

# Jüdisch-spanische Identität in narrativen Texten sephardischer Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts

von Christina Liebl



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

## Romanische Literaturen und Kulturen 4

# Romanische Literaturen und Kulturen

hrsg. von Dina De Rentiis und Albert Gier

Band 4



University of Bamberg Press 2011

# **Jüdisch-spanische Identität in narrativen Texten sephardischer Autoren des 20. und 21. Jahrhunderts**

von Christina Liebl



University of Bamberg Press 2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes-und Kulturwissenschaft der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

1. Gutachter: Prof. Dr. Marco Kunz

2. Gutachter: Prof. Dr. Dina De Rentiis

Tag der mündlichen Prüfung: 04.07.2011

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint, Barleben

Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Umschlagbild: ifo-fotografie Burgebrach

© University of Bamberg Press Bamberg 2011

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1867-5042

ISBN: 978-3-86309-050-0 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-051-7 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-3807

## Inhaltsverzeichnis

	Danksagung	9
0	Einleitung	11
1	Zum Begriff der Identität – Ansätze und theoretische Grundlagen	30
1.1	Die soziale Prägung der Identität	33
1.1.1	Individuum und Gruppe	34
1.1.2	Sinnfindung, Werte und Normen – kollektive Identität	37
1.2	Identität in Sprache und Literatur	43
1.2.1	Gedächtnis und Literatur	46
1.2.2	Raum und Zeit in der Literatur	48
1.3	Das kulturelle Gedächtnis und die Israeliten als Erinnerungsgesellschaft	53
1.3.1	Das kulturelle Gedächtnis	53
1.3.2	Das Entstehen israelitischer Identität	61
1.3.3	Die Israeliten als Erinnerungsgesellschaft	65
1.4	Identität im Judentum	68
1.5	Kriterien der Analyse	83
2	Exil, Verfolgung und das Wirken Gottes – Geschichte der Sepharden in literarischer Darstellung	87
2.1	Geschichte der Juden in Sepharad	87
2.1.1	Mittelalterliches jüdisches Leben in Spanien	87
2.1.2	Galut – das Exil und seine Bedeutung	91
2.1.3	Das Leben nach der Vertreibung	94

2.2	Katastrophengeschichtsschreibung – Dokumentation der eigenen Kultur	96
2.2.1	Königsbündnisse und Selbstkritik – das Schevet Jehuda	99
2.2.2	Mahnung an die Marranen – Samuel Usques <i>Consolação as tribulações de Israel</i>	111
2.3	Sicherung von Geschichte und Kultur in Saporta y Bejas <i>En Torno de la Torre Blanca</i>	122
2.3.1	Der Lebenszyklus und die sephardische Abstammung	124
2.3.2	Religion: Struktur der sephardischen Lebenswelt	139
2.3.3	Religiöses Fremdbild: Abgrenzungsbestrebungen	147
2.3.4	Der Arztberuf – ein Erinnerungsort	152
2.3.5	Tradition versus kulturelle Mischung	155
2.3.6	Die Frau als Bewahrerin der Tradition	157
2.3.7	Leben im Vielvölkerstaat – sozio-politische Auswirkungen	164
2.3.8	Jahrhundertwende – sephardische Identität im Wandel	168
3	Schreiben über das Selbst – Identität in autobiographischen Texten	178
3.1	Gabriel Arié – Chronik eines Lehrerlebens	180
3.1.1	Leben zwischen Tradition und Moderne	184
3.1.2	Die AIU – Richtungsweiser und Lebensaufgabe	190
3.1.3	Zeitliche Gegebenheiten	196
3.1.4	Arié und der Zionismus	202
3.1.5	Selbstbild als Erzieher	205
3.1.6	Arié als Historiker	208
3.1.7	Jüdische Identität – Reflexionen über das Jüdisch-Sein	210
3.2	Elias Canetti – Perspektive des Schülers und Werdegang eines Schriftstellers	215
3.2.1	„Familienstolz“ – Abstammung und Setting	219
3.2.2	Heimat- und Fremdräume	226
3.2.3	Sprachverbindungen	232
3.2.4	Rituale	238
3.2.5	Nostalgie – die Heimat aus der Ferne	245

4	Romane – fiktionalisierte Auseinandersetzung mit Identität	250
4.1	<i>La Megila de Saray</i> – Variationen der Exodus- und Diasporaerfahrung	250
4.1.1	Gott und das Leben in der Diaspora – ein Neuanfang	254
4.1.2	Generationendarstellungen	258
4.1.3	Problematisierung einer ‚unreinen‘ religiösen Identität – die <i>conversos</i>	262
4.1.4	Vertreibung aus dem Land oder Vertreibung des Landes?	266
4.1.5	Religiöse Identität – die Juden als Volk Adonais	271
4.1.6	Genderrollen	273
4.1.7	Erlebnisse der Fremdherrschaft in Sarajevo	277
4.1.8	Einheit in der Vielfalt	286
4.1.9	Nach der Schoa	289
4.2	Der Zerfall der sephardischen Gemeinden in Marokko	296
4.2.1	<i>Déjalo, ya volveremos</i> – Raum und Zeit im Wandel	300
4.2.2	Die Anderen – das muslimische Umfeld	308
4.2.3	Die Rolle des Vaters	312
4.2.4	Jüdisch-Sein – Anderssein und Ortslosigkeit	313
4.2.5	Migration – die „Exodus“-Erfahrung	316
4.2.6	Die Anderen – das spanische Umfeld	319
4.2.7	Soziale Rollen	324
4.2.8	Ausblick – Spanien und Israel	327
4.3	Marokkanische Sepharden in Israel – Mois Benarrochs <i>En las puertas de Tánger</i>	331
4.3.1	Beziehungen zu Marokko - die alte Heimat	331
4.3.2	Beziehungen zur neuen Heimat	335
4.3.3	Nach der Begegnung mit der alten Heimat – Überwindungsversuche	338
5	Rollenbewusstsein und Selbstverständnis der Autoren	347
	Literaturverzeichnis	357
	Abkürzungsverzeichnis	382





## Danksagung

Mein Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Marco Kunz für die Förderung und wohlwollende Betreuung der vorliegenden Arbeit, vor allem aber für die konstruktiven Ratschläge und den gewährten Freiraum, eigene Ideen entfalten zu können.

Danken möchte ich an dieser Stelle Prof. Dr. Dina De Rentiis für ihre Bereitschaft, als Zweitgutachterin diese Arbeit zu unterstützen. Mein besonderer Dank gilt ihr für die Möglichkeit, an ihrem Lehrstuhl unterrichten zu können. Ferner möchte ich ihr und Prof. Dr. Albert Gier dafür danken, in der von ihnen betreuten Reihe publizieren zu können.

Prof. Dr. Susanne Talabardon danke ich herzlich für ihre uneingeschränkte Bereitschaft, mir interdisziplinäres Arbeiten zu ermöglichen, mit Ratschlägen, Anregungen und Korrekturen zur Seite zu stehen und Unsicherheiten aus dem Weg zu räumen.

Prof. Dr. Sabine Föllinger danke ich für die hilfreiche Beratung anlässlich meiner Disputation und die Übernahme des Vorsitzes während meines Promotionsverfahrens.

Diese Arbeit hätte nicht entstehen können ohne die vielfältige und immer zuverlässige Unterstützung meiner Freunde und Kollegen. Danken möchte ich besonders Victoria Graff, Katrin Heindlmaier und Heike Kellner-Rauch.

Vor allem aber danke ich Amelie Ellinger für die unermüdliche Hilfe, Motivation und Geduld, für die Korrektur der Arbeit und besonders für ihre Freundschaft. Ohne sie hätte diese Arbeit nicht gelingen können.

Schließlich gilt mein Dank Shiri Heffer. Ohne sie hätte dieses Projekt nicht begonnen.

תודה מכל הלב



## 0 Einleitung

### Sepharden – eine literarische Beschreibung und Definition

Bei dem Italiener Primo Levi ist eine literarische Annäherung an seine sephardischen Vorfahren zu lesen, die jenseits wissenschaftlicher Definitionen einen Einblick in die Selbstwahrnehmung der Sepharden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu vermitteln vermag und voller Respekt und Humor auf eine Minderheit blickt, die diese Existenz mit Würde zu tragen wusste:

Nicht alle waren in ihrem äußeren Dasein träge, denn das konnten sie sich nicht leisten: sie waren vielmehr recht aktiv, mußten es sein, um sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen [...]. Sie neigten zum zweckfreien Spekulieren, zur scharfsinnigen Rede, zu geschliffenen, spitzfindigen, fruchtlosen Debatten. Es kann kein Zufall sein, daß den überlieferten Wechselfällen ihres Lebens bei aller Verschiedenartigkeit etwas Statisches, eine würdevolle Zurückhaltung, ein gewollter (oder hingenommener) Rückzug an den Rand des großen Lebensstromes gemeinsam ist. Edel, träge und selten: verglichen mit anderen berühmten jüdischen Gemeinden Italiens und Europas, ist ihre Geschichte recht ärmlich. Sie sind wahrscheinlich um 1500 aus Spanien über die Provence nach Piemont gekommen, wie einige charakteristische Familien- und Ortsnamen zu beweisen scheinen [...].<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Levi, Primo: *Das periodische System*, München/Wien, Hanser, 1987, S. 7f.

Primo Levi wird 1919 in Turin geboren und stammt aus einer sephardischen Familie, d.h. seine Vorfahren lebten in Spanien und verließen dieses Land im 15. Jahrhundert. Er selbst wächst mit den jüdisch-sephardischen Bräuchen auf und zelebriert die Feste. Doch erst durch die Faschisten wird ihm seine ‚andere‘ Herkunft vor Augen geführt. Durch die Rassengesetze findet er keine Anstellung als Chemiker in Italien, und auf seiner Promotionsurkunde findet sich der Eintrag: jüdischer Rasse. 1944 wird er nach Auschwitz transportiert, überlebt das Konzentrationslager und kehrt danach nach Italien zurück. (Vgl. dazu Lorenz-Lindemann, Karin: „Wieviel Heimat braucht der Mensch? Überlegungen zu Jean Améry, Primo Levi und Henryk Broder“, in: Valtink, Evelina (Hrsg.): *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*, Hofgeismar, Evangelische Akademie, 1988, S. 86-102, S. 91ff.)

Anhand dieser Beschreibung der sephardischen Verwandten Primo Levis in Italien<sup>2</sup> können bereits die meisten Aspekte, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, aufgezeigt werden.

An erster Stelle muss erläutert werden, was unter dem Begriff „Sepharde“ zu verstehen ist.<sup>3</sup> Levi gibt dafür einige Anhaltspunkte: Seine Vorfahren stammen aus Spanien und sind ungefähr um 1500 ausgewandert. In diesem Zeitraum, während des 15. Jahrhunderts und bis ins 16. Jahrhundert hinein, verlassen die Juden, die seit vielen Jahrhunderten auf der iberischen Halbinsel ansässig waren, ihre Heimat aufgrund von zunehmendem Antijudaismus, Vertreibungsedikten und Zwangstaufen:

As a historical term, ‚Sephardi‘ describes the Jewish descendents of the practising Jews and *conversos* who fled or were expelled from the Iberian peninsula in the fourteenth, fifteenth, and sixteenth centuries in the wake of Christian reconquest, growing Judeophobia, and the Inquisition. In exile from *Sepharad* (Hebrew for ‘Spain’), these Jews found new homes in the Ottoman and Dutch empires, in Western Europe, the Americas, and the Middle East, where they tended to remain discrete ethnic communities, remaining in most cases culturally distinct from both the Jewish and non-Jewish communities they joined in their new homes.<sup>4</sup> As a historical term, ‚Sephardi‘ describes the Jewish descendants of the practising Jews and *conversos*

Als besonders bedeutendes Jahr gilt 1492. Mit der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus eröffnen sich ganz Europa eine neue Welt und neue Horizonte. Außerdem gelingt es den *Reyes Católicos* Granada von den Arabern zurückzuerobern. Die Bestrebungen, das iberische Königreich

---

<sup>2</sup> Die Vorfahren der meisten in dieser Arbeit behandelten Autoren sind nach Marokko oder ins Osmanische Reich ausgewandert, Italien war dabei eine Zwischenstation auf den Migrationswegen der Sepharden (vgl. Minervini, Laura: „Experiencias culturales de los sefardies en Italia en el siglo XVI“, in: Díaz-Mas, Paloma/ den Boer, Harm: *Fronteras e interculturalidad entre los sefardies occidentales*, Amsterdam/ New York, Rodopi, 2006, S. 21-33, S. 21.)

<sup>3</sup> Eine ausführliche Problematisierung des Begriffs, wie er heute beispielsweise in Israel und in verschiedenen Wissenschaften verwendet wird, findet sich im 4. Kapitel dieser Arbeit. Bis dahin gilt die hier dargestellte Definition.

<sup>4</sup> Abreyava Stein, Sarah: „Sephardi and Middle Eastern Jewries since 1492“, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2005, S. 327-362, S. 330.

zu vereinheitlichen, führen dazu, dass das zumeist friedliche Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen auf der iberischen Halbinsel endet. Die spanischen Juden müssen fliehen und zerstreuen sich in verschiedene Länder.<sup>5</sup>

Auf sprachlichem Gebiet ist das Erscheinen der ersten spanischen Grammatik, verfasst von Antonio de Nebrija, von grundlegender Bedeutung. Der spanische Sprachgelehrte und Humanist widmet sein Werk der Königin Isabella und vertritt im Prolog die Ansicht, dass „[...] – wie beim Hebräischen, Griechischen und Lateinischen zu beobachten sei – die Entwicklung der Sprache immer mit der Entwicklung der Nation, ihrem Aufstieg, ihrer Blüte und ihrem Verfall einhergehe.“<sup>6</sup> Für Spanien bedeute dies, dass dank des Wirkens der *Reyes Católicos* das Land selbst auf politischer und religiöser Ebene geeint und mit Gott versöhnt sei. „Diese nationalsprachliche These Nebrijas bedeutete gleichzeitig, daß die Sprachenvielfalt innerhalb der nationalen Grenzen Spaniens ein sicheres Anzeichen für die noch nicht vollständig erreichte Größe dieser Nation sei.“<sup>7</sup> Politisch, sprachlich, kulturell und religiös soll Einheit hergestellt werden, sodass andere Religionen und Kulturen keinen Platz mehr finden.

Primo Levi beschreibt in obigem Zitat die Vertreibung als traumatisches Erlebnis, das – wie er es formuliert – eine „Trägheit der Seele“ zur Folge hat. Die Diskussionen, die der Autor als gern gepflegte Beschäftigung seiner Vorfahren darstellt, nehmen den Topos der jüdischen Gelehrtheit – einige Berufszweige in Spanien, wie z.B. das Arzt- und Chirurgenhandwerk, waren rein jüdisch – und die Pflege einer

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Symeonidis, Haralambos: *Das Judenspanische von Thessaloniki. Beschreibung des Sephardischen im griechischen Umfeld*, (Diss.), Bern, Lang, 2002, S. 13.

<sup>6</sup> Heinen, Eugen: *Sephardische Spuren II. Einführung in die Geschichte des Iberischen Judentums, der Sepharden und Marranen*, Kassel, Jenior, 2002, S. 204.

Der Prolog ist digitalisiert im Internet zu finden:

Nebrija, Antonio de: *Prólogo a la Gramática de la lengua castellana*

<http://www.analitica.com/bitblo/nebrija/gramatica.asp> (eingesehen am 20.10.2010).

<sup>7</sup> Heinen: *Sephardische Spuren II*, S. 204.

Gesprächskultur, die bereits an den Thoraschulen eingeübt wird, auf. Gleichzeitig indiziert Levi „Zurückhaltung“ und einen „Rückzug aus der Gesellschaft“, der sich durch die Existenz als Minderheit bedingt. Es kann vermutet werden, dass sich dieses Verhalten auch aus den Erfahrungen in Spanien speist, die gezeigt haben, welche Folgen es für eine Minderheit haben kann, sich zu sehr in Politik und Geschäfte der herrschenden Mehrheit einzumischen.<sup>8</sup>

Primo Levi fährt in seiner Beschreibung der Vorfahren und ihrer Beziehungen zu den Bewohnern der neuen Heimat fort:

Wie immer war die Ablehnung gegenseitig: die Minderheit hatte eine ebensolche Schranke gegen die gesamte Christenheit (*gojim*, *ñarelim* – die Leute, die Unbeschnittenen) aufgerichtet; so stellte sich, im provinziellen Maßstab und vor friedlich-bukolischer Kulisse, die episch-biblische Situation des auserwählten Volkes wieder her. Von diesem grundsätzlichen Abstand lebte die gutmütige Schläue unserer Onkel (*barba* – Bart) und Tanten (*magna* – die Große), weiser nach Tabak stinkender Patriarchen und königlich das Haus regierender Hausfrauen, die sich selbst stolz '*l pòpòl d'Israel*' (das Volk Israels) nannten.<sup>9</sup>

In diesen wenigen Zeilen legt Primo Levi diverse Überlegungen dar, denen sich ebenfalls die Wissenschaft gewidmet hat: Wie kann es sein, dass sich eine Minderheit – und eine solche stellten die Sepharden in allen Ländern, die sie aufnahmen, dar<sup>10</sup> – über Jahrhunderte erhält und an ihrer Kultur, ihren Bräuchen und teilweise an ihrer Sprache festhält? Levi liefert dafür eine Begründung, die als erste These dieser Arbeit gelten kann: Um das Bestehen der Gruppe der Sepharden erklären zu

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Kap. 2. Die Entstehung stark antijüdischer Tendenzen wird auch der Tatsache zugeschrieben, dass viele Neuchristen, zum Christentum konvertierte Juden, hohe Ämter u.a. am spanischen Hof innehatten und somit Neid auf deren Einfluss entstand.

Gerade bei Francisco de Quevedo findet sich ein literarisches Zeugnis dieses Sozialneids (vgl.: Franzbach, Martin: „Zwischen Verdrängung und Verunglimpfung. Die Juden in der Literatur des *Siglo de Oro*“, in: Rehmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999, S. 43-50, S. 43f.)

<sup>9</sup> Levi: *Das periodische System*, S. 9.

<sup>10</sup> Die einzige Ausnahme bilden Städte, die hauptsächlich jüdisch geprägt waren, wie z.B. Thessaloniki. Diese unterstanden dennoch der Souveränität des Sultans, sodass die Sepharden hinsichtlich der Herrschaftssituation trotzdem eine Minderheit bildeten.

können, muss von starken Abgrenzungsbestrebungen ausgegangen werden, die nur teilweise durch die Ausgrenzung durch die Umgebung bedingt waren. Erklärt wird dieser Erhalt der Gruppe im obigen Zitat durch das Gefühl der Besonderheit, das auf der Bibel fußt, nämlich das auserwählte Volk Israel zu sein. Dieses Selbstbewusstsein drückt Primo Levi durch die Verwendung von *Patriarch* und *königlich* aus, Begriffe, die Autoritätsanspruch und Würde anklingen lassen. Dieses positive Selbstbild postuliert zudem eine starke, gefestigte Identität, die äußere Einflüsse zwar aufnimmt, sich aber nicht in ihrer Stabilität erschüttern lässt.

Sephardi culture inevitably fused with the local, regional, and transnational cultures with which Jews came into contact, such that, in the course of a few generations, Sephardim varied from region to region, speaking different languages, developing independent culinary and aritorial traditions, engaging in distinct vocational pursuits, and, in general, affiliating with the cities, towns, empires, or regions in which they lived: even as they continued to self-identify as Jews and as Sephardim, be it publicly or in hiding.<sup>11</sup>

Obwohl die sephardischen Gemeinden in den verschiedenen Ländern zwar in ihren Bräuchen, Geschichten und Traditionen je nach Einflussnahme der herrschenden Kultur variieren, kann von einer Einheit gesprochen werden:

[...] beginning in the fifteenth century and extending at least until the late nineteenth, it was possible to speak of a 'Sephardi world order' that extended across the Mediterranean basin and into the Middle East, Northern Europe, and the Americas [...].<sup>12</sup>

Bedingt wurde dieser Zusammenhalt über internationale Grenzen und Kontinente hinweg durch ein eng geknüpfted Handelsnetz, das den Austausch von Kapital, Personen und Ideen begünstigte, während die Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit und eine entsprechende Selbstwahrnehmung als Bindeglied dienten.<sup>13</sup> Dieser

---

<sup>11</sup> Abrevaya Stein: „Sephardi and Middle Eastern Jewries“, S. 330.

<sup>12</sup> Ibid., S. 331.

<sup>13</sup> Vgl. Ibid., S. 331.



Identifikation mit der eigenen Gruppe und der Vergangenheit, sowohl der biblischen als auch der spanischen, möchte die vorliegende Arbeit nachgehen und erarbeiten, wie Zugehörigkeitsgefühl, auch in Anbetracht kontroverser externer Faktoren, in narrativen Texten zum Ausdruck kommt. Anhand einer Analyse narrativer Literatur der beiden Gebiete Balkan und Marokko soll kollektive Erinnerung in individueller Umsetzung durch einzelne Autoren betrachtet werden.

### Textkorpus

Im Verlauf der Arbeit werden acht Werke behandelt, die anhand der folgenden Kriterien ausgewählt wurden:

Mit Ausnahme zweier Werke aus der Zeit kurz nach der Vertreibung, *Schevet Yehuda* von Salomon Ibn Verga<sup>14</sup> und Samuel Usques *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*<sup>15</sup>, anhand derer die Auswirkungen der Ereignisse um 1492 und Anfang des 16. Jahrhunderts durch Zeitzeugenberichte aufgezeigt werden, beschränkt sich das Textkorpus auf Narrativik des 20. und 21. Jahrhunderts. Ein Großteil der Werke wurde von Autoren verfasst, die auf dem Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches geboren wurden. Diese zeitliche Schwerpunktsetzung gründet auf mehreren Faktoren. Zum Einen bewirkte die Blüte der sephardischen Literatur im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts einen Wandel, der in den Werken des 20. Jahrhunderts zur vollen Entfaltung kam:

El nacimiento de la narrativa judeoespañola se inscribe dentro del gran movimiento de renovación cultural que tiene lugar en el seno de las comunidades sefardíes orientales

---

<sup>14</sup> Ibn Verga, Salomon: *Schevet Jehuda*, (Übersetzung: M. Wiener), Hannover, Lafaire, 21924.

<sup>15</sup> Usque, Samuel: *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, (Yerushalmi, Yosef Hayim (Hrsg.)), Lissabon, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

hacia mediados del siglo XIX, movimiento que rompe con los antiguos moldes de vida y con los tradicionales esquemas culturales al abrir paso a las nuevas ideas del Occidente.<sup>16</sup>

Die Gründe für diesen Wandel sind vielfältig: Beispielsweise verstärken sich nationale Bewegungen unter den Balkanvölkern. Zudem beginnen die Ideen der Haskala – einer Strömung, die im 18. Jhd. im russischen und zentraleuropäischen Judentum entsteht und mit der Aufklärung vergleichbar ist – zeitversetzt im 19. Jahrhundert auch innerhalb der jüdischen Gemeinden im Osmanischen Reich Wirkung zu zeigen. Die Haskala führt zu einer Öffnung, welche die jüdische Geisteswelt gegenüber „westlichen“ Einflüssen empfangsbereiter macht.<sup>17</sup>

Außerdem entwickelt sich im 19. Jahrhundert das Pressewesen, welches die Verbreitung von Literatur begünstigt, da in Zeitungen und literarischen Zeitschriften publiziert werden kann:

Estos sistemas de edición a través de la prensa respondían a un doble propósito : poner en contacto al público medio con la moderna literatura y, al mismo tiempo, mantener vivo el interés de entrega a entrega, hecho este que naturalmente revertía en una mayor venta de los periódicos editores.<sup>18</sup>

Dies fördert die Entwicklung und die Verbreitung literarischer Formen, wie der Narrativik und des Theaters.<sup>19</sup> Die Auswirkungen dieses Wandels werden erst im Laufe der Zeit reflektiert und in der Literatur dargestellt.

Inhaltlich zeigt das Korpus diesen Wandel und die Neuerungen auf. Die meisten Texte entstehen aber erst einige Jahrzehnte später, nach der Schoa, als die Notwendigkeit gegeben scheint, die eigene Kultur, die Traditionen und das über Generationen weitergegebene Wissen zu

---

<sup>16</sup> Sánchez García-Arcicollar, María Dolores: „El género narrativo en la literatura judeoespañola“, in: Viudas Camarasa, Antonio (Hrsg.): *Actas de las jornadas de estudios sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, S. 107-113, S. 107.

<sup>17</sup> Ibid., S. 107.

<sup>18</sup> Ibid., S. 110.

<sup>19</sup> Einen Überblick über die Werke der Sepharden auf dem Balkan bietet Michael Molhos *Literatura sefardita de oriente*, Madrid/Barcelona, Instituto Arias Montano, 1960.

verschriften. Die Textauswahl aus dem Gebiet des Osmanischen Reiches konzentriert sich, mit wenigen Ausnahmen, dementsprechend auf das 20. Jahrhundert, da zu diesem Zeitpunkt nach der beinahe vollständigen Vernichtung der sephardischen Gemeinden das Bedürfnis wach wurde, diese Kultur durch Dokumentation des Erinnerten vor dem endgültigen Vergessen zu bewahren.

Die räumliche Einschränkung erklärt sich dadurch, dass vor allem die Sepharden des Osmanischen Reiches ihre Kultur und Sprache erhalten konnten, während gerade in Mitteleuropa die Sepharden zumindest den Gebrauch ihrer Sprache sehr schnell aufgaben. Außerdem bewahrten die Sepharden des Orients ihre Traditionen durch eine gewisse Isolierung, die sie von den wichtigen Strömungen des restlichen Judentums fernhielt.<sup>20</sup>

Trotz räumlicher und zeitlicher Distanz bilden Werke sephardischer Autoren aus Marokko einen zweiten Schwerpunkt. Auch wenn ihre spanische Abstammung die Gemeinden auf dem Balkan mit denen Nordafrikas verbindet, muss davon ausgegangen werden, dass Literatur hier und dort unter divergierenden Bedingungen entsteht. Dennoch drängt sich eine Ausweitung der Arbeit auf dieses Gebiet auf, da sich diese Gemeinden, wenn auch einige Jahrzehnte später, durch das Ende des Kolonialismus und durch zunehmend antijüdisches Verhalten der muslimischen Bevölkerung in ihrer Existenz bedroht sehen. Auch hier tritt die Beschäftigung mit der eigenen Identität anlässlich eines

---

<sup>20</sup> „Mehr oder weniger hatten die Sephardim im Osmanischen Reich den Kontakt zum europäischen Judentum verloren und waren somit von den wichtigen ideologischen Bewegungen ausgeschlossen, von denen die jüdische Welt im übrigen Europa zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert erfaßt wurde. Sie hatten keinen Anteil am Skeptizismus, der bei den rekonvertierten Kryptojuden im 16. und 17. Jahrhundert in Amsterdam aufkam; von der Haskala oder Aufklärung, die im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa entstanden war, erfuhren sie erst mit Verzögerung. Auch der in Polen aufgekommene Chassidismus ging fast spurlos an ihnen vorüber.“ (Macías Kapón, Uriel/ Romero Castelló, Elena: *Die Juden in Europa. Geschichte und Vermächtnis aus zwei Jahrtausenden*, Augsburg, Bechtermünz, 1996, S. 52.)

Auflösungsprozesses in den Vordergrund. Befunde, die auf gleiche oder ähnliche Diskursivierung und Literarisierung wie im ehemaligen Osmanischen Reich hinweisen, gewinnen durch die Gegenüberstellung an Bedeutung.

Zudem bietet sich durch diese Werke, die erst im 21. Jahrhundert entstanden sind, ein Ausblick auf die gegenwärtige Situation der Sepharden und das Leben in Israel im Vergleich mit der Lebensweise in der Diaspora.

Neben dieser zeitlichen und räumlichen Eingrenzung des Textkorpus stellt sich die Frage nach der Sprache, in der die Autoren schreiben. Das Judenspanische wurde mit den Sepharden von der iberischen Halbinsel vertrieben, aber selbst nach 500 Jahren besteht es heute noch in einigen Konklaven auf dem Balkan, in Israel usw. fort<sup>21</sup>:

Bis heute prägt das Judezmo die Welt des Sefarden. Es ist die Sprache einer traditionsbewußten Gemeinschaft, die sich dieser Sprache freiwillig ausgeliefert hat und in der sie ihr idealisiertes Zuhause gefunden hat. Das Judezmo steht für das Selbstverständnis und für das Bewusstsein der eigenen Zugehörigkeit und Identität. Und nicht wenige Sefarden fühlen sich über das Judezmo stolz als Angehörige einer „heimatlosen Provinz“ Spaniens, der sie sich seit mehr als fünf Jahrhunderten in Sprache, Liturgie, Tradition und Folklore verbunden fühlen.<sup>22</sup>

Die Bedeutung des Judenspanischen, das zum Einen die Abstammung symbolisiert und auf die Vergangenheit in Spanien verweist, zum Anderen auch einen Code zur Abgrenzung von den anderen Bevölkerungsgruppen bietet, ist für die Identität der Sepharden nicht zu unterschätzen. Dennoch muss unterschieden werden zwischen der Kenntnis, der aktiven Verwendung und dem Verständnis der Sprache

---

<sup>21</sup> Davon abzugrenzen ist das Ladino, das ursprünglich unter den Juden auf der Iberischen Halbinsel die Bezeichnung für das Spanische im Unterschied zum Hebräischen war. Heute bezeichnet das Ladino die jüdisch-spanische Sakralsprache, d.h. die Übertragung hebräischer bzw. aramäischer biblischer Texte im Gegensatz zur Alltagssprache Judezmo oder Judenspanisch. Vgl. dazu Studemund-Halévy, Michael: *Ladino Kerido Mio. Judenspanische Literatur im 20. Jahrhundert*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2003, S. 2.

<sup>22</sup> Ibid., S. 3.

einerseits und deren Symbolcharakter andererseits. Um Identifikation mit der sephardischen Gruppe postulieren zu können, ist die aktive Verwendung des Judenspanischen nicht zwingend.

In dieser Arbeit finden Werke von Autoren Raum, die sich auf Portugiesisch, Hebräisch, Deutsch, Französisch, Spanisch und Judenspanisch ausdrücken. Trotz dieser Sprachenvielfalt lassen sich bei allen gemeinsame Aspekte und die Beschäftigung mit der sephardischen Identität ausmachen. Bei einigen findet auch das Judenspanische Erwähnung. Die Wahl einer anderen Sprache bedeutet nicht zwingend die Loslösung von den Wurzeln und Traditionen. In manchen Fällen mag die Sprache eine bewusste Entscheidung für oder gegen Tradition, für oder gegen Moderne und fremde Einflüsse zeigen. Gerade darin macht sich die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität bemerkbar. Die Vielsprachigkeit der hier analysierten Texte schafft die Möglichkeit, Zusammenhänge zwischen dem Verlust der Heimat und der Sprache, der Wahl einer neuen Sprache, der Anpassung an ein Leben als Minderheit in einer durch andere Konfessionen, Idiome und Kulturen geprägten Umgebung und den daraus entstehenden Auswirkungen auf mögliche Identitätskonzepte aufzeigen zu können. Deshalb kann und darf die Sprachwahl der Autoren kein Ausschlusskriterium für die Zusammenstellung des Korpus sein.

### Aufbau der Arbeit

Im ersten Kapitel soll der Begriff der Identität mit Bezug zur jüdischen Kultur, Religion und Tradition beleuchtet werden. Dazu werden sowohl Identitätskonzepte der Soziologie als auch der Psychologie berücksichtigt, die auf die kollektive und individuelle Dimension dieses Begriffes aufmerksam machen<sup>23</sup>: Selbstwahrnehmung und das

---

<sup>23</sup> Vgl. Grubitzsch, Siegfried/ Rexilius, Günter (Hrsg.): *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie*, Hamburg 1990, S. 474.

Selbstverständnis des Einzelnen einerseits und Fremdwahrnehmung andererseits sind wesentliche Faktoren menschlicher Identität.

Diese Arbeit beschränkt sich allerdings auf die sephardische Perspektive, d.h. auf Darstellungen ihrer Kultur und des Lebens als Minderheit, wie sie Autoren sephardischer Abstammungen zum Ausdruck bringen. Eine Ausweitung auf literarische Zeugnisse der Fremdwahrnehmung im spanischen Raum oder in den neuen Heimaten der Sepharden würde zu weit führen.<sup>24</sup> Selbst wenn in den Werken sephardischer Autoren bisweilen Ansichten der anderen Religionen und Bevölkerungsgruppen präsentiert werden, sind diese Fremdbilder dennoch durch das Selbstbild der Sepharden und die eigenen Vorstellungen geprägt. Diese Identitätskonstruktionen sind in ihrer Subjektivität wertzuschätzen, weil sie deutlich machen, wie der Einzelne und die soziale Gruppe Fremdzuweisungen und kulturelle Interferenzen in ihre Identität einbeziehen.

Für ein Nachdenken über jüdische Identität ist zudem zu beachten, dass die sephardische Selbstwahrnehmung zu einem großen Teil auf Literatur, Geschichte und Erinnerung gründet: „Si por algo se caracterizó el judaísmo desde el momento de su nacimiento como religión fue por su exquisita veneración por la palabra escrita.”<sup>25</sup> Erinnerung wird gerade in der jüdischen Tradition verschriftlicht und von Generation zu Generation weitergegeben.<sup>26</sup> Anhand der Arbeiten

---

<sup>24</sup> Zu dieser Thematik hat Norbert Rehrmann ausführlich gearbeitet. Vgl. u.a.

Rehrmann, Norbert: *Das schwierige Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2002.

Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999.

Oder: Hermosilla Álvarez, María Ángeles : „Referencias antisemíticas en la literatura popular del siglo de oro“, in : Viudas Camarasa, Antonio: *Actas de las jornadas de estudios sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, S. 161-168.

<sup>25</sup> Díaz-Mas, Paloma: *Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1997, S. 25.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.3.

von Jan Assmann und Yosef Hayim Yerushalmi soll dieses Konzept in Kapitel 1.3 nachvollzogen werden.<sup>27</sup>

Das Buch wird zum Symbol der Tradition und eine zum Überleben der Gruppe im Exil notwendige Rückversicherung:

Ein jüdisches Sprichwort besagt, daß die Erwachsenen ihre Bücher immer mit ins neue Exil nehmen und daß die Kinder keine Analphabeten sein dürfen, sondern die hebräischen Buchstaben lernen müssen, um das harte jüdische Schicksal des Exils ertragen zu können. Ist ihnen dies unmöglich, verbrennen sie ihre Bücher, bevor sie das Land verlassen.<sup>28</sup>

Zieht man die Bedeutung der Lektüre und die dadurch erreichte Weitergabe von Geschichte und kollektiver Identität innerhalb der jüdischen Tradition in Betracht, so kann davon ausgegangen werden, dass sich die sephardischen Autoren ihrer kultur- und gruppenbewahrenden Funktion der Erinnerungsfixierung bewusst sind. Diese Arbeit untersucht die Wirkung dieser Verschriftlichung bzw. der mündlichen Weitergabe bestimmter Topoi, da gerade durch diesen Fundus gemeinsamen Wissens kollektive Identität durch kollektive Erinnerung entstehen kann. Diese Voraussetzung fußt auf Renate Lachmanns Werk *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*<sup>29</sup> und ihren Annahmen zu intertextuellen Bezügen zwischen den Texten einer Kultur.<sup>30</sup>

Nach der Darstellung von Identitätskonzepten im ersten Kapitel wendet sich die Arbeit der Analyse der ausgewählten Texte zu. Das zweite Kapitel fokussiert die historischen Grundlagen. Nach einer kurzen

---

<sup>27</sup> Siehe dazu: Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 2007.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erwähne Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin, Klaus Wagenbach, 1988.

<sup>28</sup> Studemund-Halévy, Michael: „Zwischen Amsterdam und Hamburg. Sephardische Bücherschicksale im 17. Jahrhundert“, in: Rehrmann/ Koechert: *op. cit.*, S. 69-92, S. 69.

<sup>29</sup> Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Kapitel 1.2.1.

Analyse von Usques und Ibn Vergas Werken, werden in Weiterführung dazu Geschichte und Kultur der Sepharden im ehemaligen Osmanischen Reich anhand von Enrique Saporta y Bejas *En torno de la Torre Blanca*<sup>31</sup> aufgezeigt. Diese drei Werke entstanden jeweils nach historischen Einschnitten, die den endgültigen Verlust der Heimat nach sich zogen. Den Schwerpunkt der historischen Betrachtung bildet Thessaloniki, das auch als das ‚Jerusalem des Balkans‘ bezeichnet wurde und bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine mehrheitlich jüdische Stadt war. Saporta y Beja beschreibt die Bräuche und Traditionen der Juden und die Geschichte dieser Stadt, aus der er stammt. Für die Erarbeitung der objektiv wahrnehmbaren Seite kultureller Zusammengehörigkeit, wie das Einhalten von Festen und Riten, ist *En torno de la Torre Blanca* von großer Bedeutung.

Das dritte Kapitel widmet sich den Autobiographien von Gabriel Arié und Elias Canetti, die jeweils einen anderen Aspekt der Modernisierung thematisieren. Gabriel Arié, 1863 im Osmanischen Reich in einer sephardischen Familie geboren, war Lehrer in den Schulen der *Alliance Israélite Universelle* (AIU)<sup>32</sup>, einer französischen Organisation, deren Institutionen großen Anteil an der Modernisierung durch westliche Einflüsse auf dem Balkan hatten. Arié berichtet von den Schwierigkeiten seiner Arbeit, von Anfeindungen traditionsbewahrender Institutionen, aber auch von den Pflichten und der Erfüllung seiner Arbeit sowie der engen Verbundenheit zur AIU, der er den sozialen Aufstieg verdankt.

---

<sup>31</sup> Saporta y Beja, Enrique: *En torno de la Torre Blanca*, Paris, Vidas Largas, 1982.

<sup>32</sup> 1860 in Frankreich anlässlich mehrerer antisemitischer Vorfälle gegründet, setzte sich die AIU zum Ziel international tätig zu werden, Juden in der ganzen Welt zu unterstützen und gegen antijüdischen Hass zu kämpfen. Siehe dazu auch Rodrigue, Aron: „Alliance Israélite Universelle Network“, in: Stillman, Norman (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 1, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 171-180.



Elias Canetti dagegen, als Literaturnobelpreisträger bekannt, berichtet in *Die gerettete Zunge*<sup>33</sup>, dem ersten Teil seiner Autobiographie, von seiner frühen Entwurzelung und dem Umzug nach Westeuropa. Die sephardische Abstammung steht am Beginn seines Werdegangs und wird mit zunehmendem Abstand von der ersten Heimat mehr und mehr als exotisch betrachtet. Dennoch ist auch in seinen Werken die Verbundenheit mit den Kindheitstagen und das Prägende dieser ersten Zeit zu beobachten.

Das vierte Kapitel schließlich wendet sich der Fiktionalisierung sephardischer Geschichte in *La Megila de Saray* von Eliezer Papo<sup>34</sup>, Esther Bendahans Roman *Déjalo, ya volveremos*<sup>35</sup> und Mois Benarrochs *En las puertas de Tánger*<sup>36</sup> zu. Eliezer Papos *La Megila de Saray* ist weniger ein Roman als eine Sammlung verschiedener Betrachtungsweisen der Geschichte Sarajevos seit der Ankunft der Sepharden. Der Fokus dieses Werkes liegt auf den (Über-)Lebensmöglichkeiten in der Diaspora, unter besonderer Verwendung der Topoi von Exodus, Exil und Befreiung. Daneben klingt die Chance der Rückkehr nach Israel und zionistisches Denken an, sodass dieser Text zu den Romanen marokkanischer Autoren überleitet, die sich ebenfalls mit dem Verlassen der Heimat befassen.

Esther Bendahans Roman *Déjalo, ya volveremos* stellt den Prozess der ‚Entbindung‘ von der alten Heimat und den Aufbau einer neuen Existenz in Spanien dar. Insofern ist dieses Werk hinsichtlich der sephardischen Beziehungen mit Spanien und der Haltung der Spanier gegenüber jüdischen Zuwanderern interessant. Aus der Perspektive

---

<sup>33</sup> Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, München/ Wien, Carl Hanser, 1994.

<sup>34</sup> Papo, Eliezer: *La Megila de Saray*, Jerusalem, o.V., 1999. Auch digitalisiert im Internet verfügbar: <http://www.esnips.com/doc/89b22e3d-a819-41f2-9b3e-3c3258ac6b4b/La-Megila-de-Saray> (eingesehen am 20.10.2011).

<sup>35</sup> Bendahan, Esther: *Déjalo, ya volveremos*, Barcelona, Seix Barral, 2006.

<sup>36</sup> Benarroch, Mois: *En las puertas de Tánger*, Barcelona, Destino, 2008.

eines kleinen Mädchens wird berichtet, wie die alte Welt zerbricht und das Kind durch den Umzug nach Spanien mit der okzidentalischen Welt und ihrem Anderssein konfrontiert wird.

In Mois Benarrochs *En las puertas de Tánger* ist dieser Bruch bereits Vergangenheit, doch lässt diese die Familie nicht los. Mit einer gewissen Wehmut wird der alten Heimat Marokko gedacht und die Abgrenzung zu den anderen Bevölkerungsgruppen in Israel aufrecht erhalten. Dieser Roman gibt einen Ausblick auf die Lage der maghrebinischen Sepharden in Israel, verweist auf die zunehmende Akzeptanz einer vereinheitlichenden Identität „Israeli“ und zeigt trotzdem, dass auch heutzutage die Identitätsfrage für die sephardischen Juden von Bedeutung ist.

#### Stand der Forschung und dadurch bedingtes Vorgehen

Die sephardische Literatur hat in jüngerer Zeit immer mehr Beachtung gefunden. Zahlreiche Anthologien und Sammlungen gerade der judenspanischen *romances* aus verschiedenen Ländern wurden herausgegeben.<sup>37</sup> Auch die sephardische Dramenproduktion wurde von Elena Romero ausführlich bearbeitet.<sup>38</sup>

In der aktuellen Forschung liegt der Fokus vor allem auf der Edition von Werken in judenspanischer Sprache. Narrative Texte sind nach wie vor ein Stiefkind. Folglich ist die Sekundärliteratur zu den in dieser Arbeit behandelten Autoren und Texten, abgesehen von Usque, Ibn Verga und

---

<sup>37</sup> Um nur einige Beispiele zu nennen:

Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H. (Hrsg.): *Judeo-spanish ballads from New York*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1981.

Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H.: *Tres calas en el romancero sefardí*, Valencia, Castalia, 1979.

Armistead, Samuel G./ Nahón, Zarita: *Romances judeo-españoles de Tanger*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1977.

<sup>38</sup> Romero, Elena: *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 Bde., Madrid, Instituto Arias Montano, 1979.

Elias Canetti, äußerst spärlich. Bei den marokkanischen Romanen mag dies dadurch begründet sein, dass sie erst vor kurzem erschienen sind.

Im interdisziplinären Umfeld ist die Forschungsliteratur, die sich mit dem Sephardentum auseinandersetzt, zahlreich. Besonders in der Sprachwissenschaft wurden in den letzten Jahrzehnten die verschiedenen Ausprägungen des Judenspanischen in den einzelnen Regionen und Orten erforscht.<sup>39</sup> Ebenso ist eine Vielfalt an Werken zur sephardischen Geschichte zu finden, wie z.B. *Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki* von Esther Benbassa und Aron Rodrigue<sup>40</sup>. Mit den Traditionen der in Israel lebenden Sepharden und der jüngeren Literatur beschäftigen sich nur einige wenige Artikel.<sup>41</sup>

In dieser Arbeit wird deshalb wie folgt vorgegangen: Für das erste Kapitel und zur Definition von Identität aus psychologischer, religionswissenschaftlicher, soziologischer und literaturwissenschaftlicher Sicht muss aus der Masse der bestehenden Ansätze mit Hinblick auf die Thematiken, die für diese Arbeit von Bedeutung sind, ausgewählt werden.

Die übrigen Kapitel konzentrieren sich auf die Analyse der Primärtexte. Für die Bestätigung historischer Gegebenheiten und Bräuche wird

---

<sup>39</sup> Vgl. hierzu eine sehr eingeschränkte Auswahl:

Varol Bornes, Marie-Christine: *Le judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*, Bern, Lang, 2008.  
Schwarzwald, Ora Rodrigue: „Judaean-Spanish Studies“, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2005, S. 572-600.

Stillman, Norman A.: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco*, Manchester, University of Manchester, 1988.

Vidal Sephiha, Haïm: *Le judéo-espagnol*, Paris, Entente, 1986.

Benoliel, José : *Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitia*, Madrid, Varona, 1977.

<sup>40</sup> U.a. Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron: *Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki*, Bochum, Winkler, 2005.

Heinen, Eugen: *Sephardische Spuren I. Reiseführer durch die Judenviertel in Spanien und Portugal*, Kassel, Jenior, 2001.

In der Arbeit selbst wird auf eine Vielzahl anderer Werke verwiesen.

<sup>41</sup> Beispielsweise Tamar Alexander in dem Artikel: „The Judeo-Spanish Community in Israel: Its Folklore and Ethnic Identity“, in: *Cahiers de littérature Orale*, Nr. 20, 1986, S. 131-152.

entweder auf entsprechende interdisziplinäre Sekundärliteratur, wie *Das Judentum* von Susanne Galley<sup>42</sup> oder Michael Molhos *Traditions and Customs of the Sephardic Jews of Salonica*<sup>43</sup>, zurückgegriffen, oder es werden fachwissenschaftliche Artikel, Monographien und Sammelbände, die sich mit Spanien im Mittelalter, der Geschichte des Balkans, der Geschichte der Juden im Allgemeinen und schließlich der sozio-politischen Situation in Israel auseinandersetzen, herangezogen.

### Fragestellungen und Arbeitsthesen

Da – wie bereits angeklungen – Identität ein Mosaik vieler gruppeninterner, externer aber auch individueller und familiärer Faktoren ist, muss die jüdisch-spanische Identität in der sephardischen narrativen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts in mehreren Schritten untersucht werden. Dazu werden Einzelfragen formuliert, die in ihrer Gesamtheit zu einem kohärenten Bild sephardischer Identität führen.

Versteht man Identität als dreifaches Gefüge – bestehend aus Individuum, Gruppe und sozialem Umfeld –, können die folgenden Fragen formuliert werden, deren Beantwortung das Ziel dieser Dissertation ist: Wie sehen die Sepharden sich selbst als Kollektiv? Wie positioniert sich der Einzelne zu dieser Gruppenidentität? Wie ist die Haltung Außenstehender ihnen gegenüber?

Hinsichtlich der Unterteilung der Identität in spanische und jüdische Aspekte gilt es anhand der literarischen Werke zu erforschen, wie sich einzelne Sepharden Marokkos und des ehemaligen Osmanischen Reiches zu ihrer Abstammung und Religion positionieren. Diese Analyse kann nicht verallgemeinernd übertragen werden. Dennoch zeigt sie Tendenzen und Strömungen. Leitende Fragen dabei sind die folgenden: Wie wird Spanien im Vergleich zur neuen Heimat

---

<sup>42</sup> Galley, Susanne: *Das Judentum*, Frankfurt/New York, Campus, 2006.

<sup>43</sup> Molho, Michael: *Traditions and Customs of the Sephardic Jews of Salonica*, New York, Fassac, 2006.

dargestellt? Welche Motive wiederholen sich in der Literatur und zeigen so allgemeine Vorstellungen auf? An welchen Stellen lassen sich dagegen die individuelle Haltung und der Identifikationsgrad der Autoren mit ihrer Gruppe erkennen? Wie gestaltet sich das Zusammenleben mit anderen religiösen und kulturellen Gruppen?

Drei Arbeitsthemen lenken die Analyse und Interpretation der ausgewählten Werke:

Eine erste zentrale These basiert auf der Annahme, dass Identitätskonstruktionen und die Zielsetzung der einzelnen Werke stark durch die soziale Rolle des jeweiligen Verfassers und sein Selbstverständnis als Künstler, Autor oder auch Lehrender und Bewahrender bedingt sind. Der Grad der Literarisierung und Fiktionalisierung von historischen Ereignissen in Abhängigkeit von diesem Rollenverständnis der Autoren ist zu untersuchen

Die zweite These geht davon aus, dass Identität im Allgemeinen in der Gegenüberstellung Eigenes-Fremdes oder Wir-Andere eine Ausdrucksmöglichkeit findet und gerade in der Abgrenzung zu Anderen beschreibbar wird. Bräuche, Feste, Traditionen und Sprachen der eigenen Gruppe stehen dabei in Opposition zu denen der Anderen.

Die dritte These ist in einem engeren Sinn gegenstandsbezogen und beleuchtet die Besonderheit der Literarisierung sephardischer Identitätskonstruktion. In der Analyse der Texte wird herausgearbeitet, dass das Empfinden, unter Fremdherrschaft zu verweilen, die darin implizite Gefahr von Vertreibung und Verfolgung sowie der Glaube an eine Rückkehr in ein eigenes Territorium zwar eine wichtige Rolle als literarische Motive, die auf der Exodus-Erzählung der Bibel fußen, einnehmen. Für den Alltag und die Identifikation mit der jeweils neuen Heimat jedoch ist dies lange Zeit von geringer Bedeutung. Erst als der Lebensraum endgültig als nicht mehr lebenswert oder als lebensbedrohlich empfunden wird, verstärken sich unter den Sepharden

aktive Migrationsbestrebungen. In der Literatur wird dies vor allem durch die Raum- und Zeitdarstellungen erfahrbar.

Diese Arbeit beschreibt die sephardische Identität in ihrer Komplexität mittels eines Vergleichs der Literatur des ehemaligen Osmanischen Reichs und Marokkos, arbeitet kollektive Elemente heraus und analysiert diese in der individuellen Umsetzung durch den jeweiligen Autor.

# 1 Zum Begriff der Identität – Ansätze und theoretische Grundlagen

Um in den ausgewählten Werken Merkmale von Identität aufzeigen zu können, muss eine Abgrenzung und Definition des Begriffs vorangestellt werden. In verschiedenen Disziplinen ist die Frage nach der Entstehung von Identität von Bedeutung. Im Folgenden sollen Konzepte aus Entwicklungspsychologie und Soziologie vorgestellt werden, während im zweiten Teil der Theoriedarstellung kulturwissenschaftliche Herangehensweisen und konkrete Identitätsentwürfe aus der Judaistik folgen.

