restrictions on dress, the most common and most visible class marker, seem to have been the most relevant ones in everyday life. Since the early seventeenth century, dark blue or purple was the dominant mandatory color for the outer garments and shoes of Jews in Ottoman cities. From time to time, limitations were placed on the donning of luxury fabrics and expensive furs. Restrictions also regarded the shape and size of headgear, and the length of robes and width of their sleeves – thus preventing *dhimmis* from having these status symbols. Interestingly, some Jewish communities enacted ordinances that forbade men and women from donning luxurious clothes and wearing excessive jewels in public. There is no evidence that the prohibitions against riding horseback and bearing

5 See, e. g., an edict of 1584 ordering an investigation into the construction of many synagogues in Safed. Heyd, Uriel: Ottoman Documents from Palestine 1552–1615. A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri. Oxford 1960. pp. 169–171, doc. 112, 113. For Jerusalem, see Cohen, Jews, pp. 70–88. On allegations against Jews and Christians in the Crimea, see Ben-Naeh, Yaron [et al.] (eds.): Debar Sepatayim. An Ottoman Hebrew Chronicle from the Crimea (1683–1730). Written by the Krymchak Rabbi David Lekhno. Boston 2021. pp. 126–132.

6 Altınay, Istanbul, vol. 1, pp. 58–59, document 1 from AH 966 (1586); Altınay, Istanbul, vol. 3, doc. 92 from AH 1131 (1719) and 112 from AH 1137 (1726). For evidence of the construction of a tall building by Jews in Salonica and public reaction, see Angel, Baruch: Responsa. Salonica 1617. §51, 66c. [in Hebrew].

7 Ben-Naeh, Yaron: Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes. Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire. In: Jewish History 20 (2006). pp. 315–332.

arms were enforced. It seems that Jews did not comply with these injunctions, at least outside the city limits.

Strict enforcement of the *şari'a* restrictions was either the result of initiative from above or below (local Muslim clerics or the public). The first may have stemmed from the piety of the ruler and people in his close circle, but no less from domestic political reasons – an effort to mobilize the support of the religious establishment and the public. A period marked by weakness of the ruler or the state was generally a congenial background for a stricter policy vis-à-vis *dhimmis*, and as the sense of crisis increased, so did religious tolerance diminish. The attitude towards the *dhimmis* reflected to a great extent the balance of power between the sultan and the *'ulema*; and at times the relations of the Ottoman state with European states. It seems that enforcement of the *şari'a* restrictions was not uppermost in the minds of most Ottoman rulers, and that even their representatives – governors and *kadi*s – did not invest much effort in it. False accusations about infringing the law were usually a pretext to extort money from Jewish subjects, rather than an expression of religious piety.[8]

Below we will review attitudes toward Jews, which also affected their acculturation and their access to economic opportunities.

The attitude of the Muslim elites

The sultans and their Jewish subjects

The policy of the sultans vis-à-vis the minorities was conditioned by the *şari'a*, the *kanun*, and precedents. As defenders of the "holy law" and tradition, it was incumbent upon the sultans not only to ensure law and order in the state, but also that justice would be meted out. Maintaining the limits of the social order was one of the important obligations of the ruler towards his subjects, the first ring in the Ottoman "circle of justice." Individuals and communities knew that they were entitled to appeal to the sultan and were well aware that the ruler was obligated to protect the just interests of his subjects. The central government was obligated, first and foremost, to defend the *şari'a* and the true believers, since it was these that provided legitimacy for its rule. This, however, forced it from time to time to deal with conflicting claims. In his study of Jerusalem, Oded Peri has shown that the central government, having recourse to various interpretations of the

8 Marcus, Abraham: The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century. New York 1989. pp. 42–43.

şari'a, would speak in one tongue to Islamic local zealots and in another to the Christians, who based their claims on precedents and on European protection. At times, contradictory edicts were issued. In the end, the immediate interests of the ruler determined who would hold the upper hand.[9]

The rational policy in this Sunni empire, the religious and ethnic heterogeneity, and the presence of many *dhimmis*, taken together with increasing protection of Christian minorities by European nations in later years gave rise to a tolerant attitude towards *dhimmis*, from which the Jews also benefited. Even though Ottoman Turks were famous for their eagerness to convert non-believers, only very rarely – in exceptional situations – was anyone subject to forced conversion. Formally at least, the convert became an equal with Muslims, but many sources point to suspicion and contempt exhibited by lay Muslims towards converts. One folk saying maintained that a bad Christian would never make a good Muslim.[10]

This generally ideal picture is marred by rare events. Interestingly, Jewish popular literature contains some stories about the intention of this or that sultan to do away with all Jews in Istanbul, or even throughout his empire, for example as a punishment for the Sabbatean movement. Even if this was never true, the fact that such stories were created, disseminated, and preserved in the collective memory indicates that people believed that this could happen, and hints to a crack in their sense of security. Jewish complaints of hard times and despair become frequent during the days of Ahmed III, but the reason for this is as yet unknown.

The official policy toward the Jews in practice

Perusal of diverse Ottoman documents indicates that in the seventeenth century, the term *dhimmi* had lost is originally more inclusive connotation and, like *kefere* or *kafir*, was used only to denote Christians (Fig 1).[11] All non-Muslims were denoted by the term *gayr-i müslim* (lit. whoever is not a Muslim). In official documents such as edicts, writs of appointment, and *şari'a* court records, Jews are generally referred to as a distinct category, a fact that points to clear differentiation between religious denominations but not necessarily to a different legal status. Thus, for ex-

9 Peri, Oded: Ottoman Rule, Islam, and Christian Cult in Seventeenth Century Jerusalem. In: Essays on Ottoman Civilization. Proceedings of the XII[th] Congress of the Comité International D'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes. Edited by Abdul-Rahim Abu-Husayn. Prague 1998 (Archiv Orientální/ Supplementa, 8). pp. 299–304.

10 Abbott, George F.: Under the Turk in Constantinople. A Record of Sir John Finch's Embassy 1674–1681. London 1920. p. 65. Le Bruyn, Corneille: Voyage au Levant. 2 vols. Rouen 1725. pp. 260, 472.

11 *Kefere* replaced *nasrani*. *Rum* was employed for Greeks since the eighteenth century.

ample, edicts ordering the collection of taxes throughout the empire list the following groups, and in this order: Christians (*rum ve-ermeni* i. e., Greeks and Armenian Christians), Jews (*yahudiler*, *yahuda*, *yahud taifesi*, *taife-i yahudiyan*), Roma (*Kiptian*), and others. This ranking apparently reflects the status or importance the state ascribed to the various denominations.

When a non-Muslim had to appear before an official body or was mentioned in a formal document, he was described by his name and that of his father, his religious denomination, the city or quarter of his residence, and often also by his congregation and occupation. At times nicknames or physical descriptions were



Fig. 1: Map of the Ottoman Empire in 1683. © Yaron Ben-Naeh

added.[12] When a Jew applied in writing to any official body, he would add "the Jew" to his name, in this way: "Musa yahudi" (Moses the Jew).

An effort was also made to differentiate semantically and orthographically between *dhimmis* and Muslims, i. e. in terminology and writing style. In cases in which names were common to both Jews and Muslims, the scribes preparing official documents purposely wrote them in a distorted manner. In addition, they would delete honorary titles (except for rabbi – *hakham*) and on the whole tended to use slighting language when referring to *dhimmis* of both sexes. When recording "so and so, son of so and so," they would replace the customary *ben* or *ibn* by *veled.* Jewish and Christian women would never have the title lady (*hatun*) affixed to their names, as was the case with Muslim women. When referring to a *dhimmi* who had passed away, one would write *halık* instead of *almarhum* (the deceased), and the *dhimmi* would never have "May he find repose in the Garden of Eden" or "May the Lord have mercy upon him" inscribed after his name. When noting that a *dhimmi* died, the word used for died, or dropped dead – *öldü* had a negative connotation, and his body was often called a carcass – *laşe.*[13] The Jew does not truly belong to a city, but only resides there (*mutemekin*, and in arabic: *al-mustawtin*), as if on a temporary basis. *Dhimmi* religious faiths and ceremonies were treated with disdain and disparaging terminology; when the conversion of a Jew to Islam was recorded in a *şari'a* court it served as a good occasion to describe Judaism as a vain superstition.

Fiscal transformation that had been applied since the late sixteenth century affected Jewish life. The gradual expansion of the lease tax (*iltizam*) framework, streamlining the collection of the traditional tithe tax (*osr*) imposed on cultivated government land (*miri*), enabled an increase of the fiscal burden on the tax lessees (*mutesellim*). In exchange for a cash payment of the annual tax estimated in advance to the treasury, the tax lessee was granted a quota (*mukata'a*) which included a concession to impose the tithe tax on government land cultivators (*miri*) for one year and its collection. The fiscal transformation led to the weakening of supervision over agricultural production, reducing the state's income from agricultural production, its main source. At the same time, local governors and notables increased their power. These fiscal transformations impacted mainly Jewish communities in the Ottoman provinces, which became subject to the arbitrary deci-

12 For example, see Yerasimos, Stephane: La Communaute Juive d'Istanbul a la fin du XVIe siècle. In: Turcica 27 (1995). pp. 114–115.

13 Researchers dealing with *şari'a* court records have noted this semantic differentiation. This is also the case in the Istanbul *sicil* records which I consulted in the İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi (İMŞA).

sions of the local ruler.[14] All residents of distant cities, but particularly *dhimmis*, were more susceptible to assault and extortion.[15] Governors and *kadi*s had to expend large sums of money to gain an appointment, which in any case was limited to a year or two, and did everything in their power to accumulate as much money as possible during their term in office. The repeated requests made by the Jerusalem community to influential Jews in Istanbul to intervene on their behalf with the imperial court and defend them from extortion exemplify the unstable condition of *dhimmis* in the provinces, their dependence on leading Jewish personalities in the Ottoman capital.[16] Jewish communities had to adopt the following strategies to cope with their difficulties: (a) Bribing leading local officials, and maneuvring between them. (b) Submitting petitions to the sultan or the grand vizier.[17] The central government's handling of such cases was meticulous and considered fair and unprejudiced, but was also lengthy and of doubtful efficacyl. (c) In special and urgent cases, sending a written request or a special envoy to the Jewish community in the capital, requesting the help of influential Jews in the imperial court. (d) Lastly, seeking favorable legal opinions or precedents. In the mid-seventeenth century, a Muslim resident of Cairo prevented Jews from passing through a Muslim neighborhood on their way to the cemetery, but the *kadi* ordered him to desist after the Jews had shown him *fetva*s of the four chief muftis as well as edicts and the written opinions of many religious personages, all maintaining that Jews had the right of passage there day and night.[18]

14 Even in the capital city there were attempts at extortion and illegal collection of taxes. This can be inferred, for example, from an edict addressed to the *vezir* Yusuf Pasha and the *kadi* of Istanbul in AH 1077/1078 (1666/1667) after the Jewish community had complained to the sultan of extortion attempts by the *subaşı* and *'ases başı*, İMŞA, Istanbul-Bab *sicil*, vol. 4, p. 195.

15 Most of the evidence is from the southern Balkan territories where there were many Jewish communities, but the same probably holds true for other distant provinces.

16 On Court Jews and their motives, see Ben-Naeh, Yaron: Ottoman Jewish Courtiers. An Oriental Type of the Court Jew. In: Jewish Culture and History 19,1 (2018). pp. 56–70.

17 See, for example, a petition from the small Jewish community of Silibria, 1646/1647, complaining about the pressure being exerted by their neighbors: Mühimme Defterleri, AH=hijri year 1056 (1646/1647), doc. 485 (according to the catalogue). For the procedure of presenting petitions, see *in extenso* Darling, Linda T.: Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660. Leiden/New York/Köln 1996. pp. 248–260.

18 El-Nahal, Galal H.: The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century. Minneapolis/Chicago 1979 (Studies in Middle Eastern History 4). p. 57.

Jews and the *'ulema* – the religious elite

Istanbul was practically the capital of Sunni Islam. It housed some of the most important and prestigious *madrasas* that trained hundreds, perhaps thousands, of students of all levels every year. It was there that junior and senior clerics awaited appointments, and to which they returned seeking promotions. Their presence in Istanbul influenced the attitude of the rulers towards non-Muslim minorities living in the capital and to some extent the rest of the *dhimmi* subjects.

The exercise of authority by Jews or Christians in high office greatly annoyed clerics and commoners, arousing resentment and acts of violence against these officials.[19] Some clerics wished to avoid physical proximity: In the late sixteenth century, Shmuel de Medina related that a Muslim cleric (*hoja*) was prepared to do business with Jews and rent them property, but would not deign to live amongst them under any condition.[20] Leading members of the *'ulema* did not refrain from employing Jews to run their businesses; one such case is that of Moshe Yerushalmi who was in the service of the Sheykh-ul-Islam during the 1620s.[21] There is also evidence that Jews intervened with the imperial court for the appointment of a certain *kadi*, expecting to receive benefits in the future.[22] On certain – apparently very rare – occasions there were close relations and mutual respect between rabbis and Muslim clerics, as in the case of Rabbi David Ibn Shushan, who moved from Salonica to Istanbul in 1601. The chronicler recounts that he was very erudite in the "religious books of the Ishmaelites", so much "so that Ishmaelite sages and their judges used to come to learn from him [matters] in their religious books [...] and the greatest Ishmaelite sages [in Istanbul] would treat him with much honor because of his great learning".[23] The kabbalist R. Hayyim Vital had some relations with clerics in late sixteenth century and early seventeenth century Palestine, and Shabbetai Zevi is known to have had close ties with Vani Efendi and with Muslim

19 Such feelings are reflected, for example, in two poems written by sheikhs in Egypt during the second half of the seventeenth century. Michael Winter has documented Abd el-Wahab al-Sha'arani's, (an Egyptian cleric and mystic d. 1565) hostile attitude towards *dhimmis*; Winter, Society, pp. 283–91.

20 Medina, Responsa, Hoshen Mishpat, Salonica 1595, §281, fol. 200c [in Hebrew].

21 De Groot, Alexander Hendrik: The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610–1630. Leiden 1978. pp. 108, 134, 197, 299 n. 10, 304 n. 59.

22 Rozen, Minna: Actions of Influential Jews in the Sultan's Court of Seventeenth-Century Istanbul on Behalf of Jerusalem Jewry. In: Michael 6 (1981). pp. 425–29, letters 225, 227, 229.

23 Konforte, David: Kore ha-Dorot. Venice 1746. fol. 39a, and in the introduction of Ya'akov le-veit ha-Levi to Delmedigo, Yosef Shmuel: Sefer Ilem. Amsterdam 1629 [in Hebrew]. The fact that this was noted indicates that these were rare occurrences.

dervishes. As a rule, conducting religious disputations was rare, as Muslims were sensitive to any offence to Islam.

Jews came into close contact with Muslim clerics in the *şari'a* courts. *Kadis* did not refrain from deciding in favor of a *dhimmi.* Moreover, we have noted earlier that Hebrew sources testify to cases in which the *kadi* protected the Jewish residents of a city or acquitted a Jew against a more powerful Muslim opponent. That said, it seems that Jews differentiated between the courts in Istanbul, in which one could generally expect a just trial, and provincial courts, where the *kadi* was more independent and could be manipulated.[24] Interestingly, Jews turned to this institution, despite the rabbinic ruling against doing so. The fact that Jews obeyed state law and turned to the *kadi* and his court to settle personal and communal disputes indicates that Jews believed they would be given a fair trial. It is also proof that they knew how to contend with the limitations imposed by their legal status, using various means that included legal manipulations, false testimony, paying Muslims to bear false witness, bribery, and other methods that point to intimate acquaintance with the law and with the dynamics of the legal system, seasoned with self-confidence.

Waves of religious fanaticism point to a connection between a time of political economic crisis and greater piety, and were expressed in stricter enforcement of the *şari'a* restrictions on *dhimmis.* The first began during the 1580s and continued until the beginning of the next century. Among its causes we may list the economic and political crisis, and the arrival of the Moriscos, the Muslims expelled from Spain during the last decade of the sixteenth century, who held a bitter grudge against Christians. The second wave of religious fanaticism erupted during the 1630s, when Sultan Murad IV adopted a policy of strict observance of Islamic law, probably under the influence of *kadizadeliler*, who called for a return to "pure" Islam, which included a stricter attitude towards the *dhimmis* and relegating them to their proper place in society. A sultanic edict was issued in AH 1040 (1631) ordering enforcement of the restrictions that the *şari'a* imposed on non-Muslims: They were forbidden to ride horses, walk on the same sidewalk as a Muslim, wear a *kalpak* (tall fur hat), don furs and clothes made of expensive cloth, as well as the *fereje* worn by Muslim women, and more.

The third period of religious fanaticism occurred during the final third of the seventeenth century, and can be put down to several causes: (a) The sermons of Vani Efendi, the influential preacher of Sultan Mehmed IV, who desired a "Muslim

24 Alfandari, Eliyahu: Seder Eliyahu Rabbah ve-Zuta. Constantinople 1719. §3, fol. 24a [in Hebrew].

space" within the walls of Old Istanbul.[25] (b) The frequent military failures following the defeat at the gates of Vienna in 1683 were seen as divine punishment for the promiscuous behavior of Muslims and their leniency towards *dhimmis*. Since a return to religious and moral values was believed to be a means of improving the difficult political and economic situation, the sultans renewed the prohibition on the consumption and sale of wine, games of chance, and more. By imperial order, strict observance of the commandments of Islam was to be the rule of the day. (c) The gradually increasing importance of the *şari'a* as the source of the law, accompanied by greater influence of the *'ulema*, a process which necessarily entailed stricter supervision of the regulations that governed *dhimmi* existence. These processes reached their peak in the final decade of the century, especially during the reign of Sultan Mustafa II and Sheykh-ul-Islam Feyzulla Efendi. During these years, orders were given time and again to enforce the regulations concerning dress. We know of an edict issued by the *kaymakam* of Istanbul, Halil Ahmed Paşa, in 1693/1694, and that in 1699, Grand Vizier Mustafa Daltaban Paşa renewed the regulations requiring *dhimmis* to wear clothing made of dark coarse fabrics, to hang a bell around their necks, and not to walk in wooden clogs. His successor, Rami Paşa, was more lenient towards Jews, but the fact that Grand Vizier Jelayli Ahmed Paşa sold individual *dhimmis* the right to dress as they pleased indicates that the severe restrictions were still enforced.[26] The picture that emerges from edicts issued during the last decade of the seventeenth century is one in which it is difficult to differentiate between the religious denominations, because distinctive clothing had been abandoned. For that reason, the sultan ordered that the restrictions be publicly declared and brought to the attention of the populace. Violators were to be punished, and no excuses accepted.[27] During these very years, the Ottoman state implemented taxation reforms, which included a revision in the collection of the *cizye* in accordance with the *şari'a.* It may well be that religious, and not only economic, motives lay at the basis of that change.

---

25 See Zilfi, Madeline C.: The Kadizadelis. Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul. In: Journal of Near Eastern Studies 45,4 (1986). pp. 263–265; Baer, Marc David: The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul. In: International Journal of Middle East Studies 36 (2004). pp. 159–181.

26 Cantemir, Dimitrie: The History of the Growth and Decay of the Othman Empire. 2 vols. London 1756. p. 441; von Hammer, Joseph: Geschichte des Osmanischen Reiches. vol. 7. Wien 1863. p. 54.

27 Complaints about violation of the regulations concerning dress and the difficulty of discerning between *dhimmis* and Muslims are recorded, for example, in Abu-El-Haj, Rifa'at Ali: Power and Social Order. In: The Ottoman City and its Parts. Urban Structure and Social Order. Edited by Irene A. Bierman [et al.]. New York 1991. p. 95, n. 14. Most interesting is the early use of the term *milleteyn.*

Another wave seems to have taken place in the 1760s and 1770s, evidently connected with the costly war with Russia.

Jews and *askeris* – the army and high officials

Military units of varying sizes were garrisoned in all Ottoman cities. Since Istanbul was the home base for the infantry and the fleet, during periods in which war was not being waged it was home to tens of thousands of soldiers. They tended to get drunk and act violently against *dhimmis*, especially prior to the sailing of the fleet, in the spring, and before the army set out on a military campaign. The seventeenth century Frenchman Jean de Thevenot reported that sailors became a serious public nuisance three days before their sailing. He noted that during these days it was customary for sailors to rob Jews and Christians at knifepoint.[28]

Popular uprisings in the capital were another source of danger. Soldiers took advantage of such occasions to set fire to homes in Jewish quarters so as to loot them during the efforts to extinguish the flames. In other cases, soldiers falsely accused Jews, saying that the fires began in their homes; in this way, they intended to extort money from Jews or even bring about their execution. One of the best-known uprisings was directed against the Jewess known as Kira, whose wealth and great influence in the court of Mehmed III aroused much antagonism. She was cruelly murdered, and her property looted and confiscated. Several wealthy and leading Jews in the capital were given the choice of converting to Islam or death, and for several weeks, the community exposed to looting and physical violence.[29] Abuse by soldiers at times took the form of the rape of young Jewish girls and boys.[30] There were also a few instances in which soldiers demanded that Jews

28 De Thevenot, Jean: The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant. Newly translated from the French by Archibald Lovell. London 1687. p. 73.

29 Mordtmann, Johannes H.: Die jüdischen Kira im Serai der Sultane. Berlin 1929 (Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin: Westasiatische Studien 32/2 1929); Uzunçarşili, İsmail H.: Osmanli Tarihi, III, pts. 1–2. Ankara 1951–1954. pp. 125–126. Sanderson writes that Jews who left their homes were beaten and stripped of their clothes, Sanderson, John: The Travels of John Sanderson in the Levant 1584–1602. Edited by William Foster. London 1931 (Works issued by the Hakluyt Society 2, 67). pp. 85–86, 201, 203.

30 Among the writings of the Armenian Eremya Çelebi is a piece that relates the rape of a group of Jewish girls by 'shepherds' in one of the sultan's estates in a suburb of Istanbul. The author points out that the Jews were powerless when faced by the sultan's slaves: Kömürjian, Eremia: Eremya Çelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem 'The Jewish Bride'. Edited by Avedis K. Sanjian and Andreas Tietze. Wiesbaden 1981. p. 30. In another case six or seven Janissaries caught a Jewish boy, raped and killed him: Shilton, Moshe: Benei Moshe. Constantinople 1713. §32, 60c–d. [in Hebrew].

be removed far away from them.[31] At times, there were even violent clashes between soldiers and *dhimmis*, like in Salonica in 1622.[32] The author of a chronicle of the blood libel in Istanbul in 1633 noted that it was the initiative of two soldiers and stressed the hatred of Jews by the Janissaries and Sipahis. The soldiers' Christian provenance, re-education by devout Muslims, and affiliation with orders of dervishes explains the ongoing animosity towards Jews.

The attitude of the masses of Muslim subjects to the Jews

The sense of superiority adopted by the Ottomans vis-à-vis other nations was common to all levels of society. That negative and patronizing attitude towards the Christian world would begin to change towards the end of the seventeenth century, after a series of military defeats, especially during the reign of Ahmed III. Usually, contempt or disregard remained at the sentimental level. Islamic holidays, the return of the *haj* convoy, and military successes or defeats inflamed the masses, enhancing anti-*dhimmi* feelings.

Muslim masses expressed their contempt and even hatred towards the *dhimmis* particularly through insulting epithets, such as *Çifut*, for a Jew, which appears frequently in the writings of Evliya Çelebi.[33] In fact, one of the gates in the walls of Istanbul near an area that was densely populated by Jews is called Çifut Kapısı. Dutch traveler Cornelis de Bruyn, when writing about the animosity shown by Turks towards non-Muslims, particularly Europeans, notes the prevailing epithets they used: *jiaur* (heretic), *köpek* (dog), and *dinsiz* (unbeliever).[34] *Yahudi* was one of the strongest and most offensive terms that could be used against a Muslim. When

31 De Tournefort reported that the Janissaries were the effective rulers of the city of Trabzon and that no Jew was permitted to live there: de Tournefort, Joseph Pitton: A Voyage into the Levant. vol. 2. London 1718. p. 156.

32 In a dispatch sent by the Venetian ambassador in the summer of 1622, he reported that the Sipahis demanded a huge sum of money from Salonica's Jews, who received permission from the *kadi* to defend themselves. Together with the Greeks, they opposed the Sipahis and even killed a few of them: Vacalopoulos, Apostolos E.: History of Macedonia 1354–1833. Thessaloniki 1973 (Hidryma Meletōn Chersonēsou tou Haimou). pp. 207–208. See also about Istanbul and Izmir: Knolles, Richard and Paul Rycaut: The Turkish History. vol. 1. 6th ed. London 1687. pp. 975b–976a.

33 It is also found in the Armenian chronicle about Shabbetai Zevi; Galanté, Abraham: Histoire des Juifs de Turquie. vol. 8. Istanbul 1986. pp. 196, 264–265.

34 le Bruyn, Corneille: Voyage au Levant, I, Rouen 1725. p. 268.

Sheykh-ul-Islam ‘Ali Efendi was asked: “What shall be done to Zeyd, the father who has cursed his son, Emir, ‘Oh you heretic, the son of a Jew’,” he replied: flogging.”[35]

In the provinces, things were more precarious. European travelers noted, neither sadly nor innocently, that Muslims showed greater animosity towards Jews than to Christians, and that the condition of Jews in the provinces was the worst of all the religious denominations. This testimony should not be taken at face value; it may well be that in the Asian provinces the condition of the Christians was more severe than that of the Jews.[36]

Nevertheless, things only rarely deteriorated from a derogatory manner of speech to actual violence. Jews bore expressions of contempt and animosity with a degree of indifference and apathy that surprised European observers, who commented on the asymmetry between the good services that Jews provided their masters, and the contemptuous way they were treated, noting the loyalty that Jews display towards the Ottomans. But Jews had no choice: they had too much to lose, and raising a hand against a Muslim or a statement that may seem as defaming Islam in public could lead to the death of the offender.

When Evliya Çelebi described the participation of the guild of Jewish tavern keepers in a procession of guilds in Istanbul, he wrote that three officers accompanied them to protect them from the angry mob that threw stones, shouted insults, and tried to steal their clothes and their fine dishes.[37]

While most cases of harassing Jews were clashes involving individuals, usually from the fringes, from time to time there were ethnic confrontations, like the ones after the Sabbatean affair ended; or the one in Salonica when Muslim residents protested against the expansion of the Jewish cemetery in 1709.[38]

Relations between Muslims and Jews were not a one-way street. There was a variegated pattern of relationships that combined personal feelings with economic interests when the two sides met, clashed, or came together for some purpose. Physical proximity also led to the establishment of social relationships, even friendship, between Jews and Muslims in their residential neighborhoods, spend-

35 Efendi, ‘Ali: Şeyhülislam Fetvalari. Edited by Ibrahim Ural. Istanbul 1995. p. 125, no. 828. See also: Winter, Relations of Egyptian Jews, p. 412. For a later period, see Lane, Edward W.: An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (1833–1835). 2 vols. 5th ed. London 1871. pp. 304–305.

36 Rycaut, Paul: The Present State of the Greek and Armenian Churches. Anno Christi 1678. London 1679. p. 24.

37 Efendi, Evliya: Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century. vol. 2. London 1834. p. 249.

38 Ginio, Eyal: Expansion of the Jewish Cemetery in Salonica (1709). An Example of an Inter-Religious Struggle over Public Space in an Ottoman City. In: Pe’amim. Studies in Oriental Jewry 98–99 (2004). pp. 319–332. [in Hebrew].

ing time in places of recreation, co-working in commercial centers, and appearing in courts. Hebrew sources mention many cases of friendly relations between men: encounters and conversations when they met while practicing their occupations (in the markets and ports), in guild life, and in places where they spent their leisure time – coffeehouses, taverns, and public baths. At times this also happened during mixed parties in private homes, far from public attention.[39]

Jews and Ottoman Christian subjects

A substantial Christian population, sometimes strong and greatly influential, resided in the major cities of the Ottoman Empire. The animosity of Greeks and Armenians towards Jews stemmed from both religious and commercial reasons, as there was competition in certain commercial areas, and therefore their animosity was probably greater than that exhibited by Muslims who were sure of their higher status.[40] The rising importance of Greek merchants in the Ottoman Empire since the last third of the seventeenth century and the fact that Greeks filled important posts in the capital added to the mutual hostility, which only escalated in the next century. In the Balkans, the Jews were seen as supporters of the Ottoman conqueror, so that another stratum was added to the tension between the two ethno-religious groups, especially after Greek nationalism arose during the eighteenth century, and culminated in a murderous manner during the Greek revolt. While we have no detailed evidence how this tension was expressed in daily life, it was obvious at the time, for European travelers everywhere in the Levant repeatedly mention the hatred and contempt of urban and rural Christians for Jews.

Especially severe was tension between Jews and Armenians, particularly in the commercial centers, where they competed. The fact that the Hebrew sources refer to the latter as Amalekites,[41] a biblical appellation bearing an extremely harsh connotation, lends weight to this impression. A regulation made by the guild of the button producers in late eighteenth century Istanbul demonstrates

39 Most interesting is a complaint lodged in court against Muslims, Jews, and Christians who got together to drink alcoholic beverages and to enjoy music and dancing.

40 For an example of tension caused by professional competition, see Efendi, Evlya: Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa. Trans. J. von Hammer. London 1846. pp. 240–241.

41 Shmuelevitz, Aryeh: Relations between Jews and Christians in the Ottoman Empire. The Armenian Case. In: Ottoman History and Society. Jewish Sources. Edited by Aryeh Shmuelevitz. Istanbul 1999. pp. 83–87.

the fierce economic competition between those groups.[42] Hostility between Christians and Jews was not absolute nor all-encompassing, but it was present on both individual and communal levels. The Hebrew sources report denunciations and false charges by Christians against Jewish communities; the motive at times was to draw the attention of the authorities to the demographic increase of Jews and their wealth in order place a heavier tax burden upon them.[43] Inter-communal tension also took the form of competition for priority and prestige during official events.

Apparently, Jerusalem was the most significant site of Jewish-Christian tension, since the very presence of each denomination in the Holy City, their political and social standing, and the extent of property it held within it had obvious theological implications. The religious outlook of Catholic and Protestant travelers to Jerusalem colored their descriptions of the Jews. They took pains to note how few they were, pointed to their humiliation, oppression, and being the most hated and poorest ethnic community in the country. At the same time, they also depicted the Jews as the greatest enemies of Christians in the Holy Land. Many of these travelers angrily claimed that Jews obstructed local Christians and pilgrims, interfered with their religious processions, and schemed – together with the Turks – to destroy Christian religious sites.

Blood libels against Jews in the Ottoman Empire have been documented since the sixteenth century. They were usually initiated by Janissaries and Christians from the lower classes,[44] but the central government took a firm stand against the blood libels. As early as the sixteenth century, stringent orders were sent to the provinces commanding that such cases be referred to the imperial *divan*, where they would be judged fairly without local influence.[45] The number of blood libels increased considerably after 1840.

Alongside evidence of tense relations between Christians and Jews, we know that normally Christians bought meat that was ritually slaughtered but declared

---

42 Barnai, Jacob and Haim Gerber: Jewish Guilds in Istanbul in the Late 18th Century. In: Michael 7 (1981). pp. 206–226. [in Hebrew].

43 For an example from Larissa (Greece), see Modeano, Yitzhak Shmuel: Ne'eman Shmuel. Salonica 1723. §93, fol. 117d. [in Hebrew].

44 See Cohen, Amnon: Ritual Murder Accusations against Jews during the Days of Suleiman the Magnificent. In: International Journal of Turkish Studies 10 (1986). pp. 73–78; Hacker, Joseph R.: Blood Libels against Jews in the Ottoman Empire. In: The Elder will Serve the Younger. Myths and Symbols in Dialogue between Judaism and Christianity. A Tribute to Israel Jacob Yuval. Edited by Ram Ben-Shalom, Ora Limor and Oded Ir-Shai. Jerusalem 2021. pp. 413–429. [in Hebrew]. Includes updated references to the research literature and sources.

45 Heyd, Uriel: Ritual Murder Accusations in 15th and 16th Century Turkey. Jerusalem 1961. pp. 141–143.

not kosher. Leaders of the various denominations cooperated in support of their co-religionists in the Holy Land during the seventeenth and eighteenth centuries, or in local affairs such as dealing with a rapacious local ruler or a natural disaster. There are also indications of friendly relationships: A question posed to a rabbinic authority at the beginning of the seventeenth century mentions local Christians drinking wine together with Jews in the courtyard of an Istanbuli synagogue.[46]

Jews' legal and political status and their relations with other city dwellers with whom they interacted daily impacted their socio-economic integration, which will now be discussed.

Jewish socio-economic integration: occupations and social strata

Patterns of Jewish economic behavior were shaped by a few factors: the legal constraints set by the state; the local structure of economic opportunities; and Jews' access to them. The latter was dependent on both skills and the ethno-demographic structure in which various Jewish groups operated affected by the tripartite relationship: Ottomans, Jews, and Christians.[47] As members of a minority group, they naturally inclined to remain closest to those of their own ethnic group in occupations, residential areas, and leisure activities. To this should be added the tendency – common to the entire Ottoman population – for a son to continue his father or father-in-law's occupation, a practice encouraged primarily by craft guilds who in this way intended to maintain stability and prevent competition. This was also true regarding inter-generational transfer of knowledge-intensive professions requiring personal training such as doctors, rabbis, and ritual slaughterers.

Due to lack of detailed studies based on Ottoman archival documentation, we can only make general statements about the role of Jews in the economy. Below we have delineated preliminary outlines of Jewish socio-economic integration in the Ottoman economy.

46 Bassan, Yehiel: Responsa. Istanbul/Constantinople 1737. §104, fol. 71d [in Hebrew].

47 Landau, Jacob M.: Relations between Jews and Non-Jews in the Late Ottoman Empire. Some Characteristics. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levi. Princeton 1994. pp. 539–545.

Shaping the Jewish socio-economic profile before 1839

Jews were traditionally city dwellers. As such, they had a preference for urban occupations: mainly crafts, commerce, and services. Thus they were an integral element of Ottoman urban economic life.[48] The economic activity of Jews, like their Christian neighbors, was marked by much diversity and intense involvement in economic life. This is clearly reflected in a late sixteenth century source, a census in which 740 taxpaying Jews in Istanbul were listed as engaging in no less than 119 occupations, and it may well be that had the list been more complete the number would be even higher.[49]

Neglecting the governmental sector, specializing in leasing and collecting taxes and customs

During the last quarter of the fifteenth century and throughout the next, Jews were prominently involved in tax farming; their number among the leading holders of such leases exceeded by far their proportion in the urban population. At first, these were Romaniote Jews who leased the collection of various taxes and duties from state authorities, frequently in partnership with Greeks and Armenians and on fewer occasions with Muslims.[50] As time went on, ambitious immigrants from the Iberian Peninsula entered this lucrative field. Up until the mid-seventeenth century, Jews still leased taxes and duties in the customs houses of the empire's important commercial centers.[51]

---

48 Ben-Naeh, Yaron: Urban Encounters. The Muslim-Jewish Case in the Ottoman Empire. In: Researching Ottoman History. Studies in Honor of Prof. Amnon Cohen. Edited by Eyal Ginio and Elie Podeh. Leiden 2013. pp. 177–197.

49 Yerasimos, Communauté juive, pp. 127–128.

50 Inalcik, Halil: Jews in the Ottoman Economy and Finance, 1450–1500. In: The Islamic World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis. Edited by Clifford E. Bosworth [et al.]. Princeton 1989. pp. 513–550. (detailed tables appended).

51 For research and documents on Jews as lessees of taxes, see Inalcik, Jews; Epstein, Mark Alan: The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg 1980. pp. 107–144; Gerber, Haim: Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. Jerusalem 1982. pp. 49–60 (a general survey with appended Hebrew and Ottoman documents); Gerber, Haim: Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. In: International Journal of Turkish Studies 10 (1986). pp. 143–154; Çizakça, Murat: A Comparative Evolution of Business Partnerships. The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives. Leiden 1996. pp. 153–159.; Goffman, Daniel: Izmir and the Levantine World. 1550–1650. Seattle 1990. p. 88 (Table 9); Emecen, Feridun Mustafa: Unutulmus bir Cemaat. Manisa Yahudileri. Istanbul 1997. p. 120.

Tax farmers tried to maintain their leases for as long as possible and often employed their immediate family or relatives as sub-lessees or assistant collectors.[52] The most profitable leases were for the port taxes collected in Istanbul, Izmir and its environs, Salonica, Bursa, Alexandria, and the Danube ports; the silk-weighing tax (*mizan-i harir*) in Aleppo, Bursa, and Izmir; and duties levied on wine and ʻarak. It is uncertain to what extent Jews were involved in collecting the poll tax, *ʻavariz*, and other imposts in towns and villages, though there is some evidence of this. Thanks to the leasing of tax collection, *dhimmis* could attain the highest administrative offices that were open to non-Muslims, and this was also one of the only ways in which a *dhimmi* could amass wealth. During the eighteenth and nineteenth centuries, wealthy Jews leased the *gabella* – the communal tax on thr consumption of kosher meat – as a profitable occupation.

Data from the core of the empire, as well as from the Arab provinces (e. g. Cairo, Aleppo) shows that around the mid-seventeenth century, Jews were pushed out of the realm of tax farming and customs collecting by Muslims of the ruling classes. There were a few reasons for this including the changing Ottoman fiscal policy and weakening of the rigid class differentiation in Muslim society, which led to a decrease in the profitability of this occupation. Together with the greater risk it entailed on account of the deteriorating security, and the uncertainty as to the possibility of recouping the immense investment involved, resulted in the impoverishment of Jewish financiers that made them no longer eligible for tax farming. In addition, there was increased religious extremism that disapproved of *dhimmis* serving in offices having a semblance of authority and mastery over Muslims. All this notwithstanding, in the late seventeenth and early eighteenth centuries, there were still quite a few Jews among the important lessees of the taxes and duties in the capital.

Jews were over-represented in the private business sector for various reasons, one of which was that they were prohibited from entering the privileged *askeri* class and the governmental sector until the *Tanzimat* (1839).

Large-scale trade: wholesale trade, international trade

The *Sephardim* mostly lived in commercial centers such as port cities around the Mediterranean basin, and at the crossroads of trade routes such as the *Via Egnatia* crossing the Balkans, enjoying greater opportunities and better communication.

52 Evliya Çelebi reported that about forty Jews were employed in the service of the supervisor of the Istanbul customs house; Efendi, Narrative, part 1, vol. 2, p. 171.

They were already equipped with mercantile skills,a knack for conducting commerce, linguistic skills such as fluency in local and European languages, wise entrepreneurial tools including commercial know-how, and together with family and business networks these enabled these merchants to thrive. They adopted innovative commercial methods including the provision of credit and guarantors, intensive use of semi-banknotes (*polisa*) to transfer large sums of money, maritime insurance (*seguro*), and factorage (*fatorea*).[53] Under the factorage system, widespread family networks connected commercial centers in the Ottoman Empire and Italy. This meant the merchant had a trusted agent in another city where he sold goods that were sent to him and bought other merchandise which he sent back to his master or partner. Obviously, a relationship based on trust and confidence between family members and co-religionists was essential for trade of this sort, nevertheless, we find partnerships with non-Jews.[54] These merchants entered maritime as well as overland commerce with Christian Europe, which Muslim merchants, who had a very limited tradition of maritime commerce, avoided.[55]

Since the late sixteenth century, treaties and agreements signed with European states included provisions relating to the empire's Europeans who took up temporary or permanent residence there. The phenomenon prevailed from the turn of the seventeenth-eighteenth centuries in view of the empire's military failures when these agreements became an instrument for the penetration of European

53 Gerber, Haim: Enterprise and International Commerce in the Economic Activity of the Jews of the Ottoman Empire in the 16th–17th Centuries. In: Zion 43 (1978). pp. 51–58; Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden 1984. pp. 141–153. Barter trade is also mentioned. For maritime insurance, see Wimmer (Goldner), Yehudit: Jewish Merchants in Ragusa as Intermediaries between East and West in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: The Days of the Crescent. Chapters in the History of the Jews of the Ottoman Empire. Edited by Minna Rozen. Tel Aviv 1996 (Publications of the Diaspora Research Institute 111). pp. 109–120. [in Hebrew].

54 Bregoli, Francesca: A Father's Consolation. Intracultural Ties and Religion in a Trans-Mediterranean Jewish Commercial Network. In: Jews and the Mediterranean. Edited by Matthias B. Lehmann and Jessica M. Marglin. Bloomington 2020. pp. 129–148.

55 Ravid, Benjamin: An Introduction to the Economic History of the Iberian Diaspora in the Mediterranean. In: Judaism 41, 3 (1992). pp. 268–285; Ray, Jonathan: Iberian Jewry between West and East. Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean. In: Mediterranean Studies 18 (2009). pp. 44–65. See also Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism. 1550–1750. Oxford 1985; Israel, Jonathan I.: Diaspora Within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews, and the World Maritime Empires (1540–1740). Leiden/Boston/Köln 2002. The axiom that Muslims refrained from engaging in commerce is no longer accepted. Muslims were among the ranks of the greater merchants. Gilbar, Gad G.: Trade and Enterprise. The Muslim Tujjar in the Ottoman Empire and Qajar Iran. 1860–1914. London 2022.

colonialism into the Ottoman Empire. This resulted in the proliferation of foreigners with a privileged status, who now competed with local merchants, especially Jews, who were dominant in the trade with western Europe. Another consequence was that Ottoman Jews were now divided according to whose subjects they were: Ottoman subjects (the old Sephardi core); and a minority of foreign subjects, mainly Francos (Jews of Portuguese descent, who migrated from Livorno and other Italian cities) as well as certified foreign-protected Ottomans (*beratli*). Some of the latter were Ottoman Jewish merchants who came to Italy as part of their activities and returned with foreign protection as real or fictitious workers of local European consuls and ambassadors. Their linguistic skills also enabled a growing number of Jews to offer their services as translators (*dragomans*) and guides to European merchants, diplomats, pilgrims and tourists. The *beratlis* enjoyed some privileges that gave them serious advantages over Ottoman subjects. First, they were exempt from the poll tax and subject to lower tariffs (2%–5% of the value of the goods). Second, they had protection against confiscations by state functionaries. Third, they were subject to the consular courts, rather to that of the *kadi.* Finally, they were also exempt from compliance to some of Ottoman bylaws, such as those of the guilds. Whereas the legal and physical protection against arbitrary confiscation allowed foreigners to accumulate capital mainly in foreign trade, Jewish Ottoman subjects suffered a heavier tax burden and a degree of uncertainty.

The Francos played an intermediary role in Mediterranean trade. Since the beginning of the eighteenth century, Jewish traders from Tuscany, mainly from Livorno, who enjoyed French patronage, played a crucial role in the French trade conducted between Salonica and the Mediterranean ports, especially the port of Marseille, which became a free port in 1669. Although potential competitors to Christian French traders, they served as perfect middlemen between the Ottoman producers and the French importers. These Francos were considered skilled traders who had gained their mercantile experience through Tuscan ports and were considered trustees for both sides, despite the wars between the Empire and the Christian countries. As French subjects, they could represent the French consul's interests, and at the same time benefit from their strong connections with their local Jewish Ottoman counterparts. The latter enjoyed easy access to the Macedonian raw wool market, essential to the developing textile industry in France: They had priority in buying the woollen fleece at a discounted price because they had to supply woollen fabrics to the uniforms of the Janissary regiment. The good relations that they maintained with Ottoman officials enabled Ottoman Jews to purchase a significant part of the fleece at a price lower than the market price. On the other hand, the partnerships between French-protected Jewish merchants and French Christian merchants, who depended on Franco liquid capital for credit, helped the Ottoman local Jews to circumvent the regulations prohibiting them

from trading directly with France.[56] The French Revolution and the Napoleonic Wars (1789–1815) caused an upheaval in the French trade in the Levant, harmed Jewish middlemen and benefited their Greek rivals. The latter had been collectively protected by Russia since 1774, and had controlled the trade routes in the northern Balkans and the Black Sea since the late eighteenth century.[57]

Financial and commercial services to Ottoman elites

During the seventeenth century up until the 1820's, Jews filled the position of *sarraf*s for the highest officials in the Ottoman administration, both in Istanbul and Edirne, and in the provincial capitals. European travelers claimed that every high official in the capital and the provinces needed a Jew to manage his economic affairs. We know about seventeenth century Jewish *sarrafs* in Cairo, Hayim Farhi in Damascus and Acre, and Yehezkel Gabbay and David Sassoon in early nineteenth century Baghdad. Their services included the provision of cash or credit to the governor or statesman, money lending, money changing, coinage minting, and handling financial affairs. Jewish *sarrafs*, suppliers (*bazargans* see below) and court physicians in Istanbul consisted of a small group of Court Jews, which is out of the scope of this article.[58]

Another lucrative occupation for a person that had credit and could raise large sums on demand was trading in salaries and grants. Since soldiers were often in need of credit, Jews bought large quantities of payment orders in cash and at a discount (higher than the interest rate), and in due time presented them to the treasury for full payment.

56 The share of the Francos was estimated at about 10 % of all foreign trade in Salonica during the heyday of the eighteenth century. Rozen, Minna: Contest and Rivalry in Commerce of the Mediterranean Maritime in the First Half of the Eighteenth Century. The Jews of Salonica and the European Presence. In: In the Mediterranean Routes. The Jewish-Spanish Diaspora from the Sixteenth to Eighteenth Centuries. Edited by Minna Rozen. Tel Aviv 1993. pp. 65–113. [in Hebrew]; Filippini, Jean Pierre: Le Rôle des Négociants et des Banquiers Juifs de Livourne dans le Grand Commerce International en Méditerranée au XVIII Siècle. In: The Mediterranean and the Jews. Edited by Ariel Toaff and Shimon Schwarzfuchs. Ramat Gan 1989. pp. 123–150.

57 Lampe, John R. and Marvin R. Jackson: Balkan Economic History 1550–1950. From Imperial Borderlands to Developing Nations. Bloomington 1982. pp. 39–44; Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991. p. 141.

58 See Ben-Naeh, Courtiers, pp. 56–70. On Jewish court physicians see Galanté, Histoire, vol. 5, pp. 156–160.

Lending at interest was not a standard Jewish occupation in Ottoman cities, and Haim Gerber refuted that claim long ago.[59] Muslim society created a mechanism for lending and borrowing money from endowments (*vakif*s) and from private people who wished to secure themselves a secure fixed profit for their cash money – women, especially widows, orphans, and religious scholars. Jewish businessmen were seeking cheap credit rather than lending money.

Suppliers of luxury goods and services to governors, the army command, officeholders in the imperial court, the sultan, and his family members

Wealthy Jews served as suppliers (*bazargan*) to high officials and their household, which included their family, entourage, slaves and servants, supplyng them with foodstuffs and other goods, as well as horses, weapons, clothing, and the like. Among the goods were luxury items such as jewels and precious stones, embroidered textiles, furs, scents, and spices. These purchases required huge sums of cash money and were risky, in accordance with the ups and downs in the careers of those officeholders.[60]

Noteworthy is also the trade in antiques which prospered especially in the nineteenth century, when demand for Eastern and Ottoman antiques grew immensely. Yet, since the seventeenth century, European travelers had already mentioned that Jews were very helpful in the acquisition of coins, medallions, manuscripts and various other local artifacts.

Internal trade: commerce between cities and villages

Jews took part in all aspects of urban commerce, whether in the markets, caravansaraies, ports, or in the streets, as wholesalers or retailers, in their stores or market and street stalls, and as itinerant peddlers. Some were mediating between the cities and the villages, despite the risk of being robbed and killed by robbers and

59 Gerber, Haim: Jews and Money-Lending in the Ottoman Empire. In: Jewish Quarterly Review 72 (1981). pp. 100–118.

60 For information about Jews as Ocak Bâzergâni, see Ecker, Yehoshu'a (Shuki): Ha-bazergan shel ocak ha-yeniçerim–biografyah shel tafkid. M. A. Tel Aviv 2002. [in Hebrew]. Jewish women who served as cosmeticians, midwives, and healers in harems became intermediaries between harem women and the outside world, and at times also dealt in luxury items.

by villagers. These itinerant peddlers left their home in the city and made the rounds of the countryside on weekdays, sometimes for weeks on end, selling villagers household utensils, fabrics, and other articles, and purchasing from them raw materials such as wool, silk, cotton, hides, wax, sulphur, and salt, as well as live animals, coins, scrap metal, and fresh food (including fruit, vegetables, honey and eggs) which they then sold in the city. Domestic trade also included seasonal fairs. There, Jewish merchants bought and sold raw materials and finished products, and also contracted business relationships and partnerships. Among the best-known fairs in the Balkans were those of Osijek, Estruga, Alasona, Muskulor, and Dulya.[61]

Domestic production and the guilds

Jews were absent from agricultural production,[62] but well-integrated into the urban trade and production through the guilds. A diversity of occupations and active participation of Jews in the Ottoman economy through membership in guilds, joint work and neighboring shops are important characteristics of the Ottoman Jewry socio-economic profile and are among the features that distinguish it from most Jewish communities in eastern and western Europe.

Craftsmen, merchants, and suppliers of services were all working within the guild system. In each city, there were dozens or more guilds (*esnaf*). The guilds were self-governing professional organizations under the supervision of the state. They held and managed a monopoly on the means of production, on setting styles and prices, and supervised the quality and the quantity of the merchandise in the markets.[63]

Our knowledge of Jewish guilds is sporadic, especially regarding the sixteenth and seventeenth centuries. The appearance of Jewish guilds since the second half of the sixteenth century, when Ottoman guilds grew and flourished, indicates completed integration into Ottoman society. The rabbinic literature relates to a guild of

61 Shmuelevitz, Jews, pp. 135–141; Faroqhi, Suraiya: The Early History of the Balkan Fairs. In: Südost-Forschungen 37 (1978). pp. 50–68.; Faroqhi, Suraiya: Crisis and Change. In: Südost-Forschungen 37 (1978). pp. 489–490.

62 Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912–1940. An Ethnic Economy in Transition. Brighton 2013. p. 30.

63 On Ottoman guilds, their leadership and activities, see, for example, Faroqhi, Suraiya: Guildsmen and Handicraft Producers. In: The Cambridge History of Turkey. vol. 3. The Later Ottoman Period, 1603–1839. Edited by Suraiya Faroqhi. Cambridge 2006. pp. 336–355; Yi, Eunjeong: Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul. Fluidity and Leverage. Leiden/Boston 2004.

wool weavers in Salonica in 1570. Evliya Çelebi's description of the guilds' procession in the Ottoman capital in 1638 contains details on Jewish guilds and subguilds. Noteworthy are those who deal with food, with luxury items such as pearls and expensive fabrics; those who process precious metals; and several groups (*kol*) that syndicated hundreds of entertainers – dancers, jugglers and musicians.[64] Later sources mention another related group – puppeteers (operating the Turkish *karagöz* shows).

Jewish involvement in guild life was so deep that it affected communal organization, especially that of the benevolent societies, as well as the professional organization of the slaughterers, the cantors, and the circumcizers in the larger communities. While at all periods there were both separate and – primarily – mixed guilds, the tendency towards dividing along religious lines began during the seventeenth century and gained impetus starting in the mid-eighteenth century. This process may be explained by growing religious tensions, the infiltration of Janissaries into the artisans' guilds, and the deteriorating economic situation. In the second half of the eighteenth century, we hear more and more about exclusively Jewish guilds, whose members have a relatively low income. Unsurprisingly, harsh competition and enmity prevailed between Jewish and Christian rival guilds.[65] The Jewish guilds in the eighteenth and nineteenth centuries acquired political strength, as is evident in the violent controversies in Izmir. The Jewish boatmen's guild in Istanbul operated benevolent societies to assist poor guild members and other needy people in the community.[66]

Ottoman Jews were prominent in textile production and the textile trade. While the native Romaniote Jews continued the old-time handicrafts, including the production and dying of silk, the Iberian Jewish immigrants brought with them the advanced technologies of the western textile industry. Their knowledge made Salonica the most important production center of woollen cloth in the empire.[67] However, since the late sixteenth century, Jewish textile manufacturers, like others textile laborers, were unable to effectively compete with their European rivals. The latter, equipped with the latest technologies and more favorable trade

64 Efendi, Narrative, part 1, vol. 2, pp. 104–285. Information for other cites is rather sparse, but for Jerusalem see Cohen, Guilds.

65 Yi, Guild, p. 91–96.

66 Ben-Naeh, Yaron: The Benevolent Societies of the Jewish boatmen Guild in Istanbul in the 18th and 19th Centuries. In: The Scepter Shall Not Depart From Judah. Leadership, Rabbinate and Community in Jewish History. Studies Presented to Prof. Simon Schwarzfuchs. Edited by Joseph R. Hacker and Yaron Harel. Jerusalem 2011. pp. 101–140. [in Hebrew].

67 Braude, Benjamin: The Cloth Industry of Salonica in the Mediterranean Economy. In: Pe'amim. Studies in Oriental Jewry 15 (1983). pp. 82–95. [in Hebrew].

conditions, had gained control over the production of raw materials, which forced up input prices. Europe then flooded the empire with high-quality and cheaper woolen textiles. The Jewish manufacturers who had committed themselves to supplying uniforms for the Ottoman Janissaries were forced to absorb heavy losses. As early as the first decade of the seventeenth century, some of Salonica's textile manufacturers had relocated to Manisa in western Anatolia, which became a center for that industry due to favorable special tax exemptions.[68]

Yet, the prominent low presence of Jewish workers in textiles on the edge of the *Tanzimat* era (e.g., table 1, below) resulted from the continued weakening of the local Jewish craft guilds which had begun in the eighteenth century. In Salonica, it reached its lowest ebb in 1826, due to the disbandment of the Janissary corps who were the target costumers of these woollens,[69] as well as a long-standing failure to compete with British and continental manufacturers both in quality and price.

The expansion of cheap manufactured imports from Europe hit the traditional Ottoman producers, including Jewish Ottoman subjects, hard, also in other production areas.[70] Increasing illegal agricultural exports, produced in the countryside by Muslim great estate owners, emptied the urban craft sector of raw materials in favor of exporting them to the developing European industry. The high purchasing power of foreigners, which was also affected by the low value of the local currency in relation to the value of foreign currency, worsened the competition over the limited qualitative raw materials (cotton, tobacco, wool and leather). It also ensured the maximum profit for the owners of the great estates and increased the production costs of the local crafts while reducing its quality.[71] From the mid-eighteenth century, the increase in purchasing power in the hands of the senior Ottoman officials (as well as foreign merchants) created a growing demand for imported luxury goods: textiles, Russian furs, glassware from central and western Europe, and

68 Goffman, Izmir, pp. 90–91; Goffman, Daniel: The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002 (New approaches to European history 24). On Istanbul merchants in the eighteenth century, see Eldem, Edhem: French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century. Leiden/Boston/Köln 1999.

69 Meron, Orly C.: Jewish Commerce in Salonica. 1881–1912. In: Encyclopaedia of the Jewish Diaspora, vol. 3. Edited by Avrum Ehrlich. Santa Barbara 2008. pp. 860–864.

70 Quataert, Donald: Ottoman Manufacturing in the Nineteenth Century. In: Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey. 1500–1950. Edited by Donald Quataert. Donald Albany 1994. p. 98.

71 Lampe and Jackson, History, pp. 33–37; Svoronos, Nicholas: Administrative, Social and Economic Developments. 1430–1821. In: Macedonia – 4000 Years of Greek History and Civilization. Athens 1991 (English edition supervised by H. L. Turner). pp. 354–38; Stoianovich, Traian: Balkan Worlds. The First and Last Europe. Armonk/London 1994. pp. 97–98, 204–205.

colonial products such as sugar, coffee and tea.[72] The capital accumulated by these elite people as well as privileged traders, partially invested in illegal cottage-industry ventures using the putting-out system. This initiative attempted to adjust the production to the new demand that the guilds failed to meet, and harmed the guilds' ability to compete. The strengthening of the economic power of the owners of the estates also led to the strengthening of their power in the management of the cities where they preferred to live, and to the weakening of the power of the guild officials to protect their products that were strictly controlled. As a result, new technologies of production were not introduced to optimize production and the competitive ability of the local craft products decreased compared with the imported industrial products.[73]

Ludwig A. Frankl, who visited Istanbul in 1856, mentioned various Jewish occupations such as merchants, money changers, peddlers, mediators and agents, porters, boatmen (*kaikjis*), match manufacturers, and pipe producers; and also gave specific numbers for other professions:

Table 1: Jewish occupational structure, Istanbul 1856.

Branch	Sub-branch	No.	No. in branch	Percentage of branch out of total employed
Food and spirits	Groceries	100	1,100	13.16
	Pasta and pastry makers	550		
	Kosher foodstuffs cooks	150		
	Sweets producers	100		
	Wine and spirits producers	200		
Building trade	Masons	100	100	1.2
Metals	Blacksmiths and producers of nails	400		
	Tinsmiths	1,000		
	Gunmakers	100		
	Weight producers	300	1,800	21.54
Jewelry	Gold and silver wares	150		
	Precious stone sanders	1		
	Inlayers of precious stones	200	351	4.20
Glass	Owners of glass furnaces	2		

72 Stoianovich, Traian: The Conquering Balkan Orthodox Merchant, In: The Journal of Economic History 20 (1960). pp. 234–313.; Stoianovich, Worlds, pp. 97–98, 195.

73 Sugar, Peter F.: Southeastern Europe Under Ottoman Rule. 1354–1804. Seattle 1977. pp. 224–232.

Table 1: *(Continued)*

Branch	Sub-branch	No.	No. in branch	Percentage of branch out of total employed
	Glaziers	150		
	Mirror makers	150	352	3.61
Leather manufacturing	Shoemakers	100		
	Saddlers/cobblers	100	200	2.39
Textiles	Cotton weavers	2		
	Silk weavers	180	182	2.18
Clothing	Garment producers	500		
	Embroiderers in gold and silver thread	50	550	6.58
Tobacco	Tobacco cutters	50	50	0.60
Printing	Bookbinders	1,000		
	Scribes	20	1,020	12.21
Maritime and fishing	Fishermen	900	900	10.77
Medical services	Popular healers	500		
	Surgeons/certified doctors	40		
	Apothecaries/druggists	50	590	7.06
Free professions	Architects	1	1	0.01
Entertainment	Musicians	500		
	Acrobats	10	510	6.10
Private services	Barbers	700	700	8.38
Total		**8,356**	**8,356**	**100**

Source: Adapted from Ben-Naeh, Yaron: Istanbul's Jewish Community through the Eyes of a European Jew: Ludwig A. Frankl in his "Nach Jerusalem". In: Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital (1830–1900). vol. 2. Edited by Christoph Herzog and Richard Wittmann. Abingdon 2019. pp. 199–209.

Frankl's description highlights some domains and crafts with a noticeable Jewish presence.

Food and beverages

Jews were prominent in the production of kosher food and beverages, which were sold by them in shops, market stalls, or in the streets. It may be assumed that in such cases, too, behind the seller who was a member of a certain guild stood a woman who prepared the dishes in her home. In an eighteenth century source, Jews are mentioned as members of a guild of street peddlers of sweet beverages (*sherbet*) while others were members of the tobacco sellers' guild.[74]

Wine and spirits

Forbidden for Muslims, spirits (mostly wine and arak) were produced, imported and sold in taverns by Jews and Christians. According to Evliya Çelebi, in Istanbul alone hundreds of Jewish families made a living from this occupation in the 1630's.[75] The existence of a guild of Jewish tavern keepers indicates for a high integration in hospitality services connected with spirits.

Metals, glass, and building

About one-fifth of the abovementioned were working with metals, ranging from renewing and repairing pots to producing guns. Their part in the last industry has been documented since the early sixteenth century. Interestingly, nails were still manufactured manually, a typical trait of pre-industrial society. Apparently based on knowledge transferred through their co-religionists in Venice,[76] Jews were well-integrated in glass manufacturing, from raw glass to mirrors.

Jewelry: processing precious metals and stones

Jews were involved in the processing of precious metals, an occupation that was almost completely monopolized by *dhimmis.* Evliya Çelebi reports, for example,

---

74 Kal'a, Ahmet: Istanbul Ahkam Defterleri. Istanbul Esnaf Tarihi. vol. 2 (1764–1793). Istanbul 1998. pp. 118–119, 303.

75 The English translation mentions 100 taverns owned by Jews, while in other editions, the numbers given are greater.

76 Light, Ivan and Léo-Paul Dana: Entrepreneurs and Capitalism since Luther. Rediscovering the Moral Economy. Lanham 2020. pp. 37–50.

that in Istanbul a guild of 200 Jews collected the dust from shops of goldsmiths and silversmiths in order to burn and refine it. Others produced gold and silver thread (*tel*) which was used in luxurious textiles. Some supplied raw materials for the sultanic mint and worked there and in provincial mints. According to Evliya, almost one-third of its thousand workers were *dhimmis*.[77] Hundreds of Jews were involved in the import, processing, polishing and setting of pearls and precious stones.[78]

Printers, bookbinders, and booksellers

Jews were the first to print in Hebrew and in other languages in the Ottoman Empire. Printing houses were established by the exiles from the Iberian Peninsula in Istanbul and Salonica. Since the late sixteenth century, many of the printers had been Jewish immigrants from Italy or refugees from eastern Europe. One of the most famous printers and entrepreneurs was Ya'akov Ashkenazi, who was also instrumental in establishing the first Ottoman printing house during the reign of Ahmed III.[79]

Leather products

As tannery was considered too despicable a craft for Muslims,[80] it became a *dhimi* occupation. Greeks monopolized skin and hide processing thanks to easy access to both raw materials and cheap Greek rural skilled labor to produce the material for footwear, saddles, housewares and the like.[81] Jews were integrated in leather man-

77 Efendi, Narrative, part 1, vol. 2, p. 165. Additional testimony is found in official documents and reports by European travelers.

78 Efendi, Narrative, p. 191. According to this same source, the guild of metal smelters numbered about 100 Jews (Efendi, Narrative, p. 165), while the guild of producers of an acid used to refine silver also had 100 members, most of them Jews (Efendi, Narrative, pp. 191–92). He also reported that the guild of pearl merchants numbered 100 extremely wealthy Jews who owned 40 shops (ibid., 189). For goldsmiths and silversmiths in Jerusalem, see Cohen, Life, pp. 168–170; Cohen [et al.], Jews, pp. 209–218.

79 Ben-Naeh, Yaron: Hebrew Printing Houses in the Ottoman Empire. In: Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey. Edited by Gad Nassi. Istanbul 2000. pp. 35–82. For the first Ottoman press, see Sabev, Orlin: Waiting for Muteferrika. Glimpses of Ottoman Print Culture. Boston 2018.

80 Lewis, Bernard: The Jews of Islam. Princeton 1984. p. 28.

81 See Svoronos, Developments, pp. 354–386.

ufacturing as shoemakers, cobblers as well as saddlers and bookbinders for the end consumer in the domestic market.[82]

Textiles and clothing

The relatively low presence of silk weavers and the negligible Jewish presence in the growing cotton weaving industry resulted design from the stagnation in the professional technological knowledge that Jews possessed. No wonder they remained with the traditional market, and their fourtunes fell when their main customer, the Janissaries, ceased to exist in 1826. Modernity brought changes in fashion and the consumption of clothing, and that made many other professional workers useless. In the mid-nineteenth century, the percentage of Jewish employees in clothing was three times higher than in textiles (table 1), and it indicates the future inclination of the Jewish minority's entrepreneurs to increase their presence in this labor-intensive industry, at relatively low costs of production (table 2).

Frankl did not relate to gender in the workforce even in branches, which were generally linked to female labor. The inferior status of women was expressed by the restrictions imposed on women similar to religious minorities. As Muslim women were subjected to constant supervision of Muslim males, they were very restricted in working out of their household. Consequently, women, similarly to slaves, day laborers, and itinerant peddlers, worked independently outside the framework of the guilds. From the Hebrew sources and the records (*sijilat*) of the *şari'a* courts in Istanbul, Bursa, and Jerusalem, we know that women were actively involved in commerce as independent merchants, or as partners and guarantors with their own funds for their husbands' business activities. Peddling was especially prevalent among women, children, and newcomers to a city, because they were not hampered by the restrictions on guild members, and their mobility enabled them to evade municipal supervision. Since they did not pay taxes or rent, they could sell at prices below those of guild members.

Professional services

Medical practitioners belonged to several categories. There were physicians (called *tabib* or *hekim*, only a few were university educated doctors), surgeons (*jerrah*),

82 Meron, Orly C.: The Jewish Economy of Salonica (1881–1912). In: Jewish Journal of Sociology 47 (2005). pp. 22–47.

and ophthalmologists. Most of the practitioners were in fact folk healers, both men and women, and the borderline between medicine, magic, and sorcery was fairly blurred until the modern era. Jewish women also served as midwives and providers of diverse gynecological treatments to women of all religious denominations.[83]

Communal services

This category included mostly religious functionaries such as rabbis, slaughterers, schoolteachers, cantors, beadles, and circumcisers. Most of them received their salary from the Jewish congregation or community which they served. We may add to this category rabbinic scholars who received stipends for studying in rabbinic academies (Heb. *yeshivot*). Affluent members or designated endowments paid these stipends, which were usually graded according to the recipients' seniority, age, and rabbinic status.

To conclude, the situation in the capital in mid-nineteenth century certainly represents other Jewish communities. The Jewish occupational structure was still characterised as mainly traditional, targeting local consumers, with hardly any sign of modern crafts.

Jewish occupations in the post-*Tanzimat* urban multi-ethnic society

On the eve of modern times, the Jewish population was described as impoverished and lacking in modern education or skills.[84] According to a 1884 report by an Alliance Israélite Universelle (AIU) informant in Salonica, the province's Jewish labor force consisted of 4.000 tradesmen, 4.000 shopkeepers, 2.000 porters, 600 boatmen, 250 brokers, 250 butchers, 250 tinsmiths, 150 fishermen, 150 donkey drivers (for

83 Like a woman mentioned in an eighteenth-century Hebrew source: Malki, Ezra: Ein Mishpat. Constantinople 1770, section *Even Ha'ezer*, §2, 44c [in Hebrew]. For women as folk healers, see Ben-Naeh, Yaron: A Tried and Tested Spell. Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews. In: Pe'amim 85 (2000). pp. 99–100. [in Hebrew]; Buskila, Tali: The Beginning of Life in Ottoman Jewish Society. Fertility, Childbirth. PhD. Jerusalem 2021. [in Hebrew].

84 For Dr. Moise Allatini's report on Salonica's Jews in the mid-nineteenth century, see Barnai, Jacob: Sources. In: History of the Jews in the Islamic Countries, III. Edited by Joseph Tobi. Jerusalem 1986. p. 108. [in Hebrew]. See also Lewis, Jews, p. 171.

transportation), 100 domestic servants, 60 coal dealers, 60 turners, 50 chair manufacturers, and 500 people playing various other trades.[85]

The following multi-dimensional transformations created new conditions and lifestyles which affected the Jewish integration in Ottoman urban social and economic life:

Legal and official attitude toward non-Muslims

The legal reforms, *Tanzimat*, of the nineteenth century reflected a change in the Ottoman state's regards towards non-Muslim religious denominations. The sultan's declarations (in 1839 and 1856) of equality before the law of all the empire's subjects, regardless of religion, and the subsequent series of new laws that encouraged foreign investment in Ottoman territories, allowed foreigners and non-Muslim citizens to gain access to new entrepreneurial opportunities. Noteworthy was the cancellation of the old prohibition against foreign ownership of real estate (in 1856, and again in 1867). The state was now eager to encourage foreign investment in infrastructure.[86]

European semi-colonialism in Ottoman markets

With the abolition of Ottoman trade monopolies and the establishment of free trade zones (in 1838), the control of imports was effectively transferred from the state and local guilds to European hands.[87] This only worsened the process in which the growing volume of imports exceeded the exports, thus harming local manufacturing, and the country's balance of payments. The Ottoman state became a global debtor, and eventually went bankrupt (in 1875 and 1881).[88] The newly established Ottoman Public Debt Administration which represented the empire's for-

85 Dumont, Paul: The Social Structure of the Jewish Community of Salonica at the End of the Nineteenth Century. In: Southeastern Europe 5 (2) (1979). pp. 33–72, here p. 37.

86 For a description of the legal transformations and their impact on creating new environments for the economic integration of the non-Muslims, see Meron, Entrepreneurship, pp. 17–19.

87 For a survey of semi-colonialism in Ottoman Macedonia see Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica during the Last Decades of the Ottoman Regime in Macedonia (1881–1912). In: Frontier of Ottoman Studies. State, Province, and the West, vol. 1. Edited by Colin Imber. London 2005. pp. 265–286; Meron, Entrepreneurship, pp. 18–22.

88 Wallerstein, Immanuel [et al.]: The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy. An Overview. Berlin 1982. p. 92.

eign and local creditors, now had immense power over the economy, which meant a de facto "semi-colonial" situation.[89] Foreign investments were encouraged, and brought about substantial changes in production, trade, and consumerism.[90] Non-Muslims, who were free from conscription, now enjoyed a privileged status and competitive advantage over Muslims.[91] Jewish merchants who acquired a *protégé* status, had already accumulated sufficient capital during their early activity in international trade, and now exploited the opportunities created by the incorporation of Ottoman markets into the world economy.

3. The educational revolution within Jewish communities from the 1860s on had a special impact. Modern schools, especially those established by the French-Jewish Alliance Israélite Universelle, promoted the acquisition of modern skills, and Westernization. Jewish entrepreneurs broadened their intermediary economic activity in agricultural products (tobacco, opium, and silk cocoons) in regional and metropolitan markets. Jews were also active in the importing and distributing of consumer goods and luxury goods for the expanding local middle classes. The social, economic, and cultural changes within the Jewish communities, encouraged by the Ladino press, created demand for more commercial clerks and laborers.

4. The fact that Ottoman Jews had no national aspirations made them best fitted to fill the role of a "middleman minority".[92] Yet, the nationalistic policy under the Committee for Unity and Progress (CUP) in 1908, narrowed the possible steps of the minorities, especially Greeks and Armenians, and thus slowed down some of the processes.

---

89 Wallerstein [et al.], Incorporation; Pamuk, Şevket: The Ottoman Empire in the "Great Depression" of 1873–1896. In: The Journal of Economic History XLIV,1 (1984). pp. 107–118.

90 Anastassiadou, Meropi: Salonique, 1830–1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes. Leiden/New York/Köln 1997. pp. 97–103.

91 Issawi, Charls: The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century. In: Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. vol. I. Edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis. New York/London 1982. pp. 262–285, 273–276.

92 For Salonica, see Meron, Commerce, pp. 860–864.

Economic life in Edirne: a case study

The Jewish community of Edirne, estimated in 1913 at about 23.000 souls, was the third largest Jewish community in Turkey (after Istanbul and Izmir), and home to about a quarter of the total Jewish population in the country.[93] This allows us to focus on it as a typical Jewish economy in the last decades of the empire. Our data emanates from a report by the newly Brussels-based *Union des Assocations Israélites* (1913) which raised funds for Balkan Jewry.

Table 2: Jewish occupations by branch, Edirne 1913. Source: Adapted from the American Jewish Year Book 1913. pp. 203–204.[94]

Branch	No.	Percentage
Finance	82	2.7
Large-scale trade	130	4.3
Trade in commodities	1,170	38.5
Trade in agricultural products	110	3.7
Clothing	195	7.4
Footwear	40	1.3
Food and beverages	380	12.6
Metals	110	3.7
Wood	20	0.7
Paper and printing	10	0.3
Construction	250	8.3

93 Daniels, Jacob: Solidarity and Survival in an Ottoman Borderland. The Jews of Edirne, 1912–1918. In: Turkish Jews and their Diasporas. Entanglements and Separations. Edited by Kerem Öktem and İpek Kocaömer Yosmaoğlu. Palgrave 2022. pp. 35–57; Levy, Avigdor: The Siege of Edirne (1912–1913) as Seen by a Jewish Eyewitness. Social, Political, and Cultural Perspectives. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Edited by Avigdor Levy. Syracuse 2002. pp. 152–193.

94 The categories in the table include the detailed occupations: Finance=bankers, money changers (*sarrafs*), brokers; Large-scale trade=suppliers to the military (contractors and subcontractors) and wholesalers; Trade in commodities=distributors of manufactured goods, petty traders, dealers in second-hand men's clothing, peddlers, clerks and tailgaters in trading houses (500); Trade in agricultural products; Clothing=cloth merchants, tailors, hat merchants, laundrette owners and their employees; Footwear=cobblers; Food and beverages=sellers of grocery products in wholesale and retail, shopkeepers, workers in cheese factories, confectioners and butchers, saloonists and distillers; Metals=tinsmiths, blacksmiths, manufacturers and installers of wheels; Wood=cabinetmakers; Paper and printing: molders; Construction=builders and their workers; Transportation services=porters; Personal services=barbers; Medical services=pharmacists, doctors and dentists; Religious/communal= idlers and rabbis; Miscellaneous=100 manual workers and 200 dependents.

Table 2: *(Continued)*

Branch	No.	Percentage
Transportation services	200	6.7
Personal services	20	0.7
Medical services	20	0.7
Religious/communal services	70	2.3
Miscellaneous	200	6.7
Total	3,007	100.0

The presence of Jews in the government bureaucratic sector remained negligible even after the opening of governmental service (administration, judiciary, military, and police) to non-Muslims. One of the reasons was that they knew they would find themselves in an inferior and vulnerable position, having difficulties to get a promotion.[95] The presence of 30 "idlers" (*batlanim*) and 40 rabbis shows that the Jewish community offered some alternative to the clerical public sector.

The presence of Jews in the liberal professions was minimal. The low proportion of doctors (ten physicians and dentists) and pharmacists (ten apothecaries) in this community (about 2%) was due to the lack of appropriate academic educational opportunities in the Ottoman Empire.[96] Those who did become pharmacists, dentists and physicians, lawyers, and engineers gradually took part in communal leadership.[97]

Jews were prominent in finance as bankers (12), money changers (30), and brokers (40). To these we may add the fact that following the Ottoman reforms, some Jews expanded their financial operations and purchased real estate as an investment. Thus, for example, members of the Danon family from Tire (near Izmir) purchased an estate (*ciftlik*) as an investment and leased it to Muslim villagers. Similarly, in Aydin, Jewish merchants entrusted agricultural holdings that they owned, including vineyards and fig orchards, to Greek and Turkish farmers.[98] Like-

95 Findley, Carter V.: The Acid Test of Ottomanism. The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy. In: Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. vol. I. Edited by Benjamin Braude and Bernand Lewis. New York/London 1982. pp. 339–368.
96 Meron, Orly C.: Sub-ethnicity and Elites. Jewish Italian Professionals and Entrepreneurs in Salonica (1881–1912). In: Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei d'Italia VIII (2005). pp. 177–220.
97 Meron, Entrepreneurship, pp. 16–31, 51–68.
98 Dumont, Paul: Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite Universelle. In: Braude, Lewis, Christian. vol. I. pp. 209–242.

wise, the Salonican banker Jacob Modiano bought 15 agricultural estates (*ciftliks*) in the Macedonian hinterland, primarily as a speculative investment.[99]

Jewish mercantile operations were diversified. At the large-scale, upper end were Jewish contractors (ten) and sub-contractors (100). They supplied the armies who were fighting in the Balkan wars with goods (e. g. grains), or catered to Turkish officers. The poorer end included small-scale to micro-scale traders – shopkeepers and peddlers. This category included 120 petty tradesmen, 200 peddlers and 50 colporteurs. Accordingly, "the poorer, plied their trade with the soldiers and peasants, peddled in the villages, stood in the markets, or sold knickknacks in the streets".[100]

The most prevalent field among Edirne's Jewish merchants, at all levels, was the trade in commodities: from agricultural products (50 dealers in grains and 60 vegetable dealers), to luxury products (30 dealers in glass and crockery) and to imported industrial products (120 dealers in manufactured articles of all kinds; 120 dealers in hardware). Indeed, a western European delegation that visited Balkan Jewish communities in 1913 concluded that: "The Jews in general are merchants and tradesmen; The poorer among them follow the street trades, deal in second-hand clothing, or own little shops or stands".[101]

However, the fascinating new group is precisely the 500 clerks and salesmen employed in the modern department stores. The formation of the commercial clerical class and the craftsman class were a direct result of the Alliance schools (the first was founded in Edirne in 1867). These provided their students with trade-related skills alongside professional mentoring and professional apprenticeship workshops. Modern education helped create a new petty bourgeoisie, which included craftsmen, merchants and officials.

The group of skilled artisans included 20 carpenters, 120 tailors, and 20 tinsmiths as well as a few mechanics.[102] In the metal branch it is possible to notice the innovations related to the means of urban transport. Manufacturers and installers of wheels hint at the laying of modern transportation infrastructure. Ten professional molders are connected to the printing sector. Jewish carpenters, trained in the apprenticeship workshops of the AIU, prepared cabinets and other furniture, cheaper substitutes for imported ones. It seems that Jewish artisans preferred producing finished products for the general market.

---

99 Meron, Entrepreneurship, p. 30.

100 Friedman, H. G.: The Balkan Wars and the Jews: In: The American Jewish Yearbook 15 (1913). pp. 108–206, 203.

101 Friedman, The Balkan Wars and the Jews, pp. 108–206, 203.

102 Friedman, The Balkan Wars and the Jews, pp. 108–206, 203.

Among the modern services there is a considerable group of about 200 Jews who worked in transportation services. Noteworthy are new occupations which are related to new patterns of leisure, especially among the Jewish bourgeoises, e. g. selling spirits in retail, saloonists (*sic!*) and other hospitality services. The Jewish proletariat in the city was relatively small and included construction workers, artisanal workers, and porters. Despite the entry of Jewish women into the labor market and despite the processes of professionalization of Jewish men through the professional apprenticeship workshops and vocational schools of the AIU, it seems that in the cities of Turkey, the degree of proletarianization of the Jews is less than that observed elsewhere in the Balkans (e. g. Salonica).

An epilogue: into the twentieth century

In 1913, Istanbul was home to about 65.000 Jews (out of a total population of 1.200.000).[103] The diversification of Jewish occupations seemed to have grown during the last two Ottoman decades. The different distribution (compared to Edirne) is understandable if we remember it was the largest administrative and commercial center in the Ottoman Empire, offering more opportunities than any other city. According to a sample compiled by Minna Rozen based on the marriage registers of the Jews of Istanbul during the years 1902–1922, the various occupational categories included trade in various scales: brokers, agents (representatives of commercial companies), peddlers, greengrocers, livestock traders, bagel (*simit*) vendors, owners of taverns, cloth sellers, and dealers in second-hand goods. Next to them were about 300 other large-scale merchants (imports, exports, and wholesalers). The next sector was financial services: money changers, bankers, and bank clerks, as well as goldsmiths. In another category were included fishermen (about 100); craftsmen (over 200): tailors, umbrella makers, box makers, upholsterers, cobblers, glaziers, and tinsmiths. Employees numbered over 1.500, and among them were teachers and doctors (less than 50); administrative staff, and soldiers.[104] The massive presence of Jews in the public sector and in the army during the Young Turk regime is impressive. Noteworthy as well is the large number of salaried salesclerks, probably graduates of the Alliance schools, who were employed in the many modern shops and department stores.

103 Friedman, The Balkan Wars and the Jews, pp. 199, 201.

104 Rozen, Minna: The Meat Trade and the Social Struggles in Jewish Istanbul, 1700–1918. In: Pe'amim 105–106 (2016). pp. 83–126. [in Hebrew]

The data from Edirne and Istanbul relates only to male workers, but we know that since the late nineteenth century, greater numbers of Jewish girls and women had been working outside their home. The industrialization process of the Jewish female workforce resulted from the professional training provided by the *Alliance* schools for girls.[105] Until then, unskilled Jewish women in various localities who lacked professional training were engaged in collecting vineyard produce or sorting tobacco leaves. The London-based Rabbi Elkan Adler, touring the Izmir region in 1905, describes Jewish schoolgirls in Manisa, learning the craft of carpet weaving, which was previously a monopoly of Turkish women. Local Jewish women were eager to send their daughters to the few schools that struggled to meet the demand for professional training. In Bursa, Jewish women after 1900 were integrated into the silk industry thanks to an initiative of an AIU teacher. AIU workshops also trained young Jewish girls for the mass production of clothing items, as well as for *haute couture* sewing and the crafts of embroidery, lace and hatmaking.[106] Once sewing machines became popular, female workers preferred to work independently in garment production, rather than the arduous work at the textile workshops controlled by males.[107]

Interestingly, it is only in Salonica, with its large sector of laborers, amounting to thousands, many of them in the tobacco industry and in the harbor, that workers' organizations and even a developed class consciousness and socialist movement became established and flourished.[108] Not in Istanbul, nor in Izmir or Edirne, where none of these existed. What we do find are the traditional benevolent societies, both communal and those pertaining to guilds, whose main goal was mutual help.[109] The reason for the difference between Salonica and other cities was probably the absence of an organized workforce in the latter, with their lower level of industrialization until a very late date.

105 Rodrigue, Aron: Education, Society and History. "Alliance Israaélite Universelle" and Mediterranean Jewry, 1860–1929. Jerusalem 1991. p. 95. [in Hebrew].

106 Rodrigue, Education, Society and History, pp. 95–96.

107 For Salonica, see Meron, Economy; Meron, Entrepreneurship, pp. 88–94.

108 Rozen, Minna: The Last Ottoman Century and Beyond. The Jews in Turkey and the Balkans, 1808–1945. Tel Aviv 2005. pp. 154–155.; see also: Shai Srougo, Professional Characteristics of the Jewish Guild in the Muslim World: Thessaloniki Dockers at the End of the Ottoman Era. In: Mediterranean Historical Review 26, 2 (2011). pp. 115–133.

109 See, for example, Ben-Naeh, Societies, pp. 101–140. [in Hebrew].

Conclusion

Since the sixteenth century onward, Jews have been well-integrated in the economic life of Ottoman cities, and as a rule continued filling a similar role until the nineteenth century with their traditional occupations as artisans (especially in the textile industry, and processing gold and silver), as traders (from international trade with Italian cities to grocers and peddlers) and as service providers (financial services, healers, musicians and dancers), where they had advantages over their neighbors. General changes, such as the infiltration of Janissaries into the labor force in the seventeenth century, and the separation of the guilds according to religious denomination during the eighteenth century, affected Jews as they did all the others. During the same period, the centuries-long competition with the Greeks and especially the Armenians got worse. While local Jewish middlemen and translators worked with British merchants, Livornese Jews (Francos), who, since the late seventeenth century had settled in Izmir, Aleppo, and Salonica, had closer relations with the French traders in the Levant.

A few processes that took place in the second half of the nineteenth century brought significant changes in the Jews' socio-economic integration up to an optimal peak.

For one, the *Tanzimat* reforms and the legal changes that ensued, and the subsequent incorporation of the Ottoman economy into the global one (which became favorable to foreign investments and local entrepreneurs), affected almost every aspect in the lives of Ottoman Jews both directly and indirectly.

Furthermore, Jewish demography changed. Not only did the number of Jews grow, but they were also immigrating to western Anatolia and concentrating in the larger urban centers with all the opportunities that these could now offer. Moreover, the size *inter alia* impacted the relations between the mercantile sector and the industrial sector. The larger the Jewish population, the larger the size of the industrial workforce, including unskilled workers.

Cultural changes in general – in fashion, in leisure activities, and other consumption patterns – demanded new commodities, modern stores and institutions, and created new professions. Another serious cultural change that concerns Jews is modern education. The French AIU schools that operated in the Ottoman Empire since the 1860s on (for boys, and since the 1870s for girls as well) and other modern educational institutions reshaped the world of thousands of graduates, males and females, and trained them so that they could staff the newly created occupational opportunities – from mechanics to commercial clerks.

Consequently, these transformations led to a significant extension of the occupational structure and the sectoral composition of Ottoman Jewry, even in some of

the Arab provinces. Especially noteworthy in that respect is the immense expansion of the private sector.

On the verge of transition to a republican state, prior to the forced exchange of populations with Greece and Bulgaria, the Jewish economy in western Anatolia, resembled other Ladino-speaking Jewish communities in the Balkans such as Salonica.[110] Similar conditions of operation that include a common political framework and a similar ethnic composition of the population for hundreds of years created Jewish economies with similar characteristics.

The significant changes in the patterns of Jewish occupations seem to have been slowed down or even reversed to a narrower and more concentrated economy after the nationalistic CUP came to power, and more so in the early republican era.

Bibliography

Abu-El-Haj, Rifa'at 'Ali: Power and Social Order. In: The Ottoman City and its Parts. Urban Structure and Social Order. Edited by Irene A. Bierman [et al.]. New York 1991. pp. 77–99.

Abbott, George F.: Under the Turk in Constantinople. A Record of Sir John Finch's Embassy 1674–1681. London 1920.

Alfandari, Eliyahu: Seder Eliyahu Rabbah ve-Zuta. Constantinople 1719. [in Hebrew].

Altınay, Ahmet Refik: Istanbul Hayatı. 4 vols. Istanbul 1988.

Anastassiadou, Meropi: Salonique, 1830–1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes. Leiden/New York/Köln 1997.

Angel, Baruch: Responsa. Salonica 1617. [in Hebrew].

Baer, Marc David: The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul. In: International Journal of Middle East Studies 36 (2004). pp. 159–181.

Barnai, Jacob and Haim Gerber: Jewish Guilds in Istanbul in the Late 18th Century. In: Michael 7 (1981). pp. 206–226. [in Hebrew].

Barnai, Jacob: Sources. In: History of the Jews in the Islamic Countries, III. Edited by Joseph Tobi. Jerusalem 1986. p. 108. [in Hebrew].

Bassan, Yehiel: Responsa. Istanbul/Constantinople 1737. [in Hebrew].

Ben-Naeh, Yaron: A Tried and Tested Spell. Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews. In: Pe'amim 85 (2000). pp. 89–111. [in Hebrew].

Ben-Naeh, Yaron: Hebrew Printing Houses in the Ottoman Empire. In: Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey. Edited by Gad Nassi. Istanbul 2000. pp. 35–82.

Ben-Naeh, Yaron: Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes. Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire. In: Jewish History 20 (2006). pp. 315–332.

Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008.

110 Meron, Economy, pp. 22–47; Meron, Entrepreneurship, p. 29.

Ben-Naeh, Yaron: The Benevolent Societies of the Jewish Kayikji Guild in Istanbul in the 18th and 19th Centuries. In: The Scepter Shall Not Depart from Judah. Leadership, Rabbinate and Community in Jewish History. Studies Presented to Prof. Simon Schwarzfuchs. Edited by Joseph R. Hacker and Yaron Harel. Jerusalem 2011. pp. 101–140. [in Hebrew)].

Ben-Naeh, Yaron: Urban Encounters. The Muslim-Jewish Case in the Ottoman Empire. In: Researching Ottoman History. Studies in Honor of Prof. Amnon Cohen. Edited by Eyal Ginio and Elie Podeh. Leiden 2013. pp. 177–197.

Ben-Naeh, Yaron: Ottoman Jewish Courtiers. An Oriental Type of the Court Jew. In: Jewish Culture and History 19,1 (2018). pp. 56–70.

Ben-Naeh, Yaron, David Lekhno and Dan Shapira (eds.): Debar Sepaṭayim. An Ottoman Hebrew Chronicle from the Crimea (1683–1730). Written by the Krymchak Rabbi David Lekhno. Boston 2021.

Boškov, Vančo (ed.): Ottoman Documents on Balkan Jews. Sofia 1990.

Braude, Benjamin: The Cloth Industry of Salonica in the Mediterranean Economy. In: Pe'amim. Studies in Oriental Jewry 15 (1983). pp. 82–95. [in Hebrew].

Bregoli, Francesca: A Father's Consolation. Intracultural Ties and Religion in a Trans-Mediterranean Jewish Commercial Network. In: Jews and the Mediterranean. Edited by Matthias B. Lehmann and Jessica M. Marglin. Bloomington 2020. pp. 129–148.

Buskila, Tali: The Beginning of Life in Ottoman Jewish Society. Fertility, Childbirth. PhD. Jerusalem 2021. [in Hebrew].

Cantemir, Dimitrie: The History of the Growth and Decay of the Othman Empire. 2 vols. London 1756.

Çizakça, Murat: A Comparative Evolution of Business Partnerships. The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives. Leiden 1996.

Cohen, Amnon: Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century. Cambridge 1984.

Cohen, Amnon: Ritual Murder Accusations against Jews during the Days of Suleiman the Magnificent. In: International Journal of Turkish Sstudies 10 (1986). pp. 73–78.

Cohen, Amnon and Elisheva Simon-Pikali (eds.): Jews in the Moslem Religious Court. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century. Documents from Ottoman Jerusalem. Jerusalem 1993.

Cohen, Amnon: The Guilds of Ottoman Jerusalem. Leiden/Boston/Köln 2001.

Daniels, Jacob: Solidarity and Survival in an Ottoman Borderland. The Jews of Edirne, 1912–1918. In: Turkish Jews and their Diasporas. Entanglements and Separations. Edited by Kerem Ὂktem and İpek Kocaὸmer Yosmaoğlu. Palgrave 2022. pp. 35–57.

Darling, Linda T.: Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660. Leiden/New York/Köln 1996.

De Groot, Alexander Hendrik: The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610–1630. Leiden 1978.

De Thevenot, Jean: The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant. Newly translated from the French by Archibald Lovell. London 1687.

De Tournefort, Joseph Pitton: A Voyage into the Levant. vol. 2. London 1718.

Delmedigo, Yosef Shmuel: Sefer Ilem. Amsterdam 1629. [in Hebrew].

Dumont, Paul: Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite Universelle. In: Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, vol. I. Edited by Benjamin Braude and Bernand Lewis. New York/London 1982. pp. 209–242.

Dumont, Paul: The Social Structure of the Jewish Community of Salonica at the End of the Nineteenth Century. In: Southeastern Europe 5, 2 (1979). pp. 33–72.
Ecker, Yehoshu'a (Shuki): Ha-bazergan shel ocak ha-yeniçerim–biografyah shel tafkid. M. A. Tel Aviv 2002. [in Hebrew].
Epstein, Mark Alan: The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg 1980.
Efendi, 'Ali: Seyhülislam Fetvalari. Edited by Ibrahim Ural. Istanbul 1995.
Efendi, Evliya: Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century. vol. 2. London 1834.
Eldem, Edhem: French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century. Leiden/Boston/Köln 1999.
El-Nahal, Galal H.: The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century. Minneapolis/Chicago 1979 (Studies in Middle Eastern History 4).
Emecen, Feridun Mustafa: Unutulmus bir Cemaat. Manisa Yahudileri. Istanbul 1997.
Faroqhi, Suraiya: Crisis and Change. In: Südost-Forschungen 37 (1978). pp. 489–490.
Faroqhi, Suraiya: The Early History of the Balkan Fairs. In: Südost-Forschungen 37 (1978). pp. 50–68.
Faroqhi, Suraiya: Guildsmen and Handicraft Producers. In: The Cambridge History of Turkey. vol. 3. The Later Ottoman Period, 1603–1839. Edited by Suraiya Faroqhi. Cambridge 2006. pp. 336–355.
Filippini, Jean Pierre: Le Rôle des Négociants et des Banquiers Juifs de Livourne dans le Grand Commerce International en Méditerranée au XVIII Siècle. In: The Mediterranean and the Jews. Edited by Ariel Toaff and Shimon Schwarzfuchs. Ramat Gan 1989. pp. 123–150.
Findley, Carter V.: The Acid Test of Ottomanism. The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy. In: Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. vol. I. Edited by Benjamin Braude and Bernand Lewis. New York/London 1982. pp. 339–368.
Friedman, H. G.: The Balkan Wars and the Jews, in: The American Jewish Year Book 15 (1913). pp. 108–206.
Galanté, Abraham: Histoire des Juifs de Turquie. vol. 8. Istanbul 1986.
Gerber, Haim: Enterprise and International Commerce in the Economic Activity of the Jews of the Ottoman Empire in the 16th–17th Centuries. In: Zion 43 (1978). pp. 38–67. [in Hebrew].
Gerber, Haim: Jews and Money-Lending in the Ottoman Empire. In: Jewish Quarterly Review 72 (1981). pp. 100–118.
Gerber, Haim: Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. Jerusalem 1982. [in Hebrew].
Gerber, Haim: Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. In: International Journal of Turkish Studies 10 (1986). pp. 143–154.
Gilbar, Gad G.: Trade and Enterprise. The Muslim Tujjar in the Ottoman Empire and Qajar Iran. 1860–1914. London 2022.
Ginio, Eyal: Expansion of the Jewish Cemetery in Salonica (1709). An Example of an Inter-Religious Struggle over Public Space in an Ottoman City. In: Pe'amim. Studies in Oriental Jewry 98–99 (2004). pp. 319–332. [in Hebrew].
Goffman, Daniel: Izmir and the Levantine World. 1550–1650. Seattle 1990.
Goffman, Daniel: The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002 (New Approaches to European History 24).
Hacker, Joseph R.: Blood Libels against Jews in the Ottoman Empire. In: The Elder will Serve the Younger. Myths and Symbols in Dialogue between Judaism and Christianity. A Tribute to Israel

Jacob Yuval. Edited by Ram Ben-Shalom, Ora Limor and Oded Ir-Shai. Jerusalem 2021. pp. 413–429. [in Hebrew].
Heyd, Uriel: Ottoman Documents from Palestine 1552–1615. A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri. Oxford 1960.
Heyd, Uriel: Ritual Murder Accusations in 15th and 16th Century Turkey. Jerusalem 1961.
Inalcik, Halil: Jews in the Ottoman Economy and Finance, 1450–1500. In: The Islamic World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis. Edited by Clifford E. Bosworth [et al.]. Princeton 1989. pp. 513–550.
Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism. 1550–1750. Oxford 1985.
Israel, Jonathan I.: Diaspora Within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews, and the World Maritime Empires (1540–1740). Leiden/Boston/Köln 2002.
Issawi, Charls: The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century. In: Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Societ., vol. I. Edited by Benjamin Braude and Bernard Lewis. New York/London 1982. pp. 262–285.
Kal'a, Ahmet: Istanbul Ahkam Defterleri. Istanbul Esnaf Tarihi. vol. 2 (1764–1793). Istanbul 1998.
Kömürjian, Eremya: Eremya Çelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem 'The Jewish Bride'. Edited by Avedis K. Sanjian and Andreas Tietze. Wiesbaden 1981.
Knolles, Richard and Paul Rycaut: The Turkish History, vol. 1. 6th ed. London 1687.
Konforte, David: Kore ha-Dorot. Venice 1746.
Lampe, John R. and Marvin R. Jackson: Balkan Economic History 1550–1950. From Imperial Borderlands to Developing Nations. Bloomington 1982.
Landau, Jacob M. (ed.): The Jews in Ottoman Egypt (1517–1914). Jerusalem 1988.
Landau, Jacob M.: Relations Between Jews and Non-Jews in the Late Ottoman Empire. Some Characteristics. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levi. Princeton 1994. pp. 539–545.
Lane, Edward W.: An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (1833–1835). 2 vols. 5th ed. London 1871.
Le Bruyn, Corneille: Voyage au Levant. 2 vols. Rouen 1725.
Levy, Avigdor: The Siege of Edirne (1912–1913) as Seen by a Jewish Eyewitness. Social, Political, and Cultural Perspectives. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. Edited by Levy Avigdor. Syracuse 2002. pp. 152–193.
Lewis, Bernard: The Jews of Islam. Princeton 1984.
Light, Ivan and Léo-Paul Dana: Entrepreneurs and Capitalism since Luther. Rediscovering the Moral Economy. Lanham 2020.
Malki, Ezra: Ein Mishpat. Constantinople 1770. [in Hebrew].
Marcus, Abraham: The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century. New York 1989.
Medina, Shmuel: Responsa, Hoshen Mishpat. Salonica 1595.
Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica during the Last Decades of the Ottoman Regime in Macedonia (1881–1912). In: Frontier of Ottoman Studies. State, Province, and the West. vol. 1. Edited by Colin Imber. London 2005. pp. 265–286.
Meron, Orly C.: Sub-Ethnicity and Elites. Jewish Italian Professionals and Entrepreneurs in Salonica (1881–1912). In: Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei d'Italia VIII (2005). pp. 177–220.
Meron, Orly C.: The Jewish Economy of Salonica (1881–1912). In: Jewish Journal of Sociology 47 (2005). pp. 22–47.

Meron, Orly C.: Jewish Commerce in Salonica. 1881–1912. In: Encyclopaedia of the Jewish Diaspora. vol. 3. Edited by Avrum Ehrlich. Santa Barbara 2008. pp. 860–864.

Meron, Orly C.: Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912–1940. An Ethnic Economy in Transition. Brighton 2013.

Modeano, Yitzhak Shmuel: Ne'eman Shmuel. Salonica 1723. [in Hebrew].

Mordtmann, Johannes H.: Die jüdischen Kira im Serai der Sultane. Berlin 1929 (Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin: Westasiatische Studien 32/2 1929).

Pamuk, Şevket: The Ottoman Empire in the "Great Depression" of 1873–1896. In: The Journal of Economic History XLIV, 1 (1984). pp. 107–118.

Peri, Oded: Ottoman Rule, Islam, and Christian Cult in Seventeenth Century Jerusalem. In: Essays on Ottoman Civilization. Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International D'Études Pré-Ottomanes Et Ottomanes, Prague 1996. Edited by Abdul-Rahim Abu-Husayn. Prague 1998 (Archiv Orientální/ Supplementa, 8). pp. 299–304.

Quataert, Donald: Ottoman Manufacturing in the Nineteenth Century. In: Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey. 1500–1950. Edited by Donald Quataert. Albany 1994. pp. 87–122.

Ravid, Benjamin: An Introduction to the Economic History of the Iberian Diaspora in the Mediterranean. In: Judaism 41 (3) (1992). pp. 268–285.

Ray, Jonathan: Iberian Jewry between West and East. Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean. In: Mediterranean Studies 18 (2009). pp. 44–65.

Rodrigue, Aron: Education, Society and History: "Alliance Israaélite Universelle" and Mediterranean Jewry, 1860–1929. Jerusalem 1991. [in Hebrew].

Rozen Minna, Actions of Influential Jews in the Sultan's Court of Seventeenth-Century Istanbul on behalf of Jerusalem Jewry. In: Michael 6 (1981). pp. 394–430.

Rozen, Minna: Contest and Rivalry in Commerce of the Mediterranean Maritime in the First Half of the Eighteenth Century. The Jews of Salonica and the European Presence. In: In the Mediterranean Routes. The Jewish-Spanish Diaspora from the Sixteenth to Eighteenth Centuries. Edited by Minna Rozen. Tel Aviv 1993. pp. 65–113. [in Hebrew].

Rozen, Minna: The Last Ottoman Century and Beyond. The Jews in Turkey and the Balkans, 1808–1945. Tel Aviv 2005.

Rozen, Minna: The Meat Trade and the Social Struggles in Jewish Istanbul, 1700–1918. In: Pe'amim 105–106 (2016). pp. 83–126. [in Hebrew].

Rycaut, Paul: The Present State of the Greek and Armenian Churches. Anno Christi 1678. London 1679.

Sabev, Orlin: Waiting for Müteferrika. Glimpses of Ottoman Print Culture. Boston 2018.

Sanderson, John: The Travels of John Sanderson in the Levant 1584–1602. Edited by William Foster. London 1931 (Works issued by the Hakluyt Society 2, 67).

Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991.

Shilton, Moshe: Benei Moshe. Constantinople 1713. [in Hebrew].

Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden 1984.

Shmuelevitz, Aryeh: Relations between Jews and Christians in the Ottoman Empire. The Armenian Case. In: Ottoman History and Society. Jewish Sources. Edited by Aryeh Shmuelevitz. Istanbul 1999. pp. 83–87.

Stoianovich, Traian: The Conquering Balkan Orthodox Merchant. In: The Journal of Economic History 20 (1960). pp. 234–313.

Stoianovich, Traian: Balkan Worlds. The First and Last Europe. Armonk/London 1994.
Sugar, Peter F.: Southeastern Europe under Ottoman Rule. 1354–1804. Seattle 1977.
Svoronos, Nicholas: Administrative, Social and Economic Developments. 1430–1821. In: Macedonia – 4000 Years of Greek History and Civilization. Athens 1991 (English edition supervised by H. L. Turner). pp. 354–386.
Uzunçarşili, İsmail H.: Osmanli Tarihi, III, pts. 1–2. Ankara 1951–54.
Vacalopoulos, Apostolos E.: History of Macedonia 1354–1833. Thessaloniki 1973 (Hidryma Meletōn Chersonēsou tou Haimou).
Wallerstein, Immanuel Maurice, Hale Decdeli and Reşat Kasaba: The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy. An Overview. Berlin 1982.
Wimmer (Goldner), Yehudit: Jewish Merchants in Ragusa as Intermediaries between East and West in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: The Days of the Crescent. Chapters in the History of the Jews of the Ottoman Empire. Edited by Minna Rozen. Tel Aviv 1996 (Publications of the Diaspora Research Institute 111). pp. 109–120. [in Hebrew].
Winter, Michael: Society and Religion in Early Ottoman Egypt. Studies in the Writings of ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī. New Brunswick/London 1982.
Winter, Michael, The Relations of Egyptian Jews with the Authorities and with the Non-Jewish Society. In: The Jews in Ottoman Egypt (1517–1914). Edited by Jacob M Landau. Jerusalem 1988. pp. 371–420. [in Hebrew].
Yerasimos, Stephane: La Communaute Juive d'Istanbul a la fin du XVIe siècle. In: Turcica 27 (1995). pp. 114–115.
Yi, Eunjeong: Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul. Fluidity and Leverage. Leiden/Boston 2004.
Zilfi, Madeline C.: The Kadizadelis. Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul. In: Journal of Near Eastern Studies 45 (4) (1986). pp. 251–269.

Susanne Härtel

Beyond the master narrative of Sephardic triumph: The Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi (c. 1450–1526) and the negotiation of rabbinic authority in Ottoman Constantinople

Quite often, it is modern narratives that shape our perceptions of the past. They give meaning to historical events and processes, influencing our understanding of past times as historians, as well. In particular, the eastern Mediterranean region around 1500 has been the subject of very prominent narratives: the fall of Constantinople,[1] the loss of freedom and the beginning of Tourkokratia or, quite the opposite, the establishment of a tolerant, multi-religious Ottoman Empire welcoming, among others, hundreds and thousands of Iberian Jewish refugees. These Sephardi Jews, the narrative continues, quickly adjusted themselves to their new environs. Due to their economic success, but also their sheer numbers, they eventually came to dominate the local Greek-speaking Jewish communities, the Romaniotes: "[…] the Sephardim eventually emerged triumphant, succeeding in imposing their will around the turn of the seventeenth century. The Romaniots underwent a gradual process of Judeo-Hispanicization and, except for a few isolated centers […], completely assimilated into the Sephardi group."[2]

I am grateful to several scholars with whom I was able to discuss aspects of this essay and who also helped me with some subject specific details. Dotan Arad (Ramat Gan) read an early draft of the text and commented on it. Markus Koller (Bochum) provided me with important insights into the Ottoman administrational system and relevant terminology. Gül Şen (Bonn) translated and further contextualized two relevant Ottoman manuscripts for me. The discussions and questions in the colloquia of Medieval History in Heidelberg and Tübingen during the winter semester 2022/2023 helped me to refine my arguments and clarify different aspects of the case study at hand. Thankfully, Bill Rebiger (Halle) discussed the essay's final draft with me. William Templer (NE Bulgaria) copyedited the final version of this essay.

1 In modern research, the name Istanbul is often used to refer to the Ottoman period of rule over the city. However, I prefer to use the name Constantinople here, as the focus, as will be presented, is on the Greek Jewish perspective.

2 Benbassa, Esther and Aron Rodrigue: Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries. Berkeley 2000. p. 14.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-004

The story of a gradual Sephardic dominance in the Ottoman lands is a well-established narrative in historiography. Many accounts on the Jewish history of the Ottoman Empire begin with a focus on the arrival of Iberian Jews or western Jews in general in the realm of the sultan, following their fate and long-term developments over the modern centuries.[3] There is, to be sure, a lot of historical evidence behind the narrative of a growing Sephardic dominance in the region, but like any master narrative (*Meistererzählung*), this one also reduces the complexity of cultural contexts to a well-defined scheme. It is endowed with a clear perspective, making the story narratable and providing research with a fixed frame.[4] The power of the, as it were, Sephardic narrative is not least due to the fact that it is interwoven with other master narratives of European historiography like the abovementioned fall of Constantinople, marking a borderline between the Middle Ages and Early Modern Times.[5] In their assertion of epochal change, all these accounts are in agreement.

As much as historiographical narratives help to bring order and meaning to events, they also necessarily omit phenomena and block perspectives that do not easily fit established perceptions of the past. It can therefore be productive to take a perspective that deviates from the common narrative. In this essay, I suggest looking at the situation of the Jewish community of Constantinople (Istanbul) around 1500 from another angle than it is usually perceived. By viewing the events not primarily from a Sephardic perspective, but from a contemporary Romaniote

3 For a recent example, cf. for instance, Hacker, Joseph R.: The Rise of Ottoman Jewry. In: The Cambridge History of Judaism 7: The Early Modern World, 1500–1815. Edited by Jonathan Karp and Adam Sutcliffe. Cambridge 2018. pp. 77–112. Also see inter alia, Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991; Levy, Avigdor: Introduction. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levy. Princeton 1994. pp. 1–150; Ayalon, Yaron: The Jews of the Ottoman Empire. In: The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism. Edited by Alan T. Levenson. Malden 2012. pp. 309–324. Not all accounts necessarily begin with the arrival of the Sephardi Jews, but all authors emphasize the clear caesura and significance of Sephardic immigration to the Ottoman Empire.

4 Concerning the concept of master narrative (*Meistererzählung*), see Rexroth, Frank: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. In: Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen. Edited by Frank Rexroth. München 2007 (HZ. Beihefte Neue Folge 46). pp. 1–22, esp. p. 5.

5 Cf. Höfert, Almut: 'Europe' and 'Religion' in the Framework of Sixteenth-century Relations between Christian Powers and the Ottoman Empire. In: Reflections on Europe. Defining a Political Order in Time and Space. Edited by Hans-Åke Persson and Bo Strath. Brussels 2007 (Multiple Europes 37). pp. 211–230. For political instrumentalizations of the Sephardic narrative with its topos of the sultans as saviors in the Turkish-Jewish discourse, cf. Baer, Marc David: Sultanic Saviors and Tolerant Turks. Writing Ottoman Jewish History, Denying the Armenian Genocide. Bloomington 2020 (Indiana Series in Sephardi and Mizrahi Studies).

one, the openness of the historical situation can be regained.[6] The focus will be on one particular figure, the Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi (Reʾem; c. 1450–1526), and an affair concerning issues of communal representation and taxation he was involved in as a leading halakhic authority in the years 1518 to 1520. Born into a local Greek Jewish family, Mizraḥi witnessed the establishment of Ottoman rule and, later on, an increasing influx of Sephardi refugees into his native city and the surrounding region.[7] With the deviation from the master narrative, different phenomena come into view and new questions open up, potentially leading to a better understanding of the complexities and contingencies of history.

In the following, I will proceed in two steps. In a first part, I will draw a broad panorama of the situation in the eastern Mediterranean region around 1500. Various cultural contexts will be integrated, which then form the basis for the abovementioned case study on the Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi and his halakhic decision in an affair concerning matters of communal representation and taxation. I argue that the different cultural strands briefly outlined in the essay's first part merge in the case study presented thereafter. In a nutshell, the affair in the years 1518–1520 represents the complexity of the historical situation around 1500 much more adequately than does the narrative of a gradual Sephardic dominance. What can only be provisionally sketched and presented here will be analyzed in much greater detail in my current book project on Elijah Mizraḥi and the functioning of his rabbinic authority.[8]

6 See similarly, Rozen, Minna: The Jews of Istanbul in the Ottoman Era (1453–1923) from a Romaniot Perspective. In: Studies in the History of Istanbul Jewry, 1453–1923. A Journey through Civilizations. Edited by Minna Rozen. Turnhout 2015 (Diaspora. New Perspectives on Jewish History and Culture 2). pp. 7–50.

7 For a first view of his life and oeuvre, cf. Hacker, Joseph R.: Mizraḥi, Elijah. In: Encyclopaedia Judaica 14. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 393–395; still valuable is Friedmann, Jehosua: Elijah Mizrachi: The Man and the Period. PhD diss., Yeshiva University 1974 [in Hebrew].

8 In order to shed light on the diversity and scope of rabbinic leadership, a variety of problems Mizraḥi faced will be analyzed in individual case studies. The one discussed here offers a first insight into one of them. Cf. also Härtel, Susanne: A Question of Competition? How to Deal with Inner-Jewish Diversity in Cities of the Ottoman Empire at the Turn of the 16th Century. In: Hamsa. Journal for Judaic and Islamic Studies 8 (2022). https://doi.org/10.4000/hamsa.2775 (14.04.2023); Härtel, Susanne: The Authority to Define a Jew. The Controversy about Levirate Marriage between Jacob Ibn Ḥabib and Elijah Mizraḥi at the Beginning of the Sixteenth Century. In: European Judaism 56,2 (2023). pp. 63–74.

Mediterranean contexts – widening the analytical frame

The Ottoman context

Ottoman conquests had started to change the political landscape of the Mediterranean region since the fourteenth century. The dynasty, named after its founder Osman, prevailed among the various principalities of Asia Minor, thus dominating western and northern Anatolia by the middle of the fifteenth century. At the same time, Ottoman expansions started to extend across the Balkans. Former Byzantine territories and cities fell under Ottoman rule, among them, Adrianopolis (Edirne) in 1365 and, after a period of changing allegiances between Ottomans, Byzantines, and Venetians, Salonica in 1430. The conquest of Constantinople in 1453 after a short siege under Mehmed II (1444–1446; 1451–1481) was part of this ongoing process of Ottoman expansion that continued during the following centuries in southeastern Europe as well as in the Middle East.[9]

Thus, while the capture of the Byzantine capital fits well into the continuum of Ottoman expansion, it nevertheless makes sense to regard it as an important turning point. Not only in the narratives of European historiography does the date enjoy special significance; also in Ottoman studies, the year 1453 is seen as a decisive watershed moment in the history of the emerging empire and its population. The city on the Bosporus became the residence of the sultan. It was from here that the development of a legal and administrative apparatus began linking the center with the provinces.[10] Whereas it had previously been necessary to import scholars due to the lack of a tradition of Islamic learning, the empire now turned into a center of learning itself. Sultanic patronage attracted scholars to the capital in particular. Many of them would later enter the state's bureaucracy.[11] In the course of an extensive construction program, new palaces, mosques, and madrasas were built, which also outwardly illustrated the transformation of the Christian-Byzan-

9 A comprehensive overview of the expansion policy is provided by Imber, Colin: The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power. 3rd ed. London 2019. pp. 1–65. Also cf. Fleet, Kate: The Ottomans, 1451–1603: A Political History Introduction. In: The Cambridge History of Turkey 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. Edited by Suraiya N. Faroqhi and Kate Fleet. Cambridge 2013. pp. 19–43.

10 Cf. the analysis by Barkey, Karen: Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge 2008. pp. 74–93.

11 Cf. Atçil, Abdurrahman: Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire. Cambridge 2017. Esp. pp. 49–116. See also Imber, Ottoman Empire, pp. 213–229.

tine into the Muslim-Ottoman capital. The New Palace (today Topkapı), erected on the acropolis of ancient Byzantium, housed the sultan as well as the center of the imperial bureaucracy.[12]

Ottoman rule affected everybody within the borders of the empire, albeit in different ways. Surveys conducted at irregular intervals constituted an important instrument in order to record the population. One field that intervened with the lives of most subjects was taxation and, more generally, the organization of state revenues. Muslims and non-Muslims alike were obligated to pay various levies in cash, in kind, or in service if they did not belong to the ruling elite, which was exempt from these duties. According to Islamic law, non-Muslims also had to pay the poll tax (*cizye*). In the empire, the treasury levied this tax on households, and communities often paid it, as they did other taxes, as a lump sum.[13] Generally, the state's revenue system depended on many intermediaries and different agents. Levies due to the central treasury alone were accumulated in various forms. Revenues could be collected by local or imperial officials. Alongside of this, tax farming was employed. In this field, individual tax farmers from various religious backgrounds, including Jews, played a particularly important role.[14]

The Romaniote context

With the conquests, many former Byzantine territories fell to the Ottoman Empire. The local Greek-speaking population, as long as people had not fled the conquest, was initially left with little more than to come to terms with the changed circumstances and find its place in the new order. Similar to the Christian population, this also affected the Jewish population, the Romaniotes. These followed their own customs and liturgical rite (*minhag Romania*). They spoke and occasionally also wrote

12 Cf. Kafescioğlu, Çiğdem: Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital. University Park 2009 (Buildings, Landscapes, and Societies 5). Concerning the New Palace, or Topkapı, also see Necipoğlu, Gülrü: Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge 1991.

13 Cf. Imber, Ottoman Empire, pp. 239–259.

14 For a general overview of the classical Ottoman finance system, cf. Darling, Linda T.: Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660. Leiden 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 6). pp. 22–48. See also Gerber, Haim: Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. In: Journal of Turkish Studies 10 (1986). pp. 143–154; Fleet, Kate: Tax-Farming in the Early Ottoman State. In: The Medieval History Journal 6 (2003). pp. 249–258.

Greek, usually in Hebrew characters. This should, of course, not obscure the fact that the majority of learned writings were written in Hebrew.[15]

The Romaniote communities may not be thought of as particularly stable or homogeneous during the fifteenth century. Thus, some of the Jews of Constantinople had certainly lived in the city before the Ottoman conquest. A large proportion, however, had been resettled in the capital from the Balkans and Asia Minor only in the course of Sultan Mehmed II's population policy. In order to rebuild the desolated imperial city and transform it into an Ottoman capital, large population groups had been forcibly relocated on the Bosporus. The policy was not practiced against Jews or non-Muslims as such, but it fundamentally altered the map of Romaniote Jewry. Several places, among them Salonica, lost their Jewish population at that time. In Constantinople, however, Romaniote life was concentrated and organized anew in different Jewish congregations, often named after their members' cities of origin.[16] Thereby, a certain tension between the individual congregations and an overarching communal organization in the city was to remain until the seventeenth century.[17]

Diverse connections between the Jewish settlements now under Ottoman rule and those outside the empire continued to exist. State borders did not stop the exchange between Mediterranean communities in general and between the various Romaniote congregations in particular. Venetian Crete, for example, remained an

15 Concerning language practice and liturgy, cf. Hollender, Elisabeth and Jannis Niehoff-Panagiotidis: Mahzor Romania and the Judeo-Greek Hymn ἕνας ὁ κύριος. Introduction, Critical Edition, and Commentary. In: Revue des études juives 170 (2011). pp. 117–171; also Lange, Nicholas de: A Thousand Years of Hebrew in Byzantium. In: Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda. Edited by William Horbury. Edinburgh 1999. pp. 147–161. Generally, the study of Romaniote Jewry has long been the stepchild of scholarship. Only very few monographs exist. See Bowman, Steven: The Jews of Byzantium, 1204–1453. Alabama 1985 (Judaic Studies Series). Concerning the Ottoman conquest and its aftermath, pp. 171–195. A broad insight into the history and culture of Byzantine Judaism is provided by the different contributions to the collective volume edited by Bonfil, Robert et al. (eds.): Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Leiden 2012 (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14).

16 The resettlement policy was known as *sürgün.* Cf. Hacker, Joseph R.: The *Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries. In: Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership. Edited by Aron Rodrigue. Bloomington 1992. pp. 1–65 (Indiana University Turkish Studies Series 12); Yerasimos, Stéphane: Les déportés et leur statut dans l'empire ottoman (XV^{e}-XVI^{e} siècles). In: Le monde de l'itinérance en méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Edited by Claudia Moatti. Bourdeaux 2009 (Ausonius éditions 22). pp. 515–531.

17 Cf. Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 22). pp. 210–213.

important social and cultural hub. Members of the leading Jewish families of the time were active in Constantinople as well as in Candia.[18] Italy, especially Upper Italy, was also on the Romaniotes' horizon. Quite a few scholars had studied here with central European Ashkenazi rabbis.[19] Around 1500, less than 50 years after the conquest of Constantinople, the Romaniotes, now Ottoman subjects, were on their way to consolidate their communities under the new rule and to resume old Mediterranean connections.

The Sephardic context

Perhaps even more than other communities, Iberian Jews were part of the Mediterranean landscape. Individual families from the Peninsula had also been migrating to the east for some time, integrating into the local communities on site.[20] At the end of the fifteenth century, however, probably one of the greatest refugee crises in history occurred, the consequences of which directly affected the Romaniotes in the Ottoman Empire: the expulsion of the Jews from the Iberian Peninsula. In March 1492, the Catholic monarchs issued the Edict of Expulsion, presenting Jews with the alternative of either converting or leaving the country within four months. Those Jewish families who had initially fled to neighboring Portugal were forcibly baptized in 1497. Finally, in 1498, the Jews were expelled from Navarre.[21] What can be sketched so soberly in a few sentences is considered one of the greatest catastrophes in Jewish history. As such, the contemporaries already recorded the events that are considered to mark a watershed moment also in modern historiography.[22] The expulsion and flight from the peninsula was followed by an odyssey of continued migration for the vast majority of Iberian Jews.

18 Cf. Paudice, Aleida: Between Several Worlds: The Life and Writings of Elia Capsali. The Historical Works of a 16th-Century Cretan Rabbi. Munich 2010 (Forum europäische Geschichte 7). Esp. pp. 20–37, 39–52; Lauer, Rena N.: Colonial Justice and the Jews of Venetian Crete. Philadelphia 2019 (The Middle Ages Series). Esp. pp. 43–45.

19 See Ta-Shma, Israel: Rabbinic Literature in the Late Byzantine and Early Ottoman Periods. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Edited by Avigdor Levy. Syracuse 2002. pp. 52–60.

20 Cf. Lauer, Rena N.: Cretan Jews and the First Sephardic Encounter in the Fifteenth Century. In: Mediterranean Historical Review 27 (2012). pp. 129–149; Lauer, Colonial Justice, pp. 36–37.

21 For a comprehensive account of the expulsion of the Jews from the Iberian Peninsula, see Beinart, Haim: The Expulsion of the Jews from Spain. Oxford 2005 (The Littman Library of Jewish Civilization).

22 Cf. Yerushalmi, Yosef Hayim: Exile and Expulsion in Jewish History. In: Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391–1648. Edited by Benjamin R. Gampel. New York 1997. pp. 3–24.

The first destinations they reached were often the coasts of North Africa, but also individual Italian cities. Those refugees who arrived in the Ottoman Empire and in cities such as Constantinople and Salonica in the years and decades after 1492 had often been on the run for months and years beforehand.[23]

To understand the fate of the Iberian refugees and the history of their communities, two factors need to be taken into account. On the one hand, the Iberian Jews, the Sephardim, came as supplicants in need of help. Families had been torn apart. Possessions had been lost.[24] Many of them must have been traumatized after all they had experienced. In their misery, they had to rely on charity from the local Jewish population. On the other hand, the Iberian Jews came as proud Sephardim and heirs to a centuries-old tradition. Their sages, many of whom were to be found among the refugees, were preeminent in a wide variety of fields of knowledge. At the same time, they were welcome under Ottoman rule, which was in need of immigrants, especially those possessing international contacts and diverse expertise.[25]

In the long run, therefore, the history of the Sephardi Jews in the Ottoman Empire is a success story that has, as mentioned above, often been told. But unlike us today, the contemporaries did not know the course of further history. They had to act, react, and interact in a situation whose outcome they could naturally not foresee. Leaving the master narrative of a gradual Sephardic dominance aside for an instant will make it possible to approach a particular historical constellation in which the very different contextual strands merged in a specific moment of history.

---

23 Cf. Ray, Jonathan: After Expulsion. 1492 and the Making of Sephardic Jewry. New York 2013. Esp. pp. 42–50.

24 With regard to the efforts of the refugees to save books and writings, the material basis of their tradition, see Härtel, Susanne: "Alles, was der Hagel übrig gelassen hat". Die Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel und die Rettung der Bücher. In: Rettung als Konzept – Interdisziplinäre Lesarten. Edited by Manja Herrmann et al. Berlin 2021 (Jahrbuch Selma Stern Zentrum für jüdische Studien Berlin Brandenburg 7). pp. 73–87.

25 Cf. the apt characterization of the ambivalent status of the Sephardi refugees by Hacker, Joseph R.: Pride and Depression – Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire. In: Culture and Society in Medieval Jewry – Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson. Edited by Menahem Ben-Sasson et al. Jerusalem 1989. pp. 541–586 [in Hebrew]. For an overview of the subsequent broad intellectual activity of Sephardi Jews in the Ottoman Empire, see also Hacker, Joseph R.: The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Jewish Thought in the Seventeenth Century. Edited by Isadore Twersky and Bernard Septimus. Cambridge 1987. pp. 95–135.

The case study – how the different strands merge in the halakhic decision of Rabbi Elijah Mizraḥi

Elijah Mizraḥi was born in Constantinople in the middle of the fifteenth century, in the midst of the changing, turbulent world described above. It was in the newly established Ottoman capital that he received his education in rabbinic as well as general studies. Early on, he was able to gather a circle of students around him, heading his own school. Around the turn of the century, Mizraḥi was considered the leading authority among the Romaniote Jews of the capital. He fulfilled important judicial functions until his death in 1526.[26]

Elijah Mizraḥi is known not only as a community leader, but also as a scholar. He wrote on secular subjects like mathematics as well as on religious matters. Up to the present, the bulk of his scholarly fame rests upon a super-commentary to Rashi's commentary on the Torah, one of the most authoritative works of Jewish tradition to this day. My interest is mainly in Mizraḥi's writings in the field of Jewish law (halakha). Especially his legal opinions (responsa) provide important insights into the scholar's activity as community leader: In response to a current query or a contemporary conflict, the rabbinic scholar made a legal decision, often preceded by detailed deliberations.[27] Mizraḥi could not demand allegiance qua office. His position was not the result of an official appointment by the Jewish community or even by the sultan as older scholarship had assumed.[28] His authority as a rabbinic scholar was ultimately based on the willingness of his co-religionists to recognize him as a halakhic arbiter or decisor – ideally on the basis of his convincing argumentation and the possibility of broad acceptance among the various Jewish traditions. A sociologically-oriented reading of the responsa that takes the cultural contexts of their composition into account makes it possible to reconstruct the scholar's strategies for gaining recognition in a particular historical constellation.[29]

---

26 Cf. the literature mentioned in footnote 7 above.

27 A concise introduction to the genre of responsa literature is provided by Slepoy, Vladislav Zeev: Form und Funktion rabbinischer Responsen – eine rechtsvergleichende Perspektive/Form and Function of Rabbinic Responsa – Comparative Law Perspectives. In: Ancilla Iuris 123 (2018). pp. 124–149.

28 Cf. Hacker, Joseph R.: The "Chief Rabbinate" in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Century. In: Zion 49 (1984). pp. 225–263, esp. pp. 251–255 [in Hebrew].

29 Concerning the methodological approach, cf. Saperstein, Marc: Leadership and Conflict. Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture. Oxford 2014 (The Littman Library

Around 110 of Mizraḥi's legal opinions have been handed down in two responsa collections. The first of them appeared in print in Constantinople in the years 1559–1561, some thirty years after the scholar's death.[30] The case study presented here is largely based on the analysis of a legal opinion from this first collection. The events described in the text that prompted Mizraḥi's involvement and decision date from the years 1518–1520.[31] It is hardly possible to make precise statements about Jewish population numbers in Constantinople at this time. Emigration figures to the Ottoman Empire continue to be highly controversial, relying in the main on an interpretation of different Ottoman capital tax registers. Some scholars have estimated for Constantinople that in the 1530s already more than half of the city's Jews were of Iberian origin. Others tend to assess the Iberian share as lower, also referring to the insufficient documentation before the end of the sixteenth century.[32] It is safe to assume, however, that during the events at the center of attention here, Sephardic migration in the city had already reached its first peak, significantly changing the make-up of the Jewish population.

The affair of the community official Shalti'el

At the center of Mizraḥi's legal opinion in the case at hand is the Jewish community official Shalti'el, particularly his removal and later reinstatement into office. The case is known in the scholarly literature. It has been interpreted in different ways by various researchers.[33] Especially Mark Epstein, Rivka Cohen and Minna

of Jewish Civilization). Esp. pp. 5 f., 29 f.; in particular also Weinstein, Roni: Joseph Karo and Shaping of Modern Jewish Law. The Early Modern Ottoman and Global Settings. London 2022. Esp. pp. 4–9 with a survey of modern research of halakha and history of halakha.

30 So far, only traditional editions are available. See Mizraḥi, Elijah: Teshuvot she'elot. Constantinople 1559–1561 (Jerusalem 1938). In 1647, another collection of Mizraḥi's legal opinions was published in Venice. See Mizraḥi, Elijah and Elijah Ibn Ḥayyim: Mayim ʿamuqqim. Venice 1647 (Berlin 1778).

31 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, pp. 32–35.

32 Cf. Rozen, Minna: A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453–1566. Leiden 2010 (The Ottoman Empire and its Heritage 26). Esp. pp. 50–54. In his evaluation of the Ottoman documentation, Stéphane Yerasimos is more sceptical, generally assuming lower population figures. Cf. Yerasimos, Stéphane: La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI^{e} siècle. In: Turcica 27 (1995). pp. 101–130, esp. pp. 103–105.

33 See, inter alia, Hacker, Chief Rabbinate, p. 251; Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden 1984. pp. 22, 24 f.; Bornstein-Makovetsky, Leah: Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries.

Rozen have dealt with Shalti'el, paraphrasing the events and providing some illuminative background information.[34] Overall, scholarly interests have mainly focused on questions of community organization and the office which Shalti'el apparently held. What has not been adequately examined yet is Mizraḥi's position in the entire affair and the question of what strategies he pursued under specific circumstances that were not under his control. I wish to argue that the particular Ottoman, Romaniote and Sephardic contexts outlined above need to be taken into account in order to understand the role of Mizraḥi's argumentation in this case.

What then does the text of the legal opinion, covering in quarto about three and a quarter pages, tell us? The events as they are described can be briefly paraphrased in the following way:[35] the Jewish community official Shalti'el apparently mediated between the Jewish community and the Ottoman government. Shalti'el was removed from office, however, and forbidden to hold office again by threat of *ḥerem*. This meant that if he did not obey, he would be placed under the Jewish ban, the *ḥerem*, excluding him from the community. The communal covenant was dated the 14th of Heshvan 5279, that is October 19th 1518 of the Common Era. More than one and a half years later, on the 11th of Sivan 5280, that is May 28th 1520, Shalti'el is said to have gathered together all the leaders of the congregations in Constantinople (*kol memunei ha-qehillot*). He asked them to lift the aforementioned ban and restore him to his previous position. According to the text, the congregational leaders followed Shalti'el's request insofar as they reinstalled him, stipulating specific conditions in writing for his exercise of office. They also wished to lift the previous ban, but at this point Mizraḥi interfered. If we follow the text, Mizraḥi asked the Jewish leaders to inform their congregations first. The leaders did as they were told. When they came back, confirming an overall congregational consent, Mizraḥi himself lifted the ban. Furthermore, he supervised the implementation of the new agreement with Shalti'el. In order to appease any possible opposition to the proceeding, he formulated a halakhic justification of his decision and had it signed by a number of rabbinic colleagues. That is the story according to the legal opinion at hand.

In: Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership. Edited by Aaron Rodrigue. Bloomington 1992 (Indiana University Turkish Studies Series 12). pp. 87–121, esp. pp. 93–95.

34 Cf. Epstein, Mark Alan: The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 56). Esp. pp. 62–68; Cohen, Rivka: Constantinople, Salonica, Patras. Communal and Supracommunal Organization of Greek Jewry under Ottoman Rule (15th–16th Centuries). Tel Aviv 1984 (Greek Jewish Themes in Historical Perspective 3). Esp. pp. 64–66, 71–80 [in Hebrew]; Rozen, History, pp. 29, 74 f., 79, 83, 204. Rozen also translated large parts of the legal opinion into English. Cf. Rozen, History, pp. 318–322.

35 See here and in the following, Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, pp. 32–35.

Ottoman-Jewish entanglements: the reasons for Shalti'el's deposition

The halakhic text is, however, not entirely clear. Whereas certain aspects are elaborated in great detail, other information seems to be missing. One wonders what the actual reasons were for Shalti'el's deposition in the first place. Why was he threatened with *ḥerem?* And who threatened him with it?

At first glance, one might suspect some kind of serious wrongful behavior on Shalti'el's part. In this case, Shalti'el would have been forced to undergo a penitential ritual. One might have in mind the prominent example (albeit considerably later) of Uriel da Costa.[36] However, this was not the case. Mizraḥi later lifted the ban without any penitential elements being involved. It also remains unclear what happened in the year and a half between the threat and the eventual lifting of the ban. Had Shalti'el complied with the communal covenant? Or had he remained in office, thereby accepting his, as it were, excommunication from the Jewish community? A ban could take various levels of exclusion. In the present case, it would apparently have meant total social and religious exclusion. For if Shalti'el or any of his sons violated the stipulations agreed upon, the text proclaims, the community was to oppose Shalti'el and persecute him until he was destroyed. No Jew was to come to his aid. At the same time, for those who then continued to cooperate with Shalti'el, no Jew was to mourn or appear at his funeral and burial. Marriage to him, his children or grandchildren was to be forbidden.[37] Concerning the question of who initially imposed the threat of banishment, the wording was only very general. According to the text, "all the Jews of Constantinople" (*kol Yisra'el she-be-Qonsṭandinah*) had agreed with the judgment:

> These are the words of the covenant made by all the Jews of Constantinople, may God protect and redeem them, this day, 14th of Heshvan 5279 [October 19th 1518]. Being that many people suffered from the previous *qahyialiqi*, which it has been until today, they agreed and accepted upon themselves that Rabbi Shalti'el, who was the *qahyi'a* until this day – and also his sons with him –, from this day forward, will not accept [the position of] *qahyialiq*, neither he, nor

36 Cf. Kaplan, Yosef: The Social Functions of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century. In: Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, 28 November – 3 December 1982. Edited by Jozeph Michman. Jerusalem 1984. pp. 111–155, esp. p. 111.

37 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32. On the Jewish ban in general, cf. Cohn, Haim Hermann: Ḥerem. In: Encyclopaedia Judaica 9. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 10–16. For individual insights into contemporary and later excommunication practices in Italian and Ottoman Jewish communities, cf. Bonfil, Robert: Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy. London 1993 (The Littman Library of Jewish Civilization). pp. 65–75; Ben-Naeh, Jews, pp. 223, 301 f.

> any of his sons, neither by himself nor by means of others, even if the government, may God protect and redeem it, compels him to accept it, [...].[38]

There are some scattered hints provided by the text with regard to the Jewish community's discontent and Shalti'el's possible misconduct. These scattered hints may help to get a step further in reconstructing what had happened, also taking the Ottoman context closer into account. It is said, as quoted above, that "many people suffered from the previous *qahyialiqi*, which it has been until today." The Ottoman term designated the office Shalti'el had apparently held, which I will elaborate on further below. But what was the suffering all about? At the end of his written legal opinion, Mizraḥi emphasizes Shalti'el's merits. However, these merits, it seems, had the potential to turn into a threat and a danger. According to the text, Shalti'el was a highly influential person who had access to the highest Ottoman government circles:

> All acknowledge that he has the power to stand in the king's palace, to cancel a minister's order against a Jew with the power of the ministers [who are allowed] to see the king's face, that he is like a son of the family. Therein lies a great benefit to the Jews, without a doubt.[39]

It was a rare privilege to see the face of the king, meaning the sultan. If Shalti'el knew those well who met the Ottoman ruler in person, he was able to exert his influence with the leading divan dignitaries. Moreover, his comparison to a son of the family seems to imply that Shalti'el himself could enter the palace and its courts, housing the empire's central administrational institutions.[40] With this in mind, it made complete sense that the congregational leaders would stipulate specific conditions when reinstating Shalti'el into office. He was

---

38 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32:
אלה דברי הברית אשר כרתו כל ישראל יצ"ו שבקושטדינה היום י"ד לחשון הרע"ט בהיות שנצטערו אנשים רבים מהקייהיליקי שעבר עד היום קיימו וקבלו עליהם שר' שלתיאל שהיה קהייא עד היום וקבלו גם בניו עמו שמהיום ואילך לא יקח קהייליק לא הוא ולא א' מבניו לא מעצמו ולא ע"י אחרים ואף אם מהמלכות יצ"ו יכריחוהו שיקבלהו [...].
In my translations I follow the already existing translation by Minna Rozen. Cf. Rozen, History, pp. 318–322, here p. 318.

39 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 34:
[...] כלם מודים שיש לו כח לעמוד בהיכל מלך לבטל גזירת השר שגזר על היהודי עם כח השרים רואי פני המלך שהוא כבן בית עמהם שבזה יש תועלת גדולה ליהודים בלי ספק.
The translation is by Rozen, History, p. 321 (slightly revised).

40 Cf. Necipoğlu, Architecture. Concerning the court ceremonial and conduct emphasizing the sultan's seclusion from his subjects, esp. pp. 15–22.

> not to do anything small or great in any general matter concerning the government or concerning the judges or the (highest) judge, or any minister in the world except with the consent and advice of the leaders appointed by the congregations among themselves, and he would not be permitted to come between two people of a quarrel to support one and oppose the other, except with the consent of the leader of their congregation, and he shall do good to all Jews with all his strength.[41]

Again, Shalti'el's connections to leading or even the highest-ranking divan dignitaries are made explicit. The influence Shalti'el apparently enjoyed in Ottoman ruling circles, however, simultaneously removed him from the control of the Jewish congregations and allowed him to act independently. That is why the Jews of Constantinople had deposed him from his office, forbidding him to ever hold office again by threat of *ḥerem.*

Not all Sephardim are the same: who was Shalti'el?

If Shalti'el was such an influential and uncontrollable person, one certainly wonders, then, why he was later reinstated to his office. The question of who Shalti'el actually was may help look at the events from yet another angle, eventually better understanding Mizraḥi's position in the whole affair.

Someone in Shalti'el's position must have been a native to the region. It can be assumed that he would not have been able to gain access to Ottoman government circles without absolute familiarity with the system. Above all, Ottoman language skills must have been a requirement in order to establish this kind of business relationship. Most likely, the Ottoman palace was more multi-lingual than any other court at this time.[42] Also, certain kinds of expertise, for example in the medical field, would have allowed entry without requiring special language skills. One

---

41 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32:
[...] שלא יעשה שום דבר קטן או גדול בשום דבר כללי עם המלכות או עם השופטים או עם הדיין או עם שום שר שבעולם אלא ברשות ובעצת הממונים שימנו הקהלות מביניהם ושלא יורשה להכנס בין שני בעלי הריב לעזור לזה ולנגד לזה אלא ברשות הממונה של קהלתו ושייטיב לישראל בכל כחו.
The translation is by Rozen, History, p. 319 (slightly revised). Exactly which offices are designated by means of the Hebrew terminology cannot be clearly identified. Minna Rozen supposes that the "judge" (*ha-dayyan*) mentioned in the text actually refers to the *şeyhülislam*, i. e., the chief jurist in the capital, head of the religious-legal hierarchy in the Ottoman Empire. Cf. Rozen, History, p. 319.
42 Veinstein, Gilles: The Ottoman Administration and the Problem of Interpreters. In: The Great Ottoman-Turkish Civilization 3. Edited by Kemal Çiçek. Ankara 2000. pp. 607–615, esp. pp. 607–611; Dursteler, Eric R.: Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean. In: Past & Present 217 (2012). pp. 47–77, esp. pp. 53–56.

might think of prominent Jewish physicians at the sultan's court at this time.[43] However, Shalti'el's activities at the palace as described above required special negotiation and communication skills that only a native to the region would have mastered at this time.

Some scholars have speculated about Shalti'el being of Iberian origin, albeit providing little evidence.[44] I would not dismiss this option easily, though.[45] Shalti'el could have been of Iberian origin if he was the descendant of a Sephardi family that had previously migrated to the eastern Mediterranean region. Already the period following the events of 1391 in Spain had witnessed a significant number of Iberian Jews settling, for example, on the island of Crete.[46] And in fact, the prominent Sephardi family of Shalti'el was counted among the island's immigrant Jews. It might very well be that the community official Shalti'el was a member of the extended family, Shalti'el being a family name and not a first name.[47] Contacts between the Jewish communities in Venetian-controlled Crete and Ottoman Constantinople certainly existed in those days. Members of elite families like the Shalti'el or Capsali, to name another prominent family from the region, commuted across political borders, maintaining their networks on either side.[48]

---

43 Cf. Heyd, Uriel: Moses Hamon. Chief Jewish Physician to Sultan Süleymān the Magnificent. In: Oriens 16 (1963). pp. 152–170; Asutay-Effenberg, Neslihan: Von Granada nach İstanbul. Wo lebte Moses Hamon in İstanbul? In: Von Gibraltar bis zum Ganges: Studien zur Islamischen Kunstgeschichte in memoriam Christian Ewert. Edited by Marion Frenger and Martina Müller-Wiener. Berlin 2010 (Bonner Asienstudien 7). pp. 9–17.

44 Cf. Epstein, Ottoman Jewish Communities, p. 62; Shmuelevitz, Jews of the Ottoman Empire, p. 22; Bornstein-Makovetsky, Jewish Lay Leadership, p. 94. Sometimes reference is made to the alternative name Salto, under which Shalti'el is listed in the Ottoman sources, but once also in the responsa collection. This name, it is claimed, was a Spanish one.

45 So does Rozen, History, p. 75 with annotation 39.

46 Cf. Lauer, Cretan Jews. Rivka Cohen also suspects an early migration from the Iberian Peninsula; cf. Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, p. 65.

47 Cf. the mentions of the family name in the Takkanot Candia, the legal statutes of the Candian Jewish community on Crete. See Statuta Iudaeorum Candiae eorumque memorabilia. Edited by Elias S. Artom and Umbertus M. D. Cassuto. Jerusalem 1943. No. 88, pp. 109 f., here p. 109: *ha-rav rabbi Shalti'el* (הר"ר שלתיאל). The entry is very probably from the 1530s. Other documents in the edition also refer to the "house of Shalti'el" (*beit Shalti'el;* בית שלתיאל); see Statuta Iudaeorum Candiae, no. 64, pp. 65–67, here p. 66; no. 70, pp. 72 f., here p. 73; no. 72, pp. 76 f., here p. 77 etc. The Shalti'el were a relatively prominent family on Crete at this time. For the broader context, cf. also the history of the Shalti'el family, written by a descendant. See Shaltiel-Gracian, Moshe: Shaltiel. One Family's Journey through History. Chicago 2005.

48 Cf. Paudice, Between Several Worlds, esp. pp. 39–52. Prominent representatives of the Capsali family included Moses ben Elijah Capsali (c. 1420–c. 1500), the Romaniote authority in Constantinople in the second half of the fifteenth century, and Elijah Capsali (c. 1483–1555), rabbi and historian of Candia, Crete.

As mentioned above, the office Shalti'el apparently held was designated by the terms *qahyialiqi* and *qahyi'a.*[49] The relevant Ottoman terminology is known from state administration from the fifteenth century onwards, referring, among others, to deputy officials in the government or wider state administration. Moreover, the office of *kâhya* or, alternatively written, *ketkhudā* designated the head of a guild who dealt with the material and administrative aspects of the association. These guild *ketkhudās* also represented the guild vis-à-vis the authorities.[50] The legal opinion at hand is the first known case of the term being used in the context of a Jewish community.[51] Apparently, it was reasonable for contemporaries to understand Shalti'el's office in reference to the term *kâhya.* He fulfilled representative duties and mediatory tasks for the Jewish community vis-à-vis the Ottoman government, as described above, based not least on his influence in the highest palace circles. Similar to the *kâhya* of a guild, he was also entrusted with material and administrative matters concerning the state's revenue collection. The legal opinion mentions the payment of taxes in general, but also specific types of levies, the collection of which Shalti'el apparently oversaw or for the collection of which he himself was responsible.[52]

It is only possible to speculate as to why Shalti'el's activities may have given rise to conflict at this particular time. Among others, there is mention of *salgun* or *salgın*[53], a tax levied in wartime, often on an exceptional basis and for a limited period. Was the community extraordinarily burdened in these years when Sultan Selim I (1512–1520) conducted several military campaigns in the east of the empire? And how did the allocation of these and other regular levies among the Jews in the capital work? Not everyone was equally affected by other levies mentioned in the halakhic text. Thus, reference is made to the activity of money-changing (*sarra-*

49 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32, 34.

50 See Orhonlu, Cengiz and Gabriel Baer: Ketkhudā. In: The Encyclopaedia of Islam 6. 2nd ed. Leiden 1978. pp. 893 f. Whereas the term *kâhya* refers to the office, the term *kâhyalık* denotes the activity of the office holder.

51 Cf. Lewental, D. Gershon: Kethüda (Kâhya, Heb. Shtadlan). In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World 3. Leiden 2010. pp. 130 f.

52 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32. Also cf. Rivka Cohen's reflections on understanding Shalti'el's office in the context of the Ottoman administration and the guild system: Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, esp. pp. 66–71. The responsum does not explicitly mention the poll tax (*cizye*) to be paid by non-Muslims, whose levy does not seem to have played any particular role in the present case.

53 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32: שלגין. Cf. İnalcık, Halil: An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1: 1300–1600. Cambridge 1997. p. 97.

flık[54]). Affluent members of this profession are known to have invested in state enterprises like mines, saltpans, mints, and others. Had money been lost in these rather risky business undertakings? At the financial interface between the Jewish community and the Ottoman government, various social conflicts could erupt, for which someone in an intermediary and influential position like Shalti'el might have easily been held responsible. Consequently, people were likely to have demanded his deposition.

Be that as it may, the question remains as to whether the Jewish community had any say at all in Shalti'el's deposition and, even more so, in his later reinstatement. It is Mizraḥi himself who provides the answer, not when he describes the events and his decision, but casually in another context, at the end of one of his other legal opinions. He explains why it had taken him so long to answer a query. He refers to the trouble he had due to his students and communal conflicts.

> [...], because I was very concerned with various troubles, partly because of the students, partly because of the congregations that were divided into different factions because of our sins due to the disagreement regarding Rabbi Shalti'el, *ha-nagid*, may God protect and redeem him, whom the king, may God protect and redeem him, already ordered to be reinstated to his position.[55]

---

54 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32: שרפליקי. Cf. Darling, Revenue-Raising, p. 320. Concerning tax farming, see the literature mentioned above in footnote 14. Minna Rozen assumes that the term *sarraflık* denotes a corvée for operating mines, as it is known from later sources; cf. Rozen, History, p. 318; Rozen, Minna: The Corvée of Operating the Mines in Siderokapısı and its Effects on the Jewish Community of Thessaloniki in the 16th Century. In: Balkan Studies 34 (1993). pp. 29–47, esp. p. 39. Finally, a third kind of tax is mentioned in the legal opinion at hand: *yolgidish* (יולגידיש). It is possible that this is a reference to a tax for the construction and use of roads; cf. Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, esp. p. 72; Rozen, History, p. 318.

55 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 14, pp. 30–32, here p. 32:
מפני שאני טרוד הרבה בכמה מיני טרדות קצתם מהתלמידים וקצתם מהקהלות אשר בעוונותינו נחלקו לכמה אגודות מסבת החלוק מר' שלתיאל הנגיד יצ"ו אשר כבר גזר המלך יצ"ו להשיבו על כנו.
Interestingly, Shalti'el is awarded the title of *nagid* here, which from the late fifteenth century denoted Jewish notables in North Africa who had close ties with local Muslim rulers and acted as intermediaries between them and the Jewish communities. This meaning would be consistent with Shalti'el's position described in the text. It is less likely that Shalti'el was actually distinguished as a community leader, as had been the meaning of the term in the Mamluk Empire until 1516. Cf. Bareket, Elinoar: Nagid. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World 3. Leiden 2010. pp. 540–544. See also the wording of the communal covenant quoted above that Shalti'el should never again hold office, even if the government compelled him to do so. Note footnote 38 above. A possible intervention on the part of the Ottoman government was thus probably already assumed at the time of Shalti'el's deposition.

From this quotation, it is clear that it was not the Jews of Constantinople who decided to reinstate Shalti'el, but the Ottoman government. Could the Jews or their representatives have resisted the order? I doubt it, at least not without paying a price. This information adds another important piece to the puzzle: Shalti'el had apparently enjoyed such an influential position that he was able to act independently and without community control. Moreover, he was active in an area where social tensions could easily arise and be unleashed upon him. In such a situation, the Jews of Constantinople had apparently deposed him, forbidding him to ever hold office again, by threat of *ḥerem.* However, it was ultimately not in their power to do so. The Ottoman government, we may assume, was not interested in any change of office. The order was given to reinstate Shalti'el, keeping him in office. This assumed process also coincides to some extent with the mentions of Shalti'el (under the name Salto) in Ottoman administrative sources known so far. In these documents, he appears primarily as a superordinate tax collector and tax farmer, who was thus primarily involved in the Ottoman administration apparatus with its regulations, rather than as an official responsible to the Jewish community in Constantinople.[56]

How did things present themselves from Shalti'el's perspective? One wonders to what extent the communal deposition and the prohibition to ever hold office again under threat of banishment had actually affected his daily life. He was

56 Mark Epstein provides facsimile editions of two relevant Ottoman administrative sources, part of a register recording payments by Shalti'el and apparently a petition to the sultan regarding Shalti'el; see Epstein, Ottoman Jewish Communities, pp. 288 f. A Hebrew translation of the first document was made by Haim Gerber; cf. Gerber, Haim: Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. Jerusalem 1982 (Jewish Historical Sources), No. 1, p. 81 [in Hebrew]. I am grateful to Gül Şen for insights into these Ottoman texts and her translations. The documents provide further information on Shalti'el's fiscal activities. The petition also reveals that Shalti'el faced further opposition from within the Jewish community. In the individual case at hand, he is accused of having enriched himself with inheritance funds entrusted to him. The petitioner addressed his petition to the sultan after having failed to achieve anything in his case within the Jewish community. According to his statement, the community was aware of the matter but afraid to testify under oath. The question of Shalti'el's opponents in the community needs further clarification. In contrast to Rivka Cohen, I do not think that social conflicts were decisively superimposed on questions of congregational belonging; cf. Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, esp. pp. 74–79. I will deal with this aspect in more detail elsewhere. Epstein himself only briefly paraphrases the contents of the Ottoman administrative sources in his book; see Epstein, Ottoman Jewish Communities, pp. 62 f., 66 f. Regarding the differing conceptions of Shalti'el's position in Hebrew and Ottoman sources, vide also: Rozen, History, pp. 74 f. There exists further documentation of the office of *kâhya* in Jewish contexts from later periods, especially the seventeenth century, also partly based on Ottoman sources; see Ben-Naeh, Jews, pp. 203–205. I would hesitate, however, to apply these findings without further ado to the beginning of the sixteenth century.

the scion of a prominent Jewish family in the region, linguistically and culturally acculturated, maintaining good relations with high-ranking divan dignitaries and direct contacts to the Sublime Porte. If all acknowledged, as the legal opinion quoted above states concerning Shalti'el's connections to the palace, "that he is like a son of the family,"[57] one may question the strength of his integration in Jewish communal life. Did he and his family – his sons were included in the original deposition – continue to attend synagogue prayer on the Jewish High Holidays? They certainly remained dependent on religious services provided exclusively by the Jewish community as, for example, in the case of various life cycle events (marriage, *brit milah*, *bar miṣvah*, burial in a Jewish cemetery, etc.). The celebration of these rituals was of great importance, but they also marked exceptional dates. Shalti'el and his family may very well have been able to spend the one and a half years between his (attempted) removal and reinstatement in office outside the community, thus not complying with the communal covenant. In his intermediary position between the Jewish community and the Ottoman Palace, it might be illuminating to understand Shalti'el in analogy to the figure of the Court Jew known from European historiography, who was often independent enough to pursue his own agenda.[58] In any case, the power of the Jewish community to control or even restrain Shalti'el must have been very limited.

Romaniote agency: Mizraḥi's negotiation of the case

The situation the Jewish community found itself in around 1520 was not an easy one. The Jews of Constantinople were forced to reinstall an influential person into office who they had previously agreed should never again hold such a position or be banished forever. On the one hand, there had apparently been an order from the Ottoman government to reinstall the Jew Shalti'el. It seems that the palace appreciated his reliable services to the state treasury, thus urging the community to continue cooperation with him. The Jewish community was not in a position to resist the imperial order. On the other hand, the Jews were hardly able to exert any particular pressure on their co-religionist Shalti'el, at least not in the short term. The strongest means of pressure available, the threat of banishment, may not even have particularly distressed the scion of an established, acculturated elite

57 See footnote 39 above.

58 For the suggestion of applying the concept of Court Jews as established by Selma Stern in the historiography on early modern Europe also to phenomena in Islamic countries, cf. Ben-Naeh, Yaron: Ottoman Jewish Courtiers: An Oriental Type of the Court Jew. In: Jewish Culture and History 19 (2018). pp. 56–70.

family in the region, let alone persuaded him to give in and resign from an office that allowed him to cultivate relations with the highest palace circles.

The question remains as to how the Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi proceeded in this challenging situation. What strategies did he pursue under these specific circumstances that were not under his control? In contrast to the majority of previous scholarship, I do not understand Mizraḥi's position as one characterized by weakness.[59] Quite the opposite, I wish to argue that Mizraḥi successfully negotiated the case, succeeding in constituting himself as the authority of all Jews of Constantinople. He claimed an authority that was to be recognized across the capital's different congregations.[60] As difficult as the situation was, Mizraḥi knew how to solve the situation in an elegant and diplomatic way, at the same time consolidating his authority.