Aus entwicklungspsychologischer Sicht lässt sich Identität so definieren:

Der Begriff **Identität** bezieht sich zunächst in einem allgemeinen Sinn auf die einzigartige Kombination von persönlichen, unverwechselbaren Daten des Individuums wie Name, Alter, Geschlecht und Beruf, durch die das Individuum gekennzeichnet ist und von allen anderen Personen unterschieden werden kann. In diesem generellen Sinn lässt sich Identität allerdings auch auf Gruppen oder Kategorien von Personen anwenden. In einem engeren psychologischen Sinn ist Identität die einzigartige Persönlichkeitsstruktur, verbunden mit dem Bild, das andere von dieser Persönlichkeitsstruktur haben. Für das Verständnis von Entwicklung im Jugendalter ist aber noch eine dritte Komponente der Identität wichtig, nämlich das eigene Verständnis für die Identität, die Selbsterkenntnis und der Sinn für das, was man ist bzw. sein will.<sup>44</sup>

Interessant für den Zweck dieser Arbeit sind weniger die identifizierbaren persönlichen Daten eines Individuums als die soziale Identität, das Wechselspiel von Selbst- und Fremdbild, mit dem sich die Persönlichkeitsstruktur des Einzelnen beschreiben lässt:

Individuelle Identität wird jedoch nicht nur von außen festgestellt, sondern auch von innen hervorgebracht; dann ist sie Teil einer individuellen Identitätsarbeit, die Formen der Selbsterforschung, Selbsterkenntnis und Selbstinszenierung einschließt.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Oerter, Rolf/ Dreher, Eva: „Jugendalter“, in: Oerter, Rolf/ Montada, Leo (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*, München, Urban & Schwarzenberg, 2008, S. 271-332, S. 303.

<sup>45</sup> Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe – Themen – Fragestellungen*, Berlin, Schmidt, 2006, S. 205.

Im Unterschied zu einer von staatlichen Institutionen registrierten Identität ist diese soziale Identität durch die Akzeptanz und Übernahme von Werten bedingt.<sup>46</sup>

Für diese Arbeit spielt die Identität des Individuums, wie sie in den Figuren der Texte zum Ausdruck kommt, ebenso eine Rolle wie die kollektive Selbstwahrnehmung der Sepharden als Gruppe, da in den zu analysierenden Werken auch kollektive Geschichte, Wertvorstellungen und Rollensysteme behandelt und kommuniziert werden.

Unter Gruppe versteht man eine bestimmte Zahl von Menschen, die ein gemeinsames Ziel verfolgen und über eine relativ kontinuierlichen Kommunikations- und Interaktionsprozess miteinander in Verbindung stehen, sodass ein Gemeinschaftsgefühl entstehen kann. Um das gemeinsame Ziel zu erreichen und eine Gruppenidentität zu etablieren, ist ein System kollektiver Normen, sowie eine Verteilung der Aufgaben über ein bestimmtes, gruppenspezifisches Rollensystem, notwendig.<sup>47</sup>

Die Frage nach dem „Wer sind wir?“, nach einer kollektiven Identität, ist bei Weitem schwieriger zu beantworten als die an sich schon schwere Frage nach dem „Wer bin ich?“. Beschrieb man kollektive Identitäten vom 18. bis 20. Jahrhundert anhand von substantiellen Merkmalen wie Territorium, Rasse, Sprache und Religion, so werden sie gegenwärtig als Diskursformationen betrachtet<sup>48</sup>: „Sie gelten als kulturelle Konstrukte und Vorstellungen, die nie vorgegeben sind, sondern durch entsprechende Symbolsysteme und Wertorientierungen hergestellt werden.“<sup>49</sup>

Aleida Assmann unterscheidet Inklusions- und Exklusionsidentitäten, wobei die Identitätskonstruktionen der Sepharden zu letzterer tendieren:

---

<sup>46</sup> Vgl. Ibid., S. 205.

<sup>47</sup> Vgl. Schäfers, Bernd/ Lehmann, Bianca: „Gruppe“, in: Schäfers, Bernhard/ Kopp, Johannes (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, VS, 2006, S. 97-101, S. 97.

<sup>48</sup> Vgl. Assmann: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, S. 219.

<sup>49</sup> Ibid., S. 219.



Die Exklusionsidentität ist dagegen typisch für Gruppen, die ihre Identität vorwiegend durch Abgrenzung von anderen Kollektiven beziehen und deshalb wenig Platz für innere Vielfalt bieten. Ihre Stärke ist nicht die Integrationsfähigkeit sondern die scharfe Kontur, die Widerstand gegen Assimilation und Überlebensfähigkeit auch unter Exil- und Diaspora-Bedingungen ermöglicht.<sup>50</sup>

Da die Sepharden eine Gruppe, die ständig in Exil und Diaspora existieren musste, bilden, sind im Umkehrschluss ein exklusives Verhalten und Identitätsbildung durch Abgrenzung zu erwarten.

Des Weiteren ist ‚Kultur‘ eng mit individueller und kollektiver Identität verknüpft. In einer ersten Annäherung verweist dieser Begriff auf eine Opposition zwischen Restriktion und Mobilität<sup>51</sup>:

Das Ensemble von Überzeugungen und Praktiken, die eine gegebene Kultur bilden, fungiert als eine umfassende Kontrolltechnologie, eine Reihe von Beschränkungen, in denen sich das Sozialverhalten zu bewegen hat, ein Repertoire von Modellen, mit denen die Individuen konform gehen müssen. Diese Beschränkungen müssen nicht eng sein [...] aber sie sind nicht unendlich, und es kann die härtesten Konsequenzen haben, sich außerhalb ihrer zu bewegen.<sup>52</sup>

Kultur bietet demnach ein System an Vorbildern und Modellen, die dem Einzelnen Grenzen aufzeigen.<sup>53</sup> Ein wichtiges Medium der Präsentation und Übertragung von Kultur ist nach Stephen Greenblatt die Kunst.

---

<sup>50</sup> Ibid., S. 220.

In Bezug auf die Anpassung an das Umfeld sind folgende Begriffe zu unterscheiden: Akkulturation und Assimilation. Als Akkulturation bezeichnet man den „[...] Prozess der Übernahme von Elementen einer bis dahin fremden *Kultur* durch Einzelpersonen, Gruppen oder ganze Gesellschaften. Diese Übernahme betrifft Wissen, Werte, Normen und Institutionen, Fertigkeiten, Techniken und Gewohnheiten, Identifikationen und Überzeugungen, Handlungsbereitschaften und tatsächliches Verhalten, insbes. aber auch die Sprache.“ (Esser, Hartmut: „Akkulturation“, in: Schäfers/ Kopp: *op.cit.*, S. 9-12, S. 9.) Assimilation dagegen ist das Ergebnis einer vollständigen Akkulturation (vgl. Ibid., S. 10.).

<sup>51</sup> Vgl. Greenblatt, Stephen: „Kultur“, in: Baßler, Moritz: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen, Francke, 2001, S. 48-59, S. 49.

<sup>52</sup> Ibid., S. 49.

<sup>53</sup> Im Folgenden wird immer wieder zutage treten, wie notwendig es für den Einzelnen ist, sich innerhalb dieser Grenzen sozialen Verhaltens zu bewegen, da sich zahlreiche Beispiele für Ausschlüsse und Sanktionierungen durch die Gruppe in den analysierten Werken aufzeigen lassen.

Unter diese Kategorie fällt ebenfalls die Literatur: „Sie ist einer der Wege, auf denen die Verhaltensrollen kommuniziert und von Generation zu Generation weitergegeben werden, nach denen Männer und Frauen ihr Leben strukturieren sollen.“<sup>54</sup> In der Kunst und Literatur manifestieren sich Rollenverständnis und Erwartungen, die an die Gesellschaft gerichtet werden.

Allerdings, so Greenblatt, ist Kultur kein fixes Konstrukt, sondern immer auch durch Mobilität charakterisiert: „Diese Mobilität ist kein Ausdruck von willkürlicher Bewegung, sondern von *Austausch*.“<sup>55</sup> Autoren und Künstler beherrschen die geltenden Codes und sorgen für kulturelle Interaktion: „Die von ihnen geschaffenen Werke sind Strukturen zur Akkumulation, Transformation, Repräsentation und Kommunikation gesellschaftlicher Energien und Praktiken.“<sup>56</sup> Kulturelle Vorstellungen, transformiert, akkumuliert und kommuniziert durch einen individuellen Autor, manifestieren sich in literarischen Werken. In Anlehnung daran rücken die Momente der Kommunikation und der Weitergabe als Moment der Konstruktion von Identität in den Mittelpunkt.<sup>57</sup>

## 1.1 Die soziale Prägung der Identität

Nach dieser einführenden Unterscheidung von Einzel-, Gruppenidentität und Kultur, widmet sich das folgende Unterkapitel der genaueren Betrachtung einzelner Faktoren, die Identität konstituieren.

---

<sup>54</sup> Greenblatt: „Kultur“, S. 53.

<sup>55</sup> Ibid., S. 55.

<sup>56</sup> Ibid., S. 55.

<sup>57</sup> Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung wird in der anschließenden Analyse der Texte die Möglichkeit einer konstruktivistischen sowie einer diskursanalytischen Betrachtung der Interaktion zwischen der erlebten und gelebten Kultur und deren kultureller Manifestation in der Literatur nicht berücksichtigt.

## 1.1.1 Individuum und Gruppe

### Individuelle Identitätskonstitution – soziale Gebundenheit

Eine zentrale Rolle für die Entwicklung des Einzelnen spielt das Umfeld, das ‚Setting‘:

Das Entwicklungsniveau eines Individuums lässt sich nicht losgelöst von dem Leben in Settings beschreiben, da reales Verhalten und Handeln nur in ihnen vorkommt. Weiterhin kann der Wechsel von einem Setting zum anderen einen Wechsel der Verhaltensmuster beinhalten, so dass die Entwicklung nur schwer als fortschreitender Aufbau universeller Verhaltensweisen und Handlungen verstanden werden kann.<sup>58</sup>

Das Setting setzt sich aus mehreren Komponenten zusammen: der Familie, dem Freundeskreis in Kind- und Jugendalter, den Erziehungsanstalten usw. Innerhalb dieses Rahmens muss der Mensch sich orientieren: „Menschliche Entwicklung bedeutet die Aneignung der Handelskompetenzen, die für das Leben im menschlichen Ökosystem nötig sind. Diesen Prozess nennt man **Enkulturation**.“<sup>59</sup>

Im Falle der Sepharden, die sich durch die Vertreibung aus Spanien in anderen Kulturkreisen ansiedelten, kompliziert sich diese Aneignung von Handelskompetenzen, da sich die ersten Einflüsse auf die Entwicklung von den Handlungskompetenzen unterscheiden können, die im späteren, durch die dominante Kultur geprägten Umfeld gefordert werden. Die Anpassungsleistung an das soziale Umfeld, die der Heranwachsende und junge Erwachsene erbringen muss, nennt man Akkulturation.<sup>60</sup>

Mehr noch als die Psychologie betont die Soziologie die soziale Dimension der Identität:

---

<sup>58</sup> Oerter, Rolf: „Kultur, Ökologie und Entwicklung“, in: Oerter/ Montada: *op.cit.*, 2008, S. 85-116, S. 91.

<sup>59</sup> *Ibid.*, S. 91.

<sup>60</sup> *Ibid.*, S. 91.

Zum Begriff der Akkulturation vgl. Zick, Andreas: *Psychologie der Akkulturation. Neufassung eines Forschungsbereiches*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Diese Identität stellt die Besonderheit des Individuums dar; denn sie zeigt auf, auf welche Weise das Individuum in verschiedenartigen Situationen eine Balance zwischen widersprüchlichen Erwartungen, zwischen Anforderungen der anderen und eigenen Bedürfnissen sowie zwischen dem Verlangen nach Darstellung dessen, worin es sich von anderen unterscheidet, und der Notwendigkeit, die Anerkennung der anderen für seine Identität zu finden, gehalten hat.<sup>61</sup>

Der Begriff der Rolle kann in diesem Zusammenhang aufgegriffen werden. Jedes Individuum vereinigt verschiedene soziale Rollen in sich, die mit einer Erwartungshaltung der Anderen verknüpft sind. Je nach Kommunikationspartner und Umgebung muss oder soll der Einzelne verschiedene Rollen erfüllen: „Das Kernproblem der Identitätsbewältigung und damit zugleich der Bewältigung der Alltagskommunikation besteht nun darin, daß wir zugleich unterschiedlichen sozialen Identitäten gerecht werden müssen [...]“.<sup>62</sup> Je komplexer diese Rollenerwartungen, desto verzweigter wird das Identitätssystem des Individuums, das einerseits auf den Erhalt seines Status oder seiner Position bedacht ist, andererseits durch die Erfüllung der Erwartungen Sanktionen zu vermeiden sucht. Individuelle Identität ist demnach stets durch externe Faktoren und gesellschaftliche Gegebenheiten bedingt, da eine Anpassung des Einzelnen an die Gruppe von letzterer gefordert wird.

### Gruppenidentität

Ebenso wie der Einzelne sich in die Gesellschaft eingliedern muss, muss auch die Gesellschaft bereit sein, das Individuum zu akzeptieren und aufzunehmen. Gerade in den letzten Jahrhunderten wurde diese wechselseitige Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft durch zunehmende Individualisierung zum Problem:

---

<sup>61</sup> Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005, S. 9.

<sup>62</sup> Bohnsack, Ralf: „Lektion III: Interaktion und Kommunikation“, in: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernd (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske+Budrich, 1992, S. 35-57, S.41.

Bezeichnend für den Übergang von der modernen zur postmodernen Konstellation sind die Veränderungen individueller und kollektiver Identitäten vom Statischen zum Flüssigen, von der Eindeutigkeit zur Ambivalenz. [...] Heute ist ein Prozeß der ständigen Auflösung, des Übergangs und der Neuformation von Identitäten auszumachen. Man bewegt sich ständig in verschiedenen Identitätskreisen.<sup>63</sup>

Dass die Problematisierung der eigenen Identität ein Phänomen der Moderne ist, liegt vor allem an der Umstrukturierung gesellschaftlicher Ordnungen, richtete sich doch die Gruppenzugehörigkeit im Mittelalter größtenteils noch nach Stand und Religion. Der moderne Mensch sucht sich seine eigene Gruppe aus: „Das Individuum identifiziert sich mit dieser Gruppe. Es wäre daher genauer, sprächen wir nicht von Identität, sondern von Identifizierung, denn das ist es was eigentlich gemeint ist.“<sup>64</sup> Moderne Gesellschaften sind zumeist pluralistische Gesellschaften, innerhalb derer der Mensch bis zu einer bestimmten Grenze seine sozialen Bindungen selbst wählen kann.

Nach Halbwachs ist das Individuum nur im Kontext der Gesellschaft zu erfassen, da es seine gesellschaftliche Prägung innerhalb der Gruppe aber auch nach Trennung von dieser mit sich trägt.<sup>65</sup> Halbwachs geht davon aus, dass die Gruppenmitglieder nicht zwingend anwesend sein müssen, damit sich das Individuum mit der Gruppe identifizieren kann. Laut Halbwachs entstehen Erinnerungen

[...] im Kontakt bzw. durch eine Vergegenwärtigung anderer bzw. einer Gruppe und ihrer Mitglieder. Das individuelle Bewusstsein enthält in sich eine *Pluralität* von kollektiven Erinnerungsbezügen. Diese Bezugnahme kann auch stattfinden, ohne dass die

---

<sup>63</sup> Lützel, Paul Michael: *Europäische Identität und Multikultur. Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*, Tübingen, Stauffenburg, 1997, S. 11.

<sup>64</sup> Simon, Heinrich: „Zum Problem der jüdischen Identität“, in: Horch, Hans Otto/ Wardi, Charlotte: *Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Niemeyer, 1997. S. 15-25, S. 16.

<sup>65</sup> Vgl. Halbwachs, Maurice: „Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist“, in: *Ibid.: op.cit.*, 2001, S. 29-41, S. 29.

Bezugspersonen anwesend sind. Halbwachs geht also von einer *Virtualität* der Gruppe aus.<sup>66</sup>

Übertragen auf die Literatur bedeutet dies, dass der einzelne Autor nicht von der Gesellschaft, die ihn geprägt hat und der er sich zugehörig fühlt, zu trennen ist. Sein Schreiben lässt Rückschlüsse auf seine Haltung in Bezug auf diese früheren Einflüsse zu. So erklärt sich auch die Bindung an eine verlorene Heimat bei Exilautoren.

### 1.1.2 Sinnfindung, Werte und Normen – kollektive Identität

Verschiedene grundlegende Elemente, wie das Streben nach Sinngebung, Normen und Werte, beeinflussen das menschliche Handeln und sind für die Identitätsbildung bestimmend. Allgemeiner kann von Leitbildern als „[...] vernetzte Interpretationsgefüge variabler Größenordnung und Abstraktheit [...]“<sup>67</sup> gesprochen werden, welche in der jeweiligen Gesellschaft zur kollektiven Orientierung herangezogen werden.

#### Sinngebung und kollektive Identität

Sinngebung kann verschiedene Formen annehmen und sich auf zukünftige Pläne richten oder auf die Erinnerung stützen. Religionen können dabei eine Orientierungshilfe bieten:

Der Mensch kann bewußtseinsmäßig zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft pendeln, im Extremfall nur aus Erinnerungen leben oder nur für die Zukunft aktiv sein; er

---

<sup>66</sup> Echterhoff, Gerald/ Saar, Martin: „Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Maurice Halbwachs und die Folgen“, in: Echterhoff, Gerald/ Saar, Martin (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns*, Konstanz, UVK, 2002, S. 13-35, S. 20.

<sup>67</sup> Imhof, Kurt/ Romano, Gaetano: „Bilder und Leitbilder im sozialen Wandel: Ein- und Überblicke“, in: Schweizerisches Sozialarchiv (Hrsg.): *Bilder und Leitbilder im sozialen Wandel*, Zürich, Chronos, 1991, S. 11-28, S. 20.

kann sich im religiös fundierten Bewusstsein ganz auf ein Jenseits [...] beziehen. Das Bewusstsein kann, um es paradox auszudrücken, „handlungs- und situationsflüchtig“ sein.<sup>68</sup>

Diese Sinnsuche besitzt eine soziale Dimension, die durch mehrere Voraussetzungen bedingt ist. Zum Einen muss eine „Vergesellschaftung“ des Einzelnen angenommen werden, d.h. von einer Identität ausgegangen werden, die bereits durch die Gesellschaft bezüglich ihrer Werte und Normen geprägt ist. Zum Anderen muss Kultur ein kohärentes System sein, aus dem der einzelne Mensch Normen und Werte ableiten kann, und schließlich muss vorausgesetzt werden, dass der Mensch sich auf der Suche nach Sinn und kulturellen Werten befindet.<sup>69</sup>

Somit stehen Individuum und Gesellschaft in einem reziproken Verhältnis: Der Einzelne wird durch die Kultur, in der er lebt, in seiner Sinnsuche gestützt, während die gesellschaftliche Ordnung und ihre Kultur durch jedes einzelne Mitglied getragen wird.

Die Entstehung dessen, was man als kollektive Identität bezeichnet, erfolgt vor allem durch die Weitergabe von und Sinnstiftung durch Erinnerung:

Allererst die Erinnerung an Vergangenes gewährleistet die Kontinuität von Erfahrung sowie die Stiftung von Identität. Dies gilt auch für Kulturen. Kulturen und Gesellschaften oder soziale Gruppen nehmen auf verschiedenartige Weise auf Vergangenes Bezug, etwa indem sie in Texten, in Gedenkfeiern, in Riten und Ritualen, in Archiven oder anderen mnemonischen Symbolen Geschichtliches aufrufen und mit Bedeutung versehen. Diese organisierte Praxis der geteilten Vergangenheitsauslegung bildet den Ausgangspunkt für die Entstehung eines überindividuellen, kollektiven Gedächtnisses, das gruppenspezifische Identitätsmuster und Selbstverständnisse prägt.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Schäfers, Bernd: „Lektion II: Die Grundlagen des Handelns: Sinn, Normen, Werte“, in: Korte/Schäfers: *op.cit.*, S. 17-34, S.22.

<sup>69</sup> *Ibid.*, S. 23.

<sup>70</sup> Neumann, Birgit: „Literatur als Medium (der Inszenierung) kollektiver Erinnerungen und Identitäten“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 49-77, S. 49.

Die Weitergabe von Erinnerung, sei es in literarischer oder ritueller Form, bildet demnach die Grundlage von Kulturen. Voraussetzung ist, dass die Auslegung dieser Erinnerung und Vergangenheit in Übereinstimmung gedeutet wird. Einheitlichkeit, die gerade durch Riten und Rituale demonstriert wird, ist fundamental, da kollektive Identität als die „[...] Konstruktion der Grenze zwischen dem Innenraum einer Gemeinschaft und der Außenwelt jenseits dieser Grenze“<sup>71</sup> definiert werden kann. Kollektive Identität entsteht also vornehmlich durch Abgrenzung einer Gruppe von einer anderen.

### Abgrenzung gegenüber den „Anderen“

Die Ausmaße einer solchen Abgrenzung unterscheiden sich je nach Wertung der Außenwelt in Relation zum eigenen Binnenumfeld:

Ist hingegen die Binnen-Außendifferenzierung an viele andere Unterschiede (z.B. gut-böse; oben-unten etc.) gekoppelt, so erscheint die entsprechende Unterscheidung als grundlegend, unverrückbar und sozial verbindlich. Solche zentralen Unterschiede, die eine Vielzahl von Differenzen bündeln, nennen wir *Codes*.<sup>72</sup>

Diese Codes sind bestimmt durch räumliche und zeitliche Einflussfaktoren sowie das soziale Umfeld. Codierungen lassen sich unterteilen in primordiale und traditionale.<sup>73</sup> Primordiale Codierungen beziehen sich auf den Bereich natürlicher Unterscheidung, wie etwa Herkunft, Ethnizität und Rasse.<sup>74</sup> Da es sich hierbei um statische

---

<sup>71</sup> Giesen, Bernhard: „Codes kollektiver Identität“, Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 13-43, S. 13.

<sup>72</sup> Ibid., S. 14.

<sup>73</sup> Vgl. Ibid., S. 18. Die Sepharden unterscheiden sich von anderen Bevölkerungsgruppen in der Diaspora sowohl hinsichtlich ihrer primordialen als auch der traditionellen Codierung.

<sup>74</sup> Ethnischer Identität in einer Minderheitengruppe wird große Bedeutung für die Entwicklung des Individuums zugewiesen: „For many adolescent members of an ethnic minority group who live a larger, mainstream culture, integrating a sense of ethnic identity



Unterscheidungsmerkmale handelt, lassen sich die Grenzen nicht verschieben.<sup>75</sup> Traditionale Identität dagegen bezieht sich auf erlernte Gewohnheiten:

Traditionale Formen kollektiver Identität ergeben sich auf der Grundlage der Vertrautheit mit impliziten Regeln des Verhaltens, mit Traditionen und sozialen Routinen. Dieser Code bindet die grundlegende Differenz zwischen uns und den anderen an die Unterscheidung zwischen der Dauerhaftigkeit von Routinen einerseits und dem Außerordentlichen andererseits. Traditionale Codes gehen nicht davon aus, daß die kollektive Identität eine externe Grundlage wie die Natur oder die Transzendenz besitzt. Statt dessen werden die Routinen, die Traditionen und Erinnerungen einer Gemeinschaft als der Kern der kollektiven Identität angesehen.<sup>76</sup>

Erinnerung sorgt in diesem Sinne für die Fortdauer und Kontinuität kultureller Identität, welche in der Konsequenz in starkem Maße vergangenheitsgebunden ist.<sup>77</sup> Diese Regeln und Routinen werden gemeinhin nicht hinterfragt, es sei denn von Seiten sozialer Außenseiter:

Der Angehörige der traditionellen Gemeinschaft ist mit den Regeln und Erinnerungen vertraut, selbst wenn er nicht in der Lage ist, diese Regeln und Routinen zu explizieren. Gerade weil und in dem Maße, wie die traditionale Identität nicht sachlich und prinzipiell begründbar ist, sondern allein auf Gewohnheit beruht, nimmt auch ihre Verbindlichkeit und gemeinschaftsstiftende Kraft zu [...].<sup>78</sup>

---

within one's sense of ego identity is a critical task. Ethnic identity has been positively linked with self-esteem." (Kroger, Jane: *Identity Development. Adolescence through Adulthood*, Thousand Oaks/London/New Dehli, SAGE, 2007, S. 136.)

<sup>75</sup> Vgl. Giesen, „Codes“, S. 18.

<sup>76</sup> Ibid., S. 25f.

<sup>77</sup> Erinnerung und Vergangenheitsbezug ergeben sich nach Giesen erst durch die Annahme von individueller und kollektiver Identität: „Durch Erinnerung wird die Vergangenheit angeeignet, das heißt als die eigene Vergangenheit im Unterschied zu den Vergangenheiten anderer aufgefaßt. Erinnerung setzt immer die Annahme von Identität voraus: derjenige oder diejenige, welche sich erinnern, finden die Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit über die Kontinuität der eigenen Person oder der eigenen Gruppe. Im letzteren Fall sichern nicht einzelne Personen, sondern sprachliche Traditionen und soziale Routinen die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart [...]“ (Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 43.)

<sup>78</sup> Giesen: „Codes“, S. 26f.

Diese Form der Identität ist es, die stark an lokale Zusammenhänge gebunden bleibt.<sup>79</sup>

Anderssein kann zu gegenseitiger Wertschätzung und kultureller Vielfalt beitragen. Dennoch stehen die Codes Fremder im Spannungsverhältnis mit der Aufnahmebereitschaft der Mehrheitsgesellschaft.

### Institutionen und Stigmatisierung

Die Einbindung des Einzelnen in die Gesellschaft erfolgt durch institutionalisierte Rituale, die eine gemeinsame Weltsicht innerhalb der Gruppe begründen und sichern. Hier sei nur ein Beispiel angeführt, denn die Bestandteile jüdischer Identität werden in Kapitel 1.4 detailliert untersucht:

Außerdem bilden so vertraute Institutionen wie die Trauung Bezugspunkte für die **gemeinsame** [...] **Sicht der Welt** und der Wirklichkeit und für die Zu- und Zusammengehörigkeit von Menschen, für ihre **kulturelle** und **soziale Identität**. All das führt auch dazu, daß man solche verbindlichen Ordnungen zu erhalten und zu tradieren trachtet und sie deshalb durch Lernprozesse (Sozialisation) sowie durch Formen der äußeren Kontrolle [...] zu sichern sucht.<sup>80</sup>

Durch Reglementierungen und Methoden der Legitimierung sorgt jede Gesellschaft dafür, dieses Zusammengehörigkeitsgefühl zu erhalten und ihre Mitglieder an sich zu binden. Ein probates Mittel dafür sind religiöse Institutionen.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vgl. Ibid., S. 29.

<sup>80</sup> Gukenbiehl, Hermann: „Lektion VI: Institution und Organisation“, in: Korte/ Schäfers: *op.cit.*, S. 95-100, S. 100. Hervorhebungen im Original.

<sup>81</sup> Thieme, Frank: „Lektion VIII: Kaste, Stand, Klasse“, in: Korte/Schäfers: *op.cit.*, S. 127-144.

Vgl. dazu auch: Gephart, Werner: „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, in: Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 233-266, S. 261.

Erst seit der Französischen Revolution hält man es in modernen Staaten für angebracht, Religion und Staat auseinanderzuhalten. Gerade in der Vertreibung der Juden aus Spanien kann ein Beispiel dafür gesehen werden, dass Herrscher vor dieser Zeit

Gerade auf diesem Gebiet ist die Gefahr der Stigmatisierung von Außenseitern und der Ausgrenzung anderer Kulturen und Gruppen latent. Erving Goffman spricht in diesem Fall von beschädigter Identität und vererbter Vorbelastung:

Schließlich gibt es die phylogenetischen Stigmata von Rasse, Nation und Religion. Es sind dies solche Stigmata, die gewöhnlich von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden und alle Mitglieder einer Familie in gleicher Weise kontaminieren.<sup>82</sup>

Goffman beschreibt auch den verstärkten Zusammenhalt in der Gruppe der Stigmatisierten<sup>83</sup>; ein Aspekt, der ebenfalls für die Sepharden-Thematik von Belang ist. Eine derartige Ausgrenzung ist von mehreren Faktoren auf beiden Seiten abhängig:

Die relationale Bestimmung der Zugehörigkeit ist an ein doppeltes Kriterium gebunden. Das erste Kriterium basiert auf einem quasi natürlichen Prinzip von Nähe und Distanz. [...] Nähe ist durch Abstammung, Kontakt und Ähnlichkeit der praktizierten Lebensform geprägt, sie verbindet sich mit Konnektivität, wechselseitiger Sympathie und Konsens. [...] Diese Nähe ist auch die Basis für die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse nach Zugehörigkeit, Schutz, Sicherheit und Kontakt. [...] Das zweite Kriterium basiert auf dem Prinzip der Verknüpfung von Teil und Ganzem und betrifft die dauerhafte, willentliche Bindung der einzelnen Person an das soziale System. Diese Bindung beruht letztlich auf einer existenziellen Entscheidung und Erklärung der Person gegenüber dem System.<sup>84</sup>

---

versuchten, auch über die Religion Einheitlichkeit in ihrem Reich zu schaffen: „Während das moderne Verständnis von Politik deren Autonomie betont und Kirche oder Religion lediglich als Subsysteme eines übergeordneten, säkularen Gesamtsystems begreift, schlossen die alteuropäischen Konzeptionen staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung Religion und Kirche stets ein, selbst wenn sie deren direkte Einmischung in die öffentlichen Angelegenheiten bekämpften.“ (Schilling, Heinz: „Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit“, in: Giesen, Bernhard: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 192-252, S. 196f.) Gruppenzugehörigkeit definierte sich lange Zeit über Religion.

<sup>82</sup> Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, S. 13.

Zur Problematik des Verhältnisses Individuum-Öffentlichkeit vgl. auch ein anderes Werk Goffmans: *Ibid.: Relations in Public*, New York, Harper, 1971.

<sup>83</sup> *Ibid.: Stigma*, S. 34.

<sup>84</sup> Bornewasser, Manfred: „Nationale Identität, Zugehörigkeit und Fremdenfeindlichkeit“, in: Wakenhut, Roland: *Ethnisches und Nationales Bewußtsein*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, S. 29-56, S. 32.

Was Bornewasser hier über die Beziehung des Einzelnen zu einer Nation sagt, lässt sich auf eine Minderheiten-Gruppe übertragen. Es hängt von der Akzeptanz durch die dominierende Kultur aber auch dem Eingliederungswillen der Minderheit ab, ob eine Integration erfolgt und Stigmatisierung verhindert werden kann. Bornewasser unterscheidet dabei die beiden Faktoren Zugehörigkeit und Identifikation: „Die Angehörigkeit beschreibt die zufällige Nähe zu Personen, die Identifikation kennzeichnet die willentliche Akzeptanz und Anerkennung von sozialen Vorstellungen, Normen und Regeln.“<sup>85</sup> Allerdings kann Identifikation eben nur stattfinden, wenn vom Kollektiv das Angebot der Aufnahme in die Gesellschaft besteht.

## 1.2 Identität in Sprache und Literatur

Diese Arbeit untersucht in Texten manifeste Äußerungen von Identität durch ein einzelnes Individuum, kollektive Identitäten, sowie Probleme und Stigmatisierungen einer Minderheit. Sprache und Literatur in ihrer Bedeutung für die Weitergabe von Kultur, aber auch als Ausdruck persönlicher Ansichten oder als soziale Aufgabe werden analysiert.

In der Literatur findet sich eine Vielzahl an Mitteln, mithilfe derer Erinnerung fixiert wird. Zu nennen sind hierbei u.a. Tropen und Symbole, Gattungsmuster und die Entstehung von Motiven. Besonders Metaphern sind ein Spiegel der Gesellschaft:

Metaphern stehen in einem engen wechselseitigen Bezug zu den materialen, sozialen und mentalen Gegebenheiten einer Kultur und ihr Funktionspotential lässt sich somit erst vor ihrem jeweils spezifischen Hintergrund genauer bestimmen.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Ibid., S. 33.

<sup>86</sup> Birk, Hanne: „‘Das Problem des Gedächtnisses [...] drängt in die Bilder’: Metaphern des Gedächtnisses“, in: Erll/Gymnich, Nünning: *op.cit.*, S. 80-101.

Wie in den folgenden Analysen gezeigt wird, treten einige Bilder, wie z.B. das Haus oder die Bibliothek, in zahlreichen sephardischen Werken auf und werden von Generation zu Generation weitergegeben.

Im Bereich der literaturtheoretischen Methoden lassen sich mehrere Ansätze aufzeigen, die sich mit diesen Darstellungsmitteln beschäftigen.<sup>87</sup> Zum Einen sind Konzepte zu nennen, die sich mit dem innerliterarischen Gedächtnis, den Symbolsystemen und den Vorgängertexten, beschäftigen. Die Bandbreite der Ansätze reicht hierbei von der Toposforschung bis hin zum poststrukturalistischen Intertextualitätskonzept. In der sephardischen Literatur bieten sich Topoi und Raumkonzepte, wie etwa Exilvorstellungen und die Aussicht auf ein Leben im gelobten Land, für eine Untersuchung an.

Zum Anderen sind zwei narrative Gattungen<sup>88</sup> für die Erforschung der sephardischen Identitätsproblematik besonders wichtig: historische Romane und Autobiographien. In diesen Gattungen werden zeitliche Umstände, kollektive Vorstellungen, das soziale Umfeld und, gerade im Falle der Autobiographie, die subjektive Wahrnehmung der Umwelt durch das Individuum widergespiegelt: „Bei der Auseinandersetzung mit der eigenen Biographie im Prozeß der Identitätsarbeit fungieren [...] lebensweltliche Kontexte als Bezugspunkte und Ordnungsschemata.“<sup>89</sup> Dabei ist interessant zu betrachten, ob und auf welche Weise der Text zwischen erlebendem und erzählendem Ich unterscheidet und sich durch dieses Spannungsverhältnis eine Entwicklung der individuellen Identität feststellen lässt.

---

<sup>87</sup> Eine Übersicht bietet: Erll, Astrid/ Nünning, Ansgar: „Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick“, in: Erll/ Gymnich/ Nünning: *op.cit.*, S. 4-27, S. 4f.

<sup>88</sup> Narrative Texte eignen sich besonders für die Weitergabe kollektiver Identität, da sie Raum für Erläuterungen lassen. Verfolgt man die Analysen der in dieser Arbeit präsentierten Texte, wird das Bestreben der meisten Autoren, detailreich ihre Kultur und ihre Traditionen zu vermitteln deutlich, und die Gattungswahl somit nachvollziehbar.

<sup>89</sup> Gymnich, Marion: „Individuelle Identität und Erinnerung aus Sicht von Identitätstheorie und Gedächtnisforschung sowie als Gegenstand literarischer Inszenierung“, in: Erll/Gymnich/Nünning: *op.cit.*, S. 29-48, S. 34.

Die Autobiographie ist zudem eine besondere „Gedächtnisgattung“. Sie dient als Medium von Erinnerung und Erfahrung, entspricht allerdings nicht dem Abbild eines wirklichen Lebens: „Sie stellt vielmehr eine vertextete retrospektive Konstruktion dar, die einen bedeutenden Teil ihres Sinns aus ihrer narrativen Formung [...] bezieht.“<sup>90</sup> In der Autobiographie werden Erinnerungen narrativ überformt, wodurch sich das Spiel von Gedächtnis und Literatur widerspiegelt.

Historische Romane sephardischer Thematiken liefern einen Einblick dahingehend, wie der Autor des jeweiligen Romans die kollektive Wahrnehmung eines bestimmten Zeitraums einschätzt. Werke schließlich, die Kultur, Tradition und geschichtliche Ereignisse sammeln und weitergeben wollen, orientieren sich an den Bedürfnissen der Zielgruppe, an die sie sich richten: diese zu informieren und ein Wissen weiterzugeben, das für die Leserschaft zunehmend in Vergessenheit gerät. Im Schreiben der in dieser Arbeit behandelten sephardischen Autoren ist dieses Bestreben deutlich erkennbar.

Die Einschränkung auf Narrativik und die Auswahl der Werke aus den angeführten drei Texttypen begründet sich in dem Spektrum, das eine so breitgefächerte Analyse für die Betrachtung der Identität bietet: Kollektives und historisches Wissen, das weitergegeben werden soll, kann ebenso betrachtet werden wie die Inszenierung der eigenen subjektiven Identität und die Fiktionalisierung individueller und kollektiver Identität.

---

<sup>90</sup> Erll/ Nünning: „Gedächtniskonzepte“, S. 12.

## 1.2.1 Gedächtnis und Literatur

Auf literaturtheoretischer Ebene ist der Ansatz von Renate Lachmann für die Beschäftigung mit Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur von Bedeutung.

Intertextualität nach Renate Lachmann widmet sich der Frage nach dem „Gedächtnis“ der Literatur, dem sich „[...] auf der textinternen Ebene manifestierende[n] Bezug zu kulturellen Prätexten, [...] deren Aktualisierung und Transformation.“<sup>91</sup> Texte werden in späteren Texten verarbeitet, transformiert oder in einen aktuellen Zusammenhang gebracht. Jeder Text ist in einen Kontext von Texten, mit denen er in Verbindung steht und die er umsetzt, eingebettet.

Kulturelle Identität in der Literatur spiegelt sich unter anderem in den Beziehungen der Texte untereinander:

Der literaturwissenschaftlich brisante Punkt liegt in den Weisen der Kreuzung von Gedächtnis, *imaginatio* und dichterischer Einbildungskraft. Sind dies parallele Prozesse, die einander spiegeln oder kommentieren, oder verhält es sich nicht eher so, daß literarische Ikonographie immer auf die des Gedächtnisses rekurriert, daß der Bilderspender der Literatur der nämliche wie der des Gedächtnisses ist, oder noch anders: daß sich die Bildtätigkeit des Gedächtnisses die poetische Einbildung einverleibt?<sup>92</sup>

Entsprechend dieser Ausführungen lässt sich feststellen, dass jeder Autor während des kreativen Akts des Schreibens auf kulturelle Inhalte und Bilder zurückgreift. Demnach schöpfen Literatur und Gedächtnis aus ein und demselben Fundus an gesellschaftlich determinierten Bildern. In den im Folgenden analysierten Texten ist dieser kollektive Fundus an gesellschaftlichen Bildern und Vorstellungen insofern nachzuvollziehen, als dass bei mehreren Autoren gleiche Bilder, Symbole und Topoi vorzufinden sind.

---

<sup>91</sup> Erll/ Nünning, „Gedächtniskonzepte“, S. 8.

<sup>92</sup> Lachmann: *Gedächtnis und Literatur*, S. 24.

Literatur und kulturelles Gedächtnis bedingen sich bei Lachmann gegenseitig:

Nicht nur sind sie Gedächtnisstifter einer Kultur, sie entwickeln auch eine Ästhetik und eine Semantik des Gedächtnisses, die sich einer vergessenen ‚Grammatik‘ verdanken. Zum einen entwerfen diese Texte selbst einen Gedächtnisraum und treten in einen sich zwischen den Texten erstreckenden Gedächtnisraum ein, zum anderen konstruieren sie Gedächtnisarchitekturen, in die sie mnemonische Bilder deponieren, die an Verfahren der *ars memoria* orientiert sind. Die Ästhetik des Gedächtnisses entfaltet sich in der komplexen Gestaltung von innertextlichen Gedächtnisräumen und deren Semantisierung. So wie der Text in das Gedächtnistheater der Kultur als in einen Außenraum eintritt, entwirft er dieses Theater noch einmal, indem er die anderen Texte in seinen Innenraum hereinholt.<sup>93</sup>

Diese Gedächtnisarchitekturen und -räume zeichnen sich durch Semantisierung, mnemotechnische Bilder und das Netz, das sie mit anderen Texten knüpfen, aus. Literatur wird zum Weitergabemedium kultureller Identität. Sie beschreibt Literatur als prädestinierten Speicherort des kulturellen Gedächtnisses, da sie

[...] das Gedächtnis für eine Kultur stiftet; das Gedächtnis einer Kultur aufzeichnet; Gedächtnishandlung ist; sich in einen Gedächtnisraum einschreibt, der aus Texten besteht; einen Gedächtnisraum entwirft, in den die vorgängigen Texte über Stufen der Transformation aufgenommen werden. Die Texte repräsentieren das ausgelagerte materialisierte Gedächtnis, d.h. das Gedächtnis, das sich in manifesten Zeichen, im ‚äußeren‘ Schreiben materialisiert.<sup>94</sup>

Somit leistet jeder Autor seinen Beitrag dazu, die eigene Kultur weiterzugeben, das kulturelle Gedächtnis zu formen und dieses durch die eigenen Vorstellungen zu prägen. Bei der Mehrzahl der hier behandelten sephardischen Autoren ist dieses Bestreben, einen Beitrag zum Erhalt der Kultur zu leisten, deutlich zu erkennen.

Verfolgt man das literarische Schaffen einer Kultur über einen längeren Zeitraum, kann man ihren Wandel nachvollziehen und beschreiben: „Die Intertextualität der Texte zeigt das Immer-Wieder-Sich-Neu- und

---

<sup>93</sup> Ibid., S. 35.

<sup>94</sup> Ibid., S. 36.



Umschreiben einer Kultur, einer Kultur als Buchkultur und als Zeichenkultur, die sich über ihre Zeichen immer wieder neu definiert.“<sup>95</sup> Während des Schreibens interpretiert der Autor seine Kultur und das bisher Überlieferte. Diese Bezüge können sich auf verschiedene Arten ausdrücken: Durch Partizipation, d.h. durch Wiederholung, durch Tropik, was einer Abwendung vom Vorläufertext entspricht, oder durch Transformation.<sup>96</sup> Wie mit den Hypotexten umgegangen wird, hängt vom jeweiligen Autor ab und lässt sich mit dessen Haltung zu seiner Kultur in Verbindung bringen.

Somit lohnt sich sowohl ein synchroner als auch ein diachroner Blick auf die zu analysierenden Werke, da bei Zeitgenossen Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezeigt werden können, während in der historischen Perspektive die Entwicklung von gesellschaftlichen Bildern aufgezeigt werden können.

Autoren spielen mit dem Gedächtnis, das sich in der Literatur manifestiert, und kreieren dadurch ihre Kultur neu: entweder durch Vergessen oder durch Bewahren, durch die Schaffung neuer Räume oder durch die Umgestaltung des Raums, durch die Einbeziehung eigener Erfahrungen oder durch Rückbezüge auf die Tradition und die Erinnerung, die über andere Texte weitergegeben wird.

## 1.2.2 Raum und Zeit in der Literatur

Von größter Bedeutung für die jüdische Literatur ist der Vergleich mit der antiken Mnemotechnik und mit der Vorstellung von Erinnerungsorten: „An eine Reihe von realen oder imaginierten Orten (loci) heftet man in der Vorstellung Bilder, am besten von hoher

---

<sup>95</sup> Ibid., S. 36.

<sup>96</sup> Vgl. Ibid., S. 38.

Intensität (imagines agentes), die auf die zu erinnernden Dinge verweisen.“<sup>97</sup>

Dass Orte das episodische Gedächtnis zu Erinnerungsleistungen stimulieren können, gilt auch in der modernen Forschung als plausibel:

Die dinghafte Dimension des Erinnerns, d.h. der Zusammenhang zwischen Raum und Erinnern, kommt auch darin zum Tragen, daß dem Individuum aus persönlicher Erfahrung bekannte Räume (oder aber solche, die mit bekannten Räumen ein subjektiv hinreichendes Maß an Ähnlichkeit aufweisen) einen Reiz für den Abruf von individuellen Erinnerungen aus dem episodischen Gedächtnis liefern können, die sich unmittelbar auf die Identität des Individuums auswirken.<sup>98</sup>

Da Identität sich gerade durch Erinnerung konstituiert, ist der erlebte Raum ein bedeutender Faktor für die Untersuchung individueller Wahrnehmung, Abgrenzung und Konzeption:

Der Übergang vom Körper- zum Ortsgedächtnis wird durch so wichtige Handlungen wie Sich-orientieren, Sich-fortbewegen und vor allem Wohnen gewährleistet. Es ist die bewohnbare Erdoberfläche, auf die sich unsere Erinnerungen an Reisen und den Besuch von denkwürdigen Stätten bezieht. So sind die erinnerten „Dinge“ wesentlich mit Orten verbunden.<sup>99</sup>

Ortsdarstellungen spiegeln in der Konsequenz die Beziehungen zu den dort erfahrenen Ereignissen und Personen wieder. In der sephardischen Narrativik zeigt sich die Bedeutung der Orte – realer, wie auch imaginierter – in der Darstellung der Innen- und Außenräume, der Fremd- und Eigenräume, der Heimaträume und der Räume, die im Vergangenheitsbezug rekonstruiert werden.

### Maurice Halbwachs und Pierre Nora

Die Gesellschaft, in der das Individuum sozialisiert wird und innerhalb derer der Einzelne seine Identität finden muss, ist durch Erinnerung

---

<sup>97</sup> Erll/Gymnich: „Gedächtniskonzepte“, S. 5.

<sup>98</sup> Bormann, Regina: *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*, Opladen, Leske+Budrich, 2001, S. 44f.

<sup>99</sup> Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München, Fink, 2004, S. 74.

bestimmt. Halbwachs weist der Erinnerung mehrere determinierende Charakteristika zu. Erinnerung ist in einen Kontext eingebettet. Außerdem ist Erinnerung innerhalb einer Gruppe sozial situiert und wird rekonstruiert, da Erinnerungen die Realität nicht wirklichkeitsgetreu abbilden, sondern ihre eigene Version davon schaffen. Und schließlich lebt Erinnerung von Kommunikation, denn ohne virtuelle Adressaten stünde sie in einem Vakuum.<sup>100</sup>

Die Gesellschaft konstituiert sich nach Halbwachs aus verschiedenen Gruppen, welche die gleichen Erinnerungen teilen:

Diese kollektiv geteilten Erinnerungen werden durch unterschiedliche Formen der sozialen Interaktion sowie durch die kommunikative Weitergabe gruppenkonstitutiver Erfahrungen gebildet und stabilisiert, aber auch modifiziert.<sup>101</sup>

Diese Erinnerungskonstitution findet durch Erinnerungsorte statt. So prägt Halbwachs eine topologische Auffassung des Gedächtnisses: „Für Halbwachs sind es die realen Orte selbst, an denen sich Erinnerung konkretisiert und materialisiert.“<sup>102</sup> Diese Erinnerungsorte, architektonischer oder geographischer Art, sind es, die nach Halbwachs Gruppenidentitäten befördern.<sup>103</sup>

Pierre Nora schließlich hat den Begriff des Gedächtnisortes geprägt<sup>104</sup>:

Ces lieux, il fallait les entendre à tous les sens du mot, du plus matériel et concret, comme les monuments aux morts et les Archives nationales, au plus abstrait et intellectuellement

---

<sup>100</sup> Vgl. dazu Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

<sup>101</sup> Neumann: „Literatur als Medium“, S. 52.

<sup>102</sup> Echterhoff/ Saar: „Paradigma des kollektiven Gedächtnisses“, S. 21. Hinsichtlich der Bedeutung des Raums für kollektive und individuelle Identität siehe: Kapitel 1.2.

<sup>103</sup> In Bezug auf die sephardische Identität bestätigt sich die Theorie des topologischen Gedächtnisses. Als architektonischer Erinnerungsort kann etwa die Synagoge betrachtet werden, da sie den direkten Bezug zur Religion und zur eigenen Glaubenszugehörigkeit herstellt. Ein weiteres Beispiel ist die Architektur der sephardischen Häuser und Gärten in Thessaloniki, die nach spanischem Stil angelegt wurden (vgl. u.a. Kap. 2.2.3). Zudem ist die sephardische Identität stark geographisch sowohl an das Heilige Land als auch an Spanien gebunden, wie in Kapitel 1.3/4 ausführlich erläutert wird.

<sup>104</sup> Vgl. Nora, Pierre: *Les lieux de mémoire*, 7 Bde., Paris, Gallimard, 1984 - 1992.

construit, comme la notion de lignage, de génération ou même de région et d'‘homme-mémoire’.<sup>105</sup>

Um einen Raum zu einem Gedächtnisort werden zu lassen sind nach Pierre Nora drei Komponenten nötig: eine materielle, eine symbolische und eine funktionale.<sup>106</sup> Gedächtnisorte werden als Topoi verstanden, welche in der kollektiven Erinnerung einer Gesellschaft von Bedeutung und Aussagekraft und allgemein verständlich sind.

Besonders Städte werden konzeptualisiert und ihnen durch Eigennamen eine Identität zugewiesen. „Städte besitzen ein Image oder ein Bild im Bewußtsein ihrer Bewohner, aber auch im kollektiven Bewußtsein einer Sprachgemeinschaft.“<sup>107</sup> Für das Judentum steht die Stadt Jerusalem im Zentrum, an die sich die Erinnerung an ein einst erfolgreiches eigenes Königtum knüpft.

### Raumkonzeption in der sephardischen Literatur

Von größter Bedeutung für die jüdische Tradition sind imaginierte Räume, die durch die Tradition weitergegeben werden. Betrachtet man die Geschichte der Sepharden von der Vertreibung aus Spanien über die Jahrhunderte, so ist sie durch die Erfahrung von Pluralität und Anderssein geprägt. Das Leben in einem heterogenen Umfeld charakterisiert den Lebensraum der Sepharden bereits im mittelalterlichen, christlich oder muslimisch dominierten Spanien. In

---

<sup>105</sup> Ibid.: *Les lieux de mémoire*, Bd. I, Paris, Gallimard, 1984, S. VII.

<sup>106</sup> Vgl. Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin, Klaus Wagenbach, 1990, S. 26.