In order to reinstate the community official Shalti'el, it was necessary to lift the ban previously imposed on him. Formally, this was a privilege reserved solely for the religious authority of the rabbi, the *ḥakham.* By the sixteenth century, however, it seems to have already become customary to obtain the approval of both community leaders and rabbis when declaring or lifting a ban.[61] In the text at hand, it was exactly at this point in the story that Mizraḥi interfered, declaring for himself the right to annul the ban.[62] He was able to use, in effect, the community's desperate situation to his own advantage. When the community was practically forced to lift the ban due to outside Ottoman pressure and loss of control over Shalti'el, Mizraḥi jumped in and claimed jurisdiction over the case.

There is a lot of rhetoric involved in the depiction of events that we primarily know, we should not forget, through Mizraḥi's legal opinion. This includes the vague description of the initial imposition of the *ḥerem*, as quoted above,[63] the rather implausible statement that Shalti'el himself would have asked for an annul-

59 See inter alia, Hacker, Chief Rabbinate, p. 251; Epstein, Ottoman Jewish Communities, pp. 61–63; Shmuelevitz, Jews of the Ottoman Empire, p. 22. The sole existence of the office of *kâhya* is interpreted as a weakness on the part of Mizraḥi, who would now have been considered only a religious leader surrendering the external representation of the community. Considering the sparse documentation of the office in this early period, I find it hard to make such general statements about the overall communal structure, but prefer to analyze the argumentation in the specific case at hand.

60 Cf. similarly Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, p. 80. Rivka Cohen emphasizes the achieved unity among the capital's Jewish congregations, which she considers as Mizraḥi's merit.

61 Concerning the Ottoman Empire, cf. Ben-Naeh, Jews, pp. 301f.; concerning Italy, cf. Bonfil, Rabbis, pp. 65–82.

62 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32.

63 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32. See footnote 38 above.

ment of the ban,[64] and the emphasis placed on Shalti'el's merits, underscoring that no other person was fit to do his job.[65] Mizraḥi had to promote what was an inevitable decision to the Jewish community. As I see it, he succeeded by pursuing two strategies, at times conflicting, at times complementing each other. On one hand, Mizraḥi was eager to include the congregations in the decision process. He effectively followed a strategy of democratization. We may recall that he asked the Jewish leaders to inform their congregations about the envisaged course of action. Only after their return and confirmation of their overall consent did Mizraḥi lift the ban. The text of the responsum reads:

> And I, the troubled and humbled, prevented them. And I said: "Although all the leaders had signed it [the stipulated conditions for Shalti'el's exercise of office], it is not proper to lift the ban until morning, so that the leaders may go to their congregations and inform them of what had happened today, and in the morning, all the leaders will come, and we will lift the ban, with everyone being present. And so, there will remain no point of attack for not one congregation among the congregations, saying, 'If we had known this, we would not have agreed to the lifting [of the ban]'."And in the morning, all the leaders of all the congregations came, and we thoroughly investigated whether there was any congregation whose leader had not come, and all of them answered and said that all were here and present with us today.[66]

On the other hand, Mizraḥi insisted on the approval of his religious expertise. He followed, as it were, a strategy of expertization. The legal opinion describes in detail the ritual annulment of the ban and reinstatement of Shalti'el to his office: both Mizraḥi and Shalti'el held Torah scrolls during the procedure, reading aloud what was agreed upon and affirming congregational consent.

> And I immediately stood up and gave a Torah scroll to Rabbi Shalti'el to hold by him, and I took another Torah scroll to hold by myself, and I said to all the leaders of the Jews with all of them being present: "Today, all of you are standing before the Lord your God, your leaders, your tribes, your elders, every man of Israel. Since you are the leaders of all the congregations, do you agree in the lifting of the ban accepted by Rabbi Shalti'el or do you not?" All of them answered and said one after another: "We all agree". I said to Rabbi Shalti'el: "Do

64 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32.

65 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 33.

66 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, p. 32:
ואנכי הטרוד והעלוב מנעתים ואמרתי אף על פי שחתמו בו כל הממונים אין ראוי להתיר החרם עד הבקר כדי שילכו הממונים בקהילותיהם להודיעם מה שעבר היום ובבקר יבואו כל הממונים ונתיר החרם במעמד הכל ואז לא ישאר פתחון פה לשום קהלה מהקהלות לאמר אילו היינו יודעים זה לא היינו מסכימים בהתרתו ויהי בבקר באו כל הממונים מכל הקהלות ודרשנו וחקרנו אם יש שום קהלה שלא בא הממונה שלו וכלם ענו ואמרו שכלם הם פה עמנו היום.
The translation is by Rozen, History, p. 319 (slightly revised).

> you agree to everything written in this document between you and the Jews, with all the conditions written in it?" He answered and said: "Yes, so I have said."[67]

What then follows are detailed threats of banishment in the event that Shalti'el should again fail to abide by the now written provisions of his exercise of office. All of this was common practice at the time. However, rarely was it presented in such detail as in the present case, attesting to the importance Mizraḥi attributed to the procedure.[68] In addition to his ritual know-how, it was of course halakhic expertise that Mizraḥi claimed, justifying his decision with recourse to earlier authorities. This is not the place to render his detailed argumentation. Generally, the discussion centered on questions of representation, proving that under the given circumstances the *ḥerem* over Shalti'el had been lawfully lifted.[69] The halakhic argumentation clearly served the reinstatement of Shalti'el into his previous responsibilities.

It was external Ottoman pressure that had brought Constantinople's different Jewish congregations together. It was Mizraḥi who halakhically framed the imposed decision, making its implementation possible. In doing so, he gained recognition as the leading authority among the Jews of the capital. More than anything else, it is the list of signatures at the end of the legal opinion that testifies to the authority his rabbinic colleagues attributed to him in his later years.[70] Among the twelve signatures were those of not only Romaniote scholars, but, as far as can be identified so far, also five Sephardi rabbis and even one Ashkenazi schol-

---

67 Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Berlin 1938), no. 15, pp. 32f.

ומיד קמתי ונתתי ספר תורה לר' שלתיאל בחיקו וספר תורה אחר לקחתי אני בחיקי ואמרתי לכל ממוני ישראל במעמד הכל אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם כל איש ישראל מאחר שאתם ממוני כל הקהילות אתם מסכימים בהתרת החרם שקבל ר' שלתיאל או לא ענו כולם ואמרו כולנו מסכימים בזה אחר זה אמרתי לר' שלתיאל אתה מסכים בכל מה שכתוב בשטר הזה שבינך לבין ישראל עם כל התנאים הכתובים בו ענה ואמר כן אמרתי.

The translation is by Rozen, History, pp. 319f. (slightly revised).

68 For a description of a similar procedure, but presented in less detail, see, for example, Ibn Lev, Joseph ben David: She'elot u-teshuvot. Part 2. Jerusalem 1958. No. 44, pp. 125–128, here p. 125. The Torah scrolls may have also been held in hand when the threat of banishment was pronounced. This way, imposition and lifting of the *ḥerem* would have corresponded to each other. Significantly, however, Mizraḥi does not describe the ceremony of Shalti'el's deposition, but rather leaves it at only a vague account of what had happened. It is plausible to assume that he did not want to remind the community of the delicate deposition that now had to be taken back.

69 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, esp. pp. 33f.

70 See Mizraḥi, Teshuvot she'elot (Jerusalem 1938), no. 15, pp. 34f. By their signatures and comments, known as *haskamot*, the rabbinic scholars approved and approbated Mizraḥi's halakhic decision. Cf. Carmilly-Weinberger, Moshe: Haskamah. In: Encyclopaedia Judaica 8. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 444f.

ar.[71] All of them affirmed the righteousness of Mizraḥi's decision as well as his rabbinic authority. Of course, this did not eliminate all opposition. Various social conflicts as well as differences between lay leaders and religious authorities in the community, partly also revealed in the legal opinion, persisted. However, in the specific case under consideration, the Romaniote Mizraḥi had succeeded in uniting the community under his rabbinic leadership.

Conclusion

What happens if we leave established historiographical master narratives aside for a moment? In this essay, I opted for a deviation from the often overly straightforwardly presented narrative of a growing Sephardic dominance in the eastern Mediterranean region at the turn of the sixteenth century by instead focusing on a contemporary local Romaniote perspective on the events. In a first part, I suggested widening the analytical frame, integrating various cultural contexts that very likely had an influence on Jewish life on the Bosporus around 1500: Ottoman rule and administration in the transformed capital of Constantinople, housing the sultans as well as the center of the imperial bureaucracy; the situation of the local Romaniote community of Constantinople, consolidating itself and resuming old Mediterranean connections less than 50 years after the Ottoman conquest; finally, the ambivalent position of the immigrant Sephardi Jews, many of whom were traumatized refugees in need of help and proud heirs to a centuries-old tradition at the same time. On this basis, the essay's second part focused on the affair revolving around the Jewish communal official Shalti'el, primarily known from the legal opinion of the Romaniote Rabbi Elijah Mizraḥi. First, the case exemplarily demonstrates how the very different contemporary contexts actually merged in a specific historical situation. Second, the contextualized analysis of the halakhic text makes evident how, in a moment of communal crisis at the beginning of the sixteenth

71 Unless otherwise noted, identifications are based on Rivka Cohen's considerations; cf. Cohen, Constantinople, Salonica, Patras, pp. 79 f. Identifiable as Romaniote scholars are Menahem ben Samuel Qaboli, Elkanah ben Joseph Panqlo, and, in my opinion, also Elijah ha-Levi. Among the Sephardi Jews approving Mizraḥi's halakhic decision by their signature are the following: Abraham Ibn Yaish, Judah Ibn Bulat, Solomon Ibn al-Navuv, [Jacob ben] David Tam Ibn Yaḥya, and Abraham ben Shem Tov ben Hayim. Samuel ha-Levi might either be counted among the Sephardim or the Arabic-speaking Jews, the Musta'aravim: Rabbi Samuel ha-Levi Ḥakim is known to have migrated from Cairo to Constantinople. I wish to thank Dotan Arad for this reference. Apparently of Ashkenazi origin is Jacob bar Joseph ha-Ashkenazi. It has not been possible as yet to identify the following scholars: Elijah ben David Alfagi, and Judah ha-Yashish.

century, the Romaniote Mizraḥi succeeded in asserting himself as the authority of all the Jews of Constantinople. Remarkably, given the common historiographical narrative, it was not a Sephardi, but a Romaniote Jew who gained recognition across the capital's Jewish congregations.

The legal opinion at hand centered on the deposition and reinstatement of the Jewish official Shalti'el. Despite an earlier ban on reinstating Shalti'el, the Jews of Constantinople were very likely forced to do so due to Ottoman pressure. The community's scope of action and that of its congregational leaders was clearly limited. However, as is often the case, outside pressures seem to have contributed to an inner cohesiveness among the group. Mizraḥi successfully used the situation to his own advantage. His skillful approach of involving the congregations on one hand and relying on the recognition of his religious expertise on the other allowed him to gain recognition among the Jews as a rabbinic authority. During the years 1518 to 1520, not only did he enjoy the support of other Romaniote scholars, but important Sephardi rabbis and even an Ashkenazi rabbinic colleague followed his lead as well. He was at the peak of his power when he elegantly framed the Ottoman order he had received in halakhic terms, without embarrassing the community. No one lost face.

In the entire affair, Romaniote and Sephardic affiliations do not appear to have played a decisive role, nor did the conflict run along Romaniote-Sephardic lines. His negotiation and argumentation skills earned Mizraḥi recognition as a community-wide rabbinic authority, not primarily as a Romaniote authority. Shalti'el's Sephardic origin seems negligible in its significance. The family had long been part of the regional elite. The Ottoman government is likely to have been interested above all in a reliable cooperation partner, one who knew the locally and socially accepted practices – whatever Jewish subgroup he might belong to.

The historiographical narrative, proclaiming Sephardic triumph and Romaniote assimilation, is not wrong. A generation after the events under consideration here, Mizraḥi had not been forgotten, but by then, the fame of the capital's Jewish community rested on the reception of the works of Sephardi scholars like Jacob ben David Tam Ibn Yaḥya (c. 1475–1542), Joseph ben David Ibn Lev (1505–1580), and others.[72] In its generality, however, the master narrative does not help in un-

72 For a first impression, see the list of Sephardi rabbinic leaders and their descendants settling in the Ottoman Empire after the Iberian expulsions, Geller, Yaacov et al.: Ottoman Empire. In: Encyclopaedia Judaica 15. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 519–543, here pp. 522 f. A clear dominance of the reception of Sephardi authors is evident from the overview of printings from Constantinople. Still authoritative, see Yaary, Abraham: Hebrew Printing at Constantinople. Its History and Bibliography. Jerusalem 1967 (Supplement to Kirjath Sepher 42) [in Hebrew]. That Mizraḥi was not forgotten a generation after his death is also substantiated by the printing of his first responsa collection in

derstanding the historical process – at least not if we are interested in knowing not only *what* happened, but also *how* it happened. At the beginning of the sixteenth century, contemporaries could naturally not predict the eventual success of the Sephardi immigrants. Instead, they acted in constellations specific to their time and place. If historians follow the master narrative in an overly strict manner and ignore these individual circumstances, they run the risk of missing essential points of the events and contemporary conflicts.

Bibliography

Asutay-Effenberg, Neslihan: Von Granada nach İstanbul. Wo lebte Moses Hamon in İstanbul? In: Von Gibraltar bis zum Ganges: Studien zur Islamischen Kunstgeschichte in memoriam Christian Ewert. Edited by Marion Frenger and Martina Müller-Wiener. Berlin 2010 (Bonner Asienstudien 7). pp. 9–17.

Atçil, Abdurrahman: Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire. Cambridge 2017.

Ayalon, Yaron: The Jews of the Ottoman Empire. In: The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism. Edited by Alan T. Levenson. Malden 2012. pp. 309–324.

Baer, Marc David: Sultanic Saviors and Tolerant Turks. Writing Ottoman Jewish History, Denying the Armenian Genocide. Bloomington 2020 (Indiana Series in Sephardi and Mizrahi Studies).

Bareket, Elinoar: Nagid. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World 3. Leiden 2010. pp. 540–544.

Barkey, Karen: Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge 2008.

Beinart, Haim: The Expulsion of the Jews from Spain. Oxford 2005 (The Littman Library of Jewish Civilization).

Benbassa, Esther and Rodrigue, Aron: Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Centuries. Berkeley 2000.

Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 22).

Ben-Naeh, Yaron: Ottoman Jewish Courtiers: An Oriental Type of the Court Jew. In: Jewish Culture and History 19 (2018). pp. 56–70.

Bonfil, Robert: Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy. London 1993 (The Littman Library of Jewish Civilization).

Bonfil, Robert et al. (eds.): Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Leiden 2012 (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14).

Bornstein-Makovetsky, Leah: Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership. Edited by Aaron Rodrigue. Bloomington 1992 (Indiana University Turkish Studies Series 12). pp. 87–121.

Bowman, Steven, The Jews of Byzantium, 1204–1453. Alabama 1985 (Judaic Studies Series).

Carmilly-Weinberger, Moshe: Haskamah. In: Encyclopaedia Judaica 8. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 444–445.

Constantinople in the years 1559–1561, see footnote 30 above. A precise reception history of his works, but also of those of many Sephardi scholars, remains a desideratum.

Cohen, Rivka: Constantinople, Salonica, Patras. Communal and Supracommunal Organization of Greek Jewry under Ottoman Rule (15th–16th Centuries). Tel Aviv 1984 (Greek Jewish Themes in Historical Perspective 3) [in Hebrew].

Cohn, Haim Hermann: Ḥerem. In: Encyclopaedia Judaica 9. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 10–16.

Darling, Linda T.: Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560–1660. Leiden 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 6).

Dursteler, Eric R.: Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean. In: Past & Present 217 (2012). pp. 47–77.

Epstein, Mark Alan: The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 56).

Fleet, Kate: Tax-Farming in the Early Ottoman State. In: The Medieval History Journal 6 (2003). pp. 249–258.

Fleet, Kate: The Ottomans, 1451–1603: A Political History Introduction. In: The Cambridge History of Turkey 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. Edited by Suraiya N. Faroqhi and Kate Fleet. Cambridge 2013. pp. 19–43.

Friedmann, Jehosua: Elijah Mizrachi: The Man and the Period. PhD diss., Yeshiva University 1974 [in Hebrew].

Geller, Yaacov et al.: Ottoman Empire. In: Encyclopaedia Judaica 15. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 519–543.

Gerber, Haim: Economic and Social Life of the Jews in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. Jerusalem 1982 (Jewish Historical Sources) [in Hebrew].

Gerber, Haim: Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries. In: Journal of Turkish Studies 10 (1986). pp. 143–154.

Hacker, Joseph R.: The "Chief Rabbinate" in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Century. In: Zion 49 (1984). pp. 225–263 [in Hebrew].

Hacker, Joseph R.: The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Jewish Thought in the Seventeenth Century. Edited by Isadore Twersky and Bernard Septimus. Cambridge 1987. pp. 95–135.

Hacker, Joseph R.: Pride and Depression – Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire. In: Culture and Society in Medieval Jewry – Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson. Edited by Menahem Ben-Sasson et al. Jerusalem 1989. pp. 541–586 [in Hebrew].

Hacker, Joseph R.: The *Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries. In: Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership. Edited by Aron Rodrigue. Bloomington 1992. pp. 1–65.

Hacker, Joseph R.: Mizraḥi, Elijah. In: Encyclopaedia Judaica 14. 2nd ed. Detroit 2007. pp. 393–395.

Hacker, Joseph R.: The Rise of Ottoman Jewry. In: The Cambridge History of Judaism 7: The Early Modern World, 1500–1815. Edited by Jonathan Karp and Adam Sutcliffe. Cambridge 2018. pp. 77–112.

Härtel, Susanne: "Alles, was der Hagel übrig gelassen hat". Die Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel und die Rettung der Bücher. In: Rettung als Konzept – Interdisziplinäre Lesarten. Edited by Manja Herrmann et al. Berlin 2021 (Jahrbuch Selma Stern Zentrum für jüdische Studien Berlin Brandenburg 7). pp. 73–87.

Härtel, Susanne: A Question of Competition? How to Deal with Inner-Jewish Diversity in Cities of the Ottoman Empire at the Turn of the 16th Century. In: Hamsa. Journal for Judaic and Islamic Studies 8 (2022). https://doi.org/10.4000/hamsa.2775 (14. 04. 2023).

Härtel, Susanne: The Authority to Define a Jew. The Controversy about Levirate Marriage between Jacob Ibn Ḥabib and Elijah Mizraḥi at the Beginning of the Sixteenth Century. In: European Judaism 56,2 (2023). pp. 63–74.

Heyd, Uriel: Moses Hamon. Chief Jewish Physician to Sultan Süleymān the Magnificent. In: Oriens 16 (1963). pp. 152–170.

Höfert, Almut: 'Europe' and 'Religion' in the Framework of Sixteenth-century Relations between Christian Powers and the Ottoman Empire. In: Reflections on Europe. Defining a Political Order in Time and Space. Edited by Hans-Åke Persson and Bo Strath. Bruxelles 2007 (Multiple Europes 37). pp. 211–230.

Hollender, Elisabeth and Jannis Niehoff-Panagiotidis: Mahzor Romania and the Judeo-Greek Hymn ἕνας ὁ κύριος. Introduction, Critical Edition, and Commentary. In: Revue des études juives 170 (2011). pp. 117–171.

Ibn Lev, Joseph ben David: She'elot u-teshuvot. Part 2. Jerusalem 1958.

Imber, Colin: The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power. 3rd ed. London 2019.

İnalcık, Halil: An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1: 1300–1600. Cambridge 1997.

Kafescioğlu, Çiğdem: Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital. University Park 2009 (Buildings, Landscapes, and Societies 5).

Kaplan, Yosef: The Social Functions of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century. In: Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, 28 November – 3 December 1982. Edited by Jozeph Michman. Jerusalem 1984. pp. 111–155.

Lange, Nicholas de: A Thousand Years of Hebrew in Byzantium. In: Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda. Edited by William Horbury. Edingburgh 1999. pp. 147–161.

Lauer, Rena N.: Cretan Jews and the First Sephardic Encounter in the Fifteenth Century. In: Mediterranean Historical Review 27 (2012). pp. 129–149.

Lauer, Rena N.: Colonial Justice and the Jews of Venetian Crete. Philadelphia 2019 (The Middle Ages Series).

Levy, Avigdor: Introduction. In: The Jews of the Ottoman Empire. Edited by Avigdor Levy. Princeton 1994. pp. 1–150.

Lewental, D. Gershon: Kethüda (Kâhya, Heb. Shtadlan). In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World 3. Leiden 2010. pp. 130–131.

Mizraḥi, Elijah: Teshuvot she'elot. Constantinople 1559–1561 (Jerusalem 1938).

Mizraḥi, Elijah and Ibn Ḥayyim, Elijah: Mayim ʿamuqqim. Venice 1647 (Berlin 1778).

Necipoğlu, Gülrü: Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge 1991.

Orhonlu, Cengiz and Gabriel Baer: Ketkhudā. In: The Encyclopaedia of Islam 6. 2nd ed. Leiden 1978. pp. 893–894.

Paudice, Aleida: Between Several Worlds: The Life and Writings of Elia Capsali. The Historical Works of a 16th-century Cretan Rabbi. München 2010 (Forum europäische Geschichte 7).

Ray, Jonathan: After Expulsion. 1492 and the Making of Sephardic Jewry. New York 2013.

Rexroth, Frank: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung. In: Meistererzählungen vom Mittelalter. Epochenimaginationen und Verlaufsmuster in der Praxis mediävistischer Disziplinen. Edited by Frank Rexroth. München 2007 (HZ. Beihefte Neue Folge 46). pp. 1–22.

Rozen, Minna: The Corvée of Operating the Mines in Siderokapısı and its Effects on the Jewish Community of Thessaloniki in the 16th Century. In: Balkan Studies 34 (1993). pp. 29–47.

Rozen, Minna: A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453–1566. Leiden 2010 (The Ottoman Empire and its Heritage 26).

Rozen, Minna: The Jews of Istanbul in the Ottoman Era (1453–1923) from a Romaniot Perspective. In: Studies in the History of Istanbul Jewry, 1453–1923. A Journey through Civilizations. Edited by Minna Rozen. Turnhout 2015 (Diaspora. New Perspectives on Jewish History and Culture 2). pp. 7–50.

Saperstein, Marc: Leadership and Conflict. Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture. Oxford 2014 (The Littman Library of Jewish Civilization).

Shaltiel-Gracian, Moshe: Shaltiel. One Family's Journey through History. Chicago 2005.

Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991.

Shmuelevitz, Aryeh: The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden 1984.

Slepoy, Vladislav Zeev: Form und Funktion rabbinischer Responsen – eine rechtsvergleichende Perspektive/Form and Function of Rabbinic Responsa – Comparative Law Perspectives. In: Ancilla Iuris 123 (2018). pp. 124–149.

Statuta Iudaeorum Candiae eorumque memorabilia. Edited by Elias S. Artom and Umbertus M. D. Cassuto. Jerusalem 1943.

Ta-Shma, Israel: Rabbinic Literature in the Late Byzantine and Early Ottoman Periods. In: Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century. Edited by Avigdor Levy. Syracuse 2002. pp. 52–60.

Veinstein, Gilles: The Ottoman Administration and the Problem of Interpreters. In: The Great Ottoman-Turkish Civilization 3. Edited by Kemal Çiçek. Ankara 2000. pp. 607–615.

Weinstein, Roni: Joseph Karo and Shaping of Modern Jewish Law. The Early Modern Ottoman and Global Settings. London 2022.

Yaary, Abraham: Hebrew Printing at Constantinople. Its History and Bibliography. Jerusalem 1967 (Supplement to Kirjath Sepher 42) [in Hebrew].

Yerasimos, Stéphane: La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI^{e} siècle. In: Turcica 27 (1995). pp. 101–130.

Yerasimos, Stéphane: Les déportés et leur statut dans l'empire ottoman (XV^{e}-XVI^{e} siècles). In: Le monde de l'itinérance en méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Edited by Claudia Moatti. Bourdeaux 2009 (Ausonius éditions 22). pp. 515–531.

Yerushalmi, Yosef Hayim: Exile and Expulsion in Jewish History. In: Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391–1648. Edited by Benjamin R. Gampel. New York 1997. pp. 3–24.

Giovanna Motta

Doña Gracia Nasi: Sephardische Unternehmerin, Diplomatin und Philanthropin

Während Männer jahrhundertelang das öffentliche Leben in Gesellschaft und Politik prägten, blieben Frauen an die häusliche Umgebung gebunden. Weibliche Persönlichkeiten wie Beatrice de Luna Mendes Nasi (1510–1569), auch Doña Gracia Nasi genannt, blieben eine Ausnahme. Sie war portugiesischer und jüdischer Herkunft, flüchtete vor der Inquisition und antisemitischer Verfolgung und half jüdischen Menschen, die sich in der gleichen Situation befanden. Sie war Bankeigentümerin, Unternehmerin, Philanthropin und geistiges Oberhaupt, das sich in verschiedenen Kulturräumen zwischen dem „Okzident" und „Orient" bewegte. Schließlich wurde sie – wie viele Juden – im Osmanischen Reich aufgenommen und blieb dort bis zu ihrem Tod. Die Lebensgeschichte dieser bemerkenswerten Frau faszinierte und inspirierte Schriftsteller, Dichter und Künstler, obwohl es zur Zeit der Renaissance an herausragenden weiblichen Persönlichkeiten nicht fehlte.[1] So fertigte beispielsweise der berühmte Medailleur Pastorino di Giovan Michele de' Pastorini eine Medaille von ihr an, in Nachahmung derjenigen im antiken Rom. Nach einem historischen Überblick über das Judentum in der Renaissance, widmet sich dieser Beitrag dem Leben der Beatrice de Luna Mendes Nasi.

Zwischen Vertreibungen, Handelsbeziehungen und Spionagevorwürfen: Aspekte jüdischen Lebens zur Zeit der Renaissance

Als die Katholischen Könige (*los Reyes Católicos*), Isabella I. von Kastilien und Ferdinand II. von Aragón, im Jahre 1492 das Alhambra-Edikt (*El Decreto de la Alhambra*) im Spanischen Königreich und in ihren weiteren Hoheitsgebieten erließen, mussten Juden die Iberische Halbinsel verlassen.[2] Dies beeinflusste nicht nur die Einzelschicksale der jüdischen Menschen, sondern auch die innenpolitische und

1 Bspw. Königin Elisabeth I. von England und Bona Sforza oder auch Sofonisba Anguissola, eine Nonkonformistin und libertäre Frau, die zur Hofmalerin wurde und der Tochter von Philipp II., Isabella di Valois, Unterricht erteilte.

2 Roth, Cecil: The Spanish Inquisition. New York/London 1996.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-005

gesellschaftliche Situation der Aufnahmeorte. Etwa 200.000 Juden, die überwiegend in die Türkei, auf den Balkan und nach Nordafrika flüchteten, wurden zwar großzügig aufgenommen, mussten dafür aber eine Personensteuer entrichten und die neue Staatshoheit ergebenst anerkennen.[3] Konvertierte spanische Juden blieben weiterhin auf der Iberischen Halbinsel, da sie schon immer dort gelebt hatten und der Ansicht waren, dort bleiben zu können. Nach Auffassung des Historikers Carmelo Trasselli, der seine Studien überwiegend auf Sizilien fokussiert hatte, blieb der überwiegende Teil der wohlhabenden und konvertierten Juden auf der Iberischen Halbinsel, um ihre Geschäfte nicht aufgeben zu müssen.[4] Doch auch zu Zeiten Karls V., dem Kaiser des Heiligen Römischen Reiches und Königs von Spanien, wurden die religiösen Verfolgungen fortgesetzt. Der Druck auf die Juden wurde zunehmend stärker und löste neue Fluchtdynamiken aus.

Zeugenberichte von Juden, die den Versuch unternahmen, sich der Inquisition zwischen der Iberischen Halbinsel und Flandern zu entziehen, häuften sich. Auch die Republik Venedig bot den Juden, die aus Spanien flohen, Niederlassungsrechte. Dadurch begünstigten sie die Bildung einer recht umfangreichen sephardischen Gemeinschaft. Gleichzeitig jedoch errichtete die Republik Venedig das erste Ghetto (1516) in einer Stadt, in der der größte Teil der Texte in Hebräisch gedruckt wurde, unter anderem der Talmud.[5]

Im Kirchenstaat wiederum erließ Papst Pius V. im Februar 1569 die Bulle *Hebraeorum gens*, er ließ die Synagogen schließen und verbannte die jüdische Bevölkerung. Im 16. Jahrhundert lebten auf der italienischen Halbinsel außer den Konvertierten bzw. „Neuchristen", auch Marranen genannt, die ihren Geschäften weiterhin nachgingen, auch die Nicht-Konvertierten. Sie siedelten sich in Venedig, Rom, Genua, Palermo und weiter in Ancona, Senigallia, Bologna, Mantua und Fer-

3 Allgemeine Werke über das osmanische Reich: Lafi, Nora: Esprit civique et organisation citadine dans l'Empire ottoman (XVe–XXe siècles). Leiden/Boston 2018; Mantran, Robert (Hrsg.): Storia dell'Impero ottomano. Lecce 1999; Mafrici, Mirella: Uccialì. Dalla Croce alla Mezzaluna. Un grande ammiraglio ottomano nel Mediterraneo del Cinquecento. Soveria Mannella (CZ) 2021. Über die Vertreibung der Juden s. bspw. Pérez, Joseph: History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain. Übersetzt von Lysa Hochroth. Champaign 2007. Über Juden im osmanischen Reich s. u. a.: Galante, Avram: Histoire des Juifs de Turquie. Istanbul 1987; Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008.

4 Trasselli, Carmelo S.: Sull'espulsione degli ebrei dalla Sicilia. In: Annali della Facoltà di Economia e Commercio di Palermo 8 (1954). S. 131–150. Vgl. Italia Judaica, Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale di Palermo. Hrsg. vom Ministero per i beni culturali e ambientali. Roma 1995.

5 Über venezianische Juden s. Lafi, Nora: I mercanti veneziani ad Aleppo nel Cinquecento: degli Ottomani come gli altri? In: Venezia e il suo Stato da mar. Hrsg. von Ester Capuzzo und Bruno Crevato-Selvaggi. Roma 2019. S. 107–120.



Abb. 1: Münze mit einem Porträt von Grazia Nasi. Mit freundlicher Genehmigung der Israelischen Nationalbibliothek.

rara an.[6] Im letztgenannten Ort verwandelte die Familie d'Este die ursprüngliche Festung in eine Stadt mit Renaissance-Anlage. Bei Hof zeigte man sich der Modernisierung gegenüber besonders aufgeschlossen und zog Architekten wie Leon Battista Alberti und Künstler wie Piero della Francesca und Tizian (Tiziano Vecellio) an. Hier fanden die Juden eine neue Heimat. Jüdische Händler und Bankleute pflegten geschäftliche Beziehungen mit den nicht-jüdischen Einwohnern und dank der Händlernetzwerke, die das Mittelmeer mit Nordeuropa verbanden, insbesondere mit Flandern, waren diese Geschäfte sehr gewinnbringend. Die jüdischen Händler

6 Über Juden in Italien s.: Caffiero, Marina: Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione. Roma 2014; Calimani, Riccardo: Storia degli ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo. Milano 2013; Toaff, Ariel: Gli ebrei siciliani in Italia dopo l'espulsione. Storia di un'integrazione mancata. In: Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale di Palermo. Hrsg. vom Ministero per i beni culturali e ambientali. Roma 1995. S. 382–396; Fonti per la storia dell'espulsione degli ebrei dalla Sicilia. Hrsg. v. Romualdo Giuffrida. Palermo 1990; Schwarzfurchs, Simon: The Sicilian Jewish Communities in the Ottoman Empire. In: Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492, S. 397–411.

besuchten die bedeutenden Messen und Hafenstädte – tyrrhenische und adriatische, im Norden und im Süden Europas – und zogen um ihrer Geschäfte willen von einer Stadt in die andere. Manchmal hatten sie mit Vorurteilen zu kämpfen, andere Male wurden sie freundschaftlich aufgenommen und bei Hofe eingeladen. Es gab Städte, die sie mit vorteilhaften Lebensbedingungen anzogen, wie etwa Senigallia, wo die italienische Adelsfamilie della Rovere, in der Absicht, ihr eigenes Herzogtum auszubauen, bereit war, die Flüchtlinge als Verleiher und Händler aufzunehmen.[7]

Ein Teil der jüdischen Flüchtlinge stellte sich im Osmanischen Reich unter den Schutz des Sultans, auch weil bereits eine Gemeinschaft in Konstantinopel bestand, die später wirtschaftlich von Joseph Nasi unterstützt wurde, einem bedeutenden Geschäftsmann, der Bankier und Berater der Sultane Süleyman I. und Selim II. geworden und von letzterem zum Herzog von Naxos ernannt worden war. Ihm wurden diplomatische Ämter übertragen, damit er mit Persien und mit der Polnisch-Litauischen Konföderation verhandeln konnte. Andererseits war angeordnet worden, dass Muslime, Christen und Juden, die aus den verschiedenen Provinzen stammten, wieder eingegliedert würden, sowohl in der neuen Hauptstadt als auch in den anderen unterworfenen Territorien – dies bereits seit der Einnahme der Stadt im Jahre 1453 durch Mohammed II., der nicht zufällig der Eroberer genannt wurde, und mit dem Ziel, dieselbe wieder zu bevölkern.

Sultan Bayezid II. erteilte den sephardischen Juden, die aus Spanien, Portugal, dem Königreich Neapel und dem Königreich Sizilien kamen, die Erlaubnis, sich in den großen Städten niederzulassen. Das galt besonders für die europäischen Provinzen von Rumelien, im westlichen und im nördlichen Anatolien, aber auch in den Küstenregionen des südlichen Mittelmeeres, und dort wiederum in Jerusalem, Damaskus und Ägypten. In die Gebiete des Osmanischen Reiches kamen somit die Sepharden und trafen dort auf die Romanioten, Juden, die seit der Antike in den von den Osmanen unterworfenen Gebieten Griechenlands lebten und die ihre Besonderheiten, auch die sprachlichen, bewahrten. Sie wurden mit der Zeit von den Gemeinschaften, die aus Spanien stammten, aufgenommen und zum Teil verblieben sie in Epirus, in Ioannina und in Saloniki – dem antiken Thessaloniki, das bis 1912 unter osmanischer Kontrolle stand – wo man hingegen das jüdisch-spanische Ladino sprach. Die Romanioten in der Hauptstadt machten etwa 10 % der Bevölkerung aus und wurden so zu einer besonders einflussreichen Gemeinschaft, während Thessaloniki zum bedeutendsten Zentrum der Sepharden wurde (sie wurden von

7 Coen, Ettore: Ma come, quando e perché gli ebrei arrivarono a Senigallia? In: Vivere Senigallia. https://www.viveresenigallia.it/2012/02/27/ma-come-quando-e-perch-gli-ebrei-arrivarono-a-senigallia/338607/ (15. 03. 2022).

den Nationalsozialisten im Jahre 1943 in Massen deportiert)[8] und Kreta zu einem wichtigen Handelszentrum.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts erschütterten verschiedene Ereignisse den „Alten Kontinent“. Das Konzept des laizistischen Zentralstaates, die Modernisierung der Produktionsweisen, die Entwicklung der Banken und die sozialen Spannungen schufen neue Situationen, die von der Protestantischen Reform gekennzeichnet waren, die wiederum dazu führte, dass die Einheit der Christen zerbrach und Raum für Neuordnungen bot – für eine Kultur, die die Beziehungen zwischen Mensch, Arbeit, Gewinn und der problematischen Verbindung von Reform und wirtschaftlicher Entwicklung maßgeblich prägen sollte.[9] Verschiedene Entwicklungen führten zu einem neuen Lebenskonzept, das durch einen asketischen Protestantismus gekennzeichnet war und eine Rechtfertigung für kapitalistisches Verhalten liefern sollte, damit sich auf diese Weise der Widerspruch zwischen Berufsausübung (und Verdienst) und den ethischen Vorgaben auflöste.Einige Länder im Zentrum und im Norden Europas wurden zu einem Bollwerk, einer Grenze, sowohl für die Reformen als auch gegenüber dem osmanischen Expansionismus.

Im 16. Jahrhundert übten die Osmanen auch auf das Mittelmeergebiet großen Druck aus, indem sie sich gegen Venedig und das Spanien von Philipp II. stellten. Die christlichen Mächte der *Lega Santa* behielten jedoch in der bekannten Schlacht von Lepanto (1571), die in die Geschichte als der bedeutungsvollste Sieg der Christenheit einging, die Oberhand.[10] Außer auf militärischem Gebiet unterschieden sich die Osmanen durch ihre tolerante Politik den verschiedenen Religionen gegenüber, durch die Wiederbesiedlung der eroberten Territorien als auch dadurch, dass sie bei einer größeren Anzahl von nicht muslimischen Untertanen hohe Steuern eintrieben. Doch ihre Großzügigkeit war keinesfalls grenzenlos, die Juden stießen auch im Herrschaftsgebiet der Sultane, der Hohen Pforte, auf nicht wenige Schwierigkeiten.

Zwar waren die Bedingungen für die Juden im osmanischen Gebiet im Vergleich zu anderen Gebieten besser, man muss aber dennoch bedenken, dass sie nur begrenzte Rechte genossen. Sie waren in eigenständigen religiösen Gemeinschaften organisiert, das Millet-System vereinte die Nicht-Muslime. Die Juden wurden von den leitenden Rabbinern repräsentiert, sie waren Einschränkungen unterworfen, sowohl die Orte betreffend, an denen sie sich ansiedeln konnten, wie auch bezüglich

8 Dazu s. Saltiel, Leon: The Holocaust in Thessaloniki: Reactions to the Anti-Jewish Persecution 1942–1943. London 2020.

9 Dazu Motta, Giovanna: Nell’Europa dell’età moderna. Memoria collettiva e ricerca storica. Firenze 2013; Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism (1550–1750). Oxford 1999; Ruderman, David B.: Early Modern Jewry: A New Cultural History. Princeton 2011.

10 Motta, Giovanna (Hrsg.): I Turchi, il Mediterraneo, l’Europa. Milano 1998.

der Kleidung und des Militärdienstes. Sie blieben Menschen im Exil, sowohl aus dem westlichen als auch aus dem östlichen Europa kommend, auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen und nach Arbeit, die sie aus der Hilfsbedürftigkeit befreien sollte. Nicht alle waren Bankiers und Händler, viele waren arm und gezwungen weiterzuziehen, viele Städte und Dörfer durften sie nicht betreten, und sie befanden sich in ständiger Angst vor den häufigen Pogromen. Sie waren Handwerker, Tischler, Schneider und Kürschner, die aus dem Habsburger Reich oder dem Zarenreich flohen, und Vorurteilen und Gewalt ausgesetzt, in immerwährender Migration, wie der jüdische Schriftsteller Joseph Roth in seinem Roman *Juden auf Wanderschaft* darlegt, der ihre tieferen Dynamiken rekonstruierte und damit ein Bild ihrer eigenen besonderen Lage zeichnete.[11]

Es trifft zu, dass viele jüdische Untertanen in der osmanischen Bürokratie hohe Ämter bekleidet hatten, dass sie über Macht und finanziellen Einfluss verfügten – aber sie lebten in Unsicherheit. So waren sie gezwungen, Übergriffe aller Art hinzunehmen, willkürliche Beschlagnahmungen und erzwungene Bekehrungen, da ihr Status in jedem Fall von den Entschlüssen des amtierenden Sultans abhing. Sowohl in den christlichen Ländern als auch in denen, die von den Osmanen erobert worden waren, galten die „Kinder Abrahams" als schuldig für jegliche Schandtat, sie wurden beschuldigt, die Pest zu verbreiten, wenn die Epidemie wieder einmal ausbrach, sie wurden als „Giftsalber" bezeichnet – und daher ausgeschlossen –, trotz der Tatsache, dass viele von ihnen Ärzte waren, die Kranken pflegten und dabei riskierten, sich selbst mit Krankheiten anzustecken.[12] Ein weiterer Vorwurf lautete, sie seien türkische Agenten, wie bei Daniel Tollet nachzulesen ist. So wurde den Juden der Polnisch-Litauischen Konföderation unterstellt, dass sie die Konvertierten in die osmanischen Gebiete schickten, wo man sie zum Islam bekehren würde, um dann die christlichen Jungen in das Korps der Janitscharen einzugliedern.[13] Sie wurden bezichtigt, den Türken die christlichen Kriegssklaven zu verkaufen. Die gängigste Anklage war jedoch diejenige, einen beständigen und weit verzweigten Spionagering zu unterhalten. Tatsächlich schickten sowohl Mohammed II. als auch Bayezid II. zahlreiche „Beauftragte" nach Ungarn, Dalmatien und in den deutschsprachigen Raum, um dort die schwierige Aufgabe als Informanten wahrzunehmen, die auch Juden anvertraut wurde, wahrscheinlich, weil sie viele Spra-

11 Roth, Joseph: Ebrei erranti. Milano 2016.

12 Vgl. Motta, Giovanna (Hrsg.): „In bona salute de animo e de corpo". Malati, medici e guaritori nel divenire della storia. Milano 2007.

13 Tollet, Daniel: Les Juifs furent-ils, dans la Confédération polono-lituanienne, les agents des Turcs? (XVI –XVII siècles). In: I Turchi, il Mediterraneo, l'Europa, S. 152–168; Platania, Gaetano: Diplomazia e Guerra turca nel XVII secolo. La politica diplomatica polacca e la „lunga guerra turca" (1673–1683). In: I Turchi, il Mediterraneo, l'Europa, S. 242–268.

chen beherrschten, und auch, weil das Osmanische Reich bis ins 18. Jahrhundert keine diplomatischen Beziehungen zu den westlichen Ländern unterhielt, aber von Mal zu Mal außerordentliche Botschafter für besondere Aufgaben ernannte, um „Kriege, Frieden, Todesnachrichten von Sultanen und Thronbesteigungen anzukündigen“[14]. Die Historiker verweisen auf die Errichtung einer wahren *Intelligence*, sowohl in der Republik Venedig als auch in der Republik Ragusa, wo die Juden und die Ragusaner, die in unterschiedlicher Weise an die osmanische Regierung in Konstantinopel gebunden waren, ihre Aufgaben als Spione wahrnahmen.[15] Strategische Fähigkeiten, siegreiche Kampagnen, Geheimdienste, all das trug dazu bei, das Bild der osmanischen Macht und die Unbesiegbarkeit der Türken zu stärken, und sorgte für eine sich ausbreitende Furcht, „eine wahre Psychose“ vor jüdischen Spionen im Dienste der Sultane, wie beispielsweise im Krieg von Zypern (1570–1573), das Venedig entzogen wurde und trotz der Konflikte privilegierte Beziehungen mit der osmanischen Regierung in Konstantinopel unterhielt. Unterschiedliche Quellen verweisen im Zusammenhang mit jüdischen Spionen auf die besondere Rolle einer bedeutenden Persönlichkeit, auf den bereits genannten Joseph Nasi, um damit das diskriminierende Bild vom „hinterlistigen und verräterischen Juden“ zu bekräftigen, der an der Spitze der internationalen Komplotte stand.[16]

Ebenso wurde ein starkes Erdbeben, das im Jahre 1531 Lissabon erschütterte, als Zeichen der göttlichen Strafe angesehen, für die von den Juden begangenen „Sünden“. Juden wurde vorgeworfen, wenn sie der Form halber konvertiert waren, weiterhin insgeheim ihren Glauben zu praktizieren. Doktor Miguez, der am Hof eine Art Arztvater geworden war und sich bei dieser Gelegenheit aufopferte, um die Verletzten zu pflegen, die unter den Trümmern begraben waren, wurde als Konvertierter umgebracht. Andere Ärzte wiederum wurden bei der Ausübung ihres Berufes beschuldigt, Magie anzuwenden.

Andererseits muss angemerkt werden, dass das komplexe politische Spektrum im 16. und 17. Jahrhundert – als sich der starke Machtzusammenstoß zwischen dem Habsburgerreich und dem Osmanischen Reich aufgrund der territorialen Eroberungen hinzog – einen Kontext geschaffen hat, in dem dauernde Dynamiken von Besiegten und Siegern stattfanden und in dem es, je nach Geschehenissen, zu Migrationen von christlichen Gebieten hin zu den osmanischen (oder umgekehrt)

14 Preto, Paolo: Lo spionaggio turco a Venezia tra mito e realtà. In: I Turchi, il Mediterraneo, l’Europa, S. 123–132.

15 Über die jüdischen Netzwerke zwischen der Republik Ragusa und dem Adriaraum s. bspw. Ligorio, Benedetto: Un ponte tra ottomani e cristiani. Il network degli ebrei di Ragusa tra Balcani e Adriatico (1585–1635). In: Reti marittime come fattori dell’integrazione europea/Maritime Networks as a Factor in European Integration. Hrsg. von Giampiero Nigro. Firenze 2019. S. 255–280.

16 Preto, Lo spionaggio turco a Venezia.

kam. Die sephardische Jüdin Gracia Nasi wurde in dieser turbulenten Zeit mit einer langjährigen Fluchtgeschichte konfroniert. Sie war eine Schlüsselfigur in einem Zusammenspiel verschiedener dramatischer Ereignisse von internationalem Ausmaß.

Das Leben der Gracia Nasi zwischen Antwerpen, Venedig und Konstantinopel

Gracia Nasi kam als Beatrice de Luna[17] Miques (ihr hebräischer Name lautete Hanna Gracia) in Portugal zur Welt. Zur Zeit der Inquisition war die Familie Mendes gezwungen, sich zu den „neuen Christen" zu bekennen, und es gelang ihr, mit weiteren 30 Familien unter der Führung des Rabbiners Isaac Abouab aus Spanien nach Portugal zu fliehen, indem sie, gegen Bezahlung, die spanische Grenze passieren konnten. Weitere Juden, insgesamt sechshundert wohlhabende Familien, Handwerker und aus unterschiedlichen Berufen kommend, hatten das gleiche Recht gegen Bezahlung festgelegter Beträge erlangt, die nach Familiengemeinschaften berechnet waren, um nach Nordafrika zu gelangen.[18] In Portugal lebte die Familie in einem Umfeld, das von regem Handel geprägt war, der sich mit der Entdeckung des Seeweges nach Indien und Brasilien im Verlaufe des 16. Jahrhunderts zunehmend dynamisch entwickelt hatte und mit den bekanntesten Namen des Welthandels verbunden wurde, unter ihnen Genueser, Venezianer und Toskaner. In Lissabon war ein erfolgreiches Handelsnetz aufgebaut worden, das einerseits das Land mit seinen asiatischen Besitztümern verband – in denen man Gewürze produzierte –, andererseits war es verbunden mit dem wichtigsten Handelsplatz Nordeuropas, Antwerpen, das sich zu einem Hafen und einer Stadt entwickelt hatte, die zu den aktivsten im stattfindenden Modernisierungsprozess gehörte.

Beatrice heiratete im Alter von 18 Jahren den Gewürzunternehmer Francisco Mendes Benveniste, ihren Onkel mütterlicherseits, zu dieser Zeit ein bedeutender Geschäftsmann und Inhaber einer der ersten lusitanischen Warenhäuser mit Filialen in Lyon und Antwerpen, wo der ebenso geschäftstüchtige Bruder Diogo Mendes Benveniste tätig war. Aus dieser christlich und jüdisch geschlossenen Ehe ging die Tochter Ana (hebräisch Renya Nasi) hervor.

17 Benannt nach der Stadt Luna in der Provinz von Zaragoza in Aragon.

18 Roth, Cecil: Doña Gracia of the House of Nasi. Philadelphia 2009.

Als ihr Ehemann, einst der reichste Mann Lissabons, im Jahre 1563 starb, flüchtete Beatrice mit ihrer Familie zu ihrem Schwager nach Antwerpen.[19] Von nun an war sie zu verschiedenen Zeitpunkten und in verschiedenen Lebenssituationen gezwungen, Europa zu durchqueren, immer verfolgt von antijüdischen Dekreten. In Antwerpen, wo Kaufleute und Unternehmer, Künstler und Humanisten verkehrten, richtete sich die Gemeinschaft der „neuen Christen" ein, es waren bedeutende Persönlickeiten, die zumeist mit diesem Gebiet durch vorherige Handelsbeziehungen verbunden waren. Für viele hingegen war Flandern eine Zwischenstation in Richtung Osten, den sie wegen der Kontrollen durch die Obrigkeit nicht direkt erreichen konnten. Es muss jedoch bedacht werden, dass in der Zwischenzeit auch Flandern in das Reich Karls V. eingegliedert worden war, und daher galten dort, ebenso wie in Spanien, die von der Krone erlassenen Verbote und es herrschte die Furcht vor den harten Maßnahmen der Inquisition. Zunächst wurden die konvertierten Juden gut aufgenommen und die städtischen Behörden verstanden, dass deren Beitrag beachtlich war; im Gegensatz zu Isabella und Ferdinand, die nur die zu enteignenden Güter im Sinn hatten, aber nicht sahen, dass die Vertreibung von Menschen zu einer Verarmung ihres Reiches führen würde. Der flämische Handelsplatz wuchs tatsächlich zu Beginn des 16. Jahrhunderts sehr schnell, auch dank der iberischen Juden. Dieser Markt war durch Unternehmen und Banken geprägt und steigerte seine Reichtümer enorm, indem er sich im überseeischen Handelsverkehr und der Finanzwelt engagierte. Die große Gemeinschaft der konvertierten Juden, auch wenn diese von unterschiedlichem Stand waren, trug zur Entwicklung der Stadt bei, da diese an der Börse und im Handel tätig waren. Es wurden beträchtliche Darlehen gewährt, man verfügte über eine außergewöhnliche Warenvielfalt und so nahm tatsächlich die neue Realität des Frühkapitalismus Gestalt an, der sich zwischen England und den Niederlanden entwickelte.

In diesem Kontext wuchs der ökonomische Reichtum der Mendes kontinuierlich, doch vor allen Dingen wendete sich das Schicksal von Beatrice de Luna. Als ihr Ehemann starb, war Beatrice etwa 26 Jahre alt, und es gelang ihr unter einem Vorwand – um nicht die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich zu lenken (sie gab vor, eines ihrer Linienschiffe zu besuchen, das gerade ablegen sollte) – zusammen mit der Tochter Reyna und weiteren Familienmitgliedern nach Antwerpen abzureisen, weil die religiösen Verfolgungen immer heftiger wurden.[20] In der flämischen Stadt, in der auch der Schwager Diogo lebte, wurde sie zu einer unersetzlichen Geschäftspartnerin und brachte dem Betrieb einen beträchtlichen Kapitalzuwachs.

19 Brooks, Andrée Aelion: A Jewish Woman Leader of the Renaissance. In: European Judaism: A Journal for the New Europe 1 (2000). S. 43–52, hier S. 43 ff.

20 Über ihre Fluchten s. Birnbaum, Marianne D.: Il lungo viaggio di Gracia Mendes. Budapest 2003.

Sie wurde wegen ihrer Intelligenz und ihren Fähigkeiten von allen geschätzt, während ihre Schwester Brianda – die Diogo in der Zwischenzeit geheiratet hatte – sich eher vom mondänen Leben angezogen fühlte, gewohnheitsmäßig bei Hofe verkehrte und mit Maria, Statthalterin der Niederlande und Schwester von Karl V., Freundschaft schloss.

Überraschend starb Diogo Mendes Benveniste, der, dem Willen (und dem Testament) des Bruders Francisco entsprechend, Beatrice die Hälfte des riesigen Kapitals überlassen, sie jedoch gleichzeitig zur Geschäftsführerin des gesamten Vermögens ernannt hatte, auch im Namen und in Vertretung der eigenen Witwe Brianda und der sehr jungen Tochter. Es war vielleicht zu der Zeit das erste Mal, dass eine Frau an der Spitze eines großen Unternehmens stand und eigenständig handelte, ihre Unerfahrenheit dadurch ausgleichend, dass sie wertvolle Mitarbeiter wie den Neffen Joâo auswählte. Trotz umsichtiger Verhaltensweisen und dem Bemühen, die Befolgung der jüdischen Gebote nicht allzu deutlich zu zeigen (Einhaltung des Schabbats – Ruhe, untersagte Speisen, das Lesen der Torah usw.), war sie doch immer noch eine konvertierte Jüdin, von der man wusste, dass sie ihrem Glauben treu geblieben war. So lernte sie bei einem Rabbiner hebräisch und gab ihn als ihren Musiklehrer aus.

In der Zwischenzeit wurden gegen Diogo Mendes Benveniste nachträgliche Verfahren eröffnet – ihm war Häresie unterstellt und er war auf Befehl von Karl V. mit der Anschuldigung der Majestätsbeleidigung gegen Gott und den Kaiser festgenommen worden. Man wollte, dass es zu einer Verurteilung kommt, die zur Folge hätte, dass im Anschluss daran die Güter beschlagnahmt werden konnten; für die Krone ein gutes Geschäft. Beatrice Mendes wurde vielfach unter Druck gesetzt, immer mit dem Ziel, sich ihres Reichtums zu bemächtigen. Eine Vorgehensweise der antiken Herrschaftssysteme war die Politik der gezielten Verheiratung, um so an Vermögen zu kommen. Dem konnten sich auch die Frauen der Familie Mendes nicht entziehen, weder Beatrice selbst noch die Tochter oder die Enkelin. Wo man gewöhnliche Anwärter noch abweisen konnte, wurde es schon problematischer, sich dem politischen Willen des Kaisers entgegenzustellen. Dieser wollte eine Ehevereinbarung mit einem Abkömmling des Hauses Aragon unterstützen, der ihm dafür beträchtliche Geldanleihen in Aussicht gestellt hatte, falls es ihm gelingen sollte, das Vermögen der Mendes an sich zu bringen. Karl V. hatte die Absicht, ihn zu unterstützen, und ließ die Regentin Maria einschreiten. Daraufhin wurde es auch für eine starke und hochrangige Frau wie Beatrice Mendes sehr schwierig, ein Ersuchen von so hoher Stelle abzulehnen, und da sie ihre Tochter nicht an eine christliche Familie binden wollte – sie, die eine gläubige Jüdin geblieben war –, verließ sie eilends Antwerpen und nahm nur wenige Dinge mit. Sie überließ es dem Neffen, die Geschäfte des Betriebes weiterzuführen und die Unannehmlichkeiten zu bewältigen, die aus ihrem Weggang entstanden sind.

Die Krone erhob indes Ansprüche auf das enorme Vermögen der Mendes, denn es hieß, dass in Flandern vierzig Tresore voller Perlen, Juwelen und anderer Edelsteine verblieben waren, und beschuldigte die Familie Mendes des Glaubensabfalles, was vorgeschoben war und dem Zwecke der Enteignung diente, um so über ihr Vermögen verfügen zu können. Offiziell brach Beatrice Mendes auf, um in Aix-la-Chapelle (Aachen) eine Badekur zu machen, zu jener Zeit ein klassischer Vorwand, um zu fliehen, ohne Verdacht zu wecken. Ihr Aufbruch glich nicht dem einer armen Exilantin, sie reiste mit ihrer Schwester Brianda, den jeweiligen Töchtern und der Dienerschaft, also mit einer großen Gefolgschaft. Sie machten Rast in Lyon, einem bedeutenden Handelszentrum, in dem das Unternehmen Geschäfte trieb und Mitarbeiter hatte, danach fuhren sie weiter nach Venedig.[21] Sie ließ sich im Zentrum der wohlhabenden Stadt nieder, ohne sich den anderen Juden anzuschließen, die bereits seit 1516 im Ghetto angesiedelt waren.

Venedig war lebhaft, die Atmosphäre unbekümmert, Feste und Aufführungen erfreuten die Reichen und Adligen. Insbesondere Brianda Mendes war fasziniert von jener Welt, in der man, um etwas zu gelten, viel ausgeben musste. Da sie durch das Testament des Ehemannes nur ihre Mitgift erhalten hatte, war sie voller Hass auf die Schwester, die in aller Freiheit das Geld verwalten konnte, von dem sie meinte, es sei auch ihres.[22] Sie beschuldigte ihre Schwester, den jüdischen Glauben zu praktizieren und in das Osmanische Reich fliehen zu wollen, damit sie diesen nicht mehr verstecken müsste. Die Regierung der Republik Venedig nutzte diese Anzeige, um Beatrice Mendes der Ausübung des jüdischen Glaubens anzuklagen, da sie verhindern wollte, dass ein solches Vermögen in die Hände der Osmanen fiele. Sie blockierte das Vermögen, nahm Beatrice Mendes fest und brachte ihre Tochter und ihre Nichte Gracia in ein Kloster.

Das Schicksal der Beatrice Mendes weckte das Interesse der jüdischen Gemeinde in Konstantinopel, wo zu dieser Zeit Moses Hamon aus Granada bei Hof großen Einfluss hatte. Er war Leibarzt des Sultans Süleyman I., welcher den *Gran Signore* über diese Sache unterrichtete und die Meinung vertrat, dass es im Interesse der osmanischen Regierung in Konstantinopel sei, bedeutende und hochstehende Familien anzuziehen, um sie dann zu besteuern, und dass diese unter anderem mit ihren Unternehmungen dem Handel Impulse geben würden. Der Sultan sandte einen seiner Botschafter nach Venedig und verlangte, dass ihm die Gefangene übergeben würde. Eine bemerkenswerte Tatsache, die sich in das schwierige und prekäre Gleichgewicht in den Beziehungen zwischen der Republik Venedig und

21 Brooks, Andrée Aelion: The Woman Who Defied Kings: The Life and Times of Doña Gracia Nasi. St. Paul 2002. S. 186 ff.

22 Brooks, The Woman Who Defied Kings, S. 195 ff.

den Osmanen einordnen lässt, und noch allgemeiner in die der französischen Allianz mit den letzteren in ihrer antihabsburgischen Funktion. Es gelang Beatrice Mendes, die in der Zwischenzeit einen Teil ihres Vermögens in Frankreich liquide machen konnte und einiges an Kapital von den Banken in Lyon abgezogen hatte, Venedig zu verlassen. Nachdem sie ihre Tochter wiedergefunden hatte, wartete sie darauf, in die osmanische Türkei weiterreisen zu können. Sie nutzte die Hilfe von Ercole d'Este, der bei Hofe ein kosmopolitisches und tolerantes Umfeld geschaffen hatte, und erreichte Ferrara mit seinem Geleitbrief (1550), wo die Dynastie – die bereits seit Generationen verfolgte Juden, sowohl Sepharden als auch Aschkenasim aufgenommen hatte – ihnen vor religiösen Prozessen Schutz bot.

Als jedoch in der Stadt die Pest ausbrach (1551), wurden die Juden beschuldigt, für ihre Ausbreitung verantwortlich zu sein. Sie wurden daraufhin vertrieben. So war Doña Beatrice wieder gezwungen zu fliehen, da sie sich der Welle der antijüdischen Gewalt nicht entziehen konnte, die im Jahre 1555 Pio V. dazu brachte, in Ancona 24 Juden zum Tod auf dem Scheiterhaufen zu verurteilen und die Schließung des Ghettos zu verfügen. Sie kehrte nach Venedig zurück, wo sie wiederum verhaftet wurde. Nach Auseinandersetzungen diplomatischer Art und dem Eingreifen des Sultans zu ihren Gunsten und gegen die Republik wurde ihr jedoch bewusst, dass ihre Möglichkeiten ausgeschöpft waren; die Gegenreform war eingeläutet und die Inquisition hatte sich neu organisiert. Also brach sie nach Konstantinopel auf, das sie mit großer Gefolgschaft erreichte, und wurde 1553 triumphal wie eine Königin empfangen.[23]

Dort, nun endlich in Sicherheit, nahm sie den Namen ihrer Vorfahren – Gracia Nasi – an. Gracia erreichte die Stadt mit einer Gefolgschaft von 40 Reitern und vier Triumphwagen. Die Reise von Italien aus war nicht ganz einfach gewesen, sie war, von konvertierten Juden unterstützt, die sich des Schutzes des Papstes sicher waren, zu dem päpstlichen Hafen Ancona gelangt. Von dort aus hatte sie die Republik Ragusa erreicht und anschließend auf dem Landweg Saloniki, eine Stadt, die dank des Zustroms der Juden, die aus ihren Ländern vertrieben worden waren, sehr schnell gewachsen war. Hier förderte sie die Gründung einer religiösen Schule zum Studium der rabbinischen Literatur. Doch befand sie sich dort nur an der Peripherie des Reiches und der Sultan wünschte, dass Gracia Nasi in die Hauptstadt käme und dort die Politik der Angliederung fortführe, die von ihren Vorgängern betrieben worden war. Der Sultan war jedoch insbesondere an ihrem Vermögen interessiert.[24]

---

23 Brooks, A Jewish Woman Leader of the Renaissance, S. 50 ff.

24 So sagt es dieselbe Beatrice im Theaterstück *Doña Gracia Nasi. Pièce en deux actes* von Beki L. Bahar, das vom Kulturzentrum „Yunus Emre" der Gemeinde von Bakirköy-Konstantinopel prämiert

Doña Gracia Nasi ließ sich mit ihrer Familie im europäischen Quartier Pera nieder, wo sie, wie sie es gewohnt war, auf großem Fuß lebte. Sie behielt in ihrem „Hofstaat" – aus Vertrauten, Bediensteten, Mitarbeitern – die alten spanischen Traditionen, Bräuche, Sitten und die Sprache bei, aber sie vergaß nicht, die armen Juden zu unterstützen, und wurde so innerhalb kurzer Zeit wichtig für ihre Glaubensgenossen. Dies ist ein einzigartiger Fall in der Geschichte: Sie war an der Spitze ihrer Gemeinschaft, für die sie sich einsetzte, und sie machte sich die Toleranz und die Großzügigkeit des Sultans zunutze, welche die Juden auf seinen Gebieten genossen, selbst wenn diese begrenzt war. Auch hier gründete sie eine Akademie, organisierte die Lösegelder für die von den Rittern von Malta gefangenen Juden, sie befreite 1.000 Juden aus Neapel durch Zahlung einer großen Summe an den Vizekönig Don Pedro de Toledo. Es gelang ihr, die sterblichen Überreste ihres Ehemannes, der in Lissabon gestorben war, zu erhalten und sie, seinen Willen befolgend, ins Tal von Josaphat außerhalb Jerusalems zu bringen. Sie ließ auf ihre Kosten eine Kultstätte errichten, die den Namen „Sinagoga della Signora" erhielt und die im 17. Jahrhundert bei einem Brand zerstört wurde.

Sie ging Allianzen mit starken Mächten ein, um den weniger wohlhabenden Juden Schutz zu bieten, und begab sich dabei von einer Stadt in die nächste, sie musste schnell entscheiden, wie sie handeln sollte und dabei immer die Interessen im Auge behalten, die es zu schützen galt.

Tatsächlich ähnelt Beatrice (wie auch ihre Schwester Brianda) kaum denjenigen Frauen, die im Schatten der Geschichte lebten. Sie ist ein besonderes Beispiel im Bereich der *Women's Studies,* vielleicht, weil ihre persönliche Geschichte Teil des viel größeren Kontextes der Judenverfolgungen ist, die auf der Iberischen Halbinsel der Katholischen Könige ihren Anfang nahmen und in den verschiedenen Ländern Zentral- und Osteuropas weiter gingen. Die *grande dame* der Renaissance starb 1569 im Osmanischen Reich.

Aus dem Italienischen übersetzt von Inge Margarete Haake

wurde: „Pour nous Soliman le Magnifique a invisagé de se mettre en mal avec le Pape, avec Venise et a envoyé un émissaire spécial pour nous sauver. Il ne l'a pas fait simplement parce que le médicin du Palais, le dr. Hamon l'a voulu; il l'a fait à cause de ma zone de commerce qui comprend toute l'Europe, à cause de mon puissant capital et de ma flotte pouvant traverser les mers lointaines." Bahar, Beki L.: Doña Gracia Nasi. Pièce en deux actes. Istanbul 2001. S. 96.

Literaturverzeichnis

Bahar, Beki L.: Doña Gracia Nasi. Pièce en deux actes. Istanbul 2001.
Ben-Naeh, Yaron: Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century. Tübingen 2008.
Biagini, Antonello F.: L'Italia e le guerre balcaniche. Roma 2012.
Biagini, Antonello F.: Storia della Turchia contemporanea. Firenze 2017.
Birnbaum, Marianne D.: Il lungo viaggio di Gracia Mendes. Budapest 2003.
Brooks, Andrée Aelion: A Jewish Woman Leader of the Renaissance. In: European Judaism: A Journal for the New Europe 1 (2000). S. 43–52.
Brooks, Andrée Aelion: The Woman Who Defied Kings: The Life and Times of Doña Gracia Nasi. St. Paul 2002.
Caffiero, Marina: Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione. Roma 2014.
Calimani, Riccardo: Storia degli ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo. Milano 2013.
Coen, Ettore: Ma come, quando e perché gli ebrei arrivarono a Senigallia? In: Vivere Senigallia. https://www.vivereseniga llia.it/2012/02/27/ma-come-quando-e-perch-gli-ebrei-arrivarono-a-senigallia/338607/ (15. 03. 2022).
Fonti per la storia dell'espulsione degli ebrei dalla Sicilia. Hrsg. von Romualdo Giuffrida. Palermo 1990.
Galante, Avram: Histoire des Juifs de Turquie. Istanbul 1987.
Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism (1550–1750). Oxford 1999.
Italia Judaica, Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale di Palermo. Hrsg. von Ministero per i beni culturali e ambientali. Roma 1995.
Lafi, Nora: Esprit civique et organisation citadine dans l'Empire ottoman (XVe–XXe siècles). Leiden/Boston 2018.
Lafi, Nora: I mercanti veneziani ad Aleppo nel Cinquecento: degli Ottomani come gli altri? In: Venezia e il suo Stato da mar. Hrsg. von Ester Capuzzo und Bruno Crevato-Selvaggi. Roma 2019. S. 107–120.
Ligorio, Benedetto: Un ponte tra ottomani e cristiani. Il network degli ebrei di Ragusa tra Balcani e Adriatico (1585–1635). In: Reti marittime come fattori dell'integrazione europea/ Maritime Networks as a Factor in European Integration. Hrsg. von Giampiero Nigro. Firenze 2019. S. 255–280.
Mafrici, Mirella: Uccialì. Dalla Croce alla Mezzaluna. Un grande ammiraglio ottomano nel Mediterraneo del Cinquecento. Soveria Mannella (CZ) 2021.
Mantran, Robert (Hrsg.): Storia dell'Impero ottomano. Lecce 1999.
Motta, Giovanna: Strategie familiari e alleanze matrimoniali in Sicilia nell'età della transizione (secoli XIV–XVII). Firenze 1983.
Motta, Giovanna (Hrsg.): I Turchi, il Mediterraneo, l'Europa. Milano 1998.
Motta, Giovanna: „In bona salute de animo e de corpo". Malati, medici e guaritori nel divenire della storia. Hrsg. von Giovanna Motta. Milano 2007.
Motta, Giovanna: Nell'Europa dell'età moderna. Memoria collettiva e ricerca storica. Firenze 2013.
Motta, Giovanna: Una storia di lunga durata. Contrasti, integrazione, contaminazione nel Mediterraneo dell'età moderna. In: Mediterraneo: tradizione, patrimonio, prospettive. Una proposta per l'innovazione e lo sviluppo. Hrsg. von Alberto Aghemo und Rossella Pace. Roma 2019. S. 33–54.

Pérez, Joseph: History of a Tragedy: The Expulsion of the Jews from Spain. Übersetzt von Lysa Hochroth. Champaign 2007.
Platania, Gaetano: Diplomazia e guerra turca nel XVII secolo. La politica diplomatica polacca e la „lunga guerra turca“ (1673–1683). In: I Turchi, il Mediterraneo, l’Europa. Hrsg. von Giovanna Motta. Milano 1998. S. 242–268.
Preto, Paolo: Lo spionaggio turco a Venezia tra mito e realtà. In: I Turchi, il Mediterraneo, l’Europa. Hrsg. von Giovanna Motta. Milano 1998. S. 123–132.
Roth, Cecil: The Spanish Inquisition. New York/London 1996.
Roth, Cecil: Doña Gracia of the House of Nasi. Philadelphia 2009.
Roth, Joseph: Ebrei erranti. Milano 2016.
Ruderman, David B.: Early Modern Jewry: A New Cultural History. Princeton 2011.
Saltiel, Leon: The Holocaust in Thessaloniki: Reactions to the Anti-Jewish Persecution 1942–1943. London 2020.
San Martino de Spucches, Francesco: La storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia: dalla loro origini ai nostri giorni. Palermo 1924–1941.
Schwarzfurchs, Simon: The Sicilian Jewish Communities in the Ottoman Empire. In: Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492. Palermo 1995. S. 397–411.
Toaff, Ariel: Gli ebrei siciliani in Italia dopo l’espulsione. Storia di un’integrazione mancata. In: Italia Judaica, Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492. Atti del V convegno internazionale di Palermo. Hrsg. vom Ministero per i beni culturali e ambientali. Roma 1995. S. 382–396.
Tollet, Daniel: Les Juifs furent-ils, dans la Confédération polono-lituanienne, les agents des Turcs? (XVI–XVII siècles). In: I Turchi, il Mediterraneo, l’Europa. Hrsg. von Giovanna Motta. Milano 1998. S. 152–168.
Trasselli, Carmelo: Sull’espulsione degli ebrei dalla Sicilia. In: Annali della Facoltà di Economia e Commercio di Palermo 8 (1954). S. 131–150.

Julius H. Schoeps

Zwischen Smyrna und Brooklyn: Sabbatai Zwi, Jakob Frank, Moses Dobruška und andere Messias-Prätendenten

Seit den ältesten Zeiten galt es als selbstverständliche Lehre der rabbinischen Tradition, dass der Messias oder der *Maschiach*, wie er im Hebräischen genannt wird, in der Stunde erscheinen werde, in der die Zustände am schlimmsten sein würden. Immer wieder schienen bestimmte Geschichtsphasen diesen Bedingungen zu entsprechen und es fehlte unter den Juden nicht an Gestalten, die die messianische Rolle zu erfüllen vorgaben. Das war nicht nur zur Zeit der Unterdrückung durch die Römer der Fall, sondern auch beim Aufstieg des Islam, zu Beginn der Kreuzzüge und nach dem tragischen Höhepunkt der Vertreibung der Juden aus Spanien.

Kein Zustand aber hat den Prophezeiungen und Bedingungen der bevorstehenden Ankunft des Messias deutlicher entsprochen als die Lage der Juden um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Damals wüteten in Spanien und Portugal die Feuer der Inquisition, in Polen und Ungarn veranstaltete der ukrainische Kosakenhetman Bohdan Chmelnyzkyj (1595/96–1657) Pogrome, in deren Gefolge abertausende Juden ums Leben kamen und hunderte von Gemeinden in Podolien, Wolhynien und in der Ukraine ausgelöscht wurden.

Es war eine Epoche, in der man das Erscheinen des Messias herbeisehnte. Man versprach sich von dessen Erscheinen nicht nur *Tikkun Olam*, die Weltverbesserung, sondern auch die Befreiung von all dem, was als Belastung und Qual im irdischen Leben empfunden wurde. Die Hoffnung, sich von all dem lösen zu können, bestimmte die Lebensumstände der Menschen und steigerte sich zu der Erwartung, dass die Ankunft des Messias unmittelbar bevorstünde.

Es war eine Zeit bitterster Not und Entbehrung, die dazu führte, dass Gestalten unterschiedlichster Herkunft und Couleur auf der Bildfläche erschienen und von sich behaupteten, sie seien berufen und auserwählt, die Menschen von allen Übeln zu befreien.[1] Von den Personen, die sich als Erlöser, als Gesalbte, als Nachfolger Davids und anderer endzeitlicher Heilsbringer ausgegeben hatten (oder sich tat-

1 Vgl. Hillerbrand, Hans J.: „Es werden viele kommen und sagen: Ich bin der Messias“. Eine Meditation über den Messianismus in der Religionsgeschichte. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 68 (2016). S. 1–16.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-006

sächlich für diesen gehalten haben), ist wohl die faszinierendste Gestalt Sabbatai Zwi (1626–1676) gewesen.

Gershom Scholem, der bedeutende Kabbala-Forscher und Religionshistoriker, hat sein *opus magnum*, diesem Manne und den Wirkungen, die von ihm ausgingen, gewidmet. Der Leser dieser Biografie[2] wird nicht nur in die Welt der kabbalistischen Mystik eingeführt, sondern erfährt vor allem auch aufregende Einzelheiten über das Leben des aus dem osmanischen Smyrna stammenden Sabbatai Zwi, eines Ekstatikers, dessen Lehren die europäische Judenwelt radikal verändert, aber auch unübersehbar an den Rand des Abgrundes geführt haben.

Den Zeitgenossen galt Sabbatai Zwi nicht nur als ein gewiefter Talmudkenner, der schon als Jugendlicher den Titel *chacham* erhalten hatte, die sephardische Ehrenbezeichnung für einen Weisen. Vor allem aber sah man in ihm nach seiner Selbstoffenbarung den Messias, den Gesalbten, von dem man meinte, ihm komme die Aufgabe zu, die jüdische Bevölkerung von allen Zwängen, Nöten und Beschwernissen zu befreien.

Von der äußeren Erscheinung Sabbatai Zwis und seiner Persönlichkeit, die in zeitgenössischen Chroniken als „königlich“ und ungewöhnlich eindrucksvoll beschrieben wird, sind zweifellos starke Wirkungen ausgegangen. Die Verehrung, die man ihm zu Lebzeiten und danach entgegenbrachte, wurde geschickt genutzt, obgleich manchen Zeitgenossen schon damals durchaus bewusst war, dass man es bei ihm mit einem ausgesprochen labilen Charakter zu tun hatte, der nach unserem heutigen Verständnis geisteskrank war. Dessen ungeachtet, erweckte er bei seinen Anhängern die Überzeugung, dass er der langersehnte und langerwartete Messias sei.

Als Zeitpunkt der Selbstoffenbarung und seiner messianischen Erweckung im Sinne einer göttlichen Auserwählung, die mit einem plötzlichen Ergriffensein einherging, „mit der Vorstellung Gott gewähre ihm die Erlaubnis, die himmlischen Quellen mit den Mysterien der Tora zu öffnen“[3], wählte Sabbatai Zwi das Jahr 1648, das Jahr der Schlagzeilen, wie es der Historiker Heinz Duchhardt genannt hat[4]. Es war das Jahr, in dem die grauenvollen Chmielnicki-Massaker[5] ihre Höhepunkte hatten und es zur Hinschlachtung von vielen tausenden von Juden und zur Aus-

2 Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf das Werk von Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von Angelika Schweikhart. Frankfurt a. M. 1992.

3 Scholem, Sabbatai Zwi, S. 88.

4 Duchhardt, Heinz: 1648 – das Jahr der Schlagzeilen: Europa zwischen Krise und Aufbruch. Wien/Köln 2015.

5 Stampfer, Shaul: What Actually Happened to the Jews of Ukraine in 1648? In: Jewish History 2 (2003). S. 207–227.

löschung zahlreicher Gemeinden in der Ukraine und in Polen kam. Nach den Zahlenwertberechnungen der Kabbalisten sollte das Jahr 1648 aber nicht nur ein Jahr der Demütigung, sondern auch das Jahr der Befreiung und Erlösung sein. Nicht nur ging der Dreißigjährige Krieg mit dem Westfälischen Frieden zu Ende. Es war auch das Jahr, in dem Sabbatai Zwi eine Stimme vernahm, die ihm seine Mission verkündete: „Du bist der Retter Israels, der Messias, der Sohn Davids, der Gesalbte des Gottes Jakobs […] ich schwöre bei meiner rechten Hand und der Stärke meines Arms, dass du der wahre Erlöser bist und keiner außer dir die Erlösung bringen wird.“[6]

Sabbatai Zwis Auftreten in der Gemeinde in Smyrna wuchs sich zu einem regelrechten Skandal aus. Bewusst brach Sabbatai überkommene Tabus. So sprach er den nach der Überlieferung unaussprechlichen Namen Gottes aus und beging auch eine Reihe anderer für viele befremdliche Handlungen. Der Zorn der Rabbiner, die das miterlebten, war groß. Sie legten ihm nahe, die Gemeinde und die Stadt möglichst umgehend zu verlassen, was er mit einigen seiner Adepten dann auch tat.

Von Smyrna aus begab Sabbatai sich auf eine mehrjährige Wanderschaft, die ihn auf verschlungenen Wegen durch die Türkei nach Ägypten und Palästina führte. Auf dieser Wanderschaft traf er u. a. den aus Konstantinopel stammendem Kabbalisten Abraham Jakhini, der später einer seiner glühendsten Anhänger und aktivsten Parteigänger werden sollte. Jakhini war es, der dem Messianismus von Sabbatai Zwi neue Akzente aufsetzte.

Anders als Sabbatai Zwi und die meisten Kabbalisten wollte Jakhini die Endzeit nicht mit Fasten und Beten herbeizwingen, sondern mit kultischen sexuellen Gruppenorgien, in denen sämtliche Sittengesetze bewusst gebrochen wurden. Es war eine Haltung, die Scholem „Erlösung durch Sünde“ genannt hat.[7] Teilweise stand dahinter damals wohl die Überlegung, dass die Messiaszeit bereits angebrochen und folglich schlechthin alles erlaubt sei. Wenn der Messias erst einmal gekommen sei, so meinten Jakhini und seine Anhänger, dann gäbe es keine Sünde und folglich auch keine Gebote und Verbote mehr.

Auf Sabbatai Zwi machte dies alles einen sehr starken Eindruck. War er bis zu diesem Zeitpunkt noch der Auffassung, sich kasteien und einsam leben zu müssen, wechselte er jetzt in das andere Extrem. Er entsagte der bis dahin propagierten Leibfeindlichkeit und heiratete in Kairo eine junge Frau namens Sarah, die die Kosakenpogrome in der Ukraine überlebt und seine Nähe gesucht hatte in der Überzeugung, sie sei ausersehen, die Gattin des Messias zu werden. Ihr bis dahin etwas fragwürdiger Lebenswandel, von dem die Chronisten berichten, hielt Sab-

6 Scholem, Sabbatai Zwi, S. 160.

7 Scholem, Gershom: Judaica 5: Erlösung durch Sünde. Frankfurt a. M. 1992. S. 9 ff.

batai Zwi jedenfalls nicht davon ab, sie zu seiner Frau zu machen. Er berief sich einfach auf den Propheten Hosea, der ebenfalls, angeblich auf göttliches Geheiß hin, eine Ehebrecherin geheiratet haben soll.

Sabbatai Zwi hob nicht nur, was ihm ein besonderes Anliegen war, die Sexualgesetze auf, sondern überhaupt die meisten Talmudgebote und -verbote. Vor allem strich er aus dem jüdischen Kalender alle Trauertage. War die Welt erst einmal erlöst, so bedürfe es keiner Trauer und keines Fastens mehr. Die Gebote und Verbote seien, so erklärte er, sinnlos geworden. Die Sicherheit, selber der Messias zu sein, wuchs in ihm. Er zog mit seinen Jüngern nach Jerusalem, genau wie Juden und Christen es seit jeher auch vom wahren Messias erwarteten, und verkündete der dortigen Judengemeinde, er werde den Sultan absetzen.

Vermutlich begriff Sabbatai Zwi sein eigenes Königtum weder politisch noch überhaupt real. Es war wohl nur als Anspielung auf die Tatsache gemeint, dass der Messias, und damit meinte er sich in Person, ein Nachkomme König Davids sei. Indes, die Juden Jerusalems wollten von ihm nichts wissen und kehrten ihm und seinen Anhängern den Rücken. Es ist meist die Rede von Spott und Gelächter, wenn die Sprache auf ihn kam. Mit seinem Verhalten, mit der Mischung aus asketischer Heiligkeit und befremdlichen Handlungen, konnten die Juden der Stadt nur wenig anfangen.

Als Sabbatai im Spätsommer des Jahres 1665 nach Smyrna zurückkehrte, war ihm bereits sein Ruf vorausgeeilt; jubelnd wurde er von der jüdischen Bevölkerung der Stadt begrüßt. Es fand sich kaum jemand, der an seinen Behauptungen zweifelte, und die wenigen Widersacher zögerten oder wagten es nicht, ihre Skepsis kundzutun. Unterstützt von seinem Jünger Nathan von Gaza (1643–1680), der als sein wortgewaltiger Prophet auftrat, ging Sabbatai daran, sich an einem Herbsttag des Jahres 1665 in der Synagoge seiner Heimatstadt Smyrna öffentlich zum Messias zu proklamieren.

Die dramatischen Vorgänge in der Synagoge machten einen starken Eindruck auf die Anwesenden, von denen einige sich an Ort und Stelle zu Sabbatai Zwi und dem neuen Glauben bekehrten. Zeitzeugen berichten von dem Aufruhr der Gefühle, der die Synagogenbesucher erfasste. Erhaltene Augenzeugenberichte bezeugen, dass Sabbatai selbst sich an der Schwelle zur messianischen Zeit stehend sah. Es ist das Bild eines Mannes, der sich in einem „schwindelerregenden Taumel erleuchteter Exaltation“[8] (Gershom Scholem) befand.

Sabbatai fuhr fort, überkommene Regeln außer Kraft zu setzen und neue Bräuche einzuführen. Er verteilte bei seiner Reise, die ihn nach Palästina führte, Land unter 26 seiner getreuesten Anhänger, setzte untergeordnete Könige ein und

8 Scholem, Sabbatai Zwi, S. 439.

rief zum großen Erstaunen der Gemeinde sogar Frauen zum Lesen der Thora auf. Der Dichter Emanuel Frances aus Livorno prangerte 1666/1667 solche Verhaltensverstöße an:

> Ist er der Gesalbte des Herrn oder ein Verräter, / Ein verruchter Sünder und ein Ehebrecher? / Öffentlich schändet er den Sabbat / zerschlägt die Synagogentür mit eigenen Händen / den unaussprechlichen Namen wagt er auszusprechen. / Und schwört gottlose und gotteslästerliche Gelöbnisse / Verbotene Frauen umarmt er; / Zuerst liebkost er die eine, dann die andere.[9]

Wäre es nur bei einem lokalen Ereignis geblieben, würde es sich heute kaum lohnen, über Sabbatai Zwi und seine Bemühungen zu berichten. Sein Auftreten verband jedoch die Sehnsüchte der Zeit mit uralten messianischen Erwartungen und bereitete den Boden für eine Reihe von chiliastischen Schwärmer-Bewegungen vor. In ganz Europa machte die Botschaft dieses seltsamen Abenteurers die Runde und vielerorts war man fest davon überzeugt, man hätte es nicht nur mit einem Phantasten zu tun, sondern dass der Messias, der Erlöser, tatsächlich in seiner Person erschienen sei.

In den Synagogen wurden Gebete gesprochen und Bitten gemurmelt für „Unseren Herrn, König und Meister, den heiligen und rechtschaffenen Sabbatai Zwi, gesalbt vom Gott Israels“. Der Wahn der Massen kannte keine Grenzen. Frauen, so wird berichtet, seien in Verzückung verfallen und weissagten Wunder, die sich ereignen würden, in Sprachen, die ihnen vorher unbekannt gewesen waren. In deutschen und holländischen Judengemeinden kam es zwischen Anhängern und Gegnern der neuen Erlösermystik zu wilden Auseinandersetzungen.

In Deutschland haben sich die Memoiren der ehrbaren jüdischen Kaufmannswitwe Glückl von Hameln (1647–1724) erhalten, in denen sie davon berichtet, welchen Trockenproviant sie und ihre Verwandten bereithielten, um jederzeit ohne Verzögerung dem Ruf des Messias folgen und nach Jerusalem aufbrechen zu können.[10] Andere stellten sich die Erlösung noch romantischer und konsequenter vor. Sie trafen nicht einmal mehr Reisevorbereitungen, sondern liquidierten ihre bescheidene Habe und gaben jeden Broterwerb auf. Hungersnöte, Elend und Epidemien waren daraufhin die Folge.

Auch Christen fingen an, mit Interesse zur Kenntnis zu nehmen, dass die Juden ihren Messias unmittelbar erwarteten. Die Humanisten begannen, verstärkt hebräische Studien zu betreiben und sich mit der Kabbala zu befassen. Nur die wenigsten von ihnen spotteten über die erregten Juden, die in den Straßen Amster-

9 Scholem, Judaica 5, S. 440.

10 Die Memoiren der Glückel von Hameln. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim. Wien 1910. S. 75 ff.



Abb. 1: Grafik mit Sabbatai Zwi (Zevi), 1666. Mit freundlicher Genehmigung der Österreichischen Nationalbibliothek.

dams und Hamburgs die Synagogen mit den Gesetzesrollen im Arm umtanzten und Freudenlieder sangen. Manche Christen ließen sich von der Glaubenssehnsucht der jüdischen Massen anstecken, zumindest waren sie tief beeindruckt.

Weniger beeindruckt vom Treiben des Sabbatai Zwi und seiner Anhänger waren die türkischen Behörden. Als Sabbatai sich wieder einmal in Konstantinopel aufhielt, ließ ihn der Sultan festsetzen und ins Gefängnis werfen. Dabei hatte Sabbatai insofern Glück, als Mehmed IV. ein humorvoller Mann war, der zudem noch von einem verständigen Kopf wie dem Großwesir Ahmed Köprülü beraten wurde. Der Sultan begnügte sich damit, den seltsamen Phantasten einzusperren, war allerdings klug genug, ihn nicht von der Außenwelt zu isolieren.

Dessen ungeachtet hielt Sabbatai Zwi weiterhin in der Festung Gallipoli Hof und gefiel sich in außergewöhnlichen Maßnahmen. Den Höhepunkt erreichte er dabei, als er den jüdischen Fastentag abschaffte, der an die Zerstörung von Jerusalem und an viele andere Katastrophen der jüdischen Geschichte erinnerte. Stattdessen erklärte er diesen Tag zu einem Festtag, der zur Erinnerung an seine eigene Geburt begangen werden sollte.

Schließlich war die Geduld des Sultans erschöpft. Er ließ Sabbatai vorführen und stellte den Pseudomessias vor die Wahl, entweder weit radikalere Isolierung, vielleicht sogar den Tod zu erleiden oder aber zum Islam überzutreten. Mit einer Kleinmütigkeit, die den störendsten Zug in dieser sonst so harmonisch erscheinenden Laufbahn bildet, entschloss sich Sabbatai, dem Judentum abzuschwören. Sabbatai vertauschte seine Kopfbedeckung mit dem *Sariki*, dem weißen Turban des Mohammedaners, verkündete öffentlich sein Bekenntnis zum Islam und verließ den Palast des Sultans als Aziz Mehmed Effendi, versehen mit dem Ehrenamt des *Kapici Baschi* (Hüter der Palasttore) sowie mit einem erklecklichen Ehrensold des Herrschers.

Mit dem Abfall Sabbatai Zwis vom Judentum hätte diese merkwürdige Geschichte beendet sein können. Sie war es aber nicht. Das wichtigste Kapitel sollte erst noch kommen. Der Glaube an den Pseudomessias war immer noch nicht erschüttert. Einige seiner Anhänger waren fest davon überzeugt, der Messias müsste jede Phase des menschlichen Seins mit all seinen Höhen und Tiefen durchleben, ehe er seine Mission erfüllen könne. Andere wiederum erklärten, dass nicht er, sondern nur ein Phantom in der Gestalt des Sabbatai vom Glauben abgefallen sei.

In der gesamten jüdischen Welt gab es Gruppen ergebener Anhänger, die weiterhin zu seinen Lehren standen. Sabbatai selbst ermutigte sie im Geheimen, pflegte weiter mit seinen Gefolgsleuten Umgang und vollführte mit ihnen merkwürdige Riten. Schließlich wurde er dabei überrascht und in die Verbannung geschickt. Aber selbst nach seinem Tod im Jahre 1676 lebte der von ihm geschaffene Kult fort. Viele seiner Jünger, die mit ihm zum Islam übergetreten waren, übertrugen ihre Anhängerschaft auf seinen angeblichen Sohn.

Unter dem Namen „Dönmeh“ (die Gedrehten, die Konvertiten) siedelten geschlossene Gruppen von Sabbatai-Anhängern in Griechenland und in der Türkei[11] bis in unsere Gegenwart hinein. Äußerlich sind sie strenggläubige Anhänger des Islam, in der Abgeschlossenheit des privaten Lebens aber bewahren sie ihre eigenartigen mystischen Riten, die an die merkwürdigen Ereignisse erinnern, welche

11 Vgl. Graetz, Heinrich: Überbleibsel der Sabbatianer in Saloniki. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 26 (1877). S. 130–132, vor allem aber Scholem, Gershom: Die kryptisch-jüdische Sekte der Dönmeh (Sabbatianer) in der Türkei. In: Numen 7 (1960). S. 93–122.

sich vor drei Jahrhunderten abgespielt haben. Die Dönmehs sehen nach wie vor in Sabbatai Zwi den Messias und sind der festen Überzeugung, dass er, der Erwählte, der Auserkorene, bis zum Grunde der Sünde hinabsteigen müsse, um die Funken göttlichen Lichts freizusetzen.

Die „Dönmeh" werden von islamischen Fundamentalisten heute vielfach noch als Beleg für eine jüdische Unterwanderung des Islam herangezogen. Ihre Zugehörigkeit zu den weltlichen säkularisiert-bürgerlichen Schichten der türkischen Bevölkerung lässt immer wieder Gerüchte aufkommen, wie etwa dasjenige, dass der Begründer der modernen türkischen Republik, Mustafa Kemal Atatürk, ein „Dönmeh" gewesen sei. Den Kemalisten warf man vor, sie seien eigentlich Verschwörer, die aus Rachegefühlen, weil Abdülhamid II. die Besiedlung Palästinas verweigert habe, die Schaltstellen des türkischen Staates in Politik, Wirtschaft und in den Medien unterwandern würden. Die unterschwellig wabernde Judenfeindschaft, die dadurch entstand, wirkt in der Türkei bis in unsere Tage nach.

In manchen Kreisen in der heutigen Türkei werden zum Islam vor Jahrhunderten bekehrte Nachfahren von osmanischen Juden als „Sabbatianer" bezeichnet und verdächtigt, „Krypto-Juden" zu sein, vor denen man sich in Acht nehmen müsse, da sie Feinde des Islam und der Türkei seien. Man unterstellt ihnen, nur pro forma Muslime und Türken zu sein. „In unserem Land", hieß es beispielsweise vor nicht allzu langer Zeit in der Tageszeitung „Millî Gazete", dem Sprachrohr der weltweit operierenden Millî Görüş-Bewegung, „gibt es zwei Sorten Menschen. Auf der sichtbaren Seite sehen sie aus wie Muslime und Türken. Auf der Rückseite der Medaille sind es Juden. Sie bringen ihre eigenen inkompetenten Personen in die wichtigsten Ämter und Stellen und vergreifen sich an den Einkünften der Türkei – verdammt seien sie".[12]

Die sabbatianische Bewegung – so darf man mit Gershom Scholem urteilen – ist ohne Frage eine hochbedeutsame geistesgeschichtliche Erscheinung, die eine ähnliche Verbindung von Mystik und Rationalismus zuwege gebracht hat, wie man sie im christlichen Raum bei radikalen Täufern, bei Quäkern und bei Pietisten beobachten kann. Aber der Sabbatianismus war ganz und gar nicht nur eine Angelegenheit einiger versponnener Außenseiter.

Zeitweise hat es mehrere Hunderttausende offene und geheime Sabbatianer gegeben – der podolische Volksmund nannte sie im Übrigen „Schabse-Zwinikis" (Schepse) –, die der festen Überzeugung waren, die Erlösung sei nahe und die Errichtung des verheißenen Judenstaates würde unmittelbar bevorstehen. Der Ver-

12 Dantschke, Claudia: Feindbild Juden. Zur Funktionalität der antisemitischen Gemeinschaftsideologie in muslimisch geprägten Milieus. In: Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Hrsg. von Wolfram Stender, Guido Follert und Mihri Özdogan. Wiesbaden 2010. S. 139–146, hier S. 139 f.

fasser dieser Zeilen, der den Namen Schoeps trägt, könnte, so eine Familienüberlieferung, den Namen daher haben, dass seine Vorfahren Sabbatianer gewesen sind. Zutreffend oder nicht, es kann jedenfalls durchaus möglich sein, obwohl Gershom Scholem das vehement bestritten hat.[13]

Der Sabbatianismus, mit seinen sich unter der Oberfläche vollziehenden Metamorphosen, brachte noch Jahrzehnte später seltsame Auswüchse hervor wie zum Beispiel den Auftritt des aus Korolówka an der wolhynisch-podolischen Grenze stammenden Jakob Josef Frank (1726–1791), der sich nicht nur als Prophet, sondern auch als legitimer Nachfolger des Sabbatai Zwi begriff. Frank, ein Kabbalist, Astrologe und Alchemist, der ebenfalls wie sein Vorbild ein wechselvolles Leben aufweisen konnte, verstand sich als Reinkarnation des biblischen Jakob und des vermeintlichen Messias Sabbatai Zwi.

Es war allerdings nicht ein „mythischer Messias", den Jakob Frank verkörperte, sondern eine Art „Athleten-Messias" (Gershom Scholem). Frank sah sich als ein „Prostak" an, als ein einfacher und ungebildeter Mensch, der die rabbinischen Traditionen ablehnte und für sich keine Gebote irgendwelcher Art mehr gelten lassen wollte. Seine Anhänger waren echte Gläubige, und zwar in dem Sinne, dass sie den „Weg in den Abgrund" propagierten, gleichzeitig aber in den Verheißungen einer anarchistischen irdischen Utopie die Erlösung erwarteten. Frank, den Gershom Scholem bekanntlich nicht nur als einen abgefeimten Betrüger und eine der abstoßendsten Erscheinungen der jüdischen Geschichte bezeichnet hat,[14] ist zweifellos jemand gewesen, von dem man nicht recht weiß, ob er ein Scharlatan oder ein Schurke gewesen ist. Sicher ist nur, dass er ein Nihilist war, der Ansichten vertrat, die ihn als einen Besessenen ausweisen. Dessen ungeachtet verstand er es, Begriffe der Kabbala neu zu prägen sowie Symbole und Bilder so aufzubereiten, dass seine Anhänger und Gefolgsleute damit etwas anfangen konnten.

Mit Sabbatianern und Dönmehs war Jakob Frank, wie die Quellen und überkommenen Berichte besagen, bei Aufenthalten in den frühen 1750er Jahren in Bukarest und Saloniki zusammengetroffen. Als er im Dezember 1758 nach Polen-Litauen zurückkehrte, war er bemüht, die meist einfachen, bildungsarmen und leichtgläubigen Menschen des ostjüdischen Schtetls um sich zu scharen und sie davon zu überzeugen, dass das Vertiefen in den Talmud sinnlos und das Festhalten an der Thora Hauptursache ihrer rückständigen Lebensbedingungen sei. Jakob Frank, der in Konstantinopel/Istanbul zunächst mit einigen seiner Anhänger zum Islam übertrat, später aber bei seiner Rückkehr nach Polen-Litauen zum römisch-

13 Vgl. Gershom Scholem an Hans-Joachim Schoeps, 3. Januar 1937. In: Gershom Scholem, Briefe I: 1914–1947. Hrsg. von Itta Shedletzky. München 1994. S. 262 f.

14 Vgl. Scholem, Judaica 5, S. 89.

katholischen Glauben konvertierte, war der Begründer einer mystisch-kabbalistisch-judenchristlichen Sekte, die nach ihm Frankismus genannt wird, einer, wenn man so will, polnischen Variante des Sabbatianismus.[15] Die Reaktion der Rabbiner auf Jakob Frank und seine Lehren war die totale Verbannung seiner Anhänger aus dem Judentum.

Durch das Festhalten an ihrem Gründer Jakob Frank erregten seine Anhänger insbesondere auch das Misstrauen des polnischen Königshofes. Ähnlich wie im Fall des Sabbatai Zwi, den der Sultan auf der Festung Gallipoli ein Jahrhundert zuvor hatte einsperren lassen, wurde auch Frank Anfang 1760 verhaftet und in Częstochowa (Tschenstochau) interniert, wo er bis zur ersten Teilung Polens (1772) als Gefangener in Haft blieb. Die Internierung konnte jedoch nicht verhindern, dass er auch weiterhin engen Kontakt zu seinen Anhängern pflegte. Sie glaubten nach wie vor fest an ihn, ähnlich wie seiner Zeit im Fall von Sabbatai Zwi, der trotz seines Abfalls vom Judentum und trotz seines Übertrittes zum Islam von seinen Anhängern als Erlöser und Befreier verehrt wurde.

Sein unstetes abenteuerliches Leben führte Jakob Frank über Brünn, Wien und andere Orte schließlich nach Offenbach, wo er unter dem Schutz des dortigen hochbetagten Isenburger Fürsten Wolfgang Ernst II. einige seiner Anhänger sammelte und einen Hofstaat bildete, über den er als unabhängiger Souverän mit dem Titel Baron von Frank-Dobrucki herrschte.[16] Gläubige, nicht nur aus Polen-Litauen, sondern auch aus Österreich, Böhmen, Mähren und Preußen, kamen zu ihm nach Offenbach gepilgert und machten ihm ihre Aufwartung. In der jüdischen Gemeinde der Stadt, zu der keinerlei Beziehungen bestanden, betrachtete man Frank und seine Gefolgschaft als eine Verirrung, als eine „verfluchte Sekte“, wie in Memorbüchern aus dieser Zeit nachzulesen ist.[17]

Der „Messias von Offenbach“, der in der Bevölkerung auch „Polackenfürst“ genannt wurde, pflegte einen aufwendigen Lebensstil. So ist überliefert, dass er sich dabei von einer in Fantasieuniformen begleitenden Leibgarde von Heyduken, Ulanen und Husaren umgab. Zu seinem Hofstaat gehörten 200 gut ausgebildete Soldaten, meist getaufte Juden. Frank selbst, der „Heilige Herr“, hielt, stets bekleidet mit einem hermelinbesetzten, kardinalroten seidenen Kaftan, einem roten Käppchen auf dem Haupte und mit einem großen Brillantstern an goldener Kette geschmückt, nach außen an den katholischen Ritus angenäherte Betstunden ab.

---

15 Vgl. Schreiner, Stefan: „Der Messias kommt zuerst nach Polen.“ Jakob Franks Idee von Polen als gelobtem Land und ihre Vorgeschichte. In: Judaica 2 (2001). S. 242–268.

16 Hoensch, Jörg K.: Der Polackenfürst in Offenbach. Jacób Jozef Frank und seine Sekte der Frankisten. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 42 (1990). S. 229–244.

17 Duschinsky, Carl: Gedenkbücher (Memorbücher) von Offenbach a. Main und anderen deutschen Gemeinden. Frankfurt a. M. 1924. S. 82.

Bei diesen Zusammenkünften wurde weiterhin der Sohar, das bedeutendste Schriftwerk der Kabbala, das Kommentare zu Texten der Thora, Schriftexegesen, homiletische Meditationen, Erzählungen und Dialoge enthält, erläutert und bestimmte von der Kabbala übernommene Regeln und mystische Praktiken zelebriert. Die Aussprüche, Weissagungen und Traumdeutungen Jakob Franks fanden als „Die Worte des Meisters" unter seinen Anhängern eine weite Verbreitung. Niemand bezweifelte, dass es sich bei ihm um den Messias, den Erlöser, handele.

Das europäische Judentum ist durch den Sabbatianismus und seine Metamorphosen bis an den Rand der Selbstauflösung geführt worden. Die schlussendliche Überwindung dieser Gefahr führte zu ihrer Verdrängung aus dem kollektiven Bewusstsein der jüdischen Bevölkerung und zu einem absichtlichen Vergessen dieser Vorgänge, die als unangenehm, ja geradezu als peinlich empfunden wurden. Andererseits haben die Erfahrungen dieser Krise nach Ansicht Gershom Scholems dem Judentum geistig den Übergang in die Neuzeit und in die Emanzipationsära erleichtert.

Wahrscheinlich ist es nicht ganz zufällig, dass einige der letzten Frankisten, in denen das messianische Feuer loderte, sich in den Strudeln der Französischen Revolution wiederfanden. Moses Dobruška (1753–1794) etwa, der nach dem Tode Franks, dessen Neffe er war, die Führung der Sekte übernommen und sich den Jakobinern angeschlossen hatte, endete im Alter von 40 Jahren unter dem Namen Junius Frey zusammen mit Georges Jacques Danton unter dem Fallbeil der Guillotine. Moses Dobruška alias Junius Frey, der als Jude im mährischen Brünn geboren wurde, zum Christentum konvertierte und in Wien als Franz Thomas Edler von Schönfeld nobilitiert wurde, ist ebenfalls eine der von Legenden umwobenen Gestalten, die man der sabbatianischen Bewegung zurechnet. Er war zwar anders geprägt als Sabbatai Zwi, auch vertrat er andere Überzeugungen als sein Onkel Jakob Frank, verhehlte aber nicht, dass er die Ansichten der Bewegung teilte und sich als einer ihrer Jünger ansah. Nicht nur befasste Moses Dobruška sich mit der hebräischen Dicht- und Redekunst und studierte die orientalischen Sprachen, sondern er trat auch den „Asiatischen Brüdern" bei, einer Gesellschaft der Freimaurer. Seine Bewunderung für das radikaldemokratisch egalitäre System des jakobinischen Frankreichs ließ ihn schließlich vom Häretiker zum Jakobiner werden. Dass er als Denunziationsopfer im Prozess gegen Danton verurteilt und schließlich hingerichtet wurde, war geradezu eine zwangsläufige Folge seiner Radikalisierung.

Gestalten wie Sabbatai Zwi, Jakob Frank und Moses Dobruška waren zu ihrer Zeit zutiefst davon überzeugt, sie seien von der Vorsehung auserwählt, als Messias aufzutreten, dem die Aufgabe zukommt, die Menschen aus der Not herauszuführen. Es ist ein Phänomen, das in der jüdischen Geschichte durch die Jahrhunderte bis in unsere Tage immer wieder anzutreffen ist. Es ist eine Einstellung, die vor allem damit zusammenhängen dürfte, dass die jüdische Geschichte in großen Teilen der

jüdischen Bevölkerung in der Vergangenheit nicht als eine normale Geschichte, sondern als Heilsgeschichte angesehen wurde und wird. Dieser Umstand führte dazu, dass nicht wenige Juden in den osteuropäischen Ländern das Erscheinen von Männern wie Karl Marx und selbst das Auftreten von Josef Stalin so gedeutet haben, dass mit ihnen der Messias, der Befreier, erschienen und das Ende aller Beschwernisse und Nöte angebrochen sei. Sie würden, davon war man vielfach überzeugt, eine bessere, eine friedliche Welt schaffen. Die heilsgeschichtliche Komponente, die in diesen Hoffnungen mitschwang, war und ist unverkennbar.

Einer dieser Fälle, der in diesem Kontext erwähnt werden sollte, war das Auftreten des Wiener Journalisten und Bühnenschriftstellers Theodor Herzl (1860–1904), des Begründers der zionistischen Bewegung. Von ihm wissen wir, dass er sich selbst zwar nicht als Messias, aber doch durchaus als jemand angesehen hat, dem die Rolle des Befreiers und Wegbereiters zufalle, sei es seitens seines Volkes, sei es seitens der Geschichte. Die Mission, die er glaubte wahrnehmen zu müssen, stieß bei den Massen der jüdischen Bevölkerung auf breite Zustimmung. So mancher Zeitgenosse vor und um das Jahr 1900 war fest davon überzeugt, dass in der Person Theodor Herzls tatsächlich der Messias erschienen sei. Selten zeigte sich das deutlicher als bei seinem inszenierten Auftritt auf dem Zionistischen Kongress in Basel 1897.[18]

Als Herzl in Basel zum ersten Mal an das Rednerpult trat, kannte die Begeisterung keine Grenzen. Man klatschte mit den Händen, trampelte mit den Füßen und schwenkte Tücher. Damals ertönte der Ruf: „Jechi Hamelech! Lang lebe der König!“. Manche der überlieferten Augenzeugenberichte lassen die Erregung des Augenblicks spüren. „Es ist nicht mehr der elegante Dr. Herzl aus Wien“, äußerte sich zum Beispiel der Schriftsteller Mordechai Ben-Ami, „es ist ein aus dem Grabe erstandener königlicher Nachkomme Davids, der vor uns erscheint, in der Größe und Schönheit, mit der Phantasie und Legende ihn umwoben haben“.[19]

Ein anderer Teilnehmer des Kongresses, ein gewisser Mayer Ebner aus Czernowitz, war von Herzls Auftritt in Basel derart überwältigt, dass er sich sogar noch Jahre später nicht von der Vorstellung lösen konnte, seiner Zeit den Messias höchstpersönlich vor sich gehabt zu haben: „Als ich ihn in seiner vollkommenen Schönheit sah, als ich in seine Augen blickte, die mir ein mystisches Geheimnis zu verbergen schienen, da jauchzte es in meiner Seele auf: Das ist ER, der Ersehnte, der

18 Vgl. Schoeps, Julius H.: Der jüdische Dandy. Die Selbstinszenierung des Theodor Herzl. In: Der Dandy. Ein kulturhistorisches Phänomen im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Joachim H. Knoll, Anna-Dorothea Ludewig und Julius H. Schoeps. Berlin/Boston 2013. S. 175–194, hier S. 185 ff.

19 Zitiert nach Bein, Alex: Theodor Herzl. Biographie. Wien 1934. S. 341.

Heißgeliebte, der Gesalbte des Herren, der Messias“.[20] Fotografien und Zeichnungen, die von Herzl überliefert sind, zeigen ihn als einen Mann, der nicht nur Wert auf sein Äußeres legte, sondern auch den Eindruck zu erwecken suchte, zu Größerem berufen zu sein. Auf keiner der Fotografien sieht man ihn jemals lachend oder nur im Ansatz lächeln. Stets ist er mit ernster Miene zu sehen, den Blick starr nach vorn gerichtet, die Haltung aufrecht. Der Bart ist sorgfältig gestutzt, die Hände und Fingernägel manikürt, die Schuhe auf Hochglanz gewienert. Der Eindruck drängt sich auf, dass Herzl sich in der Tat als Retter betrachtet hat, als jemand also, der glaubte, ihm sei von der Geschichte eine Mission übertragen worden, die er zu erfüllen habe. Ein Brief, den Herzl kurz vor seinem Tod an David Wolffsohn, seinen Nachfolger in der Leitung der zionistischen Bewegung, schrieb, enthält die merkwürdige, bis heute vielfach als rätselhaft empfundene Präsens-Formulierung: „Machet keine Dummheiten während ich tot bin“.[21] Dass Herzl diese Formulierung – „während ich tot bin“ – nicht unabsichtlich gewählt hatte, kann als sicher angenommen werden. Ob er nun eine Lichtgestalt, der Gesalbte des Herren, ein „königlicher Nachkomme Davids“ oder gar der erschienene Messias gewesen ist: In der zitierten, so eigenartig anmutenden Formulierung spiegelt sich von allem etwas.

Es ist allerdings nicht so, dass in unserer Gegenwart die Hoffnung auf das Erscheinen des Messias endgültig gestorben ist. Wer etwa vom John F. Kennedy-Flughafen ein Taxi besteigt und sich auf den Weg in Richtung Manhattan macht, kommt am Rande des vom Flughafen führenden Highway an einem Haus vorbei, auf dessen Mauerwand zur großen Überraschung des Betrachters in Großbuchstaben die Inschrift „The Messiah was here“ zu lesen ist. Wer, fragt man sich verwundert, ist damit gemeint? Ist Jesus Christus wieder auferstanden? Aufschluss liefert die unter der „Botschaft“ stehende Beschriftung „Chabad Lubawitsch“.

Die Chabad Lubawitsch-Sekte ist eine neochassidische Gruppierung oder Dynastie innerhalb des orthodoxen Judentums, die im 18. Jahrhundert von Rebbe Schneur Salman von Liadi (1745–1812) begründet wurde und deren Anhänger als Emissäre (Schlichim) heute in rund 70 Ländern vertreten sind. Die Botschaft, die sie mit ihrer Arbeit weltweit verbreiten, ist in dem Wort Chabad enthalten, einem Akronym für die hebräischen Worte „Chochma“, „Bina“ und „Daat“ – Weisheit, Einsicht und Wissen. Es sind Begriffe, die aus der Kabbala stammen und in der Bewegung von zentraler Bedeutung sind.

---

20 Warum gingen wir zum Zionistenkongress? Hrsg. vom Berliner Büro der Zionistischen Organisation. Berlin 1922. S. 32.

21 Theodor Herzl an David Wolffsohn. 6. Mai 1904. In: Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher, Bd. 7: Briefe 1903–Juli 1904. Bearbeitet von Barbara Schäfer. Hrsg. von Alex Bein, Hermann Greive, Moshe Schaerf, Julius H. Schoeps und Johannes Wachten. Frankfurt a. M./Berlin 1996. S. 578.

Der eigentliche Kern der Botschaft, die von der Gruppierung ausgesendet und in die Welt getragen wird, ist die Überzeugung, dass der Messias umso schneller kommen werde, je strenger die Juden sich an die Gebote des Religionsgesetzes halten, an die Gebote der Halacha. Die chassidische Bewegung, die sich von Anfang an gegen das traditionelle rabbinische Judentum mit seiner talmudischen Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeit wandte, setzt dagegen auf ekstatische Herzensfrömmigkeit und charismatische Führungspersönlichkeiten.

So auch die Chabad-Dynastie (1. Schneor Salman von Liadi, 2. Dowber von Lubawitsch, 3. Menachem Mendel von Lubawitsch, der Zmach Zedek, 4. Schmuel Schneerson, 5. Schalom Dowber Schneerson, 6. Yosef Yitzchak Schneerson), deren Zentrum heute im Wohnviertel Crown Heights im New Yorker Stadtteil Brooklyn angesiedelt ist. Der siebte – und vorerst letzte – Rebbe der Chabad-Dynastie, Menachem Mendel Schneerson (1902–1994), wird von einem Teil seiner Anhänger als der erschienene Messias angesehen und gefeiert.

Inwieweit die mystische Zahl sieben bei den Anhängern von Schneerson dabei eine Rolle gespielt hat und spielt, darüber kann man nur Vermutungen anstellen. In der jüdischen Tradition nimmt die Zahl eine besondere Rolle ein. Die Thora beginnt mit der Geschichte der Schöpfung in sieben Tagen und enthält, wie wir wissen, weitere Beispiele für die Verwendung der Zahl sieben. So fällt der Schabbat auf den siebten Wochentag, den sieben fetten Jahren folgen die sieben mageren Jahre, die Menora hat sieben Arme usw. Entsprechend dieser mystischen Vorstellungen, die sich um die Zahl Sieben ranken, könnte bei den Anhängern von Schneerson die Wahl des siebten Rebbe seiner Zeit durchaus eine Bedeutung gehabt haben.

Als Menachem Mendel Schneerson 1994 hochbetagt und kinderlos in New York starb, konnte man sich nicht auf einen Nachfolger einigen, zumal die Ansicht weit verbreitet war, Rabbi Schneerson sei der von Maimonides prophezeite Messias. Darüber hinaus begannen die „Meschichisten", sprich die Messianisten, die Botschaft zu verbreiten, der Rebbe sei nicht gestorben, sondern sei noch am Leben. Die Legenden, die mit dieser Behauptung einhergehen, sind zahllos und finden nach wie vor Verbreitung.

In den Chabad-Einrichtungen weltweit hängt Schneersons Bild an den Wänden und Kalender mit seinem Konterfei sind im Umlauf. Die Erinnerung an den Rebben ist allgegenwärtig. Auf Plakaten und Webseiten in Jerusalem und anderswo findet man Anleitungen („Man schreibt dem Messias ein Heiliges Telegramm und erlebt große Wunder!") und Aufforderungen („Schließt euch an, wie schon Tausende vor Euch, und seht es selbst!"), sich an den Rebben mit seinem Anliegen zu richten. So verwundert es nicht, dass Schneerson-Anhänger sich heute in existentiellen Fragen mit Briefen an ihn wenden und glauben, durch einen Besuch an seinem Grab dem Messias näher zu sein und durch ihn einen Fürsprecher für sie in der kommenden Welt zu haben. „Wir arbeiten für eine Welt", so eine der Chabad-Stellungnahmen,

„in der ewiger Friede herrscht [...] für den Tag, an dem der Moschiach sich uns offenbart".

Menachem Mendel Schneerson war zu seinen Lebzeiten fest davon überzeugt, es sei die Aufgabe seiner Generation, durch religiöse Handlungen die Ankunft des Messias beschleunigt herbeizuführen. Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt, ist die, dass der Messias keine einzigartige Person ist, sondern ein jeweils von Gott Gesandter, der in jeder Generation auftreten kann und auftritt. Ist denn, so geben manche Chabad-Anhänger zu bedenken, Menachem Mendel Schneerson, der siebente Rebbe in der Dynastie, vielleicht doch der Messias, auf den alle sehnlichst warten?

Dass seiner Generation eine bestimmte Verantwortung für das Erscheinen des Messias zukomme, hat Schneerson immer wieder betont. „Das ist es, was von jedem einzelnen von uns aus der siebten Generation verlangt wird [...] Wir sind jetzt sehr nahe an den sich nähernden Fußspuren des Messias, wir sind am Ende dieser Periode, und unserer spirituellen Einstellung vollendet den Prozess der Wiederherstellung der Schechina (Herrlichkeit Gottes) [...] in unserer niedrigen Welt."[22]

Zu seinen Lebzeiten hat Schneerson es abgelehnt, sich in irgendeiner Weise zu offenbaren und sich in seiner Person zum Messias zu erklären, obwohl manche seiner Anhänger und Bewunderer dieser Ansicht sind und bis heute kein Problem haben, das öffentlich zu verkünden. Vor nicht allzu langer Zeit äußerte sich etwa Rabbiner Tuvia Bolton von der Yeshiva Akademie in Kfar Chabad in Israel in diesem Sinne. Der Rebbe, so Bolton, sei unbestritten der Messias und werde als Messias zurückkommen: „The Rebbe is the mashiach, will come back as the mashiach, he always was here as the mashiach".[23]

Es verwundert nicht, dass in weiten Kreisen der jüdischen Welt Menachem Mendel Schneerson heute als Ketzer und „Häretiker" angesehen wird, dem man unterstellt, einen versteckt (krypto-) messianischen Kult begründet zu haben. Es sei, so meint man, ein Kult, der mit dem Judentum nichts zu tun habe und diesem schade. Rabbi David Berger, der sich einen Namen im interreligiösen Dialog gemacht hat und als ein Jakob Sasportas (1610–1698) unserer Tage gelten kann, ist einer der entschiedensten Kritiker der Chabad-Bewegung. Wie Sasportas seiner Zeit ist auch Berger ein vehementer Gegner der sabbatianischen Bewegung und ihrer Auswüchse. David Berger geht über Jakob Sasportas insofern noch hinaus, als er den siebten Rebben und seine Anhänger als Vertreter einer halbchristlichen Sekte

22 Elior, Rachel: The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939–1996. In: Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco. Hrsg. von Peter Schäfer. Leiden/Boston 1998. S. 383–408, hier S. 388 f.

23 Louis, Ari: When the Lubavitcher Rebbe's Met with Israeli Politicians. In: Arutz Sheva. 4. Dezember 2014.

bezeichnet.[24] Letzteres könnte auch den ultraorthodoxen Rabbiner Elasar Menachem Schach, eine talmudische Kapazität und Vertreter des traditionellen Judentums, dazu gebracht haben, zum Boykott der Chabad-Bewegung aufzurufen. Bereits zu Lebzeiten Schneersons hat Schach diesen einen „meshiach sheker" genannt, einen falschen Messias, den er mit Sabbatai Zwi, seinen Anhängern und Nachfolgern verglich.

Mag sein, dass das alles heute keine wirkliche Bedeutung mehr hat. Die messianische Zukunft, die Vorstellung vom Ende der Zeiten und die Ankunft des von Gott Gesalbten hat zunehmend an Überzeugungskraft verloren. Aber dennoch: Die verschiedenen Erscheinungsformen und Metamorphosen der Messiaserwartung scheinen subkutan weiterzuleben. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch in Zukunft wieder Gestalten in Erscheinung treten, die von sich behaupten oder von denen behauptet wird, sie seien der Erlöser, der sehnlichst erwartete Messias. Die messianische Hoffnung ist, wie bereits erwähnt, ein Phänomen, das unterschwellig im kollektiven Gedächtnis und Unterbewusstsein der jüdischen Bevölkerung nach wie vor wurzelt, häufig aber, wenn es zu „messianischen" Ausbrüchen kommt, auch ganz real zu beobachten ist. Das Auftreten Theodor Herzls Ende des 19. Jahrhunderts, aber auch dasjenige von Menachem Mendel Schneerson und seiner Anhänger in unseren Tagen sind gute Beispiele, um zu belegen, dass das Phänomen nach wie vor existiert.

Wo immer es zu Auftritten solcher „messianischer" Lichtgestalten noch kommen wird, die sich als Erlöser und Befreier, als Nachfolger des biblischen Königs David oder gar als Messias ausgeben, können wir weiterhin auf handfeste Überraschungen gefasst sein. Wie lautet doch der von den Schneerson-Anhängern bei Gebeten mit Inbrunst vorgetragene Segensspruch „Yechi Adonenu Morenu veRabenu Melekh haMoshiach le'Olam va'ed", in deutscher Übersetzung: „Es lebe unser Herr, unser Lehrer und unser Raw, der König Messias für immer".[25]

24 Vgl. Berger, David: The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference. Portland 2008.

25 Vgl. Brumlik, Micha: Chabad Lubawitsch: Hilfe, Bedrohung oder beides? In: Hagalil. 15. Oktober 2007. https://www.hagalil.com/judentum/fundamentalismus/2007-01.htm?msclkid=5fefc4e3a7bf11ec9df3853bb67a4002 (19.03.2022).

Literaturverzeichnis

Bein, Alex: Theodor Herzl. Biographie. Wien 1934.

Berger, David: The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference. Portland 2008.

Brumlik, Micha: Chabad Lubawitsch: Hilfe, Bedrohung oder beides? In: Hagalil. 15. Oktober 2007. https://www.hagalil.com/judentum/fundamentalismus/2007-01.htm?msclkid=5fefc4e3a7bf11ec9df3853bb67a4002 (19. 03. 2022).

Dantschke, Claudia: Feindbild Juden. Zur Funktionalität der antisemitischen Gemeinschaftsideologie in muslimisch geprägten Milieus. In: Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis. Hrsg. von Wolfram Stender, Guido Follert und Mihri Özdogan. Wiesbaden 2010. S. 139–146.

Duchhardt, Heinz: 1648 – das Jahr der Schlagzeilen: Europa zwischen Krise und Aufbruch. Wien/Köln 2015.

Duschinsky, Carl: Gedenkbücher (Memorbücher) von Offenbach a. Main und anderen deutschen Gemeinden. Frankfurt a. M. 1924.

Elior, Rachel: The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939–1996. In: Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco. Hrsg. von Peter Schäfer. Leiden/Boston 1998. S. 383–408.

Glückel von Hameln: Memoiren. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim. Wien 1910.

Graetz, Heinrich: Überbleibsel der Sabbatianer in Saloniki. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 26 (1877). S. 130–132.

Herzl, Theodor: Briefe und Tagebücher, Bd. 7: Briefe 1903–Juli 1904. Bearbeitet von Barbara Schäfer. Hrsg. von Alex Bein, Hermann Greive, Moshe Schaerf, Julius H. Schoeps und Johannes Wachten. Frankfurt a. M./Berlin 1996.

Hillerbrand, Hans J.: „Es werden viele kommen und sagen: Ich bin der Messias“. Eine Meditation über den Messianismus in der Religionsgeschichte. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 68 (2016). S. 1–16.

Hoensch, Jörg K.: Der Polackenfürst in Offenbach. Jacób Jozef Frank und seine Sekte der Frankisten. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 42 (1990). S. 229–244.

Louis, Ari: When the Lubavitcher Rebbe's Met with Israeli Politicians. In: Arutz Sheva. 4. Dezember 2014.

Schoeps, Julius H.: Der jüdische Dandy. Die Selbstinszenierung des Theodor Herzl. In: Der Dandy. Ein kulturhistorisches Phänomen im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Joachim H. Knoll, Anna-Dorothea Ludewig und Julius H. Schoeps. Berlin/Boston 2013. S. 175–194.

Schreiner, Stefan: „Der Messias kommt zuerst nach Polen.“ Jakob Franks Idee von Polen als gelobtem Land und ihre Vorgeschichte. In: Judaica 2 (2001). S. 242–268.

Scholem, Gershom: Die kryptisch-jüdische Sekte der Dönmeh (Sabbatianer) in der Türkei. In: Numen 7 (1960). S. 93–122.

Scholem, Gershom: Judaica 5: Erlösung durch Sünde. Frankfurt a. M. 1992.

Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von Angelika Schweikhart. Frankfurt a. M. 1992.

Scholem, Gershom: Briefe I: 1914–1947. Hrsg. von Itta Shedletzky. München 1994.

Stampfer, Shaul: What Actually Happened to the Jews of Ukraine in 1648? In: Jewish History 2 (2003) S. 207–227.

Warum gingen wir zum Zionistenkongress? Hrsg. vom Berliner Büro der Zionistischen Organisation. Berlin 1922.

Franz Sz Horváth

Leben und Alltag der jüdischen Bevölkerung im dreigeteilten Ungarn (1526–1686)

Das mittelalterliche Ungarn beherbergte eine Reihe von unterschiedlichen Ethnien, Religionen und Konfessionen: Neben den Ungarn selbst lebten Petschenegen, Kumanen, Jazygen, Slawen, Wallonen und Italiener im Land sowie Katholiken, Orthodoxe, Bogumilen, Muslime und Juden.[1] Letztere bildeten jahrhundertelang eine kleine, überwiegend geduldete und teils vom König geschützte Minderheit, deren Geschichte eng mit den wechselvollen Ereignissen des Königreichs verbunden war. Die großen Einschnitte in der Geschichte des Landes (Mongolensturm 1241, Wechsel der Dynastien nach 1301, die Bedrohung des Landes durch das Osmanenreich seit dem 15. Jahrhundert) betrafen selbstredend auch die Geschicke der Juden. Sie veränderten den Umgang der Regierenden und des Volkes mit den jüdischen Gemeinden und Personen und führten zu einer restriktiven Gesetzgebung, die sich auf die Lage der Gruppe oder sogar auf ihre Existenzgrundlagen auswirkte.

Der vorliegende Aufsatz unternimmt den Versuch, die Geschichte der Juden Ungarns unter Heranziehung der wichtigsten Sekundärliteratur und von Primärquellen nachzuzeichnen. Der Fokus liegt hierbei auf dem 16. und 17. Jahrhundert als Ungarn nach der verlorenen Schlacht bei Mohács (1526) letztlich dreigeteilt wurde: Der größte Teil mit Buda (bzw. Ofen) als Hauptstadt wurde zu einem osmanischen Vilajet, der östliche Teil, die Region „Siebenbürgen", existierte als halb souveränes, halb den Osmanen tributpflichtiges Fürstentum und der westliche sowie der nördliche Teil des Landes wurden von Österreich beherrscht.[2] Diese Periode, und somit der Untersuchungszeitraum, endete 1686 mit der Befreiung und somit der Rückeroberung Budas durch die österreichischen Truppen. In den darauffolgenden Jahrzehnten wurden auch die übrigen Landesteile befreit und Ungarn als Teil der österreichischen Monarchie wiederhergestellt. Die kriegerischen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts, das System der Grenzburgen, die labile Zwischenstellung des Vilajets von Buda (und des von Temesvár) sowie des Fürstentums Siebenbürgen zwischen Österreich und dem Osmanischen Reich bestimmten hierbei das Leben und den Alltag der ungarischen und nichtungarischen Bevölkerung dieser Gebiete. War unter diesen Umständen ein jüdisches Leben und jüdische Kultur überhaupt möglich? Inwiefern unterschied sich dieses jüdische Dasein von

1 Kristó, Gyula: Nichtungarische Völker im mittelalterlichen Ungarn. Herne 2008.

2 Fischer, Holger (unter Mitarbeit von Konrad Gündisch): Eine kleine Geschichte Ungarns. Frankfurt a. M. 1999. S. 55.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-007

den Formen, die es vor 1526 gab? In welcher Hinsicht stellte das Ende der osmanischen Besatzung eine Zäsur für dieses Leben dar? Diese Fragen werden im Aufsatz beantwortet, nachdem ein kurzer Überblick über die Geschichte der Juden im mittelalterlichen Ungarn gegeben wurde.

Jüdisches Leben im mittelalterlichen Ungarn

Die landnehmenden ungarischen Stämme trafen in Pannonien Ende des 9. Jahrhunderts auf mehrere Bevölkerungsgruppen wie Slawen, Awaren, Bulgaren, Onoguren und Gepiden, sodass sie letztlich drei Sprachen vorfanden: die slawische, türkische und deutsche Sprache.[3] Inwiefern sich Juden unter den Bewohnern befanden, ist nicht gesichert.[4] Jedoch dürften die ungarischen Stämme das Judentum durch ihre vorherigen Kontakte zum Chasarenreich, dessen Eliten jüdisch waren, gekannt haben.[5] Dass sich unter den landnehmenden Stämmen Ende des 9. Jahrhunderts Juden befunden haben, lässt sich derzeit weder beweisen noch widerlegen.

Die ersten Nachrichten über Juden im Herrschaftsbereich der Ungarn stammen aus der Mitte des 10. Jahrhunderts und beziehen sich auf jüdische Händler, die teils bis nach Prag gelangt waren. Sie handelten mit Sklaven, Zinn oder Fellen.[6] Diese Händler siedelten sich entlang von Fernstraßen in dortigen Ortschaften an, wobei vor 1541 die Konzentration jüdischer Gemeinden in westungarischen Orten auffällt.[7] Sie wohnten gewöhnlich in eigenen Straßenzügen, mehrere Familien bildeten je eine Gemeinde und es ist davon auszugehen, dass wenn sich zehn Männer zusammenfanden, um einen Gottesdienst abhalten zu können, diese Gruppe auch auf die übrigen religiösen Riten und Bräuche achtete. Das nach der allmählichen Errichtung des ungarischen Staates (um das Jahr 1000 herum die Annahme des

3 Kristó, Völker, S. 24.

4 Komoróczy, Géza: A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1849-ig. Pozsony 2012. S. 61. Einen kurzen Überblick über die Geschichte der Juden im mittelalterlichen Ungarn in deutscher Sprache, allerdings unter Fokussierung auf das wechselseitige christlich-jüdische Verhältnis, gibt der Aufsatz von Alexander Scheiber: Juden und Christen in Ungarn bis 1526. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich von Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. Bd. II. Stuttgart 1970. S. 559–568.

5 Komoróczy, Zsidók I., S. 59.

6 Haraszti, György: Pannóniától Magyarországig. A magyarországi zsidóság annotált kronológiája az előidőktől napjainkig I. Budapest 2014. S. 20.

7 Haraszti, Pannoniától, S. 21.

Christentums unter König Stephan I.[8]) sich formierende jüdische Leben entwickelte sich sehr langsam. Der in Speyer und in Regensburg wirkende Rabbiner Isaak ben Mose (1180–1250) bemerkte in einem Brief Ende des 12. Jahrhunderts, dass es in den meisten Orten Ungarns aufgrund der wirtschaftlichen Verhältnisse keine Rabbiner gäbe.[9] Das erklärt den negativen Befund, warum kein Rabbinername aus Ungarn vor 1250 bekannt ist. Zugleich ist quellenkritisch darauf hinzuweisen, dass die wenigen überlieferten Quellen (auf die Zeit vor 1251 beziehen sich nur 18 Urkunden) stets nur ein Segment jüdischen Lebens spiegeln, das immer die Perspektive eines Gesetzgebers, Briefeschreibers oder einer Synode wiedergibt.[10] Viele weitere Bereiche jüdischen Lebens in der damaligen Zeit bleiben damit unbeleuchtet. Somit ist die Rekonstruktion jüdischen Alltags stets bruchstückhaft und auch auf Deduktion angewiesen. Die ersten Gesetze etwa, die den Status der jüdischen Bevölkerung regelten, entstanden Ende des 11. Jahrhunderts. Indem sie den Juden Einschränkungen auferlegten, verdeutlichen sie, dass das nunmehr Verbotene vorher erlaubt war: Besitz von Grundstücken, landwirtschaftlich genutzter Boden usw.[11] Aus dem Fehlen von Hinweisen auf Pogrome, die es in Westeuropa nach dem Beginn der Kreuzzüge zuhauf gab, lässt sich auf eine grundsätzlich friedliche Beziehung zwischen Christen und Juden in Ungarn schließen. Die Flucht vieler westeuropäischer Juden vor den Pogromen führte zum Anwachsen der jüdischen Gemeinden in Ungarn, sodass die Forschung die Zahl der im Land lebenden Juden im Hochmittelalter auf eine mittlere dreistellige Zahl schätzt (200, 300 bis maximal 1.000).[12] Bedingt durch die Herkunft, die Handelsbeziehungen und den Austausch mit Rabbinern aus dem deutschsprachigen und französischen Raum ist die kulturelle Nähe der Juden zu jenen Westeuropas anzunehmen. Sofern sich Rechtsentscheide („Responsen“) westlicher Rabbiner auf Ungarn beziehen, bemängeln diese allenfalls die schwachen Hebräischkenntnisse der dortigen Juden, aber nicht rituelle Verfehlungen.[13] Indem der ungarische König Koloman (1095–1116) das Wüten der Kreuzzügler auf dem ungarischen Territorium verhinderte, schützte er (auch) jüdisches Leben, auch

8 Der Mediävist Gyula Kristó legt die Entstehung des ungarischen Staates in den Zeitraum 970–1039 und gibt als die wichtigsten Merkmale neben der Annahme des Christentums die Gesetzgebung, die Errichtung der Komitate, den Aufbau einer Kirchenorganisation usw. an. Vgl. Kristó, Gyula: Die Arpadendynastie. Die Geschichte Ungarns von 895–1301. Budapest 1993. S. 5–82.

9 Komoróczy, Géza, „Nekem itt zsidónak kell lennem“. Források és dokumentumok (965–2012). A zsidók története Magyarországon I–II. kötetéhez. Szöveggyűjtemény. Pozsony 2013. S. 65 f; vgl. auch Haraszti, Pannóniától, S. 23.

10 Haraszti, Pannóniától, S. 24.

11 Komoróczy, Zsidók I., S. 84, S. 92.

12 Haraszti, Pannóniától, S. 25.

13 Haraszti, Pannóniától, S. 26–28.

wenn er ansonsten die Rechtsstellung und die Rechte der Juden in drei Gesetzen einschränkte bzw. regelte.[14]

Obwohl es in Ungarn im Kontext der Kreuzzüge keine Pogrome gab, verabschiedeten die ungarischen Könige und Synoden mehrfach Gesetze und Beschlüsse, die sich auf die Juden des Landes bezogen. Ein Beschluss der Synode von Szabolcs hat es den Juden 1092 verboten, Christen zu heiraten, Christen als Diener und Sklaven zu halten und sonntags und an wichtigeren christlichen Feiertagen zu arbeiten.[15] Obgleich der Beschluss, auf den noch weitere restriktive folgten, eine Einschränkung jüdischen Lebens bezweckte, fand v. a. im 13. Jahrhundert eine Entfaltung jüdischen Lebens in Ungarn statt. Sichtbar wurde dies an den wirtschaftlichen Erfolgen, denn sie erwarben als Kammerpächter das Recht auf Münzprägung, pachteten Minen und trieben für den König Zölle sowie Steuern ein. Die hervorgehobene Stellung vieler Juden in der Wirtschaft des Landes fiel sogar dem Papst auf, dessen Ermahnungen an den König, den jüdischen Einfluss einzuschränken, jedoch erfolglos blieben.[16] Am 5. Dezember 1251 erhielten die Juden des Landes vielmehr eine weitreichende Urkunde des Königs Béla IV., die ihnen eine Reihe von Privilegien zuteilte. Die aus 31 Abschnitten bestehende Urkunde wurde in der Folgezeit von allen Königen des mittelalterlichen Ungarns bestätigt.[17] Sie erlaubte der jüdischen Gemeinschaft Wechsel- und Zinsgeschäfte und Warenhandel, stellte sie in vielen Belangen dem christlichen Bevölkerungsteil gleich, gewährte ihnen königlichen Schutz und erklärte jeden Angriff auf jüdisches Leben und jüdischen Besitz zur Verletzung der königlichen Macht.

Nach dem Aussterben der Arpadendynastie im Jahre 1301 gelangten zuerst Mitglieder der Familie Anjou auf den ungarischen Thron. Unter ihrer Herrschaft glich sich die Situation der Juden des Landes jener in Westeuropa an. Das bedeutete die Veränderung ihres Status in den der „Kammerknechtschaft", was einerseits eine Reihe von rechtlichen Einschränkungen, andererseits weiterhin königlichen Schutz und Sicherheit bedeutete.[18] Sie zahlten ihre Steuern direkt an die königliche Schatzkammer und erhielten vom König dafür eine relativ weitreichende Autonomie in den inneren Angelegenheiten. Der König besaß jedoch das Recht auf freie Verfügung über jüdischen Besitz. Im Kontext der großen europäischen Pestwelle um 1350 erfolgte der einzige Versuch im mittelalterlichen Ungarn, die Juden aus dem Land zu vertreiben. König Ludwig I. (der Große) erließ dazu zwischen 1353–

14 Komoróczy, Zsidók I., S. 91, S. 98.

15 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 55–58; Haraszti, Pannóniától, S. 28.

16 Kristó, Völker, S. 199.

17 Komoróczy, Zsidók I., S. 175–182; Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 76–87; Haraszti, Pannóniától, S. 32.

18 Haraszti, Pannóniától, S. 35.

1357 mehrere Gesetze, die die teilweise Vertreibung der Juden vorsahen. 1360 folgte dann ein umfassendes Verbot für Juden, sich in Ungarn aufzuhalten.[19] Die Juden verließen daraufhin das Land und siedelten sich in Österreich sowie Böhmen an. Allerdings machte der König diese Vertreibung bereits 1364 rückgängig, was für die Bedeutung der Juden für die Wirtschaft des Landes spricht. Nach 1371 unterstanden die Juden des Landes sodann einem „Landesjudenrichter", der stets ein Christ war.[20] Auf lokaler Ebene waren sie dem örtlichen „Judenrichter" unterstellt, der für die Einhaltung ihrer Rechte und die Eintreibung ihrer Steuern zuständig war. In ihren inneren Angelegenheiten entschied das Rabbinatsgericht „Beth din".

Das Los der Juden entwickelte sich im 15. Jahrhundert widersprüchlich. Einerseits ist von einem wirtschaftlichen und sozialen Aufblühen auszugehen. Jüdische Händler waren mit einer Vielzahl von Stoffen und Produkten unterwegs: Papier, Wolle, Wachs, Obst, Gewürze, Metallringe, Goldfäden usw. Aus der Zeit vor 1526 sind jüdische Gemeinden in 36 Städten bekannt (davon 10 freie Königsstädte, sieben Bischofssitze und 19 Marktflecken).[21] Sie lebten in eigenen „Judengassen", besaßen nachweislich Synagogen und waren auch in der Wechselwirtschaft erfolgreich tätig, wobei die Vorschriften die Höhe der gestatteten Zinsen auf 2 % in der Woche und somit 104 % im Jahr festlegten.[22] Die meisten Juden lebten weiterhin in der geografischen Mitte und dem Westen des Landes, im Osten nur vereinzelt. Die wohl größte Gemeinde befand sich in Buda, Ende des Mittelalters sollen um die 350 Juden dort gelebt haben, deren Rabbiner Josef 1436 der erste namentlich bekannte Rabbiner des Landes ist.[23] Sie sollen (laut einer Aussage aus dem 18. Jahrhundert) seit etwa dem Jahr 1100 einen Friedhof besessen haben, doch auch aus anderen Städten des Landes existieren Nachrichten über Friedhöfe und einige Grabsteine.[24] Um 1500 herum soll die Zahl der Juden Ungarns auf 2.500 bis 4.000 angewachsen sein, wovon (ausweislich ihrer Namen) nur wenige einzelne sephardischer Herkunft, die meisten Aschkenasi waren.[25] In den 1470er Jahren richtete König Matthias Corvinus die Institution des „Judenpräfekten" ein, der den vormaligen „Judenrichter" ablöste und nunmehr selbst Jude war (das Amt wurde bis 1539 von Mitgliedern der Familie

19 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 92–97; Haraszti, Pannóniától, S. 37; Kristó, Völker, S. 201 f.

20 Haraszti, Pannóniától, S. 37; Komoróczy, Zsidók I., S. 278–280 (dort auch die Namensliste der Richter).

21 Haraszti, Pannóniától, S. 40. Die Städtenamen werden aufgezählt in Komoróczy, Zsidók I., S. 198–204.

22 Haraszti, Pannoniától, S. 39 f. Die Namen jener Städte, in welchen eine „Judengasse" etc. sich nachweisen lässt, zählt Komoróczy, Zsidók I., S. 207–211, auf.

23 Kristó, Völker, S. 207.

24 Scheiber, Alexander: Jewish Inscriptions in Hungary. From the 3rd Century to 1686. Budapest/Leiden 1983, S. 103–106.

25 Haraszti, Pannoniától, S. 42; etwas abweichende Zahlen in Kristó, Völker, S. 208 f.

Mendel ausgeübt).[26] Seine Hauptaufgabe bestand in der Eintreibung der von der königlichen Schatzkammer festgelegten Steuer, die auf die einzelnen Gemeinden umgelegt wurde. Sie betrug 1450 rund 4.000 goldene Forint und wenn eine Angabe aus dem Jahr 1495 anzeigt, dass die Gemeinde von Buda 800 Forint, die von Stuhlweißenburg 300 Forint aufzubringen hatte, dann kann hieraus indirekt auch auf die Größe und den Wohlstand der jeweiligen Gemeinden geschlossen werden.[27]

Parallel zu dieser wirtschaftlichen und demografischen Entwicklung häuften sich andererseits nach 1450 auch judenfeindliche Ausschreitungen, Angriffe und Maßnahmen: In den Städten Nagyszombat und Sopron sperrte man jüdische Gläubiger in Gefängnisse ein, aus der Stadt Tata vertrieb man 1490 die Juden und 1494 fand ebenfalls in Nagyszombat ein Ritualmordprozess statt.[28] Gleichzeitig mit diesen Versuchen, die Juden loszuwerden und anzuklagen, mussten diese seit der Mitte des 15. Jahrhunderts auch in Ungarn einen spitzen Hut und auf dem Kleid gelbe und runde Flecken tragen, damit sie schnell und leicht identifizierbar waren.[29] Auch einen sogenannten „Judeneid" mussten sie schwören, wenn sie Geschäfte und (Handels-)beziehungen mit Christen eingehen wollten.[30] Somit kann insgesamt von ihrer Isolierung gesprochen werden, vor allem, wenn bedacht wird, dass sie lediglich in den ihnen zugewiesenen Straßen(zügen) wohnen durften. Die Zurückdrängung der jüdischen Bevölkerung ist einmal mit den Forderungen und dem Einfluss der Kirche, sodann auch dem Erstarken der Städte und der Konkurrenz des Bürgertums zu erklären. Juden waren die Tore der Zünfte verschlossen, sodass sie immer mehr aus dem Handel, dem Handwerk, aber auch vom Landerwerb ausgeschlossen wurden. Als paradigmatisch ist hierbei auf das Schicksal des Imre Szerencsés (? –1526) hinzuweisen. Dieser hieß ursprünglich Salman Seneor (Senior), war wohl sephardischen Ursprungs und aus Spanien, stieg nach seiner Konversion zum Vertrauten des Königs auf und wurde Vizeschatzmeister. Seine Geldpolitik soll zur Finanzkrise des Landes in den 1520er Jahren beigetragen haben. Seine Gegner haben seine Absetzung und kurzzeitige Verhaftung erreicht. Nachdem er freigelassen wurde, verwüsteten Bewaffnete und ein städtischer Mob seinen

26 Die Namen der Familienmitglieder der Mendel-Familie, die dieses Amt ausgeübt hatten, befinden sich in Komoróczy, Zsidók I., S. 319–321. Laut Komoróczy wurde das Amt zwischen 1464–1476 eingeführt (Komoróczy, Zsidók I., S. 315).

27 Haraszti, Pannoniától, S. 37.

28 Zum Ritualmordprozess: Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 125–127; Haraszti, Pannoniától, S. 42; Komoróczy, Zsidók I., S. 231, S. 233 und Bonfini, Antonio: A magyar történelem tizedei. Budapest 1995. S. 987.

29 Haraszti, Pannoniától, S. 40, S. 173.

30 Beispiele für solche Eide finden sich in Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 135–139, vgl. auch Komoróczy, Zsidók I., S. 336.

Palast und führten einen blutigen Pogrom in der Judengasse von Buda durch. Zwar konnte Szerencsés die Gunst des Königs erneut erringen und er stellte diesem im Juli 1526 auch eine große Summe für die Kriegsführung gegen die Osmanen zur Verfügung. Den Untergang des ungarischen Heeres in der Schlacht bei Mohács am 29. August 1526 erlebte er aber nicht mehr. Angeblich kehrte er kurz vor seinem Tod zu seinem jüdischen Glauben zurück.[31]

Jüdisches Leben im dreigeteilten Ungarn

Nach der Niederlage bei Mohács in Südungarn wählte der gespaltene ungarische Adel zwei Könige, János Szapolyai (1526–1540) und den Habsburger Ferdinand I. (1526–1564).[32] Diese kämpften bis 1540 um die Macht über Ungarn bis Szapolyai starb. Ferdinands Versuche, seine Herrschaft auf ganz Ungarn auszuweiten, beantwortete Sultan Suleiman II. 1541 mit der Besetzung von Buda, der Errichtung von Besatzungsstrukturen und spätestens nach 1552 mit der Ausdehnung seines Machtbereichs auf den mittleren Teil Ungarns.[33] Das Land wurde damit dreigeteilt: Die westlichen und die nördlichen Komitate gehörten zu Österreich, die Mitte des Landes zum Osmanischen Reich und im Osten entstand das den Osmanen tributpflichtige Fürstentum Siebenbürgen (zu dem Teile des Partiums gehörten).

Für die Juden des Landes bedeutete die Dreiteilung Ungarns und der zeitgleich ablaufende Prozess der Reformation, der eine große Breitenwirkung erreichte, einen tiefen Einschnitt in ihrer Geschichte.[34] Aufgrund der Quellenlage liegt der Fokus der folgenden Ausführungen auf der Entwicklung jüdischen Lebens und jüdischer Kultur in Buda sowie in Siebenbürgen.

Im Anschluss an die Schlacht bei Mohács marschierte das osmanische Heer auf Buda zu. Die Vermögenden, ob Juden oder Christen, verließen fluchtartig die Stadt, doch der Großteil der Juden blieb vor Ort. Die Informationen über ihr Schicksal differieren gemäß den zeitgenössischen Quellen: Manchen Angaben nach töteten

31 Zur Biografie Szerencsés' vgl. Haraszti, György: Szefárd zsidók Magyarországon a kezdetektől a török uralom megszűntéig. In: György Haraszti: Két világ határán. Budapest 1999. S. 60 sowie Haraszti, Pannoniától, S. 245 und die Quellen in Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 141–155 sowie Komoróczy, Zsidók I., S. 343–358.

32 Fischer, Geschichte, S. 52. Einen kurzen Überblick über das christlich-jüdische Verhältnis im dreigeteilten Ungarn nach 1526 gibt der Aufsatz von Ladislaus Martin Pákozdy: Juden und Christen in Ungarn nach 1526. In: Kirche, S. 569–581.

33 Fischer, Geschichte, S. 53.

34 Der neueste Überblick hierzu: Pálffy, Géza: Hungary between Two Empires 1526–1711. Bloomington 2021.

die osmanischen Truppen etwa 4.500 Juden und verschonten lediglich 20 Personen; andere Quellen berichten über die Ermordung der Alten und die Versklavung der Frauen, Männer und Kinder.[35] Die vorherrschende Meinung in der Historiografie ist allerdings, dass die Osmanen einen Großteil der jüdischen Gemeinschaft wohl auf Schiffen ins Osmanische Reich verfrachtete, denn aus unzähligen dortigen Städten liegen Informationen aus späteren Zeiten über dort lebende Juden aus Ungarn vor. Die Behauptungen über die große Zahl der Ermordeten waren daher eher Teil einer antitürkischen Propaganda, um den Widerstand gegen sie anzustacheln. Da Händler und Handwerker im Reich willkommen waren, ist es nachvollziehbar, dass man die Juden nicht ermordete, sie auch ihre Religion nicht aufgeben mussten, sondern vielmehr mit Privilegien ausgestattet wurden. Ihre Anwesenheit in den Städten Belgrad, Sofia, Safed, Vidin, Saloniki, Konstantinopel und Plewen ist noch Jahrzehnte später nachweisbar.[36]

Nicht nur die Osmanen, auch die Ungarn gingen nach 1526 unduldsam gegen die Juden vor: Aus mehreren Städten wurden sie (ausgehend von einem Beschluss des ungarischen Landtags) vertrieben und erneut kamen Ritualmordvorwürfe auf.[37] 1529, drei Jahre nach Mohács, war die Judengasse in Buda immer noch unbewohnt; doch die Tatsache, dass die Quellen weiterhin diese Bezeichnung benutzen und vom „Judentor“ die Rede ist, zeigt, wie stark bestimmte Namen und Zuschreibungen weiterlebten.[38] Ein Teil der verschleppten Juden zog zudem in den nächsten Jahren wieder nach Buda zurück, wobei es unklar bleibt, ob dies vor 1541, also der Besetzung Budas durch die Osmanen oder erst danach erfolgte. Gemäß einer Nachricht von 1546 jedenfalls gab es ein jüdisches Viertel und einen jüdischen Friedhof in der Stadt, was bei 101 nachgewiesenen Juden, wovon 50 die Dschizya genannte Sondersteuer zahlten, nicht weiter verwunderlich ist.[39]

Die Osmanen bauten Buda nach der Eroberung ihren Gewohnheiten entsprechend um. Aus christlichen Kirchen wurden Dschamis und Moscheen, aus den Kirchtürmen Minarette, doch erbauten sie auch neue Gotteshäuser. Sie gründeten Medressen (religiöse Schulen), errichteten Bäder und wiesen den einzelnen Berufen sowie Handwerkszweigen je eigene Straßenzüge zu.[40] Der in den Diensten des

35 Die zeitgenössischen Quellen werden zitiert in Raj, Tamás u. Péter Vasadi: Zsidók a törökkori Budán. Budapest 2002. S. 10–12 und wiedergegeben in Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 161–171.
36 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 15–18, Komoróczy, Zsidók I., S. 372, S. 406 f.
37 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 171–196; Komoróczy, Zsidók I., S. 373, S. 387–392.
38 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 19.
39 Zu der Zahl der Juden vgl. Ágoston, Gábor u. Balázs Sudár: Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek. Budapest 2002. S. 7; die Angabe über den Friedhof und das Stadtviertel in Raj/Vadasi, Zsidók, S. 33.
40 Ágoston/Sudár, Baba, S. 9.

Fugger-Bankhauses stehende Kaufmann Hans Dernschwam schrieb im August 1555 in seinem Tagebuch über das neue Aussehen der Stadt (er kannte sie auch von seinen früheren Reisen): „[…] man erkennt die Tore und die alten, geräumigen Toreingänge beinahe gar nicht. Denn vor die Häuser – ja, sogar an die Häuserwände drangeklebt – haben sie Traufen, Krämerbuden gebaut, in welchen die Handwerker nach türkischer Art auf offener Straße sitzen und arbeiten".[41] Dass die Stadt so heruntergekommen war, lag daran, dass ihre überwiegend türkischen Einwohner an eine Zukunft vor Ort nicht wirklich glaubten: „Warum sollten wir denn bauen? Denn dereinst erscheinen hier die Christen und schießen alles zusammen. Wir müssen eher Geld haben, das wir einfach und jederzeit mitnehmen können," – äußerten sich 1605 die Türken von Buda.[42] Die Stadtbeschreibung wie auch die Zitate verdeutlichen die prekären Verhältnisse, aber auch die Chancen, die sich den Juden in Buda boten.

Da sich Buda nun am Rande des Osmanischen Reiches wie auch der westlichen Christenheit befand, kam ihr eine Vermittlerfunktion zu, die mutigen Händlern, Ärzten und Geldgebern vielfältige Möglichkeiten bot. Das ermöglichte das Anwachsen der jüdischen Gemeinschaft von Buda im 16. und 17. Jahrhundert, sodass sie damals eine Blütezeit erlebte. Die Zahl der die Sondersteuer zahlenden Juden verdoppelte sich bis zum Jahre 1590 im Vergleich zu 1546 auf 103 Personen, was einer Gesamtzahl von etwa 600 bis 700 jüdischen Personen entspricht.[43] In der Stadt lebte damit die wohl größte jüdische Gemeinschaft Ungarns. Sie betätigten sich in unterschiedlichen Wirtschaftsbereichen: Sie überwachten die Häfen von Pest und Buda, leiteten das Amt für Finanzen, nahmen am West-Ost-Handel (Richtung Wien und Konstantinopel) teil (Rinderhandel, Mehl, Stoffe und Kleider) und trieben Steuern ein. Man findet sie unter den Handwerkern (Kerzenmacher), als Geldverleiher und die Quellen führen sie auch als Ärzte an.[44] Bereits 1571 sollen sich 10 % des Warenverkehrs der Stadt in ihren Händen befunden haben. Verbindet man dies mit der Angabe von 1587, dass ihre Häuser sehr „gefällig" gewesen sein sollen, und mit Nachrichten über die Geiselnahme von jüdischen Händlern durch ungarische Soldaten, damit sie von ihrer Gemeinde gegen ein Lösegeld freigekauft werden, liegt die Annahme eines offenbar allgemein bekannten Wohlstands nahe.[45]

Die inneren Verhältnisse der Gemeinde sind nur ansatzweise bekannt. Die osmanischen Besatzer ernannten stets einen Vorsteher und die Gemeinde besaß in

41 Dernschwamm, Hans: Erdély, Besztercebánya, Törökországi útinapló. Budapest 1984. S. 498.
42 Ágoston/Sudár, Baba, S. 10.
43 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 35.
44 Haraszti, Szefárd, S. 65; Raj/Vasadi, Zsidók, S. 25 f., S. 30.
45 Komoróczy, Zsidók, S. 441; Raj/Vasadi, Zsidók, S. 31.

ihren religiösen Angelegenheiten Autonomie.[46] Die Tatsache, dass aus der gesamten Zeit der Besatzung der Stadt jüdische Metzger nachweisbar sind, verweist auf das Bemühen, die rituellen Speisevorschriften einzuhalten. Ebenso sind die Namen mehrerer Rabbiner überliefert, aus den 1560er Jahren alleine sind vier Rabbiner bekannt, was auf eine hohe Fluktuation in der Gemeinde verweist.[47] In religiösen Fragen holten die Rabbiner mit Vorliebe die Meinung des Rabbiners aus Saloniki ein, doch pflegte man auch zu den Gemeinden in Krakau, Wien und Konstantinopel Beziehungen. Die Bevorzugung von Saloniki ist mit der sephardischen Herkunft eines Großteils der Gemeinde zu erklären, doch erkannten auch die Aschkenasi die Urteile des dortigen Rabbiners an.[48] Aus dem Jahr 1647 ist bekannt, dass die Stadt Buda zwei Synagogen hatte (wohl eine sephardische und eine aschkenasische), doch kurze Zeit danach, 1674, sollen bereits drei Synagogen vorhanden gewesen sein. Die jüdische Gemeinschaft bestand zu diesem Zeitpunkt etwa zu 50 % aus Aschkenasi, zu 30 % aus Sepharden und zu 20 % aus Juden aus Syrien.[49] Als Verkehrssprache benutzten sie das Deutsche und Hebräische, doch selbstverständlich sprachen sie auch Spanisch, Jiddisch und Türkisch.[50] Wiener Juden schickten ihre Kinder häufig nach Buda, damit sie dort das Türkische erlernten, dafür lebten junge Juden von dort eine Zeit lang in Wien, um sich Grundkenntnisse des Deutschen anzueignen.[51] Nachgewiesen ist die Existenz von Wohltätigkeits-, Begräbnis- und Krankenversorgungsvereinen, die Armenfürsorge und wiederholte Geldsammlungen, um die nötigen Summen für jüdische Geiseln bzw. Sklaven aufzubringen.[52] Auch die wenigen Überreste aus der Zeit, die überliefert sind (Grabsteine, Armbänder, Reste von Hanukkaleuchtern, Aufsätze von Torarollen, Geschirr usw.) zeugen vom Reichtum, der Religiösität und der Vielfalt jüdischen Lebens im 17. Jahrhundert.[53]

Die sprachliche, religiöse und ethnisch-soziale Vielfalt führte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu einer kulturellen Blüte der jüdischen Gemeinschaft, was aufgrund der Existenz einer reichhaltigen hebräischen und jiddischsprachigen Literatur festzustellen ist. Slomo Amarillo (1645–1720) bezeichnete die Stadt als die

46 Haraszti, Szefárd, S. 64; Raj/Vasadi, Zsidó, S. 35; Komoróczy, Zsidók I., S. 481.

47 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 35.

48 Haraszti, Szefárd, S. 66; Beispiele für solche, die Juden Budas erwähnenden Responsen aus Saloniki, Aleppo, Damaskus, Konstantinopel in: Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 209–218; vgl. auch Komoróczy, Zsidók I., S. 421 f. und S. 513–522 (Liste der Rabbiner).

49 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 45; Haraszti, Szefárd, S. 66.

50 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 196–198.

51 Haraszti, Szefárd, S. 66; Raj/Vasadi, Zsidók, S. 42.

52 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 50; Haraszti, Szefárd, S. 66; zum Vereinswesen vgl. Komoróczy, Zsidók I., S. 510–512.

53 Beispiele in: Scheiber, Inscriptions, S. 385, S. 397, S. 403, S. 408 ff.

„große Stadt von Wissenschaftlern und Schreibern".[54] Hierbei sticht etwa die Responsensammlung des Rabbiners Ephraim ben Jaakov ha-Kohén (1616–1678) hervor, die zwar erst 1688, also nach seinem Tod erschienen war.[55] Vom Plan, das Buch in Buda auf Hebräisch publizieren zu wollen, kann auf die Existenz einer solchen Druckerei vor Ort geschlossen werden. Bedeutsam ist auch die Chronik Isaak Schulhofs, des Schwagers ha-Kohéns, über die Belagerung und Eroberung Budas (1686), bei welchem Ereignis seine Frau und sein Kind umgekommen waren.[56] Als Beispiel für die kabbalistische Literatur sei sodann auf Menahem ben Jakob Halevis Publikation *Likute Menahem* (*Menahems Auszüge*) verwiesen, die 1621 in Saloniki erschienen war. Schließlich sei noch das Vorhandensein einer jiddischen Kultur und Literatur erwähnt, etwa das Gedicht *Ajn sajn náje lid fun Ojven* (*Ein schönes, neues Lied über Ofen*) von Sender (Alexander) Süsskind Tausk, in dem es um die Eroberung Budas durch die christlichen Truppen geht.[57]

Nach all unseren Kenntnissen blühte demnach unter osmanischer Besatzung das jüdische Leben in Buda. Es handelte sich allerdings um eine stets gefährdete Inselexistenz, denn über jüdisches Leben in anderen ungarischen Städten liegen kaum nennenswerte Informationen vor, wenngleich solches aus Temesvár oder Großwardein nachgewiesen ist.[58] Auch war dieses Leben aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Österreichern und dem Osmanischen Reich, den Besatzungen der Fluchtburgen an der Grenze und osmanischen Truppen stets gefährdet. Zudem fanden sich die Ungarn mit der Dreiteilung ihres Landes nicht ab: Das Fürstentum Siebenbürgen betrachtete sich als legitime Fortsetzung der ungarischen Staatlichkeit. Ungarisch-österreichische Truppen belagerten wiederholt Buda, um mit ihrer Befreiung den Anfang vom Ende der Dreiteilung einzuleiten. Vor dem Hintergrund des skizzierten Wohlstands der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Blüte, ist ihr starkes Engagement auf Seiten der Stadtverteidiger 1598, 1602, 1603 und 1684 nicht verwunderlich.[59] Überliefert ist etwa das tapfere

54 Komoróczy, Zsidók I., S. 485.

55 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 256–262; Komoróczy, Zsidók I., S. 494–497.

56 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 287 f.; Kohn, Kutforrások, S. 131–136.

57 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 88–92; Haraszti, György: Szép új dal Budáról. In: Haraszti: Világ, S. 81–105, s. auch die ungarische Übersetzung und die Entstehungsgeschichte des Gedichts auf den Seiten 321–331; Komoróczy, Zsidók I., S. 559 f.

58 Haraszti, Szefárd, S. 68; vgl. Komoróczy, Zsidók I., S. 412 f. für mehr Details; zu Temesvár die Monografie von Tiberiu Schatteles: Evreii din Timişoara in perspectivă istorică. Bucureşti 2013. S. 31 f. Zum damaligen jüdischen Leben im Banat, das in diesem Aufsatz nicht mehr dargestellt werden kann, vgl. Neumann, Victor: The End of a History: The Jews of Banat from the Beginning to Nowadays. Bucharest 2006. S. 16 f.

59 Haraszti, Szefárd, S. 68; Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 204–208; Komoróczy, Zsidók I., S. 418–420.

Kämpfen von Jüdinnen und Juden bei der Belagerung von 1602, was jedoch den Einfall der christlichen Truppen in die „Judenstraße“, bei dem sie Beute machten und jüdische Häuser anzündeten, nicht verhinderte. Als Vergeltung für den Widerstand der Juden gegen die Eroberung der Stadt, nahmen die Belagerer nach dem erfolglosen Abbruch der Belagerung Rache an mehreren anderen jüdischen Gemeinschaften in anderen ungarischen Städten.[60]

Das Ende der Budaer Gemeinschaft kam jedoch mit der Rückeroberung Budas im Jahre 1686 im Zuge des „Großen Türkenkriegs“ (1683–1699).[61] In der Stadt lebten damals etwa 21.000 bis 24.000 Menschen, wovon 1.000 Juden gewesen sein sollen.[62] Viele Juden verteidigten die Stadt auch diesmal, doch gelang den Angreifern die Eroberung der Stadt sogar durch das jüdische Viertel hindurch. Sie zerstörten die 100 Häuser des Judenviertels und metzelten einen Teil der in die „große Synagoge“ geflüchteten Juden nieder, wobei die Zahl der Getöteten zwischen 72 und 500 angegeben wird.[63] Einen Teil der Juden nahmen die Soldaten als Geisel, um für sie Lösegelder erpressen zu können (deren Aufbringung in den Folgejahren das Judentum Europas und des Osmanischen Reiches immense Summen kostete).[64] Die Synagoge brannte aus und stürzte ein. Für den hohen kulturellen Stand der Gemeinschaft steht die Information, dass Hunderte von Büchern verbrannt sein sollen und Karl V., der Herzog von Lothringen, 35 Tora-Rollen beschlagnahmte, um auch diese gegen ein Lösegeld freizugeben.[65] Übertriebene und verzerrte Nachrichten über die Verteidigung Budas durch die Juden und an der Seite der Türken führten in vielen europäischen Städten, v. a. in Italien, zu antijüdischen Pogromen.[66] In Buda selbst ging mit der Eroberung der Stadt jüdisches Leben für ein gutes Jahrhundert zu Ende.

Nachdem sich der Woiwode Siebenbürgens, János Szapolyai, im November 1526 zum König wählen und krönen ließ, wetteiferte er mit dem Erzherzog Ferdinand I. von Habsburg um die Macht in Ungarn. Diesen Anspruch vermochten aber weder er noch nach seinem Tod (1540) sein Sohn bzw. (da dieser minderjährig war) seine Frau durchzusetzen. Sein Sohn, Johann II., verzichtete vielmehr im Vertrag von Speyer

60 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 37.

61 Zum „Großen Türkenkrieg“ vgl. Pálffy, Hungary, S. 219–230; Quellen zum Schicksal der Juden in Buda während und nach der Belagerung der Stadt finden sich in Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 289–327 und Haraszti, Világ, S. 313–320.

62 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 55; zur Zahl der Juden vgl. auch Komoróczy, Zsidók I., S. 479 (seiner Ansicht nach bezieht sich die zeitgenössische Zahl 1.000 auf die Männer, die die Burg von Buda beschützten, sodass die Gesamtzahl der Juden viel größer gewesen sein muss).

63 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 57; Haraszti, Szefárd, S. 68; Komoróczy, Zsidók I., S. 550–556.

64 Haraszti, Szefárd, S. 69; Komoróczy, Zsidók I., S. 557–562.

65 Raj/Vasadi, Zsidók, S. 52.

66 Kohn, Kutforrások, S. 124–128.

(16. August 1570) auf den ungarischen Königstitel, wofür er den Titel „Fürst Siebenbürgens und Teilen Ungarns“ erhielt. Dies war die Geburtsstunde des Fürstentums Siebenbürgen, das bis 1691 bzw. 1699 bestand.[67] Der Fürst und der siebenbürgische Landtag, in dem Vertreter der Siebenbürger Sachsen, der Szekler und des Adels saßen, bestimmten in diesem Zeitraum die inneren Verhältnisse des Fürstentums und somit auch über die Voraussetzungen und die Ausgestaltung jüdischen Lebens in dem Gebiet. Das Fürstentum verfügte allerdings über keine Souveränität, der jeweilige Fürst musste sich vielmehr stets um die Gunst des Sultans bemühen. Um diese zu erreichen, mussten in Konstantinopel häufig Gesandtschaften erscheinen und hohe Geldbeträge aufgewendet werden. Diese engen Kontakte sollten aber die Voraussetzung für das aufkeimende jüdische Leben im Fürstentum werden.

Die Lehren Martin Luthers breiteten sich in Siebenbürgen seit den 1530er Jahren aus: Sie erfassten zuerst die Sachsen, danach auch die Ungarn. So entstanden innerhalb weniger Jahre lutherische, helvetische bzw. calvinistische und antitrinitaristische Bewegungen, die zusammen mit den Katholiken sowie den Orthodoxen das religiöse Bild der Region prägten.[68] Diese Entwicklung führte allerdings (im Gegensatz zum Deutschen Reich) zu keiner Religionsverfolgung. Vielmehr wurde auf dem Landtag von Thorenburg 1557 ein Gesetz über die Anerkennung der Lutherischen Glaubenslehre verabschiedet, wonach „jeder den Glauben behalten könne, den er wolle“.[69] Diese Anerkennung weitete der Landtag im darauffolgenden Jahrzehnt auf die Anhänger Calvins (1564) und die antitrinitarische Bewegung aus (1568), sodass es letztlich vier „anerkannte“ Konfessionen gab, auf deren Schutz der Nachfolger Johann II., Stephan Báthory 1571 bereits einen Eid leisten musste.[70]

Dass sich der jüdische Glaube nicht unter diesen „anerkannten“ Richtungen befand, lässt sich mit der verschwindend geringen Zahl seiner Anhänger erklären. Jüdische Personen werden in siebenbürgischen Quellen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nur sporadisch als Händler, Geldleiher und Durchreisende erwähnt.[71]

---

67 Für eine ausführliche Darstellung vgl. Köpeczi, Béla (Hrsg.): Kurze Geschichte Siebenbürgens. Budapest 1990. S. 241–403.

68 Köpeczi, Siebenbürgen, S. 290.

69 Wagner, Ernst (Bearb.): Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975. Köln/Wien 1976. Nr. 44. S. 121 f., hier S. 121.

70 Gündisch, Konrad: Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen. München 1998. S. 87. Zur Religionspolitik Báthorys vgl. Kruppa, Tamás: Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579–1581). In: Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen. Hrsg. von Ulrich A. Wien, Juliane Brandt und András F. Balogh. Köln u. a. 2013. S. 135–152.

71 Gyémánt, Ladislau: Evreii din Transilvania. Destin istoric. The Jews of Transylvania. A Historical Destiny. Cluj-Napoca 2004. S. 154–156.

Somit ist es fraglich, ob von existierenden jüdischen Gemeinden gesprochen werden kann, auch wenn manche Quellen allgemein von (mehreren) Juden in einer Stadt sprechen. Auch die Tatsache, dass die Einbeziehung des jüdischen Glaubens in den Kreis der „anerkannten" Religionen in den 1560er Jahren nicht einmal in Betracht gezogen wurde, legt nahe, dass die Zahl der Juden vernachlässigbar war. Damit bleiben aber auch die Politik und die Einstellung der Herrscher in den ersten Jahrzehnten des Fürstentums kaum bestimmbar. Fürst Stephan Báthory soll jedoch 1575 auch durch die Vermittlung eines „jüdischen Agenten" polnischer König geworden sein.[72] Im Gegensatz zu seiner Heimat lebten im polnischen Königreich zu dem Zeitpunkt viele Juden (wohl über 100.000[73]), die häufig Anfeindungen und Verfolgungen ausgesetzt waren, jedoch durchaus auch über bestimmte Privilegien verfügten. Báthory bestätigte nicht nur diese Privilegien, sondern nahm die Juden gegen Anschuldigungen des Kindermordes in Schutz, gestattete ihnen, jeglichen Handel (auch an christlichen Feiertagen) treiben zu dürfen, und machte den jeweiligen Stadtmagistrat für Beschädigungen an jüdischen Einrichtungen (Synagogen, Friedhöfen usw.) verantwortlich.[74] So förderte der siebenbürgische Fürst zumindest in Polen jüdisches Leben. Außerhalb dieses Königreichs konnte er es nicht mehr garantieren, wie es aus einer Vielzahl von moldauischen Quellen hervorgeht, die den gewaltsamen Tod jüdischer Händler in dem mit Siebenbürgen benachbarten Fürstentum beklagen.[75]

In die Regierungszeit Báthorys fallen (in der zweiten Hälfte der 1570er Jahre) die Anfänge einer judaisierenden Bewegung, der Sabbatarier, in Siebenbürgen.[76] Die Ansichten des reformierten, den Antitrinitariern bzw. Unitariern nahestehenden Theologen Matthias Wehe-Glirius begründeten die neue Glaubensrichtung. Ihm nach müsse der wahre Glaube drei Säulen aufweisen, die numerische und wesensmäßige Einheit Gottes, den göttlichen Sendungsauftrag von Moses und das ewige, unabänderliche Gesetz sowie die Belohnung/Bestrafung jedes Menschen

72 Graetz, Heinrich: Volkstümliche Geschichte der Juden. Bd. 5. Die Juden in Spanien und anderen europäischen Ländern bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges. München 1985. S. 324.

73 Laut Heiko Haumann lebten in Polen um 1500 zwischen 4.500 und 30.000 Juden und um 1650 herum etwa 500.000 Juden. Zur Regierungszeit Stefan Báthorys dürfte die Zahl demnach etwa 100.000 bis 200.000 gewesen sein; vgl. Haumann, Heiko: Polen und Litauen. In: Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Band 1. Länder und Regionen. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps u. Hiltrud Wallenborn. Darmstadt 2001. S. 228–276, hier S. 234.

74 Graetz, Geschichte, S. 324. Zu Báthory vgl. auch Kohn, Sámuel: Héber kutforrások és adatok Magyarország történetéhez. Budapest 1881 (Reprint: Budapest 1990). S. 99.

75 Eskenazy, Victor: Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România I. Bucureşti 1986. S. 72, S. 75, S. 78 f., S. 81, S. 84 f., S. 87.

76 Der neueste, allerdings sehr kurze Überblick in deutscher Sprache: Gyémánt, Ladislaus: Der Sabbatarismus in Siebenbürgen. In: Reformation, S. 301–312.

aufgrund seiner Verdienste und Taten.[77] Zum geistig-religiösen Hintergrund der Bewegung gehörte im Zuge der Reformation auch ein Prestigezugewinn des Hebräischen, der Hebräischkenntnisse und ein positives Bild der Juden, mit deren Schicksal in der Zeit des auseinanderfallenden ungarischen Staats sich viele Ungarn identifizierten.[78] Obwohl also die Siebenbürger Juden kaum kannten, entstand ein sehr positives Bild von ihnen. Dem unitarischen Theologen Franz (Ferenc) Dávid, der Wehe-Glirius nach Siebenbürgen holte, warfen seine Gegner „judaisierende" Tendenzen vor, doch scheinen diese Vorwürfe unter seinen Anhängern, von welchen manche die Juden als Gottes auserwähltes Volk gepriesen hatten[79], zur Radikalisierung beigetragen zu haben. In den frühen Schriften (den Prosastücken wie auch den Gesängen) der Sabbatarier, der Name ging auf die Bevorzugung des Samstags anstelle des Sonntags zurück, kam das Wort „Jude" überdurchschnittlich häufig vor. Andere Ausdrücke wie „heiliges Volk", „dein Volk", „das Volk Israels" oder einfach nur „Israel" drückten ebenfalls Verehrung für die Juden aus, während die christlichen Völker und Bekenntnisse als „Heidentum" bezeichnet wurden.[80] Die Sabbatarier leugneten das göttliche Wesen von Jesus Christus, lehnten die Taufe und das Abendmahl ab und erkannten nur das Alte Testament als heiliges Buch an.[81] Sie bestritten die Schuld der Juden am Tode von Jesus, feierten den Sabbat und suchten stets die Nähe zu und die Gespräche mit Juden.[82] Obwohl sie keine „rezipierte", also offiziell anerkannte Religion war, konnte sich die Bewegung in den Folgejahren so stark ausbreiten, dass die Zahl ihrer Anhänger auf einige Tausend geschätzt wurde.[83] Wohlhabende Bürger, Adlige und sogar Politiker aus dem Umkreis der siebenbürgischen Fürsten zählten zu den bekanntesten Sabbatariern, doch gehörten ihnen viele Handwerker, Händler und Landbesitzer an. Die Person Simon Péchis

---

77 Újlaki-Nagy, Réka: Zsidó székelyek. A bözödújfalusi szombatos közösség emlékezete. Budapest 2019. S. 11 f. Zu den Sabbatariern zuletzt in deutscher Sprache: Pákozdy, Ladislaus Martin: Der siebenbürgische Sabbatismus. Seine Entstehung und seine Entwicklung vom Unitarismus zum Judentum sowie sein Untergang. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1969. Stuttgart u. a. 1969, dort S. 21 f. zu Matthias Glirius.

78 Kohn, Sámuel: A szombatosok, Történetük, dogmatikájuk, irodalmuk. Különös tekintettel Pécsi Simon főkanczellár életére és munkáira. Budapest 1889. S. 9–13; Pákozdy, Juden, S. 570–573.

79 Kohn, Szombatosok, S. 35 f. Zu Franz David vgl. Balázs, Mihály: Franz Davidis. Ein biographischer Abriss. In: Reformation, S. 55–91.

80 Újlaki-Nagy, Réka: Zsidózás és identitás a korai szombatos szövegekben (1588?–1621). In: Keresztény Magvető 4 (2016). S. 420–440, hier S. 424.

81 Komoróczy, Zsidók I., S. 464; Pákozdy, Sabbatismus, S. 28–32.

82 Pákozdy, Sabbatismus, S. 32.

83 Újlaki-Nagy, Zsidó, S. 14; laut Komoróczy, Zsidók I., S. 468, sollen der Bewegung auf ihrem Höhepunkt 20.000 bis 30.000 Personen angehört haben; Gyémánt, Sabbatarismus, S. 307, geht für 1630 von 15.000 bis 20.000 Anhängern aus.

(1575–1642) ist bedeutsam, denn er war als Sekretär, Vertrauensperson, Ratsherr und Kanzler mehrerer Fürsten zwischen 1601–1621 eine einflussreiche Persönlichkeit. Er selbst trug nach seinem (aus politischen Gründen) erzwungenem Rückzug aus der Politik mit seinen Übersetzungen aus dem Hebräischen und seinen Kommentaren zur Verfestigung der sabbatarischen Glaubenslehre bei, die er inhaltlich zugleich stärker dem Judentum annähern ließ.[84] Zum anderen wird die erste Urkunde eines siebenbürgischen Fürsten, des Gabriel Bethlen aus dem Jahre 1623, auch auf sein Wirken am Sultanshof zurückgeführt, womit Péchi indirekt zur Entstehung der ersten neuzeitlichen jüdischen Gemeinden in Siebenbürgen beigetragen hat.[85]



Abb. 1: Ein Gebetbuch der Sabbatarier, 1821. Mit freundlicher Genehmigung des Ungarischen Jüdischen Museums und Archivs, Budapest.

84 Zu den Glaubensgrundsätzen der frühen Sabbatarier und zu Péchi vgl. Kohn, Szombatosok, S. 59–68, S. 156–186; Komoróczy, Zsidók I., S. 465 f.; zu Péchi vgl. auch Pákozdy, Sabbatismus, S. 38–52 und Dán, Róbert: Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon. Budapest 1987. S. 117–202, S. 205–227.
85 Sebestyén, Mihály: Bethlen Gábor, Borsos Tamás és a konstantinápolyi zsidó doktor. In: Nyúlgát az idő ellen. Az erdélyi zsidóság történetéhez. Tanulmányok, esszék, cikkek. Hrsg. von Mihály Sebestyén. Marosvásárhely 2000. S. 29–45, v. a. S. 32–34.

Der Landtag Siebenbürgens beschloss bereits 1595, dass die neue Glaubensbewegung zu verbieten und zu verfolgen sei, worauf die Bücher der Sabbatarier verbrannt und viele ihrer Anhänger verfolgt und getötet wurden.[86] Auch in den Folgejahrzehnten wurden von den Fürsten wiederholt Beschlüsse gegen die Sabbatarier gefasst, am weitreichendsten erwies sich die Verfolgung unter Georg Rákóczi I. Im Jahre 1638 wurde beschlossen, dass jegliche religiöse Neuerung wie auch das „Judaisieren" den Verlust des Vermögens und des Lebens nach sich ziehen.[87] Die Sabbatarier verloren dadurch vor allem ihre wohlhabenden Eliten, doch schmolz die Bewegung insgesamt unter dem Druck der Behörden auf nur noch ein paar hundert Mitglieder zusammen. Offiziell hörte sie auf zu existieren, doch zogen sich die verbliebenen Mitglieder ins Verborgene zurück. Sie trotzten weiteren Verfolgungswellen (1670, 1717–1725), deren Dokumente teilweise erhalten sind und wichtige Informationen über den Glauben liefern, verließen teils das Land, um im Osmanischen Reich ihren religiösen Überzeugungen gemäß leben zu können, und die übrigen pflegten ihren Glauben klammheimlich weiter.[88] Es gehört bereits zur Nach- und Entfremdungsgeschichte der Sabbatarier, dass, als 1868 in Ungarn die Konversion zum Judentum offiziell möglich wurde, etwa 150 bis 170 Anhänger der Bewegung offiziell und zum Befremden der Behörden den jüdischen Glauben angenommen hatten.[89] Da sie Jesus Christus mittlerweile längst nicht als Messias angesehen, aus ihren Liederbüchern christliche Texte getilgt und sich inhaltlich insgesamt dem Judentum angenähert haben, war das allerdings nur der folgerichtige Schritt. Er zeigt zudem auf, dass es (trotz ihrer Nähe zum Judentum) irrig wäre, die Sabbatarier des 16. und 17. Jahrhunderts als diesem zugehörig anzusehen.

Jüdische Ärzte waren im 16. und 17. Jahrhundert am siebenbürgischen Fürstenhof hoch angesehen, viele Herrscher, darunter auch Gabriel Bethlen, griffen gerne auf ihre Dienste zurück.[90] Als 1620 die ersten Kontakte eines sephardischen Arztes aus Konstantinopel, Abraham Sarsa, zum Fürstenhof entstanden, war der Sabbatarier Péchi noch als Kanzler im Dienste Bethlens und ein anderer Sabbatarier, Tamás Borsos, machte ihn in Konstantinopel ausfindig und vermittelte ihn nach Siebenbürgen.[91] Auf Bitten Sarsas hin erließ Bethlen am 18. Juni 1623 jene Urkunde, die als Gründungsdokument des neuzeitlichen jüdischen Lebens in Siebenbürgen

86 Kohn, Szombatosok, S. 68 f.

87 Újlaki-Nagy, Zsidó, S. 14.

88 Zur Verfolgungswelle 1638 siehe Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 225 f.; zu der von 1670 siehe Újlaki-Nagy, Zsidó, S. 83–98; Kohn, Szombatosok, S. 214–223, S. 322–328, Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 227.

89 Quellen hierzu in Újlaki-Nagy, Zsidó, S. 99–125; vgl. Kohn, Szombatosok, S. 353–356.

90 Komoróczy, Zsidók I., S. 458–464.

91 Sebestyén, Bethlen, S. 34; Komoróczy, Zsidók I., S. 450 f., S. 461.

gilt. In der Einleitung begründet er die Ausstellung der Urkunde mit seinem Wunsch, nach so vielen Jahren, die von Krieg und Verwüstung geprägt waren, mit den gemachten Privilegien, die er auf Vermittlung Sarsas erlasse, zum Ruhm und Aufbau Siebenbürgens beitragen zu wollen.[92] Offenbar vermischte sich also fürstlicher Wunsch mit dem Begehren des Arztes, der nicht alleine in den Genuss der versprochenen Privilegien gelangen wollte, sondern entweder eine bereits vorhandene jüdische Gemeinde stärken oder zumindest die Grundlagen für eine noch zu gründende Gemeinde legen wollte.[93] Bethlens kurze Urkunde besteht aus elf Punkten. Sie stellten einen gemeinsamen, noch zu bestimmenden Ort als zentrale Niederlassung und Handelszentrum in Aussicht, versprachen den freien Handel mit „Waren unterschiedlicher Art" sowohl in Siebenbürgen als auch mit Konstantinopel und die Festlegung einer Vertrauensperson, die zwischen dem Fürstenhof und der Gemeinde vermitteln sollte.[94] Um jüdische Händler und andere Berufsgruppen tatsächlich anzulocken, legten die weiteren Punkte der Urkunde fest, dass sie nur so viel Steuer zahlen sollten wie vorher (also vor ihrer Umsiedlung nach Siebenbürgen), dass sie ihre Religion und ihre Riten völlig frei (aus)leben dürfen (solange sie niemanden stören) und sie sich kleiden dürfen wie die Christen, ohne irgendein „beschämendes Zeichen zu tragen".[95] Mehrere Punkte der Urkunde trafen Vorkehrungen hinsichtlich einer schlimmen Wendung des zukünftigen Schicksals: Die Juden sollten das Recht haben, aus dem Land Geld auszuführen. Sie sollten, falls sie aufgrund einer ungünstigen Wendung des Schicksals des Landes aus diesem fliehen müssten (also: vertrieben werden), ein Jahr lang die Möglichkeit haben, ihr Hab und Gut zu verkaufen oder es mitzunehmen. Falls jemand eine Straftat begeht, sollte der Täter zwar verfolgt werden, die anderen Glaubensgenossen hingegen unbehelligt bleiben. Der Arzt der Gemeinde sollte sich schließlich sowohl innerhalb des Fürstentums ungestört bewegen als auch dieses stets verlassen dürfen.[96]

Die Urkunde Gabriel Bethlens legte somit einen Rahmen für zukünftiges jüdisches Leben in Siebenbürgen fest, der einerseits das jüdisch-nichtjüdische Verhältnis, andererseits freies innerjüdisches Gemeindeleben erlaubte bzw. bestimmte. Den Juden wurde damit zwar keine herausgehobene Position zuerkannt, denn

92 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 222. Im lateinischen Original wird der Arzt „Szasza" genannt, andere damalige Quellen bringen weitere Namensvarianten.

93 Sebestyén vertritt, soweit ersichtlich als einziger Historiker, die These, wonach Sarsa zugleich, wie es damals üblich war, als Spion Bethlens fungierte, schließlich verkehrte er zwischen Siebenbürgen, Moldau und dem Osmanischen Reich; vgl. Sebestyén, Bethlen, S. 36.

94 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 222 (Punkte 1–3).

95 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 222 (Punkte 4, 5 und 7).

96 Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 222 f. (Punkte 8–11).

Handelsprivilegien besaßen zu der Zeit auch griechische, armenische oder (siebenbürgisch-)sächsische Händler. Doch in religiöser Hinsicht bekamen sie weitreichende Freiheiten, u. a. die Möglichkeit, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln. Die besondere Erwähnung der Juden „aus Spanien" (Punkt 6) legt nahe, dass es Bethlen auf die Anwerbung sephardischer Juden aus dem Osmanischen Reich ankam. Das verwundert nicht, denn er hatte auch mehrfach mit solchen zu tun gehabt, sodass er sie hochschätzte. Allerdings galten die in der Urkunde gewährten Rechte und Privilegien nur für Juden, nicht aber für die judaisierenden Sabbatarier, die, wie gesehen, weiter Verfolgungen ausgesetzt waren, auch wenn Bethlen in seiner Regierungszeit nicht dazu kam, gegen sie vorzugehen.[97]

Der siebenbürgische Landtag bestätigte im April 1627 die Urkunde des Fürsten unter der Voraussetzung, dass die städtischen Vorrechte davon nicht berührt werden, wodurch das Niederlassungsrecht der Juden eingeschränkt werden sollte.[98] 1650 hob der Landtag schließlich das Recht der Juden (wie auch der Griechen) auf, „christliche" Kleider tragen zu dürfen, und bestimmte, dass sie sich ihrem „Geschlecht", also Volk, gemäß zu kleiden haben. Sie sollten also für jedermann als Juden erkennbar sein. Drei Jahre später legte Fürst Georg Rákóczi II. die Stadt Karlsburg als Wohnort der Juden fest, erlaubte ihnen den landesweiten Handel, beschränkte diesen aber zugleich auf eine bestimmte geografische Linie zwischen Hermannstadt und Karlsburg, die nur ausnahmsweise im Falle großer Märkte überschritten werden durfte.[99]

Nachdem die fürstliche Urkunde von 1623 die Grundlagen für jüdisches Lebens gelegt hatte, ist von einem allmählichen Anwachsen der jüdischen Bevölkerungszahl auszugehen, auch wenn es in der Forschung keine diesbezüglichen Zahlenangaben gibt. Als Hindernisse für einen schnellen Anstieg der Bevölkerungszahl werden angegeben, dass die aus Spanien vertriebenen Juden Mitte des 17. Jahrhunderts im Osmanischen Reich längst angekommen bzw. verwurzelt waren und Siebenbürgen selbst zum selben Zeitpunkt turbulente, unruhige Zeiten mit politischen Wirren, Tatareneinfällen usw. erlebte.[100] Die Erwähnung jüdischer Händler und Ärzte, von Geschäftsbeziehungen und Streitigkeiten zwischen Juden und Nichtjuden nimmt in den Quellen des 17. Jahrhunderts (im Vergleich zu den früheren

97 Komoróczy, Zsidók, S. 450, verweist darauf, dass der siebenbürgische Landtag zu Lebzeiten Bethlens mehrere Beschlüsse gegen die Sabbatarier gefasst, Bethlen diese jedoch absichtlich nicht umgesetzt hatte.

98 Komoróczy, Zsidók I., S. 453.

99 Komoróczy, Zsidók I., S. 454; Eskenasy, Izvoare, S. 100.

100 Ausführlicher hinzu Schaser, Angelika: Die Juden Siebenbürgens vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Südostforschungen 49 (1990). S. 57–94, v. a. S. 62.

Jahrhunderten) dennoch zu.[101] Aus manchen Namen („Valerius“) wie auch aus dem Zusammenhang der Erwähnung (in einem Kontext mit Griechen und Armeniern) ist zu vermuten, dass ein Großteil der Personen sephardischer Herkunft war, obgleich mitunter Jüdinnen aus der Moldau und Juden aus Polen genannt werden, die eher den Aschkenasim zuzuordnen sind. Sie zahlten (wie auch die Griechen) mal zusammen als Gemeinschaft, mal pro Person eine Steuer, deren Höhe immer wieder neu festgelegt wurde.[102] Die Gesamtzahl der Juden lag um 1700 in etwa bei 1.000.[103]

Nachdem Fürst Georg Rákóczi II. Karlsburg zum Hauptsitz der Juden machte, entstand dort die größte Gemeinde des Landes als Mittelpunkt jüdischen Lebens in Siebenbürgen. Einem Vertrag aus dem Jahre 1657 ist zu entnehmen, dass es in der Stadt eine „Judengasse“ gab, wobei ihre Benennung als „italienische (alias jüdische) Straße“ nahelegt, dass es sich um sephardische Juden handelte.[104] Es dürften nicht viel mehr als einige Dutzend Personen oder Familien gewesen sein, die vor allem als Händler, Ärzte und Handwerker ihr Glück in der neuen Heimat versuchten. In den ersten Quellen aus dem 17. Jahrhundert, die sich auf die Juden Karlsburgs bzw. Siebenbürgens beziehen, geht es etwa um den Bücherankauf eines jüdischen Arztes in Karlsburg (1635), den Protest des siebenbürgischen Landtages gegen die Aktivitäten jüdischer Zwischenhändler in Siebenbürgen, die dort Waren auf- und weiterverkauften (1648), und um den Freikauf von Personen aus osmanischer Gefangenschaft durch die Vermittlung von Juden (1663, 1669).[105] Der schwedische Reisende Conrad Jacob Hiltenbrandt (1629–1679) bemerkte 1656, dass in Karlsburg die Juden eine Synagoge ihr Eigen nennen, innerhalb der Stadtmauern wohnen und mit türkischen Waren Handel treiben.[106] Fürst Mihály Apafi bekräftigte 1673 in einem Schutzbrief ihre Rechte, die landesweit gelten sollten: Niemand sollte sie behelligen, ihnen Schaden zufügen oder Gewalt antun und Apafi erlaubte ihnen insbesondere die rituelle Schlachtung von Tieren.[107] Die Gemeinde haftete kollektiv für die Ablieferung der vorgeschriebenen Steuer. Eine nur fragmentarisch überlieferte Liste aus dem Jahr 1698 zählt 12 Familienoberhäupter auf, sodass in etwa 50 bis 60 Jüdinnen und Juden in der Stadt die Gemeinde gebildet haben.[108]

---

101 Eskenasy, Izvoare, Quelle Nr. 129, S. 95; Nr. 135, S. 98; Nr. 145, S. 105 f.; Nr. 152, S. 112; Nr. 158, S. 115, Nr. 159, S. 116; Nr. 171, S. 122; Nr. 172, S. 123; Nr. 177, S. 127; Nr. 182, S. 130 f.

102 Komoróczy, Zsidók I., S. 454 f.; eine Auflistung der von den Juden zwischen 1689–1699 jeweils zu zahlenden Steuern, deren Summe sich beinahe jährlich änderte, ist aufgelistet in Gyémánt, Destiny, S. 158 f.

103 Komoróczy, Zsidók I., S. 458.

104 Eskenasy, Izvoare, S. 105.

105 Eskenasy, Izvoare, S. 95, S. 98, S. 112, S. 115.

106 Eskenasy, Izvoare, S. 104; Komoróczy, Zsidók I., S. 457.

107 Komoróczy, Zsidók I., S. 457; Komoróczy, Szöveggyűjtemény, S. 246 f.

108 Eskenasy, Izvoare, S. 130 f.; Gyémánt, Destiny, S. 160.

Nachdem Siebenbürgen Ende des 17. Jahrhunderts Teil der österreichischen Monarchie wurde, ging die Zahl der Juden in der Region stark zurück, da sie nach der 1670 erfolgten Vertreibung der Wiener Juden für sich ein ähnliches Schicksal befürchteten.[109] Karlsburg wurde 1716 erneut katholischer Bischofssitz und die dortige Gemeinde dem Bischof unterstellt. Ein bischöflicher Beamter überwachte zwar die Wahlen in der Gemeinde, doch verwaltete diese sich selbst.[110] Ihr kam gewissermaßen eine Führungsfunktion zu, indem sie auch für die in vielen Dörfern verstreut lebenden Juden eine Art Obhut übernahm und von ihnen etwa deren Steuern eintrieb. Strittige Probleme regelten die Karlsburger Juden vor dem „Beth din", der sich aus bis zu fünf Mitgliedern des Gemeindevorstands sowie dem Rabbiner zusammensetzte.[111] Die Sozialstruktur der Gemeinde sah 1735 so aus, dass von den fünfzehn Familien der Gemeinde elf (also 73 %) Händler waren, zwei Alkoholbrenner (13 %) und zwei beschäftigungslos.[112] Im Gemeindebuch, das aber nur bis 1735 zurückreicht, ist zu verfolgen, dass die ersten Eintragungen in lateinischer Schrift und auf Hebräisch vorgenommen wurden, später hielt man jedoch die Eintragungen in „typisch aschkenasischen Schriftzügen" fest und die verwendeten Sprachen wurden das Jiddische und Hebräische: Aufzeichnungen in Ladino, der Sprache der Sepharden, finden sich nur bis 1777.[113] Hieraus lässt sich ein Zuzug osteuropäischer Juden im 18. Jahrhundert genauso ableiten wie die Verdrängung der Sepharden durch die Aschkenasim. Letztere erbauten 1751 ihre eigene Synagoge, sodass teilweise sogar zwei Synagogen in der Stadt bestanden, wobei das Verhältnis beider Gemeinden zueinander problematisch gewesen sein soll.[114] Spannungen zwischen den beiden Gruppierungen bestanden zu dieser Zeit in anderen Städten der Region, so etwa in Temesvar, ebenfalls.[115] Sie veranschaulichen die Reibungen zwischen den Ansässigen und Neuankömmlingen, die dabei waren, sich ihren Platz im Stadtgefüge zu erkämpfen. 1754 wohnten lediglich 54 Juden in der Stadt.[116] Da Karlsburg von den Fürsten Siebenbürgens im 17. Jahrhundert mehrfach als der Sitz der Juden bestimmt wurde, weigerten sich die übrigen Städte selbst im 18. Jahrhundert noch (und bis weit in das 19. Jahrhundert hinein), Juden die Niederlassung

109 Schaser, Juden, S. 62.
110 Schaser, Juden, 64 f.
111 Schaser, Juden, S. 65.
112 Gyémánt, Destiny, S. 167.
113 Zitat in Schaser, Juden, S. 65.
114 Schaser, Juden, S. 66; Komoróczy, Zsidók I., S. 733.
115 Komoróczy, Zsidók I., S. 735.
116 Komoróczy, Zsidók I., S. 731. Dieser Angabe widerspricht die Ausführung bei Gyémánt, Destiny, S. 167, wonach es 1753 in Karlsburg 77 Alkoholbrenner, 21 Händler, 11 Handwerker, einen Bediensteten, einen Lehrer und einen Diener gab. Komoróczys Zahlenangabe ergibt erst Sinn, wenn nicht von 54 Personen, sondern Familien ausgegangen wird.

zu gestatten.[117] Die ersten „Judenzählungen“ des 18. Jahrhunderts spiegeln daher (in Siebenbürgen) die Konzentration der jüdischen Bevölkerung auf Karlsburg und die Dörfer der Region wieder.[118] 1776 sollen in ganz Siebenbürgen 241 jüdische Familien gelebt haben, davon 35 Familien in Karlsburg. Beinahe ein Jahrzehnt später, 1785, wohnten, nach einer Zählung, deren Material vollständiger überliefert ist, 394 Familien in Siebenbürgen, was 2.092 erwachsene Personen entspricht. In den Freistädten lebte nur in Klausenburg eine Familie, in Karlsburg 30 Familien (etwa 150 Personen).[119] Die anderen lebten im 18. und teilweise auch noch im 19. Jahrhundert auf dem Lande in Dörfern und Marktflecken als Hausierer und Zwischenhändler sowie auf den Gütern ungarischer Adliger als Pächter, Branntweinbrenner und Verwalter.

Abschließende Bemerkungen

Das mittelalterliche und frühneuzeitliche Ungarn war Kreuzungspunkt vieler Völker und Religionen. Jüdisches Leben und jüdische Kultur entfalteten sich stets in Abhängigkeit von der jeweiligen (geo)politischen Situation. Sie waren vielfältigen Einflüssen aus Ost und West ausgesetzt und fungierten selbst oft als Vermittler zwischen der Kultur West-, Ost- und Südosteuropas. Im Falle Budas konnte gezeigt werden, dass selbst in der Zeit der Dreiteilung des Landes ein blühendes jüdisches Leben und mannigfache Kulturerscheinungen möglich waren. In Siebenbürgen kam es im Zuge einer radikalisierten Reformation und im Kontext eines positiven Bildes vom Judentum zur Herausbildung der Sabbatarier.[120] Sie waren eine besondere, „judaisierende“ Bewegung, die durchaus mit ähnlichen (etwa aus Böhmen) vergleichbar, jedoch nicht für Juden zu halten ist. Sowohl in Siebenbürgen als auch in Buda ist für das 16. und das 17. Jahrhundert die Bedeutung der Sepharden zu betonen. Deren Präsenz und ihr Einfluss werden häufig vergessen, weil die Erinnerung an sie heute kaum mehr vorhanden ist. Gerade sie zeigen aber die Ver-

117 Das Judenpatent Josefs II. aus dem Jahr 1781 bekräftigte das Gesetz, das den Juden Karlsburg als Wohnort vorschrieb, vgl. Komoróczy, Zsidók I., S. 731.

118 Eine Auflistung und Analyse der Juden- und Volkszählungen v. a. des 18. Jahrhunderts findet sich in Komoróczy, Zsidók I., S. 595–600.

119 Alle Angaben nach Schaser, Juden, S. 67; vgl. auch Gyémánt, Destiny, S. 162 f.

120 Das Bild der Juden bei den christlichen Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert konnte in diesem Aufsatz nicht detailliert dargestellt werden. In Bezug auf die Protestanten der Region Siebenbürgen und deren gemischtes, sowohl positives als auch negatives Judenbild vgl. Sebestyén, Mihály: „Tükör által homályosan“. A másokról alkotott kép: zsidók a protestáns világképben. In: Nyúlgát az idő ellen. Az erdélyi zsidóság történetéhez. Tanulmányok, esszék, cikkek. Hrsg. von Mihály Sebestyén. Marosvásárhely 2000. S. 167–286.

bindungen, die zwischen Ungarn und dem Osmanischen Reich in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht bestanden, während dieses Verhältnis im ungarischen kollektiven Gedächtnis nur allzu oft als eine lediglich kriegerische Gegenüberstellung verankert ist. Dabei verdeutlicht das Beispiel Siebenbürgens und die dortige Dominanz der sephardischen Juden bis ins 18. Jahrhundert hinein, welchen wirtschaftlichen Austausch es zwischen den beiden Staaten gab und welche wichtige Rolle dieser jüdischen Gemeinschaft zukam. Erst im 18. Jahrhundert nahm die Rolle der Juden im Handel ab und sie wurden örtlich verwurzelter und verdienten ihr Geld immer häufiger als Pächter, Hausierer, Schnapsbrenner usw. Das hing allerdings immer stärker auch mit der Zunahme der teils aus Böhmen, teils aus Polen einwandernden Aschkenasim zusammen. Die Darstellung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung dieses neu zusammengesetzten Judentums weist jedoch über die Ziele und den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.

Literaturverzeichnis

Ágoston, Gábor u. Balázs Sudár: Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek. Budapest 2002.

Balázs, Mihály: Franz Davidis. Ein biographischer Abriss. In: Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen. Hrsg. von Ulrich A. Wien, Juliane Brandt u. András F. Balogh. Köln u. a. 2013. S. 55–91.

Bonfini, Antonio: A magyar történelem tizedei. Budapest 1995.

Dán, Róbert: Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon. Budapest 1987.

Dernschwamm, Hans: Erdély, Besztercebánya, Törökországi útinapló. Budapest 1984.

Eskenazy, Victor: Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România I. Bucureşti 1986.

Fischer, Holger (unter Mitarbeit von Konrad Gündisch): Eine kleine Geschichte Ungarns. Frankfurt a. M. 1999.

Graetz, Heinrich: Volkstümliche Geschichte der Juden. Bd. 5. Die Juden in Spanien und anderen europäischen Ländern bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges. München 1985.

Gündisch, Konrad, Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen. München 1998.

Gyémánt, Ladislau: Evreii din Transilvania. Destin istoric. The Jews of Transylvania. A Historical Destiny. Cluj-Napoca 2004.

Gyémánt, Ladislaus: Der Sabbatarismus in Siebenbürgen. In: Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen. Hrsg. von Ulrich A. Wien, Juliane Brandt u. András F. Balogh. Köln u. a. 2013. S. 301–312.

Haraszti, György: Szefárd zsidók Magyarországon a kezdetektől a török uralom megszűntéig. In: György Haraszti: Két világ határán. Budapest 1999. S. 57–80.

Haraszti, György: Szép új dal Budáról. In: György Haraszti: Két világ határán. Budapest 1999. S. 81–105.

Haraszti, György: Pannóniától Magyarországig. A magyarországi zsidóság annotált kronológiája az előidőktől napjainkig I. Budapest 2014.

Haumann, Heiko: Polen und Litauen. In: Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Band 1. Länder und Regionen. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps u. Hiltrud Wallenborn. Darmstadt 2001. S. 228–276.

Kohn, Sámuel: Héber kutforrások és adatok Magyarország történetéhez. Budapest 1881 (Reprint: Budapest 1990).
Kohn, Sámuel: A szombatosok, Történetük, dogmatikájuk, irodalmuk. Különös tekintettel Pécsi Simon főkanczellár életére és munkáira. Budapest 1889.
Komoróczy, Géza: A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1849-ig. Pozsony 2012.
Komoróczy, Géza: „Nekem itt zsidónak kell lennem". Források és dokumentumok (965–2012). A zsidók története Magyarországon I-II. kötetéhez. Szöveggyűjtemény. Pozsony 2013.
Köpeczi, Béla (Hrsg.): Kurze Geschichte Siebenbürgens. Budapest 1990.
Kristó, Gyula: Die Arpadendynastie. Die Geschichte Ungarns von 895–1301. Budapest 1993.
Kristó, Gyula: Nichtungarische Völker im mittelalterlichen Ungarn. Herne 2008.
Kruppa, Tamás: Die Religionspolitik der Báthorys in den 1580er Jahren. Ein Versuch zur Verhinderung der protestantischen Religionspraxis (1579–1581). In: Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen. Hrsg. von Ulrich A. Wien, Juliane Brandt u. András F. Balogh. Köln u. a. 2013. S. 135–152.
Neumann, Victor: The End of a History: The Jews of Banat from the Beginning to Nowadays. Bucharest 2006.
Pákozdy, Ladislaus Martin: Der siebenbürgische Sabbatismus. Seine Entstehung und seine Entwicklung vom Unitarismus zum Judentum sowie sein Untergang. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1969. Stuttgart u. a. 1969.
Pákozdy, Ladislaus Martin: Juden und Christen in Ungarn nach 1526. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich von Rengstorf u. Siegfried von Kortzfleisch. Bd. II. Stuttgart 1970. S. 569–581.
Pálffy, Géza: Hungary between Two Empires 1526–1711. Bloomington 2021.
Raj, Tamás u. Péter Vasadi: Zsidók a törökkori Budán. Budapest 2002.
Schaser, Angelika: Die Juden Siebenbürgens vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Südostforschungen 49 (1990). S. 57–94.
Schatteles, Tiberiu: Evreii din Timişoara in perspectivă istorică. Bucureşti 2013.
Scheiber, Alexander: Juden und Christen in Ungarn bis 1526. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Hrsg. von Karl Heinrich von Rengstorf u. Siegfried von Kortzfleisch. Bd. II. Stuttgart 1970. S. 559–568.
Scheiber, Alexander: Jewish Inscriptions in Hungary. From the 3rd Century to 1686. Budapest/Leiden 1983.
Sebestyén, Mihály: Bethlen Gábor, Borsos Tamás és a konstantinápolyi zsidó doktor. In: Nyúlgát az idő ellen. Az erdélyi zsidóság történetéhez. Tanulmányok, esszék, cikkek. Hrsg. von Mihály Sebestyén. Marosvásárhely 2000. S. 29–45.
Sebestyén, Mihály: „Tükör által homályosan". A másokról alkotott kép: zsidók a protestáns világképben. In: Nyúlgát az idő ellen. Az erdélyi zsidóság történetéhez. Tanulmányok, esszék, cikkek. Hrsg. von Mihály Sebestyén. Marosvásárhely 2000. S. 167–286.
Újlaki-Nagy, Réka: Zsidózás és identitás a korai szombatos szövegekben (1588?–1621). In: Keresztény Magvető 4 (2016). S. 420–440.
Újlaki-Nagy, Réka: Zsidó székelyek. A bözödújfalusi szombatos közösség emlékezete. Budapest 2019.
Wagner, Ernst (Bearb.): Quellen zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen 1191–1975. Köln/Wien 1976.

Martina Bitunjac

Von Saraj (de la) Bosna nach Belograd̊o: Das städtische Leben sephardischer Juden im osmanischen Kulturraum des Balkans

Sephardische und aschkenasische, aber auch romaniotische Juden, hinterließen auf dem osmanischen Balkan Spuren ihres kulturellen Lebens, sei es durch architektonische Sakralbauten, Kunstwerke jeglichen Stils sowie durch die berühmten sephardischen Balladen und vielfältigen Esskulturen. Jüdisches Leben entwickelte sich im Balkan- und Adriaraum seit der Antike: In der römischen Provinz Macedonia ließen sich Juden wahrscheinlich bereits seit der Vertreibung aus dem Heiligen Land nieder.[1] In Salona, dem Hauptsitz der römischen Provinz Dalmatien, lebten Juden seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. Archäologische Funde, wie Sarkophage, Öllampen und Gemmen, verziert mit jüdisch-religiösen Symbolen, sind Zeugnisse des frühen Daseins von Romanioten in dieser Stadt, aber auch in anderen Ortschaften des Balkans.[2]

Ob sich Juden vor der Frühen Neuzeit auf dem heutigen Gebiet Serbiens und Bosnien-Herzegowinas ansiedelten, ist bisher unklar bzw. kaum belegt.[3] Zur größeren Einwanderung sephardischer Juden in diese Region des „Westbalkans“ kam es erst im Zuge der Inquisition in Spanien und Portugal, als die Katholischen Könige Isabella und Ferdinand das Alhambra-Edikt erließen und die Juden von der Iberischen Halbinsel vertrieben. Die Flüchtenden, die eher aus ärmeren Verhältnissen

1 Židovi na tlu Jugoslavije [Juden auf dem Gebiet Jugoslawiens]. Ausstellungskatalog. Zagreb 1988. S. 17–25; Eventov, Jakir: Istorija Jevreja Jugoslavije od davnine do kraja 19. vijeka [Die Geschichte der Juden Jugoslawiens von der Antike bis Ende des 19. Jahrhunderts]. Tel Aviv 1971; Birri-Tomovska, Kristina: Jews of Yugoslavia 1918–1941. A History of Macedonian Sephards. Frankfurt a. M. 2012.
2 Bulić, Frane: Jevrejski spomenici u rimskoj Dalmaciji i jevrejsko grobište u Solinu [Jüdische Denkmäler im römischen Dalmatien und der jüdische Friedhof in Solin]. In: Frane Bulić. Izabrani spisi [Frane Bulić. Ausgewählte Schriften]. Hrsg. von Nenad Cambi. Split 1984. S. 529–536; Matijević, Ivan: Židovska vjerska zajednica u Saloni [Die jüdische Religionsgemeinde in Salona]. In: Crkva u svijetu [Die Kirche in der Welt] 55 (2020). S. 238–248. S. auch die Geschichte der Juden in Albanien: Brazzo, Laura: Dall'Impero agli Stati: gli ebrei nei Balcani e in Albania fra la seconda metà dell'Ottocento e la vigilia della Seconda guerra mondiale. Firenze 2010.
3 Vgl. Židovi na tlu Jugoslavije [Juden auf dem Gebiet Jugoslawiens], S. 24 f.; Lebl, Ženi: Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu 1521–1942 [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad 1521–1942]. Beograd 2016. S. 1. Das erste schriftliche Dokument in Bezug auf die Juden in Bosnien und Herzegowina ist auf das Jahr 1565 datiert. Es handelt sich um ein Gerichtsprotokoll. S. Tauber, Eli: Holokaust u Bosni i Hercegovini [Der Holocaust in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2014. S. 53.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-008

stammten[4], gerieten über die adriatischen Hafenstädte, die Republik Ragusa (heute Dubrovnik) oder über Split nach Bosnien, Serbien und Nordmazedonien. Einige von ihnen wurden mit Schiffen der Republik Ragusa in Sicherheit gebracht.[5] Im Osmanischen Reich angekommen, gehörten sie, genauso wie Christen, zu den *dhimmis* (*zimmi*) bzw. zu der *raja (reâyâ)*[6], d. h. den nichtmuslimischen Untertanen, die zwar ihre Religion und Berufe ausüben konnten, aber im Vergleich zur muslimischen Bevölkerung vor allem steuerrechtlich benachteiligt wurden. Wie im restlichen Osmanischen Reich galten Juden auf dem Balkan als Schutzbefohlene, die höhere Steuergelder als Muslime entrichten mussten. Das Tributgeld, genannt *harač*, wurde allerdings nur von der männlichen Bevölkerung eingefordert.[7] Die sephardischen Juden sprachen in den beiden im Fokus stehenden Ländern, Serbien und Bosnien-Herzegowina[8], judäo-spanisch und passten sich der osmanischen Gesellschaftskultur an, was vor allem in ihrem Alltags- und Kulturleben zum Ausdruck kam.

4 Ihre Habseligkeiten verloren viele von ihnen auf der Flucht oder sie wurden bestohlen. Gaon, Aleksandar: Španski Jevreji južnoslovenskih zemalja [Die spanischen Juden in den südosteuropäischen Ländern]. Beograd 1992; Levy, Avigdor: The Sephardim in the Ottoman Empire. Princeton 1992. S. 34.

5 S. Kamhi, David: Fragmenti iz života Dubrovačkih Jevreja [Fragmente aus dem Leben der Dubrovniker Juden]. In: Jevrejski glas [Die jüdische Stimme] 82/83 (2019). S. 24–29, hier S. 24 f.

6 S. Skaljić, Abdulah: Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku [Die Turzismen in der serbokroatischen Sprache]. Sarajevo 1966. S. 530, S. 645; Sundhaussen, Holm: Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt. Wien 2014. S. 53 und Hösch, Edgar, Karl Nehring, Holm Sundhaussen u. Konrad Clewing (Hrsg.): Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Wien 2004. S. 557 f.

7 Pinto, Samuel: Položaj bosanskih Jevreja pod turskom vladavinom [Der Status der bosnischen Juden unter der türkischen Herrschaft]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach] (1954). S. 48–59, hier S. 48.

8 Die heutigen Staaten Serbien und Bosnien-Herzegowina sind den damaligen territorialen Konstruktionen nicht gleichzusetzen. Der *Sandžak* Smederevo umfasste als osmanische Verwaltungseinheit das Gebiet des heutigen Zentralserbiens. Sitz des *Sandžak* war seit 1521 Belgrad. Nach den serbischen Aufständen und Balkankriegen vergrößerte Zentralserbien sein Territorium. So wurde Nordmazedonien nach den Balkankriegen unter Serbien, Griechenland, Bulgarien und Albanien aufgeteilt. Der *Sandžak* von Bosnien entstand 1463 mit Verwaltungssitz in Sarajevo. 1580 wurde die Bosnische *ejalet* (*eyalet*), also Provinz, gegründet, die sich aus mehreren Verwaltungseinheiten, darunter auch aus dem *Sandžak* von Herzegowina, zusammensetzte. S. zu Bosnien-Herzegowina: Koller, Markus: Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt (1747–1798). München 2004. S. 23 ff; Bosanski sandžak. Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža [Der bosnische Sandžak. Kroatische Enzyklopädie. Das Lexikographische Institut Miroslav Krleža]. 2021. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=8891 (27.09.2023); Hercegovački sandžak. Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža [Der herzegowinische Sandžak. Kroatische Enzyklopädie. Das Lexikographische Institut Miroslav Krleža] 2021. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=25105 (27.09.2023).

In diesem Beitrag werden Aspekte des jüdisch-sephardischen Lebens und Wirkens in erster Linie in den beiden Hauptstädten, Belgrad und Sarajevo[9], veranschaulicht, da es sich dort über die Jahrhunderte am stärksten entfaltete. Nach einem Überblick über den bisherigen Forschungsstand werden im Folgenden ereignisgeschichtliche Rahmenbedingungen dargelegt. Im Anschluss daran wird ein Einblick in das städtische Sephardentum in Belgrad und Sarajevo gegeben, zwei Städte, in denen insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert das jüdische religiöse, wirtschaftliche und kulturelle Leben blühte.

Daraufhin wird ein Blick auf jüdische Rollen und Identitäten zur Zeit der Nationsbildungsprozesse, Befreiungskriege und Aufstände seit dem 19. Jahrhundert geworfen. Die Geschichte dieser Region war von erheblichen national-politischen Spannungen und Identitätsbildungen, Konflikten und Massengewalten geprägt. Die gesellschaftlichen Umschwünge der Mehrheitsgesellschaften führten auch in der jüdischen Minderheit zu Infragestellungen, (Um-)Orientierungen und verschiedenen Selbstwahrnehmungen der eigenen Identität. Trotz dieser Zustände kann konstatiert werden, dass die sephardische Bevölkerung in Serbien und Bosnien-Herzegowina über all die Jahrhunderte ihre kulturellen Eigenheiten weiterpflegte und beibehielt sowie die Kultur der Mehrheitsgesellschaften mitbeeinflusste. Auch heute ist das sephardisch-osmanische Kulturerbe in beiden Städten und Ländern, wenn auch quantitativ unterschiedlich, sichtbar geblieben.

Forschungs- und Quellenstand in den serbischen und bosnischen Geschichtsschreibungen

Die Geschichtsschreibung zum Thema „Osmanisches Reich“ erfährt in Bosnien-Herzegowina und in Serbien eine differenzierte Darstellung: Während in der serbischen Historiografie die osmanische Herrschaftszeit als „türkische Fremdherrschaft“ interpretiert wird und hier das nationalgeschichtliche Narrativ, insbesondere die Befreiungskriege gegen die Osmanen und die Gründung des Serbischen Fürstentums bzw. Königreichs im Vordergrund stehen[10], betrachten einige Historiker in Bosnien-Herzegowina die osmanische Herrschaftszeit teilweise als Be-

9 Es sei angemerkt, dass sich das jüdische Leben auch in anderen Städten entfaltete, so etwa im bosnisch-herzegowinischen Banja Luka, Mostar, Bihać, Travnik und Derventa bzw. in den serbischen Ortschaften Zemun, Subotica, Niš, Novi Sad usw.

10 S. Vučina Simović, Ivana u. Marija Mandić: Orijentalno doba u kulturi sećanja sefarda u Beogradu između dva svetska rata [Das orientalische Zeitalter in der Erinnerungskultur der Sepharden in Belgrad der Zwischenkriegszeit]. In: Antropologija [Anthropologie] 3 (2019). S. 113–143, hier S. 122 ff.

standteil ihrer eigenen Identitätsgeschichte.[11] Dieses identitätsstiftende Geschichtsbild, das in Schulbüchern und Forschung die osmanische Herrschaftszeit als überaus positiv auffasst, wird von der türkischen Regierung in einigen muslimisch geprägten Ländern wie Bosnien-Herzegowina, Albanien, Nordmazedonien und Kosovo gefördert.[12] Hinzu kommt, dass in Bosnien-Herzegowina, das seit Ende des letzten Krieges in zwei Entitäten aufgeteilt ist[13], parallel verschiedene Geschichtsnarrative existieren, da die drei konstitutiven Völker, die Bosniaken, die Serben und die Kroaten, eine eigene national geprägte Historiografie in Forschung und schulischer Bildung betreiben. Im Gegensatz zum weniger kritischen Narrativ wird in der katholischen und somit auch kroatischen Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur Bosnien-Herzegowinas die osmanische Herrschaft ausschließlich mit Gewalterfahrungen in Verbindung gebracht. Im Fokus steht hier das negative Bild der „Türken" als Mörder von Franziskanermönchen, die in Publikationen und in der Ikonografie als Märtyrer verehrt werden.[14] Das jüdische Narrativ unterscheidet sich von der nichtjüdischen Perspektive insofern, als die Osmanen nicht als Besatzer, sondern als Retter des jüdischen Volkes seit der Vertreibung der Sepharden von der Iberischen Halbinsel dargestellt werden. Rettungsgeschichten, wie die Entstehungsgeschichte des Purimfestes von Sarajevo, von dem später die Rede sein wird, festigen zusätzlich die muslimisch-jüdische Beziehung in Bosnien-Herzegowina.[15] Grundsätzlich wird in diesem Land ein durch interreligiöse Toleranz geprägtes Bild des Zusammenlebens mit den christlichen und muslimischen Mehrheitsgesellschaften gezeichnet. Da die muslimische Bevölkerung im Zuge der serbischen Aufstände und Balkankriege aus Serbien vertrieben wurde, konnten sich dort, im Gegensatz zu Bosnien-Herzegowina, gemeinsame muslimisch-jüdische historische Auslegungen kaum entfalten.

Publikationen, Projekte und Ausstellungen über jüdische Thematiken werden in Serbien und Bosnien-Herzegowina meist von jüdischen Gemeinden und Verei-

11 S. Koller, Markus: Südosteuropa im Imperium der Sultane (16.–18. Jahrhundert). In: Handbuch zur Geschichte Südosteuropas (Herrschaft und Politik in Südosteuropa von 1300 bis 1800 2). Hrsg. von Jens Oliver Schmitt. München 2021. S. 465–566, hier S. 473 ff.

12 Koller, Südosteuropa im Imperium der Sultane, S. 475.

13 In der Entität *Republika Srpska* leben mehrheitlich Serben; in der Föderation Bosnien und Herzegowina Bosniaken und Kroaten.

14 S. bspw. Semren, Marko: Mučenici i svjedoci vjere od 16. do 18. stoljeća [Märtyrer und Zeitzeugen des Glaubens vom 16. bis 18. Jahrhundert]. https://www.bosnasrebrena.ba/mucenici-provincije/mucenici-i-svjedoci-vjere-od-16-do-18-stoljeca (13. 03. 2023).

15 S. bspw. die Rede des Großmuftis von Bosnien-Herzegowina Husein Kavazović: Bosanski muslimani i bosanski Jevreji su jedno tijelo [Die bosnischen Muslime und die bosnischen Juden sind ein Körper]. https://radiosarajevo.ba/metromahala/teme/reis-kavazovic-bosanski-muslimani-i-bosanski-jevreji-su-jedno-tijelo/356548 (13. 03. 2023).



Abb. 1: Die Haggadah von Sarajevo, ca. 1350. Mit freundlicher Genehmigung des Nationalmuseums Bosnien und Herzegowinas, Sarajevo.

nen initiiert, und zwar mit dem Ziel der Pflege und Erhaltung des jüdischen Kulturerbes. Archive und Bibliotheken in Bosnien-Herzegowina, Serbien und anderen Ländern, wie der Türkei und Kroatien (vor allem in Dubrovnik), verwahren heute wichtige administrative und justizbezogene Zeugnisse aus der osmanischen Ära.[16] Dabei war der Schutz der Archivalien in Kriegszeiten großen Herausforderungen ausgesetzt. In den Kriegsjahren (1992–1995) wurden Bibliotheken und Archive in den bosnisch-herzegowinischen Städten teilweise vernichtet. Einige wertvolle Archivalien und Bücher konnten in Kellern und Tresoren gelagert und somit auch gerettet werden. So etwa die Haggadah von Sarajevo (Abb. 1), ein aus Spanien stammendes bebildertes Buch aus dem Mittelalter[17], das während des letzten Bosnienkrieges in einem Banktresor aufbewahrt wurde. Bereits im Zweiten Weltkrieg haben Nationalsozialisten die Haggadah beschlagnahmen wollen, allerdings ließ sie der damalige Direktor des Landesmuseums Bosnien-Herzegowinas Jozo Petrović vermutlich in einer Moschee verstecken. Solche solidarischen Handlungen bekräftigen zusätzlich die freundschaftlich geprägte muslimisch-jüdische Geschichtsauffassung.

Viele für die Erforschung der Geschichte des Judentums relevanten frühneuzeitlichen Pinakes, die Protokoll- und Notizbücher der jüdischen Gemeinden, befinden sich seit 1941 nicht mehr in den Archiven der Gemeinden, da sie entweder im Zweiten Weltkrieg zerstört oder wegen ihres besonderen historischen Wertes von den Nationalsozialisten konfisziert wurden.[18] Von der Existenz einiger dieser Quellen wissen wir, weil sie Anfang des 20. Jahrhunderts in der Sekundärliteratur erwähnt wurden. Der jüdische Wissenschaftler und Rabbiner Moritz Levy bspw. hatte im Rahmen seiner Forschungen über die Sepharden in Bosnien-Herzegowina, die er in den 1910ern und 1920ern unternommen hatte, einige dieser Pinakes im Original publiziert oder transkribiert, so etwa die Gemeindestatuten aus dem 17. Jahrhundert[19] und Arbeitsverträge von Rabbinern[20] aus dem 18. Jahrhundert.

16 S. dazu Ramović, Arifa u. Markus Koller: Ottoman Archival Documents in Sarajevo. A Post-War Survey of the Archives. In: Turcica 33 (2001). S. 321–332.

17 Die Haggadah von Sarajevo befindet sich heute im Nationalmuseum von Bosnien und Herzegowina. Einige Seiten des Buches wurden digitalisiert, s.: Sijarić, Mirsad: Sarajevska hagada [Die Haggadah von Sarajevo]. https://zemaljskimuzej.ba/bs/arheologija/srednji-vijek/sarajevska-hagada (14. 03. 2023), s. auch die Webseite „Die Sarajevo Haggadah“ unter http://www.talmud.de/sarajevo/index.html (14. 03. 2023).

18 Haag, Jacqueline: Die Geschichte der jüdischen Gemeinde von Sarajevo unter der Herrschaft der Osmanen und der Habsburger. Unveröffentlichte Masterarbeit. Graz 2013. S. 9. Eventov, Istorija Jevreja Jugoslavije [Die Geschichte der Juden Jugoslawiens], S. 30.

19 Levy, Moritz: Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel. Sarajevo 1911, vor allem S. 20 ff.

Die Digitalisierung und somit auch die Aufbewahrung von Quellen spielt für die Erforschung dieses Themengebietes eine wichtige Rolle. So wurden einige Werke aus vorherigen Jahrhunderten, die von Rabbinern verfasst wurden, vom Jüdischen Verein Bosnien-Herzegowinas, der Jüdischen Gemeinde in Sarajevo und dem Verein Benevolencija in digitalisierter Form zur Verfügung gestellt.[21] Für die Erforschung des Judentums im Raum des ehemaligen Jugoslawien ist ebenso die „Jüdische digitale Bibliothek" von großem Nutzen, da hier Studien über das Judentum in den ehemaligen jugoslawischen Ländern der (wissenschaftlichen) Öffentlichkeit bereitgestellt werden.[22]

Mit der Erforschung der jüdischen Geschichte im Osmanischen Reich befassten sich sephardische Forscher bereits in der Zwischenkriegszeit, als sich das Bewusstsein für die Geschichte des Judentums im Judentum selbst entfaltete: Durch die sprachliche und kulturelle Assimilierung fürchteten sie, dass die sephardische Geschichte, Sprache und Kultur für immer verblassen oder gar ganz verschwinden würde. So entstanden vor dem Zweiten Weltkrieg einige wichtige Arbeiten wie etwa *La istoria de los Žudios de Bosnia* (*Die Geschichte der Juden in Bosnien*) von Moše ben Rafael Atias, der auch Zeki Effendi[23] genannt wurde. Moritz Levy, der zum Oberrabbiner von Sarajevo avancierte, folgte seinem Beispiel und publizierte seine Doktorarbeit zum Thema *Die Sephardim in Bosnien.*[24] Außerdem wurde zur Feier des 30-jährigen Bestehens der sephardisch-kulturellen Vereinigung La Benevolencia ein Sammelband zur Kultur, Sprache und Geschichte der Sepharden in Bosnien veröffentlicht.[25] Ferner beschäftigte sich die sephardisch-bosnische Schriftstellerin Laura Papo Bohoreta in ihrer ethnografischen Abhandlung *Die sephardische Frau in Bosnien* (*La mužer sefardi de Bosna/Sefardska žena u Bosni*)[26] wiederum intensiv mit

20 Levy, Moritz: David Pardo, sarajevski haham [David Pardo, der Rabbiner von Sarajevo]. In: Jevrejski almanah za godinu 5686 (1925–1926) [Jüdischer Almanach für das Jahr 5686 (1925–1926)] 1 (1925). S. 118–126, hier S. 121 ff.

21 Ihr Digitalisierungsprojekt wurde vom European Jewish Fund gefördert. Die digitalisierten Schriften der Rabbiner s. unter https://www.jews.ba/downloads/3 (14.03.2023).

22 Die Arbeiten, gesammelt vom Verband der Jüdischen digitalen Bibliothek (Jevrejska digitalna biblioteka), sind hier abrufbar: https://www.jevrejskadigitalnabiblioteka.rs/?locale-attribute=sr_RS (14.03.2023).

23 Als „Effendi", d.h. „Herr", wurden im Osmanischen Reich Beamte oder Gelehrte betitelt.

24 Levy, Die Sephardim in Bosnien.

25 Vinaver, Stanislav (Hrsg.): Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-potpornog društva La Benevolencia [Denkschrift zur Feier der kulturell unterstützenden Vereinigung von Sarajevo La Benevolencia]. Sarajevo 1924.

26 Bohoreta, Laura Papo: Sefardska žena u Bosni [Die sephardische Frau in Bosnien]. Mit einem Vorwort von Muhamed Nezirović. Sarajevo 2005. Zur Rezeption ihres Werks s. bspw. Koch, Magdalena: Lost–Regained–Revised: Laura Papo Bohoreta, Sephardic Women in Bosnia, and Transcultural Survival Strategies in Memory. In: Studia Judaica 41 (2018). S. 7–30.

dem Leben der Sephardin und geht in ihrem Werk auf jüdisch-sephardische Bräuche, Esskulturen, Kleidungen und zwischenmenschliche Beziehungen ein. Ihr Werk schrieb sie auf Judäo-Spanisch, um die Sprache, die in der Zwischenkriegszeit lediglich im Bereich des Privaten gesprochen wurde, wieder aufleben zu lassen. Ihr wissenschaftlich und kulturgesellschaftlich weit rezipiertes Buch wurde 2005 in die bosnische Sprache übersetzt und wird heute als integraler Bestandteil des gemeinschaftsstiftenden bosnisch-sephardischen Kulturerbes verstanden. In Serbien war es der in Polen geborene Rabbiner Ignjat Šlang, der 1926 eine Studie mit dem Titel *Juden in Belgrad* (*Jevreji u Beogradu*) veröffentlichte, in der er auf die städtische jüdische Geschichte einging.[27] Hajim S. Davičo verfasste bereits in den 1880er Jahren Schriften über Traditionen und Lebensverhältnisse im jüdischen Viertel des Belgrader Stadtteils Dorćola, auch „Jalija" genannt.[28] Auch der Anwalt David A. Alkalaj, der erste Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in Belgrad nach dem Zweiten Weltkrieg, beschrieb das jüdische Leben, Bräuche und Traditionen in seinem autobiografischen Werk *Moja Jalija* (*Meine Jalija*).[29]

Im sozialistischen Jugoslawien, das von 1945 bis 1990 bestand, führten die noch bestehenden jüdischen Gemeinden ihre Arbeiten nach dem Holocaust fort und befassten sich ebenso mit jüdischen Persönlichkeiten und Geschehnissen aus der osmanischen Zeit. Die diesbezüglichen Arbeiten bspw. von Ženi Lebl, Divna Đurić-Zamolo, Samuel Pinto und Zdenko Levntal erschienen in erster Linie im *Jüdischen Almanach* (*Jevrejski almanah*), dem Organ des Bundes der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens, das 1954 erneut ins Leben gerufen wurde, um die jüdische Geschichte und Kultur in dieser Region nach der fast kompletten Vernichtung jüdischen Lebens im Holocaust weiterzupflegen. Zudem existieren chronikhafte und lokalgeschichtliche Darstellungen jüdischen Daseins in Bosnien-Herzegowina und Serbien[30], aber

27 Simon Bernfeld, von 1886 bis 1894 Oberrabbiner der sephardischen Gemeinde in Belgrad, veröffentlichte 1891, also vor Levy, ein allgemeineres Buch über das sephardische Judentum mit dem Titel *Jüdische Geschichte* (*Jevrejska istorija*). Dazu und zur sephardischen Historiografie s.: Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad], S. 160 ff.; Oparnica, Željka: Writers of the Sephardi Past. Historians and Sephardi Studies Scholars in Serbia and Bosnia and Herzegovina, 1900–1930. In: Jewish Literatures and Cultures in Southeastern Europe. Experiences, Positions, Memories. Hrsg. von Renate Hansen-Kokoruš u. Olaf Terpitz. Wien/Köln 2021. S. 115–127.

28 S. vor allem Davičo, Hajim S.: Sa Jalije [Aus der Jalija]. Beograd 1898.

29 Alkalaj, David A.: Moja Jalija [Meine Jalija]. Beograd 2019.

30 S. bspw. Albahari, Aron: Jevreji u Srbiji i Beogradu. Hronika jednog prisustva [Juden in Serbien und Belgrad. Die Chronik eines Daseins]. Beograd 2020. Über Belgrad s. auch die Monografien: Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad]; Jovanović, Nebojša: Beogradski Jevreji. Život u senci istorije [Die Belgrader Juden. Leben im Schatten der Geschichte].

auch sprachwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit transferkultureller Perspektive[31] oder spezifische Studien über die Arbeitswelten von Juden[32]. Dass das Interesse an der Thematik auch aus der interreligiösen Perspektive heraus entsteht, zeigt bspw. das 2021 erschienene Buch *Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina* (*Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini*),[33] in dem vor allem Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Sarajevo über die jüdischen Lebenswelten in der muslimisch geprägten Mehrheitsgesellschaft schreiben. Zudem veröffentlichte Francine Friedmann erstmals eine englischsprachige Studie über die Gesamtgeschichte der Juden Bosnien-Herzegowinas seit ihrer Einwanderung in den verschiedenen Epochen bis in die heutige Zeit.[34] Eine solche fundierte und allumfassende aktuelle Darstellung jüdischen Lebens in Serbien fehlt stattdessen.

Historisch-regionaler Überblick: Bosnien-Herzegowina und Serbien im Machtbereich der Osmanen und Habsburger

Im 14. Jahrhundert breitete sich das immer größer werdende osmanische Imperium auch im Balkanraum aus.[35] In die Geschichte gingen vor allem zwei Schlachten ein, die jeweils 1359 und 1389 auf dem Amselfeld im heutigen Kosovo ausgetragen wurden. Die Koalition aus serbischen, bosnischen und albanischen Armeekontingenten konnten bei beiden Schlachten keinen Erfolg verbuchen. Die Folgen dieser Niederlagen führten schließlich zur schrittweisen Einnahme des südosteuropäischen Balkanraumes durch die Osmanen. 1463 folgte unter Sultan Mehmed II. die osmanische Eroberung des 86 Jahre existierenden Bosnischen Königreichs, welches im Jahre 1377 gegründet worden war. Stjepan Tomašević, der durch seine Heirat mit Jelena, der Tochter des Despoten Lazar Branković, wenige Monate Despot von

Beograd 2023. Zu regionalen Untersuchungen in Bosnien-Herzegowina s. bspw. Konforti, Josef: Travnički Jevreji [Die Juden von Travnik]. Sarajevo 1976.

31 Bspw. Tauber, Eli (Hrsg.): Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2015.

32 Tajtacak, David: Beogradski Jevreji i njihova zanimanja [Die Belgrader Juden und ihre Berufe]. Beograd 2019.

33 Šuško, Dževada (Hrsg.): Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2021.

34 Friedman, Francine: Like Salt for Bread. The Jews of Bosnia and Herzegovina. Leiden/Boston 2021.

35 Koller, Markus: Die osmanische Geschichte Südosteuropas. In: Europäische Geschichte Online. C:/Users/49160/Downloads/kollerm-2010-de.pdf S. 1–21. (13.03.2023).

Serbien war, wurde der letzte König von Bosnien. Nach der Eroberung der Hauptstadt des serbischen Despotats Smederevo flüchtete er mit seiner Ehefrau nach Bosnien und übernahm dort 1461 den Königsthron von seinem von den Osmanen getöteten Vater König Stjepan Tomaš. Nach vergeblichen Versuchen, im Kampf gegen die Osmanen Unterstützung von Ungarn und der Republik Venedig zu erhalten, flüchtete König Stjepan Tomašević erneut, wurde schließlich in Ključ von den Osmanen gefangengenommen und wenig später enthauptet. Mit dem Tod des Königs und dem Untergang des kurzlebigen Königreichs errichteten die Osmanen den Bosnischen *sandžak*, eine Provinz des Osmanischen Reiches. Die Ehefrau des getöteten Königs Stjepan Tomaš, Königin Katarina vom Hause Kosača, eine Unterstützerin des bosnischen Franziskanerordens und Gründerin zahlreicher römisch-katholischer Kirchen in Bosnien, floh daraufhin über die Republik Ragusa nach Rom in die Obhut des Papstes Pius II. und versuchte von dort aus die osmanische Herrschaft des nunmehr nichtexistierenden Bosnischen Königreichs zu stürzen. Sie konnte nicht einmal mehr ihre Tochter Prinzessin Katarina und ihren Sohn Prinz Žigmund wiedersehen, die von den Osmanen bei der Flucht gefangengenommen wurden. Ihre Tochter verstarb vermutlich schon auf dem Weg nach Konstantinopel. Žigmund wechselte zum osmanischen Glauben, hieß von dann an Ishak-beg Kraljević bzw. „Königssohn" (türkisch *Kraloğlu*) und wurde enger Berater und Heerführer des Sultans Mehmed II., dem Eroberer, der Jahre zuvor seinen Vater umbringen ließ.[36]

Die Entführung nichtmuslimischer Kinder und Jugendlicher war eine gängige Praxis der Osmanen, mit der sie ihre militärische und politische Macht festigten. Bei den entführten Jungen handelte es sich meist um Christen aus Serbien, Bosnien, Albanien, Griechenland und Bulgarien sowie aus dem Kaukasus. Die Jungen wurden zwangskonvertiert und als Elitekämpfer – „Janitscharen" (*janjičari*) genannt – ausgebildet oder sie machten im osmanischen Herrschaftssystem Karriere. So avancierte der aus Bosnien stammende Mehmed-paša Sokolović (türkisch Sokollu Mehmed Paşa) zum Großwesir des Osmanischen Reiches und schrieb in Bosnien und Herzegowina als Bauherr Geschichte.[37] Georg Kastriota wiederum wurde als Kind des albanischen Fürsten Gjon Kastrioti von den Osmanen als Geisel genommen und in den Sultanspalast verschleppt. Er konvertierte zum Islam und erhielt den Namen Skanderberg. Allerdings revoltierte er später gegen den Sultan, wechselte

36 Malcolm, Noel: Geschichte Bosniens. Frankfurt a. M. 1996.

37 Er ließ Brücken in Sarajevo, Trebinje, Žepa und Višegrad errichten. Der letzteren Brücke widmete der Literaturnobelpreisträger Ivo Andrić sein Werk *Die Brücke über die Drina* (*Na Drini ćuprija*).

zum Christentum und führte jahrelang Kriege gegen das Osmanische Reich.[38] Erst im Zuge des Zerfalls des Osmanischen Reiches, des Verlustes von Griechenland und Ägypten sowie des zu spät beginnenden Modernisierungsprozesses wurde das Janitscharen-Korps aufgelöst.[39] Es sei auch erwähnt, dass in Kriegssituationen (aber auch im Frieden etwa durch Piraten) nicht nur Jungen, sondern auch (jüdische) erwachsene Einzelpersonen, aber auch ganze Familien und Gemeinden entführt wurden. Sie mussten damit rechnen, als Geiseln verschleppt zu werden, damit durch Erpressung hohe Geldsummen eingenommen werden konnten.[40]

Etwas später, im Jahre 1521, eroberte Sultan Süleyman I. Belgrad, eine Stadt, die wegen ihrer Wasserwege, sie liegt am Fluss Save und Donau, von strategischer Bedeutung war und wegen ihrer günstig gelegenen Landwege zum osmanischen Stützpunkt für Feldzüge wurde. Von den ummauerten Städten aus, die zu „großen Handels- und Verwaltungszentren“[41] wurden, kontrollierte die Hohe Pforte die Einkaufskontingente für Lebensmittel und trieb von dort aus die Steuern ein.[42] Bereits 1688 wurde Belgrad von den Habsburgern belagert und eingenommen, 1690 eroberten die Osmanen die Stadt zurück. Im Jahre 1717 wurde Belgrad erneut von Prinz Eugen eingenommen und in dem darauffolgenden Frieden von Passarowitz sicherten die Habsburger ihre Vorherrschaft auf dem Balkan. 1739 fiel die Stadt erneut an die Osmanen. Die ständigen Kriege mit den Osmanen in Serbien und Bosnien führten schließlich zu größeren Migrationsbewegungen, sodass sich hunderttausende Menschen in Slawonien, Batschka, Baranja, Dalmatien und Istrien ansiedelten.[43]

Die Forderung nach nationaler Selbstbestimmung der Völker und Probleme sozialer Natur führten seit 1804 in Serbien und 1875 in Bosnien und Herzegowina zu Unruhen. Das lange 19. Jahrhundert war geprägt durch den Prozess der Nationenbildung und in diesem Zusammenhang ebenso von anti-osmanischen Aufständen, die schließlich zur Destabilisierung des Osmanischen Reiches, zum osmanischen

38 Heute wird er in Albanien als Nationalheld gefeiert. Dazu s. Schmitt, Jens Oliver: Skanderberg: Der neue Alexander auf dem Balkan. Regensburg 2009.

39 Mazower, Mark: Der Balkan. Berlin 2002. S. 156.

40 Für solche Fälle richteten die Gemeinden einen Fond für den Abkauf von Gefangenen ein. S. Lebl, Ženi: Tragedija beogradskih Jevreja 1688. godine [Die Tragödie der Belgrader Juden im Jahre 1688]. In: Studije, arhivska i memoarska građa o istoriji beogradskih Jevreja [Studien, archivarische und autobiographische Materialien über die Geschichte der Belgrader Juden]. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Bd. 6. Beograd 1992. S. 183–200, hier S. 186.

41 Mazower, Der Balkan, S. 77 f.

42 Mazower, Der Balkan, S. 79.

43 Suppan, Arnold: Die südslawischen Länder der Habsburgermonarchie in der frühen Neuzeit (1519–1740). In: Deutsche Geschichte im Osten Europas. Zwischen Adria und Karawanken. Hrsg. von Arnold Suppan. Berlin 1998. S. 112–188, hier S. 141 f.

Rückzug und zur massenhaften Vertreibung von Muslimen aus Südosteuropa führten. Vor allem der Freiheitskampf der Griechen, der sich von 1821 bis 1829 erstreckte, ermutigte andere Völker, sich von den Osmanen loszulösen. 1830 erlangte Griechenland im Vertrag von London seine Unabhängigkeit. Inspiriert vom Griechischen Unabhängigkeitskrieg lösten sich später Bulgarien und Serbien vom Osmanischen Reich ab. Die Folge war die Vertreibung der Osmanen aus dem Balkanraum.[44] Bewaffnete Konflikte entfachten sich allerdings nicht nur gegen die Osmanen, sondern breiteten sich unter den zuvor osmanisch beherrschten Bevölkerungen aus. So wurde im Zweiten Balkankrieg das mazedonische Territorium nach der Niederlage Bulgariens zwischen Griechenland und Serbien aufgeteilt. 1815 wurde das Fürstentum Serbien gegründet; 1882 wurde es in Königreich Serbien umbenannt. Die Neuordnung auf dem Balkan, die Gewinnung neuer Territorien durch Expansionsbestrebungen und die Erschaffung von „Nationalstaaten" waren keine Garantie dafür, dass diese Staaten Autonomie und Selbstständigkeit erlangten. Vielmehr waren sie von Großmächten abhängig, was wiederum zu Minderwertigkeitsgefühlen führte. Außerdem war das Verständnis von einem „Nationalstaat" nicht in der breiten Bevölkerung verankert, sondern wurde zunächst von romantisierenden Nationalisten propagiert, die sich die Verbreitung von nationalen Ideen zur Aufgabe machten.[45]

Bosnien-Herzegowina entfaltete sich, im Vergleich zu Serbien, nicht zu einem selbstständigen Staat. Der im Jahre 1875 entfachte anti-osmanische Aufstand christlicher Kämpfer wurde durch die Osmanen zerschlagen. Russlands Antwort auf die Balkankrise war die Kriegserklärung an das Osmanische Reich, das sich geschlagen geben musste. Konsequenterweise wurde Bosnien und Herzegowina nach Beschluss des Wiener Kongresses im Jahre 1878 von den habsburgischen Truppen besetzt, obwohl das Land noch zum Osmanischen Reich gehörte. 1908 folgte schließlich die Annexion Bosnien-Herzegowinas an das habsburgische Vielvölkerreich. Im Anschluss daran bereisten vermehrt Westeuropäer das Land und verbreiteten nicht selten ein stereotypisches und vorurteilhaftes Bild der neuen habsburgischen Provinz. Anders als in Serbien wurde die muslimische Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina im Zuge der Zurückdrängung der Osmanen unter den Habsburgern nicht vertrieben. Vielmehr bemühten sie sich in dieser multireligiösen gespaltenen Gesellschaft, eine „bosnische Nation", ein Bosniakentum (*bošnjaštvo*),

44 Bandžović, Safet: Ratovi i tokovi deosmanizacije Balkana (1912–1923) [Kriege und Verläufe der Deosmanisierung des Balkans (1912–1923)]. In: Historijski pogledi [Historische Ansichten] 3 (2020). S. 7–47.

45 Mazower, Der Balkan, S. 158.

zu erschaffen, mit der sich alle Konfessionen identifizieren konnten.[46] In diesem Sinne wurden nationalistische Symbole, Zeitungen und Vereine mit der Bezeichnung „kroatisch“ oder „serbisch“ der beiden christlichen Religionen verboten, während nationsstiftende Initiativen, wie etwa die Gründung des Landesmuseums in Sarajevo im Jahre 1888, fortwährend forciert wurden. Mit der Ermordung des Thronfolgers Franz Ferdinand und seiner Ehefrau durch den serbischen Nationalisten Gavrilo Princip in Sarajevo im Juni 1914 und dem darauffolgenden entfachten Ersten Weltkrieg wurde die Ära des Habsburgerreiches beendet.

Die sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelnde panslawistische Bewegung der Kroaten, Serben und Slowenen erzielte nach dem Zerfall des Habsburgerreiches die Gründung eines südslawischen bzw. jugoslawischen Staates unter der zentralistischen Führung des serbischen Dynastiehauses Karađorđević. Zu dieser Zeit, also von 1918 bis 1941, d. h. bis zu ihrer Verfolgung und systematischen Vernichtung, lebten Juden verschiedener Identitäten und mit unterschiedlichen Migrationshintergründen in einem gemeinsamen südslawischen Staat. Romanioten, Aschkenasen, Sepharden, die Dönme, orthodoxe und liberale, politisch sozialistisch und zionistisch denkende Juden prägten das heutige Serbien, Bosnien-Herzegowina und die restliche Region auf vielfältige Weise. Das Judentum entwickelte sich auf dem Balkan daher zu keiner homogenen Gruppe, sondern zeichnete sich durch seine gesellschaftliche, sprachliche, soziale und politische Diversität aus.

Sephardisches religiöses und soziales Leben in den *mahale* von Sarajevo und Belgrad

Die Osmanen erwiesen sich nicht nur als erfolgreiche Eroberer, sondern ebenso als Städtegründer und Bauherren. Auch auf dem Balkan gründeten sie neue Städte oder veränderten durch die osmanische Baukunst das bereits bestehende urbane Aussehen. Mehr als 80 % der Bevölkerung des Balkans waren im 15. und 16. Jahrhundert christlich; in den meisten Städten lebten allerdings mehrheitlich Muslime.[47] In den beiden oben genannten Jahrhunderten hatte das Osmanische Reich das städtische Leben in vielfältigen Bauprojekten ausgiebig gefördert. In zügigem Tempo wurden Moscheen, Schulen, öffentliche Bäder, Markthallen, Krankenhäuser und Aquädukte gebaut. In Bosnien entstanden neue Siedlungen, wie etwa Banja

46 Sundhaussen, Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt, S. 205 ff. Über das Ende der osmanischen Ära in Bosnien-Herzegowina s. Grandits, Hannes: The End of Ottoman Rule in Bosnia. Conflicting Agencies and Imperial Appropriations. Abingdon/New York 2021.

47 Mazower, Der Balkan, S. 77.

Luka und Mostar. Zu den städtischen Neugründungen gehörte auch die heutige bosnisch-herzegowinische Hauptstadt Sarajevo. Der osmanische Name der 1462 gegründeten Stadt lautete Saraj Bosna, der Palast Bosniens, abgeleitet vom türkischen Wort *saray* (Palast). Sephardische Juden hispanisierten den Namen in Saraj de la Bosna, wie dies einige (justizbezogene) Quellen belegen.[48] Gründer der am Fluss Miljacka gelegenen Stadt war der Statthalter (*Sandžak-beg*) Isa-beg Ishaković (auch Gazi Isa-beg).[49] Sarajevo wurde zur Hauptstadt des Bosnischen *sandžak* und war, mit einigen Unterbrechungen, Sitz der Großwesire.[50]

Bereits im 16. Jahrhundert gehörten in Bosnien und Herzegowina Muslime zur größten Bevölkerungsgruppe.[51] In der Regel bestanden osmanische Städte aus einer *čaršija*, dem Geschäftsviertel, einem Marktplatz, dem religiösen Zentrum, und den *mahale*, also den Wohnungsvierteln[52], in denen Muslime, Christen und Juden getrennt voneinander lebten. Ende des 17. Jahrhunderts zählte Sarajevo 400 *mahale*, darunter zwei jüdische und zehn christliche.[53] Der Großwesir Sijavuš-paša (türkisch Kanijeli Siyavuş Paşa) der Ältere, Ehemann von Fatma Sultan, der Tochter des Sultans Selims II., ließ in Sarajevo im Jahre 1581 das jüdische Viertel errichten und gründete die sephardische Synagoge Il Kal Grandi (Der große Tempel). 1697 wurde die Synagoge von der Armee des habsburgischen Prinzen Eugen von Savoyen im Zuge des Großen Türkenkrieges zwischen dem Osmanischen Reich und der Heiligen Liga niedergebrannt. Nach dem Aufbau brannte die Synagoge erneut im Jahre 1788, als die ganze *mahala* ein starkes Feuer erfasste.[54]

Der Grund für die Errichtung eines jüdischen Quartiers und des Gotteshauses war zum einen dem Bauwillen Konstantinopels geschuldet. Zum anderen führte,

48 Efron, Zusja u. Duško Kečkemet: Židovsko groblje u Splitu/The Jewish Cemetery in Split [Der jüdische Friedhof in Split]. Split 2008. S. 14, FN 7.

49 Zlatar, Behija: Balkanski grad u osmanskom periodu (XV i XVI stoljeće) [Die balkanische Stadt in der osmanischen Zeit (15. und 16. Jahrhundert)]. In: Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja [Jahrbuch des Zentrums für Balkanstudien] 42 (2013). S. 135–140, hier S. 135 f.; Sundhaussen, Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt, S. 23.

50 Für kurze Zeit waren die Städte Banja Luka und Travnik Sitz der Wesire. Popović, A.: Sarajevo. In: The Encyclopaedia of Islam. Hrsg. von C. E. Bosworth u. a. vol. IX. Leiden 1997. S. 28–34, hier S. 29 f.; Friedman, Like Salt for Bread, S. 90.

51 Koller, Die osmanische Geschichte Südosteuropas, S. 9.

52 Zlatar, Balkanski grad u osmanskom periodu [Die balkanische Stadt in der osmanischen Zeit], S. 138. Über die *čaršija* in Sarajevo s. Murtić, Aida: Empire after Empire. Austro-Hungarian Recalibration of the Ottoman Čaršija of Sarajevo. In: Imperial Cities in the Tsarist, the Habsburg, and the Ottoman Empires. Hrsg. von Ulrich Hofmeister u. Florian Riedler. New York 2023. S. 239–269.

53 Popović, Sarajevo, S. 30.

54 Der Wiederaufbau musste vom Sultan genehmigt werden. S. den Artikel Il Kal Grandi. Stari Jevrejski hram [Il Kal Grandi. Der alte jüdische Tempel]. https://www.jews.ba/post/36/Il-Kal-Grandi--Stari-Jevrejski-hram (20.4.2023).

der Überlieferung nach, eine Beschwerde der Muslime über die Juden zur Errichtung eines separaten jüdischen Raumes in der Stadt. In der an den Großwesir gerichteten Beschwerde behaupteten sie, die Juden würden „schmutzig und unordentlich sein“ und dies würde schließlich zu Hausbränden führen.[55] Die Hintergründe dieser Beschuldigungen können unterschiedlich sein, fest steht allerdings, dass Brände in Städten oft vorkamen und dies nicht dem hygienischen Zustand der Juden zuzuschreiben ist.

Das El-Cortijo-Viertel, zentral gelegen in der Sijavuš-paša daira (Sijawusch-Pascha-Allee), wurde im bosnisch-sephardischen Volksmund *kurtižo/kurtižu/kortiž* oder *kurtižiko* genannt, was so viel wie „Hof“ bedeutet. Später wurde es in *han*, also Viertel, umbenannt. Der Begriff bekam zudem die judenfeindliche Zusatzbezeichnung *čifut.* Dabei handelt es sich um ein abwertendes Wort für „Jude“, welches sich von dem osmanisch-türkischem Ausdruck „çıfut“ ableitet.[56] Aus den beiden Begriffen *han* und *çifut* bürgerte sich die fragliche Bezeichnung *čifuthana*, also „das Viertel der *čifut*“, ein.[57] Es wird angenommen, dass dort Ende des 16. Jahrhunderts etwa 60 jüdische Familien lebten.[58] Im 18. Jahrhundert erhöhte sich die Zahl der in der *mahala* lebenden Juden auf etwa 1.000 Personen.[59]

---

55 Frejdenberg, Maren: Židovi na Balkanu na isteku srednjeg vijeka [Juden auf dem Balkan seit Ende des Mittelalters]. Zagreb 2000. S. 155; Levy, Die Sephardim in Bosnien, S. 6 ff. Vgl. auch die späteren Behauptungen im 18. Jahrhundert, einige Juden hätten Brände verursacht. Husić, Aladin: O sarajevskim Jevrejima i njihovom društvenom položaju [Über die Juden von Sarajevo und ihre gesellschaftliche Stellung]. In: Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Dževada Šuško. Sarajevo 2021. S. 59–75, hier S. 69.

56 Vgl. Goldstein, Ivo: Židovi u Zagrebu [Juden in Zagreb] 1918–1941. Zagreb 2005. S. 5, FN. 3. Auch heute dient dieser Ausdruck zur Diffamierung von Juden etwa in den sozialen Medien.

57 Über das Viertel s. Kamhi, David: Neki aspekti zajedničkog života jevreja i muslimana od Medine preko Endelusa, Osmanske Imperije do Bosne i Hercegovine [Einige Aspekte des gemeinsamen Lebens von Juden und Muslimen von Medina über Andalusien, des Osmanischen Reiches und Bosnien-Herzegowina]. In: Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina], S. 19–46, hier S. 27 f; Über den Begriff „han“ s. Papo, Isak: Turcizmi u govornom jevrejsko-španskom jeziku sarajevskih sefarada [Turzismen in der gesprochenen judäo-spanischen Sprache der Sepharden von Sarajevo]. In: Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Eli Tauber. Sarajevo 2015. S. 53–108, hier S. 85, S. 77; Kerem, Yitzchak: Bosnia, Bosnia-Herzegovina. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/bosnia-bosnia-herzegovina-SIM_0004520?lang=de (20.04.2023); Frejdenberg, Židovi na Balkanu [Juden auf dem Balkan], S. 156 ff.

58 Frejdenberg, Židovi na Balkanu [Juden auf dem Balkan], S. 158.

59 Eventov, Istorija Jevreja Jugoslavije [Die Geschichte der Juden Jugoslawiens], S. 30; Friedman, Like Salt for Bread, S. 94 ff.



Abb. 2: Die Alte Synagoge in Belgrad. Mit freundlicher Genehmigung des Jüdischen Historischen Museums, Belgrad.

Belgrad war im Vergleich zu Sarajevo keine Gründung der Osmanen. Die Geschichte dieser Stadt reicht bis in die Antike zurück, als der Ort von den Römern noch Singidunum genannt wurde. Das jüdische Viertel in Belgrad befand sind in Dorćola und wurde wie in Sarajevo jüdische *mahala* oder *jalija* genannt. Das Wort *jalija* leitet sich vom Türkischen her und bedeutet in etwa „Wohnort vor einem Fluss", in diesem Falle an der Donau.[60] Sepharden siedelten sich dort im 16. Jahrhundert an. Vermutlich wurde Ende dieses Jahrhunderts die Alte Synagoge (Il Kal Vježu) gegründet (Abb. 2), die im Volksmund aus unbekannten Gründen den Namen „Haus der sieben Keller" erhielt.[61] Diese Synagoge wurde mehrmals in Kriegen und Aufständen, aber auch durch Feuerbrände beschädigt und zerstört; die Bewohner bauten sie aber immer wieder auf.[62]

60 Đurić-Zamolo, Stara jevrejska četvrt [Das alte jüdische Viertel], S. 41–76; Alkalaj, Moja Jalija [Meine Jalija], S. 7.

61 Alkalaj, Moja Jalija [Meine Jalija], S. 26.

62 Sie überdauerte auch den Holocaust, wurde Ende 1945 dennoch zerstört, wie dies mit vielen anderen Synagogen in der Nachkriegszeit geschah. S. Sudbina beogradskih sinagoga [Das Schicksal der Belgrader Synagogen] http://www.beogradskasinagoga.rs/text/Sudbina%20beogradskih%20sinagoga%20HD%20i%20NS.pdf (23.03.2023), hier S. 1f. u. S. 4.

Um 1717 lebten ungefähr 33 jüdische Familien in Belgrad.[63] Nach der Belagerung und Einnahme der Stadt durch die Habsburger ließen sich aschkenasische Juden in Zemun (Semlin), das heute Teil Belgrads ist, nieder.[64] Maria Theresia gewährte ihnen und einem osmanischen Juden namens Rafael Salomon eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis. Als das Gebiet 1739 abermals von den Osmanen zurückerobert wurde, flüchteten aschkenasische Juden aus Zemun.[65]

Beide Städte, Sarajevo und Belgrad, haben in Bezug auf die jüdische Städtegeschichte einige gemeinsame Merkmale: So wie das jüdische Viertel in Sarajevo, wird der Belgrader jüdische Wohnort nicht als „Ghetto" charakterisiert[66], mit der Begründung, die jüdischen Bewohner hätten auch außerhalb des Viertels gelebt und sie hätten sich in den Städten frei bewegen können.[67] Außerdem wurden diese Viertel nicht abgeschlossen, wie dies in Ghettos üblich war.[68] Ferner entwickelten sich sowohl Belgrad als auch Sarajevo im 17. bzw. 18. Jahrhundert zu religiösen Zentren des Judentums auf dem osmanischen Balkan. Dieser in der Region anerkannte Ruf ist mehreren hingebungsvollen Rabbinern zu verdanken, die durch ihre Initiativen neue Institutionen erschufen, Netzwerke zwischen und außerhalb der beiden Städte bildeten und sich durch das Verfassen von Talmud- und Midrasch-Auslegungen, Responsas und anderer Schriften einen Namen machten. Im Jahre 1617 eröffnete der Oberrabbiner von Belgrad, Judah Lerma, aus Saloniki stammend, die erste Jeschiwa-Schule in der serbischen Stadt, die traditionell nur Jungen besuchen durften. Seitdem wurde Belgrad zum regionalen Zentrum der religiösen Jeschiwa-Ausbildung.[69] 1643 übernahm der aschkenasische Rabbiner Simhah ben Gerson Kohen das Amt des Oberrabbiners. 1662 wurde der Kabbalist Josef Almosnino aus Salonika Oberrabbiner von Belgrad, der ein Anhänger des falschen Messias Sabbatai Zwi war.[70]Auch auf dem Balkan fand Sabbatai Zwi seine treuen Anhänger, die sich, wie etwa in Sarajevo, selbst als Messias ausgaben. Almosnino wiederum schrieb die Schriften des „messianischen Königs" ab und trug somit zur

63 Đurić-Zamolo, Stara jevrejska četvrt [Das alte jüdische Viertel], S. 46.

64 Turan, Omer: Serbia. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. vol. 4. Leiden/Boston 2010. S. 316–319, hier S. 317.

65 Ćelap, Lazar: Jevreji u Zemunu za vreme Vojne granice [Die Juden in Zemun zur Zeit der Militärgrenze]. In: Jevrejski almanah 1957–58 [Jüdischer Almanach 1957–58] 1957. S. 59–71, hier S. 59; Albahari, Jevreji u Srbiji i Beogradu [Juden in Serbien und Belgrad], S. 44.

66 S. Lebl, Tragedija beogradskih Jevreja 1688. godine [Die Tragödie der Belgrader Juden im Jahre 1688], S. 184; Alkalaj, Moja Jalija [Meine Jalija], S. 18; Kamhi, Neki aspekti zajedničkog života jevreja i muslimana [Einige Aspekte des gemeinsamen Lebens von Juden und Muslimen], S. 28.

67 Husić, O sarajevskim Jevrejima [Über die Juden von Sarajevo], S. 67–69.

68 Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 52.

69 Đurić-Zamolo, Stara jevrejska četvrt [Das alte jüdische Viertel], S. 44.

70 Zu Sabbatai Zwi s. den Aufsatz von Julius H. Schoeps in diesem Band.

Verbreitung seiner Ideen bei.[71] Mit den Eroberungen Belgrads durch habsburgische Truppen und der Flucht des Großteils der sephardischen Bevölkerung stagnierte dort das religiöse und anderweitige jüdische Leben zunächst.[72]

Denn als Belgrad 1688 von den Habsburgern belagert wurde, flüchteten wohlhabendere Belgrader ins Landesinnere, während vor allem die ärmere Bevölkerung den Repressionen der Belagerer ausgesetzt war. Bereits vor dem Einmarsch der Habsburger Truppen wurden Juden im Zuge des Rückzugs von den Osmanen ausgeplündert; sie brannten teilweise auch ihre Häuser nieder.[73] Einige verbliebene Juden wurden von den Eroberern getötet; die Belgrader Synagoge und Bibliothek wurden zerstört. Einige Belgrader Flüchtlinge gelangten infolgedessen bis in den Norden und bauten sich ihr Leben an einem anderen Ort auf, wie etwa Josef ibn Danon, der ein Schüler des renommierten Rabbiners Josef Almosnino und sein späterer Sekretär war. Josef ibn Danon begab sich nach Prag und reiste von dort aus über Amsterdam nach London, wo er sich „Abondanon" nannte. Zu seinen bekannten Werken zählen vier Elegien, von denen eine von Königin Mary und die andere von König William handelte.[74] Almosnino dagegen flüchtete in die deutschen Länder und versuchte von dort aus Gelder für den Wiederaufbau der Belgrader Gemeinde zu sammeln. Er starb in Nikolsburg, bevor er dieses Ziel erreichen und erleben konnte. Erst Ende des Großen Türkenkrieges, der 1699 im Frieden von Karlowitz mündete, kehrte die vertriebene Bevölkerung, darunter auch Juden, in ihre Stadt zurück.

In Sarajevo, das wegen seiner religiösen Vielfalt auch „kleines Jerusalem" genannt wurde, eröffnete der Oberrabbiner David Pardo[75] erstmals eine Jeschiwa und beeinflusste dadurch maßgeblich das regionale religiöse Leben, das vorerst lediglich unter dem religiösen Einfluss Konstantinopels stand. Der 1719 in Venedig geborene Rabbiner, dessen Eltern aus der Republik Ragusa nach Venedig auswanderten, wirkte von 1768 bis 1781 in Sarajevo und belebte somit das bis dahin wenig

71 Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. M. 1992, S. 237, S. 716; Turan, Serbia, S. 316. Auch soll Josef Almosnino Joheved, die Witwe des Sabbatai Zwi, aufgesucht haben, um sich von ihm ihre Witwenschaft bestätigen zu lassen. S. Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad], S. 39.

72 Levy, The Sephardim in the Ottoman Empire, S. 80.

73 Levntal, Zdenko: Josef ibn Danon iz Beograda: sudbina jednog izbeglice krajem XVII veka [Josef ibn Danon aus Belgrad: das Schicksal eines Flüchtlings Ende des 17. Jahrhunderts]. In: Jevrejski almanah 1959–1960 [Jüdischer Almanach 1959–1960] S. 59–64, hier S. 60.

74 S. Albahari, Jevreji u Srbiji i Beogradu [Juden in Serbien und Belgrad]; Đurić-Zamolo, Divna: Stara jevrejska četvrt i Jevrejska ulica u Beogradu [Das alte jüdische Viertel und die Jüdische Straße in Belgrad]. In: Jevrejski almanah 1965–67 [Jüdischer Almanach 1965–1967] 1967. S. 41–76, hier S. 44.

75 Über Pardo s. Levy, David Pardo, sarajevski haham [David Pardo, der Rabbiner von Sarajevo], S. 118–126.

ausgeprägte religiöse jüdische Leben.[76] Berühmtheit und Ansehen erlangte er vor allem durch seine Werke, aber auch als Gründer und Haupt des *Bet(h) din* in Sarajevo, des religiösen Rabbinatsgerichts, das sich auf die Halacha als Gesetzgebung stützte. In seinem Buch *Mihtam le-David* beschreibt er diese wichtige Tätigkeit. Bekanntlich wandten sich an ihn Rabbiner verschiedener Städte, etwa aus Dubrovnik, Split, Belgrad, Sofia, Thessaloniki (Salonika), Venedig, Livorno, Verona und Alexandrien, um sich von ihm in verschiedenen rechtlichen Angelegenheiten beraten zu lassen.[77] 1781 wanderte der Rabbiner, wie viele andere Gläubige, in die Heilige Stadt aus.[78] Als Oberrabbiner folgten ihm 1815 Moses Danon und 1840 Moses Pereira, der als erster Rabbiner von Sarajevo den Titel des *haham baši*, also des Hauptrabbiners im Osmanischen Reich, erhielt.[79] Der letzte Oberrabbiner im osmanischen Sarajevo war Josef Finci.[80]

Wie bereits erwähnt, beschäftigten sich die Oberrabbiner mit dem Verfassen von religiösen Verordnungen, Responsas und Interpretationen des Talmuds und der Midrasch. Ihre Schriften verfassten sie entweder auf Hebräisch oder in Judäo-Spanisch, aber auch in beiden Sprachen. Dazu zählt etwa das *Bet-tefila* des Rabbiners Eliezer Jichak Papo, das später von seinem Sohn Juda Papo gänzlich ins Judäo-Spanische übersetzt wurde. Die jüdisch-religiöse Verbundenheit der beiden Städte Belgrad und Sarajevo lässt sich dadurch erkennen, dass Werke von einigen Rabbinern aus Sarajevo in Druckereien in Belgrad gedruckt wurden. So veröffentlichte der Rabbiner Josef Finci sein im Jahre 1842 erschienenes Buch *Vajlaket Jozef* über verschiedene Lehrsätze aus dem Talmud und der Mischra in der Fürstlichen Typografie Serbiens, dem wichtigsten Verlagshaus des damals von den Osmanen befreiten Fürstentums Serbien.[81] In der Viallets-Druckerei in Bosnien wiederum

76 Die Jeschiwa absolvierte er in Venedig und arbeitete zunächst in Split als Talmudlehrer. Nach dem Tod des dortigen Rabbiners Abraham Papo übernahm er seine Aufgabe. Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 65 und S. 65, FN 1.

77 Kerem, Bosnia-Herzegovina; Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 65.

78 Mit der Jüdischen Gemeinde in Sarajevo schloss er vor seiner Auswanderung einen Vertrag, in dem beschlossen wurde, dass er bis zu seinem Lebensende eine Auszahlung von derselben Gemeinde erhalten würde. Die Pinakes wurde von Moritz Levy im Aufsatz David Pardo, sarajevski haham [David Pardo, der Rabbiner von Sarajevo] transkribiert, s. S. 125 f.

79 Kerem, Bosnia-Herzegovina; Levy, The Sephardim in the Ottoman Empire, S. 107.

80 Kerem, Bosnia-Herzegovina; Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 66.

81 Kerem, Bosnia-Herzegovina; Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 66.

wurden Ende des 19. Jahrhunderts Schriften des Rabbiners Eliezer Šentov Papo, *Mešek beti* und *Ape nutre*, Anordnungen für den Schabbat und Pessach, gedruckt.[82]

Das Leben der Sepharden fand aber auch außerhalb der jüdischen *mahala* statt. Durch ihre Erscheinung unterschieden sie sich kaum von der muslimischen Bevölkerung, da sowohl Rabbiner als auch die restliche jüdische Bevölkerung kulturelle Charakteristika der Osmanen übernahmen. Allerdings existierten zeitweilig Bekleidungsvorschriften für Nichtmuslime, die von Region zu Region variieren konnten und teilweise nicht strikt eingehalten wurden.[83] So durften Juden keine Kopfbedeckung, genannt Fes, in grüner Farbe tragen – diese war aus religiösen Gründen den Muslimen vorbehalten. Juden in Belgrad trugen daher eine gelbe *čalma* (türkisch *çalma*), also ein Band, das unter die eigentliche Kopfbedeckung gewickelt wurde.[84] Respektable gesellschaftliche Persönlichkeiten wie der bereits erwähnte bosnisch-sephardische Gelehrte, Historiker und Finanzbeamte Moše ben Rafael Atias waren dafür bekannt, ein osmanisches Gewand (türkisch *entari*) und einen Fes zu tragen. Rabbiner übernahmen osmanische Kleidungsweisen, indem sie bspw. einen Turban trugen, der von der Form niedriger war als der muslimischen Männer.[85]

Neben dem angesehenen Beruf des Rabbiners waren Juden im osmanischen Bosnien und Herzegowina sowie Serbien vor allem im Handel, Gewerbe und in der Medizin tätig. Als Ärzte *(hećimi*) und Apotheker (*atari*) waren sie hoch angesehen. Die *atari* gaben ihre Kenntnisse über das Herstellen von Medikamenten und die Bedeutung der heilenden Pflanzen an ihre Söhne weiter. Die Rezepturen schrieben sie in Büchern, genannt *tefter*, nieder, die so von den nächsten Generationen von Apothekern fortgeführt werden konnten. Diese Medizinschriften verfassten sie in judäo-spanisch, aber in hebräischer Schrift; einige Rezeptnamen wurden auf Italienisch oder im osmanischen Türkisch angegeben. Die Wirkstoffe beschafften sich die *hećimi* und *atari* in Konstantinopel, Venedig oder der Republik Ragusa.[86]

---

82 Kerem, Bosnia-Herzegovina; Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 66.

83 Über die Kleidung s. Juhasz, Esther: Clothing, Jewelry and Make-Up. 5. Ottoman Turkey and the Balkans. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. vol. 1. Leiden/Boston 2010. S. 640–643.

84 Đurić-Zamolo, Stara jevrejska četvrt [Das alte jüdische Viertel], S. 43.

85 Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 50.

86 Zu den Ärzten und Apothekern s. Omanić, Ajnija u. Žanka Dodig Karaman: Doprinos zdravstvenih radnika jevrejskog porijekla razvoju zdravstvene djelatnosti u Bosni i Hercegovini [Der Beitrag des Gesundheitspersonals jüdischer Herkunft in der Entwicklung des Gesundheitswesens in Bosnien und Herzegowina]. In: Prilozi za proučavanje historije Sarajeva [Beiträge zur Erforschung der Geschichte von Sarajevo] 5 (2008). S. 85–92.

Das berufliche Hauptmetier der Juden blieb aber der Handel. In Zeiten von Kriegen zwischen den Großmächten der (frühen) Neuzeit war der Handel zwischen dem „Orient“ und „Okzident“ für die Versorgung der Menschen lebensnotwendig. Die Route der Karawanen erstreckte sich von der Republik Venedig über die Republik Ragusa[87] oder Split, Bitola, Sarajevo, Konstantinopel bis nach Syrien.[88] Der Handelsverkehr wurde über das Binnenland nach Sarajevo, Novi Pazar, Skopje, Plovdiv und Edirne abgewickelt. Einige andere Routen führten über das heutige Albanien.[89] Dieser tägliche Austausch zwischen Juden und den muslimisch-christlichen Mehrheitsgesellschaften führte zum beidseitigen kulturellen Transfer in gemeinsamen Kontakträumen. Dieser Kulturtransfer vollzog sich insbesondere in der Sprache. So wurden türkisch-osmanische Termini sprachliche Bestandteile des Bosnischen, Serbischen, aber auch Kroatischen und des Judäo-Spanischen, darunter bspw. das Wort „Schachtel“ (türkisch kutu/judäo-spanisch kuti/serbisch, bosnisch, kroatisch kutija) oder „Beruf“ (türkisch sanat/ judäo-spanisch zanat/serbisch, bosnisch, kroatisch zanat).[90] Da Juden im Handel eine wichtige Rolle spielten und sie

87 Für die Osmanen wurde die Republik Ragusa zu einer der wichtigsten Handelshafenstädte, von der aus Textilien, Gewürze und Salz exportiert wurden. Seit dem 13. Jahrhundert wurde über Ragusa auch Sklavenhandel betrieben. Die Republik Ragusa war auf dem osmanischen Markt, neben England, Genua und Spanien, eine der größten Handelskonkurrenten der Republik Venedig. Im 15. Jahrhundert schloss Ragusa mit dem Sultan ein Friedensabkommen und stand als Tributzahler unter dem Schutz des Osmanischen Reiches. Die Expansionsbestrebungen der Republik Venedig, die bis 1420 fast das ganze dalmatinische Küstengebiet eingenommen hatte, blieb aus diesem Grunde aus. Dazu Ligorio, Benedetto: Un ponte tra ottomani e cristiani. Il network degli ebrei di Ragusa tra Balcani e Adriatico (1585–1635). In: Reti marittime come fattori dell’integrazione europea/Maritime Networks as a Factor in European Integration. Hrsg. von Giampiero Nigro. Firenze 2019. S. 255–280; Tadić, Jorjo: Iz istorije Jevreja u jugoistočnoj Evropi [Aus der Geschichte der Juden im südosteuropäischen Europa]. In: Jevrejski almanah 1959–60 [Jüdischer Almanach 1959–1960] 1960. S. 29–53. Über die Dubrovniker Juden s. Samardžić, Radovan: Dubrovački Jevreji u trgovini XVI i XVII veka [Juden aus Dubrovnik im Handel des 16. und 17. Jahrhunderts]. In: Studije i građa o Jevrejima Dubrovnika [Studien und Dokumente über die Juden aus Dubrovnik]. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Beograd 1971. S. 21–40; Dobrovšak, Ljiljana: Juden in Dubrovnik. Von der Republik Dubrovnik zum Kronland Dalmatien. In: Transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien 1 (2008). S. 47–74.

Viele Ragusaner Handelsleute siedelten sich aus beruflichen Gründen im heutigen Istanbul an. Dazu Kursar, Vjeran: Croatian Levanties in Ottoman Istanbul. Istanbul 2021.

88 S. Turan, Serbia, S. 316.

89 Hrabak, Bogumil: Jevreji u Albaniji od kraja XIII do kraja XVII veka i njihove veze sa Dubrovnikom [Juden in Albanien vom Ende des 13. bis Ende des 17. Jahrhunderts und ihre Beziehungen mit Dubrovnik]. In: Studije i građa o Jevrejima Dubrovnika [Studien und Dokumente über die Juden aus Dubrovnik]. Bd. 1. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Beograd 1971. S. 55–97.

90 Papo, Turcizmi u govornom jevrejsko-španskom jeziku sarajevskih sefarada [Turzismen in der gesprochenen judäo-spanischen Sprache der Sepharden von Sarajevo], S. 85, S. 101.

seit ihrer Ankunft in die neue Umgebung erst einmal die Sprachbarriere überbrücken mussten, wurden Geschäfte zwischen Juden und Muslimen auch in judäospanischer Sprache abgewickelt. So ist beispielsweise überliefert worden, dass muslimische Geschäftsmänner in Sarajevo und Bosnien mit Juden auf (Judäo-) Spanisch kommunizierten.[91]

Beide südosteuropäischen Städte Sarajevo und Belgrad verband also ein interreligiöses Zusammenleben, das durch Wandel, Kriegsgeschehen, Eroberungen, Zerstörungen, aber auch Neubeginn und Wiederaufbau geprägt war. In der heutigen Gedächtniskultur etablierten sich vor allem in Bosnien-Herzegowina positive städtische Vergangenheitsnarrative, wie etwa die Rettungsgeschichte von Sarajevo aus dem 19. Jahrhundert, die erstmals von dem bereits erwähnten Gelehrten Moše ben Rafael Atias aufgeschrieben wurde. Er suchte Augenzeugen des Geschehens auf und veröffentlichte sein im romantisierenden Schreibstil verfasstes Buch unter dem Titel *Die Megilla von Sarajevo* (*Sarajevska megila*). Die Geschichte besagt, dass es im Jahre 1819 zum Aufstand kam, aber der osmanische Statthalter (*paša*) Mehmed Ruždi die wichtigsten Vertreter der Jüdischen Gemeinde ohne ernsthaften Grund verhaften ließ. Daraufhin kam es zu einem bis dahin noch nie dagewesenen Aufstand, der allerdings nicht nur von Juden, sondern auch und vor allem von Muslimen ausging. Unter den angesehenen Häftlingen des *pašas* befand sich der chassidische Kabbalist und Oberrabbiner von Sarajevo Moše (Moses) Danon – er sollte als Erster hingerichtet werden, wenn es den Juden nicht gelingen sollte, binnen zwei Tagen mehrere hundert Goldsäcke zu besorgen. Die Revoltierenden stürmten das Gefängnis und befreiten die Unschuldigen; Mehmed Ruždi flüchtete und wurde vom Sultan für sein ungerechtes Fehlverhalten bestraft. Um an diese Rettung von Juden durch Muslime zu erinnern, wird auch heute noch das Purimfest von Sarajevo im Sinne des freundschaftlichen jüdisch-muslimischen Dialogs gefeiert.[92]

91 Pinto, Položaj bosanskih Jevreja [Der Status der bosnischen Juden], S. 57.

92 Diese Rettungsgeschichte prägte sich in die Gedächtniskultur von Bosnien-Herzegowina ein. Dazu Kamhi, David: Rav Moše Danon i Ruždi-paša – Sarajevski purim i Sarajevska megila [Rav Moše Danon und Ruždi-paša – Purim und die Megilla von Sarajevo]. In: Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina], S. 103–127; Tauber, Eli: Sarajevski purim [Purim von Sarajevo]. Sarajevo 2019; Bitunjac, Martina: Das Purimfest von Sarajevo. Erbe des friedlichen jüdisch-muslimischen Kulturnarratives vom Zeitalter des Osmanischen Reiches bis heute. In: Dynamiken des Erinnerns. Der Zukunft ein Gedächtnis geben. Festschrift zum 80. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski. Leipzig 2022. S. 59–64.

Jüdische Identitäten und Rollen zur Zeit der Nationsbildungsprozesse und Befreiungskriege

Während des langen 19. Jahrhunderts eröffneten sich im Zuge der Nationalbewegungen und der damit einhergehenden bewaffneten Konflikte Perspektiven für die eigene jüdische und/oder nationale Identität. Juden wurden mit dem jeweiligen nationalen Aufbegehren ihrer Umgebung konfrontiert und mussten feststellen, dass sie nicht immer Teil des Nationsbildungsprozesses der Mehrheitsgesellschaften waren, sondern eher als eine Gruppe begriffen wurden, die in der Wahrnehmung als „Fremde" galten. Das Ausschließen von Personengruppen stärkte das nationale Wir-Gefühl der Mehrheitsgesellschaften und führte bei Juden zu verschiedenen Reaktionen: Entweder assimilierten sie sich, indem sie etwa ihren Namen und Glauben wechselten, oder es erfolgte die Umkehrsituation: Sie strebten danach, ihre eigene jüdische Identität zu stärken und wurden Anhänger der zionistischen Bewegung.

Dass sich die protozionistische Bewegung unter anderem auf dem Balkan entwickelte, hatte verschiedene Gründe: Als in Damaskus anlässlich des Verschwindens eines Paters namens Tomas im Jahre 1840 Juden der Ritualmorde bezichtigt wurden, schlug dieser Vorfall auch in Serbien große Wellen. Einem Brief der Jüdischen Gemeinde in Belgrad kann entnommen werden, dass sich Juden zu dieser Zeit nicht sicher in Belgrad bewegen konnten und als Blutsauger beschimpft wurden.[93] Als Antwort auf die zunehmende antisemitisch motivierte Gewalt gegen die jüdische Bevölkerung entwickelte sich auf dem Balkan der proto-zionistische Wunsch nach Erez Israel auszuwandern. Vorreiter der jüdisch-nationalen Idee, des Zionismus, war der Rabbiner Jehuda Alkalai (oder Judah Alkalay), der im Jahre 1798 im osmanischen Sarajevo geboren wurde.[94] Von 1825 bis 1874 wirkte er zunächst als Religionslehrer und dann als Rabbiner im habsburgisch-osmanischen Grenzort Semlin, der Stadt der Vorfahren von Theodor Herzl, dem Begründer des politischen Zionismus.[95] Die Auswanderung nach Palästina sollte, nach Alkalaj, allerdings nicht erst vollzogen werden, wenn der Messias auf die Erde gekommen war, um das jüdische Volk in das Heilige Land zu führen. Alkalais auf Hebräisch und Judäo-Spa-

93 Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad], S. 83 ff. u. vgl. S. 124 f.

94 Avineri, Shlomo: Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Porträts. Gütersloh 1998. S. 65–73.

95 Shnihman, Ronen: From Balkan Nationalism to Zionism. Was the Jewish State Born in Serbia? In: The Jerusalem Post. https://www.jpost.com/magazine/celebrating-zionisms-roots-in-serbia-570873 (20. 04. 2023).

nisch verfasste Schriften, in denen er bekundete, alle Juden müssten in das Heilige Land zurückkehren[96], wurden daher vom orthodoxen Judentum strikt abgelehnt, da sie fest daran glaubten, nur der Messias könne die Juden aus der Diaspora befreien. Der Zionismus blieb zu dieser Zeit noch eine marginale Erscheinung. Verbreitung fand die jüdische Nationalbewegung erst Anfang des 20. Jahrhunderts, als junge aschkenasische und sephardische Juden, die in Wien studierten, die zionistische „Vereinigung jüdischer Hochschüler aus den südslavischen Ländern Bar Giora“ (1902) gründeten und die Idee des kulturellen und politischen Zionismus in Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Serbien verbreiteten. Dabei wurde nicht bei allen jungen Zionisten eine Auswanderung nach Erez Israel angestrebt, sondern lediglich die Festigung der eigenen jüdischen Identität und Kultur.[97] Der Zionismus, der sich im Zuge der europaweiten Nationalbewegungen entfaltete, erwies sich allerdings als nur eine identitätsschaffende Richtung der auf dem Balkan lebenden Juden. Viele assimilierte Juden mieden bspw. das Erlernen der hebräischen Sprache, da sie befürchteten, der kulturelle und politische Zionismus würde antisemische Gefühle schüren.

Das Aufkommen des nationalen und des damit verbundenen territorialen Aufbegehrens führte dazu, dass sich Juden auf dem Balkan während der serbischen und bosnischen Aufstände und nacheinander folgenden Kriege gegen die Osmanen politisch und militärisch orientieren mussten. Sie flüchteten entweder mit den Osmanen in das türkische „Mutterland“ oder gingen in die habsburgischen Länder bzw. in benachbarte Orte des Balkans, wurden im Zuge der gewaltvollen Eskalationen Opfer aller Konfliktparteien oder kämpften auf einer der Seiten, die sich entweder für nationale Unabhängigkeit oder aber für die Erhaltung des osmanischen Imperiums einsetzten.

Kooperierende Juden oder diejenigen, denen man eine Zusammenarbeit mit den Osmanen vorwarf, wurden im Ersten serbischen Aufstand (1804–1813) als Verräter des serbischen Volkes betrachtet. Von den serbischen Unabhängigkeitskämpfern wurden sie, genauso wie die Muslime, entweder getötet oder sie wurden gezwungen, zum Christentum zu konvertieren.[98] Viele Menschen flüchteten vor der

96 Eventov, Istorija Jevreja Jugoslavije [Die Geschichte der Juden Jugoslawiens], S. 41.

97 Loker, Cvi: Začeci i razvoj cionizma u južnoslavenskim krajevima [Die Anfänge und die Entwicklung des Zionismus in den südslawischen Gegenden]. In: Dva stoljeća povijesti i kulture Židova u Zagrebu i Hrvatskoj [Zwei Jahrhunderte Geschichte und Kultur der Juden in Zagreb und Kroatien]. Hrsg. von Ognjen Kraus. Zagreb 1998. S. 166–178; Bitunjac, Martina: Der Wiener Studentenverein Bar Giora und sein Einfluss auf die Entstehungsgeschichte des Zionismus im kroatischen und südosteuropäischen Raum des Habsburgerreiches. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 31,1 (2021). S. 375–395.

98 Turan, Serbia, S. 317.

Gewalt: Etwa 200 Juden aus Belgrad begaben sich 1807 nach Zemun, einige andere gingen nach Bosnien, in die Vojvodina oder nach Bulgarien, als sie vom Feldherrn und späteren Premierminister Mladen Milovanović vertrieben wurden. Dieser beabsichtigte in den ehemals von Muslimen und Juden bewohnten Gebieten Serben anzusiedeln.[99] In den folgenden Jahrzehnten entstand eine ambivalente Koexistenz zwischen Juden und orthodoxen Serben. Sie verschlimmerte sich durch das Ausbrechen nationaler und sozialer Krisen sowie gewaltgeladener Aufstände, sodass es noch im Jahre 1865 in der serbischen Stadt Šabac zur Ermordung von zwei Juden und Zwangskonvertierung einer 16-Jährigen kam. Zuvor hetzte das Belgrader antisemitische Blatt *Svetovid* mit Gerüchten über Ritualmorde und den Raub von christlichen Kindern durch Juden gegen die jüdische Bevölkerung.[100]

Unter Fürst Miloš Obrenović, dem Anführer des Zweiten serbischen Aufstandes (1815) und Gründers des Fürstentums Serbien, wurde die jüdische Bevölkerung weniger benachteiligt. Das Fürstentum war zunächst nur ein Vasallenstaat des Osmanischen Reiches, bspw. hatte es keinen Anspruch auf eine eigene Armee, stand aber unter dem Schutz des russischen Zarenreichs. Miloš Obrenović, der Juden gegenüber freundlich gesinnt war, pflegte einige enge Freundschaften, wie etwa mit dem aus Belgrad stammenden, aber in Wien lebenden Geschäftsmann David (Davičo) behor Haim, der ihn zum einen mit Luxusgütern, zum anderen und insbesondere während des Aufstandes auch mit Waffen und Munition belieferte. Es wird berichtet, dass David (Davičo) behor Haim das Leben des Fürsten rettete, indem er ihn rechtzeitig vor einem Attentat durch die Osmanen warnte.[101] Auch förderte Miloš Obrenović einige talentierte Juden, wie etwa den Kompositeur Josip (oder Josif) Šlezinger, der in Kragujevac, dem Hauptsitz des Fürstentums, das erste militärische Orchester gründete.[102] Solche Anerkennung und Förderung jüdischen Wirkens durch die höchste Instanz führte bei einigen Juden zur Annäherung und Festigung serbischer Nationalgefühle.

---

99 Vinaver, Vuk: Jevreji u Srbiji početkom XX. veka [Juden in Serbien seit Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach] 1955/1956. S. 28–34, hier S. 33; Turan, Serbia, S. 317.

100 Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad], S. 117 ff., S. 119 ff., S. 127 f.; Mitrović, Bojan: From „Court Jew" Origins to Civil-Servant Nationalism: Hajim S. Davičo (1854–1916). In: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 7 (2014). S. 66–89, hier S. 68, FN 11; Ristović, Milan: The Jews of Serbia (1804–1918). From Princely Protection to Formal Emancipation. In: The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression. Hrsg. von Tullia Catalan u. Marco Dogo. Cambridge 2016. S. 23–50, hier S. 29.

101 Mitrović, From „Court Jew" Origins to Civil-Servant Nationalism, S. 67 f.

102 Đurić-Klajn, Stana: Josif Šlezinger: začetnik srpskog muzičkog života u XIX veku [Josif Šlezinger: der Begründer des serbischen Musiklebens im 19. Jahrhundert]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach]. 1961/1962. S. 68–73.

Diejenigen Juden also, die sich mit der serbischen Mehrheitsgesellschaft identifizierten, wurden im Laufe des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts Teil des nationalen Entwicklungsprozesses. Die Toleranz hatte allerdings ihre Grenzen: Die serbische Verfassung von 1869 gewährte allen die Gleichberechtigung – außer den Juden.[103] Die Wehrpflicht wurde in Serbien im Jahre 1861 eingeführt. Allerdings gab es für jüdische Männer zunächst keine Möglichkeit des Aufstiegs innerhalb der Dienstgradgruppe. Trotzdem kämpften auch Juden gegen die Osmanen für die Errichtung eines serbischen Nationalgebildes im Zweiten serbischen Aufstand und im Ersten und Zweiten Balkankrieg (der Letztere wurde gegen Bulgarien geführt). In diesen beiden letzteren bewaffneten Konflikten und auch später im Ersten Weltkrieg unterstützten jüdische Männer die serbische Armee und serbische Interessen nicht nur militärisch, sondern auch finanziell, karitativ und intellektuell. So verfasste der Anwalt David Koen, ein Mitglied der Radikalen Volkspartei, 1913 die national-serbische Schrift *Gott hüte Serbien* (*Bog čuva Srbiju*) und musste dafür mit dem Leben bezahlen, als er von den Bulgaren festgenommen wurde. Diese forderten von ihm, sich von seinen anti-bulgarischen Aussagen zu distanzieren. Er weigerte sich und wurde ermordet.[104] Diejenigen Juden, die ihre Treue zum serbischen „Vaterland" bekundeten und in den Balkankriegen auf serbischer Seite kämpften, erlangten gesellschaftliches Ansehen und wurden mit militärischen Auszeichnungen geehrt. Moša Amar bspw. diente 1913 als Leutnant der Kavallerie – nach ihm wurde ein Berg (Amarevo brdo) im heutigen Kosovo benannt, auf dem er im Kampf fiel; auch wurde er posthum militärisch ausgezeichnet.[105] Er gehörte zu den etwa 800 jüdischen Männern, die zu dieser Zeit in der serbischen Armee gedient haben.[106] Gefühle des Patriotismus erfassten auch jüdische Frauen. Zu ihnen zählte Natalija (Neti genannt) Munk, die als freiwillige Krankenschwester die Verletzten und Kranken in den beiden Balkankriegen und im Ersten Weltkrieg pflegte. Als Natalija Munk im Jahre 1924 starb, wurde sie im damaligen ersten Jugoslawien (1918–1941) mit militärischen Ehren auf dem Jüdischen Friedhof in der Anlage für gefallene jüdische Soldaten von 1912–1918 beigesetzt.[107] Die Erinnerung an diese Männer wurde in der Zwischenkriegszeit weiterhin gepflegt: Die Namen der in den Kriegen getöteten jüdischen Soldaten wurden im Gedenkbuch des „Ausschusses für die Errichtung des Denkmals für gefallene jüdische Krieger" aufgeführt.[108]

---

103 Lebl, Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad], S. 133 ff.
104 Tajtacak, Beogradski Jevreji i njihova zanimanja [Die Belgrader Juden und ihre Berufe], S. 132.
105 Tajtacak, Beogradski Jevreji i njihova zanimanja [Die Belgrader Juden und ihre Berufe], S. 16.
106 Ristović, The Jews of Serbia, S. 50.
107 Tajtacak, Beogradski Jevreji i njihova zanimanja [Die Belgrader Juden und ihre Berufe], S. 153 f.
108 Spomenica poginulih i ubijenih srpskih Jevreja u Balkanskom i Svetskom ratu [Gedenkbuch der gefallenen und getöteten Juden im Balkan- und im Weltkrieg]. Beograd 1927.

Im Zuge des serbischen Nationsbildungsprozesses kam es folglich, wie bereits erwähnt, zur allmählichen Annäherung vieler Juden an die serbische Nationalität, was dazu führte, dass sie sich schließlich als „Serben mosaischen Glaubens“ definierten. Diese Assimilierung wirkte sich auch auf den Sprachgebrauch aus. Immer mehr jüdische Kinder (auch Mädchen) besuchten staatliche Schulen, wo sie serbisch lernten, sodass das Judäo-Spanisch immer mehr in die Sphäre des Privaten zurückgedrängt[109] und quasi nur von der älteren Generation gesprochen wurde. Diese veränderten Lebensumstände führten zum Generationskonflikt sowohl in Serbien als auch Bosnien-Herzegowina, wo es zu einer diversen politischen und damit auch kulturellen Entwicklung kam.

Als Bestandteil des „europäischen Orients“ wurde das bosnisch-herzegowinische Territorium nach der Belagerung und späteren Annexion durch die Habsburger zum beliebten Reiseland für Orientalisten und Künstler, die sich vom „exotischen“ Neuland beflügeln lassen wollten. Als die k.u.k.-Truppen nach Bosnien-Herzegowina einmarschierten, befanden sich unter ihnen auch aschkenasische Soldaten, die als Besatzer mit der vorwiegend sephardischen Bevölkerung in Berührung kamen.[110] Mit ihnen wanderten aschkenasische Zivilisten nach Sarajevo ein, die bereits 1878 ihre eigene Gemeinde gründeten. 1902 errichteten sie die zentral gelegene aschkenasische Synagoge, die sich durch den maurischen Stil dem orientalischen Stadtbild anpasste. In die noch osmanisch geprägte Landschaft mischten sich aber auch westliche kulturelle Einflüsse: So erklang in Banja Luka im Jahre 1881 – wohl zum ersten Mal – auf einem klassischen Konzert der Hochzeitsmarsch von Felix Mendelssohn Bartholdy.[111]

Die Verwestlichung von Bosnien-Herzegowina wurde zum Ziel habsburgischer Politik. Dies betraf auch das sephardische Judentum, das in diesem multikulturellen und -religiösen Land zurückgezogen lebte und von den Mehrheitsgesellschaften eher als Fremdlinge mit ihren Eigenheiten empfunden wurde.[112] Juden, wie etwa der Finanzbeamte Moše ben Rafael Atias, der zuvor in der osmanischen Verwaltung arbeitete, setzten ihre Tätigkeit in der neuen habsburgischen Administration fort. Vor allem aber junge Sepharden, die säkulare Schulen besuchten, orientierten sich Richtung Wien, wo sie ein Studium aufnahmen und sich in kulturellen und zio-

109 Vidaković-Petrov, Krinka: The Ashkenazi-Sephardi Dialogue in Yugoslavia 1918–1941. In: Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective. Hrsg. von Andrzej Kątny, Izabela Olszewska u. Aleksandra Twardowska. Frankfurt a. M. 2013. S. 19–39, hier S. 23.

110 Hecht, Dieter, J.: Austrian Jewish Soldiers *Conquering* the Balkan before World War I. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 (2020). S. 146–164.

111 Tomašević, Dragana: Priče o bosanskim ženama [Geschichten über bosnische Frauen]. Sarajevo 2021. S. 92 f.

112 Vidaković-Petrov, The Ashkenazi-Sephardi Dialogue in Yugoslavia, S. 24.

nistischen Vereinen, wie etwa „Kadimah“ und „Esperanza“ organisierten.[113] Die Gründung von Vereinen erlangte auch in Bosnien-Herzegowina Ende des 19. Jahrhunderts große Popularität. So entstanden etwa die noch heute bestehenden Vereinigungen „La Benevolencija“ (1892) und „Humanidad“ (1894)[114]; beide hatten die Pflege der jüdischen Kultur und Identität zum Ziel.

Trotz der Verwestlichung des Landes, das einst unter dem Halbmond stand, konnte die jahrhundertealte Geschichte des Osmanischen Reiches auf dem Balkan nicht einfach getilgt werden. Stattdessen ermöglichten neue Technologien, wie etwa die Fotografie, den imaginären Fortbestand des zerfallenen Imperiums. In Mode kamen Fotografien des „typischen“ „orientalischen“ Menschen, der auf dem Marktplatz, der *baščaršija*, seinen alltäglichen Verrichtungen nachging. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts ließen sich Juden in Ateliers, wie etwa im Fotostudio der Familie Daniel und Albert Kajon, in orientalisierender Tracht und den dazugehörigen „exotischen“ Accessoires ablichten.[115] Die Sehnsucht nach der vergangenen Zeit wurde, wenn auch als privates Andenken und für Verkaufszwecke von Postkarten, so für immer in einer Momentaufnahme festgehalten (Abb. 3).[116]

Ausblick: Jüdisches Kulturerbe und erinnerungskulturelle Einflüsse

Auf dem osmanischen Balkan lebten verschiedene Völkergruppen mit ihren jeweiligen Religionen, Bräuchen, Traditionen, Schriften und Sprachdialekten zusammen. Juden waren Teil dieser multikulturellen und -religiösen Kulturwelt des Balkans. Sowohl in Sarajevo als auch in Belgrad florierte seit der Einwanderung der sephardischen Flüchtlinge im 16. Jahrhundert das städtische jüdische Leben. Im Vergleich zu Belgrad erinnert Sarajevos architektonisches Stadtbild allerdings auch heute noch an das osmanische Erbe. Spuren sephardischen Lebens sind in beiden

113 Vidaković-Petrov, The Ashkenazi-Sephardi Dialogue in Yugoslavia, S. 25 ff.

114 Papo, Eliezer: Od jezičnog zamora do jezikoumorstva. Uticaj srpsko-hrvatskog jezika na bosanski govorni jevrejsko-španski [Von der Sprachmüdigkeit zum Sprachmord. Der Einfluss des Serbo-Kroatischen auf die gesprochene bosnische judäo-spanische Sprache]. In: Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Eli Tauber. Sarajevo 2015. S. 185–204, hier S. 187.

115 Rajner, Mirjam: Visualizing the Past: The Role of Images in Fostering the Sephardic Identity of Sarajevo Jewry. In: Sefarad 79 (2019). S. 265–295.

116 Dazu vgl. Eldem, Edhem: Powerful Images – The Dissemination and Impact of Photography in the Ottoman Empire, 1870–1914. In: Camera Ottomana, Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840–1914. Hrsg. von Zeynep Çelik u. Edhem Eldem. Istanbul 2015. S. 107–116.



Abb. 3: Atelierbild eines jüdischen Mannes und einer jüdischen Frau, Sarajevo, um 1900. Mit freundlicher Genehmigung des Historischen Archivs, Sarajevo.

Städten bedingt erhalten geblieben. An das jüdische Viertel im Belgrader Dorćola erinnern heute lediglich ein paar Straßennamen, da die jüdische *mahala* dort komplett zerstört wurde. Auch die Alte Synagoge besteht nicht mehr, da sie 1952 abgetragen wurde und dies obwohl sie den Holocaust überdauerte.[117] Die sephardische Synagoge in Sarajevo dagegen wurde in das Museum der Juden Bosnien-Herzegowinas umfunktioniert. Einige Symbole des sephardischen Kulturerbes, wie die berühmte Haggadah von Sarajevo, ist bis heute lediglich deswegen erhalten geblieben, weil sie mutige Menschen vor der Zerstörung gerettet haben. Auch blieben einige Synagogen, wie die aschkenasische Synagoge in Sarajevo, oder der dortige jüdische Friedhof von der Zerstörungswut der Nationalsozialisten und ihrer Kollaborateure verschont. Dieser bis ins 17. Jahrhundert datierte sephardische Friedhof, auf dem sich bspw. das aus hebräischen und arabischen Inschriften bestehende Grab des hier erwähnten Moše ben Rafael Atias befindet, überdauerte zwar den Zweiten Weltkrieg, wurde aber zur Zeit des Bosnienkrieges von den bosnischen Serben als Artilleriestellung während ihrer Belagerung der Stadt genutzt und später vermint. Obwohl der historische Friedhof stark zerstört wurde, konnte er restauriert werden. Der sephardische Friedhof in Belgrad, der Ende des 19. Jahrhunderts wie der aschkenasische Friedhof errichtet wurde, erinnert u. a. mit seinem „Denkmal für jüdische Kämpfer der Balkankriege und des Ersten Weltkriegs 1912–1918“ an über 130 junge Männer, die für Serbien gefallen sind.

Neben diesem teils heute noch existierenden materiellen Kulturerbe überdauerte auch das immaterielle Erbe die Jahrhunderte und Kriege. So wurden berühmte Balladenlieder von Sepharden seit ihrer Flucht von der Iberischen Halbinsel zu verschiedenen Anlässen weitergesungen und in narrativen und/oder instrumentalen Aspekten an die äußeren kulturellen Umstände angepasst. Diese melancholisch klingenden und osmanisch geprägten sephardischen Lieder sind heute noch kultureller Bestandteil der dort lebenden Juden.[118]

Trotz dieser verbindenden kulturellen Faktoren entwickelte sich die jüdisch-bosniakische und jüdisch-serbische Erinnerungskultur in zwei verschiedene Richtungen: Während in Bosnien-Herzegowina ein muslimisch-jüdischer Dialog im Sinne der gemeinsamen Narrative aus der osmanischen Zeit gepflegt wird, beruht der erinnerungsgeschichtliche Fokus in Serbien vielmehr auf der Heroisierung der jüdischen Partizipation an den serbischen Aufständen und Kriegen gegen die Os-

117 Sudbina beogradskih sinagoga [Das Schicksal der Belgrader Synagogen]. http://www.beogradskasinagoga.rs/text/Sudbina%20beogradskih%20sinagoga%20HD%20i%20NS.pdf (23. 03. 2023).

118 Armistead, Samuel G. und Joseph H. Silverman (Hrsg.): Judeo-Spanish Ballads from Bosnia. Philadelphia 1971; Kamhi, David: Sefardska muzika u multikulturnoj Bosni i Hercegovini [Die sephardische Musik im multikulturellen Bosnien und Herzegowina]. In: Jevrejski glas [Die jüdische Stimme] 73 (2017). S. 1–16.

manen. Solche heroisierenden Narrative jüdisch-serbischer Freiheitskämpfer sind, wie die Geschichte des Purims von Sarajevo, zu Bestandteilen der jeweiligen Gedächtniskultur und Identität geworden.

Literaturverzeichnis

Albahari, Aron: Jevreji u Srbiji i Beogradu. Hronika jednog prisustva [Juden in Serbien und Belgrad. Die Chronik eines Daseins]. Beograd 2020.

Alkalaj, David A.: Moja Jalija [Meine Jalija]. Beograd 2019.

Armistead, Samuel G. u. Joseph H. Silverman (Hrsg.): Judeo-Spanish Ballads from Bosnia. Philadelphia 1971.

Avineri, Shlomo: Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Porträts. Gütersloh 1998.

Bandžović, Safet: Ratovi i tokovi deosmanizacije Balkana (1912–1923) [Kriege und Verläufe der Deosmanisierung des Balkans (1912–1923)]. In: Historijski pogledi [Historische Ansichten] 3 (2020). S. 7–47.

Birri-Tomovska, Kristina: Jews of Yugoslavia 1918–1941. A History of Macedonian Sephards. Frankfurt a. M. 2012.

Bitunjac, Martina: Der Wiener Studentenverein Bar Giora und sein Einfluss auf die Entstehungsgeschichte des Zionismus im kroatischen und südosteuropäischen Raum des Habsburgerreiches. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 31,1 (2021). S. 375–395.

Bitunjac, Martina: Das Purimfest von Sarajevo. Erbe des friedlichen jüdisch-muslimischen Kulturnarratives vom Zeitalter des Osmanischen Reiches bis heute. In: Dynamiken des Erinnerns. Der Zukunft ein Gedächtnis geben. Festschrift zum 80. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski. Leipzig 2022. S. 59–64.

Bohoreta, Laura Papo: Sefardska žena u Bosni [Die sephardische Frau in Bosnien]. Mit einem Vorwort von Muhamed Nezirović. Sarajevo 2005.

Bosanski muslimani i bosanski Jevreji su jedno tijelo [Die bosnischen Muslime und die bosnischen Juden sind ein Körper]. https://radiosarajevo.ba/metromahala/teme/reis-kavazovic-bosanski-muslimani-i-bosanski-jevreji-su-jedno-tijelo/356548 (13. 03. 2023).

Bosanski sandžak. Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža [Der bosnische Sandžak. Kroatische Enzyklopädie. Das Lexikographische Institut Miroslav Krleža]. 2021. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=8891 (27. 09. 2023)

Bulić, Frane: Jevrejski spomenici u rimskoj Dalmaciji i jevrejsko grobište u Solinu [Jüdische Denkmäler im römischen Dalmatien und der jüdische Friedhof in Solin]. In: Frane Bulić. Izabrani spisi [Frane Bulić. Ausgewählte Schriften]. Hrsg. von Nenad Cambi. Split 1984. S. 529–536.

Brazzo, Laura: Dall'Impero agli Stati: gli ebrei nei Balcani e in Albania fra la seconda metà dell'Ottocento e la vigilia della Seconda guerra mondiale. Firenze 2010.

Ćelap, Lazar: Jevreji u Zemunu za vreme Vojne granice [Die Juden in Zemun zur Zeit der Militärgrenze]. In: Jevrejski almanah 1957–1958 [Jüdischer Almanach 1957–1958] 1957. S. 59–71.

Davičo, Hajim S.: Sa Jalije [Aus der Jalija]. Beograd 1898.

Die Sarajevo Haggadah. http://www.talmud.de/sarajevo/index.html (14. 03. 2023).