Nora gibt als Beispiel für einen Gedächtnisort den Begriff der Generation an, der materiell ist, da er von demographischer Bedeutung ist, funktional, da er Erinnerung und Weitergabe beinhaltet und symbolisch, „[...]“ denn er charakterisiert anhand eines Ereignisses oder einer Erfahrung, die nur wenige erlebt haben, eine Mehrheit, die an ihnen nicht teilhatte.“ (S. 26)

<sup>107</sup> Hartmann, Dietrich: „Stadtbeschreibungen. Zur Konzeptionalisierung von Makroräumen und städtischer Identität“, in: Habel, Christopher/ Herweg, Michael/ Rehkämper, Klaus: *Raumkonzepte in Verstehensprozessen*, Tübingen, Niemeyer, 1989, S. 70-98, S. 71.

diesem instabilen Umfeld wird Territorialität zu einem Fixpunkt, zum Bild für soziale Ordnung:

Territorialität stand als Metapher für soziale Nähe und Homogenität, für Kohäsion, Integration, Tradition und repräsentierte somit soziale Ordnungsvorstellungen schlechthin. Die binären Oppositionen dazu bildeten Topoi von Deterritorialisierung, Entfremdung, Entwurzelung, Individualisierung, Komplexität oder Desintegration [...].<sup>108</sup>

Die Parallelsetzung der Exile – vom babylonischen Exil bis zur Vertreibung aus Spanien – mit dem biblischen ersten Exodus des Volkes Israel aus Ägypten unter Mose präsentiert derartige Topoi: Das Leben in der Fremde, der Verlust eines eigenen Territoriums und, in Opposition dazu, die Hoffnung auf eine letztendliche Rückkehr in das gelobte Land. Abgesehen von diesen imaginären und literarischen Räumen spielt der alltäglich erlebte Raum eine Rolle. Beispielsweise finden die neuen Heimatländer umfassende Erwähnung in der Literatur der Sepharden. Die Darstellungen von Orten „[...] beschränken *und* ermöglichen Vorstellungen, Gefühle, soziale Beziehungen oder Handlungsoptionen. [...] Orte jeder Art und Größenordnung sind zunächst durch den kulturellen Prozess der Setzung von Differenz, der Interpretation, der Bewertung [...]“<sup>109</sup> bestimmt. Die Vorstellung von Sepharad und der Heimat der Vorfahren entsteht in Abgrenzung von, im Bezug auf und durch den neuen Lebensraum. Die Bedeutung des Anderen, der anderen Kultur und der fremden Nachbarn für eine derartige Konstituierung ist offensichtlich, denn diese gestalten den Raum mit. Innerhalb des Mediums Literatur nehmen der Raum und seine Darstellungen eine besondere Stellung ein:

Schließlich kann die literarische Raumdarstellung die topographische Organisiertheit des kollektiven Gedächtnisses zur Darstellung bringen: Der Raum kann im Medium der Fiktion über seine Minimalfunktion als Handlungsschauplatz hinaus als semantisierte

---

<sup>108</sup> Bormann, Regina: *Raum, Zeit, Identität*, S. 267.

<sup>109</sup> *Ibid.*, S. 304.

Materialisierung eines bestimmten Gruppen-gedächtnisses in Erscheinung treten und so die Präsenz der Vergangenheit evozieren.<sup>110</sup>

Der Raum ist ein wichtiger Träger von Vergangenheitsvorstellungen sowie Selbst- und Fremdbildern, sodass eine Analyse von Raumdarstellungen in der sephardischen Literatur einen wesentlichen Bestandteil dieser Arbeit darstellt.

## 1.3 Das kulturelle Gedächtnis und die Israeliten als Erinnerungsgesellschaft

### 1.3.1 Das kulturelle Gedächtnis

Nach Jan Assmann gibt es mehrere Faktoren, die Interesse für das Thema Gedächtnis und kollektive Identität in einer Gesellschaft oder auch gesellschaftsübergreifend wecken. Zum Einen nennt er Änderungen in den Möglichkeiten der Speicherung von Information und Erinnerung. Für die heutige Zeit wäre die Revolution durch elektronische Medien zu nennen, welche Assmann mit der Umwälzung vergleicht, die durch den Buchdruck verursacht wurde. Die universelle Zugänglichkeit von Texten und die nahezu unbeschränkten Möglichkeiten der Publikation sind gravierende Änderungen, welche die Gesellschaft prägen. Zum Anderen fördere das Gefühl, die eigene Kultur neige sich dem Ende zu, die Beschäftigung mit Identität. Ein dritter Aspekt ist das Verschwinden einer Generation von Zeitzeugen eines bedeutenden Ereignisses. Als derart einschneidendes Erlebnis ist im 20. Jahrhundert die Schoa zu nennen.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Neumann: „Literatur als Medium“, S. 70.

<sup>111</sup> Vgl. Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 11.

### Vergangenheit als Konstrukt

Nach diesem Raster lässt sich die These aufstellen, dass Reflektion über die eigene Kultur und darüber, was die eigene Identität ausmacht, gerade bei Veränderungen eines oder mehrerer dieser Punkte zu finden ist. Die Textauswahl dieser Arbeit orientiert sich in Anlehnung an diese Argumentation an folgenden drei historischen Ereignissen und Entwicklungen:

Einen ersten Einschnitt bildet die erste Generation von Zeitzeugen der Vertreibung aus Spanien. Da dieses Ereignis in der kollektiven Erinnerung über die Jahrhunderte erhalten geblieben ist, lässt sich die Bedeutsamkeit dieser Erfahrung abschätzen. Dementsprechend ist auf ein Bedürfnis nach Tradierung und Weitergabe der Erinnerung an die nachfolgenden Generationen zu schließen.

Eine zweite Schwelle bildet das Aufkommen des Pressewesens. Durch die Presse ergibt sich eine Vervielfachung an Publikationsmöglichkeiten, was sich in der sephardischen Welt durch die Vielzahl an in Zeitungen publizierten Texten belegen lässt.<sup>112</sup> Neben dieser Veränderung des ersten Kriteriums bedeuten die an Westeuropa orientierte Modernisierung und der aufkommende Zionismus im neunzehnten Jahrhundert einen Einschnitt in Denkweise und Wahrnehmung der Tradition innerhalb der sephardischen Gemeinden. Der dritte Zeitabschnitt kann auf die Schoa und die dadurch verursachte beinahe vollständige Zerstörung der sephardischen Kultur in den Balkanländern zurückgeführt werden. Die Katastrophe weckte ein Bewusstsein für die Notwendigkeit, die sephardische Kultur zu sichern und die Erinnerung niederzuschreiben und so für zukünftige Generationen zu sichern.

Assmann beschreibt in *Das kulturelle Gedächtnis* exemplarisch die Entstehung kollektiver Erinnerung anhand der altägyptischen, der

---

<sup>112</sup> Vgl. dazu Studemund-Halévy: *Ladino Kerido Mio*, S. 18.

israelitischen und der griechischen Kultur. Für die Zwecke dieser Arbeit genügt es, die israelitische Geschichte zu betrachten.

Assmann beschreibt Kultur folgendermaßen: „Jede Kultur bildet etwas aus, das man ihre *konnektive Struktur* nennen könnte. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: der Sozialdimension und der Zeitdimension.“<sup>113</sup> Auch er unterstreicht als Motivation für eine Strukturierung das Bedürfnis des Individuums nach Vertrauen und Orientierung durch die Schaffung eines kollektiven Handlungs- und Erwartungsraums. Dabei unterscheidet er zwei Aspekte der „Wir“-Wahrnehmung, die er als normativ bzw. narrativ bezeichnet:

Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.<sup>114</sup>

Nur durch Wiederholung lässt sich diese Erinnerung fixieren: in Riten und Festen, und, wie im Falle des Judentums, durch die wiederholte Lektüre der Heiligen Schrift. Diese Kanonisierung von Texten präsentiert die Selbstbilder, welche die Gesellschaft sich imaginiert.<sup>115</sup>

Grundlegend für die Entstehung und den Erhalt einer Kultur sind Sprache und Kommunikation, weshalb Assmann auf den Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses“<sup>116</sup> zurückgreift. Der Andere und die Interaktion mit dem sozialen Umfeld ermöglichen erst ein kollektives Bewusstsein.

Für eine Kultur, die sich über Erinnerung definiert, steht der Bezug zur Vergangenheit im Zentrum. Nach Assmann entsteht dieses Vergangenheitskonzept erst durch die intensive Beschäftigung mit der

---

<sup>113</sup> Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 16.

<sup>114</sup> Ibid., S. 16f.

<sup>115</sup> Vgl. Ibid., S. 18.

<sup>116</sup> Ibid., S. 20. Dieses beschreibt die Erinnerung, welche noch durch Zeitzeugen weitergegeben werden kann.



Erinnerung.<sup>117</sup> Am Anfang dieses Prozesses steht ein Umbruch: „Jeder tiefere Kontinuitäts- und Traditionsbruch kann zur Entstehung von Vergangenheit führen, dann nämlich, wenn nach solchem Bruch ein Neuanfang versucht wird.“<sup>118</sup> Der Umgang mit der Vergangenheit kann vielfältig beschaffen sein. So sind das Vergessen und Verdrängen bestimmter Aspekte oder die Überhöhung zu beachten. Charakteristisch ist hierbei der Raum- und Zeitbezug: Feste gliedern die Zeit in einen kollektiv erlebten Rahmen, während räumliche Erinnerungssysteme den Begriff der Heimat prägen.

Diese Tendenz der Lokalisierung gilt für jegliche Art von Gemeinschaften. Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung. Das Gedächtnis braucht Orte, tendiert zur Verräumlichung.<sup>119</sup>

Das Kollektivgedächtnis ist der Faktor, der eine Gruppe sowie deren Werte und Empfindungen konstituiert. Eng damit verbunden ist die Möglichkeit der Kommunikation, denn anhand von Erinnerungsfiguren werden Modelle für das Verhalten der Gruppenmitglieder gegeben. Diese Erinnerungen dienen wiederum der Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen und der Absicherung gegen Wandlungen, da jede Gruppe nach Erhalt und Dauer strebt:

Die soziale Gruppe, die sich als eine Erinnerungsgemeinschaft konstituiert, bewahrt ihre Vergangenheit vor allem unter zwei Gesichtspunkten auf: der Eigenart und der Dauer. Bei dem Selbstbild, das sie von sich erstellt, wird die Differenz nach außen betont, die nach innen dagegen heruntergespielt.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Vgl. Ibid., S. 31.

<sup>118</sup> Ibid., S. 32.

<sup>119</sup> Ibid., S. 39. Vgl. Kap. 1.2.2 zu den Raumbezügen in der Literatur.

<sup>120</sup> Ibid., S. 40.

Die enge Verbindung von sozialer Identität und Erinnerung konsolidiert sich über die Identifikation des Einzelnen mit einer kollektiven Vergangenheit, durch welche die Gruppe ihre Besonderheit gegenüber den Anderen definieren kann.

Gleichzeitig gilt, dass Vergangenheit nicht als solche bewahrt, sondern in Übereinstimmung mit dem sich wandelnden Bezugsrahmen rekonstruiert wird.<sup>121</sup> Dieses Vergangenheitskonzept nennt Assmann „sozial konstruktivistisch“, denn: „Vergangenheit steht nicht naturwüchsig an, sie ist eine kulturelle Schöpfung.“<sup>122</sup>

### Kommunikatives Gedächtnis

Innerhalb des kollektiven Gedächtnisses grenzt Assmann das kommunikative Gedächtnis ab:

Das *kommunikative* Gedächtnis umfaßt Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen. Es sind dies Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt. Der typische Fall ist das Generationen-Gedächtnis. Dieses Gedächtnis wächst der Gruppe historisch zu; es entsteht in der Zeit und vergeht mit ihr, genauer: mit seinen Trägern.<sup>123</sup>

Die kritische Schwelle setzt er bei 40 Jahren an<sup>124</sup>; eine derartige Generationenschwelle macht sich vor allem durch die schriftliche Erinnerungsarbeit von Zeitzeugen bemerkbar, um die noch lebendige Erinnerung an spätere Generationen weiterzugeben.

Das kulturelle Gedächtnis definiert Assmann im Gegensatz zum kommunikativen als Fixierung der Vergangenheit:

Das *kulturelle* Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie

---

<sup>121</sup> Vgl. Ibid., S. 40.

<sup>122</sup> Ibid., S. 48.

<sup>123</sup> Ibid., S. 50.

<sup>124</sup> Vgl. Ibid., S. 51.

sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten.<sup>125</sup>

Welche Bedeutung diese Erinnerungsfiguren in den Religionen und in der Tradition vieler Völker haben, wird durch die hier aufgeführten Beispiele evident, da diese die Basis für das Selbstverständnis des Volkes Israel bilden und von dort ausgehend auch das Christentum geprägt haben.

Den Unterschied zwischen kommunikativer und kultureller Erinnerung sieht Assmann in der divergierenden Partizipationsstruktur: Auf der einen Seite steht das kommunikative Gedächtnis für eine mehr oder weniger diffuse Teilhabe aller Gruppenmitglieder an einer informellen Überlieferung. Das kulturelle Gedächtnis dagegen bildet als Träger der Erinnerung entweder eine Expertengruppe an Schamanen, Barden, Schreibern, Künstlern etc. aus oder wird schriftlich fixiert.<sup>126</sup> Je weiter entfernt von ihrem Ursprung diese Texte rezipiert werden, umso größer werden die Verständnisschwierigkeiten und ein Bedarf an Auslegung entsteht.<sup>127</sup>

Auf zwei Wegen sorgen Kulturen für ihr Fortbestehen: „*Repetition und Interpretation sind funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz.*“<sup>128</sup> Da das kulturelle Gedächtnis nicht vererbt werden kann, wird durch Repetition, etwa in Festen und durch Lektüre sowie durch Auslegungen und Erläuterungen, dafür gesorgt, dass Sinn weitergegeben werden kann und objektivierbar wird.

Die Identität eines Individuums wird durch die es umgebende Kultur beeinflusst. Man kann in diesem Fall von kultureller Identität sprechen, während kollektive kulturelle Identität als Mosaik aus vielen einzelnen Identitäten betrachtet werden kann. Kollektive Identität ist jedoch

---

<sup>125</sup> Ibid., S. 52.

<sup>126</sup> Vgl. Ibid., S. 53f.

<sup>127</sup> Vgl. Ibid., S. 65.

<sup>128</sup> Ibid., S. 89.

ausschließlich ein symbolisches Konstrukt<sup>129</sup>, das nur durch Identifikation der einzelnen Mitglieder entstehen kann: „Eine kollektive Identität ist nach unserem Verständnis reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit. Kulturelle Identität ist entsprechend die reflexiv gewordene Teilhabe an bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur.“<sup>130</sup> In Anbetracht dieser Definition soll eine erste Behauptung hinsichtlich der Frage nach der spanisch-jüdischen Identität der Sepharden aufgestellt werden: Der Topos der anhaltenden Spanienliebe<sup>131</sup> lässt sich besser als Identifikation mit der eigenen Kultur in Abgrenzung gegen die herrschende Kultur und die Aschkenasen verstehen. Ein derartiges Bekenntnis zur positiv erinnerten Vergangenheit in Spanien hat dazu beigetragen, dass die Sepharden über Jahrhunderte in der Fremde ihre kollektive Identität erhalten konnten; mit einer ausgeprägten Liebe zu Spanien hat diese Identifikation nichts zu tun.<sup>132</sup> Spanien versteinert zu einem imaginierten Raum, der in die Reihe der Vertreibungen und Exile des jüdischen Volkes einzugliedern ist<sup>133</sup>:

Das Bewußtsein sozialer Zugehörigkeit [...] beruht auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und einem gemeinsamen Gedächtnis, die durch [...] die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems vermittelt wird.<sup>134</sup>

Mit Sepharad entsteht ein besonders starkes Symbol, da es die gemeinsame Vergangenheit geradezu komprimiert: Es wiederholt die kollektive Erfahrung der Vertreibung und des Exils und repräsentiert

---

<sup>129</sup> Vgl., Ibid., S. 132.

<sup>130</sup> Ibid., S. 134.

<sup>131</sup> Vgl. dazu Rehrmann, Norbert: „Kulturelles Gedächtnis, nationale Identität und Literatur: Die Sepharden in fiktionalen und essayistischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts. Entwicklungslinien und Desiderate“, in: Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999, S. 195-222, S. 213.

<sup>132</sup> In Haïm Vidal Sephihas Werk *L'agonie des judéo-espagnols* (Paris, Entente, 1977.) findet sich eine ähnliche Auffassung, dass die Verbundenheit der Sepharden mit ihrer Sprache nicht mit einer Verbundenheit zu Spanien verwechselt werden darf (vgl. S. 46.). Vgl. dazu die Textanalysen der folgenden Kapitel.

<sup>133</sup> Siehe Kapitel 2.

<sup>134</sup> Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 139.

zudem die Herkunft der gemeinsamen Sprache als Basis des kollektiven Symbolsystems.

### Zusammenleben der Kulturen

Die Reflexion über die eigene Identität tritt nach Assmann besonders im Zusammenleben mehrerer Kulturen auf, sodass von einem kulturellen Pluralismus gesprochen werden kann, „[...] der eine Art „Kulturbewußtsein“ fördert, ebenso wie die Kenntnis mehrerer Sprachen das Sprachbewußtsein schärft.“<sup>135</sup> Es liegt nahe anzunehmen, dass sich unter den Sepharden ein ausgeprägtes Kulturbewusstsein herausbildete, da sie stets in kulturellem Pluralismus, d.h. als religiöse, ethnische und sprachliche Minderheit, lebten.

Geht man davon aus, dass Kultur thematisiert und problematisiert werden muss, damit eine Metaebene der Reflexion entsteht, sind bewusste Identitätskonstruktionen am häufigsten dort zu finden, wo Pluralität am deutlichsten wahrzunehmen ist. Die folgenden zwei Aspekte können in Bezug auf diese Feststellung erklären, wieso gerade in den sephardischen Gemeinden im 19. Jahrhundert verstärkt literarisches Schaffen stattfindet und Romane entstehen, die sich mit spezifisch sephardischen Themen befassen: Mit zunehmendem Einfluss der *Alliance Israélite Universelle*<sup>136</sup> macht sich die aschkenasische Kultur bemerkbar. Zudem endet das 19. Jahrhundert und beginnt das 20. in einer Umbruchsphase, da sich auf dem Balkan die Nationalstaaten entwickeln. Im Zuge dieser Veränderung

---

<sup>135</sup> Ibid., S. 148.

<sup>136</sup> Die *Alliance Israélite Universelle*, die sich in Frankreich formt, um Glaubensbrüder in der ganzen Welt zu unterstützen, übte merklichen Einfluss auf das Schulsystem und die Erziehung der sephardischen Kinder aus: „It focused its attention on improving the lot of the Sephardi and eastern Jewish communities around the Mediterranean basin and concomitantly reforming, modernizing, and westernizing them. The Alliance gradually created a vast school network.“ (Rodrigue: „Alliance Israélite Universelle Network“, S. 171.)

beschäftigen sich auch die Mitglieder anderer Gruppen verstärkt mit Kultur und nationaler Identität.

### 1.3.2 Das Entstehen israelitischer Identität

Prägend für die israelitische und später für die jüdische Identität wurden die Topoi von Diaspora und Exodus. Assmann setzt die Schnittstelle mit dem babylonischen Exil des Volkes Israel und mit dem Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem an. Nach der Eroberung des babylonischen Reiches durch den Perserkönig Kyros II. gab dieser bereits im Jahr 538 v. Chr. den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, ein Vorhaben, das in den Jahren 520-515 v. Chr. in die Tat umgesetzt wurde.<sup>137</sup> Zu dieser Zeit entsteht nach Assmann unter den Israeliten ein Einzigartigkeitsbewusstsein<sup>138</sup>, das in den Verboten und Geboten der Torah, mit der Vorstellung der Erwählung durch Gott und dem Bundesschluss in bestimmten überlieferten Ereignissen der Vergangenheit repräsentiert wird: „Die Geschichte, so wie sie sich diese Überlieferung selbst erzählt, beginnt denn auch mit der Ausnahmesituation schlechthin. Am Anfang sind Exil und Diaspora.“<sup>139</sup> In dieser Situation wird der Exodus zur Erinnerungsfigur, und am Anfang eines Volkes und einer Religion steht eine „Schicksalsgemeinschaft“, die von Beginn an unter Fremdherrschaft steht, unterbrochen nur durch eine kurze Zeit der Königsherrschaft im achten Jahrhundert vor Christus:

---

<sup>137</sup> Vgl. Schmidt, Werner: *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York, de Gruyter, 1979, S. 26. Vgl. ebenso die Berichterstattung in der Bibel: Esr 1,1-4. Das Kyrosedikt ist in Aramäisch in Esr 6,3-5 erhalten.

<sup>138</sup> Vgl. Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 197.

<sup>139</sup> *Ibid.*, S. 200.

Alle entscheidenden Elemente der späteren israelitischen Geschichte, die zu einer einzigartigen Verfestigung der Tradition geführt haben, finden sich bereits in diesem Identitätsstiftungsakt präfiguriert: die Exil- bzw. Diasporasituation der Kinder Israels in Ägypten, die Situation der Minorität, der Unterdrückung und des Widerstands gegen den Assimilationsdruck einer materiell überlegenen Kultur [...] vor allem aber die Figuren der „Befreiung“ und der „Extraterritorialität“.<sup>140</sup>

Der Bundesschluss ist somit unabhängig von Territorium und Herrschaft. Die historische Faktizität des Exodus ist für die Belange dieser Arbeit nicht von Bedeutung. Wichtig ist

[...] die Bedeutung dieser Geschichte in der israelitischen Rückerinnerung. [...] Die *Herausführung* des Volkes aus Ägypten ist der Gründungsakt schlechthin, der nicht nur die Identität des Volkes, sondern vor allem auch des Gottes begründet.<sup>141</sup>

Dass gerade das Diasporajudentum sich mit dieser Erinnerung identifizieren kann, ist wenig erstaunlich. Mit der Entstehung der Bibel<sup>142</sup> in der Zeit nach dem babylonischen Exil wird ein kultureller Rahmen geschaffen:

Sie bildet einen alles übergreifenden Rahmen, der die vergleichsweise „natürlichen“ Rahmenbedingungen des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses im Grenzfall entbehrlich macht. Diese Rahmenbedingungen sind Königtum, Tempel, Territorium, als Institutionen und Repräsentationen, die normalerweise als notwendige und deshalb

---

<sup>140</sup> Ibid., S. 200f.

Wohl auch deswegen, weil die Exodusgeschichte unter dem Einfluss des Exils verschriftet wurde, sodass diese Exilerfahrung in die Erzählung des Exodus eingearbeitet wurde.

<sup>141</sup> Ibid., S. 202.

<sup>142</sup> Während des Babylonischen Exils wurde die intellektuelle Elite der Israeliten deportiert: „Dies hätte das Ende des Volkes Israel sein können – es gelang jedoch eine umfassende Neubewertung, als deren Manifest große Teile der Hebräischen Bibel zu betrachten sind.“ (Galley: *Das Judentum*, S. 25.) Diese Krise wurde überwunden: „Die tiefe Krise, in die das Volk Israel geraten war, als die Babylonier 586 v.d.Z. Jerusalem und den Tempel vernichtet hatten, wurde von den biblischen Theologen mit einer bis dato beispiellosen Geschichtsdeutung bewältigt. Das Wohnen im Lande Kana'an, so das Konzept, darf nicht als Selbstverständlichkeit angesehen werden, sondern ist an den Gehorsam Israels gegenüber den Geboten des Ewigen gebunden.“ (Ibid., S. 44.) Hierin liegt eine Erklärung für einen der Aspekte der in Kap. 2 erläuterten Geschichtsdarstellungen: Ibn Verga und Usque verwenden ebenfalls die Verbindung von Exil und Ungehorsam, um den Sinn der Vertreibung aufzuzeigen.

„natürliche“ Stabilisierungen des kollektiven Gedächtnisses, „lieux de mémoire“ und „Außenhalte“ gelten.<sup>143</sup>

Hier lässt sich die Verbindung zu Pierre Noras Erinnerungsorten und zur Mnemotechnik der antiken Rhetorik herstellen, denn durch die Verschriftlichung werden die Erinnerung und die kollektive Identität von einem konkreten Territorium losgelöst.

Das Festhalten an der eigenen Tradition und der Erinnerung, das sich in der Bibel manifestiert und kanonisiert, setzt sich im jüdischen Leben in verschiedenen Exilen fort. Assmann sieht die Besonderheit dieser Identität in dem Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat: den Übertritt von Kultur und Ethnizität zur Fixierung in der Religion. „Die Identität darf nicht Sache äußerer Kennzeichnung bleiben, sondern muß Sache des Bewußtseins und der Gesinnung, „Herzessache“, werden.“<sup>144</sup> Durch eine derartige Sakralisierung gelingt es der Führungselite des jüdischen Volks, seine Mitglieder enger an die eigene Kultur zu binden und die Versuchungen aus dem Weg zu schaffen, der Bequemlichkeit nachzugeben und sich der dominierenden Kultur anzupassen. Nach Assmann ist es dieser Form der Selbstorganisation und diesem effektiven Schutz gegen das Vergessen zu verdanken, dass die ethnische Gruppe der Israeliten überlebt:

Der Untergang von Ethnien ist [...] keine Sache physischer Auslöschung, sondern kollektiven und kulturellen Vergessens. Wenn man sich diesen Zusammenhang erst einmal in all seinen Konsequenzen vor Augen führt, wird klar, daß Veränderungen in der Organisation kultureller Gedächtnisse, etwa durch Neuerungen im Bereich der Kodierung (Schrift), der Zirkulation (Buchdruck, Radio, Fernsehen) und der Tradition (Kanonisierung, Dekanonisierung), tiefgreifendste Neuerungen im Bereich kollektiver Identitäten mit sich führen können.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 213.

<sup>144</sup> Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 158.

<sup>145</sup> *Ibid.*, S. 160.



Die eingangs genannten Kriterien für die Beschäftigung mit Identität lassen sich zusammenfassen unter dem Stichwort der Reorganisation des kulturellen Gedächtnisses, die durch Veränderungen in Kodierung, Zirkulationsmöglichkeiten und Umbrüchen in der Tradition verursacht wird. Historische Schwellen sind diejenigen Zeiträume, in denen das Bewahren der Erinnerung sich gegen das Vergessen und eine Reformierung des kulturellen Gedächtnisses durchsetzen muss.

Um den Erhalt der Erinnerung zu gewährleisten, muss die Krise der kollektiven Erinnerung überwunden werden, die Assmann im Allgemeinen mit dem Generationswechsel ansetzt:

40 Jahre sind ein Einschnitt, eine Krise in der kollektiven Erinnerung. Wenn eine Erinnerung nicht verlorengehen soll, dann muß sie aus der biographischen in kulturelle Erinnerung transformiert werden. Das geschieht mit den Mitteln kollektiver Mnemotechnik.<sup>146</sup>

Dazu nennt Assmann acht Verfahren, nämlich Bewusstmachung, Erziehung, Sichtbarmachung durch Markierung und Symbolik, Speicherung und Veröffentlichung, Feste der kollektiven Erinnerung und mündliche Überlieferung sowie im Falle der Israeliten in einem letzten Schritt die Kanonisierung des Vertragstextes, d.h. der Thora.<sup>147</sup> Entscheidend ist die Kanonisierung und Sakralisierung, da von diesem Moment an nichts mehr zu dieser Erinnerung hinzugefügt oder weggenommen werden kann. Im Falle der Bibel hat sich die kulturelle Identität in religiöse transformiert:

Durch die Kanonisierung werden kulturelle Texte wie heilige Texte behandelt. Damit entsteht eine Spannung, denn hier werden zwei Gegensätze miteinander verknüpft. Der heilige Text unterliegt strengsten Zugänglichkeitsbeschränkungen und Reinheitsgeboten,

---

<sup>146</sup> Ibid., S. 218.

<sup>147</sup> Vgl. Ibid., S. 218-221. Vgl. dazu auch Hans Mols Monographie *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion* (Oxford, Basil Blackwell, 1976, S. 14.), in der er sich mit dem Bezug von Religion und Identität auseinandersetzt. Er verweist auf die über Jahrhunderte empfundene Notwendigkeit, Identität durch Regelungen und Sakralisierung durch Riten und Mythen zu schützen.

der kulturelle Text dagegen dringt auf normative und formative Allgemeinverbindlichkeit. Er will von allen gekannt und beherzigt werden.<sup>148</sup>

Im Judentum wurde das Kennzeichen der Heiligkeit über die Sprache, das Hebräische, verliehen. Zugang zu den Texten hat dennoch ein jeder und das Studium von Sprache und Text werden sogar zur Pflicht.<sup>149</sup> Der ständige Rückbezug auf die Geschichte kann als Form kollektiven Nachdenkens über die Gegenwart und die eigenen Verfehlungen und Schwächen verstanden werden. Notlagen können durch die Geschichte erklärt und Sinnsuche erleichtert werden.

Für die Analyse der Texte bedeutet dies, dass durch die Darstellung von Festen und Riten sowie Bezugnahmen auf die Thora, eine Identifikation mit der Religion bezeugt wird. Sephardische kulturelle Identität, so die These, entspricht in hohem Maße religiöser Identität.

### 1.3.3 Die Israeliten als Erinnerungsgesellschaft

In *Zachor: Erinnere Dich!* charakterisiert Yosef Hayim Yerushalmi das Judentum als Erinnerungsgesellschaft. Yerushalmi stellt diesen Imperativ als charakteristisch für die jüdische Kultur vor. Der innergesellschaftliche Prozess von erinnern, bewahren und überliefern hat diese Kultur geformt.

Nach Yerushalmi spielt in der für das israelitische und jüdische Kollektivgedächtnis zentralen Bibel „[...] das Erinnern eine

---

<sup>148</sup> Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München, Beck, 2000, S. 145.

<sup>149</sup> Dass das Judentum sich in der Diaspora erhalten konnte, wird von mehreren Autoren auf die regulierende Kraft der Bibel zurückgeführt: „The exile and the Jews living in it did not relate to a particular part of the space as a territorial basis of their collective existence. They even moved from one part of the space to another and still maintained with all the disassociations, by and large, their collective identity. This was made possible by an interrelation between two basic components: the normative religious pattern and the modes of day-to-day existence prescribed by that pattern.“ (Rotenstreich, Nathan: „Identification and Identity“, in: Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael(Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 50-55, S. 52f.)

Schlüsselrolle.“<sup>150</sup> 169 Mal erscheint die Wurzel זכר in der Bibel. Für Gott und Israel ist das Erinnern eine Pflicht und das Gebot, zu bewahren und nicht zu vergessen, entfaltet angesichts der Diaspora eine erstaunliche Wirkung.<sup>151</sup>

Im alten Israel entsteht eine neue Weltanschauung nicht aufgrund von philosophischen Spekulationen, sondern aufgrund dessen, was Gott für sein Volk in der Vergangenheit getan hat.<sup>152</sup> Dabei geht das Gedächtnis selektiv vor und wählt aus der Vergangenheit nach bestimmten Prinzipien aus: „Vor allem gilt es, der göttlichen Eingriffe in die Geschichte samt der positiven bzw. negativen Reaktionen der Menschen zu gedenken.“<sup>153</sup>

Die Bibel verweist an verschiedenen Stellen explizit auf Gottes Taten, die er in der Geschichte vollbracht hat und die er als Fundament für die Pflichten und Rechte Israels nennt. So verweist beispielsweise im 2. Buch Mose das erste der Zehn Gebote auf Gott, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt hat und deshalb der einzige Gott für die Israeliten ist.<sup>154</sup> Und auch die Geschichte des Volkes ist in der Bibel in einigen Büchern, z.B. Samuel, wo u.a. König Davids Leben berichtet ist, festgeschrieben.

---

<sup>150</sup> Yerushalmi: *Zachor*, S. 17.

<sup>151</sup> Ibid., S. 17. Als weiteres Werk, das sich mit dieser Wurzel beschäftigt, ist die Studie *Memory and Tradition in Israel* von Brevard Childs (London, SCM, 1962) zu nennen. Er analysiert detailliert die Stellen, an denen die Wortwurzel verwendet wird und hebt hervor: „[...] that the same verb is used to describe God's redemptive action toward Israel as well as Israel's response in faith to this action. This would indicate that, for the Old Testament, redemptive history is conceived of as resulting from God's action and Israel's response.“ (S. 89) Die Erinnerung richtet sich also auf den Gott, der durch seine Handlungen Israel errettet hat, und dies in Zukunft wiederholen kann. Durch diese Tat ist Israel seinem Gott zum Glauben verpflichtet und durch den Glauben kann die Erlösung erfolgen. Die Erinnerung an den Exodus ist über Jahrhunderte zentrales Element jüdischer Hoffnungen auf die Zukunft.

<sup>152</sup> Yerushalmi, *Zachor*, S. 22.

<sup>153</sup> Ibid., S. 23.

<sup>154</sup> Vgl. Ex 20,2.

Neben diesem Vergangenheitsbezug bietet auch die Zukunft, durch die Hoffnung auf die Ankunft des Messias, Orientierung. Zwischen diesen beiden Polen ist das jüdische Zeitverständnis verankert:

Gemessen an diesem festen Fundament mußte die zeitgenössische Geschichte wie ein Reich wandernder Dünen erscheinen. Die biblische Vergangenheit war bekannt, die messianische Zukunft stand außer Zweifel; die Zeit dazwischen lag im Dunkeln.<sup>155</sup>

Der Sinn der gegenwärtigen Ereignisse zeigte sich erst aus der Retrospektive, während die Vergangenheit in der Tradition, Ritus und Fest weitergegeben wurde.

Die Vergangenheit diente auch dazu, der Gegenwart mit ihren Leiden und Schwierigkeiten Sinn abzurufen:

Ganz allgemein weisen mittelalterliche jüdische Chroniken eine Tendenz auf, neue Ereignisse in eine alte, längst etablierte Begriffs- und Vorstellungswelt einzuordnen. Leid und Verfolgung sind schließlich Folge des Exils, dieses wiederum die bittere Frucht der alten Sünden.<sup>156</sup>

Die Erinnerung, die in Riten und Festen zelebriert und durch die Lektüre der heiligen Schriften gefestigt wurde, bezog sich kaum auf historisches Wissen und „Fakten“.<sup>157</sup> Der genaue Hergang der Ereignisse interessierte nicht so sehr, da Identifikation und kulturelle Identität im Mittelpunkt standen: „Den Kern bildet dabei die Polarität der beiden großen historischen Ereignisse des „Weggangs“ (Ägypten/Jerusalem – Exodus/Exil) [...]“.<sup>158</sup> Im 16. Jahrhundert entstehen, vor allem unter den Sepharden, einige Werke, die sich mit der eigenen Exilserfahrung, der Vertreibung aus Spanien,

---

<sup>155</sup> Yerushalmi: *Zachor*, S. 37.

<sup>156</sup> Ibid., S. 48. Dies sind Erklärungsversuche, die auch bei Samuel Usque auftauchen, um ein scheinbar sinnloses Schicksal der Verfolgung und der Vertreibung erklären zu können, ohne den Glauben an einen Gott zu verlieren, der dies alles zulässt (vgl. Usque: *Consolação as tribulações de Israel*).

<sup>157</sup> Vgl. Yerushalmi: *Zachor*, S. 55.

<sup>158</sup> Ibid., S. 56. Für die Sepharden reiht sich zu diesen Ereignissen bald die Vertreibung aus Spanien.

beschäftigen.<sup>159</sup> In Anlehnung an Assmann kann davon ausgegangen werden, dass dieses Interesse an der eigenen jüngsten Vergangenheit durch das Ende des jüdischen Lebens in Spanien bedingt war. Es wurde versucht, den Sinn hinter dem Vorgefallenen zu suchen und im Vergleich mit der weiter zurückliegenden Vergangenheit eine Lösung anzubieten. Die Geschichte liefert die Fakten für eine Beschäftigung mit dem eigenen Schicksal und dient als Ausgangspunkt für eine mögliche Sinnstiftung.

## 1.4 Identität im Judentum

Nach der Darstellung der Entstehung israelitischer kultureller Identität, setzt sich das folgende Kapitel mit der jüdischen Identität von Sepharad bis heute auseinander.

Die jüdische Identität in der Moderne durch eine allgemeingültige Definition darzustellen, ist nicht möglich. Dennoch können einige grundlegende Züge aufgezeigt werden, welche die jüdische Kultur und dadurch auch jedes einzelne Mitglied prägen. Die Wurzel jüdischen Selbstverständnisses findet sich in den beiden folgenden bestimmenden Faktoren: Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe und der Bezug zu einer Gottheit.<sup>160</sup> Durch die Fokussierung auf einen einzigen Gott

---

<sup>159</sup> Yerushalmi spricht davon, dass erst zu dieser Zeit unter den Juden wieder ein Bewusstsein für die Bedeutung der eigenen Geschichte entstehe (vgl. Ibid., S. 67f.) Da diese These jedoch umstritten ist (vgl. Bonfil, Robert: „How golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography?“ in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XXVII, Beiheft 27, 1988, S. 78-102, S. 90.), wird auf diese angebliche Neuerung nicht weiter eingegangen. Trotzdem kann insofern zugestimmt werden, dass innerhalb der in dieser Arbeit behandelten Werke ein starkes Bewusstsein für die eigene Geschichte zutage tritt, ebenso wie die Versuche evident sind, durch eine Parallelisierung von Vergangenheit und eigener Erfahrung Erklärungen für das Vorgefallene zu finden.

<sup>160</sup> Vgl. Simon: „Zum Problem der jüdischen Identität“, S. 16f.

grenzte sich das Volk der Israeliten von den es umgebenden Kulturen ab.<sup>161</sup>

Von der Entstehung israelitischer Identität zu einer genuin jüdischen Identität ist ein weiterer Schritt zurückzulegen, der in der Zeit des rabbinischen Judentums ab der Zerstörung des Tempels bis ins 7. Jhd anzusiedeln ist<sup>162</sup>:

Die Vernichtung des Tempels und die Zerstörung Jerusalems erforderten vielmehr eine grundlegende Neuorientierung jüdischer Kultur und Religion, die sich an den verbleibenden Elementen – Tora und Gebet – aufrichtete. Die Erfahrungen des Babylonischen Exils, bei denen es schon einmal geglückt war, den Verlust von nationaler Autonomie und des kultischen Zentrums zu verarbeiten, waren zweifellos eine wichtige Hilfe für dieses Unternehmen. Auf den Trümmern der antirömischen Aufstände entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten eine Form des Judentums, wie sie noch heute weithin Bestand hat. *Tora*, das an der Halacha ausgerichtete Leben und *Synagoge*, die Versammlung zum täglichen Gebet, wurden zu neuen Gravitationszentren der jüdischen Kultur.<sup>163</sup>

Der jüdische Glaube orientiert sich ab diesem Zeitpunkt an unzerstörten Komponenten des Ritus, welche ohne die Möglichkeit eines Tempelkults beachtet werden können. So rücken das Gebet und das Lesen der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt. Es entsteht eine Religion, welche sich durch die Weitergabe von Schrift und mündlicher Überlieferung definiert.

In den frühen Jahrhunderten unserer Zeit ist das Judentum jedoch eine äußerst heterogene Gruppe<sup>164</sup>, deren Identitätsentwicklung noch nicht abgeschlossen ist.

---

<sup>161</sup> Vgl. Brocke, Edna: „Gedankensplitter zur Beschreibung Jüdischer Identität“, in: Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 83-86, S. 83. Zudem beeinflussen die Gebote und Verbote das kulturelle Leben und erschweren eine Integration in andere Kulturen (Vgl. Hoheisel, Karl Robert: „Identität in dialogischer Struktur und in monologischem Fundamentalismus“, in: Gephart / Waldenfels: *op. cit.*, S. 44-57.).

<sup>162</sup> Vgl. Galley: *Das Judentum*, S. 51.

<sup>163</sup> Ibid., S. 51.

<sup>164</sup> Vgl. Ibid., S. 60.

## Grenzgänger – die Trennung von Judentum und Christentum

Daniel Boyarin stellt den Prozess der Trennung von Christentum und Judentum in *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*<sup>165</sup> dar. Er beschreibt die zunehmende Abgrenzung jüdischer und christlicher Identität in der späten Antike, welche sich anhand von in der Literatur dieser Zeit hervortretenden Grenzlinien nachzeichnen lässt. So sind es die Grenzgänger, die als Häretiker bezeichnet werden, welche die Kristallisierung einer Orthodoxie und Selbstdefinition begünstigen. Boyarin untersucht

[...] how the mapping of a border with something that Christianity will call Judaism will make the new Christian self-definition as a ‚religion‘ work. As an important, even vital part, of the answer to these questions, Christian discourse from the second through the fifth centuries [...] kept producing a species of heretics called [...] ‚Judaizers‘, hybrids, ‚Monsters‘ to use the terminology of one of the earliest of Christian writers, Ignatius of Antioch [...]. These very monsters were to appear as a heresiological topos of the orthodox Christian writers who almost constantly figured heresy as a hydra. The Rabbis, in those same centuries, produced an analogous response, a discourse as well of the pure and the authentic opposed to the impure, the contaminated, the hybrid, the *min*.<sup>166</sup>

Diese instabilen Identitäten schärfen sich zunehmend im Dialog miteinander und in der Abgrenzung voneinander, um die Bedrohung der eigenen Gruppe durch Häretiker einzudämmen. Die Instanzen, die diese Transgressionen zu verhindern suchen - „Grenzwächter“ zwischen den beiden Religionen<sup>167</sup> -, äußern sich in schriftlicher Form: „They inscribed the border lines in texts that we know of now as heresiologies.“<sup>168</sup> Den Grenzgängern droht die Gefahr, die Gruppenzugehörigkeit durch derartige Überschreitungen zu verlieren:

Authorities on both sides tried to establish a border, a line that, when crossed, meant that someone had definitively left one group for another. They named such folk „Judaizers“ or

---

<sup>165</sup> Boyarin, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2004.

<sup>166</sup> Ibid., S. xii.

<sup>167</sup> Ibid., S. 2.

<sup>168</sup> Ibid., S. 2.

*minim*, respectively, and attempted to declare their beliefs and practices, their very identities, as out of bounds.<sup>169</sup>

Boyarin kommt zu dem Schluss, dass in der späten Antike weder die jüdische noch die christliche Identität geformt waren, sondern noch dabei sind, sich auszubilden. Auf beiden Seiten entstehen hegemoniale Diskurse, welche später den Namen Christentum bzw. Judentum bekommen werden, um die hybriden Identitäten zu vereinen:

[...] the literal ascription of hybridity on the part of hegemonic discourses to one group of people or one set of practices disavows the very difference within by externalizing it. Hybridity itself is the disowned other. It is this very disowned hybridity that supports the notion of purity.<sup>170</sup>

Das von diesen Diskursen abweichende, das „Andere“, macht das Konzept der eigenen, ‚reinen‘ Identität erst möglich. Nach den ersten Jahrhunderten unserer Zeit kristallisieren sich jüdische und christliche Orthodoxie heraus, sodass von da an von jüdischer Identität gesprochen werden kann. Die Entwicklung von Identität in Abgrenzung zu „Anderen“ und im Dialog mit anderen Kulturen und Religionen ist eine Konstante, welche auch in der Analyse literarischer Werke der Sepharden aufgezeigt werden kann.

### Mittelalter und Sepharad

In Spanien war die jüdische Bevölkerung im Mittelalter durch ihre Religionszugehörigkeit, in Abgrenzung zu den Christen und Muslimen, gekennzeichnet.<sup>171</sup> Externe Identitätszuweisungen waren durch die Nicht-Zugehörigkeit zum dominierenden Glauben bestimmt.<sup>172</sup> Diese

---

<sup>169</sup> Ibid., S. 2.

<sup>170</sup> Ibid., S. 15.

<sup>171</sup> Zum Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen in Spanien vgl. Nirenberg, David: *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University, 1996.

<sup>172</sup> Vgl. Simon: „Zum Problem der jüdischen Identität“, S. 17.



Situation der Konfrontation mit dem Fremden begünstigte dennoch die Festigung der eigenen religiösen Identität:

Judentum und Christentum waren und blieben *Konfrontationskulturen* im genauen Sinne des Wortes. Die bewußte und stete Ablehnung von Werten und Ansprüchen des anderen war und blieb konstitutives Moment für den fortlaufenden Aufbau der *eigenen* Identität beider Kulturen.<sup>173</sup>

Beispielsweise zeigt sich dies bei Ibn Verga, der das Verhalten der Juden und die Situierung der eigenen Gruppe in Abgrenzung zu den christlichen Nachbarn beschreibt.<sup>174</sup>

Da ein Religionswechsel zum christlichen oder muslimischen Glauben mit Vorteilen verbunden gewesen wäre, verwundert es, dass dennoch viele Juden ihrem Glauben treu geblieben sind. Simon erklärt diese geringe Zahl an *conversos*<sup>175</sup>, abgesehen von den Zwangsbekehrungen, dahingehend, dass Handwerker beispielsweise von ihrem angestammten Umfeld abhängig waren und ein Religionswechsel Verluste des Kundenstamms zur Folge gehabt hätte.<sup>176</sup> Die *convivencia*, das Zusammenleben der drei Religionen in Spanien, hat die Reflektion über die eigene religiöse und kulturelle Identität verstärkt, aber lange Zeit nicht zu feindseligen Abgrenzungsbestrebungen geführt. Wie dieses Beispiel gezeigt hat, kann das Leben in einer multikulturellen Gesellschaft eine Bereicherung sein und muss keine Bedrohung für die individuellen und kollektiven Identitäten von Minderheiten darstellen.

---

<sup>173</sup> Funkenstein, Amos: „Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter“, in: Beck, Wolfgang (Hrsg.): *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, München, Beck, 1992, S. 33-49, S. 33.

<sup>174</sup> Vgl. Kap. 2.

<sup>175</sup> *Converso* ist der spanische Begriff für ehemalige Angehörige anderer Religionen, die sich zum Christentum bekehren. Zu dieser Thematik vgl. Roth, Norman: *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison (Wisc.), The University of Wisconsin Press, 1995.

<sup>176</sup> Vgl. Simon: „Zum Problem der jüdischen Identität“, S. 19.

### Identitätskonzepte nach Meyer

Michael Meyer hat in *Jüdische Identität in der Moderne*<sup>177</sup> mehrere externe und interne Faktoren benannt, welche die moderne jüdische Identität beeinflussen<sup>178</sup>: die Aufklärung, Feindseligkeiten gegenüber Juden, welche als Fremdzuweisungen die jüdische kulturelle Identität beeinflussen, und den Zionismus.<sup>179</sup>

Nach Meyer ist die Beschäftigung mit der eigenen Identität dem Judentum zutiefst vertraut, da es durch permanentes Anderssein und durch einfache Identifikationsmuster wie Nation oder Religion nicht zu definieren war.<sup>180</sup> Die Problematisierung jüdischer Identität verstärkt sich durch Modernisierungstendenzen:

Die Modernisierung aber öffnet die Grenzen zur Welt außerhalb der jüdischen Gemeinde und bietet die Möglichkeit der Wahl, die ihre Kontinuität bedroht. Aus der Perspektive jüdischer Identität ist Modernisierung am ehesten als der historische Prozeß zu verstehen, in dem ein zunehmendes Eindringen nichtjüdischer Ideen und Symbole die vorgegebene Kontinuität der Generationen aushöhlt und sich von Ort zu Ort ausbreitet, von einer Gesellschaftsschicht der Juden auf andere übergreift.<sup>181</sup>

Meyers und Assmanns Ansatz stimmen darin überein, dass ein Bruch mit der Tradition zu verstärkter Beschäftigung mit der eigenen Identität führt. Meyer beschäftigt sich im Hinblick auf das Judentum mit den Ursachen für derartige Umwälzungen, also dem Wirken der genannten Einflüsse auf die jüdische Identität:

---

<sup>177</sup> Meyer, Michael A.: *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. Die folgenden Ausführungen zur jüdischen Identität sind dieser Monographie nachempfunden. Eine weitere Darstellung bietet Nicholas de Langes *Judaism* (Oxford/New York, Oxford University Press, 1986). Allerdings konzentriert sich diese auf einzelne Stränge der Tradition wie Ritus und das Studium der heiligen Schriften. Für die Zwecke dieser Arbeit erscheint Meyers Werk nützlicher, da es Anhaltspunkte für die Werkauswahl bietet und auch äußere Faktoren berücksichtigt.

<sup>178</sup> Dieser Ansatz, nach äußeren Faktoren für Veränderung der Identität zu suchen, wird auch in anderen Aufsätzen vorgeschlagen, z.B. Goldstein, Leon: „Thoughts on Jewish Identity“, Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael (Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 79-92.

<sup>179</sup> Meyer: *Jüdische Identität*, S. 8.

<sup>180</sup> Ibid., S. 10.

<sup>181</sup> Ibid., S. 13f.

Die Aufklärung lud Juden ein, sich mit einer größeren Welt über die Grenzen des Judentums hinaus zu identifizieren. Der Antisemitismus, der die Juden ablehnte, hatte eine zwiespältige Wirkung, indem er jüdische Bindungen einerseits stärkte, andererseits schwächte. Der Zionismus brachte, obwohl auch er zur Spaltung führte, die modernen Juden für ein gemeinsames Ziel zusammen.<sup>182</sup>

In den letzten 200 Jahren ist ein nachhaltiger Einfluss der Haskala auf das jüdische Denken zu erkennen. Die Haskala beinhaltet zwei sich reziprok beeinflussende Elemente: Vernunft und Universalismus.<sup>183</sup> Meyer gibt zwei Konsequenzen dieser Hauptaspekte zu bedenken, die sich gravierend auf das jüdische Selbstverständnis ausgewirkt haben: Auf der einen Seite widerspricht der aufgeklärte Verstand einer übernatürlichen Offenbarung und dem ethischen Anspruch auf Abgrenzung gegenüber den Anderen. Auf der anderen Seite ist die Aufklärung mittlerweile Teil der Identität moderner Juden.<sup>184</sup>

Auf dem Balkan lässt sich beobachten, dass sich die Haskala durch den Einfluss moderner Schulen wie etwa diejenigen der *Alliance Israélite Universelle* verbreitete. Einen Konflikt zwischen den modernen Schulen und traditionellen Elternhäusern wird u.a. bei Gabriel Arié beschrieben.<sup>185</sup> Die Aufklärung war eine Kraft, die der traditionsbasierten kollektiven Identität entgegen gerichtet war, da sie die Juden dazu brachte, national zu denken und ihr Judentum hinter sich zu lassen. Dass sich Gegenkräfte formten, ist wenig erstaunlich. Trotzdem förderte die Aufklärung allgemein eine intensivere Auseinandersetzung mit der eigenen Identität in den jüdischen Gemeinden.

---

<sup>182</sup> Vgl. Ibid., S. 15f.

<sup>183</sup> Ibid., S. 19.

<sup>184</sup> Vgl. Ibid., S. 20.

<sup>185</sup> Vgl. Kapitel 3.1.

Als zweiten wichtigen Einfluss für die jüdische Identität ist der Antisemitismus<sup>186</sup> zu nennen, der ebenfalls eine zwiespältige Wirkung ausübte.

Indem er die Juden in den Augen der Nichtjuden – und daher auch in den Augen mancher Juden – herabsetzt, kann der Antisemitismus leichter oder schwerer

---

<sup>186</sup> Der Begriff Antisemitismus muss hier definiert werden, um ihn gegen den Terminus Antijudaismus abzugrenzen. Folgende Ausführungen beziehen sich auf Martin Jung: *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, S. 194ff.