Dobrovšak, Ljiljana: Juden in Dubrovnik. Von der Republik Dubrovnik zum Kronland Dalmatien. In: Transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien 1 (2008). 47–74.
Đurić-Klajn, Stana: Josif Šlezinger: začetnik srpskog muzičkog života u XIX veku [Josif Šlezinger: der Begründer des serbischen Musiklebens im 19. Jahrhundert]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach] 1961/1962. S. 68–73.
Đurić-Zamolo, Divna: Stara jevrejska četvrt i Jevrejska ulica u Beogradu [Das alte jüdische Viertel und die Jüdische Straße in Belgrad]. In: Jevrejski almanah 1965–67 [Jüdischer Almanach 1965–67] 1967. S. 41–76.
Efron, Zusja u. Duško Kečkemet: Židovsko groblje u Splitu/The Jewish Cemetery in Split [Der jüdische Friedhof in Split]. Split 2008.
Eldem, Edhem: Powerful Images – The Dissemination and Impact of Photography in the Ottoman Empire, 1870–1914. In: Camera Ottomana, Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840–1914. Hrsg. von Zeynep Çelik and Edhem Eldem. Istanbul 2015. S. 107–116.
Eventov, Jakir: Istorija Jevreja Jugoslavije od davnine do kraja 19. vijeka [Die Geschichte der Juden Jugoslawiens von der Antike bis Ende des 19. Jahrhunderts]. Tel Aviv 1971.
Frejdenberg, Maren: Židovi na Balkanu na isteku srednjeg vijeka [Juden auf dem Balkan seit Ende des Mittelalters]. Zagreb 2000.
Friedman, Francine: Like Salt for Bread. The Jews of Bosnia and Herzegovina. Leiden/Boston 2021.
Gaon, Aleksandar: Španski Jevreji južnoslovenskih zemalja [Die spanischen Juden in den südosteuropäischen Ländern]. Beograd 1992.
Goldstein, Ivo: Židovi u Zagrebu, 1918–1941 [Juden in Zagreb, 1918–1941]. Zagreb 2005.
Grandits, Hannes: The End of Ottoman Rule in Bosnia. Conflicting Agencies and Imperial Appropriations. Abingdon/New York 2021.
Haag, Jacqueline: Die Geschichte der jüdischen Gemeinde von Sarajevo unter der Herrschaft der Osmanen und der Habsburger. Unveröffentlichte Masterarbeit. Graz 2013.
Hecht, Dieter, J.: Austrian Jewish Soldiers *Conquering* the Balkan before World War I. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 (2020). S. 146–164.
Hercegovački sandžak. Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža [Der herzegowinische Sandžak. Kroatische Enzyklopädie. Das Lexikographische Institut Miroslav Krleža] 2021. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=25105 (27. 09. 2023).
Hösch, Edgar, Karl Nehring, Holm Sundhaussen u. Konrad Clewing (Hrsg.): Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Wien 2004.
Hrabak, Bogumil: Jevreji u Albaniji od kraja XIII do kraja XVII veka i njihove veze sa Dubrovnikom [Juden in Albanien vom Ende des 13. bis Ende des 17. Jahrhunderts und ihre Beziehungen mit Dubrovnik]. In: Studije i građa o Jevrejima Dubrovnika [Studien und Dokumente über die Juden aus Dubrovnik]. Bd. 1. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Beograd 1971. S. 55–97.
Husić, Aladin: O sarajevskim Jevrejima i njihovom društvenom položaju [Über die Juden von Sarajevo und ihre gesellschaftliche Stellung]. Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Dževada Šuško. Sarajevo 2021. S. 59–75.
Il Kal Grandi. Stari Jevrejski hram [Il Kal Grandi. Der alte jüdische Tempel]. https://www.jews.ba/post/36/Il-Kal-Grandi--Stari-Jevrejski-hram (20. 4. 2023).
İnalcik, Halil: Osmanlije. Osvajanje, Osmansko carstvo, odnosi s Evropom [Die Osmanen. Eroberungen, das Osmanische Reich, Beziehungen mit Europa]. Sarajevo 2020.

Jovanović, Nebojša: Beogradski Jevreji. Život u senci istorije [Die Belgrader Juden. Leben im Schatten der Geschichte]. Beograd 2023.

Juhasz, Esther: Clothing, Jewelry and Make-Up. 5. Ottoman Turkey and the Balkans. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. vol. 1. Leiden/Boston 2010. S. 640–643.

Kamhi, David: Sefardska muzika u multikulturnoj Bosni i Hercegovini [Die sephardische Musik im multikulturellen Bosnien und Herzegowina]. In: Jevrejski glas [Die jüdische Stimme] 73 (2017). S. 1–16.

Kamhi, David: Neki aspekti zajedničkog života jevreja i muslimana od Medine preko Endelusa, Osmanske Imperije do Bosne i Hercegovine [Einige Aspekte des gemeinsamen Lebens von Juden und Muslimen von Medina über Andalusien, des Osmanischen Reiches und Bosnien und Herzegowina]. In: Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Dževada Šuško. Sarajevo 2021.

Kamhi, David: Rav Moše Danon i Ružđi-paša – Sarajevski purim i Sarajevska megila [Rav Moše Danon und Ruždi-paša – Purim und die Megilla von Sarajevo]. In: Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Dževada Šuško. Sarajevo 2021. S. 103–127.

Kamhi, David: Fragmenti iz života Dubrovačkih Jevreja [Fragmente aus dem Leben der Dubrovniker Juden]. In: Jevrejski glas [Die jüdische Stimme] 82/83 (2019). S. 24–29.

Kerem, Yitzchak: Bosnia, Bosnia-Herzegovina. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. http://dx.doi.org/10.1163/1878–9781_ejiw_SIM_0004520 (20. 04. 2023).

Koch, Magdalena: Lost–Regained–Revised: Laura Papo Bohoreta, Sephardic Women in Bosnia, and Transcultural Survival Strategies in Memory. In: Studia Judaica 41 (2018). S. 7–30.

Koller, Markus: Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt (1747–1798). München 2004.

Koller, Markus: Südosteuropa im Imperium der Sultane (16.–18. Jahrhundert.) In: Handbuch zur Geschichte Südosteuropas (Herrschaft und Politik in Südosteuropa von 1300 bis 1800 2). Hrsg. von Jens Oliver Schmitt. München 2021. S. 465–566.

Koller, Markus: Die osmanische Geschichte Südosteuropas. In: Europäische Geschichte Online. C:/Users/49160/Downloads/kollerm-2010-de.pdf S. 1–21 (13. 03. 2023).

Konforti, Josef: Travnički Jevreji [Die Juden von Travnik]. Sarajevo 1976.

Kursar, Vjeran: Croatian Levanties in Ottoman Istanbul. Istanbul 2021.

Lebl, Ženi: Tragedija beogradskih Jevreja 1688. godine [Die Tragödie der Belgrader Juden im Jahre 1688]. In: Studije, arhivska i memoarska građa o istoriji beogradskih Jevreja [Studien, archivarische und autobiographische Materialien über die Geschichte der Belgrader Juden]. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Bd. 6. Beograd 1992. S. 183–200.

Lebl, Ženi: Do konačnog rešenja. Jevreji u Beogradu 1521–1942 [Bis zur Endlösung. Juden in Belgrad 1521–1942]. Beograd 2016.

Levi, Raka u. Barbara Panić: Ukusi sefardske kuhinje [Die Geschmäcker der sephardischen Küche]. Beograd 2018.

Levntal, Zdenko: Josef ibn Danon iz Beograda: sudbina jednog izbeglice krajem XVII. veka [Josef ibn Danon aus Belgrad: das Schicksal eines Flüchtlings Ende des 17. Jahrhunderts]. In: Jevrejski almanah 1959–1960 [Jüdischer Almanach 1959–1960]. S. 59–64.

Levy, Avigdor: The Sephardim in the Ottoman Empire. Princeton 1992.

Levy, Moritz: Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel. Sarajevo 1911.

Levy, Moritz: David Pardo, sarajevski haham [David Pardo, der Rabbiner von Sarajevo]. In: Jevrejski almanah za godinu 5686 (1925–1926) [Jüdischer Almanach für das Jahr 5686 (1925–1926)] 1 (1925). S. 118–126.

Ligorio, Benedetto: Un ponte tra ottomani e cristiani. Il network degli ebrei di Ragusa tra Balcani e Adriatico (1585–1635). In: Reti marittime come fattori dell'integrazione europea/Maritime Networks as a Factor in European Integration. Hrsg. von Giampiero Nigro. Firenze 2019. S. 255–280.

Loker, Cvi: Začeci i razvoj cionizma u južnoslavenskim krajevima [Die Anfänge und die Entwicklung des Zionismus in den südslawischen Gegenden]. In: Dva stoljeća povijesti i kulture Židova u Zagrebu i Hrvatskoj [Zwei Jahrhunderte Geschichte und Kultur der Juden in Zagreb und Kroatien]. Hrsg. von Ognjen Kraus. Zagreb 1998.

Malcolm, Noel: Geschichte Bosniens. Frankfurt a. M. 1996.

Matijević, Ivan: Židovska vjerska zajednica u Saloni [Die jüdische Religionsgemeinde in Salona]. In: Crkva u svijetu [Die Kirche in der Welt] 55 (2020). S. 238–248.

Mazower, Mark: Der Balkan. Berlin 2002.

Mitrović, Bojan: From „Court Jew" Origins to Civil-Servant Nationalism: Hajim S. Davičo (1854–1916). In: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 7 (2014). S. 66–89.

Murtić, Aida: Empire after Empire. Austro-Hungarian Recalibration of the Ottoman Čaršija of Sarajevo. In: Imperial Cities in the Tsarist, the Habsburg, and the Ottoman Empires. Hrsg. von Ulrich Hofmeister u. Florian Riedler. New York 2023. S. 239–269.

Omanić, Ajnija u. Žanka Dodig Karaman: Doprinos zdravstvenih radnika jevrejskog porijekla razvoju zdravstvene djelatnosti u Bosni i Hercegovini [Der Beitrag des Gesundheitspersonals jüdischer Herkunft in der Entwicklung des Gesundheitswesens in Bosnien und Herzegowina]. In: Prilozi za proučavanje historije Sarajeva [Beiträge zur Erforschung der Geschichte von Sarajevo] 5 (2008). S. 85–92.

Oparnica, Željka: Writers of the Sephardi Past. Historians and Sephardi Studies Scholars in Serbia and Bosnia and Herzegovina, 1900–1930. In: Jewish Literatures and Cultures in Southeastern Europe. Experiences, Positions, Memories. Hrsg. von Renate Hansen-Kokoruš u. Olaf Terpitz. Wien/Köln 2021. S. 115–127.

Papo, Eliezer: Od jezičnog zamora do jezikoumorstva. Uticaj srpsko-hrvatskog jezika na bosanski govorni jevrejsko-španski [Von der Sprachmüdigkeit zum Sprachmord. Der Einfluss des Serbo-Kroatischen auf die gesprochene bosnische judäo-spanische Sprache]. In: Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Eli Tauber. Sarajevo 2015. S. 185–204.

Papo, Isak: Turcizmi u govornom jevrejsko-španskom jeziku sarajevskih sefarada [Turzismen in der gesprochenen judäo-spanischen Sprache der Sepharden von Sarajevo]. In: Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Hrsg. von Eli Tauber. Sarajevo 2015. S. 53–108.

Pinto, Samuel: Položaj bosanskih Jevreja pod turskom vladavinom [Der Status der bosnischen Juden unter der türkischen Herrschaft]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach] (1954). S. 48–59.

Popović, A.: Sarajevo. In: The Encyclopaedia of Islam. Hrsg. von C. E. Bosworth u. a. vol. IX. Leiden 1997. S. 28–34.

Rajner, Mirjam: Visualizing the Past: The Role of Images in Fostering the Sephardic Identity of Sarajevo Jewry. In: Sefarad 79 (2019). S. 265–295.

Ramović, Arifa u. Markus Koller: Ottoman Archival Documents in Sarajevo. A Post-War Survey of the Archives. In: Turcica 33 (2001). S. 321–332.

Ristović, Milan: The Jews of Serbia (1804–1918). From Princely Protection to Formal Emancipation. In: The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression. Hrsg. von Tullia Catalan u. Marco Dogo. Cambridge 2016. S. 23–50.

Samardžić, Radovan: Dubrovački Jevreji u trgovini XVI i XVII veka [Juden aus Dubrovnik im Handel des 16. und 17. Jahrhunderts]. In: Studije i građa o Jevrejima Dubrovnika [Studien und Dokumente über die Juden aus Dubrovnik]. Hrsg. vom Bund der Jüdischen Gemeinden Jugoslawiens. Beograd 1971. S. 21–40.

Schmitt, Jens Oliver: Skanderberg: Der neue Alexander auf dem Balkan. Regensburg 2009.

Scholem, Gershom: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. M. 1992.

Semren, Marko: Mučenici i svjedoci vjere od 16. do 18. stoljeća [Märtyrer und Zeitzeugen des Glaubens vom 16. bis 18. Jahrhundert]. https://www.bosnasrebrena.ba/mucenici-provincije/mucenici-i-svjedoci-vjere-od-16-do-18-stoljeca (13. 03. 2023).

Shnihman, Ronen: From Balkan Nationalism to Zionism. Was the Jewish State Born in Serbia? In: The Jerusalem Post. https://www.jpost.com/magazine/celebrating-zionisms-roots-in-serbia-570873 (20. 4. 2023).

Sijarić, Mirsad: Sarajevska hagada [Die Haggadah von Sarajevo]. https://zemaljskimuzej.ba/bs/arheologija/srednji-vijek/sarajevska-hagada (13. 03. 2023).

Skaljić, Abdulah: Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku [Die Turzismen in der serbokroatischen Sprache]. Sarajevo 1966.

Šlang, Ignjat: Jevreji u Beogradu [Juden in Belgrad]. Beograd 1926.

Spomenica poginulih i ubijenih srpskih Jevreja u Balkanskom i Svetskom ratu [Gedenkbuch der gefallenen und getöteten Juden im Balkan- und im Weltkrieg]. Beograd 1927.

Sudbina beogradskih sinagoga [Das Schicksal der Belgrader Synagogen]. http://www.beogradskasinagoga.rs/text/Sudbina%20beogradskih%20sinagoga%20HD%20i%20NS.pdf (23. 03. 2023).

Sundhaussen, Holm: Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt. Wien 2014.

Suppan, Arnold: Die südslawischen Länder der Habsburgermonarchie in der frühen Neuzeit (1519–1740). In: Deutsche Geschichte im Osten Europas. Zwischen Adria und Karawanken. Hrsg. von Arnold Suppan. Berlin 1998. S. 112–188.

Šuško, Dževada (Hrsg.): Suživot jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini [Das Zusammenleben von Juden und Muslimen in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2021.

Tadić, Jorjo: Iz istorije Jevreja u jugoistočnoj Evropi [Aus der Geschichte der Juden im südosteuropäischen Europa]. In: Jevrejski almanah 1959–60 [Jüdischer Almanach 1959–60] 1960. S. 29–53.

Tajtacak, David: Beogradski Jevreji i njihova zanimanja [Die Belgrader Juden und ihre Berufe]. Beograd 2019.

Tauber, Eli: Holokaust u Bosni i Hercegovini [Der Holocaust in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2014.

Tauber, Eli (Hrsg.): Jevrejskošpanski jezik u Bosni i Hercegovini [Die judäo-spanische Sprache in Bosnien und Herzegowina]. Sarajevo 2015.

Tauber, Eli: Sarajevski purim [Purim von Sarajevo]. Sarajevo 2019.

Tomašević, Dragana: Priče o bosanskim ženama [Geschichten über bosnische Frauen]. Sarajevo 2021.

Trimbuch, Silja: Die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Belgrad und Zemun im Zeitraum 1878 bis 1912. Unveröffentlichte Masterarbeit. Graz 2016.

Turan, Omer: Serbia. In: Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Hrsg. von Norman A. Stillman. vol. 4. Leiden/Boston 2010. S. 316–319.

Velić, Abdulgafar: Bošnjaci i Evropa [Die Bosniaken und Europa]. Sarajevo 2013.
Vidaković-Petrov, Krinka: The Ashkenazi-Sephardi Dialogue in Yugoslavia 1918–1941. In: Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective. Hrsg. von Andrzej Kątny, Izabela Olszewska u. Aleksandra Twardowska. Frankfurt a. M. 2013. S. 19–39.
Vinaver, Stanislav (Hrsg.): Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-potpornog društva La Benevolencia [Denkschrift zur Feier der kulturell unterstützenden Vereinigung von Sarajevo La Benevolencia]. Sarajevo 1924.
Vinaver, Vuk: Jevreji u Srbiji početkom XX. veka [Juden in Serbien seit Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: Jevrejski almanah [Jüdischer Almanach] 1955/1956. S. 28–34.
Vučina Simović, Ivana u. Marija Mandić: Orijentalno doba u kulturi sećanja sefarda u Beogradu između dva svetska rata [Das orientalische Zeitalter in der Erinnerungskultur der Sepharden in Belgrad der Zwischenkriegszeit]. In: Antropologija [Anthropologie] 3 (2019). S. 113–143.
Zlatar, Behija: Balkanski grad u osmanskom periodu (XV i XVI stoljeće) [Die balkanische Stadt in der osmanischen Zeit (15. und 16. Jahrhundert)]. In: Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja [Jahrbuch des Zentrums für Balkanstudien] 42 (2013). S. 135–140.

Thomas L. Gertzen

Land der Knechtschaft – Land der ‚Fleischtöpfe'?[1] Juden im osmanischen Ägypten

Die Geschichte der Juden in Ägypten ist lang und komplex. Sie beginnt mit den biblischen Erzählungen des Joseph, der in die Knechtschaft verkauft wird und zum Berater Pharaos aufsteigt. Sie endet jedoch nicht mit dem Exodus, als Moses „der Ägypter" sein Volk in das Gelobte Land führt.[2] Dies beschreibt eine einfache Tatsache und doch versperrt das biblische Narrativ oft die Sicht auf eine jahrhundertelange jüdische Kulturgeschichte. Die Aussage des Papyrologen Joseph M. Modrzejewski: „Biblical Egypt and Egyptological Egypt have few points in common, and the few they have are debatable ones"[3] beschreibt zwar zunächst nicht mehr als eine fachliche Distanz, deutet aber bereits auf eine grundlegende Differenz zwischen biblischem Narrativ und dem historischen und archäologischen Befund hin. Tatsächlich fällt jüdische Geschichte sehr wohl schon in den ‚Zuständigkeitsbereich' der Ägyptologie. Der amerikanische Historiker David Nirenberg verortet die Ursprünge des Antijudaismus in Ägypten, genauer im Umfeld einer persischen Militärkolonie auf der Nilinsel Elephantine.[4] Traditionell jedoch sind die teilweise gewaltsamen Auseinandersetzungen der jüdischen Gemeinde in Alexandria mit ihrem hellenistischen Umfeld, die in den Streitschriften des Grammatikers Apion und des Historikers Flavius Josephus gipfelten, als eine erste eindeutige Manifes-

1 Vgl. 2 Mose 2, 23 und 16, 3.

2 Grundlegend dazu Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt a. M. 2011; Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2019.

3 Modrzejewski, Joseph M.: The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian. Princeton 1997. S. 5.

4 Nirenberg, David: Anti-Judaism. The Western Tradition. New York 2013. S. 15–19. Interessant in diesem Zusammenhang ist die briefliche Mitteilung des deutsch-jüdischen Ägyptologen Ludwig Borchardt an den Leiter des Jewish Central Information Office Alfred Wiener aus dem Jahr 1934: „Ägypten ist doch eigentlich das Land, in dem der Antisemitismus erfunden wurde." Schweizerisches Institut für Ägyptische Bauforschung und Altertumskunde. Kairo. Ludwig Borchardt u. Alfred Wiener. 09.02.1934; hier zitiert nach: Gertzen, Thomas L.: Judentum und Konfession in der Geschichte der deutschsprachigen Ägyptologie (EJSB, 32). Berlin 2017. S. 113. Eine der wenigen umfassenden ägyptologischen Darstellungen zum Thema stammt von Petrie, William M. Flinders: The Status of the Jews in Egypt. London 1922.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-009

tation von Judenfeindschaft in der Antike ausgemacht worden.[5] Das sollte wiederum nicht den Blick auf die kulturelle Blüte und wechselseitige Beeinflussung griechischer Philosophie und jüdischer Gelehrsamkeit in Alexandria verstellen.[6] Ab dem Aufkommen des Christentums im Römischen Reich litten die Juden Ägyptens unter einer andauernden und systematischen Benachteiligung durch die Machthaber, wobei allerdings – ein schwacher Trost – die koptischen Christen im Lande, nach dem Konzil von Chalcedon (451), sogar noch mehr unter der Unterdrückung durch die Reichskirche zu leiden hatten. Dafür gelang es den Juden eine bedeutende Rolle für die Wirtschaft zu spielen, was ihre Position zumindest etwas gefestigt haben dürfte.[7] Dennoch wird die islamische Eroberung Ägyptens um 640 sowohl den einheimischen Christen als auch den Juden Ägyptens wahrscheinlich sogar als eine Erleichterung erschienen sein.[8] Antijüdische Pogrome und Verfolgungen kamen aber auch später im mittelalterlichen Ägypten unter den verschiedenen islamischen Herrschern vor.

Die im Jahr 1517 erfolgte Übernahme der Herrschaft des Landes durch die Osmanen bedeutete aber eine neuerliche Verbesserung der Stellung der Juden in der ägyptischen Gesellschaft und leitete, vor dem Hintergrund weitreichender Veränderungen, in – erstmals – globalen Dimensionen (die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien durch europäische Seefahrer), eine relative Blütephase ein. Die Vertreibung von Juden aus Spanien und Portugal und ihre partielle Einwanderung nach Nordafrika und Ägypten führte zu Spannungen und Konflikten, stellte letztlich aber eine Bereicherung dar. Die Überwindung – oder zumindest Überlagerung – des Antagonismus zwischen christlichem Okzident und islamischem Orient aus dem Zeitalter der Kreuzzüge führte zu einer – nicht immer gewaltfreien – Annäherung zwischen europäischen Mächten und dem Osmanischen Reich, vor allem durch Handel aber auch damit verbundenen geostrategischen Interessen. Von diesen Entwicklungen konnten Juden profitieren und eine einzigartige Stellung in der Finanzwelt des Osmanischen Reiches einnehmen. Spätestens

5 Vgl. Siegert, Folker: Apion (2:2–144). In: Flavius Josephus. Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Hrsg. von Folker Siegert. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 6). Bd. 1. Göttingen 2008. S. 25–27.

6 Dazu Modrzejewski, Joseph M.: Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive. Paris 2011.

7 Zur Geschichte des byzantinischen Ägyptens: Bagnall, Roger S. (Hrsg.): Egypt in the Byzantine World 300–700. Cambridge 2009 und zur Stellung der Juden im byzantinischen Reich allgemein Kohen, Elli: History of the Byzantine Jews. A Microcosmos in the Thousand Year Empire. New York 2007, bes. S. 43–61 sowie für ihre wirtschaftliche Rolle im östlichen Mittelmeer: Holo, Joshua: Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy. Cambridge 2009.

8 Vgl. Pink, Johanna: Geschichte Ägyptens. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. München 2014. S. 134.

ab dem 18. Jahrhundert erlebten die Juden Ägyptens, mit dem Niedergang dieses Wirtschaftsgefüges und wachsenden Spannungen innerhalb der Gesellschaft des Imperiums, eine Phase des Niedergangs. Erst durch die Konsolidierung und die Modernisierung des Landes im 19. Jahrhundert begann eine erneute Blütezeit, unter allerdings nurmehr formeller Oberherrschaft der Osmanen.

Dieser Beitrag soll zunächst einen historischen Abriss der Entwicklungen bis zur osmanischen Eroberung des Nillandes bieten, um danach die oben erwähnte Blütephase jüdischen Lebens in Ägypten zu behandeln und in den weltgeschichtlichen Kontext einzuordnen. Zum Schluss wird dieser um einen Ausblick auf die Entwicklung bis in die frühe Neuzeit und so in historischer Perspektive erweitert.

Ägypten als Teil der islamischen Welt und ihrer religiösen Konflikte

Die Komplexität der Geschichte der Juden in Ägypten ergibt sich vor allem aus dem Umstand, dass es sich bei den Vertretern der drei abrahamitischen Religionen im Land keinesfalls nur um Juden, Christen und Muslime handelt,[9] sondern jede Religion durch verschiedene Ausprägungen vertreten war, die mitunter häufiger untereinander in Konflikt gerieten als mit den anderen Religionsgemeinschaften. Hinzu kamen Konflikte nicht-religiöser Natur, die sich über Konfessionsgrenzen hinweg entwickelt haben. Das Spannungsverhältnis zwischen den Kopten und der byzantinischen/orthodoxen Christenheit ist bereits erwähnt worden. Die Juden in Ägypten bildeten gleichfalls keine geschlossene Gruppe. Das hatte schon zu Zeiten der jüdischen Militärkolonie von Elephantine seinen Ausdruck in starken Unabhängigkeitsbestrebungen gegenüber den Glaubensbrüdern in Jerusalem gefunden. Man hatte in Ägypten sogar einen eigenen Tempel errichtet.[10] Später führten vor allem die Auseinandersetzungen zwischen dem rabbinischen Judentum und den Karaiten[11] zu Konflikten, die nur durch Vermittlung von muslimischen Oberherrn geklärt werden konnten. Von Einwanderern aus anderen ‚orientalischen' Ländern, die als *Mašariqa* (= Ostler/Orientalen) bezeichnet wurden, grenzten sich die ein-

9 Zum Zusammenleben dieser Religionsgemeinschaften vgl. Fluck, Cäcilia u. a. (Hrsg.): Ein Gott – Abrahams Erben am Nil. Juden, Christen und Muslime in Ägypten von der Antike bis zum Mittelalter. Berlin 2015.

10 Vgl. Vittmann, Günther: Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Mainz a. R. 2003. S. 94.

11 Grundlegend: Szyszman, Simon: Le Karaisme. Ses doctrines et son histoire. Lausanne 1980 und Schur, Nathan: History of the Karaites (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 29). Frankfurt a. M. 1992.

heimischen Juden zumindest zeitweilig ebenso ab wie von den von der Iberischen Halbinsel einwandernden Sephardim.[12]

Die wichtigsten Konfliktlinien in Ägypten verliefen seit der Eroberung durch die Araber unter den Muslimen. Zwar hatten sich die Umayyaden seit Beginn des 8. Jahrhunderts verstärkt um eine Zentralisierung ihres Herrschaftsgebietes bemüht, dabei jedoch bewusst auf Zwangsbekehrungen verzichtet, denn die Erhebung der Kopfsteuer für Nicht-Muslime (*Dhimmis*) bot den neuen Herrschern eine viel zu profitable Einnahmequelle. Die Abgabenlast verleitete bald die Christen, später auch die muslimischen Einwohner des Landes, zu Aufständen, wobei die ab Mitte des 8. Jahrhunderts herrschenden Abbasiden diese durch massiven Truppeneinsatz niederschlugen. Dadurch kamen zunehmend türkische Söldner ins Land, die bald Armee und Verwaltung der Provinz dominierten. Aus ihren Reihen ging Ahmad ibn Tulun (835–884) hervor, der sich von einem *Wāli* (Gouverneur) zu einem unabhängigen *Amīr* (Fürst) emanzipieren konnte. Er pflegte ein gutes Verhältnis zur nicht-muslimischen Bevölkerung (erst im 13./14. Jahrhundert entstand eine muslimische Mehrheit), was womöglich auf die besondere religiöse Bedeutung, die er Jerusalem beimaß, zurückzuführen war.[13] Zwar währte die Herrschaft der durch ihn begründeten Tulunidendynastie nicht lange, denn bereits kurz nach seinem Tod gelang es den Abbasiden die Kontrolle über das Land zurückzuerlangen, doch konnten diese ihre zentralistische Kontrolle über ihr Imperium nicht mehr lange aufrechterhalten. Von ihrem zu Beginn des 10. Jahrhunderts ausgerufenen Kalifat im heutigen Tunesien aus versuchte die Dynastie der Fatimiden dreimal vergeblich Ägypten zu erobern, aber 968 gelang es ihnen schließlich, dass zu dieser Zeit von inneren Unruhen, Dürre und Hungersnot gezeichnete Land einzunehmen. Von nun an herrschten die Ismailiten (7-er Schiiten) über über das Land am Nil.[14]

Die neuen Herrscher setzten die Politik der relativen Toleranz gegenüber den Buchreligionen (*al kitāb*) fort und vermieden offene Bekehrungsversuche sowohl gegenüber Nicht-Muslimen als auch den Sunniten. Allerdings unterschieden sie nun zwischen der Rolle des politischen (*Ḫalīfa*) und des religiösen Oberhaupts (*Imām*) und folgerichtig zwischen *muslimūn*, als weltlichen Untertanen, und *mu'minūn*, als den ‚wahren' Gläubigen.[15] Diese Unterscheidung zwischen weltlicher und religiöser Instanz einerseits und die zunehmende Aufspaltung der *umma al-islāmīya* andererseits führte zur Ausbildung einer institutionalisierten Interessenvertretung nicht-muslimischer religiöser Minderheiten und der verstärkten Einbindung ihrer

12 Vgl. Winter, Michael: Egyptian Society under Ottoman Rule 1517–1798. London 1992. S. 223 f.
13 Vgl. Pink, Geschichte Ägyptens, S. 37–46.
14 Zu diesem Abschnitt der ägyptischen Geschichte grundlegend Halm, Heinz: Kalifen und Assassinen: Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge. München 2018.
15 Vgl. Pink, Geschichte Ägyptens, S. 58.

Anhänger in die staatliche Verwaltung. Für die Juden bildete sich in dieser Zeit das Amt des *Ra'īs al Yahūd* (Oberhaupt der Juden) aus.[16] Eine bemerkenswerte Quelle für jüdisches Leben zur Zeit der Fatimiden, die eine Art ‚Bestandsaufnahme' der Gemeinden im Lande zu leisten versucht, ist das „Buch der Reisen" (*sefer massa'ôt*) des Benjamin von Tudela, der von Nordspanien aus über das Languedoc, die Provence, Italien, Byzanz, Syrien und Palästina das Zweistromland sowie Nordostafrika bereiste und über Sizilien zurück nach Spanien gelangte.[17]

Die Herrschaft der Fatimiden über Ägypten wurde – durch einen kurdischen Offizier im Dienste der Herrscher von Damaskus und des letzten Fatimiden, Salāh ad Din beendet, der einen Wechsel an der Spitze des Reiches zurück zum sunnitischen Islam als vorherrschender Religion einleitete und erst als *Wazīr* dann als *Sultān* das Land regierte. Um sich selbst als ‚rechtgläubiger' und somit ‚rechtgeleiteter' Herrscher zu legitimieren, beseitigte er ‚unislamische' Steuern und Zölle (*mukūs*), sicherte sich aber pragmatisch die Finanzierung seiner großen Militärausgaben durch die konsequente Eintreibung der Almosensteuer (*zakāt*). Da diese nur für religiöse und wohltätige Zwecke verwandt werden durfte, definierte Saladin seine militärischen Unternehmungen als *dschihād.* Ähnlich pragmatisch ging er beim Ausbau der Handelsrouten vor, weshalb er italienischen Hafenstädten die Einrichtung von Handelsniederlassungen in Ägypten erlaubte. Die von ihm begründete Dynastie der Ayyubiden stützte ihre Macht jedoch im Wesentlichen auf Söldner bzw. die Vergabe von Militärlehen (*iqtā'*). Die frei geborenen kurdischen Söldner wurden jedoch bald durch zahlreiche Kontingente von Militärsklaven verstärkt. Diese *Mamlūken* waren aus christlichen Ländern entführt und dann zur Konversion zum Islam und zum Militärdienst gezwungen worden.[18] Dennoch gewannen sie zunehmenden Einfluss auf die politische Entwicklung im Land und entwickelten sich bald zu ‚Königsmachern'. Doch erst 1250 ermordeten sie den letzten Ayyubidenherrscher, um selbst die Macht im Land zu übernehmen. Einer der Gründe, weshalb sie so lange gewartet hatten, lag wohl in dem eigentümlichen Selbstverständnis dieser Kriegerkaste: Nur ein als Kind gefangener Militärsklave,

16 Dazu ausführlich: Cohen, Mark R.: Jewish Self-Government in Medieval Egypt. The Origins of the Office of the Head of the Jews, Ca. 1065–1126. Princeton 2014; und zur historischen Einbettung: Frenkel, Miriam (Hrsg.): The Jews in Medieval Egypt. Boston 2021.

17 Einen Überblick über den Stand der Forschung hierzu bietet: Gertzen, Thomas L.: Das Buch der Reisen des Benjamin aus Tudela und seine Beschreibung Nordostafrikas und Ägyptens um das Jahr 1171. Ein Beitrag zur Geschichte der frühen Ägyptenkunde. In: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 74 (2018). S. 43–58; s. a. Starkey, Paul: Rabbi Benjamin of Tudela: A 12th-Century Traveller to the Middle East. In: Journeys Erased by Time. The Rediscovered Footprionts of Travellers in Egypt and the Near East. Hrsg. von Neil Cooke. Oxford 2019. S. 1–16.

18 Pink, Geschichte Ägyptens, S. 79–82.

der zum Islam übergetreten war und anschließend freigelassen wurde, galt als Mamluk – der Status konnte also nicht vererbt werden, was eine Dynastienbildung erschwerte. Durch ihre militärischen Erfolge, insbesondere während des sogenannten Mongolensturms, konnten sie sich aber behaupten und ihre Herrschaft konsolidieren. Die Flucht von Angehörigen der Abbasidenfamilie aus Bagdad nach Ägypten ermöglichte es den Mamluken sogar das Kalifat nach Kairo zu verlegen, wobei der Kalif allerdings seine politischen Machtbefugnisse verlor.[19]

Die nach 1347 Ägypten immer wieder heimsuchenden Pestepidemien ebenso wie die Angriffe von Kreuzfahrern, Mongolen und arabischen Nomaden setzten das Land unter Druck und führten zu einem wirtschaftlichen Niedergang, wobei die stetig steigende Steuerlast zu gesellschaftlichen Spannungen beitrug. Diese entluden sich zunehmend in Ausschreitungen gegen religiöse Minderheiten, der Zerstörung von Kirchen und Synagogen und dem – nie konsequent durchgehaltenen – Verbot der Vergabe von Staatsämtern an Nicht-Muslime. Dabei darf nicht übersehen werden, dass 1365 ein Kreuzfahrerheer den Hafen von Alexandria zerstörte und, vor Anrücken des mamlukischen Entsatzheeres, koptische Kirchen zerstört und die einheimischen Christen getötet oder in die Sklaverei verschleppt hatte. Damit war Alexandria auch als geistig-kulturelles Zentrum des Landes vernichtet.[20] Die Mamluken setzten daher auf die Unterstützung einer dezidiert sunnitischen Gelehrsamkeit und förderten die Errichtung zahlreicher *madāris* (Stätten des Studiums, Sg. *madrasa*). Dabei richtete sich die sich dort ausbildende islamische Orthodoxie primär gegen alternative muslimische religiöse Strömungen, die der Staatsmacht ein Dorn im Auge waren. Dies verhinderte, trotz Hinrichtungen von ‚Ketzern', jedoch nicht die Ausbreitung des asketischen Sufismus, der von den Mamluken ebenso gefördert wurde, sodass sich die strengen Rechtsgelehrten bald schon mit den sufitischen Mystikern arrangierten. Das Verhältnis der Vertreter dieser Strömungen des Islam zu den nicht-islamischen religiösen Minderheiten war komplex und reichte von Gewaltausbrüchen bis hin zum Ausdruck des Respekts und der Toleranz.[21] Unter dem (Ein-)Druck der zunehmenden (sunnitischen) Islamisierung des Landes wich die koptische Minderheit, die zuvor schon vor allem in ländlichen Gebieten vertreten war, nach Oberägypten aus, konnte sich dort jedoch halten, während die jüdische Minderheit in den Städten verblieben ist. Religiöse Gegensätze manifestierten sich nunmehr auch in einem ausgeprägten Stadt-Land-/

19 Pink, Geschichte Ägyptens, S. 94–98.

20 Pink, Geschichte Ägyptens, S. 103 f.

21 Eine bemerkenswerte Quellenstudie hierzu bietet: Cecere, Guiseppe: The Shaykh and the Others. Sufi Perspectives on Jews and Christians in Late Ayyubid and Early Mamluk Egypt. In: Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer 6 (2018). S. 32–94.

Zentrum-Peripherie-Konflikt.[22] Der effektive Machtbereich der mamlukischen Herrscher verkleinerte sich zusehends, während die ab 1483 einsetzenden militärischen Konflikte mit den Osmanen das Reich unter Druck setzten.[23]

Ein ‚Goldenes Zeitalter' (1517–1735) für die Juden Ägyptens?

Mit der 1517 erfolgten Eroberung Kairos durch die Osmanen und der noch im selben Jahr erfolgten Hinrichtung des letzten Mamluken-Sultans begann für Ägypten der Weg in die Neuzeit.[24] Für die Juden im Land des Nils verbesserte sich die Lage, erhielten sie doch nun die gleichen Rechte wie die Juden in den übrigen Teilen des Osmanischen Reiches.[25] Der britische Ägyptenreisende Edward William Lane kam später sogar zu dem bemerkenswerten Schluss: „The Jews […] not only enjoy religious toleration, but are under a less oppressive government in Egypt than in any other country in the Turkish empire."[26] Die Sicht der osmanischen Elite auf die Juden Ägyptens zur Mitte des 17. Jahrhunderts scheint eine besonders positive gewesen zu sein. So wird der osmanische Schriftsteller Evliyâ Çelebi mit der Stellungnahme zitiert: „The Jews are usually wicked devils, but in Egypt they are honest."[27] Dabei gilt es allerdings solche punktuellen und subjektiven Einschätzungen vor dem Hintergrund einer historischen Entwicklung einzuordnen. Hierzu sollen zunächst zwei Ereignisse genauer betrachtet werden.

Die Entwicklungen unmittelbar vor dem Einmarsch der Osmanen behandelt eine historische Darstellung von Rabbi Eliyahu Capsali, der eine Geschichte des Osmanischen Reiches, „*Seder Eliyahu Zuta*", geschrieben hat.[28] Diese 1523 von ihm auf Kreta verfasste Geschichte basiert hauptsächlich auf jüdischen Quellen und

22 Pink, Geschichte Ägyptens, S. 109–111.

23 Dazu Muslu, Cihan Y.: The Ottomans and the Mamluks. Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World (Library of Ottoman Studies, 36). New York 2014.

24 Vgl. Hanna, Nelly: Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World: 1500–1800. Cairo 2014.

25 Dazu Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991. S. 37–107.

26 Lane, Edward W.: An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians. The Definitive 1860 Edition. Introduced by Jason Thompson. Cairo 2003. S. 553.

27 Zitiert nach: Winter, Egyptian Society, S. 204; zu Çelebi und seinen Einschätzungen über die Juden: Nizri, Michael: Reflection on the Traits and Images Associated with Jews in 17th Century Ottoman Sources. In: Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies 4 (2017/18). S. 88–104.

28 Shmuelevitz, Aryeh: Capsali as a Source for Ottoman History, 1450–1523. In: International Journal of Middle East Studies 9 (1978). S. 339–344.

womöglich Zeitzeugenberichten. Darin wird nur wenig auf die einzelnen Gemeinden in Ägypten und anderen Teilen des Reiches eingegangen. Zu der in Kairo bietet Capsali allerdings ausführliche Information. So beschreibt er, dass sich die Juden, noch während sich Tūmānbāy, der letzte Mamlukenherrscher, vor den Stadttoren zur Entscheidungsschlacht rüstete, in ihrem Viertel, dem *Harat al Yahūd*,[29] verbarrikadiert hätten. Diese Vorsichtsmaßnahme schien nicht unbegründet, denn laut Capsali hatte es zuvor Drohungen gegen die Juden gegeben, die in Verdacht geraten waren, sich über die vorausgegangenen Niederlagen der Mamluken gefreut zu haben und sogar mit den Osmanen in Verbindung zu stehen. Ein Angriff des aufgebrachten Kairener Mobs konnte jedoch von den jüdischen Verteidigern abgewehrt werden. Tatsächlich soll ein reicher Samaritaner mit Namen Sedaqa dem Sultan 50.000 Goldstücke geboten haben, um gegen die Juden in Kairo vorgehen zu dürfen.[30] Zwar stimmte der Sultan zu, bestand aber darauf, dass Sedaqa bis nach dem Sieg der Mamluken warten sollte. Über das weitere Schicksal der Gemeinde in Kairo schweigt Capsali sich aus. So erwähnt er etwa keine Plünderung des jüdischen Viertels durch die einrückenden osmanischen Truppen. Dies könnte einer Rücksichtnahme auf seine Landesherren geschuldet sein, allerdings auch darauf hindeuten, dass sich die Gemeinde zuvor tatsächlich schon in Kontakt mit den Osmanen befunden hätte, wovon einige venezianische Dokumente berichteten. Seine Schilderung, dass die Juden Kairos sich sogar mit Feuerwaffen ausgestattet hätten, lässt einen entsprechenden Technologietransfer durch spanische Juden vermuten, da die im Land herrschenden Mamluken dieser Waffengattung eher ablehnend gegenübergestanden sind.[31] Der Umstand, dass das jüdische Viertel über eigene Tore verfügte und die Bewohner offenkundig darin geübt waren, ihre Verteidigung schnell selbst zu organisieren, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Lebensbe-

29 Vgl. Landau, Jacob M.: The Decline of the Jewish Community in Eighteenth-Century Cairo: A New Interpretation in the Light of Two Iberian Chronicles. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. Hrsg. von Shimon Shamir. London 1987. S. 23, der das jüdische Viertel in der Nähe der Zitadelle verortet; Winter, Egyptian Society, S. 216 betont die Nähe zum Goldschmiedeviertel und gibt seine Ausdehnung mit einer Fläche von sechs Hektar an.

30 Shmuelevitz, Aryeh: The Jews in Cairo at the Time of the Ottoman Conquest. The Account of Capsali. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. S. 3–5. Die Samaritaner oder Šamerīm (Bewahrer des Gesetzes), die für sich beanspruchen, die einzig authentische Version des Pentateuchs zu besitzen, wären damit ein Beispiel für die Antagonismen zwischen jüdischen oder dem Judentum verbundenen Religionsgemeinschaften, die in Ägypten immer wieder eine Rolle gespielt haben. Vgl. zu deren komplexer Geschichte und der Problematik des Begriffs: Böhm, Martina: Samaritaner. In: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25967/ (21.04.2021).

31 Vgl. Shmuelevitz, The Jews in Cairo, S. 7.

dingungen und die Sicherheitslage. Daran änderte sich unter osmanischer Herrschaft grundsätzlich nichts.

Zwei portugiesische Chroniken aus der Mitte des 18. Jahrhunderts bieten einen weiteren Einblick in die Lebensverhältnisse der Kairener jüdischen Gemeinde und berichten von einem Aufruhr im Jahre 1735.[32] Aus diesen Schilderungen geht zunächst hervor, dass das jüdische Viertel eines der, vielleicht sogar das wohlhabendste in Kairo gewesen sei.[33] Im Zuge des Aufstandes, der sich an der Forderung des osmanischen Gouverneurs an die Juden zur Zahlung eines (außerordentlichen) Tributs entzündet hatte, sollen 48.000 Menschen ums Leben gekommen sein, u. a. durch die Explosion eines Schießpulver-Vorrats im Viertel, aber auch durch die anschließend erfolgte Folterung und Ermordung der überlebenden Juden. Diese Zahl darf als übertrieben eingeschätzt werden, allerdings bot sie dem israelischen Orientalisten Jacob Landau die Gelegenheit, einige Berechnungen über die Größe der Gemeinde anzustellen. Ausgehend von einer Gesamteinwohnerzahl von 300.000 hat er die Anzahl der Juden mit 10.000 angesetzt, wobei nach früheren Angaben auch nur 7.000 bis 8.000 möglich erscheinen. Noch Jahrzehnte nach dem Aufstand wurde die Zahl der Juden in Kairo mit lediglich 2.000 bis 3.000 angesetzt.[34] Dies verdeutlicht zum einen den Niedergang, den die Gemeinde durch den niedergeschlagenen Aufstand erlitten hat, zeigt andererseits aber auch, dass sie zuvor eine beachtlich große Minderheit in der Stadt bildete. Mit dieser vermeintlichen ‚Blütephase' jüdischen Lebens in Ägypten zwischen der Eroberung Kairos im Jahr 1517 und dem Aufstand von 1735 ist der Betrachtungszeitraum, der im Folgenden näher untersucht werden soll, bestimmt.

An ihrem Status als *Dhimmis* änderte die osmanische Machtübernahme in Ägypten für die Juden zunächst nichts. Nach der Eroberung Kairos wurden sie Opfer der bereits fest etablierten Deportation (*sürgün*) von Teilen der Einwohnerschaft nach Istanbul. In diesem Zusammenhang hat Michael Winter darauf hingewiesen, dass die Juden dabei allerdings weniger als eine Religionsgemeinschaft, sondern vielmehr als Vertreter bestimmter Berufsgruppen erfasst und aufgrund ihrer Kompetenzen von den Osmanen zur Deportation ausgewählt worden sind. Dies fand seinen Ausdruck in der Tatsache, dass zum Ende des 16. Jahrhunderts die Juden in Ägypten wieder eine zentrale Rolle in der Finanzverwaltung der Provinz spielten und hochrangige öffentliche Ämter bekleiden konnten (Abb. 1).[35] Das Oberhaupt bzw. der Gemeindevorsteher (*Na'gid*) in Ägypten wurde nun aber aus

32 Ausführlich dazu Landau, The Decline of the Jewish Community, S. 15–29.

33 Zur Einordnung: Schroeter, Daniel J.: Jewish Quarters in the Arab-Islamic Cities of the Ottoman Empire. In: The Jews of the Ottoman Empire. Hrsg. von Avigdor Levy. Princetom 1994. S. 287–300.

34 Vgl. Landau, The Decline, S. 26–27.

35 Winter, Egyptian Society, S. 200.



Abb. 1: Stadtansicht von Kairo zum Ende des 16. Jahrhunderts. Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Heidelberg.

Istanbul entsandt.[36] Inwieweit die gesetzlich klar gezogenen Grenzen und Ordnungen für die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften sich im Alltag manifestierten oder eher verschwammen, ist nicht eindeutig zu beurteilen.[37] Obwohl die Juden nach wie vor eine besondere Bedeutung für den nun wieder erblühenden Fernhandel hatten, war die überwältigende Mehrheit im Bereich des Finanzwesens tätig. Die Kollektivbezeichnung für die Geldwechsler, Goldschmiede, Steuereintreiber und Banker lautete *Sarrāf.*[38] In diesen Berufen gab es aber ebenso erfolgreiche Vertreter der armenischen und koptischen Gemeinschaften. Später – im 18. Jahrhundert – sollte die Einwanderung syrischer Katholiken sogar zu einer Verdrängung der Juden aus dem Finanzwesen führen. Vor diesem Hintergrund blieben Konflikte unter den religiösen Minderheiten nicht aus.[39]

Andererseits ermöglichte dieses Betätigungsfeld eine ungewöhnliche Symbiose zwischen jüdischen Vermögensverwaltern und den Janitscharen, die auf ihre Kenntnisse angewiesen waren und den Eingang zum Kairener Judenviertel dauernd bewachten. Dies konnte allerdings dazu führen, dass gegen die Juden vorgegangen wurde, um jenen Einhalt zu gebieten, und verhinderte auch nicht, dass sie sich ihrerseits gegen die Juden wandten.[40]

So dekretierte der *Aǧa* der Jantischaren im Jahr 1723, dass es *Dhimmis* nicht länger erlaubt sei, ein *Hammām* aufzusuchen, wenn sie keine Halskette mit einer Glocke daran trügen. Der Ausdruck *çifit* bezeichnete einen verschlagenen, habgierigen, hinterlistigen Menschen und spiegelt damit durchaus die stereotypen Vorstellungswelten der zeitgleichen westlichen Judenfeindschaft wider. Auch bestanden Kleidervorschriften, die sie für ihre Umgebung erkennbar werden lassen sollten. Allerdings wurden diese so häufig geändert bzw. neu formuliert, dass man davon ausgehen muss, dass sie im Alltag nicht immer konsequent durchgesetzt worden sind (Abb. 2 und 3). Einem Dekret aus dem Jahr 1580 zufolge, mussten Juden rote konisch zulaufende Hüte tragen, wodurch die bisher geforderten gelben Turbane abgelöst wurden. Bereits in den 1590er Jahren änderte sich die Farbe der

36 Vgl. Museum of the Jewish People: The Jewish Community of Cairo. https://www.anumuseum.org.il/jewish-community-cairo/ (22.04.2021) u. Goitein, S. D.: The Title and Office of the Nagid a Re-Examination. In: The Jewish Quarterly Review 53,2 (1962). S. 93–119, der die zuvor geübte Praxis beschreibt.

37 Vgl. Krämer, Gudrun: Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500 (Neue Fischer Weltgeschichte, 9). Frankfurt a. M. 2016. S. 208.

38 Dazu: Winter, Egyptian Society, S. 203–205.

39 Vgl. Winter, Egyptian Society, S. 221 f.

40 Winter, Egyptian Society, S. 204.



Abb. 2: Kolorierter Holzstich mit der Darstellung eines jüdischen Mannes aus dem Osmanischen Reich zum Ende des 18. Jahrhunderts. Mit freundlicher Genehmigung von Alamy.

vorgeschriebenen Kopfbedeckung dann erneut, diesmal zu Schwarz. 1726 waren es blaue Hüte, wobei wohl noch blaue Schuhe hinzukamen.[41]

Aufgrund ihrer Kompetenzen im Bereich des Finanzwesens, ihrer Sprachgewandtheit und Außenhandelskontakte waren viele Juden in der Finanzverwaltung

41 Zu den verschiedenen diskriminierenden Maßnahmen: Winter, Egyptian Society, S. 204, S. 212 f.

bzw. als Steuerpächter (*ilitizam*) tätig. Obwohl sie als Zöllner vor allem in Hafenstädten arbeiteten und zumindest seltener mit der Steuereintreibung auf dem Land befasst waren, regte sich häufiger Unmut gegen sie. Während die muslimische Bevölkerung in ihnen sowohl Vertreter der Obrigkeit erkannten als auch ‚Ungläubige', die dennoch hohe Staatsämter bekleiden durften, fühlten sich die christlichen und muslimischen Seeleute vornehmlich bei ihren Geschäften behindert.[42]

Dabei wurden die *Dhimmis* in drei verschiedene Steuergruppen eingeteilt, die sich vereinfacht als die ‚Wohlhabenden', die ‚Armen' und die ‚Mittelschicht' wiedergeben lassen. Sie mussten die *ğizya* oder *jawali* (= Kopfsteuer) entrichten, wobei der letztgenannte Begriff in Ägypten verbreiteter gewesen ist. Offensichtlich versuchten einige von ihnen, sich dieser besonderen Steuerlast zu entziehen. Sichere Aussagen über die Anzahl der jüdischen Vertreter in den einzelnen Steuerklassen sind aus diesem Grund schwer zu treffen.

Der Kontakt zu den Europäern eröffnete die Möglichkeit an deren Handelsprivilegien teilhaben zu können. Durch eine begrenzte Anzahl von Schutzbriefen (*berāt*) konnten die Konsuln ihren einheimischen Mitarbeitern Zollvergünstigungen und einen gewissen konsularischen Schutz verschaffen, wenngleich beides nicht immer durchsetzbar war.[43]

Ein immer wieder aufkommender Streitpunkt war die Frage, ob Juden Sklaven, insbesondere muslimische Sklaven, besitzen dürften, was darauf hindeutet, dass zumindest einige von ihnen zu den wohlhabenderen Schichten zählten.[44] Tatsächlich scheinen die Juden in ihrem Kairener Wohnviertel ganz bewusst auf Understatement gesetzt zu haben. Allen Beschreibungen des Viertels gemein ist die Schilderung der sehr engen Gassen und der eher bescheiden wirkenden Fassaden. Dahinter verbargen sich dann mitunter reicher ausgestattete Wohnungen. Diese Art von Bescheidenheit wurde auch von anderen Bevölkerungsgruppen praktiziert, war aber unter den Juden womöglich besonders stark ausgeprägt.[45]

Zwar lebte die überwiegende Mehrheit in Kairo, allerdings gab es noch in weiteren Städten größere Gemeinden, so u. a. in Rosetta, Damietta und Tanta sowie in Alexandria. Seit dem Niedergang der letztgenannten Stadt durch die Kreuzzüge und dem Rückgang des Fernhandels unter den Mamluken hatte die jüdische Gemeinde dort an Bedeutung eingebüßt, galt aber immer noch als die zweitgrößte. Allerdings wurden die alexandrinischen Juden von der Staatsmacht, gelegentlichen Piratenüberfällen und den durchziehenden nordafrikanischen Mekkapilgern stark

42 Vgl. Winter, Egyptian Society, S. 206.

43 Vgl. Livingtson, John W.: 'Ali Bey Al-Kabīr and the Jews. In: Middle Eastern Studies 7,2 (1971). S. 221–228, hier S. 222.

44 Dazu Winter, Egyptian Society, S. 210 f.

45 Winter, Egyptian Society, S. 216.



Abb. 3: Karte des Osmanischen Reiches zum Ende des 16. Jahrhunderts. Aus: Ortelius. Abraham. Theatrum Orbis Terrarum. Antwerpen 1570. S. 88. Mit freundlicher Genehmigung der Nationalbibliothek der Niederlande in Den Haag.

bedrängt.[46] Zeitweilig konnten jüdische Händler als Mittelsmänner für die venezianischen Handelsniederlassungen in Alexandria den Warenverkehr nach Kairo abwickeln und dabei 15–20 % Profit einstreichen. Um das zu verhindern, gewährte die Regierung den Venezianern bald schon die Erlaubnis, selbst nach Kairo zu reisen.[47]

Die hier gebotene Schilderung der Lebensverhältnisse der Juden in Ägypten unter osmanischer Herrschaft bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts wirkt auf den ersten Blick ernüchternd. Zahlreiche Einschränkungen und diskriminierende Bestimmungen lasteten auf den jüdischen Gemeinden, die sich weiterhin vor allem im urbanen Raum befanden, dort jedoch der Kontrolle und dem Misstrauen ihrer muslimischen Oberherren ausgeliefert waren. Die Arbeit im Finanzwesen erlaubte es einigen von ihnen zwar zu Wohlstand zu gelangen, doch mussten sie aufpassen, dadurch nicht den Neid ihrer Umgebung zu erwecken. Die Tätigkeit als Steuerpächter oder Zöllner belastete ebenfalls ihr Ansehen bei den übrigen Bevölkerungsgruppen. Ihre besonderen Fähigkeiten auf diesem Gebiet ließen sie für die Administration der Provinz und die privaten Vermögeninteressen hochrangiger osmanischer Beamter und Militärs lange Zeit unentbehrlich erscheinen. Die Tätigkeit sowohl im Zollwesen als auch im Handel eröffnete ihnen darüber hinaus noch den Kontakt zu jenen europäischen Handelsniederlassungen, die schon zu Zeiten der Mamluken in Ägypten etabliert worden waren, wovon im nachfolgenden Abschnitt noch ausführlicher die Rede sein soll.[48]

So ist die Auffassung des 16. und 17. Jahrhunderts als ‚Goldenes Zeitalter' der Juden in Ägypten differenziert zu sehen. Verglichen mit dem 18. Jahrhundert und den Verhältnissen in anderen Provinzen des Osmanischen Reiches konnte jüdisches Leben in dieser Zeit an den Ufern des Nil durchaus erblühen und länger von vergleichsweise günstigen Rahmenbedingungen profitieren.[49]

Eine venezianisch-jüdische Symbiose?

Wie schon in dem vorangegangenen Abschnitt angeklungen ist, bestand zwischen den Juden und den Vertretern der *Serenissima* in Ägypten eine enge Verbindung,

46 Winter, Egyptian Society, S. 218–220.

47 Dazu Pedani, Maria P.: Venetian Consuls in Egypt and Syria in the Ottoman Age. In: Mediterranean World 18 (2006). S. 7–21, hier S. 13 f.

48 S. Winter, Michael: Egyptian Jewry during the Ottoman Period as a Background to Modern Times. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. Hrsg. von Shimon Shamir. London 1987. S. 9–14, hier S. 10.

49 Vgl. zu den reichsweiten Entwicklungen: Shaw, The Jews of the Ottoman Empire, S. 109–146.

die ihren Niederschlag in den zur Verfügung stehenden Quellen gefunden hat. Aus diesen wird unter anderem die ebenso außergewöhnliche, in Teilen durchaus repräsentative Lebensgeschichte des Juden Abraham de Castro ersichtlich, welcher, wahrscheinlich in Spanien geboren,[50] 1492 nach Ägypten gekommen ist und dort von Sultan Selim I. als *mu'allim dār al-darb* (= Vorsteher der Münze) eingesetzt wurde. Wenige Jahre nach der Thronbesteigung Suleimans des Prächtigen, wurde 1523 Ahmed Pascha zum Gouverneur von Ägypten eingesetzt, der allerdings auf den höheren Posten eines Großwesirs gehofft hatte und sich deshalb zum unabhängigen Sultan erklären wollte.[51] Dies sollte durch die Prägung eigener Münzen, die seinen Namen trugen, verkündet werden. Der Vorsteher der Münze entfloh heimlich nach Istanbul, um den Sultan über den geplanten Verrat zu informieren. Suleiman überhäufte den ‚Whistleblower' mit Geschenken. Als Ahmed Pascha davon erfuhr, drohte er seinerseits alle Juden in Kairo zu ermorden, kam jedoch nicht mehr dazu das geplante Pogrom anzuordnen, da er zuvor nur knapp einem Anschlag entrann und schließlich geköpft wurde. Die Juden Ägyptens erinnerten an das Ereignis fortan als das „Kairo *Purim*".

Diese Schilderungen – basierend auf arabischen, hebräischen und osmanischen Quellen – lassen Castro zwar eindeutig als einflussreiche und vermögende Persönlichkeit erscheinen, verdeutlichen aber die Probleme im Umgang mit bzw. bei der Bestimmung von religiösen Identitäten. Benjamin Arbel ist es durch die Auswertung europäischer Quellen inzwischen gelungen, zumindest einige der bestehenden Fragen zur Person und zum Leben Castros zu klären.

Das privilegierte, komplexe und immer wieder von gewalttätigen Auseinandersetzungen geprägte Verhältnis der Venezianer zu den Osmanen basierte auf vorrangig wirtschaftlichen und strategischen Interessen, wobei die Vertreter der lateinischen Christenheit wenig Berührungsängste mit denen des sunnitischen Islam an den Tag gelegt haben (Abb. 4). Neben der ständigen Vertretung der Venezianer in Istanbul (*Bailo*) unterhielten sie konsularische Repräsentanz in den Handelszentren des Osmanischen Reiches, u. a. in Alexandria. Angesichts des spannungsgeladenen Verhältnisses kann es nicht verwundern, dass neben den Konsuln und Botschaftern jeder Händler und Schiffskapitän an die Regierung der Republik Bericht erstattete.

Einem solchen Bericht des Handelsflottenkommandanten Giovanni Alvise Bembo verdanken wir eine Darstellung zur Person Abraham de Castros, die 1530 erstellt und 1531 als Teil eines Berichts eingereicht wurde:

50 Vgl. Keyserling, Meyer: Castro, de, family, in: Jewish Encyclopedia. 1906. S. 608 f. https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4132-castro-de-family (30. 04. 2021).

51 Winter, Egyptian Society, S. 14 f.



Abb. 4: Darstellung der Entwendung der sterblichen Überreste des Heiligen Markus durch die Venezianer aus Alexandria in einer Lünette auf der Fassade der St. Markus-Kathedrale in Venedig, um 1660. Mit freundlicher Genehmigung von Alamy.

> There is in Alexandria a Jew by name of Abraham Castro, a mu'allim. He is a deadly enemy of our nation, and I have been told that he has been contracted to collect all the customs duty at Alexandria on behalf of the Sultan, […]. As soon as the galleys arrive, the said Jew, seeing that the quantity of spices is small, meaning that he would have but little profit, intercedes with the Pascha [governor], with the aid of lavish payment, for the latter to ban all such trade and prevent the export of what little spices there be while the galleys are in harbour. This is what happened this year – he troubled them greatly, which caused great loss to the Sultan and brought ruin to the galleys. His Highness [the Doge] will be sure to know what steps to take.[52]

Tatsächlich sind die Galeeren, deren Handelsfahrten als privatwirtschaftliche Unternehmen organisiert waren, ohne Gewürze, dafür mit Verlust nach Venedig zurückgekehrt. Im darauffolgenden Jahr 1532 beklagte sich Nadalin Contarini, der venezianische Konsul in Alexandria, über Castro und berichtete, dass sich bereits alle europäischen Konsuln – allerdings vergeblich – beim Sultan über diesen beschwert hätten. Aus demselben Jahr stammt der Bericht eines weiteren Flottenkommandanten, Hieronimo Contarini, der schilderte, dass Castro venezianische Seeleute und sogar den Konsul Polo Bembo vom Gouverneur habe vorladen lassen und dies z.T. durch Bestechung erreicht habe. Der Umstand, dass Castro hierbei im

52 Zitiert nach Arbel, Trading Nations, S. 36, der italienische Originaltext im Appendix, S. 196 f.

Interesse eines anderen „Juden“ gehandelt habe, deutet darauf hin, dass dieser womöglich berechtigte Forderungen gegen die Venezianer vorzubringen hatte, was in dem Bericht allerdings nicht näher ausgeführt ist.[53] Die juristischen und fiskalischen Auseinandersetzungen zwischen der Republik und Castro sind in der Folgezeit immer weiter eskaliert. Dabei waren solche Konflikte keine Einzelfälle und venezianische Kaufleute haben ähnliche Erfahrungen mit jüdischen Zollbeamten in anderen Handelshäfen der Levante gemacht.[54] Diese Konflikte drehten sich jedoch ausschließlich um finanzielle bzw. handelspolitische Interessen und so versuchten die Venezianer zwar bei der Hohen Pforte die Abberufung Castros zu erreichen, wobei die italienischen Diplomaten jedoch einen anderen Juden (allerdings aus Istanbul) als Ersatz vorgeschlagen haben.[55] Castro reagierte auf die für ihn bedrohliche Situation, indem er zunächst 1533, beladen mit wertvollen Geschenken, von Alexandria nach Istanbul reiste und ab diesem Zeitpunkt, vom Sultan in seinen Ämtern noch einmal bestätigt, jeden Konflikt mit den Venezianern vermieden zu haben scheint. Nach dem Venezianisch-Osmanischen Krieg von 1539 bis 1540/41 erreichten die Venezianer die Befreiung ihrer Kaufleute von einer Reihe von Abgaben, die ihnen zuvor in den Städten der Levante auferlegt worden waren. Abraham Castro wird danach nochmals in einem Brief des französischen Botschafters an seinen König erwähnt, aus dem hervorgeht, dass der Zollbeamte der Unterschlagung und des Diebstahls beschuldigt und inhaftiert worden sei. Möglicherweise ist es ihm unter den neuen zollpolitischen Rahmenbedingungen und seiner erzwungenen Zurückhaltung gegenüber den europäischen Kaufleuten einfach nicht mehr möglich gewesen, die geforderten Steuererträge zu liefern.

Aus den Erwähnungen in den diplomatischen Korrespondenzen des 16. Jahrhunderts geht eindeutig hervor, was für eine herausgehobene Stellung und welch weitreichenden Einfluss jüdische Zollbeamte in der Verwaltung des Osmanischen Reiches besessen haben. Sowohl für die Osmanen als auch für die europäischen Mächte, die mit ihnen Handel treiben wollten, waren diese Männer von entscheidender Bedeutung. Dabei scheint in den Dokumenten bestenfalls ein unterschwelliges Unbehagen gegenüber den Juden durch, denn letztlich schienen diese Funktionäre allen Beteiligten, wenn, dann nur durch einen anderen Juden ersetz-

53 Vgl. Arbel, Trading Nations, S. 37 f.

54 Vgl. Arbel, Trading Nations, S. 41–45; wobei die Rekonstruktion der Verhältnisse durch den Umstand erschwert ist, dass die Quellen auch einen Zollbeamten aus Beirut gleichen Namens erwähnen, der aber wohl nicht mit dem ‚ägyptischen‘ Abraham Castro verwechselt werden darf.

55 Diesen Umstand erhellt ein Schreiben des venezianischen Gesandten des Bailo in Istanbul vom 11. Februar 1533, in dem dieser ausführt: „I brought him […] a Jew, the son of the elder of the Jews […], who has here [in Istanbul] both mother and father, and he will accept this post.“ Zitiert nach Arbel, Trading Nations, S. 43.

bar. Die Schilderungen deuten aber auf die prekäre Stellung dieser Persönlichkeiten hin, die neben herausragender Finanzexpertise vor allem ein enormes Privatvermögen in ihre Tätigkeit mit einbringen mussten – vordergründig, um dem Sultan die geforderten Abgaben und Steuereinnahmen garantieren zu können, hintergründig, um zur Bestechung und Beschwichtigung der höchsten Amtsträger des Reiches in der Lage zu sein.[56] Auch wenn Benjamin Arbel zurecht darauf hingewiesen hat, dass die positive Darstellung Abraham Castros in den hebräischen Quellen sicher einen Topos darstellt, der nicht unbedingt als ein Spiegel der realen Verhältnisse missverstanden werden sollte,[57] geht aus den oben angeführten venezianischen Quellen klar hervor, dass sich dieser für die Interessen jüdischer Kaufleute gegenüber dem Gouverneur stark gemacht hat. Sehr wahrscheinlich hat er tatsächlich großzügige Stiftungen für die jüdische Gemeinde geleistet, nicht zuletzt, um sich dadurch einen gewissen gesellschaftlichen Rückhalt zu sichern.

Diese Verhältnisse dauerten praktisch das gesamte 17. Jahrhundert hindurch an und änderten sich auch nach dem Aufstand der Kairener Juden von 1735 nicht grundsätzlich. Erst als durch die Einwanderung syrischer Katholiken personelle Alternativen für die Besetzung der höchsten Ämter in der Finanzverwaltung Ägyptens vorhanden waren, verloren die Juden endgültig ihren politischen Einfluss in der Provinz. Wieder waren es die Ambitionen eines Gouverneurs, ʻAlī Bey Al Kabīr, die den Juden zum Verhängnis werden sollten. Dieser war als Sklave eines jüdischen Zollbeamten nach Ägypten gelangt und dem Machthaber in Kairo zum Geschenk gemacht worden.[58] Es ist also immerhin möglich, dass ʻAlī Bey persönlichen Groll gegen die Juden hegte. Zur Finanzierung seiner militärischen Operationen in Oberägypten, dem *Hidschāz* und Syrien waren ihm praktisch alle Mittel recht, egal ob Mord, Erpressung, Beschlagnahme oder außerordentliche bzw. nichtlegale Besteuerung, wobei von diesen Maßnahmen weder die muslimischen Einwohner Ägyptens, die im Land lebenden religiösen Minderheiten noch die europäischen Kaufleute verschont blieben. Tatsächlich versuchten die venzianischen Konsuln sogar noch durch die ihnen gewährten Schutzbriefe (*berāt*) Juden und syrische Christen gleichermaßen vor dem Zugriff, zumindest aber der Gier des Gouverneurs zu bewahren – allerdings mit wenig Erfolg.[59]

Die Absetzbewegungen des Gouverneurs von der Zentralmacht in Istanbul waren keine neue Erscheinung in der ägyptisch-osmanischen Geschichte und ebenso wenig die damit einhergehende Ausbeutung der Bewohner des Landes. Dem Ratschlag eines syrischen Kaufmannes mit Namen Mikha'il Fakhr folgend, ent-

56 Dazu Arbel, Trading Nations, S. 53, mit weiterführenden Literaturhinweisen.
57 Vgl. Arbel, Trading Nations, S. 54.
58 Winter, Egyptian Society, S. 209 f.
59 Livingston, ʻAli Bey Al-Kabīr, S. 221 f.

schloss sich ‘Ali Bey jedoch dazu, die Juden gezielt aus der Finanzverwaltung seines Reiches zu entfernen – wohl auch, weil diese sich in der Vergangenheit gegenüber der Zentralmacht loyal verhalten hatten (Abb. 5).



Abb. 5: Durch den osmanischen Gouverneur ‘Alī Bey den Großen 1769 in Auftrag gegebene Silbermünzprägung, die zwar auf einer Seite den Namenszug (*Tughra*) Sultan Murads III. trägt, auf der anderen jedoch den Prägeort Ägypten sowie das Jahr 1183 nach islamischer Zeitrechnung angibt, anstatt, wie üblich, das Jahr des Herrschaftsantritts des Sultans. Aus: Lane-Poole, Stanley. A History of Egypt. Bd. 6: The Middle Ages. London 1901. S. 356.

Auf seine Anordnung hin wurde 1768 Yusuf Levi, der Leiter der Zollbehörde von Alexandria zu Tode geprügelt und sein Besitz beschlagnahmt. Im darauffolgenden Jahr erlitt sein Kollege Ishaq al-Yahudi in Bulaq das gleiche Schicksal. Die enge Zusammenarbeit des Gouverneurs mit einer anderen nicht-muslimischen Minderheit – zu der noch ein Bündnis mit Russland hinzutrat – verdeutlicht, dass es sich hierbei nicht um religiös motivierte Verfolgung gehandelt hat, sondern um die Aneignung großer Privatvermögen und die Ausschaltung loyaler Anhänger der osmanischen Zentralregierung.[60]

Dadurch wirkte sich in Ägypten endgültig ein mit Beginn des 18. Jahrhunderts schon in den übrigen Teilen des Osmanischen Reiches feststellbarer Niedergang der jüdischen Gemeinden in dieser Provinz aus.[61]

Epilog: Fleischtöpfe oder Knechtschaft im osmanischen Ägypten?

Jüdisches Leben in Ägypten kam jedoch mit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht zum Erliegen. Gerade in den urbanen Zentren des Landes, Kairo und Alexandria, konnten sich die Gemeinden behaupten. Mit der Eroberung Ägyptens durch Na-

60 Vgl. Winter, Egyptian Society, S. 210.

61 Vgl. Shaw, The Jews of the Ottoman Empire, S. 109–146.

poleon Bonaparte im Jahr 1798 und der 1805 erfolgten Machtübernahme Mehemmed 'Alis begann eine rasante Modernisierung des Landes, an der die Juden Anteil hatten und – aufgrund ihres im Durchschnitt höheren Bildungsniveaus und traditionell guter Kontakte ins westliche Ausland – stark davon profitieren konnten.[62]

Erst durch die Gründung des Staates Israel 1948 und den Sechstagekrieg von 1967 begann ein erneuter ‚Exodus' und endeten nun endgültig jüdisches Leben und Kultur in Ägypten,[63] wobei dieser Verlust weder von den einstigen ägyptischen Juden noch der ägyptischen Mehrheitsgesellschaft vollständig aufgearbeitet werden konnte.[64]

Was bleibt ist die Frage, ob die Juden Ägyptens unter osmanischer Herrschaft ein ‚Goldenes Zeitalter' erlebten oder doch mehr Unterdrückung und „Knechtschaft" erfuhren. Dass sich diese Frage nicht pauschal beantworten lässt, liegt auf der Hand. Punktuelle Einzelbeobachtungen wie die des britischen Orientreisenden William Lane einer „less oppressive government" in Ägypten sind jedenfalls nicht geeignet, um hier ein Ergebnis zu formulieren. Dennoch lassen sich für die Juden Ägyptens unter osmanischer Herrschaft gewisse grundlegende Beobachtungen machen.

Traditionell waren sie als religiöse Minderheit der Diskriminierung durch die muslimischen Machthaber des Landes ausgesetzt. Allerdings galt dies auch für die Zeiten, als die Herrscher des Landes ‚Heiden' oder Christen waren. Der Status als *Dhimmis* oder Schutzbefohlene verhinderte nicht, dass Juden Opfer von Übergriffen wurden. Der Umstand, dass sie sich durch ihr starkes Engagement und ihre Erfolge in der Finanzwirtschaft der Staatsmacht lange Zeit unentbehrlich gemacht hatten, hatte den negativen Effekt, dass sie mit der Belastung durch Steuern und Abgaben identifiziert wurden. Die Zusammenarbeit und weitgehende Loyalität gegenüber der osmanischen Zentralregierung in Istanbul, ebenso wie die Kooperation mit europäischen Mächten, stellten die ambivalenten Grundlagen jüdischen (Über-) Lebens in Ägypten dar, denn der Zorn auf diese konnte sich ebenso gut, wenn nicht sogar noch leichter, gegen ihre jüdischen Agenten richten.

So war die Komplexität der gesellschaftlichen und vor allem religiösen Verhältnisse im Land am Nil für die Juden Segen und Fluch zugleich. Die ganz unterschiedlichen Interessengruppen und Religionsgemeinschaften boten wechselnde

62 Einen Überblick bietet: Landau, Jacob M: Jews in Nineteenth-Century Egypt. London 1969.

63 Zu den Verhältnissen vor dieser Entwicklung: Krämer, Gudrun: The Jews in Modern Egypt, 1914–1952. Seattle 1989.

64 Einen aktuellen Eindruck vermittelt Petrin, Susanna: Die jüdische Gemeinde Ägyptens erlischt – und verabschiedet sich mit einem großartigen Statement gegen den interreligiösen Hass. In: Neue Züricher Zeitung. 25.06.2018. https://www.nzz.ch/feuilleton/die-letzte-juedin-aegyptens-ld.1389872 (02.05.2021).

Möglichkeiten sowohl zur Zusammenarbeit als auch zu Konflikten, welche die osmanischen Gouverneure ebenfalls beschäftigten und die sie ihrerseits für sich zu nutzen versuchten.

Dabei bildete Ägypten innerhalb des Osmanischen Reiches in mehrerlei Hinsicht eine Ausnahme. Das Land verschaffte seinen Herrschern seit alters her die notwendigen strategischen, wirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Grundlagen für eine starke und unabhängige Außenpolitik, was immer wieder zu Autonomiebestrebungen der lokalen Machthaber gegenüber der Zentrale in Istanbul geführt hat. Die mamlukische Kriegerelite war durch die osmanische Eroberung keinesfalls entmachtet worden und trotz des grundlegenden Gegensatzes zwischen Christenheit und *Umma* war das Verhältnis zu den Europäern nicht ausschließlich durch militärische Konfrontationen geprägt. Selbst innerhalb der jüdischen Bevölkerung wirkten Gegensätze und Konflikte, mussten u. a. zahlreiche Geflüchtete von der Iberischen Halbinsel erst in die ägyptisch-jüdische Gesellschaft integriert werden.

Dennoch spricht einiges dafür, dass Juden in Ägypten unter osmanischer Herrschaft stärker prosperierten als unter der unmittelbar vorangegangenen (unabhängigen) Herrschaft der Mamluken. Dies verhinderte nicht, dass sie im 18. Jahrhundert von dem allgemeinen Niedergang jüdischen Lebens im Osmanischen Reich betroffen waren. Doch zeichnet sich eine grundsätzliche Tendenz ab, wonach die Juden Ägyptens immer von Kräften der Modernisierung und Globalisierung profitieren konnten, dabei aber gerade für die Entwicklung und Verwaltung ihrer ägyptischen Heimat unentbehrlich gewesen sind.

Daraus folgt, dass die der religiösen Sphäre entlehnten Schlagworte der „Fleischtöpfe“ und „Knechtschaft“ denkbar ungeeignet sind, um die Geschichte und die Lebensverhältnisse der Juden im osmanischen Ägypten zu beschreiben. Bei allen Wechselfällen der Geschichte und den immer zu berücksichtigenden religiösen Spannungen und Konflikten waren die Juden für die Osmanen immer mehr Vertreter einer loyalen professionellen Elite, die sich vor allem dadurch auszeichnete, dass sie nicht stark genug war, um die osmanische Herrschaft zu gefährden, aber zu wichtig, als dass man ihre Bedürfnisse hätte ignorieren oder völlig vernachlässigen dürfen.

Nachdem jedoch die Juden in der ägyptischen Finanzverwaltung durch syrische Katholiken (ihrerseits aus der angestammten Heimat innerhalb des Riesenreiches verdrängt) ersetzt worden waren, begann ihr Niedergang. Die traditionelle Verbundenheit mit der Zentralmacht in Istanbul endete in dieser Zeit und machte langfristig den Weg für die Juden frei, den kommenden Machthabern Ägyptens, die, wie ihre Vorgänger, versuchten sich von dem Sultan in Istanbul zu emanzipieren, ihre Unterstützung zukommen zu lassen.

Das erklärt letztlich die tiefe Verbundenheit – und den Schmerz – die viele ägyptische Juden mit dem Land bis heute verbinden. Man könnte die These ver-

treten, dass durch die Wechselfälle der Geschichte während der osmanischen Herrschaft und das zeitgleiche Zurücktreten religiöser Konflikte hinter handelspolitische und imperiale Interessen, also im Zuge der Modernisierung des Landes, die Juden in Ägypten ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Beheimatet-seins im Land am Nil entwickelt haben und sich nicht länger als ‚Juden in Ägypten' sondern vielmehr als ‚ägyptische Juden' begriffen.

Literaturverzeichnis

Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt a. M. 2011.

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2019.

Bagnall, Roger S. (Hrsg.): Egypt in the Byzantine World 300–700. Cambridge 2009.

Böhm, Martina: Samaritaner. In: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25967/ (21. 04. 2021).

Cecere, Guiseppe: The Shaykh and the Others. Sufi Perspectives on Jews and Christians in Late Ayyubid and Early Mamluk Egypt. In: Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer 6 (2018). S. 32–94.

Cohen, Mark R.: Jewish Self-Government in Medieval Egypt. The Origins of the Office of the Head of the Jews, Ca. 1065–1126. Princeton 2014.

Fluck, Cäcilia u. a.: Ein Gott – Abrahams Erben am Nil. Juden, Christen und Muslime in Ägypten von der Antike bis zum Mittelalter. Berlin 2015.

Frenkel, Miriam (Hrsg.): The Jews in Medieval Egypt. Brighton/MA 2021.

Gertzen, Thomas L.: Judentum und Konfession in der Geschichte der deutschsprachigen Ägyptologie (EJSB, 32). Berlin 2017.

Gertzen, Thomas L.: Das Buch der Reisen des Benjamin aus Tudela und seine Beschreibung Nordostafrikas und Ägyptens um das Jahr 1171. Ein Beitrag zur Geschichte der frühen Ägyptenkunde. In: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 74 (2018). S. 43–58.

Goitein, S. D.: The Title and Office of the Nagid a Re-Examination. In: The Jewish Quarterly Review 53,2 (1962). S. 93–119.

Halm, Heinz: Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge. München 2018.

Hanna, Nelly: Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World: 1500–1800. Cairo 2014.

Holo, Joshua: Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy. Cambridge 2009.

Keyserling, Meyer: Castro, de, family, in: Jewish Encyclopedia. 1906. S. 608–609. https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4132-castro-de-family (30. 04. 2021).

Kohen, Elli: History of the Byzantine Jews. A Microcosmos in the Thousand Year Empire. New York 2007.

Krämer, Gudrun. The Jews in Modern Egypt, 1914–1952. Seattle 1989.

Krämer, Gudrun: Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500 (Neue Fischer Weltgeschichte, 9). Frankfurt a. M. 2016.

Landau, Jacob M.: Jews in Nineteenth-Century Egypt. London 1969.

Landau, Jacob M.: The Decline of the Jewish Community in Eighteenth-Century Cairo: A New Interpretation in the Light of Two Iberian Chronicles. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. Hrsg. von Shimon Shamir. London 1987. S. 15–29.

Lane, Edward W.: An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians. The Definitive 1860 Edition. Introduced by Jason Thompson. Cairo 2003.

Livingtson, John W.: 'Ali Bey Al-Kabīr and the Jews. In: Middle Eastern Studies 7,2 (1971). S. 221–228.

Modrzejewski, Joseph M.: The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian. Princeton 1997.

Modrzejewski, Joseph M.: Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive. Paris 2011.

Museum of the Jewish People: The Jewish Community of Cairo. https://www.anumuseum.org.il/jewish-community-cairo/ (22. 04. 2021).

Muslu, Cihan Y.: The Ottomans and the Mamluks. Imperial Diplomacy and Warfare in the Islamic World (Library of Ottoman Studies, 36). New York 2014.

Nirenberg, David: Anti-Judaism. The Western Tradition. New York 2013.

Nizri, Michael: Reflection on the Traits and Images Associated with Jews in 17th Century Ottoman Sources. In: Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies 4 (2017/18). S. 88–104.

Pedani, Maria P.: Venetian Consuls in Egypt and Syria in the Ottoman Age. In: Mediterranean World 18 (2006). S. 7–21.

Petrie, William M. Flinders: The Status of the Jews in Egypt. London 1922.

Petrin, Susanna. Die jüdische Gemeinde Ägyptens erlischt – und verabschiedet sich mit einem grossartigen Statement gegen den interreligiösen Hass. In: Neue Züricher Zeitung. 25. 06. 2018. https://www.nzz.ch/feuilleton/die-letzte-juedin-aegyptens-ld.1389872 (02. 05. 2021).

Pink, Johanna: Geschichte Ägyptens. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. München 2014.

Schroeter, Daniel J.: Jewish Quarters in the Arab-Islamic Cities of the Ottoman Empire. In: The Jews of the Ottoman Empire. Hrsg. von Avigdor Levy. Princeton 1994. S. 287–300.

Schur, Nathan: History of the Karaites (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 29). Frankfurt a. M. 1992.

Shaw, Stanford J.: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. London 1991.

Shmuelevitz, Aryeh: Capsali as a Source for Ottoman History, 1450–1523. In: International Journal of Middle East Studies 9 (1978). S. 339–344.

Shmuelevitz, Aryeh: The Jews in Cairo at the Time of the Ottoman Conquest. The Account of Capsali. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. Hrsg. von Shimon Shamir. London 1987. S. 3–8.

Siegert, Folker: Apion (2:2–144). In: Flavius Josephus. Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Hrsg. von Folker Siegert. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 6), Bd. 1. Göttingen 2008. S. 25–27.

Starkey, Paul: Rabbi Benjamin of Tudela: a 12th-Century Traveller to the Middle East. In: Journeys Erased by Time. The Rediscovered Footprionts of Travellers in Egypt and the Near East. Hrsg. v. Neil Cooke. Oxford 2019. S. 1–16.

Szyszman, Simon: Le Karaisme. Ses doctrines et son histoire. Lausanne 1980.

Vittmann, Günther: Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Mainz a. R. 2003.

Winter, Michael: Egyptian Jewry during the Ottoman Period as a Background to Modern Times. In: The Jews of Egypt. A Mediterranean Society in Modern Times. Hrsg. von Shimon Shamir. London 1987. S. 9–14.

Winter, Michael: Egyptian Society under Ottoman Rule 1517–1798. London 1992.

Yaron Harel

The Jews in Ottoman Syria

The roots of the uninterrupted Syrian Jewish settlement, the Diaspora closest to the land of Israel, lie in antiquity. Over the course of centuries, this community experienced cycles of growth and decline and changes in its pattern of settlement. The late fifteenth century arrival of several families of Spanish exiles brought in its wake an economic and intellectual flourishing that continued into the sixteenth century, when Syria, like the rest of the eastern Mediterranean basin, came under Ottoman rule.[1]

As an even smaller minority within a Muslim majority and Christian minority, the distribution of Jewish settlement was not influenced by the dictates of the Muslim majority. Jews were not legally barred from settlement in any rural or urban areas in Syria, and the Muslim population viewed the Jewish presence as natural. Consequently, internal Jewish considerations – primarily needs related to security, economic opportunity, and socio-religious requirements – carried greater weight in determining the largely urban distribution of Syrian Jewish settlement and its concentration in the main urban centers. As compared to rural areas and outlying towns, which were more vulnerable to attack by robbers or local militias, the gubernatorial seats and their military barracks provided a greater degree of personal safety. Jewish urban settlement was also promoted by the extremely limited involvement of Jews in agriculture, the consequence of the Islamic ban on Jewish landowning. As way stations in the East-West trade and important commercial centers, Damascus and Aleppo offered Jews a variety of commercial and financial opportunities. Lastly, Syrian Jews typically sought to live in a supportive Jewish environment with full communal services, such as a prayer quorum, a ritual bath, kosher food, a Talmud Torah, and a cemetery; nowhere in Syria do we find isolated settlements of single Jewish families, or even less than a quorum within a non-Jewish setting. There were, however, smaller satellite communities in the towns surrounding the two largest communities, which, by and large, relied on the mother

1 On the history of the Jews in Syria since the medieval period, see, for example, Strauss-Ashtor, Eliyahu: History of the Jews in Egypt and Syria. Under the Rule of the Mamluks. vols. 1–3. Jerusalem 1944–1970 [in Hebrew]; Bornstein-Makovetsky, Lea: A City of Sages and Merchants. The Community of Aleppo (Halab, Aram Tzova) during the Years 1492–1800. Ramat Gan 2012. [in Hebrew]; and Harel, Yaron: Conflict and Agreement: Sephardis and Mustarabs in Aleppo. In: Ladinar: Studies in the Literature. Music and the History of the Ladino Speaking Sephardic Jews 1 (1998). pp. 119–138 [in Hebrew].

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-010

community for their religious-spiritual needs, namely, for decisions on halakhic questions, for religious leadership, and for the provision of Jewish functionaries.[2]

Although Syrian Jewry lacked any regional umbrella organization, even on an ad hoc basis, this by no means testifies to isolation on the part of the individual communities. Notwithstanding the difficulties of travel between the Jewish communities, the Aleppo and Damascus communities were bound by marital, as well as extensive economic and commercial ties, and by halakhic interchanges. The poorly maintained roads, which also slowed the introduction of modern means of transport such as carriages and trains, meant that, as compared to previous centuries, the distance and time required to travel from one community to the other remained virtually unchanged.

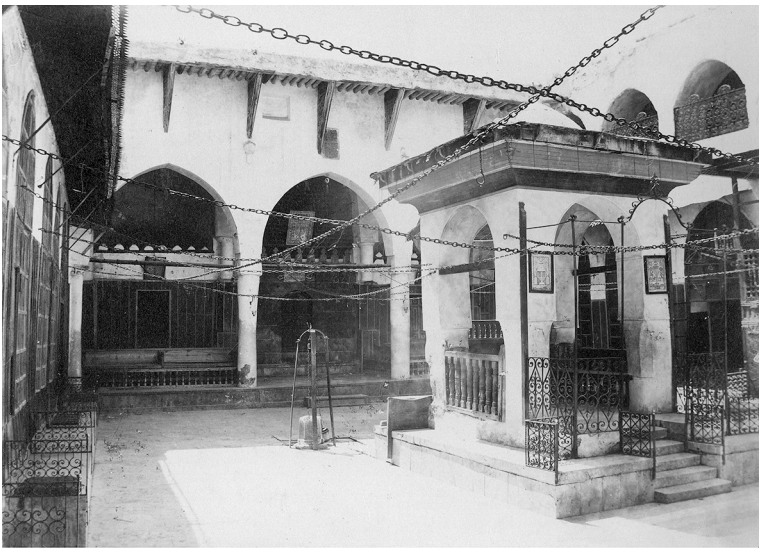
Any attempt to determine the number of Jews in the different Syrian Jewish communities from the numerous sources available necessarily confronts the fact that they are all based upon estimates rather than upon precise data. The demographic data found in consular reports and in approximations by travelers and tourists cited in books or in contemporary newspapers are neither comprehensive nor, as a rule, trustworthy. Even the results of the first official Ottoman census in Syria, from 1848, like those of earlier censuses held elsewhere in the empire, are incomplete; moreover, contemporary observers had already questioned the extent to which this census reflected the demographic reality. Prior to 1880, no data on Syrian Jewry are available from other Ottoman censuses. Although relatively comprehensive and accurate as compared to previous ones, nonetheless, the censuses carried out from 1881/1882 to 1893 by no means provide definitive data with regard to the non-Muslim minorities.[3]

The time span of this examination of the Jewish minority in Syria, the period beginning in 1840 and ending with 1880, when economic disaster overtook Damascus Jewry, overlaps what is known in the history of the Ottoman Empire as the *Tanzimat* era. A key phenomenon of this era was the ever-widening encounter between East and West. This led to profound changes in Ottoman imperial rule and society in general, and in Syria specifically from 1840, when Ottoman rule was reinstated. The shifts in Jewish society are examined against the broad background of the political, social, and economic changes taking place in Syria during the period in question.

The two main Jewish communities differed with regard to social structure, economic endeavor, communal leadership and organization, and education, essen-

2 Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010. pp. 69 f.

3 On these censuses, see Karpat, Kemal H.: Ottoman Population, 1830–1914. Madison 1985. pp. 33 f.; and Karpat, Kemal H: Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893. In: International Journal of Middle East Studies 9 (1978). pp. 237–274.



Slg. Oppenheim 10/5 S.23

Fig. 1: The Synagogue of Aleppo, 1899. Courtesy of the Max von Oppenheim Stiftung.

tially retaining their heterogeneity during the period in question. Their identity and identification were grounded not in a shared Syrian Jewish awareness, but rather in a developed, unique, local-communal identity. If the Damascus Jewish community was characterized by a wide gap between a thin stratum of elitist affluent families, wealthy by any standard, and the majority, among the most underprivileged stratum in Syrian society, in contrast, the middle class dominated Aleppo's Jewish society, attenuating the gap between rich and poor in this community.[4] Aleppo was also distinguished by a small social elite – dubbed Francos – composed almost entirely of descendants of eighteenth-century European Sephardi Jewish settlers (Fig. 1). Although these Jews were neither members of the Jewish community, nor bound by its taxation or regulations, this by no means detracted from this elite's influence on the Jewish community. During the period under consideration, the nucleus of this European Jewish elite was in a process of decline, causing it to focus inwardly and to concentrate on the preservation of its status and privileges,

4 See Harel, Yaron: Zionism in Damascus – Ideology and Activity in the Jewish Community at the Beginning of the Twentieth Century. London 2015. pp. 1–4.

evinced through its desire to create a separatist, modern education system for its children and through its lessened support for communal institutions.[5]

Alongside the Francos, a new Syrian Jewish elite developed. Drawing its strength and status from the acquisition of modern education, it became more closely linked, spiritually and culturally, to Europe than to the Muslim East. Notwithstanding some identifiably Maskilic tendencies in this stratum, we should not mistake it for a full-blown Haskalah movement in the European sense; its members rather admired, and recognized, western culture's superiority. Coupled with a recognition of the practical importance of general education, this perception inspired this group's members to attempt to inculcate its values in the community at large, generally through efforts to synthesize tradition and modernization.[6] Lack of success led this group to despair of enlightening the Jews in the Middle Eastern setting and was one reason for this cultural elite's emigration from Syria, starting in the late 1870s. This emigration had far-reaching short and long-term social ramifications for the Syrian Jewish communities. In the short term, because most of the emigrants belonged to the educated stratum, the Jewish communities lost their most talented young people. In the long term, because of the absence of those young people, the stratum ripest for moving the community toward progress and the twentieth century, the Jewish communities declined.

During the period in question, their fields of economic endeavor, which were both closely tied to and influenced by the Ottoman economy, also distinguished the two main Syrian Jewish communities. Up until the 1840s, Damascus and Aleppo Jewish merchants engaged mainly in international trade via the camel caravans that traversed the distance between the Persian Gulf and the Mediterranean Sea. From the 1840s, Damascus traders largely abandoned this pursuit and turned to the business of extending credit (Fig. 2). They partly funded government activity, but primarily provided loans to the rural fellahin. Aleppine merchants, on the other hand, continued to engage in trade, concentrating on western imports. Aleppo's middle class engaged mainly in small business enterprises, money changing, and middlemanism, whereas in Damascus the majority of the Jewish community pursued various crafts and peddling. Accordingly, the opening of the Suez Canal impacted differently on each of the communities. Although the opening of the

5 On the Francos, see Harel, Yaron: The Controversy over Rabbi Ephraim Laniado's Inheritance of the Rabbinate in Aleppo. In: Jewish History 13/1 (1999). pp. 83–101; and Harel, Yaron: The Date When the Francos of Aleppo Disappeared from the Stage of History. In: Aleppo Studies – The Jews of Aleppo. Their History and Culture. vol 1. Edited by Yaron Harel, Yom Tov Assis and Miriam Frenkel. Jerusalem 2009. pp. 221–244. [in Hebrew].

6 See, for example, Harel, Yaron: Rabbi Isaac Aboulafia. Leader of the Education Revolution in Damascus 1864–1895. In: International Journal of Jewish Education Research 1 (2013). pp. 5–27.



Fig. 2: Frederic Leighton. Old Damascus. The Jewish Quarter, 1874. Courtesy of Alamy.

canal decreased the scope of the Aleppine commercial houses' trade and affected communal functioning, it did not lead to a total collapse. On the other hand, the opening of the canal barely affected the Damascus Jewish community, which crashed some years later, with the Ottoman Empire's 1875 declaration of bankruptcy.[7]

A main factor behind the inception of the stream of immigration to the West was the Ottoman fiscal crisis. In addition, the economic success enjoyed by the first immigrants to the New World played a role in drawing others in their wake, further shrinking the Jewish communities. Not only educated youths emigrated for economic reasons, but also members of the younger generation slated to inherit the small and medium-sized businesses. Many young people, even those who had not studied in modern schools, imitated the educated youth and sought their fortune elsewhere, first in Egypt and then in the West.[8] This dilution of the community further compounded the economic decline. The decreased numbers of marriageable men also created a social problem: a rise in the number of unmarried women, whose need for support further strained communal resources. The economic damage caused by emigration was partly repaired when the successful emigrants began to support their relatives who remained in Syria; nonetheless, this financial subsidy was not sufficient to fully rehabilitate the communal economy.

There were also differences between the two main communities with respect to patterns of leadership. In Damascus, the leadership consisted of two chief rabbis: one, the *hakhām bāşī* who liased between the regime and the community; the other, the leading spiritual authority for the community. Functioning alongside them was a committee comprised of the Damascus notables. The power struggles between the notables and the *hakhām bāşī* for control of the community, and among the notables themselves regarding the appointment of local rabbis, fostered a phenomenon of "importation" of rabbis from other communities to Damascus and even the local Ottoman regime's involvement in the choice of the *hakhām bāşī* on occasion. In Aleppo, on the other hand, the *hakhām bāşī* was also the supreme spiritual authority, which endowed him with a higher and more stable status among most of the community's Jews. Nonetheless, the 1870s saw the beginning of a decline in the status of the rabbinate in Aleppo as well, and the eventual adop-

7 Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010. pp. 45–57.

8 Harel, Yaron: The Unique Case of the Syrian-Jewish Immigrants in Egypt. In: From Catalonia to the Caribbean. The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times – Essays in Honor of Jane S. Gerber. Edited by Federica Francesconi, Stanley Mirvis and Brian Smollett. Leiden 2018. pp. 207–218.

tion of the two-rabbi pattern operating in Damascus.[9] The declining status of the rabbinate and of rabbinic sages in Syria, which began earlier in Damascus than in Aleppo, motivated a wave of emigration by this class from Syria in the 1880s. Unlike the younger population, who sought economic opportunities, the Torah scholars chose to move to Jerusalem, which they viewed as the most suitable place for preservation of the traditional framework and of Torah scholarship. Scholars only began to emigrate overseas after the Syrian Jews established themselves abroad and sought to import religious functionaries to assist in the organization of a traditional Jewish communal framework.[10]

Any consideration of why the Syrian Jewish communities turned westward cannot ignore the significant role played by the introduction of modern education through the agency of the Alliance Israélite Universelle.[11] The shift from traditional to modern education proceeded slowly, but largely without polemic and with minimal friction between traditionalists and modernizers. This was due not only to Syrian Jewish admiration for the Alliance and their world Jewish leadership, but also to the wisdom of policy pursued by the Alliance envoys to Syria: their integration of secular and religious studies into the curriculum. Opposition to Alliance activity began only in the late nineteenth century, with the weakening of religion in the Syrian Jewish communities. Whereas in Damascus, this was due to a general process of secularization, in Aleppo it emerged from an ideology with Maskilic overtones, which questioned rabbinic status and the legitimacy of the halakhah and even culminated in an attempt at reform.[12]

Alliance influence in Syria extended beyond the academic sphere. Undeniably, the Alliance made intensive efforts to found schools whose graduates comprised the new elite mentioned earlier. But this society's greatest influence was vested in a realm outside its expressed aims: emigration. Consistent with its principles, the Alliance at first sought to improve the situation of Syrian Jews in their homeland and to facilitate their integration into the local economy and administration, on the European pattern. But local conditions – the ever-deteriorating economic situation, the Jews' continued low social status in Syrian society, and the Alliance

9 On the leadership in the Jewish communities, see Harel, Yaron: Intrigue and Revolution. Chief Rabbis in Aleppo. Baghdad, and Damascus 1774–1914. Oxford 2015.

10 Harel, Yaron: The Reliance of Syrian Jewish Immigrants to Argentina on the Rabbis of Their Communities of Origin. In: International Journal of Latin American Religions 3 (2019). pp. 390–412.

11 On this society, see Rodrigue, Aron: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle. 1860–1939. Seattle 1993.

12 Harel, Yaron: A Spiritual Agitation in the East – The Foundation of a Reform Community in Aleppo in 1862. In: Hebrew Union College Annual. LXIII (1992). pp. 19–35. [in Hebrew].

students' Francophone tendencies – led Alliance envoys to support and encourage the immigration of young Jews to the West.[13]

Even if the *Tanzimat* era saw an alteration in the Muslim Ottoman Empire's formal-legal standpoint toward its non-Muslim minorities, these minorities did not achieve integration into Muslim society. Although a string of reforms touching upon all spheres of life abolished discriminatory signs, granted broader freedom to exercise religion and outlawed forced conversion, and there were additional steps aimed at establishing equality and integrating minorities into the administrative and judicial networks, yet, because their implementation required not only the issuing of firmans but also preparation, education, and a change in Muslim public opinion, in many areas the reforms remained unrealized. The Muslims, the dominant element of Syrian society, could not simply dispense with a millennium of tradition governing minority treatment. In essence, continued Muslim religious fanaticism sidetracked any real change in the minority's status. The Ottoman regime neither challenged its Jews to either become integrated into Muslim society or to engage in social action; nor did it demand a clear statement by the Jewish community on its attitude toward the regime. For their part, Jews were not eager to seek integration into the Ottoman frameworks. The Jewish leadership feared that such a trend would diminish its judicial autonomy and also lead to disintegration of the Jewish framework if individual Jews no longer needed its services. At the same time, it was wary of arousing Muslim fanaticism, which viewed equality between believers and infidels with resentment. Initially, Syrian Jews sought no privileges, and remained passive with regard to the reforms and their implementation. Only toward the end of the period do we find some alteration in the Jewish attitude, not just among the educated stratum. Alliance incentive even promoted awareness of the advantages of the implementation of the letter of the reform law among the rabbinic leadership. Moreover, as the rabbis' status receded internally, they sought Ottoman authorization for their leadership. This support brought with it increased government involvement in the internal affairs of the Syrian Jewish communities.[14]

In the sensitive framework of the relationship between the Muslim majority and the religious minorities, the Jews were more vulnerable than their Christian rivals, and pursued a policy of political reticence. Although the Jews did not enjoy most of the promised reform privileges as result, they also did not arouse the anger of the Muslim populace. In this they differed from the Christians,

13 On the Francophone phenomenon and the disillusionment with it, see Harel, Yaron: In the Wake of the Dreyfus Affair. An Alexandrian Jewish Intellectual Reconsiders His Admiration for France. In: Revue des Etudes Juives 166 (2007). pp. 473–491.

14 Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010. pp. 97–147.

who, in seeking to realize their privileges, offended Muslim religious sensibilities. Coupled with the Muslim perception of local Christians as collaborators with western European Christian powers, this on more than one occasion led to violent anti-Christian outbreaks; the Jews remained largely unharmed. Namely, the Muslim majority adhered to its traditional attitude toward its Jewish minority, as required by Islamic law, but its attitude toward Christians shifted sharply. Growing Muslim closeness to Jews prompted an extreme manifestation of Christian hatred for Jews: the ritual murder accusation by Damascus Catholics in February 1840.[15] After the Damascus affair, there were repeated blood libel accusations in Damascus and Aleppo until the July 1860 massacre of the Christians.[16] Although carried out by Muslims, the Christian public manufactured claims of Jewish participation. Because of the Christian communities' loss of economic and social clout in the wake of the massacre, there was now a significant decline in the frequency of blood libel accusations. Toward the late nineteenth century, concurrent with the Jewish economic decline, the Jewish-Christian balance of power shifted and once again new ritual murder accusations raised their head.

If there was longstanding animosity between Jews and Catholics, the arrival of Protestants on the Syrian scene brought Jewish exposure to a less hostile Christian denomination. Protestant backing during the Damascus affair, coupled with the fact that the Catholics persecuted them as well, endowed them with the image of being friends of the Jews. But this friendship was transformed into suspicion and even antagonism once their primary motivation of converting the Jews became apparent.[17]

On the complex interreligious Syrian social scene, contacts between Arabs and Jews remained restricted to interaction on the daily level. The processes of modernization and accompanying change detailed here did not alter the basic Muslim-Jewish relationship. Notwithstanding the alterations in nearly all areas of Syrian Jewish life, spanning from education to the economy, no substantive shift took place in the Jewish attitude toward the surrounding society. Jewish society neither aspired, nor demanded, to become part of the larger society. Although there was pronounced acculturation, there was no assimilation. Among Syrian Jews, accul-

15 On the Damascus Affair, see Frankel, Jonathan: The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics and the Jews in 1840. Cambridge 1997.

16 Harel, Yaron: Jewish-Christian Relations in Aleppo as Background for the Jewish Response to the Events of October 1850. In: International Journal of Middle East Studies 30,1 (1998). pp. 77–96; Fawaz, Leila: An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. London 1994.

17 Harel, Yaron: Fighting Conversion to Christianity. The Syrian Case. In: Jewish Studies Quarterly 17 (2010). pp. 29–43.

turation was not vested in a desire to resemble the surrounding society based on a perception of its cultural superiority; it is better defined more as a protective means of camouflage than as an attempt to imitate an ideal culture. Syrian Jewish and Syrian Arab intellectuals neither convened nor engaged in joint activity for socio-cultural or national needs. Even though the Jews were formally granted equality, Muslim Syrian society did not easily absorb this externally imposed notion. Consequently, notwithstanding their improved legal status, Jews did not perceive themselves as equal citizens in a changing state, and did not view emancipation as an actively pursuable goal inherent in a belief in the principle of equality and in a desire to become useful citizens. We do find, however, a passive aspiration for equality that grew out of an understanding of emancipation as a means of release from discriminatory oppression on a religious-sectarian basis. This came to the fore mainly in the latter half of the nineteenth century, which saw the formation of two political movements in Syria. Because the first called for an Arab-Muslim identity and the second for a secular Syrian identity, Jews could not be integrated into either national movement, and the walls of Jewish solidarity and separatism remained unbreached. Jews retained, in their own eyes, and in the eyes of the surrounding society, the identity of a separate and separatist national-religious collective. The emergent Syrian national identity in which Jews had no place was another element encouraging Jewish immigration to the West, in addition to the already cited economic-cultural dynamic. The closer relationship between Syrian and European Jews, which enhanced Jewish national feelings and solidarity, prevented the formation of either a local Syrian or all-Ottoman identity among Jews.[18]

Another factor promoting the westward turning of Syrian Jews was their recognition of the ability of European powers to lobby the Ottoman regime to improve its treatment of its non-Muslim minorities. In the context of active European intervention in Ottoman affairs, the various minorities acquired consular protection. France protected the Catholics, and England, which had no large Protestant communities in the region in need of protection, made the Jews its protégés. In the Catholic-Jewish conflict, the French consulate sided with its protégés and cultivated an anti-Jewish approach with anti-semitic overtones. Because of England's backing of the Jews, this local Catholic-Jewish tension became a disputed aspect of the international diplomatic turf. The positive shift in the French consulate's attitude toward the Jews in Damascus, which came in the wake of the 1860 massacre of Christians, was the outcome of several confluent factors: the weakened position of the

18 Harel, Yaron: Zionism in Damascus – Ideology and Activity in the Jewish Community at the Beginning of the Twentieth Century. London 2015. pp. 8–14.

Christians, the founding of the Alliance in France, and the fact that the French consul in Damascus was a Judeophile. Although Prussia, Austria, and Persia also granted protection to the Syrian Jews, nonetheless, throughout the period in question, Britain remained the primary protector of the Jews, much to their political and economic benefit. The western consuls safeguarded the rights and security of the non-Muslim minorities, acting mainly in the sphere of implementation of Ottoman reforms. By dint of coming to the aid of the Jews in instances of ritual murder accusations, and by mediating between Jews and Protestants, British involvement with the Syrian Jewish community crossed the boundaries of the complex intercommunal fabric.[19]

During the period under consideration, the Picciottos, members of the Franco elite, served as consular representatives for most of the European powers in Aleppo, with the exception of England and France. Paradoxically, the fact that local Jews of European extraction served as consuls in Aleppo delayed the need there for British and French protection and slowed the westernization of Aleppine Jews. Only in the early 1870s, with the declining status of the Picciottos and the recognition of the weakness of their consular protection, did Aleppine Jews begin to seek to become protégés of the major European powers. Moreover, there could be dissonance between the vested interests of the Francos, headed by the Picciottos, and the communal good. In such cases, the Picciottos did not refrain from pursuing their own goals to the disservice of the Jewish community as a whole. This attitude played a role in the waning number of Aleppine Jews seeking consular protection from the Picciottos. Moreover, the Jewish consuls had a negative image in the eyes of their contemporaries, both Christian and Muslim. Their low consular status, their failure to cooperate with the other consuls, their self-serving activity, and their imputed corruption contributed to hostility on the part of the Muslim public and on the part of their fellow consuls.[20]

Contacts with European Jewish communities and Syrian Jewish awareness of the ability of European Jewish communities to appeal to their governments to act on behalf of Middle Eastern Jewry were of supreme importance to the Syrian Jewish communities and fostered their westward orientation. Syrian Jews were no longer divorced from events in the wider Jewish world, and concern for their safety and welfare became part of the western European Jewish agenda. The ties initiated with the 1840 Damascus affair were not simply maintained but also widened. From this perspective, Damascus was the corridor via which renewed

19 Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010. pp. 201–225.

20 See Harel, Yaron: The Rise and Fall of the Jewish Consuls in Aleppo. In: Turcica 38 (2006). pp. 233–250.

Jewish solidarity and western Jewish interest in the Jews of the Middle East penetrated the entire Mediterranean basin, bonds strengthened when the Jews of Damascus required European Jewish assistance to escape accusations of involvement in the 1860 massacre of Christians. Although Syrian Jews rarely traveled to the West, a fair number of European Jews visited the Middle Eastern Jewish communities, either for that specific purpose, or as a way station en route to Erez Israel. European Jewish engagement with the Syrian Jewish communities encompassed such spheres as the anti-mission struggle, philanthropic activity, and confrontation of hostile consuls, and the willingness of western European Jews to come to the aid of their Middle Eastern co-religionists endowed them with the status of leaders and heroes in Syrian Jewish eyes. Accordingly, Syrian Jewry drew closer to the emerging spirit of Jewish revival and renewed Jewish solidarity in the wake of the Damascus affair. Among non-Jews, this phenomenon gave rise to a negative image of an international Jewish conspiracy, always prepared to come to the aid of Syrian Jews, rescuing them from every, even justified, complaint. Increasing Alliance involvement in Syria reinforced this perception, with Jews and non-Jews alike viewing this society as the "government of the Jewish people".[21]

This examination of Syrian Jewry shows that it was not stagnant during the period in question. Indeed, until the 1870s, the picture is one of slow, but consistent, progress. The economy flourished, Jewish social status saw some minor, ongoing improvement, and the winds of modernization and enlightenment began to influence sectors of Jewish society. The downturn, which began with the opening of the Suez Canal in 1869 and intensified when the Ottoman Empire declared bankruptcy in 1875, spiraled ever downward with Sultan 'Abd al-Hamīd's suspension of the constitution in 1878, which heralded retrogression with regard to the status of the non-Muslim minorities. Despairing of improvement either in their socio-political status in Syria or in the economic situation, and recognizing the superiority of western culture and the chance of a better future in the New World, the 1880s saw many young Syrian Jews emigrating overseas.

Despite the changes charted in Syrian Jewish society during the 1840 to 1880 period, westernization and modernization were not fully realized in its context. Moreover, because the surrounding Muslim society did not alter its overarching worldview, it was more difficult for Jews to free themselves entirely from traditional perspectives. They could not act in accord with modern criteria when the surrounding society had not yet absorbed this conceptual change. Thus, it was not the Jewish communities in Syria that reaped the fruits of change but rather their new, overseas satellite communities, which were built and flourished on

21 Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010. pp. 235–253.

the ruins of the traditional Jewish communities in their homeland. But here, too, we find an intriguing phenomenon. Despite a high degree of economic integration into the modern world, from the socio-cultural viewpoint, the immigrant communities chose to remain in the old world, voluntarily founding communal frameworks similar to the traditional ones under rabbinic-religious leadership. Unable to break out of the *hārat al-yahūd* and become citizens in Syria, emigration alone made this feasible. Nevertheless, this escape was not accompanied by abandonment of tradition; rather, the Syrian Jewish immigrants chose to re-create the Jewish quarter in their new centers. In addition to the sociological factors that prompt immigrants to seek the warmth of the familiar, there was also a desire on the part of Syrian Jews to preserve the foundations of their old world. The introduction of modern education and other changes, which had begun to detach Syrian Jews from the East, had not yet turned them into citizens of the West. Thus, for years to come, they did not assimilate to their new homelands, but zealously guarded their identity as Damascus or Aleppo Jews living outside Syria.[22]

Emigration from Syria ebbed and flowed, according to circumstances, until 1949, when Syrian Jews became hostages in their land of residence. Only in 1992 did the Syrian regime, under Hafez al-Assad, allow the remnants of the Jewish community to emigrate. Most of its members took this opportunity to leave Syria, bringing the history of the most ancient Jewish Diaspora to a close.[23]

Bibliography

Bornstein-Makovetsky, Lea: A City of Sages and Merchants. The Community of Aleppo (Halab, Aram Tzova) during the Years 1492–1800. Ramat Gan 2012. [in Hebrew].

Fawaz, Leila: An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. London 1994.

Frankel, Jonathan: The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics and the Jews in 1840. Cambridge 1997.

Harel, Yaron: A Spiritual Agitation in the East – The Foundation of a Reform Community in Aleppo in 1862. In: Hebrew Union College Annual. LXIII (1992). pp. 19–35. [in Hebrew].

Harel, Yaron: Conflict and Agreement: Sephardis and Mustarabs in Aleppo. In: Ladinar: Studies in the Literature. Music and the History of the Ladino Speaking Sephardic Jews 1 (1998). pp. 119–138. [in Hebrew].

Harel, Yaron: Jewish-Christian Relations in Aleppo as Background for the Jewish Response to the Events of October 1850. In: International Journal of Middle East Studies 30,1 (1998). pp. 77–96.

22 Harel, Yaron: The Reliance of Syrian Jewish Immigrants to Argentina on the Rabbis of Their Communities of Origin. In: International Journal of Latin American Religions 3 (2019). pp. 390–412.
23 Harel, Yaron: Comment la Syrie et le Liban se sont totalement vidés de leurs Juifs. In: La fin du Judaïsme en terres d'islam. Edited by Shmuel Trigano. Paris 2009. pp. 231–276.

Harel, Yaron: The Controversy over Rabbi Ephraim Laniado's Inheritance of the Rabbinate in Aleppo. In: Jewish History 13/1 (1999). pp. 83–101.
Harel, Yaron: The Rise and Fall of the Jewish Consuls in Aleppo. In: Turcica 38 (2006). pp. 233–250.
Harel, Yaron: In the Wake of the Dreyfus Affair. An Alexandrian Jewish Intellectual Reconsiders His Admiration for France. In: Revue des Etudes Juives 166 (2007). pp. 473–491.
Harel, Yaron: Comment la Syrie et le Liban se sont totalement vidés de leurs Juifs. In: La fin du Judaïsme en terres d'islam. Edited by Shmuel Trigano. Paris 2009. pp. 231–276.
Harel, Yaron: The Date When the Francos of Aleppo Disappeared from the Stage of History. In: Aleppo Studies – The Jews of Aleppo. Their History and Culture. vol 1. Edited by Yaron Harel, Yom Tov Assis and Miriam Frenkel. Jerusalem 2009. pp. 221–244. [in Hebrew].
Harel, Yaron: Fighting Conversion to Christianity. The Syrian Case. In: Jewish Studies Quarterly 17 (2010). pp. 29–43.
Harel, Yaron: Syrian Jewry in Transition 1840–1880. Oxford 2010.
Harel, Yaron: Rabbi Isaac Aboulafia. Leader of the Education Revolution in Damascus 1864–1895. In: International Journal of Jewish Education Research 1 (2013). pp. 5–27.
Harel, Yaron: Intrigue and Revolution. Chief Rabbis in Aleppo. Baghdad, and Damascus 1774–1914. Oxford 2015.
Harel, Yaron: Zionism in Damascus – Ideology and Activity in the Jewish Community at the Beginning of the Twentieth Century. London 2015.
Harel, Yaron: The Unique Case of the Syrian-Jewish Immigrants in Egypt. In: From Catalonia to the Caribbean. The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times – Essays in Honor of Jane S. Gerber. Edited by Federica Francesconi, Stanley Mirvis and Brian Smollett. Leiden 2018. pp. 207–218.
Harel, Yaron: The Reliance of Syrian Jewish Immigrants to Argentina on the Rabbis of Their Communities of Origin. In: International Journal of Latin American Religions 3 (2019). pp. 390–412.
Karpat, Kemal H.: Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893. In: International Journal of Middle and East Studies 9 (1978). pp. 237–274.
Karpat, Kemal H.: Ottoman Population 1830–1914. Demographic and Social Characteristics. Madison 1985.
Rodrigue, Aron: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860–1939. Seattle 1993.
Strauss-Ashtor, Eliyahu: History of the Jews in Egypt and Syria under the Rule of the Mamluks. vols. 1–3. Jerusalem 1944–1970.

Kristina Milz

Zwischen Fremdheit und Faszinosum: die Begegnung des Orientalisten Karl Süßheim mit dem osmanischen Judentum

Er war ein glühender bayerischer Patriot, tiefgläubiger Jude und leidenschaftlicher Orientalist: Der in Vergessenheit geratene Karl Süßheim (1878–1947) hat die Grenzen seiner Zeit herausgefordert wie kaum ein anderer (Abb. 1).[1] Der gebürtige Nürnberger, als Professor in München Lehrer so bekannter Wissenschaftler wie Gershom Scholem und Franz Babinger, konnte 1941 in letzter Minute der Shoah entfliehen und nach Istanbul emigrieren – seine Kontakte aus der Jugend retteten ihm das Leben. Als junger Mann hatte Süßheim lange im Nahen Osten gelebt: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbrachte er mehrere Jahre im Osmanischen Reich. Dabei begegnete der aus einer liberal-jüdischen Familie stammende junge Bayer gefestigten Glaubensgemeinschaften, die ihm aus seinem religiös tendenziell indifferenten Umfeld im Kaiserreich völlig unbekannt waren – Eindrücke, die seine Einstellung zum Glauben vom Kopf auf die Füße stellten. Im Gegensatz zu anderen jüdischen Orientalisten hat Karl Süßheim im „Orient" nie seine Wurzeln gesucht, aber er hat sie gefunden.[2] Sein Tagebuch, das er zu dieser Zeit auf Italienisch und osmanischem Türkisch verfasste[3], gewährt einzigartige Einblicke in die heterogene

1 So auch der Titel von Milz, Kristina: Karl Süßheim Bey (1878–1947). Eine Biografie über Grenzen. Berlin 2022.

2 Ausführlich dazu: Milz, Kristina: Vom „Ungläubigen" zum „großen Gelehrten". Die Bedeutung des Judentums im Leben des Orientalisten Karl Süßheim. In: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 17, 33 (2023). S. 1–14.

3 Süßheim schrieb seine türkischen Einträge in *Yeni Osmanlıca* (Neuosmanisch), das seit den 1850er Jahren gebräuchlich und im Osmanischen Reich zur Hochsprache genormt war. In der Sprache vereinen sich das persische Alphabet und die türkische Grammatik mit einem Wortschatz türkischen, arabischen, persischen, kurdischen und armenischen Ursprungs sowie Einflüssen aus dem Griechischen, Italienischen und Französischen. Für die Abfassung verwendete Süßheim die im Reich übliche Rika-Schrift, die zwar den Schreibfluss erleichtert, allerdings nicht das Lesen. Die Originale von Karl Süßheims Tagebüchern (Tagebuch KS) befinden sich in der African and Middle Eastern Division der Library of Congress in Washington, D. C. (Nachlass rudimentär erschlossen von KM) und in der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Hs. or. 1 135/3–21). Sie liegen in zwei englischsprachigen Editionen vor, vgl. Schmidt, Jan: The Orientalist Karl Süssheim Meets the Young Turk Officer İsma'il Hakkı Bey. Two Unexplored Sources from the Last Decade in the Reign of the Ottoman Sultan Abdulhamid II. Leiden 2008; Flemming, Barbara u. Jan Schmidt: The Diary of Karl Süssheim (1878–1947). Orientalist between Munich and Istanbul. Stuttgart 2002. Die folgend geschilderten Ereignisse im Leben Karl Süßheims stützen sich auf die Angaben in

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-011

osmanische Gesellschaft an der Schwelle zur Moderne – nicht zuletzt in die jüdischen Gemeinden in Konstantinopel und Anatolien (Abb. 2). Was erfahren wir in diesen Quellen über die Lebenswelten des osmanischen Judentums, seine Ausformungen und seine Herausforderungen? Wir sehen es durch die Brille eines bayerischen Juden in seinen Mittzwanzigern, und zunächst gilt es, sich diesen Standort genauer vor Augen zu führen.

Karl Süßheims jüdisch-fränkische Sozialisation

Um das Gefühl der Fremdheit zu verstehen, das Karl Süßheim in der Konfrontation mit seinen osmanischen Glaubensgenossen zunächst verspürte, muss man sich seine fränkische Sozialisation vor Augen halten. Süßheims Eltern gehörten beide der liberalen jüdischen Gemeinde an. Vater Sigmund, aufgewachsen im liberal geprägten Kronach in Oberfranken, heiratete Mitte der 1870er Jahre die 18 Jahre jüngere Clara Morgenstern. Sie stammte aus Fürth, in dessen jüdischer Gemeinde sich ebenfalls die liberale Richtung durchgesetzt hatte.[4] Und auch in Nürnberg, wo das Ehepaar sich niederließ, dominierte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft „eine grundsätzlich religiös-liberale Haltung […], die der politischen und kulturellen Gegenwart aufgeschlossen gegenüberstand“[5]. Der örtliche Rabbiner Max Freudenthal beschrieb seine Gemeinde als „eine junge und darum in ihrem Gefüge, in ihren Einrichtungen, in ihren inneren Strebungen und äußeren Beziehungen ganz moderne“[6]. Was bedeutete es zu dieser Zeit konkret, in dieses Umfeld hineingeboren zu werden?

Die fränkisch-jüdische Stadtbevölkerung war überwiegend im Groß- und Einzelhandel tätig. In Nürnberg war der Hopfenhandel (eine jüdisch dominierte und daher mit antisemitischen Stereotypen belegte Branche), der auch den Wohlstand der Süßheims generierte, weltweit führend. Auch Ärzte und Juristen bildeten eine bedeutende Gruppe der jüdischen Oberschicht, daneben gab es aber sowohl eine mittlere wie auch eine untere Einkommensschicht. Der größte Teil der Juden, die seit 1850 nach Nürnberg gekommen waren, war nicht eben wohlhabend, sondern

diesen Editionen und meiner 2022 erschienenen Biografie (s. Anm. 1); die Tagebucheinträge werden hier nach der deutschen Übersetzung des Originals bei Milz, Süßheim, zitiert.

4 Vgl. Ohm, Barbara: Geschichte der Juden in Fürth. [Fürth] 2014 (Fürther Beiträge zur Geschichts- und Heimatkunde 11). S. 154–167.

5 Schmidt, Alexander: „Eine ganz moderne Gemeinde …“ Zur Geschichte der Nürnberger Juden vor 1933. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 181–198, hier S. 187.

6 Freudenthal, Max: Die israelitische Kultusgemeinde Nürnberg 1874–1924. Nürnberg 1925. S. 1.

auf Arbeitsuche, auch wenn in der Stadt kolportierte antisemitische Vorurteile das Gegenteil besagten. Das Verhältnis der Jüdinnen und Juden in Karl Süßheims fränkischer Heimat zur nicht-jüdischen Bevölkerung wird bei dem amerikanischen Historiker Steven M. Lowenstein, einem Sohn jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland, wie folgt beschrieben: „Juden gehörten zu denselben Schützenvereinen wie Nichtjuden, sie waren Mitglied in denselben Veteranen- und Gesangsvereinen. Sie engagierten sich in der Freiwilligen Feuerwehr der einzelnen Orte und waren seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im dörflichen Gemeinderat vertreten. Sie saßen häufig mit den Christen […] im Wirtshaus zusammen, tranken Bier und spielten Karten […].“[7] Lowenstein räumt aber ein, dass „es ebenso Belege für gegenseitiges Misstrauen, soziale Separierung und anti-jüdische Feindschaft“ gebe. Er zitiert in diesem Zusammenhang die Ergebnisse einer Studie zu Mittelfranken[8], wo auch die Familie Süßheim lebte: Von hierher kamen im 19. Jahrhundert 113 Petitionen aus der Bevölkerung, die gegen die Gleichstellung der jüdischen Minderheit gerichtet waren.[9] Die vorsichtige, auch gesellschaftliche Emanzipation der jüdischen Deutschen und die ihnen gespiegelte Feindseligkeit: Sie existierten neben- und sie entwickelten sich miteinander.

In diesem Klima aus latenter Judenfeindschaft, interreligiöser Annäherung und jüdischer Selbstbehauptung also wuchs Karl Süßheim auf – und musste dabei ein eigenes Verhältnis zu Judentum und „Deutschtum“ entwickeln. Als Vorbild diente ihm zunächst einmal sein Vater, der geradezu als Paradebeispiel des „assimilierten“ bürgerlichen Stadtjuden gelten kann, doch mit seinen Überzeugungen gehörte Sigmund Süßheim klar zu einer gewissermaßen gesättigten Schicht und Generation deutscher Jüdinnen und Juden, gegen die ihre Kinder oftmals mit neuen und eigenen Identifikationsmustern aufbegehrten, wobei auch radikal alternative Lebensmodelle eine große Rolle spielten.[10] Er war 1836 im oberfränkischen Kronach geboren worden, als Spross einer langen Linie von Einzelhändlern. 1870 ließ sich Sigmund Süßheim in Nürnberg als Hopfenhändler nieder und verzeichnete mit seiner Arbeit großen Erfolg. Wie genau er mit seiner Ehefrau zusammenfand, ist

7 Hier und folgend: Lowenstein, Steven M.: Alltag und Tradition: Eine fränkisch-jüdische Geographie. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 5–24, hier S. 19.

8 Harris, James F.: The People Speak. Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth-Century Bavaria. Ann Arbor 1994.

9 Vgl. Lowenstein, Alltag, S. 19 f.

10 Vgl. Brenner, Michael: Der lange Schatten der Revolution. Juden und Antisemiten in Hitlers München. 1918–1923. Berlin 2019. S. 75 u. S. 88 f. sowie Brenner, Michael: A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict around Judaism. In: Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought 42/3 (1993). S. 349–361.

nicht bekannt, doch wir müssen nicht daran zweifeln, dass es sich zeittypisch um ein familiäres Arrangement handelte. Seine Frau Clara entstammte einer hoch angesehenen Familie: Sie war die Tochter des Politikers und Juristen David Morgenstern, der als erster jüdischer Landtagsabgeordneter Bayerns die Emanzipation der Minderheit verfocht und sich für die Abschaffung des judenfeindlichen „Matrikelparagraphen“ in Bayern einsetzte.[11] Seiner jüdischen Gemeinde war er verbunden: Als in Fürth die Stelle des Geschäftsführers der Israelitischen Kultusgemeinde ausgeschrieben wurde, bewarb er sich darauf. Karl Süßheim war vier Jahre alt, als sein berühmter Großvater starb; Großmutter Regina (geb. Adlerstein) aber lebte bis 1907 und hielt die Erinnerung aufrecht. Süßheims Mutter Clara war von 15 Kindern die jüngste Tochter der sehr wohlhabenden Familie Morgenstern: Zwei ihrer Brüder wurden 1914 ins bayerische „Jahrbuch der Millionäre“ aufgenommen[12]; sie selbst war wie andere Familienmitglieder eine leidenschaftliche Kunstsammlerin. Karl Süßheim, der sich nach dem Abitur am humanistischen Gymnasium gegen den Willen seines Vaters für ein klassisches Studium der deutschen Geschichte entschied, wuchs also in einem überaus privilegierten Haushalt auf.

Die Süßheims waren im Deutschen Kaiserreich angekommen. Mitglieder der Familie gestalteten die Entwicklung des Landes, insbesondere der bayerischen Heimat, mit: politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich. Die antisemitisch gefärbte öffentliche Debatte um das Judentum und den „jüdischen Charakter“ allerdings betrachtete den Glauben zunehmend als „Rassenmerkmal“. Der Begriff „jüdisch“ säkularisierte sich und wurde – nicht nur von Antisemiten, sondern auch von jüdischen Gruppen wie den Zionisten – zunehmend als ethnische Zuschreibung verstanden. Für die Süßheims aber war ihr Jüdisch-Sein kein Widerspruch dazu, sich als Teil des deutschen Volkes zu sehen und gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Dieses Verständnis teilte der junge Karl offenbar von ganzem Herzen. Den ersten Hinweis auf seine eigene Verortung im Judentum liefert Süßheim uns in dem Lebenslauf, der seiner Dissertationsschrift – einer Arbeit zur fränkischen Geschichte – beigefügt ist: Er bezeichnete sich darin nicht als jüdisch, sondern begann seine Ausführungen mit den Worten „Ich, Karl Süßheim, israelitischen Glaubens“[13]. Das Attribut „israelitisch“ verwies im Gegensatz zu „jüdisch“ nach wie vor ausschließlich auf das Glaubensbekenntnis – viele Vereine umgingen eine be-

11 Vgl. Schmidt, Gemeinde, S. 185. Der Paragraf war Teil des „Judenedikts“ von 1813 im Königreich Bayern, dem Franken 1806 eingegliedert worden war. In ihm wurde die zugelassene Zahl jüdischer Familien an jedem Ort festgelegt.

12 Vgl. Martin, Rudolf: Jahrbuch des Vermögens und des Einkommens der Millionäre in Bayern. Berlin 1914. S. 95.

13 Süßheim, Karl: Preussische Annexionsbestrebungen in Franken 1791–1797, ein Beitrag zur Biographie Hardenbergs. Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin 1902 (Inaugural-Dissertation). S. 36.

fürchtete ethnische Konnotation, indem sie sich als „israelitisch“ bezeichneten.[14] Die auch von Karl Süßheim gewählte Bezeichnung war semantisch also unmissverständlich religiös konnotiert, doch welche Rolle spielte der Glaube für ihn?

Viele deutsche Jüdinnen und Juden hatten entsprechend den allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierungstendenzen ein eher leidenschaftsloses Verhältnis zum Glauben entwickelt: Die Religion wurde in weiten Teilen der jüdisch-bürgerlichen Gesellschaft als überlieferte Tradition gelebt, die im Alltag mal mehr, mal weniger Beachtung fand, anderen Lebensbereichen untergeordnet und nicht zwingend als zentraler Bestandteil der eigenen Identität angesehen wurde. Karl Süßheims Familie gehörte zudem der gehobenen Mittelschicht an, in der sich religiöse Indifferenz besonders stark ausgebreitet hatte. Franken war zwar eine Region, in der die jüdische Bevölkerung verhältnismäßig konservativ mit den religiösen Traditionen umging[15], dies galt aber weniger für das städtische Bürgertum. Das bürgerliche Leben der jüdischen Familien unterschied sich hier kaum vom Alltag der Christen, und so war es auch bei den Süßheims. Wir dürfen uns die Ausübung der Religion in ihrem Hause ähnlich wie bei anderen liberalen Familien der Kaiserzeit vorstellen: An den hohen Feiertagen besuchte man durchaus den Gottesdienst in der Synagoge und die wichtigsten jüdischen Feste wurden gefeiert, doch am Sabbat-Abend verweigerte man sich längst nicht mehr gesellschaftlichen Vergnügungen.[16] Christliche Feste wie Weihnachten wurden ganz selbstverständlich ebenfalls gefeiert: Süßheims Schwester Paula berichtete der Mutter einmal ausführlich über ihre Vorbereitungen für den Heiligen Abend, zu dem sie eine „Gans nach Hause geschleppt“[17] habe, und in Karl Süßheims Briefen an seine Mutter sind Weihnachtsgeschenke ein wiederkehrendes Motiv.

Wie weit die jüdischen Traditionen in den Hintergrund rücken durften, war allerdings nicht nur individuelle Verhandlungsmasse. Religiöse Einstellungen führten in der Familie häufiger zu heftigen Diskussionen. Max Süßheim, der es zu seinen Lebzeiten als Anwalt und Politiker zu einiger Bekanntheit bringen sollte,

---

14 So beispielsweise der Israelitisch-humanitäre Frauenverein, vgl. Gehring, Magdalena: Moderne jüdische Sozialarbeit. Der Israelitisch-humanitäre Frauenverein. In: Hamburger Schlüsseldokumente zur deutsch-jüdischen Geschichte (22.09.2016), http://juedische-geschichte-online.net/beitrag/jgo:article-121 (27.12.2022).

15 Vgl. Lowenstein, Alltag, S. 19.

16 Vgl. die Beschreibung bei Berthold-Hilpert, Monika: Die Ortenaus. Eine fränkisch-jüdische Familiengeschichte der Emanzipationszeit. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 157–167, hier S. 161.

17 Paula Süßheim an Clara Süßheim, 22.12. [o.J.]. In: Privatnachlass Karl Süßheim, Lisa R. D’Angelo (Chicago).

heute aber wie sein Bruder Karl weitgehend vergessen ist[18], und Vater Sigmund, aber auch die jüngere Schwester Paula pflegten zum Unbehagen der Mutter ein eher lockeres Verhältnis zur Religion und zunächst unterschied sich der junge Karl hier nicht. Bernhard Ziemlich, der Rabbiner der liberalen Gemeinde, mit dem die Süßheim-Kinder aufgewachsen waren, galt als vergleichsweise konservativ: Er engagierte sich beispielsweise mit Erfolg für einen jüdischen Religionsunterricht an den staatlichen Schulen Nürnbergs, in dem auch Hebräisch gelehrt wurde.[19] Auch Karl Süßheim hatte eine solche Schule besucht, das Hebräische dort aber nicht wirklich gelernt, was sicherlich nicht an seinem fehlenden Gefühl für Sprachen lag. Der örtliche Rabbiner scheint ihn jedenfalls nicht sonderlich geprägt zu haben, denn für den jungen Süßheim spielte der Glaube lange keine große Rolle. Dies erfahren wir aus dem ersten überlieferten Band seines Tagebuchs, der uns nach Konstantinopel führt, wo der Mittzwanziger an allen Ecken und Enden mit Glaubensvorstellungen konfrontiert wird.

Ein jüdischer Bayer in der Welt des Islam

Wie kam es dazu, dass Karl Süßheim, der wie erwähnt zur fränkischen Geschichte promoviert hatte, zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Osmanische Reich aufbrach? Als Student hatte er schon früh neben seinen Kursen zur deutschen Geschichte auch Vorlesungen zum Beispiel bei Otto Schrader in Jena besucht, einem Indogermanisten, in dessen Gebiet auch Farsi und Armenisch fielen, wie auch bei dessen Kollegen Karl Vollers, der Professor für orientalische Sprachen geworden war, nachdem er ein Jahrzehnt die ägyptische Nationalbibliothek in Kairo geleitet hatte. Das orientalistische Fach faszinierte Süßheim zunehmend und in seinen Semestern in Berlin führte er dann geradezu ein Doppelleben: Neben seinen Studien an der Universität war er auch Schüler des Seminars für Orientalische Sprachen, einer außeruniversitären Einrichtung, die insbesondere Botschaftspersonal und Dolmetscher für den auswärtigen Dienst hervorbrachte und daher großen Wert auf den Gebrauch der Alltagssprachen legte. Hier begann Süßheim, Türkisch, Arabisch und Persisch zu lernen, und kam erstmals in Kontakt mit Studenten aus dem Osmanischen Reich, mit denen er Sprachtandems bildete. Aus dieser Begegnung mit dem „lebendigen Orient“ erwuchs ein so großes Interesse am Nahen Osten, dass Süßheim bald mit dem Gedanken spielte, seine Expertise vor Ort auszubauen, wie

18 Zu ihm vgl. Milz, Kristina: Genese eines Feindbilds. Der jüdische Sozialdemokrat Max Süßheim und seine Gegner. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 4 (2023). S. 669–705.

19 Vgl. Schmidt, Gemeinde, S. 190 u. Freudenthal, Kultusgemeinde, S. 19 f.



Abb. 1: Karl Süßheim. Privatnachlass Karl Süßheim. Mit freundlicher Genehmigung von Margot Suesheim (New York) und Familie.

es in dieser Zeit des „nutzbaren" Wissens im Zeichen des Imperialismus immer stärker gefordert war. Welche Richtung genau seine Karriere einschlagen sollte, wusste Süßheim zu diesem Zeitpunkt noch nicht – er hoffte aber, dass die Auslandserfahrung ihm seinen Pfad weisen würde. Nach schwierigen Auseinandersetzungen mit seinen Eltern zog Süßheim nach der abgeschlossenen Promotion – in der, zumindest vergleichsweise, sicheren Geschichtswissenschaft – in die Hauptstadt des Osmanischen Reichs.

Über den Beginn seines Aufenthalts im Spätsommer 1902 ist wenig bekannt, denn Süßheims allererstes Tagebuch, das er in dieser Zeit geschrieben haben muss,

ist nach wie vor verschollen.[20] Wir wissen, dass der junge Bayer im Viertel Pera lebte, dem wohlhabendsten von ganz Konstantinopel: Entlang der Grande Rue – heute unter dem Namen İstiklal Caddesi nach wie vor die bekannteste Straße der Stadt – fanden sich die Botschaften der meisten wichtigen Staaten der Welt: „In unmittelbarer Nachbarschaft des [Hotels] Pera Palace teilten sich amerikanische Diplomaten die Straße mit Besuchern des YMCA-Wohnheims und diverser legaler Bordelle", schreibt der Washingtoner Historiker Charles King in seinem Porträt des berühmten Hotels –, „und wenige Ecken weiter beköstigten britische, russische und deutsche Diplomaten türkische Staatsbeamte in blattgoldgeschmückten Restaurants und schummrigen Clubs"[21]. Zusammen mit einem deutschen Ingenieur namens Müller, der mit einer französisch-griechischen Frau verheiratet war, wohnte Karl Süßheim hier in einer Pension, die von einer deutschen Christin geführt wurde. Seine ersten überlieferten Zeilen aus Konstantinopel stammen aus dem Dezember 1902, einige Monate nach seiner Ankunft, und sind an seine Eltern gerichtet. In dem Brief berichtete Süßheim ausführlich über einen Feiertag:

> Vergangenen Montag war der Jahrestag der Flucht Muhammads von Mekka nach Medina, ein Ereignis, das als Datum der Begründung des Islams gilt. Der Sultan als oberstes religiöses Haupt der Muhammedaner[22], zieht an jenem Tage von altersher in feierlicher Prozession zu der Schatzkammer, in welcher einige Reliquien des Propheten aufbewahrt werden […]. Der Weg von dem weit entfernten Jildispalais bis zur Schatzkammer, die in dem alten, nahe bei meiner Wohnung befindlichen Schlosse untergebracht ist, ist mit einer dichten Lage Sand bestreut […]. Die muhammedanischen Häuser u. Gebäude, deren Besitzer auf muhammedanische Kunden Wert legen (Geschäfte, Wirtshäuser, Cafés), sind mit kleinen roten, auch grünen Fahnen geschmückt. […] Nachdem der Sultan den heiligen Rock geküßt hat, werden zu gleichem Zwecke einige Beamte vorgelassen, voran der Großwesir als höchste Person nach dem Sultan. Zu dem Küssen berechtigt nur eine besondere Einladung aus dem Palast. Unterdessen kommen aus dem Jildis[-Palast, KM] in schier endloser Reihe die Wagen mit den Damen des Harems angefahren, vielfach tiefverschleiert, die höchst schlanken Damen mit einer teils zivilen, teils militärischen Eskorte in Gala von 2–6 Mann. Sie küssen einen zweiten Rock in einem anderen Teile der Schatzkammer, deshalb weil dem muhammedanischen Brauche gemäß Männer u. Frauen außerhalb des Hauses nicht mit einander in Berührung kommen dürfen.[23]

20 Zum Erhalt der einzelnen Bände vgl. Milz, Süßheim, S. 726.

21 King, Charles: Mitternacht im Pera Palace. Die Geburt des modernen Istanbul. Berlin 2015. S. 10.

22 Abdülhamid II. (1842–1918) war osmanischer Sultan (1876–1909), womit auch das Kalifat über die gesamte islamische Welt beansprucht wurde.

23 Karl Süßheim an Clara und Sigmund Süßheim, Konstant[inopel], Quartier Demir Kapou, Maison Kalliopi, 21. 12. 1902. In: Privatnachlass Karl Süßheim, Lisa R. D'Angelo (Chicago).

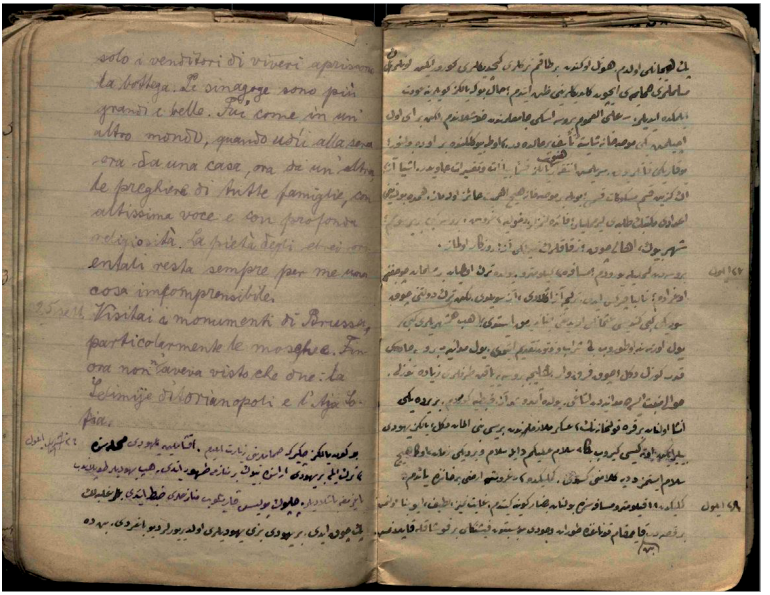


Abb. 2: Das Tagebuch. Nachlass Karl Süßheim, mit freundlicher Genehmigung der Library of Congress, Washington, D. C.

„Mehr als ein halbes Jahrtausend lang hatte das Abendland seine Vorstellungen von der islamischen Welt aus der Begegnung mit Istanbul bezogen“[24], schreibt King. So auch Karl Süßheim, dessen Zeilen die Neugier auf die islamisch geprägte Kultur in seinem neuen Wohnort deutlich anzumerken ist. Allerdings umgab er sich in Konstantinopel mit Menschen unterschiedlichster Religionen und ethnischer Zugehörigkeit: Süßheims Tagebuch lässt ein faszinierendes Bild der multikulturellen osmanischen Gesellschaft dieser Zeit hervortreten. Da auch in der deutschen Auslandsgemeinde Antisemitismus verbreitet war[25], freundete Süßheim sich insbesondere mit einheimischen Juden an, so etwa mit seinem Sprachlehrer namens Jak (der genaue Name wird im Tagebuch nicht erwähnt). Nicht zuletzt ihm hatte er es zu verdanken, dass er das Osmanisch-Türkische bald so gut beherrschte, dass er sogar sein Tagebuch in der Sprache verfasste. Mit Jak hielt er aber noch lange nach der Beendigung des Unterrichts Kontakt.

Eine besonders wichtige Bezugsperson während seines gesamten Aufenthalts im Osmanischen Reich war der etwas jüngere Anwalt und Beamte Zekeriya Maz-

24 King, Mitternacht, S. 13.
25 Vgl. Milz, Süßheim, S. 93.

lum, mit dem er oft ausging – auch er ein Jude.[26] Im Juni 1904 begleitete er den jungen Mann im Stadtteil Kuzguncuk auf der asiatischen Seite Konstantinopels zu einer Schule, die zur Alliance Israélite Universelle (AIU) gehörte. Die Organisation war 1860 in Frankreich zur Bekämpfung von Judenfeindschaft in aller Welt gegründet worden – als Reaktion auf die sogenannte Damaskusaffäre, wie die Ritualmordbeschuldigung gegen Damaszener Juden mit darauf folgenden antisemitischen Ausschreitungen im Jahr 1840 bezeichnet wird.[27] Auch die Zwangstaufe eines jüdischen Kindes namens Edgardo Mortara in Italien im Jahr 1858 hatte internationale Aufmerksamkeit erregt und eine organisierte Abwehr des Antisemitismus angestoßen.[28] Die AIU betrieb inzwischen insbesondere in muslimisch geprägten Ländern Schulen, die vor allem die dort ansässige jüdische Jugend europäisch bilden sollten, in denen aber auch nichtjüdische Lernende willkommen waren.[29] Beim Besuch der Schule, die sich der Aufklärung über den Antisemitismus verschrieben hatte und in diesem Zusammenhang auf die heilsame Wirkung moderner Bildung setzte, wurde Karl Süßheim dem Direktor vorgestellt. Der jüdische Araber aus Bagdad bot ihm Hebräisch-Unterricht an, „nicht, um mich zum Glauben zu bringen“, betonte Süßheim, „sondern weil ich Orientalist bin“[30].

Auch mit dem 19-jährigen Selim Harari, einem Jura-Studenten aus Jaffa, pflegte Süßheim eine Weile eine enge Freundschaft. Im Sommer 1904 traf er auch dessen Verwandte – Juden aus Aleppo –, darunter Selims Schwager. „Er hielt mir leidenschaftliche Reden über die Bedeutung des Hebräischen für unsere Religion“, schrieb Süßheim über den Mann, aber: „Da ich nicht [einmal] […] weiß, ob ich beschnitten bin, sagen sie, dass nichts von der Religion in mir übriggeblieben ist“[31]. So weit ging die religiöse Indifferenz des jungen Süßheim also: Er wusste nicht einmal, dass er gemäß der jüdischen Tradition den Bund mit Gott eingegangen war (was aber natürlich der Fall war[32]). Das Thema begleitete ihn länger. Bei einem

26 Sein Glaube wird im Tagebuch an keiner Stelle explizit erwähnt, es wird aber aus dem Kontext klar ersichtlich, vgl. Schmidt, Orientalist, S. 45; Flemming/Schmidt, Diary, S. 11.

27 Vgl. Frankel, Jonathan: The Damascus Affair. Ritual Murder, Politics, and the Jews in 1840. Cambridge 1997 u. Florence, Ronald: Blood Libel. The Damascus Affair of 1840. Madison 2004.

28 Vgl. Kertzer, David I.: „Mortara-Affäre“, In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 4. Stuttgart/Weimar 2013. S. 243–246.

29 Zum deutschen Zweig der Organisation vgl. Sommer, Annette: Weltbürgerliche Utopie. Die Alliance Israélite Universelle in Deutschland 1860–1914. In: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut an der Universität Duisburg-Essen 18/1 (2015). S. 10.

30 Tagebuch KS, 26.06.1904; Milz, Süßheim, S. 68.

31 Tagebuch KS, 24.07.1904; Milz, Süßheim, S. 66.

32 Das geht aus der entsetzten Reaktion seiner Mutter Clara, als ihr erster Enkel nicht beschnitten werden sollte, zweifelsfrei hervor, vgl. Milz, Süßheim, S. 66.

Ausflug zu den Prinzeninseln im Marmara-Meer zwei Jahre später traf Süßheim zwei jüdische Studenten, mit denen er sich auch über Religion austauschte: „Wir wanderten umher und waren so zufrieden miteinander, daß wir unsere Bettwäsche auf türkische Weise verteilten und alle in einem Zimmer schliefen, obwohl es [in der Villa] viele Zimmer gab", schrieb er danach, und: „Sie hätten es sehr gerne, wenn ich beschnitten würde"[33]. Süßheim wusste also immer noch nicht, dass er längst beschnitten war – es scheint ihm nicht sonderlich wichtig gewesen zu sein, denn es hätte wohl Mittel und Wege gegeben, es zwischenzeitlich herauszufinden. Auf das Drängen jüdischer Bekannter, sich mit seiner Religion auseinanderzusetzen, ging Süßheim aber ohnehin nicht ein. Als Teil der Gemeinschaft wurde er dessen ungeachtet akzeptiert – nicht nur von den Hauptstadtjuden.

Abgesehen von Kurztrips verließ Süßheim in diesen Jahren Konstantinopel nur einmal: für eine ausgedehnte Wandertour im Nordwesten Anatoliens im September 1904. Fasziniert beschrieb er seine Begegnungen in den Städten und Dörfern, die er dabei kennenlernte: eine längst versunkene Welt, die durch Süßheims Beschreibungen äußerst lebendig wird. Seine mehrwöchige Reise begann in Mudanya, wo er zufällig sogleich auf den örtlichen Rabbiner traf. Am nächsten Tag führte dieser den jungen Deutschen in die kleine Synagoge, in der sich etwa zwanzig Menschen zum Gebet versammelt hatten. „Von da an war ich viel mit meinen Glaubensgenossen zusammen", schrieb Süßheim: „[W]ir sprachen über meine Ungläubigkeit, die ohne Zweifel verschwinden würde, sobald ich das Hebräische gelernt hätte. Sie wollen mich für Yom Kippur dabehalten – tausendmal diesen Wunsch äußernd. Da ich mit dem Aufenthalt auf dem Land sehr zufrieden bin, bin ich bereit dazu."[34] Karl Süßheim verbarg seinen fehlenden Bezug zum jüdischen Glauben gegenüber den osmanischen Juden nicht, doch seine Neugier war geweckt. Den höchsten jüdischen Feiertag, das Versöhnungsfest, das als strenger Ruhe- und Fasttag begangen wird, verbrachte er in Mudanya mit seinen neuen Bekannten: Er besuchte die Synagoge, hob die Torah und spendete der Gemeinde eine ordentliche Summe. Da er nach dem Fest nichts „Unreines" essen sollte, nahm er schließlich auch die Einladung in das Haus des Rabbiners an. Es interessierte ihn und wurde ihm doch zu viel; am darauffolgenden Shabbat – es war Sukkot, das Laubhüttenfest, zu dem Strenggläubige ihre Mahlzeiten eine Woche lang in provisorischen Behausungen einnehmen, die an den Auszug aus Ägypten erinnern sollen[35] – „floh" Süßheim geradezu aus der Stadt, da der Rabbiner ihn sonst wieder den ganzen Tag in Beschlag genommen hätte, wie er seinem Tagebuch anvertraute. Sechs Stunden lief er zu Fuß

33 Tagebuch KS, 17.08.1906; Milz, Süßheim, S. 66.

34 Tagebuch KS, 14.09.1904; Milz, Süßheim, S. 68.

35 Auch die orthodoxen Juden in München feierten das Fest auf diese Weise, vgl. dazu Brenner, Schatten, S. 255.

die dreißig Kilometer von Mudanya nach Bursa, wo er in einem jüdisch geführten Hotel unterkam. Da er sich wegen des Festtags verpflichtet fühlte, in die Synagoge zu gehen, hielt er sich auch hier insbesondere im jüdischen Viertel auf, und der Nürnberger war fasziniert von der Szenerie, die er dort vorfand:

> Ich habe noch nie ein Ghetto gesehen. Es war seltsam für mich, jetzt im Stadtteil Kuruçeşme zu leben. Alle [hier] sind Juden: Bäcker, Metzger, etc. An Feiertagen haben nur Lebensmittelhändler den Laden geöffnet. Die Synagogen sind größer und schöner. Ich war wie in einer anderen Welt, als ich am Abend, erst aus einem Haus, dann aus einem anderen, die Gebete aller Familien hörte, lautstark und mit tief empfundener Religiosität. Die Frömmigkeit der orientalischen Juden wird mir immer unbegreiflich bleiben.[36]

In gewisser Hinsicht fühlte Karl Süßheim sich verbunden, andererseits war ihm das nahöstliche Judentum völlig fremd – hier wird besonders deutlich, dass er sich selbst nicht als Teil des von Orientalisten lange gepflegten Bildes eines „jüdisch-muslimischen Semitentums“ fühlte.[37] Mit der Emanzipation der europäischen jüdischen Gemeinschaft aber war diese Vorstellung zunehmend im Begriff, sich in zwei stereotype antagonistische Figuren zu spalten: Der assimilierte europäische Jude stand nun dem rückständigen arabischen Muslim gegenüber, und der Jude im Nahen Osten verharrte zwangsläufig als ambivalente Gestalt im Dazwischen. So empfand es wohl auch der junge Süßheim.

In Bursa wurde er schließlich auch Augenzeuge einer Hetzjagd dreier Türken auf einen Juden:

> Die Juden kamen alle zusammen und begannen zu schreien. Die Polizei griff schnell ein und verhaftete die Streitenden. Die Menge war ziemlich groß. Ein Jude schrie: „Sie bringen uns Juden um.“ Ich wurde sehr nervös. Als ich eine Gruppe Türken am Hotel vorbeigehen sah, dachte ich, sie seien zu ihrem Schutz gekommen, aber sie waren nur auf dem Heimweg in ihre Dörfer.[38]

Bei aller Fremdheit: Die Konfrontation mit Antisemiten und die Furcht vor Ausschreitungen teilte Karl Süßheim mit seinen Glaubensgenossen im Osmanischen Reich.

---

36 Tagebuch KS, 24.09.1904; Milz, Süßheim, S. 69.

37 Hier und folgend vgl. Shohat, Ella u. Robert Stam: Afterword: Thinking about Unthinking. Twenty Years After. In: Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media. Hrsg. von Ella Shohat u. Robert Stam. New York 2014. S. 363–436, hier S. 375.

38 Tagebuch KS, 26.09.1904; Milz, Süßheim, S. 69.

Vertraute Ressentiments in der Fremde

Karl Süßheim war dem deutschen Antisemitismus zwar vorerst entkommen, doch auch im Osmanischen Reich war Judenfeindschaft kein Fremdwort. Die Ritualmordlegende hatte auch hier wiederholt zu Pogromen geführt.[39] Das Verschwörungsnarrativ über die Kinder mordenden Juden war offenbar auch in Konstantinopel weitverbreitet. Süßheim stellte dies beispielsweise im Gespräch mit seinem albanischstämmigen Arabisch-Lehrer Debreli Hüseyin (im Tagebuch zunächst „Hussein" genannt[40]) fest – ohnehin ein schwieriger Charakter:

> Hussein erzählt mir, dass die Juden islamisches Blut für ihr Passah verwenden, und als ich das als verleumderisch bezeichne, fügt er hinzu, dass es zu ihren Geheimnissen gehöre, aber dass er es von einem von ihnen gehört habe; das ist natürlich eine Lüge, wie er es immer macht, wenn er Verteidigung sucht. Es war vielleicht das erste Mal, dass ich heftig geworden bin, und in der Tat war ich sehr aufgebracht. Hussein will mich auch glauben machen, dass die Polizei im vergangenen Jahr herausgefunden hat, dass ein Jude einen muslimischen Jungen gekauft hat, um ihn ausbluten zu lassen.[41]

Ursprünglich war die Ritualmordbeschuldigung ein Motiv der christlich-religiös fundierten Judenfeindschaft. Karl Süßheim hatte auch im Osmanischen Reich immer wieder mit Christen zu tun, deren Missionierungseifer ihm suspekt war; oftmals waren sie vom antisemitischen Protestantismus in seiner Heimat beeinflusst. Süßheim schilderte eine bezeichnende Szene im bulgarischen Filibe, wo er auf einen ehemaligen osmanischen Staatsbürger und Muslim traf, der inzwischen die bulgarische Nationalität angenommen und sich als protestantischer Missionar die Bekehrung der Türken zur Aufgabe gemacht hatte: „Wenn jemand an die Tür klopft, sagt er auf Deutsch: ‚Bitte kommen Sie herein'", schrieb Süßheim, „in seinem Zimmer war ein deutscher Kalender, gedruckt von einer Zeitung, die von einem der fanatischsten deutschen Protestanten, [Adolf] Stoecker[42], gegründet wurde, und die Zeitung Berliner Tageblatt"[43]. Den Namen des Missionars nannte Süßheim im Tagebuch nicht – es ist jedoch naheliegend, in seiner Beschreibung den Mann zu er-

---

39 Vom 15. bis zum 19. Jahrhundert sind etwa achtzig Fälle mithilfe von Quellenmaterial direkt belegbar, die Dunkelziffer muss demnach deutlich höher sein, vgl. Barnai, Jacob: „Blood Libels" in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries. In: Antisemitism Through the Ages. Hrsg. von Shmuel Almog. Oxford u. a. 1988 (Studies in Antisemitism Series). S. 189–194, hier S. 189.
40 Im ersten, auf Italienisch verfassten Teil.
41 Tagebuch KS, 12.11.1903; Milz, Süßheim, S. 67.
42 1878 gründete der Berliner Hofprediger die Christlich-Soziale Arbeiterpartei, die der zersplitterten antisemitischen Bewegung erstmals eine politische Heimat geben wollte.
43 Hier und folgend: Tagebuch KS, 27.03.1908; Milz, Süßheim, S. 70.

kennen, der als Muslim Mehmed Şükri in Erzurum geboren und nach seiner Konversion zum Christentum den armenischen Namen Avetaranian – „Sohn des Evangeliums“ – sowie den Rufnamen Johannes angenommen hatte.[44] Seine autobiografische „Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde“ von 1905 war eine wichtige Schrift der Deutschen Orient-Mission (DOM) von Johannes Lepsius und ist in zahlreichen Auflagen[45] erschienen. Als Süßheim den Missionar traf, war Johannes Avetaranian für die DOM tätig[46] und lebte in Filibe; Süßheim notierte, dass der Mann die „Berliner Mission“ darum bat, seine Ausgaben zu decken.

Doch nicht nur missionierende Christen, auch politische, insbesondere armenisch-separatistische Strömungen verurteilte Süßheim. Viele religiöse und ethnische Minderheiten des Osmanischen Reichs strebten mittlerweile nach politischer Autonomie oder sogar Unabhängigkeit – mit Ausnahme der meisten Jüdinnen und Juden, weshalb diese in Regierungskreisen wie auch in der muslimischen Mehrheitsgesellschaft grundsätzlich einen besseren Ruf genossen. Das galt aber freilich nicht für Zionisten: Während 1880 noch lediglich 25.000 Jüdinnen und Juden auf dem Gebiet Palästina gelebt hatten, sollte sich ihre Zahl bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs vervierfachen, insbesondere durch innerosmanische jüdische Migration, aber auch durch den Zuzug von Verfolgten aus dem russischen Zarenreich.[47] Dass das Ziel der Zionisten, auf osmanischem Boden einen jüdischen Staat zu gründen, den Interessen des Sultans diametral widersprach, liegt auf der Hand. Im Dezember 1900 erließ Konstantinopel verschärfte Einwanderungsbeschränkungen. Bereits 1891 hatte die Regierung Abdülhamids II. ein Rundschreiben an die Botschaften der europäischen Großmächte geschickt: „[A]us der Anhäufung von israelitischen Einwanderern“ würden sich Gefahren „für die öffentliche Gesund-

44 Vgl. z. B. die Lebensbeschreibung bei Avetaranian, John: A Muslim Who Became a Christian. The Story of John Avetaranian (born Muhammed Shükri Efendi). 1861–1919. An Autobiography Completed after His Death by Richard Schäfer and Translated from the German by John Bechard. Hertford 2002.

45 Eine später besonders verbreitete Ausgabe entstammte der Missionshandlung und war nach Avetaranians Tod von Richard Schäfer ergänzt worden, vgl. Awetaranian, Johannes: Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian von ihm selbst erzählt. Potsdam 1930.

46 Vgl. Goltz, Gabriel: Von Potsdam nach Plovdiv. Die Islam-Mission als Aufgabe der Deutschen Orient-Mission. In: Johannes Lepsius – Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte. Hrsg. von Rolf Hosfeld. Göttingen 2013. S. 227–247.

47 Vgl. Quataert, Donald: The Age of Reforms, 1812–1914. In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914. Hrsg. von Halil İnalcik u. Donald Quataert. Cambridge 1994. S. 759–943, hier S. 794.

heit“ ergeben; die Osmanen forderten daher „als prophylaktische Maßregel[,] den jüdischen Einwanderern das Betreten des türkischen Gebiets [zu] untersagen“[48].

Karl Süßheim lernte in Konstantinopel einige Zionisten kennen. In seiner Pension wohnte zum Beispiel ein russisch-jüdischer Lehrer, der 25 Jahre zuvor nach Palästina emigriert war. Nachhaltiger beschäftigte Süßheim der Zionist Soma Wellisch, ein jüdisch-ungarischer Arzt, der lange die Gesundheitsabteilung des osmanischen Innenministeriums leitete. Mit ihm sprach er stundenlang auch „über religiös-politische Themen, den Zionismus“[49]. Leider notierte Süßheim den genauen Inhalt der Gespräche nicht. Wir wissen aber, dass Wellisch dabei verächtlich über die Osmanen sprach, wie Süßheim Jahre später einmal notierte: „[Er] war der Meinung, dass die Türken keine zivilisierte Nation seien und nur gewaltsam regiert werden können.“[50] Soma Wellisch war mit dem ungarischen Orientalisten Ármin Vámbéry gut bekannt, den Süßheim später ebenfalls kennenlernen sollte. Vámbéry war einer der europäischen Orientalisten, die versuchten, die nationalistische Ideologie des Turanismus wissenschaftlich herzuleiten. Diese verortete den Ursprung der Turkvölker in einer mythischen zentralasiatischen Landschaft namens Turan und wollte sie zu einer kulturellen Einheit verschmolzen sehen. Vámbéry unterstützte gleichfalls den jüdischen Nationalismus und vermittelte dessen Urvater Theodor Herzl im Jahr 1901 eine Audienz bei Abdülhamid II.[51] Den Kontakt zwischen Vámbéry und dem Sultan wiederum hatte Soma Wellisch hergestellt, der deshalb als „Herzls Agent in Konstantinopel“[52] gilt.[53] In solcher Gesellschaft also verkehrte der junge Karl Süßheim im Osmanischen Reich ganz selbstverständlich, doch er überwarf sich mit Wellisch, weil er mit dessen zionistischen Ideen nichts anfangen konnte.[54] Süßheim betrachtete den Zionismus, ähnlich wie die anderen

48 Rundschreiben der osmanischen Regierung an die Botschafter betreffs der Judeneinwanderung (31.10.1891). Abgedr. bei Delbrück, Hans (Hrsg.): Schulthess’ Europäischer Geschichtskalender 7/32 (1891). München 1982. S. 281.

49 Tagebuch KS, 15.04.1904; Milz, Süßheim, S. 71.

50 Tagebuch KS, 20.01.1912; Milz, Süßheim, S. 71.

51 Im Juli 1900 entwarf Herzl einen Brief nach Konstantinopel, in dem er mitteilte, dass er Vámbéry als neuen Vermittler am Hof eingesetzt habe, vgl. Theodor Herzl an Mehmet Nuri [Entwurf], Wien 02.07.1900, zit. nach Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher. Hrsg. von Alex Bein u. a. Bd. 5: Briefe. Anfang Dezember 1898 – Mitte August 1900. Frankfurt a. M./Berlin 1991. S. 495.

52 Bein, Alex: u. a. (Hrsg.): Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher. Bd. 3: Tagebücher. Frankfurt a. M./Berlin 1985. S. 752, Anm. 65.

53 Vgl. Meybohm, Ivonne: David Wolffsohn. Aufsteiger, Grenzgänger, Mediator. Eine biographische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897–1914). Göttingen 2013. S. 300; Heymann, Michael (Hrsg.): The Minutes of the Zionist General Council. The Uganda Controversy. Jerusalem 1970. S. 37.

54 Vgl. Milz, Süßheim, S. 72, Anm. 122.

separatistischen Bestrebungen im Osmanischen Reich, als Gefahr für den Vielvölkerstaat, der ohnehin schon deutliche Zerfallserscheinungen zeigte. Es ist kein Zufall: In seiner gesamten Zeit auf osmanischem Boden betrat Süßheim kein einziges Mal Palästina. Vielmehr teilte er die Sorge vieler osmanischer Jüdinnen und Juden: Der jüdische Nationalismus war für loyale Untertaninnen und Untertanen ein großes Problem, denn Antizionismus hatte schon damals das Potenzial, den Antisemitismus zu beflügeln.[55] Auch der Konstantinopler *Hahambaşı* („Oberrabbiner") Haim Nahum (1873–1960) war ein erklärter Gegner des Zionismus.[56] Wie er war Karl Süßheim gegen die politische Autonomie der Minderheiten im Osmanischen Reich, stattdessen sollten sie sich für eine Gleichberechtigung als Staatsbürger einsetzen.

Viele osmanische Jüdinnen und Juden fanden sich in dieser Idee wieder: Die nicht-zionistischen, schon länger Ansässigen hatten zwar ein traditionell gutes Verhältnis zu den osmanischen Behörden, doch die allgemeine politische Repression unter Abdülhamid II. machte auch ihnen zu schaffen. Auch Juden waren schließlich an der jungtürkischen Bewegung beteiligt, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts daranmachte, das osmanische Staatswesen umzugestalten. Die vier jüdischen Abgeordneten, die nach der Revolution von 1908 im osmanischen Parlament saßen, waren „Verfechter eines staatsloyalen Judentums und damit Gegner des Zionismus, sofern dieser auf Separation abzielte"[57], schreibt der Historiker Michael Schwartz. Der spätere jungtürkische Innenminister Mehmed Talat (1874–1921) wie auch der Großwesir İbrahim Hakkı (1863–1918) verurteilten denn auch eine Gleichsetzung der gesamten jüdischen Minderheit im Osmanischen Reich mit den verhältnismäßig wenigen Zionisten unter ihnen[58], nicht zuletzt erneut ein klarer Hinweis darauf, dass solch pauschalisierende und daher im Kern antisemitische Sichtweisen im Reich durchaus geäußert wurden. Karl Süßheim machte in seiner Zeit im Ausland auch mit Talat und Hakkı Bekanntschaft und pflegte auch nach seiner Rückkehr ins Kaiserreich noch Kontakt zu diesen beiden prägenden Persönlichkeiten der jungtürkischen Bewegung. Wir dürfen davon ausgehen, dass er mit ihnen auch über die Situation seiner osmanischen Glaubensgenossen

55 Zur schwierigen Situation der Juden im späten Osmanischen Reich vgl. Cohen, Julia Phillips: Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014.

56 Vgl. Kreiser, Klaus: Der Osmanische Staat 1300–1922. München 2008 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 30). S. 46.

57 Schwartz, Michael: Ethnische „Säuberungen" in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert. München 2013 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 95). S. 119.

58 Vgl. Kayali, Hasan: Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918. Berkeley 1997. S. 103 ff.

sprach – und sie sich darin einig waren, dass der Zionismus mit seiner Idee, einen Teil des Staatsgebietes abzuspalten, dieser nicht besonders zuträglich war.

Nicht nur religiös gefärbte Verschwörungserzählungen und politisch begründete Feindschaft gegenüber Minderheiten aber waren im Osmanischen Reich anzutreffen, auch der „moderne", gewissermaßen importierte, rassistische Antisemitismus fand durchaus Anklang. Antisemitische Stereotype waren sogar so präsent, dass sie schon längst in den selbstverständlichen Sprachgebrauch übergegangen waren – hinter dem osmanischen Wort چفوت (*çıfut*) etwa findet sich im Wörterbuch die Erklärung „Jude; verächtlicher, schmutziger Kerl"[59]. Die schwierige Gemengelage, die sich daraus für jüdische Ausländer wie Süßheim ergab, wird in einer Szene, die er in seinem Tagebuch schilderte, besonders offensichtlich. Während seiner Anatolienreise, auf dem Weg von Mudanya nach Gemlik, traf Süßheim auf osmanische Militärs: „Einer von zwei Armeeleutnanten [...], der wusste, dass ich kein Deutscher, sondern nur ein Jude war", schrieb er, „sagte zum anderen, als der mich mit ‚Salam Aleykum' begrüßte, dass ich nicht gegrüßt werden müsse, und schnitt ihm das Wort ab"[60]. Tausende Kilometer entfernt von seiner Heimat wurde Karl Süßheim mit der Ansicht konfrontiert, dass er als Jude kein richtiger Deutscher, vielmehr ein minderwertiger Mensch sei. Und auch die altbekannten Stereotype, die ihn in seiner Jugend in Nürnberg begleitet hatten, suchten ihn nun im Nahen Osten heim: Als Süßheim sich mit seinem Freund Selim überwarf, weil dieser geliehenes Geld nicht zurückgab, erklärte ihm dessen Vorgesetzter – offenbar in Unkenntnis darüber, dass der Deutsche selbst zur jüdischen Gemeinschaft gehörte –, dass Selim sich nie so verhalten hätte, wenn er kein Jude wäre.[61] Geldgier und Verschlagenheit: Auch muslimische Osmanen zeigten sich durchaus empfänglich für diese rassistischen Vorurteile gegenüber Juden. Dennoch blieben solcherart unbehagliche Situationen die Ausnahme. Überwiegend wurde dem jungen Wissenschaftler aus dem Kaiserreich mit Respekt und Interesse begegnet, und seine jüdische Religion trat hinter dieser Zuschreibung meist in den Hintergrund.

59 Vgl. Zenker, Julius Theodor (Hrsg.): Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch I. Hildesheim u. a. 2009 (4. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866). S. 359.

60 Tagebuch KS, 27.09.1904; Milz, Süßheim, S. 73.

61 Vgl. Milz, Süßheim, S. 74.

Süßheims Orient-Erfahrung als biografischer Wendepunkt

Als Karl Süßheim dem Nahen Osten den Rücken kehrte, war er ein anderer geworden. Die Bedeutung, die der Religion beigemessen wurde, war im Osmanischen Reich ungleich höher als in der Heimat, und Süßheim damit immer wieder konfrontiert worden. Wiederholt hatten Muslime versucht, ihn zu einer Konversion zum Islam zu bewegen – kurzzeitig zeigte er sich hierfür durchaus empfänglich. Süßheim hatte 1904 in Konstantinopel einen zum Islam konvertierten Juden namens Murad kennengelernt, dessen Vater der Oberrabbiner von Aleppo war. „Er ist ein guter Kamerad", ist im Tagebuch zu lesen: „Die israelitischen Araber sind immer an seiner Seite, da sie niemand anderen haben, der ihnen helfen könnte."[62] Seine Meinung über den Konvertiten änderte sich, als er von einem Bekannten mehr über die Hintergründe des Glaubenswechsels erfuhr, der offenbar mehr mit Murads entgleistem Privatleben als seiner Suche nach Gott zu tun hatte:

> Murad […] war Polizist in Aleppo; verstoßen von seiner ersten Frau, nahm er eine zweite. Mit Erlaubnis von Konstantinopel heiratete er, ohne von seiner Frau getrennt zu sein, in Alexandria eine Reiche ([also zum] 3. Mal), floh aber schnell Richtung Konstantinopel. Von Alexandria aus schickten die neuen Schwiegerleute, die über die Persönlichkeit von Murad informiert worden waren, Telegramme. Murad, davon gewarnt, bestieg in Smyrna [heute: İzmir, KM] einen französischen Dampfer […]. Er stellte sich dann [aber] den türkischen Behörden und wurde im Polizeiministerium […] festgehalten. In diesem Moment konvertierte er und heiratete ein viertes Mal, [nun] eine spanische Jüdin. Um ihn an sich zu binden, macht die Frau, was immer er will, sie dient ihm wie eine Dienstmagd. Niemand gibt sich mit ihm ab, außer diejenigen, die etwas von der Regierung wollen, sei es ein Mohammedaner oder ein Jude, und – Selim.[63]

Zum Islam zu konvertieren, um mehrere Frauen haben zu können: Das war ein Gedanke, der Süßheim, in diesen Fragen überaus konservativ, völlig fernlag. Dass sich mit einem Übertritt jedoch auch seine beruflichen Aussichten bessern könnten, ließ ihn hellhörig werden. So beschäftigte ihn ein weiterer Konvertit, der bereits erwähnte ungarische Orientalist Ármin Vámbéry. Mit dem Turkologen Necib Asım Yazıksız diskutierte Süßheim über den Fall des schillernden Mannes, der eine erstaunliche Wendigkeit im Glauben bewies. Vámbéry, den Süßheim zu diesem Zeitpunkt noch nicht persönlich kennengelernt hatte, sei der Sohn einer jüdischen Mutter und eines unbekannten Vaters, welcher im Alter von 17 Jahren nach Kon-

62 Tagebuch KS, 29.09.1904; Milz, Süßheim, S. 75.
63 Tagebuch KS, 31.08.1904; Milz, Süßheim, S. 75 f.

stantinopel gekommen und dort zum Islam konvertiert sei, schrieb Süßheim.[64] Als er später nach Ungarn zurückkehrte, habe Vámbéry sich zunächst katholisch taufen lassen und sei später zum Protestantismus konvertiert. Am Rand fügte Süßheim dem Tagebucheintrag nachträglich hinzu, der Mann sei heutzutage Atheist. Theodor Herzl hatte Vámbéry im Juni 1900 in seinem Tagebuch folgendermaßen beschrieben:

> Ich habe einen der interessantesten Menschen kennen gelernt in diesem hinkenden 70jährigen, ungarischen Juden, der nicht weiss[,] ob er mehr Türke oder Engländer ist, deutsch schriftstellert, 12 Sprachen mit gleicher Perfection spricht u. 5 Religionen bekannt hat, wovon er in zweien Priester war. Bei der intimen Kenntniss [sic!] so vieler Religionen musste er natürlich Atheist werden. Er erzählte mir 1001 Geschichte aus dem Orient, von seiner Intimität mit dem Sultan etc. Er fasste sofort volles Vertrauen zu mir u. sagte mir unter Ehrenwort, er sei englischer und türkischer Geheimagent. Die Professur in Ungarn ein Aushängeschild, nachdem es lange eine Marter gewesen inmitten einer judenfeindlichen Gesellschaft. Er zeigte mir eine Menge geheimer Schriftstücke, allerdings in türkischer Sprache, die ich nicht lesen, nur bewundern kann. U. A. eigenhändige Aufzeichnungen des Sultans.[65]

Über Ármin Vámbérys Glaubens- und Lebensweg kursierten schon zu Lebzeiten die wildesten Gerüchte – er selbst war daran offenbar nicht ganz unbeteiligt. Nichtsdestotrotz: Necib Asım Bey habe ihn unter Druck gesetzt, so Süßheim in seinem Bericht über das Gespräch mit dem Turkologen, „es wie Vámbéry zu tun und Muslim zu werden“[66]. Die Ratschläge fielen auf fruchtbaren Boden: Im Sommer 1905 spielte Karl Süßheim tatsächlich offen mit dem Gedanken, zum Islam überzutreten. Sein jüdischer Freund Zekeriya Mazlum machte ihn daraufhin mit dem charismatischen Islamgelehrten und späteren Şeyhülislam Musa Kazim[67] bekannt, der auch Kontakt zu einem frisch Konvertierten herstellte. Im Herbst desselben Jahres hatte Süßheim sich vom Gedanken an eine eigene Konversion bereits wieder distanziert, mit Musa Kazim traf er sich aber noch bis Dezember 1906. Über den Inhalt ihrer Gespräche notierte Süßheim leider wenig, wir wissen aber, dass er sich gleichzeitig wieder verstärkt auf die Pflege seiner jüdischen Bekanntschaften konzentrierte. Im Januar 1906 schrieb er: „In den vergangenen drei Monaten war

64 Vgl. Tagebuch KS, 17.03.1905; Milz, Süßheim, S. 76.

65 Herzl, Theodor: Tagebucheintrag vom 17.06.1900. In: Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher. Bd. 3. Tagebücher. Hrsg. von Alex Bein u. a. Frankfurt a. M. u. Berlin 1985. S. 133 f., hier S. 133.

66 Tagebuch KS, 17.03.1905; Milz, Süßheim, S. 77.

67 Musa Kazim (1858–1920) erhielt seine geistliche Ausbildung in Balıkesir und Konstantinopel. Er war in mehreren jungtürkischen Regierungskabinetten Şeyhülislam, also Mufti von Konstantinopel – und damit die oberste religionsrechtliche Autorität des Osmanischen Reichs. Eine Biografie lieferte Koca, Ferhat: Şeyhülislām Musa Kāzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvāları. İstanbul 2002.

ich abends viel im Hotel Europa, um nicht zu lesen, sondern mit meinen Freunden und Glaubensgenossen zusammen zu sein.“[68]

Die Bekehrungsbemühungen der Konstantinopler Muslime indessen hörten nicht auf. Nachdem Süßheim im Sommer 1906 mit dem Leiter der Bibliothek der Neuen Moschee gesprochen hatte, notierte er: „Er verabscheut die Sephardim und […] will, dass ich diese Gefühle teile und Muslim werde.“[69] Religiöser Eifer war im Osmanischen Reich allgegenwärtig und richtete sich aggressiv vor allem gegen Christen: Als Karl Süßheim sich mit Ahmed Midhat, dem Herausgeber der osmanischen Tageszeitung *Tercüman-ı Hakikat* („Übersetzer der Wahrheit“), traf, tauschten die beiden sich über Glaubensvorstellungen und religiöse Divergenzen aus. „Als er begriff, dass ich Jude bin“, schrieb Süßheim in sein Tagebuch, „sprach er über die Verwandtschaft unserer beiden Religionen hinsichtlich der Einheit Gottes, und begann die Christen wegen ihrer Heiligen Dreifaltigkeit zu verunglimpfen“[70]. Die interreligiöse Diskussion um das Verständnis des Monotheismus ist alt – Juden und Muslime wandten sich schon in mittelalterlichen Polemiken nahezu wortgleich gegen die christliche Trinitätslehre.[71] Nicht nur die Argumentation in der Konfrontation mit dem Christentum aber war und ist oftmals ähnlich. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Konstantinopel war die größere theologische Nähe zwischen Judentum und Islam greifbar, wenngleich dies nicht bedeutet, dass man sich der Unterschiede nicht bewusst gewesen wäre. Bernard Lewis nannte als Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Islam in einem wichtigen Aufsatz neben unverhandelbarem Monotheismus die Strenge des Gottesdienstes, die Ablehnung von Bildern und Inkarnationen sowie die Unterwerfung unter ein allumfassendes göttliches Gesetz, das in Schriften, Traditionen und Kommentaren niedergelegt sei und die intimsten Details des täglichen Lebens regle und heilige.[72] Die heiligen Texte seien sich nicht nur im Geist ähnlich, sondern auch in verwandten Sprachen verfasst: Das gleiche Wort, *din*, bedeute im Arabischen „Religion“ und im Hebräischen „Gesetz“. Die Verbindung zwischen diesen beiden Bedeutungen sei für jeden Juden oder Muslim offensichtlich. Und es gibt weitere Gemeinsamkeiten: Während der Islamwissenschaftler Thomas Bauer die Fähigkeit, Mehrdeutigkeiten auszuhalten, ja,

68 Tagebuch KS, 04.01.1906; Milz, Süßheim, S. 78.

69 Tagebuch KS, 19.08.1906; Milz, Süßheim, S. 78.

70 Tagebuch KS, 20.02.1905; Milz, Süßheim, S. 79.

71 Vgl. Yuval, Israel Jacob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen. Göttingen 2007 (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). S. 104–145; Rosenkranz, Simone: Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.–10. Jahrhundert. Bern 2004. S. 322–324.

72 Hier und folgend vgl. Lewis, Bernard: The Pro-Islamic Jews. In: Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought 17/4 (1968). S. 391–404, hier S. 404.

diese sogar zu begrüßen, für die muslimische Tradition hervorhebt[73], beschreibt Giuseppe Veltri, Direktor des Maimonides Centre for Advanced Studies, Ambiguität und Pluralität als grundlegenden „Wesenszug jüdischen Denkens“[74]. Er betont die Dialektik der talmudischen Kritik und den institutionalisierten Zweifel, der anstelle einer absoluten Deutungshoheit wie beispielsweise im Katholizismus als Haltung dominiere. Diese Einstellung mache „nicht einmal vor Gott halt“, so Veltri, eine rabbinische Lehrtradition zitierend, die den Ursprung des Widerspruchs gewissermaßen in Gott selbst sieht und die deshalb von Protestanten heftig angegriffen wurde.

Karl Süßheim bezeichnete sich später einmal als „implizite[n] Befürworter des Islam“[75]. Muslimen gegenüber verhielt er sich zeitlebens äußerst respektvoll, doch von der Idee, selbst einer zu werden, verabschiedete er sich ganz. Die Vorteile, die er sich davon erhofft hatte, wurden ohnehin schnell obsolet: Süßheim sah in den westlich und weltlich orientierten Jungtürken die Zukunft des Osmanischen Reichs. Sie hatten seine politischen Ansichten 1908 in Kairo, wo Süßheim auf der Suche nach einem Verlag für sein orientalistisches Gesellenstück[76] war, fundamental verändert. In ihrer Gesellschaft erlebte er auch keinen Antisemitismus: Wie selbstverständlich wurde er in dieser Runde aufgenommen und akzeptiert.[77] Das war eine neue und wichtige Erfahrung für den jungen Juden, denn Süßheim, der sich vor seinem Aufenthalt am Bosporus kaum mit Religion auseinandergesetzt hatte, hatte sich inzwischen entschieden: für seinen jüdischen Glauben. Ihn pflegte er zurück in der Heimat viel stärker als sein Umfeld; sein Grabstein sollte ihn Jahrzehnte später schließlich als „großen Gelehrten“ würdigen – als Jude, der die religiösen Schriften in besonderer Weise studiert hatte.[78]

Süßheims frühes Tagebuch zeigt deutlich, dass seine Zugehörigkeit zur jüdischen Welt ihm Möglichkeitsräume des Austauschs öffnete, die anderen verschlossen blieben. Es ist geradezu tragisch, dass ausgerechnet er das osmanische Judentum in seinem Werk als Orientalist nicht gewürdigt hat. Vermutlich aus dem Wunsch heraus, nicht als Jude, sondern als deutscher Wissenschaftler wie jeder

73 Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.

74 Hier und folgend Veltri, Giuseppe: Gottes Widerspruch. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 151 (03.07.2019). S. N3.

75 Tagebuch KS, 19.01.1908; Milz, Süßheim, S. 80.

76 Süßheim, Karl: Al-ʿUraḍa fi ’l-ḥikaya as-salǧuqiya. Kairo 1908.

77 Vgl. Milz, Süßheim, S. 167–182.

78 Übersetzung der hebräischen Grabinschrift [Fotografie]. In: Privatbesitz Margot Suesheim (New York), inzwischen Teil des Privatnachlasses Karl Süßheim, Lisa R. D’Angelo (Chicago). Vgl. Milz, Süßheim, S. 656.

andere Kollege wahrgenommen zu werden[79], ignorierte er die ihm wohlbekannte jüdische Minderheit in seinem publizistischen Werk systematisch: Nur an einer einzigen Stelle in seinen Veröffentlichungen zur osmanischen Geschichte erwähnte er beiläufig das dort ansässige Judentum.[80] Wäre Karl Süßheim der einzige deutsche Publizist seiner Zeit zum Thema gewesen – man hätte hierzulande glauben können, das Judentum im Nahen Osten existiere nicht.

Literaturverzeichnis

Avetaranian, John: A Muslim Who Became a Christian. The Story of John Avetaranian (born Muhammed Shükri Efendi). 1861–1919. An Autobiography Completed after his Death by Richard Schäfer and Translated from the German by John Bechard. Hertford 2002.

Awetaranian, Johannes: Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian von ihm selbst erzählt. Potsdam 1930.

Barnai, Jacob: „Blood Libels" in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries. In: Antisemitism Through the Ages. Hrsg. von Shmuel Almog. Oxford u. a. 1988 (Studies in Antisemitism Series). S. 189–194.

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.

Bein, Alex u. a. (Hrsg.): Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher. Bd. 3: Tagebücher. Frankfurt a. M./Berlin 1985.

Bein, Alex u. a. (Hrsg.): Theodor Herzl. Briefe und Tagebücher. Bd. 5: Briefe. Anfang Dezember 1898–Mitte August 1900. Frankfurt a. M./Berlin 1991.

Berthold-Hilpert, Monika: Die Ortenaus. Eine fränkisch-jüdische Familiengeschichte der Emanzipationszeit. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 157–167.

Brenner, Michael: A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict around Judaism. In: Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought 42/3 (1993). S. 349–361.

Brenner, Michael: Der lange Schatten der Revolution. Juden und Antisemiten in Hitlers München. 1918–1923. Berlin 2019.

Brenner, Michael u. Daniela F. Eisenstein (Hrsg.): Die Juden in Franken. München 2012.

Delbrück, Hans (Hrsg.): Schulthess' Europäischer Geschichtskalender 7/32 (1891). München 1982.

Flemming, Barbara u. Jan Schmidt: The Diary of Karl Süssheim (1878–1947). Orientalist Between Munich and Istanbul. Stuttgart 2002.

Florence, Ronald: Blood Libel. The Damascus Affair of 1840. Madison 2004.

Frankel, Jonathan: The Damascus Affair. „Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840. Cambridge 1997.

Freudenthal, Max: Die israelitische Kultusgemeinde Nürnberg 1874–1924. Nürnberg 1925.

79 Vgl. Milz, Süßheim, S. 107–110.

80 Vgl. Karl Süßheim: „Türkische Volksliteratur". In: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (AZ) 94 (24. 04. 1906). Abgedr. in: Beilage zur AZ. April, Mai, Juni 1906. München 1906. S. 147–149, hier S. 148.

Gehring, Magdalena: Moderne jüdische Sozialarbeit. Der Israelitisch-humanitäre Frauenverein. In: Hamburger Schlüsseldokumente zur deutsch-jüdischen Geschichte (22. 09. 2016), http://juedische-geschichte-online.net/beitrag/jgo:article-121 (27. 12. 2022).

Goltz, Gabriel: Von Potsdam nach Plovdiv. Die Islam-Mission als Aufgabe der Deutschen Orient-Mission. In: Johannes Lepsius – Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte. Hrsg. von Rolf Hosfeld. Göttingen 2013. S. 227–247.

Harris, James F.: The People Speak. Anti-Semitism and Emancipation in Nineteenth-Century Bavaria. Ann Arbor 1994.

Heymann, Michael (Hrsg.): The Minutes of the Zionist General Council. The Uganda Controversy. Jerusalem 1970.

Kayali, Hasan: Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918. Berkeley 1997.

Kertzer, David I.: „Mortara-Affäre". In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur 4. Stuttgart/Weimar 2013. S. 243–246.

King, Charles: Mitternacht im Pera Palace. Die Geburt des modernen Istanbul. Berlin 2015.

Koca, Ferhat: Şeyhülislām Musa Kāzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvāları. İstanbul 2002.

Kreiser, Klaus: Der Osmanische Staat 1300–1922. München 2008 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 30).

Lewis, Bernard: The Pro-Islamic Jews. In: Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought 17/4 (1968). S. 391–404.

Lowenstein, Steven M.: Alltag und Tradition: Eine fränkisch-jüdische Geographie. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 5–24.

Martin, Rudolf: Jahrbuch des Vermögens und des Einkommens der Millionäre in Bayern. Berlin 1914.

Meybohm, Ivonne: David Wolffsohn. Aufsteiger, Grenzgänger, Mediator. Eine biographische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation (1897–1914). Göttingen 2013.

Milz, Kristina: Karl Süßheim Bey (1878–1947). Eine Biografie über Grenzen. Berlin 2022.

Milz, Kristina: Vom „Ungläubigen" zum „großen Gelehrten". Die Bedeutung des Judentums im Leben des Orientalisten Karl Süßheim. In: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 17, 33 (2023). S. 1–14.

Milz, Kristina: Genese eines Feindbilds. Der jüdische Sozialdemokrat Max Süßheim und seine Gegner. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 4 (2023). S. 669–705.

Ohm, Barbara: Geschichte der Juden in Fürth. [Fürth] 2014 (Fürther Beiträge zur Geschichts- und Heimatkunde 11).

Phillips Cohen, Julia: Becoming Ottomans. Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era. Oxford 2014.

Quataert, Donald: The Age of Reforms, 1812–1914. In: An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914. Hrsg. von Halil İnalcik u. Donald Quataert. Cambridge 1994. S. 759–943.

Rosenkranz, Simone: Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.–10. Jahrhundert. Bern 2004.

Schmidt, Alexander: „Eine ganz moderne Gemeinde …" Zur Geschichte der Nürnberger Juden vor 1933. In: Die Juden in Franken. Hrsg. von Michael Brenner u. Daniela F. Eisenstein. München 2012. S. 181–198.

Schmidt, Jan: The Orientalist Karl Süssheim Meets the Young Turk Officer İsma'il Hakkı Bey. Two Unexplored Sources from the Last Decade in the Reign of the Ottoman Sultan Abdulhamid II. Leiden 2008.

Schwartz, Michael: Ethnische „Säuberungen" in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert. München 2013 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 95).

Shohat, Ella u. Robert Stam: Afterword: Thinking about Unthinking. Twenty Years After. In: Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media. Hrsg. von Ella Shohat u. Robert Stam. New York 2014. S. 363–436.

Sommer, Annette: Weltbürgerliche Utopie. Die Alliance Israélite Universelle in Deutschland 1860–1914. In: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut an der Universität Duisburg-Essen 18/1 (2015). S. 10.

Süßheim, Karl: Preussische Annexionsbestrebungen in Franken 1791–1797, ein Beitrag zur Biographie Hardenbergs. Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin 1902 (Inaugural-Dissertation).

Süßheim, Karl: „Türkische Volksliteratur". In: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (AZ) 94 (24. 04. 1906). Abgedr. in: Beilage zur AZ. April, Mai, Juni 1906. München 1906. S. 147–149.

Süßheim, Karl: Al-'Uraḍa fi 'l-ḥikaya as-salǧuqiya. Kairo 1908.

Veltri, Giuseppe: Gottes Widerspruch. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 151 (03. 07. 2019). S. N3.

Yuval, Israel Jacob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen. Göttingen 2007 (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4).

Zenker, Julius Theodor (Hrsg.): Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch I. Hildesheim u. a. 2009 (4. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866).

Ioannis Zelepos

Jüdisch-griechische Beziehungen zwischen Imperien und Nationalstaat

Einleitung

Juden und Griechen teilen, unabhängig von der Frage, wie diese Gruppenbezeichnungen zu verschiedenen Zeiten konkret zu verstehen waren bzw. sind, miteinander eine der zweifellos ältesten historisch dokumentierbaren Verflechtungsgeschichten. Wer sich an ihre nähere Untersuchung macht, stößt jedoch schnell auf eine Diskrepanz zwischen den bis weit in die Antike zurückreichenden Befunden einerseits, und einer angesichts dessen recht überschaubaren Zahl systematischer Forschungen zu diesem Thema andererseits. Bei einem Teil von diesen handelt es sich um religionsgeschichtliche Studien zu theologischen Auseinandersetzungen und Polemiken im Kontext einer dem Christentum inhärenten und in dessen Frühphase geradezu konstitutiven Judenfeindlichkeit, die sich im östlichen Mittelmeerraum vornehmlich in griechischer Sprache artikulierte.[1] Diese Arbeiten fokussieren jedoch aus verständlichen Gründen weit stärker auf Perzeptionen bzw. Projektionen religiöser Alterität als auf Austauschbeziehungen und gegenseitige Einflüsse religiöser Diskurse, die durchaus existierten, zu denen es aber noch weit weniger Untersuchungen gibt.[2] Nicht viel anders stellt sich die Forschungslage im

1 Siehe exemplarisch Roukema, Riemer u. Hagit Amirav (Hrsg.): The „New Testament" as a Polemical Tool: Studies in Ancient Christian Anti-Jewish Rhetoric and Beliefs. Göttingen 2018; Morel, Sébastien (Hrsg.): Jewish-Christian Disputations in Antiquity and the Middle Ages: Fictions and Realities. Leuven 2020; Numada, Jonathan: John and Anti-Judaism: Reading the Gospel in Light of Greco-Roman Culture. Eugene/OR 2021; Külzer, Andreas: Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart/Leipzig 1999. Siehe auch Bowman, Steven: Jewish Responses to Byzantine Polemics 9th–11th Centuries. In: The Jewish Jesus. Revelation, Reflection, Reclamation. Hrsg. von Zvi Garber. West Lafayette 2011. S. 181–203.

2 Siehe z. B. van der Wall, Ernestine (Hrsg.): Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents. Dordrecht 1988 (allerdings mit ausschließlichem Bezug auf Westeuropa); Goodman, Lenn E. (Hrsg.): Neoplatonism and Jewish Thought. Albany 1992; oder zu christlichen Einflüssen auf den frühneuzeitlichen jüdischen Messianismus Saperstein, Marc (Hrsg.): Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History. New York 1992. Ein seltenes Beispiel für die Untersuchung von Rückwirkungen des jüdischen Messianismus im christlich-orthodoxen Kommunikationsraum bietet Koutzakiotis, Giorgos: Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17ο αιώνα. Ο εβραίος μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας [Warten auf das Weltende im 17. Jahrhundert. Der Messias und der Großdragoman]. Athen 2011.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-012

Bereich der sozial- und kulturgeschichtlichen Studien zum Mittelalter und der Frühen Neuzeit dar.[3] Zwar gibt es mittlerweile eine umfangreiche Literatur zu Juden und Christen im Osmanischen Reich, diese fokussiert jedoch vor allem auf die historische Rekonstruktion von religiöser Pluralität als einem Spezifikum muslimisch-imperialer Herrschaft und weniger auf Kontakte und Interaktion zwischen den Glaubensgemeinschaften mit minoritärem Rechtsstatus untereinander, sodass orthodoxe Christen und Juden weitgehend separat betrachtet werden.[4] Letzteres gilt auch für den größten Teil der regional- und lokalgeschichtlichen Studien zu jüdischen Gemeinden in Südosteuropa und an Orten mit christlich-orthodoxer bzw. griechischer Mehrheitsbevölkerung wie z. B. Patras, Rhodos oder den venezianisch beherrschten Ionischen Inseln.[5]

Im folgenden Beitrag wird versucht, jüdisch-griechische Beziehungen über die skizzierten Forschungsperspektiven hinaus im Sinne einer Verflechtungsgeschichte zu betrachten, die nach konkreten Formen der sozialen Interaktion zwischen beiden Gruppen sucht und die Frage nach deren Rückwirkungen auf Wahrnehmungen stellt. Dazu gehört eine kritische Bestandsaufnahme antijüdischer Stereotype und Aktivitäten, die im griechischsprachigen Raum zahlreich dokumentiert sind und

3 Zu Byzanz siehe Bowman, Steven: The Jews of Byzantium, 1204–1453. Alabama 1985 sowie Bonfil, Robert u. a. (Hrsg.): Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Leiden 2012.
4 Siehe z. B. Braude, Benjamin u. Bernhard Lewis (Hrsg.): Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. 2 Bde. New York 1982; vgl. Bat, Ye'or: The Dhimmi: A Historical Survey of Jews and Christians under Islam. London 1985; Ginio, Alisa (Hrsg.): Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World after 1492. London 1992; Masters, Bruce: Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge 2001; Mazower, Mark: Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1959. London 2004.
5 Siehe z. B. Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue: The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries. Oxford 1995; Avdela, Efi u. Ontet Baron-Basar (Hrsg.): Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια. Πρακτικά Συμπόσιου [Juden in Griechenland. Historische Forschungsfragen der longue durée. Kongressakten]. Athen 1995; Lampropoulou, Anna u. Kostas Tsiknakis (Hrsg.): The Jewish Presence in the Greek Territory (4th – 19th Centuries). Athens 2008; Moulias, Christos: Η Εβραϊκή παρουσία στην Πάτρα. Από την Αρχαιότητα μέχρι σήμερα [Die jüdische Präsenz in Patras. Von der Antike bis heute]. Athen 2015; Lévy, Isaac Jack: Jewish Rhodes: A Lost Culture. Berkeley 1989; Baron, Salo: Jewish Immigration and Communal Conflicts in Seventeenth Century Corfu (The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology). New York 1954; Baroutsos, Photis: Privileges, Legality and Prejudice. The Jews of Corfu on the Way to Isolation. In: „Interstizi". Culture Ebraico-Cristiane a Venezia e nei suoi Domini dal Medioevo all'età moderna. Hrsg. von Uwe Israel, Robert Jütte u. Reinhold Christopher Müller. Rom 2010. S. 295–330. Geradezu unüberschaubar ist die Literatur zur Geschichte der Juden in Venedig, siehe exemplarisch Calimani, Riccardo: Die Kaufleute von Venedig. Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik. Düsseldorf 1988; Davis, Robert u. Benjamin Ravid (Hrsg.): The Jews in Early Modern Venice. Baltimore 2001.

sich unschwer in den übergeordneten Kontext des Antisemitismus[6] als christlich-europäischer Kulturkonstante fügen lassen, hier jedoch auch im Hinblick auf Spezifika unter Berücksichtigung der regionalen Rahmenbedingungen in Südosteuropa untersucht werden. Im Unterschied zu der in der diesbezüglichen Forschung oftmals zu beobachtenden Fokussierung auf die nationalstaatliche Periode seit dem 19. Jahrhundert[7] soll dabei auch die Vorgeschichte frühneuzeitlicher imperialer Herrschaft von Osmanen und Venezianern eingehender berücksichtigt werden.

Historische Rahmenbedingungen

Zum Verständnis der historischen Dimension jüdisch-griechischer Beziehungen ist vorauszuschicken, dass es in den Gebieten, die in der Antike als griechische Kernregionen galten, spätestens seit dem 1. Jahrhundert bedeutende Ansiedlungen von Juden gab, wie bereits das Neue Testament belegt. Das betrifft namentlich die Reisen der Apostel und die Paulusbriefe an Korinther, Epheser, Thessalonicher usw., die selbstredend nicht an die „heidnische" Mehrheitsbevölkerung dieser Städte, sondern an die dortigen jüdischen Gemeinden adressiert waren. Auch in byzantinischer Zeit sind bedeutende jüdische Gemeinden im griechischen Raum dokumentiert, was in einigen Fällen sogar auf ungebrochene Siedlungskontinuität zurückgehen könnte. Im 12. Jahrhundert lebten einer einschlägigen Quelle zufolge im gegenüber von Konstantinopel am Nordufer des Goldenen Horns gelegenen Galata 2.500 Juden, während zur gleichen Zeit die damals größte jüdische Gemeinde in Westeuropa, die von Palermo, nur etwa 1.500 Personen gezählt haben dürfte, gefolgt

6 Anmerkung zur Terminologie: Der Begriff „Antisemitismus" wird im akademischen Sprachgebrauch oft vom „Antijudaismus" differenziert, der dabei als ein vorwiegend religiös motiviertes Phänomen vormoderner Prägung figuriert, während „Antisemitismus" als eine moderne Ideologie sozialdarwinistischer und rassistischer Prägung gilt. Diese Unterscheidung mag theoretisch plausibel sein, aber abgesehen davon, dass sie einer potentiellen Verharmlosung des Antijudaismus Vorschub leistet, kollidiert sie mit der historischen Quellenempirie, die bei all ihrer Heterogenität hinreichend deutlich dokumentiert, dass beide Phänomene niemals so klar voneinander differenziert waren, wie ihre begriffliche Separierung suggeriert. Ein rein religiös argumentierender Antijudaismus entpuppt sich in der Praxis meist als Fiktion, was den Begriff Antisemitismus auch für die Vormoderne rechtfertigt.

7 Siehe etwa Pierron, Bernard: Juifs et Chrétiens de la Grèce moderne. Histoire des relations intercommunitaires de 1821 à 1945. Paris 1996; Rozen, Minna: The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans (1808–1945), 2 Bde. Tel Aviv 2002/2005; Fleming, K. E.: Greece. A Jewish History. Princeton 2017; Doxiadis, Evdoxios: State, Nationalism, and the Jewish Communities of Modern Greece. London 2018.

von Salerno mit etwa 600 Personen.[8] Abgesehen von der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches beherbergten auch regionale Zentren starke jüdische Gemeinden, so etwa die Inseln Chios, Rhodos, Samos und Negroponte (Euböa), die damals in den Handel der italienischen Seerepubliken eingebunden waren, ferner Ioannina in Epirus sowie Patras auf der Peloponnes. Die geschätzten Zahlen der jüdischen Bevölkerung an diesen Orten liegen zwischen 200 bis 400 Personen, was der damaligen Größenordnung jüdischer Gemeinden in westmediterranen Städten wie Marseille, Rom, Capua oder Amalfi entsprach. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Juden im Byzantinischen Reich als religiöse Minderheit zwar vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt waren, diese jedoch weit weniger zur offiziellen Politik gehörten als im lateinischen Abendland, sodass es im Unterschied zu dort auch nicht zu staatlich verordneten Massenvertreibungen oder Zwangskonversionen kam.[9] Zu den byzantinisch-jüdischen Gemeinden, die Griechisch sprachen und als „Romanioten" bezeichnet werden, kamen seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert große Gruppen sephardischer Juden von der Iberischen Halbinsel, die in den griechischsprachigen maritimen Besitzungen Venedigs günstige Bedingungen zur Niederlassung vorfanden, namentlich auf Zypern, auf Kreta sowie auf den Ionischen Inseln und insbesondere auf Korfu, wo die jüdische Ansiedlung, bestehend aus einer romaniotischen und einer sephardischen Gemeinde, mit zeitweise mehr als 5.000 Personen die zweitgrößte nach der in Venedig selbst war.[10] Noch weit umfangreicher war die Zuwanderung sephardischer Juden ins Osmanische Reich, wo sie vom Staat auch gezielt gefördert wurde. Abgesehen von der Hauptstadt Konstantinopel, wo ihre Zahl im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts in kurzer Zeit auf etwa 8.000 anstieg, betraf das vor allem Thessaloniki, das sich damals zum sprichwörtlichen „Jerusalem des Balkans" entwickelte, in dem die sephardischen Juden bis zum Ende der osmanischen Herrschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1912) die demografisch wie ökonomisch eindeutig dominierende Bevölkerungs-

8 Es handelt sich dabei um Schätzungen des jüdischen Gelehrten Benjamin von Tudela, der die Region selbst bereiste, siehe: de Tudela, Benjamin: Itinerarium D. Benjaminis, cum versione et notis Constantini L'Empereur. Leiden 1633, S. 235 ff. (Index Rerum et Verborum), auch für die nachfolgenden Zahlenangaben.

9 Siehe dazu weiterführend Lindner, Amnon: The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire. In: Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Hrsg. von Robert Bonfil u. a. Leiden 2012. S. 149–217.

10 Siehe Arbel, Benjamin: Minorities in Colonial Settings. The Jews in Venice's Hellenic Territories (15th–18th Centuries). In: Mediterranean Historical Review 27/2 (2012). S. 117–128; Papadia-Lala, Anastasia: The Jews in Early Modern Venetian Crete: Community and Identities. In: Mediterranean Historical Review 27/2 (2012). S. 141–150; Argyropoulou-Birbili, Afroditi: Η Εβραϊκή συνοικία της Κέρκυρας [Die Jüdische Gemeinde von Korfu]: In: The Jewish Presence in the Greek Territory (4th – 19th Centuries). Hrsg. Anna Lampropoulou u. Kostas Tsiknakis. Athen 2008. S. 123–133.

gruppe bildeten.[11] Auch die Stadt Smyrna, die im 17. Jahrhundert zum wichtigsten Handelshafen des Osmanischen Reiches im Mittelmeer aufstieg, erlebte in diesem Zusammenhang eine beachtliche Zuwanderung von Juden aus Westeuropa – darunter auch sogenannte „Marranen", die zum Schutz vor Repressalien formal das Christentum angenommen hatten, nun aber wieder offen ihren Glauben bekannten – sowie aus Osteuropa, wo Juden ebenfalls unter Verfolgungsdruck standen, der sich gelegentlich in exzessiver Gewalt niederschlug, wie etwa während des Chmelnyzkyj-Aufstands in der Ukraine von 1648–1657. Die skizzierten Befunde lassen erkennen, dass das jüdisch-griechische Zusammenleben in der Region nicht nur tiefe historische Wurzeln hatte, sondern während der Frühneuzeit in praktisch allen bedeutenden Städten des griechischsprachigen Raums sogar der Normalfall war, insofern also eine Konstante griechischer Sozial- und Kulturgeschichte in der Frühneuzeit darstellt.

Demografische Daten allein liefern jedoch noch keine Informationen über die Form dieses Zusammenleben, namentlich über die Frage, inwieweit es über bloße räumliche Koexistenz hinausging, welche Kontaktzonen es gab und wie diese im sozialen Alltag wirkten. Die Annahme einer weitgehenden Segregation beider Gruppen, wie sie insbesondere die ältere Forschung vertritt, kann sich auf verschiedene Quellen berufen, die jedoch nicht selten die Tatsache widerspiegeln, dass die Abgrenzung von Gruppenidentitäten unter den gegebenen Umständen zu den wichtigsten Anliegen der jeweiligen religiösen Autoritäten zählte und in der Regel auch den Prärogativen der jeweiligen Staatsmacht entsprach, sodass diese Quellen zuweilen eher Zielvorstellungen als tatsächliche Befunde abbilden. Demgegenüber sind Quellenbelege für konkrete Interaktionen zwischen beiden Gruppen, die aufgrund der räumlichen Nähe eigentlich auf der Hand liegen, oftmals fragmentarisch und zuweilen sogar nur indirekter Art. Auch eignen sie sich nur insofern für großzügige Verallgemeinerungen, als sie einerseits hinreichend dokumentieren, dass Juden und Griechen in der Frühneuzeit nicht nur neben- sondern auch miteinander lebten, und andererseits darauf hindeuten, dass sich dies oftmals nicht sonderlich harmonisch gestaltete, sondern von Spannungen und Konflikten geprägt war, die wenig Anlass zu idyllischen Vorstellungen von frühneuzeitlicher Interkommunalität geben.

Ein Beispiel dafür liefert Korfu, wo sich einer der größten jüdischen Siedlungsschwerpunkte der gesamten Region befand. Die korfioter Juden wurden 1406 von der venezianischen Herrschaft zum Tragen gelber Abzeichen verpflichtet, eine

11 Siehe Mazower, Salonica, S. 46–63; Molho, Rena: Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856–1919. Μία ιδιαίτερη κοινότητα [Die Juden von Thessaloniki 1856–1919. Eine besondere Gemeinde]. Athen 2014. S. 29–52.

bekannte, in ganz Europa seit dem Mittelalter verbreitete Diskriminierungspraxis. Auf Korfu hatte sie jedoch einen spezifischen Hintergrund, denn die Auferlegung des Abzeichens für Juden erfolgte hier als Ausgleich für das im selben Erlass verhängte Verbot für die ortsansässigen Griechen, Juden und ihre Häuser mit Steinen zu bewerfen, was während der Karwoche und zu hohen religiösen Feiertagen üblich war und regelmäßig in Gewaltexzesse mündete.[12] Derartige Übergriffe waren Teil eines lokalen Brauchtums, das natürlich nicht auf Korfu beschränkt war, sondern in ähnlicher Form für den gesamten griechischsprachigen Raum dokumentiert ist, wobei oftmals die bis in die Gegenwart reichende rituelle Verbrennung einer Judas-Puppe am Gründonnerstag als Anlass diente.

Dabei ist anzumerken, dass die zahlreichen Manifestationen von Judenfeindlichkeit seitens orthodoxer Griechen sich in der Frühneuzeit zwar religiös legitimierten, namentlich unter Rückgriff auf die Motive des Judasverrats und des Christusmordes, jedoch keine theologisch-kanonische Rechtsgrundlage und insofern auch keinen formalen amtskirchlichen Charakter hatten. Im 16. Jahrhundert erließ ein Patriarch von Konstantinopel in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Orthodoxen Kirche sogar eine Enzyklika, die Nachstellungen gegen Juden ausdrücklich untersagte und unter die kirchliche Höchststrafe des Anathema, der Exkommunikation über den Tod hinaus, stellte.[13] Dieses Dokument stellt in seiner Art allerdings ein Unikum dar und es darf bezweifelt werden, ob es jemals eine nennenswerte praktische Wirkung entfaltete. Neben seinem bemerkenswerten Inhalt sind aber auch seine Entstehungsumstände interessant, denn es wurde anlässlich einer Beschwerde von auf Kreta lebenden Juden verfasst, die sich beim Patriarchat

12 Siehe Sathas, Konstantinos (Hrsg.): Documents Inédits Relatifs à l'Histoire de la Grèce au Moyen Âge, Bd. 2. Paris 1881, S. 150 f. (Dok. 383). Wie aus späteren Dokumenten hervorgeht, ließ sich dieses Verbot in der Folgezeit nicht durchsetzen, sodass sich die Serenissima zu weiteren Maßnahmen veranlasst sah (siehe Giotopoulou-Sisilianou, Elli (Hrsg.): Πρεσβείες της βενετοκρατούμενης Κέρκυρας, 16ος–18ος αι. Πηγή για σχεδίασμα ανασύνθεσης της εποχής [Gesandtschaften aus Korfu unter venezianischer Herrschaft, 16.–18. Jahrhundert. Quellen zur Rekonstruktion einer Epoche]. Athen 2002. S. 531–533 und 598 f. Es ist bezeichnend, dass diese nicht mehr auf die Unterbindung, sondern vielmehr auf eine Regulierung des Steinewerfens abzielten: Dieses sollte nur noch zu genau festgelegten Zeiten, an bestimmten Stellen und von eigens dafür autorisierten Personen durchgeführt werden. Eine Durchsetzung des Verbots erschien der venezianischen Verwaltung offenbar nicht bzw. nur mit ungerechtfertigt hohem Aufwand praktikabel.

13 Es handelte sich um den Patriarchen Metrophanes III. Der Text der 1568 erlassenen Enzyklika wurde erstmals ediert von Crusius, Martin: Turcograeciae Libri Octo. Basel 1584. S. 28; vgl. Gedeon, Manouil (Hrsg.): Κανονικαί Διατάξεις. Επιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα των αγιωτάτων πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως, από Γρηγορίου του Θεολόγου μέχρι Διονυσίου του από Αδριανουπόλεως. επιστασία Μανουήλ Ιω. Γεδεών [Kanonische Vorschriften. Briefe. Entscheidungen und Erlasse der heiligsten Patriarchen von Konstantinopel, von Gregor dem Theologen bis Dionysios von Adrianopel. Zusammengestellt von Manouil Gedeon]. Bd. 2. Konstantinopel 1889. S. 70 f.

über Denunziationen und Verleumdungen sowie willkürliche Angriffe seitens der orthodoxen Christen beklagten. Das deutet auf einen Konflikthintergrund, der im vorliegenden Fall nicht zuletzt mit wirtschaftlicher Konkurrenz zu tun gehabt haben dürfte, denn unter venezianischer Herrschaft waren Juden auf Kreta in allen Wirtschaftssektoren tätig, einschließlich der Landwirtschaft, wo die Insel mit Produktion und Export von koscherem Wein, Fleisch und Milchprodukten zeitweise sogar überregionale Bedeutung für die jüdische Welt erlangte.[14] Dies war möglich, weil Juden auf Kreta, anders als im christlichen Europa ansonsten üblich, keinem Ausschluss von bestimmten Berufen unterlagen, Grund und Boden erwerben konnten und weitgehende Niederlassungsfreiheit genossen, die Venedig auch in seinen übrigen maritimen Besitzungen einschließlich der Ionischen Inseln gewährte, wobei jedoch Korfu mit seinem 1622 eingerichteten Ghetto eine markante Ausnahme bildete.[15]

Diese Form von weit mehr pragmatisch als programmatisch motivierter Toleranzpolitik war aber nicht nur ein Spezifikum venezianischer Herrschaft, sondern wurde auch im Osmanischen Reich praktiziert, wo sie im Rahmen des sogenannten Millet-Systems sogar ein Herrschaftsprinzip war.[16] Das weitgehende Fehlen konfessioneller Berufsverbote machte somit diesseits wie jenseits der Grenzlinie zwischen „Okzident und Orient" das Arbeits- und Geschäftsleben zu einer wichtigen Kontaktzone für jüdisch-griechische Interaktion auf verschiedenen Ebenen und in vielfältigen Konstellationen. Diese mögen oftmals von Antagonismus geprägt gewesen sein, widerlegen aber die Vorstellung von weitgehender gegenseitiger Abschottung beider Gruppen.[17] Das gilt nicht zuletzt für den Handel, der ein besonders konkurrenzaffines Geschäftsfeld darstellt, auf dem es jedoch zahlreiche Beispiele für das Zusammenwirken jüdischer und griechischer Kaufleuten gibt, die in Mittel- und Westeuropa daher auch nicht zu Unrecht oftmals als eng miteinander kooperierende Diasporagruppen (zuweilen zusammen mit Armeniern) wahrgenommen wurden.[18] Für die weite Verbreitung griechisch-jüdischer Kontakte im Alltagsleben

14 Siehe Jacoby, David: Jews and Christians in Venetian Crete: Segregation, Interaction, and Conflict. In: „Interstizi". Culture Ebraico-Cristiane a Venezia e nei suoi Domini dal Medioevo all'età moderna. Hrsg. von Uwe Israel, Robert Jütte u. Reinhold Christopher Müller. Rom 2010. S. 243–279, hier S. 266 f.

15 Siehe Baroutsos, Privileges, Legality and Prejudice, S. 310 ff.

16 Siehe Braude/Lewis, Christians and Jews, und Ursinus, Michael: Zur Diskussion um „millet" im Osmanischen Reich. In: Südost-Forschungen (48) 1989. S. 195–207.

17 Vgl. Zelepos, Ioannis: Religiöse Vielfalt im venezianisch-osmanischen Kontaktraum. Zur konfessionellen Interaktion zwischen orthodoxen Christen und Juden im frühneuzeitlichen Südosteuropa. In: Südost-Forschungen 80 (2021). S. 111–140.

18 Siehe Seirinidou, Vassiliki: Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and 'Our Own': The Greek Trade Diasporas in Central Europe, Seventeenth to Nineteenth Century. In: Merchants in the Ottoman Empire. Hrsg. von Suraiya Faroqhi u. Gilles Veinstein. Leuven 2008. S. 81–

liefert sogar die zeitgenössische christlich-orthodoxe Erbauungsliteratur Indizien, wenn auch zweifellos unbeabsichtigt, denn diese populäre Textgattung war naturgemäß nicht darauf ausgelegt, bei ihren Adressaten Interreligiosität oder gar positive Bilder von Andersgläubigen zu vermitteln. Sofern dort Juden thematisiert werden, geschieht dies indes auffällig oft in einer Weise, die deren enges Zusammenleben mit orthodoxen Christen als eine Selbstverständlichkeit impliziert, sei es z. B. durch die Erwähnung einer griechischen Christin, die einer Jüdin Geburtshilfe leistet, oder einer griechischen Schiffsbesatzung mit jüdischem Kapitän (!), oder eines jüdischen Arztes, der von christlichen Griechen konsultiert wird.[19] Die auch in anderen Literaturgenres begegnende Figur des jüdischen Arztes und Gelehrten (bzw. Hellsehers, Magiers usw.) reflektiert zugleich eine weitere Kontaktzone jüdisch-griechischer Interaktion, die auf dem Feld des epistemischen Wissens lag, wobei dieser Begriff im weiteren Sinne zu verstehen ist, da er in der Frühneuzeit neben Philosophie, Medizin usw. auch Astrologie, Alchemie, Kabbalistik, Mantik usw. umfasste.[20]

Das Bestehen vielfältiger Kontaktzonen im gesellschaftlichen Alltag bedingte allerdings keine Relativierung antijüdischer Stereotype im öffentlichen Diskurs, die auch im Zeitalter der Aufklärung und beginnenden Formierung nationalemanzipatorischer Potentiale ein fester Bestandteil griechischer Publizistik blieben. So war etwa der gelehrte Kleriker Nikephoros Theotokis (1731–1800) nicht nur einer der bedeutendsten Aufklärer im christlich-orthodoxen Raum, sondern auch Verfasser einer griechischen Übersetzung des sogenannten *Opus Aureum*, eines wahren

95; Zelepos, Ioannis: Representations of Greek Entrepreneurship between Projection and Reception in Eighteenth-Century German Sources. In: Demon Entrepreneurs: Refashioning the 'Greek Genius' in Modern Times. Hrsg. von Basil Gounaris u. Ioannis Stefanidis. London 2022. S. 54–68. Zur Kooperation von griechischen und jüdischen Händlerdiasporagemeinden am Beispiel Wiens siehe auch Ransmayr, Anna: Untertanen des Sultans oder des Kaisers. Struktur und Organisationsformen der beiden Wiener griechischen Gemeinden von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis 1918. Göttingen 2018.

19 Alle Beispiele stammen aus Landos, Agapios: Αμαρτωλών Σωτηρία [Rettung der Sünder]. Venedig 1643, eine Sammlung von Heiligen- und Wundererzählungen, die zahlreiche Neuauflagen sowie Übersetzungen in andere Sprachen erlebte und bis heute ein unangefochtener Klassiker christlich-orthodoxer Erbauungsliteratur ist.

20 Zur transreligiösen Wissensrezeption siehe exemplarisch Twersky, Isador u. Bernard Septimus (Hrsg.): Jewish Thought in the Seventeenth Century. Cambridge 1987; Koutzakiotis, Warten auf das Ende der Welt. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass bis ins 18. Jahrhundert hinein der wichtigste Anlaufpunkt für die (verschwindend kleinen) griechischen wie auch jüdischen Bildungseliten aus dem Ostmittelmeerraum die Universität Padua war, die auch als einzige europäische Universität jüdische Studenten zuließ. Spätestens im Hörsaal trafen diese also mit ihren griechischen Kommilitonen zusammen.

Evergreens antijüdischer Polemik mit gesamteuropäischer Verbreitung.[21] Antijüdische Polemiken gehörten zu den populären Lesestoffen im griechischsprachigen Raum, wie auch ihre zahlreichen Neuauflagen im 19. Jahrhundert belegen. Ein Beispiel ist die ursprünglich auf Rumänisch publizierte *Widerlegung der Religion der Juden*, die abgesehen von der Reproduktion konventioneller antisemitischer Motive wie der Ritualmord-Verleumdung über weite Strecken in Form eines fiktiven Dialogs nach Art zeitgenössischer religiöser Katechismen gehalten ist, was in ihrer Praxisorientierung allerdings auch ein Indiz für jüdisch-griechische Kontakte liefert.[22]

Ähnliches gilt für ein Pamphlet der kirchlichen Gegenpropaganda, die seit Ende des 18. Jahrhunderts angesichts der mittlerweile spürbaren national-revolutionären Strömung unter den griechischen Untertanen des Sultans einsetzte. Dort heißt es unter anderem:

„Wie kannst Du also, Bruder in Christo, behaupten, da wir genauso unterjocht sind wie die Juden, wo wir doch zunächst einmal alle in der Heimat leben in der wir geboren wurden…“[23]

Das hier implizierte Bild des Juden als ewig Fremdem bzw. „ewigem Wanderer“ – ungeachtet der Tatsache, dass Juden ebenfalls meist dort lebten wo sie geboren waren – reproduzierte ein konventionelles antisemitisches Stereotyp, aller-

21 Theotokis studierte in Italien und ging nach diversen Lehrtätigkeiten im osmanischen Südosteuropa nach Russland (siehe Bruess, Gregory L.: Religion, Identity and Empire. A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great. New York 1997). Das einem fiktiven mittelalterlichen Autor aus Marokko namens Samuel (Marochitanus) zugeschriebene *Opus Aureum* bzw. *Tractatus, errorem Iudaeorum indicans* zirkulierte seit dem 16. Jahrhundert in zahlreichen europäischen Sprachen, darunter auf Deutsch unter dem Titel: Jüdisches Vogel iß, oder stirb: Das ist: Uralte unumstößliche Beweißthum eines gelehrten Rabiner wider das Jüdische Gesatz worinnen geziget wird, daß der wahre Meßias nit nur auff dise Welt gebohren, sonder auch von den Juden gecreutziget worden mithin das alte Gesatz auffgehebet und die Juden ewigen Fluchs seyen. Riedlingen 1729.

22 Siehe Neofytos: Ανατροπή της θρησκείας των Εβραίων [Widerlegung der Religion der Juden]. Iași 1818 (Übersetzung von Înfruntarea jidovilor. Iași 1803), Neuauflagen 1834 in Konstantinopel und Nafplion, 1861 in Zakynthos (unter dem Titel *Τα Ιουδαϊκά* [*Die Jüdischen Dinge*]) sowie 1857 in Konstantinopel in türkischer (karamanlidischer) Übersetzung unter dem Titel *Ispati Mesihiye.* Verfasser war ein ansonsten unbekannter orthodoxer Mönch aus Moldawien, der sich im Vorwort als jüdischer Konvertit ausgibt. Seine in der Literatur gelegentlich anzutreffende Identifizierung mit dem gelehrten Athosmönch Neofytos Kafsokalyvitis (1713–1784) ist aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich, siehe dazu Zelepos, Ioannis: Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität. Wiesbaden 2012. S. 189–196.

23 Siehe Anonym [Athanasios Parios]: Νέος Ραψάκης [Neuer Mundschenk], ca. 1805 verfasst, erstmals ediert von Vranousis, Leandros. In: Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου [Jahrbuch des Mediävistischen Archivs]. 15–16 (1965–1966). S. 123–329, hier S. 328.

dings stellt sich die Frage, was den Verfasser dieses Textes überhaupt zu einem solchen Vergleich veranlasste bzw. woher die Behauptung von der gemeinsamen Unterjochung von Juden und Griechen kam, die er offenbar widerlegen wollte.

Juden und Griechen im Zeitalter des Nationalstaates

Eine denkbare Erklärung könnte im ersten griechischen Revolutionsmanifest liegen, das nur wenige Jahre zuvor verfasst worden war und in kurzer Zeit weite Verbreitung gefunden hatte. Es handelte sich um einen Verfassungsentwurf, der die Gründung eines als „Hellenische Republik" bezeichneten Staates auf dem Gebiet des osmanischen Südosteuropas und des Westens Kleinasiens propagierte, dessen Einwohner ungeachtet ihrer Herkunft und ethno-religiösen Zugehörigkeit gleichberechtigt sein sollten.[24] Dieses Manifest war von den Idealen der Französischen Revolution inspiriert und gilt heute gleichsam als das Gründungsdokument der griechischen nationalen Unabhängigkeitsbewegung. Das mag angesichts der Tatsache, dass es sich eigentlich um einen supranationalen Entwurf handelte, paradox erscheinen, ist aber durchaus berechtigt, denn tatsächlich fungierte es für die Aufständischen des griechischen Unabhängigkeitskrieges von 1821 als zentraler politischer Orientierungspunkt. Das betraf neben dem Ziel einer allgemeinen Erhebung der osmanischen Untertanen gegen die Sultansherrschaft vor allem das säkulare Staatskonzept, das sich auch in den griechischen Aufstandsverfassungen niederschlug – wenngleich nicht konsequent umgesetzt wurde, wie die mit dem dort erklärten Prinzip der allgemeinen Religionsfreiheit unvereinbare Privilegierung des orthodoxen Christentums als „Religion des Staates" zeigt.[25]

Noch deutlicher wird dieser Widerspruch, wenn man das programmatisch formulierte Prinzip der Religionsfreiheit mit der Realität des Aufstands vergleicht, der in hohem Maße von ethno-religiös motivierter Gewalt geprägt war, die insbe-

24 Es trug den Titel *Neue politische Verwaltung der Einwohner Rumeliens, Kleinasiens, der mittelmeerischen Inseln und der Walacho-Moldau* und wurde 1797 von Rigas Velestinlis (1757–1798) in Wien verfasst, der dabei Anleihen von der französischen Jakobinerverfassung von 1793 nahm, vgl. Emmanouil Stathis: Το Σύνταγμα και ο Θούριος του Ρήγα. Το αρχικό και το τελικό κείμενο. Κριτική έκδοση [Die Verfassung und der Thourios von Rigas. Der ursprüngliche und der endgültige Text. Kritische Edition]. Athen 1996. Die Schrift wurde wenig später auch ins Serbische, Russische und Deutsche übersetzt.

25 Siehe Zelepos, Ioannis: Griechenland. In: Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel. Hrsg. von Werner Daum u. a. Band 2: 1815–1847. Bonn 2012. S. 1399–1432.

sondere gegen Juden regelmäßig exzessive Formen annahm, was auf der Peloponnes zur weitgehenden Auslöschung ihrer historischen Gemeinden führte.[26] Die Aufständischen rechtfertigten diese Gräueltaten oftmals als Racheakte für die den Juden von Konstantinopel zugeschriebene Leichenschändung am orthodoxen Patriarchen Gregor V., der nach Ausbruch der Erhebung zu Ostern 1821 gelyncht worden war. Damit wurde zugleich ein Narrativ gestützt, in dem die Juden als Verbündete der osmanischen Türken figurierten, eine Feindbildkonstruktion, die auch im weiteren Verlauf des Unabhängigkeitskrieges dominant blieb.

Dennoch setzte sich mit der 1830/32 erreichten Unabhängigkeit das säkulare Staatskonzept einschließlich des religiösen Toleranzgebots trotz aller Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit letztlich durch, was dazu führte, dass Juden in Griechenland zu einem im europäischen Vergleich relativ frühen Zeitpunkt volles Bürgerrecht erlangten.[27] Das spricht für die ideologische Bindekraft des mit der griechischen Staatsgründung verbundenen Projekts der Schaffung eines europäischen „Musterkönigreichs" im Orient[28], hatte jedoch zunächst nur geringe praktische Bedeutung, denn in den unabhängig gewordenen Gebieten lebten nur noch wenige Juden, deren Gemeinden nicht nur auf der Peloponnes, sondern auch in anderen Landesteilen wie z. B. im westgriechischen Vrachori (heute Agrinio) während des Aufstands dezimiert oder zerstört worden waren. Die einzige bedeutende jüdische Ansiedlung in Griechenland befand sich damals in Chalkis (dem mittelalterlichen Negroponte) auf der Insel Euböa, was nicht zuletzt daran gelegen haben dürfte, dass sie erst nach Ende der Kämpfe per Vertrag dem griechischen Staatsgebiet zugeschlagen wurde. In der Hauptstadt Athen, vor der Unabhängigkeit ein eher unbedeutender Ort ohne jüdische Bevölkerung, formierte sich dagegen erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine kleine jüdische Gemeinde aus Zuwanderern aus Europa und dem Osmanischen Reich, die auch in der Folgezeit nur wenig anwuchs.[29]

---

26 Siehe Pierron, Juifs et Chrétiens, S. 15–21 und Doxiadis, State, Nationalism, S. 19–45.

27 Siehe Bowman, Steven: The Jews in Greece. In: Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts. Hrsg. von Ehrlich H. Leonard, Shmuel Bolozky u. a. Amherst 2004. S. 419–435.

28 Siehe Skopetea, Elli: Το „πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880) [Das „Musterkönigreich" und die Megali Idea: Aspekte des nationalen Problems in Griechenland (1830–1880)]. Athen 1988.

29 Siehe Carabott, Philipp: Η εβραϊκή παρουσία στην Αθήνα του 19ου αιώνα: Από τον Μάξιμο Ρότσιλδ στην Ισραηλιτική Αδελφότητα [Die jüdische Präsenz im Athen des 19. Jahrhunderts: Von Max Rothschild bis zur Israelitischen Bruderschaft]. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 182–195.

Die marginale jüdische Präsenz im frühen griechischen Nationalstaat änderte freilich nichts an der Virulenz des Antisemitismus in der Gesellschaft, dessen gewalttätige Potentiale Ende der 1840er Jahre sogar eine internationale diplomatische Krise auslösten, die als Don Pacifico-Affäre bekannt wurde. Bei diesem handelte es sich um einen in Athen niedergelassenen Kaufmann und Diplomaten portugiesisch-jüdischer Herkunft und britischer Staatsbürgerschaft, dessen Haus zu Ostern 1847 von einem randalierenden Mob angegriffen und beschädigt wurde, der sich anlässlich des kurz zuvor erlassenen polizeilichen Verbots der traditionell üblichen rituellen Verbrennung von Judas-Puppen (s. o.) versammelt hatte. Unter Vermittlung des britischen Botschafters forderte Don Pacifico dafür Schadensersatz vom griechischen Staat, den das zuständige Gericht jedoch als überzogen einschätzte und ablehnte, was wiederum eine Intervention Großbritanniens auslöste, das 1850 mit einer Seeblockade der griechischen Häfen die Erfüllung seiner Ansprüche wie auch verschiedener anderer ausstehender Forderungen Großbritanniens an Griechenland erzwang.[30]

Mit dem 1864 erfolgten Anschluss der Ionischen Inseln veränderte sich die Situation, da mit dieser ersten Gebietserweiterung seit der Unabhängigkeit auch kompakte Gruppen von nicht christlich-orthodoxer Bevölkerung in die griechische Staatsbürgerschaft aufgenommen wurden – namentlich römische Katholiken (die auch auf den zum ursprünglichen Staatsgebiet gehörenden Kykladeninseln präsent waren) und Juden – deren religiösen Freiheitsrechte im diesbezüglichen Abkommen explizit unterstrichen wurden.[31] Für letztere bedeutete dies eine Aufwertung ihres Zivilstatus, denn mit dem vollen Bürgerrecht erlangten Juden auch uneingeschränkten Zugang zu politischen Ämtern, der ihnen unter britischem Protektorat verwehrt gewesen war. Es handelte sich dabei nicht nur um eine theoretische Verbesserung, denn der griechische Staat verfolgte damals eine tendenziell minderheitenfreundliche Politik, was sich auch im 1881 angeschlossenen Thessalien zeigte, das einen nicht unerheblichen muslimischen Bevölkerungsanteil hatte.[32]

---

30 Siehe Hannell, David: Lord Palmerston and the 'Don Pacifico Affair' of 1850: The Ionian Connection. In: European History Quarterly 19 (1989). S. 495–507; vgl. Fleming, Greece, S. 23–29. Die weiteren Forderungen betrafen u. a. eine Grenzstreitigkeit zum britischen Protektorat der Ionischen Inseln und Entschädigungen für britische Schiffsfrachten sowie Immobilienansprüche britischer Staatsbürger in Athen.

31 Siehe Londoner Vertrag vom 29. 3. 1864, Artikel IV. In: Hertslet, Edward (Hrsg.): The Map of Europe by Treaty. Bd. 3. London 1875. S. 1589–1595; vgl. Pierron, Juifs et Chrétiens, S. 27–34.

32 Siehe Immig, Nicole: Zwischen Partizipation und Emigration. Muslime in Griechenland 1878–1897. Wiesbaden 2016. Zu den Ionischen Inseln siehe Gekas, Sakis: For Better or for Worse? A Counter-Narrative of Corfu Jewish History and the Transition from the Ionian State to the Greek Kingdom (1815–1890s). In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–

Diese Politik war allerdings weniger werte- als interessengeleitet und hatte letztlich auch irredentistisch Motive, denn sie zielte neben der Demonstration des von der griechischen Nationalideologie postulierten Anspruchs zivilisatorischer Überlegenheit vor allem darauf ab, sich durch toleranten Umgang mit Minderheiten in den Augen der europäischen Großmächte für künftige Gebietserwerbungen in der von erheblicher ethno-religiöser Heterogenität geprägten Region zu qualifizieren.

Im Übrigen klafften auch hier oftmals erhebliche Lücken zwischen den Prärogativen zentralstaatlicher Politik und den gesellschaftlichen Realitäten auf lokaler Ebene, die nach wie vor von strukturellem Antisemitismus geprägt waren. Wie bereits erwähnt, war dieser insbesondere auf Korfu historisch verwurzelt, wo es 1891 auch zu einem antijüdischen Pogrom kam, das zumindest seit der griechischen Unabhängigkeit beispiellos war und internationale Empörung auslöste. Auslöser war der grausame Mord an einem jüdischen Mädchen in der Inselhauptstadt, der vom Vater zur Anzeige gebracht, von der örtlichen Polizei und Staatsanwaltschaft jedoch nur zögerlich verfolgt wurde. Stattdessen verbreitete sich schnell das Gerücht, die Ermordete sei in Wahrheit gar nicht die Tochter des Juden gewesen, sondern ein Christenkind aus Ioannina (damals noch osmanisch), welches die korfioter Juden angeblich von ihren dortigen Glaubensgenossen als Opfer für einen Ritualmord auf die Insel hätten verschleppen lassen. Die abstruse Geschichte bildete den Auftakt zu gewalttätigen Ausschreitungen mit zahlreichen Todesopfern und Verletzten, die auch auf die Nachbarinseln Lefkada und Zakynthos übersprangen und in deren Folge zahlreiche Juden sich zur Abwanderung in Richtung Ägypten, Tunesien, teilweise aber auch ins festländische Griechenland entschlossen, was zu einer spürbaren Schrumpfung ihrer alteingesessenen Gemeinden auf den Ionischen Inseln führte.[33]

Das Pogrom von 1891 liefert ein Fallbeispiel für das Fortwirken von traditionellen, religiös geprägten Feindbildprojektionen – namentlich der Ritualmord-Verleumdung[34] – im griechischen Nationalstaat, der ebenso wie alle National-

20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 161–172, der darin plausibel gegen das deterministische Narrativ einer kontinuierlichen Verschlechterung jüdischen Lebens bis zum Pogrom von 1891 (s. u.) argumentiert, wie es ein Teil der Forschung vertritt.

33 Siehe Liata, Eftychia: Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κυκλώνα του αντισημιτισμού. Η „συκοφαντία για το αίμα“ του 1891 [Korfu und Zakynthos im Zyklon des Antisemitismus. Die „Blutverleumdung“ von 1891]. Athen 2006; vgl. Pierron, Juifs et Chrétiens, S. 35–39.

34 Vgl. Barnai, Jacob: Blood Libels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to the Nineteenth Centuries. In: Antisemitism Through the Ages. Hrsg. von Schmuel Almog. Oxford 1988. S. 189–194. Dieses Motiv fand gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch Verarbeitungen in der griechischen Belletristik, wie das Theaterstück *Das Menschenopfer bei den Juden* [„Η ανθρωποθυσία παρά τους Ιουδαίους“] der aus dem ägyptischen Alexandria stammenden Schriftstellerin Maria Michanidou

staatsgründungen der Region ein Modernisierungsprojekt war, das tatsächlich mit einer erheblichen sozio-kulturellen Transformation einherging. Die Trennlinie zwischen „vormodernem" und „modernem" Antisemitismus scheint angesichts dessen etwas zu verschwimmen, jedoch besteht kein Zweifel, dass der Nationalismus in dieser Hinsicht eine zusätzliche ideologische Aufladung ermöglichte und somit verstärkend wirkte. Das betraf nicht nur den Nationalstaat selbst, sondern kam auch in den Zielgebieten des griechischen Irredentismus zum Tragen, die bis ins 20. Jahrhundert hinein Teil des von ethno-religiöser Vielfalt geprägten Osmanischen Reiches blieben. In Thessaloniki etwa lieferten national-irredentistische Aktivitäten aus Griechenland durch das gesamte 19. Jahrhundert hindurch zuverlässigen Zündstoff für die Vertiefung des lokalen Antagonismus zwischen Griechen und Juden, wobei letztere sich eindeutig auf die Seite der Osmanen stellten, was wiederum zur Untermauerung des jüdischen Feindbildes auf griechischer Seite beitrug.[35] Dabei hatte die nicht nur für Thessaloniki typische Loyalität jüdischer Gemeinden zur osmanischen Herrschaft keine spezifisch anti-griechische (bzw. –serbische, -bulgarische usw.) Stoßrichtung, sondern war eher eine „Best Choice"-Strategie angesichts der alternativen Perspektive einer Eingliederung in christliche Nationalstaaten.[36] Das galt auch für die jüdische Gemeinde von Ioannina, der zweitgrößten im (nachmals) griechischen Raum, die jedoch anders als im Fall der ladinosprachigen Sepharden von Thessaloniki aus griechischsprachigen Romanioten bestand.[37] Das schützte sie zwar nicht vor antisemitischer Diskriminierung, verringerte aber deren Angriffsflächen und ließ die Romanioten aus der Perspek-

zeigt, das ebenfalls 1891 in Athen publiziert wurde; siehe Frangiski Ampatzopoulou: Η „συκοφαντία του αίματος" και οι Έλληνες συγγραφείς στο γύρισμα του 20ού αιώνα [Die „Ritualmord-Verleumdung" und die griechischen Literaten an der Wende zum 20. Jahrhundert]. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15. –20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 77–90.

35 Siehe Fleming, Greece, S. 51–66.

36 Eine politische Konzeptualisierung fand diese Haltung durch den Thessalonicher Publizisten und Verleger Sam Saadi Levy (1870–1959), der die Ideologie des Nationalismus mit Antisemitismus gleichsetzte und darum auch den Zionismus ablehnte, dem er ein osmanisch-jüdisches Identitätskonzept entgegenstellte, siehe Matalas, Paraskevas: Κοσμοπολίτες εθνικιστές. Ο Μωρίς Μπαρρές και οι ανά κόσμο „μαθητές" του [Kosmopolitische Nationalisten. Maurice Barrès und seine weltweiten „Schüler"]. Heraklion 2021. S. 191–213.

37 Siehe Bees, Nikos A.: Übersicht über die Geschichte des Judentums von Janina (Epirus). In: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 2 (1921). S. 159–177 und Dalven, Rae: The Jews of Ioannina. Philadelphia 1990.

tive des griechischen Nationalstaats auch als leichter integrierbar erscheinen als ihre Glaubensbrüder in Thessaloniki.[38]

Relevant wurde dies mit den Balkankriegen von 1912/13 und den auf sie folgenden politisch-militärischen Umwälzungen, die zwar nicht als plötzliche Katastrophe über die multireligiöse osmanische Gesellschaft hereinbrachen, wie in der Forschung zuweilen angenommen,[39] jedoch ohne Frage eine tiefe historische Zäsur markieren. Abgesehen von der Neuverteilung von Territorien und massiven demografischen Verwerfungen aufgrund von Flucht und Vertreibungen, die über das Ideenkonstrukt „ethnischer Homogenität" legitimiert wurden, führten sie mit der Durchsetzung des nationalstaatlichen gegen das multiethnisch-imperiale Herrschaftsprinzip auch zur Auflösung des von letzterem gesetzten sozio-politischen Ordnungsrahmens, in dem Juden und Griechen seit der Spätantike im Wesentlichen gelebt und miteinander interagiert hatten.

Kaum irgendwo sonst wurde dieser Einschnitt augenfälliger als im traditionell jüdisch geprägten Thessaloniki, das nach der Eroberung durch Griechenland 1912 systematisch „hellenisiert" wurde.[40] Dazu gehörten nicht zuletzt stadtplanerische Maßnahmen, wobei ein 1917 ausgebrochener Großbrand, der große Teile des Stadtzentrums zerstörte, zum Anlass genommen wurde, die von alters her dort angesiedelten Juden an die Peripherie auszusiedeln und auf diese Weise buchstäblich an den Rand des wirtschaftlichen und kulturellen Geschehens zu drängen.[41] Ihre Lage wurde in der Folgezeit noch prekärer durch den massiven Zuzug

38 Siehe Doxiadis, State: Nationalism, S. 96 f., der in diesem Zusammenhang auch auf Entsprechungen bei den romaniotisch-jüdischen Gemeinden von Larisa und Arta hinweist, die 1881 an Griechenland angeschlossen wurden.

39 Siehe exemplarisch Doumanis, Nicholas: Before the Nation. Muslim-Christ Coexistence and its Destruction in Late Ottoman Anatolia. Oxford 2013 und Shachar, Nathan: The Lost Worlds of Rhodes. Greeks, Italians, Jews and Turks between Tradition and Modernity. Brighton u. a. 2013. Solche Interpretationen basieren meist auf der Vorstellung von vermeintlich harmonischen interkommunalen Beziehungen in der implizit oder explizit als statisch imaginierten (und im Osmanischen Reich bis zum 20. Jahrhundert andauernden) „Vormoderne", die mit den Kriegen ihre abrupte Zerstörung durch äußere Einwirkung erlitten hätten.

40 Nach amtlicher griechischer Zählung stellten 1913 Juden 38,9 % der Stadtbevölkerung, gefolgt von 29,1 % Muslimen, 25,3 % Griechen (sc. orthodoxen Christen) und 6,7 % „Anderen" (Raktivan, Konstantinos: Έγγραφα και σημειώσεις εκ της πρώτης ελληνικής διοικήσεως της Μακεδονίας (1912–13). [Dokumente und Notizen aus der ersten griechischen Verwaltung Makedoniens (1912–13)]. Thessaloniki 1951, S. 51 f.). Thessaloniki konnte damals gewissermaßen sogar als die „jüdischste" Stadt der Welt gelten, da es nirgendwo sonst eine jüdische Bevölkerung gab, die sich über sämtliche sozialen Schichten erstreckte.

41 Siehe Yerolympos, Alexandra: Urban Transformations in the Balkans (1820–1920). Aspects of Balkan Town Planning and the Remaking of Thessaloniki. Thessaloniki 1996. S. 87–128 und Tischler-Hofer, Ulrike: Stadtplanung und Repräsentationsarchitektur in Nauplion, Athen und Saloniki im

von Flüchtlingen infolge des griechisch-türkischen Krieges 1919–1922 und des Bevölkerungsaustauschs von 1923, denn unter den vorherrschenden Bedingungen sozialer Not wurden sie als Alteingesessene für die Neuankömmlinge schnell zu einem Feindbild, in dem traditioneller Antisemitismus und aktuelle Verteilungskonflikte einander ergänzten. Kleinasienflüchtlinge gründeten 1927 in Thessaloniki die „Nationale Union Griechenland" („Εθνική Ένωσις Ελλάς" bzw. „EEE"), eine faschistische und explizit antisemitische Organisation mit Verbindungen zum politischen Lager der Venizelisten, die bis 1931 in Nordgriechenland eine Mitgliederzahl von etwa siebentausend erreichte, davon dreitausend in der Stadt selbst.[42] Im selben Jahr organisierte sie ein Pogrom im neuentstandenen städtischen Randbezirk Campbell (heute Votsi/Kalamaria), das als die spektakulärste antijüdische Ausschreitung im Griechenland der Zwischenkriegszeit bekannt geworden ist.[43] Als Vorwand diente auch hier ein an den Haaren herbeigezogenes Gerücht, demzufolge die Juden von Thessaloniki mit dem bulgarischen „Makedonischen Komitee" konspirierten, das für die Angliederung der zu Griechenland gehörenden Gebiete Makedoniens und Thrakiens an Bulgarien eintrat. Das war inhaltlich unbegründet,[44]

„langen" 19. Jahrhundert: Klasssizistische, postantike und byzantinische Elemente im Dienst des griechischen nation-building. In: Antike und Byzanz als historisches Erbe in Südosteuropa (19.–21. Jahrhundert). Hrsg. von Christian Maner u. Ioannis Zelepos. Frankfurt a. M. 2020. S. 153–181.

42 Siehe Mavrogordatos, George: Stillborn Republic. Social Coalitions and Party Strategies in Greece, 1922–1936. Los Angeles 1983. S. 255. Die politische Spaltung der griechischen Gesellschaft in Royalisten und Venizelisten (Anhänger des Premierministers Eleftherios Venizelos) ging auf den Ersten Weltkrieg zurück und prägte die gesamte Zwischenkriegszeit. Die Flüchtlinge bildeten ein wichtiges Wahlklientel der Venizelisten, während die ethnischen Minderheiten einschließlich der Juden die Royalisten unterstützten. Daraus ergab sich eine strukturelle Gegnerschaft, die noch dadurch verstärkt wurde, dass die Stimmen der Minderheiten 1920 entscheidend zur Abwahl von Venizelos in einer kritischen Phase des Kleinasienkrieges beigetragen hatten und daher von den Venizelisten nachträglich für die Niederlage mitverantwortlich gemacht wurden. Die „EEE", deren Mitglieder auch als „Stahlhelme" („χαλυβδόκρανοι") bekannt waren, wurde 1936 von der Metaxas-Diktatur verboten, jedoch 1941 von Kollaborateuren der deutschen Besatzungsmacht unter der Bezeichnung „Nationale und Sozialistische Partei Griechenlands" wieder ins Leben gerufen, siehe Dordanas, Stratos: Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των Ταγμάτων Ασφαλείας στην κατοχική Θεσσαλονίκη 1941–1944 [Griechen gegen Griechen. Die Welt Sicherheitsbataillone im besetzten Thessaloniki 1941–1944]. Thessaloniki 2006. S. 117–154 und weiterführend Chondromatidis, Iakovos: Η μαύρη σκιά στην Ελλάδα. Εθνικοσοσιαλιστικές και φασιστικές οργανώσεις στην Ελλάδα του μεσοπολέμου και της κατοχής 1923–1945 [Der schwarze Schatten in Griechenland. Nationalsozialistische und faschistische Organisationen in Griechenland zwischen den Weltkriegen und während der Besatzungszeit 1923–1945]. Athen 2017.

43 Zu den Einzelheiten sowie Nachwirkungen siehe Pierron, Juifs et Chrétiens, S. 173–197.

44 Als Anhaltspunkt diente dabei ein von der griechischen Lokalpresse breitgetretenes Treffen des Vorsitzenden des jüdischen Makkabi-Sportvereins von Thessaloniki in Sofia mit dem Vorsitzenden der bulgarisch-jüdischen Makkabi-Sportvereine, vgl. Margaritis, Giorgos: Η εξόντωση των Εβραίων

berührte aber ein sensibles nationales Thema, denn auch die Kommunistische Partei Griechenlands vertrat zu dieser Zeit gemäß der damals geltenden Kominternn-Linie die Abspaltung dieser Gebiete. Damit wurden die Juden nicht nur als vermeintliche nationale Verräter stigmatisiert, sondern auch in die Nähe des Kommunismus gerückt, der bereits als feststehendes ideologisches Feindbild im politischen Diskurs des Landes etabliert war.[45] Im Vergleich zu der Verschwörungserzählung, die 1891 das Pogrom in Korfu ausgelöst hatte, lässt sich hier insofern eine „Säkularisierung" der Motive feststellen, obwohl die Wirkungsmechanismen im Wesentlichen unverändert blieben, was insbesondere für ihre Immunität gegen jegliche Faktenevidenz gilt.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Juden von Thessaloniki in der Zwischenkriegszeit einem stetig wachsenden Druck ausgesetzt waren, der abgesehen von sozialen Konflikten mit den Flüchtlingen auch durch den Umstand befördert wurde, dass sie als Sepharden ein ausgeprägtes sprachlich-kulturelles Eigenprofil mit vielfältigen internationalen Verbindungen aufwiesen, das sie in den Augen der alten wie (im Norden) neuen Mehrheitsbevölkerung weit stärker als einen Fremdkörper erscheinen ließ als ihre romaniotischen Glaubensbrüder.[46] Ein vorläufiges Ende dieser Entwicklung trat erst 1936 mit der Machtergreifung von Ioannis Metaxas ein, der sich in seiner Zeit als Zivilpolitiker unter anderem auf die Juden als Wahlklientel hatte stützen können. Ironischerweise war die relative Verbesserung ihrer Lage somit einem faschistoiden Regime zu verdanken, das seine ideologischen Anleihen unter anderem aus dem nationalsozialistischen Deutschland bezog – allerdings ohne den dort zur Staatsideologie erhobenen rassistischen Antisemitismus, der in Griechenland niemals ein nennenswertes Echo fand.[47]

της Ελλάδας: Ιδεολογία, κοινωνικές εντάσεις και συγκυρία [Die Vernichtung der Juden Griechenlands: Ideologie, soziale Spannungen und Konstellationen]. In: Ανεπιθύμητοι συμπατριώτες. Στοιχεία για την καταστροφή των μειονοτήτων της Ελλάδας [Unerwünschte Landsleute. Fakten zur Zerstörung der Minderheiten in Griechenland]. Hrsg. von Giorgos Margaritis. Athen 2005. S. 49–67, hier S. 58 f.

45 Als Referenzpunkt dafür fungierte u. a. die 1909 von Avraam Benaroya (1887–1979) gegründete „Federacion Socialista Laboradera de Salonica" („Sozialistische Arbeiterföderation von Thessaloniki"), die eine wichtige Rolle bei der Formierung der griechischen Arbeiterbewegung spielte und insofern als Vorläuferin der 1918 zunächst als „Sozialistischen Arbeiterpartei Griechenlands" (ΣΕΚΕ) gegründeten Kommunistischen Partei Griechenlands (KKE – seit 1924 unter dieser Bezeichnung) gelten kann. Vgl. Dazu Antonis Liakos, Η Σοσιαλιστική Εργατική Ομοσπονδία Θεσσαλονίκης (Φεντερασιόν) και η Σοσιαλιστική Νεολαία. Τα καταστατικά τους. [Die Sozialistische Arbeiterföderation von Thessaloniki (Federacion) und die Sozialistische Jugend. Ihre Statuten]. Thessaloniki 1985.

46 Vgl. Doxiadis, State, Nationalism, S. 107–128.

47 Siehe Trubeta, Sevasti: Physical Anthropology, Race and Eugenics in Greece (1880s–1970s). Leiden 2013. S. 281. Insgesamt ist festzustellen, dass in Griechenland die Rezeption rassistisch-biologisti-

Die Atempause währte indes nur kurz, denn die deutsche Besatzung im Zweiten Weltkrieg von 1941–1944 führte zur weitgehenden Vernichtung der griechischen Juden im Holocaust. Von den etwa 72.000 Juden, die damals insgesamt in Griechenland lebten, kamen dabei 59.000, d. h. annähernd 90 % ums Leben, die meisten von ihnen aus Thessaloniki, die bei Kriegsbeginn mit 56.000 Menschen immerhin noch ein knappes Viertel der Stadtbevölkerung ausmachten und von denen weniger als 3.000 überlebten.[48] Dieser hohe Anteil spiegelt nicht nur die demografische Verteilung jüdischen Lebens in Griechenland wider, sondern auch den Umstand, dass die Juden von Thessaloniki aus den bereits genannten Gründen weit weniger auf die Solidarität der christlich-griechischen Bevölkerung zählen konnten als in anderen Teilen des Landes. So fiel z. B. von den 3.500 in Athen lebenden Juden „nur" etwa ein Drittel den Deportationen in die Vernichtungslager zum Opfer, die zudem erst einsetzten, nachdem Italien, das sich an der systematischen Judenverfolgung nicht bzw. nur zögerlich beteiligte, im Herbst 1943 kapituliert hatte. Anders als in Thessaloniki verweigerten die dortigen Vorsteher der jüdischen Gemeinde auch jegliche Kooperation mit den deutschen Besatzern, über deren Absichten sie sich angesichts der Ereignisse im Norden keine Illusionen machten, und schlossen sich stattdessen der Widerstandsbewegung von EAM/ELAS an, ein Beispiel, dem in den südlichen Landesteilen hunderte Juden folgten.[49] In diesen Gebieten war es für Juden auch leichter, bei ihren christlichen Landsleuten Unterschlupf oder anderweitige Unterstützung zu finden. Auch orthodoxe Priester stellten auf Geheiß des Athener Erzbischofs Damaskinos falsche Taufbescheinigungen aus, und sogar das

scher Konzepte, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert internationale Konjunktur hatten, im akademischen wie auch im breiteren gesellschaftlichen Diskurs marginal blieb, obwohl mit der Projektionsfläche der antiken Griechen, die im europäischen Rassismus eine wichtige Rolle spielte, eigentlich ein idealer Bezugspunkt dafür zur Verfügung gestanden hätte, vgl. Zelepos, Ioannis: Die Ethnisierung griechischer Identität 1870–1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali Idea". München 2002. S. 260 f.

48 Bei diesen Zahlen handelt es sich um Annäherungswerte, die jedoch recht nah an den Befunden sein dürften, siehe Bowman, Steven: The Agony of the Greek Jews 1940–1945. Stanford 2009. S. 239–244. Zum Holocaust der griechischen Juden siehe ferner Schminck-Gustavus, Christoph: Winter in Griechenland. Krieg – Besatzung – Shoah 1940–1944. Göttingen 2010 sowie Pierron, Juifs et Chrétiens, S. 219–249, Doxiadis, State, Nationalism, S. 129–154 und Fleming, Greece, S. 110–165.

49 Siehe Margaritis, Giorgos: Ο ελληνικός εβραϊσμός και η αντιφασιστική αντίσταση [Das griechische Judentum und der antifaschistische Widerstand]. In: Unerwünschte Landsleute, S. 69–89 und Varon-Vassard, Odette: The Enlisting of Greek Jews in the Resistance. Silence, Memory and Discourse. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 268–281. Beide Autoren zeigen, dass auch der kommunistisch dominierte antifaschistische Widerstand antisemitische Tendenzen aufwies.

notorisch rückgratlose griechische Quisling-Regime vergab entsprechende Personalausweise. Die Solidarität der griechischen Mehrheitsbevölkerung trug somit dazu bei, dass es deutlich geringere Verluste an jüdischen Menschenleben gab als in Thessaloniki, wobei jedoch die Ionischen Inseln, die Dodekanes und Ioannina markante Ausnahmen bildeten.[50]

Ausblick: Griechisch-jüdische Beziehungen seit dem Zweiten Weltkrieg

Es wäre jedoch reichlich verfehlt, daraus auf eine substantielle Verbesserung des griechisch-jüdischen Verhältnisses während der Besatzungszeit zu schließen, denn schon kurz nach deren Ende offenbarte der Umgang mit den wenigen Holocaust-Überlebenden, die sich nach ihrer Rückkehr in der Regel vergeblich um die Rückgabe ihrer Immobilien und ihrer Habe bemühten, dass die Solidarität der griechischen Gesellschaft mit ihren jüdischen Mitbürgern enge Grenzen hatte.[51]

Die am deutlichsten spürbare Auswirkung der Besatzungszeit lag vielmehr in der drastischen Verringerung des jüdischen Bevölkerungsanteils, der nach dem Zweiten Weltkrieg wieder ebenso marginal war wie nach der griechischen Staatsgründung im 19. Jahrhundert. Ebenso wie seinerzeit änderte das nichts an der gesellschaftlichen Virulenz des Antisemitismus, in dessen Motivkanon sich allerdings eine Überlagerung von traditionellen Elementen wie Christusmord und Ritualmord-Verleumdung durch die Projektion einer jüdischen bzw. zionistischen Weltverschwörung abzeichnete, als deren zentrale Referenzgröße die sogenannten „Protokolle der Weisen von Zion“ fungierten, die erstmals 1928 in griechischer Übersetzung erschienen waren und seitdem in zahlreichen Neuauflagen zirkulieren.[52]

50 Die 2.500 Menschen zählende jüdische Gemeinde von Ioannina wurde im März 1944 deportiert (siehe Schminck-Gustavus, Winter, S. 147–214), die damals noch etwa 2.000 jüdischen Einwohner Korfus im Juni 1944, kurz vor dem Abzug der Deutschen (siehe Siebert, Diana: Aller Herren Außenposten – Korfu von 1797 bis 1955. Köln 2016. S. 206–220). Zur selben Zeit begann die Deportation der knapp 1.800 Juden auf den Dodekanesinseln Rhodos und Kos, die 1912 von Italien annektiert worden waren und wo die Judenverfolgung den deutschen Abzug aus Griechenland sogar überdauerte, da die dortigen Wehrmachtstruppen abgeschnitten waren, siehe Shachar, The Lost Worlds, S. 205–238.

51 Siehe Fleming, Greece, S. 174–178.

52 Siehe Psarras, Dimitris: Το μπεστ σέλερ του μίσους. Τα „Πρωτόκολλα των Σοφών της Σιών“ στην Ελλάδα 1920–2013 [Der Bestseller des Hasses. Die „Protokolle der Weisen von Zion“ in Griechenland 1920–2013]. Athen 2013. S. 355–371. Als dominante Textversion setzte sich die 1932 erschienene griechische Übersetzung der 1921 von Roger Lambelin angefertigten französischen Übersetzung aus dem russischen Original durch.

Und ebenso wie seinerzeit kollidierte dieser Befund – ob in religiösem oder säkularem Gewand[53] – mit dem selbst gesetzten Anspruch des griechischen Staates als eines aufgeklärt-toleranten Gemeinwesens, dessen Zielhorizont inzwischen jedoch nicht mehr von irredentistischen Träumen einer „zivilisatorischen Mission im Orient" bestimmt wurde, sondern von der Annäherung an Westeuropa, die mit dem EG-Beitritt 1981 auch konkrete Formen annahm. Mehr als vierzig Jahre danach lässt sich feststellen, dass diese Diskrepanz mehr oder weniger bis heute besteht und offizielle Initiativen, die seitdem zu ihrer Überwindung unternommen wurden, insgesamt zögerlich und bislang nur mäßig erfolgreich waren.[54] Zynisch betrachtet könnte man dies als einen Aspekt der Annäherung an europäische Standards bezeichnen, die von einer Überwindung des Antisemitismus ebenfalls noch weit entfernt sind. Eine der Hauptquellen, aus dem dieser schöpfen kann, liegt in der Unkenntnis jüdischer Geschichte, die in der griechischen Gesellschaft mindestens ebenso verbreitet ist wie in ganz Europa. Das wiegt umso schwerer, als die dabei ignorierten bzw. ausgeblendeten Befunde nirgendwo älter und umfangreicher sein dürften als hier.

53 Die in der griechischen antisemitischen Polemik seit Mitte des 20. Jahrhunderts häufig vorgenommene Ersetzung des Begriffs „Juden" durch „Zionisten" scheint auf eine Säkularisierung der dabei zugrundeliegenden Denkmuster hinzuweisen, allerdings legt ein näherer Blick auf die Kontexte Vorsicht vor einer solchen Deutung nahe, denn diese weisen – im Unterschied zum antiimperialistisch, antikapitalistisch, antiamerikanisch, antiisraelisch usw. argumentierenden „linken" Antisemitismus – nach wie vor erhebliche religiöse Substrate auf, die sich u. a. in der Projektion von Freimaurern, Zeugen Jehovas (zuweilen auch des Papstes von Rom) als vermeintliche Werkzeuge des „Weltjudentums" niederschlagen, das sich in einem ewigen Kampf gegen „das Gute" in Gestalt des „Helleno-Christentums" befinde, siehe dazu Blümel, Tobias: Antisemitism as Political Theology in Greece and its Impact on Greek Jewry, 1967–1979. In: Southeast European and Black Sea Studies 17,2 (2017). S. 181–202.

54 Einen Tiefpunkt markiert in dieser Hinsicht der Justizskandal um den bekennenden Nationalsozialisten, Antisemiten und Holocaustleugner Konstantinos Plevris, der 2007 wegen Volksverhetzung verurteilt worden war, 2009 aber vom Obersten Gerichtshof (Areopag) freigesprochen wurde, der in seiner Urteilsbegründung u. a. die „Protokolle der Weisen von Zion" als vermeintlich authentische historische Quelle bezeichnete, siehe dazu Navoth, Michal: Antisemitism in Greece: The Trial of Konstantinos Plevris. In: Topical Brief 8 (2011). Hrsg. von Rony Stauber u. Beryl Belsky. (Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism). Tel Aviv 2011. https://liberal-arts.tau.ac.il/sites/humanities_en.tau.ac.il/files/media_server/The%20Stephen%20Roth%20Institute%20-%20New%20Site/Publication%20Papers/Position%20Paper%208%20-%20Greece.pdf (21. 02. 2023).

Literaturverzeichnis

Ampatzopoulou, Frangiski: Η „συκοφαντία του αίματος“ και οι Έλληνες συγγραφείς στο γύρισμα του 20ού αιώνα [Die „Ritualmord-Verleumdung“ und die griechischen Literaten an der Wende zum 20. Jahrhundert]. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanak. Ioannina 2016. S. 77–90.

Anonym [Athanasios Parios]: Νέος Ραψάκης [Neuer Mundschenk]. In: Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου [Jahrbuch des Mediävistischen Archivs]. Hrsg. von Leandros Vranousis. 15–16 (1965–1966). S. 123–329.

Arbel, Benjamin: Minorities in Colonial Settings. The Jews in Venice's Hellenic Territories (15th–18th Centuries). In: Mediterranean Historical Review 27/2 (2012). S. 117–128.

Argyropoulou-Birbili, Afroditi: Η Εβραϊκή συνοικία της Κέρκυρας [Die Jüdische Gemeinde von Korfu]. In: The Jewish Presence in the Greek Territory (4th – 19th Centuries). Hrsg. von Anna Lampropoulou u. Kostas Tsiknakis. Athen 2008. S. 123–133.

Avdela, Efi u. Ontet Baron-Basar (Hrsg.): Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια. Πρακτικά Συμπόσιου [Juden in Griechenland. Historische Forschungsfragen der longue durée. Kongressakten]. Athen 1995.

Barnai, Jacob: Blood Libels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to the Nineteenth Centuries. In: Antisemitism Through the Ages. Hrsg. von Schmuel Almog. Oxford 1988. S. 189–194.

Baron, Salo: Jewish Immigration and Communal Conflicts in Seventeenth Century Corfu (The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology). New York 1954.

Baroutsos, Photis: Privileges, Legality and Prejudice. The Jews of Corfu on the Way to Isolation. In: „Interstizi“. Culture Ebraico-Cristiane a Venezia e nei suoi Domini dal Medioevo all'età moderna. Hrsg. von Uwe Israel, Robert Jütte u. Reinhold Christopher Müller. Rom 2010. S. 295–330.

Bat, Ye'or: The Dhimmi: A Historical Survey of Jews and Christians under Islam. London 1985.

Bees, Nikos A.: Übersicht über die Geschichte des Judentums von Janina (Epirus). In: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 2 (1921). S. 159–177.

Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue: The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries. Oxford 1995.

Crusius, Martin: Turcograeciae Libri Octo. Basel 1584.

Blümel, Tobias: Antisemitism as Political Theology in Greece and its Impact on Greek Jewry, 1967–1979. In: Southeast European and Black Sea Studies 17/2 (2017). S. 181–202.

Bonfil, Robert u. a. (Hrsg.): Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Leiden 2012.

Bowman, Steven: The Jews of Byzantium. Alabama 1985.

Bowman, Steven: The Jews in Greece. In: Textures and Meaning: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts. Hrsg. von Ehrlich H. Leonard, Shmuel Bolozky u. a. Amherst 2004. S. 419–435.

Bowman, Steven: The Agony of the Greek Jews 1940–1945. Stanford 2009.

Bowman, Steven: Jewish Responses to Byzantine Polemics 9th–11th Centuries. In: The Jewish Jesus. Revelation, Reflection, Reclamation. Hrsg. von Zvi Garber. West Lafayette 2011. S. 181–203.

Braude, Benjamin u. Bernhard Lewis (Hrsg.): Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. 2 Bde. New York 1982.

Bruess, Gregory L.: Religion, Identity and Empire. A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great. New York 1997.

Calimani, Riccardo: Die Kaufleute von Venedig. Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik. Düsseldorf 1988.

Carabott, Philipp: Η εβραϊκή παρουσία στην Αθήνα του 19ου αιώνα: Από τον Μάξιμο Ρότσιλδ στην Ισραηλιτική Αδελφότητα [Die jüdische Präsenz im Athen des 19. Jahrhunderts: Von Max Rothschild bis zur Israelitischen Bruderschaft]. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 182–195.

Chondromatidis, Iakovos: Η μαύρη σκιά στην Ελλάδα. Εθνικοσοσιαλιστικές και φασιστικές οργανώσεις στην Ελλάδα του μεσοπολέμου και της κατοχής 1923–1945 [Der schwarze Schatten in Griechenland. Nationalsozialistische und faschistische Organisationen in Griechenland zwischen den Weltkriegen und während der Besatzungszeit 1923–1945]. Athen 2017.

Dalven, Rae: The Jews of Ioannina. Philadelphia 1990.

Davis, Robert u. Benjamin Ravid (Hrsg.): The Jews in Early Modern Venice. Baltimore 2001.

De Tudela, Benjamin: Itinerarium D. Benjaminis, cum versione et notis Constantini L'Empereur. Leiden 1633.

Dordanas, Stratos: Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των Ταγμάτων σφαλείας στην κατοχική Θεσσαλονίκη 1941–1944 [Griechen gegen Griechen. Die Welt der Sicherheitsbataillone im besetzten Thessaloniki 1941–1944]. Thessaloniki 2006.

Doumanis, Nicholas: Before the Nation. Muslim-Christian Coexistence and its Destruction in Late Ottoman Anatolia. Oxford 2013.

Doxiadis, Evdoxios: State, Nationalism and the Jewish Communities of Modern Greece. London 2018.

Fleming, K. E.: Greece. A Jewish History. Princeton 2017.

Gedeon, Manouil (Hrsg.): Κανονικαί Διατάξεις. Επιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα των αγιωτάτων πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως, από Γρηγορίου του Θεολόγου μέχρι Διονυσίου του από Αδριανουπόλεως. επιστασία Μανουήλ Ιω. Γεδεών [Kanonische Vorschriften. Briefe, Entscheidungen und Erlasse der heiligsten Patriarchen von Konstantinopel, von Gregor dem Theologen bis Dionysios von Adrianopel. Zusammengestellt von Manouil Gedeon], Bd. 2. Konstantinopel 1889.

Gekas, Sakis: For Better or for Worse? A Counter-Narrative of Corfu Jewish History and the Transition from the Ionian State to the Greek Kingdom (1815–1890s). In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 161–172.

Ginio, Alisa (Hrsg.): Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World after 1492. London 1992.

Giotopoulou-Sisilianou, Elli (Hrsg.): Πρεσβείες της βενετοκρατούμενης Κέρκυρας, 16ος–18ος αι. Πηγή για σχεδίασμα ανασύνθεσης της εποχής [Gesandtschaften aus Korfu unter venezianischer Herrschaft, 16.–18. Jahrhundert. Quellen zur Rekonstruktion einer Epoche]. Athen 2002. S. 531–533.

Goodman, Lenn E. (Hrsg.): Neoplatonism and Jewish Thought. Albany 1992.

Hannell, David: Lord Palmerston and the 'Don Pacifico Affair' of 1850: The Ionian Connection. In: European History Quarterly vol. 19 (1989). S. 495–507.

Hertslet, Edward (Hrsg.): The Map of Europe by Treaty. Bd. 3. London 1875.

Immig, Nicole: Zwischen Partizipation und Emigration. Muslime in Griechenland 1878–1897. Wiesbaden 2016.
Jacoby, David: Jews and Christians in Venetian Crete: Segregation, Interaction, and Conflict. In: „Interstizi". Culture Ebraico-Cristiane a Venezia e nei suoi Domini dal Medioevo all'età moderna. Hrsg. von Uwe Israel, Robert Jütte u. Reinhold Christopher Müller. Rom 2010. S. 243–279.
Koutzakiotis, Giorgos: Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17ο αιώνα. Ο εβραίος μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας [Warten auf das Weltende im 17. Jahrhundert. Der Messias und der Großdragoman]. Athen 2011.
Külzer, Andreas: Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart/Leipzig 1999.
Lampropoulou, Anna u. Kostas Tsiknakis (Hrsg.): The Jewish Presence in the Greek Territory (4th–19th Centuries). Athen 2008.
Landos, Agapios: Αμαρτωλών Σωτηρία [Rettung der Sünder]. Venedig 1643.
Lévy, Isaac Jack: Jewish Rhodes: A Lost Culture. Berkeley 1989.
Liakos, Antonis: Η Σοσιαλιστική Εργατική Ὁμοσπονδία Θεσσαλονίκης (Φεντερασιόν) και η Σοσιαλιστική Νεολαία. Τα καταστατικά τους. [Die Sozialistische Arbeiterföderation von Thessaloniki (Federacion) und die Sozialistische Jugend. Ihre Statuten]. Thessaloniki 1985.
Liata, Eftychia: Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κυκλώνα του αντισημιτισμού. Η „συκοφαντία για το αίμα" του 1891 [Korfu und Zakynthos im Zyklon des Antisemitismus. Die „Blutverleumdung" von 1891]. Athen 2006.
Lindner, Amnon: The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire. In: Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures. Hrsg. von Robert Bonfil u. a. Leiden 2012. S. 149–217.
Margaritis, Giorgos: Ο ελληνικός εβραϊσμός και η αντιφασιστική αντίσταση [Das griechische Judentum und der antifaschistische Widerstand]. In: Unerwünschte Landsleute. Fakten zur Zerstörung der Minderheiten in Griechenland]. Hrsg. von Giorgos Margaritis. Athen 2005. S. 69–89.
Masters, Bruce: Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge 2001.
Matalas, Paraskevas: Κοσμοπολίτες εθνικιστές. Ο Μωρίς Μπαρρές και οι ανά κόσμο „μαθητές" του [Kosmopolitische Nationalisten. Maurice Barrès und seine weltweiten „Schüler"]. Heraklion 2021.
Mavrogordatos, George: Stillborn Republic. Social Coalitions and Party Strategies in Greece, 1922–1936. Los Angeles 1983.
Mazower, Mark: Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1959. London 2004.
Molho, Rena: Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856–1919. Μία ιδιαίτερη κοινότητα [Die Juden von Thessaloniki 1856–1919. Eine besondere Gemeinde]. Athen 2014.
Morel, Sébastien (Hrsg.): Jewish-Christian Disputations in Antiquity and the Middle Ages: Fictions and Realities. Leuven 2020.
Moulias, Christos: Η Εβραϊκή παρουσία στην Πάτρα. Από την Αρχαιότητα μέχρι σήμερα [Die jüdische Präsenz in Patras. Von der Antike bis heute]. Athen 2015.
Navoth, Michal: Antisemitism in Greece: The Trial of Konstantinos Plevris. In: Topical Brief No. 8 (2011). Hrsg. von Rony Stauber u. Beryl Belsky. (Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Antisemitism and Racism). Tel Aviv 2011. https://liberal-arts.tau.ac.il/sites/humanities_en.tau.ac.il/files/media_server/The%20Stephen%20Roth%20Institute%20-%20New%20Site/Publication%20Papers/Position%20Paper%208%20-%20Greece.pdf (21. 02. 2023).
Neofytos: Ανατροπή της θρησκείας των Εβραίων [Widerlegung der Religion der Juden]. Iași 1818.
Numada, Jonathan: John and Anti-Judaism: Reading the Gospel in Light of Greco-Roman Culture. Eugene/OR 2021.

Papadia-Lala, Anastasia: The Jews in Early Modern Venetian Crete: Community and Identities. In: Mediterranean Historical Review 27/2 (2012). S. 141–150.
Pierron, Bernard: Juifs et Chrétiens de la Grèce moderne. Histoire des relations intercommunitaires de 1821 à 1945. Paris 1996.
Psarras, Dimitris: Το μπεστ σέλερ του μίσους. Τα „Πρωτόκολλα των Σοφών της Σιών“ στην Ελλάδα 1920–2013 [Der Bestseller des Hasses. Die „Protokolle der Weisen von Zion“ in Griechenland 1920–2013]. Athen 2013.
Raktivan, Konstantinos: Έγγραφα και σημειώσεις εκ της πρώτης ελληνικής διοικήσεως της Μακεδονίας (1912–13). [Dokumente und Notizen aus der ersten griechischen Verwaltung Makedoniens (1912–13)]. Thessaloniki 1951.
Ransmayr, Anna: Untertanen des Sultans oder des Kaisers. Struktur und Organisationsformen der beiden Wiener griechischen Gemeinden von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis 1918. Göttingen 2018.
Roukema, Riemer u. Hagit Amirav (Hrsg.): The „New Testament“ as a Polemical Tool: Studies in Ancient Christian Anti-Jewish Rhetoric and Beliefs. Göttingen 2018.
Rozen, Minna: The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans (1808–1945). 2 Bde. Tel Aviv 2002/2005.
Saperstein, Marc (Hrsg.): Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History. New York 1992.
Sathas, Konstantinos (Hrsg.): Documents Inédits Relatifs à l'Histoire de la Grèce au Moyen Âge. Bd. 2. Paris 1881.
Schminck-Gustavus, Christoph: Winter in Griechenland. Krieg – Besatzung – Shoah 1940–1944. Göttingen 2010.
Seirinidou, Vassiliki: Grocers and Wholesalers, Ottomans and Habsburgs, Foreigners and 'Our Own': The Greek Trade Diasporas in Central Europe, Seventeenth to Nineteenth Century. In: Merchants in the Ottoman Empire. Hrsg. von Suraiya Faroqhi u. Gilles Veinstein. Leuven 2008. S. 81–95.
Shachar, Nathan: The Lost Worlds of Rhodes. Greeks, Italians, Jews and Turks between Tradition and Modernity. Brighton u. a. 2013.
Siebert, Diana: Aller Herren Außenposten – Korfu von 1797 bis 1955. Köln 2016.
Skopetea, Elli: Το „πρότυπο Βασίλειο“ και η Μεγάλη Ιδέα: Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880) [Das „Musterkönigreich“ und die Megali Idea: Aspekte des nationalen Problems in Griechenland (1830–1880)]. Athen 1988.
Stathis, Emmanouil: Το Σύνταγμα και ο Θούριος του Ρήγα. Το αρχικό και το τελικό κείμενο. Κριτική έκδοση [Die Verfassung und der Thourios von Rigas. Der ursprüngliche und der endgültige Text. Kritische Edition]. Athen 1996.
Tischler-Hofer, Ulrike: Stadtplanung und Repräsentationsarchitektur in Nauplion, Athen und Saloniki im „langen“ 19. Jahrhundert: Klasssizistische, postantike und byzantinische Elemente im Dienst des griechischen nation-building. In: Antike und Byzanz als historisches Erbe in Südosteuropa (19.–21. Jahrhundert). Hrsg. von Christian Maner u. Ioannis Zelepos. Frankfurt a. M. 2020. S.153–181.
Trubeta, Sevasti: Physical Anthropology, Race and Eugenics in Greece (1880s–1970s). Leiden 2013.
Twersky, Isador u. Bernard Septimus (Hrsg.): Jewish Thought in the Seventeenth Century. Cambridge 1987.
Ursinus, Michael: Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich. In: Südost-Forschungen (48) 1989. S. 195–207.

van der Wall, Ernestine (Hrsg.): Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents. Dordrecht 1988.

Varon-Vassard, Odette: The Enlisting of Greek Jews in the Resistance. Silence, Memory and Discourse. In: Εβραϊκές κοινότητες ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, 15ος–20ός αιώνας: Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός [Jüdische Gemeinden zwischen Ost und West, 15.–20. Jahrhundert: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Kultur]. Hrsg. von Anna Machaira u. Lida Papastefanaki. Ioannina 2016. S. 268–281.

Yerolympos, Alexandra: Urban Transformations in the Balkans (1820–1920). Aspects of Balkan Town Planning and the Remaking of Thessaloniki. Thessaloniki 1996.

Zelepos, Ioannis: Die Ethnisierung griechischer Identität 1870–1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali Idea“. München 2002.

Zelepos, Ioannis: Griechenland. In: Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel. Hrsg. von Werner Daum u. a. Band 2: 1815–1847. Bonn 2012. S. 1399–1432.

Zelepos, Ioannis: Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa. Die Kollyvadenbewegung (1750–1820) und ihr Beitrag zu den Auseinandersetzungen um Tradition, Aufklärung und Identität. Wiesbaden 2012.

Zelepos, Ioannis: Religiöse Vielfalt im venezianisch-osmanischen Kontaktraum. Zur konfessionellen Interaktion zwischen orthodoxen Christen und Juden im frühneuzeitlichen Südosteuropa. In: Südost-Forschungen 80 (2021). S. 111–140.

Zelepos, Ioannis: Representations of Greek Entrepreneurship between Projection and Reception in Eighteenth-Century German Sources. In: Demon Entrepreneurs: Refashioning the ‘Greek Genius’ in Modern Times. Hrsg. von Basil Gounaris u. Ioannis Stefanidis. London 2022. S. 54–68.

Markus Wien

Die Frage nach einem bulgarischen Judentum: Kontinuitäten und Brüche unter osmanischer Herrschaft und danach

Der Blick auf die jüdische Bevölkerung der später bulgarischen Gebiete des Osmanischen Reiches im 19. Jahrhundert lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie sich diese Gruppe zur Zielsetzung einer Abtrennung dieser Gebiete vom Reich und ihrer Transformation in einen bulgarischen Nationalstaat stellte. Nimmt man eine rückwärtige Perspektive ein und zieht in Betracht, dass eine jüdische Minderheit – bis auf einen nach 1949 zahlenmäßig fast zu vernachlässigenden Rest – in diesem Nationalstaat lediglich 70 Jahre lang existierte, d. h. von 1878 bis zu ihrer fast vollständigen Alija in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre,[1] so liegt der Schluss nahe, dass das bulgarische Judentum nur wenig in die Mehrheitsgesellschaft integriert und, wenn überhaupt, nur mit einer sehr „dünnen" Identifikation mit Bulgarien als Nation ausgestattet war. Insofern lohnt es sich wohl, bei der Betrachtung der jüdischen Bevölkerungsgruppe im „osmanischen Bulgarien" den Blick zu weiten und auch auf die Zeit nach 1878 zu richten. Hierdurch können, so ist zu vermuten, Rückschlüsse auf ihre Gruppenidentität auch für die Zeit vor der Gründung des Fürstentums Bulgarien gezogen werden.

Darüber hinaus drängt sich diese Erweiterung der Perspektive auch durch die Entwicklung des historischen Diskurses in Bulgarien nach dem Zweiten Weltkrieg über das Judentum des Landes förmlich auf. Denn er ist durch eine bemerkenswerte Aufladung mit festen Annahmen gekennzeichnet. Hierzu gehört etwa das Dogma von der historisch bedingten Abwesenheit von Antisemitismus in Bulgarien. Demnach hätten die Bulgaren als von den Osmanen beherrschtes Volk die Erfahrung der Unterdrückung gemacht und seien so zur Toleranz gegenüber anderen Völkern erzogen worden. Als Beweis hierfür wird gewöhnlich das Überleben der Juden in Bulgarien während des Zweiten Weltkriegs angeführt, welches der Entscheidung des Königs, Boris' III., vom März 1943 zu verdanken war, die Juden nicht wie vom deutschen NS-Regime gefordert in die Vernichtungslager im besetzten Polen zu deportieren. Diese Entscheidung kam unter dem Druck öffentlicher Proteste gegen die geplanten Deportationen zustande, wobei nicht vergessen werden darf, dass Bulgarien zu diesem Zeitpunkt bereits am Abtransport von ca. 11.000 Jü-

1 Vgl. Haskell, Guy H.: From Sofia to Jaffa. The Jews of Bulgaria and Israel. Detroit 1994.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-013

dinnen und Juden aus den bulgarisch besetzten Gebieten in Thrakien und Mazedonien mitgewirkt hatte.[2]

Diese beiden Sachverhalte – die angebliche traditionelle Toleranz der Bulgaren sowie die Errettung der jüdischen Bevölkerung vor der drohenden Deportation – haben dazu beigetragen, dass die Existenz einer auch vor 1878 bestehenden, im Grunde aber bis ins Mittelalter zurückreichenden bulgarischen Identität der jüdischen Bevölkerung im südöstlichen Balkan, d. h. dem späteren Bulgarien, kaum einmal hinterfragt worden ist. Dies hängt damit zusammen, dass im etablierten historischen Narrativ Bulgariens von der auch unter 500 Jahren osmanischer Besatzung bzw. „Sklaverei" ungebrochenen Kontinuität einer bulgarischen Nation ausgegangen wird.[3] Hieraus ergibt sich die Annahme einer entsprechenden Fortdauer bulgarisch-jüdischer Koexistenz sowie damit verbunden der Entstehung einer eigenen bulgarischen Variante jüdischer Identität.

Indessen kann die Erörterung einiger grundlegender Entwicklungen des südosteuropäischen Judentums vom Mittelalter bis 1878, aber auch bis zum Zweiten Weltkrieg, diese Annahme wenn nicht widerlegen, so doch weitgehend relativieren.

Das sephardische Judentum und Bulgarien vor 1878

Eine Betrachtung des sephardischen Judentums vor 1878 in Verbindung mit Bulgarien, d. h. vor der Unabhängigkeit des Landes von der osmanischen Herrschaft, berührt zwangsläufig die Frage, ob und ab welchem Zeitpunkt von der Existenz eines bulgarischen Judentums überhaupt gesprochen werden kann. In diesem Zusammenhang soll betont werden, dass im Folgenden speziell nach dem „bulgarischen Judentum" gefragt werden wird, da dieser Begriff wesentlich stärker auf die Möglichkeit einer bulgarischen Identität der dort lebenden Juden Bezug nimmt, als dies etwa bei der Formulierung „Judentum in Bulgarien" der Fall wäre. Letztere würde sich zu sehr auf die einfache Tatsache jüdischen Lebens im bulgarischen Staat beziehen und ist daher für die Zeit vor 1878 und die hier behandelte Fragestellung schlicht weniger passend.

2 Levy, Solomon: The Saving of the Bulgarian Jews: Facts, Timing and Interpretation. In: Annual. Godišnik na „Šalom", (vormals OKPOE – Obštestvena kulturno-prosvetna organizacija na evreite v Narodna Republika Bălgarija [Allgemeine Organisation für Kultur und Bildung der Juden in der Volksrepublik Bulgarien]). 27 (1992). S. 8–11, hier S. 8.

3 Vgl. Tönnes, Bernhard: 1300 Jahre Bulgarien. Ein Staatsjubiläum und seine Bedeutung. In: Südosteuropa-Mitteilungen 1 (1981). S. 13–19.

Sucht man nach Spuren bulgarischer Identität unter den Juden des Balkans vor der Gründung des Fürstentums Bulgarien, so wird man kaum erwarten, dass sich solche Spuren dem Betrachter auf dem Präsentierteller darbieten. Zu stark ausgeprägt war nach Benbassa „die spezifisch judenspanische Identität", die über Jahrhunderte im Osmanischen Reich gewachsen war.[4] Einen wie auch immer gearteten Bezug zur Idee eines bulgarischen Staates oder einer bulgarischen Nation konnte das in deren späteren Gebieten lebende Judentum kaum haben – weder in Form historisch oder legendenhaft überlieferter Anknüpfungspunkte an die mittelalterlichen bulgarischen Reiche noch aufgrund des Umstandes, dass es in direkter Nachbarschaft zu der Bevölkerung siedelte, in der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts ein bulgarisches Nationalbewusstsein auszubreiten begann und die ab 1878 den bulgarischen Nationalstaat konstituieren sollte. Der fehlende historische Bezug ergibt sich aus der Tatsache, dass das sephardische Judentum erst ab dem Ende des 15. Jahrhunderts in mehreren Schüben von der Iberischen Halbinsel her in das Osmanische Reich einwanderte, also etwa ein Jahrhundert nach der endgültigen Unterwerfung des zweiten bulgarischen Reiches.[5] Bezüge auf das mittelalterliche Bulgarien im kollektiven historischen Gedächtnis des sephardischen Judentums sind daher nicht zu erwarten. Ebenso wenig wie die historische Dimension scheint die räumliche Nachbarschaft mit der bulgarisch-christlichen Bevölkerung im südöstlichen Balkan zur Entwicklung einer bulgarisch-jüdischen Identität beigetragen zu haben; hierauf deutet zumindest die sprachliche Trennung durch das Judenspanische hin.[6] Mit der Idee einer bulgarischen Nation wurde das sephardische Judentum also wohl erstmals während des 19. Jahrhunderts konfrontiert, wobei diese Idee sich ja auch unter der christlich-bulgarischen Bevölkerung erst in dieser Zeit zu verbreiten begann. Die Vorstellung einer eigenständigen, wenn auch weiterhin innerhalb des Sephardentums verorteten, bulgarisch-jüdischen Identität scheint für die Zeit davor kaum haltbar. Hieran ändern wohl auch vereinzelt fort existierende Spuren bis in die Spätantike zurückreichender romaniotisch-jüdischer Traditionen wenig.[7]

4 Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue: Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki. Bochum 2005. S. 125.

5 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 125. Vgl. außerdem Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 73–78. Ebenso Wien, Markus: Antisemitismus in Bulgarien im Spiegel der Parlamentsdebatten zum „Gesetz zum Schutze der Nation". Unveröffentlichte Magisterarbeit. München 1999. S. 8 f.

6 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 77 f.

7 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 79 f. Ebenso Oschlies, Wolf: Bulgarien – Land ohne Antisemitismus. Erlangen 1976. S. 20.

Diese Traditionen sollen hier allerdings nicht vollständig vernachlässigt werden. Dies zum einen, weil in der jüdischen-sephardischen Literatur seit dem 17. Jahrhundert durchaus Bezug auf sie genommen wird,[8] und zum anderen, weil sie auch im nationalen bulgarisch-jüdischen Diskurs, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg unter kommunistischer Herrschaft entwickelte, eine wichtige Rolle in Form des Klischees von der traditionellen ethnischen Toleranz der Bulgaren spielten.[9]

Jüdische Identität auf dem Gebiet des späteren Bulgarien wurde jedoch, wie bereits angedeutet, wesentlich stärker durch die sephardische Kultur im Rahmen des Osmanischen Reiches bestimmt. Im Mittelpunkt der folgenden Erörterungen sollen daher diejenigen Faktoren stehen, die das osmanische Sephardentum als eigenständige ethno-religiöse Gruppe abgrenzbar machten: die judenspanische Sprache, auch Spaniol genannt, die sozialen Netzwerke der Sephardim sowie ihre „funktions-ethnisch" bestimmte Rolle im Wirtschaftsleben des Reiches. Entsprechend sollen ihre Begegnungen mit dem bulgarischen Nationalismus ab dem 19. Jahrhundert und deren Folgen speziell in diesem Zusammenhang diskutiert werden.

Wie es scheint, stand die ethnische Abgrenzbarkeit des sephardischen Judentums von der übrigen Bevölkerung des Osmanischen Reiches wie auch seine geografische Verstreutheit nicht nur in einem wenigstens potentiellen Gegensatz zur im 19. Jahrhundert von Westen her importierten Idee des Nationalstaates, sondern unterschied sich auch deutlich von der Position, welche die romanjotischen Juden vor der Ankunft der Sephardim unter den verschiedenen Herrschern im mittelalterlichen Südosteuropa – byzantinischen, bulgarischen, osmanischen und anderen – eingenommen hatten. Zwar bildeten wohl auch die Romanjoten[10] eine eigene Gruppenidentität heraus, die sie nicht nur von den christlichen bzw. muslimischen Trägern der jeweiligen Herrschaftsreligion der verschiedenen Reiche in Südosteuropa, sondern auch von den Sephardim abgrenzte. Hierfür spricht etwa ihre Etikettierung als „Gregos" durch ihre judenspanischen Glaubensbrüder zur Zeit des Osmanischen Reiches. Zugleich jedoch deutet gerade diese Bezeichnung darauf hin, dass die Romanjoten eine viel engere kulturelle Beziehung zum byzantinischen Griechentum, also der dominanten bzw. vorherrschenden Kultur des mittelalterlichen Südosteuropa hatten, als dies später bei den Sephardim in Bezug auf den Islam und das orthodoxe Christentum der Fall war.[11] Dies gilt wohl auch für die beiden

8 Vgl. Studemund-Halevy, Michael: Auf der Suche nach den jüdischen Büchern Bulgariens. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 15/2 (2006). S. 583–589.

9 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 22 f.; Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 81 f.

10 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 73.

11 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 73.

mittelalterlichen bulgarischen Reiche und dabei insbesondere für Phasen relativer politischer Stabilität, wie etwa im neunten Jahrhundert um die Zeit der Christianisierung Bulgariens, die das Land nicht nur religiös, sondern auch kulturell näher an Byzanz heranrückte. Die politische Stabilisierung, die mit dieser Konversion bezweckt worden war, wie auch die daraus sich ergebende größere kulturelle Nähe können mit großer Sicherheit zu den Hauptgründen für die Gründung neuer romanjotischer Gemeinden in Serdika (heute Sofia), Pleven, Nikopol, Silistra und Vidin gezählt werden. Wie es scheint, betrachteten die sich dort ansiedelnden romanjotischen Juden das nun christliche bulgarische Reich als ein ihnen kulturell nicht mehr zu fremdes Umfeld. Diese kulturelle Nähe bedeutete allerdings nicht notwendigerweise, dass auch die byzantinische Orthodoxie ihrerseits dem Judentum besonders wohlwollend gegenübergestanden hätte. Unter diesen Umständen boten die neuen romanjotischen Gemeinden auch die Gelegenheit, sich durch Abwanderung in die Peripherie bzw. in das „Ausland" dem Einfluss der griechischen Orthodoxie teilweise zu entziehen. Die Gründung neuer Gemeinden in Bulgarien erhielt für die Romanjoten indes gut ein Jahrhundert später noch eine zusätzliche Rechtfertigung, bekamen die allem Anschein nach recht konfliktarmen Beziehungen zwischen dem romanjotischen Judentum und der bulgarischen Obrigkeit doch eine rechtliche Grundlage, indem ihnen durch Zar Samuil (987–1014) ihre Rechte als Untertanen verbrieft wurden – eine Maßnahme, die freilich eine Fußnote der Geschichte blieb, da sie der Eroberung des ersten bulgarischen Reiches durch Byzanz 1018 nur um wenige Jahre vorausging.[12]

In den darauffolgenden fast 270 Jahren, in denen die Juden des vormaligen ersten bulgarischen Reiches gewissermaßen „wieder" unter byzantinischer Herrschaft lebten, trat nach Haskell ein Effekt in den Vordergrund, der sich später auch bei den Sephardim unter den Osmanen beobachten lassen sollte: Die Entstehung einer reichsweiten romanjotischen Gemeinschaft dank des Wegfalls von Handelsschranken. Sie führte zu einem engeren Zusammenrücken der Romanjoten sowohl in wirtschaftlicher als auch in kultureller Hinsicht.[13] Dass hierbei auch Traditionen oder direkte Kontinuitäten dieser Netzwerke aus vor-bulgarischer Zeit weiterwirkten, darf zumindest als wahrscheinlich gelten.

Die Epoche des zweiten mittelalterlichen bulgarischen Reiches, die von 1186 bis 1396 dauerte und das Ergebnis einer durch eingewanderte Kumanenstämme herbeigeführten Herrschaftsbildung war, wird sowohl von Oschlies als auch von Haskell als eine im allgemeinen gute Zeit für die dort lebenden Juden angesehen, da diese von der wirtschaftlichen Blüte des Reiches vor allem im 13. Jahrhundert

12 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 17.

13 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 74.

profitierten und dabei auch in verstärkten Kontakt mit jüdischen Kaufleuten aus westeuropäischen Handelsstädten wie Venedig, Ragusa oder Genua traten.[14] Mit gewissem Recht kann vermutet werden, dass sich unter diesen Bedingungen zumindest Spuren einer auf das zweite bulgarische Reich bezogenen jüdischen Identität herausbildeten, die eine Unterscheidung von den übrigen Romanjoten wenigstens in Nuancen erlaubte. Gefördert wurde diese Entwicklung sicherlich auch durch die Einwanderung aschkenasischer Juden infolge der Vertreibungen aus Mitteleuropa Mitte des 14. Jahrhunderts. Sie führte zur Gründung aschkenasischer Gemeinden etwa in Vidin, Nikopol, Pleven und Sofia, bereicherte das Judentum im mittelalterlichen Bulgarien um ein neues kulturelles Element und erhöhte somit die Abgrenzbarkeit von anderen romanjotischen Gemeinschaften.[15]

Als fraglich erscheint indes die Bedeutsamkeit einer bekannten Episode aus der Zeit des zweiten bulgarischen Reiches: die Hochzeit des Zaren Ivan Aleksandr (1331–1365) mit der Jüdin Sara im Jahre 1335, die zu diesem Zeitpunkt freilich bereits getauft war und dann als Zarin den Namen Theodora trug.[16] Weitreichende Schlüsse bezüglich der gesellschaftlichen Position der Juden im Reich und daraus sich ergebender Auswirkungen auf ihre Gruppenidentität sollten hieraus indes nicht gezogen werden. Es lässt sich lediglich spekulieren, dass die eheliche Verbindung mit einer privilegierten oder zumindest aufgewerteten Stellung der Juden als Gruppe einherging, die dann sicher auch eine stärkere Identifikation mit dem bulgarischen Reich bzw. der Herrscherdynastie bedeutet hätte. Es wäre ebenso denkbar, dass die Motive für die Eheschließung rein persönlicher Natur waren und keine Aufwertung des Judentums beabsichtigt war. Unklar bleibt auch, inwieweit sich Sara bzw. Theodora selbst nach Hochzeit, Taufe und Namensänderung noch mit dem Judentum identifizierte. Ebenso wenig ist bekannt über den Grad ihres Einflusses auf die Politik ihres Ehemannes, des Zaren Ivan Aleksandr. Ein in diesem Zusammenhang vielfach diskutiertes Ereignis ist jedenfalls in der Forschung umstritten – sowohl in seiner Bedeutsamkeit als auch überhaupt in seiner Faktizität. Es handelt sich dabei um eine 1360 in Veliko Tărnovo angeblich einberufene Kirchensynode, die antijüdische Sanktionen beschlossen und an der auch der Zar teilgenommen haben soll.[17] Das Spektrum der Bewertungen dieses Ereignisses reicht von der Behauptung, dass die Synode gar nicht stattgefunden habe[18], bis zum Urteil, dass in diesen Be-

14 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 18 f. und Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 74–76.
15 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 17.
16 Zu ihrer Biographie ausführlich Arditi, Benjamin: Vidni evrei v Bălgarija [Bekannte Juden in Bulgarien]. Bd. 1. Tel Aviv 1969. S. 140–150.
17 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 18.
18 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 18.

schlüssen echter Antisemitismus zum Ausdruck gekommen sei und sich gezeigt habe, wie gering der Einfluss Theodoras auf die Politik ihres Mannes gewesen sei.[19]

In jedem Fall jedoch fiel die Regierungszeit Ivan Aleksandärs und damit auch die Synode, ob wahrhaftig oder nicht, bereits in die Endphase des zweiten bulgarischen Reiches. Nur wenige Jahrzehnte nach dem Tode des Zaren, d. h. im Jahre 1396, wurde die Eroberung des Reiches durch die Osmanen mit dem Fall Nikopols und Vidins abgeschlossen, und somit endete eine geschichtliche Periode, in der sich eine von den nicht-bulgarischen Romanjoten unterscheidbare und auf das mittelalterliche zweite bulgarische Reich bezogene jüdische Gruppenidentität entwickeln konnte. Letztlich haben aber wohl nur Spuren davon das Ende des Reiches überdauert, denn unter osmanischer Herrschaft entfaltete sich auch bereits im 15., dem letzten vor-sephardischen, Jahrhundert in der Levante wieder eine griechischsprachige jüdische Gemeinschaft, die weitverzweigte Handelsnetze ausbildete – ähnlich dem Romanjotentum zu byzantinischer Zeit. Ende des Jahrhunderts begann dann die Einwanderung der iberischen Juden in das Osmanische Reich, und damit setzte ein Prozess ein, der schließlich in die vollständige Überlagerung romanjotisch-jüdischer Identität durch die sephardische Kultur mündete. Bezüge zum Romanjotentum, nicht zu reden von einer etwaigen bulgarischen Variante, wurden innerhalb der balkan-jüdischen Überlieferung zu nicht mehr als einer Fußnote.[20]

Der Prozess der Einwanderung der iberischen Juden vollzog sich recht rasch, d. h. im Wesentlichen innerhalb einer Generation. Nach den Vertreibungsdekreten, die 1492 von Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien erlassen wurden, erreichten bis 1540 ungefähr 100.000 Juden den Balkan und siedelten sich in den Gebieten des Osmanischen Reiches an. Die hierbei entstehenden Gemeinden in Sofia, Nikopol, Vidin und Plovdiv sollten nach 1878 die Zentren jüdischen Lebens im bulgarischen Nationalstaat bilden.[21] Zuvor jedoch gelang es den eingewanderten Sephardim aufgrund ihrer zahlenmäßigen Stärke, die bereits auf dem Balkan lebenden Romanjoten und Aschkenazim kulturell weitgehend zu assimilieren oder wenigstens zu dominieren sowie das Jüdisch-Spanische bzw. Ladino zur allgemein verwendeten Sprache des Judentums im Osmanischen Reich zu machen.[22] Der

19 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 75.

20 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 77 f.; Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 65 f.

21 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 19 f.; Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 79 f. Außerdem Tamir, Vicki: Bulgaria and Her Jews. New York 1979. S. 57.

22 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 20. Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 79 f. Im Laufe der Zeit flossen in dieses Idiom, das dem alten Kastilianisch entstammte, auch Ausdrücke und Wörter aus dem Osmanischen, dem Arabischen, dem Griechischen und dem Hebräischen ein. Es

Charakter des Judentums im Reich als kulturelle „Einheit“[23] wurde dadurch weiter verfestigt – nun nicht mehr unter romanjotischen, sondern vielmehr unter sephardischen Vorzeichen und weitestgehend ohne kollektive Erinnerung an die bulgarischen und andere mittelalterliche Reiche auf dem Balkan. Vielmehr wurde nun das Osmanische Reich zur politischen Bezugsgröße für die Sephardim, und seine unbestrittene Machtposition im 16. und 17. Jahrhundert ließ die Juden nicht als Minderheit erscheinen, die dem Reich irgendwie gefährlich werden konnte. Ihrer kulturellen und wirtschaftlichen Entfaltung als sephardische Gemeinschaft wurden daher keine Steine in den Weg gelegt, sodass Tamir von dieser Periode als einem „goldenen Zeitalter der Balkan-Sephardim“ spricht.[24]

War das Osmanische Reich die politische Bezugsgröße für das sephardische Judentum, so stellt sich indes die Frage nach den Beziehungen der Juden zur christlichen Balkanbevölkerung, die die Osmanen gewissermaßen als „Erbmasse“ von den von ihnen unterworfenen Balkanimperien übernommen hatten. Wie es scheint, wurden diese Beziehungen stark durch das Verhältnis beeinflusst, das die jeweiligen Gruppen zur osmanischen Reichsautorität hatten, sowie durch die Frage der räumlichen Nähe und damit verbundenen Kontaktgelegenheiten zwischen beiden Gruppen. Zum letzteren Aspekt ist zu sagen, dass die Juden gewissermaßen als „Funktionsethnie“ – ähnlich wie im Russischen Reich – vorwiegend Berufe ausübten, die in den Städten angesiedelt waren, wie etwa Medizin, Kunsthandwerk oder Handel. Landwirtschaftliche Berufsfelder, in denen Juden präsent waren, wie Viehwirtschaft oder Weinbau, waren ebenfalls stark auf städtische Märkte ausgerichtet – stärker als die von der christlichen Landbevölkerung in erster Linie zu Subsistenzzwecken betriebene Getreidewirtschaft –, sodass die Sephardim eher wenig mit den „Raja“ interagierten.[25] Die Vorstellung einer etwaigen, von der bulgarischen Forschung häufig postulierten Solidarität oder wenigstens Toleranz der „unterprivilegierten“ Gruppen untereinander erscheint somit kaum haltbar. Unterstrichen wird dieser Sachverhalt auch dadurch, dass Christen und Juden in unterschiedlichem Maße unterprivilegiert waren, d. h. letztere genossen rechtlich eine eindeutig bessere Stellung. Insgesamt lässt sich daher annehmen, dass beide Gruppen wohl eher in einer Art Nicht-Verhältnis zueinander lebten, das sich auch ab dem 18. Jahrhundert nicht wesentlich änderte, als die Pforte zu einer repressiveren Politik gegenüber den Juden überging, die sicherlich auch als eine Folge der Krise anzusehen ist, in die das Osmanische Reich nach 1683 und im Zusammenhang

entwickelte verschiedene Sprachebenen: Neben dem ursprünglichen Ladino entstanden eine umgangssprachliche Variante, das Džudezmo, sowie dessen erweiterte Version, das Džudeo-Espan’ol.

23 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 126.

24 Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 71.

25 Haskell, From Sofia to Jaffa, S. 80.

mit den „Türkenkriegen“ geraten war. Diese Politik ging einher mit sich verbreitenden Ritualmordgerüchten und resultierte etwa in speziellen Kleidungsvorschriften ab 1702 sowie dem Verbot, sich in der Nähe des Sultanspalastes anzusiedeln.[26] Die räumliche und soziale Trennung zwischen Juden und Christen sowie die sich daraus ergebende unterschiedliche Interessenlage dauerten jedoch fort und ließen auch unter diesen krisenhaften Umständen kaum eine Solidarisierung zu. Daher scheint Skepsis angebracht gegenüber den Ausführungen von Oschlies, der für die Zeit ab dem späten 18. Jahrhundert eine sich intensivierende Annäherung von Juden und Bulgaren konstatiert hat.[27]

Problematisch ist in diesem Zusammenhang nicht nur die Verwendung der Bezeichnung „Bulgaren“ für die christliche Landbevölkerung des südöstlichen Balkans, da diese erst im Laufe des 19. Jahrhunderts ein bulgarisches Nationalbewusstsein zu entwickeln begann und daher kaum als ein eigenständiger Fall, getrennt von den anderen „Balkanvölkern“, zu betrachten ist. Darüber hinaus ist auch aus der jüdischen Perspektive fraglich, inwieweit moderne „nationale“ Kategorien zu osmanischer Zeit überhaupt eine Rolle in den Diskursen der Sephardim spielten. Nach Benbassa und Rodrigue verharrten die sephardischen Juden im Unterschied zu den Aschkenazim bis in das 19. Jahrhundert weitgehend in vormodernen Denkkategorien, sodass ihnen das Konzept der modernen Nation lange fremd blieb.[28] Überaus gewagt erscheint daher Oschlies’ Behauptung, die Juden hätten sich schon frühzeitig „auf ein gutes Zusammenleben mit den Bulgaren in einem bulgarischen Nationalstaat, dessen Entstehung sich abzeichnete“, vorbereitet.[29] Allerdings ist diese These recht weit gefasst, d. h. sie lässt offen, was unter „frühzeitig“ zu verstehen ist sowie unter der Vorstellung, die Juden hätten sich „vorbereitet“. Als eine Periode, in der sich Kontakte zwischen sephardischen Juden und bereits die moderne Idee einer bulgarischen Nation artikulierenden orthodoxen Christen verstärkten, darf indes tatsächlich die Zeit des Tanzimat gelten. Während dieser von 1839 bis 1876 dauernden Reformepoche im Osmanischen Reich, die den christlichen Untertanen des Sultans neue wirtschaftliche Betätigungsfelder eröffnete,[30] entstand eine neue Mittelschicht, aus der weite Teile im südöstlichen Balkan sich bald als Bulgaren zu identifizieren begannen. Sie siedelten sich zunehmend in Städten an und drangen also verstärkt in Lebensbereiche vor, in denen ein Großteil der Juden bereits lebte. Dass dies allein schon zu einem engeren Verhältnis mit den Juden

26 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 23.
27 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 23.
28 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 127.
29 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 23.
30 Vgl. Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 131–133.

geführt haben soll, bleibt vor allem angesichts der fortdauernden sprachlichen Trennung fraglich.[31] Eher darf angenommen werden, dass zwischen den Juden und der neuen christlich-slawischen bzw. bulgarischen städtischen Mittelschicht Konkurrenzverhältnisse entstanden. Ob diese von den Zeitgenossen jedoch dezidiert als *bulgarisch*-jüdische Verhältnisse verstanden wurden, bleibt ebenso fraglich wie die Vorstellung, dass von jüdischer Seite bereits während des Tanzimat die Entstehung eines bulgarischen Nationalstaates antizipiert worden sei. Aufschluss hierüber kann zumindest indirekt der Grad der Mobilisierung der als bulgarisch bezeichneten Bevölkerung selbst für die nationalstaatliche Sache geben, und hier sind durchaus Zweifel angebracht. Denn seit 1870 gab es zwar mit dem Bulgarischen Exarchat zum ersten Mal seit dem Aufkommen des modernen bulgarischen Nationalstaatsgedankens einen territorial definierten, politischen Bezugsrahmen für die Nationalbewegung, bei diesem handelte es sich jedoch um einen kirchlichen autonomen Bezirk, der nicht durchweg als Surrogat für einen künftigen Nationalstaat angesehen wurde. Das Bedürfnis, sich von der griechischen Orthodoxie zu emanzipieren, erlaubte durchaus andere Lösungen als die vollständige politische Trennung vom Osmanischen Reich. So sahen etwa diejenigen, die diese Frage auch aus einem wirtschaftlichen und sozialen Blickwinkel betrachteten, den Verbleib Bulgariens unter osmanischer Oberhoheit bei weitgehender politischer Autonomie als einen ebenso gangbaren Weg an, der dem österreichisch-ungarischen „Ausgleich“ von 1867 nicht unähnlich gewesen wäre. Dies entsprach durchaus der Interessenlage der neuen bulgarischen Mittelschicht, die ihren Aufstieg zu erheblichen Teilen den Tanzimat-Reformen sowie ihrer guten Integration in die gewachsenen kommerziellen Netzwerke des Osmanischen Reiches zu verdanken hatte und befürchten musste, in einem wesentlich kleineren, unabhängigen Bulgarien der Grundlagen ihres wirtschaftlichen Erfolges, d. h. vor allem der weitreichenden levantinischen Märkte, verlustig zu gehen.