„Antisemitismus“ wird erst seit dem 19. Jahrhundert verwendet und beinhaltet die Voraussetzung, Juden seien Semiten, also Zugehörige einer bestimmten Rasse. Allerdings ist es absurd, die Juden als einheitliche Rasse anzusehen. Gerade in der Diaspora sind es nicht rassische Merkmale, sondern ideelle und geistige Werte wie Religion und Geschichte, welche Einheitlichkeit und Gruppenzugehörigkeit vermitteln. So beinhaltet der Begriff Antisemitismus einen politischen und sozialgeschichtlichen Kontext. Antijudaismus wird im Gegensatz zum Antisemitismus als religiös begründete Judenfeindschaft definiert. Dennoch heißt es, mit einer derartigen Trennung der Begriffe vorsichtig umzugehen: „Sachlich lässt sich gegen die Definition des Antijudaismus als einer nur religiös begründeten Form von Judenfeindschaft einwenden, dass schon lange vor dem Aufkommen des Rassedenkens entsprechend argumentiert wurde, indem man Juden einen bestimmten Volkscharakter, äußere und innere, angeborene oder tief verwurzelte Eigenschaften unterstellte, die auch durch die Taufe nicht verändert würden [...]. Außerdem spielten in der Judenfeindschaft der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ebenfalls schon wirtschaftliche und soziale Motive eine Rolle.“ (Ibid., S. 196) Am Institut für Antisemitismusforschung der Hebräischen Universität in Israel wird der Begriff Antisemitismus für alle Formen der Judenfeindschaft verwendet.

Gerade in Spanien, wo durch die große Anzahl der *conversos* in wichtigen Positionen der Gesellschaft der Diskurs der *limpieza de sangre* aufkam, ist es angebracht, nicht nur von einer religiös bedingten Feindschaft auszugehen und Jung in seiner Kritik an einer klaren Begriffstrennung zuzustimmen. Das Konzept der Reinheit des Blutes, welche weder durch einen Übertritt zum Christentum, noch durch das Einhalten aller Regeln zu erlangen war, zeigt deutlich die durch Abstammung definierte Gruppenzugehörigkeit. Verwiesen sei hier auf zwei Schriften, die zu dieser Thematik Stellung beziehen. Zum Einen unterstreicht Yosef Hayim Yerushalmis Aufsatz „Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models“ (*The Leo Baeck Memorial Lecture 26*, New York, Leo Beck Institute, 1982), dass der Unterschied dieser beiden Modelle der Judenfeindlichkeit vor allem in ihrer Umsetzung und Auswirkung liegt (vgl. dazu Kapitel 2.1.1).

Zum Anderen untersucht Christiane Stallaert in *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006) die Vergleichbarkeit des Vorgehens der spanischen Inquisition und des deutschen Nationalsozialismus.

Im Folgenden wird konform mit der Linie der israelischen Forschung vorgegangen und der Begriff des Antisemitismus für Feindseligkeiten gegenüber Juden verwendet.

empfundene Minderwertigkeitsgefühle hervorrufen. Er kann aber auch die gegenteilige Wirkung haben und die jüdische Identität erneut bestätigen.<sup>187</sup>

Nach Meyer ist das Nachdenken über diese negative externe Identitätszuweisung eine Erscheinung der Moderne. Vor und während des Mittelalters wurden die Feindseligkeiten der Anderen als Teil des Plans, den Gott für Israel bestimmt hatte, betrachtet und als Strafe für die Sünden, die als Grund für die Vertreibung aus dem Heiligen Land erachtet wurden<sup>188</sup>. Durch die Konzentration auf den Willen Gottes und das Festhalten am Auserwähltsein des eigenen Volkes, gewann das Fremdbild kaum an Bedeutung. Jedoch nennt Meyer als Ausnahme für diese Fokussierung auf die eigene Gruppe das mittelalterliche Spanien, in dem der interkulturelle Austausch zwischen Juden, Christen und Muslimen empfindsam für die Ideen der Anderen gemacht hatte:

Im mittelalterlichen Spanien waren die Schranken zwischen Juden und Moslems, später zwischen Juden und Christen nicht so unübersteigbar wie im übrigen Europa. Die griechische Philosophie, durch den Islam vermittelt, hatte einen Teil der iberischen Juden beeinflusst, in universalen und rationalen Begriffen zu denken, was so weit ging, daß bestimmte Rituale und selbst Glaubensinhalte des Judentums wenig Bedeutung für sie zu haben schienen.<sup>189</sup>

So erklären sich freiwillige Übertritte zu einem anderen Glauben und der große Einfluss der arabischen und, durch diese, der griechischen Kultur.

Die Meinung der Anderen wurde mit der Aufklärung zum Problem, da Freiheit und Gleichheit dem Auserwähltheitsglauben das Fundament entzogen. Somit fielen die Saaten antisemitistischer Meinungen öfter auf fruchtbaren Boden, brachten selbst moderne Juden dazu, diesem negativen Bild zuzustimmen, und schadeten dem jüdischen Selbstbild

---

<sup>187</sup> Meyer: *Jüdische Identität.*, S. 48.

<sup>188</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 48f.

<sup>189</sup> *Ibid.*, S. 49.

teilweise sehr.<sup>190</sup> Dennoch verhinderte der Antisemitismus vielerorts die Assimilation der Juden. Somit kann er als einer der Faktoren gelten, der für den Erhalt der jüdischen Kultur verantwortlich ist.

Im 19. Jahrhundert lassen sich panjüdische Bewegungen aufzeigen, die in weiterem Sinne der Diskriminierung und den Vorurteilen zu verdanken sind, gegen welche die jüdische Bevölkerung bereits seit Jahrhunderten zu kämpfen hatte:

Noch wichtiger für die Stärkung des jüdischen Bewußtseins war die Mortara Affäre von 1858. Als ein jüdisches Kind der in Bologna in Italien lebenden Familie Mortara, das eine christliche Magd heimlich hatte taufen lassen, in ein Kloster entführt wurde, rief dieser Fall eine empörte Reaktion bei Nichtjuden und Juden hervor.<sup>191</sup>

Diesem Vorfall ist die Entstehung der *Alliance Israélite Universelle* zuzuschreiben.<sup>192</sup>

Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus in Deutschland erwiesen sich selbst diese internationalen jüdischen Bewegungen zunehmend als machtlos. Im Unterschied zu früheren antisemitischen Angriffen ließen die Nationalsozialisten in Deutschland keinen Ausweg in Assimilation und Konversion zu. Durch rein rassische Kriterien war die jüdische Identität ein vererbbares, nicht abzulegendes Charakteristikum:

Der Holocaust kann überzeugend beweisen, daß es gänzlich unmöglich war, die jüdische Identität abzulegen. Juden, die versuchten, sich zu assimilieren oder ihre Identität zu verleugnen, wurden gezwungen, zu ihrem Volk zurückzukehren.<sup>193</sup>

Doch durch die Schoa wurde das Bewusstsein für das Jude-Sein auch in den assimilierten Gesellschaftsschichten thematisiert und das Bedürfnis geweckt, das eigene Judentum erneut zu bestätigen. Für die Jetztzeit

---

<sup>190</sup> Vgl. Ibid., S. 50.

<sup>191</sup> Ibid., S. 64.

<sup>192</sup> Vgl. Ibid., S. 65. Die *Alliance Israélite Universelle*, gegründet 1860 in Frankreich, hatte sich zum Ziel gesetzt, den Antisemitismus weltweit zu bekämpfen und Glaubensbrüdern auch über nationale Grenzen hinweg beizustehen.

<sup>193</sup> Jehoschua, Abraham B.: *Exil der Juden. Eine neurotische Lösung?*, Köln, Werner J. Röhrig, 1986, S. 25.

gilt, dass Antisemitismus dazu führt, sich stärker mit der eigenen, jüdischen Identität auseinanderzusetzen. Als zerstörerisch scheinen sich dagegen die Globalisierung und ein um sich greifender Universalismus zu erweisen, welche interreligiöse Heirat und Laizismus begünstigen.

Der letzte Aspekt, den Meyer nennt, ist der Zionismus.<sup>194</sup> Das aktive Streben, ins Heilige Land zurückzukehren, brachte neue Bewegung in die jüdischen Konzepte hinsichtlich eines eigenen Territoriums. Jahrtausendlang hatte man mit der Hoffnung auf eine Rückkehr gelebt, dennoch zeichnete sich diese größtenteils durch eine passive Haltung und das Warten auf Erlösung aus.<sup>195</sup> Diese Haltung begünstigte die Anpassung an das jeweilige Residenzland. In Verbindung mit der Aufklärung erhielt der Gedanke, aktiv für ein eigenes Land einzutreten, Aufwind: „Und es war die von der Aufklärung beeinflusste säkulare Analyse, die die Zionisten bestimmte, die Anschauung abzulehnen, daß das Exil und der Antisemitismus Gottes Strafe für Israels uralte Sünden seien.“<sup>196</sup> Hinter der zionistischen Bewegung stand der Leitgedanke, dass die Juden nirgendwo auf der Welt sicher vor Diskriminierung wären und Sicherheit nur in einem eigenen Land gefunden werden könne.

---

<sup>194</sup> Zum Thema Zionismus sind zahlreiche Werke erschienen. Hier seien als Beispiele nur zwei Aufsätze genannt. Zum Einen ein Aufsatz Yosef Hayim Yerushalmis *Israel, der unterwartete Staat* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2006), in welchem der Autor den Bruch der messianischen Vorstellungen durch den Zionismus und die Gründung des Staates Israels erläutert. Zum Anderen unterscheidet Gerhard Biller in seinem Aufsatz „Dezisionismus – Zionismus – Thedaismus. Zum Potential eines genuin jüdischen Aufbruchs“ (in: Horch/Wardi: *op. cit.*, S. 55-76) verschiedene Strömungen des Zionismus. Eine derart detaillierte Herangehensweise ist für die Zwecke dieser Arbeit nicht notwendig.

<sup>195</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.1.

<sup>196</sup> Meyer: *Jüdische Identität*, S. 85.

## Identität nach der Schoa und dem Entstehen des Staates Israel

Problematisch wird die Suche nach der jüdischen Identität seit der zunehmenden Abweichung vom Konzept des Juden auf religiöser Basis.<sup>197</sup> Eine Definition der jüdischen Identität über die Glaubenszugehörigkeit gestaltet sich relativ problemfrei, da sich in diesem Fall die Frage nach der kulturellen Identität in Abgrenzung zu den anderen, herrschenden Religionen beantworten lässt. Nach dem Entstehen eines eigenen Judenstaates und der Möglichkeit der Einwanderung in das gelobte Land wird die Beschäftigung mit der gegenwärtigen jüdischen Identität komplexer und muss vor allem unterteilt werden in Israelis und Juden in der Diaspora, in religiöse und nicht religiöse Juden.

Gerade seit der Schoa finden sich anthropologisch-soziologische Ansätze:

Sogar eine neue Terminologie entstand, um deutlich zu machen, daß man nicht mehr über den Juden spricht, der fest im Judentum verankert ist, sondern über den Juden, den eine andere Bindung als das Judentum bestimmt: die Judeität, die Judaizität, der Israelismus, der Zionismus und dergleichen mehr.<sup>198</sup>

Eine Definition jüdischer Identität über die Religion viele Aspekte unbeachtet. Die in Israel geborene Generation ist unter anderen Voraussetzungen aufgewachsen: „Als Israeli ist die Identität des Sabra in seiner eigenen kurzen, doch turbulenten Geschichte verwurzelt.“<sup>199</sup> Außerdem stellte sich in Israel hinsichtlich immigrationspolitischer Aspekte die Frage nach der Definition „Jude“, wobei je nach liberaler oder orthodoxer Auslegung verschiedene Richtlinien gelten würden.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> Siehe dazu z.B. Horch, Hans Otto/ Wardi, Charlotte (Hrsg.): *Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Max Niemeyer, 1997.

<sup>198</sup> Neher, André: *Jüdische Identität*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1995, S. 10. Allerdings kritisiert André Neher diese Herangehensweise und weist auf die Notwendigkeit der Beachtung der Religion für die Identität des Juden hin.

<sup>199</sup> Meyer: *Jüdische Identität*, S. 96.

<sup>200</sup> Vgl. dazu Ibid., S. 98.



Da diese Diskussion um eine aktuelle Definition jüdischer Identität zu weit führen würde und zu viele Facetten beinhaltet, soll in dieser Arbeit ausschließlich die sephardische Perspektive<sup>201</sup> berücksichtigt werden.

### Identität durch Sprache

Jüdische Identität ist ein weites und komplexes Feld, besonders da Identitätskonzepte in chronologischer Perspektive zahlreiche Veränderungen über die Jahrhunderte erfahren haben. Um einen Einblick in diese Vielzahl an Identifikationsmöglichkeiten zu geben, bietet die Literaturanalyse eine Möglichkeit:

Gerade die Auseinandersetzung mit Literatur jüdischer Autoren kann vor erneuten Bildern, Stereotypen und Festlegungen dessen, was als jüdisch anzusehen sei, bewahren. Vielmehr wird in der Beschäftigung mit jüdischer Literatur die Vielgestalt und Differenziertheit der Auseinandersetzung mit dem je eigenen Judesein deutlich.<sup>202</sup>

Im Vergleich der Werke kann eine Vielzahl an Perspektiven gesammelt werden, die im Zusammenspiel ein Mosaik der jüdischen Identität offenlegen. Denn: „Realität wird gewonnen durch den Akt des Sprechens und Identifizierens und in dem dadurch ins Bewußtsein Geförderten.“<sup>203</sup>

Betrachtet man die sephardische Identität hinsichtlich ihres sprachlichen Ausdrucks, sind zwei Konstituenten zu beachten, von denen die eine gesamtjüdisch ist, während die andere als spezifisch sephardisch zu betrachten ist. Für das Judentum in seiner Gesamtheit ist die hebräische Sprache von zentraler Signifikanz. Dadurch, dass sie

---

<sup>201</sup> Hinsichtlich der sephardischen Identität im Israel der Gegenwart sei auf das Kapitel 4.3 verwiesen. Eine genauere Unterscheidung des Begriffs *Sepharde* im heutigen Sprachgebrauch in Abgrenzung zu der in dieser Arbeit im Übrigen verwendeten Definition, *Sepharde* = spanisch-stämmiger Jude, findet sich ebenfalls dort.

<sup>202</sup> Valtink, Eveline: „Vorwort“ in: Ibid.: *op. cit.*, S. 5-6, S. 6.

<sup>203</sup> Ludin, Josef: „Doppelzüngigkeit und Mehrzüngigkeit. Sprechen und Identifizieren in der psychoanalytischen Erfahrung“, in: Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 15-28, S. 24.

als heilige Sprache betrachtet wird, hat sie eine identitätsstiftende Wirkung.<sup>204</sup> In der Lektüre der Bibel findet sich ein Element, das die Gruppe definiert und zusammenhält. Seit der Gründung des Staates Israel und der Entstehung des Neu-Hebräischen hat die Bedeutung der Sprache für die jüdische Identität weiter zugenommen: „[...] auch in den jüdischen Kreisen außerhalb Israels ist eine Entwicklung eingetreten, die die jüdische Identität erneut mit der hebräischen Sprache in engen Zusammenhang bringt.“<sup>205</sup> Gerade im Verschwinden der jüdischen Dialekte spiegelt sich diese wachsende Vorherrschaft. Außerdem kann die Konzentration auf das Hebräische als bewusste Abkehr von der Kultur des Exils gedeutet werden.<sup>206</sup>

Dennoch ist für die Sepharden des Balkans neben dem Hebräischen auch das Judenspanische oder für die marokkanischen Juden *Hakitia*<sup>207</sup> die Sprache, mit der sie ihre Gruppenzugehörigkeit anzeigen und sich von den Aschkenasen und anderen Nationen abheben. Die Entwicklung einer sephardischen Identität erfolgte nach Vidal Sephiha besonders in den islamischen Ländern: im Osmanischen Reich und in Marokko.<sup>208</sup> Dort herrschte im Vergleich zu den christlichen Ländern eine relativ große Toleranz gegenüber Minderheiten aller Art. Dass gerade im Osmanischen Reich das Judenspanische bewahrt wurde, mag verschiedene Gründe haben, einer ist wohl, dass kein Zwang bestand, die Landessprachen zu übernehmen.<sup>209</sup> Dazu kommen eine große Traditionsverbundenheit, die religiöse Erziehung der Kinder auf

---

<sup>204</sup> Vgl. Grözinger, Karl E.: „Sprache und Identität – Das Hebräische und die Juden“, in: Ibid. (Hrsg.): *op.cit.*, S. 75-90, S. 78.

<sup>205</sup> Grözinger, Elvira: „Judenmauschel“. Der antisemitische Sprachgebrauch und die jüdische Identität“, in: Grözinger: *op.cit.*, S. 173-198, S. 197.

<sup>206</sup> Vgl. Berger, Ruth: „Die Neuentwicklung einer Nationalsprache: Israel und die Türkei“, in: Grözinger: *op.cit.*, S. 199-229, S. 209.

<sup>207</sup> Zur Sprache der marokkanischen Juden vgl. Stillman: *The Jews of Sefrou, Morocco*.

<sup>208</sup> Vidal Sephiha: *Le judéo-espagnol*, S. 20.

<sup>209</sup> Haßler, Gerda: „Das Sephardische: Geschichte, Sprachkontakte, Sprachbewußtsein“, in: Grözinger: *op.cit.*, S. 111-133, S. 126.

Ladino<sup>210</sup> und das Festhalten an einer glorreichen Vergangenheit in Sepharad.<sup>211</sup>

Ein weiteres Motiv scheint Abgrenzung zu sein:

Eine die sephardische Diaspora einigende Besonderheit liegt auch im Bewußtsein aristokratischer Ursprünge, die bis auf Mythen über den Ursprung Spaniens zu römischen Zeiten zurückgehen und durch mentalitätsprägende Entwicklungen im späteren Spanien gestützt wurden. Bis heute kann sich dieses aristokratische Bewußtsein in komplizierten Eheverträgen mit langen Aufzählungen von Vorfahren auswirken.<sup>212</sup>

Die sephardische Herkunft wird hochgehalten, um sich als jüdische Aristokratie neben den zumeist armen Aschkenasen betrachten zu können.<sup>213</sup> Kultur und Identität beruhen, wie bereits erörtert, u.a. auf Ausgrenzung, da es unterbewusst als Pflicht erachtet wird, „[...] to maintain a good that is intrinsically valuable, and by extension to deny success to those who would obliterate it.“<sup>214</sup> Das Judentum und die Sepharden bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme.

Die Werte, die geschätzt werden, beruhen auf den Erfahrungen und Überlieferungen der Vergangenheit, sodass zusammenfassend hinsichtlich jüdischer Identität gesagt werden kann: „One is Jewish if

---

<sup>210</sup> Als Fachbegriff meint *Ladino* im Gegensatz zu Juden-Spanisch die Interlinearübersetzung hebräischer Texte aus dem Tanach und aus Gebetbüchern, die in der Syntax und Wortwahl der hebräischen Vorlage exakt folgt, sodass der hebräische Text möglichst genau wiedergegeben werden konnte. Die Übersetzung hielt sich also nicht an die spanische Grammatik. (Vgl. dazu Studemund-Halévy: *Ladino Kerido Mio*, S. 2. Oder: Schwarzwald: „Judaico-Spanish Studies“, S. 580.)

<sup>211</sup> Haßler: „Das Sephardische“, S. 126. Allerdings scheint es fragwürdig, ob die Heimat, aus der die Sepharden vertrieben wurden, wirklich idealisiert und weniger als Exil empfunden wurde (vgl. *Ibid.*, S. 126). Sprache und Traditionspflege dienen dem Erhalt der kulturellen Identität und haben wenig mit einer großen Verbundenheit mit Spanien zu tun.

<sup>212</sup> Haßler: „Das Sephardische“, S. 126f.

Zu Abgrenzung und Überlegenheitsgefühl gegenüber den Aschkenasen vgl. Kap 2 und 3.

<sup>213</sup> Vgl. dazu beispielsweise auch die wirtschaftliche und kulturelle Situation in Amsterdam in: Boer, Harm den: *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1995.

<sup>214</sup> Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael: „Introduction: The Culture of Identity“, in: *Ibid.* (Hrsg.): *op.cit.*, S. 1-12, S. 11.

one identifies with Jewish history as one's own. This involves positioning oneself in relation to Jewish history, however central or tangential.“<sup>215</sup> Identifikation mit der jüdischen Geschichte, sei sie säkular oder religiös, verbindet die Juden auf der ganzen Welt.

## 1.5 Kriterien der Analyse

Anhand der oben erläuterten Theorien und Ansätze werden hier Kriterien entwickelt, welche bei der folgenden Analyse der Texte Anwendung finden.

Das Textkorpus an Primärwerken beschränkt sich auf Narrativik und innerhalb dieser Gattung auf Autobiographien, Romane mit historischer Thematik und Texte, die sich die Weitergabe und Aufarbeitung von Kultur und Geschichte zur Aufgabe gemacht haben.<sup>216</sup>

Aufbauend auf der Unterteilung in Selbst- und Fremdzuweisung von Identität richtet sich die Analyse nach zwei Untersuchungskriterien: Zum Einen wird das Selbstverständnis der Sepharden betrachtet, wobei die Selbstwahrnehmung des Einzelnen und die Haltung gegenüber anderen Gruppenmitgliedern eine Rolle spielen. Zum Anderen wird dargestellt, wie die Gruppe auf Identitätszuweisungen durch Außenstehende reagiert, aber auch, wie sie Fremdes und Nicht-Gruppenzugehörige wahrnimmt. Es gilt zudem zu untersuchen, durch welche Mittel Abgrenzung von anderen Gruppen erfolgt. Die zeitliche Achse der Entwicklungsstufen von Sozialisierung ist ein Aspekt, der zudem Beachtung findet.

---

<sup>215</sup> Krausz, Michael: „On Being Jewish“, in: Goldberg/ Krausz: *op. cit.*, S. 264-278, S. 272.

<sup>216</sup> Historiographie scheint hier nicht der richtige Begriff zu sein, handelt es sich doch um Werke, die sich als Sammlung von Kultur und Geschichte verstehen und dennoch einen narrativen Rahmen verwenden.

Abgesehen davon wird die geschlechterbedingte Rollenverteilung bei der Überlieferung von Tradition und Identität ermittelt. Gerade dadurch, dass die jüdische Religion traditionell eine Trennung der Geschlechter und ihrer Aufgaben im Leben vorsieht, bietet sich diese Thematik für eine Untersuchung an. Hierbei werden am Rande Feste und Riten sowie kanonisierte Texte beleuchtet, wie sie in der Literatur beschrieben werden.

Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Analyse der identitätsstiftenden Wirkung von Sprache. Besonders wichtig ist zu erforschen, durch welche Symbole und Metaphern die kulturelle Identität der Sepharden transportiert wird. Zudem ist die Präsentation des Raumes ein Gesichtspunkt. Durch die Vertreibung aus Spanien fand ein ‚Revival‘ der Exilerfahrung statt. Konzepte des Exils und der Hoffnung auf ein mögliches Leben im Gelobten Land verbinden sich beispielsweise mit Israel, aber auch mit Sepharad. Die Darstellungsweisen des imaginierten Raums im Schreiben jüdischer Autoren bieten einen interessanten Ansatzpunkt. Abschließend soll der Wandel, der durch das Erreichen eines eigenen Staates ausgelöst wurde, untersucht werden, um die Bedeutung von Raum in der Erinnerung darstellen zu können.

Die Problematisierung von Identität während und nach den einschneidenden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts soll aufgezeigt werden. Es stellt sich die Frage, inwiefern sephardische Identität in Anbetracht der neuen nationalen Identität „Israeli“ noch von Bedeutung ist. Analog kann für die in der Diaspora lebenden Sepharden beleuchtet werden, inwiefern sich ihre jüdisch-sephardische Identität gegen die jeweils dominierende Kultur behaupten kann. Außerdem ist zu untersuchen, wie der über Jahrhunderte imaginierte Raum des Heiligen Landes als Lebensraum repräsentiert wird. Welche Rolle kann die Bewahrung der eigenen Sprache und die Beschäftigung mit den

Wurzeln spielen.<sup>217</sup> Schließlich stellt sich die Frage, ob in einer globalisierten Welt Tradition und Erinnerung als wichtig und bewahrenswert erachtet werden.

Bemerkenswert ist in der hier behandelten sephardischen Literatur die Auseinandersetzung mit jeweils zeitgenössischen Fakten. Von der Kanonisierung der biblischen Texte über die Deutung der Vertreibung aus Spanien, beispielsweise in Samuel Usques *Consolaçam às tribulaçoens de Israel*, bis hin zu Auseinandersetzungen mit den Ereignissen der Schoa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich dieser Einfluss der Zeitgeschichte beobachten. Es wurde bereits festgestellt, dass Identität vor allem in Umbruchsphasen thematisiert wird. In den ausgewählten narrativen Texten der letzten beiden Jahrhunderte ist die Problematisierung kollektiver und individueller Identität zentral, bedingt durch den drohenden Verlust der sephardischen Kultur und durch die zunehmende Globalisierung und Pluralität der eigenen Lebenswelt. Dennoch soll die geschichtliche Entwicklung nicht außer Acht gelassen werden und deshalb darf eine Darstellung sephardischer Geschichte und zeitgeschichtlicher Ereignisse nicht ausgelassen werden.

Die exemplarisch ausgewählten Werke verarbeiten kollektive Erinnerung, die zum Teil über Jahrtausende weitergetragen wurde. Dabei ist nicht von Bedeutung, inwiefern in dieser Art von Geschichtsdarstellung die Wirklichkeit repräsentiert wird. Wichtig ist die erinnerungs- und identitätskonstituierende Kraft der Literatur. Interessant sind die Mittel, derer sich in literarischen Werken bedient wird, um Erinnerung zu fixieren und ihr Bedeutung zuzuweisen. Nochmals ist auf die Signifikanz von Erinnerungen als Grundlage für

---

<sup>217</sup> Allgemein zur Thematik des europäischen Erbes der in Israel Lebenden und die Problematisierung in der zeitgenössischen israelischen Literatur siehe Feinberg, Anat: „Exil und Heimatlosigkeit. Jüdische Identität und Zugehörigkeit bei jüdischen und israelischen Autoren“, in: Valtink, Evelina (Hrsg.): *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*, Hofgeismar, Evangelische Akademie, 1988, S. 155-167.

die Konstituierung von individueller und kollektiver Identität zu verweisen:

Daß Identität über Erinnerung konstruiert, modelliert, verändert, aber auch destabilisiert und schließlich destruiert werden kann, gilt allerdings nicht nur auf individueller, sondern auch auf kollektiver Ebene. Vergangenheitsversionen dienen in sozialen Gruppen und Gesellschaften dazu, Konzepte kollektiver Identität und Alterität – und darüber auch soziale Praktiken, Machtansprüche und Wertesysteme – zu legitimieren und zu delegitimieren.<sup>218</sup>

Literatur bietet die Möglichkeit, diese Modifizierungen von Erinnerungen, Legitimierungen und Wertesystemen aufzuzeigen und auf Probleme zu verweisen, die sich dadurch für die Identitätskonstruktion des Einzelnen ergeben. Erinnerung wird gehütet, bewahrt und weitergegeben und sie bestimmt die Gegenwart, die Identität und Sinnsuche des Einzelnen ebenso wie die Erwartungen an die Zukunft. Schließlich, um der Auffassung Assmanns und Yerushalmis aufzugreifen, handelt es sich beim jüdischen Volk um eine ‚Erinnerungsgesellschaft‘.

---

<sup>218</sup> Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar: „Einleitung: Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität“, in: Ibid. (Hrsg.): *op.cit.*, S. III-IX, S. III.

## 2 Exil, Verfolgung und das Wirken Gottes – Geschichte der Sepharden in literarischer Darstellung

Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte wurde im vorangehenden Kapitel als grundlegend für die Determination individueller und kultureller Identität beschrieben. Dieses Kapitel gibt einen Überblick über die wichtigsten Ereignisse der sephardischen Geschichte, wie sie aus heutiger Sicht von der Wissenschaft dargestellt werden und wie sie in literarischen Werken ihre Umsetzung finden. Interessant sind die Auslegung der Vergangenheit und zeitgeschichtlicher Ereignisse sowie der Versuch, diese in einen Sinnzusammenhang zu bringen. Ebenso ist zu beleuchten, wie darum gerungen wird, Schicksalsschläge in ein Weltbild einzuordnen, ohne den Glauben an und die Hoffnung auf den Gott Israels zu verlieren.

### 2.1 Geschichte der Juden in Sepharad

#### 2.1.1 Mittelalterliches jüdisches Leben in Spanien

Der Historiker Yerushalmi datiert die Ursprünge jüdischen Lebens in Spanien auf die Zeit der römischen Herrschaft:

Auf der iberischen Halbinsel gab es schon zu einer sehr frühen Zeit jüdische Niederlassungen. Wenngleich deren tatsächliche Anfänge notwendigerweise im Dunkeln liegen, gibt es keinen Zweifel darüber, daß sich dort in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bereits eine jüdische Gemeinde etabliert hatte, ein Zweig der großen jüdischen Diaspora, die sich über das ganze Römische Reich ausgebreitet hatte.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: „Sephardisches Judentum zwischen Kreuz und Halbmond“, in: Ibid.: *Ein Feld in Anatot. Versuche über die jüdische Geschichte*, Berlin, Wagenbach, 1993, S. 39-52, S. 39.



Somit kann Spanien auf eine lange Geschichte jüdischer Siedlungen und Kultur zurückblicken. Bedeutende jüdische Immigration nach Spanien setzte erst mit den arabischen Eroberungen ein. In diese Zeit fallen die Ursprünge des großen intellektuellen Schaffens:

Nach der Eroberung durch die Muslime strömten jüdische Zuwanderer in mehreren großen Wellen aus Nordafrika und dem Osten nach Spanien. In religiöser und geistiger Hinsicht wurde das spanische Judentum zu einer Kolonie Babylonien, zum wichtigsten Zentrum talmudistischer Autorität und Gelehrsamkeit, zum Sitz der Exilarchen und der Geonim, und es behielt diese Bedeutung bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts. Während dieser Epoche konnte der talmudistische Judaismus im spanischen Boden tiefe Wurzeln schlagen, und, was vielleicht ebenso wichtig war, auch die arabische Kultur des muslimischen Spaniens drückte dem spanischen Judentum für alle Zeiten ihren Stempel auf.<sup>220</sup>

Yerushalmi legt die beiden Pole fest, zwischen denen sich das sephardische Judentum herausbildet und definiert: In Abgrenzung zu den beiden herrschenden Religionen, dem Christentum und dem Islam, gewinnt die sephardische Welt ihr Gesicht.<sup>221</sup> Außerdem kristallisiert sich gleichzeitig eine führende Stellung der sephardischen Juden heraus, da Sepharad Teilen der geistigen Elite des Judentums zur Heimat wurde. Im Zusammenleben und dem Wettstreit der Religionen sieht Yerushalmi die Ursache für den Glanz dieser Epoche sowie für die Formung einer sephardischen Identität, welche verschiedene Einflüsse anderer Kulturen aufzunehmen bereit war und sich dadurch von der Identität und dem Wesen ihrer Glaubensbrüder anderer Länder absetzte:

---

Die frühe Besiedlung Spaniens diente unter den Sepharden als Argument gegen die christlichen Vorwürfe, den Tod Jesus verschuldet zu haben (vgl. dazu Heinen: *Sephardische Spuren II*, S. 13).

<sup>220</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum zwischen Kreuz und Halbmond“, S. 41.

<sup>221</sup> Somit beschreibt Yerushalmi ein ähnliches Phänomen für das spanische Mittelalter, wie es Boyarin für die Zeit des rabbinischen Judentums formuliert (vgl. Kap. 1).

Vgl. dazu Roth, Norman: „Coexistence and Confrontation: Jews and Christians in Medieval Spain“, in: Lazar, Moshe/ Haliczzer, Stephen: *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, Labyrinthos, 1997, S. 1-24.

Das Goldene Zeitalter brachte nicht nur Glanzleistungen in allen Bereichen der Literatur und Wissenschaft hervor; in jener Zeit wurde auch das soziokulturelle Idealbild des „kultivierten Juden“ geboren, wie ihn sich die jüdische Gesellschaft vorstellte. Vor dem inneren Auge der jüdischen Aristokratie Spaniens entstand das Bild eines Juden, der in sich all jene Elemente in vollendeter Harmonie vereinigte, die in anderen jüdischen Gemeinschaften und anderen Epochen zuweilen als widersprüchlich oder unvereinbar galten: die peinlich genaue Beachtung der Glaubensregeln gemischt mit weltlicher feiner Lebensart; Thora und griechische Weisheit; eine starke Hinwendung zur jüdischen Tradition und eine natürliche Offenheit für die sie umgebende, nichtjüdische Kultur. Ein Idealbild, das aus einer Mischung von Rabbiner, Dichter, Philosoph, Höfling und Diplomat bestand.<sup>222</sup>

Die starke Identifikation in späteren Jahrhunderten mit einer derart positiven Vergangenheit ist nachvollziehbar. Der Traum vom Zusammenleben scheint in dieser Gesellschaft eine plausible Umsetzungschance besessen zu haben.

Es wurde bereits dargelegt, dass zunehmende Assimilierung an die dominierenden Kulturen die Identität von Minderheiten bedroht. Nach Yerushalmi ist es der zunehmenden Anpassung und der ständig wachsenden Zahl der *conversos* zuzuschreiben, dass die Hoffnung auf Integration endgültig aufgegeben werden musste: „Ironically, only then did a growing number of Spaniards begin to feel, with a sense of shock, that far from having resolved the problem, the mass conversions of Jews had only exacerbated it.”<sup>223</sup> Als Neuchristen, die ihre Kultur und Religion nicht abstreifen konnten und wollten, waren sie im Untergrund schwerer zu erkennen und zu kontrollieren. Die *Estatutos de limpieza de sangre* markieren einen Umschwung und eine sinkende Bereitschaft, die Gruppe der Anderen aufzunehmen und zu integrieren.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum zwischen Kreuz und Halbmond“, S. 42.

<sup>223</sup> Yerushalmi: „Assimilation and Racial Anti-Semitism“, S. 10.

<sup>224</sup> Nach David Nirenberg war die zunehmende Zahl an *conversos* für eine Identitätskrise, nicht nur auf christlicher, sondern auch auf jüdischer Seite, verantwortlich (vgl. Nirenberg, David: „Mass Conversions and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain“, in: *Past and Present*, 174, 2002, S. 3-41, S. 10.). Dadurch erklärt sich die zunehmende Abgrenzung der eigenen Herkunft gegenüber den Neuchristen.

Feindseligkeiten, die bis zu diesem Zeitpunkt in Spanien auf wenige Übergriffe beschränkt waren, nahmen konkrete Formen an. Einschränkend muss gesagt werden, dass eine totale Lösung des ‚Judenproblems‘, wie es unter Hitler projiziert wurde, im Spanien des 15. Jahrhunderts nie geplant war. Eine Parallele, die Yerushalmi dennoch zieht, ist der Grund für Anfeindungen: die Sonderstellung bzw. Überpräsenz der Juden in wichtigen gesellschaftlichen Funktionen im mittelalterlichen Spanien und im Deutschland des 19./20. Jahrhunderts.<sup>225</sup> Beispielsweise wurde in Spanien der Handel von Juden dominiert.

Besonders hervorzuheben ist die Bedeutung der muslimischen Herrscher für die Entwicklung einer jüdisch-spanischen Kultur und Literatur im mittelalterlichen Spanien:

Unter den Fürsten der muslimischen Reiche Spaniens sind Juden in bedeutende Stellungen aufgerückt, haben sich dann ihren eigenen Hofstaat gehalten und sich auch als Mäzene der Dichtkunst hervorgetan. Das höfische Leben der Dichter brachte es mit sich, daß sie nicht mehr ausschließlich religiöse Gedichte schrieben. Es kam profane Dichtung auf [...].<sup>226</sup>

Der interreligiöse Austausch und der gesellschaftliche Aufstieg der Juden in den muslimisch beherrschten Teilen Spaniens begünstigten die Entwicklung einer literarisch sephardischen Tradition.

Nach Yerushalmi markieren die Massaker des Jahres 1391 den Beginn der Emigration der Sepharden und nicht erst das Jahr 1492 mit dem Vertreibungsdekret der *Reyes Católicos*:

Das ganze 15. Jahrhundert hindurch waren Juden aus Spanien ausgewandert und hatten sich rund ums Mittelmeerbecken angesiedelt. Zum Zeitpunkt der Vertreibung gab es also bereits Kernzellen sephardischer Gemeinden in Nordafrika, Ägypten, in der Türkei, auf dem Balkan, eine Handvoll sogar in Palästina, und als die Vertriebenen 1492 dort überall ankamen, konnte man sie willkommen heißen und ihnen helfen.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Yerushalmi: „Assimilation and Racial-Antisemitism“, S. 24.

<sup>226</sup> Stemberger, Günter: *Epochen der jüdischen Literatur*, München, Beck, 1982, S. 123.

<sup>227</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum“, S. 42.

Somit war bis 1492 vielerorts bereits Vorarbeit für die Migranten geleistet worden.<sup>228</sup> Allerdings ist diese Jahreszahl erinnert und tradiert worden und besitzt somit hohe Symbolkraft. 1492 ist zudem von Bedeutung, da „[e]l decreto de Castilla y Aragón, sumado a otras normas de los reinos vecinos [...] pusieron fin a la vida judía en todo el occidente del Mediterráneo europeo.“<sup>229</sup> Spanien verliert durch die Vertreibung der Juden einen Teil seiner Kultur.

### 2.1.2 *Galut* – das Exil und seine Bedeutung

Betrachtet man die sephardische Geschichte, rücken Vertreibung und daraus resultierendes Exil in den Fokus. In der gegenwärtigen Zeit kann Exil folgendermaßen definiert werden:

La palabra exilio en nuestros días evoca imágenes de individuos desplazados, con frecuencia por razones políticas, religiosas o económicas, residiendo en un país desconocido y añorando volver a su lugar de origen en cuanto se normalice la situación que les hizo salir de él.<sup>230</sup>

Für das sephardische kollektive Bewusstsein, wie man es in Spanien an der Schwelle zur Moderne antrifft, hat dieser Begriff andere Dimensionen. Als *galut* wurde im mittelalterlichen Spanien das jahrhundertlange Leben außerhalb des Heiligen Landes betrachtet<sup>231</sup>:

---

<sup>228</sup> Hinsichtlich Zahlen und Migrationsrouten nach der Vertreibung anno 1492 siehe: Heinen: *Sephardische Spuren I*, S. 232f.

<sup>229</sup> Eduardo Cohen, María: „Las Provisiones de expulsión de 1492: vigencia en el espacio y en el tiempo“, Romero, Elena: *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid, CSIC, 2002, S. 715-726, S. 717.

<sup>230</sup> Lieberman, Julia R.: „Recordando España y Portugal desde el exilio: sermones sefardíes, 1629-1724“, in: Barriaes-Bouche, Sandra (Hrsg.): *España: ¿Laberinto de exilios?*, Delaware, Juan de la Cuesta, 2005, S. 59-72, S. 59.

<sup>231</sup> Vgl. Yerushalmi, Yosef Hayim: „Exile and Expulsion in Jewish History“, in: Gampel, Benjamin R. (Hrsg.): *Crisis and Creativity in the Sephardic World. 1391-1648*, New York,

„From the beginning, the possibility of exile is already an implicit and integral part of the idea of the Land itself. [...] The threat of exile looms perennially as punishment for the sin of disobedience.”<sup>232</sup> Dass es trotz dieses Exildenkens nicht zu massiven Migrationswellen in das Heilige Land kam, schreibt Yerushalmi verschiedenen Faktoren zu: Zum Einen lebten die Juden in der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Rückkehr des Messias. Zum Anderen war das Leben in der Diaspora, gerade in Spanien, durchaus erfolgreich.<sup>233</sup> Man wartete auf die Rückkehr des Messias, ohne in Eile zu verfallen, nach *Eretz* zurückzukehren. Erst das Ende des zumeist friedlichen Lebens in Spanien nötigte die sephardische Bevölkerung zu einem erneuten Aufbruch.

Nach der Vertreibung durch die *Reyes Católicos* und den Zwangstaufen unter Manoel I von Portugal im Jahre 1497 flohen die Sepharden, die ihre Religion nicht aufgeben wollten, gen Osten. Die Vorstellung, im *galut* zu verweilen, änderte sich nicht. Sie wird aber verstärkt und die Angst, von immer wiederkehrender Verfolgung bedroht zu sein, wird bestätigt:

Expulsion, no less than massacre or forced conversion, abruptly closes whatever gap there may have been between exile as ideology and as lived experience, bringing the perception of *galut* to full consciousness, in its original, archetypal meaning.<sup>234</sup>

Die traumatische Wirkung des erneuten Exils liegt darin, eine alte, durch Erinnerung stets gepflegte Wunde wieder aufgerissen zu haben. Trotzdem verbindet sich die Erfahrung der Vertreibung mit der Hoffnungen auf die Ankunft eines erlösenden Messias, die sich aus der Exodus-Erfahrung ableitet. Die Ankunft des Messias war untrennbar

---

Columbia University, 1997, S. 3-22, S. 4. Zur Bedeutung des *Galut* im jüdischen Denken vgl: Baer, Jizchak: *Galut*, Berlin, Schocken, 1936.

<sup>232</sup> Yerushalmi: „Exile“, S. 5.

<sup>233</sup> Ibid., S. 10f.

<sup>234</sup> Ibid., S. 15.

verbunden mit der Einhaltung der Gesetze Moses.<sup>235</sup> Eine Bekehrung zum Christentum hätte diese Hoffnung für immer zerstört. Denn es wurde an der Vorstellung festgehalten, das Volk Israel sei auserwählt und der Bund Gottes bestehe nur mit diesem.<sup>236</sup>

Liebermann zeigt einen weiteren interessanten Aspekt auf: Diejenigen Sepharden, die als *conversos* gelebt hatten, haben kaum Zeugnisse ihrer persönlichen Erfahrungen hinterlassen.<sup>237</sup> Ein derartiges Verhalten lässt sich als Bewusstsein, den Glauben für einige Zeit verraten zu haben, interpretieren. Dennoch pflegten die Sepharden später in Amsterdam und in anderen Städten ihre iberische Kultur und versuchten sie gegen die ortsansässigen Juden abzugrenzen. Gedacht wurde der Vergangenheit zum Beispiel bei Todesfällen. Bei diesen Gelegenheiten erinnerte man sich an die Verwandten aus Spanien und das Erinnernte ging in das kollektive Gedächtnis der Gemeinde ein.<sup>238</sup> Der Übergang dieser Erfahrungen in das kollektive kulturelle Gedächtnis erfolgte also in den Generationen, in denen das kommunikative Gedächtnis der Vertreibung nicht mehr existierte.

Die Vertreibung aus Spanien veränderte die Haltung der Sepharden gegenüber Europa: Europa erhält eine negative Konnotation, welche Samuel Usque zum Ausdruck bringt, wenn er schreibt: „Póis Europa, Europa, (mi inferno na terra) [...]“<sup>239</sup> Das Exil Europa ist zur Hölle geworden.

---

<sup>235</sup> Vgl. Liebermann: „Recordando España“, S. 60f.

<sup>236</sup> Vgl. Ibid., S. 65.

<sup>237</sup> Vgl. Ibid., S. 66.

<sup>238</sup> Vgl. Ibid., S. 67.

<sup>239</sup> Usque: *Consolação*, 1. Dialog, S. iii.

### 2.1.3 Das Leben nach der Vertreibung

Es fällt auf, dass der Integrationswille der migrierten Sepharden wenig ausgeprägt gewesen zu sein scheint.<sup>240</sup> Ein Vorteil, der aus dem Leben in der Diaspora für die Sepharden entstand, war die Bildung eines Handelsnetzwerks, das sich über ganz Europa und Teile Afrikas erstreckte.<sup>241</sup>

Gerade in Amsterdam, London und Hamburg wurden die Sepharden eine wirtschaftliche Größe:

These Jews were an attractive economic factor during the Age of Mercantilism thanks to their experience in international trade, their ability to mobilize resources from a population dispersed around the world, and, no less, their connections with the Iberian Peninsula and their familiarity with the intricacies of its economy as well as their expert knowledge of the trade routes from Spain and Portugal to the New World.<sup>242</sup>

Durch diese bedeutende Rolle, die sie in der ökonomischen Entwicklung der einzelnen Länder spielten, gewannen die Sepharden an Sicherheit und Einfluss. Durch den zunehmenden Reichtum unterschieden sie sich von ihren deutschen und polnischen Glaubensbrüdern, die ebenfalls in die Handelsstädte strömten, aber in äußerst armseligen Verhältnissen lebten und in den Häusern der Sepharden als Diensthilfen angestellt waren.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Vgl. Kowallik, Sabine: „Skizze der Geschichte der sephardischen Juden“, in: Kowallik, Sabine/ Kramer, Johannes: *Romanojudaica*, Gerbrunn bei Würzburg, Lehmann, 1993, S. 11-22, S. 18.

<sup>241</sup> Die Bedeutung dieses Handelsnetzes für die Sepharden hinsichtlich ihrer Überlebenschancen im feindlichen Ausland darf nicht gering geschätzt werden. Dadurch, dass sie hohe christliche Würdenträger in ihre Abhängigkeit brachten, entstand ein relatives Maß an Sicherheit (vgl. die Biographie über Gracia Mendes von Roth, Cecil: *Doña Gracia of the House of Nasi*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1977.).

<sup>242</sup> Kaplan, Yosef: „The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger“, in: Gampel: *op. cit.*, S. 121-145, S. 121.

<sup>243</sup> Vgl. dazu *Ibid.*, S. 122. Interessant ist hierbei, dass die ehemaligen Marranen auf Abgrenzung gegenüber den Aschkenasen drängten. Sie übernahmen ein typisch spanisches Ständedenken und übertrugen die Vorstellung der Reinheit des Blutes auf ihre

Aus ökonomischer und kultureller Sicht, aber auch im Bezug auf die Sprache, muss zwischen den verschiedenen Gebieten unterschieden werden. Es lassen sich die beiden Pole christliches versus muslimisches Herrschaftsgebiet abgrenzen:

Zwischen Ost und West gibt es augenfällige Unterschiede. Die Ostsephardim lebten unter muslimischer Herrschaft und ihre Sprache ist (neben der jüdisch-arabischen Sprache Nordafrikas) Ladino. Die Westsephardim leben überall unter christlicher Herrschaft und ihre Sprache ist das Kastilische oder Portugiesische. [...] Jüdische Literatur entsteht zwar in allen drei Sprachen, dennoch bleibt das hebräische Kulturschaffen für alle Gruppierungen, ob in Ost oder West, von grundlegender Bedeutung. Die verschiedenen sephardischen Segmente sind nicht nur durch Familienbande und Handelsbeziehungen miteinander verbunden, sondern auch durch das Fortbestehen einer sephardischen Identität.<sup>244</sup>

Dennoch bleibt eine vermittelnde Konstituente: Die gemeinsame Vergangenheit und die Identifikation mit einem Herkunftsland und einer Kultur.

Im 18. Jahrhundert beschreibt Yerushalmi eine zunehmende Distanz zwischen den Ost- und Westsepharden, welche durch zwei äußere Einflüsse bedingt ist: Die Lebensumstände der westlichen Sepharden verbessern sich, während im Orient die Rechte der jüdischen Bevölkerung zunehmend beschränkt werden. Gleichzeitig gewinnen die Aschkenasen an Einfluss unter den Juden in den christlichen Gebieten und die Westsepharden gleichen sich an diese an.<sup>245</sup>

---

jüdischen Glaubensbrüder anderer Kultur (vgl. Ibid., S. 125.). Dieses Verhalten kann als Abgrenzung der eigenen kulturellen Identität gegenüber einer ähnlichen Kultur interpretiert werden.

<sup>244</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum“, S. 50.

Dass gerade im Osmanischen Reich weniger Wert darauf gelegt wurde, die Staatssprache anzunehmen, mag damit zusammenhängen, dass die Einheit des Reiches eher über die religiöser Ebene definiert wurde als über territoriale und sprachliche Kriterien (vgl. dazu: Besso, Henry: „Los sefardies: españoles sin patria y su lengua“, in: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Bd. XXX, 1981, S. 648-665, S. 658.). Des Weiteren kann dahingehend argumentiert werden, dass das Judenspanische im Osmanischen Reich großen Einfluss als Handelssprache hatte (vgl. Malinowski, Arlene Carole: *Aspects of Contemporary Judeo-Spanish in Israel based on oral and written sources*, (Diss.), Michigan, University Microfilms International, 1979, S. 3.).

<sup>245</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum“, S. 50.



Allerdings ist auch im Ostsephardentum der zunehmende Einfluss des westlichen Judentums und der Aschkenasen zu bemerken. Vor allem der *Alliance Israélite Universelle* ist diese zunehmende Veränderung zuzuschreiben.<sup>246</sup>

Auf dieser Grundlage erklärt Yerushalmi die Entstehungsgeschichte des sephardischen Judentums als Spannungsfeld verschiedener Kräfte:

Das sephardische Judentum blickt auf eine einzigartige *Geschichte* zurück, und diese Einzigartigkeit kommt dadurch zustande, daß die Sephardim als einzige Juden so umfassende und profunde Lebenserfahrungen sowohl in muslimischen als auch christlichen Ländern gemacht haben. Sie wurden von zwei Kulturen beeinflusst [...] sie wetteiferten mit zwei Religionen und aus der Gesamtheit dieser Beziehungen und Erfahrungen ging jene Mischung aus Ost und West hervor, die wir, ohne es gleich erklären zu müssen, auf Anhieb wiedererkennen als – „sephardisch“.<sup>247</sup>

Sephardische Kultur und Identität, wie sie bis in die Jetztzeit in der Literatur zu finden ist, ist durch diese besondere Geschichte gekennzeichnet und von den Einflüssen der anderen großen Religionen in ihrem Umfeld geprägt. Die Auswahl an Literatur, die im Folgenden betrachtet werden soll, reflektiert diese Geschichte und situiert Protagonisten wie auch Autoren in diesem Spannungsfeld der Kulturen.

## 2.2 Katastrophengeschichtsschreibung – Dokumentation der eigenen Kultur

Was die Geschichte letzten Endes erklären und verstehen will, das sind die *Menschen*. Die Vergangenheit, von der wir entfernt sind, ist die menschliche Vergangenheit. Zur zeitlichen Distanz kommt daher noch jene spezifische Distanz, die daher rührt, daß das Andere ein anderer Mensch ist.<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> Vgl. dazu: Münch, Almuth: „Mémoire corporative et modernité ou de la poétique des emprunts“, in: Busse, Winfried/ Varol-Bornes, Marie-Christine: *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, Bern, Lang, 1996, S. 247-270, S. 252.

<sup>247</sup> Yerushalmi: „Sephardisches Judentum“, S. 51.

<sup>248</sup> Ricoeur, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München, List, 1974, S. 48.

Dieses Verständnis der menschlichen Vergangenheit ist es, das die sephardische Geschichtsschreibung nach dem katastrophalen Ereignis der Vertreibung sucht. Aber nicht nur Menschen – eine Vielzahl von ihnen aus verschiedensten Schichten werden hinsichtlich ihrer Handlungen untersucht – sollen verstanden werden, sondern auch das Wirken Gottes verlangt Erklärung. Im Fall der sephardischen Autoren Samuel Usque und Salomon ibn Verga zeigt sich beispielsweise der Wunsch, den Ereignissen auf der iberischen Halbinsel einen Sinn beizumessen und Religion und Existenz in Einklang zu bringen. Geschichte wird durch die Brille der jeweiligen zeitlichen sozialen und politischen Umstände wahrgenommen.

In der Darstellung der selben Geschehnisse lässt sich – von den unterschiedlichen Standpunkten verschiedener Autoren aus betrachtet – die Rekonstruiertheit von Geschichtsdarstellung aufzeigen und der Wandel der unterschiedlichen Diskurse nachvollziehen. Eine Analyse der Ereignisse, denen Wichtigkeit beigemessen wird, und der Elemente, die überdauern, reflektiert die geistige Haltung des jeweiligen Verfassers.<sup>249</sup>

Die Werkauswahl beschränkt sich auf die Schriften zweier Zeitzeugen der Vertreibung: Salomon Ibn Verga (1460-1554) aus Sevilla, der zuerst 1492 nach Portugal und dann ins Osmanische Reich migrierte, und sein Werk *Schevet Jehuda*<sup>250</sup> sowie Samuel Usques *Consolação as tribulações de Israel*.

Eine Gemeinsamkeit der Geschichtsschreibung aus den Jahrhunderten kurz nach der Vertreibung ist der Versuch, die göttliche Vorsehung zu

---

<sup>249</sup> Vgl. Schmitter, Peter: *Historiographie und Narration. Metahistoriographische Aspekte der Wissenschafts-geschichtsschreibung der Linguistik*, Tübingen, Narr, 2003, S. 23.

<sup>250</sup> D Gershon Lewental geht davon aus, dass die Autorschaft auf drei Autoren verteilt ist, die aus drei Generationen der Familie Ibn Verga stammen: Großvater Judah, Sohn Salomon und dessen Sohn Joseph, der das Werk zum Abschluss bringt. „[...] as a result some of it is confusing, contradictory, or repetitive.“ (Lewental, D Gershon: „Ibn Verga, Joseph“, in: Stillman: *op.cit.*, Bd. 2, S. 552-553, S. 552.) Generell wird Salomon Ibn Verga als Autor genannt.

erläutern: „[...] para unos la salvación providencial es la prueba de la eternidad de Israel, para otros, la prueba consiste en la continuidad de la tradición desde las generaciones de los Sabios hasta sus propios días.”<sup>251</sup> Selbst nach diesen Schicksalschlägen wird an der eigenen Religion und Kultur festgehalten. Die sephardischen Traditionen werden über Jahrhunderte weitergegeben und von den Einflüssen der neuen Heimat überformt.

Eine literarische Zusammenfassung dieser sephardischen Lebensweise in Osteuropa wird einige Zeit nach der totalen Katastrophe, der Schoa, von Enrique Saporta y Beja verfasst. Obwohl ein großer zeitlicher Abstand zwischen den beiden Werken aus der Zeit nach der Vertreibung und dem Text des 20. Jahrhunderts liegt, bietet sich ein Vergleich an, um deutlich zu machen, welche Auswirkungen die Schoa auf die Geschichtswahrnehmung der Sepharden hatte.<sup>252</sup>

Angesichts des absehbaren Aussterbens der Sprache als auch des zunehmenden Verschwindens sephardischen Lebens in Thessaloniki schreibt Enrique Saporta i Beja mit *En torno a la Torre Blanca* ein Werk, das neben historischen Gegebenheiten v.a. Bräuche und Kulturgut der Spharden in Thessaloniki sichern möchte. So scheint die primäre

---

<sup>251</sup> Orfali, Moisés: „La retribución divina en la historiografía sefardí”, in: Romero: *op. cit.*, Bd. 2, S. 799-808, S. 807.

<sup>252</sup> Auch in den dazwischenliegenden Jahrhunderten ist Geschichte festgehalten und reflektiert worden. Ein Beispiel für sephardische Geschichtsschreibung, welches nicht weiter behandelt wird, ist Joseph Nehamas *Histoire des Israélites de Salonique* (6 Bde, Paris/Saloniki, 1935-1978). Ein Teil dieses Werkes wurde von Lilli Herschhorn unter dem Titel *Zuflucht Saloniki. Die Sepharden im osmanischen Exil* (Bochum, Winkler, 2005) ins Deutsche übertragen.

*En torno de la Torre Blanca* spiegelt die Ereignisse des 19. und 20. Jahrhunderts wider, die für einen verstärkten Identitätsdiskurs in den sephardischen Gemeinden sorgten (vgl. Kap. 1). Zum Einen werden der Einfluss der Modernisierung durch Westeuropa und die Auswirkung der Bildung von Nationalstaaten im ehemaligen Osmanischen Reich explizit reflektiert. Für die Gemeinde der Spharden bedeutete dies den endgültigen Bruch mit der Tradition und hatte Emigrationswellen zur Folge. Zum Anderen zwingt implizit der Antisemitismus zur Dokumentation der eigenen Kultur. Obwohl die Schoa außerhalb des Prologs in *En torno de la Torre Blanca* unerwähnt bleibt, ist sie es, welche Anlass zum Verfassen dieses Werkes gibt.

Intention zu sein, Zeugnis abzulegen und kulturelles Wissen an zukünftige Generationen weiterzugeben. Zu konstatieren ist im Vorfeld eine bedeutende Veränderung nach der Schoa: Es wird nicht mehr versucht, das Wirken Gottes zu verstehen. Angesichts der Ausmaße dieser Katastrophe erscheint es sinnlos nach Erklärungen zu suchen. Es bleibt nichts weiter zu tun, als eine Dokumentation einer weitgehend ausgelöschten Lebensform und Kultur zu verfassen.

## 2.2.1 Königsbündnisse und Selbstkritik – das *Schevet Jehuda*

Das *Schevet Jehuda* wurde in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts verfasst. Bereits im Jahre 1640 wurde das Werk in Amsterdam von Meier de Leon ins Spanische übersetzt. Von Bedeutung ist das *Schevet Jehuda*, da es sich mit dem jüdischen Leben in der Diaspora von der Zeit der Römer bis ins 16. Jahrhundert auseinandersetzt und besonders auf Ausbrüche von Antisemitismus eingeht. Im Werk mischen sich Historiographie und Fiktion. Einerseits stützt sich der Verfasser auf ältere jüdische Chroniken<sup>253</sup> und auf die christlich-spanische Geschichtsschreibung, unter besonderer Bezugnahme auf Alfons den Weisen. Durch die Verbindung dieser Quellen ordnet sich *Schevet Jehuda* in einen zeitlichen Kontext ein. Gleichzeitig präsentiert das Werk eine subjektive Auslegung des Zeitgeschehens und der Vergangenheit.

### Königsbündnisse

Auffallend in *Schevet Jehuda* ist die Darstellung der Herrschenden, welche positiv charakterisiert werden. Yerushalmi hat in diesem Zusammenhang den Begriff der Königsbündnisse geprägt. In „*Diener*

---

<sup>253</sup> Vgl. Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 102.

von Königen und nicht Diener von Dienern". Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden<sup>254</sup> erläutert der Autor den Grund für die positiven Schilderungen der Machthaber in der Literatur der Juden:

Im Exil erkannten die Juden anscheinend sehr bald, daß ihre Sicherheit und ihr Wohlergehen letzten Endes weder der unberechenbaren Gunst ihrer nichtjüdischen Nachbarn noch der Willkür der örtlichen Obrigkeit anvertraut werden konnten.<sup>255</sup>

Aus diesem Grunde entsteht das, was Yerushalmi ‚*Royal Alliance* – Königsbündnis‘ nennt: „[...] direkte vertikale Bündnisse, selbst wenn [die Juden] dafür manchmal [...] auf horizontale Bündnisse mit anderen Teilen oder Schichten der Bevölkerung verzichten mußten.“<sup>256</sup>

Nach Yerushalmi brachten diese Bündnisse Vorteile für beide Seiten, da die jüdische Bevölkerung für die Herrschenden eine bedeutende Einnahmequelle war, die für jegliche Privilegien Steuern zahlte.<sup>257</sup> Außerdem waren die Juden die potentiell loyalste Bevölkerungsgruppe, weil sie „[...] am gefährdetsten und somit vom Herrscher am abhängigsten waren; sie hatten am meisten zu verlieren, wenn sie ihm die Treue brachen.“<sup>258</sup> Deshalb konnten die Herrscher auf die Loyalität und die Zahlwilligkeit der Juden zählen, die ein kostbares Stück Sicherheit nach den Erfahrungen des Exils und der Vertreibung nicht missen mochten.

---

<sup>254</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: „*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*“. *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995.

Yosef Hayim Yerushalmi beschäftigt sich in *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah* (Cincinnati, Hebrew Union College, 1976) ausführlich mit dem *Schevet Jehuda* und dem Bild, das von den Herrschenden und Machthabern gezeichnet wird.

<sup>255</sup> Yerushalmi: „*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*“, S. 10.

<sup>256</sup> Ibid., S. 10. Vgl. die Darstellung des osmanischen Herrschers in *En torno de la Torre Blanca* (Kap. 2.2.3).

<sup>257</sup> Vgl. Yerushalmi: „*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*“, S. 15. Vgl. dazu Yovel, Yirmiyahu: *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2009, S. 32f.

<sup>258</sup> Yerushalmi: „*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*“, S. 15.

Abgesehen davon war es nicht so, dass ein Streben nach Rückkehr ins Heilige Land die jüdische Bevölkerung emotional von ihren Residenzländern entfernt hätte. Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben hatten auf pragmatische Art und Weise Priorität.<sup>259</sup> Erst der Aufstieg des Christentums erschwerte das Zusammenleben, da die Kirche neben den Staat trat und der Vorwurf, Christus ermordet zu haben, auf den Juden lastete.<sup>260</sup> Dennoch bot die Kirche auch Schutz und einige der Päpste hatten, durch Bestechungsgelder milde gestimmt, ein offenes Ohr für jüdische Anliegen.<sup>261</sup> Beispielsweise beschreibt Ibn Verga das tadelnswerte Verhalten der jüdischen Gemeinde Roms, als die sephardischen Flüchtlinge dort nach ihrer Vertreibung ankommen:

Hier traten die Juden zusammen, um zu berathen, was zu thun sei, damit nicht Fremde sich unter sie mischten und ihnen ihre Nahrung nähmen und alsbald brachten sie tausend Goldstücke zusammen, die sie dem Papste als Geschenk geben wollten, damit er jene nicht in sein Land aufnähme.<sup>262</sup>

Dieses Verhalten missbilligt der Papst und plant, die ansässige jüdische Gemeinde zu vertreiben. Nur durch eine Mehrzahlung gelingt es den römischen Juden, den Papst wieder von dieser Entscheidung abzubringen, sodass sowohl italienische Juden als auch Sepharden bleiben dürfen.<sup>263</sup> In diesem Fall wird der Papst als Beschützer dargestellt. Allerdings tritt die Abhängigkeit der jüdischen Bevölkerung zutage. Außerdem wird die Zahlung von Bestechungsgeldern als probates Mittel dargestellt, den Papst milde zu stimmen.

Laut Yerushalmi ist das Zusammenleben in Spanien das am besten funktionierende Beispiel für ein derartiges Königsbündnis:

---

<sup>259</sup> Vgl. Ibid., S. 17.

<sup>260</sup> Vgl. Ibid., S. 19.

<sup>261</sup> Vgl. dazu Yovel: *The Other Within*, S. 77.

<sup>262</sup> Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 188.

<sup>263</sup> Vgl. Ibid., S. 188.

Nirgendwo in Europa war das jüdische Bündnis mit der Krone im Mittelalter für beide Seiten fruchtbarer, dauerte es länger oder funktionierte es auf mehr Ebenen als in Spanien. Nirgendwo anders begünstigten die Umstände im gleichen Maß den Aufstieg einer so mächtigen und großen Schicht jüdischer Höflinge, die im Dienst des Königs öffentlich Macht ausübten.<sup>264</sup>

Anhand von Ibn Vergas Werk kann dies nachvollzogen werden. In *Schevet Jehuda* wird zu verstehen gegeben, dass es vor allem der Pöbel ist, der den König aufhetzt, während die Herrscher auf Seiten der Gerechtigkeit stehen. Das niedere Volk verleiten die Herrschenden dazu den Juden Schaden zuzufügen.<sup>265</sup> Es wird festgestellt, dass „[...] in Spanien die Juden bei den Königen, Fürsten, Gelehrten und Kennern, wie bei den angesehenen Männern sehr beliebt waren und die Verfolgungen nur durch Einige aus dem Pöbel veranlasst worden sind [...]“.<sup>266</sup>

Eine der positiven Königsgestalten bei Ibn Verga ist Alfons der Weise, der umgeben von weisen Beratern präsentiert wird, mit denen er christlich-jüdische Probleme bespricht.<sup>267</sup> Durch diese Gespräche werden die Verfolgungen und Vorwürfe gegen die Juden dargestellt. Ibn Verga schildert beispielsweise den Umgang Alfons des Weisen mit einer Anklage, die dahingehend lautet, dass die jüdischen Gemeinden Christenblut für ihre Pessach-Feier verwenden würden. Ibn Verga lässt Alfons sagen:

---

<sup>264</sup> Yerushalmi: „Diener von Königen“, S. 33.

<sup>265</sup> Ibn Verga nennt einige Könige, die offenbar als Ausnahme betrachtet werden, welche aber ihrer gerechten Strafe erliegen (vgl. Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 90).

<sup>266</sup> Ibid., S. 177.

<sup>267</sup> Alfons der Weise als historische Person muss als ambivalente Gestalt betrachtet werden, die repräsentativ für die christliche Haltung in Spanien gegenüber den Juden steht: „King Alfonso the Sage, a learned ruler and poet who protected the Jews in his policies and legislation, depicted them in his poetry as the enemies of God's mother, and as associated with the 'devils disciples', the epitome of otherness; and he expressed a pious, if not realistic, longing for their voluntary conversion. The contradiction, if there was one, is symbolic of Christian Spain's attitude toward the Jews.“ (Yovel: *The Other Within*, S. 33.) Die positive Darstellung Ibn Vergas entspricht also nur zu einem Teil den historischen Tatsachen.

Obwohl ich nun an jenem Manne mehr Zeichen der Narrheit als der Weisheit wahrgenommen habe, was soll ich thun, nachdem das Volk seinen Worten Glauben geschenkt und gekommen ist, Gericht zu verlangen und meinen Palast füllt?<sup>268</sup>

An dieser Aussage lässt sich erkennen, dass selbst ein weiser König nicht als ‚Judenfreund‘ gelten und seine Untertanen verstimmen möchte.

### Kritik an den Juden

Ein weiterer bemerkenswerter Umstand ist die kritische Betrachtung des eigenen Volkes. Ibn Verga kritisiert seine Glaubensbrüder dahingehend, dass sie durch Arroganz und schöne Kleidung dem Judenhass Vorschub leisten würden. Zur Darlegung dieser Argumentation wird die Gesprächsstruktur von Anklage und anschließender Erläuterung der Sachlage herangezogen. König Alfons der Weise erklärt Abgesandten der jüdischen Gemeinde, die sich über Unrecht beklagen, worauf das feindselige Verhalten der Christen zurückzuführen sei: „Was bedeuten jene eure Versammlungen, indem ihr auf den Märkten an Beschneidungs- und anderen Festtagen einherziehet, fürstlich gekleidet, während das Volk dies mit neidischem Blicke ansieht.“<sup>269</sup> Ebenso wird die Weigerung der Juden, gemeinsam mit Christen zu speisen, angeführt<sup>270</sup>, um zu zeigen, dass die deutliche Abgrenzung von jüdischer Seite bei Andersgläubigen zu Feindseligkeiten führe. Eine derart zweifelhafte Argumentation kann aus der Feder eines jüdischen Schriftstellers jedoch nur als Warnung für die eigene Gruppe gedeutet werden. Eine solche Passage liest sich als indirekte Aufforderung, Vorsicht im Umgang mit Andersgläubigen walten zu lassen und das Anderssein nicht mit Stolz zu betonen. Damit

---

<sup>268</sup> Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 12.

<sup>269</sup> Ibid., S. 50.

<sup>270</sup> Vgl. Ibid., S. 51.



erklärt sich die Gesprächsstruktur des christlich-jüdischen Dialogs als Vorsichtsmaßnahme des Autors:

Der Verfasser erwähnt oft christlich-jüdische Religionsgespräche [...] zum Teil sind diese erfunden, um den christlichen Gesprächspartner etwas sagen zu lassen, was als Meinung des Verfassers, der auch den Talmud, Maimonides und Jehuda Halevi kritisiert, häretisch geklungen hätte.<sup>271</sup>

Der Dialog der Religionen dient der Rechtfertigung und Absicherung sowohl gegenüber christlichen als auch jüdischen Lesern.

Der Vorwurf der Überheblichkeit, den Ibn Verga an seine Leserschaft richtet, wird des Weiteren in anderem Zusammenhang in *Schevet Jehuda* angeführt. Es wird die Frage aufgeworfen, wieso das jüdische Volk seit Jahrhunderten unter Exil und Vertreibung zu leiden habe: „Wir finden ja nicht, dass ein Vater, dessen Sohn sich gegen ihn vergangen, ihn fortjagt, sondern er weist ihn zurecht und zwar in seinem Hause und Palaste.“<sup>272</sup> Mangelnde Charaktereigenschaften und Durchsetzungsfähigkeit können nicht als Grund für diesen dauerhaften Zustand der Territoriallosigkeit angesehen werden: „Nun ist aber bei allen Parteien anerkannt, dass die Juden klüger und listiger sind als alle Völker; demnach können sie nicht wegen Mangels daran im Kriege unterlegen sein.“<sup>273</sup> Durch die Nennung dieser und weiterer positiver Eigenschaften bestätigt Ibn Verga ein selbstbewusstes Bild der Sepharden. Von einer Haltung der Unterlegenheit und Dienerschaft im Exil ist wenig zu erkennen. Dagegen tritt die Überlegung ins Zentrum, wie es geschehen kann, dass das jüdische Volk trotz des Festhaltens am richtigen Glauben und trotz charakterlicher Qualitäten im Zustand der Fremdherrschaft ausharren muss.

---

<sup>271</sup> Stemberger, Günter: *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, Beck, 1977, S. 144.

<sup>272</sup> Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 14.

<sup>273</sup> *Ibid.*, S. 14f.

Das Selbstbewusstsein geht bei Ibn Verga soweit, die eigenen Glaubensbrüder über andere zu stellen.<sup>274</sup> Festgemacht wird dies z. B. an den strengen Glaubensregeln der Juden:

Dem Juden aber, der auf einer höheren Stufe steht, als der gewöhnliche Mensch, dient nicht das Thier im Allgemeinen zur Nahrung, sondern nur einzelne unter den Thieren und auch diese nur nach vielen Vorkehrungen [...] Der Christ dagegen isst von jedem Thiere ohne alle Veränderung [...].<sup>275</sup>

Diese Ansicht wird jedoch nicht unkritisch wiedergegeben. Mit gewisser Ironie wird angeführt: „Den Juden aber haben alle 613 Gebote nichts genutzt, um sie brav zu machen.“<sup>276</sup> Während dieser Diskussion ist es wiederum Alfons der Weise, der durch seine Weisheit überzeugt und welcher jeder Religion das Recht auf Verteidigung des eigenen Glaubens zuschreibt, „[...] zumal da es bei Allen feststeht, dass die verschiedenen Religionen nur bestehen kraft der Vorstellung, die man sich von ihnen macht.“<sup>277</sup> Nur die feste Überzeugung der Gläubigen kann eine Religion über die Jahrhunderte erhalten.

Schließlich kommt Ibn Verga zu dem Schluss, dass der Fall der Juden auf zwei Ursachen zurückzuführen ist. Zum Einen gibt er die Abwendung des jüdischen Volkes vom Glauben an, denn die „[...] Juden, denen befohlen worden ist, sich von dem Dienste der Gebilde des Himmels fern zu halten [...] haben dem geradezu entgegen gehandelt, deshalb wollte der Herr nicht, dass sie ferner sein Antlitz schauen [...].“<sup>278</sup> Zum Anderen ist der Hochmut verhängnisvoll, denn „[...] während alle Dinge in der Welt einen Gefährten neben sich ertragen,

---

<sup>274</sup> Das angebliche Gefühl der Überlegenheit, der Auserwähltheit der Juden, ist ein Vorwurf, der gegen die Juden in Spanien formuliert wird: „[...] the Jewish superior self-image, the sense of divine election, perseveres in the Jew's heart even after he embraces the Cross [...].“ (Yovel: *The Other Within*, S. 76.)

<sup>275</sup> Ibn Verga: *Schevet Jehuda*, S. 29.

<sup>276</sup> Ibid., S. 30.

<sup>277</sup> Ibid., S. 30.

<sup>278</sup> Ibid., S. 32.

der Stolz dies nicht thut.“<sup>279</sup> Die Folge ist Hass untereinander und mangelnder Zusammenhalt.

### Erklärungsversuche der jüdischen Geschichte

Ibn Vergas Erklärungsversuche der jüdischen Geschichte richten sich auf die Unzulänglichkeit des jüdischen Volkes, welches durch Hochmut und trotz aller Fähigkeiten zu Fall gekommen ist. Könige und kirchliche Würdenträger werden kaum kritisiert. Sie gelten als gerechte Herrscher, die durch falschen Rat fehlerhaft handeln, dies aber schnell berichtigen. So werden Schuldzuweisungen an Nichtmitglieder der eigenen Gruppe vermieden.

Ibn Verga zeigt sich im Dialog der Religionen diplomatisch und vermeidet eine Stellungnahme für seinen Glauben. Folgendes Beispiel ist aus einem Gespräch zwischen dem König und einem Weisen, in diesem Fall einem Juden, entnommen. Es wird vom König die Frage aufgeworfen, welche der Religionen die bessere sei:

Darauf der Weise: Meine Religion ist besser für mich, in Beziehung auf meine Verhältnisse, da ich dereinst in Aegypten Slave war, von dort aber von Gott durch Wunder und Zeichen herausgeführt worden bin; für Dich aber ist Deine Religion besser, da sie fortwährend die herrschende ist.<sup>280</sup>

Das Bild der beiden Religionen unterscheidet sich grundlegend: Während die Vorteile des Christentums auf irdischer Seite liegen und weltliche Herrscher ihr angehören, definiert sich das Judentum in dieser Aussage über die Vergangenheit, das Exil und die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten. Trotz dieser Nichtwertung an der Oberfläche, zeigt sich eine Opposition zwischen *herrschende* und *Slave*. Dadurch lässt Ibn Verga durch den Mund des weisen Juden erkennen, dass Bewertungen nicht an Herrschaftsverhältnissen festzumachen sind. Für

---

<sup>279</sup> Ibid., S. 38.

<sup>280</sup> Ibid., S. 107.

das Judentum steht im Zentrum, dem einen und wahren Gott treu zu bleiben, der sich durch seine Taten in der Geschichte charakterisiert. Dass dieses Festhalten an der Hoffnung auf Erlösung über die Jahrhunderte zu einer Reihe falscher Messias-Anwärter geführt hat, kritisiert Ibn Verga<sup>281</sup> und betrachtet diese Erscheinungen als gefährlich. Für die Gemeinschaft der Juden konnte nichts schädlicher sein als die Präsenz von spaltenden Elementen, welche die Identifikation mit einer einheitlichen Gruppe und das Zusammengehörigkeitsgefühl schwächten. Hier lässt sich vermuten, dass vielen jüdischen intellektuellen Führern im mittelalterlichen, multireligiösen Spanien die Notwendigkeit einer möglichst starken kulturellen Identität bewusst war. Jedoch ist Ibn Verga umsichtig genug, Machthaber und herrschende Religion nicht direkt anzugreifen, sondern innerhalb des gegebenen Umfelds mit Vorsicht zu agieren und auf Gemeinsamkeiten hinzuweisen anstatt eine radikale Abgrenzung zu befürworten.

Um Zurückhaltung wahren zu können, gibt der Autor in metaliterarischer Selbstreflexion den Wert und die angebliche Vollständigkeit seiner Quellen an. Beispielsweise beschreibt Ibn Verga einen Disput zwischen dem Papst, Christen und Juden über ihre Religionen und über die Frage, ob die Ankunft des Messias schon stattgefunden habe.<sup>282</sup> Den Ausgang der Argumentation schließt der Autor mit den Worten: „Nur so viel fand ich aufgeschrieben. Vom Hörensagen aber weiss ich, dass die Gesandten unter grossen Ehrenbezeugungen abreisten, obwohl grosse Leiden sowohl sie als auch die Gemeinden, welche Heil von ihnen erwarteten, trafen.“<sup>283</sup> Durch diesen offenen Ausgang vermeidet Ibn Verga einen Affront christlicher

---

<sup>281</sup> Ibid., S. 99ff.

<sup>282</sup> Ibid., S. 140-158.

<sup>283</sup> Ibid., S. 157f.

Leser seines Textes, ohne die Überzeugung verbergen zu müssen, dass das Judentum nicht unterlegen ist.

### Vertreibung

Der abschließende Teil des *Schevet Jehuda* ist der Vertreibung aus Spanien und dem Schicksal der emigrierten Juden gewidmet. Ibn Verga gibt die Rolle der Herrscher apologetisch wieder. So vernachlässigt der Autor, dass die Vertreibung der Juden auf einer königlichen Haltungsänderung beruht.

Dennoch berichtet Ibn Verga von den Leiden der Sepharden auf ihrer Migration. Bei der Schilderung des Auszugs ist die Parallele zu Exodus 13 offensichtlich:

Und so zog es aus, unfähig zum Widerstande, 300.000 Fussgänger stark, das Volk, in dessen Mitte ich war, jung und alt mit Kindern und Frauen an einem Tage aus allen den Provinzen des Königs; wohin der Geist sie zu gehen trieb, gingen sie [...] Gott an ihrer Spitze.<sup>284</sup>

Wieder ist ein Volk mit Frauen und Kindern als Fußgänger unterwegs in ein neues Land und der Herr führt sie an. Allerdings findet sich hier kein gelobtes Land, das es zu erreichen gilt.

Das Leiden der Flüchtlinge wird anhand zahlreicher Beispiele geschildert: „Als die Juden sich auf dem Felde in der Nähe von Fez aufhielten, weil die Hungersnoth drückend war im Lande, kam es vor, dass mancher Jude in die Stadt ging und seinen Sohn um ein Stück Brod zum Sklaven verkaufte.“<sup>285</sup> Besonders die Fälle von Schuld unter den Sepharden, z.B. die eigenen Kinder in die Sklaverei zu verkaufen, werden geschildert. Durch diese Trennung von Kindern und Eltern entsteht, abgesehen von persönlichem Leid, auch ein Bruch in der Tradition.

---

<sup>284</sup> Ibid., S. 184.

<sup>285</sup> Ibid., S. 186.

Angesichts einer derartigen humanitären Katastrophe liegt die Suche nach Erklärungen für das Geschehene auf der Hand. Ibn Verga unterstreicht die Auserwähltheit des jüdischen Volkes<sup>286</sup>, liefert aber mehrere Begründungen für das gegenwärtige Leid:

Die erste ist die Sünde unserer Väter, wie uns unsere Weisen gesegneten Andenkens offenbart haben [...]. Zweitens: Wenn das Verdienst nicht gross ist, zeigen sich die Leiden des Exils als natürliche Folge theils aus Religionshass theils aus dem Verlangen des Herrschenden, die übrigen Erdbewohner seinem Gesetze und seinem Glauben unterthänig zu machen.<sup>287</sup>

Die Erbschuld durch Sünden der Vorfahren und das Versagen der eigenen Generation, sich nicht verdient und unentbehrlich gemacht zu haben, werden angeführt. Der Autor erkennt Abgrenzung zwischen den einzelnen Religionen und das Bestreben der Herrschenden, ihr Reich zu vereinheitlichen, als Ursache für Anfeindungen.

Als weitere Faktoren der Vertreibung werden Überheblichkeit und die Veranlassung zu Eifersucht, erregt durch Reichtum und Mischehen, genannt.<sup>288</sup> Durch derartige Ehen gingen die Kinder dieses jüdischen Elternteils zum christlichen Glauben über, wie Ibn Verga argumentiert.<sup>289</sup>

Diese Sinnsuche im Elend kann genutzt werden, um ein Licht auf das Selbstbild der Sepharden zu werfen. Am Auserwähltheitsglauben des jüdischen Volkes hat sich nach dieser Vertreibung nichts geändert. Ebenso wenig ist nach Ibn Verga die Schuld bei externen Faktoren zu

---

<sup>286</sup> Ibid., S. 40.

<sup>287</sup> Ibid., S. 194.

<sup>288</sup> Vgl. Ibid. S. 195.

<sup>289</sup> Dieser ‚Verlust‘ der Kinder für den Gott einer Religion, wie ihn Ibn Verga hier als Grund für den Zorn des jüdischen Gottes anführt, wird in der aktuellen Forschung als Grund für Feindschaft unter den Religionen angenommen. David Nirenberg erläutert in seinem Artikel „Conversion, Sex and Segregation. Jews and Christians in Medieval Spain“ (in: *American Historical Review*, Okt. 2002, S. 1065-1093.) diesen Zusammenhang zwischen Mischehen und der Judenfeindlichkeit auf christlicher Seite durch eine ähnliche Argumentation.

suchen. Die Sepharden selbst sind für ihr Schicksal verantwortlich, dadurch dass sie gesündigt haben und Hochmut und den Drang, Reichtum und Überlegenheit zu zeigen, nicht abgelegt haben. Durch eine derartige Auslegung gelingt es Ibn Verga, das erfahrene Leid zu deuten, ohne den eigenen Glauben anzweifeln und an der ständigen Abhängigkeit von fremden Herrschern und Kulturen verzweifeln zu müssen. Es wird die Botschaft vermittelt, dass es unmöglich sei, die Vergangenheit zu ändern. Aber das Festhalten am Glauben und das Einhalten der aufgestellten Regeln – Bescheidenheit und Unauffälligkeit, Heirat in der Gemeinde und ein gutes Verhältnis mit den Herrschenden – ermöglichen ein Leben in Frieden. Durch diese Ursachenforschung gibt Ibn Verga eine Überlebensstrategie vor.

Marianne Awerbuch beschreibt Ibn Vergas Werk als einen zeitlosen Text:

Gerade weil diese Chronik von einem Zeitgenossen der schwersten Ereignisse der jüdischen Geschichte im Mittelalter verfaßt wurde, der selber aktiv im Gemeindeleben verwurzelt war, Juden und Christen gleicherweise gut kannte, dem daher das Unvermeidliche, aber auch das Vernunftwidrige oder Irrationale des christlich-jüdischen Antagonismus stets bewußt war, erscheint dem heutigen Leser die Zwiespältigkeit dieses Zeitgenossen, der entweder als Beobachter einen ironischen Akzent setzt oder als Betroffener in verzweifelte Klage ausbricht, durchaus verständlich. Diese Spannung zwischen Ironie, offenem Spott und bitterer Kritik einerseits und Klage, Verzweiflung und dem Bewußtsein der Aussichtslosigkeit andererseits verleiht diesem Geschichtswerk Jahrhunderte nach den geschilderten Ereignissen eine ungewöhnliche Aktualität.<sup>290</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die jüdische Identität hat sich in der rabbinischen Zeit aus der Auseinandersetzung mit dem Christentum entwickelt und geschärft. Fortgesetzt hat sich dieser Dialog der Religionen im Mittelalter. Dies zeigt sich an Ibn Vergas Schrift, welche den fortdauernden Prozess von Einfluss und Abgrenzung in Literatur verwandelt und in Religionsgespräche überträgt. Die

---

<sup>290</sup> Awerbuch, Marianne: *Zwischen Hoffnung und Vernunft. Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanel und Ibn Vergas*, Berlin, Institut Kirche und Judentum, 1985, S. 112.

Möglichkeit, aufgrund jahrhundertelangen Zusammenlebens vergleichen zu können, begründet die Toleranz Ibn Vergas einerseits und die Kritikfähigkeit am eigenen Glauben andererseits. Am Ende steht eine bewusste Entscheidung für die eine, für ihn richtige Religion. Der Imperativ *Zachor* ist auch bei Ibn Verga eine wichtige Konstituente, da die Vergangenheit das gegenwärtige Leid bedingt und nur durch die Weitergabe der kollektiven Erinnerung und der Tradition eine Wiederholung des Unglücks vermieden werden kann. Nur durch Erinnerung kann eine Kultur bewahrt werden. Erinnerungsarbeit bedeutet gleichzeitig, über das eigene Selbst, die Gruppe, die Kultur etc. nachzudenken. Deshalb ist sie notwendig, um Identität bestimmen zu können, sei diese kollektiv oder individuell.

## 2.2.2 Mahnung an die Marranen – Samuel Usques

### *Consolação as tribulações de Israel*

Über Samuel Usque ist nur wenig bekannt.<sup>291</sup> Nicht einmal seine Lebensdaten stehen exakt fest. Geboren wurde er in Portugal kurz nach 1497, Portugiesisch war seine Muttersprache. Er lebte bis mindestens 1531 in Portugal, ev. auch bis 1536, als das erste große *auto-da-fé* stattfindet.<sup>292</sup> Den Name Usque nimmt er an, als er sich öffentlich zum Judentum bekennt, wahrscheinlich handelt es sich hierbei um die hebräische Form der spanischen Stadt Huesca.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Vgl. Yerushalmi, Yosef Hayim: „A Jewish Classic in the Portuguese Language“, in: Usque, Samuel: *Consolação às tribulações de Israel*, (Yerushalmi, Yosef Hayim/ Pina Martins, José de (Ed.)), Bd. I, Lissabon, Calouste Gulbekian, 1989, S. 15-123, S. 51.

Über den Stand der Forschung zum Leben Usques vgl.: Guerrini, Maria Teresa: „New documents on Samuel Usque, the author of the *Consolação as tribulações de Israel*“, in: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo*, 61.1, 2001, S. 83-89.

<sup>292</sup> Zum Leben Usques vgl. Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 50ff.

<sup>293</sup> Vgl. Ibid., S. 51f.



## Struktur

Samuel Usques *Consolação as tribulações de Israel* gibt eine Übersicht über die jüdische Geschichte. Usque beschreibt diese mittels Dialogen zwischen drei allegorischen Hirtengestalten. Obwohl es sich um die Erzählung konkreter historischer Ereignisse handelt, nutzt der Autor den fiktiven Rahmen pastoraler Gespräche, welche durch bukolisch anmutende Landschaftsbeschreibungen eingeführt werden.<sup>294</sup>

Im Prolog werden die drei Protagonisten vorgestellt: Ycabo „[...] que representa nosso padre tem as mesmas letras de Yahacob [...]“.<sup>295</sup> Jakob präsentiert das jüdische Volk und, wie von Usque in einem vorangestellten Blatt erklärt wird, „[...] lamenta seus males [...]“.<sup>296</sup> Er sucht Antworten, sei es von Gott oder seinen Gesprächspartnern, auf die Frage nach der Ursache all dieses Leides. Getröstet wird er von zwei Figuren, die zueinander komplementär sind: Zum Einen Zicareo, den Usque als Zacharias vorstellt. Zwar entspricht diesem in der Bibel ein Prophet, dennoch ist er eine Personifikation seines Namens und erinnert an die Vergangenheit<sup>297</sup>, an die vielen „[...] bẽs que recebo Ysrael em desconto de seus males, e as vinganças que per amor delle foram feitas.“<sup>298</sup> Er erinnert sowohl an die vielen Sünden, die sich das jüdische Volk zuschulden hat kommen lassen, als auch an die

---

<sup>294</sup> Z. B. Usque: *Consolação*, Dialogo Primeiro, S. i-v/r.

<sup>295</sup> Ibid., Prolog, auf der Vorderseite dieser Seite des Prologs fehlt in der Faksimile-Ausgabe von Yerushalmi und Pina Martins die Seitenzahl. Nach logischer Zählung aber ist es die Seite v-r.

<sup>296</sup> Ibid, o.S.

<sup>297</sup> Sein Name leitet sich vom hebräischen Wort für erinnern ab (vgl.: Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 59.). Die Erklärung der Gegenwart durch die Geschichte und archetypische Ereignisse wie Vertreibung und Exil ist nicht neu, sondern ein bereits im Mittelalter verbreitetes Vorgehen: „There was [...] a propensity toward viewing current happenings through the prismo of the past. The general human inclination toward patterning, acting in combination with a strong Jewish sense of historic continuum, produced a pronounced tendency toward archetypical representation.“ (Chazon, Robert: „Representation of events in the Middle Ages“, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XXVII, Beiheft 27, 1988, S. 40-55, S. 55.)

<sup>298</sup> Usque: *Consolação*, Prolog, o.S. (wiederum kann die Seite als vi-v ausgemacht werden).

Wohltaten Gottes. Ycabo klagt zwar über die Vergangenheit, aber es bedarf einer Auslegung durch Zicareo: „Zicareo will continually remind him that his memory is one-sided, recalling only his sufferings and not the periodic consolations along the way.“<sup>299</sup> Auf diese Weise veranlasst er Ycabo dazu, die stete Präsenz und das Walten Gottes in der Geschichte zu erkennen. Zum Anderen findet sich Numeo, dessen Name von Nachum hergeleitet wird. Diese Figur entspricht der Funktion des „consolador“<sup>300</sup> und repräsentiert Hoffnung für das Kommende.

Somit sind Struktur und Intention des Werkes vorgegeben: Im Gespräch werden zuerst alle Vorwürfe gegen einen Gott, der ein solches Leid zulassen kann, vorgestellt und dann im Vergleich mit der Vergangenheit entkräftet. Außerdem wird durch die hoffnungsverheißenden Botschaften Numeos signalisiert, dass es sich lohnt, am jüdischen Glauben festzuhalten oder zu diesem zurückzukehren. Gleichzeitig mahnt die Vergangenheit drohend, was durch Sünden und Abfall vom Gott Israels an Leid erwächst.

Deshalb erstaunt es nicht, dass Usque auf Portugiesisch schreibt:

[...] por que sendo o meu principal yntento falar cõ portughezes e representando a memoria deste nosso desterro buscarlhe per muitos meos e longo rodeo, algum aliuio aos trabalhos que nelle passamos, desconueniente era fugir da lingua que mamey e buscar outra prestada per afalar aos meus naturais.<sup>301</sup>

Usque berichtet zwar in den ersten beiden Dialogen über die panjüdische Geschichte des ersten und zweiten Tempels, im zweiten Dialog über die Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels und richtet im dritten Dialog sein Augenmerk auf ganz Europa. Dennoch adressiert er sein Werk an seine Landsleute, die portugiesischen Marranen, die entweder zwangsgetauft wurden oder aus Angst um ihr

---

<sup>299</sup> Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 59.

<sup>300</sup> Usque: *Consolação*, Prolog, o.S. (v-r.).

<sup>301</sup> Ibid., Prolog, o.S. (vi-v).

Leben zum Christentum übergetreten waren. Besonders denjenigen, die Portugal zum Zeitpunkt seines Schreibens noch nicht verlassen hatten, oder welche geflohen waren, aber noch als Christen lebten, gilt sein Schreiben. Denn Numeo antwortet auf die Frage nach dem Schicksal der Juden, die unter Angst vor Tod ihren Glauben aufgegeben haben und in einer fremden Religion verharren: „Pera esses outra grande misericordia vsa a magestade diuina [...]“. <sup>302</sup> Eine Umkehr zum richtigen Glauben ist die Voraussetzung dafür, zukünftiges Leid zu umgehen.

### Gegenwartsbewusstsein

Bereits auf den ersten Seiten schreibt Usque seine zentrale Botschaft an die portugiesischen Marranen nieder:

Pois sendo como se vee os trabalhos tantos & de tanto tempo ha principados, & auendo enualecido, certo esta a que se os pecados nossos nam lhe dam nutrimêto em que se sostenhã presto virã a fim, & começara de mostrarse aquella bonança que esperamos. <sup>303</sup>

Anhand von Auslegungen prophetischer Aussagen der heiligen Texte und durch das Erlittene glaubt er ableiten zu können, dass die Erlösung nahe sei. <sup>304</sup> Jedoch bedingt diese Erlösung die Rückkehr der Marranen zum Judentum. Der dritte Dialog ist für diese Arbeit von Bedeutung, denn in diesem wird der Gegenwart Beachtung geschenkt.

Auslöser für ein Gegenwarts-Bewusstsein waren die Ausmaße und Nachwirkungen der Katastrophe auf iberischem und im Besonderen auf portugiesischem Boden:

That Spain had sought to eliminate Judaism from its soil through the expulsion of the Jews, while Portugal now attempted to achieve the same through a forced mass conversion, constituted an essential difference with profound implications. <sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> Ibid., 3. Dialog, S. ccrrrv-v.

<sup>303</sup> Ibid., Prolog, iii-v.

<sup>304</sup> Ibid., Prolog, iii-r.

<sup>305</sup> Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 27.

Die Könige besaßen in der Theorie das Recht, Juden von ihrem Land zu verbannen. Dieser Tatbestand war von christlicher und jüdischer Seite anerkannt, sodass der Schock von 1492 dadurch zu erklären ist, dass von Seiten des spanischen Königs ein solches Vorgehen unerwartet war.<sup>306</sup>

Die Zwangschristianisierung dagegen war keinesfalls gerechtfertigt: „The forced conversion of 1497 was illegal by any standards [...]“.<sup>307</sup> Was dem König als probates Mittel erschien, um Einheit in seinem Reich herzustellen, erwies sich als unbrauchbar, und der Glaube, dass auf eine Zwangstaufe eine innere Umkehr aus Überzeugung folgen werde, als Irrtum. Die Folge sind Emigrationswellen: „As a result, two decrees issued in 1499 prohibited all New Christians from going abroad with wives and children unless they obtained a special royal permit [...]“.<sup>308</sup> Durch diese Auswanderung verschwand die jüdische Kultur Stück für Stück von der iberischen Halbinsel.

Mit der Einführung der Inquisition in Portugal wurde die Lage der *conversos* schwieriger. Dennoch scheinen die portugiesischen Neu-Christen gut organisiert gewesen zu sein, um der aufkommenden Gefahr standzuhalten:

Their very ability to raise the necessity and often huge sums of money required for bribery presupposes a network of contacts, not only within Portugal, but with New Christians living abroad. Possessing no visible structure or organization, they yet managed to send

---

<sup>306</sup> Ibid., S. 27. Dass von jüdischer Seite mit einem wohlwollenden Verhalten der Könige gerechnet wurde, erklärt sich durch die hohen Ämter, welche Juden innehatten. Auch Ibn Verga zeichnete ein positives Bild der spanischen Könige. Henry Kamen vertritt in seinem Aufsatz „The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492“ (in: *Past and Present*, 119, 1988, S. 30-55, S. 52.) eine ähnliche Ansicht: Im Norden Spaniens, der weniger als Andalusien unter der Spannung der Reconquista stand, rechneten viele nicht mit einem derartigen Vorgehen. Kamen weist außerdem darauf hin, dass das Vertreibungsdekret von 1492 „[...] a decree aimed not at expulsion but at conversion“ gewesen sei (Ibid., S. 44.).

<sup>307</sup> Yeruhsalmi: „A Jewish Classic“, S. 27.

<sup>308</sup> Ibid., S. 28. Der Forderung nach einer Aufhebung des Verbots wird erst in der Folge eines Pogroms im Jahr 1506 stattgegeben.

their own envoys to Rome and to maintain a host of lesser agents in other parts of Europe.<sup>309</sup>

Dieses Netzwerk wird bei Usque in der Person der Gracia Nasi, der das Werk gewidmet ist, manifest. Gracia Nasi, mit christlichem Namen Beatriz de Luna, wurde in Portugal um das Jahr 1510 in eine angesehene neuchristliche Familie spanischen Ursprungs geboren. Nach dem Tod ihres Mannes Francisco Mendes Nasi – ein Neuchrist, der ein sich über ganz Europa und die Levante erstreckendes Bank- und Handelsimperium besaß – übernahm sie die Führung der Geschäfte. Über Antwerpen, wo sie noch als Christin lebte, und verschiedene Stationen in Italien gelangte sie schließlich ins Osmanische Reich. Ihren Reichtum und Einfluss nutzte sie für wohltätige Zwecke und dazu, Marranen zur Flucht zu verhelfen.<sup>310</sup>

Usque beschreibt sie als seine große Gönnerin und Beschützerin und vergleicht sie in ihrem weitreichenden Wirken und in ihrem für das gesamte sephardische Judentum bedeutenden Handeln mit Debora, Ester und Judith<sup>311</sup>, sowie mit einem

[...] feroso veraõ reparo de totalas miserias deste Portugues pouo, & grãde coluna pera se arrimarẽ muitos ysperos delle & com suas prosperidades se sosterem finalmente sobellas largas & estendidas azas desta aguia hũa grã parte de teus filhos que da crueldade dos portugueses vem fugindo [...].<sup>312</sup>

Usque unterstreicht ihre Leistungen durch die Metaphern der Säule und des Adlers, der schützend seine Schwingen ausbreitet. Dennoch wird sie als Frau, als „schöner Sommer“, der von dem Vorhergegangenen heilt,

---

<sup>309</sup> Ibid., S. 31.

<sup>310</sup> Ihr Leben ist nachzulesen bei Roth: *Doña Gracia*. In Deutschland ist 2009 der historische Roman *Die Gottessucherin* von Peter Prange (München, Droemer) erschienen, der das Leben einer der größten sephardischen Frauenfiguren unterhaltsam darstellt.

<sup>311</sup> Usque: *Consolação*, 3. Dialog, S. ccrrrviii-r/ccrrrii-v.

<sup>312</sup> Ibid., 3. Dialog, S. ccrl-v.

wahrgenommen und als Beschützerin und Stütze von Männern, wie dem Autor selbst<sup>313</sup>, akzeptiert.

Durch die internationale Vernetzung und den Einfluss von Gracia Nasi gelang es, viele Neuchristen aus Portugal in Länder zu bringen, in denen sie sich ohne akute Gefahr zum Judentum bekennen konnten. Diese Frau setzte in die Tat um, wozu Usque aufrief: Sie schuf die Umstände dafür, dass die portugiesischen Marranen zum Glauben ihrer Väter zurückkehren konnten.

### Messianische Überzeugungen

Der Autor wird von messianischen Überzeugungen geleitet. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft und das Kommen des Messias war zwar keine neue Erscheinung, wurde aber durch die erlittenen Leiden in Spanien und Portugal verstärkt:

Renewed messianic and apocalyptic currents had been in evidence among Jews, as among Christians, since the fall of Constantinople in 1453. As may be expected, however, such trends were now greatly accelerated under the fresh impetus of the Iberian tragedy.<sup>314</sup>

Bei Usque ist eine mögliche Ankunft des Messias an das Verhalten der Juden geknüpft. Er erklärt das Leiden der Sepharden und der Juden allgemein durch ihr sündhaftes Verhalten<sup>315</sup>, dennoch verfasst er „[...] um único discurso em que se evidenciam, a vários níveis e em diversos graus, as provas sensíveis da generosidade de Deus para com o seu povo [...]“.“<sup>316</sup>

Trost kann in der Geschichte gefunden werden. Zicareo verweist beispielsweise auf das Wirken Gottes während der Flucht aus

---

<sup>313</sup> Yerushalmi erwähnt, in Anlehnung an Cecil Roth, dass *Consolação às tribulações de Israel* autobiographische Züge trägt (vgl. Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 54.).

<sup>314</sup> Ibid., S. 34.

<sup>315</sup> Vgl. S. ccrrrv-v.

<sup>316</sup> Pina Martins, José de: *Consolação às tribulações de Israel de Samuel Usque. Alguns dos seus aspectos messiânicos e proféticos*uma obra-prima da língua e das letras portuguesas, in: Usque: *op.cit.*, Bd. I, S. 124-404, S. 209.

Ägypten.<sup>317</sup> Wieder zeigt sich die Bedeutung des Exodus als festes Symbol der Hoffnung auf ein mögliches Eingreifen des Herrn.

Durch die Deutungen der prophetischen Sprüche – also im Licht der unfehlbaren Bibel – und im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, kann Numeo eine Stimme für tröstliche Zeiten auf Erden erheben: „[...] tempo he que busquemos o remedio & consolo pera todas ellas [chagas], pois somos aqui vindos a esse fim o qual, per muitas vias esperamos na diuina misericordia offerecerete.“<sup>318</sup> Neben göttlichem Trost spricht Numeo von menschlichem Trost für Israel. An erster Stelle nennt er die Eigenverantwortung der Juden für ihre Zukunft:

A primeira sera, que deues cōsiderar estarem todalas humanas criaturas obuigadas ao castigo no momento que fazem o pecado: esta ley constituyo nosso señor, quando no paraíso terrestre disse a Adam nam comas do aruore da ciencia de bem & mal, por que no dia que comeres moreras [...].<sup>319</sup>

Bereits durch das Verhalten im Garten Eden wurde dem Menschen gezeigt, dass auf ein Vergehen die Strafe folgt. Die Freiheit, sich zwischen dem Richtigen und dem Falschen zu entscheiden, liegt bei den Menschen selbst. Durch den Bund mit Gott, symbolisiert durch die Beschneidung sowie durch die am Sinai erhaltenen Gesetze, ist das jüdische Volk diesen Geboten verpflichtet und Verstöße werden geahndet.<sup>320</sup>

Als weiteren Trost führt Usque den Vergleich mit einem Diamanten an, der mühsam bearbeitet werden müsse, bis er Schliff erhält. Ebenso verhalte es sich mit dem jüdischen Volk.<sup>321</sup> Als Entschädigung winkt der jüdischen Seele die Ewigkeit: „Uees aqui como tua alma eternamente viue em gloria, pois ha de ser sempre testemunha do Eterno, por que o

---

<sup>317</sup> Vgl. Usque: *Consolação*, 3. Dialog, S. cccrr-v.

<sup>318</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-r.

<sup>319</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-r/v.

<sup>320</sup> Vgl. Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-v.

<sup>321</sup> Vgl. Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-v.

corpo claro se vee que perece.“<sup>322</sup> Hier zeigt sich, dass sich an der Überzeugung des Auserwähltseins nichts geändert hat.