Zu überprüfen bleibt, wie das sephardische Judentum des südöstlichen Balkans diese Zusammenhänge sah und welche Rückschlüsse es daraus für seine eigene Position zog. Die begrenzte Attraktivität des bulgarischen Nationalstaatsgedankens, die sich auch in der ebenso begrenzten Mobilisierung der Landbevölkerung wäh-

31 Koen, David: Demografsko i socialno-ikonomičesko položenie na bălgarskite evrei (1926–1946) [Die demografische und sozio-ökonomische Lage der bulgarischen Juden]. In: Proučvanija za istorija na evrejskoto naselenie v bălgarskite zemi XV–XX vek [Studien zur Geschichte der jüdischen Bevölkerung in den bulgarischen Gebieten vom 15. bis zum 20. Jahrhundert]. Bălgarska Akademija na Naukite [Bulgarische Akademie der Wissenschaften]. Hrsg. vom Institut für Balkanistik. Sofia 1980. S. 157–186, hier S. 164. Laut Koen ergab noch 1926 eine Volkszählung, dass 89,43 % der bulgarischen Juden das „Jüdische“, also das Ladino, als Muttersprache angaben; nur 7,62 % gaben hingegen das Bulgarische an.

rend des April-Aufstandes von 1876 zeigte, deutet darauf hin, dass für die Sepharden die bulgarische Unabhängigkeit wohl im besten Falle eine unter mehreren Optionen war und kaum geeignet, die Juden zu einer raschen und zugleich tiefgehenden Identifikation mit der bulgarischen nationalen Sache zu veranlassen. Wenn Juden, wie Oschlies feststellt, sich 1876 tatsächlich weigerten, zusammen mit den Osmanen gegen aufständische Bulgaren zu marschieren, und darüber hinaus die Namen einiger jüdischer pro-bulgarischer Kämpfer am Schipka-Pass 1878 überliefert sind,[32] so lässt sich daraus wohl weniger auf eine geschlossene politische Haltung der Juden schließen als vielmehr auf eine große Unsicherheit in Bezug auf die nahe staatliche Zukunft. Denn zugleich ist überliefert, dass sich unter den Sephardim starke Skepsis verbreitete, als sich nun, d.h. während des russisch-türkischen Krieges von 1877/78, tatsächlich die Gründung eines bulgarischen Staates abzeichnete. Von einem Staat, der mithilfe des allgemein als antisemitisch erachteten Russischen Reiches errichtet werden würde, erwartete man sich keine ausgeprägt judenfreundliche Politik.[33] Diese Skepsis schien bestätigt, als sich während des russischen Vormarsches in den bulgarischen Gebieten eine Reihe antisemitischer Vorfälle ereignete. Durch Bulgaren verstärkte russische Truppen erklärten die Juden an vielen Orten zu einem feindlichen Element und zwangen sie zur Flucht, wie sie auch antisemitische Ausschreitungen provozierten. Betroffen waren etwa die Gemeinden von Kazanläk, Svištov und Nikopol sowie Vidin, wo die Synagoge durch russisches Artilleriefeuer zerstört wurde.[34]

Trotz dieser eher schlechten Startbedingungen, die allerdings zu einem erheblichen Maße auf russischen Einfluss zurückzuführen waren, akzeptierten die Juden in Bulgarien nach 1878 die neuen Realitäten und machten den jungen Nationalstaat, der als Fürstentum jedoch noch bis 1908 unter osmanischer Tributhoheit bleiben sollte, zu ihrer politischen Bezugsgröße – ähnlich den Entwicklungen in den anderen post-osmanischen Balkanstaaten.[35] Hierdurch war der neue Staat jedoch noch nicht notwendigerweise bestimmend für die weitere Entwicklung jüdischer Gruppenidentitäten; diese hingen nun wesentlich von zwei Faktoren ab: dem künftigen Verlauf der identitätsbezogenen Diskurse innerhalb der jüdischen Gemeinden Bulgariens sowie den Entwicklungen der Beziehungen zwischen Staat und Juden. Beeinflusst wurden diese Faktoren freilich stark durch das nach wie vor überaus lebendige historische Erbe der über vier Jahrhunderte gewachsenen sephardischen Gemeinschaft, welches sich in gemeinsamer Sprache, gemeinsamer

32 Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 23; Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 93.
33 Chary, Frederick B.: The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944. Pittsburgh 1972. S. 28.
34 Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 95.
35 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 126.

Kultur und gemeinsamen Traditionen manifestierte.[36] Nach Benbassa und Rodrigue konnte man daher 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; […].“[37]

Hierin spiegelt sich wohl eine grundlegende Problematik der osmanischen Modernisierungspolitik während des Tanzimat wider. Diese bestand darin, dass die Reformen zwar eine Reaktion auf die westliche Moderne waren und teils sogar erst auf direkten, durch imperialistische Einflussinteressen motivierten Druck der westeuropäischen Großmächte hin zustande kamen,[38] aber gerade deswegen zumeist auf halbem Wege steckenblieben. Jedenfalls haben sie zu keinem Zeitpunkt das Osmanische Reich in die Lage versetzt, politisch, wirtschaftlich oder militärisch mit dem Westen konkurrieren zu können. Für eine nachhaltige Wirkung kamen sie meist zu spät und stießen auch auf zu starken Widerstand in der Bevölkerung, die von den vielfachen Traditionsbrüchen, die ihnen die Reformen abverlangten, häufig überfordert war.[39] Dies galt auch für das sephardische Judentum. Zwar befand es sich nicht in der gleichen Lage wie die Muslime, die sich durch die Reformen vor allem um ihre Privilegien gebracht sahen; der Gewinn der Gleichstellung der Juden mit allen anderen Untertanen des Sultans in vielen Rechtsbereichen, etwa durch die Einführung der französischen Handels- und Strafgesetzbücher in den 1850er Jahren, brachte jedoch gleichzeitig den weitgehenden Verlust der traditionellen Rechtsautonomie.[40] Die damit verbundene Notwendigkeit einer rechtlichen wie gesellschaftlichen Neuorientierung mag als ein wichtiger Grund für die in dieser Zeit erfolgende Hinwendung großer Teile der sephardischen Eliten zum französisch geprägten Kultureinfluss und im selben Zuge zur 1860 gegründeten Alliance Israélite Universelle (AIU)[41] gelten. Der Kontakt mit dem emanzipierten mittel- und westeuropäischen Judentum war für die nun ihre eigene „Emanzipation“ erlebenden Sepharden sicherlich hilfreich. Darüber hinaus war er geeignet, den nach 1878 in Bulgarien lebenden Juden Halt beim nächsten Übergang in eine neue, bulgarische, Rechts- und Gesellschaftsordnung zu bieten. Dies schien um so wichtiger, als die Umstände des Überganges von 1878 aus jüdischer Sicht in erster Linie Unsicherheit erzeugten: Dazu trugen die erwähnten Übergriffe durch das russische Militär bei wie auch das Judentum betreffende Bestimmungen des Präliminar-

36 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 126.
37 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 126.
38 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 130.
39 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 128 f.
40 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 130.
41 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 134.

friedens von San Stefano. In diesem wurde den Juden in Bulgarien nicht die in Westeuropa durch die Emanzipation erreichte Gleichberechtigung zugestanden, sondern lediglich ein Status vergleichbar mit dem in Russland, d. h. unter anderem mit weitreichenden Beschränkungen der freien Wahl des Berufes wie auch des Wohnsitzes, die im Russischen Reich zur Bildung des jüdischen Ansiedelungsrayons geführt hatte. Auf Gleichberechtigung wurde das in der Entstehung begriffene Fürstentum Bulgarien erst auf dem Berliner Kongress auf Druck Frankreichs und der AIU hin verpflichtet.[42]

Überhaupt war die AIU ein nicht zu unterschätzender Faktor in den Identitätsbildungsprozessen bei den sephardischen Juden während der nächsten Jahrzehnte innerhalb wie auch außerhalb Bulgariens. Ihr Einfluss machte sich vor allem durch das schnell wachsende Netzwerk an Schulen bemerkbar, welches das spätere Staatsgebiet Bulgariens bereits sehr früh erreichte: Die 1870 in Schumen gegründete AIU-Schule war die dritte ihrer Art seit Gründung der AIU im Jahre 1860.[43] Erklärtes Ziel der Organisation war die Verbreitung westlichen, aufgeklärten Denkens unter den Sepharden in den Traditionen der Haskalah bei gleichzeitiger Zurückdrängung der „rabbinischen Kultur". Das Judentum sollte als Religion der Vernunft erscheinen, und die Juden sollten eine „gesunde" Sozialstruktur ausbilden. Dies wurde so verstanden, dass sie vor allem beruflich den Schwerpunkt nicht mehr in den „traditionell jüdischen" Bereichen, wie etwa dem Finanzwesen, haben, sondern sich auch in anderen Branchen etablieren sollten, so z. B. dem Handwerk. Dergestalt modernisiert sollten sie als gleichberechtigte Staatsbürger in ihren jeweiligen Ländern am öffentlichen Leben teilhaben.[44] Für die zukünftige Entwicklung des Judentums in Bulgarien bedeutete dies, dass je stärker es dem Einfluss der AIU ausgesetzt sein würde, es desto eher bereit sein würde, sich säkularen Ideen, wie etwa der eines eigenen jüdischen Nationalstaates, zu öffnen. Allerdings lief dies nicht zwangsläufig auf eine zionistische Ausrichtung hinaus, da die französisch geprägte AIU gerade auf die „Verstaatsbürgerlichung" der Juden in den europäischen Nationalstaaten setzte und somit ihr Aufgehen in den jeweiligen Gesellschaften wenn nicht als Ziel, so doch als mögliches Ergebnis definierte. So gesehen war der Kultureinfluss der AIU sicher nicht der Hauptgrund für das spätere Anwachsen des Zionismus unter den Juden Bulgariens, er darf aber, gerade aufgrund seines säkularen Ansatzes, als wichtige Voraussetzung dafür gelten.

Insgesamt lässt sich sagen, dass von einem „bulgarischen Judentum" vor 1878 nicht gesprochen werden kann. „Bulgarien" als historische Bezugsgröße, d. h. eine

42 Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 98. Vgl. auch Oschlies, Bulgarien – Land ohne Antisemitismus, S. 24.

43 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 145.

44 Benbassa/Rodrigue, Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki, S. 145.

wohl eher mythenhafte Überlieferung betreffend die beiden mittelalterlichen bulgarischen Reiche, mag zwar innerhalb des Romaniotentums existiert haben, sie war aber zugleich in einen größeren, levantinisch-byzantinischen Rahmen eingebettet und wurde ab dem 16. Jahrhundert durch die einwandernden iberischen Juden wenn nicht vollständig verdrängt, so doch stark marginalisiert. Es entstand eine große sephardische Gemeinschaft, für die allein das Osmanische Reich politische Bezugsgröße sowie Kommunikationsrahmen für den wirtschaftlichen wie kulturellen Austausch war. Die Idee eines eigenständigen bulgarischen Nationalstaates begann erst während des Tanzimat für die Sepharden relevant zu werden, also zu einer Zeit, in der auch die Juden im Osmanischen Reich einen neuen rechtlichen Status erhielten und sich daher in ihrer Position als Ethnie innerhalb des Reiches neu definieren mussten. Ein bulgarischer Nationalstaat erschien ihnen, wie wohl den meisten Zeitgenossen, als eine politische Option unter mehreren, und sie begegneten dieser durchaus mit Skepsis. Als ein eigenes Anliegen betrachteten ihn die im südöstlichen Balkan lebenden Juden eher nicht.

Grund hierfür war auch, dass ihre Gleichstellung mit den Muslimen als Untertanen zur Tanzimat-Zeit eher eine Nebenwirkung der Reformen war, da diese in erster Linie auf die christliche Bevölkerung abzielten. Für diese hatten sich die europäischen Mächte eingesetzt.

Im neuen Staat

Die grundlegende Frage, die sich bei einer Betrachtung der Beziehungen zwischen dem bulgarischen Staat nach 1878 und den in ihm lebenden Juden stellt, lautet: Inwieweit verwandelte sich das Judentum in Bulgarien in ein *bulgarisches* Judentum? Diese Frage ist allerdings nicht allein eine Frage danach, ob und in welchem Maße Juden in Bulgarien anfingen, sich auch als Bulgaren zu sehen, sondern auch danach, ob sie von ihrer nicht-jüdischen Umgebung als solche akzeptiert wurden. Es steht dabei außer Zweifel, dass Antworten hierauf nicht die Gestalt endgültiger Zustandsbeschreibungen annehmen können. Vielmehr sollten die Beziehungen zwischen Juden und bulgarischem Staat als Prozess aufgefasst werden, der keineswegs nur in eine Richtung verlief und noch weniger auf ein bestimmtes Ziel hin – etwa die „vollständige“ Integration der Juden in die bulgarische nationale Gesellschaft –, sondern Annäherung im Wechsel mit Distanzierung zwischen Juden und Nicht-Juden einschloss. Darüber hinaus ist anzunehmen, dass dieser Prozess weder Juden noch Nicht-Juden jemals als Gesamtgruppen betraf, sodass auch innerhalb dieser Gruppen differenziert werden muss.

Der rechtliche Status der Juden als Staatsbürger in Bulgarien erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als ein, wenn auch nicht unbedeutender, Teilas-

pekt. Wie erwähnt, war auf dem Berliner Kongress auf Druck Frankreichs und der AIU hin bestimmt worden, dass den Juden in Bulgarien die vollen staatsbürgerlichen Rechte zuerkannt werden sollten. In Gesetzesform gegossen wurde die Gleichberechtigung im Artikel 57 der Verfassung von Tārnovo, die 1879 in Kraft trat. Im selben Zusammenhang steht Artikel 40, der generell die Freiheit der Religionsausübung garantierte. Artikel 42 überließ der jüdischen geistlichen Führung die Regelung der eigenen religiösen Angelegenheiten, unterstellte dies aber der allgemeinen Überwachung durch das „Ministerium für auswärtige Angelegenheiten und Religionsgemeinschaften".[45] Aus dieser Zuständigkeit wird deutlich, welchen Status der bulgarische Staat dem Judentum in seinen Grenzen zubilligte: den einer Religionsgemeinschaft und nicht etwa den einer nationalen oder ethnischen Minderheit. Dementsprechend wurden auf formaler Ebene die Beziehungen zwischen Staat und Juden gestaltet, d. h. in Kontakt mit dem Judentum traten die Behörden über dessen geistliche Führung. Der Oberrabbiner von Sofia wurde als oberster Vertreter des Judentums in Bulgarien angesehen, und sein Gehalt wurde von der Regierung bezahlt. Er stand dem Zentralkonsistorium vor, das ab 1880 einen per Erlass geregelten legalen Status als Hauptvertretung der Juden im Lande hatte.[46]

Die Tatsache, dass dieser Verbindungsstrang zwischen bulgarischem Staat und Judentum auf einer ausschließlich religiös-institutionellen Ebene verlief, wirft die Frage auf, welchen Platz die Juden aus Sicht des Staates in der Gesamtgesellschaft einnehmen sollten. Nicht auszuschließen, wenn auch unwahrscheinlich, ist, dass der Staat die Zielsetzung verfolgte, ihr Jüdisch-Sein allein religiös zu definieren, sie ansonsten aber mit der bulgarischen Titularnation verschmelzen zu lassen, ihre Identität als *ethno*-religiöse Gruppe also letztlich aufzuheben. Als ähnlich gelagerter Fall könnte in diesem Zusammenhang die bulgarischsprachige, muslimische Gruppe der Pomaken betrachtet werden, der eine eigene Ethnizität stets abgesprochen wurde. Eher zutreffend scheint allerdings – auch beim Blick auf Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte – die Annahme, dass der Status der Juden als Konfessionsgemeinschaft vor allem dazu diente, dem Staat die als nötig erachteten Mittel in die Hand zu geben, ihre Aktivitäten sowie inneren Strukturen überwachen und kontrollieren zu können. Von Seiten der Behörden gab es also eine gewisse Skepsis betreffend die staatsbürgerliche Loyalität der Juden. Für diese Annahme spricht auch, dass die jüdischen Eliten in Bulgarien wiederholt tatsächlich versuchten, mehr Autonomie und Unabhängigkeit zu erlangen, indem sie darauf

45 Konstitucija na Bălgarskoto Carstvo [Verfassung des Königreiches Bulgarien]. čl. [Artikel] 40, 42, 57. https://www.verfassungen.eu/bg/verf79.htm (20. 03. 2023). Vgl. dazu auch Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 97–99 und Toškova, Vitka: Fragmenti ot istorijata na evreite v Bălgarija [Fragmente aus der Geschichte der Juden in Bulgarien]. Sofia 1997. S. 9.

46 Chary, The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944, S. 29.

hinarbeiteten, den Status als reine Religionsgemeinschaft zu überwinden und sich in eine, wie es hieß, „staatsbürgerliche“ Minderheit umzuwandeln. Auch wenn der Begriff „nationale Minderheit“ nicht verwendet wurde, so liefen diese Bemühungen doch letztlich darauf hinaus bzw. wurden von den bulgarischen Behörden so verstanden.[47]

Der Frage nach einer bulgarischen Identität des Judentums innerhalb Bulgariens muss indes auch jenseits der Ebene der formalen Beziehungen dieser Gruppe mit dem Staat nachgegangen werden. Wie erwähnt, behielten ihre Angehörigen nach Benbassa und Rodrigue bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs eine „spezifische judenspanische Identität“. Zugleich jedoch lässt sich beobachten, dass sich organisiertes jüdisches Leben in Bulgarien nach 1878 durchaus auf nationaler bulgarischer Ebene entwickelte. Auch wenn man dies darauf zurückführt, dass es schlicht der Existenz des bulgarischen Nationalstaates Rechnung trug und nicht notwendigerweise eine Identifikation mit dem Staat bzw. der Nation bedeutete, so konnte sich eine solche Identifikation daraus doch entwickeln. Dies schloss als Folge auch eine mögliche stärkere Abgrenzung von den jüdischen Gemeinden anderer südosteuropäischer Länder mit sephardischer Tradition ein, wobei an dieser Stelle nach dem Fortwirken und damit den Beharrungskräften des Erbes aus der osmanisch-sephardischen Zeit zu fragen wäre.

Hieraus ergibt sich ein Bild widerstreitender Faktoren, die sich auf die Identitätsbildung innerhalb des Judentums in Bulgarien auswirken konnten. Zum einen blieben die sephardischen Traditionen in erheblichem Maße identitätsbestimmend und förderlich für die Aufrechterhaltung der Verbindungen innerhalb des gesamten Balkanjudentums, und in ähnlicher Weise förderte auch der besonders in Bulgarien seit dem späten 19. Jahrhundert überaus populäre Zionismus eher ein übernationales jüdisches Zusammengehörigkeitsgefühl. Zum anderen aber waren für die Juden in Bulgarien die damit verbundenen sozialen und politischen Ziele nur auf dem Boden des vom Nationalstaat vorgegebenen Institutionengeflechts zu verfolgen.[48]

Was den Zionismus als einen dieser identitätsbildenden Faktoren und seine Bedeutung im Hinblick auf das Fortwirken aus der osmanischen Zeit ererbter Identitätsmuster betrifft, so ist vielfach mit Erstaunen festgestellt worden, dass er unter den Juden in Bulgarien deutlich populärer war als in den jüdischen Gemeinden anderer Balkanländer. Sein steiler Aufstieg begann mit dem Besuch Theodor Herzls in Sofia im Jahre 1896. Nimmt man an, dass dieser Besuch eine

47 Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 98.

48 Chary, The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944, S. 31. Vgl. außerdem Toškova, Fragmenti, S. 17 f.

jüdische nationale Identität nicht über Nacht schlagartig weckte, sondern auf eine vorhandene Bereitschaft traf, diese Identität jenseits des bulgarischen Nationalstaates zu definieren, so stellt sich die Frage, was diese Bereitschaft erzeugte. Neben dem Fortwirken des sephardischen Erbes ist auch die Erfahrung des Lebens in der bulgarischen Mehrheitsgesellschaft von Bedeutung.[49]

Letzteres wurde gerade in der Zeit um die Jahrhundertwende durchaus als von Unsicherheit und Bedrohung geprägt erlebt, kam es damals doch wiederholt zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen Juden in Bulgarien, die etwa Troebst als Pogrome bezeichnet hat. Insgesamt lässt sich eine ungefähr zehnjährige Periode zumindest pogromähnlicher Vorfälle von 1895 bis 1905 in Bulgarien identifizieren.[50] Ansonsten scheint es jedoch, dass das Leben der Juden in Bulgarien geregelt verlief, wenn sie ihr Dasein auch eher am Rande der Gesellschaft fristeten. Nur wenigen gelang es, herausragende Positionen in der Bürokratie oder der Armee zu bekleiden. Lediglich einer erreichte den Rang eines Obersten, General wurde keiner.[51]

Relevant für die Erörterung einer bulgarischen Identität von Juden im sephardischen Kulturbereich vor und nach 1878 sind die Entwicklungen im bulgarischen Nationalstaat insoweit, als sie sich in mancher Hinsicht deutlich von jenen in anderen post-osmanischen Staaten unterschieden und somit die Frage aufwerfen, ob es bereits zu osmanischer Zeit spezifisch bulgarische Entwicklungen im Judentum Südosteuropas gegeben hat. Auf diese Möglichkeit weist zweifellos vor allem die Popularität des Zionismus unter den Juden Bulgariens ab dem späten 19. Jahrhundert hin. Benbassa und Rodrigue haben das Land ohne Umschweife als „Hochburg des Zionismus" bezeichnet. Dies lässt fragen, ob die Ursachen hierfür bis in die osmanische Zeit zurückreichen und somit doch zumindest gewisse bulgarisch-jüdische Zusammenhänge bereits vor 1878 aufzeigen.

Wie erwähnt, wurden die Juden in den später bulgarischen Gebieten wohl gegen Mitte des 19. Jahrhunderts zum ersten Mal mit der Möglichkeit eines bulgarischen Nationalstaates konfrontiert. Spätestens mit der Gründung des Exarchates nahm dies konkrete Formen an, und auch abgesehen davon wurde das Anliegen eines unabhängigen Bulgarien zu dieser Zeit zunehmend in organisierter Form

49 Vgl. Wien, Antisemitismus in Bulgarien im Spiegel der Parlamentsdebatten, S. 16.

50 Troebst, Stefan: Antisemitismus im „Land ohne Antisemitismus": Staat, Titularnation und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878–1993. In: Juden und Antisemitismus im östlichen Europa. Hrsg. von Mariana Hausleitner u. Monika Katz. Berlin/Wiesbaden 1995. S. 109–125, hier S. 112 f.

51 Koen, David: Ekspropriacijata na evrejskite imuštestva prez perioda na hitleristkata okupacija [Die Enteignung jüdischen Eigentums während der Zeit der Besatzung durch Hitler]. In: Godišnik na Obštestvena kulturno-prosvetna organizacija na evreite v Narodna Republika Bălgarija [Jahrbuch der Kultur- und Bildungsorganisation der Juden in der Volksrepublik Bulgarien]. S. Fn. 2. 2 (1967). S. 65–110, hier S. 69.

vertreten. Ob sich auch Juden in signifikanter Zahl an diesen Bestrebungen beteiligten, lässt sich kaum belegen. Nachgewiesen sind, wie erwähnt, einzelne Namen etwa von jüdischen Kämpfern in der Schlacht am Šipka-Pass.[52] Dies deutet darauf hin, dass sich zumindest einige Juden mit der bulgarischen nationalen Sache identifizierten, während es auf die Gesamtheit des Judentums in den bulgarischen Gebieten betrachtet schwerfällt, ein schlüssiges Bild zu zeichnen. Denn ein etwaiges jüdisches Interesse an einem Ende der osmanischen Herrschaft konnte, musste aber nicht zwangsläufig mit dem Ziel der Errichtung eines bulgarischen Nationalstaates verbunden sein.

Letztlich bleibt der Eindruck, dass der historische bzw. populärhistorische Diskurs über das Judentum in Bulgarien stark von Klischeevorstellungen geprägt war und ist. Die Klischees betreffen nicht nur den Kontext der „Errettung" der bulgarischen Juden im Zweiten Weltkrieg, sondern reichen weit in die osmanische, teilweise auch in die vor-osmanische Zeit zurück.

Literaturverzeichnis

Arditi, Benjamin: Vidni evrei v Bălgarija [Bekannte Juden in Bulgarien]. Bd. 1. Tel Aviv 1969.

Benbassa, Esther u. Aron Rodrigue: Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki. Bochum 2005.

Chary, Frederick B.: The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944. Pittsburgh 1972.

Haskell, Guy H.: From Sofia to Jaffa. The Jews of Bulgaria and Israel. Detroit 1994.

Koen, David: Ekspropriacijata na evrejskite imuštestva prez perioda na hitleristkata okupacija [Die Enteignung jüdischen Eigentums während der Zeit der Besatzung durch Hitler]. In: Godišnik na Obštestvena kulturno-prosvetna organizacija na evreite v Narodna Republika Bălgarija [Jahrbuch der Kultur- und Bildungsorganisation der Juden in der Volksrepublik Bulgarien] 2 (1967) S. 65–110.

Koen, David: Demografsko i socialno-ikonomičesko položenie na bălgarskite evrei (1926–1946) [Die demografische und sozio-ökonomische Lage der bulgarischen Juden]. In: Proučvanija za istorija na evrejskoto naselenie v bălgarskite zemi XV–XX vek [Studien zur Geschichte der jüdischen Bevölkerung in den bulgarischen Gebieten vom 15. bis zum 20. Jahrhundert]. Bălgarska Akademija na Naukite [Bulgarische Akademie der Wissenschaften]. Hrsg. vom Institut für Balkanistik. Sofia 1980. S. 157–186.

Konstitucija na Bălgarskoto Carstvo [Verfassung des Königreiches Bulgarien]. čl. [Artikel] 40, 42, 57. https://www.verfassungen.eu/bg/verf79.htm (20.03.2023).

Levy, Solomon: The Saving of the Bulgarian Jews: Facts, Timing and Interpretation. In: Annual. Godišnik na „Šalom". Obštestvena kulturno-prosvetna organizacija na evreite v Narodna Republika Bălgarija [Jahrbuch Schalom. Allgemeine Organisation für Kultur und Bildung der Juden in der Volksrepublik Bulgarien] 27 (1992). S. 1–8.

Oschlies, Wolf: Bulgarien – Land ohne Antisemitismus. Erlangen 1976.

52 Tamir, Bulgaria and Her Jews, S. 93.

Studemund-Halevy, Michael: Auf der Suche nach den jüdischen Büchern Bulgariens. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 15/2 (2006). S. 583–589.

Tamir, Vicki: Bulgaria and Her Jews. New York 1979.

Tönnes, Bernhard: 1300 Jahre Bulgarien. Ein Staatsjubiläum und seine Bedeutung. In: Südosteuropa-Mitteilungen 1 (1981). S. 13–19.

Toškova, Vitka: Fragmenti ot istorijata na evreite v Bălgarija [Fragmente aus der Geschichte der Juden in Bulgarien]. Sofia 1997.

Troebst, Stefan: Antisemitismus im „Land ohne Antisemitismus“: Staat, Titularnation und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878–1993. In: Juden und Antisemitismus im östlichen Europa. Hrsg. von Mariana Hausleitner u. Monika Katz. Berlin/Wiesbaden 1995. S. 109–125.

Wien, Markus: Antisemitismus in Bulgarien im Spiegel der Parlamentsdebatten zum „Gesetz zum Schutze der Nation“. Unveröffentlichte Magisterarbeit. München 1999.

Ines Sonder

Bilder aus dem neuen Palästina: Davis Trietsch als Pionier der Dokumentation jüdischer Lebenswelten im Jischuw am Ende der osmanischen Zeit

> Es ist mir bisher nicht aufgefallen, daß die zionistische Gemeinschaft den Palästina-Schriftsteller *Davis Trietsch* allzusehr durch Anerkennung verwöhnt hat. Und doch verdient einer, der, von zahlreichen monographischen Arbeiten abgesehen, drei Bücher wie das „Palästina-Handbuch", das „Levante-Handbuch" und die „Bilder aus Palästina" geliefert hat, mehr als Lob, er verdient ehrlichen zionistischen Dank. Schriften dieser gediegenen Art (wie wir ihrer leider nicht viele haben) sind die besten Propagatoren. Still, obwohl sie mit hundert Zungen reden, tun sie ihren Dienst, auf heimlichen Routen, die kein Tätigkeitsbericht registriert, ziehen sie durch die Lande.[1]

Im Oktober 1911 veröffentlichte das Zentralorgan der zionistischen Bewegung *Die Welt* die Rezension eines Autors mit den Initialen „B. F." zu dem Buch *Bilder aus Palästina* von Davis Trietsch (1870–1935).[2] Bei dem Rezensenten handelte es sich um den österreichisch-jüdischen Schriftsteller, Publizisten und zionistischen Politiker Berthold Feiwel (1875–1937), der zeitweise Herausgeber und Chefredakteur des Blattes war. In seinem Beitrag, der mit vier Fotografien aus dem Buch illustriert war,[3] brach Feiwel eine Lanze für Trietsch – der „scheinbar nur herbe und spitze Parteimann, dieser hartnäckigste unter den Kongreßzionisten", habe ein Buch „voll Liebenswürdigkeit, Innigkeit und Wärme" geschrieben, das von „markantem jüdischen Stammesstolz" getragen sei.[4] Die Besprechung klang mit den Worten aus: „Bleibt nur noch, wenn auch der prächtigen Ausstattung und der zumeist außerordentlich gelungenen, oft künstlerisch-feinen Illustrationen mit einem Worte gedacht ist, der Wunsch an die Adresse der Zionisten: Sorget, daß diese ‚Bilder aus Palästina' ins jüdische Haus einziehen!"[5]

Die erste Auflage von *Bilder aus Palästina* umfasste 137 Illustrationen, darunter mehrheitlich Originalaufnahmen, die von Davis Trietsch selbst stammten.[6] Sie

1 B. F. [Berthold Feiwel]: Bilder aus Palästina. In: Die Welt 42 (20.10.1911). S. 1102–1104, hier S. 1102.

2 Vgl. Trietsch, Davis: Bilder aus Palästina. Berlin [1911].

3 „Mündung des Wadi-el-Arisch", „Aleppo. Ansicht der Stadt", „Ansicht von Jerusalem", „Ansicht von Jaffa".

4 Feiwel, Bilder aus Palästina, S. 1102.

5 Feiwel, Bilder aus Palästina, S. 1104.

6 In der Buchankündigung war von „146 Illustrationen" die Rede, vgl. Jüdische Rundschau 39 (29.09.1911). S. 463. Eine Ausgabe des Buches (2. Auflage, 1913) kann online über die Freimann-Sammlung

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-014

machen Trietsch im Rahmen seines umfangreichen publizistischen Oeuvres und „als erster Vertreter der literarischen Zusammenfassung der Palästina-Wirtschaft“[7] auch zu einem Pionier der fotografischen Dokumentation jüdischer Lebenswelten im Jischuw[8] und der Nachbarländer Palästinas am Ende der osmanischen Herrschaft[9] – bevor in der britischen Mandatszeit weitere illustrierte Reiseberichte von deutschsprachigen Zionisten und Fotobände mit Aufnahmen jüdischer Fotografen und Fotografinnen veröffentlicht wurden.[10]

Davis Trietsch, der „streitbare Visionär“,[11] wurde innerhalb der zionistischen Historiografie als ein Hauptvertreter des praktischen Zionismus und Opponent zu Theodor Herzls (1860–1904) „Charterpolitik“ lange Zeit ignoriert. Erst in jüngster Zeit ist er dem Vergessen entrissen worden.[12] Als Wirtschaftsautor und Publizist war er Mitbegründer und zeitweise Mitherausgeber verschiedener Periodika, darunter 1901 die illustrierte Monatsschrift *Ost und West* gemeinsam mit dem

---

der Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., eingesehen werden: https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/1058249 (17. 02. 2024).

7 Warburg, Otto: Davis Trietsch [Nachruf zum Tode]. In: Jüdische Rundschau 11 (05. 02. 1935). S. 5.

8 *Jischuw* (hebr. bewohntes Land): Bezeichnung für die Gesamtheit der jüdischen Einwohner Palästinas vor der Staatsgründung Israels, wobei als „alter Jischuw“ die in Palästina ansässige religiöse Bevölkerung in den Städten bezeichnet wird, die mehrheitlich auf Spendengelder (hebr. Chalukka) aus der Diaspora angewiesen war, im Gegensatz zum „neuen Jischuw“ seit Beginn der zionistisch motivierten Einwanderung um 1882, deren Einwanderer landwirtschaftliche Kolonien gründeten.

9 Eine der ersten illustrierten Reisebeschreibungen deutschsprachiger Zionisten am Ende der osmanischen Zeit stammte von Adolf Friedemann (1871–1932) und dem Grafiker Hermann Struck (1876–1944), die im April und Mai 1903 Palästina bereist hatten, vgl. Friedemann, Adolf: Reisebilder aus Palästina. Mit Nachbildungen von Originalradierungen und Handzeichnungen von Hermann Struck. Berlin 1904. Für einen allgemeinen Überblick, vgl. Kaiser, Wolf: Palästina – Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg. Kap. 2: Reisen in den letzten Jahrzehnten der Osmanischen Herrschaft. Hildesheim/Zürich/New York 1992. S. 109–156.

10 Vgl. u. a. Landauer, Georg: Palästina. 300 Bilder. München 1925; Landauer, Georg: Palästina. 188 Bilder. Berlin 1935; Rundt, Arthur: Das Palästina-Bilder-Buch. 96 Photographien von Hans Casparius. Leipzig/Wien 1934; Herrmann, Hugo: Palästina wie es wirklich ist. Mit 72 Bildern nach Originalaufnahmen und 2 Landkarten. Wien/Leipzig 1933; Herrmann, Hugo: Palästina heute. Licht und Schatten. Mit neunundvierzig neuen Palästina-Aufnahmen und einer Übersichtskarte. Tel Aviv 1935.

11 Vgl. Hillenbrand, Klaus: Ägypten, Zypern, Ostafrika? In: taz online. 13. 05. 2006 http://www.taz.de/1/archiv/?dig=2006/05/13/a0243 (20. 02. 2022).

12 Vgl. Kämmer, Lisa Sophie: Der deutsche Zionist Davis Trietsch (1870–1935) und sein Einsatz für die praktische Kolonisation in Palästina. Masterarbeit, Freie Universität Berlin 2015; Gebhard, Lisa Sophie: Davis Trietsch – Der vergessene Visionär. Zionistische Zukunftsentwürfe zwischen Deutschland, Palästina und den USA. Tübingen 2022. Zu Trietsch als Pionier der jüdischen Gartenstadtkolonisation, vgl. Sonder, Ines: Gartenstädte für Erez Israel. Zionistische Stadtplanungsvisionen von Theodor Herzl bis Richard Kauffmann. Hildesheim/Zürich/New York 2005. S. 44–51.

Journalisten und Verleger Leo Winz (1876–1952), gefolgt im Jahr darauf zusammen mit dem Schriftsteller und Publizisten Alfred Nossig (1864–1943) von der Zeitschrift *Palästina*, die sich als Organ des praktischen Zionismus mit Themen der kulturellen und wirtschaftlichen Erschließung des Landes befasste. Letztere wurde von der Kommission zur Erforschung Palästinas herausgegeben, zu deren Mitbegründern beide neben dem Vorsitzenden Otto Warburg (1859–1938) und anderen gehörten.[13] Die Zeitschrift erschien im Jüdischen Verlag Berlin, der ebenfalls 1902 von Feiwel und Trietsch mit Martin Buber (1878–1965), Ephraim Moses Lilien (1874–1925) und Chaim Weizmann (1874–1952) gegründet worden war.[14] 1910 gründete er zudem in Berlin-Schmargendorf den Orient-Verlag, in dem in den nächsten zwei Dekaden ein Teil seiner Publikationen erschien.

Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf Davis Trietsch als „Palästina-Schriftsteller" vor dem Ersten Weltkrieg, insbesondere auf sein in mehreren Sprachen und Auflagen erschienenes *Palästina-Handbuch* sowie seine *Bilder aus Palästina*, die in der zionistischen Presse einen positiven Widerhall fanden, da sie aus der Feder eines jüdischen Autors stammten, der nicht nur „*in* Palästina" gelebt hatte, sondern auch „*für* Palästina" lebte,[15] und dessen Blick „ins Herz des jüdischen Landes und der jüdischen Zukunft, die da heißt: Zionismus"[16] wies.

Aufenthalte im osmanischen Palästina

Das Land, das er in seinen Artikeln und Büchern beschrieb, häufig versehen mit statistischem Material und eigenhändig erstellten Skizzen und Landkarten, kannte Davis Trietsch von einem zweijährigen Aufenthalt und verschiedenen Reisen, die ihn „nicht nur ‚von Berseba bis Dan' geführt haben, sondern im Süden bis nach El-Arisch, am Bache Ägyptens, und bis nach Aleppo, der Königin des Nordens"[17]. Erste Besuche fanden in den Jahren 1900 und 1904 statt,[18] worüber er Artikel in der Zeitschrift *Palästina* veröffentlichte.[19]

---

13 Vgl. Das Komitee zur wirtschaftlichen Erforschung Palästinas. In: Palästina. Zeitschrift für die culturelle und wirtschaftliche Erschliessung des Landes 1 (Januar 1902). S. 10–11.

14 Alle fünf gehörten auf dem Fünften Zionistenkongress 1901 der zu Herzl in Opposition tretenden Demokratischen Fraktion an. Vgl. Schenker, Anatol: Der Jüdische Verlag 1902–1938. Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung. Tübingen 2003.

15 Schmitz, Siegfried: Bilder aus Palästina. In: Jüdische Rundschau 50 (15.12.1911). S. 597.

16 Feiwel, Bilder aus Palästina (1911), S. 1103.

17 Trietsch, Davis: Einleitung. In: Bilder aus Palästina. 2. Aufl. Berlin, o.J. [1913]. Für den vorliegenden Aufsatz wurde die zweite Auflage zugrundegelegt.

18 Trietsch, Davis: Jerusalem. In: Die Welt 26 (29.06.1906). S. 7–8.

Im Januar 1906 gingen er und seine Frau Emma, geb. Thomaschewsky (1876–1933), für zwei Jahre nach Palästina.[20] Das Paar wohnte in der Deutschen Kolonie in Jaffa. Emma Trietsch arbeitete in dieser Zeit als Korrespondentin der Anglo-Palestine Company, wie bereits ihre ältere Schwester Hulda, die 1904 für knapp zwei Jahre nach Palästina gegangen war.[21]

Im März 1906 gründete Trietsch mit anderen im Land ansässigen Zionisten in Jaffa ein „Allgemeines Informationsbureau für Palästina".[22] Zum engeren Komitee zählten der Arzt und Bilu-Pionier[23] Chaim Chissin (1865–1932), später einer der Gründer von Tel Aviv; der Kaufmann Meir Dizengoff (1861–1936), der spätere erste Bürgermeister von Tel Aviv; der Schriftsteller Aharon David Gordon (1856–1922), bekannt als Verkünder des zionistischen Postulats der „Erlösung durch Arbeit"; sowie David Haym, der erste Vertreter der Jewish Colonization Association (ICA) in Palästina.[24] Der Leiter war der zionistische Vorkämpfer Menachem Scheinkin (1871–1924), später ebenfalls ein Mitbegründer von Tel Aviv.[25] Zu den erklärten Aufgaben des „Auskunftsbureaus" gehörten die systematische Zusammenstellung von Informationen und Materialien zur Wirtschaft und Landeskunde Palästinas, Publikationen und Drucksachen sowie Statistik. Neben der Zentrale in Jaffa, die sich in der Howardstraße neben dem britischen Konsulat befand, wurden Zweigbüros in

19 Vgl. Trietsch, Davis: Der äusserste Südwesten Palästinas. In: Palästina 1 (Januar 1902). S. 27–30; Oliven-Kultur für Palästina. In: Palästina 5/6 (1902). S. 211–215.

20 Vgl. Trietsch, Davis: Eine Winterreise nach Palästina. In: Die Welt 9 (02.03.1906). S. 7–9.

21 Vgl. Sonder, Ines: „Das wollten wir. Ein neues Land …" Deutsche Zionistinnen als Pionierinnen in Palästina, 1897–1933. In: MEDAON – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 14 (2014). S. 1–14. http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_14_Sonder.pdf (17.02.2024).

22 Bereits Anfang 1903 hatte er ein „Auswanderungsamt" respektive „Informations-Bureau für jüdische Auswanderer" (mit Sitz in Berlin) angeregt, das aber nicht zur Umsetzung gelangte. Vgl. Trietsch, Davis: Die jüdische Emigrationsfrage. In: Die Welt 1 (02.01.1903). S. 10–12 [Wiederabdruck mit Erläuterungen in: Neue jüdische Monatshefte 6 (25.12.1919), S. 122–127] sowie [Davis Trietsch]: Jüdisches Auswanderungsamt. In: Die Welt 7 (13.02.1903). S. 6.

23 „Bilu" ist das hebräische Akronym für „Haus Jakob, geht, lasst uns aufbrechen!" (Beit Jaakov Lechu we-Nelcha, Jes. 2:5). Name und Leitspruch einer Gruppe jüdischer Studenten in Charkow, die nach den Pogromen im zaristischen Russland in den Jahren 1882 bis 1884 nach Palästina auswanderten und hier erste Siedlungen gründeten, darunter Rischon le-Zion.

24 Vgl. „Allgemeines Informationsbureau für Palästina". In: Die Welt 17 (27.04.1906). S. 17 sowie Auskunftsbureau. In: Jüdische Rundschau 18 (04.05.1906). S. 261. Neben den Genannten gehörten dem größeren Komitee weitere 17 Zionisten an, darunter der Arzt Hillel Joffe (1864–1936), der Lehrer Jehuda Grasowsky (1862–1950), Herausgeber eines hebräischen Taschenwörterbuches, David Levontin (1856–1940), Manager der Anglo-Palestine Bank in Jaffa, Mosche Smilansky (1874–1953), hebräischer Schriftsteller und Landwirt in Rechowot, die Ingenieure Samuel Pevsner (1879–1930) und Gedalja Wilbuschewitz (1865–1943) sowie der Landmesser Josef Treidel (1876–1927).

25 Vgl. Scheinkin, Menachem: Die praktische Arbeit in Palästina in den letzten zwei Jahren. In: Palästina 6/8 (Juni/August 1907). S. 141–149.

Jerusalem, Haifa, Beirut, Kairo, Aleppo, Saloniki, Konstantinopel und Odessa eingerichtet.[26]

Während seines Aufenthaltes veröffentlichte Trietsch verschiedene Artikel, die seine Reisen und seine Tätigkeit im Sinne des Büros widerspiegeln. Hierzu zählen der Beitrag über „Kreditgenossenschaften in Palästina“,[27] eine dreiteilige Serie „Jerusalem“,[28] ein Artikel mit zwei Abbildungen über den Bau der Landwirtschaftsschule „Kirjath Sefer“ für Waisenkinder aus Kischinew in Beth Arif (später Ben Schemen) bei Lydda[29] sowie über die Entwicklung der jungen Stadt „Beerseba“ mit einer Abbildung des „Abrahams-Brunnen“[30]. Bereits Anfang Juni 1906 war unter dem Titel „Reisen in Palästina“ in der *Welt* auch ein Kapitel aus seinem „demnächst erscheinenden Handbuch von Palästina I“ abgedruckt worden.[31]

Das Palästina-Handbuch

Eigenen Angaben zufolge hatte Trietsch im Herbst 1905 in Berlin mit den Vorbereitungen für das Handbuch begonnen und die Publikation im Frühjahr 1906 in Palästina abgeschlossen.[32] Ende August 1906 hieß es in einem Bericht der Palästina-Kommission, dass mit ihrer Unterstützung „ein kleines Handbuch über die allgemeinen Verhältnisse Palästinas, von Herrn Trietsch“ zustande gekommen sei, das sich derzeit im Druck befände.[33] Das *Palästina-Handbuch I* erschien zuerst in hebräischer Übersetzung von Jehuda Grasowsky.[34] Im Frühjahr 1907 folgte die erste

26 Vgl. Trietsch, Davis: Die jüdische Emigrationsfrage. In: Neue Jüdische Monatshefte 6 (25.12.1919). S. 122–127, hier S. 122. Zu weiteren Informationen über die Arbeit des Büros, vgl. Gebhard, Davis Trietsch, S. 149–157.

27 Vgl. Die Welt 14 (06.04.1906). S. 6–8.

28 Vgl. Die Welt 26 (29.06.1906). S. 7–8; Die Welt 27; (06.07.1906). S. 15–16; Die Welt 28 (13.07.1906). S. 19–20.

29 Vgl. Die Welt 29 (20.07.1906). S. 13–15.

30 Vgl. Die Welt 32 (10.08.1906). S. 14–15. In einer Anmerkung heißt es: „Der letzte ‚Baedeker‘ (IV. Aufl. 1904) kennt sie noch nicht. Er erwähnt nur die Brunnen und die Trümmerfelder der früheren, schon im XIV. Jahrhundert verlassen Stadt.“ (S. 14).

31 Vgl. Die Welt 22 (01.06.1906). S. 13–14.

32 Vgl. Anmerkung zum Geleitwort (aus der Ersten Auflage). In: Palästina-Handbuch von Davis Trietsch. 3. Aufl. Jüdischer Verlag Berlin 1912. S. 8.

33 Vgl. Bericht der Palästina-Kommission. In: Die Welt 35 (31.08.1906). S. 9–14, hier S. 10.

34 Vgl. [ספר-שמוש לידיעת ארץ ישראל]. Palästina-Handbuch I. Die allgemeinen Landesverhältnisse von D. Trietsch, übersetzt und bearbeitet, nebst arab.-hebr. Glossar, von J. G. Jerusalem 1906. Aufgelistet in: Zeitschrift für hebräische Bibliographie. Hrsg. von Aron Freimann. Band 3. Jg. 11–16. Hildesheim/New York 1971. S. 84.

Auflage auf Deutsch, ebenfalls herausgegeben von der Palästina-Kommission,[35] sowie im selben Jahr die englische Ausgabe *Handbook of Palestine* im Verlag Greenberg & Co., London. Als im August der Achte Zionistenkongress in Den Haag stattfand, auf dem auch Trietsch als Delegierter anwesend war,[36] lag das Buch gedruckt vor, wie Otto Warburg in seinem Referat über die Arbeit der Palästina-Kommission mitteilte: „Wir zweifeln nicht daran, daß die Palästinakenntnis infolge des reichen Materials, welches man hier übersichtlich zusammengestellt findet, durch dieses billige und daher auch den ärmeren Gesinnungsgenossen erreichbare Büchlein ganz außerordentlich verbreitet werden wird.“[37] Im Geleitwort zur ersten deutschen Auflage schrieb Trietsch:

> Es gibt eine außerordentlich große und vielseitige Literatur über das „Heilige Land“ – wohl eine größere und vielseitigere als über irgendein anderes so kleines Stück unserer Erde – aber *eine* Art von Interesse an Palästina ist bisher so gut wie gar nicht zu ihrem Rechte gekommen, und das ist gerade das Interesse des alten Volkes von Palästina – der Juden – an den gegenwärtigen und künftigen Zuständen des Landes. […]
>
> Dieses erste *Palästina-Handbuch* soll Freunden der jüdischen Kolonisation, Palästinareisenden und allen denen, die ein irgendwie geartetes Interesse am gegenwärtigen Zustande und den Entwicklungsmöglichkeiten des Landes nehmen, als ein zuverlässiges und handliches Hilfsbuch oder als eine jüdische Ergänzung zu den allgemeinen Reiseführern dienen, unter denen es ganz vorzügliche Werke gibt, die aber sämtlich an den speziell für Juden und in bezug auf Kolonisation interessanten Tatsachen mit fast absolutem Schweigen vorübergehen.[38]

In das Handbuch flossen auch Themen seiner früheren Artikel aus Palästina ein. So war noch im März vor dem Erscheinen der ersten deutschen Auflage in der *Welt* ein Beitrag veröffentlicht worden, in dem die Abschnitte „Landeigentumsverhältnisse“, „Bodenpreise“ und „Bauart der Häuser etc.“ im selben Wortlaut vorab publiziert waren.[39] Zwei Nummern zuvor war zudem eine „reproduzierte Kartenskizze der jüdischen Kolonien in Palästina, gezeichnet von Davis Trietsch“, abgedruckt wor-

35 Im April veröffentlichte die Buchhandlung Louis Lamm, Berlin, eine Verlagsanzeige, in der das Palästina-Handbuch mit „soeben erschienen“ beworben wurde, vgl. Jüdische Rundschau 15 (12. 04. 1907), Anzeigenteil [S. 4]. In späteren Ausgaben des Handbuches wurde als Erscheinungstermin „Sommer 1907“ angegeben.

36 Trietsch war hier bei der Palästina-Debatte mit einem eigenen Redebeitrag vertreten, in dem er auch auf das Informationsbüro einging, vgl. Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des VIII. Zionisten-Kongresses im Haag vom 14. bis inklusive 21. August 1907. Köln 1907. S. 242–250.

37 Referat der Palästinakommission (Referent Prof. Warburg). In: Stenographisches Protokoll (1907). S. 128–145, hier S. 133.

38 Trietsch, Davis: Geleitwort (aus der ersten Auflage). In: Palästina Handbuch. 2. Aufl. Berlin-Schmargendorf 1910. S. 7–8.

39 Vgl. Trietsch, Davis: Landeigentums-, Boden- und Wohnverhältnisse in Palästina. In: Die Welt 12 (22. 03. 1907). S. 10–11.

den, die seinem „nächster Tage“ erscheinenden *Palästina-Handbuch* entnommen war.[40]

Eine erste ausführliche Besprechung erfuhr das *Palästina-Handbuch* aus der Feder des Arztes Elias Auerbach (1882–1971), der wie Trietsch Delegierter des Haager Kongresses war und die Redaktion des Kongress-Berichts für die *Jüdische Rundschau* übernommen hatte sowie Mitarbeiter bei der Zeitschrift *Ost und West* war.[41] Zu Beginn wies er noch einmal darauf hin, welch empfindliche „Lücke“ es in der Literatur über Palästina bislang gegeben habe:

> Wer etwas über das Palästina, das uns Juden interessiert, erfahren wollte, musste sich zu mühseligem Zusammensuchen einzelner Daten entschliessen. So unleugbar beispielsweise der Baedeker-Band „Palästina und Syrien“ auch als wissenschaftliche Quelle ein Werk ersten Ranges ist, so versagt er doch völlig, wenn wir ihn für unsere Bedürfnisse zu Rate ziehen wollen. Er bietet alles, was der Vergnügungsreisende aus Europa braucht, aber er erwähnt kaum die jüdischen Kolonien, und alles, was er über die Juden überhaupt sagt, fliesst nur nebensächlich hier und da mit ein.[42]

Trotz des „wärmsten Interesses“, das der Rezensent dem Buch entgegenbrachte, wies er auf einige augenscheinliche Versehen oder Druckfehler beim Zahlenmaterial hin[43] und forderte als Mediziner mit Blick auf die Angaben zur Geburten- und Sterbestatistik, dass der „ernsthafte Versuch“ unternommen werden sollte, „mit Hilfe der vorhandenen Hospitäler und sämtlicher jüdischen Ärzte im Lande eine Übersicht über die zahlenmässige Verbreitung der wichtigsten Krankheiten zu gewinnen“.[44] Wünschenswert seien in einigen Abschnitten auch ausführlichere Darlegungen, darunter zur „jüdischen Ethnographie“, da Herkunft, Sitten und Anschauungen der verschiedenen Teile der palästinensischen Juden „für die Entwicklung des Landes nicht weniger wichtig als die äusseren Bedingungen“ seien.[45] Auch zur Archäologie, historischen Geografie und Topografie wünschte sich Auerbach, der zwei Jahre später als Arzt nach Haifa ging und selbst Bücher über

40 Vgl. Die Welt 10 (08.03.1907). S. 13, Hinweis der Redaktion auf die Kartenskizze S. 19.

41 Vgl. Auerbach, Elias: Pionier der Verwirklichung. Ein Arzt aus Deutschland erzählt vom Beginn der zionistischen Bewegung und seiner Niederlassung in Palästina kurz nach der Jahrhundertwende. Stuttgart 1969.

42 Auerbach, Elias: Jüdisch-Palästina. In: Literaturblatt der Jüdischen Rundschau 16 (25.10.1907). S. 129–131, hier S. 129.

43 Zum Beispiel: „Durchschnittstemperatur in Jerusalem 27,5 statt 17,5 Grad, am Meere 30,5 Grad statt 20,5 Grad“, Auerbach, Jüdisch-Palästina, S. 130.

44 Auerbach, Jüdisch-Palästina, S. 130.

45 Auerbach, Jüdisch-Palästina, S. 131.

Palästina verfasste,[46] einige umfassendere Betrachtungen. Alle diese Anmerkungen seien jedoch Einzelheiten, die leicht in der nächsten Auflage korrigiert werden könnten. „Alles in allem aber sollten wir dem Herausgeber dankbar sein für seine Arbeit, die eine Pionierarbeit ist. Die Verbreitung der Kenntnis Palästinas durch ein solches Buch ist einer der nützlichsten und notwendigsten Vorarbeiten, die wir zu leisten haben.“[47]

Das *Palästina-Handbuch* sollte Trietschs populärstes Werk werden.[48] Bereits 1910 erschien die zweite „vielfach verbesserte und vermehrte Auflage“[49] in dem von ihm gegründeten Orient-Verlag, zu der wiederum Elias Auerbach, der mittlerweile nach Haifa übergesiedelt war, eine Rezension verfasste.

> Aus dem kleinen Büchlein, das vor 2 ½ Jahren anspruchslos hinausging, um jüdischen Lesern ein ungefähres Bild des Landes Palästina zu geben, ist jetzt ein stattliches Bändchen von 300 Seiten geworden. Diese Äußerlichkeit ist ein Symbol des Stoffes selbst, den das Palästina-Handbuch zu verarbeiten hat. Rasch, wie alles in Palästina jetzt vorwärts strebt, ist das Handbuch angewachsen; denn es ist kein Baedecker nur, der die *Wirklichkeiten* notiert, sondern vor allem ein Buch der *Möglichkeiten*. Und mit jedem Jahr, mit jeder neuen Leistung entfalten sich die Möglichkeiten weiter, die das Land jüdischen Kolonisten bietet. […]
>
> Noch besser wäre es freilich, durch Zusammenarbeiten geeigneter Kräfte einen „jüdischen Baedecker“ zu schaffen. Ebenso wird sich der Herausgeber auf die Dauer nicht der ihm sicher angenehmen Arbeit entziehen können, das Handbuch zu illustrieren.[50]

Neben kleineren editorischen Kritikpunkten zollte Auerbach dem Autor vor allem Dank dafür, dass er die städtische Kolonisation neben der ländlichen besonders hervorgehoben habe und auch der Industrie und ihren Möglichkeiten ein ausführliches Kapitel gewidmet hatte.[51] „Viele Zionisten sehen wie hypnotisiert nur nach den ländlichen Kolonien, während die Mehrung der volkswirtschaftlichen Werte in den Städten weit rascher vor sich geht und der Kampf um die vorherrschende Macht im Lande hier entschieden werden wird.“[52] Als „jüdische Städte“, so

46 Vgl. u. a. Palästina als Judenland von Dr. Elias Auerbach, Haifa (Palästina). Hrsg. vom Aktionskomitee der zionistischen Organisation. Berlin/Leipzig 1912.

47 Auerbach, Jüdisch-Palästina, S. 132.

48 Die Ausgaben erschienen auch in russischer (Wilna 1911) und jiddischer Sprache (Berlin 1921). Auf Deutsch lag das Buch 1930 bereits in 9. Auflage vor.

49 Trietsch, Davis: Vorwort zur zweiten Auflage. In: Palästina-Handbuch. 2. Aufl. Berlin-Schmargendorf 1910. S. 9–11, hier S. 9.

50 Auerbach, Elias: Das neue Palästina-Handbuch. In: Jüdische Rundschau 17 (29.04.1910). S. 201.

51 Das Kapitel war bereits Gegenstand eines früheren Artikels, den er in Jaffa für das Informationsbüro verfasst hatte, vgl. Trietsch, Davis: Die Industrien Palästinas. In: Palästina 6/8 (Juni/August 1907). S. 149–163.

52 Auerbach, Das neue Palästina-Handbuch, S. 201.

Auerbach, könnten derzeit „nach Zahlen“ nur Jerusalem und Tiberias gelten, „während in Jaffa, Haifa, Safed die Juden sich erst in den letzten Jahren anfangen in den Vordergrund zu schieben“.

Trietsch hatte ausführliches Zahlenmaterial zur „Bevölkerung in den Städten Palästinas und Syriens“ seit Anfang des 19. Jahrhunderts geliefert.[53] Demnach hatte es in der Hafenstadt Jaffa bis zum Jahr 1841 „überhaupt keine Juden“ gegeben, da das Rabbinat in Jerusalem „der Einwanderung nach Jerusalem keine Konkurrenz in Jaffa erwachsen lassen [wollte], solange der Bestand der Jerusalemer Gemeinde noch nicht gesichert schien“, und hatte die jüdische Besiedlung Jaffas bis zu diesem Zeitpunkt verboten.[54] Im Jahr 1880 lebten in Jaffa 100 Juden bei einer Einwohnerschaft von 10.000, ein Vierteljahrhundert später waren es 5.000 unter 47.000 Einwohnern. Im Jahr 1910 zählte die Einwohnerschaft Jaffas 50.000, darunter 30.000 Moslems sowie je 10.000 Juden und Christen.[55] In Haifa, das an der Schwelle zum 20. Jahrhundert noch ein kleines Fischerdorf im Schatten des historischen Hafens von Akko war, lebten 1892 nur 450 Juden, bei einer Gesamtbevölkerung von 9.908 (1894). Im Jahr 1897 waren es 1.000 Juden unter 12.000 Einwohnern. 1910 zählte die Einwohnerschaft Haifas 20.000, darunter 10.000 Moslems, 8.000 Christen und 1.600 Juden. Demgegenüber lebten in Tiberias am See Kinneret im Jahr 1886 unter 5.000 Einwohnern 3.000 Juden, deren Zahl bis 1910 auf 8.600 Einwohner angestiegen war, unter denen die Juden mit 7.000 die Bevölkerungsmehrheit, neben 1.400 Moslems und 200 Christen, bildeten. In Safed in Galiläa, das neben Tiberias, Hebron und Jerusalem zu den vier Heiligen Städten des Judentums zählt, gab es im Jahr 1910 unter 24.000 Einwohnern 8.000 Juden, 15.000 Moslems und 1.000 Christen.[56] Haifa, Tiberias und Safed gehörten in osmanischer Zeit zur Provinz Beirut. Den höchsten jüdischen Bevölkerungszuwachs erlebte Jerusalem. Im Jahr 1837 lebten hier 3.000 Juden, 1860 gab es insgesamt 30.000 Einwohner Jerusalems. Die jüdische Bevölkerungszahl wuchs ab den 1880er Jahren sprunghaft – 1881: 13.920; 1891: 25.322; 1892: 28.000; 1904: 41.100. Im Jahr 1910 lebten in Jerusalem 90.000 Einwohner, unter denen

53 Als Quellen dienten ihm für diese zweite Auflage „die englischen und österreichischen Konsularberichte, die Veröffentlichungen des Deutschen Reichsamtes des Innern, sowie vor allem die 1907 erschienen ‚Beiträge zur Kenntnis der Landesnatur und der Landwirtschaft Syriens‘ von Hubert Auhagen.“ Vgl. Vorwort zur zweiten Auflage. In: Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 9–11, hier S. 10.

54 Die Bevölkerungsbewegung. In: Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 41–44, hier S. 42.

55 Vgl. Bevölkerungsziffern der Städte von Palästina und seinen nächsten Nachbarländern. In: Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 34–40, hier S. 34. Für den hier angegebenen „Status 1910“ gibt Trietsch an: „Die Ziffern beruhen meist auf Schätzungen, sind aber so zuverlässig als möglich.“

56 Vgl. Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 35.

die Juden mit 60.000, neben 13.000 Moslems und 17.000 Christen, die Bevölkerungsmehrheit bildete.[57]

Jenseits dieses statistischen Materials fehlen in der zweiten Auflage konkretere Ausführungen zur „städtischen Kolonisation", wie Auerbach sie in seiner Rezension hervorhob.[58] Vielmehr widmete Trietsch sich allgemein den „Jüdischen Kolonien in Palästina" und früheren Bestrebungen, die die Rückführung der Juden und Wiederaufnahme landwirtschaftlicher Tätigkeit in Palästina zum Ziel hatten.

> Allerdings scheinen vor dem 19. Jahrhundert diese Versuche zu praktischen Erfolgen nicht geführt zu haben, obwohl in den Reisebüchern Benjamins von Tudela und Petachjas von Regensburg sich Berichte von kleinen jüdischen Ansiedelungen im Heiligen Lande finden, die bis auf das Jahr 1170 zurückreichen. Drei Jahrhunderte später fand Meschullam ben Menachem Volterra von Florenz auf seiner Reise durch Palästina (1481) sechzig jüdische Familien in Gaza auf Landgütern, wo sie Wein und Getreide bauten.[59]

Auch andere Berichte aus dem 16. Jahrhundert zu Beginn der osmanischen Herrschaft über Palästina zeigten, dass sich Juden Jahrhunderte hindurch, wenn auch mit Unterbrechungen, landwirtschaftlichen Berufen und Ackerbau gewidmet hatten. Die Gründung von jüdischen Ackerbaukolonien war jedoch jüngeren Datums und ging auf verschiedene ideelle Vorläufer zurück. Erwähnung findet der Philanthrop Sir Moses Montefiore (1784–1885), der 1858 die erste jüdische Niederlassung außerhalb der Jerusalemer Altstadt mit 20 Häusern und einer Windmühle (1862) gegründet hatte – Mischeknot Schaananim (Wohnstätte der Freude)[60] – was Trietsch jedoch nicht anführte. Dafür aber dessen gescheiterte Bemühungen, 35 Familien aus Safed, von ihm mit den nötigen Mitteln ausgestattet, zum Landbau zu bringen.[61] Des Weiteren werden die Bestrebungen der orthodoxen Rabbiner Elijahu Gutmacher (1796–1874) und Zwi Hirsch Kalischer (1795–1874) aufgeführt, deren Kolonisationsideen mit Unterstützung der Alliance Israélite Universelle in Paris 1870 zur Gründung der landwirtschaftlichen Schule Mikwe Israel führten. Die türkische Regierung, so Trietsch, hatte der Alliance hierfür „250 ha Land in der Nähe von Jaffa, am Wege nach Jerusalem" geschenkt, wo die Schüler dann „in allen Zweigen des Gartenbaus, besonders im Weinbau", unterrichtet wurden.[62] Das Jahr 1878 stellte eine weitere Etappe für „die Idee der jüdischen Kolonisierung Palästinas" dar, „als einige Jerusalemer Juden von einem Araber in Jaffa,

---

57 Vgl. Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 43.

58 Erst in der dritten Auflage des Palästina-Handbuchs findet sich ein eigenes Kapitel „Die Städte Palästinas", vgl. Trietsch, Davis: Palästina-Handbuch. 3. Aufl. Berlin 1912. S. 165–181.

59 Die Jüdischen Kolonien in Palästina. In: Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 155.

60 Vgl. Montefiore, Simon Sebag: Jerusalem. Die Biographie. Frankfurt a. M. 2011. S. 494–499.

61 Vgl. Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 156.

62 Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 156–157.

Selim Kassar, 270 ha Land kauften und die Kolonie *Petach Tikwah* errichteten".[63] Die Kolonie bildete einen Teil des arabischen Dorfes Mulebbis und lag in der Nähe des Flusses Audsche (Jarkon), etwa zehn Kilometer vom Meer und 15 Kilometer von Jaffa entfernt. Im Jahr 1882 erfolgte schließlich die Gründung der ersten „*russisch-jüdischen* Ackerbaukolonie" in Palästina: Rischon le-Zion, die anfangs aus nur sechs russischen Emigranten bestand, „die sich auf dem Wege zwischen Jaffa und Gaza, ein und eine halbe Stunde südlich von Jaffa, und ungefähr eine Stunde vom Mittelländischen Meere" niederließen.[64]

Bis 1898 wurden weitere 25 Kolonien gegründet, darunter noch 1882 Sichron Jakob etwa 16 Kilometer von Haifa entfernt und Rosch Pina etwa 6 Kilometer nördlich von Safed am Hang eines Berges („Keine Kolonie in Palästina ist malerischer gelegen."[65]). 1883 folgte Ekron südwestlich von Ramleh, die erste Gründung von Baron Edmond de Rothschild (1844–1934); etwa sechs Kilometer südwestlich davon 1884 Katra (Gedera); 1888 Kastinie (Beer Tuwia) etwa 13 Kilometer südlich von Katra, ebenfalls eine Rothschild-Gründung, sowie 1890 Rechoboth (Rechowot) etwa 6 ½ Kilometer von Rischon le-Zion. Eine weitere Rothschild-Gründung war 1896 Metulla, am Fuße des Berges Hermon an der Nordgrenze Palästinas gelegen.[66]

Trietsch lieferte erstmals eine umfassende Darstellung der ersten Gründungsphase jüdischer Ackerbaukolonien, die später auch als „Rothschild-Ära" bezeichnet wurde, da der Baron nicht nur eigene Siedlungen begründete, sondern andere teilweise unter seine Administration stellte und damit zur Konsolidierung der schwachen und wirtschaftlich rückständigen Siedlungen beitrug. Vor allem förderte er den Weinanbau, in dem er eine bessere Erwerbsquelle sah, und baute unter anderem die Weinkellereien in Sichron Jakob und Rischon le-Zion.[67] Abschließend hieß es über die Entwicklung bis zum Jahr 1910:

> Im Jahre 1899 gingen jene palästinensischen Ackerbaukolonien, die auf den Namen des Baron Rothschild eingetragen waren, in die Verwaltung der „Jewish Colonization Association" über, die seither – besonders in der Gegend von Tiberias – einige weitere Kolonien ins Leben gerufen

63 Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 157.

64 Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 158.

65 Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 161.

66 Trietsch gab an, es sei eine Gründung von Baron Hirsch, dem deutsch-jüdischen Unternehmer und Philanthrop Maurice de Hirsch (1831–1896), was nicht den Tatsachen entsprach. In einem späteren Aufsatz von Hirsch Weinberg, Jerusalem, der viele Angaben aus dem Palästina-Handbuch zum Teil wörtlich übernahm, wird Baron Rothschild angegeben. Vgl. Weinberg, Hirsch: Die jüdische Kolonisation Palästinas. In: Weltwirtschaftliches Archiv 4 (1914). S. 158–170, hier S. 168.

67 Zur „Rothschild-Ära" und ihrer Deutung vgl. u. a. Petry, Erik: Ländliche Kolonisation in Palästina. Deutsche Juden und früher Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Köln/Weimar/Wien 2004.

> hat. […] Der jüdische Landbesitz in Palästina beträgt zurzeit – inklusive der noch nicht besiedelten Landstücke – annähernd 40000 Hektar, die Bevölkerung annähernd 7250 Seelen.[68]

Im Anschluss daran veröffentlichte Trietsch eine Tabelle zum „Status der Kolonien im Jahre 1909“ mit Angaben zu den Gründungsjahren, ihrem Areal in Hektar und ihrer „Seelenzahl“. Unter den 32 Siedlungen befanden sich zwölf in Judäa, acht in Samaria, elf in Galiläa sowie eine (Bne Jehuda) in Transjordanien, außerdem noch eine Anzahl nicht besetzter Landstücke. Die größten Siedlungen zu dieser Zeit waren Rosch Pina mit 3.800 Hektar Bodenfläche und 800 Seelen und Petach Tikwa mit 2.300 Hektar und 1.600 Seelen.

Erwähnung findet hier auch die erste von der Palestine Land Development Company (PLDC) initiierte Farm Kinereth. Die PLDC war 1908 von Arthur Ruppin (1876–1943) zeitgleich mit der Eröffnung des Palästina-Amtes in Jaffa gegründet worden, zu dessen Leiter Ruppin berufen wurde.[69] Die Errichtung des Palästina-Amtes war auf dem Haager Zionistenkongress 1907 beschlossen worden und markierte eine neue Epoche der zionistischen Bewegung: den Beginn der praktischen Siedlungsarbeit. Zu den vehementen Befürwortern eines „praktischen Zionismus“ hatte von Anbeginn Davis Trietsch gehört, im Gegensatz zu Herzl mit seiner „Charterpolitik“ und der bisherigen primär politischen Ausrichtung der Bewegung.

Das Terrain in der Jordanebene war 1905 vom Jüdischen Nationalfonds (KKL)[70] erworben und an die PLDC verpachtet worden. Es umfasste die Besitzungen Daleika und Umdjuni. Schon im ersten Jahr kam es auf der Farm wiederholt zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem Administrator und den Arbeitern, die eine selbstständige Verwaltung forderten. Ruppin lehnte dies für Kinereth ab, willigte jedoch ein, sechs Arbeiter auf dem Terrain von Umdjuni am anderen Ufer des Jordans zur Selbstadministration anzusiedeln. 1910 gründeten die sechs Arbeiter und eine hinzugekommene Arbeiterin hier die erste Kwuza nach dem Prinzip der kollektiven Wirtschafts- und Lebensform – den ersten Kibbuz Deganja.[71]

---

68 Vgl. Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 166.

69 Das Palästina-Amt war am 01. April 1908 eröffnet worden.

70 Der Jüdische Nationalfonds, hebr. Keren Kajemet LeIsrael (KKL), war 1901 auf dem Fünften Zionistenkongress gegründet worden. Erste Anregungen zur Schaffung eines jüdischen Fonds zum Landankauf und Landerhalt in Palästina waren bereits 1884 von Herrmann Schapira (1840–1898) vorgetragen worden sowie wiederholt auf dem Ersten Zionistenkongress 1897, der dem Plan zustimmte. Der vom KKL erworbene Boden in Palästina sollte unveräußerliches Eigentum des jüdischen Volkes sein, er wurde an Siedlergruppen und Institutionen in Erbpacht vergeben.

71 Vgl. Die Arbeitergenossenschaft in Umdjuni. In: Palästina 1–2 (1911). S. 27–30. Zu den frühen Entwicklungen im Detail, vgl. „Kinereth“ und „Dagania – die erste Kwuza“. In: Arthur Ruppin. Briefe, Tagebücher, Erinnerungen. Hrsg. von Schlomo Krolik. Königstein/Ts. 1985. S. 173–177.

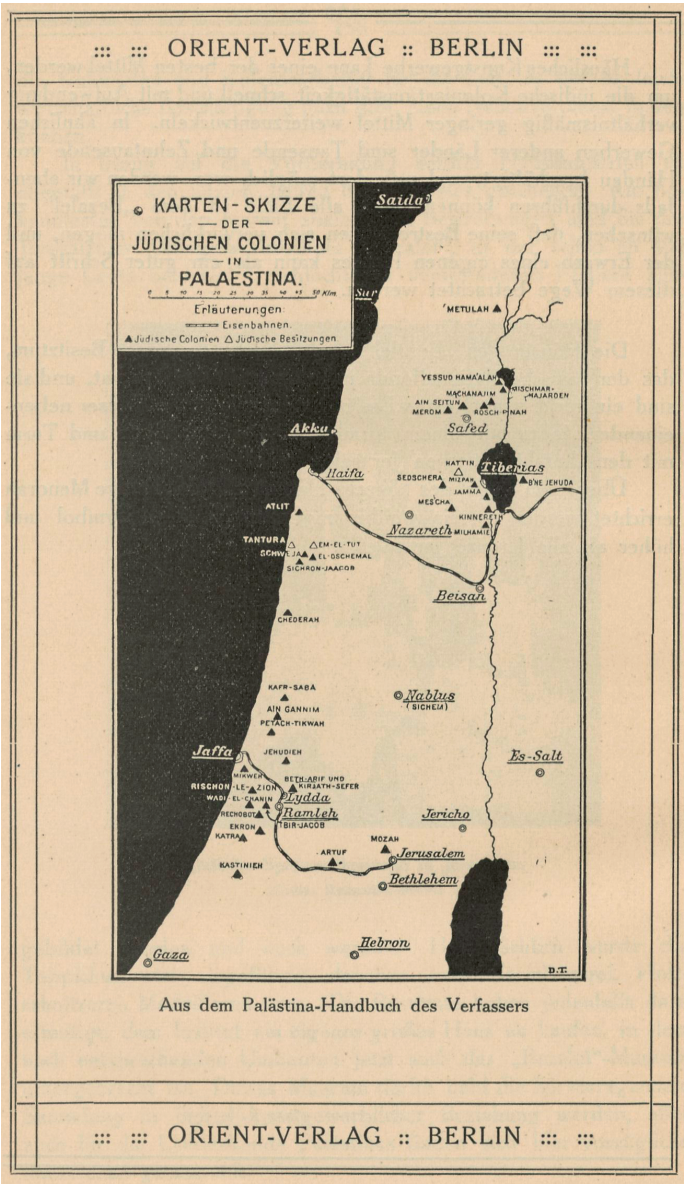
Im Anhang des Buches veröffentlichte Trietsch auch zwei selbst gezeichnete Kartenskizzen von Palästina „mit benachbarten Gebieten und Eisenbahnlinien“ sowie eine zur Lage der „Jüdischen Colonien“. Am weitesten im Norden lag isoliert Metulla, weiter südlich in Galiläa befanden sich mehrere Siedlungen nördlich von Safed, gefolgt von weiteren am Tiberiassee und im Jordantal. Südlich davon entlang des Jordans bis nach Jerusalem gab es zu dieser Zeit keine jüdischen Besitzungen. Westlich von Jerusalem lag Moza, gefolgt von Artuf nahe der Eisenbahnlinie nach Jaffa. Im Westen entlang der Küstenebene südlich von Haifa lagen Atlit sowie einige Gründungen um Sichron Jakob, weiter nach Süden folgten noch vereinzelt Chedera, Kfar Saba und Petach Tikwa. Am dichtesten besiedelt war die Gegend südlich von Jaffa bis nach Lydda. Die südlichste Kolonie war Kastinie (Beer Tuvia).

Trietschs „Kartenskizze der jüdischen Colonien“ von 1910, von der vorab eine vereinfachtere Reproduktion in der *Jüdischen Rundschau* veröffentlicht wurde,[72] war – trotz einer kritischen Stimme[73] – die erste, die die Lage der neuen Siedlungsgründungen topografisch verortete (Abb. 1). Auch das *Zionistische Merkblatt*, das von der Zionistischen Vereinigung für Deutschland im selben Jahr herausgegeben wurde, veröffentlichte sie.[74] Erneut abgedruckt wurde sie 1910 in dem Buch von Alfred Nossig *Der Orient als jüdisches Siedlungsgebiet*, in dem neben den Kartenskizzen erstmals auch 31 Originalaufnahmen von Trietsch aus Palästina abgebildet waren.[75]

Bilder aus Palästina

> Eine Anzahl Bilder aus Palästina – Federskizzen und wirkliche Bilder, Eigenes und Entlehntes – sind in diesem Buche zusammengetragen, um aus der Vielartigkeit des Gebotenen im Geiste des Lesers eine Vorstellung von diesem merkwürdigsten alle Länder aufsteigen zu lassen. Schilderungen von Land und Leuten, von Vergangenem und Werdendem, von Traditionen und von Hoffnungen sind hier wahllos aneinander gereiht, und darüber verstreut sind zahlreiche

72 Vgl. Die Entwicklung des Verkehrs in Palästina. In: Jüdische Rundschau 4 (28.01.1910). S. 41.
73 „Die Kartenskizze der jüdischen Colonien in Palästina zeichnet ganz bedenklich falsch die Lage der jüdischen Dörfer in Galiläa: Man betrachte nur die Lage von Jamma, das Trietsch in aller nächster Nähe zu Tiberias einsetzt.“, vgl. F. T.: [Literatur] Davis Trietsch: Palästina-Handbuch. In: Palästina 2 (1910). S. 57–58, hier S. 57.
74 Vgl. [Bücherbesprechung] S.H. „Zionistisches Merkblatt“ In: Die Welt 41–42 (17.10.1910). S. 1122.
75 Vgl. Sonder, Ines: Der Orient als jüdisches Siedlungsgebiet. Raritäten aus der Alex Bein-Bibliothek. In: „… und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Hrsg. von Gideon Botsch, Karin Bürger, Irene A. Diekmann, Olaf Glöckner, Christoph Kopke, Elke-Vera Kotowski, Anna-Dorothea Ludewig, Ines Sonder, Werner Treß, Ursula Wallmeier. Hildesheim/Zürich/New York 2012. S. 609–616.



Aus dem Palästina-Handbuch des Verfassers

Abb. 1: Davis Trietsch: „Kartenskizze der jüdischen Colonien in Palästina“ (1910). Bildquelle: Trietsch, *Bilder aus Palästina* (1911), S. 160.

> Abbildungen von Landschaften und Städten, von Araberdörfern und jüdischen Kolonien, von stummen Zeugen der Vergangenheit und von lebendigen Menschen.[76]

Ein Jahr nach dem Abdruck erster Fotografien in *Der Orient als jüdisches Siedlungsgebiet* veröffentlichte Trietsch sein Buch *Bilder aus Palästina* (1911), das zwei Jahre später bereits in zweiter Auflage und nur wenig veränderter Form vorlag.[77] Ergänzungen betrafen das letzte Kapitel „Das Wachstum des jüdischen Elements", in dem einige Zahlenangaben aktualisiert waren, zudem war die Aufnahme „Persische Juden" in der ersten Auflage durch eine „Von der neuen yemenitischen Einwanderung. Yemenitenschule in Jaffa" (S. 156) ersetzt worden sowie die letzte Aufnahme „Jüdische Spitzennäherinnen in Jerusalem (Evelina-Rothschild-Schule)" durch „Die Burg Antipatris bei Petach-Tikwah mit den Quellen des Audsche-Flusses". Auch die beigefügte „Kartenskizze der jüdischen Kolonien in Palästina" zeigte die aktualisierte Karte nach der dritten Auflage des *Palästina-Handbuchs* (1912).

Von den bereits in Nossigs Buch gezeigten Aufnahmen waren mit derselben Bildunterschrift vertreten: „Gaza in Südpalästina"; eine „Ansicht von Jaffa", aufgenommen von einem Teil der die Stadt umgebenden ausgedehnten Orangenplantagen; die „Schule in der Kolonie Petach Tikwah" sowie eine von hohen Eukalyptusbäumen gesäumte Straße; „Jüdische Feldarbeiter beim Aufackern des Bodens"; „Kolonisten und Wächter aus der Kolonie Metuleh in Galiläa", der nördlichsten jüdischen Siedlung nahe dem Berg Hermon; „Bergjuden aus dem Kaukasus", die als Kolonisten in Bir-Jakob nahe Rechowot angesiedelt wurden; eine Ansicht von „Haifa mit dem Carmel" von den Dünen mit Palmenbestand aus aufgenommen sowie die „Ölfabrik ‚Athid' in Haifa", eine der ersten jüdischen Industrieunternehmungen des Landes.

Im ersten Kapitel „Der immergleiche Orient" setze sich Trietsch zunächst mit der landläufigen Meinung auseinander, dass Morgenland würde sich nicht verändern und dass „hier alles sei, wie es vor Tausenden von Jahren gewesen, und daß es immer so bleiben werde".[78] Aus der Perspektive der historisch jungen Länder des Westens, insbesondere Mittel- und Nordeuropas sowie Amerikas, die innerhalb der letzten ein- bis zweihundert Jahre „zahllose Umwälzungen" erfahren hätten, sei diese „Idee von der Unveränderlichkeit des Orients" wohl stark geworden. Zwar

---

76 Trietsch, Davis: Einleitung. In: Bilder aus Palästina. 2. Aufl. Berlin, o. J. [1913].

77 Laut Ankündigung sollte die zweite Auflage „ca. 150 Illustrationen (meist nach eigenen Aufnahmen des Verfassers)" beinhalten, vgl. Bilder aus Palästina. In: Jüdische Rundschau 39 (26.09.1913). S. 412. Tatsächlich sind es wie in der ersten Auflage 137 Aufnahmen, darunter vier Porträtskizzen Jerusalemer Juden des Malers Samuel Hirszenberg (1865–1908), sowie eine Federzeichnung „Yemenitischer Jude aus Jerusalem" von Jakob Stark (1881–1915).

78 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 2.

würde „unser Vater Abraham, der ins Zelt eines heutigen Beduinen oder in ein heutiges Fellachendorf träte“, nicht viel Neuartiges vorfinden. Im Gegensatz zur ländlichen Region sei jedoch in den Städten ein Wandel zu spüren, und das Jerusalem der Gegenwart sei „zum großen Teil quasi eine europäische Stadt geworden“. In den Ländern des Westens habe man jedoch kaum Kenntnis davon, welche „Umwälzungen“ durch das Eindringen der Technik auch der „schlafende Orient“ erfahren habe.

> Der Beduine auf der Eisenbahn, der syrische Bauer, der zum Buttermachen einen thüringischen Milchseparator benutzt, die Araberwitwe in der Stadt, die sich eine Singer-Nähmaschine auf Abzahlung kauft, der braune Bursche, der im Jaffaer Markt einem Arabergigerl mittels der neuesten amerikanischen Cremes die hellgelben Schuhe putzt – alles das sind Bilder, die weder zu den biblischen Erzählungen, noch zu den Märchen aus 1001 Nacht stimmen wollen.[79]

Daneben würden jedoch weiterhin traditionelle Handwerke existieren, die sich von denen früherer Zeiten kaum unterschieden. So träfe man in derselben Jaffaer Markstraße „ein paar Scherenschleifer aus Bagdad“, in der Nachbarschaft eine Frau, die das Getreide auf einer „uralten steinernen Handmühle“ für das tägliche Brot mahle, dessen Korn „mit einem Pfluge gepflügt und mit einem Dreschschlitten gedroschen“ werde. Auch die Gespräche und Themen könnten „ebensogut in den Mund ihrer Urväter von vor fünftausend Jahren passen“.[80] Gerade dieses „merkwürdige Durcheinander“ sei es jedoch, dass man sich „vor Augen halten“ müsse, um den Veränderungen in „dieser fremdartigen Welt Verständnis abzugewinnen“.

Im zweiten Kapitel wendete Trietsch den Blick auf „Die Juden des Orients“. Ähnlich zu seinen Ausführungen im *Palästina-Handbuch* wies er darauf hin, dass die „palästinensischen Juden“ derzeit zwar nur einen kleinen Teil der „im weiteren Orient lebenden Juden“ umfassten, es jedoch zu allen Zeiten in Palästina „eine gewisse jüdische Einwohnerschaft“ gab, wenngleich trotz einiger Reiseberichte aus dem Mittelalter „wir bestimmte fortlaufende Angaben darüber nicht besitzen“. Die jüdischen Einwohner des Orients unterschieden sich nach Herkunft und Habitus, und man könne „hier wohl alle Arten Juden finden, die irgendwo in der Welt anzutreffen sind“. Gründe hierfür seien, dass insbesondere Palästina religiöser Wallfahrtsort der Juden aus aller Welt sei und zugleich „die Weltlage des Orients eine so zentrale“, dass ein „in der Zerstreuung“ lebendes Volk hier am Kreuzungspunkt der größten Handelsstraßen einen eigenen Sammelpunkt finden musste. Zu dieser Ansammlung von Juden im türkischen Orient habe die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal vor 400 Jahren beigetragen sowie aus

79 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 10.
80 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 11.

anderen Ländern jüdischer Unterdrückung, wie Russland, das südarabische Jemen, Persien und Marokko, „die mehr oder weniger starke Wellen jüdischer Auswanderung an die Gestade der Türkei geworfen" hätten. Ein maßgeblicher Grund für ihre Präsenz, den Trietsch ausdrücklich hervorhob, sei der Umstand, dass der türkische Orient „im Wechsel der Zeiten das einzige große Ländergebiet gewesen [sei], wo der Jude stets unbehindert als solcher leben konnte"[81]. Juden seien hier zu „Macht und Ansehen" gelangt, waren Gelehrte und im Staatsdienst tätig, und der letzte Sultan, Abdul Hamid (1842–1918), habe „vielmals seiner Zufriedenheit mit den jüdischen Untertanen des Reiches Ausdruck verliehen".[82]

> Auch die nichtjüdische Bevölkerung ist den Juden wohlgesinnt, und es hat erstaunliche Beweise hiervon gegeben. In den europäischen Ländern sind wir gewöhnt, bei jeder Unruhe der Bevölkerung – gleichviel welchen Ursprungs – für die Sicherheit der Juden zu fürchten. Als aber vor einigen Jahren ein Aufruhr der Armenier in Konstantinopel blutig unterdrückt wurde, und in wenigen Tagen viele Tausende der Erbitterung der türkischen Bevölkerung zum Opfer fielen, da wurde nicht *einem* Juden ein Haar gekrümmt. – In welchem zivilisierten Lande wäre das noch denkbar gewesen?[83]

Das Kapitel „Jerusalem" widmete Trietsch einer Reihe von „arabischen Legenden und Erzählungen" über die Gründungsmythen der Heiligen Stadt, wobei er als Quelle auf das Buch *Inner Jerusalem* (1904) der englischen Parapsychologin und Autorin Adela Goodrich-Freer (1857–1931) verwies, die kurz nach der Jahrhundertwende hier gelebt hatte. Als Illustrationen waren sieben Aufnahmen beigefügt, darunter „Jerusalem – Vom Ölberg aus gesehen", auf der die Altstadtmauer mit dem vermauerten doppelbogigen „Goldenen Tor" (separat auch als Nahaufnahme) und die Kuppel des Felsendoms, die sogenannte Omar Moschee, zu sehen sind. Aus der „inneren Stadt" war neben einer Teilansicht auch „Der Hiskia-Teich in Jerusalem" abgebildet (Abb. 2). Das im Christlichen Viertel gelegene, offene (heute trockene) Wasserbecken mit einem Umfang von 44 mal 72 Metern diente einst als Wasserreservoir für den Palast des Herodes und jahrhundertelang der Wasserversorgung Jerusalems.

Die Fotografie „In der Jerusalemer Vorstadt" zeigt den Kuppelbau eines (unbenannten) arabischen Heiligtums, welcher im Vordergrund von einer „trockenen Mauer" umgeben ist, die ohne Mörtel geschichtet war und zur Abgrenzung von Grundstücken und Feldern diente. Eine weitere Aufnahme aus der Vorstadt zeigt „Eine Jerusalemer Zisterne", gelegen in „Abrahams Weinberg", die laut Trietsch

81 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 12.

82 Abdülhamid II. war vom 31. August 1876 bis zum 27. April 1909 Sultan des Osmanischen Reiches.

83 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 13–14. Trietsch bezieht sich hierbei auf die Massaker an den Armeniern im Osmanischen Reich zwischen 1894 bis 1896.

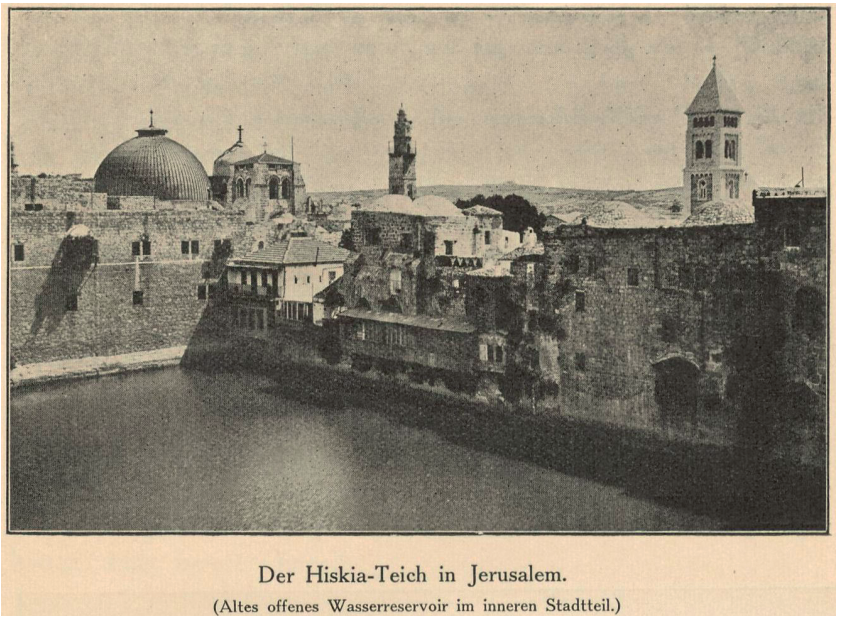


Abb. 2: Davis Trietsch: Der Hiskia-Teich in Jerusalem. Bildquelle: Trietsch, *Bilder aus Palästina* (1911), S. 21.

„mustergültig angelegt“ war und eine hebräische Widmungstafel oberhalb des Bassins enthielt. „Abrahams Weinberg“ ist auch ein eigener Abschnitt im Buch gewidmet, dem jedoch andere Abbildungen beigefügt waren. Kerem Avraham, so die hebräische Bezeichnung, war vormals ein felsiger Bodenkomplex, den der britische Philanthrop und Konsul in Jerusalem James Finn (1806–1872) und seine Frau Elisabeth Anne (1825–1921) im Jahr 1853 nordwestlich der Altstadt erworben hatten und hier eine „Werkkolonie“ zur Ausbildung armer Juden gründeten, welche auch Zisternen zur Wasserspeicherung umfasste.[84] Eine weitere Abbildung aus dem Jüdischen Viertel der Altstadt zeigt die „Warschauer Häuser“, einstöckige Steinhäuser mit kleinen Holzvorbauten, wie sie aus Osteuropa eingewanderte Juden „vielfach in Jerusalem errichteten“ (Abb. 3).[85]

84 Der israelische Schriftsteller Amos Oz (1939–2018), der in dem 1920 unterhalb des Landgutes gegründeten Jerusalemer Viertel Kerem Avraham geboren wurde und aufwuchs, verarbeitete die Geschichte um den Konsul Finn und seiner Frau später in seiner Familiensaga, vgl. Oz, Amos: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis. Frankfurt a. M. 2004. S. 187–188.

85 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 20.



Die „Warschauer Häuser“ in Jerusalem.
(Steinhäuser mit kleinen Holzvorbauten, wie die eingewanderten osteuropäischen Juden sie vielfach in Jerusalem errichteten.)

Abb. 3: Davis Trietsch: Die „Warschauer Häuser“ in Jerusalem. Bildquelle: Trietsch, *Bilder aus Palästina* (1911), S. 20.

Im vierten Kapitel widmete sich Trietsch seinem Hauptthema „Palästina als Mittelpunkt der jüdischen Welt“. Dabei erinnerte er zunächst daran, dass die jüdischen Einwanderer früherer Zeiten vor allem ältere Menschen waren, die ihren Lebensabend in Palästina verbringen und hier begraben werden wollten. „Viele von diesen hatten viele Jahre hindurch Geld gespart, um ihre Absicht durchführen zu können, *ohne* der Mildtätigkeit anderer zu bedürfen – andere kamen auch ohne alle Mittel und verließen sich auf die Sammlungen, die überall in der jüdischen Welt zugunsten derer veranstaltet werden, die im Heiligen Lande für das Wohl ihrer Brüder beten.“[86] Etwa 40.000 bis 50.000 Juden seien auf diese Spenden – Chalukka genannt – angewiesen, die jährlich gesammelten Gelder reichten jedoch kaum, um „die furchtbar arme Bevölkerung der heiligen Städte Jerusalem, Hebron, Tiberias

86 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 26.

und Safed vor Not zu schützen“[87]. Trotz der neuen jüdischen Einwanderung, die zunehmend junge und arbeitsfähige Menschen ins Land brächte, sei es notwendig, dass die Länder der Diaspora, „die ihre Alten, Schwachen und Kranken nach Palästina schicken“, durch Sammlungen für diese weiterhin Sorge tragen. Denn, so Trietsch eindringlich, Palästina werde „mehr und mehr zum *Hospital, zum Altenheim, zum Armenhaus der gesamten Judenheit*“.[88]

In Jerusalem gab es zu dieser Zeit vier jüdische Hospitäler und viele kleinere Altenheime. Das bekannteste war der „Moschab-Sekenim“ (Altersheim), in dem mehr als dreihundert Greise und Greisinnen untergebracht waren. Das Männerhaus weit draußen in der Jaffa-Vorstadt (im Nordwesten Jerusalems, jenseits des Jaffa-Tores) sei „schön und weitläufig angelegt“, das Frauenheim in der „inneren Stadt“ demgegenüber derart, „daß man schon einen tiefen Einblick in das Leben der armen jüdischen Bevölkerung Palästinas getan haben muß, um zu verstehen, daß auch das hier Gebotene eine Wohltat für diese armen Frauen ist“.[89] Das Altenheim in der Vorstadt sei „für seine Insassen eine Art Paradies“, mit neuen Häusern, großen Gärten, einer Bibliothek und drei Synagogen. Auf dem Grundstück gäbe es noch genügend Platz, um einige Häuser und Wohnungen für die Frauen zu errichten, doch mangele es dafür an entsprechenden Geldern.

Aber nicht nur Hospitäler und Altenheime in Jerusalem und anderen Städten würden Palästina „zum Asyl und zu einem Zentrum der gesamten Judenheit“ machen, jetzt würden auch schon Schulen gegründet, deren Zöglinge „von den entferntesten Ländern“ hergebracht würden, zumeist „Kinder von Leuten, die selbst später nach Palästina kommen wollen“. Mit Blick auf die neueren Entwicklungen und die Zukunft schrieb Trietsch hoffnungsvoll:

> Aber wenn jetzt bald die geplante technische Hochschule in Palästina gebaut wird und später vielleicht auch die längst projektierte Universität oder eine Hochschule für die Wissenschaften des Judentums hinzukommt, so wird Palästina wohl mit der Zeit dieselbe Anziehungskraft auf die studierende jüdische Jugend ausüben, wie jetzt manche Universitätsstädte Deutschlands oder der Schweiz. Und vielleicht noch mehr. Denn in jüdischen Hochschulen Palästinas wird der jüdische Student nicht bloß geduldet sein oder über die Achsel angesehen werden, wie es jetzt selbst in den besten Hochschulen Europas der Fall ist, und im Orient wird er auch, wenn er sein Studium beendet hat, nicht denselben Anstellungsschwierigkeiten gegenüberstehen wie anderwärts.[90]

87 Diese Spenden umfassten, laut Trietsch, zusammen mit den Beträgen für Hospitäler und andere Institute „mehrere Millionen Franks im Jahre“.

88 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 27.

89 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 28.

90 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 29.

Bei der „geplanten technischen Hochschule“ handelte es sich um das Jüdische Institut für technische Erziehung in Palästina, kurz Technikum genannt, das vom Hilfsverein der deutschen Juden gegründet wurde. Von 1912 bis 1914 wurde es nach Plänen des deutsch-jüdischen Architekten und Preußischen Regierungsbaumeisters Alex Baerwald (1877–1930) auf dem Zwischenplateau des Karmel bei Haifa errichtet.[91] Noch während der Bauphase kam es zum sogenannten „Sprachenstreit“ über die künftige Unterrichtssprache des Instituts: der Hilfsverein und das Kuratorium des Technikums votierten für Deutsch, demgegenüber forderten Vertreter der zionistischen Seite Hebräisch.[92] Im Februar 1914 wandten sich 27 in Palästina „ansässige“ deutschen Zionisten und Zionistinnen mit einer Eingabe an die Kaiserliche Deutsche Botschaft in Konstantinopel. Zu den Unterzeichnern des Memorandums für Hebräisch als Unterrichtssprache gehörten neben anderen Arthur Ruppin, der Arzt Elias Auerbach, der Landmesser Joseph Treidel, der Bauingenieur Joseph Loewy (1885–1949) und der Architekt Richard Michel (1889–1968) von der Technischen Abteilung des Palästina-Amtes, der Buchhändler Ludwig Mayer (1879–1978) und seine Frau Hedwig Mayer-Lübke (1882–1923),[93] David Tachauer (1885–1976), Oberlehrer an der hebräischen Mädchenschule in Haifa, die Leiterin und Lehrerin der hebräischen Mädchenschule in Jerusalem, Vera Pinczower (1880–1945) und Margarethe Lipstadt (Jg. 1891), Kaufleute und Rechtsanwälte aus Jaffa und Haifa sowie einige Landwirte aus den jüdischen Kolonien.[94] Am Ende war beschlossen worden, nach einer Übergangsfrist von vier Jahren Hebräisch als alleinige Unterrichtssprache in allen Fächern des Technikums zu etablieren.[95]

Die „längst projektierte Universität“ ging auf den Vorschlag von Hermann Schapira zurück, der auf dem Ersten Zionistenkongress in Basel 1897 „die Gründung

91 Vgl. Heinze-Greenberg, Ita: Europa in Palästina. Die Architekten des zionistischen Projekts 1902–1923. Zürich 2011. S. 131–155 sowie Sonder, Ines: Vom Geist der Steine. Deutsch-jüdisches Kulturerbe in der Architektur und Stadtplanung Israels. In: Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski. Berlin 2014. S. 349–358, insbesondere S. 349–351.

92 Vgl. Sadmon, Zeev W.: Vom „Sprachenstreit“ zum „Sprachenkrieg“. In: Die Gründung des Technions in Haifa im Lichte deutscher Politik, 1907–1920. Berlin/Boston 2015. S. 165–202.

93 Mayer hatte 1908 die erste internationale Buch- und Kunsthandlung in Jerusalem eröffnet. Sie war Mitbegründerin des Verbandes Jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina (gegr. 1907) und ausgebildete Lehrerin für Hebräisch und Religion.

94 Vgl. „Deutsche Zionisten in Palästina gegen den „Hilfsverein“, [Februar] 1914, [Memorandum]. In: Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933. Hrsg. von Jehuda Reinharz. Tübingen 1981. S. 127–128.

95 Vgl. Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987. S. 313–356, insbesondere S. 354.

einer hebräischen Universität in Jerusalem oder Jaffa“ beantragt hatte.[96] Der Vorschlag war seinerzeit mit lebhaftem Beifall aufgegriffen worden, aber auch von kritischen Stimmen begleitet gewesen, die mahnten, dass noch zu wenige jüdische Studierende des Hebräischen mächtig seien und überdies finanzielle Mittel dafür fehlten. Das Projekt zur Gründung einer jüdischen Hochschule wurde später von Martin Buber, Berthold Feiwel und Chaim Weizmann weiter forciert, die ihren Plan 1902 in einer im Jüdischen Verlag erschienen Schrift in Grundzügen umrissen hatten.[97] Nach Herzls Tod 1904 war der Plan zunächst „eingeschlafen“[98], wurde aber zum Zeitpunkt, als Trietsch in *Bilder aus Palästina* darüber schrieb, erneut aufgegriffen und diskutiert. 1913 erwarb Arthur Ruppin für die geplante Universität ein Terrain auf dem Skopusberg bei Jerusalem aus den Händen des englischen Rechtsanwalts Lord John Gray-Hill (1839–1914), der sich 1902 hier ein Sommerhaus hatte errichten lassen.[99] Die Grundsteinlegung fand am 24. Juli 1918 – noch vor dem Ende des Ersten Weltkriegs – in Anwesenheit von Chaim Weizmann und dem britischen General Edmund Allenby (1861–1936) statt. Zur Eröffnung der Universität am 1. April 1925 wurde das Gray-Hill-Haus mit den drei Fakultäten für Chemie, Mikrobiologie und Jüdische Studien eingeweiht.

Weitere Kapitel widmete Trietsch verschiedenen Besuchen zu Stätten der jüdischen Tradition und Begegnungen mit Menschen. „Am Grabe Davids“ traf er auf eine „prachtvolle alte Judenfrau“, schluchzend in tränenumhüllter Trauer, die nicht nur den „toten König“ beweinte, sondern vielleicht auch „über sich selbst und ihre Kinder“ weinte.[100] Er erzählte von einem aus Amerika eingewanderten jüdischen Schneider, der auf Jerusalems „höchstgelegenem“ Ort einen Bauplatz erworben hatte, auf dem er inmitten kleiner eingeschossiger Steinbaracken sich ein dreigeschossiges Haus und obendrauf einen zweistöckigen Holzturm errichtete, um allmorgendlich „im heiligen Jerusalem der Erste zu sein, der die Sonne aufgehen sieht“. Böse Zungen, „an denen es auch in Jerusalem nicht fehlt“, bezeichneten den eigenwilligen Bau, von dem auch eine Fotografie abgebildet war, als „Observatorium“ (Abb. 4).[101]

96 Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897). Officielles Protocoll. Wien 1898. S. 185.
97 Vgl. Buber, Martin, Berthold Feiwel u. Chaim Weizmann: Eine jüdische Hochschule. Berlin 1902. S. auch Bag, Ben: Eine national-jüdische Hochschule. In: Die Welt 45 (07.11.1902). S. 11–12.
98 Zu den Debatten, vgl. Bourel, Dominique: Nun ist wieder von der Hochschule die Rede. In: Martin Buber: Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biographie. Gütersloh 2017. S. 188.
99 Vgl. Ruppin, Arthur: Kauf des Universitätsbodens auf dem Skopusberg-Jerusalem (1913). In: Ruppin, Briefe, Tagebücher, Erinnerungen, S. 228–229.
100 Am Grabe Davids. In: Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 33–34.
101 Das „Observatorium“. In: Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 35.

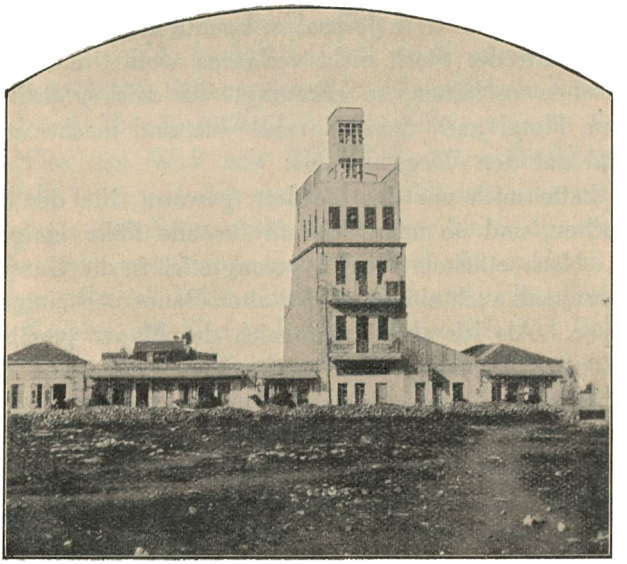


Abb. 4: Davis Trietsch: Das „Observatorium“ in Jerusalem. Bildquelle: Trietsch, *Bilder aus Palästina* (1911), S. 35.

Im Kapitel „Die Klagemauer“ berichtete Trietsch von seinem ersten Besuch des Heiligtums und den zahlreichen Bettlern, die ihn umringten, nachdem er zuvor einem ersten Beter etwas Kleingeld in seine Blechbüchse, die er aus den Falten seines Mantels „produzierte“, gegeben hatte. Als er sich seinen weiteren Weg durch zwei ihrer Reihen gebahnt hatte, kamen zuletzt „aus allen Winkeln Krüppel, Kranke und Greise hervor, denen ich viel lieber etwas gegeben hätte, aber da hatte ich schon längst nichts mehr; ich mußte die Flucht ergreifen, ohne eigentlich die Klagemauer gesehen zu haben“[102]. Bei seinem zweiten Besuch einige Jahre später sei er „schon vorsichtiger“ gewesen und habe bewusst einen Feiertag gewählt, „an dem nicht gebettelt werden kann, weil der fromme Jude an Festtagen weder Geld bei sich tragen, noch welches berühren darf“. Da der Feiertag auf das jüdische Wochenfest Schawuot, eines der drei Wallfahrtsfeste, fiel, sei der gesamte Weg entlang der Mauer mit Betern verschiedenster Herkunft überfüllt gewesen:

> Sephardische und „Polnische“, Yemeniter und Bocharer, kurdische und Marokkaner, ägyptische und persische Juden. […] Von all der Buntheit der Trachten, die da zusammenkamen, waren die buntesten und sonderbarsten doch die der Chassidim mit ihren langen, wehenden Sammetmänteln von leuchtendem Blau, oder Goldgelb, oder Purpurrot und mit ihren breiten

102 Die Klagemauer. In: Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 37.

> Pelzmützen, von denen die Schläfenlocken bis zu den Schultern herabfielen. […]
> Hier an der Klagemauer war alles in Beten vertieft. Man stand in Gruppen, deren jede ihren Vorbeter hatte, und von dem lauten Beten, das bald anstieg, bald verhallte, tönte der enge Platz wieder. Die Enge des Platzes läßt die Mauerreste noch riesiger erscheinen, und dabei ist doch nur ein Teil der Mauer über dem Niveau der heutigen Straße.[103]

Weitere literarische Skizzen galten den nördlich vom Damaskustor gelegenen Königsgräbern, dem Ölbaum als „König der Bäume Palästinas“ und ein Kapitel dem „Kornhandel“ als Auszug eines Buches der britischen Forschungsreisenden, Historikerin und Schriftstellerin Gertrude Margaret Lowthian Bell (1868–1926),[104] das Trietsch als „außerordentlich informatives und liebenswürdiges Buch“ pries.

In „Hebräisch in Palästina“ setzte sich Trietsch mit der auch von anderen Autoren diskutierten Frage auseinander, ob das Hebräische eine „tote oder lebende“ oder eine Gelehrtensprache sei. Für ihn selbst war es mittlerweile die „große Einheitssprache“, die mit „dem Wachstum des jüdischen Elementes im Lande“ zunehmend an Bedeutung und Ausbreitung gewinne und bereits in Kindergärten und Schulen, die von deutschen, französischen und englischen Juden gegründet wurden, als Sprache akzeptiert sei. Mehr noch: „Jetzt gibt es sogar schon in Jaffa ein hebräisches Gymnasium und eine Reihe anderer Schulen, in denen das Hebräische die ausschließliche Unterrichtssprache ist.“[105] Aber nicht nur die Kinder sprächen Hebräisch, er selbst habe erlebt, dass bei einer „Statutenberatung des jüdischen Klubs in Jaffa von 23 Anwesenden alle bis auf den Verfasser und einen Arzt aus Deutschland Hebräisch verhandelten, und nur unseretwegen mußte das Hauptsächlichste übersetzt werden“[106]. Seine Ausführungen endeten mit den Worten, die gleichwohl auf viele seiner eigenen Ideen und ihre Rezeption gelesen werden können: „Aber trotz der großen Rolle, die das Hebräische in Palästina jetzt schon spielt, wollen wir nicht vergessen, daß noch vor recht kurzer Zeit die Wenigen, die das forderten, was heute Wirklichkeit geworden ist, für Narren und Träumer gehalten wurden. – Für einen Narren und Träumer gehalten zu werden, ist oft ein sicheres Zeichen dafür, daß man auf dem rechten Wege ist. Nur erlebt’s nicht jeder, daß seine Narrheit zur Wirklichkeit wird.“[107]

---

103 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 39–40.

104 Vgl. Bell, G. L.: Die Wüsten und Kulturstätten Syriens – Reiseschilderungen, mit 162 Abbildungen und 1 Karte. Leipzig 1908 (Verlag Otto Spamer).

105 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 78–79.

106 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 79. Zum „jüdischen Klub in Jaffa“, der im Februar/März 1906 begründet worden war, vgl. Klubs, in: Trietsch, Palästina-Handbuch (1910), S. 236.

107 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 79.

Ein eindringlicher Bericht stammte auch aus der Feder von Emma Trietsch. In „Ein Tag in Bne Jehuda“ beschrieb sie einen Besuch in der kleinen, 1888 gegründeten Kolonie jenseits des Tiberiassees in Transjordanien, „die als eines der Stiefkinder der Kolonisation von den jüdischen Palästinareisenden fast niemals besucht wird, wie eifrig jene auch meist bestrebt sind, nur ja nicht irgendeine Kolonie unaufgesucht zu lassen. Niemand kennt also die Kolonie, niemand die bedrängte Lage der Kolonisten, aber auch niemand die schöne Lage der Ansiedlung und den Aufstieg zu ihr“.[108] Begleitet wurden sie auf der Überfahrt mit einem Segelboot von wetterkundigen Führern und fünf arabischen Bootsleuten.

> Unser Führer, ein ehemaliger Kolonist aus Bne Jehuda, der auch jetzt noch sein Stückchen Land und seine Hütte dort oben hat, erzählte uns von mancher stürmischen Fahrt, die er über diesen See gemacht hat, er erzählte uns von dem Hunger, den er mit Frau und Kindern dort oben gelitten, wie er ein Stück Vieh nach dem anderen verkaufen mußte, bis ihm schließlich nichts übrig blieb als ein halbverhungerter Körper und arbeitswillige Hände, mit denen er dann hinunterzog nach Tiberias, um mit den Seinen wieder als Städter von dem zufälligen Verdienst des Tages zu leben.[109]

Die erste Anlaufstelle am anderen Ufer war zunächst das arabische Dorf Kursi „in anmutiger Lage, wie sie mehr oder weniger, wenn auch immer in anderer Art, bei fast allen Araberdörfern anzutreffen ist“. Der Aufstieg „vorbei an der Romantik ziemlich steiler Abhänge“ erwies sich weniger müßig als erwartet, und auf dem kleinen Bergplateau wurden sie von den wenigen Kolonisten des Ortes empfangen. Das Haus ihres Obmanns, das er selbst erbaut hatte, war weiß getüncht und „überall vom westlichen Teil des Sees sichtbar“, während die anderen „in den typischen primitiven arabischen Steinhütten“ wohnten, die sie „beim Kauf dieses früheren Araberdorfes von ihnen übernommen“ hatten. Die damals Anfang 30-Jährige bedauerte, dass nicht allen Häuschen ein weißer Anstrich gegeben worden war:

> Wäre die ganze Seefront der Kolonistenhäuser ebenso getüncht, so würde das schon ein besser sichtbares Wahrzeichen abgeben, mehr Leute würden von der Kolonie erfahren und sich mehr um sie kümmern. (Man muß die Wirkung weißer Häuser in der klaren Luft und in dem starken Sonnenglanz des Orients gesehen haben, um eine Vorstellung von ihrer immensen Leuchtkraft zu haben. Schade auch, daß die Juden Palästinas bei Anlegung ihrer Kolonien usw. vorerst noch so wenig Sinn für das Malerische entwickeln, während doch fast jedes arabische Dorf eine wundervoll dekorative Fernwirkung zeigt).[110]

---

108 Trietsch, Emma: Ein Tag in Bne Jehuda. In: Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 99–109, hier S. 99.

109 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 101.

110 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 103.

Mit den Bewohnern des angrenzenden Araberdorfes Ed Schkum, „den einzigen erreichbaren menschlichen Wesen“, unterhielten die Kolonisten „freundnachbarliche Beziehungen“, einige Araber waren bei ihnen als Wächter angestellt, die ihre Zelte auf den niedrigen Häuschen hatten. – Eine Abbildung „Kolonisten von B’ne Jehuda“ zeigt die primitiven Behausungen und ein „typisches Steinhaus mit Wächterhütte auf dem Dache“ (Abb. 5).[111]

Die Kolonisten waren sämtlich aschkenasische Juden aus Safed und Tiberias, mit denen sich die Besucher auf „Jüdisch-Deutsch“ unterhielten, wobei jene auch des Arabischen mächtig waren. Als erfreulich wurde festgestellt, dass die Siedler noch nicht „arabisiert“ seien, wie es nach einer so langen Zeit des Zusammenlebens zu erwarten gewesen wäre. Die Männer trugen Kaftan und „Peoth“ (Schläfenlocken), und auch die Frauen hätten ihre europäische Kleidung beibehalten. Bewirtet wurden die Gäste nach russisch-jüdischer Art mit Tee und „Begerlech“. Ihre miss-



Kolonisten von B’ne Jehuda.
Typisches Steinhaus mit Wächterhütte auf dem Dache.

Abb. 5: Davis Trietsch: „Kolonisten von B’ne Jehuda“. Bildquelle: Trietsch, *Bilder aus Palästina* (1911), S. 123.

111 Die Abbildung wurde nicht an der Stelle des Beitrages über den Besuch in Bne Jehuda beigefügt, vgl. Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 123.

liche Lage sei allen bewusst, und insbesondere das Fehlen einer Schule für ihre Kinder wurde als „tief schmerzlich“ empfunden, einige schickten daher ihre Knaben nach Tiberias und Safed zu Verwandten, um ihnen eine Cheder-Bildung zuteil werden zu lassen. Während alle anderen jüdischen Kolonien Unterstützung „von außen“ erhielten, vor allem durch die Barone Hirsch und Rothschild, hätten die Leute aus Bne Jehuda ihre Kolonie aus eigener Initiative und Kraft gegründet, doch auch hier sei dringende Hilfe nötig.[112] „In letzter Zeit hat der Kolonisationsverein ‚Esra‘ Interesse an der Kolonie genommen, und es wird ihm hoffentlich gelingen, den Kolonisten zu helfen.“[113] Trotz ihrer misslichen Situation, sei jedoch die Lage ihres Ortes, deren Ausblick über den See und auf die nördlich von Tiberias gelegenen Kolonien die Besucher bewunderten, ein Vorteil, denn Luft und Wasser in dieser Höhenlage seien gut, keiner litte an Fieber, und ihre aus den Städten zurückkommenden fieberkranken Kinder gesundeten hier in kürzester Zeit. „Sie haben natürlich keinen Arzt dort oben, aber gerade dieser Mangel macht sich bei ihnen gar nicht fühlbar, in dieser Beziehung sind sie reicher als die anderen Kolonien und reicher als manche Millionäre.“[114] Dennoch: Als sie nach einer stürmischen Rückfahrt in Tapcha (Tapgha) landeten, wo sie Aufnahme in dem dortigen deutschen Kloster fanden, kamen sie auf dem Weg zum Badeplatz am See „an den aus gut behauenen Steinen erbauten, mustergültigen Pferdeställen des Klosters vorüber, und es drängte sich uns der Gedanke auf“, so Emma Trietsch, „wie glücklich die Menschen von Bne Jehuda mit solchen Häusern wären, wie sie hier den Pferden dienten“.[115]

In seiner eingangs erwähnten Rezension zu *Bilder aus Palästina* hatte Berthold Feiwel noch eine persönliche Anmerkung angeführt:

> Natürlich wird nicht von allem erzählt, was in Palästina zu sehen ist – es ist ja auch kein illustrierter Baedecker, den Trietsch bieten wollte. Aber kaum etwas von Bedeutung fehlt, wenn man auch hier seine Separatwünsche gerne geltend machen möchte. Nach meinem Geschmack z. B. wären neben der feinen Einschaltung von Emma Trietschs: „Ein Tag in Bne Jehuda“, ein

112 Bereits im Juli 1901 hatte der Leiter der Kolonie M. S. Goldmann einen „Offenen Brief an alle Zionsfreunde“, mit Bitte um Unterstützung gerichtet, vgl. Ein Nothschrei aus der Colonie „Bene Jehuda“. In: Die Welt 29 (19.07.1901). S. 5–6.

113 Der Berliner Verein Esra hatte seit 1905 die Unterstützung der Kolonie in Aussicht genommen, deren Gelder in Höhe von 5.200 Frcs. aber erst in den Jahren 1906/1907 zur Auszahlung gelangten, vgl. Bericht des „Esra“, Verein zur Unterstützung ackerbautreibender Juden in Palästina und Syrien pro 1904 und 1905. In: Altneuland 5 (Mai 1906). S. 159–160. Weitere Gelder folgten 1910–1912, vgl. Das jüdische Blatt 20 (16.05.1913). S. 4

114 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 108.

115 Trietsch, Bilder aus Palästina [1913], S. 109.

paar farbensatte Skizzen aus dem Leben der Kolonisten, Ernte, Wächterleben, ein Schultag, ein Volksfest u. a. als Pendants zu den Bildern recht wohl am Platze gewesen.[116]

Ein Bild fehlte – Tel Aviv

Bis zur zweiten Auflage des *Palästina-Handbuches* und der *Bilder aus Palästina* ging Trietsch nicht auf die Errichtung des jüdischen Wohnviertels durch den Häuserbauverein Achusat Bajit ein, das im April 1909 in den Dünen vor Jaffa gegründet worden war: Tel Aviv. Erst in der dritten Auflage des Handbuchs widmete er in dem neu hinzugekommenen Kapitel „Die Städte Palästinas“[117] dieser drei Jahre alten Gründung einige Zeilen. – Dabei war er und seine Frau Emma während ihres Aufenthaltes in Palästina in die Vorgeschichte involviert.

Der Initiator des im Sommer 1906 gegründeten Häuserbauvereins, bestehend aus Vertretern des jüdischen Mittelstandes in Jaffa, war der aus Litauen gebürtige Uhrmacher Akiva Arieh Weiss (1869–1947).[118] Bislang nicht bekannt war, dass „das erste Memorandum über die von ihm geplante Gesellschaft Achusath Bajith (Tel-Aviv)“ von Trietsch geschrieben worden war, wie Ernst Herrmann (1878–1947)[119] nach einer Unterredung mit Weiss im März 1929 erfahren hatte und Trietsch davon nach Berlin berichtete.[120] In seinem Antwortbrief bestätigte dieser, sich an „das Statut bezw. Memorandum für Achusat Bait“ zu erinnern: „Ich habe allerlei versucht um etwas mehr Sinn und Plan in das ursprüngliche Projekt hineinzubringen, habe aber nicht mehr im Gedächtnis wie weit mir das gelang und was mir gestrichen wurde. Es wäre nicht uninteressant, eine Abschrift der Ica und dem Natio-

116 Feiwel, Bilder aus Palästina (1911), S. 1103.

117 Zu den hier besprochenen Städten gehörten Jerusalem, Jaffa, Safed, Tiberias, Haifa, Hebron, Gaza, Saida und von „sonstigen städtischen Judengemeinden“ in kleineren Städten Akka, Ramle, Nablus („keine Juden“), Bethlehem („keine Juden“) sowie die gerade neben dem „uralten Berseba“ im Entstehen begriffene junge Stadt (Beer Scheva), vgl. Trietsch, Palästina-Handbuch (1912), S. 165–181.

118 Zur Gründungsgeschichte, vgl. Achusat Bajit (1909) – Der erste jüdische Gartenvorort in Palästina. In: Sonder, Gartenstädte, S. 114–126.

119 Der aus Berlin gebürtige Ernst Herrmann war Anfang 1910 nach Palästina ausgewandert und hatte sich wie sein Freund Elias Auerbach in Haifa niedergelassen, wo er vor dem Ersten Weltkrieg eine Fabrik zur Herstellung von Zementsteinen betrieb. Er verfasste später Artikel zu baulichen Fragen in Palästina, darunter in der von Trietsch 1919 in einem Jahrgang herausgegebenen Zeitschrift *Volk und Land.*

120 Ernst Herrmann, Tel Aviv, an Davis Trietsch, Berlin, 14.03.1929. Für den Hinweis auf den Briefwechsel in dieser Angelegenheit bedanke ich mich bei Lisa Sophie Gebhard, die mir Kopien der Briefe, die sich in den Central Zionist Archives (CZA) im Nachlass von Trietsch (CZA A104/5) befinden, zur Verfügung stellte.

nalfonds überreichten Memorandums zu bekommen. Vielleicht sind diese bereits in einer Jubiläumsschrift oder dergleichen veröffentlicht."[121] Dies war bis dahin nicht geschehen, und Trietschs Memorandum fand auch später im Gründungsnarrativ von Tel Aviv keine Erwähnung.[122]

Bekannt ist jedoch, dass Weiss sich im Juli 1907 an Arthur Ruppin während dessen ersten Aufenthaltes in Palästina gewandt hatte und ihn um Unterstützung für die Errichtung eines neuen Wohnviertels nach europäischem Vorbild bat. Nach der gemeinsamen Besichtigung des zwei Kilometer nordwestlich in den Dünen vor Jaffa in Aussicht genommenen Geländes hatte Ruppin an dem Projekt Interesse gezeigt und einen Brief zur Unterstützung des Gesuchs des Vereins um Bewilligung eines Darlehens in Höhe von 300.000 Francs für den Bau der geplanten 60 Häuser an den Jüdischen Nationalfonds in Köln gesandt. Da er selbst wegen gesundheitlicher Probleme „die Feder bereits nicht mehr halten" konnte, ließ er „Frau Emma Trietsch, die damals in der ‚Anglo Palestine Company' arbeitete", zu sich bitten und diktierte ihr den Brief.[123] Der Antrag war auf dem Achten Zionistenkongress in Den Haag, auf dem auch Trietsch als Delegierter aus Palästina anwesend war, vom Nationalfonds befürwortet worden.[124]

In der zionistischen Presse wurde regelmäßig über den Aufbau des Viertels, das im Juni 1910 nach der hebräischen Übersetzung von Herzls Romanutopie *Altneuland* in Tel Aviv umbenannt wurde, berichtet.[125] Im Oktober 1910 erschien in der „Palästina-Nummer" der *Welt* ein erster umfassender Artikel „Tel Awiw [...] der Hügel des Frühlings" von Sarah Leah Thon (1881–1920), die mit ihrem Mann selbst in dem neuen Wohnviertel wohnte. Er ist eine „farbensatte Skizze", wie sie Feiwel sich gewünscht hatte, über die miserablen Wohn- und Lebensbedingungen in Jaffa und seinen jüdischen Vierteln, die großen Hoffnungen, die auf dieser Gründung lagen, und das neue Lebensgefühl der Bewohner von Tel Aviv, hier „entre-nous" zu sein:

---

121 Davis Trietsch, Berlin, an Ernst Herrmann, Tel Aviv, 20.03.1929, CZA A104/5.

122 Warum Trietschs Memorandum später unterschlagen wurde, bleibt Spekulation. Über den Wortlaut seines Textes und eine mögliche Korrespondenz in diesem Zusammenhang könnten Recherchen in den Archiven der ICA und des Nationalfonds Aufklärung geben.

123 Vgl. Gründung von Tel Aviv. In: Ruppin, Briefe, Tagebücher, Erinnerungen, S. 216–219, hier S. 217.

124 Vgl. Stenographisches Protokoll (1907), S. 156. Auf dem Kongress hatte zudem der Unternehmer und Philanthrop Jacob Moser (1839–1922) aus Bradford 80.000 Francs für den Neubau des Hebräischen Gymnasiums Herzlia in dem Wohnviertel gespendet, vgl. Stenographisches Protokoll (1907), S. 349.

125 Vgl. Die Häuserbaugesellschaft Achusath-Baith in Jaffa. In: Die Welt 8 (19.02.1909). S. 172; Achusath-Baith. In: Die Welt 52 (24.12.1909). S. 1155; Einzug in Achusath-Baith. In: Die Welt 7 (18.02.1910). S. 152; Achusath Baith – Tel Awiw. In: Die Welt 23 (10.06.1910). S. 23.

> Wenn man die schmutzige Stadt Jaffa verläßt, um auf der schlechtesten aller Chausseen nach Petach-Tickwah zu fahren, so bleibt man plötzlich, nach 10 Minuten Fahrt, wie gefesselt stehen auf dem Platze, wo sich plötzlich ein Einblick in die Kolonie bietet. Breit und gerade liegt vor uns die Straße, deren Abschluß das Gymnasium ist. Zu ihren beiden Seiten liegen die andern Straßen, in der Mitte der Herzl-Boulevard mit seinen schönsten Häusern. Überall wird noch gearbeitet, überall gebaut, und es herrscht immer reges, buntes Leben, unterbrochen durch die Anrufe der Arbeiter, das Bimmeln der Kamelglocken und die Pfiffe der Jerusalem-Jaffabahn, die die Kolonien passiert. Der Spaziergang in der Kolonie ist mühselig, weil die Trottoirs erst gearbeitet werden. Man kommt zur zweiten Straßenecke, der Straße, die vielleicht Rothschildstraße benannt wird, und plötzlich muß man überrascht aufhorchen, denn ein Mädchenchor läßt hebräische Lieder ertönen. Es sind das die Arbeiterinnen des Spitzenateliers, die den ganzen Tag über ihre Arbeit auf dieses Weise verschönern. Es klingt lustig und munter und stimmt einen einsamen Fußgänger sehr froh.[126]

Dem Artikel waren drei Fotografien beigefügt: die „Einweihung von Tel-Awiw“ mit einer Menschengruppe und den ersten Häusern im Dünensand; ein „Wohnhaus in Tel-Awiw“, bei dem es sich um das von Meir Dizengoff, dem ersten Bürgermeister, am späteren Rothschild-Boulevard handelt. „Eingang in Tel-Awiw am Eisenbahngeleise“ zeigt den Blick in die Herzl-Straße mit einer Teilansicht des Hebräischen Gymnasiums Herzlia, das von 1909 bis 1911 nach Plänen des Architekten Josef Barsky (1876–1943) errichtet wurde.[127] Die Aufnahmen stammten von Abraham Soskin (1881–1963), dem Porträtisten der frühen Jahre von Tel Aviv, der hier jedoch keine Erwähnung fand.[128]

Trietsch erster Eintrag zur Gründung Tel Avivs in der dritten Auflage des *Palästina-Handbuchs* fiel eher sachlich informativ aus:

> Vor einigen Jahren wurde das Wohnungsproblem infolge der steigenden Mietpreise so schwierig, daß die besser gestellten Jaffaer Juden an die Gründung einer Häuserbau-Gesellschaft schritten, die nach langjährigen Verhandlungen mit Hilfe des Nationalfonds im Jahre 1909 mit dem Bau eines eigenen jüdischen Stadtviertels beginnen konnte. Jetzt leben bereits ca. tausend Juden in für dortige Verhältnisse sehr gut gebauten Häusern, und fühlen sich in „ihrer Stadt“ so wohl wie nur möglich. Das neue Stadtviertel („Tel Awiw“) hat breite und gut gehaltene Straßen, die Häuser sind mit Vorgärten versehen, und das ganze Viertel ist mit einer Mauer

126 Vgl. Sarah Leah: Tel-Awiw … der Hügel des Frühlings. In: Die Welt 41–42 (17.10.1910). S. 1110–1112, hier S. 1111. Sarah Leah Thon war die Frau von Jakob Thon (1890–1950), dem stellvertretenden Leiter des Palästina-Amtes in Jaffa.

127 Vgl. Neues Gebäude „Herzlia“. In: Die Welt 23 (10.06.1910). S. 23. Eine Planskizze und eine Fotografie des Neubaus wurden abgedruckt unter: Das Hebräische Gymnasium in Jaffa. In: Die Welt 41–42 (17.10.1910). S. 1055–1057.

128 Soskin veröffentlichte 1926 das Album Tel-Aviver Ansichten in hebräischer, englischer und deutscher Sprache, in dem auch die zwei letztgenannten Abbildungen aus dem Artikel von 1910 abgedruckt waren.

umgeben. Dem Verkehr mit der etwa zwanzig Minuten entfernten inneren Stadt dient eine Omnibusverbindung. Eine Art Zentrum des Stadtteils bildet das „hebräische Gymnasium“.[129]

Im Jahr der dritten Auflage des *Palästina-Handbuchs* besuchte auch der Rabbiner Max Grunwald (1871–1953) aus Wien das Heilige Land und veröffentlichte in *Ost und West* seinen Reisebericht. Darin pries er „die Villenstadt Tel Awiw“ als „ein wahres Wunderwerk jüdischer Schaffenskraft“.[130] Der Beitrag war mit 27 Fotografien bebildert, für zwölf wurde als Quelle „Spezialaufnahme für ‚Ost und West‘“ angegeben, bei den anderen „Verlag ‚Jüdische Zeitung‘, Wien“. Die zwölf Aufnahmen stammten aus Trietschs *Bilder aus Palästina*, was als Hinweis auf die Rezeption seines Buches gesehen werden kann – ohne, dass sein Name Erwähnung fand.

Fakten und Visionen – Ein Resümee

Davis Trietschs Bücher und Artikel über Palästinas Landesverhältnisse und Wirtschaft, seine zahlreichen Statistiken zur Bevölkerungsstruktur, Kartenskizzen der jüdischen Kolonien sowie Fotografien aus allen Landesteilen und der Nachbarländer waren die ersten ihrer Art, die sich den jüdischen Lebenswelten am Ende der osmanischen Herrschaft widmeten und ihn zu „einem der Pioniere der Palästinakolonisation“[131] machten. Speziell das *Palästina-Handbuch* war ein vielrezipiertes Informations- und Nachschlagewerk und gehörte auch zum Gepäck der ersten Palästina-Wanderfahrt, die im Frühjahr 1913 vom Bund Jüdischer Corporationen, dem Kartell Zionistischer Verbindungen und der Jüdischen Turnerschaft organisiert worden war.[132] Einer ihrer Teilnehmer war der damals 18-jährige Nachum Goldmann (1895–1982), in dessen Reisebericht später Trietschs „Karten-Skizze der Jüdischen Kolonien in Palästina“ einfloss.[133] Seine Bücher wurden auch von Curt

129 Trietsch, Palästina-Handbuch (1912), S. 170. In der Fünften Auflage 1922 war gekürzt „das ganze Viertel ist mit einer Mauer umgeben“ und ergänzt „die Straßen mit Baumreihen versehen. Wasser- und Elektrizitätswerke bestehen“, vgl. Trietsch, Davis: Palästina-Handbuch. Fünfte Aufl. Berlin/Wien 1922. S. 217.

130 Grunwald, Max: Das neue Palästina. In: Ost und West 6 (Juni 1913). Sp. 457–488, hier Sp. 464–465.

131 Vgl. Davis Trietsch gestorben [Nachricht]. In: Palästina 3 (März 1935). S. 158–159, hier S. 159.

132 Vgl. Zlocisti, Theodor: Unsere Palästinafahrt. In: Der jüdische Student 10 (28.01.1913). S. 360–365. Der Arzt Theodor Zlocisti (1874–1943), der die Fahrt initiiert hatte, war Trietschs Schwager, der Mann von Emma Trietschs Schwester Hulda, alle hatten sich auf dem Ersten Zionistenkongress 1897 in Basel kennengelernt.

133 Vgl. Goldmann, Nachum: Erez-Israel (Reisebriefe). Frankfurt a. M. 1914. Die Reisebriefe waren zuerst im Frankfurter Israelitischen Familienblatt erschienen, dessen Redakteur sein Vater war. Siehe auch den Nachdruck Goldmann, Nahum: Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina 1914. Rückblick

Nawratzki (1886–1980) in seiner grundlegenden volkswirtschaftlichen Untersuchung *Die jüdische Kolonisation Palästinas* (1914) als Quellen angegeben, darunter für die Bereiche „Die Landesverhältnisse Palästinas“ und „Bevölkerung“, „Städtische Kolonisation“,[134] als einzige Abbildung war eine leicht modifizierte Kartenskizze aus der dritten Auflage des *Palästina-Handbuchs* abgedruckt.[135]

Was die Handbücher an Fakten, Tabellen und landeskundlichen Daten lieferten, die auf das Gegenwärtige der Verhältnisse gerichtet waren, so spiegeln die *Bilder aus Palästina* neben den zahlreichen (auch arabischen) Legenden und Erzählungen Trietschs Blick auf die „jüdische Zukunft“ des Landes wider. So hatte er in der Einleitung geschrieben: „Dieses Land ist wundervoll vielgestaltig. Wer es aber mit den Augen des Juden durchschweift, der auch an die vergangenen und an die künftigen Zeiten denkt, für den beleben sich selbst Wüsten und die entwaldeten Berghänge, und kein noch so großes Elend mancher gegenwärtigen Zustände wird ihm immer wiederkehrende Zukunftsbild einer neuen Entwickelung überschatten, die alle alten Verheißungen aufs neue verspricht.“[136] Dass eine solche Zukunft des Landes bei einer verstärkten jüdischen Einwanderung, wie sie Trietsch schon vor, insbesondere aber nach dem Ende des Ersten Weltkriegs immer wieder gefordert hatte,[137] bald zu schweren Konflikten mit der einheimischen arabischen Bevölkerung führen würde, war am Ende der osmanischen Herrschaft über Palästina, trotz aller visionärer Ideen, wohl noch nicht vorstellbar.

Dass jedoch Berthold Feiwels einstiger Ruf, „Sorget, daß diese ‚Bilder aus Palästina‘ ins jüdische Haus einziehen!“[138], vor allem aber „in die Hände vieler junger Menschen“, seine Wirkung nicht verfehlt hatte, lässt sich aus einer ersten Ausgabe der *Bilder aus Palästina* (1911) ablesen, von der sich ein Exemplar in der Staatsbibliothek Berlin erhalten hat. Dort findet sich eine handschriftliche Widmung: „Onkel Gabriel und Tante Hulda widmen dies Buch Ihrem lieben Neffen Siegbert zur Bar-Mizwoh, 23.12.1912“.

---

nach siebzig Jahren. Darmstadt 1982. Goldmann war später der Gründer und langjährige Präsident des Jüdischen Weltkongresses.

134 Vgl. Nawratzki, Curt: Die jüdische Kolonisation Palästinas. Eine volkswirtschaftliche Untersuchung ihrer Grundlagen. München 1914, hervorgegangen aus einer Dissertation an der Universität Straßburg 1912. Die Angaben folgen dem thematisch gegliederten Literaturverzeichnis.

135 In der Kartenskizze war nun die im Bau befindliche Eisenbahnlinie Afule – Nablus – Jerusalem eingezeichnet, die Haifa über die Zweiglinie der Hedschasbahn mit Jerusalem verbinden sollte. Der Ausbau erfolgte bis 1914 nur bis Nablus.

136 Trietsch, Bilder aus Palästina, S. 7.

137 Vgl. u. a. Trietsch, Davis: Palästina als Einwanderungsland. In: Jüdische Rundschau 34 (22. 08. 1913). S. 352–353; Trietsch, Davis: Das neue Palästina. Frankfurt a. M. 5680/1920.

138 Feiwel, Bilder aus Palästina, S. 1104.

Literaturverzeichnis

Achusath Baith – Tel Awiw. In: Die Welt 23 (10. 06. 1910). S. 23.
Achusath-Baith. In: Die Welt 52 (24. 12. 1909). S. 1155.
Allgemeines Informationsbureau für Palästina. In: Die Welt 17 (27. 04. 1906). S. 17.
Auerbach, Elias: Jüdisch-Palästina. In: Literaturblatt der Jüdischen Rundschau 16 (25. 10. 1907). S. 129–131.
Auerbach, Elias: Das neue Palästina-Handbuch. In: Jüdische Rundschau 17 (29. 04. 1910). S. 201.
Auerbach, Elias: Pionier der Verwirklichung. Ein Arzt aus Deutschland erzählt vom Beginn der zionistischen Bewegung und seiner Niederlassung in Palästina kurz nach der Jahrhundertwende. Stuttgart 1969.
Auskunftsbureau. In: Jüdische Rundschau 18 (04. 05. 1906). S. 261.
B. F. [Berthold Feiwel]: Bilder aus Palästina. In: Die Welt 42 (20. 10. 1911). S. 1102–1104.
Bag, Ben: Eine national-jüdische Hochschule. In: Die Welt 45 (07. 11. 1902). S. 11–12.
Bell, G. L.: Die Wüsten und Kulturstätten Syriens – Reiseschilderungen, mit 162 Abbildungen und 1 Karte. Leipzig 1908.
Bericht der Palästina-Kommission. In: Die Welt 35 (31. 08. 1906). S. 9–14.
Bericht des „Esra", Verein zur Unterstützung ackerbautreibender Juden in Palästina und Syrien pro 1904 und 1905. In: Altneuland 5 (Mai 1906). S. 159–160.
Bilder aus Palästina. In: Jüdische Rundschau 39 (26. 09. 1913). S. 412.
Buber, Martin, Berthold Feiwel, Chaim Weizmann: Eine jüdische Hochschule. Berlin 1902.
Buber, Martin: Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biographie. Gütersloh 2017.
Das Hebräische Gymnasium in Jaffa. In: Die Welt 41–42 (17. 10. 1910). S. 1055–1057.
Das Komitee zur wirtschaftlichen Erforschung Palästinas. In: Palästina. Zeitschrift für die culturelle und wirtschaftliche Erschliessung des Landes 1 (Januar 1902). S. 10–11.
Davis Trietsch gestorben [Nachricht]. In: Palästina 3 (März 1935). S. 158–159.
Die Arbeitergenossenschaft in Umdjuni. In: Palästina 1–2 (1911). S. 27–30.
Die Entwicklung des Verkehrs in Palästina. In: Jüdische Rundschau 4 (28. 01. 1910). S. 41.
Die Häuserbaugesellschaft Achusath-Baith in Jaffa. In: Die Welt 8 (19. 02. 1909). S. 172.
Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933. Hrsg. von Jehuda Reinharz. Tübingen 1981.
Einzug in Achusath-Baith. In: Die Welt 7 (18. 02. 1910). S. 152.
Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987.
F. T.: [Literatur] Davis Trietsch: Palästina-Handbuch. In: Palästina 2 (1910). S. 57–58.
Friedemann, Adolf: Reisebilder aus Palästina. Mit Nachbildungen von Originalradierungen und Handzeichnungen von Hermann Struck. Berlin 1904.
Gebhard, Lisa Sophie: Davis Trietsch – Der vergessene Visionär. Zionistische Zukunftsentwürfe zwischen Deutschland, Palästina und den USA. Tübingen 2022.
Goldmann, Nachum: Erez-Israel (Reisebriefe). Frankfurt a. M. 1914.
Goldmann, Nahum: Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina 1914. Rückblick nach siebzig Jahren. Darmstadt 1982.
Grunwald, Max: Das neue Palästina. In: Ost und West 6 (Juni 1913). Sp. 457–488.
Heinze-Greenberg, Ita: Ein preußischer Regierungsbaumeister in Haifa. Alexander Baerwald und das Technikum. In: Europa in Palästina. Die Architekten des zionistischen Projekts 1902–1923. Zürich 2011. S. 131–155.
Herrmann, Hugo: Palästina wie es wirklich ist. Mit 72 Bildern nach Originalaufnahmen und 2 Landkarten. Wien/Leipzig 1933.

Herrmann, Hugo: Palästina heute. Licht und Schatten. Mit neunundvierzig neuen Palästina-Aufnahmen und einer Übersichtskarte. Tel Aviv 1935.
Hillenbrand, Klaus: Ägypten, Zypern, Ostafrika? In: taz online. 13. 05. 2006; https://taz.de/Aegypten-Zypern-Ostafrika/!433404/ (20. 02. 2022).
Kaiser, Wolf: Palästina – Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg. Hildesheim/Zürich/New York 1992.
Kämmer, Lisa Sophie: Der deutsche Zionist Davis Trietsch (1870–1935) und sein Einsatz für die praktische Kolonisation in Palästina. Masterarbeit, Freie Universität Berlin 2015.
Karten-Skizze der Jüdischen Colonien in Palaestina. In: Die Welt 10 (08. 03. 1907). S. 13.
Landauer, Georg: Palästina. 300 Bilder. München 1925.
Landauer, Georg: Palästina. 188 Bilder. Berlin 1935.
Montefiore, Simon Sebag: Jerusalem. Die Biographie. Frankfurt a. M. 2011.
Nawratzki, Curt: Die jüdische Kolonisation Palästinas. Eine volkswirtschaftliche Untersuchung ihrer Grundlagen. München 1914.
Neues Gebäude „Herzlia“. In: Die Welt 23 (10. 06. 1910). S. 23.
Oz, Amos: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis. Frankfurt a. M. 2004.
Palästina als Judenland von Dr. Elias Auerbach, Haifa (Palästina). Hrsg. vom Aktionskomitee der zionistischen Organisation. Berlin/Leipzig 1912.
Palästina-Handbuch I. Die allgemeinen Landesverhältnisse von David Trietsch, übersetzt und bearbeitet von J. G. Jerusalem 1906.
Petry, Erik: Ländliche Kolonisation in Palästina. Deutsche Juden und früher Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Köln/Weimar/Wien 2004.
Rundt, Arthur: Das Palästina-Bilder-Buch. 96 Photographien von Hans Casparius. Leipzig/ Wien 1934.
Ruppin, Arthur: Briefe, Tagebücher, Erinnerungen. Hrsg. von Schlomo Krolik. Königstein/Ts. 1985.
Sadmon, Zeev W.: Die Gründung des Technions in Haifa im Lichte deutscher Politik, 1907–1920. Berlin/Boston 2015.
Sarah Leah: Tel-Awiw … der Hügel des Frühlings. In: Die Welt 41–42 (17. 10. 1910). S. 1110–1112.
Scheinkin, Menachem: Die praktische Arbeit in Palästina in den letzten zwei Jahren. In: Palästina 6/8 (Juni/August 1907). S. 141–149.
Schenker, Anatol: Der Jüdische Verlag 1902–1938. Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung. Tübingen 2003.
Schmitz, Siegfried: Bilder aus Palästina. In: Jüdische Rundschau 50 (15. 12. 1911). S. 597.
Sonder, Ines: Gartenstädte für Erez Israel. Zionistische Stadtplanungsvisionen von Theodor Herzl bis Richard Kauffmann. Hildesheim/Zürich/New York 2005.
Sonder, Ines: Der Orient als jüdisches Siedlungsgebiet. Raritäten aus der Alex Bein-Bibliothek. In: „… und handle mit Vernunft“. Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte. Hrsg. von Gideon Botsch, Karin Burger, Irene A. Diekmann, Olaf Glöckner, Christoph Kopke, Elke-Vera Kotowski, Anna-Dorothea Ludewig, Ines Sonder, Werner Treß und Ursula Wallmeier. Hildesheim/Zürich/New York 2012. S. 609–616.
Sonder, Ines: „Das wollten wir. Ein neues Land …“ Deutsche Zionistinnen als Pionierinnen in Palästina, 1897–1933. In: MEDAON – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 14 (2014). S. 1–14. http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_14_Sonder.pdf (19. 02. 2024).
Sonder, Ines: Vom Geist der Steine. Deutsch-jüdisches Kulturerbe in der Architektur und Stadtplanung Israels. In: Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski. Berlin 2014. S. 349–358.

Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des VIII. Zionisten-Kongresses im Haag vom 14. bis inklusive 21. August 1907. Köln 1907.
Trietsch, Davis: Der äusserste Südwesten Palästinas. In: Palästina 1 (Januar 1902). S. 27–30.
Trietsch, Davis: Oliven-Kultur für Palästina. In: Palästina 5/6 (1902). S. 211–215.
Trietsch, Davis: Die jüdische Emigrationsfrage. In: Die Welt 1 (02. 01. 1903). S. 10–12.
Trietsch, Davis: Jüdisches Auswanderungsamt. In: Die Welt 7 (13. 02. 1903). S. 6.
Trietsch, Davis: Beerseba. In: Die Welt 32 (10. 08. 1906). S. 14–15.
Trietsch, Davis: Eine Winterreise nach Palästina. In: Die Welt 9 (02. 03. 1906), S. 7–9.
Trietsch, Davis: Jerusalem. In: Die Welt 26 (29. 06. 1906), S. 7–8; Die Welt 27 (06. 07. 1906). S. 15–16; Die Welt 28 (13. 07. 1906), S. 19–20.
Trietsch, Davis: Kirjath Sefer. In: Die Welt 29 (20. 07. 1906). S. 13–15.
Trietsch, Davis: Kreditgenossenschaften in Palästina. In: Die Welt 14 (06. 04. 1906). S. 6–8.
Trietsch, Davis: Reisen in Palästina. In: Die Welt 22 (01. 06. 1906). S. 13–14.
Trietsch, Davis: Die Industrien Palästinas. In: Palästina 6/8 (Juni/August 1907). S. 149–163.
Trietsch, Davis: Landeigentums-, Boden- und Wohnverhältnisse in Palästina. In: Die Welt 12 (22. 03. 1907). S. 10–11.
Trietsch, Davis: Palästina Handbuch. 2. Aufl. Berlin-Schmargendorf 1910.
Trietsch, Davis: Bilder aus Palästina. Berlin [1911].
Trietsch, Davis: Palästina-Handbuch. 3. Aufl. Berlin 1912.
Trietsch, Davis: Bilder aus Palästina. 2. Aufl. Berlin, o. J. [1913].
Trietsch, Davis: Palästina als Einwanderungsland. In: Jüdische Rundschau 34 (22. 08. 1913). S. 352–353.
Trietsch, Davis: Die jüdische Emigrationsfrage. In: Neue Jüdische Monatshefte 6 (25. 12. 1919). S. 122–127.
Trietsch, Davis: Das neue Palästina. Frankfurt a. M. 5680/1920.
Trietsch, Davis: Palästina-Handbuch. Fünfte Aufl. Berlin/Wien 1922.
Warburg, Otto: Davis Trietsch [Nachruf zum Tode]. In: Jüdische Rundschau 11 (05. 02. 1935). S. 5.
Weinberg, Hirsch: Die jüdische Kolonisation Palästinas. In: Weltwirtschaftliches Archiv, 4. Bd. (1914). S. 158–170.
Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897). Officielles Protocoll. Wien 1898.
Zlocisti, Theodor: Unsere Palästinafahrt. In: Der jüdische Student 10 (28. 01. 1913). S. 360–365.

Felicitas Remer

Jaffa-Tel Aviv during the First World War: the *New Yishuv* and the entangled histories of minority politics, humanitarianism, and nation-state formation

Introduction

"Tel Aviv, the beautiful Garden-City suburb of Jaffa, has been sacked and lies a mere heap of ruins," the *Jewish Chronicle* summarized the "terrible outrages" that had occurred during the evacuation of Jaffa and Tel Aviv's civilian population by the Ottoman military authorities in April 1917.[1] A week later, the newspaper added:

> The effect of the evacuation in Jaffa is that eight thousand Jews were evicted from their homes and were not allowed to take away any of their belongings or provisions. Their houses were looted and pillaged, even before the owners had left them. Bedouin women, Arabs with donkeys, camels, etc., came to carry off all valuables and furniture, […] two Jews from the Yemen were hanged at the entrance of Tel Aviv […]. The roads to the Jewish colonies north of Jaffa are lined with thousands of starving Jewish refugees, and many cases are reported of wealthy Jews who were found dead in the sandhills round Tel Aviv, most probably the victims of robbery and murder.[2]

The evacuation of Jaffa and Tel Aviv has often taken a central place within historical narratives recounting Palestinian Jewish suffering at the hands of the Ottoman authorities – especially at those of Syria's military commander Djemal Pasha – during the First World War.[3] Until today, it forms part of Israel's collective memory and public discourse.[4]

---

1 The Jews in Palestine: Grave Reports. Terrible Outrages. Threats of a Wholesale Massacre. In: The Jewish Chronicle (4 May 1917). p. 10.

2 The Jews in Palestine: Djemal Pasha's Threats. Widespread Terror. In: The Jewish Chronicle (11 May 1917). p. 14.

3 See, for instance, Natan Efrati's classic Hebrew-language account, which takes the anti-Jewish measure taken by the Ottoman military government as a starting point. Efrati, Natan: Mi-Mashber le-Tikva: Ha-Yishuv ha-Yehudi be-Erets Yisra'el be-Milhemet ha-Olam ha-Rishonah. Jerusalem 1991. pp. 16–33.

4 See, for instance, Segev, Tom: When Tel Aviv was a Wilderness: When the Turks evacuated Jaffa and Tel Aviv in 1917, masses of exiles were forced to wander the land in search of shelter. In: ha-

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-015

Recently, however, this popular narrative has begun to be reevaluated. On the one hand, Glenda Abramson has drawn attention to another, similar event: the expulsion of about a thousand Jews from Jaffa and Tel Aviv already on December 17, 1914. Arguing that the violent deportations of 1914 must be understood as much more than "a little footnote of war," Abramson wants to make this story of Palestinian Jewish suffering known to a wider audience, albeit without denying the significance of the more famous and larger-scale evacuation of 1917.[5] In stark contrast to Abramson, on the other hand, Roberto Mazza has argued that while the 1917 evacuation has formed the "pinnacle of the anti-Zionist and, possibly, anti-Jewish campaign led by Djemal Pasha," and has been used by historians to discredit the Ottoman regime as despotic and xenophobic, too little attention is being paid to the fact that this narrative is based on what he calls "one of the most consequential fabrications of fake news and disinformation in World War I". The atrocities recounted in the *Jewish Chronicle* quoted above did not occur, Mazza rightfully stresses, but were based on propagandistic exaggerations, originating most likely from the Zionist spy Aaron Aaronsohn.[6] Together with M. Talha Çiçek, Yuval Ben-Bassat, and Dotan Halevy, Mazza has opened up a perspective on the evacuation of Jaffa-Tel Aviv that does not view it exclusively through the lens of Zionist nationalist historiography but contextualizes it within Ottoman military and state-building strategies.[7]

Reverberating within all of these accounts is the question of what motivated Djemal Pasha's and the Committee of Union and Progress' (CUP) Jewish policies during the war. Did they harbor anti-Zionist or even antisemitic feelings? Were

---

Arets (3 April 2009). https://www.haaretz.com/1.5032267 (24.12.2022). The designation 'Syria' is used in this chapter not for today's geographical entity but for 'Greater Syria,' including present-day Syria, Lebanon, Jordan, Palestine, and Israel.