Strafen erhalten eine positive Wendung, wenn Usque schreibt: „[...] dandote sobre cada pecado logo o castigo nam se te acumulasem teus delitos [...]“.“<sup>323</sup> Des Weiteren wird die Zerstreuung über Europa als Glück angesehen, da es so keinem einzelnen Land gegeben ist, die Juden zu zerstören, da „[...] se os Espanhoes te desterram e queimam na Espanha, quer o señor que aches quẽ te recolha e deixe viuer liure na Ytalia.“<sup>324</sup> Usque erwähnt als „göttliche Gnade“ die Länder Italien und „a grande turquia“<sup>325</sup>. Ein letzter Gnadenbeweis tritt in menschlicher Gestalt auf. An dieser Stelle führt Usque Gracia Nasi an, die nicht nur die eigenen Leute mit Geld versorgen kann, sondern in deren Macht es steht, durch das Kappen von Geldflüssen selbst die Herrschenden unter Druck zu setzen.<sup>326</sup> Diese Gnaden müssen erkannt und die richtigen Maßnahmen ergriffen werden, um eine hoffnungsvolle Zukunft nicht länger durch Fehlverhalten zu blockieren und Unheil zu beschwören.

### Europa – das Bild wandelt sich

In *Consolação às tribulações de Israel* zeigt sich ein Europabild, das zwiespältiger nicht sein könnte:

Pois Europa Europa (meu Inferno, na terra) q direi de ty, se de meus membros teñs feito amor parte de teus triunfos, de que te louuarei viçiosa e guerreira Ytalia, em ti os famin tos liões se çearom espedaçando as carnes de meus cordeiros; [...] Ypocrita, cruel e loba Espanha, rabazes e encarniçados lobos tragarom, e inda tragam em ty, o meu veloso rabanho.<sup>327</sup>

---

<sup>322</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-v.

<sup>323</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrrv-r.

<sup>324</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrrv-r.

<sup>325</sup> Ibid., 3. Dialog, S. ccrrl-v bzw. S. ccrrli-v.

<sup>326</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cccrri-r.

<sup>327</sup> Ibid., 1. Dialog, S. iii.



Zum Einen zeigt sich durch die Doppelung am Anfang eine Sehnsucht nach Europa, die durch die Verwendung des Possessivpronomens *meu* verstärkt wird. Zum Anderen wird dieses Europa mit der pastoralen Metapher der Weide beschrieben, auf der der Hirte seine Herde grasen lässt. Aber die Bewohner der Länder haben sich zu Raubtieren gewandelt, welche die Herde bedrohen und auffressen. Westeuropa ist kein sicherer Lebensraum mehr für das jüdische Volk.

Durch diese Veränderung spielt das Heilige Land auf den letzten Seiten des *Consolação às tribulações de Israel* eine wichtige Rolle. So spricht Numeo folgende Verheißung Gottes aus: „[...] tiralas ey dos pouos [...] & metelas ey em sua terra, & apacentalas ey nos montes de Ysrael, junto de rios e em totalas milhores habitaçoës da terra [...]“. <sup>328</sup> Mit dieser und ähnlichen Aussagen wirbt Usque für den Gedanken, Gott werde seine Herde, die unter den Völkern verstreut ist, zusammenführen. Gleichzeitig scheint er die Notwendigkeit erkannt zu haben, praktische Vorteile mit dem Leben im Heiligen Land zu verknüpfen. So lässt er nicht nur die Natur in die Prophezeiungen einfließen, sondern erwähnt die „besten Wohnungen“, die das jüdische Volk dort besitzen werde. Die messianischen Erwartungen Usques scheinen weniger apokalyptisch geprägt zu sein. Sie enthalten vielmehr die Hoffnung auf ein eigenes Territorium und ein Leben in einem sicheren Land fern von den Bedrohungen Europas. <sup>329</sup>

Der Unterschied, der sich im Vergleich zu Ibn Verga auftut, ist deutlich. Obwohl beide Autoren über ähnliche Ereignisse schreiben, divergiert ihre Perspektive. Ibn Verga sucht Ursachen und rationale Gründe für historische Ereignisse. <sup>330</sup> Usque hingegen erklärt die Ereignisse durch Prophezeiungen und durch die strikte Verknüpfung von Schuld und

---

<sup>328</sup> Ibid., 3. Dialog, S. cclrv-v.

<sup>329</sup> Vgl. auch Yerushalmi: „A Jewish Classic“, S. 63. Zwar vertritt Usque nach Yerushalmi einen Messias-glauben, allerdings eben nicht auf ein apokalyptisches Ereignis hin gerichtet.

<sup>330</sup> Vgl. auch Yerushalmi: *Zachor*, S. 75.

Bestrafung. Somit führt er das Leid der Sepharden u.a. auf die *conversos*, welche nicht zu ihrem ursprünglichen Glauben zurückkehren wollen, zurück. Während Usques Botschaft messianische Verheißungen verkündet, fokussiert Ibn Verga praktische Veränderungen, die ein Leben unter fremden Völkern ermöglichen. Dennoch tragen die Werke gemeinsame Züge, denn die Überzeugung, das Schicksal des jüdischen Volkes sei von göttlicher Vorsehung gelenkt, und das Festhalten am Gott Israels sind bei beiden zu finden.

Die Autoren reagieren auf die Vertreibung aus Spanien und die Verfolgungen auf der iberischen Halbinsel. Die Herangehensweisen unterscheiden sich zwar ebenso wie die Vorschläge für eine bessere Zukunft, dennoch ist das Motiv das gleiche.

Die eigene Geschichte zu sichern und weiterzugeben, wird durch einen Bruch in der kulturellen Identität der Sepharden notwendig. Durch die Zerstreuung in verschiedene Länder und das dadurch bedingte Aufeinandertreffen mit fremden jüdischen Gemeinden, christlichen oder muslimischen Kulturen, entstand das Bedürfnis, die eigene Identität zu definieren. Ein weiterer Faktor, der gerade bei Usque deutlich wird, ist der Verlust von Gruppenmitgliedern durch Übertritt zu christlichen Glauben. Es musste aufgezeigt werden, wieso es sich lohnte, an der eigenen jüdischen Identität und am Leben in einer machtlosen Minderheit festzuhalten, da das erlittene Unglück die Theodizee-Frage mit aller Dringlichkeit aufwarf.

Durch das Eintreten der Katastrophe, die das Leben Seite an Seite mit anderen Kulturen in der Heimat unmöglich machte, waren Alternativvorschläge für eine sichere Zukunft vonnöten. Sowohl *Schevet Jehuda* als auch *Consolação às tribulações de Israel* können als Versuche verstanden werden, die sephardische kulturelle Identität zu retten.

## 2.3 Sicherung von Geschichte und Kultur in Saporta y Bejas

### *En torno de la Torre Blanca*

Nach dem Einblick in die Darstellungen der Vertreibung durch Zeitzeugen soll die Geschichte der Sepharden im Osmanischen Reich anhand von Enrique Saporta y Bejas Werk *En torno de la Torre Blanca*<sup>331</sup> nachgezeichnet werden. Die Gattungszuordnung dieses Werkes ist schwierig; in einer ersten Annäherung kann es als eine Form der Kultur- und Geschichtssicherung eingeordnet werden.

Die Intention des Autors, dem Leser ein möglichst geschlossenes Gesamtbild der sephardischen Lebensweise, der religiösen Bräuche, des Schulsystems, des Lebenszyklusses, aber auch der Geschichte darzulegen, wird schnell deutlich:

No podemos decir que sea propiamente una novela. Se trata mejor de una acumulación de recuerdos, datos costumbristas y anécdotas dentro de un marco geográfico e histórico: Salónica entre principios del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial.<sup>332</sup>

Es handelt sich um ein Sammelwerk der sephardischen Kultur und Geschichte, dessen Einzelteile durch eine Rahmenhandlung verknüpft werden. Der Autor bestätigt die Sonderform des Werks in seinem Vorwort zu *En torno de la Torre Blanca*: „Este libro no es un romanso. Es. [sic!] un kuento romanseado ke syerve de kuadro y de preteksto a una deskripsyon de los uzos, de las kostumbres i de las tradisyones de los Sefardis de Selanik (Thessaloniki).“<sup>333</sup>

Angeichts der Bedrohung der eigenen Kultur und Identität wird versucht diese zu definieren und zu tradieren. Der Unterschied zu den

---

<sup>331</sup> Im Folgenden wird das Kürzel TB verwendet und mit zugehöriger Seitenzahl im Text zitiert.

<sup>332</sup> Romero, Elena: „El tema de España en la literatura sefardí contemporánea“, in: Rehrmann, Norbert (Hrsg.): *El legado de Sefarad en la historia y la literatura de América Latina, España, Portugal y Alemania*, Salamanca, Amarú, 2003, S. 181-200.

<sup>333</sup> TB, Vorwort.

Werken Usques und Ibn Vergas liegt darin, dass Saporta y Beja in dem Bewusstsein schreibt, dass sein Zeugnis das Verschwinden der sephardischen Kultur nicht aufhalten kann. Er sagt selbst: „Es un testimonio sobre una djenerasyon i tambyen una evokasyon de un modo de bivar, ay!, agora desaparecido.“<sup>334</sup>

Dadurch entsteht eine Mischform erzählter Geschichte, in der sich die Stimme des Historikers und die Erinnerung des Überlebenden miteinander verbinden:

Indem der Historiker die Erinnerung der Subjekte in eine ansonsten „objektive“ Historiographie einführt, wird zugleich das Verfahren der als wirklichkeitsnah empfundenen Alltagsgeschichte in Anspruch genommen. Die Einfügungen würden die Leser daran erinnern, daß Geschichte von konkreten Personen zu bestimmbar Zeiten und an definierten Orten erinnert und erzählt wird, daß Geschichte mithin ein von konkreten Menschen gemachter Prozeß ist. Auf dieses Weise kommt der Historiker der Forderung nach, eine Geschichte zu erzählen und ihre Bedeutung zu erschließen. Gleichzeitig bleibt er sich jedoch der Gefahr bewußt, allzu schnell Einsichten und Gewißheiten zu entwickeln und, umgekehrt, die im Kern der Geschichte liegenden Kontingenzen und Unklarheiten zu beseitigen. Eine solche Erzählung erkennt die Existenz der tiefen, unartikulierbaren Erinnerung *und* die Unmöglichkeit an, diese narrativ zu vermitteln.<sup>335</sup>

Saporta y Beja verifiziert das Berichtete durch die Verwendung von Zitaten und Quellen. Er zitiert u.a. Maimonides (z.B. TB 271) oder erwähnt die Religionsdispute von Christen und Juden vor dem Papst (TB 12), wie sie auch bei Ibn Verga zu finden sind.

Die Einbettung der Dokumentation in einen Rahmen von Charakteren und konkret gestalteter Figuren<sup>336</sup> - seien sie auch flach gezeichnet -, lässt die persönliche Verbundenheit des Autors mit den erzählten

---

<sup>334</sup> TB, Vorwort.

<sup>335</sup> Young, James: „Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung“, in: Welzer, Harald (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, Hamburger Editions, 2001, S. 41-62, S. 49.

<sup>336</sup> Diese Einbindung der Geschichtsschreibung in einen narrativen Rahmen findet sich ebenfalls bei Usque.

Begebenheiten erkennen.<sup>337</sup> Geschichte wird dargestellt, wie der Autor sie erfahren hat, oder wie sie ihm tradiert wurde – objektiviert durch die Gattungswahl und die Wahl eines heterodiegetischen Erzählers.

Die Gattung der *novela sensiblera*, die den Rahmen liefert, ist ein Zeugnis der sephardischen Welt im Osmanischen Reich der Jahrhundertwende: „El grupo sin duda más numeroso de las novelas en judeoespañol es aquel cuya temática está destinada a excitar la sensiblería del lector [...]“.<sup>338</sup> In der sentimental Liebesgeschichte zwischen Esterina und Maurice spiegelt sich die verbreitetste Form judenspanischer Narrativik wider. Die Rahmenhandlung wird somit selbst zum Erinnerungsort und präsentiert implizit den literarischen Teil der sephardischen Kultur.

### 2.3.1 Der Lebenszyklus und die sephardische Abstammung

#### Struktur

Das Werk gliedert sich in mehrere zyklische Stränge: Der Text beginnt mit der Geburt Maurices, des Erstgeborenen. Die zeitliche Einordnung des Ereignisses wird einige Seiten später vollzogen: „Era una ermoza manyanada de enverano del prinsipyo del sekolo.“ (TB 48) Das Kind wird in die Zeit des Umbruchs auf nationaler und internationaler Ebene hineingeboren. Die Zeitgeschichte, u.a. die Kriege, welche zur Herausbildung der Nationalstaaten führten, finden Erwähnung in den Einschüben in die Basiserzählung (vgl. u.a. TB 182ff.).

Das Ereignis der Geburt wird aus der Perspektive des Vaters berichtet: „Su fijo faria continuar el nombre de la famiya i, a los eluengos anyos, diria el kadich para el.“ (TB 1) Mit dieser Aussage werden von Anfang an

---

<sup>337</sup> Bei Saporta y Beja tragen beispielsweise die Tanten des jugendlichen Protagonisten die Nachnamen des Autors (TB 126). Dies ist ein Indiz dafür, wie eng verbunden sich der Autor mit seiner Erzählung fühlt.

<sup>338</sup> Romero, Elena: *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992, S. 252.

wichtige Aspekte jedes zur sephardischen Kultur gehörigen Individuums verdeutlicht: Abstammung, das Gedenken an die Verstorbenen sowie die Religion sind bestimmende Konstituenten der Identität. Der Lebenszyklus setzt sich mit der Darstellung der wichtigen religiösen Familienfeste wie beispielsweise Beschneidung und Bar Mitzwa fort. Ebenso werden die verschiedenen Altersstufen und Generationen mit ihren divergierenden Gewohnheiten und Haltungen präsentiert. Der Kreislauf schließt sich auf der letzten Seite des Romans mit dem Hinweis auf die Nachkommen Maurices: „Eyos tengan byen i moztros tambyen. I de dos azeytunikas se fizyeron tres.“ (TB 337) Diese Wendung ist ein typischer Schlusssatz der *konsejas*<sup>339</sup>. Saporta y Beja verwendet ihn bereits früher im Text, als er beispielhaft einige *konsejas* aus Spanien in die Handlung einschiebt (TB 138). Der letzte Satz erklärt das Werk und seine Figuren zu Fiktion, aber es besteht, wie es auch den *konsejas* eigen ist, eine klare Verbindung zur Wirklichkeit. Ebenso greift dieser Schluss die Verbundenheit mit der spanischen Vergangenheit auf, da es sich um einen Satz handelt, der aus spanischen Zeiten tradiert ist.

Neben einer Liebesgeschichte finden sich auf dieser Ebene Beschreibungen des Alltagslebens, der Wohnsituation, des Schulsystems und der privaten Feste.

Ein weiterer Zyklus, durch den das Werk gegliedert wird, ist der jüdische Festkalender. Die Feste werden mit ihren Bräuchen und Riten beschrieben und erläutert. Diese Erklärungen führen häufig Beisätze wie „segun la kostumbre“ (z.B. TB 2) oder „segun la relijyon djudia“ (z.B. TB 114) mit sich. Daraus lässt sich schließen, dass der Autor entweder von einem nichtjüdischen Publikum ausgeht, welches nicht mit Ritus und Brauch vertraut ist, oder von einem Publikum jüdischer

---

<sup>339</sup> *Konsejas* sind eine kurze narrative Textgattung, die eine belehrende Intention verfolgt. Vgl. u.a. Koen-Sarano, Matilda: *Konsejas i konsejikas del mundo djudeo-espanyol*, Jerusalem, Kana, 1994.

Abstammung, das die Religion und die Bräuche der Vorfahren nicht mehr kennt.

In die beiden ineinandergreifenden Zyklen sind Einschübe verschiedener Art eingefügt. Einerseits beschreibt Saporta y Beja episodenhaft die Geschichte der Sepharden von der Vertreibung aus Spanien bis ins 20. Jahrhundert. Andererseits wird den Geschehnissen der Balkankriege zur Jahrhundertwende und weiteren zeitgeschichtlichen Ereignissen Beachtung geschenkt.

Die Ebene der Basiserzählung – die Lebensgeschichte Maurice Toledos von seiner Geburt bis etwa zu seiner Rückkehr nach dem Studium in Frankreich – wird assoziativ durch die Einschübe unterbrochen. Zumeist verbindet eine thematische Gemeinsamkeit letztere mit der Basiserzählung. Darüber hinaus finden sich symbolische Bindeglieder. Am Anfang des Romans wird beispielsweise die Familienthora als Symbol der verlorenen Heimat und der Genealogie eingeführt. Sie wird als mobiles Zeichen des Glaubens ins Exil mitgeführt und repräsentiert die Fortdauer der Familie. Auch der Name des Erstgeborenen wird dort eingetragen (TB 1) und es wird verdeutlicht, dass seit der Vorfahre „[...] la avia traido de Toledo en su galut, este livro no avia salido de su kaza.“ (TB 13)

Das Buch findet zudem Erwähnung im ersten Einschub (TB 4-13), welcher mittels der Geschichte der spanischen Vorfahren die Herkunft der thessalonikischen Familie Toledo beschreibt (TB 13). Die Thora wird hier als Symbol der Treue zum jüdischen Glauben, trotz eines Lebens als Marrane, verwendet. Die Familienthora trägt den handgeschriebenen Stammbaum der Toledos, der die Verbindung zu den beiden wichtigen Polen sephardischer Kultur herstellt: Familie und Religion. Diese Genealogie spiegelt sich ebenfalls in den Namen der männlichen Familienmitglieder: Maurisyo, der Marrane, der Spanien verlässt, trägt den gleichen Namen wie das Neugeborene, welches später den französischen Namen Maurice trägt. Neben den Vornamen ist es der

Nachname Toledo, der die Herkunft aus der gleichnamigen spanischen Stadt über Generationen hinweg ins Gedächtnis ruft.

Die Namensgebung in der Basiserzählung entspricht der kulturellen Prägung. Saporta y Beja unterteilt die gängigen Namen in diejenigen biblischer Herkunft, welche je nach Franko- oder Italophilie an diese Sprachen angepasst werden können. Die Jugend trägt vermehrt französische Namen.<sup>340</sup> Die Frauen dagegen tragen biblische oder spanische Namen (vgl. TB 73f.). Im Namen wird die Haltung der Eltern gegenüber der Tradition deutlich. In den biblischen und spanischen Namen spiegelt sich die Traditionsgebundenheit, während der Einfluss Frankreichs und Italiens im 19. Jahrhundert zunimmt. Namen in diesen Landessprachen repräsentieren somit die Moderne.

#### Die spanische Abstammung

Neben der spanischen Herkunft werden die spanischen Juden durch weitere genealogische Merkmale von den anderen jüdischen Glaubensbrüdern abgegrenzt. Die Familienbibel trägt das Symbol dieser Abstammung: „Era el leon de Yuda. Los djidyos espanyoles se dezian abachar del Rey Davi, de la tribu de Yuda. De ey venia el orgolyo ke tenian de ser la parte noble de los djidyos esparsidos en todas partes del mundo.“ (TB 14) Dieser Stolz auf die eigene Abstammung hatte die Abgrenzungsbestrebungen, beispielsweise gegenüber den Aschkenasen, zur Folge. Er erklärt gleichzeitig die Rolle der Familie, welche über Jahrhunderte diesen als vornehm angesehenen Stammbaum fortgesetzt hat.

Nicht nur im Vergleich zu den anderen Juden Europas werden die Sepharden von Saporta y Beja als höher stehend dargestellt. Denn er schildert die Folgen der Vertreibung als verheerend für Spanien: „La Espanya ke, en Evropa, tenia kaje dos sekolos de adelanto sovre las otras

---

<sup>340</sup> Hier ist der Einfluss der AIU anzunehmen.



nasyones, estava brutalmente apozada en su sivilizasyon, su kultura, en el adelantamyento de las sensyas, en su komertcho i en su industria.“ (TB 16) Dieser Aussage nach zu urteilen, werden die jüdischen Bevölkerungsanteile als die Hauptträger intellektueller, wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Werte angenommen.<sup>341</sup> So beschreibt der Autor das jüdische Monopol in einigen der bedeutendsten Berufszweigen der spanischen mittelalterlichen Gesellschaft wie im Handelswesen, als Mediziner und an universitären bzw. wissenschaftlichen Einrichtungen<sup>342</sup> (TB 14ff.). Spanien habe „[...] sus fijos los mas laboradores i los mas savyos“ (TB 15) verloren.

---

<sup>341</sup> Wie groß die Auswirkungen auf die spanische Wirtschaft durch den Verlust der spanischen Bevölkerungsteile waren, ist umstritten. Auszugehen ist hierbei von einem Mythos, der bereits von Rabbi Isaac Abravanel, einem Zeitzeugen, in die Welt gesetzt wurde. Dieser behauptete, die kastilischen Juden wären 30 Millionen Dukaten wert gewesen und die Vertreibung erfolgte, um die jüdische Bevölkerung ihres Geldes zu berauben. Diese Aussage diene als Beleg für die These in der Wissenschaft, dass es sich bei den Juden um eine reiche Minderheit handelte, sodass die spanische Wirtschaft ernsthaften Schaden durch die Vertreibung erlitt. (Vgl. dazu Kamen: „The Mediterranean and the Expulsion“, S. 51). Kamen argumentiert in seinem Artikel jedoch dagegen: „Spanish *conversos* had a considerable role in sections of the economy, and their emigration in the 1480s had indubitably negative effects on some towns [...]. [...] the very special role of Abraham Seneor stands out as an exception rather than the rule: there were no big Jewish merchants in late fifteenth-century Spain. Like any other disadvantaged minority, the Jews were industrious within the limits of their capacity, working in professions where they could not expect the Christians to serve them; but there is no evidence that they participated in industry or that they functioned as capitalists [...].“ (Ibid., S. 50). Somit kommt er zu dem Schluss, dass zumindest auf wirtschaftlichem Gebiet kein Nachteil entstand.

Dementsprechend kann angenommen werden, dass die Darlegungen Saporta y Bejas einerseits auf dem damaligen Stand der Forschung beruhen könnten, gleichzeitig aber dem Stolz auf die eigene Herkunft, wie er in der sephardischen Gemeinde weitergegeben wurde, entspringen.

<sup>342</sup> Dass die Sepharden sich durch Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiet ausgezeichnet haben, kann großenteils unterstrichen werden: „Die für die europäische Geschichte bedeutendste Leistung der Sefarden war ihre kulturelle Mittlerschaft zwischen der christlichen und der islamischen Zivilisation.“ (Galley: *Das Judentum*, S. 82) Durch Übersetzungen aus dem Arabischen öffnen die spanischen Juden der christlichen Welt Zugang zu wissenschaftlichen und künstlerischen Schätzen von höchstem Wert (Ibid., S. 82). Allerdings wird bei Saporta y Beja vernachlässigt, dass dieses Wissen aus der arabischen Welt kommt. Die muslimischen Herrscher Spaniens werden im Gegenteil sogar negativ gekennzeichnet: „Estos moros no toleravan ninguna otra relijyon ke la suya.“

Diese Darstellungen zeigen in aller Deutlichkeit die Haltung dieses sephardischen Autors gegenüber Spanien. Es ist nicht so, dass an der sephardischen Kultur festgehalten wird, weil mit Spanien überaus positive Werte verbunden werden, denn die christlichen Nachbarn werden z.B. als „buenos inyorantes“ (TB 5) bezeichnet.<sup>343</sup> Obwohl der Pöbel für feindliche Übergriffe verantwortlich gemacht wird (TB 6), wandeln sich die anfänglich positiv beschriebenen Herrscherfiguren im Laufe des Werks. Der Herzog von Toledo, bei dem der Urgroßvater Maurisyos als Schatzmeister angestellt war, wird als ehrenhafter Mann dargestellt, der Loyalität zu schätzen weiß: „El duke de Toledo akojo kon muntcha buenda i amista el fijo de su trezorero. [...] El duke regretava mutcho este ombre ke lo avia sympre servido, tan lealmente i tan onestamente, toda su vida.“ (TB 7) Die *Reyes Católicos* dagegen zeichnen sich durch Undank aus (TB 9f.).

Aus dem positiven Selbstbild erklärt sich das Festhalten an der spanisch-jüdischen Tradition: Die attestierten zwei Jahrhunderte Vorsprung vor dem restlichen Europa beziehen sich nicht nur auf die Christenheit, sondern auch auf die jüdischen Bürger anderer Länder. Bedenkt man zusätzlich die laut Tradition königliche Abstammung aus dem Geschlechte Davids, so erklären sich die späteren Bemühungen um Abgrenzung.

Zum Teil wird Spanien trotzdem positiv charakterisiert, allerdings ohne einen emotionalen Bezug zur Generation der Basiserzählung

---

(TB 6) Als hervorzuhebendes Charakteristikum beschreibt Saporta y Beja die Intoleranz der Muslime. Dementsprechend wird erwähnt, dass die Juden anlässlich der Eroberung Granadas auf Seiten der Christen feiern (TB 9).

<sup>343</sup> Dies entspricht der Problematik der Königsbündnisse: „Die Kehrseite des ‚Bündnisses mit dem König‘ war jedoch, dass die starke Identifikation der Juden mit der Zentralisierungsinstanz auf der lokalen Ebene Misstrauen hervorrief und andere gesellschaftlichen [sic!] Gruppen gegen sie aufbrachte, mit denen sie doch gerade zusammenleben mussten.“ (Benbassa/ Rodrigue: *Die Geschichte der sephardischen Juden*, S.25f.) Die gute Stellung in den gehobenen Gesellschaftsschichten führte zu Neid innerhalb der einfachen Bevölkerung.

herzustellen: „Avia sekolos ke la Espanya era su patria. Estavan marrekiozos de decharla i a esta marrekia se adjuntava la intchertitu del mazal ke los asperava en este nuevo galut.“ (TB 11) Auffällig ist in diesem Zitat die Verwendung des hebräischen Wortes *galut*, welches für das Leben außerhalb des Heiligen Landes steht.<sup>344</sup>

Mit *mazal* findet sich in diesem Satz ein weiterer hebräischer Begriff, der hier für Schicksal steht. Saporta y Beja verwendet diese Hebraismen, da sie einen besonderen Wert erhalten haben und eine Vielfalt an Bedeutungen tragen. In diesen biblischen Wörtern schwingt die Geschichte des israelitischen Volkes mit, da es sich um die Wiederholungen einer Exilserfahrung handelt. Die Parallelsetzung der Vertreibung aus Spanien mit der Geschichte findet sich ebenfalls bei Ibn Verga und Usque. Gleichzeitig aber deutet das Wort *mazal* die Abhängigkeit vom Willen Gottes an. Somit bettet die Verwendung der Begriffe *galut* und *mazal* den Satz in einen religionsgeschichtlichen Kontext.

Anhand des Beispiels des auswandernden Vorfahren Maurisyo werden die Gefühle der heimlich Fliehenden verdeutlicht: „Pesunyozo, kon los ojos lagrimozos mirava por la ultima ves la chena ke lo arrodeava.“ (TB 21) Es werden die Landschaft, das Haus und die Bibliothek beschrieben und in das Gedächtnis eingeprägt. Durch die detaillierte Schilderung wird von Saporta y Beja die Stimmung evoziert, in der sich ein Abschiednehmender befindet.

Ausführlich wird das Haus geschildert, das nach diesem Abschied zum *lieu de mémoire* wird und in der Bauweise in Thessaloniki fortlebt (vgl. TB 58).<sup>345</sup> Einige Symbole verdeutlichen die Werte, welche an diesem Ort zurückgelassen werden: „Solo en la grande kaza de sus avuelos, avia fetcho un ultimo torno antes de partir. Paso en todas las udas. Vido en la

---

<sup>344</sup> Vgl. Kap. 2.1.2.

<sup>345</sup> Zur Architektur in Thessaloniki vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 136-139.

de etchar la grande kama [...]. En eya muntchos de sus antepasados avian nasido o se avian muerto.“ (TB 22) Das Bett wird zum Symbol des Lebenskreislaufes und der langen Zeit, welche die Sepharden bereits in Spanien residiert haben. Dies impliziert auch die Entwurzelung der Fliehenden, welche über Jahrhunderte mit diesem Ort verbunden waren.

Ein weiterer Erinnerungsort ist die Bibliothek. Sie repräsentiert das Selbstbild der Sepharden in ihrer gesellschaftlichen Rolle als Intellektuelle des Landes. Bei der Vorstellung des ersten Ahnen der Familie Toledo wird berichtet: „Era un elevo de la yechiva de Toledo i muy al korryente de las kuestyones de relijyon, i un dichiplo de los eskritos del gran Maymonides. En la biblioteka de la famiya avia un gran numero de manuskritos ebreos i arabos [...].“ (TB 5) Die Bibliothek des Hauses wird als der materielle Speicher der Bildung und des Wissens im jüdischen Haushalt gezeigt. In Opposition dazu wird die christliche Bevölkerung geschildert: „En sus syego odyo, los papazes no se davan kuento del trezoro de kultura i de sivilizasyon kon el kual alimentavan las flamas [...].“ (TB 24) Der bedeutende Wissensschatz an Kultur und Zivilisation wird schließlich zerstört. Die Häuser der Juden beherbergten nicht nur religiöses Wissen, sondern auch wissenschaftliche Werke aller Art (TB 24), sodass Wissbegier und dauerhaftes Studium als Qualitätsmerkmal jüdischer mittelalterlicher Familien in Spanien angedeutet wird. Aber es sind die Gebetsbücher auf Hebräisch und die Familienthora, welche auf den Weg ins Exil mitgenommen werden - Bücher, die die Besonderheit jüdischen Wissens repräsentieren (TB 24).

Schließlich verbindet der „grande yave de fyerro“ (TB 24) die Ebenen der Basiserzählung und der geschichtlichen Einschübe. Für den fliehenden Toledo ist er „[...] simbolo de esperanza, yave kon la kual aviria un dia para syempre, al retorno a su paes, el portal de su kaza.“ (TB 24) Dieses Symbol der Hoffnung auf eine mögliche Rückkehr in die Heimat wird

im Haus der Toledos in Thessaloniki aufbewahrt. Saporta y Beja verknüpft die beiden Ebenen nicht nur, indem die Basiserzählung das Schlüsselmotiv wieder aufnimmt, sondern er verdeutlicht zudem die gewandelte Funktion als Erinnerungsträger und Symbol der Abstammung: „Avram Toledo, despues de aver eskrito la data del nasimyento en la vyeja Tora de famiya, alevanto los ojos. Vido enkolgada a la pare una grande yave ferrojenta.“ (TB 24) In Verbindung mit der Thora, welche die Namen der Familienmitglieder trägt, symbolisiert er die Zugehörigkeit des Neugeborenen zur Gruppe der Sepharden.

Die Abstammung ist von großer Bedeutung für den sozialen Status. Beispielsweise wird die Familie der Mutter des Neugeborenen durch ihre Verbindungen zu Gracia Mendes ausgezeichnet (vgl. TB 57). Die Großmutter väterlicherseits stammt außerdem aus gehobener spanischer Familie<sup>346</sup>:

La nona paternal de Muchiko, sinyora Falkona, era una mujer alta de boy, i de ayre noble. Desendyente de la grande famiya de los Abravanel ke avian dado tantos ombres ilustres a la Espanya i al Portugal antes de la ekspulsyon, tenia el orgolyo i la altives de los ‚grandes de Espanya‘ i era fria komo un kalup de bus. Ilustrava byen el refran: ‚Basta mi nombre ke es Abravanel‘, i el nombre de Falkona le sentava byen. (TB 66)

Die Frauen werden als Trägerinnen des Familienstolzes dargestellt. Die Vorfahren der spanischen Vergangenheit dienen als Vorwand für Überheblichkeit und rechtfertigen nach Ansicht der Großmutter ein Verhalten nach Art der „grandes de Espanya“, einer adligen Schicht, welche in Thessaloniki nicht mehr existiert. Dadurch erscheint ihr Verhalten antiquiert, was durch das ironische Sprichwort noch unterstrichen wird. Außerdem wird die kritisch-belustigte Haltung des Erzählers durch den Vergleich „fria komo un kalup de bus“ deutlich.

---

<sup>346</sup> Zur Bedeutung der Familie Abravanel in der Geschichte siehe Attias, Jean-Christophe: „Isaac Abravanel (1508-1992): Essai de mémoire comparée“, in: Benbassa, Esther (Hrsg.): *Mémoires juives d’Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, S. 273-308.

Trotzdem zeigt sich, dass der soziale Status der Familie immer noch an der Bedeutung der spanischen Vorfahren gemessen wird.

Auf der Ebene der Basiserzählung bestehen neben diesen Symbolen zwar Verbindungen zu Spanien, jedoch ausschließlich auf funktionaler Ebene, da die Familie Toledo spanische Untertanen sind:

El padre del rizin nasido [...] pensava ke devia ir al konsolado de Espanya para fazer apuntar en los registros el nasimiyento de este nuevo Selanikli de nasyonalita espanyola. Su antiko avuelo avia venido de Espanya i grasyas a las „kapitulasyones“ ke los grandes paezes avian impuesto al imperyo Otomano, los sujetos estranyeros guadravan sus nasyonalita i la transmetian a sus fijos nasidos en turkia. (TB 4)

Das System der Kapitulationen erlaubte Staatsbürgern unterschiedlicher Nationalität im Osmanischen Reich über Jahrhunderte zu residieren und unter dem Schutz anderer Nationen mit zahlreichen Rechten ausgestattet zu leben.<sup>347</sup> Dennoch wird in keiner Weise in Betracht gezogen nach Spanien zurückzukehren. Saporta y Beja beschreibt den Moment des Wandels, als sich nach der Übernahme Thessalonikis durch die Griechen die Situation zu Ungunsten der spanischen Untertanen änderte. Nur durch ihre zahlenmäßige Überlegenheit erhalten sie das Recht, in Griechenland zu residieren und die spanische Nationalität zu behalten:

Ma, por kontra, koravan la situasyon de estranyeros, sin ningun privilejo espesyal. Las otoridades gregas dyeron a todos los ke eran rekonosidos legalmente una karte de ajenos, en la sivda onde sus famiyas bivian dezde serka kinyentos anyos! (TB 275)

Thessaloniki wurde über etwa 500 Jahren als Heimat empfunden, die Deklaration als Fremde wird als Affront aufgefasst und deutet die

---

<sup>347</sup> Hierbei handelt es sich um Handelsverträge, welche das Osmanische Reich mit verschiedenen Staaten Europas abschloss: „Die nach ihrer Einteilung in Kapitel ‚Kapitulationen‘ genannten internationalen Verträge der Osmanen gewährten ausländischen Kaufleuten weitreichende Privilegien [...]“. (Kreiser, Klaus/ Neumann, Christoph: *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2003, S. 280.) Vgl. dazu ebenfalls Overbeck, Alfred von: *Die Kapitulationen des Osmanischen Reiches*, Breslau, Kern, 1917.

nahende Veränderung der sephardischen Lebenswelt an. Spanien bot aus der Ferne Schutz und Rechte über Jahrhunderte hinweg. Abgesehen davon wird die Heimat der Vorfahren nur durch überliefertes Liedgut, Bräuche und Traditionen bemerkbar.<sup>348</sup>

### Marranentum

Anhand der Abstammung der Figuren der Rahmenhandlung, beschreibt der Autor die Situation der Kryptojuden in Spanien im Mittelalter. Hierbei geht er apologetisch vor, indem er am Beispiel der Vorfahren der Familie Toledo die Beweggründe für einen Glaubenswechsel darlegt. Bei Usque werden die conversos für das Leid der Juden in Spanien verantwortlich gemacht. Saporta y Beja zieht im Gegensatz dazu einen anderen jüdischen großen Gelehrten als Quelle heran: Maimonides, der bereits die zum Islam konvertierten Juden entschuldigt, solange sie in ihrem Herzen den wahren Glauben bewahren (TB 6).<sup>349</sup> In *En torno de la Torre Blanca* wird in Anlehnung daran angeführt: „Por dizir fuego, no se kema la boka!“ (TB 7) Der Autor beschreibt eine verbreitete Haltung unter den spanischen Kryptojuden, führte man doch an Jom Kippur eine eigene Zeremonie der Vergebung ein: „En la orasyon de Kipur se avia entroduzido, para los kripto-djidyos,

---

<sup>348</sup> Vgl. die zahlreichen Romanzen, Lieder und Sprichwörter (u.a. TB 40), die in den Text eingearbeitet sind.

<sup>349</sup> „[...] Maimonides wrote a manifesto on conversion in which he violently denounced a rabbi who had indiscriminately damned all converts, whatever their motives and circumstances. Applying his logical mind to this burning (and perhaps personal) question, Maimonides discerned several modalities and degrees of conversion [...].“ (Yovel: *The Other Within*, S. 27.) Obwohl Maimonides eine Differenzierung innerhalb der Gruppe der conversos vornimmt, rechtfertigt er den Glaubenswechsel keineswegs, sondern verlangt, dass der Zwangskonvertit keine Mühen scheuen soll, eine neue Heimat zu finden, in der er seinen alten Glauben wieder aufnehmen könne. In der Zwischenzeit sollte, soweit möglich, heimlich nach den Vorschriften des Judentums gelebt werden. (Vgl. Ibid., S. 27.) Saporta y Beja argumentiert einseitig, wenn er mit einem Maimonideszitat die conversos verteidigt, die auf der iberischen Halbinsel bleiben und keinen Ausweg suchen, eine neue Heimat zu finden, in der der offenen Ausübung des jüdischen Glaubens keine Hindernisse in den Weg gestellt würden.

una tcherimonia espesyala de anulasyon por todo lo ke fazian en publiko en tanto ke katolikos.“ (TB 12f.)

Insgesamt werden die Sepharden als standhafte Juden dargestellt und sobald die Gegebenheiten dafür geschaffen sind auch in offenem Bekenntnis, beispielsweise scheitern Missionsversuche in Thessaloniki. Saporta y Beja lässt einen christlichen Missionar sagen: „No ay manera de konvenser los djidyos selaniklis, respondyo el pastor, seach kontentes ke no aya konvertido, yo mizmo, al djudaismo!“ (TB 105) Die Sepharden in Thessaloniki werden als Muster an Glaubensfestigkeit beschrieben, vielleicht, um die Vergangenheit als Marranen als notwendige, durch die Umstände erzwungene Episode zu deklarieren.

#### Darstellung der *converso*-Geschichte

Saporta y Bejas stellt die Geschichte der *conversos* nicht als Sinnsuche wie bei Ibn Verga oder Usque dar, sondern es werden über die große Distanz der Jahrhunderte hinweg Erklärungen gesucht. Nicht das Fehlverhalten auf Seiten der Juden oder ein Vergleich mit den Christen kann das Geschehene erklären. Es handelt sich im Gegensatz dazu in *En torno de la Torre Blanca* um eine Rekonstruktion der politischen und sozialen Umstände, um eine Suche nach Ursachen und Folgen. Saporta y Beja personalisiert die Perspektive durch Beschreibungen von Emotionen. Außerdem werden anekdotisch positive und negative Beispiele aus der Gruppe der *conversos* vorgestellt (TB 15). Es stehen also nicht die Ereignisse im Mittelpunkt, sondern die Erlebnisse einzelner Personen sowie Schilderungen der Situation.

Die Episoden der Marranengeschichte arbeiten auf das schlussendliche Verlassen der Heimat der Familie Toledo hin. Den Höhepunkt dieser Darstellungen bilden die Hinrichtungen durch die Inquisition.<sup>350</sup> In

---

<sup>350</sup> Zum Vorgehen der Inquisition während des letzten Viertels des 15. Jhds. vgl. Yovel: *The Other Within*, S. 59.



dieser Szene rückt die Religion in den Mittelpunkt. Aus der Perspektive Maurisyos, der sich unter den Zuschauern befindet, wird die Glaubensfestigkeit der zum Tode Verurteilten in Szene gesetzt. Gedanken und Ängste der Sterbenden werden nicht beschrieben; einzig das Bekenntnis zum jüdischen Glauben ist zu vernehmen: „Kon kalma, los ojos alevantados verso el Patron del mundo, retchitavan sus beraha. Maurisyo oia sus ‚Chema Israel‘ etchados al syelo [...].“ (TB 20) Das Judentum, für das es sich zu sterben lohnt, wird durch dieses Märtyrertum hervorgehoben. Interessant ist die Wortwahl Saporta y Bejas, wenn er Maurisyo sagen lässt: „Via todo kon muntcha afrisyon i muy impresyonado de no puerder fazer alguna koza por sus ermanos de rasa [...].“ (TB 20) Durch die Verwendung des Wortes *rasa* wird deutlich, dass ein Übertritt zum christlichen Glauben die genealogische Verbindung nicht trennen kann. Somit finden wir bei Saporta y Beja das Konzept jüdischer Identität, welches sich u.a. durch Abstammung und Rassenzugehörigkeit definiert.<sup>351</sup>

Obwohl Maurisyo Toledo nicht als Märtyrer für den Glauben stirbt, ist sein Bekenntnis zum jüdischen Glauben gefestigt genug, dass er sich entschließt, Spanien zu verlassen (vgl. TB 21). Die Flucht wird dem Märtyrertum der Anderen als positiv gegenübergestellt: „Ombre akaviado no muere matado [...].“ (TB 21) Davor gewarnt, dass die

---

Yovel beschreibt, dass die Verbrennungen den *conversos* vor Augen führten, dass sie ständig unter Verdacht standen und als ‚anders‘ betrachtet wurden: „And since quite often they were victims of false accusations, even assimilated Conversos were driven against their will back into the group from which they had sought to escape.“ (Ibid., S. 59.)

<sup>351</sup> Ähnlich kann man Samuel Usques Anklagen gegenüber den *conversos* verstehen, die durch ihr Verharren im christlichen Glauben die Strafe Gottes verursacht haben. Die Zukunft, auch im Hinblick auf die messianischen Hoffnungen, kann nur durch ihr Mitwirken positiv werden. Trotz des Übertritts zum Christentum bleiben sie mit dem jüdischen Volk verbunden. Es soll nicht behauptet werden, dass eine Rassenzugehörigkeit im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie impliziert wird. Im Falle Saporta y Bejas ist diese Identitätsvorstellung möglicherweise durch die Zeitgeschichte geprägt, da das Werk nach der Schoa entsteht.

Allerdings sei hinsichtlich des rassistischen Aspekts der *pureza de sangre* auf Kap. 1.4 und die Argumentation zum Begriff Antisemitismus verwiesen.

Inquisition ihn im Auge habe, trifft Toledo die Entscheidung leben zu wollen und nicht für den Glauben zu sterben.

Trotz dieser geschichtlichen Verbindung zu Spanien, welche für die Flüchtlinge und Vertriebenen auf ähnlichen Erfahrungen des Heimatsverlusts und der Bedrohung basiert, kann nicht sofort von einer einheitlichen, sephardischen Identität gesprochen werden. Bei den vertriebenen Sepharden handelte es sich nicht um eine homogene Einheit, sondern um verschiedene Gruppen, die erst im Lauf der Jahrhunderte zu dem zusammenwuchsen, was in der Basiserzählung als sephardische Kulturgemeinschaft beschrieben wird. Die Ankommenden „[...] avian fraguado kazas i edifisyos fazyendo ansina nuevos kuartyeres onde bivian al torno de sus kales, apartados segun sus sivda o sus reijon. [...] Komo todos los espanyoles eyos eran ‚partikularistas‘.“ (TB 25) Die regionalen Unterschiede und die Gruppierungen innerhalb der Sepharden zeigen sich an den Namen der Synagogen, welche den Namen der jeweiligen Herkunftsregion tragen.<sup>352</sup> Diese regionale Verbundenheit wird vom Autor als typisch spanisches Erbe verstanden. In Anbetracht des zeitlich geringen Abstands zur Reconquista und der Vereinigung Spaniens unter der Führung Kastilien-Leons, entsprach dies dem Zusammengehörigkeitsgefühl der damaligen spanischen Bevölkerung.

Eine Außenseitergruppe bildeten die Marranen, deren religiöse Identität von Seiten der Vertriebenen in Frage gestellt wurde: „Los emigrados ‚voluntaryos‘ no pedronavan a los ‚marranos‘ de averse kedado en Espanya por konvenyensa personal, myentras ke eyos, pyedryendo todo avian fetcho el sakrifisyo de irse.“ (TB 25f.) Das Verlassen der Gruppe

---

<sup>352</sup> Zu den Synagogen in Thessaloniki vgl. Symeonidis: *Das Judenspanische von Thessaloniki*, S. 28f. Er unterscheidet vier Gruppen: die spanische, die portugiesische, die italienische und die übrigen. Die einzelnen Synagogen wiederum sind nach den Herkunftsregionen der Gemeindemitglieder benannt.

wirft ein kritisches Licht auf die Identifikation der zurückgekehrten Mitglieder.

Neben den materiellen Verlusten der Vertriebenen kommt die vorangegangene Absage an die gemeinsame Religion und Kultur zum Tragen:

Maurisyo, komo la mayoria de los marranos rizin venidos, estava markado por sus kostumbres kristyanas. Ayendo yevado myentras muntcho tyempo una vida eksteryor de katoliko no podia entenerse [...] de fazer syertos djestos de su relijyon de fatchata. (TB 26)

Von Kindheit an durch die katholische Umgebung geprägt und mit dem Gestus und Habitus der christlichen Religion vertraut, reflektiert das Verhalten der Marranen die Bräuche der ‚Anderen‘. Greift man auf die These Boyarins zurück, dass die Grenzgänger zwischen der christlichen und der jüdischen Kultur im Kontrast zur orthodoxen Lehre des Judentums stehen, kann man die negativen Reaktionen auf die dazu kommenden *conversos* als Musterbeispiel dieser Interaktion sehen. Diese Abwehrhaltung wird erst aufgegeben, wenn der Marrane den Beweis liefert, sich von den Merkmalen der fremden Kultur gereinigt zu haben:

Mas tarde [...] ayendo dado buenas provas de su djudaizmo, entro la kavesa alta en la komunita. Syendo toledano fue admitido al kal de su rejyon o sea al kal de Kastilya i dezde entonses todos sus desendyentes fueron eskritos en este kal. (TB 26f.)

Die Trennung der Gemeinden nach ihrer regionalen Herkunft wird beibehalten, die Marranen werden jedoch wieder in die Gruppe integriert.

## 2.3.2 Religion: Struktur der sephardischen Lebenswelt<sup>353</sup>

In *En torno de la Torre Blanca* ist Religion ein Bindeglied, das Glaubensangehörige über Landesgrenzen hinweg vereint. In der Basiserzählung wird über die Freundschaft zwischen Maurice und seinen französischen, jüdischen Studienfreunden gesagt:

La apartenensya, todos los tres a la relijyon djudia, los ato, dainda mas, en su amista. „Es seguro, dizia Juliette, ke nuestro ladjo de amista dezde el primer dia ke mos vimos, es devido, sin ke mos rindyeramos kuento, al apartener a la mizma relijyon. Nuestro korason lo avia entendido antes de muestra razon!“ (TB 295f.)

Religion schafft Zugehörigkeitsgefühl unter den Menschen, sodass sie als Stifterin eines Kollektivs verstanden werden kann.<sup>354</sup>

In der Praxis zeigt sich diese Zusammengehörigkeit durch den Glauben in der Raum-aufteilung der Stadt Thessaloniki, wie sie von Saporta y Beja beschrieben wird:

Raramente, en akeyos tyempos, salvo por menester o por fetcho, la djente iya en el kuarter de la relijyon diferente de la suya. No es ke los adeptos de las tres relijyones no se entendian entre eyos. [...] Malgrado esto la djente se frekuentava poko antes del sekolo vente. (TB 78)<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> Rituale, die anlässlich der Feste ausgeübt werden, können als Bindeglieder von Familie, religiöser und ethnischer Gruppe betrachtet werden: „Rituals are key moments for the transmission of family memory and genealogical knowledge. It is as if memory and ritual were indivisible in the reproduction and strengthening of family ties.“ (Bahloul, Joëlle: „The Sephardi Family and the Challenge of Assimilation. Family Ritual and Ethnic Reproduction“, in: Goldberg, Harvey: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History and Culture in the Modern Era*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University, 1996, S. 312-324, S. 321.) Durch Feste und die Zelebration der Rituale wurden die Mitglieder an die Gruppe gebunden. Rituale dienen nicht nur religiöser Repräsentanz, sondern sind als Strategien zu betrachten, soziokulturelle Identitäten zu generieren.

<sup>354</sup> Allerdings sind hier mit Juden die Sepharden gemeint, da explizit von den französischstämmigen Spharden gesprochen wird (vgl. TB 295). Ebenso verbindet die sephardischen Gemeinden in Österreich-Ungarn und Bosnien-Herzegowina eine Freundschaft mit Thessaloniki, die in der gemeinsamen Religion begründet liegt (TB 296).

<sup>355</sup> Molho bestätigt diese Topographie (vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 133).

In der traditionellen Gesellschaft ist Religion ein Hauptfaktor, der die Identität des Einzelnen determiniert. Saporta y Beja deutet den Wandel an, der sich um die Jahrhundertwende in den modernen Stadtvierteln vollzieht, in denen „[...] las diferentes relijyones ‚konbivyeron‘ i esto ayudo un poko a la ‚kompenetrasyon‘ entre eyos.“ (TB 78) In diesem Zusammenleben lassen sich erste Spuren einer neuen Definition von Zusammengehörigkeitsgefühl erkennen, das sich zunehmend nicht mehr über die Religion sondern über die Nationalität herleitet.

### Familienfeste und der Lebenszyklus

Geht man von den beiden beschriebenen Zyklen aus, die *En torno de la Torre Blanca* gliedern, kann festgestellt werden, dass die Religion ordnend in das Leben der Juden im Allgemeinen und der Sepharden Thessalonikis in diesem besonderen Fall eingreift.<sup>356</sup>

---

<sup>356</sup> Von einer Schilderung der einzelnen Feste soll abgesehen werden, da dies einer Nacherzählung großer Teile des Werkes gleichkommen würde. Saporta y Beja beschreibt alle wichtigen Kalender- und privaten Feste. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf eine Auswahl. Jedes Fest ist in seiner Einzigartigkeit für die religiöse Identität von Bedeutung. Eine Ausführung der Herkunft und des Symbolgehalts jedes einzelnen Festes würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen. Da die einzelnen sephardischen Bräuche nicht im Detail analysiert und den verschiedenen anderen jüdischen Strömungen gegenübergestellt werden sollen, wird nur auf die Bedeutung der Feste für die kollektive Identität eingegangen und auf Elemente verwiesen, die der Autor explizit als spanisch gekennzeichnet hat.