5 Abramson, Glenda: The 1914 Deportation of the Jaffa Jews: 'A Little Footnote of War'? In: Israel Affairs 28 (2022). pp. 706–723.

6 Mazza, Robert: 'We Will Treat You as We Did with the Armenians.' Djemal Pasha, Zionism, and the Evacuation of Jaffa, April 1917. In: Syria in World War I: Politics, Economy, and Society. Edited by M. Talha Çiçek. New York 2015. p. 89, 95. It should be noted that Mazza has not been the first to point out that news of massacres having taken place during the evacuation of Jaffa was propaganda. See Friedman, Isaiah: Germany, Turkey, Zionism 1897–1918. Oxford 1977. pp. 354–355.

7 See Çiçek, M. Talha: War and State Formation in Syria: Cemal Pasha' Governorate during World War I, 1914–1917. New York 2014; Ben-Bassat, Yuval: Enciphered Ottoman Telegrams from the First World War concerning the Yishuv in Palestine. In: Turcica 46 (2015). pp. 279–299; Ben-Bassat, Yuval and Dotan Halevy: A Tale of Two Cities and One Telegram: The Ottoman Military Regime and the Population of Greater Syria during World War I. In: British Journal of Middle Eastern Studies 45 (2018). pp. 212–230. See also Kaiser, Hilmar: The Ottoman Government and the Zionist Movement during the First Months of World War I. In: Syria in World War I. pp. 107–129, who uses Ottoman archives to explore the evacuation of 1914.

they driven by Islamic fervor or chauvinistic Turkification policies? Did Djemal Pasha treat Jews, Christian and Muslim Arabs equally? Were Palestine's Jews in danger of suffering the same fate the Armenians had suffered in Anatolia? The prominence of these questions, I suggest, has its origin in the Arab and Zionist nationalist historiographical frameworks, in which Djemal Pasha has been cast as a *bête noire* determined to erase their respective political movements and communities. Yet it glosses over other important facets of Ottoman politics in Palestine during the First World War.[8] The historiography's take on the relationship between the Armenian genocide and the Ottoman persecution of Palestine's Jews likewise tends to be preoccupied with the question of whether the latter were indeed in danger of suffering a genocide as the Armenians did, or whether such comparisons were merely mobilized for propagandistic means. Missing an opportunity to explore the "parallels" and "convergences" of Armenian and Jewish history, their stories thus tend to be read separately from – if not pitted against – each other. This view reproduces a zero-sum logic prevalent in the political discourse of the last decade of the nineteenth century, when both Ottoman Armenians and Russian Jews were suffering under heavy pogroms and competing for the attention of an emerging international humanitarian activist community.[9]

Rather than further pursuing these lines of inquiry, I suggest in this chapter that it is more instructive to bring the stories of the 1914 expulsions and the 1917 evacuation of Jaffa-Tel Aviv's Jews into conversation with the growing literature on the entangled histories of the Great Powers' minority politics, imperialism, humanitarian intervention, and – ultimately – nation-state formation.[10] The position of Palestine's Jewish *New Yishuv* at the close of the Ottoman Empire can only be fully grasped in the context of the erosion of the *millet* system and the emergence of the empire's non-Muslim communities as 'minorities' in the modern sense. These communities increasingly became sites of European imperial intervention, undermining Ottoman state sovereignty. With the outbreak of the war, Djemal Pasha sought to curtail this foreign influence and extraterritorial protection.

8 Lüdke, Tilman: Loyalty, Indifference, Treason: The Ottoman-German Experience in Palestine during World War I. In: Palestine in World War I: Grand Strategy, Military Tactics and Culture. Edited by Haim Goren [et al.]. London 2014. p. 90.

9 Johnston, Jean-Michel and Oded Y. Steinberg: Armenians, Jews, and Humanitarianism in the 'Age of Questions', 1830–1900. In: The Historical Journal 66 (2022). pp. 25–29.

10 See, for instance, Weitz, Eric D.: A World Divided: The Global Struggle for Human Rights in the Age of Nation-States. Princeton 2019; Anghie, Antony: Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law. Cambridge 2005; Tusan, Michelle: Smyrna's Ashes. Humanitarianism, Genocide, and the Birth of the Middle East. Berkeley 2012.

Ultimately, despite significant civilian hardship, Palestine's *New Yishuv* not only survived but even emerged stronger from the war thanks to diplomatic protection, humanitarian-imperial intervention, and propaganda. The expulsions of 1914 and the evacuation of 1917, I therefore argue, need to be understood not only as an episode within Zionist/Israeli nationalist historiography but also as unwritten chapters in the history of the European powers' intervention on behalf of Jewish minorities abroad.[11] Furthermore, they should be interpreted as among the many birth pangs of a new international order based on the principles of national self-determination and ethnically homogenous nation-states – as well as the idea that minorities were in need of protection in these new nation-states.[12] Finally, they perfectly illustrate the unique position of the Zionist *New Yishuv* within the crumbling Ottoman Empire and its Jewish community. The Allied intervention on behalf of Palestine's Jews foreshadows the specificity of Zionist nation-state formation under European imperial auspices in the aftermath of the war.

Jaffa and Tel Aviv on the eve of war

At the turn of the twentieth century, the ancient port city of Jaffa, known as "the mother of the stranger" (*'Umm al- Gharīb*) in Arabic,[13] was a small, yet typical Eastern Mediterranean port city. It had been rapidly growing throughout the latter decades of the nineteenth century, and its population was increasingly diverse due to migration, trade, tourism, and pilgrimage. Its port functioned as an important gateway to the entire region.[14] As the city expanded, newly built quarters began spilling over its ancient walls, and in 1909, Tel Aviv (initially named Ahuzat Bait) was founded at the initiative of Lithuanian-Jewish watchmaker Akiva Arieh Weiss. Besides alleviating the housing shortages and high costs of living in Jaffa, the objec-

11 This history has been explored in detail by Fink, Carole: Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878–1938. Cambridge 2004, albeit without addressing the 1914 expulsion or the 1917 evacuation.

12 See, for instance, Weitz, Eric D.: From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions. In: The American Historical Review 113 (2008). pp. 1313–1343.

13 For the transliteration of Arabic and Hebrew, I follow the guidelines of the International Journal of Middle Eastern Studies.

14 For the histories of Jaffa and Tel Aviv see, for instance, Kark, Ruth: Jaffa. A City in Evolution, 1799–1917. Jerusalem 1990; Biger Gideon and Ya'akov Shavit: Ha-Historiya shel Tel Aviv: Mi-Shkhunot le-'Ir (1909–1936). Tel Aviv 2001; Mann, Barbara: A Place in History: Modernism, Tel Aviv, and the Creation of Jewish Urban Space. Stanford 2006; LeVine, Mark: Overthrowing Geography. Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948. Berkeley 2005.

tive behind Tel Aviv's founding was the establishment of a clean and more sanitary, more spacious, well-built, and comfortable modern Jewish quarter on Jaffa's outskirts.[15]

From the very beginning, the suburb advertised itself as "the first Hebrew city," proudly announcing that its "population will be 100 percent Hebrew, this language will be spoken there, where purity and cleanliness will reign and where we will not follow the ways of the gentiles."[16] By 1914, despite being only a small suburb of approximately a thousand people living in about 200 small houses, rather than integrating into Ottoman state structures, Tel Aviv developed an institutional landscape that resembled an independent urban government.[17] The Tel Aviv Committee (*Va'ad Tel Aviv*) functioned much like a municipality, and the city housed many largely independent communal institutions – most importantly the Hebrew Gymnasium, which not only served as the first Hebrew high school but also as the meeting place of the Tel Aviv Committee.[18] A high degree of separation and autonomy was inscribed into many of the settlements founded during the Second Aliyah (1904–1914), a process that has been extensively explored in the historical literature, and which has granted the Second-Aliyah immigrants the reputation as the "founding fathers" of the Israeli state.[19]

The separatism, seclusion, and far-reaching autonomy exhibited by many newly founded Jewish settlements sparked the vocal criticism of the local Christian Arab Palestinian press. Especially Tel Aviv evolved into a symbol of Jewish autonomy in Palestine. *Al-Karmil*, published in Haifa, and *Filastin*, published in Jaffa, spearheaded a press campaign against Zionist activity in Palestine. Youssef al-'Isa, the editor of *Filastin*, often adopted a highly local perspective and his newspaper criticized, for instance, Tel Aviv's Jewish communal courts, which were interpreted as a completely autonomous judicial system.[20] In early 1914, a resident of Tel

15 Ruppin, Arthur: Briefe, Tagebücher, Erinnerungen. Edited by Shlomo Krolik. Berlin 1985. p. 216.
16 Prospectus of the Ahuzat Bayit Society. Reproduced in: Shchori, Ilan: Halom she-Hafakh le-krahkh. Tel Aviv, Leyida ve-Tsmiha. Ha-'Ir she-Holid Medina. Tel Aviv 1990. p. 23.
17 Mishar ve-Ta'asiah (ed.): Tel Aviv u-Vniata. Tel Aviv 1925. p. 7.
18 See, for instance, Tel Aviv. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (26 December 1913). pp. 11–12.
19 Allweil, Yael: Homeland. Zionism as a Housing Regime, 1860–201. New York 2017. p. 76. For the mystification of the Second Aliyah in Zionist discourse see also, for instance, Habas, Bracha and Shohat, Eliezer: Sefer ha-'Aliyah ha-Shniyah. Tel Aviv 1946, or Buber, Martin (ed.): Jiskor: ein Buch des Gedenkens an gefallende Wächter und Arbeiter im Lande Israel. 2nd ed. Berlin 1920. On the separatist tendencies of the early Yishuv, see the classic account by Shafir, Gershon: Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict: 1882–1914. Cambridge 1989. LeVine: Overthrowing Geography, in fact, transfers Shafir's thesis from the rural to the urban sector of Palestine.
20 Al-Mahakim al-Sahyioniyya. In: Filastin (22 October 1913). p. 3.

Aviv was injured by an Arab in a knife attack, and Jewish bystanders detained the culprit at the Hebrew Gymnasium until the police arrived. This episode and the Jews' brief seizure of executive power led to the accusation that Tel Aviv was erecting a "government within a government" for itself.[21] And indeed, Tel Aviv's later mayor, Meir Dizengoff, himself noted in 1931 that the *New Yishuv* had erected "a state within a state" for itself in Ottoman Palestine.[22] These Palestinian press debates sparked controversies about the Zionist question even in Istanbul: In 1911, two Palestinian delegates, Sa'id al-Husayni and Ruhi al-Khalidi, initiated a discussion on Zionism and Jewish immigration to Palestine in the Ottoman parliament. Together with the Palestinian and regional Arabic press, they put Zionism at the heart of the debate in the newly flourishing public sphere for some time.[23]

Notably, within these pre-war public debates, Arab critics of Jewish immigration to Palestine went to great lengths to emphasize that their suspicions were in no way directed at the Ottoman Empire's or even Palestine's Jewish community as a whole. Instead, they emphasized that it was specifically the large-scale European immigration to Palestine, as well as the Zionist movement and its potential ambitions that they opposed. This was in line, in fact, with Ottoman immigration politics, which from the 1880s onwards had prohibited Jewish settlement in Palestine and limited the possibility of the immigrants to acquire landed property at least on paper, while encouraging Jewish immigration to Anatolia, for instance.[24] In 1912, Youssef al-'Isa clarified that it was not even Jewish immigration to Palestine itself he opposed, but rather the tendency of the Jewish immigrants to seclude themselves from the local population. He noted that "we see that our immigrant Israel-

21 Ba-'Itonut ha-'Aravit. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (16 March 1914). pp. 11–14; Remer, Felicitas: Hotels, Immigrant Houses, and Special Neighborhoods. Global Mobility, Nation Formation, and Ethnonational Partition in Jaffa-Tel Aviv, ca. 1908–1927. In: Interwar Crossroads. Entangled Histories of the Middle Eastern and North Atlantic World between the World Wars. Edited by Anna Bundt and Leon Julius Biela. Bielefeld 2022. pp. 33–64, here p. 46. The changing attitude of *Filastin* towards Zionism has been well explored. See, for instance, Beška, Emanual: Filastin's Changing Attitude toward Zionism before World War I. In: Jerusalem Quarterly 72 (2017). pp. 86–101; Dierauff, Evelyn: Translating Late Ottoman Modernity in Palestine: Debates on Ethno-Confessional Relations and Identity in the Arab Palestinian Newspaper Filastin (1911–1914). Göttingen 2020.

22 Dizengoff, Meir: 'Im Tel Aviv ba-Gola. Tel Aviv 1931. p. 7.

23 Fishman, Louis: Understanding the 1911 Ottoman Parliament Debate on Zionism in Light of the Emergence of a 'Jewish Question'. In: Late Ottoman Palestine. The Period of Young Turk Rule. Edited by Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio. London 2011. pp. 103–124.

24 Shaw, Stanford: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991. pp. 211–215.

ite brothers have established for themselves special neighborhoods, special markets, and special conventions" – this being a reference, no doubt, to Tel Aviv.[25]

Crucial to these debates over Zionist immigration to Palestine and its potential to present the struggling Ottoman Empire with a new "minority problem" was the question of whether the new immigrants would adopt Ottoman citizenship. Ottomanization was seen as essential for the full integration of the European Jews into the Ottoman body politic and its "imperial citizenship project" in the wake of the Young Turk Revolution of 1908, which had restored the constitution and promoted the ideals of liberty, equality, and brotherhood.[26] The demand for Palestine's Jews to adopt Ottoman citizenship was raised repeatedly, whether in the parliamentary debate of 1911, in private conversations between Syria's Arab notables and Zionist leaders, in Palestine's Hebrew press, and by the Zionist Organization (ZO) itself.[27] From 1913 onwards, the Zionist leadership began to understand Ottomanization – albeit not sudden mass Ottomanization but rather a gradual process – as a means to appease the Ottoman authorities and the Arabic press.[28]

Convincing Palestine's European Jewish immigrants to naturalize, however, proved to be a difficult endeavor for two main reasons. Firstly, it required a considerable bureaucratic effort, as naturalization laws mandated a minimum residence period of five years and the payment of a transaction fee that many working-class immigrants could simply not afford. Secondly, naturalization meant relinquishing the privileges that came with being a foreign subject, such as the exemption from Ottoman military service and the benefits of consular protection, which were enshrined in the capitulations system. The capitulations, reaching back into the sixteenth century and initially intended to encourage trade relations between the empire and Europe, had regulated the rights of foreign subjects within Ottoman territory for centuries. Throughout the nineteenth century, they had increasingly begun to be utilized by the European powers to extract privileges from the Ottoman state towards foreign subjects residing and operating in its

25 Al-'Isa, Youssef: Al-Muhajirun wa-Ghala' al-Ma'isha. In: Filastin (29 May 1912). p. 1.

26 Campos, Michelle: Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine. Stanford 2011.

27 Fishman: Understanding the 1911 Ottoman Parliament Debate. p. 112; Central Zionist Archives, Jerusalem (CZA), L2: Palestine Office, Jaffa, 31\2: Correspondence of Richard Lichtheim with Arthur Ruppin and Jacob Thon: Richard Lichtheim to ZO, Constantinople, 28 May 1914; Talbot, Michael: 'Jews, Be Ottomans!' Zionism, Ottomanism, and Ottomanisation in the Hebrew-Language Press, 1890–1914. Die Welt des Islams 56 (2016). pp. 359–387.

28 See, for instance, CZA, L2: Palestine Office, 31\2: Correspondence of Richard Lichtheim with Arthur Ruppin and Jacob Thon: Richard Lichtheim to Arthur Ruppin, Constantinople, 18 May 1914; Lichtheim, Richard: Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus. Stuttgart 1970. pp. 223–225.

realm, particularly members of the Christian and Jewish minorities. Under the protection of foreign consulates, foreign traders or residents within the empire enjoyed exemption from local taxation, criminal prosecution, conscription, and house searches.[29] To many prominent Zionists, it was self-evident that the very existence of the *New Yishuv* – the establishment of settlements, schools, and public institutions – depended on these privileges.[30]

The war crisis: *'Ezra 'Atsmit*, the expulsions of 17 December 1914, and the end of extraterritoriality

The outbreak of the First World War in the summer of 1914 plunged Palestine into an economic crisis. The country's growing economy – especially in Jaffa, the region's main port – had become reliant on international trade throughout the previous decades. With the outbreak of the war, however, such international ties were cut, resulting in a lack of basic food provisions like flour, rice, or sugar. Food shortages were further exacerbated by a decline in agricultural production due to mass conscription, by currency devaluation, and by a locust plague in the spring of 1915, which was the worst the region had seen in decades. By 1916, a famine had gripped the entire region, with mounting reports of people dying of starvation. This famine, along with disease, deportation, and war casualties, decimated the Palestinian population by six percent over the course of the war years.[31]

The Jewish population of Jaffa-Tel Aviv was hit particularly hard by the economic isolation of the region. Much like large parts of Palestine's *Old Yishuv* relied on the financial support of the *ḥalukah* from abroad for survival, many of the newly arrived Zionist immigrants depended on remittances from Russia. Zionist

29 Robson, Laura: Capitulations Redux: The Imperial Genealogy of the Post-World War I 'Minority Regimes'. In: American Historical Review 126 (2021). pp. 982–989; Barkey, Karen: Empires of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge 2008. pp. 279–282.

30 See, for instance, Elmaliah, Avraham: Erets-Yisra'el ve-Suriyah be-Yamei Milhemet ha-'Olam. Jerusalem 1928. pp. 157–161; Dizengoff, 'Im Tel Aviv, p. 5.

31 Gerber, Haim: Modernization in Nineteenth-Century Palestine: The Role of Foreign Trade. In: Middle Eastern Studies 18 (1982). pp. 258–259; Foster, Zachary: The 1915 Locust Attack in Syria and Palestine and Its Role in the Famine During the First World War. In: Middle Eastern Studies 51 (2015). pp. 370–394; Schatowski-Schilcher, Linda: The Famine of 1915–1918 in Greater Syria. In: Problems of the Middle East in Historical Perspective. Essays in Honor of Albert Hourani. Edited by John P. Spagnolo. Oxford 1992. pp. 229–258; Justin, McCarthy: The Population of Palestine. Population Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate. New York 1989. p. 26.

institutions like the ZO's Palestine Office or schools were also funded from abroad. In the summer of 1914, when the sea became unsafe for civilian traffic, all of these ties were cut, and steamships ceased to dock at Jaffa port almost entirely.[32] Starting in August 1914, Jaffa-Tel Aviv's communal and Zionist institutions therefore began to set up an elaborate scheme of self-help (*'ezrah 'atsmit*). The Anglo-Palestine Company (APC, a British-Zionist bank), the Palestine Office, several local Zionist workers' organizations, Jaffa's *Va'ad ha-'Ir*, and the Tel Aviv Committee joined forces to counter the economic and financial hardships and formed the Committee for the Alleviation of the Crisis (*Va'ad le-Hakalat ha-Mashber*).[33]

During the first three months of its operations, the Committee for the Alleviation of the Crisis collected a sum of 8,000 francs to support the Jewish hospital and establish soup kitchens for the poor.[34] As hard cash was scarce, the APC issued checks to be used in its stead.[35] A Hebrew Merchants' Association was founded in the city, which, along with representatives of the APC, formed a committee to determine and oversee the exchange rates of these checks.[36] The Merchants' Association also asked Jaffa-Tel Aviv's Jewish residents to hand over any gold they had been holding on to so that a shared gold reserve could be created for any financial dealings with the Ottoman government, which, of course, did not accept the APC's checks. Another measure taken by the Merchants' Association was buying large quantities of cheap rice, sugar, and flour, which could then be sold at fixed prices by small shopkeepers.[37]

Tel Aviv's Neighborhood Committee (*Va'ad ha-Shkhenim*) agreed to lower rents and to have landlords accept payments with the APC's checks.[38] The Tel Aviv Town Committee also supported the crisis relief efforts as problems arose: the smallest checks issued by the APC were worth ten francs, and shopkeepers refused to ac-

32 See Henry Morgenthau to the Secretary of State, Constantinople, 27 July 1915. Reproduced in: Papers Relating to the Foreign Relations of the United States, 1915 Supplement: The World War. Washington 1928. pp. 955–956.

33 The Va'ad ha-'Ir was the Jewish City Council of Jaffa, representing the city's Jewish community in the municipality. The Va'ad Tel Aviv was the City Council of Tel Aviv, which operated largely independently of Jaffa municipality.

34 'Al ha-Matsav be-Yafo. In: ha-Herut (28 October 1914). p. 2; Heymann, A.M.: 'Al ha-Matsav ha-Klali be-Yafo. In: ha-Herut (16 August 1914). p. 2; Ben Ish: Ha-Matsav ha-Klali be-Yafo. In: ha-Herut (19 August 1914). p. 3.

35 Le-Hatavat ha-Matsav ha-Kalkali be-Erets-Yisra'el. In: ha-Herut (14 August 1914). p. 1.

36 Heymann, A.M.: Yafo. In: ha-Herut (25 August 1914). p. 2.

37 El ha-Sohrim ve-ha-Hanunim be-Yafo u-Svivateiha. In: ha-Herut (9 September 1914). p. 2.

38 Mikhtavim mi-Yafo. In: ha-Herut (15 October 1914). p. 3.

cept them unless goods were bought for their entire value. The Town Committee therefore began issuing checks worth just one Ottoman *bishlik*.[39]

Yet these local relief infrastructure initiatives could only partially alleviate the lack of hard cash and basic foodstuffs that had spread throughout the region. Palestine's *Yishuv* therefore called on American Jewry for help. Leaders of the *Yishuv* appealed to Henry Morgenthau, the Jewish U.S. ambassador in Constantinople, and Morgenthau passed on their request to the American Jewish banker and philanthropist Jacob Schiff, who founded the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC).[40] Between 1914 and 1918, the JDC sent a sum of 1,571,485.86 U.S. dollars to Palestine – more than half of the money allocated to Russia during the same period, despite Russia's significantly larger population.[41] The first shipment of 250,000 francs arrived in Jaffa on 6 October, carried by the U.S. cruiser North Carolina.[42]

The JDC closely cooperated with the exclave of about 11,000 Jewish refugees in Alexandria, which emerged after the expulsions of December 1914. The Provisional Executive for General Zionist Affairs, founded in New York in August of 1914 to aid Palestine's Jews, sent a delegation to Alexandria.[43] Cooperating with the British government and using the communication channels and protection of the U.S. State Department, it coordinated the shipment of gold, silver, and basic foodstuffs from Alexandria to Jaffa on U.S. steamers.[44] Upon arrival at Jaffa port, the local

39 Yerushalmi: Yafo. In: ha-Herut (31 August 1914). p. 2; Ben Mahalalel: Yafo. In: ha-Herut (15 September 1914). p. 2.

40 Archives of the American Joint Distribution Committee, New York (JDC), NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee of the Years 1914–1918, 1: Administration, 1: New York Administration, 1: Series: General Files: Cablegram from Henry Morgenthau to Jacob Schiff, 31 August 1914.

41 JDC, NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee of the Years 1914–1918, 1: Administration, 1: New York Administration, 1: Series: General Files: Albert Lucas, "American Jewish Relief in the World War," August 1918.

42 Ruppin, Briefe, p. 255.

43 Palestine Jews Starve. In: The New York Times (31 August 1914). p. 12; JDC, NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 3: Subject Matter, 6: Refugees, 85.1: Correspondence, reports (in English and French) on local needs, conditions, on remittances for refugees from Palestine in Egypt and Jews in Palestine: Constitution of the Delegation of the American Jewish Committee in Egypt Agreed upon by the Delegated, 13 April 1915.

44 JDC, NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 2: Series: Palestine, Administration, 120.3: Palestine, General, 1915: Extract from letter by Wolf Gluskin, 4 December 1914; CZA, A192: Personal Archive of David Idelovitch, 1863–1943, 1058: Correspondence with Relief Organizations, 1915: Report of J. Oettinger: Extracts of communications received from Palestine, Alexandria, 8 December 1915; ibid.: Letter from Wolf Gluskin to Captain Schofield, USS Chester, Alexandria, 5 July 1915; ibid.: Letter from J.

American consular agent Hardegg passed the funds on to Arthur Ruppin, head of the Palestine Office in Jaffa. The Palestine Office took the lead in distributing the incoming funds, coordinating closely with Jerusalem's U.S. Consul, Otis Glazebrook. The *Yishuv* was divided into regions – Ruppin was responsible for Jaffa and the surrounding Jewish colonies, Ephraim Cohn, the head of the German *Hilfsverein der deutschen Juden* (Aid Organization of the German Jews, known in Hebrew simply as *Ezra*) in Palestine, oversaw the area encompassing Jerusalem and Hebron, and the agronomist and later spy Aaron Aaronsohn was in charge of the settlements in the Galilee and Samaria.[45]

Alongside Alexandria, in other words, Jaffa became a linchpin within the American Jewish relief efforts. The Jewish and Zionist institutions of Jaffa-Tel Aviv quickly established an elaborate system to counter the economic crisis, from which relief efforts in the entire *Yishuv* were coordinated. This system operated almost entirely independently of Ottoman state structures, and no mention of inter-communal cooperation in relief efforts can be found in contemporary press articles or archival documents.[46] In fact, it was reported in the press that Arab shopkeepers did not participate in the Jewish paper currency system and continued to demand payments in cash.[47] If Tel Aviv had striven for autonomy since its foundation, the war thus highlighted both the necessity and efficiency of its independent communal infrastructure. What is more, as many of its international economic and political ties had been severed, the suburb's leaders succeeded in estab-

---

Hardegg to Arthur Garrels, Jaffa, 03 October 1915; ibid.: Letter from Wolf Gluskin to Capt. Benton C. Decker, USS Tennessee, Alexandria, 1 May 1915.

Central in the coordination of the relief efforts was also the Carmel Wine Company, which exported wine from the Jewish settlements of Rishon le-Zion and Zichron Ya'akov and for that purpose had founded branches in New York, Alexandria, Cairo, and other cities before the war. In Alexandria, it was represented by Wolf Gluskin, who was also member of the American Jewish Delegation and headed the local *Comité d'Assistance aux Refugiés de la Syrie et de la Palestine* (Committee for the Assistance to Refugees from Syria and Palestine).

45 Ruppin, Briefe, p. 255; Zionist Organization: Palestine during the War: Being a Record of the Preservation of the Jewish Settlements in Palestine. London 1921. pp. 15–16.

46 An exception to this rule is the delivery of foodstuffs to Palestine on the U.S. cruiser Vulcan in the spring of 1915. Fifty-five percent of the provisions were to go to Palestine's Jewish community, whilst the remaining forty-five percent were to be distributed amongst Muslims and Christians. This division led to a dispute between Arthur Ruppin and Hassan Bey al-Jabi, who demanded a larger proportion be allotted to the Muslims. See ISA, German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Heinrich Brode to Edmund Schmidt, Jaffa, 7 May 1915.

47 Yerushalmi: Yafo. In: ha-Herut (31 August 1914). p. 2; Ben Mahalalel: Yafo. In: ha-Herut (15 September 1914). p. 2.

lishing a new network of extraterritorial support, spanning the Atlantic and the Mediterranean.

The war, however, also changed the very conditions under which Jaffa-Tel Aviv's Jews operated and engaged with Ottoman state structures and institutions. As Yigit Akin has argued, violent practices of mass mobilization – inscribed into the region's collective memory as *seferberlik* – constituted a formerly unknown intensification of citizen-state interaction throughout the Ottoman Empire during the war. The list of citizen-state encounters that involved "coercion and outright physical violence" was long: in addition to forced conscription, the military authorities requisitioned grain, farm animals, and other resources for military purposes, billeted soldiers in private homes, forced civilians to labor in transportation and construction, or deported them to far-flung corners of the empire.[48] M. Talha Çiçek and Roberto Mazza refer to this intensification of state intervention in civilian life to make sense of Djemal Pasha's treatment of Palestine's Jews. They argue that rather than Islamic fervor, anti-semitism, or sheer despotism, state-building and the removal of any internal barriers to complete and even Ottoman state sovereignty motivated his wartime policies. Djemal Pasha's state-building project aimed to liberate the empire "from the yoke of the Great Powers, throwing off all varieties of international pressure," Çiçek emphasizes.[49]

Indeed, the history of the expulsion of about a thousand Jews from Jaffa-Tel Aviv in December 1914 cannot be understood without considering the Ottoman authorities' intention to eliminate any kind of extraterritoriality – be it extraterritorial protections and the autonomies resulting from them or extraterritorial loyalties. Palestine's Jews thus became subjected to a specific kind of state-building practice – the attempt to completely and forcefully integrate them into the Ottoman body politic. Right after the outbreak of the war, the CUP unilaterally abolished the capitulations, an order that came into effect on October 1, 1914.[50] While the censored press reported on public celebrations following this government decision, many members of the Jewish and Christian communities saw it as a "terrible

48 Akin, Yigit: When the War Came Home. The Ottomans' Great War and the Devastation of an Empire. Stanford 2018. pp. 4–5; Hanna, Abdullah: The First World War according to the Memories of Commoners in the Bilād al-Shām. In: The World in World Wars. Experiences, Perceptions and Perspectives from Africa and Asia. Edited by Heike Liebau [et al.] Leiden 2010. p. 299.

49 Çiçek, War and State Formation, p. 1; Mazza, 'We Will Treat You as We Did with the Armenians', p. 89.

50 This was announced, for instance, in the Jerusalemite Sephardi Jewish newspaper ha-Herut: Le-Bitul ha-Kapitulatsiyot. In: ha-Herut (28 September 1914). p. 1.

blow to all Europeans, meaning the practical abolition of all their rights".[51] Intercommunal tensions not only between Zionists and Palestinian Arab Christians but also between Arab Muslims and Christians had already been growing before the war, with false rumors of imminent massacres circulating on various occasions.[52] The Spanish Consul Conde de Ballobar noted in his diaries in November 1914: "In Jaffa, fear of slaughter of Christians if some warship approaches with hostile intentions is constant."[53] Both the Christian and Jewish minorities were further alarmed by the Sultan's declaration of an Islamic Holy War – *jihad* – in November 1914.[54]

The abolition of the capitulations thus created an atmosphere of extreme uncertainty for foreign subjects and non-Muslim communities residing in Ottoman Palestine. The situation was particularly dire for the *New Yishuv:* many of the immigrants had remained Russian subjects, so that upon the Ottoman Empire's entry into the war against the Allies, they turned into "enemy aliens," left with no protection at all. As Glenda Abramson expressed it, they found themselves in a "catch-22 situation: if they refused to become Ottoman subjects they were expelled; if they Ottomanized they were liable for army service […]."[55]

In Jaffa-Tel Aviv, the rate of Ottomanization was exceptionally low. Out of a total of roughly 10,000 Jews in Jaffa, in 1912 only 2,263 – less than a fourth – were listed in Ottoman registers as citizens. In Jerusalem, in comparison, there were 19,556 Ottomanized Jews out of a population of about 45,000, meaning that close to half of Jerusalem's Jews were Ottoman citizens.[56] Although the statistics do not differentiate between Jaffa and Tel Aviv, it is likely that especially the Tel Avivian population had not adopted Ottoman citizenship. Many of the suburb's inhabitants had only recently arrived from Russia, awarding it the reputation of a Russian enclave even amongst Palestine's Jewish public.[57] After the abolition of the capitulations and the loss of foreign protection for the Russian Jews, Jaffa

51 Ben Mahalalel: Yafo. In: ha-Herut (15 September 1914). p. 2; Aaronsohn, Aaron: With the Turks in Palestine. Boston 1916. p. 21.

52 See, for instance, the story recounted by Heinrich Brode (the German consul in Jaffa) in his letter to Edmund Schmidt (the German consul general in Jerusalem): Israel State Archives, Jerusalem (ISA), German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Heinrich Brode to Edmund Schmidt, Jaffa, 27 April 1914.

53 Ballobar, Conde de: Jerusalem in World War I. The Palestine Diary of a European Diplomat. Edited by Eduardo Manzano Moreno and Roberto Mazza. London 2011. p. 31.

54 Zionist Organization, Palestine, p. 10.

55 Abramson, The 1914 Deportation, p. 707.

56 McCarthy, The Population, pp. 14; 19.

57 Mi-'Inyan le-'Inyan. In: ha-Herut (6 July 1913). p. 2; Tel Aviv. In: ha-Herut (26 February 1913). pp. 2–3.

was assigned a new *kaymakam* (local governor). Upon his arrival in Jaffa, the new *kaymakam* Baha al-Din Bey assembled the town's Arab and Jewish notables and informed them of his intent to prevent Jewish colonization and the creation of a "Jewish state" in Palestine.[58] As Ephraim Cohn expressed it, Baha al-Din resented the "seclusiveness of the Russian-Jewish quarter" of Tel Aviv – and he suspected the American steamers traveling between Alexandria and Jaffa were being used for espionage and to communicate with Jewish co-conspirators abroad.[59]

On November 5, 1914, the Ottoman authorities conducted comprehensive house searches in Jaffa's Jewish quarters and several colonies, searching for weapons or evidence of separatist political activities and making some arrests. These events raised diplomatic concerns in Istanbul, however, and the ZO, represented by Richard Lichtheim, and U.S. Ambassador Henry Morgenthau were ultimately successful in stopping the measures and negotiating favorable conditions for Jewish Ottomanization in Palestine.[60] The naturalization fee was reduced and waived entirely for the poor, the obligatory residence period of five years was suspended, and new citizens were exempt from conscription for one year.[61]

With these new procedures in place, by December 1914 the Ottoman government ordered that all Jewish enemy aliens must either apply for Ottoman citizenship or leave the country within ten days. The order was announced in Jaffa on December 17, 1914 and caused chaos in the city. Contrary to the policy of the central government, Baha al-Din Bey publicly announced that all of Jaffa's enemy subjects must leave the city within only a few hours on an Italian steamer docking at the port. According to the local Socialist Zionist newspaper *ha-Po'el ha-Tsa'ir*, dramatic

58 CZA, L5: Zionist Agency at Constantinople, 52: Incoming Letters from the Central Zionist Office in Berlin: Letter from Arthur Hantke to Richard Lichtheim, including a chronological report by Arthur Ruppin on the events in Palestine, 30 April 1915; CZA, Z3: Central Zionist Office, Berlin, 1472: Correspondence of the Central Zionist Office and the Zionist Office in Constantinople with the Palestine Office in Jaffa about economic questions and measures in Palestine during the world war, 1915: Report (unsigned, presumably authored by Arthur Ruppin) on Baha al-Din Bey and Djemal Pasha's Reprisals against the Zionists in Palestine, 15 February 1915. See also Kaiser, The Ottoman Military Government, p. 110.

59 ISA, German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Ephraim Cohn to Paul Nathan, Jerusalem, 24 February 1915; CZA, L2: Palestine Office, 31\2: Correspondence of Richard Lichtheim with Arthur Ruppin and Jacob Thon: Richard Lichtheim to Arthur Ruppin, Constantinople, 22 July 1915.

60 Zionist Organization, Palestine, p. 21; Kaiser, The Ottoman Military Government, p. 112.

61 El ha-Yehudim Toshvei Artsenu. In: ha-Herut (31 December 1914). p. 1; Kramer, Migdal: Hadashot ha-Yom. In: ha-Herut (3 January 1915). p. 2; ISA, German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Richard Lichtheim to Edmund Schmidt, Constantinopel, June 1915 (Copy); Hora'ot Rashmiot be-Davar ha-Hit'atmanut. In: ha-Herut (31 December 1914). p. 2.

scenes unfolded: panic spread throughout the city as the police forced people to the port with only the clothes on their backs, the Italian steamer Florio became overcrowded, and families were separated as many were hastily shuttled back to shore on the small vessels operating between Jaffa's port and the steamer that was anchoring on the open sea. In addition to the Italian steamer, which carried 523 people, the American warship USS Tennessee transported about 500 Russian and American citizens to Alexandria.[62]

Once again, the expulsions were stopped through the diplomatic intervention of Morgenthau, as well as that of the German ambassador Wangenheim in Istanbul.[63] In the following weeks, however, many of Jaffa's Jews left for Alexandria out of fear of similar measures, and a Palestinian Jewish exclave of about 11,000 refugees emerged in the Egyptian port city by the beginning of 1915.[64] In the aftermath of these events, which caused concern over international public opinion and diplomatic relations with the Germans on the part of the central government in Istanbul, Baha al-Din Bey was removed from his post in Jaffa and reassigned to Djemal Pasha's staff in Damascus.[65]

In early 1915, however, anti-Zionist measures continued. In his new role, Baha al-Din published another order banning all Zionist organizations, flags, and symbols, postal stamps that had been issued by the Jewish National Fund (JNF), and the paper money issued by the APC.[66] He thus put an end to the separate system of crisis relief Jaffa-Tel Aviv's Jewish communities had established. In addition, about 30 leaders of the *Yishuv*, especially members of the Tel Avivian Teachers' Association, who operated Tel Aviv's Hebrew Gymnasium, were targeted: Chaim Bog-

62 The numbers of the expelled vary both in the primary sources and in the secondary literature. A detailed list containing names, birth dates, place of origin, and former address in Jaffa compiled in Alexandria counts 523 expelled Jews arriving on the Italian Florio. See CZA, J28\1: Documents pertaining to Jewish Refugees in Egypt: List of the people who traveled from Jaffa on 17 December 1914 on the "Florio". An additional number of about 500 was carried by the American cruiser Tennessee. See Ha-Shavu'a. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (1 January 1915). p. 16; Zionist Organization, Palestine, p. 23; Al-Murasil al-Ahram al-Khususi. In: al-Ahram (12 January 1915). p. 4; Morgenthau, Henry: United States Diplomacy on the Bosphorus: The Diaries of Ambassador Morgenthau, 1914–1916. Edited by Ara Sarafian. Princeton 2004. pp. 156; 158; Kaiser, The Ottoman Government, p. 114.

63 Kaiser, The Ottoman Government, pp. 114–115.

64 This number is provided by British official Horace Hornblower, who headed the Refugees Administration of the British General Staff Office in Port Said. See CZA, J28\1: Documents pertaining to Jewish Refugees in Egypt: Suggestions for the Repatriation of Jewish Refugees from Alexandria & Egypt, Port Said, 4 February 1918.

65 Kaiser, The Ottoman Government, p. 115.

66 ISA, German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Aus dem Hacheruth, 25 January 1915; Ruppin, Briefe. p. 260.

rashov, Menachem Sheinkin, Yosef Lurje, and Ben-Zion Mossinsohn were to be expelled to Alexandria.[67] Arthur Ruppin, Meir Dizengoff, David Yellin, and others were threatened with expulsion to Anatolia, but negotiations led by Albert Antébi, a Jerusalem-born Sephardi Jew who often served as an intermediary between the Turkish authorities and the Zionists, allowed them to leave for Tiberias and return after only two weeks.[68] Additionally, criminal trials were initiated against the Socialist Zionist newspapers *ha-Ahdut* and *ha-Po'el ha-Tsa'ir* for publishing reports on the expulsions. Zionist leaders Arthur Ruppin, Jacob Thon, Ephraim Blumenfeld, and other officials of the Palestine Office were put on trial for the possession and circulation of JNF stamps.[69]

There has been much speculation about Baha al-Din's motivations for launching this campaign. The memoirs of Zionist leaders, which still often dominate the historiography, emphasize that Baha al-Din was "a brutal anti-Semite".[70] Richard Lichtheim, however, held Ephraim Cohn and the anti-Zionist German *Hilfsverein*, which had campaigned against Zionism with the Ottoman authorities, responsible for the actions taken by the *kaymakam.*[71] A still lesser-known version of events was discovered by Stanford Shaw in the Ottoman archives: according to this version, the Greek Bishop of Jerusalem, Damiyanos, denigrated the Zionist movement in the eyes of Djemal Pasha due to inter-communal jealousy and hatred.[72] Çiçek, on the other hand, in evaluating Djemal Pasha's wartime policies towards Palestine's Jews, rightly points out that the December 1914 order had applied to all enemy aliens, irrespective of their religion.[73] Jews were, accordingly, not the only ones being expelled by the military government. Besides them, many members of the Spanish and French clergy, as well as American citizens were also required to leave Ottoman territory.[74]

The expulsion or internment of enemy aliens was a common practice during the war, not only in the Ottoman Empire, as has been comprehensively explored by

67 Lichtheim, Rückkehr, pp. 294; 300; CZA, L2: Palestine Office, 31\2: Correspondence of Richard Lichtheim with Arthur Ruppin and Jacob Thon: Richard Lichtheim to Arthur Ruppin, Constantinople, 22 July 1915; Ruppin, Briefe, p. 257.

68 Dizengoff, 'Im Tel Aviv, pp. 30–36; Ruppin, Briefe, p. 257. On Antébi and his role as intermediary, see also Smilansky, Moshe: Kitvei Moshe Smilansky, vols. 2–3, Zikhronot. Tel Aviv 1929. pp. 143–152.

69 Zionist Organization, Palestine. pp. 23–26.

70 Abramson, The 1914 Deportation, p. 709, referencing Dizengoff, 'Im Tel Aviv, pp. 18–19.

71 CZA, L2: Palestine Office, 31\2 Correspondence of Richard Lichtheim with Arthur Ruppin and Jacob Thon: Richard Lichtheim to Arthur Ruppin, Constantinople, 22 July 1915.

72 Shaw, The Jews, pp. 233–234.

73 Çiçek, War and State Formation, p. 84.

74 Ballobar, Palestine Diary, p. 38; Flee from Palestine. In: The New York Times (13 December 1914) p. 2; Çiçek, War and State Formation, pp. 91–96; Abramson, The 1914 Deportation, p. 712.

Daniela Caglioti.[75] Thanks to the diplomatic efforts of Morgenthau and Lichtheim, the Ottoman central government indeed granted Palestine's Russian Jews favorable conditions for naturalization. Stressing the success of his own negotiations regarding Jewish Ottomanization in Palestine, Richard Lichtheim concluded in his memoirs that "[w]ith exception of the 600 Jews that were violently deported without warning in December 1914, the foreign Jews could choose between naturalization and departure. A little more than 7,000 had left the country since the beginning of the war, but the large majority had stayed and attained Ottoman citizenship."[76] It is also worth noting that even though the Ottoman authorities occasionally interfered with the distribution of the JDC monies among the *Yishuv*, they overall allowed the import of large sums of relief money intended almost exclusively for Palestine's Jewish community – even though this constituted a new form of extraterritorial protection and support.

Ottoman declarations themselves consistently claimed that their measures were aimed at Zionism and not at Palestine's Jews in general. By March 1915, Djemal Pasha paid a visit to Tel Aviv and was welcomed with a reception at the Hebrew Gymnasium. The visit was interpreted as a peace offering, during which the school's principal, Chaim Bograshov, who had been threatened with expulsion only a few weeks earlier, held a celebratory speech, and an opportunity, the Hebrew newspaper *ha-Herut* reported, to dispel "the legend of suspicious Tel Aviv".[77]

By this time, Ottoman-Zionist relations had indeed improved considerably. "The country is now completely quiet," Arthur Ruppin reported on 14 March, adding that:

> [t]he local authorities, such as the Mutasarrif of Jerusalem, the military commander of Jerusalem, and the kaymakam of Jaffa – with the exception of the commander in Jaffa [Hassan Bey al-Jabi], who still cause a lot of inconvenience to the Jews – behave quite benevolently towards the Jewish population and try to avoid all unnecessary hardships.[78]

Meir Dizengoff, in his account of the war, even claimed that – not least due to his own efforts at mediation – Djemal Pasha had now become "a friend of the Jews".[79] After March 1915, the process of Jewish Ottomanization gradually progressed, and,

---

75 Caglioti, Daniela: War and Citizenship: Enemy Aliens and National Belonging from the French Revolution to the First World War. Cambridge 2020.

76 Lichtheim, Rückkehr, p. 308.

77 Ya'akov: Bikuro shel Djemal Pasha be-Tel Aviv. In: ha-Herut (4 March 1915). p. 1.

78 CZA, L2: Palestine Office, 606: Copies of letters, telegrams, reports and memoranda from Jacob Thon and Arthur Rupin regarding deportation and migration matters: Arthur Ruppin to Richard Lichtheim, Jaffa, 24 March 1915.

79 Dizengoff, Im Tel Aviv, p. 45.

apart from Jaffa's military commander Hassan Bey's greedy requisitioning, which is recounted in many war narratives whether Christian, Muslim, or Jewish, a relative calm settled over Ottoman-Jewish relations in Palestine.[80]

From *millet* to minority: the Jaffa evacuation of 1917 and the emergence of the *New Yishuv* as a site of humanitarian intervention

The expulsion of December 1914 was, then, much more than "a footnote of war" – but not only because this designation risks downplaying the civilian suffering it caused. More importantly, I argue, it deserves historians' attention because it marked a crucial moment in the negotiation of the *New Yishuv*'s relationship with the Ottoman state. It is an important chapter in the entangled histories of nation-state formation, modern humanitarianism, and imperialism. On the one hand, the expulsion of approximately a thousand Jews from Jaffa-Tel Aviv can be seen as one of many violent and coercive measures taken against enemy aliens during the First World War. However, understanding it solely in this way oversimplifies the unique position of the *New Yishuv* within the Ottoman Empire. To fully comprehend the latter, I argue, it does not suffice to point to the Ottoman abolition of extraterritorial protections. Rather, the status of the *New Yishuv* – with Jaffa-Tel Aviv as its center – must be contextualized within the transformation of Ottoman Jewry from a *millet* into a 'minority'. This transformation was intimately tied not only to the birth of the modern nation-state system but also to the emergence of modern humanitarian intervention.

The nineteenth-century Ottoman *Tanzimat* reforms, which had aimed at the establishment of "a sovereign, economically and politically independent state that enjoyed full membership in the international state system and access to international law," had introduced the principle of equal citizenship into the Ottoman

80 In April, for instance, ha-Herut published lists of those Jews who had not yet Ottomanized and asked them to hand in all required documentation: Reshimat Hit'atmnim. In: ha-Herut (21 April 1915). p. 2. For a detailed description of Hassan Bey al-Jabi's notoriety among Jaffa's population see ISA, German, Austrian, Russian and Arabic Materials, German Consulates in Palestine, The German Consulate in Jerusalem, 13–0005c1u: Heinrich Brode to Edmund Schmidt, Jaffa, 7 May 1915. Equally unfavorable descriptions are found in Dizengoff, 'Im Tel Aviv, p. 22; Haikal, Yusuf: Ayyam al-Siba'. Sur min al-Hiya wa-Safhat min al-Tarikh. Amman 1988. pp. 78–81; Tadros Khalaf, Noha: Les Mémoires de 'Issa al-'Issa: Journaliste et Intellectuel Palestinien (1878–1950). Paris 2009. p. 142.

Empire. The 1869 Citizenship Law granted Ottoman subjects universal citizenship regardless of religion.[81] As a result, the *Tanzimat* reforms had gradually eroded the *millet* system. The *millet* system, a form of "non-territorial autonomy," as Karen Barkey and George Gavrilis put it, had granted the empire's non-Muslim communities far-reaching protection and independence from Ottoman state intervention in the spheres of religion, education, and jurisprudence in exchange for the payment of special taxes.[82]

Between the mid-nineteenth century and the outbreak of the First World War, the status of the empire's non-Muslim peoples was therefore under intense negotiation. As their non-territorial autonomy was withdrawn, the Jewish, Armenian, and Greek communities gradually evolved into "minorities" in today's sense of the word.[83] "Instead of being simply the subjects of a dynast whose language and religion differed from their own," Sarah Shields captures this transition, "these non-majority people became the outliers in a state whose language, religion, or 'national character' defined true (or 'authentic') belonging."[84] This process coincided with the Ottoman Empire's loss of many of its European and Christian-dominated provinces, transforming it into a polity with a Muslim majority.[85]

Turned into a demographic and political anomaly, Shields continues, "non-majority people ('minorities') required expanded protection."[86] The protection of the Ottoman Empire's *millets*-turned-minorities contributed decisively to the emergence of modern Western humanitarian intervention throughout the latter half of the nineteenth century.[87] Humanitarian minority protection, inspired by the French and British imperial notions of a "mission civilisatrice" or the "white man's burden[,]" could comfortably be combined with an expansion of economic

81 Aksakal, Mustafa: The Ottoman Road to War in 1914. The Ottoman Empire and the First World War. Cambridge 2008. p. 4.

82 Barkey, Karen and Georg Gavrilis: The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy. In: Ethnopolitics 14 (2016). pp. 24–42, here p. 24; Rodrigue, Aron: Reflections on Millets and Minorities. Ottoman Legacies. In: Turkey between Nationalism and Globalization. Edited by Riva Kastoryano. New York 2013. p. 37.

83 Barkey and Gavrilis, The Ottoman Millet System; Rodrigue, Reflections.

84 Shields, Sarah: Forced Migration as Nation-Building: The League of Nations, Minority Protection, and the Greek-Turkish Population Exchange. In: Journal of the History of International Law 18 (2016). pp. 120–145, here p. 122.

85 Robson, Laura: Minorities Treaties and Mandatory Regimes: The Racialization of Sovereignty after 1919. In: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 41 (2021). pp. 332–339, here p. 333.

86 Shields, The League of Nations, p. 122.

87 See, for instance, the review article by Tusan, Michelle: Humanitarianism, Genocide, and Liberalism. In: Journal of Genocide Research 17 (2015). pp. 83–105.

and geopolitical influence in the crumbling empire.[88] The literature analyzing these processes has largely focused on the Ottoman Empire's Christian minority communities, highlighting, for instance, intervention on behalf of Lebanese and Syrian Christians in 1860–1861.[89] Abigail Green, by contrast, has emphasized the strong resonance of the "Jewish Question" within them. Green demonstrates not only that intervention on behalf of the Ottoman Empire's Jewish populations dates back further, namely to the "Damascus Affair" of 1840, but also that its story is crucial for understanding the history of modern humanitarianism, because it was an action on behalf of a community whose members were not "people like us".[90] The Jews had, in many ways, provided the litmus test for the Great Powers' civilized treatment of their own minorities since the Enlightenment and the French Revolution, yet the Jews continued to be, as Green expresses it, "a contentious feature of the domestic body politic" also in Britain or France.[91] It is no coincidence, therefore, that around the mid-nineteenth century, a global Jewish public emerged – the above-quoted *Jewish Chronicle* was founded in 1841 – through which news of atrocities or pogroms against Jews could be disseminated and a diplomatic, humanitarian response could be coordinated, creating a "synergy between imperialism, humanitarian ideology and the Jewish question".[92] According to Carole Fink, the 1878 Treaty of Berlin, terminating the Russo-Turkish War, constituted the beginning of the history of the Great Powers' intervention on behalf of the Jewish minority abroad.[93]

The Zionist movement and Palestine's *New Yishuv*, both emerging in the last decades of the nineteenth century, sat at a specific, slightly anomalous juncture of this synergy. On the one hand, they constituted a growing part of the Ottoman Empire's Jewish minority. On the other hand, European Zionism was conceptually premised on the conviction that in a world of increasingly homogenous nation-states, safety for the Jews could only be attained through normalization – i. e., the establishment of one such state of their own, with a Jewish majority. Drawing on the experience of century-long persecutions, Theodor Herzl noted that "the ma-

88 See, for instance, Tusan, Michelle: 'Crimes against Humanity': Human Rights, the British Empire, and the Origins of the Response to the Armenian Genocide. In: The American Historical Review 119 (2014). pp. 47–77, here p. 52; Weitz, From the Vienna to the Paris System.

89 Rodogno, Davide: The 'Principles of Humanity' and the European Powers' Intervention in Ottoman Lebanon and Syria in 1860–1861. In: Humanitarian Intervention: A History. Edited by Brendan Simms and D. J. B. Trim. Cambridge 2011. pp. 159–183.

90 Green, Abigail: Intervening in the Jewish Question, 1840–1878. In: Humanitarian Intervention. pp. 139–140.

91 Green, Intervening in the Jewish Question, p. 155.

92 Green, Intervening in the Jewish Question, p. 141.

93 Fink, Defending the Rights, pp. 3–38.

jority may decide which are the strangers; for this [...] is a question of might," and added, later in *The Jewish State:*

> It might further be said that we ought not to create distinctions between people; we ought not raise fresh barriers, we should rather make the old [ones] disappear. But men who think this way are amiable visionaries; and the idea of a native land will still flourish when the dust of their bones will have vanished tracelessly in the winds.[94]

Zionist thinkers in the wake of Theodor Herzl, in other words, were bound to be highly critical of the idea of a multi-national Ottoman Empire and its ability to guarantee the protection of its non-Muslim, non-Turkish minorities. The notion of national self-determination, not yet popularized by Woodrow Wilson but already adopted by the Socialist International in 1896 as the "self-determination for all peoples," had raised a pressing question: who constituted the people? The concept of self-determination implied, as Eric D. Weitz has intelligently pointed out, that those who are denied inclusion within the collective of the self-determining people "may be consigned somewhere else, removed to another state or a reservation or a refugee camp of some sort, or in the most extreme cases to literal oblivion".[95] The notion of national self-determination was, in other words, inextricably tied to the possibility of forced deportations, population transfers, or even ethnic cleansings of minorities – the "unmixing of peoples," as British Foreign Secretary Lord Curzon (George Nathaniel Curzon) would reputedly express it at the Paris Peace Conference.[96]

Much scholarly attention has been directed toward the Paris Peace Conference, the "Wilsonian Moment," and the post-war international order as catalysts for global nation-state formation. However, the history of the December 1914 expulsions shows that this process began already at the very start of the war.[97] As outlined at the beginning of this chapter, beyond fears of espionage and subversion, which motivated the internment and expulsion of enemy aliens across the globe, the underlying reason for the harsh measures against Jaffa-Tel Aviv's Jews was their advanced seclusion and autonomy. Tel Aviv, the "first Hebrew city," which

94 Herzl, Theodor: The Jewish State. An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question. New York 1917 [1896]. pp. 2, 42.

95 Weitz, Eric D.: Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right. In: The American Historical Review 120 (2015). pp. 462–496, here p. 465.

96 See Smith, Leonard V.: Sovereignty at the Paris Peace Conference of 1919. Oxford 2018. pp. 102–142.

97 On the "Wilsonian Moment" see, Manela, Erez: The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism. Oxford 2009.

was seen by many onlookers as a "state within a state," founded and designed with the clear intention to create a proto-national Hebrew urban environment, provided a palpable example of national self-determination of a homogenous Jewish majority population in a limited urban territory. Unlike imperial forms of non-territorial autonomy like that of the *millet*, Tel Aviv's Zionist-national autonomy was, in part, territorial and thus stood in direct rivalry with the Ottoman state. A reaction to this very specific character of Tel Aviv, the expulsions of December 1914 should be understood in this context, as an early birth pang of the emergence of a new international order based on the principle that sovereignty and self-determination were derived from national homogeneity.[98]

Another important aspect of the *New Yishuv*'s history throughout the war connects the 1914 expulsions with the more famous evacuation of Jaffa-Tel Aviv in 1917. The 1914 expulsions provided a blueprint for a chain reaction of Jewish "disaster news" – to borrow Abigail Green's term – mixing transnational media outcries, Allied propaganda campaigns, and diplomatic reactions. M. Talha Çiçek claims that in December 1914, "the Zionists grossly exaggerated their treatment in Palestine to the German government and the international public."[99] Indeed, narratives that depict Palestine's Turkish rulers as despotic and anti-semitic can easily be traced back to contemporaneous press articles. The *New York Times*, for instance, reported on the expulsions of 17 December that "Turks slay and rob Jews at Jaffa," and detailed Turkish "acts of barbarism" and the "heartrending screams" of the deportees.[100] By January 1915, the paper added, quoting British sources, that the Jewish refugees in Alexandria had been witness to a "pronounced anti-Semitic persecution," that Djemal Pasha had "undertaken the systematic destruction of the entire work of Jewish colonization," and Jewish lands were being "handed over to Arabs".[101]

It is this tension between the Ottoman version of events, i. e., the expulsion of enemy aliens as a wartime necessity, and the story told by Western newspapers – the violent persecution of Palestine's Jews by the Ottoman authorities – that ties together the expulsion of December 1914 and the evacuation of April 1917. Most of the gruesome details contained in the *New York Times* reports above were untrue, even though the origin of this false information cannot be traced in the archives. By no means, however, does this entail that those expelled on 17 December did not suffer. On the contrary, the testimonies recorded in the Central Zionist Ar-

98 Weitz, From the Vienna to the Paris System, p. 1341.

99 Çiçek, War and State Formation, p. 84.

100 Turks Slay and Rob Jews at Jaffa. In: The New York Times (23 December 1914). p. 3.

101 Cruiser Tennessee Carries Refugees from Turkish Persecution to Egypt. In: The New York Times (15 January 1915). p. 2; Turks and Germans Expelling Zionists. In: The New York Times (22 January 1915). p. 3.

chives bear witness to the separation of families and the maltreatment of those expelled, particularly at the hands of the boatmen transporting them from the port to the steamers anchoring further offshore.[102] Similarly, the fact that the *New York Times*' and other newspapers' reports were exaggerated does not necessarily imply that Palestine's Jews themselves or their Zionist leaders were the originators of this false information.

A similar pattern repeated in the spring of 1917. On 17 March, the *mutasarrif* (district governor) of Jerusalem gathered Jaffa's notables and announced that the entire civilian population of the district (*qadā'*) needed to be evacuated in face of the approaching British army. Exempt were only farmers, who could stay until the harvest, as well as the students at the Jewish agricultural school *Mikve Yisra'el*, the workers of the vineyards of Rishon le-Zion, and the subjects of Allied countries, who could stay at their own risk. Following this announcement, the Muslim and Christian Arab orange grove owners telegraphically complained to Djemal Pasha, asking to be allowed to stay behind as well, so as not to abandon their orchards. While the result of this effort is unclear, the complaints lodged by the consuls of the neutral countries, whose subjects were simply not mentioned in the original order, led to its revision. The new version stated that all Allied and neutral non-Jews could stay at their own risk, whereas all Jews, regardless of their nationality, had to leave the Jaffa district. After renewed intervention by the German and Austrian consuls, Djemal Pasha clarified the order once more: everyone, regardless of religion, had to evacuate, but nationals of Allied or neutral countries could stay behind at their own risk. For the Jews, meanwhile, he extended the time period for evacuation until 9 April, so they would be able to celebrate Passover.[103]

This briefly upheld policy of expelling even German and Austrian Jews, despite their being nationals of Allied countries, corroborated reports of the unequal treatment of Arabs and Jews. Threats that "the Armenian policy of massacre" was to be "applied to the Jews" caught the attention of the European and U.S. publics.[104] It was suspected that similarly as in the case of the Armenians, military necessity might be used only as the pretext for a decidedly anti-Jewish measure, a deportation without regard for the survival of the deported. Meanwhile, thus the assump-

102 CZA, L2: Palestine Office, 64\2: Expulsion of Jews from Israel. Correspondence, evidence regarding expulsions, 1914–1915 and 1917: Declaration of Mr. Dizengoff (undated); CZA: Collection of Witness Testimonies (undated).

103 This account is based on the most detailed report of the events to be found in the archives. It is also the earliest and was given before false news of the evacuation made their way into the international press. See CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of Letters by Jacob Thon: Jacob Thon to the Central Zionist Office in Berlin (Copy), Jerusalem, 16 April 1917.

104 The Jews in Palestine, Grave Reports.

tion, the city's Arabs were allowed to stay in the orchards surrounding the city.[105] Following these reports, Oscar Cohn, a Jewish Member of Parliament in Germany, formally requested the government to make a statement regarding the matter, asking the Reich Chancellor whether he would be "prepared to influence the Ottoman government in such a way that [...] a repetition of the Armenian atrocities in Palestine would be ruled out with certainty."[106] In New York, the Jewish population was "fearfully excited and anxious[,]" faced with news of anti-Jewish massacres in Palestine.[107] Throughout May and June 1917, articles similar to those published in the *Jewish Chronicle* appeared in various American and European newspapers, as well as, for instance, in the Egyptian paper *al-Ahram.*[108] By June 1917, however, the JDC and the U.S. State Department had both been informed that the reports of massacres during the evacuation had been exaggerated.[109] Nonetheless, in July 1917, *Current History* still repeated reports of a "swarm of pillaging Bedouin women, Arabs with donkeys, camels, &c."[110]

105 See, for instance, Morgenthau to the Secretary of State, Constantinople, 10 July 1915. In: Papers Relating to the Foreign Relations. p. 982.Whether Jews and Arabs were really and intentionally treated unequally in the execution of the final version of the evacuation order is hard to ascertain and a detailed discussion lies beyond the scope of this chapter. The sources indicate that many Arabs did, indeed, stay in the orange groves in Jaffa's vicinity but also holds evidence of Arab refugees. Overall, the Arab evacuation appears to have been much less organized and documented than that of the Jewish population, with familial ties throughout the region playing a bigger role. Jaffa's later Arab mayor, Youssef Haikal, for instance, recounts his family's move to Tulkarm after the evacuation order. Haikal: Ayyam. pp. 87–96. See also CZA, L2: Palestine Office, 606: Copies of letters, telegrams, reports and memoranda from Jacob Thon and Arthur Ruppin regarding deportation and migration matters: Copy of a Report of the German Consulate in Jerusalem, 20 June 1917; CZA, L2: Palestine Office, Expulsion from Jaffa-Tel Aviv and other towns Palestine, correspondence: Jacob Thon to Artur Hantke, 1 July 1917.

106 CZA, L2: Palestine Office: Copies of letters, telegrams, reports and memoranda from Jacob Thon and Arthur Ruppin regarding deportation and migration matters: Anfrage Nr. 156, Berlin, 14 May 1917.

107 JDC, Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 2: Series: Palestine, Administration, 120.6: Palestine, General, January-July 1917: Letter from JDC Secretary to Fulton Brylawski, 4 May 1917.

108 Saba al-Yahud min Bilad Filastin. In: al-Ahram (10 May 1917). p. 3. Mazza and Friedman reference articles in The Frankfurter Allgemeine Zeitung, Le Temps, the Manchester Guardian, the New York Times, the New Zealand Herald, the Daily Telegraph, and the Morning Post. Mazza, 'We Will Treat You as We Did with the Armenians', p. 96; Friedman, Germany, p. 355.

109 JDC, Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 2: Series: Palestine, Administration, 120.6: Palestine, General, January-July 1917: Letter from Fulton Brylawski to Felix M. Warburg, 15 June 1917.

110 Cruelties to Jews Deported from Jaffa. In: Current History 6 (July 1917). pp. 167–168.

No killings or lootings had occurred during the evacuation, which was carried out in a relatively orderly and quiet manner. It is accurate, however, that the Ottoman authorities did not provide transportation for the evacuees, forcing Jaffa-Tel Aviv's Jewish community to rely once again on self-help. A "Migration Commission" (*Va'ad ha-Hagirah*) was formed, headed by Tel Aviv's mayor, Meir Dizengoff, to coordinate the evacuation. In response to the call of the *Va'ad ha-Hagirah*, the Jewish agricultural settlements in the Galilee sent carriages to transport the refugees, most of them to first to Petach Tikva.[111] Despite the absence of government orchestrated violence and lynchings, the evacuation of Jaffa-Tel Aviv still imposed extreme hardships on the city's civilian population. Particularly challenging was the transportation from Petach Tikva – which was still part of the Jaffa district – to the Galilee, where most of the evacuees ultimately settled for the remainder of the war. On the way, many spent days and nights under open skies and lacking basic provisions.[112] A report submitted by the *Va'ad ha-Hagirah* to the JDC in May 1918 stated that the death rate among the Jewish evacuees was as high as ten percent during the first year.[113]

The precise routes false news of anti-Jewish massacres during the evacuation traveled on are difficult to trace. It seems clear that Aaron Aaronsohn and Mark Sykes, the British High Commissioner in Egypt at the time, as well as the German and French news agencies Reuters and Havas played a central role in disseminating it.[114] The U.S. State Department, by contrast, was eager to emphasize in its communication with the JDC that no official confirmation of the atrocities had been received. Suspecting British war propaganda, the State Department assigned the Swedish legation in Istanbul, which had taken over American foreign relations in the Ottoman capital after the U.S. entered the war, with conducting an official investigation.[115] In June 1917, Swedish envoy August Ekengren informed U.S. Secre-

111 JDC, Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 2: Series: Palestine, Administration, 120.6: Palestine, General, January–July 1917: Letter from Arthur Ruppin to JDC, 25 May 1917.

112 CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of Letters by Jacob Thon: Letter from Jacob Thon, Jerusalem, 22 April 1917.

113 JDC, NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 3: Series: Palestine, Organizations, 121: Central Evacuation Committee, 1917–1918: Meir Dizengoff, Rapport du Comité Juif d'Emigration et d'Assistance en Palestine au 1er Mai 1918.

114 This is the narrative that Mazza and Friedman agree on. See Mazza, 'We Will Treat You as We Did with the Armenians', p. 96; Friedman, Germany, p. 354.

115 JDC, NY AR191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Committee, 3: Subject Matter, 6: Refugees, 85.2: Refugees in Egypt, 1917–1918: Letter from Kuhn, Loeb & Co. to Albert Lucas, 14 May 1917; JDC, NY AR 191418: Records of the American Jewish Joint Distribution Commit-

tary of State Robert Lansing that there had been no mistreatment of Jaffa's Jews during the evacuation and that there was no danger of any massacres.[116] Djemal Pasha himself had already released a statement denying any violence against Jews to the Wolff news agency on 30 May.[117]

To no avail, as the example in *Current History* shows – the press campaign had already had its effect. The force of the campaign lay in the graphic description of suffering, the invocation of Orientalist stereotypes that portrayed Turks and Arabs as uncivilized and violent, and, importantly, in its reference to the Armenian massacres. Atrocities against civilians had never before had such a significant international public effect. Detailed news of the deportations spread almost instantaneously, especially after the publication of Viscount Bryce's and Arnold Toynbee's *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915–1916*. The British Empire, in particular, launched a comprehensive public campaign, intertwined with anti-Ottoman propaganda. The campaign played a decisive role in establishing an intimate link between the emergence of genocidal violence against minorities, the founding of the League of Nations, and the emergence of modern humanitarianism.[118]

M. Talha Çiçek and Roberto Mazza emphasize that at no point were the Jews at risk of being treated like the Armenians.[119] Jacob Thon reported that no one had heard Djemal Pasha threatening the Jews with "Armenian policies," although he acknowledged that a lower-ranking officer might have done so, as such a threat "was talked about sometimes here".[120] It is important to recognize, therefore,

---

tee, 4: Countries and Regions, 12: Palestine, 2: Series: Palestine, Administration, 120.6: Palestine, General, January-July 1917: Letter from Assistant Secretary to Mr. Fulton Brylawski, 11 May 1917; JDC, NY AR 191418: Letter from Fulton Brylawski to Albert Lucas, 11 May 1917.

116 JDC, NY AR 191418.: W.A.F. Ekengren to Robert Lansing, 27 June 1917.

117 JDC, NY AR 191418: Circular of the Provisional Executive Committee for General Zionist Affairs, Djemal Pasha "Explains" Palestine Outrages, 30 May 1917.

118 Toynbee, Arnold Joseph: The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire: Documents presented to Viscount Grey of Fallodon. London 1916; Tusan, 'Crimes against Humanity', pp. 56–62; Watenpaugh, Keith David: The League of Nations' Rescue of Armenian Genocide Survivors and the Making of Modern Humanitarianism, 1920–1927. In: The American Historical Review 115 (2010). pp. 1315–1339.

119 Çiçek, War and State Formation, p. 20; Mazza, 'We Will Treat You as We Did with the Armenians,', p. 99.

120 CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of letters by Jacob Thon: Jacob Thon to Otto Warburg, 1 June 1917 (Copy). The sources indicate, in fact, that these kinds of threats became more common after the discovery and persecution of the NILI spy ring in later 1917. See, for instance, CZA, L2: Palestine Office, 607: Copies of letters, telegrams, reports and memoranda from Jacob Thon and Arthur Ruppin regarding the deportation and aid to refugees: From a letter by Jacob Thon, 4 September 1917.

that Çiçek's and Mazza's insights benefit from historical hindsight and a bird's-eye view – in the chaos of war, Palestine's Jews likely had genuine fears and truly believed that ethnic cleansing policies could also be applied to them under the guise of deportations. This is confirmed by Yair Auron, who has explored what he views as the *New Yishuv*'s lack of attention and condemnation of the Armenian genocide. He concludes that a focus on their own survival, "to ensure that the 'Armenian experience' would not be repeated in Palestine" played a crucial role in the Jews' ignorance toward the atrocities committed against the Armenians in the Ottoman Empire.[121]

The fact that Palestine's Jews were not treated like the Armenians, as alleged in the news campaign following the 1917 evacuation, does not mean that the *New Yishuv,* as a whole, deliberately and strategically "exaggerated their treatment in Palestine to the German government and the international public," as Çiçek suggests.[122] If Aaron Aaronsohn, as seems almost beyond any doubt, was indeed responsible for the dissemination of such false news, then he did not share this information with his co-religionists and fellow Zionists in Alexandria. Rather, in a meeting held by the *Comité d'Assistance aux Réfugiés de la Syrie et de la Palestine* on May 1, 1917, Aaronsohn repeated an exaggerated version of events, including the alleged killing of two Yemenite Jews and the threats of "Armenian policies". Here, he presented this information as confidential, claiming to have received it from the British military authorities in Cairo.[123] Those present, who would later forward this false information to representatives of the JDC in New York, were, in other words, themselves unaware of its falsity. Judging by the fact that after the Ottoman discovery of Aaronsohn's pro-British spy ring, NILI, the great majority of the *Yishuv* at the time viewed Aaronsohn's actions as reckless and irresponsible rather than heroically nationalist, it is also questionable whether they would have agreed with Aaronsohn's propaganda strategy.[124]

In late May 1917, Djemal Pasha gathered many of Palestine's Jewish and Christian notables in Jerusalem and asked them to deny the "slander" intended to influ-

121 Auron, Yair: The Banality of Indifference. Zionism and the Armenian Genocide. New Brunswick 2000. p. 12.

122 Çiçek, War and State Formation, p. 84.

123 CZA, A192: Personal Archive of David Idelovitch 1863–1943, 1002: Minutes of the meetings held by Jewish public figures in Alexandria regarding the situation in Palestine since the expulsion: Procès verbal de la réunion faite par Monsieur Aaronsohn concernant la situation actuelle on Palestine, en Judée en particulier, survenue par suite d'expulsion suivant les nouvelles précises a lui communiquées de source sûre, 1 May 1917.

124 See, for instance, Melman, Billie: The Legend of Sarah: Gender Memory and National Identities (Eretz Israel/Israel, 1917–90). In: Journal of Israeli History 21 (2002). pp. 55–92, here p. 60.

ence "public opinion in Russia and America".[125] Jacob Thon's and Meir Dizengoff's accounts of this event provide new insights when trying to determine Palestinian Zionist attitudes towards the propaganda campaign surrounding the 1917 evacuation. Meir Dizengoff, who at the time headed the *Va'ad ha-Hagirah* (migration committee), was responsible for coordinating the transport of the evacuees out of Jaffa and ensuring their survival, accommodation, food supply, employment, and education.[126] In this capacity, he used Djemal Pasha's request to issue a formal denial of the false information spread in the Western press to further his own goals and asked for concessions from Djemal Pasha in exchange for his written denial. Having been successful, after their meeting Dizengoff was officially entrusted by Djemal Pasha with the relief work on behalf of Jaffa's Jewish evacuees and became the holder of an official travel permit to visit their various encampments in the Galilee. Djemal Pasha also released two Jewish doctors from military service to attend to the evacuees' medical needs and supported the *Va'ad ha-Hagirah* with 3,000 Turkish liras, in addition to providing flour and grain. Finally, he allowed for Jewish guards to be stationed in Tel Aviv to protect the Jews' abandoned property.[127]

Tel Aviv, then, was not "sacked and ruined" in 1917, as claimed by the *Jewish Chronicle*. Rather, it was reported to be in "good condition," protected by "Hebrew guards," and even the suburb's "gardens [were] being tended to".[128] Dizengoff's account suggests that this might not have been the case had it not been for the Allied press campaign and his own ability to use it against Djemal Pasha in the *Yishuv*'s favor. Jacob Thon, when reporting to Otto Warburg, who was at the time president of the ZO, made explicit what Dizengoff only implied, when he revealed his discomfort at disseminating his denial. He acknowledged that news of the evacuation had been exaggerated, but noted: "we do, after all, actually have a lot to complain about, [as] it were only the attacks of the foreign press that have caused the retreat that D.P. [Djemal Pasha] has begun." Thon added: "We are now with our own hands taking the edge off the campaign that has been working in our favor."[129]

125 CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of Letters by Jacob Thon: Jacob Thon to Otto Warburg, 1 June 1917 (Copy).

126 For a detailed report of the activities of the *Va'ad ha-Hagira* see, for instance, CZA, L2: Palestine Office, 65\2: Expulsion from Jaffa-Tel Aviv and other towns throughout Palestine, correspondence: Jacob Thon to Artur Hantke, Jerusalem, 1 July 1917.

127 This is the narrative as recounted by Dizengoff himself in his 'Im Tel Aviv. pp. 67–71. It is confirmed by CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of Letters by Jacob Thon: Jacob Thon to Otto Warburg, 1 June 1917 (Copy). See also Efrati, Mi-Mashber le-Tikva, pp. 295–299.

128 'Al ha-Matsav be-Erets Yisra'el. Yedi'ot Hadashot. In: ha-Tsfira (30 August 1917). p. 10; Über die Lage der jüdischen Bevölkerung. In: Jüdische Rundschau (25 May 1917). p. 1.

129 CZA, L2: Palestine Office, 608: Copies of Letters by Jacob Thon: Jacob Thon to Otto Warburg, 1 June 1917 (Copy).

This statement by Thon contains a degree of nuance that is often missing in the historiography: Recognition of the falsehoods contained in the Allied press campaign waged against Djemal Pasha does not need to go hand in hand with ignorance or relativization of Jewish civilian suffering in Palestine during the war. After all, when trying to ascertain why Palestine's Jews did not suffer an "Armenian fate" at the hands of the Ottomans, historians usually turn to the factors of U.S. and German diplomacy. Along with the Jews' "enlistment of public opinion and their power (real or imagined) over the international media" they were, Yair Auron notes, probably decisive in protecting Palestine Jewry from worse.[130]

Conclusion: imperialism, minority protection, and Zionist nation-state formation

Jaffa-Tel Aviv's Jews saw the *New Yishuv*'s very existence threatened when their city's population was evacuated, endangering the work of decades. On the other hand, the dispersal of the city's progressive forces into other parts of the country, who could then benefit from the *New Yishuv*'s superior "communal spirit," Thon reported to the ZO, was used to fortify the Zionist position in Palestine.[131] Indeed, in 1927, the Zionist author Abraham Waldstein would observe that during the war, Tel Aviv's status within the Jewish world had been decisively strengthened, as it had turned into "the center, the mouthpiece, the executive power, of suffering Jewry in Palestine".[132] Despite the war crisis, famine, and deportations, the First World War therefore saw Palestine's *New Yishuv* emerge stronger than before – not least because about six months after Jaffa-Tel Aviv's evacuation, the British Foreign Secretary Arthur Balfour announced his government's support of a Jewish "national home" in Palestine, a clause that would later be included in the League of Nations' Mandate.[133] Rather than for appropriation in nationalist historiography or mere fact checking, which aims to write history "as it actually was", the entangled histories of the expulsion of 1914 and the evacuation of 1917 therefore call for

130 Auron, The Banality, p. 9.

131 CZA, L2: Palestine Office, 65\2: Expulsion from Jaffa-Tel Aviv and other towns in Palestine, correspondence: Jacob Thon to Artur Hantke, 1 July 1917.

132 Waldstein, Abraham S.: Modern Palestine: Jewish Life and Problems. New York 1927. p. 215.

133 Moshe Harpaz recently discussed possible connections between the 1917 evacuation and the Balfour Declaration. Harpaz, Moshe: 'Ha-Umnam Tarmu Yedi'ot Kazav 'al Gerush Yehude Yafo ve-Tel Aviv le-Ha'atsat ha-Hahlata 'al Hatsharat Balfour?. In: Kesher 56 (2021). pp. 116–142.

further research into the entanglements of European imperialism, minority politics, and Zionist nation-state formation in Palestine.

The relationship between European imperialism and Zionist nation-state formation carries particular relevance in contemporary debates. While it remains uncertain and speculative whether the Great Powers' imperial-humanitarian intervention was crucial in ensuring the survival of Palestine's Jews under the Ottomans, it is all the more certain that British and other Allied support was an essential factor in Zionist nation-state building after the war. Some historians even argue that it was the economic, political, and military pressure of the European imperial powers that transformed the Ottoman *millets* into minorities – and thereby into sites of imperial-humanitarian intervention – in the first place.[134] In their view, European imperialism, in the guise of humanitarianism, imported the fateful notion of a homogenous national body politic into the Ottoman realm – a principle of collective identity and diversity management "lacking the kind of cosmopolitan sensibilities prevalent during many of the Ottoman centuries".[135] These newly created minorities continued to serve as sites of imperial intervention under the auspices of the League of Nations in the post-war period. The League created a "hierarchy of sovereignty" that was best illustrated by the minority treaties of the inter-war period, which only applied to those newly founded states deemed not civilized enough to guarantee minority rights on their own accord. In Mandate Palestine, Laura Robson has argued, casting the Jewish community as a minority served as a "legitimization of the political and economic privileges granted to the European Jewish settler community [...] requiring special protection by the state and the international community".[136]

Whilst Robson and others have thus traced the very concept of national minorities – and the League of Nations' interwar system of protecting them – back to imperial power politics, others have viewed them as a well-intentioned and reasonable attempt to counterweigh the concept of national self-determination in the post-war international order.[137] Keith David Watenpaugh has stressed that the historical "symbiosis" between imperialism and humanitarianism does not imply that "humanitarianism should be dismissed as merely another facet of imperialism, cultural or otherwise".[138] We may take a cue from Jacob Thon, who was

134 Robson, Laura: Introduction. In: Minorities and the Modern Arab World: New Perspectives. Edited by Laura Robson. Syracuse 2016. pp. 3–4.

135 Shields, Forced Migration, p. 145.

136 Robson, Capitulations Redux, p. 997.

137 See, for instance, Mazower, Mark: Minorities at the League of Nations in Interwar Europe. In: Daedalus 126 (1997). pp. 47–63.

138 Watenpaugh, The League of Nations, p. 1321.

able to recognize false news of massacres during the 1917 evacuation as Allied propaganda while nonetheless stressing the reality of Jewish suffering in Palestine. It is possible, in other words, that the protection of minorities has historically served *both* as a vehicle for imperial intervention *and* as an honest attempt to alleviate civilian suffering resulting from strained majority-minority relations. In the same vein, the Jewish *New Yishuv* in Palestine might well have been the beneficiary of European imperialism in a humanitarian guise, while at the same time serving the protection of Jews as a beleaguered minority, in the Ottoman Empire and elsewhere.

Archives

Archives of the American Joint Distribution Committee (JDC)
Central Zionist Archives (CZA)
Israeli State Archives (ISA)

Bibliography

Aaronsohn, Aaron: With the Turks in Palestine. Boston 1916.
Abramson, Glenda. The 1914 Deportation of the Jaffa Jews: 'A Little Footnote of War'? In: Israel Affairs 28 (2022). pp. 706–723.
Akin, Yigit: When the War Came Home. The Ottomans' Great War and the Devastation of an Empire. Stanford 2018.
Aksakal, Mustafa: The Ottoman Road to War in 1914. The Ottoman Empire and the First World War. Cambridge 2008.
'Al ha-Matsav be-Erets Yisra'el. Yedi'ot Hadashot. In: ha-Tsfira (30 August 1917). p. 10.
'Al ha-Matsav be-Yafo. In: ha-Herut (28 October 1914). p. 2.
al-'Isa, 'Youssef: Al-Muhajirun wa-Ghala' al-Ma'isha. In: Filastin (29 May 1912). p. 1.
Al-Mahakim al-Sahyioniyya. In: Filastin (22 October 1913). p. 3.
Al-Murasil al-Ahram al-Khususi. In: al-Ahram (12 January 1915). p. 4.
Allweil, Yael: Homeland. Zionism as a Housing Regime, 1860–2011. New York 2017.
Anghie, Antony: Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law. Cambridge 2005.
Auron, Yair: The Banality of Indifference. Zionism and the Armenian Genocide. New Brunswick 2000.
Ba-'Itonut ha-'Aravit. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (16 March 1914). pp. 11–14.
Ballobar, Conde de: Jerusalem in World War I. The Palestine Diary of a European Diplomat. Edited by Eduardo Manzano Moreno and Roberto Mazza. London 2011.
Barkey, Karen: Empires of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge 2008.
Barkey, Karen and George Gavrilis: The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy. In: Ethnopolitics 14 (2016). pp. 24–42.
Ben-Bassat, Yuval: Enciphered Ottoman Telegrams from the First World War concerning the Yishuv in Palestine. In: Turcica 46 (2015). pp. 279–299.

Ben-Bassat, Yuval and Halevy, Dotan: A Tale of Two Cities and One Telegram: The Ottoman Military Regime and the Population of Greater Syria during World War I. In: British Journal of Middle Eastern Studies 45 (2018). pp. 212–230.

Ben Ish: Ha-Matsav ha-Klali be-Yafo. In: ha-Herut (19 August 1914). p. 3.

Ben Mahalalel: Yafo. In: ha-Herut (15 September 1914). p. 2.

Beška, Emanuel: Filastin's Changing Attitude toward Zionism before World War I. In: Jerusalem Quarterly 72 (2017). pp. 86–101.

Biger, Gideon and Ya'akov Shavit: Ha-Historiya shel Tel Aviv: Mi-Shkhunot la-'Ir (1909–1936). Tel Aviv 2001.

Buber, Martin (ed.): Jiskor: ein Buch des Gedenkens an gefallende Wächter und Arbeiter im Lande Israel, 2nd ed. Berlin 1920.

Caglioti, Daniela: War and Citizenship: Enemy Aliens and National Belonging from the French Revolution to the First World War. Cambridge 2020.

Campos, Michelle: Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine. Stanford 2011.

Çiçek, M. Talha: War and State Formation in Syria: Cemal Pasha' Governorate during World War I, 1914–1917. New York: 2014.

Cruelties to Jews Deported from Jaffa. In: Current History 6 (July 1917). pp. 167–168.

Cruiser Tennessee Carries Refugees from Turkish Persecution to Egypt. In: The New York Times (15 January 1915). p. 2.

Dierauff, Evelyn: Translating Late Ottoman Modernity in Palestine: Debates on Ethno-Confessional Relations and Identity in the Arab Palestinian Newspaper Filastin (1911–1914). Göttingen 2020.

Dizengoff, Meir: 'Im Tel Aviv ba-Gola. Tel Aviv 1931.

Efrati, Natan: Mi-Mashber la-Tikva: Ha-Yishuv ha-Yehudi be-Erets Yisra'el be-Milhemet ha-'Olam ha-Rishonah. Jerusalem 1991.

El ha-Sohrim ve-ha-Hanunim be-Yafo u-Svivateiha. In: ha-Herut (9 September 1914). p. 2.

El ha-Yehudim Toshvei Artsenu. In: ha-Herut (31 December 1914). p. 1.

Elmaliah, Avraham: Erets-Yisra'el ve-Suria be-Yamei Milhemet ha-'Olam. Jerusalem 1928.

Fink, Carole: Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878–1938. Cambridge 2004.

Fishman, Louis: Understanding the 1911 Ottoman Parliament Debate on Zionism in Light of the Emergence of a 'Jewish Question'. In: Late Ottoman Palestine. The Period of Young Turk Rule. Edited by Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio. London 2011. pp. 103–124.

Flee from Palestine. In: The New York Times (13 December 1914). p. 3.

Foster, Zachary: The 1915 Locust Attack in Syria and Palestine and Its Role in the Famine During the First World War. In: Middle Eastern Studies 51 (2015). pp. 370–394.

Friedman, Isaiah: Germany, Turkey, Zionism 1897–1918. Oxford 1977.

Gerber, Haim: Modernization in Nineteenth-Century Palestine: The Role of Foreign Trade. In: Middle Eastern Studies 18 (1982). pp. 250–264.

Green, Abigail: Intervening in the Jewish Question, 1840–1878. In: Humanitarian Intervention: A History. Edited by Brendan Simms and D. J. B. Trim. Cambridge 2011. pp. 139–158.

Habas, Bracha and Shohat, Eliezer: Sefer ha-'Aliyah ha-Shniyah. Tel Aviv 1946.

Hanna, Abdullah: The First World War according to the Memories of Commoners in the Bilād al-Shām. In: The World in World Wars. Experiences, Perceptions and Perspectives from Africa and Asia. Edited by Heike Liebau [et al.]. Leiden 2010. pp. 299–311.

Ha-Shavu'a. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (1 January 1915). p. 16.

Haikal, Yusuf: Ayyam al-Siba'. Sur min al-Hiya wa-Safhat min al-Tarikh. Amman 1988.
Herzl, Theodor: The Jewish State. An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question. New York 1917 [1896].
Heymann, A.M.: 'Al ha-Matsav ha-Klali be-Yafo. In: ha-Herut (16 August 1914). p. 2.
Heymann, A.M.: Yafo. In: ha-Herut (25 August 1914). p. 2.
Hora'ot Rashmiot be-Davar ha-Hit'atmanut. In: ha-Herut (31 December 1914). p. 2.
Johnston, Jean-Michel and Steinberg, Oded Y.: Armenians, Jews, and Humanitarianism in the 'Age of Questions', 1830–1900. In: The Historical Journal 66 (2022). pp. 1–29.
Kaiser, Hilmar: The Ottoman Government and the Zionist Movement during the First Months of World War I. In: Syria in World War I: Politics, Economy, and Society. Edited by M. Talha Çiçek. London 2015. pp. 107–129.
Kark, Ruth: Jaffa. A City in Evolution, 1799–1917. Jerusalem 1990.
Kramer, Migdal: Hadashot ha-Yom. In: ha-Herut (3 January 1915). p. 2.
Le-Bitul ha-Kapitulatsiyot. In: ha-Herut (28 September 1914). p. 1.
Le-Hatavat ha-Matsav ha-Kalkali be-Erets-Yisra'el. In: ha-Herut (14 August 1914). p. 1.
LeVine, Mark: Overthrowing Geography. Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948. Berkeley 2005.
Lichtheim, Richard: Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus. Stuttgart 1970.
Lüdke, Tilman: Loyalty, Indifference, Treason: The Ottoman-German Experience in Palestine during World War I. In: Palestine in World War I: Grand Strategy, Military Tactics and Culture. Edited by Haim Goren [et al.]. London 2014. pp. 73–100.
Manela, Erez: The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism. Oxford 2009.
Mann, Barbara: A Place in History: Modernism, Tel Aviv, and the Creation of Jewish Urban Space. Stanford 2006.
Mazower, Mark: Minorities at the League of Nations in Interwar Europe. In: Daedalus 126 (1997). pp. 47–63.
Mazza, Roberto: 'We Will Treat You as We Did with the Armenians.' Djemal Pasha, Zionism, and the Evacuation of Jaffa, April 1917. In: Syria in World War I: Politics, Economy, and Society. Edited by M. Talha Çiçek. London 2015. pp. 87–106.
McCarthy, Justin: The Population of Palestine. Population Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate. New York 1989.
Melman, Billie: The Legend of Sarah: Gender Memory and National Identities (Eretz Israel/Israel, 1917–90). In: Journal of Israeli History 21 (2002). pp. 55–92.
Mi-'Inyan le-'Inyan. In: ha-Herut (6 July 1913). p. 2.
Mikhtavim mi-Yafo. In: ha-Herut (15 October 1914). p. 3.
Mishar ve-Ta'asiah: Tel Aviv u-Vniata. Tel Aviv 1925.
Morgenthau, Henry: United States Diplomacy on the Bosphorus: The Diaries of Ambassador Morgenthau, 1914–1916. Edited by Ara Sarafian. Princeton 2004.
Palestine Jews Starve. In: The New York Times (31 August 1914). p. 12.
Papers Relating to the Foreign Relations of the United States, 1915 Supplement: The World War. Washington, D.C. 1928.
Remer, Felicitas: Hotels, Immigrant Houses, and Special Neighborhoods. Global Mobility, Nation Formation, and Ethnonational Partition in Jaffa-Tel Aviv, ca. 1908–1927. In: Interwar Crossroads.

Entangled Histories of the Middle Eastern and North Atlantic World between the World Wars. Edited by Anna Bundt and Leon Julius Biela. Bielefeld 2022. pp. 33–64.
Reshimat Hit'atmnim. In: ha-Herut (21 April 1915). p. 2.
Robson, Laura: Introduction. In: Minorities and the Modern Arab World: New Perspectives. Edited by Laura Robson. Syracuse 2016. pp. 1–16.
Robson, Laura: Capitulations Redux: The Imperial Genealogy of the Post-World War I 'Minority Regimes'. In: American Historical Review 126 (2021). pp. 978–1000.
Robson, Laura: Minorities Treaties and Mandatory Regimes: The Racialization of Sovereignty after 1919. In: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 41 (2021). pp. 332–339.
Rodogno, Davide: The 'Principles of Humanity' and the European Powers' Intervention in Ottoman Lebanon and Syria in 1860–1861. In: Humanitarian Intervention: A History. Edited by Brendan Simms and D. J. B. Trim. Cambridge 2011. pp. 159–183.
Rodrigue, Aron: Reflections on Millets and Minorities. Ottoman Legacies. In: Turkey between Nationalism and Globalization. Edited by Riva Kastoryano. New York 2013. pp. 36–46.
Ruppin, Arthur: Briefe, Tagebücher, Erinnerungen. Edited by Shlomo Krolik. Berlin 1985.
Saba al-Yahud min Bilad Filastin. In: al-Ahram (10 May 1917). p. 3.
Schatowski-Schilcher, Linda: The Famine of 1915–1918 in Greater Syria. In: Problems of the Middle East in Historical Perspective. Essays in Honor of Albert Hourani. Edited by John P. Spagnolo. Oxford 1992. pp. 229–258.
Segev, Tom: When Tel Aviv was a Wilderness: When the Turks evacuated Jaffa and Tel Aviv in 1917, masses of exiles were forced to wander the land in search of shelter. In: ha-Arets (3 April 2009). https://www.haaretz.com/1.5032267 (24.12.2022).
Shafir, Gershon: Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict: 1882–1914. Cambridge 1989.
Shaw, Stanford: The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. Basingstoke 1991.
Shchori, Ilan: Halom she-Hafakh le-krahkh. Tel Aviv, Leyida ve-Tsmiha. Ha-'Ir she-Holid Medina. Tel Aviv 1990.
Shields, Sarah: Forced Migration as Nation-Building: The League of Nations, Minority Protection, and the Greek-Turkish Population Exchange. In: Journal of the History of International Law 18 (2016). pp. 120–145.
Smilansky, Moshe: Kitvei Moshe Smilansky, vols. 2–3: Zikhronot. Tel Aviv 1929.
Smith, Leonard V.: Sovereignty at the Paris Peace Conference of 1919. Oxford 2018.
Tadros Khalaf, Noha: Les Mémoires de 'Issa al-'Issa: Journaliste et Intellectuel Palestinien (1878–1950). Paris 2009.
Talbot, Michael: 'Jews, Be Ottomans!' Zionism, Ottomanism, and Ottomanisation in the Hebrew-Language Press, 1890–1914. In: Die Welt des Islams 56 (2016). pp. 359–387.
Tel Aviv. In: ha-Herut (26 February 1913). pp. 2–3.
Tel Aviv. In: ha-Po'el ha-Tsa'ir (26 December 1913). pp. 11–12.
The Jews in Palestine: Djemal Pasha's Threats. Widespread Terror. In: The Jewish Chronicle (11 May 1917). p. 14.
The Jews in Palestine: Grave Reports. Terrible Outrages. Threats of a Wholesale Massacre. In: The Jewish Chronicle (4 May 1917). p. 10.
Thon, Jacob: Zur Lage in Palästina. In: Jüdische Rundschau (1 June 1917). p. 1.
Toynbee, Arnold Joseph: The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire: Documents presented to Viscount Grey of Fallodon. London 1916.
Turks and Germans Expelling Zionists. In: The New York Times (22 January 1915). p. 3.

Turks Slay and Rob Jews at Jaffa. In: The New York Times (23 December 1914). p. 3.
Tusan, Michelle: 'Crimes against Humanity': Human Rights, the British Empire, and the Origins of the Response to the Armenian Genocide. In: The American Historical Review 119 (2014). pp. 47–77.
Tusan, Michelle: Humanitarianism, Genocide, and Liberalism. In: Journal of Genocide Research 17 (2015). pp. 83–105.
Tusan, Michelle: Smyrna's Ashes. Humanitarianism, Genocide, and the Birth of the Middle East. Berkeley 2012.
Über die Lage der jüdischen Bevölkerung. In: Jüdische Rundschau (25 May 1917). p. 1.
Waldstein, Abraham S.: Modern Palestine: Jewish Life and Problems. New York 1927.
Watenpaugh, Keith David: The League of Nations' Rescue of Armenian Genocide Survivors and the Making of Modern Humanitarianism, 1920–1927. In: The American Historical Review 115 (2010). pp. 1315–1339.
Weitz, Eric D.: From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions. In: The American Historical Review 113 (2008). pp. 1313–1343.
Weitz, Eric D.: Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right. In: The American Historical Review 120 (2015). pp. 462–496.
Weitz, Eric D.: A World Divided: The Global Struggle for Human Rights in the Age of Nation-States. Princeton 2019.
Yerushalmi: Yafo. In: ha-Herut (31 August 1914). p. 2.
Zionist Organization: Palestine during the War: Being a Record of the Preservation of the Jewish Settlements in Palestine. London 1921.

Elke-Vera Kotowski

Meine Reise zum Sultan: James Israels heikle Mission im Kriegssommer 1915

Am 10. Juni 1915 erhielt der ärztliche Direktor des Jüdischen Krankenhauses von Berlin, Prof. Dr. James Israel (1848–1926), einen Anruf vom Botschafter des Osmanischen Reiches, Mahmud Moukhtar Pascha (1866–1935). Dieser bat um ein dringendes Gespräch am selben Tag in der Berliner Botschaft. Der Arzt entsprach umgehend der Bitte, handelte es sich doch um das Ersuchen des Vertreters eines Bündnispartners, seit Beginn des Ersten Weltkriegs auf Seiten Deutschlands gegen die Entente-Staaten Großbritannien, Frankreich und Russland kämpfend. Der Botschafter ersuchte James Israel in jener Unterredung eindringlich, bereits am gleichen Tag nach Konstantinopel zu reisen, da der Sultan Mehmed V. Reşad (auch: Mohammed) schwer erkrankt sei. Die Lage sei ernst, da es sich, wie der Urologe Israel vermutete, um eine akute „Blasen-Störung, wahrscheinlich aufgrund von Steinen“[1] handele.

Aber wie kam die Regierung des Osmanischen Reiches ausgerechnet in dieser Angelegenheit auf den Direktor des Jüdischen Krankenhauses in Berlin? Wer hatte den jüdischen Arzt aus Berlin ins Spiel gebracht? Wurde dieses diplomatisch nicht ganz unproblematische Ersuchen von längerer Hand geplant und wenn ja, wer hat diese Mission in die Wege geleitet? Wie es scheint, war es den Entscheidungsträger an Bosporus und Spree sehr schnell klar, dass nur der international renommierte Berliner Nierenspezialist Professor James Israel für diese heikle Mission in Frage kommen konnte. In den einschlägigen Archiven finden sich bislang jedoch keinerlei Hinweise auf konkrete Korrespondenzen auf bilateraler politischer Ebene in Bezug auf eine Hilfsanfrage und deren gebetene Entsprechung. Lediglich das Tagebuch von James Israel gibt Auskunft über jene für ihn überstürzt angetretene „Reise zum Sultan“. Und es kann nur spekuliert werden, inwieweit der jüdische Arzt im Vorfeld von Seiten der deutschen Regierung ersucht wurde, dem Hilferuf aus Konstantinopel zu folgen. Gab es überhaupt offizielle Anfragen oder lief es eher inkognito ab? Wurde James Israel zur Verschwiegenheit verpflichtet? Dies würde seinen Aufzeichnungen und deren unterschiedliche Lesarten als Zeitdokument eine weitere interessante Komponente geben. Aber was machte diese Reise zum Sultan in jenem Jahr 1915, mitten im Ersten Weltkrieg so bemerkenswert wie heikel? Mangels an-

1 Israel, James: Meine Reise zum Sultan. 10. Juni bis 3. August 1915. Tagebuchblätter des Chirurgen und Urologen. Herausgegeben mit einer biographischen Skizze von Rolf Winau. (Jüdische Memoiren, hrsg. von Hermann Simon, Band 7). Berlin 2006, S. 7.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-016

derer Quellen soll daher das Reisetagebuch von James Israel einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Was sind die Themen die James Israel darin anspricht und über welche Begegnungen gibt das Dokument Auskunft. Dass James Israel einer Vielzahl von einflussreichen Personen vorgestellt wurde, geht bereits aus den ersten Seiten seiner Aufzeichnungen hervor. Und in welch einer historisch äußerst dramatischen Zeit er sich unmittelbar am Ort des Geschehens befindet, erschließt sich erst bei genauerem Hinsehen und dem zwischen den Zeilen Lesen.

Die Vorgeschichte: Der „kranke Mann am Bosporus“ – Die deutsch-türkischen Beziehungen seit Gründung des Deutschen Kaiserreichs

Sagen Sie Ihrem Kaiser, dass auch ich ein guter Freund bin; ein besserer als der König von Italien. Auf mein Wort wird er sich stets verlassen können.[2]

Während bereits Friedrich der Große Beziehungen zum Osmanischen Reich pflegte und Friedrich Wilhelm II. 1790 ein Bündnis mit dem Sultan schloss, zielte nach der Reichsgründung 1871 die Politik von Otto von Bismarck auf eine Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse des Vorderen Orient. Dies implizierte auch, das Osmanische Reich und seine wirtschaftliche und militärische Stärke zu sichern. In Europa machte das persiflierte Bild des „kranken Mannes am Bosporus“ (siehe Abb. 1) die Runde, der auf einen Spruch von Zar Nikolaus I. zurückgeht, als dieser bereits 1852 formulierte: „Wir haben einen kranken Mann auf den Armen. Es wäre ein Unglück, wenn er uns eines Tages entfallen sollte.“[3] Das Kalkül des deutschen Reichskanzlers lag darin, mögliche Konflikte hinsichtlich eines wachsenden Einflusses des Russischen Reiches am Bosporus zu vermeiden. Dabei strebte das Deutsche Reich eine nach außen erkennbare Neutralität und Vermittlerrolle zwischen seinen Verbündeten Russland und Österreich-Ungarn an, die in Bezug auf den Balkan und einen freien Seeweg vom Schwarzen Meer zum Mittelmeer bestrebt waren, das Osmanische Reich zu schwächen, wenn nicht gar zu zerschlagen. Mit dem Dreikaiserabkommen von 1873 und dem Dreikaiserbund (1881) zwischen Russland, der Habsburgermonarchie und dem jungen Deutschen Kaiserreich wirkte Deutschland als erfolgreicher Moderator während des Berliner Kongresses von 1878, als es dort zu einer Lösung der Balkankrise kam. Zudem verpflichtete der dort

2 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 65.

3 Herm, Gerhard: Der Balkan. Das Pulverfaß Europas. Düsseldorf 1993. S. 278.

geschlossene Berliner Vertrag in Artikel 61 das Osmanische Reich, „Verbesserungen und Reformen ins Leben zu rufen, welche die örtlichen Bedürfnisse in den von Armeniern bewohnten Provinzen erfordern, und für die Sicherheit derselben […] einzustehen“[4].

Das Deutsche Reich pflegte fortan rege diplomatische Beziehungen zum Osmanischen Reich, dies freilich um auch die eigenen geopolitischen Interessen nicht nur zu wahren, sondern auch auszubauen. Die diplomatische Agenda sah u. a. vor, britisch-italienischen Teilungsplänen Einhalt zu gebieten und eine langfristige Befriedung des Balkans zu erreichen. Darüber hinaus stand eine Lösung der Armenienfrage im Raum, weshalb das Deutsche und das Russische Reich noch 1913/14 an einem gemeinsamen Reformplan für die osmanischen Armenier arbeiteten.

Seit Ende der 1880er Jahre verstärkten sich zudem die deutsch-osmanischen Wirtschaftsbeziehungen. Der Vordere Orient erwies sich für das Deutsche Reich nicht nur als Absatzmarkt und Rohstoffquelle, sondern entwickelte sich zunehmend als lukratives Investitions- aber auch Expansionsgebiet, und dies galt nicht allein für Berlin, denn der „kranke Mann am Bosporus“, so jene zeitgenössische Umschreibung der schwindenden politischen, militärischen und wirtschaftlichen Stärke des Osmanischen Reiches, galt für alle europäischen Kolonialmächte als Vorhof für ihre Expansionsbestrebungen.

Neben der zivilen Wirtschaft befürwortete das Deutsche Reich in hohem Maße Rüstungslieferungen an das schlecht ausgestattete türkische Militär und entsandte nach der Reichsgründung preußische Offiziere in die osmanische Armee, beispielsweise Generalfeldmarschall Helmuth Graf von Moltke (1800–1891), der als militärischer Berater der osmanischen Armee fungierte. Das Kaiserreich motivierte zudem die deutsche Wirtschaft sich im Osmanischen Reich zu engagierten. Die Deutsche Bank unter der Führung von Georg (von) Siemens (1839–1901) war maßgeblich an der Finanzierung und Realisierung der Bagdadbahn beteiligt, jenem ambitionierten Projekt der Verlängerung der Anatolischen Eisenbahn bis in den heutigen Irak. Siemens wurde dafür 1897 das Adelsprädikat vom deutschen Kaiser verliehen, da er sich „große Verdienste um das osmanische Eisenbahnwesen“[5] erworben habe.

Die Rüstungsindustrie, allen voran der Großkonzern Krupp in Essen, profitierte erheblich von den deutsch-türkischen Beziehungen, da die Entsendung militärischer Berater, deren Aufgabe es war die desolate türkische Armee zu reformieren, mit einer immensen Aufrüstung des Osmanischen Reiches einherging. Selbst die Ausbildung türkischer Offiziere wurde in Deutschland vorgenommen. Als Sultan

4 Berliner Vertrag, Artikel 61.

5 Siehe Schöllgen, Gregor: Deutsche Außenpolitik von 1815 bis 1945. München 2013. S. 108 ff.



Abb. 1: Karikatur aus der Satirezeitschrift *Kladderadatsch* vom 4. Januar 1914 (Nr. 67, Heft 1, S. 20): Bildzeile oben: „Die Tripleenteente und die deutsche Militärmission“, Bildzeile unten: „Der Russe: Passt auf Kinder, der macht den Türken noch gesund!“ – Eine Anspielung auf den „kranken Mann vom Bosporus“, dem durch einen deutschen Soldaten der Stechschritt beigebracht wird. Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Heidelberg.

Abdul Hamid II. 1882 einen neuen Beraterstab suchte, fand er zunächst in General Otto Kähler (1830–1885) einem versierten deutschen Offizier, der allerdings auch als wirtschaftlicher Interessenvertreter der Firma Krupp tätig war.

In der Garnisonstadt Potsdam erhielten osmanische Armeeangehörige den preußischen Drill und bei Krupp in Essen die Ausbildung an den Waffen. Nachdem Kähler nur ein Jahr im Amt blieb, folgte ihm 1883 Oberst Colmar Freiherr von der

Goltz (1843–1916) als Bevollmächtigter der deutschen Militärmission in Konstantinopel und Leiter des Ausbildungsdienstes der osmanischen Generalstabsschule. 1895 etablierte die deutsche Botschaft am Bosporus erstmals mit General Curt Morgen (1858–1928) die Stelle eines Militärattachés, der nicht allein für die Berichterstattung ins Deutsche Reich zuständig war, sondern auch für die Beschaffung von Rüstungsaufträgen und die Besetzung von ausgewählten Militärposten mit deutschen Offizieren in der osmanischen Armee. Morgen folgte Erich von Leipzig (1860–1915) gleich zweimal auf den Posten des Militärattachés in Konstantinopel. Von Leipzig und Freiherr von der Goltz, wie auch viele weitere Vertreter des Deutschen Reiches in Konstantinopel, fanden in James Israels Tagebuchaufzeichnungen Erwähnung und es ist überaus erstaunlich, wie genau Israel politische Zusammenhänge und strategisch Entscheidungen erkennt und interpretiert. Daher sollen im Folgenden neben Israels persönlichen Gedanken und Eindrücken dessen Begegnungen während seines siebenwöchentlichen Aufenthaltes in Konstantinopel eine besondere Aufmerksamkeit finden.

James Israels Tagebuchaufzeichnungen seiner „Reise zum Sultan“

…nicht ahnend, daß ich einmal in die Lage kommen könnte, aktiven Anteil an den Geschicken dieses Landes zu nehmen…[6]

Dass diese Tagebuchaufzeichnungen überhaupt an die Öffentlichkeit gelangten, ist Israels Enkel Peter Bloch (1921–2008) und dem Medizinhistoriker Rolf Winau (1937–2006) zu verdanken. Ersterer, ein amerikanischer Historiker und Journalist, hatte eine Biografie über seinen Großvater geschrieben und wollte diese in Deutschland publizieren. Rolf Winau, der seinerzeit das Institut für Geschichte der Medizin an der Freien Universität in Berlin leitete, beförderte das Publikationsprojekt, zumal bislang noch keine hinreichende Biografie über den bedeutenden Urologen, seines Zeichens auch Pionier der klinischen Asepsis und Wegbereiter der modernen urologischen Chirurgie, vorlag. Neben der Biografie über den Großvater bot Bloch zudem jene Aufzeichnungen an, die James Israel im Sommer 1915 angefertigt hatte, als er seine Reise zum Sultan nach Konstantinopel antrat und die zu einem seiner, wie er selbst bemerkte, spektakulärsten Fälle seiner beruflichen Tätigkeit zählten.

6 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 7.

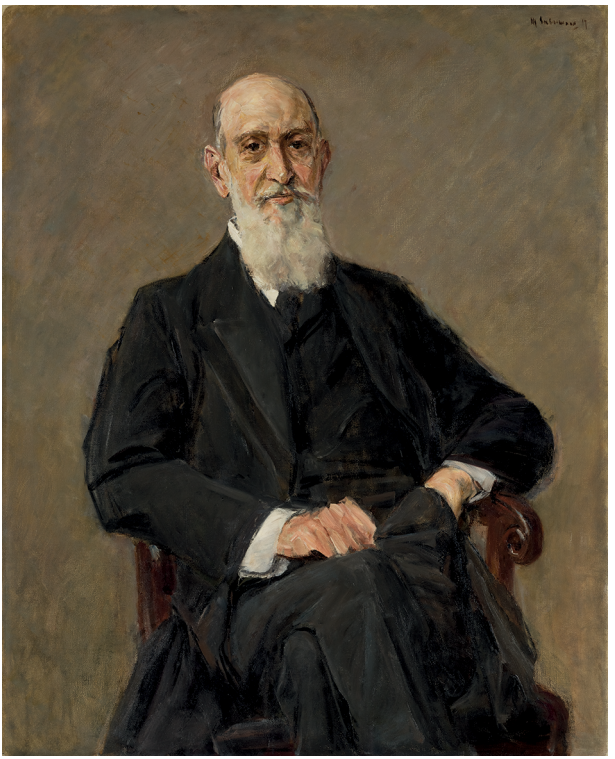


Abb. 2: Max Liebermann, Porträt James Israel, Berlin 1917. The Israel Museum Jerusalem, Dauerleihgabe an das Jüdische Museum Berlin. Foto: Roman März. Mit freundlicher Genehmigung des Jüdischen Museums Berlin und des Israel Museums Jerusalem.

1983 erschienen jene Aufzeichnungen erstmals im Rahmen der von Peter Bloch erstellten Biografie über James Israel sowie einer Würdigung über dessen medizinisches Wirken, verfasst von Fritz Schultze-Seemann, mit einem Vorwort des Herausgebers Rolf Winau.[7] 2006 erschien dann eine eigenständige Publikation der „Tagebuchblätter des Chirurgen und Urologen" unter dem Titel *Meine Reise zum Sultan*, die die Grundlage für die folgenden Ausführungen darstellt.

Der langjährige medizinische Direktor am Jüdischen Krankenhaus, der einen Lehrstuhl an der Berliner Universität ausgeschlagen hatte, da dieser mit einer geforderten Konversion zum Christentum verbunden war, befand sich im Sommer 1915 eigentlich bereits im Ruhestand, doch als deutscher Patriot, ehemaliger Offizier

7 Bloch, Peter: James Israel und Fritz Schultze-Seemann: James Israel 1848–1926. Hrsg. von Rolf Winau. Wiesbaden 1983.

und Lazarettarzt hatte er sich schon 1914 reaktiviert und freiwillig zum Sanitätsdienst gemeldet. Laut Aussage seines Enkels Peter Bloch ließ es sich der „Arzt und Offizier von 1870 […] nicht nehmen, noch einmal die Uniform – diesmal feldgrau – anzuziehen und selber die erste Fahrt des neuen Zuges zu leiten, die im Frühjahr 1915 stattfand“[8]

Im Jüdischen Krankenhaus richtete Israel eine Krankenstation für Kriegsverwundete ein und entwickelte jenen „neuen Zug“, einen fahrbaren Lazarettwagon, benannt nach Kronprinzessin Viktoria Luise, der von ihrer Mutter, Kaiserin Auguste Viktoria, vor der Jungfernfahrt im Frühjahr 1915 eingeweiht wurde. Israel hatte den Wagon so ausgestattet, dass darin bereits während der Fahrt Operationen durchgeführt werden konnten.

James Israel war 67 Jahre alt, als er im Juni 1915 seine Reise zum Sultan antrat und mit der Niederschrift seiner Gedanken auf dem Weg nach Konstantinopel begann (Abb. 2). Wie eingangs erwähnt, stellt sich die Frage, ob James Israel seine Aufzeichnungen nur aus Kurzweil und zur Überwindung der Trennung von seiner Frau Meta tätigte oder ob er darüber hinaus weitere Motive hegte, das Gesehene und Erlebte aufzuzeichnen?

Die Tagebuchaufzeichnungen beginnen mit folgenden Zeilen:

> Liebe Meta,
> Dir sollen diese anspruchslosen Tagebuchblätter aus der interessantesten Episode meines Berufslebens gewidmet sein als eine kleine Entschädigung für die Sorgen und Aufregungen, welche die mir zugefallene verantwortliche Aufgabe Dir bereitet hat.
>
> Wenn Du beim Lesen dieser Aufzeichnungen eine ebenso große Befriedigung empfindest, wie ich beim Niederschreiben, dann ist ihr Zweck erfüllt. Mögen sie Dir zu gleicher Zeit die schönen Tage vergegenwärtigen, die wir vor 25 Jahren in der Türkei verlebt haben, nicht ahnend, daß ich einmal in die Lage kommen könnte, aktiven Anteil an den Geschicken dieses Landes zu nehmen.[9]

Sollte James Israel diese die Tagebuchaufzeichnungen einleitenden Worte bereits bei Reiseantritt niedergeschrieben haben, so war er sich von vornherein des Ernstes der Lage und der Bedeutung seiner Mission bewusst.

Doch warum betonte er zu Beginn der Tagebuchaufzeichnungen explizit, dass diese (ausschließlich) für die Ehefrau bestimmt seien. Betrachtet man die Niederschriften etwas genauer, so lassen sie durchaus den Schluss zu, dass diese Aufzeichnungen viel mehr als jenen Zweck erfüllen wollten, eine „kleine Entschädi-

8 Siehe Bloch, Peter: Erinnerungen an James Israel. In: James Israel 1848–1926. Hrsg. von Rolf Winau. Wiesbaden 1983. S. 82.

9 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 7.

gung für die Sorgen und Aufregungen“ zu sein und „Dir zu gleicher Zeit die schönen Tage vergegenwärtigen, die wir vor 25 Jahren in der Türkei verlebt haben“.[10]

Bemerkenswert erscheint daher die Aussage über eine seiner „interessantesten Episode[n] meines Berufslebens“, die er gewillt war niederzuschreiben, da er möglicherweise ansonsten nicht darüber berichten könne, da die Mission so geheim sei und er darüber Stillschweigen bewahren müsse. Hierzu schweigt allerdings das Tagebuch und die Verfasserin dieses Beitrags stellt lediglich Vermutungen über mögliche Motive an, warum James Israel in der vorgelegten Form seine Eindrücke wiedergibt. Allein das Fachvokabular, das er verwendet, verweist an jenen Stellen eher auf einen medizinischen Bericht als auf einen Reisebericht an die genannte Adressatin, seine Gattin. Diese war weder Medizinerin noch ist zu vermuten, dass sie über hinreichende Kenntnisse der aktuellen politischen Lage im Vorderen Orient, geschweige denn der bilateralen Verhandlungen zwischen dem Deutschen Kaiserreich und dem Osmanischen Reich, verfügte.

Die bereits im ersten Absatz formulierte Feststellung, dass James Israel in „die Lage kommen könnte, aktiven Anteil an den Geschicken dieses Landes zu nehmen“, gibt Auskunft darüber, dass er sehr wohl über ein Wissen verfügte, das weit über das hinauszugehen schien, über das ein Arzt hinsichtlich des Zustands eines Patienten vorab informiert wurde. Die Vermutung liegt daher nahe, dass die politischen Kräfte sowohl am Bosporus als auch an der Spree darauf zielten, dass Sultan Mehmed unter allen Umständen am Leben gehalten werden müsse und James Israel dies als einer der wenigen gewährleisten könne. Die Befürchtung war groß, dass der potentielle Nachfolger von Sultan Mehmed einen möglichen Wechsel der politischen Konstellationen herbeiführen würde und höchstwahrscheinlich auch der Bündnispartner. Damit standen nicht allein die Interessen des Osmanischen Reiches, sondern auch die des Deutschen Kaiserreichs auf dem Spiel. Daher wäre es nicht absonderlich, dass James Israel durchaus vorab vom Auswärtigen Amt über die brisante Lage in Kenntnis gesetzt wurde.

Bereits während der Unterredung mit dem türkischen Botschafter, der den bekannten Urologen am 10. Juni 1915 um ein dringendes Gespräch bat, erkundigte sich Israel, ob auch eine Operation des Patienten in Erwägung gezogen würde, worauf Mahmud Mouktar Pascha entgegnete, dass er nur „soviel sagen [könne], daß eine Operation bei der Konstitution des Sultans wohl ihre großen Bedenken habe. Er [der Sultan, A.d.V.] sei 73 Jahre alt, sehr fett und schlaff, habe Zucker, sei ferner während seiner Reclusion als Thronfolger sehr dem Reisschnaps (Raki) ergeben gewesen. Kurz, er sei ein verbrauchter Mann.“[11]

10 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 7.

11 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 8.

Sollte James Israel nicht bereits vorab vom Auswärtigen Amt instruiert worden sein, schien er jedoch spätesten nach dem Besuch beim türkischen Botschafter die Erkenntnis gewonnen haben, dass sein Handeln und der Erfolg seiner Behandlung, sprich eine Genesung, zumindest aber eine gesundheitliche Stabilisierung des Sultans, von größter Bedeutung für die diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschen und dem Osmanischen Reich waren. Der türkische Botschafter hatte James Israel um eine unmittelbare Abreise am gleichen Tag ersucht und alle Formalitäten, insbesondere alle Visa, auch für die Transitländer, bereits veranlasst. Allerdings bestieg James Israel erst am Folgetag, dem 11. Juni 1915, um 16.20 Uhr am Zoologischen Garten in Berlin den Zug Richtung Konstantinopel. Die Reise dauerte gut 130 Stunden mit einer Übernachtung in Bukarest, und so kam James Israel in der Nacht vom 16. auf den 17. Juni 1915

> um 2 ½ Uhr mit 4-stündiger Verspätung in Konstantinopel an. Am Bahnhof wurde ich von dem Leibarzt des Sultans, Hairi Pascha, und von dem Generalstabsarzt der Armee, Suleiman Noueman, empfangen und im kaiserlichen Auto nach dem Yildiz Palast geleitet. Dort angekommen, wurde ich von Sabit Bey, dem Obergarderobier und Intimen des Sultans, und dem Direktor des Palais begrüßt. Man bot mir ein Souper an, welches ich ablehnte, in dem lebhaften Wunsche zu Bett zu gehen, aber ich musste die ausführliche Krankengeschichte des Sultans über mich ergehen lassen, die mich sehr kühl ließ, weil ich nach 5 Nächten im Schlafcoupé nur das dringende Bedürfnis hatte zu ruhen.[12]

Ein Blick in die Hohe Pforte und den Harem

Ich war der erste Fremde, der das geheiligte Gebiet betreten hat.[13]

Neben den vielen Begegnungen, die James Israel in seinem Tagebuch notierte, sollte die eigentliche Aufgabe seiner Tagebuchaufzeichnungen nicht zu kurz kommen, denn diese war, wie er eingangs betonte, seiner Frau Meta gewidmet. Wie einst in ihrer Verlobungszeit, während der sie sich zwischen Berlin und Danzig Briefe sandten, wollte er nun, da das Paar über Wochen getrennt war, zumindest jeden Abend die Erlebnisse des Tages niederschreiben, damit Meta im Nachgang nachvollziehen konnte, was ihr Gatte während seiner Reise zum Sultan erlebte.

Mit 32 Jahren hatte der damalige Chefarzt der Chirurgischen Station die Tochter des Danziger Pelzhändlers Wolff Goldstein geheiratet (1880). Der Enkel Peter Bloch

12 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 9.

13 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 70.

weiß zu berichten, dass sich die Großeltern 1879 bei einem Ausflug in Treptow kennengelernt hatten.

> Sie gefiel ihm sehr, gerade auch weil sie anders war als die großstädtischen Berlinerinnen seines Bekanntenkreises. Meta – äußerst liebenswürdig, bescheiden, wohlbelesen, jungmädchenhaft romantisch ohne Verstiegenheit und nicht ohne Humor – hatte graue Augen und braunes Haar, die Backenknochen des slawischen Typus, die freilich erst im Alter stärker hervortraten, und eine zierliche schlanke Gestalt. Sie zitierte und deklamierte gerne, was James nicht schlecht gefiel, und teilte seine Neigung zur bildenden Kunst.[14]

Das Ehepaar schien trotz der herrschenden Konventionen eine sehr partnerschaftliche Ehe geführt zu haben, was wiederum dafürspricht, dass Israel explizit seine Frau als Adressatin seiner Aufzeichnungen wählt und sie an seinen Eindrücken und Begegnungen teilheben lässt. Interessant sind in diesem Zusammenhang seine Wahrnehmung der osmanischen Frauen und seine Einschätzungen über Bildungsstand und Benehmen der Damen, denen er während seines Aufenthaltes begegnete. So rühmte sich Israel beispielsweise, dass es ihm als einzigem Manne erlaubt gewesen sei, bei einem Wohltätigkeitsfest unverschleierten Frauen zu begegnen:

> Dieses Fest war in doppelter Beziehung ein Ereignis, denn es war erst das zweite Mal in der Geschichte der Türkei, daß muselmännische Damen ein öffentliches Lokal betreten haben. Vordem ereignete es sich nur noch am Tage bei der Verkündung der Konstitution, aber es war das erste Mal, dass einem Manne der gesellschaftliche Zutritt zu einem Kreise unverschleierter anständiger Damen gewährt wurde, denn ich hatte den Vorzug, eingeladen worden zu sein. Man betrachtete mein Erscheinen als eine hohe Ehre; alles umdrängte mich und machte mir die Cour, sodass ich Cercle wie ein Souverän halten musste. Die Präsidentin, Frau Noari Bey, Tochter des früheren Großveziers Said Pascha, ließ mir zu Ehren die Kapelle; Heil Dir im Siegerkranz‘ und ‚Ich bin ein Preuße‘ intonieren. Die Gesellschaft bestand aus den vornehmsten Damen von Konstantinopel, sämtlich unverschleiert. Alle wünschten mir vorgestellt zu werden. Eine jede bedankte sich für die Errettung des Sultans und die Ehre meines Besuchs.[15]

Nicht ohne eine gewisse Portion Stolz berichtete Israel zudem, dass ihn einige Damen sogleich als jenen Konstrukteur des Lazarettwagens „Viktoria Luise“ erkannt hatten, da sie in Vorbereitung auf das Treffen einen kürzlich erschienenen Film über jenen fahrbaren OP-Zug gesehen hatten und sie sogleich den großen und stattlichen Mann mit weißem Bart in natura in Augenschein nehmen konnten.

14 Bloch, Erinnerungen an James Israel, S. 44.
15 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 70.

Im Gegensatz zu seinem letzten Aufenthalt in Konstantinopel vor 25 Jahren, damals in Begleitung seiner Gattin, bemerkte er nunmehr:

> Alle Damen, mit denen ich mich unterhalten habe, unterschieden sich weder in ihrem Benehmen noch in der Gewandtheit der Unterhaltung von ihren europäischen Schwestern, sodass ich den Eindruck hatte, dass das Haremsleben in den höheren Ständen nicht notwendig unvereinbar sei mit Bildung und gesellschaftlicher Gewandtheit. Allerdings ist die Frauenbildung erst ein Produkt der neuen Zeit, welche im Zeichen der jungtürkischen Bewegung steht. Bei den älteren Damen sieht es noch sehr schlimm damit aus. So kann z. B. die erste Frau des Sultans, die Basch-Kadine weder lesen noch schreiben, dagegen wird jetzt für gute Mädchenschulen gesorgt.[16]

In Erinnerung an die gemeinsame Reise, berichtete James Israel seiner Frau nunmehr sehr genau, was sich in der Stadt seither verändert hatte und was ihm noch immer seit dem damaligen Aufenthalt vertraut war. Nun in offizieller Mission standen ihm nahezu alle Türen und Tore offen. Er erhielt Einblicke, die ein Nicht-Moslem bislang kaum erheischen konnte. Er wohnte fast Tür an Tür mit dem Sultan im Yildiz-Palast und traf nahezu alle wichtigen Vertreter der Hohen Pforte, seit Jahrhunderten der Regierungssitz des Osmanischen Reiches in Konstantinopel.

> Mit Erlaubnis des Sultans besuchte ich heute (26. Juni) den Haremsgarten […]. Zur Zeit beherbergt der Harem 210 Damen, während bei Abdul Hamid die stattliche Anzahl von 800 erreicht wurde. Die Insassinnen des Harems rekrutieren sich aus muhammedanischen Circassinnen, gleichbedeutend mit Tscherkessinnen, welche als kleine Mädchen von ihren Eltern an den Hof verkauft worden sind. Aus ihnen können Gattinen des Sultans hervorgehen oder auch Frauen von Prinzen; andere wieder werden an höhere Beamte verheiratet. Z. B. hatte der jüngere Sohn des Sultans, Prinz Hilmi, 12 Frauen aus dem Harem seines Vaters; von denen hat er 8 wieder fortgeschickt und sie mit einem kleinen Jahresgehalt pensioniert.“[17] […]
>
> Ich war der erste Fremde, der das geheiligte Gebiet betreten hat. Noch manche andere Vorkommnisse ereigneten sich zum ersten Mals während meines Aufenthaltes […], denn es war das erste Mal, daß ein Sultan operiert worden ist, und das erste Mal, daß ein fremder Mann sich in einer Gesellschaft unverschleierter türkischer Damen befunden hat.[18]

16 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 71.
17 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 22.
18 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 70.

Der Patient, der höchste Mann im Staate

... ich hielt das Leben des Herrschers aller Gläubigen,
des Kalifen von 300 Millionen Muhammedanern, in meiner Hand[19]

Am Morgen nach seiner Ankunft erfolgten zunächst erste Treffen mit den behandelnden Ärzten. Neben dem Leibarzt des Sultans, Dr. Hairi Pascha (Abb. 3), begegnete Israel dem Generalstabsarzt Suleiman Noueman Pascha, „eine der sympathischsten Erscheinungen [...], mit welchen ich in Berührung gekommen bin“[20] und mit dem Israel auch nach seiner Rückkehr noch in Verbindung blieb. Zudem war eine Reihe von Ärzten zugegen, die allesamt ihre Ausbildung in Europa absolviert hatten, so Akhil Mouktar, Professor für Innere Medizin, der Chirurg Orhan Bey, Chefarzt am Deutschen Hospital in Konstantinopel, sowie der Urologe Pappa und der Otologe Nicolas Taptas, der spätere Leibarzt Kemal Atatürks (Abb. 4).

Die Untersuchung von Sultan Mehmed V. Reşad / Mohammed V. (1844–1918), die Israel im Beisein von Dr. Hairi Pascha und dem Obergarderobier Sabit Bey durchführte, der auch als Dolmetscher fungierte, bestätigten den schon in Berlin vermuteten Verdacht: zwei bis drei Blasensteine von annähernd eiförmiger Größe. Israel war dafür berühmt, dass er mit bloßem Abtasten (Palpieren) Abnormalitäten erkennen konnte, und das Röntgenbild bestätigte seine Vermutung. Der Sultan wollte sogleich wissen, wie es zu Harnsteinen kommen könne, worauf ihm Israel ausführlich informierte und anschließend in sein Tagebuch notierte:

> Ich erklärte ihm in verständlicher Weise, daß ihre Bildung in einer Stoffwechsel-Anomalie beruhe, die entweder durch quantitative oder qualitative unzweckmäßige Ernährung oder durch ungenügende Körperbewegung zustande komme. So blieben infolge der unvollkommenen Ausnutzung der Nahrungsstoffe Schlacken im Körper zurück, aus denen sich die Steine bildeten. Darauf erwiderte der Sultan: Der Grund der unzureichenden Körperbewegung leuchte ihm sehr ein und treffe für ihn zu, denn er sei ja 30 Jahre lang im Dolma Bagsche eingesperrt gewesen, worauf Sabit Bey die Bemerkung machte: ‚Ja, es ist so, Abdul Hamid allein ist schuld an der Bildung der Steine‘.[21]

Als Mehmed V. am 27. April 1909 zum Kalifen der mehr als 300 Millionen Muslime geworden war und seinem abgesetzten Bruder Abdul Hamid II. als Sultan folgte, hatte dieser zuvor bereits seit mehr als 30 Jahren in völliger Isolation gelebt. Sein

19 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 39.
20 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 13.
21 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 101.

despotischer Bruder Abdul Hamid, der in seiner Amtszeit ein weitgreifendes Zensur- und Spionagesystem aufbaute, hatte den jüngeren Bruder, der ihm laut Gesetz zwangsläufig in seinem Amt nachfolgen würde, unter grausamsten Bedingungen gefangen gehalten. Als Mehmed, der bis dahin in seinem Palast im Norden Konstantinopels eingesperrt war, sein Amt antrat, war dieser durch die fast lebenslange von der Außenwelt völlige Abgeschiedenheit ein physisch wie psychisch gebrochener Mann. Doch im Gegensatz zu seinem Bruder hegte Mehmed weder Missgunst noch Groll gegenüber seinem älteren Bruder Abdul Hamid.

> Als Sultan hat Mohammed mit bewußter Klugheit jene Untätigkeit in politischen Dingen beobachtet, die man oft einer durch die Jahre der Gefangenschaft hervorgerufenen Angst und Schwäche zugeschrieben hat. Da er erkannte, dass die Türken einen Konstitutionellen Sultan

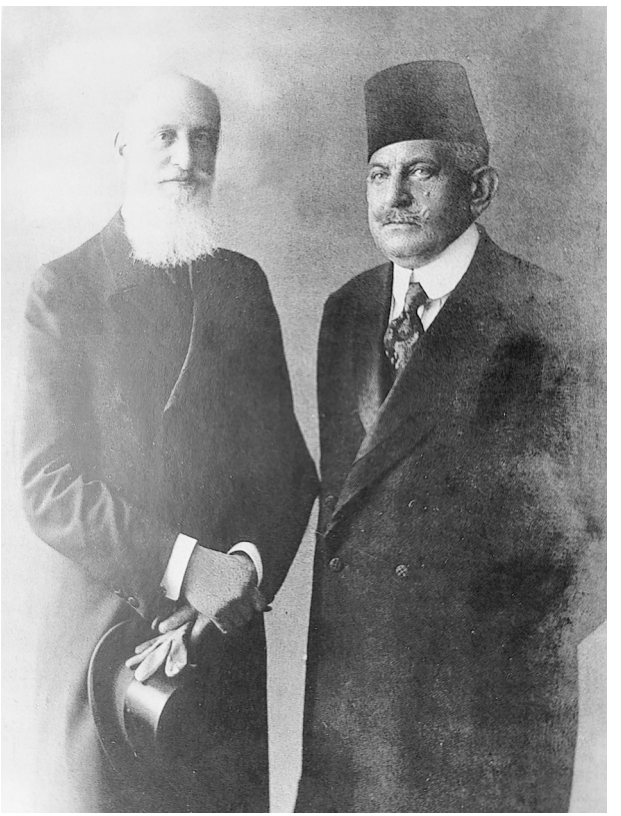


Abb. 3: Fotografie von James Israel und dem Leibarzt des Sultans vom 1. Juli 1915. „Nachmittag fuhr ich mit Hairi zum Photographen in der Perastraße“. Mit freundlicher Genemigung des Instituts für Geschichte der Medizin, Zentrum für Human- und Gesundheitswissenschaften an der Charité.



Abb. 4: *Der Weltspiegel* vom Juli 1915, eine Beilage des *Berliner Tagesblatts*, zeigt James Israel im Kreis seiner Ärztekollegen in Konstantinopel.

wünschten, der keinen politischen Einfluß ausübe, hat er sich außerhalb der eigentlichen Staatsangelegenheiten gestellt und bemühte sich, seinen übrigen Herrscherpflichten im vollsten Maße zu genügen. Seine Auffassung von seiner Herrscherstellung richtet sich nach dem Beispiel, das die Fürsten anderer konstitutioneller Staaten Europas ihm gegeben haben. In seinem Privatleben ist Mohammed von höchster Einfachheit und kümmert sich wenig um den Pomp und Glanz des Hofes. Früh steht er auf und ist zeitig an der Arbeit. Während Abdul Hamid wichtige Schriftstücke manchmal monatelang nicht unterzeichnete, sendet Mohammed jeden Tag die Papiere, die man ihm am Abend vorher zugestellt hat, pünktlich mit seiner Unterschrift der Hohen Pforte zurück. Seine Mußestunden füllt er mit Spaziergängen im Palastgarten aus oder mit dem Besuch seines Vogelhauses, das er sehr liebt. Manchmal, besonders am Freitag, nach dem Selamlit, fährt er zu einem königlichen Landhaus, Balmumdschi, wo er den Nachmittag im Freien verbringt, froh den Zeremonien des Hofes für eine Stunde entronnen zu sein. Auch Jachtfahrten unternimmt er öfter auf dem schönen Bosporus; stets begleiten ihn die Sekretäre und legen ihm auch während seiner Ausflüge die Staatsdokumente vor, die erledigt werden müssen. Sehr genau ist er in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten und betet regelmäßig fünfmal am Tage, wie es dem frommen Muselman geziemt. Seine Umgebung rühmt seine Gutherzigkeit und Liebenswürdigkeit. Diese zeigt sich auch in der freigebigen Art, mit der er schenkt. Obwohl seine Zivilliste nur halb so hoch ist wie die seines Bruders, 400.000 M den Monat und 1 Million Mark im Jahr für Reiseausgaben, ist er stets zu namhaften Stiftungen und Schenkungen bereit. Und diese Geldausgaben erfolgen nicht nur mit Worten, wie so oft bei Abdul Hamid, der z. B. ein Geschenk von einer Million für die He-

> dschasbahn ankündigte, überall im Lande Dankgebete abhalten lies für seine Großmut und zur gleichen Zeit seinem Bankier strengstens anbefahl, nicht einen Pfennig zu geben.[22]

Im Gegensatz zu dieser überschwänglichen Charakteristik eines zeitgenössischen Korrespondenten notierte James Israels seine ersten Einschätzungen über seinen Patienten während der Anamnese sehr sachlich:

> Der Sultan ist ein kleiner, früher sehr fettleibiger, jetzt etwas abgemagerter, schlaffer Mann von blasser, etwas ins Graue spielender Gesichtsfarbe. […] Die Stirn ist niedrig und fliehend. Die Mundpartie prominent. Die Unterkieferzähne stehen vor denen des Oberkiefers. Die Augen sind stark hervorquellend, die Augäpfel sehr lang, wie bei einem Kurzsichtigen. Bei der Blickrichtung nach außen rollen sie bisweilen in unheimlicher Weise, als ob sie jeden Augenblick aus den Höhlen fallen sollten. Seine Beine sind im Verhältnis zum Rumpfe zu kurz und zeigen eine starke o-förmige Verbiegung. Diese als O-Beine bezeichnete Deformität findet man auffallend häufig in der Türkei; vielleicht als vererbte Eigenschaft eines alten Reitervolks.[23]

Doch am Ende seiner ersten Untersuchung befand der Arzt: „Trotz des ungünstigen Äußeren wirkt er durch seinen gütigen Ausdruck sympathisch.[24]

Der Zustand des Patienten war nach Einschätzung Israels bedrohlich, eine Operation schien unumgänglich. Aber genau davor schreckten die bisher vor Ort tätig gewordenen Ärzte zurück, da keiner von ihnen einen derartigen Eingriff zuvor durchgeführt hatte.

Der Gesundheitszustand des formal höchsten Mannes im Osmanischen Reich beschäftige daher auch das Regierungskabinett und so hatte James Israel dem „Ministerkollegium“ seine „Auffassung des Falls möglichst allgemeinverständlich auseinander[zu]setzen“[25]. Er trug seine Einschätzungen der Runde vor. Anwesend waren der Ministerpräsident „Großvezir, Seine Hoheit der ägyptische Prinz Said Halim Pascha“, Justizminister Ibrahim Bey, Innenminister Talat Bey, Kriegsminister Enver Pascha und schließlich Scheich ul Islam. Letzteren benennt James Israel in seinen Aufzeichnungen nicht beim weltlichen Namen, weiß aber genau um dessen Bedeutung: „Er ist der höchste geistige Würdenträger und zugleich die oberste Instanz der geistlichen Gerichte (Scheria). Er war früher Staatsanwalt und gilt als

22 Artikel des Hamburger Correspondenten mit der Überschrift: „Ein Charakterbild des Sultans Mohammed V.“ vom 31. Mai 1911.
23 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 15.
24 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 16.
25 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 26 f.

relativ liberal. Er hat den gleichen Rang mit dem Großvezir, wird daher auch Hoheit tituliert und hat Sitz und Stimme im Ministerrat.“[26]

Auch in dieser Runde war allen Anwesenden bewusst, was auf dem Spiel stand, und so betonte Israel anschließend auch in seinem Tagebuch den Ernst der Lage: „Ich fügte hinzu, daß die besonderen Umstände der augenblicklichen politischen Lage mir besondere Vorsicht in meinem Entschlusse zur Pflicht machten. Dieser Gesichtspunkt wurde [von der Kabinettsrunde; A.d.V.] als zutreffend anerkannt […].“[27]

Nachdem die 1908 an die Macht gelangten Jungtürken seinen älteren Bruder Abdul Hamid (1942–1918) am 27. April 1909 endgültig abgesetzt hatten, trat Mehmed dessen Nachfolge an, wobei er lediglich repräsentative Aufgaben erfüllte und im Gegensatz zu seinem Bruder faktisch keinerlei Macht ausüben konnte, da nach einem erneuten Militärputsch der Jungtürken das Triumvirat aus Enver Pascha (Kriegsminister; 1981–1922), Cemal Pascha (Marineminister; 1872–1922) und Talât Pascha (Innenminister; 1874–1921) diktatorisch regierte.[28] Während der Regierungszeit Mehmeds gab es eine Reihe von Gebietsverlusten des Osmanischen Reiches. So musste er die österreichische Annexion Bosniens und der Herzegowina sowie die Unabhängigkeit Bulgariens anerkennen. Die letzten nordafrikanischen Besitzungen westlich von Ägypten hatte das Osmanische Reich bis 1912 an Italien verloren. Ägypten selbst stand nur noch formell unter osmanischer Herrschaft und wurde de facto von den Briten kontrolliert. Es folgten Aufstände in Albanien und die beiden Balkankriege 1912 und 1913, die die osmanische Herrschaft dort beendeten. Kurz darauf gelang es ihm, ein kleineres Gebiet um Adrianopel zurückzuerobern und 1914 mit Russland per Vertrag den Grenzverlauf in Armenien friedlich festzulegen.

Am 2. August 1914 schloss die türkische Regierung ein Defensivbündnis mit dem Deutschen Reich gegen Russland. Man versuchte zunächst, im beginnenden Ersten Weltkrieg neutral zu bleiben; auf Druck der Jungtürken unterzeichnete Mehmed Anfang Oktober 1914 den Bündnisvertrag mit dem Deutschen Reich. Und hier stellt sich erneut die Frage, inwieweit Berlin nicht auch ein massives Interesse hatte, dass James Israel in Konstantinopel tätig wurde, da es aufgrund der Erkrankung des Sultans und im schlimmsten Falle durch dessen Tod zu einer möglichen Kräfteverschiebung hätte kommen können. Mehmeds bereits bekannter Nachfolger, Jussuf Izzeddin (1857–1916), ein Vetter des Sultans, galt als neurotischer, konservativer und gegenüber der amtierenden Regierung feindlich gesinnter Prinz. Daher setzten

26 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 27.

27 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 28.

28 Vgl. Erickson, Edward J.: Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912–1913, Westport/CT 2003. S. 247.

die „deutschfreundlichen Jungtürken […] alles daran, den kränklichen Mohammed V. am Leben zu erhalten und Izzeddins Thronbesteigung so lange als möglich zu verhindern.“[29]

Der deutsch-türkische Dschihad: Kaiser Wilhelms Heiliger Krieg und das Bündnis mit dem „kranken Mann am Bosporus“

Kaiser Wilhelms Plan, „die Völker und Stämme des Ostens gegen die Feinde Deutschlands zu mobilisieren“[30], nahm Gestalt an, als es am 2. August 1914, einen Tag nach der Kriegserklärung an Russland, zu einen Bündnisvertrag zwischen dem Deutschem Kaiserreich und der Jungtürkischen Regierung kam. Berlin erwartete vom Osmanischen Reich neben der Bereitstellung von Truppen vor allem, dass sein politischer Einfluss auf ein asiatisches muslimisches Großreich bis in die von Muslimen bewohnten Besitzungen der Ententemächte hineinreichen würde.

Bereits nach seiner ersten Reise ins Osmanische Reich (1898) wähnte sich Wilhelm II. als „Beschützer“ sämtlicher Muslime und forderte nunmehr deren Schulterschluss. Seine Orientpolitik basierte auf geopolitischen Ideen, die er seit den 1890er Jahren als imperialistische Kolonialpolitik vorantrieb, um damit in Konkurrenz zu den anderen Großmächten zu treten.

Diese Ideen fanden auch in deutschen Gelehrten-, Industrie- und Bankenkreisen Widerhall, herrschte auch dort vielfach die Vorstellung, dass die muslimischen Völker nur darauf warteten, durch „deutschen Fleiß“ und das Knowhow der deutschen Wirtschaft und Wissenschaft unter einer deutschen Führung zu neuer Macht und Blüte zu gelangen. Derartige Ansichten wurden in vielen politischen Denkschriften jener Jahre veröffentlicht. Einige Autoren entwickelten gar Szenarien eines Großwirtschaftsraums von der Nordsee bis zum Persischen Golf, auf den sich der künftige deutsche Weltmachtanspruch gründen sollte. Andere befürworteten eine Besiedlung Mesopotamiens durch deutsche Kolonisten und die Ausbeutung seiner Rohstoffe, vor allem Erdöl und Kohle. Die im Bau befindliche Bagdadbahn war sinnfälliger Ausdruck derartiger Ambitionen. Überdies wurden bereits Konzepte einer umfassenden wirtschaftlichen Modernisierung des Osmanischen Rei-

29 Sackmann, Werner: James Israel: Meine Reise zum Sultan (1915). Bemerkungen zum Tagebuch einer ärztlichen Mission. In: Gesnerus. European Journal for the History of Medicine and Health 1–2 (1985). S. 121–148, hier S. 128.

30 Zitiert nach: Hopkirk, Peter: Östlich von Konstantinopel. Kaiser Wilhelms Heiliger Krieg und die Macht im Orient. Wien/München 1996. S. 76.

ches und der Erschließung seiner Rohstoffe durch deutsche Unternehmen entwickelt, die nach einem siegreichen Kriegsausgang umgesetzt werden sollten.

Kriegsminister Enver Pascha hatte am 2. August 1914 zwar das Geheimabkommen zwischen dem Deutschen und Osmanischen Reich unterzeichnet, aber am Tag darauf erklärte er eine „bewaffnete Neutralität" seines Landes. Dies sorgte in Berlin allerdings für Missstimmung, befand es sich nunmehr im Kriegszustand mit Russland und zählte auf die Unterstützung am Bosporus. Enver Pascha sollte Russland möglichst bald ebenfalls den Krieg erklären und Kampfhandlungen im Schwarzen Meer eröffnen. Schließlich hatte die deutsche Waffenindustrie erheblich zur Aufrüstung der Osmanischen Armee beigetragen, finanziert von der Deutschen Bank.

Auch wenn sich Enver Pascha nach bilateralen Verhandlungen schließlich bereit erklärte, dem Deutschen Reich seine Waffenbruderschaft zuzusagen, wollte er sich den Zeitpunkt des Beginns der eigenen Kampfhandlungen nicht vorschreiben lassen. Zudem fehlte ihm der Rückhalt in der eigenen Regierung, da einige Minister offene Sympathien für die Entente-Staaten hegten. Zudem forderte die Mobilisierung der Streitkräfte Zeit, zumal noch nicht genügend Material und Ausrüstung vorhanden waren und diese per Bahn über die Balkanländer aus Deutschland herangeschafft werden mussten. Dies erwies sich im Nachgang der Misserfolge im vorausgegangenen Balkankrieg (1913), die zu erheblichen Gebietsverlusten geführt hatten, und der Transportblockaden seitens Rumäniens als zunehmend schwierig.

Im Auswärtigen Amt in Berlin fanden unterdessen geheime Treffen statt, bei denen u. a. über eine Insurrektionsstrategie diskutiert wurde, die eine „Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde"[31] herbeiführen solle, sprich eine Anzettelung von Aufständen in der islamischen Welt, die mithilfe von Propagandaschriften, Waffen und Geld vor allem aber durch die Ausrufung eines „Dschihad" erreicht werden sollte. Ziel war es, in den von Großbritannien, Russland und Frankreich kontrollierten Regionen Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens, ja sogar auf dem indischen Subkontinent, Feuer an die Lunte islamistischen Aufruhrs von Kairo bis Kalkutta zu legen und Stimmung für die Deutschen als Befreier vom kolonialen Joch zu machen.[32]

---

31 Max von Oppenheim, Denkschrift von August 1914, zitiert nach: Hanisch, Marc: Max von Oppenheim und die Revolutionierung der islamischen Welt als anti-imperiale Befreiung von oben. In: Erster Weltkrieg und Dschihad. Die Deutschen und die Revolutionierung des Orients. Hrsg von Marc Hanisch u. Wilfried Loth. München 2014. S. 14 ff.

32 Vgl. hierzu: Schwanitz, Wolfgang G.: Djihad „made in Germany". Der Streit um den Heiligen Krieg 1914–1915. In: Sozial.Geschichte Online. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts 2 (2003). S. 7–34.

Bei diesen Treffen kam eine Runde illustrer Persönlichkeiten zusammen. Neben Vertretern des Auswärtigen Amtes und des Kriegsministeriums gehörten u. a. der Publizist Ernst Jäckh, der Unternehmer Reinhard Mannesmann, der Forschungsreisende, Zentralasienkenner und Geheimagent Hermann Consten (1878–1957), der mit Persien vertraute Wilhelm Wassmuss (1880–1931) und Max Freiherr von Oppenheim (1860–1946), ein Orientreisender, Diplomat und Archäologe, zu den Teilnehmern der Geheimtreffen. Letzterer war Verfasser politischer Denkschriften, insbesondere jener „Denkschrift vom August 1914“[33], in der er über Möglichkeiten einer Revolutionierung und damit Instrumentalisierung der islamischen Welt zugunsten eines deutschen Hegemonialstrebens schrieb. Oppenheim wurde durch das Auswärtige Amt mit der Gründung einer Nachrichtenstelle für den Orient[34] in Berlin betraut und in Konstantinopel als Berater in der deutschen Botschaft eingesetzt.

Konstantinopel: ein Schmelztiegel zwischen Orient und Okzident

> *Vor dem Abendbrot nahmen wir einen Tee in den Petits Champs, einem bei dem Pera Palace Hotel gelegenen öffentlichen Garten, wo sich jeden Abend die ganze und die halbe Welt trifft. […] Man hört französisch, englisch, russisch, deutsch, griechisch und türkisch durcheinander schwirren.*[35]

Während seines Aufenthaltes in Konstantinopel wurde der Arzt aus Deutschland neben den Regierungsmitgliedern einer Vielzahl von wichtigen Würdenträgern vorgestellt. Jeden Tag hatte Israel neben den drei Visiten seines Patienten eine Reihe von Besuchsterminen auf dem Programm. Er führte Buch über viele dieser Begegnungen, die er während seines Aufenthaltes in Konstantinopel machte. Zu nennen ist beispielsweise der Dichter und Dramaturgen Herbert Eulenburg (1876–1949), der ihm in der Deutschen Botschaft vorgestellt wurde. Dort traf er ebenso den damaligen Kriegsberichterstatter Karl Georg Vollmöller (1878–1948). Als Sohn des

33 Siehe hierzu: Erster Weltkrieg und Dschihad. Die Deutschen und die Revolutionierung des Orients. Hrsg. von Wilfried Loth und Marc Hanisch. München 2014.

34 Die damals in der Berliner Mauerstraße 45/46 beheimatete Nachrichtenstelle für den Orient (NfO) war eine während des Ersten Weltkriegs im Nahen Osten tätige Einrichtung des deutschen Generalstabs und des Auswärtigen Amtes. Sie war für pro-deutsche Propagandaaktivitäten in den Ländern des Orients und Britisch-Indiens zuständig und erfüllte zugleich nachrichtendienstliche Aufgaben.

35 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 47.

Romanisten Karl Vollmöller entstammte er einer angesehenen Dynastie von Textilfabrikanten in Schwaben. Er studierte Archäologie und klassische Philologie. Als Autor verfasste er zahlreiche Bühnenwerke. Zu den berühmtesten zählt die 1914 von Engelbert Humperdinck vertonte und Max Reinhardt im Berliner Zirkus Busch uraufgeführte Pantomime *Das Mirakel.*[36]

Durch die vielen Begegnungen mit ganz unterschiedlichen Menschen, Politikern, Diplomaten, Ärzten und Journalisten, erhielt er eine Vielzahl von Informationen, zu denen er anderweitig nicht ohne Weiteres Zugang erhalten hätte. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Tagebuchaufzeichnungen zuweilen sehr detaillierte Informationen und Analysen beinhalten. Fast jeden Tag traf Israel Offiziere, die in der deutschen Militärmission tätig waren. Eine Reihe von ihnen war zudem in Führungspositionen der türkischen Armee tätig, wie beispielsweise Otto Liman von Sanders, der Leiter der Militärmission und Oberbefehlshaber der türkischen Armee, sowie Admiral Wilhelm von Souchon, Befehlshaber der Mittelmeerdivision.

Von ihnen erhielt Israel die aktuellsten Berichte von der Front, sei es von den Dardanellen und Gallipoli, oder den nächsten Einsätzen der beiden deutschen Kriegsschiffe Breslau und Goeben, die kurzerhand in die osmanische Marine übergegangen waren und nun in Midilli und Yavus Sultan Salim umbenannt waren, wobei die Besatzung die gleiche geblieben war und die Matrosen lediglich die Mütze gegen einen Fez eingetauscht hatten.

> Auf der ‚Goeben' wurde ich von Oberleutnant Kümpel und dem Korvettenkapitän Lampe umhergeführt. Man ersparte mir mit deutscher Gründlichkeit keinen Raum, keine Treppe; es war keine leichte Aufgabe für jemanden, der durch heftige Ischias auf einem Bein ganz unsicher auftrat, aber es lohnte der Mühe, denn ein solches Schiff ist ein Wunderwerk der Konstruktion; mit seinen unzähligen Sprachröhren, elektrischen, Telefon- und Lichtleitungen erinnert es mich an die Kompliziertheit der Leitungen eines Centralnervensystems. […] Zum Schluß nahmen wir in der Cabine des Admirals ein Glas Champagner.[37]

Recht ausführlich berichtete Israel über Feldmarschall Colmar von der Goltz (1843–1916), der seit März 1915 als Oberbefehlshaber der 1. Armee in Konstantinopel wirkte und maßgeblich die Pläne für die Deportationen der Armenier[38] entwickelte: „Er war sehr freundlich, ganz ungezwungen und plauderte angenehm-behaglich. Er

36 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 77.

37 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 108 f.

38 Siehe hierzu den Beitrag von Rolf Hosfeld. Operation Nemesis. Die Türkei, Deutschland und der Völkermord an den Armeniern, vom 6. Oktober 2005 auf dem Online-Portal Qantara: https://de.qantara.de/inhalt/rolf-hosfeld-operation-nemesis-die-turkei-deutschland-und-der-volkermord-an-den-armeniern (01. 03. 2023).

betonte, wie wichtig es in dieser Zeit sei, einen Thronwechsel zu vermeiden, da sich ein solcher erfahrungsgemäß oft nicht ganz friedlich vollzieht, sondern Unruhen im Gefolge hat, die jetzt sehr ungünstig wirken würden.“[39]

Neben derartigen Bemerkungen, die seinem Gesprächspartner einmal mehr zum Ausdruck geben sollten, wie entscheidend der Erfolg von dessen Behandlung des Sultans sei, teilte von der Goltz Israel auch sehr detailliert seine Einschätzungen über die Kriegshandlungen mit:

> Er gibt der Ansicht Ausdruck, daß ein Feldzug gegen Ägypten nicht viel Aussicht habe, da die Engländer Zeit genug gehabt haben, um die ganze Linie des Kanals in 60 km Ausdehnung stark zu befestigen, sodaß ein sehr großes und schweres Artilleriematerial für den Angriff erforderlich wäre. Dieses Material fehle aber den Türken in ausreichender Menge; ebenso wie Munition. Ferner sei der Transport durch die Wüste Sinai mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Er meint, daß die verwundbarste Stelle der Engländer Indien sei und man sehr wohl einen Einfall in Indien planen könne.[40]

Bei einem Treffen mit von der Goltz kam Israel auch mit dem Journalisten der Frankfurter Zeitung Paul Weitz (1862–1939) ins Gespräch, der ein hervorragender Kenner der deutschen Orientpolitik war. Darüber hinaus galt dieser als einer der einflussreichsten Netzwerker in Konstantinopel. Weitz war für Richard Lichtheim (1885–1963), der in jenen Jahren die Interessen der zionistischen Weltorganisation in Konstantinopel vertrat, ein wichtiger Kontaktmann in die deutsche Botschaft. Über ihn erhielt Lichtheim auch wichtige Informationen über den aktuellen Stand der „Armenienfrage“, die Weitz wiederum über den deutschen Militärattaché Hans Humann (1878–1933) in Erfahrung brachte. Ebenso geschätzt wurde Weitz vom amerikanischen Botschafter Morgenthau, da er davon überzeugt war, dass der seit über 30 Jahre als Korrespondent tätige Weitz mehr über die Geschehnisse im Nahen Osten wusste als jeder andere Deutsche.[41]

---

39 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 50.

40 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 53.

41 „I have already referred to Paul Weitz, for thirty years the correspondent of the Frankfurter Zeitung, who probably knew more about affairs in the Near East than any other German.“ Zitiert aus: Morgenthau, Henry: Ambassador Morgenthau’s Story. New York 1918. S. 43.

Erst die Armenier, dann die Juden? Die Position der deutschen Regierung zur „Armenienfrage“

Hamid war der Typus eines orientalischen Despoten. […] Die von ihm veranlaßte unterschiedslose Niedermetzelung aller Armenier in Konstantinopel ist noch in aller Gedächtnis.[42]

Inwieweit James Israel über die unmittelbaren Aktionen der osmanischen Regierung gegenüber den Armenien informiert war, kann hier mangels eindeutiger Belege nicht verifiziert werden. Klar ist jedoch, dass er sich just zu jener Zeit in Konstantinopel aufhielt, als der deutsche Botschafter vor Ort am 7. Juli 1915 gegenüber der deutschen Regierung den Genozid an den Armeniern bestätigte und nach Berlin depeschierte: „Diese Maßregel und die Art, wie die Umsiedlung durchgeführt wird“, so Wangenheim an Reichskanzler Theobald von Bethmann Hollweg, zeigten, „daß die Regierung tatsächlich den Zweck verfolgt, die armenische Rasse im türkischen Reich zu vernichten.“[43]

James Israel erwähnt den deutschen Botschafter erstmals am 2. Juli in seinen Tagebuchaufzeichnungen: „Er empfängt mich sehr liebenswürdig. Er macht einen sehr nervösen und abgearbeiteten Eindruck. Seine Gesichtsfarbe ist ungesund grau.“[44]

Hans Freiherr von Wangenheim (1859–1915) galt als Günstling des deutschen Kaisers. Bevor er 1911 seinen Posten in Konstantinopel antrat, war er u. a. Gesandter in Argentinien, Mexiko und Griechenland. Wie es hieß, sei Wangenheim schon „schwer leidend gewesen“, als er den Posten in Konstantinopel antrat. Er wusste bereits seit Monaten von dem zunehmend gewalttätigen anti-armenischen Klima. Am 24. April 1915 wurden bei Razzien gegen die armenische Elite in Istanbul Tausende Intellektuelle verhaftet und deportiert. Die Osmanische Regierung hatte sich zum Ziel gesetzt alle Armenier aus der Hauptstadt zu entfernen. Im Mai 1915 begann die osmanische Armee dann mit der Massenvertreibung von Armeniern aus dem

42 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 83. Hier spielt Israel allerdings auf die Massaker von Vorgänger Abdul Hamid an, der in den 1890er Jahren über 300.000 Armenier umbringen ließ.

43 Lewy, Guenter: Der armenische Fall. Die Politisierung der Geschichte. Was geschah, wie es geschah und warum es geschah. Klagenfurt/Celovec 2009. S. 279.

44 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 50. James Israel sollte mit seiner Einschätzung über den Gesundheitszustand des Botschafters Recht behalten. Wenige Wochen nach der Abreise des Arztes starb von Wangenheim an einem Schlaganfall.

Osten des Landes, mit der Begründung, sie könnten die russischen Invasoren unterstützen. Der damalige deutsche Vizekonsul in Erzurum schrieb daraufhin an den deutschen Botschafter in Konstantinopel: „Nach dem Kriege werden wir ‚keine Armenier mehr in der Türkei haben' ist der wörtliche Ausspruch einer maßgebenden Persönlichkeit. Soweit sich dieses Ziel nicht durch die verschiedenen Massaker erreichen lässt, hofft man, dass Entbehrungen der langen Wanderung bis Mesopotamien und das ungewohnte Klima dort ein Übriges tun werden."[45]

Der nach Berlin übersandte Bericht des Botschafters ist aus mehreren Gründen beachtenswert. Zunächst gab er zu, dass die Führung des Osmanischen Reiches, einer der wichtigsten Verbündeten im Ersten Weltkrieg, einen Völkermord an der christlichen armenischen Minderheit beging und er benannte diesen explizit als Genozid. Bislang hatte von Wangenheim die Maßnahmen der türkischen Führer gegen die Armenier immer verteidigt. Nunmehr sah er sich, nicht zuletzt durch eine wachsende Kritik deutscher wie internationaler Vertreter in Konstantinopel, genötigt, Vorschläge zu unterbreiten, um zu verhindern, dass das Image der deutschen Regierung durch den Völkermord in Mitleidenschaft gezogen werden könnte. Allerdings machte er keinerlei Vorschläge zur Rettung der Armenier. Stattdessen gab er der Intervention des amerikanischen Botschafter Henry Morgenthau nach, um zu verhindern, dass Cemal Pascha auch die Juden aus dem Osmanischen Reich deportieren würde, denn viele europäische Juden waren seit der ersten Alija in Palästina eingewandert, was unter osmanischer Herrschaft stand.[46]

Aus den Aufzeichnungen des amerikanischen Botschafters geht hervor, wie wenig Sympathien der deutsche Botschafter den Armeniern entgegenbrachte. In Morgenthaus Bericht heißt es:

> As soon as the early reports [über die Deportationen und Massaker an den Armeniern, Anm. d. Verf.] reached Constantinople, it occurred to me that the most feasible way of stopping the outrages would be for the diplomatic representatives of all countries to make a joint appeal to the Ottoman Government. I approached Wangenheim on this subject in the latter part of March. His antipathy to the Armenians became immediately apparent. He began denouncing them in unmeasured terms; like Talaat and Enver, he affected to regard the Van episode as an unprovoked rebellion, and, in his eyes, as in theirs, the Armenians were simply traitorous vermin. ‚I will help the Zionists,' he said, thinking that this remark would be personally pleasing to me, ‚but I shall do nothing whatever for the Armenians'.[47]

---

45 Zitiert nach Gust, Wolfgang (Hrsg.): Der Völkermord an den Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amts. Springe 2005. S. 204.

46 Schwartz, Michael: Ethnische „Säuberungen" in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert. München 2013. S. 120 f.

47 Morgenthau, Ambassador Morgenthau's Story, S. 372.

Somit konnte während des Ersten Weltkriegs nach dem erneuten Massaker an den Armeniern eine Gefahr für die im Osmanischen Reich angesiedelten Juden abgewendet werden, auch wenn Minister Cemal Pascha, der Hauptverantwortliche am Völkermord der Armenier, Assyrer und Aramäern, mit den Juden ähnliches im Sinn hatte. Daher wundert es nicht, dass jüdische Aktivisten jede Chance nutzten, um Cemal Paschas Gunst zu erwirken. So wurden zwei damals noch recht unbekannte Aktivisten, David Ben Gurion (1886–1973) und Jizchak Ben Zwi (1884–1963), bei Cemal Pascha mit der Absicht vorstellig, ein jüdisches Freikorps zur Verteidigung der osmanischen Herrschaft in Palästina aufzubauen. Dieses Ansinnen beantwortete Cemal jedoch recht harsch mit der Ausweisung der beiden zionistischen Politiker. Stattdessen erwog er spätestens im Frühjahr 1917, auch die jüdische Zivilbevölkerung Jerusalems deportieren zu lassen. Es kam zu Ausschreitungen und Morden durch osmanische Soldaten. Ein Veto des deutschen Auswärtigen Amtes verhinderte letztendlich eine mit dem Armeniermassaker vergleichbare Tragödie. Die deutsche Unterstützung für die Zionisten, flankiert durch humanitäre Hilfe der bis 1917 neutralen USA, war wesentlich dem Engagement des amerikanischen Botschafters und dem damals in Konstantinopel für die Zionistische Weltorganisation aktiven Richard Lichtheim zu verdanken.[48]

Über den amerikanischen Botschafter Henry Morgenthau bemerkte Israel: „Morgenthau, ein aus Mannheim gebürtiger Israelit, ist hier sehr beliebt und hoch geschätzt, da er viel gutes wirkt.“[49] Aber auch Richard Lichtheim findet Einzug in Israels Aufzeichnungen. Er notiert allerdings einen falschen Vornamen, statt Richard vermerkt er Alfred, bei dem es sich um dessen 1908 verstorbenen Vater handelt.[50] Es ist allerdings verbrieft, dass sich Richard Lichtheim, ein Pionier des deutschen Zionismus[51], ebenfalls im Juli 1915 in Konstantinopel aufhielt und einen regen Kontakt zur deutschen Botschaft unterhielt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sich Lichtheim und Israel mehrmals begegneten, auch wenn Israel ihn und seine Gattin Irene Lichtheim nur kurz an weiteren Stellen im Tagebuch benennt.[52]

Neben den zahlreichen muslimischen Würdenträgern begegnet James Israel auch einer Reihe von jüdischen Repräsentanten des Osmanischen Reiches. Am 30. Juni 1915 vermerkte er in seinem Tagebuch:

> Heute […] machte ich Besuch bei dem Großrabbiner Haim Nahoum. Er bewohnt ein vornehmes Haus, entsprechend seiner hohen Stellung, denn er hat gleichen Rang mit den Häuptern

48 Schwartz, Ethnische „Säuberungen“ in der Moderne, S. 125 f.
49 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 67.
50 Siehe Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 63.
51 Lichtheim, Richard: Die Geschichte des deutschen Zionismus. Jerusalem 1954.
52 U. a. Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 67.

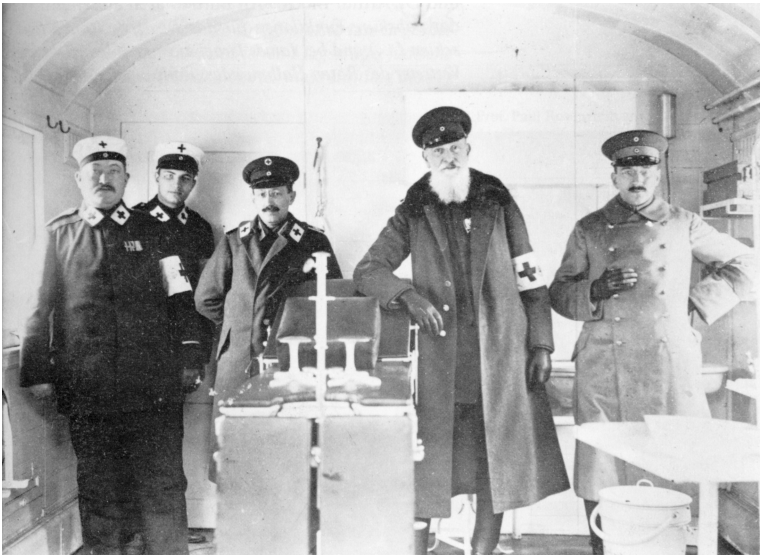


Abb. 5: Mit dem von ihm konzipierten Lazarettwagen Viktoria Luise fuhr James Israel im Frühjahr 1915 an die Front. Mit freundlicher Genehmigung des Jüdischen Krankenhauses, Berlin.

> der anderen Religionsgemeinschaften, dem armenischen Patriarchen, dem griechischen und dem römisch-katholischen höchsten Würdenträger. Er vertritt die Interessen von 60.000 Israeliten bei der Regierung, verhandelt mit den Ministern und hat freien Zutritt zum Sultan, der sich gern mit ihm über religiöse Fragen unterhält.[53]

Es ist auffällig, dass James Israel in seinen Aufzeichnungen von seinem jeweiligen Gegenüber immer eine genaue Beschreibung anfertigt und darüber hinaus auch charakterliche Eigenschaften und Umgangsformen festhält. „Es ist ein sehr gutaussehender Mann im Anfang der 40er Jahre, mit braunem, kurz geschnittenem Vollbart. Er ist sehr klug, sehr gebildet, hat sein Studium in Paris gemacht. Er spricht alle Sprachen und unterhält sich sehr gewandt.“[54] Haim Nahoum (1872–1960; auch Chaim Nahum) entstammte einer sephardischen Familie aus der Nähe von Smyrna (heute Izmir) und absolvierte u. a. das Rabbinerseminar in Paris, wo er auch 1897 zum Rabbiner ordiniert wurde. An der Universität von Konstantinopel setzte er seine Studien fort und wurde ein Experte auf dem Gebiet der Islamischen Geschichte und semitischen Sprachen. An der rabbinischen Hochschule von Konstantinopel lehrte er fortan im Fach Jüdische Geschichte und Rechtswissenschaften.

53 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 65 f.
54 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 66.

In den 1920er Jahren wurde Nahoum Berater von Ismet Pascha (1884–1973), dessen Weggefährte und Staatsgründer der Türkei, Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938), den einstigen Offizier zum ersten Ministerpräsidenten ernannte.

Israel nutzte das Gespräch mit Großrabbiner Haim Nahoum, um möglichste viele Informationen aus erster Hand über die Situation der Juden im Osmanischer Reich zu erlangen.

> Im Laufe der Unterhaltung erfuhr ich, daß in Konstantinopel etwa 50.000 spaniolische Juden, 5000 aus Polen und Galizien stammende leben. Das spaniolische ist ein Abkömmling des Castilianischen. Im Ganzen sind die Juden hier sehr arm; meistens betreiben sie ein Handwerk oder Kleinhandel. Auch die Frauen betätigen sich jetzt am Erwerbe; so sind z. B. 80 % aller Telefonistinnen Jüdinnen. Auch in den staatlichen Tabaksfabriken arbeiten viele. Die Frauen verstehen meistens kein Wort türkisch. Als ich den Großrabbiner meine Verwunderung darüber ausdrückte und die Notwendigkeit betonte, daß Männer wie Frauen die Landessprache beherrschen, weil sie sonst stets fremd im Lande bleiben würden, bemerkte er mir, daß in Konstantinopel die verschiedenen Nationalitäten, die Griechen, die Armenier und die Juden, getrennt und ohne Kontakt mit einander und mit der türkischen Bevölkerung leben, obwohl sie völlige Gleichberechtigung genießen.[55]

Israel holte wohl im Nachgang Erkundigungen über den Großrabbiner ein, denn er vermerkte später in seiner Niederschrift: „Wie man mir mitteilte, sei er ganz unorthodox und Freidenker, auch entfaltete er nicht genügend Energie, um die Interessen der Juden wirksam zu vertreten.“[56] Übte Israel hier auch eine leise Kritik gegenüber einem hohen Vertreter der Juden, dem es bisher nicht gelungen sei, die jüdische Bevölkerung dazu anzuhalten, die Sprachen des Landes zu sprechen, in dem sie lebten? Allerdings heißt es wiederum an anderer Stelle: „Die Juden in der Türkei haben den Ruf besonderer Begabung für fremde Sprachen.“[57]

Trotz der unmittelbaren persönlichen Begegnungen fällt Israels Darstellung der ansässigen Juden wenig positiv aus, denn an verschiedenen Stellen in den Tagebuchaufzeichnungen berichtet er despektierlich über seine orientalischen Glaubensgenossen.

Dies gilt auch in Bezug auf J. Roth Bey, mit dem Israel während seines Aufenthaltes in Konstantinopel sehr viel Zeit verbrachte, und den er bereits aus Berlin kannte, denn kurz zuvor trat dieser mit James Israel die Jungfernfahrt in dem von ihm konzipierten Lazarettzug an (Abb. 5).

Da heißt es in einem Eintrag vom 1. Juli 1915:

---

55 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 66.

56 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 66.

57 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 68.

> [...] machte dann im Pera Palace Hotel einen Besuch bei J. Roth Bey, der als Delegierter des Roten Halbmondes mit mir die Fahrt auf dem Lazaerttzug Viktoria Luise mitgemacht hatte. Er ist Beamter der Banque Ottomane, war früher in der Filiale derselben in Beirut beschäftigt, wo er die Bekanntschaft Hairis machte, dessen finanzieller Beirat er bis jetzt geblieben ist. Er ist augenblicklich von der Bank beurlaubt; angeblich, weil er im militärischen Diensten steht. Dieser besteht darin, daß er garnichts zu tun hat. [...] Er ist ein Mensch, der Alle kennt und von Allen gekannt ist, dessen Beziehungen bis in die höchsten Beamtenkreise reichen; er ist sehr gebildet, sehr klug und liebenswürdig, aber der Typus eines nicht-bodenständigen orientalischen Juden, dem jedes ideale Interesse für seine Heimat fehlt, der ebenso gern in einem anderen Lande leben und Konstantinopel ebenso gern unter russischer wie unter türkischer Herrschaft sehen würde. Er betrachtet alles vom Utilitätsstandpunkte; er versteht es, Geld zu verdienen, ohne selbst zu arbeiten. [...] Kurz, er ist ein nur im Orient anzutreffender Typus, dabei ein guter, sehr gefälliger Mensch, guterzogen, von feinen Formen.[58]

Wenn er den Juden im Orient auch den nötigen Patriotismus für ihr Land absprach, hob er deren guten Umgangsformen hervor und verwies zuweilen auch auf den Mangel an Patriotismus seiner eigenen Landsleute. So notierte er nach einem geselligen Abend mit Vertretern der deutschen Militärmission und deren Entourage:

> Es wäre dringend zu wünschen, dass die Deutschen in jedem Augenblicke daran dächten, dass jeder einzelne sich als Pionier des Deutschtums im Sinne der Anbahnung vertrauensvoller freundlicher Beziehungen zur Türkei zu betrachten habe, Beziehungen, welche für die Entwicklung unseres Handels und unserer Machtstellung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Die Mitwirkung jedes einzelnen in diesem Sinne ist um so dringender nötig, dass die Deutschen viel zu tun haben werden, um die Sympathien der Türken für die Franzosen zu überwinden.[59]

Da argumentiert weniger der jüdische Arzt als international gefeierter Experte für Urologie und Ehrenmitglied der Association des médecins israélites de L'empire Ottoman[60] als vielmehr der durch und durch deutsche Patriot, dessen Interesse darin lag, dass das Osmanische Reich sich zukünftig eher an den deutschen Tugenden als des französischen Laissez-faire orientieren möge. „Denn mit den Franzosen sind sie durch ihre Erziehung und Bildung verwachsen. Von allen fremden Einflüssen sind französische Sprache und Literatur am intensivsten in die Türkei eingedrungen. Die Deutschen werden wohl tüchtig geachtet, mit den Franzosen aber sympathisiert man im Herzen. Das Bureaukratische im Deutschen liegt den Türken garnicht."[61] Und dennoch anempfiehlt Israel der deutschen Botschaft in Konstantinopel, es der französischen, englischen und russischen gleichzutun, da

58 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 67 f.
59 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 68.
60 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 57.
61 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 69 f.

von ihnen aus „viele Einladungen ergehen und [sie] verkehren auf das liebenswürdigste in ihren Botschaftspalais mit den Türken der guten Stände. Die deutsche Botschaft verhält sich reserviert und öffnet ihr Haus nur offiziellen Persönlichkeiten.“[62] Hier wäre es geboten, so James Israel, einflussreiche Persönlichkeiten des Osmanischen Reiches in ungezwungener Atmosphäre für die eigenen nationalen Werte zu begeistern: deutscher Geist und deutsche Gründlichkeit, aber auch die nötige Portion deutschen Fleißes, die in Summe dem Osmanischen Reich wiederum zu Macht und Stärke verhelfen könne.

Nachdem die Operation am 24. Juni erfolgreich durchgeführt werden konnte, der OP-Tisch und die OP-Schwestern wurden vom Deutschen Krankenhaus in Konstantinopel zur Verfügung gestellt, war James Israel mit sich im Reinen, er hatte seinen Beitrag geleistet. Die Rekonvaleszenz des Sultans, die Israel bis Ende Juli begleitete, verlief gut und der Sultan befand sich auf dem besten Weg der Besserung. Guten Gewissens und mit reichlich Geschenken sowie dem Osmanié Orden I. Klasse, der höchsten Auszeichnung, „welche der Sultan zu vergeben hat“[63], verließ Israel am 30. Juli 1915 Konstantinopel. „Am 3. August morgens kam ich in Berlin an, zwar körperlich stark mitgenommen durch eine heftige Ischias und einen ruhrartigen Darmkatarrh, aber gehoben durch das Bewußtsein, außergewöhnliches erlebt und eine ungewöhnlich verantwortliche Aufgabe glücklich gelöst zu haben.“[64]

Literaturverzeichnis

Bloch, Peter: Erinnerungen an James Israel. In: James Israel 1848–1926. Hrsg. von Rolf Winau. Wiesbaden 1983.

Bloch, Peter: James Israel und Fritz Schultze-Seemann: James Israel 1848–1926. Hrsg. von Rolf Winau. Wiesbaden 1983.

Erickson, Edward J.: Defeat in Detail: The Ottoman Army in the Balkans, 1912–1913. Westport/CT 2003.

Gust, Wolfgang (Hrsg.): Der Völkermord an den Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amts. Springe 2005.

Hanisch, Marc: Max von Oppenheim und die Revolutionierung der islamischen Welt als anti-imperiale Befreiung von oben. In: Erster Weltkrieg und Dschihad. Die Deutschen und die Revolutionierung des Orients. Hrsg. von Marc Hanisch und Wilfried Loth. München 2014.

Herm, Gerhard: Der Balkan. Das Pulverfaß Europas. Düsseldorf 1993.

Hopkirk, Peter: Östlich von Konstantinopel. Kaiser Wilhelms Heiliger Krieg und die Macht im Orient. Wien/München 1996.

62 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 70.

63 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 124.

64 Israel, Meine Reise zum Sultan, S. 127.

Hosfeld, Rolf: Operation Nemesis. Die Türkei, Deutschland und der Völkermord an den Armeniern, 6. Oktober 2005. In: Qantara. https://de.qantara.de/inhalt/rolf-hosfeld-operation-nemesis-die-turkei-deutschland-und-der-volkermord-an-den-armeniern (01. 03. 2023).

Israel, James: Meine Reise zum Sultan. 10. Juni bis 3. August 1915. Tagebuchblätter des Chirurgen und Urologen. Herausgegeben mit einer biographischen Skizze von Rolf Winau. (Jüdische Memoiren, hrsg. von Hermann Simon, Band 7). Berlin 2006.

Lewy, Guenter: Der armenische Fall. Die Politisierung der Geschichte. Was geschah, wie es geschah und warum es geschah. Klagenfurt/Celovec 2009.

Lichtheim, Richard: Die Geschichte des deutschen Zionismus. Jerusalem 1954.

Morgenthau, Henry: Ambassador Morgenthau's Story. New York 1918.

Sackmann, Werner: James Israel: Meine Reise zum Sultan (1915). Bemerkungen zum Tagebuch einer ärztlichen Mission. In: Gesnerus. European Journal for the History of Medicine and Health 1–2 (1985). S. 121–148.

Schöllgen, Gregor: Deutsche Außenpolitik von 1815 bis 1945. München 2013.

Schwanitz, Wolfgang G.: Djihad „made in Germany". Der Streit um den Heiligen Krieg 1914–1915. In: Sozial.Geschichte Online. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts 2 (2003). S. 7–34.

Schwartz, Michael: Ethnische „Säuberungen" in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert. München 2013.

Joachim-Felix Leonhard

Deutschsprachige Emigranten in der Türkei in der Zeit von 1933 bis nach dem Zweiten Weltkrieg

Zuweilen finden in historisch-politischen Abläufen Dinge und Ereignisse in einer Koinzidenz zusammen, die chronologisch Gemeinsamkeiten aufweisen, aber inhaltliche Zusammenhänge eher Zufällen verdanken. So ähnlich war es wohl, als wegen der nationalsozialistischen Diktatur ab 1933 Menschen aus Deutschland in andere Staaten fliehen mussten, – nur weil sie Juden oder politisch Unangepasste, wie etwa Sozialdemokraten, waren. Nicht wenige gingen ab 1933 in die Türkei und damit in ein Land, das sich zur gleichen Zeit in einem beachtlichen Reformprozess in Wissenschaft und Bildung, Verwaltung und Gesundheitswesen, Architektur und Stadtplanung u.v.a.m. befand. Auf diese eher zufällige Koinzidenz bezieht sich dieser Beitrag.

Deutsche und Türken: Türken und Deutsche

Bevor wir uns den Schicksalen und dem Wirken deutsch-jüdischer Emigranten in der Türkei zuwenden, scheint es sinnvoll, einen kurzen Blick auf die Beziehungen zwischen Europa und dem „Orient“ und damit auch zwischen Deutschen und Türken in früheren Zeiten zu werfen[1]. Dabei lässt sich für das 16. und 17. Jahrhundert kriegerisches Ringen um Macht und Einfluss zwischen dem habsburgisch bestimmten Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und dem Osmanischen Reich feststellen, dem sich dann in Mitteleuropa in der Zeit der Aufklärung zunehmendes Interesse am „Orient“ in Wissenschaften und Kultur anschloss. So trat z. B. mit

Veränderte und ergänzte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser auf Einladung des Rektors der Istanbul University Prof. Mahmut Ak, im Rahmen der „Conference in Academic Relations between Turkey and Germany from Past zu Future“ an der Universität Istanbul am 17. Juni 2022 gehalten hat.

1 Einen nach wie vor vorzüglichen Gesamtüberblick über elf Jahrhunderte historisch-politischer, vor allem kultureller Beziehungen, aber auch militärischer Auseinandersetzungen zwischen Europa und dem „Orient“ bietet der reich illustrierte Katalog zur Ausstellung im Berliner Gropiusbau 28. Mai – 27. August 1989 „Europa und der Orient 800–1900“. Hrsg. von Gereon Sievernich u. Hendrik Budde. Gütersloh 1989 (Berliner Festspiele).

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-017

Friedrich Rückert (1788–1866)[2] ein hochbegabter Philologe und Professor an der Universität Erlangen, Dichter und Übersetzer in die deutsch-orientalisch-osmanischen Beziehungen ein. Er war zwar nie selbst im „Orient" gewesen, wurde aber über seine Kenntnis in 44 (!) Sprachen zum Begründer der Orientalistik zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Große Verdienste erwarb sich zur gleichen Zeit der an der Hohen Pforte im Konstantinopel agierende habsburgische Diplomat Freiherr Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856)[3], der mit seinen Übersetzungen osmanisch-orientalischer Texte zur deutlichen Verbesserung des Wissens über den „Orient" im „Okzident" beitrug – bis hin zu Goethes berühmtem Vers:

> Wer sich selbst und andere kennt,
> wird auch hier erkennen:
> Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen.

Ein Reim vor 200 Jahren: Er kann auch heute für den Dialog dienen.

Diese Entwicklung ging weiter, als sich Ende des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert im Umfeld europäischer Universitäten Einrichtungen zur Erforschung von Geschichte und Kultur des Orients herausbildeten.[4] All᾽ diese Initiativen und Organisationen trugen nicht wenig zur Annäherung zwischen dem Osmanischen Reich und einigen deutschen Staaten bei, bevor mit Gründung des Kaiserreiches 1871 dieses allgemeine Orientinteresse dann auch zu stärkeren politischen und wirtschaftlichen Verbindungen führte. Es entwickelte sich bis zum Ende des Ersten Weltkriegs eine Epoche aktiver gegenseitiger Beziehungen, was hier anhand weniger Beispiele kurz beleuchtet werden soll. Ein für die deutsch-türkischen Beziehungen wichtiges Ereignis war der Berliner Kongress im Jahre 1878, zu dem der deutsche Reichskanzler Fürst Otto von Bismarck eingeladen hatte. Ihm war es gelungen, die Kontrahenten diverser militärischer territorialpolitischer Auseinan-

---

2 Zu ihm und seiner Befassung mit türkischer Sprache und Kultur vgl. Kreutner, Rudolf: Rückert, Johann Michael Friedrich. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 22. Berlin 2005. S. 208–210; Bobzin, Hartmut: Friedrich Rückert (1788–1866) und die türkische Sprache und Literatur. In: Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern. Hrsg. von Klaus Kreiser. Bamberg 1987. S. 69–78.

3 Zu seiner Person und Wirken vgl. Welzig, Werner: Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 7. Berlin 1966. S. 593; von Wurzbach, Constantin: Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. In: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich. 7. Theil. Wien 1861. S. 267–289.

4 1795 erfolgte in Paris die Gründung einer *École spéciale des langues orientales*, 1845 in Halle die der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) und 1886 eines orientalischen Universitätsinstituts in Wien.

dersetzungen auf dem Balkan an einen Tisch zu bringen und Kompromisse zur Beseitigung der Balkankrise unter einzelnen Mächten auszuhandeln.[5]

Offensichtlich war dieser Kongress in Berlin der Beginn einer guten Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Osmanischen Reich, denn anders als Russland, England, Österreich-Ungarn und Frankreich mit ihren Machtansprüchen auf dem Balkan zeigte das Deutsche Reich dergleichen nicht. Wichtig für die Gestaltung guter Beziehungen zwischen dem Osmanischen und dem Deutschen Reich war das Kooperationsprojekt der sog. Bagdad-Bahn[6]. Die guten politischen Beziehungen zwischen dem Osmanischen und dem Deutschen Reich blieben auch vor und während des Ersten Weltkriegs erhalten[7]. Bald hatte dieser Weltkrieg für beide Staaten mit der jeweiligen Kapitulation ein Ende, die in den Verträgen von Versailles für das Deutsche Reich und in Sevres für das Osmanische Reich besiegelt wurden.

Danach nahmen Deutschland und die Türkei als Verliermächte eine vergleichsweise ähnliche Entwicklung: Das Osmanische Reich verlor außenpolitisch bis zum Ende des Ersten Weltkriegs an politischer und militärischer Macht und Bedeutung, wurde in der Regierungszeit des Sultans Mehmed V. Reşad (1909–1918) durch das auf türkischen Nationalismus und Säkularismus setzende mächtige „Komitee für Fortschritt und Zukunft“[8] auch innenpolitisch instabil und sollte rasch in die Endphase seiner Auflösung unter dem letzten Sultan Mehmed VI. Vahideddin

5 Vgl. dazu Görtemaker, Manfred: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien. Bonn 1989. S. 304 ff.

6 Hierfür wurde die Anatolische Eisenbahngesellschaft mit Investitionen der Deutschen Bank gegründet und das Projekt unter Beteiligung zahlreicher deutscher Unternehmen vorangetrieben von Otto von Kühlmann (1834–1915); zu ihm vgl. Berg, Ralf: Kühlmann, Otto Ritter von. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 13. Berlin 1982. S. 188–190; und von Georg von Siemens (1839–1901); zu ihm vgl. Müller, Martin: Siemens, Johann Georg von. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 24. Berlin 2010. S. 375–376 und von dem federführenden Ingenieur Heinrich August Meißner (1862–1940); zu ihm vgl. Pönicke, Herbert: Art. „Meißner“. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 16. Berlin 1990. S. 699–700. – Neben einiger Literatur vgl. vor allem den Dokumentarfilm *Die Bagdadbahn. Teil 1: Aufbruch ins Ungewisse*, *Teil 2: Auf gefährlichen Pfaden.* Deutsch-französisch-türkische Ko-Produktion, Erstausstrahlung in Arte im Jahre 2007.

7 Dies zeigt z. B. auch der Stummfilm *Der Kaiser bei unseren türkischen Verbündeten*, produziert als „Militärisch-amtlicher Film des Bild- und Filmamtes Teil 1“ aus dem Jahre 1917 mit Kaiser Wilhelm II., Sultan Mehmed V. und dem damaligen Kriegsminister Enver Pascha als Akteure beim Gang durch Istanbul, aber auch auf Kriegsschiffen.

8 Dieses stand unter Führung des bisherigen Kriegsministers Enver Pascha, der vor dem Krieg als Militärattaché an der Osmanischen Botschaft in Berlin tätig war und intensive Beziehungen zum Deutschen Reich vor und während des Ersten Weltkriegs unterhalten hatte; zu ihm vgl. Kornrumpf, Hans-Jürgen: Enver Pascha. In: Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Bd. 1. München 1974. S. 462–464.

(1918–1922) eintreten. 1923 war es dann so weit: Das Osmanische Reich war erloschen[9]. Während an seine Stelle ab 1923 nun eine Türkische Republik trat, endete das Deutsche Reich bereits am 1918 mit der Revolution und Ausrufung der Weimarer Republik. In der Türkei rief Mustafa Kemal Atatürk[10] am 29. Oktober 1923 die Türkische Republik aus, die in der Folgezeit von Reformen und Modernisierung geprägt war, die sich auf das Rechtssystem, die Zeitrechnung, die Schrift, Wahlrechte, die Gleichberechtigung von Mann und Frau und vor allem auf die Bildungs-, Wissenschafts- und Kulturpolitik bezogen.[11]

Modernisierung und Reformen in der Türkischen Republik: das Beispiel Hochschulwesen

Als Staatspräsident Atatürk am 10. November 1938 starb und sein Nachfolger Ismet Inönü[12] weitere Reformschritte in Angriff nahm, hatte die Türkei einen beachtlichen Modernisierungsprozess in Bildung und Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft hinter sich. Zuvor hatte es lediglich zwei Hochschulen gegeben, nämlich die alteingesessene und auf eine 1453 von Sultan Mehmed II. gegründete Medrese/Madrasa[13] für theologische Studien zurückgehende Darüfülun[14], die Sultan Abdülh-

9 Zu dieser Gesamtentwicklung vgl. Shaw, Stanford J.: Das Osmanische Reich und die moderne Türkei. Das Ende des Osmanischen Reichs und die Gründung der Türkischen Republik (1914–1971). In: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Der Islam II. Hrsg. von Gustave Edmund von Grunebaum. Frankfurt a. M. 1971. S. 24–159, hier S. 144 ff.

10 Zu Mustafa Kemal, der den Nachnamen Atatürk („Vater der Türken“) auf Beschluss des türkischen Parlaments 1934 erhielt, vgl. unter vielen Biografien Kreiser, Klaus: Atatürk. Eine Biographie. München 2014.

11 Das hatte schon einen Vorlauf im Programm des Komitees für Fortschritt und Zukunft, indem beispielsweise die Medresen als religiöse Ausbildungsstätten ersetzt werden sollten durch gemeinbildende Schulen. Auch sollten Staat und Religion generell getrennt werden; vgl. Shaw, Das Osmanische Reich, S. 142.

12 Mustafa İsmet Pascha, ab 1934 İsmet İnönü (1884–1973), war noch Offizier in der osmanischen Armee, nach der Gründung der Republik fast durchgängig Ministerpräsident unter Präsident Mustafa Kemal Atatürk, nach dessen Tod von 1938 bis 1950 dessen Nachfolger im Amt und übte auch später noch politische Ämter aus; zu ihm und seinen Ämtern vgl. Shaw, Das Osmanische Reich, S. 158 ff.

13 Mehmed II. gründete diese Religionsschule des Islam schon wenige Tage nach der Eroberung im Mai 1453. Daran erinnert die Inschrift „1453“ auf dem Torbogen beim Eingan in das Universitätsgelände (das historische Gebäude war zuvor Hauptquartier der Osmanischen Armee) beim Bayazit-Turm im Stadtteil Fatih.

14 Eigentlich „Haus der Wissenschaften“. 1848 und in den 1870er Jahren gab es im Osmanischen Reich zwei Versuche, ein solches Haus der Wissenschaften im Sinne einer Universität zu gründen,

amid II. in seiner Regierungszeit (1876–1909) zu einer Universität 1900 in Istanbul umgründete, sowie die 1773 unter Sultan Mustafa III. als Regent (1757–1774) ins Leben gerufene Ingenieurschule der osmanischen Marine, die heutige Technische Universität Istanbul.[15] Das konnte auf Dauer ebenso nicht ausreichend sein, wie Istanbul als die um diese Zeit noch osmanisch geprägte Hauptstadt und zumal mit seiner westlichen Randlage kaum in Atatürks Reformpolitik mit einem künftig zentralistischen Staatskonzept passte. So hatte Atatürk frühzeitig, nämlich 1923, die Hauptstadtfunktion nach Ankara in der Landesmitte verlegt und hierfür erhebliche Maßnahmen wie den Bau von Wohnungen, aber auch Schulen, Hochschulen und Forschungsstätten in Gang gesetzt. Für die gesamte Stadt wurde dabei ein stadtplanerisches Konzept des Stuttgarter Architekten und Stadtplaners Carl Christoph Lörcher[16] herangezogen, das 1929 von dem im türkischen Dienst stehenden Stadtplaner Hermann Jansen aus Berlin[17] überarbeitet wurde. Zudem ließ Atatürk 1925 eine Rechtsschule, 1933 ein „Hohes Institut für Landwirtschaft", 1935 eine Fakultät für Sprache, Geschichte und Geografie einrichten und 1936 die 1859 gegründete und der Ausbildung von Elitebeamten dienende Verwaltungsschule nach Ankara umsetzen und diese in „Schule für Politikwissenschaft" umbenennen. 1943 bzw. 1945 kamen noch eine Fakultät für Physik sowie für Medizin dazu, worauf dann 1946 die bisherigen Bereiche offiziell zur Universität Ankara verschmolzen wurden[18]. Nach dieser ersten Innovationsinitiative wurden Universitäten in Trabzon 1955, in Erzurum 1957 und 1959 eine Technische Universität in Ankara gegründet, bis in den

---

bis es 1900 unter Sultan Abdul Hamid II. zur Gründung der Darülfünun Sahane kam. Wurden diese zwei bereits bestehenden Hochschulen für Medizin (seit 1866) bzw. Rechtswissenschaft (seit 1880) eingegliedert, so wurden vier weitere Fakultäten (Naturwissenschaften, Mathematik, Literaturwissenschaften und Theologie) neu gegründet. Damit hatte diese Hochschule 1900 sieben Fakultäten; vgl. Yalcin, Gülsan: Entwicklungstendenzen im türkischen Hochschulwesen am Beispiel der Stiftungsuniversitäten. Kassel 2001 (Werkstattberichte 59). S. 18 ff.

15 Yalcin, Entwicklungstendenzen, S. 23.

16 Carl Christoph Lörcher (1884–1966) hatte als Stadtplaner in den 1920er Jahre einen Bebauungsplan für Ankara als neue Hauptstadt entwickelt, um als früher Nationalsozialist bald nach Deutschland zurückzukehren; vgl. Uluis, Levent: Einparteienregime und Städtebau. Die Entstehung der neuen Hauptstadt der kemalistischen Türkei (1923–1938). Unveröffentlichte Dissertation. Berlin 2015.

17 Herrmann Jansen (1869–1945) brachte im Gegensatz zu Lörcher umfangreiche Erfahrungen als Professor für Städtebau an der TU Charlottenburg und vor allem aus konkreten Projekten in Berlin und anderen deutschen Städten mit, als er die Ausschreibung für die Stadtplanung in Ankara 1929 gewann. Einmal in der Türkei angekommen, legte Jansen aber auch für andere Städte wie zum Beispiel Tarsus, Mersin, Adana, Izmir und Izmit Vorschläge und Pläne insbesondere für die jeweilige Innenstadtgestaltung vor; zu ihm vgl. Reuther, Hans: Jansen, Hermann. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 10. Berlin 1974. S. 340–341.

18 Vgl. Yalcin, Entwicklungstendenzen, S. 23 f.

1980er/1990er Jahren eine weitere Gründungswelle erfolgte und sich ab 2000 bis heute 101 staatliche und 32 private Universitäten in der Türkei entwickelten.[19]

Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung im Deutschen Reich: Emigranten gehen in die Türkei

Zu dieser Entwicklung zwischen 1933 und 1950 konnten deutsche Emigranten Beiträge leisten. Davon soll im Folgenden die Rede sein.

Weit ab von der Türkei entließen die Nationalsozialisten nach der Machtergreifung ab 1933 Beamte und so auch Professoren gemäß dem „Gesetz über die Wiederherstellung des Beamtentums“[20] aus dem Staatsdienst und vertrieben sie von ihren Lehrstühlen und Universitäten in eine immer mehr zunehmende Emigration. Vor allem Juden, aber auch politische Gegner wurden verfolgt, vertrieben, ihrer Existenzen beraubt und/oder im Massenmord des Holocaust vernichtet. Die, die fliehen konnten, gelangten in europäische Länder, nach Nord-, Mittel- und Südamerika, in die Sowjetunion, auf andere Kontinente[21] und eben auch in die Türkei, wo sie in besonderer Weise gastliche Aufnahme erhielten. Sie mussten ihre „Heimat“ verlassen, was ihnen die deutschen Behörden bei der Ausreise den Stempelaufdruck „heimatlos“ in den Reisepass drücken ließ: „heimatlos“, ein Wort, das in den türkischen Sprachgebrauch als „haymatloz“ Eingang fand. Wie viele deutsche – und nach der Besetzung Österreichs und der Tschechoslowakei in einem nach der NS-Machtergreifung ab 1938 zweiten Schub deutschsprachige „haymat-

19 Für eine Gesamtübersicht vgl. Yalcin, Entwicklungstendenzen, S. 23 f.

20 Das Gesetz wurde am 7. April 1933 mit dem Ziel erlassen, Beamte mit nicht-arischer Abstammung oder wegen politischer Gründe aus ihren beamtenrechtlich garantierten festen Dienstverhältnissen zu entfernen.

21 Zuerst in die europäischen Nachbarländer Frankreich, Schweiz, Belgien, Niederlande, Tschechoslowakei, Großbritannien, Dänemark und Schweden, dann aber, als einige dieser Länder vom nationalsozialistischen Deutschen Reich überfallen worden waren, zunehmend (auch schon vorher) in die USA, Kanada, Mexiko, Brasilien, Dominikanische Republik und auch nach Australien, Neuseeland, China und Japan. Dazu liegen relativ gute Kenntnisse und Forschungsergebnisse vor, die in enger Verbindung mit dem bei der Deutschen Nationalbibliothek angesiedelten Deutschen Exilarchiv zusammengetragen wurden. Nicht so ergebnisreich zeigt sich die Situation für die Sowjetunion, wohin vor allem Marxisten und Kommunisten geflohen waren und dort in verschiedenen Positionen wirkten, doch harren die archivalischen Quellen zu deren Präsenz in den 1930er und 1940er Jahren noch der vollständigen Aufarbeitung.

loz(e)“ Emigranten[22] als Wissenschaftler oder mit anderenberuflichen Qualifikationen[23] in dieser Zeit in die Türkei kamen, ist bis heute in genauen Zahlen nicht bekannt. Es dürften, da Staatspräsident Atatürk und Bildungsminister Yücel[24] generell großes Interesse an ausländischen Fachleuten zur Qualitätsentwicklung und -sicherung hatten, bis zu 1.000 deutsche Emigranten[25], einzeln oder auch mit ihren Familien, in die Türkei gekommen sein.[26] Sie wurden angesichts der traditionell guten deutsch-türkischen Beziehungen, womöglich aber auch wegen ihrer besonderen Stellung im muslimischen Umfeld, sehr gut aufgenommen, obwohl die Vertreter der Nationalstaatsbildung der jungen Türkischen Republik bei allem Säkularismus Minderheiten gegenüber kritisch auftraten bzw. von diesen eine Angleichung an die Majoritätsgesellschaft erwarteten bzw. forderten. Dass die Aufnahme in die Universität und ihr Umfeld jedoch sehr gastfreundlich war, berichteten nicht wenige der akademischen Flüchtlinge in ihren späteren Erinnerungen und Autobiografien. Es waren Persönlichkeiten, die gleich im Jahre 1933 oder bald darauf kamen, unterschiedlich lange blieben oder einige Jahre später

22 Vgl. Widmann, Horst: Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige Emigration in die Türkei nach 1933. Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang. Frankfurt a. M. 1973. Widmann war als DAAD-Lektor Ende der 1960er Jahre in der Türkei tätig und hat damals im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Stipendiums grundlegende Archivstudien und Befragungen in der Türkei durchgeführt. Vgl. auch die umfangreichen biografischen Studien, auch zu späteren US-Aufenthalten Einzelner, Reisman, Arnold von: Turkey’s Modernization. Refugees from Nazism and Atatürk’s Vision. Washington D. C. 2006, bes. S. 43 ff. bzw. die Listen S. 474–478.

Der Dokumentarfilm *Haymatlos* (90 Min, 2015) der Kölner Filmregisseurin Eren Önsöz vermittelt anhand von fünf Beispielen einen nachhaltigen Eindruck. In dem Film kommen auch Kinder aus fünf Emigrantenfamilien zu Wort, die seinerzeit mit ihren Eltern auf der Flucht vor dem Nationalsozialismus in die Türkei fliehen konnten und dort bleibende Eindrücke für ihr späteres Leben haben gewinnen können.

23 Darunter befanden sich beispielsweise auch Bibliothekare; vgl. dazu Müller, Hildegard: German Librarians in Exile in Turkey. In: Libraries & Culture 33 (1998). S. 295–305.

24 Hasan Ali Yücel (1897–1961) bewirkte als Bildungsminister von 1938 bis 1946 eine große Anzahl von Reformen und deutlichen Verbesserungen im ganzen Land.

25 Genaue Zahlen gibt es nicht, da noch einige Archivalien in türkischen, deutschen oder auch US-amerikanischen Universitätsarchiven zum Themenkomplex „Deutschsprachige Emigranten in die Türkei“ (und ihre Weiterreise in die USA und andere Länder) näher zu erschließen und zu erforschen sind.

26 Für die Philosophische Fakultät der Universität Istanbul liegt nun seit Kurzem eine erste Untersuchung vor, die sich aus Archivbeständen der Dekanatsverwaltung diese Fakultät speist; vgl. Kadioglu, Sevtap Ishakoglu u. Gaye Sahinbas Erginöz (Hrsg.): Emigration of Science. A Documented History of Refugee Scientists at Istanbul University Faculty of Letters. Istanbul 2020 (Istanbul University Publication 5254). Es handelt sich um die englische Ausgabe der türkischen Fassung: Belgelerle Istanbul Üniversitetesi Edebiyat Fakültesi‘nde Mülteci Bilim Adamlaried. S. 33 ff.

entweder z. B. in die USA gingen (30 %) oder auch in der Nachkriegszeit in der Türkei blieben[27]. Gleich, wie lange Einzelne verweilten, mit ihren Beiträgen zur Entwicklung der türkischen Universitäten und wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen der schönen Künste und Musik werden sie in der Türkei bis heute in hohen Ehren gehalten, wohingegen sie in Deutschland bis auf sehr wenige Ausnahmen nahezu vergessen sind.

Die Eingewöhnung in durchaus andersartige Lebensgewohnheiten war für die emigrierten Mitteleuropäer nicht einfach. Eine besondere Rolle spielte dabei das familiäre Umfeld und hier besonders die Eingewöhnung für Kinder. Positiv wirkten hier die schon seit dem 19. Jahrhundert bestehende Deutsche Schule in Istanbul und die Schule von Leyla Kedrut[28], einer deutschen Wissenschaftlerin, die zunächst eine Schulbetreuung von Kindern deutscher Emigranten wie Fritz Neumark und Wilhelm Röpke in Istanbul übernahm und diese Funktion nach dem Umzug ihrer Familie in die neue und aufstrebende Hauptstadt Ankara in gleicher Weise fortführte. An sie erinnerten sich frühere Schüler wie z. B. Edzard Reuter[29], Sohn von Ernst Reuter[30], mit großer Anerkennung. Bemerkenswert war aber auch, dass einige, aber nur wenige Eltern ihre Kinder auch in türkische Schulen schickten.[31] Wie Interviews damaliger Schüler ergaben, empfanden diese Kinder die für sie ungewohnte Situation später als aufregend, ihre Persönlichkeit bestimmend und als eine Bereicherung.[32] Nicht unwesentlich ist aber, wie später Interviews von Kindern und

27 Vgl. auch Kubaseck, Christopher u. Günter Seufert (Hrsg.): Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil. Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933–1945. Würzburg 2008 (Istanbuler Texte und Studien. Hrsg. vom Orient-Institut Istanbul 12).

28 Vgl. Widmann, Exil und Bildungshilfe; Hillebrecht, Sabine: Haymatloz. Exil in der Türkei 1933–1945. Berlin 2000. S. 96 f.

29 Edzard Reuter erzählte auf einem Symposium, das anlässlich der Ernennung Istanbuls als Kulturhauptstadt Europas am 27. November 2010 im Veranstaltungsort Aya İrini, der früheren byzantinischen der Hagia-Eirene-Kirche in Istanbul stattfand, authentisch (und humorig!) von seiner Kindheit und Jugend in der Türkei. Der Verfasser saß neben ihm und hatte davor über „Kultur als Faktor der Identitätsstiftung im urbanen Umfeld" referiert.

30 Ernst Reuter (1889–1953) hatte aus politischen Gründen vor den Nationalsozialisten fliehen müssen und kam nach Ankara, wo er an der dortigen Universität von 1935 bis 1946 eine Professur in Verwaltungswissenschaften versah und darüber hinaus der Türkischen Regierung mit seinen kommunalpolitischen Erfahrungen als Berater diente. 1946 kehrte er nach Deutschland zurück und wurde Bürgermeister von Berlin.

31 Vermutlich geschah dies aus finanziellen Gründen.

32 Zur Gesamtbetrachtung von Kindheits- und Jugendgeschichte während des Exils vgl. Hillebrecht, Sabine: Freiheit in Ankara. Deutschsprachige Emigrantenkinder im türkischen Exil. In: Kindheit und Jugend im Exil – Ein Generationenthema. In: Exilforschung: Ein Internationales Jahrbuch. 24. Hrsg. von Claus-Dieter Krohn u. a. München 2006. S. 198–214.

Schülern ergaben, dass diese Kinder diese für sie ungewohnte Umgebung gerade in Ankara, das damals wohl gegenüber der glänzenden Metropole Istanbul als überschaubar und (noch) provinziell erscheinen mochte, spontan in kindlicher Art aufnahmen und in späteren Rückblicken als auf- und anregend, ihre Persönlichkeit bestimmend und als eine Bereicherung empfanden. Interessant war auch, dass einzelne Emigranten wie Ernst Reuter als Verwaltungswissenschaftler, der Altphilologe Georg Rohde oder der Musikwissenschaftler Eduard Zuckmayer, der Bruder des berühmten Schriftstellers Carl, sich als Lehrer betätigten und sich dafür als Professoren der Universität keineswegs zu schade waren. Das Leben verlief in nicht einfachen, aber doch praktikablen Bahnen für die Familien der Emigranten und ihre Kinder, was sich im August 1944 wesentlich ändern sollte, als die Türkei zum Ende des Zweiten Weltkriegs ihre politischen Beziehungen zum nationalsozialistischen Deutschen Reich beendete und in das Lager der Alliierten überwechselte. Die deutschen und deutschsprachigen, aus Österreich und der Tschechoslowakei stammenden Emigranten wurden des Landes verwiesen oder, falls sie nicht ausreisen konnten oder wollten, in verschiedene Internierungslager in Anatolien überstellt.[33]

Deutsche Emigranten in der Türkei: Wirkung und Nachwirkung

Wenden wir uns nun bewusst interdisziplinär einzelnen Emigranten, ihren Schicksalen und ihrer Arbeit in und für die Türkei zu. Sie stehen beispielhaft für eine weitaus größere Zahl von Emigranten und Emigrantinnen, deren aller Biografien hier vorzustellen den Rahmen dieses Beitrags gesprengt hätte. Man darf annehmen, dass in Universitätsarchiven deutscher Universitäten, von denen die Emigranten nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten vertrieben wurden, und in den Archiven türkischer Universitäten, die seinerzeit die Immigranten aufnahmen und ihnen Forschung und Lehre in deren Exil weiterhin ermöglichten, noch eine größere Anzahl von Quellen zur Geschichte dieser deutschsprachigen Emigranten und ihrer Familien zu finden und noch zu erforschen sind.[34] In den

33 Die Internierungsorte Kirsehir, Corum und Yozgat in Zentralanatolien erforderten angesichts der seinerzeit geringen Infrastruktur eine erhebliche Umstellung gegenüber den bisherigen Lebensverhältnissen in Istanbul und Ankara.

34 Dies erfordert entsprechende Sprachkenntnisse in beiden Sprachen. Es wäre zu erwägen, ob nicht ein Projekt installiert werden könnte, das in Kooperation zwischen deutschen und den beiden, für die Exilforschung bedeutsamen türkischen Universitäten in Istanbul und Ankara, wegen der

letzten Jahren ist an der Universität Istanbul dafür ein erster Ansatz gemacht worden, der sich mit den deutschsprachigen Emigranten an der Universität Istanbul befasst und sich auf die Emigranten an der Philosophischen Fakultät konzentriert.[35] Darüber hinaus und auch zu Emigranten in anderen Fakultäten und Fach-und Anwendungsbereichen[36] wie beispielsweise in den Medizinischen und Naturwissenschaftlichen Fakultäten in Istanbul, aber auch in Ankara, müsste noch entsprechende Quellenforschung in den Archiven beider Universitäten betrieben werden.

Die Erfahrungen und Begegnungen deutscher und deutschsprachiger Emigranten in die Türkei aber einmal in einem Gesamtzusammenhang darzustellen und diesen als besonderen Abschnitt der je deutschen und je türkischen Zeitgeschichte, aber auch der Geschichte der türkisch-deutschen Beziehungen ins Auge zu fassen, wäre sicher ein lohnenswertes Ziel wissenschaftlicher Kooperation beider Seiten. Dafür will der vorliegende Beitrag durch die bewusst interdisziplinäre Auswahl der in die Türkei emigrierten jüdischen Wissenschaftler einen gedanklichen Anreiz bieten, doch wenden wir uns nun einer engen Auswahl einzelner Persönlichkeiten zu.

Quellenbestände für junge, in Deutschland lebende türkischstämmige Studenten/Doktoranden oder türkische Studenten/Doktoranden mit deutschen Sprachkenntnissen interessant sein könnte.

35 Sevtap Ishakoglu Kadioglu and Gaye Sahinbas Erginöz, beide Professorinnen an der Universität Istanbul, haben dafür intensive Quellenforschungen betrieben und ihre Ergebnisse mit der Beschreibung von 24 emigrierten deutschsprachigen Professoren als Mitgliedern der Philosophischen Fakultät der Universität Istanbul (auch mit fotografischen Reproduktionen türkischer Quellen aus dem Archiv der Philosophischen Fakultät bzw. der Universität) vorgelegt (vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science). Dabei handelt es sich um folgende Professoren beziehungsweise Dozenten: Robert Friedrich Moritz Anhegger (Germanist), Heinz Anstock (Germanist), Ernst von Aster (Philosoph), Erich Auerbach (Romanist), W.H. Clemens M. Emin Bosch (Althistoriker), Eva Buck (Romanistin), Rosemarie Burkhart Heyd (Romanistin), Herbert Dieckmann (Romanist u. Klassischer Philologe), Lieselotte Neisser Dieckmann (Germanistin), Ernst Engelberg (Historiker), Traugott Fuchs (Romanist), Walter Gottschalk (Orientalist u. Bibliothekar), Gerhard Kessler (Wirtschaftswissenschaftler), Walther Kranz (Klassischer Philologe u. Philosoph), Fritz Rudolf Kraus (Altorientalist), Kurt Laqueur (Dozent für deutsche Sprache), Hans Marchand (Romanist), Wilhelm Peters (Psychologe), Hans Reichenbach (Physiker), Alexander Rüstow (Soziologe u. Wirtschaftswissenschaftler), Leo Spitzer (Romanist), Karl Süssheim (Historiker u. Orientalist), Andreas Tietze (Turkologe) und Karl Weiner (Germanist).

Von den Mitgliedern der Philosophischen Fakultät werden in der folgenden interdisziplinären Zusammenstellung Leo Spitzer, Erich Auerbach und Ernst von Aster ausführlicher vorgestellt.

36 Dazu zählen als nichtjüdische Emigranten z. B. der Architekt Bruno Taut, die Architektin Margarete Schütte-Lihotzky, der Klassische Philologe Georg Rohde, der Nationalökonom Wilhelm Röpke, der Veterinärmediziner Valentin Horn, der Orientalist Helmut Ritter und nicht zuletzt der Verwaltungswissenschaftler und spätere erste Bürgermeister von Berlin Ernst Reuter, um ein paar wenige hier zu erwähnen.

Rudolf Nissen, Chirurg, und Alfred Kantorowicz, Zahnmediziner

Einer der ersten, die nach der nationalsozialistischen Machergreifung aus dem Deutschen Reich flohen und in die Türkei gingen, war der Mediziner und Chirurg Rudolf Nissen (1896–1981).[37] Nissen war Oberarzt beim berühmten Chirurgen Ferdinand Sauerbruch (1875–1951)[38] an der Charité in Berlin, wo er 1931 als Erster eine Entfernung eines ganzen Lungenflügels (Pneumonektomie) mit Erfolg durchführte. Rasch war Nissen bewusst, dass er wegen seiner jüdischen Herkunft in dem sich schnell radikalisierenden NS-Staat kaum eine Chance auf eine Professur an einer deutschen Universität haben würde. Anfang 1933 fragte die türkische Regierung bei Ferdinand Sauerbruch an, doch lehnte dieser einen Ruf nach Istanbul – auch angesichts latenter Sympathie mit den neuen NS-Machthabern[39] – ab und schlug stattdessen Nissen vor. Mit Erfolg, denn Nissen kam schon im Frühjahr nach Istanbul und erhielt dort einen auf drei Jahre befristeten Vertrag für einen Lehrstuhl für Chirurgie. Er hielt seine Vorlesungen in französischer Sprache und arbeitete, nebenamtlich als Abteilungsdirektor für Chirurgie am Cerrahpaşa-Krankenhaus[40], klinisch mit dem an der Universität Bonn als Juden und SPD-Mitglied entlassenen und nach Istanbul geflohenen Zahnmediziner Alfred Kantorowicz (1880–1962)[41] bei kieferchirurgischen Operationen zusammen. Dabei erhielten beide im akademischen Alltag Unterstützung durch ihren Kollegen Prof. Pertev Ata

37 Nissen hat seine Lebenserfahrungen autobiografisch mit ausführlichen Ausführungen zu seiner Istanbuler Zeit zusammengefasst; vgl. Nissen, Rudolf: Helle Blätter – dunkle Blätter. Erinnerungen eines Chirurgen. Stuttgart 1969 [ND Landsberg 2001]; darüber hinaus vgl. Koelbing, Huldrych M.: Nissen, Rudolf. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 19. Berlin 1999. S. 289.

38 Gerabek, Werner E.: „Sauerbruch, Ferdinand“. In: Neue Deutsche Biographie (NDB) 22 (2005). S. 459–460. https://www.deutsche-biographie.de/pnd118605798.html#ndbcontent (02. 03. 2023).

39 Nissen berichtete später, Sauerbruch sei kein Antisemit gewesen und habe jüdische Kollegen unterstützt. Letzteres war sicher der Fall, da er einigen Kollegen wie Nissen zur Flucht verhalf. Anders ist wohl seine Haltung zur nationalsozialistischen Reichsregierung und deren Zielen zu bewerten, zu denen er sich öffentlich und international bekannte. Auch soll er, wie der gleichfalls nach Istanbul geflohene Mediziner Philipp Schwartz vermerkt, vorgeschlagen haben, dass nach Istanbul geflohene Mediziner nach Ablauf ihrer dreijährigen Verträge durch Mediziner aus dem Deutschen Reich ersetzt werden sollten, weil die Emigranten gem. einer im Nachlass Sauerbruchs gefundenen Liste als „nichtarisch“ zu gelten hätten.

40 Heute Universitätsklinik der Istanbuler Universität, seinerzeit von Nissen geplant und 1943 eröffnet.

41 Doyum, Ali Vicdani: Alfred Kantorowicz unter besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in İstanbul. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Zahnheilkunde. Unveröffentlichte Dissertation. Würzburg 1985.

(1900–1977)[42], der Lehrbücher und Skripten von Nissen und Kantorowicz ins Türkische übersetzte.

Während Kantorowicz von 1934 bis 1948 eine Professur in Istanbul und in Ankara ausübte und in Istanbul zusätzlich zum Direktor der neuen Zahnmedizinischen Hochschule berufen wurde, blieb Nissen, der Bekanntere der beiden, nicht so lange. Ausgangspunkt für seine Entscheidung, die Türkei trotz attraktiver Bleibeangebote des Kultusministeriums zu verlassen und erst in die USA[43] und von dort in die Schweiz zu ziehen, war wohl ein im Ersten Weltkrieg erlittener Lungensteckschuss, an dem er zeitlebens litt. Ab 1952 forschte und lehrte er an der Universität Basel bis zu Emeritierung 1967 und war parallel dazu Chefarzt der Chirurgischen Abteilung der Universitätsklinik.

Dass die Expertise in theoretischer und klinischer Medizin für die neue Istanbuler Universität eine bedeutende Rolle gespielt haben mag, hing mit dem dringenden Bedarf an Verbesserungen im Gesundheitswesen der Türkei zusammen, die Staatspräsident Atatürk sicher den oberen Zielen der Staatsreform zuordnete. Dass die Regierung hier besonders emigrierende deutsche Mediziner ansprechen wollte, hing wohl auch damit zusammen, dass der Leibarzt Atatürks, Prof. Neset Ömer Irdelp (1882–1948)[44], als erster Rektor der neuen Istanbuler Universität selbst vom Fach war und die Qualitäten einzelner Professoren bestens einzuschätzen wusste. So nahm es kaum Wunder, dass sich unter den an der Universität Istanbul zwischen 1933 bis 1945, zuweilen über das Kriegsende hinaus tätigen 42 deutschen Emigranten immerhin 16 international renommierte, aus Deutschland geflohene Lehrstuhlinhaber und Klinikdirektoren befanden. Wie stets bei derartigen Initiativen im Hochschulbereich bedurfte es auch hier des Zusammenwirkens von ministerieller Planung und professioneller Expertise Einzelner.

Albert Malche, Pädagoge und Philipp Schwartz, Pathologe

Diese leisteten schon vor 1933 mit Albert Malche (1876–1956)[45] und Philipp Schwartz (1894–1977)[46] ein Schweizer Pädagoge und ein deutscher Mediziner. Malche war

42 Doyum, Alfred Kantorowicz.

43 Von 1939 bis 1941 wirkte Nissen am Massachusetts General Hospital in Boston, 1941–1952 am Jewish Hospital of Brooklyn sowie Maimonides Medical Center in New York City und ab 1948 als Professor am Long Island College of Medicine.

44 Er war auch Mitglied der Großen Nationalversammlung der Türkei zu dieser Zeit.

45 Dazu vgl. Üvey, *Doğan* u. Ayse Nur Gökçe: The Role of Prof. Dr. Albert Malche in 1933 University Reform in Turkey. In: Akten des 35. Internationalen Kongresses für Geschichte der Pharmazie.

bereits 1931 in die Türkei gekommen und hatte als Berater des türkischen Kultusministers Resit Galip[47] 1932 einen Reformplan vorgelegt, demzufolge in der (neuen) Istanbuler Universität verstärkt Dozenten aus europäischen Universitäten eingesetzt werden sollten. Malche hatte bald nach der nationalsozialistischen Machtergreifung am 30. Januar 1933 Philipp Schwartz, Professor für Pathologie an der damals noch jungen Universität Frankfurt, in der Schweiz kennengelernt, wohin dieser, wegen seiner jüdischen Herkunft von der Frankfurter Universität im Jahre 1933 entlassen, vor den NS-Machthabern geflohen war. Aus dieser ersten Begegnung heraus entwickelten beide ein strategisches Konzept für die im März 1933 von Schwartz gegründete „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland“[48], die deutsche Wissenschaftler bei der Emigration unterstützen sollte. Malche ging bald wieder nach Istanbul und nahm Schwartz mit, wo beide eng mit dem türkischen Kultusministerium und der Universität zusammenarbeiteten. Während sich Malche im Jahre 1934 wieder in seine Schweizer Heimat zurückzog, leitete Schwartz anschließend 20 Jahre lang nicht nur das Pathologische Institut der Universität Istanbul, sondern beteiligte sich maßgeblich am Neuaufbau der Hochschule, bevor er 1954 an das Warren State Hospital in Pennsylvania (USA) wechselte. In Istanbul blieb in Erinnerung, „dass Prof. Philipp Schwartz der führende Kopf für den Universitätenerfolg von Atatürk war“[49].

Luzern. 19.–22. September 2002. Hrsg. von Regula Willi-Hangartner u. Claudia Zerobin. Liebefeld 2002, S.

46 Vgl. dazu Kreft, Gerald: „…beauftragt, den wahren Geist der deutschen Nation in der Welt zu vertreten.“ Philipp Schwartz (1894–1977) und die Ärzteemigration in die Türkei nach 1933. In: Emigrantenschicksale. Der Einfluss der Emigranten auf Sozialpolitik und Wissenschaft in den Gastländern. Hrsg. von Albrecht Scholz u. Caris-Petra Heidel. Frankfurt a. M. 2004 (Medizin und Judentum 7). S. 99–113.

47 Resit Galip (1892 oder 1893–1934) wirkte als Arzt in Mersin, wurde Politiker, war ab 1932 bis zu seinem frühen Tod 1934 Minister in der Regierung Mustafa Kemal Atatürks und war dort u. a. zuständig für die Neuordnung der Universitäten und hier besonders für die Rekrutierung von am Ende 30 Professoren aus dem westlichen Europa, darunter vielen jüdischen Emigranten.

48 Vgl. Schwartz, Philipp: Notgemeinschaft. Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei. Hrsg. von Helge Peukert. Marburg 1995; Online-Ausg. Leipzig. Frankfurt a. M. 2013. Möglicherweise hatte sich Schwartz bei der Bezeichnung „Notgemeinschaft“ bewusst an die „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft“ in den 1920er Jahre anschließen wollen, die zum Neuaufbau der Universitäten und Wissenschaften nach dem Ersten Weltkrieg in der Weimarer Republik gegründet worden war: Nun sei nach der nationalsozialistischen Machtergreifung neuerlich eine Notgemeinschaft für deutsche Wissenschaftler im Ausland vonnöten, wenn Wissenschaftler aufgrund ihrer jüdischen Herkunft oder aus politischen Gründen zur Emigration ins Exil gezwungen wurden.

49 So Prof. Arslan Terzioglu bei einer Abendveranstaltung 2006 im deutschen Generalkonsulat in Istanbul, vgl. Möckelmann, Reiner (Hrsg.): Exil und Gesundheitswesen: Deutsche Mediziner in der

Ernst Eduard Hirsch, Jurist

Wenden wir uns nun dem aus Hessen stammenden Juristen und Rechtssoziologen Ernst Eduard Hirsch (1902–1985)[50] zu. An der Universität Gießen promoviert, an der Universität Frankfurt am Main habilitiert, war Hirsch ab 1931 für kurze Zeit Richter und lehrte als Privatdozent an der Frankfurter Universität. Schon nach zwei Jahren jedoch war er als Jude von den Nationalsozialisten aus dem Beamtenverhältnis entfernt worden und gelangte bereits im Oktober 1933 nach Istanbul, wo er an der Universität einen Lehrstuhl für Handelsrecht erhielt. Hier kümmerte er sich neben seinen Lehrstuhlaufgaben intensiv um die Neuordnung der auf osmanisches Recht inklusiver arabischer Schrift ausgerichteten Bibliothek zu einer modernen Gebrauchsbibliothek. Auch schrieb er nicht nur zahlreiche Lehrbücher, sondern wirkte beratend bei der Gesetzgebung des türkischen Staates mit, indem er Vorlagen und Entwürfe zum türkischen Handelsgesetzbuch, Aktiengesetz, Universitätsgesetz und zur Urheber- und Erfinderrechtsgesetzgebung erarbeitete.[51]

Hirsch wäre wohl nach über 20 Jahren in der Türkei geblieben und hatte 1943 auch die türkische Staatsbürgerschaft erworben, hätte ihn nicht Ernst Reuter, von 1935 bis 1945 als Professor an der Universität Ankara tätig und nach Kriegsende zum neuen Bürgermeister von Berlin berufen, überredet, an die 1948 – nach der politischen Trennung Berlins – frisch gegründete Freie Universität Berlin zu wechseln. Dort wirkte Hirsch nicht nur als akademischer Lehrer für Handelsrecht und Rechtssoziologie, sondern konnte jetzt an der Freien Universität Berlin neuerlich seine Erfahrungen aus dem Neuaufbau der Istanbuler Universität einbringen.[52] Obwohl er die deutsche Staatsbürgerschaft zurückerhielt, behielt er doch die türkische Staatsbürgerschaft.

Neben Medizinern, Juristen und Wirtschaftswissenschaftlern waren Vertreter naturwissenschaftlicher Disziplinen wie Chemie, Physik und Biologie von Seiten der türkischen Regierung in Europa durchaus gesucht und sehr willkommen, darunter

---

Türkei ab 1933. Diskussionsabend im Deutschen Generalkonsulat Istanbul am 8.06.2006, vgl. Homepage des Deutschen Generalkonsulats Istanbul. https://tuerkei.diplo.de/blob/1572728/4bef627fb1c2dedd3e69803571b2eaed/datei-exil-mediziner-data.pdf (02.03.2023).

50 Hirsch hat seine Autobiografie veröffentlicht: Hirsch, Ernst Eduard: Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks. Eine unzeitgemäße Autobiographie. München 1982. Neuauflage 1990; ferner: vgl. Möckelmann, Exil und Bildungsreform.

51 Möckelmann, Exil und Bildungsreform.

52 Er wurde 1953 Rektor der Freien Universität Berlin und folgte in diesem Amt dem Klassischen Philologen Georg Rohde nach, der 1935 von der Universität Marburg entlassen worden war, als er sich weigerte, sich von seiner jüdischen Frau scheiden zu lassen, und deshalb in die Türkei emigrierte. Die Wertschätzung für Hirsch erweist auch: Berliner Festschrift für Ernst E. Hirsch. Dargebracht von Mitgliedern der Juristischen Fakultät zum 65. Geburtstag. Berlin 1968.

die im Folgenden genannten jüdischen Wissenschaftler, die vor der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nach Istanbul fliehen konnten. So kam der Physiker Harry Dember (1882–1943)[53] 1933 nach Entlassung an der Technischen Hochschule Dresden an die Universität Istanbul und blieb dort bis zu seinem Weiterzug in die USA 1942; der Astrophysiker Erwin Finlay-Freundlich (1885–1964)[54] floh 1933 wegen des sogenannten „Arierparagraphen" im Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums von Potsdam nach Istanbul, blieb bis 1937, gründete dort das Astronomische Institut der Universität, ging dann als Lehrstuhlinhaber an die Universität Prag, von wo er bereits wenig später nach dem Einmarsch der Nationalsozialisten in die Tschechoslowakei 1939 neuerlich, nämlich diesmal nach Großbritannien, fliehen musste; ähnlich wie Finlay-Freundlich erging es dem Botaniker Alfred Heilbronn (1885–1961)[55], der von der Universität Münster kam, als zum Protestantismus konvertierter Jude dort nicht mehr bleiben konnte und deswegen 1939 nach Istanbul floh. Dort gründete er das pharmakologisch-botanische Institut und den Botanischen Garten[56], erhielt 1946 die türkische Staatsbürgerschaft und blieb bis zu seiner Emeritierung 1955 in Istanbul, bis er 1955 nach Münster zurückkehrte. Heilbronn wirkte eng zusammen mit dem Zoologen Curt Kosswig (1903–1982)[57], der 1937 von der Technischen Hochschule Braunschweig nach

53 In den USA gelangte Dember nach New Brunswick im US-Staat New Jersey, wo er an der Rutgers University als Lehrbeauftragter tätig war, jedoch schon ein Jahr später verstarb er.

54 Nach seiner Flucht aus Prag 1939 kam Freundlich nach Schottland und hier an die St. Andrews University, wo er einen Lehrstuhl erhielt und ein Observatorium aufbauen konnte; zu ihm vgl. den Nachruf von H. v. Klüber: Erwin Finlay-Freundlich. Astronomische Nachrichten. Band 288 (1965). S. 281–286.

55 Bereits im April 1933 hatten nationalsozialistische Studenten Heilbronn als jüdischen Wissenschaftler und Politiker (er war Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei DDP) in der Universität Münster attackiert, die ihn erst beurlaubte und ihn dann rasch entließ. Obendrein konfiszierte der NS-Staat nach Aberkennung der deutschen Staatsbürgerschaft auch noch sein gesamtes, bis dahin in Münster verbliebenes Vermögen. Zu ihm vgl. Namal, Arin, Peter Scholz u. Orhan Küçüker: Ein deutscher Emigrant als Namensgeber des botanischen Gartens der Universität Istanbul. Prof. Dr. Alfred Heilbronn (1885–1961) und seine Stellung in der Geschichte der türkischen Botanik. In: Botanische Gärten und botanische Forschungsreisen. Hrsg. von Ingrid Kästner u. Jürgen Kiefer. Düren 2011. S. 179–212.

56 Ihm zur Ehre trägt der Botanische Garten in Istanbul seinen Namen: Alfred Heilbronn Botanik Bahçesi.

57 Nach seiner Habilitation 1930 in Münster wurde Kosswig noch als Parteiloser auf die Professur für Zoologie nach Braunschweig berufen, wurde allerdings ein halbes Jahr später Mitglied der SS. Deren Mitgliedschaft kündigte er aber 1936 wieder auf, als ihm zusätzlich zu seinem eigentlichen zoologischen Lehrgebiet noch aus ideologisch-nationalsozialistischen Gründen das Fach Rassenkunde für die Lehrerbildung aufgetragen wurde, und emigrierte 1937 umgehend in die Türkei. Zu ihm vgl. Franck, Dierk: Curt Kosswig. Ein Forscherleben zwischen Bosporus und Elbe. München 2012.

Istanbul fliehen konnte und dort die Zoologie als akademische Disziplin nachhaltig einrichtete.

Fritz Arndt, Chemiker

Alle die beispielhaft Genannten, deren Liste sich noch erheblich erweitern ließe, trugen erheblich zu Etablierung wissenschaftlicher Infrastruktur und damit zur Qualität in Forschung und Lehre bei. Das galt besonders für den Chemiker Fritz Arndt (1885–1969)[58]. Dieser hatte sich als Privatdozent an der Universität Breslau erstmals 1915 auf den Weg nach Istanbul begeben und drei Jahre an der Darülfünun, der alten osmanischen Universität, gelehrt. 15 Jahre später sollte sich dieser Weg wiederholen, als die Nationalsozialisten Arndt als Juden in Breslau entließen und Arndt nun zum zweiten Male, nunmehr an die neue Universität Istanbul ging. Hier hatte er die Leitung des Chemischen Instituts inne, erwarb sich große Verdienste durch seine Übersetzungen der osmanisch-arabischen Zeichen in die international gebräuchlichen sprachlichen Bezeichnungen. 1955 kehrte er, der sowohl in Deutsch als auch in Türkisch veröffentlicht hatte, nach Aufenthalten an der alten bzw. dann neuen Universität Istanbul, nach Deutschland zurück.

Fritz Neumark, Finanzwissenschaftler

Dass die türkische Regierung unter Atatürk auch großes Interesse am Anwerben westlicher Wirtschaftswissenschaftler hatte, war evident, gehörte doch der Aufbau eines Finanz- und Steuersystems ebenso zu den Zielen einer aktiven Reformpolitik der jungen Türkei wie die volkswirtschaftlich-politische Beratung der Regierung. Als dann nahezu gleichzeitig zwei Wirtschaftswissenschaftler an ihren hessischen Universitäten vertrieben wurden und beide in die Türkei emigrierten, waren beide in Istanbul, wo ihnen die türkische Regierung einen Lehrstuhl anbot, hochwillkommen: den Finanzwissenschaftler Fritz Neumark (1900–1991)[59] hatte man 1933

58 Zu ihm vgl. tabellarischen Lebenslauf auf der Homepage der Universität Hamburg: https://www.chemie.uni-hamburg.de/institute/oc/publikationen/db/arndt.html (02.03.2023).

59 Zu ihm vgl. Andel, Norbert: Neumark, Fritz. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 19. Berlin 1999. S. 164–165; Peukert, Helge: Neumark, Fritz. In: Biographisches Handbuch der deutschsprachigen wirtschaftswissenschaftlichen Emigration nach 1933. Hrsg. von Harald Hagemann u. Claus-Dieter Krohn. Band 2: Leichter-Zweig. München 1999. S. 500–508.

an der Universität Frankfurt, den Nationalökonom Wilhelm Röpke (1899–1966)[60] im gleichen Jahr an der Philipps-Universität Marburg entlassen[61]: Röpke wegen seiner in Vorträgen und Zeitungsartikeln mutig geäußerten Kritik am Nationalsozialismus, Neumark wegen seiner jüdischen Herkunft. Röpke blieb bis 1937/1938, Neumark dagegen wesentlich länger bis 1952.

Neumark war zweifellos ein Gewinn für die Istanbuler Universität, weil er als Mitbetreiber einer Anpassung der Finanzwissenschaft an moderne und internationale, heute globale Rahmenbedingungen galt, was sich in einigen seiner Veröffentlichungen zu Steuerfragen bemerkbar machte, sodass sie für den Neuaufbau des türkischen Fiskus von großem Interesse waren. Darüber hinaus hat er, international beachtet, wesentliche Grundlagen in seiner Istanbuler Zeit entwickeln und einige Veröffentlichungen vorlegen können[62] für sein späteres Wirken an „seiner" Universität Frankfurt, an die er 1952 zurückkehrte und bald auch und gleich zwei Mal Rektor der Universität (1954/1955 und 1961/1962) wurde. Wie sein Leben am Bosporus nicht nur im akademischen Umfeld verlief und welche positiven Erfahrungen er dabei machen konnte, berichtete später Neumark 1980 in seinen Erinnerungen[63]. Das gute Verhältnis zueinander über 19 Jahre Forschungs- und Lehrtätigkeit war von gegenseitigem Vertrauen bestimmt, denn die Universität Istanbul verlieh Neumark später den Titel eines „doctor honoris causa".

Eduard Zuckmayer, Musikpädagoge und Musiker

Eduard Zuckmayer (1890–1972)[64] war vor allem Musikpädagoge und Musiker, weniger Musikwissenschaftler im engeren Sinne. Von den deutschen Emigranten in

60 Zu ihm vgl. Peukert, Helge: Röpke, Wilhelm. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 21. Berlin 2003. S. 734–735.

61 In Frankfurt hatte man darüber hinaus um diese Zeit auch den Mediziner, Nationalökonom und Soziologen Franz Oppenheimer wegen seiner jüdischen Abstammung entlassen, der ab 1934 zwei Jahre in Palästina lehrte und dann über weitere Stationen am Ende in die USA emigrierte; dazu vgl. Kaesler, Dirk: Oppenheimer, Franz. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 19. Berlin 1999. S. 572–573; Caspari, Volker u. Klaus Lichtblau: Franz Oppenheimer. Ökonom und Soziologe. Frankfurt a. M. 2014.

62 Wie Andel, Neumark, S. 164; Peukert, Neumark, S. 500–508; Peukert, Röpke, S. 734.

63 Unter dem Titel „Zuflucht am Bosporus: deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933–1953". Frankfurt a. M. 1980.

64 Vgl. Art. Zuckmayer, Eduard. In: Lexikon verfolgter Musiker und Musikerinnen der NS-Zeit (LexM). In: Universität Hamburg. Institut für Historische Musikwissenschaft, Arbeitsstelle Musik und Diktatur. https://www.lexm.uni-hamburg.de/object/lexm_lexmperson_00002780 (02.03.2023); Hillebrecht, Haymatloz, S. 96 f.

der Türkei hat kaum einer so lange Zeit in der Türkei verbracht wie Zuckmayer, dessen jüngerer Bruder Carl durch seine schriftstellerischen Werke Weltruhm erlangte, so nachhaltig mit vielfältigen kulturell-musikalischen Aktivitäten gewirkt und so das gegenseitige Verständnis für Musik als kulturelle Ausdrucksform zwischen Orient und Okzident gestärkt.

Die Nationalsozialisten hatten 1934 Zuckmayers reformpädagogische „Schule am Meer" auf der der Nordseeinsel Juist[65] geschlossen, weswegen er seine dortige Stelle verlor und 1935 zudem aus der Reichsmusikkammer (RMK) ausgeschlossen wurde, nur, weil seine Mutter, deren Eltern als Juden später zum Christentum konvertierten, noch als Jüdin geboren worden war. Dieser Ausschluss ließ bald an eine Emigration denken, wobei ihm der Zufall zu Hilfe kam: Zwischen 1935 und 1938 weilte nämlich der bekannte Komponist Paul Hindemith (1895–1963)[66], den Zuckmayer aus seiner Frankfurter Zeit beim Hochschen Konservatorium kannte, im Auftrag der deutschen Regierung und in Abstimmung mit der türkischen Regierung für jeweils einige Monate für die Gründung und den Aufbau eines Konservatoriums in Ankara. Anlass dafür war ein vom berühmten deutschen Dirigenten Wilhelm Furtwängler vermittelter Auftrag der türkischen Regierung an Hindemith, eine Analyse zum Stand sowie Empfehlungen zum künftigen Musikleben im Lande zu erarbeiten. Hindemith hatte demzufolge 1935/36 seine „Vorschläge für den Aufbau des türkischen Musiklebens" vorgelegt und diese mit mahnenden Worten vor einer etwaigen eurozentrischen Übernahme westlicher Musikformen verbunden. 1936 war es dann so weit: Zuckmayer reiste nach einem Gespräch mit Hindemith[67] über das genannte türkische Regierungsprojekt im Frühjahr 1936 nach Ankara, wo er eine Stelle am Seminar für Musiklehrer und am staatlichen Konservatorium erhielt. Das hatte bleibende Wirkung, da sich Zuckmayer entschloss, auf Dauer in der Türkei zu bleiben und als Vertreter Hindemiths vor Ort seine Fähigkeiten sehr zur

65 Diese Schule war 1925 als Reformpädagogische Schule mit Internat mit musischem Schwerpunkt gegründet worden und wurde von christlichen und jüdischen Schülerinnen und Schülern besucht, jedoch nach der Machtergreifung aus ideologischen und antisemitischen Gründen 1934 geschlossen. Vgl. Art. „Schule am Meer" in Wikipedia (28. 02. 2023): in dem Artikel wird fälschlicherweise Carl und nicht Eduard Zuckmayer als Lehrer erwähnt. Möglicherweise rührt diese Verwechslung daher, dass Carl Zuckmayer sich während seines Exils in den USA in einem Bericht für das Office of Strategic Services (OSS), der späteren Central Intelligence Agency (CIA), neben anderen Deutschen auch zur Person des Schulleiters Martin Luserke äußerte.

66 Zu ihm vgl. Gerstenberg, Walter: Hindemith, Paul. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 9. Berlin 1972. S. 176–178.

67 In Heppenheim an der Bergstraße, wohin Zuckmayer nach Schließung der „Schule am Meer" gezogen war und an der gleichfalls reformpädagogischen Odenwaldschule unterrichtete, bevor diese Schule ab 1933 unter nationalsozialistische Kontrolle geriet und Zuckmayer wie manch andere, vor allem jüdische Lehrer bald in die Flucht und Emigration trieben.

großen Zufriedenheit der türkischen Regierung einbrachte. In Anerkennung dessen bestellte ihn das Kultusministerium 1938 zum Direktor des Instituts für Musikpädagogik an der heutigen Gazi Universität in Ankara.[68]

Zuckmayer blieb bis zu seinem Lebensende 1972 in der Türkei. Das bedeutete für ihn 20 Jahre Ausbildung von türkischen Musiklehrern am Konservatorium, hieß aber auch, dass diese Lehrtätigkeit eine erhebliche Verstetigung und Festigung in das Musikleben der Türkei brachte. Sein Name ist als Entwickler der Musikpädagogik in der Türkei in bester Erinnerung: „Es gibt keinen Musiklehrer in der Türkei, der nicht von ‚Profesör Sukmajer' ausgebildet wurde, und es gibt keinen Musiklehrer im Lande, um den dieser sich nicht musikalisch und pädagogisch gekümmert hätte."[69] Dazu trug wesentlich bei, dass er sich wie kaum ein anderer Emigrant auch der türkischen Sprache, Kultur und Musik angenommen hatte.

Richard Edler von Mises, Mathematiker, und Hilda Geiringer von Mises, Mathematikerin

Richard Edler von Mises (1883–1953)[70] und Hilda Geiringer (1893–1973)[71] von Mises verbanden schon früh wissenschaftliche Interessen in der theoretischen und in der angewandten Mathematik. So hatte der zehn Jahre ältere von Mises schon ein vielseitiges Leben als Natur- und Ingenieurwissenschaftler hinter sich, hatte am Ersten Weltkrieg als Pilot teilgenommen und sich mit der Entwicklung neuer Flugzeuge beschäftigt und leitete seit 1920 in Berlin das Institut für Angewandte Mathematik an der Universität. Von Mises wurde 1933 von der ersten Arisierungswelle der Nationalsozialisten ungeachtet seiner jüdischen Herkunft zunächst verschont, seine habilitierte Assistentin Hilda Geiringer und spätere Frau jedoch wegen ihrer jüdischen Herkunft 1933 sofort von der Universität relegiert. Von Mises entschloss sich angesichts der politischen Entwicklung unter dem Nationalsozialismus, den Berliner Direktorenposten aufzugeben und in die Türkei zu gehen, wo er auf den Lehrstuhl für reine und angewandte Mathematik an der Universität Istanbul berufen wurde. Ein Jahr später sollte ihm Hilda Geiringer an den Bosporus folgen,

68 Vgl. LexM, Art. Zuckmayer.

69 Über Zuckmayer und seine Zeit in der Türkei hat Barbara Trottnow den Dokumentarfilm *Eduard Zuckmayer – Ein Musiker in der Türkei* gedreht, der 2015 vom Südwestrundfunk (SWR) ausgestrahlt wurde. Barbara Trottnow Medienproduktion. 2015.

70 Zu ihm vgl. Märker, Karl: Mises, Richard. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 17. Berlin 1994. S. 564–566.

71 Zu ihr vgl. Wolfsberger, Margit: Geiringer-Mises, Hilda. In: Wissenschaftlerinnen in und aus Österreich: Leben – Werk – Wirken: Hrsg. von Brigitta Keintzel u. Ilse Korotin. Wien 2002. S. 241–245.

wo beide im Auftrag der Regierung ein neues Institut für Mathematik erfolgreich aufbauten. Als aber von Mises und wohl auch Geiringer die politische Situation nach Atatürks Tod Ende 1938 unsicher erschien und als der Vertrag von Geiringer durch das türkische Unterrichtsministerium nicht verlängert wurde, entschloss sich erst von Mises und ein Jahr später auch Geiringer, in die USA auszuwandern, wo von Mises eine Professur in Harvard erhielt und Geiringer am Wheaton College in der Nähe der Harvard-University in Boston forschte und lehrte. Anfang der 1950er Jahre kehrten beide noch einmal nach Istanbul zurück, wo beide Vorträge bei einem Internationalen Kongresses zu angewandter Mathematik hielten.

Albert Eckstein, Pädiater

Albert Eckstein (1891–1950)[72] entstammte einer jüdischen Fabrikantenfamilie, war nach Studium, Promotion und Habilitation ab 1925 als Privatdozent und Oberarzt, später als Professor und Chefarzt an der Medizinischen Akademie Düsseldorf tätig.[73] Nach den „Nürnberger Gesetzen“ als Jude diskriminiert, wurde Eckstein 1935 unter „höchst beschämenden Umständen“ in Düsseldorf entlassen und ging mit seiner Familie nach Ankara an die neue Universität. Hier baute Eckstein Polikliniken zusammen mit seinem Assistenten Ihsan Dogramacı (1915–2010)[74] auf, der sich später im Gesundheits- und Medizinwesen der Türkei und auch international einen Namen machen sollte. Eckstein setzte Schwerpunkte in der pädiatrischen Präventivmedizin und Milchversorgung und trug damit zu einer erheblichen Minderung der damals mit 50 % sehr hohen kindlichen Mortalität bei. Bemerkenswert war auch, dass Eckstein rasch die türkische Sprache erlernt hatte und ihm dies half, ein pädiatrisches Lehrbuch gleich in türkischer Sprache zu verfassen. Damit errang nicht nur er durch sein medizinisches Wirken und Planen von Kinderkrankenhäusern großes Ansehen in der Türkei, sondern auch seine Frau Erna[75], als beide

72 Bürgel, Katrin u. Karoline Riener: Wissenschaftsemigration im Nationalsozialismus. Der Kinderarzt A. Eckstein und die Gesundheitsfürsorge in der Türkei. Düsseldorf 2005 (Quellen und Forschungen aus dem Universitätsarchiv Düsseldorf 2).

73 Dort war Eckstein Stellvertreter des Chefarztes der Medizinischen Akademie Arthur Schlossmann (1867–1932), der gleichfalls jüdischer Abstammung war, und wurde durch die Heirat mit dessen Tochter Erna auch sein Schwiegersohn.

74 Er war Mitte der 1960er Jahre Rektor der Universität Ankara, gründete wohl im Verständnis der Assistenzzeit bei Eckstein 1958 an der Ankaraner Universität ein Kinderkrankenhaus, in den 1980er Jahren eigene Stiftungen und in dieser Zeit auch die private Bilkent University in Ankara.

75 Dazu vgl. Eckstein-Schlossmann, Erna: „Eigentlich bin ich nirgendwo zu Hause“. Aufzeichnungen. Hrsg. von Lorenz Peter Johannsen. Berlin 2012 (Jüdische Memoiren 17).

viele Reisen quer durch das Land unternahmen[76] und sie mit ihren Fotos gleichsam ein authentisches Porträt von Städten und Dörfern, Landschaften und Gesellschaft des sich wandelnden Landes entwarf.[77]

Nach dem Krieg erhielt Eckstein gleich vier Angebote deutscher Universitäten, darunter auch die Medizinische Akademie in Düsseldorf, einen Lehrstuhl zu übernehmen, doch lehnte er jeweils ab. Im Jahre 1950 nahm er schließlich doch einen Ruf der Universität Hamburg an, erlag aber wenig später dort einem Herzinfarkt.

Hans Gustav Güterbock, Hethitologe

Hans Gustav Güterbock (1908–2000)[78] kam schon als Kind früh mit der Hethitologie durch die Forschungen und archäologischen Grabungen seines Vaters in Berührung und nahm nach dem Studium der Hethitologie und Assyriologie mit gerade einmal 23 Jahren bereits an einer Grabungsexpedition im hethitischen Ḫattuša, dem bekannten Bogazkoy in Zentralanatolien, teil. Noch im Jahre 1933 promoviert, erhoffte sich Güterbock eine wissenschaftliche Karriere als Kustos in vorderasiatischen Museen in Berlin, was sich jedoch bald wegen der jüdischen Herkunft seines Vaters als vergeblich erweisen sollte. Stattdessen ging er 1935 nach Ankara, wo er auf eine Professur für Hethitologie berufen worden war.

Güterbock konnte als Hethitologe sofort eine Aufgabe übernehmen, die eng mit seinem türkischen Gastland verbunden war. Güterbock forschte und veröffentlichte aber nicht nur zur Hethitologie, sondern beteiligte sich mit Fachwissen und museologischen Kenntnissen an der Gründung und Entwicklung des neuen Museums für anatolische Zivilisationen in der Hauptstadt. Er verließ die Türkei nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs mit einer einjährigen Zwischenstation als Professor an

76 Dabei sorgte sich Albert Eckstein auch im fernen Anatolien um Verbesserungen in der Kinderheilkunde. Das geht aus dem Reisetagebuch hervor, das Eckstein über seine anatolische Reise in dreizehn Provinzen 1937 fertigte und in dem er sowohl Krankheitsformen und Lösungsmöglichkeiten als auch Landschaften, Städte und Gemeinden beschrieb. Zu dem handschriftlichen Bericht im Nachlass des Universitätsarchivs Düsseldorf vgl. die Edition von Bürgel u. Riener, Wissenschaftsemigration, S. 35–79.

77 Die Fotografien Erna Ecksteins waren Gegenstand der Fotoausstellung „Erna Eckstein. Fotografische Erinnerungen“ im Deutschen Archäologischen Institut Istanbul 2020. Vgl. Homepage des deutsches Archäologisches Institut Istanbul https://www.dainst.blog/daistanbul_blog/2020/12/06/erna-eckstein-photographic-memories (02. 03. 2023).

78 Zu ihm vgl. Güterbock, Hans Gustav. In: International Biographical Dictionary of Central European Émigrés 1933–1945. Hrsg. von Werner Röder u. Herbert A. Strauss. Band 2, 1. München 1983. S. 433–434.

der Universität Uppsala, gelangte danach an die University of Chicago und wirkte von da als Professor am Institute for Oriental Studies bis zu seinem Tode.

Leo Spitzer, Romanist und Literaturwissenschaftler

Der Romanist und Literaturwissenschaftler Leo Spitzer (1887–1960)[79] entstammte einer jüdischen Familie in Wien, hatte als Soldat am Ersten Weltkrieg teilgenommen und dabei nebenbei Redensarten italienischer Soldaten wissenschaftlich-stilistisch erforscht. Später brachte er es zu Professuren an der Universität Bonn ab 1920 und ab 1925 an der Philipps-Universität Marburg. 1930 wurde Spitzer an die Universität zu Köln berufen, wo er unter anderem die Gründung des Portugiesisch-Brasilianischen Instituts 1932 initiierte und dieses dann auch leitete.

Diese erfolgreiche wissenschaftlich-akademische Tätigkeit war freilich nicht von langer Dauer. Spitzer wurde nämlich bereits 1933 von den Nationalsozialisten wegen seiner Zugehörigkeit zum Judentum aus der Kölner Universität entlassen, was ihn umgehend nach Istanbul ins Exil gehen ließ. Dort begründete er als Lehrstuhlinhaber alsbald das neue akademische Fach „Europäische Philologien" und leitete zugleich die neu gegründete Fremdsprachenschule in Istanbul. Bemerkenswerterweise folgten ihm nach Istanbul einige akademische Schüler mit gleichfalls jüdischer Herkunft wie zum Beispiel Hans Marchand (1907–1978)[80] und, wenig später, auch Erich Auerbach nach. Der zehn Sprachen beherrschende Spitzer blieb drei Jahre in Istanbul und zog, wie nicht wenige, zunächst in die Türkei emigrierte Exilanten aus Deutschland, bald weiter in die USA und wurde dort Lehrstuhlinhaber an der Johns-Hopkins-University in Baltimore. Sein wissenschaftliches Werk bezog sich auf grundlegende Forschungen zur Stilistik und Linguistik und wurde in Istanbul durch seine Schüler und besonders durch Erich Auerbach weiter gepflegt.

Erich Auerbach, Romanist, Literatur- und Kulturwissenschaftler

In der Geschichte der philosophischen Fakultät der Universität Istanbul und damit auch in den Aufbaujahren des türkischen Hochschulwesens nimmt der Romanist,

79 Zu seiner Biografie und seinem Aufenthalt in Istanbul vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 297 ff.

80 Marchand war u. a. Hochschullehrer in Istanbul, später an der Yale-University in New Haven und an der Universität Tübingen. Zu seiner Biografie und seinem Aufenthalt in Istanbul vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 231 ff.

Literatur- und Kulturwissenschaftler Erich Auerbach (1892–1967)[81] eine besondere Rolle ein. Dies hängt einerseits mit seinem breiten akademischen Spektrum zusammen, das er über Studien der Rechtswissenschaft, den praktischen Dienst als wissenschaftlicher Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin[82] und danach als Professor für Romanische Philologie an der Philipps-Universität Marburg erworben hatte. Letztere hatte ihn 1930 als Nachfolger des nach Köln gewechselten Leo Spitzer ausgewählt, als dieser auf einen Lehrstuhl an der Universität Köln gewechselt war.

Wenige Zeit später aber schon sollte er Spitzer erneut nachfolgen, als dieser auf der Flucht vor den Nationalsozialisten nach Istanbul emigriert war, um dort einen Lehrstuhl für Romanische Philologie aufzubauen. Fünf Jahre sollten Auerbach noch für die Wahrnehmung seiner Lehrtätigkeit an der Marburger Universität bleiben, bis ihn die Universität gemäß der sog. Nürnberger Reichsbürgergesetzgebung, deren Ziel nichts anderes als die komplette Verfolgung und Vernichtung von Juden war, von der Philipps-Universität Marburg relegierte und er sich 1936 mit seiner Familie an den Bosporus begab. Da Spitzer, wie schon erwähnt, 1936 in die USA zog, trat Auerbach auch in Istanbul neuerlich die Nachfolge von Spitzer an und übernahm von diesem den Lehrstuhl für Europäische Philologie und die Leitung der Fremdsprachenschule.

Hilfreich erwies sich hierbei die Unterstützung der „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland“[83], die um diese Zeit noch Emigrationsbemühungen insbesondere von jüdischen Wissenschaftlern unterstützen konnte, was aber bald durch die nationalsozialistische Gesetzgebung ein Ende fand. Noch in Istanbul wurden Auerbach und seine Familie wie auch die anderen Professoren und ihre Familien durch Beamte des deutschen Generalkonsulats überwacht, die dann jeweils nach Berlin berichteten.[84] Allem Anschein nach hoffte Auerbach, irgendwann

81 Zu seiner Biografie und seinem Aufenthalt in Istanbul vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 77 ff.

82 Vgl. Habermann, Alexandra [u. a.]: Lexikon deutscher wissenschaftlicher Bibliothekare 1925–1980. Frankfurt a. M. 1985. S. 8.

83 Vgl. Schwartz, Notgemeinschaft.

84 Von besonderer Bedeutung war neben den Routineberichten ein Gesamtbericht, den Herbert Scurla, seit 1934 Regierungsrat im NS-Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 1939 nach einem Besuch in türkischen Universitäten über die dorthin emigrierten deutschen und meist jüdischen Professoren fertigte. Ziel dieses nach seinem Verfasser benannten „Scurla-Berichtes“ war es wohl, die Professoren und ihre Familien vor türkischen Verwaltungsstellen zu diffamieren, um sie von ihren Lehrstühlen nun auch dort vertreiben und an ihrer Stelle linientreue Nationalsozialisten an die Universitäten entsenden zu können; zum Scurla-Bericht vgl. Şen, Faruk u. Dirk Halm (Hrsg.): Exil unter Halbmond und Stern. Herbert Scurlas Bericht über die Tätigkeit deutscher Hochschullehrer in der Türkei während der Zeit des Nationalsozialismus. Essen

nach Deutschland zurückkehren und dort auf einen Lehrstuhl berufen werden zu können, doch ließ die schließlich vom Deutschen Reich verfügte Aberkennung seiner deutschen Staatsbürgerschaft alle Hoffnung auf eine Rückkehr schwinden.

Umso mehr widmete sich Auerbach der Arbeit innerhalb der philosophischen Fakultät der Universität Istanbul, was von Seiten der türkischen Regierung hochgeschätzt wurde und bis heute, wie eine umfangreiche Untersuchung der Universität zur Geschichte der deutschen Emigranten in der philosophischen Fakultät deutlich macht, unvergessen ist. Die Liberalität, die ihm an der neu gegründeten Universität am Bosporus entgegengebracht wurde, hat ihm Zeit und Raum gelassen, sein berühmtes Hauptwerk *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*[85] zu schreiben und damit etwas Nachhaltiges mit Blick auf seine akademische Präsenz in Istanbul vorzulegen, wie dies beispielsweise auch weitere deutsche Emigranten wie etwa die beiden Wirtschaftswissenschaftler Fritz Neumark und Wilhelm Röpke in Istanbul taten.

Die Sehnsucht nach einer Rückkehr nach Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg und damit auch eine Berufung an eine deutsche Universität ließen sich für Auerbach nicht erfüllen. Zwar gab es an der Philipps-Universität Marburg Bemühungen, Auerbach nach dem Zweiten Weltkrieg zurückzuberufen, doch scheint dies sehr langwierig verlaufen zu sein.[86] So entschied er sich anders, wanderte 1947 in die USA aus und nahm dort Professuren an der Pennsylvania State University, am Institute for Advanced Study in Princeton und an der Yale-University New Haven wahr. An der Universität Istanbul ist sein Name und sein von 1936 bis 1947 in verschiedene Geisteswissenschaften hineinwirkendes interdisziplinäres Forschen und

2007. – Dem Scurlaschen Unterfangen scheint allerdings, wie am Beispiel der Philosophischen Fakultät der Universität Istanbul zu sehen ist, kein Erfolg beschieden gewesen zu sein, denn ein großer Teil der Hochschullehrer setzte seine Tätigkeit fort, während andere Professoren nach Atatürks Tod 1938 eine unsichere politische Situation auf den jungen türkischen Staat auf sich zukommen sahen und deshalb oder auch aus Gründen interessanter internationaler Angebote, zumeist in die USA und dort an namhafte Universitäten wechselten; zum Verbleib bzw. zu Wechseln vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science.

85 Erschienen Bern, 1946. Einige Arbeiten Auerbachs wurden auf Türkisch publiziert; vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 80 ff.

86 Er hoffte wohl sehr, in der Nachkriegszeit bald wieder nach Deutschland zurückkehren zu können, und lehnte deshalb auch das Angebot, die türkische Staatsbürgerschaft zu erhalten, mit der Begründung ab, dass er dann sein Recht zu Rückkehr nach Deutschland verwirken würde. Auch unternahm er 1947 eine Reise nach Marburg, wo er im Sommer eine Vorlesung hielt; vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 79.

Lehren ungeachtet des dann folgenden Wechsels in die USA nach wie vor in tiefer Erinnerung.[87]

Ernst von Aster, Philosoph

Ähnlich wie einige andere und schon erwähnte deutsche Wissenschaftler, die wegen ihrer jüdischen Herkunft vor dem Nationalsozialismus fliehen mussten und dabei in die Türkei emigrieren konnten, war auch der Philosoph Ernst von Aster (1880–1948)[88] von einer hessischen Universität relegiert worden. Von Aster hatte in Berlin und München Philosophie studiert und war 1920 auf den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Gießen berufen worden. Diesen konnte er 13 Jahre mit großer Wirkung ausfüllen, wozu auch sein 1932 erstmalig veröffentlichtes Hauptwerk *Geschichte der Philosophie* gehörte, das über Jahrzehnte, zuletzt in 18. Auflage 1998, immer wieder neu aufgelegt wurde und sich als Standardwerk der Philosophiegeschichte erweisen sollte.

Hatte von Aster schon zur Zeit der Weimarer Republik als Mitglied der SPD und Pazifist in Rede und Schrift auf sich aufmerksam gemacht, so sollte diese politische Grundhaltung ihn bald den Lehrstuhl an der Universität Gießen kosten, als ihn die Nationalsozialisten 1933 dort aus politischen Gründen entließen. Von Aster emigrierte zunächst nach Schweden, wo er seine Forschungen fortsetzen konnte, bis er 1936 in die Türkei ging und dort Lehraufträge bzw. Professuren an der Universität Istanbul und der neugegründeten Universität Ankara übernahm. Seine Vorlesungen und nicht zuletzt auch seine Veröffentlichungen riefen in der Türkei ein positives Echo hervor, was auch aus der Dokumentation der Universität Istanbul zu deutschen Emigranten in der Philosophischen Fakultät der Universität deutlich hervorgeht.[89] Von Aster blieb bis 1948 in Istanbul und kehrte dann mit seiner Frau, der Dichterin Hildur Dixelius, nach Schweden zurück, wo er im gleichen Jahre verstarb.[90]

---

87 Zwei seiner Istanbuler Schülerinnen erlangten später Ehrung und akademische Bedeutung: Sara Sayin, Germanistin und Turkologin wurde 2000 vom Goethe-Institut mit der Goethe Medaille ausgezeichnet und Süheyla Bayrav, gleichfalls Germanistin und wie Sayin Professorin an der Philosophischen Fakultät Istanbul, hat schon zu Auerbachs Istanbuler Zeit einige von dessen Texten ins Türkische übersetzt; Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 79.

88 Zu ihm vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 55 ff.; Hanslmeier, Josef: Aster, Ernst von. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 1. Berlin 1953. S. 421–422.

89 Zu einigen Übersetzungen von Veröffentlichungen Ernst von Asters ins Türkische vgl. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 70 ff.

90 Anlässlich seines Todes im fernen Stockholm brachte die Zeitung *Cumhuriyet* eine Würdigung auf S. 1 und 4; s. a. Ishakoglu Kadioglu/Erginöz, Emigration of Science, S. 74.

Zusammenfassung

Deutsch-jüdische Emigranten in der Türkei zwischen 1933 und 1950 und deren Wirken in der Türkischen Republik in dieser Zeit einzuordnen, sollte das Ziel haben, auf ein Thema hinzuweisen, das noch weiterer bzw. tieferer Forschung bedarf. Gleichwohl sollten die Biografien der vorgestellten Wissenschaftler und die Zeitabschnitte, die sie in der Türkei verbrachten, exemplarisch dokumentieren, wie hoch die Akzeptanz der Emigranten in der Türkei war und wie auch die Emigranten selbst in späteren Erinnerungen diese Zeit als eine von Offenheit und Gastlichkeit geprägte empfanden. Die bewusst mehreren Fachbereichen entstammenden, von der Medizin über die Rechtswissenschaft bis zur Musikpädagogik reichenden und jederzeit zu ergänzenden Beispiele können dabei zweierlei zeigen: erstens, wie hoch die Türkei in der Zeit von Mustafa Kemal Atatürk die Kompetenz deutscher Wissenschaftler und Experten für die Reformen im Hochschul-, Gesundheits-, Bildungs- und Kulturwesen der Türkischen Republik einschätzte und diese im Lande einzusetzen suchte; zweitens, wie offen sie dann auch Menschen aufnahm, die, um ihr Leben vor dem nationalsozialistischen Terror zu retten, ihre Heimat aufgeben mussten. Sie wurden „heimatlos“ und erhielten von den deutschen Behörden gleichsam „zum Abschied“ den Stempelabdruck „heimatlos“ in ihren Pass. Dass aus dieser deutschen NS-Stigmatisierung das Lehnwort „haymatloz“ Eingang in die türkische Sprache fand, hat weniger mit der rechtlichen Statusbezeichnung als vielmehr mit der Anerkennung zu tun, die in der Türkei diesen sogenannten „haymatloz(en)“ Emigranten entgegengebracht wurde, nämlich Verständnis, Anerkennung und Freundschaft.

Daran erinnert eine Gedenktafel hinter dem Eingangstor zum Rektoratsgebäude der Universität Istanbul mit den Worten von Bundespräsident Richard von Weizsäcker vom 29. Mai 1986. Sie lautet: „Dem türkischen Volk in Dankbarkeit, das von 1933 bis 1945 unter der Führung von Staatspräsidenten Atatürk an seinen akademischen Institutionen deutschen Hochschullehrern Zuflucht gewährte. Im Namen des deutschen Volkes, Richard von Weizsäcker, Staatspräsident der Bundesrepublik Deutschland, 29. Mai 1986.“

Das ist über 38 Jahre her, gilt auch heute und ist nicht überholt, doch wäre es interessant, wenn sich hier eine gemeinsame türkisch-deutsche Zusammenarbeit zur Erforschung dieses Teils der Geschichte der beiden Länder ergeben könnte. Der vorliegende Beitrag möchte dafür einen Anreiz bieten.

Literaturverzeichis

Andel, Norbert: Neumark, Fritz. In: Neue Deutsche Biographie. Band 19. Berlin 1999. S. 164–165.
Berg, Ralf: Kühlmann, Otto Ritter von. In: Neue Deutsche Biographie. Band 13. Berlin 1982. S. 188–190.
Berliner Festschrift für Ernst E. Hirsch. Dargebracht von Mitgliedern der Juristischen Fakultät zum 65. Geburtstag. Berlin 1968.
Bobzin, Hartmut: Friedrich Rückert (1788–1866) und die türkische Sprache und Literatur. In: Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern. Hrsg. von Klaus Kreiser. Bamberg 1987. S. 69–78.
Bürgel, Katrin u. Karoline Riener: Wissenschaftsemigration im Nationalsozialismus. Der Kinderarzt A. Eckstein und die Gesundheitsfürsorge in der Türkei. Düsseldorf 2005.
Caspari, Volker u. Klaus Lichtblau: Franz Oppenheimer. Ökonom und Soziologe. Frankfurt a. M. 2014.
Doyum, Ali Vicdani: Alfred Kantorowicz unter besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in İstanbul. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Zahnheilkunde. Unveröffentlichte Dissertation. Würzburg 1985.
Eckstein-Schlossmann, Erna: „Eigentlich bin ich nirgendwo zu Hause“. Aufzeichnungen. Hrsg. von Lorenz Peter Johannsen. Berlin 2012.
Kadioglu, Sevtap Ishakoglu u. Gaye Sahinbas Erginöz (Hrsg.): Emigration of Science. A Documented History of Refugee Scientists at Istanbul University Faculty of Letters. Translated by Nihal Uzan. Istanbul 2020.
Franck, Dierk: Curt Kosswig. Ein Forscherleben zwischen Bosporus und Elbe. München 2012.
Gerabek, Werner E.: „Sauerbruch, Ferdinand“. In: Neue Deutsche Biographie 22 (2005). S. 459–460. https://www.deutsche-biographie.de/pnd118605798.html#ndbcontent (02. 03. 2023).
Görtemaker, Manfred: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien. Bonn 1989.
Güterbock, Hans Gustav. In: International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945. Hrsg. von Werner Röder u. Herbert A. Strauss. Band 2, 1. München 1983. S. 433–434.
Habermann, Alexandra [u. a.]: Lexikon deutscher wissenschaftlicher Bibliothekare 1925–1980. Frankfurt a. M. 1985.
Hanslmeier, Josef: Aster, Ernst von. In: Neue Deutsche Biographie. Band 1. Berlin 1953. S. 421–422.
Hillebrecht, Sabine: Haymatloz. Exil in der Türkei 1933–1945. Berlin 2000.
Hillebrecht, Sabine: Freiheit in Ankara. Deutschsprachige Emigrantenkinder im türkischen Exil. In: Kindheit und Jugend im Exil – Ein Generationenthema. (Exilforschung: Ein Internationales Jahrbuch 24). Hrsg. von Claus-Dieter Krohn u. a. München 2006. S. 198–214.
Hirsch, Ernst Eduard: Aus des Kaisers Zeiten durch die Weimarer Republik in das Land Atatürks. Eine unzeitgemäße Autobiographie. München 1982.
Kaesler, Dirk: Oppenheimer, Franz. In: Neue Deutsche Biographie. Band 19. Berlin 1999. S. 572–573.
Koelbing, Huldrych M.: Nissen, Rudolf. In: Neue Deutsche Biographie. Band 19. Berlin 1999. S. 289.
Kornrumpf, Hans-Jürgen: Enver Pascha. In: Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Bd. 1. München 1974. S. 462–464.
Kreft, Gerald: „...beauftragt, den wahren Geist der deutschen Nation in der Welt zu vertreten.“ Philipp Schwartz (1894–1977) und die Ärzteemigration in die Türkei nach 1933. In: Emigrantenschicksale. Der Einfluss der Emigranten auf Sozialpolitik und Wissenschaft in den Gastländern. Hrsg. von Albrecht Scholz u. Caris-Petra Heidel. Frankfurt a. M. 2004. S. 99–113.
Kreiser, Klaus: Atatürk. Eine Biographie. München 2014.

Kreutner, Rudolf: Rückert, Johann Michael Friedrich. In: Neue Deutsche Biographie. Band 22. Berlin 2005. S. 208–210.
Kubaseck, Christopher u. Günter Seufert (Hrsg.): Deutsche Wissenschaftler im türkischen Exil. Die Wissenschaftsmigration in die Türkei 1933–1945. Würzburg 2008.
Märker, Karl: Mises, Richard. In: Neue Deutsche Biographie. Band 17. Berlin 1994. S. 564–566.
Möckelmann, Reiner (Hrsg.): „Exil und Gesundheitswesen: Deutsche Mediziner in der Türkei ab 1933." Diskussionsabend im Deutschen Generalkonsulat Istanbul am 08. 06. 2006. Homepage des Deutschen Generalkonsulats Istanbul https://tuerkei.diplo.de/blob/1572728/4be f627fb1c2dedd3e69803571b2eaed/datei-exil-mediziner-data.pdf (02. 03. 2023).
Müller, Hildegard: German Librarians in Exile in Turkey. In: Libraries & Culture 33 (1998). S. 295–305.
Müller, Martin: Siemens, Johann Georg von. In: Neue Deutsche Biographie. Band 24. Berlin 2010. S. 375–376.
Namal, Arin, Peter Scholz u. Orhan Kücüker: Ein deutscher Emigrant als Namensgeber des botanischen Gartens der Universität Istanbul. Prof. Dr. Alfred Heilbronn (1885–1961) und seine Stellung in der Geschichte der türkischen Botanik. In: Botanische Gärten und botanische Forschungsreisen. Hrsg. von Ingrid Kästner u. Jürgen Kiefer. Düren 2011. S. 179–212.
Neumark, Fritz: Zuflucht am Bosporus: deutsche Gelehrte, Politiker und Künstler in der Emigration 1933–1953. Frankfurt a. M. 1980.
Nissen, Rudolf: Helle Blätter – dunkle Blätter. Erinnerungen eines Chirurgen. Stuttgart 1969.
Peukert, Helge: Neumark, Fritz. In: Biographisches Handbuch der deutschsprachigen wirtschaftswissenschaftlichen Emigration nach 1933. Hrsg. von Harald Hagemann u. Claus-Dieter Krohn. Band 2: Leichter–Zweig. München 1999. S. 500–508.
Peukert, Helge: Röpke, Wilhelm. In: Neue Deutsche Biographie. Band 21. Berlin 2003. S. 734.
Pönicke, Herbert:, Art. „Meißner". In: Neue Deutsche Biographie. Band 16. Berlin 1990. S. 699–700.
Reisman, Arnold von: Turkey's Modernization. Refugees from Nazism and Atatürk's Vision. Washington D. C. 2006.
Reuther, Hans: Jansen, Hermann. In: Neue Deutsche Biographie. Band 10. Berlin 1974. S. 340–341.
Schwartz, Philipp: Notgemeinschaft. Zur Emigration deutscher Wissenschaftler nach 1933 in die Türkei. Hrsg. von Helge Peukert. Marburg 1995.
Şen, Faruk u. Dirk Halm (Hrsg.): Exil unter Halbmond und Stern. Herbert Scurlas Bericht über die Tätigkeit deutscher Hochschullehrer in der Türkei während der Zeit des Nationalsozialismus. Essen 2007.
Shaw, Stanford J.: Das Osmanische Reich und die moderne Türkei. Das Ende des Osmanischen Reichs und die Gründung der Türkischen Republik (1914–1971). In: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Der Islam II. Hrsg. von Gustave Edmund von Grunebaum. Frankfurt a. M. 1971. S. 24–159.
Üvey, Doğan u. Ayse Nur Gökçe: The Role of Prof. Dr. Albert Malche in 1933 University Reform in Turkey. In: Akten des 35. Internationalen Kongresses für Geschichte der Pharmazie. Luzern. 19.–22. September 2002. Hrsg. von Regula Willi-Hangartner u. Claudia Zerobin. Liebefeld 2002.
Ulius, Levent: Einparteienregime und Städtebau. Die Entstehung der neuen Hauptstadt der kemalistischen Türkei (1923–1938). Unveröffentlichte Dissertation. Berlin 2015.
Von Klüber, H.: Erwin Finlay-Freundlich. Astronomische Nachrichten. Band 288 (1965). S. 281–286.
Von Wurzbach, Constantin: Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. In: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich. 7. Theil. Wien 1861. S. 267–289.
Welzig, Werner: Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. In: Neue Deutsche Biographie. Band 7. Berlin 1966. S. 593.

Widmann, Horst: Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige Emigration in die Türkei nach 1933. Mit einer Bio-Bibliographie der emigrierten Hochschullehrer im Anhang. Frankfurt a. M. 1973.
Wolfsberger, Margit: Geiringer-Mises, Hilda. In: Wissenschaftlerinnen in und aus Österreich: Leben – Werk – Wirken. Hrsg. von Brigitta Keintzel u. Ilse Korotin. Wien 2002. S. 241–245.
Yalcin, Gülsan: Entwicklungstendenzen im türkischen Hochschulwesen am Beispiel der Stiftungsuniversitäten. Kassel 2001.
Zuckmayer, Eduard. In: Lexikon verfolgter Musiker und Musikerinnen der NS-Zeit. In: Universität Hamburg. Institut für Historische Musikwissenschaft, Arbeitsstelle Musik und Diktatur. https://www.lexm.uni-hamburg.de/object/lexm_lexmperson_00002780 (02. 03. 2023).

Autorinnen und Autoren

Dr. Dilek Akyalçın Kaya obtained her PhD degree in 2013 with a dissertation entitled *The Salonican Sabbateans (1845–1912): Plural Individuals in an Urban Society in Transition* at the L'École des hautes études en sciences sociales in Paris. Her research focuses on urban as well as rural history in the eastern Mediterranean in modern times. She curated an exhibition entitled *Oh My Sister! Salonica-Smyrna (1880–1912): Regional Centers, Global Port Cities*, 4 October – 30 November 2019 (Izmir Havagazı Fabrikası). Recently, she received the Horizon Europe's Marie Skłodowska-Curie Actions (HORIZON TMA MSCA) post-doctoral fellowship with her project entitled *At the Crossroads of History, Industry, and Technology: Olive Oil Production in the Eastern Mediterranean in the Late Nineteenth Century (1839–1914)* and started to work as a researcher at IMS-FORTH (The Institute for Mediterranean Studies. The Foundation for Research and Technology) in Rethymno-Crete.

Prof. Dr. Yaron Ben-Naeh holds a PhD in Jewish History from the Hebrew University in Jerusalem. He holds the Bernard Cherrick Chair, and is a full professor in the History of the Jewish People and Contemporary Jewry Department at Hebrew University. Ben-Naeh is a researcher of Ottoman Jewry and of Palestine in the Ottoman period. He has authored a few books including *Jews in the Realm of the Sultans* (Tübingen 2008; which also appeared in Hebrew and in Turkish), edited several others and published many articles. Among his latest publications are: *Debar Sepatayim: An Ottoman Hebrew Chronicle from the Crimea (1683–1730) Written by the Krymchak Rabbi David Lekhno.* Boston, MA 2021 (co-authored together with Dan Shapira and Aviezer Tutian); *Ottoman Jewish Wills.* Jerusalem 2023 (in Hebrew), *The Old Sephardi Yishuv in Late Ottoman Palestine.* Co-edited with Michal Held. Jerusalem 2023 (in Hebrew).

Dr. Martina Bitunjac studierte Neuere/Neueste Geschichte, Alte Geschichte und Klassische Archäologie. Sie promovierte an der La Sapienza in Rom und an der Humboldt-Universität zu Berlin über Frauen in der Ustaša-Bewegung im Unabhängigen Staat Kroatien (1941–1945). Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien und lehrt am Historischen Institut der Universität Potsdam. Zudem ist sie geschäftsführende Redakteurin der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.* Zu ihren Forschungsinteressen gehören das jüdische Leben in Südosteuropa (vor allem Kroatien, Serbien und Bosnien-Herzegowina), der Zweite Weltkrieg und Holocaust in dieser Region sowie Erinnerungskulturen und Täterinnenforschung.

Dr. Thomas L. Gertzen studierte Ägyptologie, Altorientalistik und klassische Archäologie an Universitäten in Münster, Oxford und Berlin (Freie Universität zu Berlin) und wurde 2011 am Lehrstuhl für Wissenschaftsgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin im Fach Neuerer und Neuester Geschichte mit einer Arbeit über die Berliner Schule der Ägyptologie (publiziert bei De Gruyter, 2013) promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Disziplingeschichte altorientalistischer Wissenschaften mit besonderem Augenmerk auf konfessionellen Hintergründen. In der Reihe der Europäisch-Jüdischen Studien hat er eine Monografie zu *Judentum und Konfession in der Geschichte der deutschsprachigen Ägyptologie* (EJSB 32) und – als Mitherausgeber – einen Sammelband zu Paul de Lagarde (EJSB 46) publiziert.

Prof. Dr. Yaron Harel is a full professor at the department of Jewish History and Contemporary Jewry and incumbent of the Yekutiel and Hannah Klein Chair in the History of the Rabbinate during the Mo-

dern Period at Bar Ilan University. Between 2018–2021, he served as the dean of the Faculty of Jewish Studies. He has also served as the vice-chairman of the Israeli Historical Society. His research deals with the political, social, and cultural history of the Jews in the Middle East in modern times. Prof. Harel has published fourteen books and dozens of articles. Among the awards that he has received: the Shazar Prize for the book *Intrigue and Revolution in the Jewish Communities of Damascus, Aleppo, and Baghdad, 1774–1914.* Oxford 2015; the Ben Zvi award for the book *Syrian Jewry in Transition 1840–1880.* Oxford 2010; the Prime Minister award for the book *Zionism in Damascus: Ideology and Activity in the Jewish Community at the Beginning of the Twentieth Century.* London 2015; and the President's Award in 2010 for his research.

Dr. Susanne Härtel wurde nach einem Studium der Mittelalterlichen Geschichte, Politikwissenschaft und Philosophie in Berlin, Jerusalem und Warschau 2016 mit einer Arbeit zu jüdischen Friedhöfen im mittelalterlichen deutschen Reich an der Universität Konstanz promoviert. Es folgten Stationen in Berlin, Potsdam, Heidelberg und Jerusalem. Währenddessen leitete sie unter anderem eine Forschungsgruppe zu „Jüdisch-jüdischen Begegnungen im Osmanischen Europa" am Berliner Selma Stern Zentrum. Seit Oktober 2023 arbeitet Susanne Härtel an der Humboldt-Universität zu Berlin zu Eliyahu Mizraḥi (um 1450–1526) als rabbinischer Autorität Konstantinopels (DFG-Projekt, eigene Stelle). Zu ihren Forschungsinteressen zählen unter anderem jüdisch-christliche Beziehungen im mittelalterlichen Europa, jüdische Friedhöfe, die Beziehungen zwischen jüdischen Kulturen im Mittelmeerraum des Mittelalters und der Frühen Neuzeit sowie Eliyahu Mizraḥi.

Dr. Franz Sz Horváth studierte Geschichte und Philosophie an der Universität Heidelberg. 2006 folgte die Promotion ebenda im Fach Osteuropäische Geschichte zur Wahrnehmung des Nationalsozialismus durch die ungarische Minderheit Rumäniens. Seit 2012 arbeitet er als Lehrer an der Immanuel-Kant-Schule in Rüsselsheim. Zu seinen Forschungsinteressen zählen die Minderheitenfragen in Ostmitteleuropa, jüdische Geschichte, der Holocaust und die Geschichte Ungarns und Rumäniens. Wichtigere Veröffentlichungen: *Zwischen Ablehnung und Anpassung. Die politischen Strategien der ungarischen Minderheitselite in Rumänien 1931–1940. München 2007*; *Bildung und Integration. Eine kurze Geschichte der Immanuel-Kant-Schule in Rüsselsheim. Berlin 2020*; *Kommunist – Jude – Ungar? Leben und Werk des heimatlosen Philosophen Ernő Gáll. Wiesbaden 2023.*

Dr. Elke-Vera Kotowski studierte Politische Wissenschaft, Literaturwissenschaft, Philosophie und Kulturwissenschaft. Seit 1994 forscht und lehrt sie an der Universität Potsdam und ist dort Vertrauensdozentin der Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit. Sie ist Chefkuratorin der Moses Mendelssohn Stiftung und geschäftsführende Direktorin des Moses Mendelssohn Instituts. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die europäisch-jüdische Kulturgeschichte. Aktuell entwickelt sie ein Dokumentationszentrum zur Geschichte des Berliner Deportationsortes „Gleis 17" und kuratiert mehrere Ausstellungen im In- und Ausland.

Prof. Dr. Joachim-Felix Leonhard ist Historiker und wissenschaftlicher Bibliothekar. Er war Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen und Vorstand der Stiftung Deutsches Rundfunkarchiv Frankfurt am Main – Berlin (auch Treuhänder für die Archive von Hörfunk und Fernsehen der DDR und Beauftragter zur Gründung des Rundfunkarchivs „Ost"), zudem Honorarprofessor für Neuere und Neueste Geschichte an der Humboldt-Universität Berlin, Generalsekretär des Goethe-Instituts, Staatssekretär (parteilos) für Wissenschaft und Kunst in Hessen und Präsident der von Behring-Röntgen-Stiftung in Marburg. Er ist ehrenamtlich in nationalen und internationalen Gremien (bes. UNESCO) tätig. Viele Veröffentlichungen und nationale und internationale Ehrungen.

Prof. Dr. Orly C. Meron gained her multidisciplinary training at Bar Ilan University in Mathematics (BS), Jewish History (MA magna cum laude) and Sociology and Anthropology (PhD summa cum laude). Her dissertation discussed Jewish middlemen in Salonica as part of the process of peripheral incorporation of the Ottoman Empire into the capitalist world economy. A former head of the Interdisciplinary Department of Social Sciences, Bar Ilan University (Israel), Orly C. Meron is currently an associate professor there. Her academic interests include the social, demographic and economic history of the Sephardic Jews since the late fifteenth century until mid-twentieth century. She is the author of *Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912–1940: An Ethnic Economy in Transition* (2011/2013).

Dr. Kristina Milz wurde an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit einer zeitgeschichtlichen, biografischen Arbeit an der Schnittstelle zur Turkologie promoviert. Sie arbeitet für die Ad-hoc-AG „Judentum in Bayern in Geschichte und Gegenwart" an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften wie auch am Institut für Zeitgeschichte, wo sie ihre Dissertation über den Münchner Orientalisten Karl Süßheim verfasst hat. Sie ist Herausgeberin des Buches *Todesursache: Flucht.* Als freiberufliche Autorin schreibt sie Essays, Reportagen und Porträts, als Historikerin setzt sie sich insbesondere mit der transkulturellen Geschichte des 20. Jahrhunderts auseinander.

Prof. Dr. h. c. Giovanna Motta war ordentliche Professorin für moderne Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Universität Sapienza in Rom und hat an den Universitäten von Messina, Salerno, Viterbo und Rom gelehrt; außerdem war sie Leiterin des Fachbereichs und Koordinatorin des Doktoratsstudiums für europäische Geschichte an der Universität Sapienza in Rom. Sie hat zahlreiche Bände zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Mittelmeerraums und Flanderns herausgegeben und wurde mit der Ehrendoktorwürde in Geschichte der Petru-Maior-Universität Tirgu Mureș in Rumänien ausgezeichnet.

Felicitas Remer MA is a Doctoral Fellow at the Graduate School for Global Intellectual History, jointly run by the Freie Universität Berlin and Humboldt-Universität zu Berlin. Her PhD project *Globalization, Nation, and Conflict in the Urban History of Tel Aviv-Jaffa, 1908–1955* explores the evolution of the city and the development of Arab-Jewish relations through a global history lens. She holds an MA in Global History from the Freie Universität Berlin/Humboldt-Universität and a BA in History, Philosophy, and Political Science from the Freie Universität Berlin. Between 2016 and 2017, she studied Modern Hebrew, Literary Arabic, and Middle Eastern Studies at Tel Aviv University.

Prof. Dr. Julius H. Schoeps ist Historiker und Politikwissenschaftler. Von 1974 bis 1991 war er Professor für Politische Wissenschaft der Universität/Gesamthochschule Duisburg und Begründer des Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte. Von 1993 bis 1997 war er Gründungsdirektor des Jüdischen Museums der Stadt Wien. Von 1991 bis 2007 lehrte er als Professor für Neuere Geschichte (Schwerpunkt: deutsch-jüdische Geschichte) am Historischen Institut der Universität Potsdam. Von 1992 bis 2020 leitete er das von ihm begründete Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien. Aktuell ist er Vorstandsvorsitzender der Moses Mendelssohn Stiftung in Berlin.

Dr. Ines Sonder ist Kunsthistorikerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien. 2004 promovierte sie an der Universität Potsdam. 2005 war sie Fellow am Franz Rosenzweig Minerva Research Center, Hebrew University, Jerusalem und 2012/13 Gastprofessorin in Israel Studies im Verbundprojekt Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Sie veröffentlichte zahlreiche Publikationen zu ihren Forschungsschwerpunkten: Pionierarchitektinnen, Ar-

chitekturexil in Palästina, Baugeschichte Israels, deutsch-jüdisches Kulturerbe in Israel. Außerdem war sie Ausstellungskuratorin in Deutschland und Israel.

Prof. Dr. Markus Wien studierte Geschichte Ost- und Südosteuropas, Neuere Geschichte und Slawische Philologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er promovierte am Europäischen Hochschullehrer-Institut Florenz zum Thema *Deutsch-Bulgarische Wirtschaftsbeziehungen 1918–1944.* Derzeit ist er als Professor für Europäische Geschichte an der Amerikanischen Universität in Bulgarien tätig und forscht zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte sowie zur Verfassungsgeschichte des modernen Bulgarien.

Prof. Dr. Ioannis Zelepos ist Historiker und Kulturwissenschaftler mit Promotion in Osteuropäischer Geschichte an der Freien Universität zu Berlin und Habilitation für Südosteuropäische Geschichte und Neogräzistik an der Universität Wien. Er war am Zentrum für Mittelmeerstudien der Ruhr-Universität Bochum tätig. Derzeit ist er Professor für Neuere Geschichte an der Universität Ioannina. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u. a. frühneuzeitliche religiöse Kulturen, Aufklärung, Identitätsdiskurse und Nationalismus in Südosteuropa sowie neugriechische Migrationsgeschichte.

Personenregister

Aaronsohn, Aaron 336, 345, 359, 361 f.
Abdülhamid II. (Abdul Hamid II.) 120, 236, 242 f., 315, 374, 381, 383 f., 386
Abouab, Isaac 104
Abramson, Glenda 336, 347
Adler, Elkan 60
Ahmad ibn Tulun 194
Ahmed III. 26, 34, 51
Ahmed Pascha 206
Akin, Yigit 346
Akyalçın Kaya, Dilek XIV, 1, 431
Al-Assad, Hafez 227
al-Din Bey, Baha 348–350
al-Husayni, Sa'id 340
al-Khalidi, Ruhi 340
al-Yahudi, Ishaq 210
Alberti, Leon Battista 99
'Alī Bey Al Kabīr 209
Alkalai, Jehuda (Judah Alkalay) 177
Alkalaj, David A. 162
Allenby, Edmund 320
Almosnino, Josef 171 f.
Amar, Moša 180
Amarillo, Slomo 140
Antébi, Albert 350
Apion 191
Arbel, Benjamin 206, 209
Arndt, Fritz 416
Ashkenazi, Ya'akov 51
Asker, Ahmet 11
Ata, Pertev 411
Atatürk, Mustafa Kemal X, 120, 382, 396, 404 f., 407, 412–414, 416, 420, 424, 426
Auerbach, Elias 305–308, 319
Auerbach, Erich 422–425
Auguste Viktoria 377
Auron, Yair 363
Aziz Mehmed Effendi (s. Shabbatai Zwi)

Babinger, Franz 229
Baerwald, Alex 319
Bahar, Beki L. 4, 13
Balfour, Arthur 363 f.
Barkey, Karen 353
Barnai, Jacob 14
Barsky, Josef 328
Bashan, Eliezer 10
Báthory, Stephan 143 f.
Bayezid II. V, 100, 102
Béla IV. 134
Bembo, Giovanni Alvise 206
Bembo, Polo 207
Ben-Ami, Mordechai 124
Ben-Bassat, Yuval 336
Ben Gurion, David 394
Ben Jaakov ha-Kohén, Ephraim 141
Ben Jakob Halevi, Menahem 141
Ben Mose, Isaak 133
Ben-Naeh, Yaron
Ben Rafael Atias, Moše (Zeki Effendi) 161, 174, 176, 181, 184
Ben Zwi, Jizchak 394
Benbassa, Esther 11 f., 281, 287, 290, 294 f.
Berger, David 127
Bethlen, Gabriel 146–148
Bey, Ibrahim 385
Bey, Noari 380
Bey, Orhan 382
Bey, Sabit 379, 382
Bey, Talat 385
Binnebesel, Larissa XVII
Bitunjac, Martina XIV, XVIII, 155, 432
Bloch, Peter 375–377, 379
Blumenfeld, Ephraim 350
Bograshov, Chaim 351
Bohoreta Papo, Laura 161
Bolton, Tuvia 127
Bora, Siren 2, 4 f., 7 f., 11
Boris III. 279
Borovaya, Olga 13
Borsos, Tamás 147
Branković, Jelena 9
Branković, Lazar 9
Brauch, Julia XVII
Bryce, Viscount 360

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111048949-018

Buber, Martin 301, 320
Bürger, Karin XVII

Caglioti, Daniela 351
Çalışkan, Adem 4, 9
Capsali, Eliyahu (oder Eliah) 83, 197 f.
Çavdar, Necati 9
Çelebi, Evliyâ 7, 34 f., 40, 50
Cemal Pascha 386, 393 f.
Chissin, Chaim 302
Chmelnyzkyj, Bohdan 113, 257
Çiçek, M. Talha 336, 346, 350, 356, 360 f.
Cohen, Rivka 78
Cohn, Ephraim 345, 348, 350
Cohn, Oskar 358
Çolak, Melek 13
Consten, Hermann 389
Contarini, Hieronimo 207
Contarini, Nadalin 207
Curzon, George Nathaniel 355

Da Costa, Uriel 80
Daltaban, Mustafa Paşa 32
Damaskinos 270
Damiyanos 350
Danon, Dina 10, 18, 22, 57
Danon, ibn Josef 172
Danon, Moses (oder Moše) 173, 176
Danton, Georges Jacques 123
Dávid, Franz (Ferenc) 145
David, König 116
De Bruyn, Cornelis 34
De Castro, Abraham 206
De Hirsch, Maurice 309
De Medina, Shmuel 30
De Pastorini, Pastorino di Giovan Michele 97
De Rothschild, Edmond 309
De Thevenot, Jean 33
De Toledo, Don Pedro 109
Della Francesca, Piero 99
Dember, Harry 415
Dernschwam, Hans 139
d'Este, Ercole 108
Dimitrov, Stefan 8, 14
Dixelius, Hildur 425
Dizengoff, Meir 302, 328, 340, 350 f, 357, 359, 362
Dobruška, Moses (Junius Frey und Franz Thomas Edler von Schönfeld) 113, 123
Dogramacı, Ihsan 420
Don Pacifico 264
Duchhardt, Heinz 114
Đurić-Zamolo, Divna 162

Ebner, Mayer 124
Eckstein, Albert 420 f.
Efendi, 'Ali 35
Efendi, Feyzulla 32
Efendi, Vani 31
Ekengren, August 359
Emecen, Feridun 9, 14
Enver Pascha 385 f., 388
Epstein, Mark 78
Erdemir, Halil 13, 15
Erdemir, Hatice 13, 15
Eulenburg, Herbert 389

Farhi, Hayim 43
Feiwel, Berthold 299, 301, 320, 325, 327, 330
Ferdinand, Franz 167
Ferdinand I. 137, 142
Ferdinand II. 97, 105, 155, 285
Finci, Josef 173
Fink, Carole 354
Finlay-Freundlich, Erwin 415
Finn, Elisabeth Anne 316
Finn, James 316
Flavius Josephus 191
Frank, Jakob Josef (Baron von Frank-Dobrucki) 113, 121–123
Frankl, Ludwig A. 48 f., 52
Freudenthal, Max 230
Friedmann, Francine 163
Friedrich Wilhelm II. 372
Furtwängler, Wilhelm 418

Gabbay, Yehezkel 43
Galante, Abraham (oder Avram) 2 f., 14, 34
Galip, Resit 413
Gavrilis, George 353
Geiringer, Hilda 419 f.
Georg I. Rákóczi 147
Georg II. Rákóczi 149 f.
Gerber, Haim 9, 11, 44

Gertzen, Thomas L. XV, 191, 421
Glazebrook, Otis 345
Gök, Nurşen 9
Goldmann, Nachum 329
Goldstein, Wolff 379
Goodrich-Freer, Adela 315
Gordon, Aharon David 302
Gray-Hill, John 320
Green, Abigail 354, 356
Gregor V. 263
Grunwald, Max 329
Güleryüz, Naim 2 f., 13, 15
Gürsan-Salzmann, Ayşe 5
Güterbock, Hans Gustav 421

Haake, Inge Margarete 109
Haim, David (Davičo) behor 179
Hairi Pascha 379, 382 f., 397
Haker, Erol 2 f., 13, 16
Hakkı, İbrahim 244
Halevy, Dotan 336
Halil Ahmed Paşa 32
Hamon, Moses 107
Harel, Yaron XV, 215, 431 f.
Harari, Selim 238, 245
Härtel, Susanne XIV, 69, 432
Haskell, Guy H. 283
Haym, David 302
Hazan, Gizen Ender 16
Heilbronn, Alfred 415
Herrmann, Ernst 326
Herzl, Theodor X, XVI, 12, 124 f., 128, 177, 243, 247, 294, 300, 310, 320, 327 f., 355
Hiltenbrandt, Conrad Jacob 150
Hindemith, Paul 418
Hirsch, Ernst Eduard 414
Horváth, Franz Sz XIV, 131, 432
Hosea 116
Humann, Hans 391
Humperdinck, Engelbert 390
Hüseyin, Debreli 241

Ibn Lev, Joseph ben David 92
Ibn Shushan, David 30
İlhan, Mehdi 8
Inönü, Ismet 404
Irdelp, Neset Ömer 412
Isabella I. 97, 105, 155, 285
Ishaković, Isa-beg 168
Işık, Halim 15
Ismet Pascha 396
Israel, James VIII, XVI, 371 f., 375–386, 389–398
Ivan Aleksandr 284
Izzeddin, Jussuf 386 f.

Jakhini, Abraham 115
Jansen, Hermann 405
Jelayli, Ahmed Paşa 32
Jesus Christus 125, 145, 147
Johann II. 142 f.
Josef, Rabbiner 135
Joseph 191

Kaan Sağ, Mustafa 12
Kähler, Otto 374
Kajon, Albert 182
Kajon, Daniel 182
Kamayor, Roysi Ojalvo 7
Kantorowicz, Alfred 411 f.
Kaplanoğlu, Raif 9
Karl V. 106, 142
Kastriota, Georg 164
Kastrioti, Gjon 164
Kazim, Musa 247
Kedrut, Leyla 408
King, Charles 236
Koen, David 180
Kohen, Simhah ben Gerson 171
Koloman 133
Köprülü, Ahmed 118
Kosača-Kotromanić, Katarina 164
Kosswig, Curt 415
Kotowski, Elke-Vera VIII, XVII, 371, 432

Landau, Jacob 199
Lane, William 197, 211
Lansing, Robert 360
Lebl, Ženi (Jennie) 162
Leonhard, Joachim-Felix XVII, 401, 432
Lepsius, Johannes 242
Lerma, Judah 171
Levi, Yusuf 210
Levntal, Zdenko 162
Levy, Avigdor 1

Levy, Moritz 160 f.
Lewis, Bernard 7, 248
Lichtheim, Irene 394
Lichtheim, Richard 394
Liebermann, Max 376
Lilien, Ephraim Moses 301
Lipstadt, Margarethe 319
Lochte, Anja XVII
Loewy, Joseph 319
Lörcher, Carl Christoph 405
Lowenstein, Steven M. 231
Lowthian Bell, Gertrude Margaret 322
Ludwig I. 134
Lurje, Yosef 350
Luther, Martin 143

Mahmud Moukhtar, Pascha 371
Malche, Albert 412 f.
Marchand, Hans 422
Maria, Statthalterin der Niederlande 106
Maria Theresia 171
Marx, Karl 124
Matthias I. Corvinus 135
Mayer, Ludwig 319
Mayer-Lübke, Hedwig 319
Mazlum, Zekeriya 237 f., 247
Mazza, Roberto 336, 346, 360 f.
Mehmed II. VI, 72, 74, 163, 164, 404
Mehmed III. 33
Mehmed IV. 31, 118
Mehmed V. Reşad (auch Mohammed V.) XVII, 371, 382, 403
Mehmed VI. 403
Mendelssohn Bartholdy, Felix 181
Mendes, Beatrice (Gracia Nasi) 97, 104–109
Mendes, Brianda 106 f., 109
Mendes, João 106
Mendes Benveniste, Diogo 104–106
Mendes Benveniste, Francisco 106
Meron, Orly C. XIV, 21, 433
Meroz, Alice XVII
Metaxas, Ioannis 269
Michel, Richard 319
Midhat, Ahmed 248
Mihály Apafi 150
Mikha'il Fakhr 209
Milovanović, Mladen 179
Milz, Kristina VIII, XV, 229, 433
Mitrani, Baruh 12, 15
Mizraḥi, Elijah 69, 71, 77–92
Modiano, Jacob 58
Modrzejewski, Joseph M. 191
Morgenstern, Clara 230, 232
Morgenstern, David 232
Morgenthau, Henry 344, 348 f., 351, 391, 393 f.
Morhayim, Liora 1
Mortara, Edgardo 238
Moses 144, 192
Mossinsohn, Ben-Zion 350
Motta, Giovanna XIV, 97, 433
Mouktar, Akhil 378, 382
Munk, Natalija (Neti) 180
Murad IV. 31
Mustafa II. 32
Mustafa III. 405

Nahoum, Haim (Nahum) 244, 394–396
Nahum, Henri 11, 13, 15
Nasi, Joseph 100, 103
Nasi, Renya (Ana) 104
Nawratzki, Curt 329 f.
Neumark, Fritz 408, 416 f., 424
Nikephoros Theotokis 260
Nikolaus I. 372
Nirenberg, David 191
Nissen, Rudolf 411 f.
Nossig, Alfred 301, 311, 313

Obrenović, Miloš 179
Öksüz, Mustafa 4
Oral, Mustafa 4
Oschlies, Wolf 283, 287, 289

Papo, Eliezer Jichak 173
Papo, Juda 173
Pardo, David 172
Pasha, Djemal 335–337, 346, 349–351, 356 f., 360–362
Péchis, Simon 145
Pereira, Moses 173
Peri, Oded 25
Philipp II. 101
Phillips Cohen, Julia 10
Pietraszek, Nadja XVII

Pinczower, Vera 319
Pinto, Samuel 162
Pius II. 164
Pius V. 98
Princip, Gavrilo 167

Rami Paşa 32
Reinhardt, Max 390
Remer, Felicitas XVI, 335, 433
Reuter, Edzard 408
Reuter, Ernst 408 f., 414
Robson, Laura 364
Rodrigue, Aron 1, 12 f., 15, 287, 290, 294 f., 353
Rohde, Georg 409
Röpke, Wilhelm 408, 417, 424
Roth, Joseph 102
Rozen, Minna 7, 59, 79
Rückert, Friedrich 402
Ruppin, Arthur 310, 319, 327, 345, 350

Said Halim Pascha 380, 385
Salāh ad Din 195
Salomon, Rafael 171
Salzmann, Laurence 5
Samuil 283
Sarsa, Abraham 147 f.
Sasportas, Jakob 127
Sassoon, David 43
Sauerbruch, Ferdinand 411
Schach, Elasar Menachem 128
Schapira, Hermann 319
Scheich ul Islam 385
Scheinkin, Menachem 302
Schellenberg, Margaret-Ann XVII
Schiff, Jacob 344
Schneerson, Menachem Mendel 126–128
Schneerson, Schalom Dowber 126
Schneerson, Schmuel 126
Schneerson, Yosef Yitzchak 126
Schoeps, Julius H. XIV, 114, 433
Scholem, Gershom 114, 116, 120 f., 123, 229
Schulhof, Isaak 141
Schultze-Seemann, Fritz 376
Schwartz, Michael 244
Schwartz, Philipp 412 f.
Sedaqa 198
Selim I. 84, 206
Selim II. 14, 100
Seneor, Salman 136
Shalti'el XIV, 78 ff.
Shaw, Stanford J. 1, 350
Shields, Sarah 353
Sijavuš-paša 168
Skanderberg, s. Gjon, Kastrioti 164
Šlang, Ignjat 162
Sokolović, Mehmed-paša 164
Sonder, Ines XVI, 299, 433
Soskin, Abraham 328
Spitzer, Leo 422 f.
Stalin, Josef 124
Stoecker, Adolf 241
Şükri, Mehmed 242
Suleiman I. (Süleyman I.) 206
Suleiman II. (Süleyman II.) 137
Suleiman Noueman Pascha 382
Süßheim, Clara 232
Süßheim, Karl 229–241, 243–250
Süßheim, Max 233
Süßheim, Regina 232
Süßheim, Sigmund 230 f.
Süsskind Tausk, Sender (Alexander) 141
Sykes, Mark 359
Szapolyai, János 137, 142
Szerencsés, Imre 136 f.

Tachauer, David 319
Talat, Mehmed 244
Tam Ibn Yahya, Jacob ben David 92
Tamir, Vicki 286
Taptas, Nicolas 382
Taptas, Pappa 382
Tauschwitz, Katharina XVII
Theodora 284 f.
Thon, Jacob 350, 360, 362–364
Thon, Sarah Leah 327 f.
Tizian (Tiziano Vecellio) 99
Tollet, Daniel 102
Tomaš, Stjepan 164
Tomašević, Stjepan 163 f.
Tomašević, Žigmund, auch Ishak-beg Kraljević 164
Toynbee, Arnold 360
Trasselli, Carmelo 98
Treidel, Joseph 319

Treß, Werner XVII
Trietsch, Davis XVI, 299–330
Trietsch, Emma, geb. Thomaschewsky 302, 323, 325, 327
Trietsch, Hulda 302
Tūmānbāy 198

Vámbéry, Ármin 243, 246 f.
Viktoria Luise 377, 380, 395, 397
Vital, Hayyim 30
Vollmöller, Karl Georg 389 f.
Von Aster, Ernst 425
Von Bethmann, Theobald 392
Von Bismarck, Otto 402
Von der Goltz, Colmar 375, 390 f.
Von Gaza, Nathan 116
Von Hameln, Glückl 117
Von Hammer-Purgstall, Joseph 402
Von Leipzig, Erich 375
Von Liadi, Schneur Salman 125
Von Lubawitsch, Dowber 126
Von Mendel Lubawitsch, Menachem 12
Von Mises, Richard Edler 419 f.
Von Moltke, Helmuth Graf 373
Von Oppenheim, Max 217, 389
Von Sanders, Otto Liman 390
Von Savoyen, Eugen 168
Von Souchon, Wilhelm 390
Von Tudela, Benjamin 195, 308
Von Wagenheim, Hans Freiherr 392
Von Weizsäcker, Richard 426

Waldstein, Abraham 363
Wallmeier, Ursula XVII
Warburg, Otto 301, 304, 362
Wassmuss, Wilhelm 389
Watenpaugh, Keith David 364
Wehe-Glirius, Matthias 144 f.
Weiss, Akiva Arieh 326, 338
Weitz, Eric D. 355
Weitz, Paul 391
Weizmann, Chaim 301, 320
Wellisch, Soma 243
Wien, Markus XVI, 279, 434
Wilson, Woodrow 355
Winau, Rolf 375 f.
Winter, Michael 199
Winz, Leo 301
Wolffsohn, David 125
Wolfgang Ernst II. 122

Yazıksız, Necib Asım 246
Yehuda, Or 11
Yellin, David 350
Yerushalmi, Moshe 30
Yıldız, Şevket 9, 14
Yücel, Hasan Ali 407

Zelepos, Ioannis XVI, 253, 434
Ziemlich, Bernhard 234
Zuckmayer, Carl 418 f.
Zuckmayer, Eduard 409, 417–419
Zwi, Sabbatai (Shabbetai Zevi) 6, 30, 113–123, 128, 171

Open-Access-Transformation in der Geschichte

Open Access für exzellente Publikationen aus der Geschichte: Dank der Unterstützung von 35 wissenschaftlichen Bibliotheken und Initiativen können 2024 insgesamt neun geschichtswissenschaftliche Neuerscheinungen transformiert und unmittelbar im Open Access veröffentlicht werden, ohne dass für Autorinnen und Autoren Publikationskosten entstehen.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Bayreuth
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Freie Universität Berlin
Universität Bern
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Frankfurt a. M.
Universitätsbibliothek Gießen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover
Technische Informationsbibliothek (TIB) Hannover
Universitätsbibliothek Hildesheim
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Innsbruck
Rheinland-Pfälzische Technische Universität Kaiserslautern-Landau
Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Mainz
Bibliothek des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universität Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Vechta
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal
Zentralbibliothek Zürich

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111048949-020