Die Unterschiede zwischen aschkenasischer und sephardischer religiöser Praxis beruhen größtenteils auf unterschiedlicher Umsetzung derselben Basis. (Vgl. Corre, Alan: „Sephardim“, in: Berenbaum, Michael/ Skolnik, Fred (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 18, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, S. 292-305, S. 295f.)

Verwiesen sei exemplarisch auf einige umfassende Werke zum jüdischen Festkalender:

Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr: Feste, Gedenk- und Feiertage*, München, Beck, 2003.

Schauss, Hayyim: *The Jewish Festivals. From their beginning to our own day*, New York, Schocken, 1978.

Gaster, Theodor: *Festivals of the Jewish Year. A modern interpretation and guide*, New York, Sloane, 1953.

Zobel, Moritz: *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, Berlin, Schocken, 1936.

Hinsichtlich der spezifisch in Thessaloniki gepflegten Bräuche sei auf das mehrfach erwähnte Werk Molho: *Traditions and Customs* hingewiesen.

Das erste der persönlichen Feste, welches Saporta y Beja behandelt, ist die Beschneidung. Neben der Darstellung der Zeremonie und der anwesenden Personen (TB 29), verweist der Autor auf den symbolischen Gehalt des *berit*:

Ansina, el ninyo avia sido konsagrado djidy. Resivyo segun la tradisyon el nombre de su nono porke era el bohor. Mochon Toledo venia de entrar en la grande famiya djudia por lo bueno i por lo malo, porke ,es por una magajika ke semos djidyos‘ [...]. (TB 30)

Die Beschneidung wird als Aufnahme des Neugeborenen in die Gemeinschaft verstanden. Diese besondere Verbindung wird durch die Wahl des Wortes *famiya* ausgedrückt. Als Zugehöriger zu einer Familie ist es unmöglich, sich von dieser zu trennen, da sie die Abstammung markiert. Die Identität des Neugeborenen wird von frühster Kindheit an durch diesen Bund mit Gott geprägt. Die Religion wird zur Grundlage des weiteren Lebens. Implizit stellt der Autor eine mögliche Definition des Jüdischseins vor: Das Zeichen der Beschneidung stellt eine nicht umzukehrende Zuweisung zu einem Kollektiv und einer Religion dar.

Anhand des Todes des Großvaters werden die Trauerfeierlichkeiten dargestellt.<sup>357</sup> Gerade durch das Verscheiden eines Menschen wird Erinnerung wichtig, da sein Gedächtnis mit ihm verschwunden ist. Für die Erinnerung an die Toten ist der Friedhof von zentraler Wichtigkeit.

Der jüdische Friedhof in Thessaloniki wird in der Basiserzählung als besonderer Ort präsentiert, da er in der Zeit kurz nach der Vertreibung aus Spanien entstanden ist (vgl. TB 192). Eine Grabzuordnung an eine Familie – wie man sie auf einem christlichen Friedhof findet – gibt es nicht: „Estos estaban enterrados sin regla, ni lugar espesyal, de manera ke los myembros de una mizma famiya puedian estar esparsidos i londje los unos de los otros.“ (TB 192) Zum gesuchten Grab führt ein „giador del simeteryo“ (TB 192). Diese Person wird als Hüter der Geschichten

---

<sup>357</sup> Hinsichtlich der Bräuche rund um Tod und Trauer in Thessaloniki vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 166-194.

der auf dem Friedhof Begrabenen dargestellt, der zudem die Symbole auf den Grabsteinen zu entziffern versteht (TB 193). Auf vielen Grabsteinen sind die Zeichen eines Berufsstandes zu sehen. Geht man davon aus, dass auf dem Grabstein nur das Wichtigste angegeben wird, scheint die Berufswahl für die Charakterisierung des Individuums prägend gewesen zu sein. Auch die Sprachenvielfalt und die unterschiedliche Abstammung der Bewohner Thessalonikis seit dem 15. Jahrhundert spiegeln sich in den Inschriften wider. An den Steinen auf den Gräbern zeigt sich das Gedenken der Angehörigen, „[...] las berahas ke se avian ditcho para ke la alma de la persona repozara en ganeden.“ (TB 194) Das Gebet für den Toten ist nötig, damit dieser in Frieden ruhen kann.<sup>358</sup> Der Friedhof ist demnach auf viele Arten ein Erinnerungsort: Die Familie gedenkt dort ihren Angehörigen ebenso wie an diesem Ort die Identität, Sprache, Beruf und Herkunft der Bewohner in den Stein gemeißelt ist.

### Schabatt und die Jahresfeste

Die Gepflogenheiten am Schabatt werden detailliert beschrieben (vgl. TB 120f.). Stärker noch als im Falle der Jahresfeste wird durch die hohe Frequenz das Prinzip der Wiederholung als Bindeglied für eine Kultur sichtbar. Es wird beschrieben, dass die christliche Bevölkerung in Spanien die Juden durch diese rituellen Handlungen identifizieren konnte: „[...] Esta formalita de limpyeza i de mudarse el vyernes la notche era konsiderada por los papazes de la Inkisizyon komo tradisyon djudia i komo sinyal de djudaizmo de los marranos [...].“ (TB 123) Das Maß an Identifikation mit dem eigenen Glauben lässt sich im Umkehrschluss an der Einhaltung dieser Vorschriften ablesen.

---

<sup>358</sup>Zum jährlichen Gedenken an die Toten vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 186f.

Dadurch, dass Pessach beinahe zeitgleich mit Ostern stattfindet, nutzt der Autor die beiden Feste für eine Darstellung der jüdisch-christlichen Problematik:

Antanyo, syertos kristyanos tomavan atchak del pesah para arrebitivir la ira i sanya ke tenian kontra los djidyos, i para perseguirlos. Pretendiyen ke para fazer la masa eyos uzavan sangre de kristyano, sobre todo de kriatura kristyana. (TB 142)

Saporta y Beja analysiert diesen Vorwurf als eine Übertragung der von den Römern an die junge Christengemeinde gerichteten Anschuldigung, menschliches Blut für ihre Riten zu verwenden (TB 142).<sup>359</sup> Diese Haltung wird als Unwissenheit und Fanatik der unteren Schichten bezeichnet, gerade in Anbetracht der strengen Speisenordnung im Judentum (vgl. TB 143). In *En torno de la Torre Blanca* wird dieses Verhalten der Christen mit der Unkenntnis der jüdischen Religion begründet. In Thessaloniki gab es keine Anschuldigungen, welche zu Übergriffen geführt hätten. Dies wird zum Einen durch die Überzahl der Juden in der Stadt erklärt, zum Anderen dadurch, dass den Christen in der Stadt das Judentum und seine Regeln gut bekannt waren (TB 144). Die Kenntnis der anderen Gruppe und der fremden Kultur ermöglicht nach dieser Argumentation ein friedliches Zusammenleben. Abgrenzung zu den Anderen erfolgt nicht durch Geheimhaltung der eigenen Riten und Traditionen, sondern durch die Erklärung dieser und durch die Definition der eigenen Position. Ein interkultureller Dialog stellt auf diese Weise keine Bedrohung der Identität dar.

Für die jüdische Identität ist das Pessachfest durch die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten von großer Wichtigkeit.<sup>360</sup> Die einzelnen Bestandteile des *Seder* werden hinsichtlich ihres Symbolgehalts als

---

<sup>359</sup> Hinsichtlich der Ritualmordanschuldigungen gegen die jüdische Bevölkerung vgl. u.a. Erb, Rainer (Hrsg.): *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin, Metropol, 1993.

<sup>360</sup> Vgl. Kap. 1 zur Bedeutung des Exodus für die jüdische Identität.



Erinnerungsträger der Elemente der Exodus-Erzählung dargestellt (vgl. TB 145ff.). Für die Weitergabe von Generation zu Generation und für die Einbindung der Kinder ist das Frage-Antwort-Spiel zwischen ältestem Sohn und Großvater von Bedeutung (vgl. TB 147). In der Frage nach der Besonderheit dieses Abends, welche das Kind an den Erwachsenen zu richten hat, wird die Stellung des Festes und die Notwendigkeit der Erinnerung erläutert. Der Großvater zieht abschließend die Parallele zur eigenen Situation und vermittelt den Kindern den Sinngehalt:

A la fin, el nono en pyes, el vazo en la mano i kon bos esmovida dicho la esperansa ke yena todos los djidyos despartidos en el mundo dezde milenaryos, los djidyos del galut, la noche de Pesah. El de verse un dia, de nuevo en Israel, la patria de sus antepasados, en ombres libres: ‚*Este anyo aki syervos, el anyo el vinyent en tyerra de Israel.*‘ (TB 148)

Die Sepharden in Thessaloniki, wie das Diasporajudentum im *galut* insgesamt, erinnerten in der religiösen Zeremonie an die Hoffnung auf baldige Erlösung. Da keine erkennbaren Anstrengungen zur Rückkehr ins Heilige Land unternommen werden, vielmehr die Orientierung an Westeuropa deutlich im Werk zu bemerken ist, ist diese rituelle Lesung zwar in ihrer spirituellen Bedeutung für die religiöse Identität der Juden hoch zu schätzen, in der Praxis aber wird die jüdisch geprägte Stadt Thessaloniki als Heimat beschrieben.

Ein weiteres Fest, das einem Erinnerungsort des Judentums gedenkt, ist *tesabea* im judenspanischen Sprachgebrauch, oder auf Hebräisch *tisch'a be-Av*. Dieses Datum, der Neunte des Monats Av, hat bei den Sepharden besondere Bedeutung erhalten, da an diesem Tag das Vertreibungsdekret 1492 erlassen wurde.<sup>361</sup> Bei diesem Fest wird der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 nach Christus gedacht<sup>362</sup>, was diesen Tag zum Trauerfest macht (vgl. TB 172). Der Vergleich mit der Situation der

---

<sup>361</sup> Vgl. Guski, Chajm: „Tischa beAv und die drei vorausgehenden Wochen“, [http://www.talmud.de/cms/Tischa\\_beAv.185.0.html](http://www.talmud.de/cms/Tischa_beAv.185.0.html) (eingesehen am 10.4.2010).

<sup>362</sup> Vgl. dazu Kap. 1.4 sowie Galley: *Das jüdische Jahr*, S. 162.

Juden in Thessaloniki wird explizit angeführt: „Ma si pensava a la sufriensa del galut i a la de los djidyos esparsidos ande los goyim eyos, al menos, tenian el mazal de bivir en una sivda kaje djudia onde los goyim paresian estranjeros.“ (TB 172) Die eigene Stadt wird als eine jüdische Stadt eingeordnet, obwohl sie sich unter der Herrschaft des osmanischen Sultans befindet. Die Nichtjuden sind zahlenmäßig unterlegen und wirken deshalb fremd. In Thessaloniki ist somit eine Vorstufe der Situation nach der Rückkehr ins Heilige Land und eigener Souveränität verwirklicht.

#### Feste – Momente der Traditionsweitergabe

Die Feste bieten neben ihrem religiösen Gehalt die Gelegenheit, Traditionen weiterzugeben und zu pflegen. Saporta y Beja erläutert die Bräuche und den Symbolgehalt der einzelnen Handlungen. Beispielsweise wird anlässlich der Hochzeit (TB 39-47) ein Weinglas an die Wand geworfen, dessen Zerschellen oder nicht Zubruchgehen als ein positives oder respektive negatives Schicksal für die Zukunft des Brautpaares gedeutet wird. Dazu wird erklärt: „Es para akodrar a los rezin kazados, en el tepe de la alegria, la fragilita del mazal i de la vida en este mundo.“ (TB 41) An den unwissenden Leser gerichtet, wird eine weitere Bedeutungsebene des Brauches aufgezeigt. Religion und Ritus werden zu Sinnträgern, selbst wenn diese durch symbolhafte Handlungen verschlüsselt sind. Aufgrund der Sakralisierung der einzelnen Riten durch die Religion erhält die Bewahrung einen höheren Stellenwert.

Durch diese Feste hat sich das spanische Erbe tradiert: „Ansi ke en todas las okazyones alegres de los sefarditas, se kanto romansas datando del sekolo XV.“ (TB 42) Mit der Rezitation der Romanzen während der Familienfeste werden Erinnerungen geweckt, sodass die Lieder zu Erinnerungsorten werden, die assoziativ die Verbindung zur Vergangenheit herstellen (vgl. TB 46 und 132). Durch die emotionale

Bindung überstehen diese Dichtungen alle Neuerungen: „Kantadas de djenerasyon en djenerasyon, avian sobrevivido al ‚negro olvido‘. El modernizmo no las avia alkansado ni tomado su lugar.“ (TB 132)

Einige Seiten in *En torno de la Torre Blanca* sind einer metaliterarischen Betrachtung der Gattung der *romances* und weiterer mündlich überlieferter Gattungen gewidmet (vgl. TB 132- 140).<sup>363</sup> An dieser Stelle wird sowohl die Arbeit der Forscher, die in den sephardischen Gemeinden Liedgut sammeln beschrieben (TB 132f.), als auch der prototypischen Handlungsverlauf einer Romanze (TB 133f.). Das Entstehen von Romanzen wird als ein Baukastenprinzip dargestellt: „[...] algunas frases tipicas ke se topan en estos kantos sin artificios, kompozados faze mutchos sekolos i ke kedaron en la memoria de los sefardis.“ (TB 134) Das System wiederkehrender Elemente steigert den Erkennungsgrad und die Repetition bestimmter Motive ermöglicht es, die Texte im Gedächtnis zu behalten.

Michael Molho weitet diese Wirkung auf Bräuche im Allgemeinen aus, die selbst nach Jahrhunderten die spanische Herkunft reflektieren:

A great number of these characteristic customs, which bear the seeds of antiquity, are survivors of the ancient customs and traditions brought over by our ancestors from the Iberian Peninsula. They evoke in our tender memories sacred emotions for a past which we experienced, but has now disappeared forever.<sup>364</sup>

Molho unterstreicht den emotionalen Gehalt der Bräuche, welche die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Vergangenheit repräsentieren und ein Bindeglied zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gruppe darstellen.

---

<sup>363</sup> Zur wissenschaftlichen Beschäftigung Saporta y Bejas mit der mündlichen Weitergabe von Texten vgl. Saporta y Beja, Enrique: *Refranes de los judíos sefardíes*, Barcelona, Ameller, 1978.

<sup>364</sup> Molho: *Traditions and Customs*, S. 295f.

### 2.3.3 Religiöses Fremdbild: Abgrenzungsbestrebungen

Religion wird in *En torno de la Torre Blanca* des Weiteren zur Abgrenzung von anderen Gruppen verwendet.

#### Die Anderen – Christen

In Blickweite des Hauses der Familie Toledo in Thessaloniki befindet sich „[...] una ermoza villa onde moravan papazes.“ (TB 69) Die Stadt ist für diese religiöse Gruppe „[...] la kuna de sus relidjon [...]“. (TB 69) Charakterisiert werden die orthodoxen Mönche positiv als studierende und gebildete Männer:

Muy rikos en trezoros de livros, manuskriptos, ‚ikonas‘ (kuadros relidjозos pintados) muy antikos, en estos monasteryos bivian a parte los monikos, unos savyos ke venian a estudiar o a servir de traduktores para verter en la lingua korryente los eskritos ke venian del fondo de los tyempos. (TB 70)

Dennoch werden sie als fremd präsentiert, da der Erzähler zur Perspektive des Kindes Muchiko, welches vom Haus aus das für ihn unverständliche Treiben beobachtet, wechselt:

Aferrado a la veranda del balkon Muchiko, kada ves ke se avria la puerta, oiya kantes relidjозos akompanyados al organo i en mizmo tyempo el ayre se intchia de un uezmo de ensensyo. Myentres toda su vida este uezmo de ensensyo, kuando Muchiko lo respirava en pasando delante de una klisa, le traiya a la memorya la vista de estos ombres, barvudos i vestidos de preto, ke temia kuando era kriatura, i espantava un poko no solo a el, ma a todos los ninyos djidyos. Por tanto los papazes se entendian muy byen kon los djidyos de la sivda kon los kuales tenian buenas relasyones komertchalas. (TB 70)

Saporta y Beja erläutert zwar das Brauchtum der anderen, stellt jedoch klar, dass ohne Beschäftigung mit dem Glauben der Anderen das sinnlich Wahrnehmbare ohne Bedeutung bleibt. Für das Kind, das nur die Oberfläche sieht, ist das Fremde furchteinflößend. Somit wird durch diese Opposition zwischen dem fremden und dem eigenen Glauben deutlich, dass die eigenen Riten Sicherheit bieten und ein gewohntes Umfeld etablieren. Die Bräuche der Anderen dagegen charakterisieren

diese zwar, wirken aber durch ihre Fremdheit beängstigend, selbst wenn deutlich gemacht wird, dass die Intentionen der Andersgläubigen nicht feindselig sind.

Ebenso werden die heiligen Orte der Anderen als unheimlich wahrgenommen. Während die eigenen Synagogen mit der Abstammung in Verbindung gebracht werden, ist die Darstellung der sakralen Räume der Christen durch die Unkenntnis und gleichzeitige Neugier des Protagonisten charakterisiert (vgl. TB 77). Die Konfrontation mit dem Fremden und Unverstandenen provoziert die Beschäftigung mit der Seite der Unbekannten.

### Die *maminim*

Eine weitere religiöse Gruppe, zu der ein höherer Grad der Verbindung besteht als zu den Christen, sind die *maminim*<sup>365</sup>. Dieser Begriff bezeichnet die Angehörigen einer Abspaltung vom Judentum in der Nachfolge Sabbatai Zvis<sup>366</sup>.

Sabbatai Zvi, der als falscher Messias unter den Juden in ganz Europa für Aufruhr gesorgt hatte, bekehrte sich zum Islam und mit ihm viele jüdische Familien (vgl. TB 79-83). Seine vierte Frau war eine Thessalonikerin, welche nach seinem Tod versucht, ihren jüngeren Bruder als die Reinkarnation des falschen Messias zu etablieren (vgl. TB 83). Die Reaktion der Rabbiner ist äußerst ablehnend: „Los rabinos se espantaron de ver arrebivirse esta falsa kreensya i empesar de nuevo

---

<sup>365</sup> Diese Gruppe wird unter den Muslimen als *dönmehs* bezeichnet. Zu dieser Abspaltung vgl. Scholem, Gershom: „The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh (Sabbatians) in Turkey“, in: Scholem, Gershom (Hrsg.): *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, S. 142-167.

Sowie: Baer, Marc: „Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul“, in: *Journal of World History*, 18, Nr. 2, Juni 2007, S. 141-169.

<sup>366</sup> Die Schreibweise des Namens variiert. Zur Geschichte Sabbatai Zvis siehe folgenden Eintrag in der *Encyclopaedia Judaica*: Scholem, Gershom: „Shabbetai Zevi“, in: Berenbaum/Skolnik: *op. cit.*, Bd. 18, S. 340-359.

Sowie: Halperin, David: *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah*, Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

alborotos, tanto al punto de vista materyal, ke relidjyozo.“ (TB 83) Diese Stelle steht exemplarisch für die Bedrohung, die von Abtrünnigen für die kollektive Identität ausgeht. Durch die Nähe zum eigenen Glauben ist die Gefahr der Spaltung umso größer, sodass die Rabbiner sich bemühen, die Störfaktoren möglichst schnell zu beseitigen und wenden sich an den muslimischen Herrscher um Unterstützung dafür zu erlangen (vgl. TB 83f.).

Als Grenzgänger zwischen dem Judentum und dem Islam kann hinsichtlich dieser Gruppe eine Parallele zum Abgrenzungsprozess zwischen werdendem Christentum und dem rabbinischen Judentum gezogen werden, wie Boyarin ihn beschreibt<sup>367</sup>: Die *maminim* gehen wie das Christentum auf einen jüdischstämmigen Messiasanwärter zurück. Durch die große Popularität und Wirkung Sabbatai Zvis wurden die kollektive Identität und die eigene Tradition in Frage gestellt. So erinnert der Vergleich mit den Marranen in *En torno de la Torre Blanca* an das junge Christentum und den Auferstehungsglauben der Jesusnachfolger:

Ma por tanto en el meoyo de los dichiplos de Sabetay, los maminim, un grande numero no kijo kreer a su muerte, ni a su disparisyon. Ansina en los kales eskondidos ke sus ultimos fyeles frekuentavan dainda (komo lo fazian en la Espanya los marranos o djidyos aboltados no por konviksyon ma por obligasyon). Avia syempre una kama preparada por el kazo ke Sabetay atornaria. (TB 84)

Durch die Identifikation mit der eigenen Marranengeschichte, werden die *maminim* als vertraut wahrgenommen. Dadurch verändert sich die sonst abweisende Haltung auf orthodoxer Seite:

Estos estaban desdenyados por los vedraderos muzulmanes i mizmo por syertos djidyos en Turkia ma no a Selanik. Los desendyentes selaniklis de los adeptos de Sabetay Sevi, nuevos marranos, tenian syempre (3 sekolos despues de la formasyon de sus sekta) mutchos puntos de kompreensyon i de amista kon los sefardis de la sivda. (TB 84)

---

<sup>367</sup> Vgl. Kap. 1.3

Wegen dieser Verbindung zur Vergangenheit kann Thessaloniki als Ausnahme betrachtet werden. Der Minderheit, die in ihrer freien Glaubensausübung eingeschränkt wird, begegnet man mit Sympathie, da die eigene Geschichte durch eine vergleichbare Erfahrung geprägt wurde. Während in anderen Gegenden die *maminim* von den ‚wahren‘ Muslimen und von den orthodoxen Teilen des Judentums nicht akzeptiert werden, überwiegen in Thessaloniki die Gemeinsamkeiten:

Kaje todos favlavan en djudezmo. Bivendo en una sivda a majorita djudia los ‚mamines‘ selaniklis se sentian mutcho mas serka de los sefardis ke de los turkos, no solo por filozofia ma, tambyen, por el kontakto de kada dia i de kada punto kon eyos. (TB 84)

Die Sprache wird als verbindendes Element hervorgehoben, ebenso wie die *filozofia*, was an dieser Stelle als „Mentalität“ interpretiert werden kann.

Nach der Übernahme Thessalonikis durch die Griechen verschwindet diese Minderheit aus der Stadt und zieht in die Türkei (vgl. TB 85).

### Zusammengehörigkeit durch Sprache

Für Thessaloniki zeichnet der Autor ein Bild der Toleranz, wo trotz unterschiedlicher Religionen das Gemeinsame gesucht wird, sei es in Handel, Essen oder den gleichen Schulen (vgl. TB 87). Da die Sepharden die größte Bevölkerungsgruppe bilden, ist ihre Identität trotz einer andersgläubigen Regierung keinen derart bedeutenden Einflüssen ausgesetzt, dass Abgrenzungsmaßnahmen ergriffen werden.

Gegenüber den aschkenasischen Glaubensbrüdern dominiert eine Haltung der Abgrenzung. Der Unterschied tritt zuerst in der Sprache in Erscheinung:

Maurice fue sorpreso por el atchento i por la manera ke este favlava en djudezmo. Las palavras kastiyanas, tan dulces, tomavan en su boka un son duro. Maurice pensava ke era un estranjero i goy, i es kon grande maravija ke ambezo ke era polones i mizmo djidyo. (TB 109)

Für das Kind Maurice sind Gruppenmitglieder durch die Sprache erkennbar. Selbst die nichtjüdischen Einwohner der Stadt besitzen durch die Beherrschung des Judenspanischen einen höheren Grad an Vertrautheit. Die Aschkenasen hingegen werden als Fremde angesehen: „Los selaniklis<sup>368</sup> los sentian muy diferentes de eyos i sus ritos lo eran tambyen. No prononsyavan el lachen-ha-kodech komo los sefardis i en orando se maneavan, i se mechian de atras en adelante.“ (TB 109) Nicht nur durch die Sprache entsteht ein Unterschied, sondern auch durch die Riten.<sup>369</sup> Gerade die Zugehörigkeit zum gleichen Glauben macht es notwendig, die eigene Identität zu schärfen und die Eigenheiten und Differenzen zu definieren.

In diesem Zusammenhang beschreibt der Autor die Bedeutung des Judenspanischen als Sprache, deren Beherrschung oder Nichtbeherrschung Vertrautheit oder Fremdheit hervorruft. Wiederum wird die Perspektive des Kindes verwendet, um diesen Umstand zu erläutern:

Kon grande sorpresa, Maurice ambezo tambyen ke todo syendo djidyos no favlavan el espanyol, ma un dialekto aleman: el yidich. En su kador se imaginava ke el espanyol era la lingua de los djidyos al par del lachen-ha-kodech i ke no avia djidyos ke no lo favlara. (TB 110)

Das Judenspanische, welches hier als *espanyol* bezeichnet wird, ist für das Kind das Erkennungsmerkmal aller Juden. Ausgeweitet wird diese kindliche Wahrnehmung durch die Anekdote, dass ein spanisches Schiff von den Türken als „Yahudi beylilla“ (jüdisches Kriegsschiff) bezeichnet wurde, da sie durch die Sprache der Seeleute fehlgeleitet

---

<sup>368</sup> Durch die Verwendung dieses Terminus wird deutlich, dass Thessaloniki als jüdisch-spanische Stadt wahrgenommen wird. *Selaniklis* bezieht sich in diesem Fall auf die jüdische Gemeinde.

<sup>369</sup> Vgl. hierzu den Eintrag von Corre in der *Encyclopaedia Judaica*, in welchem der Autor darlegt, dass die Abgrenzung der Sepharden gegenüber den Aschkenasen immer noch erfolgt und die Unterschiede im Ritus bewusst beibehalten werden (Corre: „Sephardim“, S. 296).



wurden (vgl. TB 110). Das Judenspanische ist demzufolge in *En torno de la Torre Blanca* ein Hauptmerkmal der sephardischen Identität und ein Kennzeichen für die Gruppenzugehörigkeit.

### 2.3.4 Der Arztberuf – ein Erinnerungsort <sup>370</sup>

Eine zusätzliche Verbindung zwischen der Basiserzählung und den historischen Einschüben ist der Arztberuf. Auf der Ebene der Basiserzählung wählt Maurice Toledo diesen Beruf, während Anekdoten und geschichtliche Fakten eingefügt werden, welche die Bedeutung der Medizin für das Judentum in Spanien illustrieren (z.B. TB 15). Dieses Wissen trugen die Vorfahren aus Spanien nach Thessaloniki. Welches Ansehen dieser Berufszweig im 15./16. Jahrhundert genoss, ist daran erkennbar, dass bedeutende Ärzte sogar in *kantigas* gewürdigt werden (TB 166).

Die Heilung von Kranken, wie sie zur Zeit der Basiserzählung von Saporta y Beja beschrieben wird, ist in verschiedene Zweige unterteilt. Traditionelle Heilmethoden finden immer noch Anklang in der Gesellschaft:

Generally, it was rare in ancient times that one would consult a professional physician to deal with a complaint. The origin of many pathological conditions, especially neurological ones [...] were attributed to the evil spirits which entered the human body to punish them for some evil action they had performed. <sup>371</sup>

Krankheiten werden von manchen als Strafe Gottes aufgefasst. Die Verbindung zwischen dem Wirken Gottes und der Genesung drückt sich darin aus, dass in einem Präzedenzfall, den Saporta y Beja

---

<sup>370</sup> Der Begriff Erinnerungsort wird in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Nora verwendet (vgl. Kapitel 1.2.2) und verweist auf einen Topos, der besondere Bedeutung im kollektiven Gedächtnis einer Gesellschaft erlangt.

<sup>371</sup> Molho: *Traditions and Customs*, S. 290.

beschreibt, entsprechend dieser Vorstellung zuerst der Religionsvertreter gerufen wird (TB 164). Dieser greift auf die angeblich wundertätige Kraft biblischer Verse zurück: „Se yamava la hazinura de Tchitchi ‚papeleras‘ porke se sanavan kon este papel sakrado por los pasukes, ma en realita su nombre es ‚paperas‘ komo en Espanya.“ (TB 165) Dieses Verfahren hat sogar Eingang in den Sprachgebrauch gefunden. Als Alternative wird eine Heilerin, eine *kurandera*, gerufen, die den bösen Blick, *aynara*, für die Krankheit verantwortlich macht und Gegenmaßnahmen ergreift (TB 165).<sup>372</sup> Schließlich versammelt der Vater des Kranken neun Freunde, um in der Synagoge zu beten (TB 165), und greift zu einer weiteren traditionellen Maßnahme, der Namensänderung des Patienten: „El buto de este trokamyento era de enganyar el andjel de la muerte ke, si venia par atomar a Chimon, no lo toparia, i decharia Matatya en pas.“ (TB 165) Auf diese Weise wird versucht, den Willen Gottes zu umgehen, dennoch kann keine vom Glauben unabhängige Lösung gefunden werden.

Erst nach der Ausschöpfung all dieser Mittel wird ein Arzt gerufen, welcher eine angemessene Ausbildung genossen hat. Für ein derartiges Studium war es zur Jahrhundertwende in Thessaloniki notwendig nach Frankreich, Italien oder Wien zu gehen (TB 166). Waren die spanischen Juden früher führend auf dem Gebiet der Medizin, wurde dieser Wissensstand später nur bewahrt und weitgehend unverändert weitergegeben:

Al prinsipyo de este sekolo avia dainda a Selanik doktores ke no salian de las eskolas de medkeria. Eran los desendyentes de los famozos ‚metjes‘ espanyoles, ke antes del sekolo XV, o sea antes de la ekspulsyon de los djidyos de la Espanya, estavan yamados en todas las kortes de Evropa. Ma despues del ‚galut‘ londje de las Fakultas de la Peninsula i de las deskuyveras nuevas, no avian progresado en el arte de kurar. (TB 167)

---

<sup>372</sup> Zu *aynara* und den Mitteln, die gegen das ‚böse Auge‘ angewandt werden, vgl. Ibid., S. 284-287.

Der Beruf des Heilers wird aufgrund von Abstammung ausgeübt und das Wissen stagniert. Somit ist in diesem Fall die Bewahrung der Vergangenheit hinderlich.

Dennoch stellen die Ärzte eine Verbindung zu Spanien dar. Dies wird explizit erläutert, als Maurice kurz vor seinem Aufbruch zum Medizinstudium in Frankreich steht (TB S. 270ff.). Die universale Gelehrtheit dieses Berufsstandes im mittelalterlichen Spanien wird dabei hervorgehoben: „Todos estos savyos eran ekspertos en botanika, fizyolojia, anatomia i en el arte de kurar los hazinos. Topavan en la Tora i en la Kabala mutchos ritos ke no eran mas ke reglas de ijyene i konsejos para evitar las hazinuras.“ (TB 270) Trotz der Offenheit dieser Gelehrten für arabisches und griechisches Wissen (vgl. TB 270) wird das Arztsein mit dem Judentum verknüpft. Die Vertreibung aus Spanien hat jedoch diesem blühenden Berufszweig ein Ende bereitet:

Avia, antes de la ekspulsyon, tantos doktores djidyos, ke los espanyoles avian atado esta profesyon a la kualita de ser djidyo. Kuando estos fueron ekspulsados, myentras mutchos anyos, no uvo estudiantes en medesina en las famozas universidades de Salamanka i Alkala. Los estudiantes kristyanos se espantavan ke los tomaran por konvertidos. (TB 273)<sup>373</sup>

Das Studium des ‚typisch jüdischen‘ Berufes ist in der Basiserzählung als ein Wiederaufgreifen der Tradition und als Identifikation mit der Geschichte der sephardischen Vorfahren zu lesen.

---

<sup>373</sup> In diesem Zitat spielt der Autor auf die *limpieza de sangre* an. Eine solche Lesart wird durch die vorangestellte Anekdote unterstützt: Den Juden wurde im Mittelalter nachgesagt, dass sie wie die Frauen eine Monatsblutung hätten, als Strafe für die Ermordung Jesus. Einem judenfeindlichen Spanier wird die Absurdität dieser Behauptung in der Erzählung von einem jüdischen Arzt vor Augen geführt (vgl. TB 272). Die Fremdzuweisung zeigt die Vorstellung von genetischer Vererbung des Judentums, da sich der Spanier, der an Hämorrhoiden leidet, sorgt, unwissentlich jüdische Gene in sich zu tragen (TB 272).

### 2.3.5 Tradition versus kulturelle Mischung

Der Lebensraum der Sepharden wird in *En torno de la Torre Blanca* sowohl als Heimatraum, als auch als Erinnerungsort konnotiert. Zur Beschreibung wird auf eine innere Fokalisierung zurückgegriffen und beispielsweise die Sichtweise des Kindes ins Zentrum gerückt:

Por el momento el via kon sus ojos nuevos un paizaje, ke yamava su atensyon de todas partes, i ke la lus del sol arrebia las kolores. La mar blu violeta [...] el monte Olimpos, punto de partida de toda la mitolojia grega, lo ke Muchiko no konosia por las oras, ma ke mas tadre iva a venir pueblar sus eshuenyos de eskolaryo. (TB 48)

Dennoch wird diese Fokalisierung nur für einige Sätze beibehalten, da der Erzähler dann Hintergrundinformationen beifügt und mithilfe von Pro- und Analepsen Erläuterungen einstreut.

#### Außenbereich vs. Innenraum

Der *Torre Blanca* genannte Turm ist das Symbol der Stadt Thessaloniki. An ihm kann die Zeitgeschichte abgelesen werden, denn die Fahne auf dem Turm zeigt die Nationalität an: „Mas tadre Muchiko iya ver kon tristeza la bandyera kon un kuerno de luna i la estrema de sinko puntas blankas, abachar de su palo i suvir a su lugar la bandyera grega kon ratchas i hristo blankos i blus.“ (TB 49) Die Hafengegend wird außerdem als Ort der kulturellen Mischung dargestellt, von dem aus neue Einflüsse die Stadt erreichen (vgl. TB 50).

Ein weiterer Ort, der gemeinschaftlich genutzt wird und der interkulturellen Kommunikation dient, ist der Markt. Die Handelsgewohnheiten erinnern an die des Orients, da Gespräche mit Gesprächen begonnen werden, dann ein Kaffee eingenommen wird, ehe man den Verkauf abschließt (vgl. TB 55).

Weitere Stadtviertel werden in ihrer Vielfalt geschildert, wenn sie entweder in Sichtweite einer der Hauptpersonen sind oder durchquert

werden. Der Außenbereich ist insgesamt durch Vielfalt und kulturelle Mischung gekennzeichnet.

Haus und Garten, also familiäre oder Innenbereiche, zeichnen sich im Gegensatz zum Außenraum durch eine hohe Verbundenheit mit der Tradition aus. Die Bilder an der Wand lassen erkennen, dass es sich um ein jüdisches Haus handelt: „Era kaje syempre paezajes, la reproduksiyon de las formas humanas estando defendidas por la Tora para no enkorajar el pekado de idolatria.“ (TB 60) Die Vorschriften der Thora bestimmen auch die Gestaltung des Hauses. Zudem wird die spanische Vergangenheit in der Architektur bewahrt. Im Haus der Großeltern findet sich in der Bauweise noch das Vorbild (vgl. TB 61) und der Garten birgt ebenfalls Zeichen spanischer Kultur: „No mankavan las kuarto plantas de todas las uertas de los djidyos: moloha, gravina, alvahaka y ruda.“ (TB 60) Diese vier Pflanzen werden einer aus Spanien stammenden Tradition zugeschrieben (TB 94f).

### Generationen

Die Großeltern mütterlicherseits leben, obwohl verarmt, „[...] en esta grande morada del tyempo de su esplendor.“ (TB 63) Dieses Haus ist, dank des Großvaters, ein Ort der Versammlung geblieben: „Mutcha djente venia a verlo: paryentes o amigos.“ (S. 63) Der Hausherr pflegt eine gemütliche Lebensweise bei Kartenspiel und Gespräch. Die Großmutter mütterlicherseits wird als Trägerin der Tradition dargestellt: „Kuando se vestia kon el vestido ritual folkloriko vedre, se tokava kon la kofya kon los fyongos de kolor sovre el tokado i los pichkules [...].“ (TB 64)<sup>374</sup> Die traditionelle Kleidung wird in *En torno de la Torre Blanca* nur von der Großelterngeneration getragen und symbolisiert das Festhalten am Alther-gebrachten. Der Wunsch nach Erhaltung des Standes und der Formen zeigt sich im Verhalten der Gastgeberin: „[...] se okupava

---

<sup>374</sup> Zur traditionellen Kleidung der Frau in Thessaloniki vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 158.

mutcho de su kaza, tenia syempre mutchos kombidados ke tratava a la grande.“ (TB 64) Dieses Großelternpaar repräsentiert für die jüngere Generation den Wunsch nach dem Erhalt einer Vergangenheit, die keinen Bestand mehr hat.

Der Großvater väterlicherseits wird ebenfalls als traditionsverbunden dargestellt: „Apegado a las kostumbres antikas, Han Mochon Toledo, el nono paternal, yevava en su kaza el vestido tradisyonal de los sefarditas de Selanik.“ (TB 65) Hier findet die Kleidung erneut als sichtbares Zeichen der alten Bräuche Erwähnung. In seinem Auftreten zeigt sich trotzdem die Integration vieler Einflüsse:

Tenia una ermoza barva blanka kortada en punta komo los ke yevan los nobles espanyoles en los kuadros de las vyejas pinturas del siglo XV. Si en kaza se vestia al djudezmo, en antari, kuando salia se vestia a la franka i fazia una grande impresyon kuando yevava su bonjour. (TB 65)

An Han Mochon Toledo wird die zunehmende Modernisierung deutlich. Während er im privaten Bereich die Identifikation mit der Vergangenheit der Vorfahren zum Ausdruck bringt, zeigt er in der Öffentlichkeit ein Bekenntnis zu Fortschritt und dem französischen, modernen Einfluss. Schließlich ist die Identifikation mit dem Osmanischen Reich an seiner Kleidung abzulesen: „No yevava tchapeo ‚republik‘ komo era la moda de los ke se vestian en Evropa, ma una fes komo los turkos.“ (TB 65) Der Großvater vereint in seiner Figur die kulturelle Mischung Thessalonikis, das Neue und das Alte. Damit zeigt er einen Weg auf, die Identität zu wahren, ohne in eine ablehnende Haltung zu verfallen.

### 2.3.6 Die Frau als Bewahrerin der Tradition

Betrachtet man die Raumaufteilung aus Genderperspektive, so werden die Lebensbereiche der Frauen und der Männer durch die Opposition

Innenraum vs. Außenraum charakterisiert, selbst wenn die jüngere Generation der Frauen sich stark der Außenwelt öffnet.<sup>375</sup>

### Beschränkung auf den Innenraum

Noch in der Elterngeneration ist die Beschränkung der Frau auf den Innenraum sichtbar. Die Ehefrau begibt sich zwar für Einkäufe aus dem Haus, aber ihr Aufgabenbereich wird innerhalb des Heims definiert (vgl. TB 56). *En torno de la Torre Blanca* zeigt die Frauen auf die Hausarbeit beschränkt, während das Geldverdienen den Männern vorbehalten ist. Nur die unteren Gesellschaftsschichten bilden dazu eine Ausnahme<sup>376</sup>:

Pokas mujeres kazadas lavoravan. Estas, eran sobre todo mujeres de kolada ke iyan a lavar en las kazas. Las ninyas, a parte de las ke servian en las kazas rikas komo mutchatchas o dichiplikas, eran partikolarmente empyegadas en las fabrikas a devanar los filos de seda de los kukuyos. Otras lavoravan al tutun onde, lechanas paryentes de la sigarera Carmen, se okupavan de las fojas de tabako para fazer puros i sigaros. (TB 219)

Für die Frau ist es nicht vorgesehen, arbeiten zu gehen, sobald die Familie es sich finanziell leisten kann. Die Frauen aus den armen Stadtvierteln werden dementsprechend wenig damenhaft dargestellt. Sie sind stark, können zupacken und sprechen in einem niedrigen Sprachregister:

Gritavan, enguayavan fista ke las dos madres despartian los kombatyentes. Eyos kyerian kontinuar a ahavararse, ma las madres mas fuertes, los fazian separarse a kolpos de esfuekos, kada una se yevava su fijo amojado, embatakado, enlodado sin apozar de insultarse, tambyen entre eyas [...]. (TB 220)

---

<sup>375</sup> Über die traditionelle Lebenswelt der Frau schreibt Molho: „Women did not go out into the stress except when necessary, such as to visit a sick person, console a family in mourning, or to help in the birth of a relative or neighbor. Festival days, when relatives or neighbors were celebrating weddings, circumcisions, etc., were the only occasion when they were allowed, from time to time, to break the monotony of their secluded life.“ (Molho: *Traditions and Customs*, S. 158.) Der Lebensraum der Frau war traditionell strikt auf das Innere des Heims beschränkt.

<sup>376</sup> Hinsichtlich der Gesellschaftsschichten, ihrer Beschäftigungen und ihres Ansehens vgl. Molho: *Traditions and Customs*, S. 160-163.

Somit kann nicht von der typisch sephardischen Frau gesprochen werden, da sich die Frauentypen je nach sozialer Schicht und Generation deutlich unterscheiden.

### Genderrollen

Die Bevorzugung des männlichen Geschlechtes in der Gesellschaft in Thessaloniki und im Judentum wird an mehreren Stellen in *En torno de la Torre Blanca* zum Ausdruck gebracht.<sup>377</sup> Bereits zur Geburt des Kindes am Anfang des Werkes wird der Wunsch nach einem männlichen Erben deutlich:

[...] su mujer avia kyerido ke el *hahamiko* del *kal* vinyera a predezirle si iva a tener un ninyo o una ninya. Despues de aver favlado kon los paryentes, este se avia konvensido ke eyos kyerian un fijo. Estonses les dicho ke es esto ke ivan a tener. (TB 2)<sup>378</sup>

Mit Ironie wird die Rolle des Religionsvertreters dargestellt und die Frau als in Aberglauben verhaftet charakterisiert. Vor allem die älteren Frauen halten an den traditionellen Heilkünsten und Weissagungen fest. In Opposition dazu stehen die männlich markierte Moderne und die gut ausgebildeten Ärzte.

Viele Töchter zu haben wird an mehreren Stellen nicht nur wegen des geringeren Ansehens, sondern auch aus finanziellen Gründen negativ eingeschätzt. Über einen Vater von vier Töchtern wird gesagt: „Sus amigos se burlavan de el amistoamente, dizeyendolo el refran: *Una fija, una maraviya, - dos, kon sabor, - tres, malo es, - kuatro fijas i la madre – mala vyejes para el padre.*“ (TB 37) Da für jede Tochter eine Mitgift gezahlt werden muss, macht sich eine Vielzahl an Töchtern finanziell bemerkbar. Die Eheschließung war traditionell eine Entscheidung der Familie und Verhandlungssache zwischen den beiden familiären

---

<sup>377</sup> Vgl. dazu Ibid., S. 41.

<sup>378</sup> Den Brauch, das Geschlecht des Kindes vorherzusagen, bestätigt Molho (vgl. Ibid., S. 41f.).



Parteien (vgl. TB 37). Der Brauch der *meza franka*, „[...] kyere dezir unos anyos en el kual los resyen kazados moravan i komian ande sus eshuegros“ (TB 63) war eine zusätzliche Belastung für die Eltern der Braut, welche die Frischvermählten für einige Zeit beherbergen und ernähren mussten.

Der Segen bei der Eheschließung gibt ebenfalls Aufschluss über die Rollenverteilung nach der Heirat:

Esta bendisyon fizo de ti un kapo de famiya. Seras el mestro de la kaza, ma tu mujer deve de reynar en eya porke sera la madre de tus fijos ke va kuydar, engrandeser i edukar. Tu dover es de kyererla i le debes dar el amor i el kavo ke tyenes por tu madre, sin fazer diferensya ninguna entre eyas. (TB 42)

Der Mann ist der Chef des Hauses, auch wenn die Aufgaben der Hausarbeit durch die Frau ausgeübt oder zumindest betreut werden. Für die Weitergabe von Kultur und Tradition ist die Rolle der Frau durch ihren Einfluss auf die Kinder, deren Identität sie in den ersten Lebensjahren formt, von Bedeutung. Obwohl der Mann zu Liebe und Fürsorge gegenüber seiner Frau aufgerufen ist, ist ihr Schicksal an seinen guten Willen geknüpft. Dennoch ist hervorzuheben, dass die Pflicht des Mannes, der Frau ein gutes Leben zu ermöglichen, mehrmals unterstrichen wird (vgl. TB 42). Zudem plädiert die Liebesgeschichte zwischen Maurice und Estherina für eine Liebesheirat jenseits von finanziellen Kalkulationen.

### Religiöses Frauenbild und Traditionsweitergabe

Nach dem religiösen Frauenbild, das in *En torno de la Torre Blanca* aufgezeigt wird, ist die sephardische Frau klar dem Mann unterstellt:

La kostumbre kyere ke las fembras no sean mutcho konsideradas al punto de vista relidjozo. Ansi el djidyo ora kada manyana: „Baruh chelo assani icha“: (benditcho seas (Dyo) ke no me fizites mujer). Es por esto ke la fijika resyen nasida no tuvo una ermoza tcheremonya kon mutchos kombidados komo fue para Muchiko. (TB 73)

Für die religiöse Identität sind die Frauen dennoch wichtig, da sie dem Kind die ersten Gebete beibringen (TB 53). Weil die Frau für die Kinder in den ersten Jahren zu sorgen hat, gibt sie beispielsweise mündliche Literatur und die traditionellen Speisen an das Kind weiter (vgl. TB 53). Die Verbundenheit der Mutter mit der eigenen Kultur ist somit ausschlaggebend für die Identität des Kindes.

Insgesamt bleiben die Frauen, bis auf einige wenige Ausnahmen wie Gracia Mendes, in der sephardischen Geschichte anonym. Sie bleiben in ihrem Wirken für die Gemeinde eine unerwähnte und wenig honorierte Masse. Auf dem Friedhof ist diese Tatsache laut Saporta y Beja deutlich erkennbar, da die Gräber der Frauen keine Namen tragen, sondern nur mit Halbkreisen oder Kreisen gekennzeichnet sind: „Komo la relijyon djudia no las toma mutchas vezes en kuento, eyas no estavan a korruto nombradas sobre las lajas.“ (TB 194) Die Identität der Frau wird von religiöser Seite als unbedeutend betrachtet. Folglich ist auch die Erinnerung an ihren Namen und ihre Person irrelevant.

#### Spanische Abstammung – Bewahrung durch die Frau

Männer und Frauen halten sich bei Festen getrennt voneinander auf und gehen ihren eigenen typischen Beschäftigungen nach (vgl. TB 32).<sup>379</sup> Dabei werden die Unterhaltungen der Frauen in *En torno de la Torre Blanca* häufig mit der spanischen Abstammung in Verbindung gebracht: „Las mas aidadas favlavan de kaza, de kuzina i de fijos; las kazadas se avian metido a baylar. No eran los bayles modernos ma un bayle antiko el ‚enkichevdo‘ [...].“ (TB 32) Die Feste bieten eine Plattform für den Austausch über Alltagsprobleme. Von Bedeutung ist zudem,

---

<sup>379</sup> Erkennbar ist der Einfluss der orientalisch-türkischen Umgebung: „[...] restrictions on the activities of women tended to separate them from the male population – a way of life which fitted in with the customs of the ruling power in the East. The customs of the Jewish women were very much influenced by the secluded life of the Turkish women.“ (Molho: *Traditions and Customs*, S. 159.)

dass Gesänge und Tänze aus Spanien zu diesen Gelegenheiten gemeinsam praktiziert werden und auf diese Weise erhalten bleiben.

Während der Kalender- und der privaten Feste übernehmen die Frauen zumindest die Vorbereitungen, obgleich sie bei den eigentlichen Riten nicht mehr in den Vordergrund treten: „Las mestras de kaza estavan muy okupadas el anyo entero. Ma el punto onde lavoravan lo mas i amostravan sus aktivita i su maestria en la kuzina, era al aserkarse la fayesta de Pesah.“ (TB 140) Der geregelte Ablauf des Festes ist abhängig davon, ob die Frauen die Speisen vorbereitet haben und das Haus vorschriftsmäßig gereinigt ist. Während der Feierlichkeit selbst übernehmen dann die Männer die Führung. Da die Frauen des Hebräischen nicht mächtig sind, wurden die Schriften, aus denen gelesen wird, ins Judenspanische übersetzt:

Los invitados meldavan en livros mas modernos eskritos en lachon-ha-kodech i en el espanyol de antes el siglo kinze (ladino), en karakteres ‚rachi‘. Los tchikos los tenian en karakteres latinos. La Agada fue trazladada en djudeo-espanyol afinke las mujeres, ke no ambezavan el ebreo, pudyeran entender el senso de la orasyon. (Esto es una de las razones por la kuala el djudezmo kedo syempre la lingua de los sefardis). (TB 146)

Während für die Zeremonie von männlicher Seite insbesondere das Hebräische und das *ladino* die bedeutenden Sprachen sind, ist das Judenspanische die Sprache der Frauen. Wie der Autor anmerkt<sup>380</sup>, ist gerade der Umstand, dass die Frauen oft nur das Judenspanische beherrschen, dafür verantwortlich, dass diese Sprache sich über Jahrhunderte erhalten hat.

### Wandel um die Jahrhundertwende

Um die Jahrhundertwende sind schließlich Fortschritte in der Frauenbildung festzustellen: „Esterina no avia dainda ido a la eskola. Una ‚mademoiselle‘ le dava lesyones en kaza, i la preparo para entrar al

---

<sup>380</sup> Hier ist der Autorenkomentar deutlich durch die Klammer gekennzeichnet.

„Lycée des fille de la M.L.F.“ onde su padre la inskrivyo.“ (TB 155) Auch die Mädchen besuchen die französischen Schulen und erlernen dort andere Sprachen. Dies ist einer der Faktoren, durch welche sich die Welt der Frauen der Modernität öffnet. Ein erheblicher modernisierender Einfluss ist den französischen Schulen der *AIU* zuzurechnen:

Una de las novedades más importantes consistía en la educación escolar también para niñas. La Alianza perseguía un fin emancipatorio para las jóvenes mujeres que permitía a las más necesitadas poder trabajar antes de casarse y les ofrecía una paridad intelectual con su futuro marido. En realidad, había muchas mujeres que trabajaban fuera de sus hogares para sacar adelante a sus familias, o para poder permitirse los pequeños lujos importados de Occidente, como p.ej. vestidos u objetos de aseo personal.<sup>381</sup>

Obwohl diese Entwicklung mit Misstrauen betrachtet wurde, konnte sie nicht aufgehalten werden, wie sich bei Saporta y Beja in der Darstellung der jüngsten Generation zeigt.

Ein weiterer Faktor der Modernisierung ist die internationale Presse, welche das Interesse der Frauen an der Kultur des westlichen Europas weckt:

Las mujeres arresivian djournalas de moda de Paris i buchkavan a vestirse i a peynarse komo vian en los figurines. Komo avia una posta ofisyala franseza se arresiviya los katalogos de los grandes magazenos de Paris i las mujeres enkomendavan ayi todo lo ke tenian menester. (TB 161)

Durch diesen Einfluss der Mode Westeuropas verändert sich der Kleidungsstil und das Tragen traditioneller Kostüme beschränkt sich auf die Großelterngeneration.

---

<sup>381</sup> León, Beatriz: „Dos conferencias sobre el papel de la mujer“, in: Schmid, Beatrice (Hrsg.): „*Sala de pasatiempo*“: *Textos judeoespañoles de Salónica. Impresos entre 1896 y 1916*, Basel, Romanisches Seminar, 2003, S. 125-164, S. 126.

### 2.3.7 Leben im Vielvölkerstaat – sozio-politische Auswirkungen

In Saloniki, „la madre en Israel“ (TB 25)<sup>382</sup>, bildet die jüdische Bevölkerung die Mehrheit.<sup>383</sup> Die Stadt wird ebenfalls als „[...] el grande tchentro espiritual djido en el ‚galut‘“ (TB 58) bezeichnet.<sup>384</sup> Sichtbar wird diese Überzahl daran, dass die Stadt sich nach der jüdischen Woche richtet (vgl. TB 125). Die bedeutende Position, die Thessaloniki in der sephardischen Welt innehatte, zeigt sich in den Archiven der Stadt zur Jahrhundertwende:

En eyos avia, amontonados en un gran enmelesko, los pergaminos traídos de la Espanya a la Ekspulsyon i todos los aktos ke avian sido eskritos, dezde entonses, en los registros de los kales. Avia tambyen paketos de artchivos sobre ‚las demandas i las responsas‘ o sea los consejos dados a komunitas esparsidas en el mundo. Porke en la diaspora, Selanik [...] avia sido un grande tchentro al kual las komunitas, mas o menos lechanas, se adresavan para tener eksplikasyones sovre puntos de relijyon o teolojikos, ansi ke sovre kavzos de kontestasyon entre los fyeles. (TB 269)

---

<sup>382</sup> Diesen Namen trägt Thessaloniki wegen seiner Rolle als Bindeglied zwischen Europa und dem Heiligen Land, „[...] da von ihr ein kontinuierlicher Strom von Jerusalem-Pilgern ausgeht.“ (Symeonidis: *Das Judenspanische von Thessaloniki*, S. 13.)

<sup>383</sup> Im Falle der Juden in Thessaloniki in *En torno de la Torre Blanca* wird nicht zwischen Sepharden und anderen jüdischen Glaubensrichtungen unterschieden: „Ende des 16. Jahrhunderts gelang es den Sefarden, sich gegen die *Romanioten* durchzusetzen, so dass man ab dem 17. Jahrhundert von einer weitgehend homogenen judeo-spanischen Kultur im Osmanischen Reich sprechen kann.“ (Galley: *Das Judentum*, S. 118.) Es kann davon ausgegangen werden, dass die zuvor ansässigen jüdischen Gemeinden für Brauchtum, Religion und Tradition keine bedeutende Rolle gespielt haben.

<sup>384</sup> Zu dieser Vorreiterrolle, die Saporta y Beja vorgibt, gilt es, einige Einschränkungen anzufügen. Das sephardische Geistesleben entfaltete sich im 16. Jahrhundert bemerkenswert. In Thessaloniki ist die *Talmud Torah*, die Talmudschule, zu erwähnen. Allerdings gab es neben Thessaloniki andere intellektuelle und wirtschaftliche Zentren im Osmanischen Reich, wie etwa Istanbul oder Smyrna. (Vgl. hierzu Benbassa/ Rodrigue: *Die Geschichte der sephardischen Juden*, S. 107ff.)

Erst im 19. Jahrhundert entwickelt Thessaloniki eine neue Blüte (vgl. Bürki, Yvette: „Salonica en los umbrales del siglo XX“, in: Schmid (Hrsg.): *op. cit.*, S. 17-20, S. 18.) Für die Zeit, die Saporta y Beja beschreibt, das 19. und 20. Jahrhundert, ist diese Bezeichnung demnach zutreffend.

Thessaloniki war das Zentrum, in dem Geschichte archiviert wurde, ebenso wie eine religiöse Anlaufstelle, die als Autorität für Glaubensfragen angesehen wurde. Die Stadt kann zur Jahrhundertwende als höchst bedeutend für das sephardische Judentum in Osteuropa eingestuft werden.

### Zusammenleben im Osmanischen Reich

Dennoch leben mehrere Minderheiten in dieser Stadt, welche auf die Identität der Sepharden Einfluss nehmen. Das Zusammenleben mit den anderen Kulturen unter der Herrschaft des Osmanischen Sultans wird auch auf politischer Ebene als weitestgehend harmonisch dargestellt. Die Dankbarkeit für die „buenda del Sultan Bayazet II de Turkia“ (TB 25), der die Juden nach der Vertreibung aus Spanien aufgenommen hatte, wird an verschiedenen Stellen erwähnt. Die Koexistenz zwischen Juden und Muslimen um die Jahrhundertwende wird in *En torno de la Torre Blanca* als freundschaftlich charakterisiert. So werden die positiven Eigenschaften der muslimischen Bevölkerung hervorgehoben:

Era djente de kondisyon modesta i pokos mezos, o byen personalitas o givires ke el governamyento de Stambol embiyava a Selanik para gobernar la Matchedonya. No eran ksenofobos o rasistas i se entendian byen kon la povlasyon djudiya. Daltronde mutchos de eyos favlavan en djudezmo. (TB 79)

In der Beherrschung der Sprache des Anderen, zeigt sich die Häufigkeit der Interaktionen zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen. Obwohl sich die Charakterisierungen auf Oberflächlichkeiten beschränken, teilweise klischeehaft erscheinen und kein Muslim als bedeutender Handlungsträger in Erscheinung tritt, ist die Sympathie merklich:

En los tchikos kafes (kavanés) [...] se via los turkos, personas buenas i dulces, deskalsados i asentados de rodiyas, sorvyendo pios a pios sus kave en fidjanikos, sin darse prisa. Porke para eyos no avia ni siklet, ni premura ke pueidia enyervarlos. Eran fatalistas i djugando kon las ambaras del trispil, kontinuavan a sorver, por el tubo de la pipa del narguile, el fumo [...]. Se dechavan bivir de sus vida eskrita por adelantado. Todo dependia del ‚kismet‘ [...]. Esta absensya de penseryos, este dono de tomar todo kon pasensya, de decharse bivir

fazen ke los selaniklis dizen de una persona ke es ‚turko‘ [...] kuando esta sin kuydado i ke nada le importa. (TB 87)

Das Bild, das von der muslimischen Bevölkerung gezeichnet wird, beruht auf einem religiösen Aspekt, der dazu dient, das extern beobachtete Verhalten der Anderen zu analysieren: Mit ‚Türkischsein‘ wird gleichgesetzt, in seinem Leben wenig Ehrgeiz aufzubringen, da das *kismet* bereits unabänderlich festgeschrieben steht. Die anfangs beschriebene Gelassenheit erhält im letzten Satz eine andere Konnotation, da sie mit Gleichgültigkeit gleichgesetzt wird. Somit zeigt die Schlussfolgerung, dass sich die Lebensweise der muslimischen Bevölkerung deutlich unterscheidet und von Seiten der jüdischen Bevölkerung nicht als nachahmenswert empfunden wird.

Die friedliche Koexistenz spiegelt sich in den guten Beziehungen zwischen Arbeitgebern, z.B. der jüdischen, wohlhabenden Familie Toledo und den Angestellten türkischer Herkunft: Abdul, „[e]l kavas, loko de alegria, korryo a dar el haber. Estava, el tambyen, muy fyero de este nasimyento ke agrandesia la famiya a la kual devia guadra o proteksion.“ (S. 3) Durch den beschriebenen Stolz wird deutlich, dass sich die Bediensteten mit der Familie des Dienstherrn identifizieren und eine positive emotionale Bindung aufgebaut haben.

### Französischer Einfluss

Zur Zeit der Basiserzählung macht sich zusätzlich der französische Einfluss in der Sprache bemerkbar. Zahlreiche französische Wörter sind im alltäglichen Gebrauch zu finden (z.B. „bonjour“ TB 29). Dieser Einfluss, welcher gleichzeitig mit Modernisierung und einer fortschrittlichen Erziehung gleichgesetzt wird, ist eine Entwicklung des 19. Jahrhunderts.

Saporta y Beja beschreibt ein Schulsystem, das die unterschiedlichen sozialen Schichten und die internationalen Bevölkerungsgruppen zur Geltung bringt. In Thessaloniki gibt es griechische und türkische

Schulen mit wenigen jüdischen Kindern (TB 34), während die Juden aus einer sozial schwächeren Schicht die *havra* besuchen, die einzig auf die Weitergabe traditionellen und religiösen jüdischen Wissens ausgelegt ist. So lernen die Schüler dort Hebräisch lesen und die Tora rezitieren, „[...] sin saver syempre lo ke dizian.“ (TB 34)

Den Kindern aus gutem Haus wird im Gegensatz dazu eine Bildung ermöglicht, die sie zu einem Auslandsstudium befähigt:

Los hijos de famiyas frekuentavan unas thickas eskolas fransezas o italianas. [...] I un dia se avryo a Selanik la eskola de ‚l’Alliance Israélite Universelle‘. Kuando esta eskola se instalo, una grande parte de djovines djidyos se eskrivieron en eya. (TB 34)

Diese neue Schule der AIU<sup>385</sup> bot eine Chance für alle, da auch arme Schüler dort auf damaligem internationalem Standard lernen konnten. Aus diesem Grund wird der modernisierende Einfluss der AIU in *En torno de la Torre Blanca* positiv betrachtet: „Los estudios dados en franses se desveloparon muy presto, lo ke enaltesyo la kultura de los mansevos djidyos.“ (TB 34).

Die Familie Toledo situiert sich in diesem Umfeld des Fortschritts, da berichtet wird, dass der Vater von Maurice Toledo bereits an einer Schule der AIU gelernt habe. Die Verbundenheit durch den gemeinsamen Glauben macht gerade die junge, männliche Bevölkerung offen für das Wirken der AIU in Thessaloniki.

Der Einfluss des Französischen wird positiv gewertet, da Vielsprachigkeit als eine Fähigkeit der Menschen in Thessaloniki gewürdigt und *Codeswitching* als Eigenart des Sprechens in Thessaloniki angesehen wird:

Las leksiones (afuera las de las linguas estranjerias franses i aleman) estaban fetchas en italiano. [...] Ma, a parte de eyas, Maurice, komo los otros djidyos de Selanik, favlava ya un poko de grego i de turko grasyas a la frekuentasyon de sus kompanyeros de eskola, de las

---

<sup>385</sup> Zum Hintergrund der *Alliance Israélite Universelle* (AIU) vgl. TB 34f. Zugleich sei verwiesen auf Kapitel 3.1, das sich ausführlich mit den Neuerungen durch die AIU auseinandersetzt.



mutchatchas gregas i de los vendedores turkos. [...] Esta multitud de lenguas oyidas i favladas (tchatra patra) davan la fatchililita ke tyenen los selaniklis, kuando favlan entre eyos, de trokar de lachon o de lengua en sus konversasyones, buchcando (sin renderse kuento) en una de estas lenguas, la palavra o la fraza la mas apropiada. (TB 109)

Die Bereitschaft in der Bevölkerung, sich dieser Sprachenvielfalt anzupassen und zu bedienen, spricht für den hohen Grad an Integrationswillen der einzelnen Gruppen.

Für die sephardisch-religiöse Identität der Kinder stellen diese Schulen in der Beschreibung Saporta y Bejas keine Gefahr dar<sup>386</sup>. Das modernisierte Schulwesen in der Stadt bringt die Bildung Westeuropas, ohne die Kultur der Sepharden in Thessaloniki in Frage zu stellen.

### 2.3.8 Jahrhundertwende – die sephardische Identität im Wandel<sup>387</sup>

Zwei Aspekte charakterisieren den Wandel um die Jahrhundertwende. Durch die Modernisierung der Kommunikationsmedien öffnet sich die Welt der Sepharden im Osmanischen Reich dem Westen.

Zum Anderen revolutionieren die Auflösung des Osmanischen Reichs und die daraus entstehenden Neuerungen unter griechischer Herrschaft die traditionelle Lebenswelt der Sepharden. Diese Veränderungen haben nicht nur politische Auswirkungen, sondern erfordern auch Umstellungen im Alltag und im Zusammenleben. Im Mittelpunkt steht der schwindende muslimische Einfluss, während die griechische Kultur zu dominieren beginnt.

---

<sup>386</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass diese Haltung nicht überall in der Bevölkerung verbreitet war und traditionsbewusste Elemente der Gesellschaft sich feindselig gegenüber den Institutionen dieser modernen Haltung verhielten (vgl. dazu Kap. 3.1).

<sup>387</sup> Zur Geschichte dieser Umbruchphase siehe Anastassiadou, Meropi: *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des Réformes*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1997.

### Modernisierungen – Wechsel der kulturellen Einflüsse

Durch die zunehmende Modernisierung um die Jahrhundertwende, insbesondere die Elektrizität, kommen ausländische Einflüsse in die Stadt: „La introduksyon de la elektritchita en la sivda ayudo a instalar el primer sinematograf. [...] Tenian programa kompozado de numeros internasyonales.“ (TB 158) Dennoch betont der Autor die Traditionsverbundenheit der Sepharden, denn obwohl das internationale Programm erfreut aufgenommen wird,

[...] lo ke plazia lo mas al puvliko, en majorita djidy, era kuando algun kantador espanyol, o sefardi (dizyendo serlo), kantava en esta lingua. No solo porke era la de los selaniklis ma porke, sin darse kuento sus desendensya de Espanya se arrebuelyiya en eyos [...]. (TB 159)

Erneut wird Identifikation über Musik und die Verbindung von Sprache und Vergangenheit ermöglicht. Trotz der Jahrhunderte, die zwischen der Vertreibung aus Spanien und der Basiserzählung liegen, wird die Nostalgie weitergetragen. Durch die Personifikation der Abstammung im letzten Satz des Zitates wird deutlich, dass dieses Gefühl der Verbundenheit mit der Heimat der Vorfahren eine eigene, unkontrollierbare Kraft entwickeln kann.

Eine weitere Entwicklung, welche das Leben der Menschen in Thessaloniki verändert, ist das Pressewesen: „Un ayre de modernizmo asoplava sovre la sivda. Los djidyos se tenian al korryente de la vida en Evropa grasyas a los djornales evropeos, a parte de los ke estampavan en Selanik: en fransez i en djudezmo.“ (TB 161) Bei Saporta y Beja wird dieser Einfluss beschrieben und nicht gewertet, welche Auswirkungen der große Wandel gerade durch die Öffnung nach Westeuropa hin hatte<sup>388</sup>.

---

<sup>388</sup> Eine Erklärung dafür dürfte sein, dass der Autor aus der Retrospektive schreibt. Durch die Zerstörung der sephardischen Kultur während der Schoa können die Auswirkungen der zunehmenden Modernisierung und des westlichen Einflusses als geringfügig bezeichnet werden.

On the eve of the twentieth century, European Jewish culture was in a state of dramatic flux. Though never rigid, some of the most important emblems and agents of Jewish identity were now being reconsidered as cultural norms. The language one spoke, the food one ate, where one lived, how one dressed or self-identified, the class or professional status one might attain the influence of communal loci of power, the importance of religious practice: all these were increasingly matters of choice rather than convention.<sup>389</sup>

Dieser Wandel ist nach Abrevaya Stein in den Zeitungen in der sephardischen Welt nachzuvollziehen.<sup>390</sup> Durch die Lektüre ausländischer Nachrichten und die Kenntnisnahme dessen, was Menschen in anderen Ländern interessierte und bewegte, veränderte sich die Perspektive. Eine Hinterfragung der eigenen Identität und der eigenen Bräuche war die Folge. Durch Übersetzungstätigkeiten wurden literarische Werke aus dem Ausland einem breiteren Publikum und insbesondere den Frauen, die häufig nur Judenspanisch sprachen, zugänglich.

### Politische Umwälzungen

Bereits unter muslimischer Herrschaft bewohnten Griechen die Stadt. Das Zusammenleben mit diesen wird spannungsreicher beschrieben als mit den anderen Bevölkerungsgruppen: „El saba, este kuarter yamado Karagatch era el lugar de grandes peleas entre los mansevikos djidyos i gregos. [...] Los turkos no se batian nunca, i si lo fazian era para ayudar a sus amigos djidyos.“ (TB 88) In diesen als harmlos dargestellten Jungenkämpfen zeigt sich der Zusammenhalt zwischen Juden und Muslimen.

Diese Situation hat eine Parallele im Verhalten der jüdischen Bevölkerung anlässlich des Sieges der Griechen, der als Katastrophe

---

<sup>389</sup> Abrevaya Stein, Sarah: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University, 2004, S. 1.

<sup>390</sup> Ibid., S. 2.

aufgefasst wird (vgl. TB 253).<sup>391</sup> Unterstrichen wird diese Haltung der jüdischen Bevölkerung Thessalonikis nach Saporta y Beja durch die Aktivitäten in der Jungtürkenbewegung (vgl. TB 196).<sup>392</sup> Die Jungtürken, die für die Unabhängigkeit von der wirtschaftlichen und finanziellen Dominanz Europas und gegen die Korruption und den Simonismus der osmanischen Herrscherfamilie antraten, sind ein Beispiel der interreligiösen und kulturellen Zusammenarbeit in Thessaloniki.

Türken, *dönmes* und Juden kämpfen innerhalb dieser Gruppe gemeinsam für bessere Lebensbedingungen. Der temporäre Erfolg der Jungtürken wird zu einem Fest, der alle Bevölkerungsgruppen vereint: „Vido turkos i djidyos ke se abrasavan, lo ke, al fondo, no era extraordinaryo, ma kon eyos gregos i, kyen lo diria, burgalos.“ (TB 197) Auch an dieser Stelle macht sich der französische Einfluss bemerkbar, da der Hauptplatz in *Place de la Liberté* umbenannt und die *Marseillaise* angestimmt wird (vgl. TB 198). Diese Namensgebung zeigt die Selbsteinschätzung der Jungtürken als Nachfolger der Französischen Revolution und Kämpfer für die Freiheit. Dieser gemeinsame Erfolg führt für kurze Zeit die Bevölkerung in einem neuen Nationalgefühl zusammen.

Der Patriotismus der Sepharden zeigt sich zudem durch die aktive Beteiligung am türkischen Nationalfeiertag. Es werden Flaggen gebastelt „[...] ke ivan a ornar los balcones i las ventanas de la kaza, ansi ke fazian en mutchas kazas de djidyos.“ (TB 200f.) Anhand dieser Aktivitäten wird deutlich, dass Thessaloniki zumeist keine Übergangsstation ist, um ins

---

<sup>391</sup> Vgl. u.a. Weis, Dorothee: „La agonía del judeoespañol y la identidad sefardita: un estudio sociolingüístico en Salónica“, in: *Mediterranean language review*, 12, 2000, S. 142-189, S. 147f.

Sowie: Rodrigue, Aron: „The Ottoman Balkans“, in: Simon, Reeva Spector/ Laskier, Michael Menachem/ Reguer, Sara (Hrsg.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York, Columbia University Press, 2003, S. 292-302, S. 300.

<sup>392</sup> Vgl. dazu *Ibid.*, S. 298.

Heilige Land zu gelangen. Die Stadt wird in *En torno de la Torre Blanca* als Heimat dargestellt und das Zugehörigkeitsgefühl zum Osmanischen Reich unter den Sepharden deutlich gemacht.

Zudem ist es das erste Mal, dass auch die jüdische Bevölkerung für die Türkei in den Krieg ziehen muss: „La movilizasyon djeneralá fue dekretada. Los djidyos no fazian servisyo militar en la Turkia, mizmo en tyempo de gerra. Esta ves (por la primera), eyos estavan movilizados tambyen.“ (TB 250) Die Entwicklung eines neuen Nationalgefühls unter allen Gruppen fordert auch die Pflichten aller ein. So wird bei der Rekrutierung nicht mehr nach Glauben unterschieden, sondern alle männlichen Staatsbürger des Osmanischen Reiches werden eingezogen.<sup>393</sup> Nationalgefühl verlangt Vereinheitlichung der einzelnen Gruppen.

Nach einer Belagerung durch die Bulgaren und die Griechen wird Thessaloniki vom Osmanischen Reich aufgegeben. Die schnelle Kapitulation des Sultans am 8. November 1912 enttäuscht die Bevölkerung: „En la sivda, ke se rendyo sin un solo kolpo de fuzil, se murmurava ke su defensor la avia entregada por dinero, sin ke uvvera avido una defensa verdadera.“ (TB 251) Mit dieser Rückkehr unter die christliche Herrschaft verändert sich die Lebenswelt der Sepharden.

Die Juden der Stadt befinden sich nicht unter den Feierenden, als die Griechen ihre Fahne hissen (TB 252). Dies entspricht dem Selbstbild, das Saporta y Beja von den Sepharden zeichnet. Bereits in Spanien war die Loyalität gegenüber den Herrschenden bedingungslos. Enttäuscht werden sie trotzdem: „La komunita de Toledo ke avia dado [...] tantas muestras de kerensya i de fidelidad a la korona de Kastilya, devenia a su torno la chena de la furya i de la intoleransya de sus vizinos katolikos.“ (TB 4f.) Diesen Topos der Loyalität behält Saporta y Beja im Falle der Juden von Thessaloniki bei. Auf die Anfrage der griechischen

---

<sup>393</sup> Vgl. dazu die Darstellungen Gabriel Ariés hinsichtlich dieser Umbruchszeit (Kap. 3.1).

Autoritäten hinsichtlich der mangelnden Freude an der griechischen Übernahme, entschuldigt sich die jüdische Bevölkerung mit dieser Eigenschaft:

La Turkia esta en gerra, es muestra patria i el tratado de pas no esta dainda firmado. Dunke no ay aktualmente ninguna razon para ke los djidyos de Selanik se alegren de la viktorya de los enemigos de la Turkia. Si el mazal detchidyia ke muestra sivda i, por konsigiente, mozotros seamos bacho vuestra dominasyon, vea aki, su maesta, una prova ke estonses seremos vuestros sodjetos fyeles. (TB 255)

Die Königsbündnisse, wie Yerushalmi sie dargelegt hat<sup>394</sup>, finden sich also nicht nur bei Ibn Verga, sondern bis ins 20. Jahrhundert. Hier weitet sich die Loyalität auf die muslimische Bevölkerung aus, zu der freundschaftliche Beziehungen gepflegt werden.<sup>395</sup>

Die Dankbarkeit für die Aufnahme im Land und die Vorahnung, dass die Rechte der Sepharden von nun an beschnitten würden, sind Gründe für die mangelnde Freude. Die großen Veränderungen für die Stadt sind absehbar, v.a. dadurch, dass die Rechte aufgrund der Kapitulationen an Gültigkeit verlieren.

Der Sieg der Griechen wird als Bruch mit der Tradition wahrgenommen und der Heimatraum wird zum Fremdraum: „De agora en delante iyan a sentirse ajenos en la sivda ke sus antepasados i avuelos avian kontribuido a fraguar i engrandeser dezde el dia ke el sultan Murad II, los avia arresividos en un Selanik derrokado, rovinado i desangrado.“ (TB 252) Die Vorfahren werden als die Wiedererbauer der Stadt und als

---

<sup>394</sup> Vgl. Kap. 2.2.1.

<sup>395</sup> Allerdings finden sich für die mangelnde Begeisterung der jüdischen Bevölkerung praktische Gründe: „Die Griechen waren lange Zeit im gesamten Nahen Osten die schärfsten wirtschaftlichen Konkurrenten der Sepharden des Orients gewesen. Die meisten Ritualmordbeschuldigungen, die das ganze 19. Jahrhundert hindurch immer wieder gegen Juden erhoben wurden, gingen von der griechisch-orthodoxen Bevölkerung aus. Außerdem hatten die Juden Salonikis von den Jahren des Wohlstands während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts profitiert und es sich in der wohlwollenden Nachlässigkeit bequem gemacht, die ihre Beziehungen zum osmanischen Staat kennzeichnete.“ (Benbassa/ Rodrigue: *Die Geschichte der sephardischen Juden*, S. 159.)

die Gründer des neuen Thessalonikis beschreiben. Diese Stadt wird ihnen nun entrissen und unter fremde Herrschaft gestellt (vgl. TB 274). Aus der einst sephardischen Stadt wird eine griechische.

### Degradierung der Sprache und Zerstörung der sephardischen Kultur

Der Wandel, der durch diese politischen Veränderungen hervorgerufen wurde, betrifft auch die Sprache:

Pyedrieron, tambyen, sus lingua: el djudezmo, ke avia sido la de los djidyos selaniklis i ke favlavan tambyen mutchos de los moradores no djidyos de la sivda. I el franses poko a poko desapariso a su torno. Los gregos imponyeron sus lingua, lo ke era natural, sin dar tyempo a los djidyos de ambezarla. (TB 274)

Das Judenspanische verliert in Thessaloniki seinen Status als allgemeine Verständigungssprache, und die Sepharden werden sogar dazu gezwungen, ihre Sprache weitestgehend aufzugeben.<sup>396</sup> So beschränkt sich das Judenspanische mehr und mehr auf die Kommunikation innerhalb des Hauses und der Familie (vgl. TB 274). Diese Degradierung der Sprache bedeutet einen zusätzlichen Schlag für die sephardischen Identität. Thessaloniki als Stadt der jüdischen Kultur und Sprache verliert ihre Bedeutung und die jüdische Bevölkerung wird zur Anpassung an die griechische Kultur gezwungen. Die Folge ist eine Migrationswelle:

Uvo una partensya de djidyos verso el Otchidente, principalmente en Fransya i Italya, i tambyen en las Amerikas; mutchas famiyas yendo a la Amerika del Sud, onde se favla el espanyol. I los sefarditas kedados en Thessaloniki, ambezaron el grego i se adaptaron a sus nueva nasyonalita, i byen presto se integraron a su nueva situasyon. (TB 276)

Die Identifikation mit Frankreich und Italien durch das internationale Schulsystem zeigt sich an den Zielen der Emigranten. Sprache bleibt ein wichtiges Identitätsmerkmal und Auswahlkriterium. Hierbei zeigt sich erneut, dass die Verbundenheit mit Spanien nur als

---

<sup>396</sup>Vgl. dazu Weis: „La agonía del judeoespañol“, S. 149.

Vergangenheitsbezug existiert, da dieses Land trotz der Sprachähnlichkeit kein bevorzugtes Ziel der Emigranten ist. Eine letzte Alternative ist die Integration in die griechische Gesellschaft. Durch diese Entwicklung verliert die traditionelle sephardische Kultur, wie sie über Jahrhunderte Bestand hatte, mit der Eingliederung in den griechischen Staat bedeutend an Bestand.

Die endgültige Zerstörung des Thessalonikis von einst, wie es in *En torno de la Torre Blanca* beschrieben wird, findet durch den Großbrand im August 1917 statt (vgl. TB 311-317)<sup>397</sup>:

En todos los kales avia tesoros antikos de relijyon: sefarim, rimonom, tefillim, megilot, livros. Todo esto fue kemado ansi ke los papeles i dokumentos datando de antes de 1492, traidos por los ekspulsados de la Espanya. Tambyen el ‚estado sivil‘ i la filyasyon de los djidyos de Selanik, esta fuente de la storya de los sefardis de la sivda, fue pyedrida sin ke ayga remedyo de remplasarla. (TB 317)

Durch den Brand wird die Möglichkeit, die sephardische Geschichte nachzulesen, vernichtet. Die Bücher, die aus Spanien mitgebracht wurden und ein Symbol des Selbstbilds der Sepharden waren, sind verbrannt. Ebenso werden Erinnerungsorte, in denen sich die spanische Abstammung und die Entwicklung unter osmanischer Herrschaft widerspiegeln, wie die Architektur der Häuser und die Synagogen, für immer zerstört:

In Salonika the fire of 1917 destroyed the several Jewish quarters, and while the Jews received some compensation, they were not allowed to return en masse to their long-time areas, leading to considerable social and economic dislocation.<sup>398</sup>

Trotz Entschädigungen ist der Lebensraum zerstört, sodass materielle Hilfen das Ausmaß der Katastrophe nicht mindern können.

Die einzige Form, sephardische Identität und Kultur nach diesem Ereignis weiterzugeben, ist die Erzählung. Was bleibt, ist die mündliche,

---

<sup>397</sup> Vgl. Bürki: „Salonica en los umbrales del siglo XX“, S. 17.

<sup>398</sup> Rodriguez: „The Ottoman Balkans“, S. 301.



literarische Tradition der *kantigas* und anderer Dichtungen, in die diese Katastrophe ihre Aufnahme findet (vgl. TB 318f.). Mit *En torno a la Torre Blanca* leistet Saporta y Beja seinen Beitrag zur Bewahrung dieser Erinnerungen.

### Sephardentum – ein Ausblick auf die Situation des Individuums

Durch die Basiserzählung rücken zum Schluss das Individuum und dessen Identität in den Mittelpunkt. Nach einer Kriegsverletzung leidet Maurice unter Amnesie (vgl. TB 322ff.). Anhand dieses Persönlichkeits- und Identitätsverlustes zeigt der Autor auf, wie wichtig und lebensnotwendig die Erinnerung für den Einzelnen ist. Das Einzige, was dem Protagonisten geblieben ist, ist die Muttersprache (vgl. TB 323), die er trotz des Erinnerungsverlustes noch immer spricht. Der Anblick der Eltern (vgl. TB 333) bringt Maurice einen Schritt zur Genesung, aber nur durch die Liebe und den Anblick seiner Verlobten wird er gesund (vgl. TB 334). Während des Heilungsprozesses restauriert sich seine Persönlichkeit wieder. Hier führt der Autor die Elemente zusammen, die für die Identitätsbildung des Individuums von zentraler Bedeutung sind: „Estava delirando, favlando de su padre, de su madre, de su novya, favlando mizmo en djudezmo, i kontando, en sus suenyo pezgado, membransas de kuando era kriatura.“ (TB 334) Die Gefühle für die Familie und eine geliebte Person und die Erinnerungen formen das Selbstbild des Einzelnen. Jede neue Generation erhält diese Erinnerung von den Eltern. So wird am Ende des Werkes auf das Verrinnen der Zeit und die stete Erneuerung durch eine junge Generation verwiesen (vgl. 336f.): Geschichte wird weitergegeben und eine jede Generation schreibt etwas Neues und Eigenes hinzu. Wie bereits im Vorwort des Autors steht, wird später ein Bruch durch die Schoa stattfinden, die diese Erinnerungskette selbst auslöscht. Nicht nur die Gebäude fallen dieser Zerstörung wie beim Brand der Stadt Thessaloniki zum Opfer, sondern

die Menschen und mit ihnen Erinnerungen und Geschichte. Diese Katastrophe wird von Saporta y Beja jedoch ausgespart.

### 3 Schreiben über das Selbst – Identität in autobiographischen Texten

Autobiographien vereinen mehrere Merkmale, durch die sie besonders wertvoll für die Erforschung von Identität sind: „Das Moment des Rückblicks ebenso wie das der Genese der persönlichen Geschichte ist eines der wesentlichen Charakteristika von Autobiographie-definitionen.“<sup>399</sup> Die Autoren präsentieren dem Leser eine Konstruktion ihres Selbst, das aus der Retrospektive durchdacht ist und einen Prozess darstellt, an dessen Ende die eigene Persönlichkeit zum Zeitpunkt des Verfassens steht. Anhand der Auswahl der erinnerten und dargestellten Momente kann das analysiert werden, was erinnert wird, und, soweit nachvollziehbar, was nicht erinnert wird.

Die subjektive Wahrnehmung der Gesellschaft durch den Einzelnen, die Identifikation der Autoren mit einer sozialen Rolle, aber auch die Beschreibungen von Zugehörigkeit und Fremdheit lassen sich in autobiographischen Werken nachvollziehen: „Selbst-Erfahrung, Selbstausslegung, Verständigung mit anderen sind [...] die Parameter, zwischen denen sich autobiographisches Schreiben von jeher vollzieht.“<sup>400</sup> Identitätskonstituenten des Subjekts, *gender*-Rollen, Beziehungen innerhalb der Generationen und das Verhältnis zu den anderen Gruppenmitgliedern treten anhand der ausgewählten Erinnerungen zutage.

Obwohl die Affinität zur Historiographie deutlich ist, da es sich um die „[...] ‚Geschichtsschreibung‘ einer Lebensgeschichte“<sup>401</sup> handelt, ist es

---

<sup>399</sup> Holdenried, Michaela: *Autobiographie*, Stuttgart, Reclam, 2000, S. 21.

<sup>400</sup> Ibid., S. 12.

<sup>401</sup> Waldmann, Günter: *Autobiografisches als literarisches Schreiben*, Hohengehren, Schneider, 2000, S. 6.

dennoch eine Rekonstruktion des Erinnerten.<sup>402</sup> Was bis zum Zeitpunkt des Verfassens erinnert wird und somit niedergeschrieben werden kann, bildet das kommunikative Gedächtnis des Autors oder, anders gesagt, die Grundlage seiner momentanen Identität: „Ein Hauptmotiv für das Schreiben wie für das Lesen von Biographien ist aber gewiß das Interesse an den eigenen kulturellen Wurzeln, der eigenen Identitätsfindung, -sicherung und -verteidigung.“<sup>403</sup> Das Verfassen einer Autobiographie bedeutet somit die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und deren konstitutiven Faktoren.

Zu beachten ist außerdem, in welchem Ausmaß die Autoren das eigene Schaffen als Kunstform verstehen und „[...] Stilisierungen, Verfälschungen, [...] Lücken der Erinnerung, unbewusste[s] Verschweigen oder bewusste[ ] Desinformation [...]“<sup>404</sup> verwenden. Je nach Grad der Literarisierung der Erinnerung, so die Ausgangsthese, lassen sich ebenfalls unterschiedliche Zielsetzungen ausmachen.

Es kann nur wiederholt werden, was bereits mehrfach betont wurde: Der Wahrheitsgehalt des Erzählten ist nicht von Bedeutung.

Ob etwas Fakt ist oder nicht, unterliegt der Bewertung, und selbst bei offenbar feststehender Faktenlage ist die Frage nicht ausgeräumt, ob für die Konstitution eines Sachverhalts nicht weitere und wenn ja, welche Fakten zu berücksichtigen [...] wären.<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> Vgl. dazu Neumann, Bernd: *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1970, S. 89.

Hervorzuheben ist dennoch die Tatsache, dass sich eine Autobiographie im Vergleich zur Geschichtsschreibung durch eine Verstärkung der Subjektivität und Fiktionalität auszeichnet (vgl. Waldmann: *Autobiografisches*, S. 29.). Nachvollziehbar ist dies in aller Deutlichkeit bei Arié, der historische Ereignisse, Familienangelegenheiten und politische Diskussionen stets aus seiner Sicht präsentiert und kommentiert.

<sup>403</sup> Herweg, Nicola: „Die Biographie als paradigmatische Gedächtnisgattung“, in: Erll/ Gymnich/ Nünning: *op.cit.*, S. 197-210, S. 205.

<sup>404</sup> Holdenried: *Autobiographie*, S. 39.

<sup>405</sup> Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*, Stuttgart/ Weimar, Metzler, 2005, S. 2.

Objektivität ist nicht das Ziel einer Autobiographie, die individuelle Bewertung ist gewollt und gerade dadurch kann aufgezeigt werden, wie sich der Autor zu den dargestellten Ereignissen positioniert.

### 3.1 Gabriel Arié – Chronik eines Lehrerlebens

Gabriel Arié wird 1863 im Osmanischen Reich in einer sephardischen Familie geboren. Zweige der erfolgreichen Handelsfamilie lassen sich in Viddin, Sofia und Samacoff nieder. Der Vater Ariés stammt jedoch nicht aus dem wohlhabenden Zweig dieser Familie.<sup>406</sup>

Aus der Retrospektive berichtet er die Ereignisse von seiner Geburt bis 1906, als er, durch eine Tuberkuloseerkrankung gezwungen, in Davos residiert. Seine Autobiographie verfasst er aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1905 und 1906.<sup>407</sup> In dieser beschreibt er seinen sozialen Aufstieg als Lehrer in der AIU, ebenso wie die Geschichte seiner Familie.

Gabriel Arié beginnt die Aufzeichnungen über sein bisheriges Leben anlässlich einer Tuberkuloseerkrankung, die ihn um seine Zukunft fürchten lässt, zu verfassen. Der Auslöser der Schreibfähigkeit ist diese Grenzerfahrung und das Bedürfnis, seinen Kindern ein bleibendes Zeugnis seines Lebens zu hinterlassen:

Il est bon qu'une trace en reste, afin que mes enfants, quand ils auront l'âge de raison, lisent ces pages et profitent de l'expérience que je fis des hommes. Avertis de quelques-uns des dangers et des embûches de la route, peut-être parcourront-ils leur carrière sans trop de blessures et de dommage. C'est dans ce but que je raconte ma vie, en toute sincérité,

---

<sup>406</sup>Vgl. Benbassa, Esther: „The history of private life and of families: objects and new methodologies for the study of Sephardi-Jewish history“, in: Abitbol, Michael: *Hispano-Jewish Civilization after 1492*, Jerusalem, Misgav Yerushalayim, 1997, S. 27-37, S. 28f. Zitiert aus der digitalisierten Form:

[www.estherbenbassa.net/SCANS/PRIVATELIFE.pdf](http://www.estherbenbassa.net/SCANS/PRIVATELIFE.pdf) (eingesehen am 01.05.2010)

<sup>407</sup> Ibid., S. 29.

sans rien dissimuler de mes bonnes actions comme de mes fautes, de mes succès, comme de mes déceptions, de ce que fut mon idéal et de ce que me donna la réalité. (GA 93)<sup>408</sup>

In dieser vorangestellten Intentionserklärung des Autors zeigt sich der Anspruch, seine Kinder zu erziehen, sodass sie „[...] en tireront des principes de conduite morale et pratique.“ (GA, 93) Gleichzeitig formuliert Arié auf diese Art und Weise einen Wahrheitsanspruch und ordnet seinen Text als nichtfiktional ein. Der betont nüchterne Stil Ariés und die Beschränkung auf die Hauptereignisse der jeweiligen Jahre unterstreichen diese Absicht. Aus der Retrospektive verfasst, handelt es sich nicht um ein Tagebuch, sondern um seine Memoiren und, ab dem zweiten Teil, um die von Gabriel verfassten Jahreschroniken der Familie Arié<sup>409</sup>: „C’est tout à la fois une chronique annuelle, un carnet de bord, un livre de comptes où l’auteur fait le bilan de ce qui est positif et négatif.“<sup>410</sup>

Hinsichtlich der Frage nach der Identität gilt es zu erkunden, was es bedeutet, die eigene Person in den Mittelpunkt des Schreibens zu rücken. Im westlichen Europa des 19. Jahrhunderts ist die Etablierung der Autobiographie einigen sozialen und gesellschaftlichen Umständen zu verdanken: „Une nouvelle conception de la personne se trouve apparaître en même temps que le début de la civilisation industrielle moderne et que l’arrivée au pouvoir de la bourgeoisie: ce n’est sans doute pas un hasard.“<sup>411</sup> Die Entstehung eines selbstbewussten

---

<sup>408</sup> Das Kürzel GA bezieht sich auf die Autobiographie Ariés, publiziert von Benbassa und Rodrigue:

Arié, Gabriel: *Une vie judéo-espagnole à l’Est: Gabriel Arié*, (Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron (Hrsg.)), Paris, Cerf, 1992.

<sup>409</sup> Vgl. dazu: Girard, Alain: *Le journal intime et la notion de personne*, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1963, S. 3. Er nennt als ein Kriterium des *journal intime* den täglichen Eintrag. Chroniken oder Memoiren dagegen arbeiten stärker synthetisierend und werden in größeren Zeiträumen verfasst.

<sup>410</sup> Benbassa: „Introduction“, in: Arié: *op.cit.*, S. 9-89, S. 55.

<sup>411</sup> Lejeune, Philippe: *L’autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1998, S. 44.

Bürgertums, das die eigene Person als darstellenswert empfindet, begründet die zunehmende Popularität des Genres.

Im Orient dagegen ist von anderen historischen Umständen auszugehen:

In the Orient, however, there was no evidence of industrialization, nor did a ‚bourgeoisie‘ class develop in the Western sense of the term. The bourgeoisie class was defined by its influence in economic spheres, and consisted primarily of non-Muslim groups in the Ottoman Empire including Jews, whose wealth derived largely from commerce. Their wealth enabled them to develop a life-style which was distinct but not entirely separate from that of the surrounding population. This group was not as well established as its Western counterpart, nor did it share the same system of values. However, for lack of a local model, it followed the Western example and formed a specifical Levantine bourgeoisie, which was a unique blend of East and West.<sup>412</sup>

Der westlichen Bourgeoisie entspricht im Osmanischen Reich eine durch Handel determinierte Gruppe mit heterogenen, multikulturellen Identitäten. Trotz einer zunehmenden Orientierung an westeuropäischen Gegebenheiten bleibt dort die kulturelle Mischung sichtbar.

Aus diesem Grund wird die Autobiographie keine typische Gattung der sephardischen Literatur. Trotzdem ist Gabriel Arié nicht der erste in seiner Familie, der ein derartiges Familiendokument verfasst. Von einem Mitglied der reichen und vornehmen mütterlichen Seite findet sich ein ähnliches Schriftstück<sup>413</sup>:

La tradition de transmettre la mémoire familiale aux générations futures, et cela dans cette sorte de fierté qu'alimente la conscience d'appartenir à un groupe d'élite, à une aristocratie, est donc tenace dans le clan Arié, et aussi chez Gabriel qui s'implique dans les différents stades de cette transmission.<sup>414</sup>

Es ist anzunehmen, dass die Übermittlung der eigenen Familiengeschichte auf eine elitäre Stellung in der Gesellschaft schließen lässt. Diese Vermutung wird dadurch getragen, dass das

---

<sup>412</sup> Benbassa: „The history of private life and of families“, S. 27f.

<sup>413</sup> Vgl. Benbassa: „Introduction“, S. 57.

<sup>414</sup> Ibid., S. 57.

Verfassen einer Autobiographie ein Luxus ist, der keine monetären Vorteile mit sich führt.<sup>415</sup>

Bei Gabriel Arié hingegen ist sein tief empfundener Auftrag, seinen Kindern auch nach seinem Ableben eine moralische Stütze mit auf den Weg zu geben, die Motivation. Arié möchte den Kindern Wurzeln hinsichtlich ihrer Kultur, Religion und Tradition geben, kombiniert mit dem Anspruch, der Moderne und ihren Erkenntnissen gerecht zu werden.

Nach dem Ausbruch seiner Tuberkuloseerkrankung rückt er die Erziehung seiner Kinder ins Zentrum seines Lebens: „Je borne donc mon ambition à ménager le plus possible mes forces, pour les consacrer, aussi longtemps que je le pourrai, à l'éducation et à l'instruction de mes enfants, dont le progrès forment ici ma seule consolation.“ (GA 267) Am Interesse an der Erziehung der eigenen Kinder, inklusive der Mädchen, lässt sich die langjährige Beschäftigung als Pädagoge und die persönliche Wertschätzung der Tradition, aber auch moderner Bildung, ablesen.

Diese Motivationsgründe lassen erste Rückschlüsse auf die zentralen Themen seines Schreibens zu. Im Zentrum steht die Großfamilie Arié, die neben der gesundheitlichen Thematik auch hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen Situation Erwähnung findet. An diese innerfamiliäre Zielgruppe richtet sich das Schreiben, sodass deren Belange fokussiert werden.

Durch die stark raffende Darstellung der Geschehnisse des vergangenen Jahres gibt Arié nur wenig Einblick in seine Gedankenwelt und in Thematiken außerhalb der genannten Hauptanliegen. Gerade der zweite Teil von 1905-1939 ist stark synthetisierend, mit dem Augenmerk auf der Gesundheitssituation und monetären Lage im erweiterten Familienkreis.

---

<sup>415</sup> Ibid., S. 72.



In der Korrespondenz jedoch, die ebenfalls von Benbassa und Rodrigue in die Edition aufgenommen wurde, finden sich Reflexionen hinsichtlich verschiedener Aspekte des alltäglichen Lebens, der eigenen Identität, der politischen Umstände und vor allem der AIU. Somit bieten diese Briefe eine Grundlage für die Analyse des Wandels der Persönlichkeit Ariés und verweisen auf die zeitgeschichtlichen Umstände.

### 3.1.1 Leben zwischen Tradition und Moderne

#### Ausgangslage

Gabriel Arié beginnt seine Aufzeichnungen mit Angaben zu seiner Herkunft und beschreibt ein Setting in einer traditionellen jüdischen Gemeinde im Osmanischen Reich, die hauptsächlich vom Handel und der Produktion von Eisen und landwirtschaftlichen Gütern lebt (vgl. GA 95). Von mütterlicher Seite ist das Elternhaus wohlhabend: „La famille de ma mère était la plus riche de Samacoff et peut-être de la Bulgarie.“ (GA 96) Der Vater hingegen stammt aus ärmlichen Verhältnissen. Gleich zu Beginn findet sich eine Bemerkung über die traditionelle Schulbildung: „Mon père reçut jusqu'à vingt ans une assez forte éducation hébraïque, la seule qu'on pût recevoir à cette époque, et ses principes religieux dont il ne se départit jamais.“ (GA 96) Die traditionelle *midrasch*<sup>416</sup> vermittelt demnach Wissen, das für die Ausbildung der religiösen Identität von Bedeutung ist: Das Hebräische und religiöse Inhalte werden gelehrt. Es wird deutlich, dass diese Fähigkeiten Gabriel Arié nicht ausreichend erscheinen, da er erwähnt,

---

<sup>416</sup> Arié verwendet dieses Wort für die traditionelle Grundschule, nach dem *Dictionnaire du Judéo-Espagnol* handelt es sich um ein „oratoire qui sert aussi de salle d'études rabbiniques“ (Nehama, Joseph: *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid, CSIC, 1977, S. 362.).

dass die mangelhaften kaufmännischen Kenntnisse des Vaters auf diese Ausbildung zurückzuführen seien (vgl. GA 96). Diese Haltung entspricht der Einstellung der AIU: „The Alliance’s criticism of traditional education was [...] that it supplied them with knowledge that was useless or at least insufficient.“<sup>417</sup> Das Wissen der traditionellen Schulen genügt nach diesem kritischen Standpunkt nicht, um den Anforderungen der zunehmend modernisierten Welt gerecht zu werden.

Somit positioniert sich der Autor am Anfang seines Schreibens auf Seiten des Fortschritts und der AIU, während er durch Erziehung des Elternhauses und sein Umfeld traditionellen Einflüssen unterliegt:

Gabriel Arié, enseignant, pédagogue, leader communautaire, notable, homme d'affaires et historien s'est trouvé toute sa vie suspendu entre l'Orient et l'Occident. Né dans une province reculée de l'Empire ottoman, dans les Balkans, il vit l'ordre ancien, qui avait duré pendant des siècles sous les Ottomans, disparaître et être remplacé par une nouvelle organisation politique, de nouvelles idées et de nouveaux modes de vie appelés à modifier de façon irréversible les contours de l'existence juive en Orient.<sup>418</sup>

Arié repräsentiert auf diese Weise die sephardische Bevölkerung in der Umbruchsphase<sup>419</sup>, in einem Spannungsfeld zwischen traditionellem, in Auflösung begriffenem Sephardentum und den modernen, westlichen Vorstellungen. Die zentrale Kraft der Modernisierung ist die AIU, der Gabriel Arié in den Beschreibungen seines beruflichen Engagements und in seiner Korrespondenz viel Raum widmet:

The Alliance schools taught a combined French and Jewish curriculum that was thoroughly modernizing in outlook, and the teachers themselves became self-conscious propagators of Western 'civilization'. Frequently, too, they emerged as significant political

---

<sup>417</sup> 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, Benjamin/ Lewis, Bernard (Hrsg.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of Plural Society. The Central Lands*, Bd. 1, New York/ London, Holmes & Meier, 1982, S. 209-242, S. 215.

<sup>418</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 9.

<sup>419</sup> Vgl. dazu auch Kap. 2.3 und die Darstellungen Saporta y Bejas aus Saloniki.

actors in the communities where they were assigned and found themselves at the forefront of communal affairs and conflicts.<sup>420</sup>

Die gleiche Haltung lässt sich bei Arié beobachten, der nicht nur als Lokalpolitiker tätig ist und von zahlreichen Konflikten des öffentlichen Lebens berichtet, sondern auch die Modernisierung stets verteidigt. Zu erkennen ist dieser westliche Einfluss beim Autor zusätzlich in seiner Entscheidung für das Französische als Schriftsprache.

### Kindheit

Seine Kindheit wurde laut Arié von der Figur des Großvaters geprägt: „Mon grand-père surveillait tout, sans négliger ses plaisirs [...]“ (GA 97) Von Anfang an wird die Familie durch diesen generationenverbindenden Zusammenhalt, die monetären Erwägungen und die interkulturellen Handelsbeziehungen charakterisiert (vgl. GA 98f.). Von einem familiären Idyll kann nicht die Rede sein, da beispielsweise der Vater Ariés auf Betreiben seiner Schwager ins Gefängnis geworfen wurde (vgl. GA 98). Dies schreibt der Autor den gesellschaftlichen Umständen zu: „Un scandale pareil ne serait plus possible aujourd’hui; mais sous le régime turc finissant, mes oncles tout-puissants pouvaient aisément écraser un pauvre homme sans défense.“ (GA 98) Die Zeit der Kindheit stellt sich Arié in der Retrospektive zumindest in diesem Punkte als zurückgeblieben und unsicher dar.<sup>421</sup> Die Gesellschaft unter der türkischen Herrschaft ist durch eine von Reichtum begründete Hierarchie charakterisiert. Dadurch steht sie im Gegensatz zu den Werten, die Arié später durch den Einfluss der AIU verinnerlicht.

---

<sup>420</sup> Rodrigue: „Alliance Israélite Universelle Network“, S. 176.

<sup>421</sup> Dieser Eindruck kann zumindest für die Gemeinden im Osmanischen Reich bestätigt werden: „It is a fact that, in comparison with the other minorities of the country, Jews seemed behind the times, hindered by poverty, obscurantism and inertia.“ (Dumont: „Jewish Communities in Turkey“, S. 225f.)

Nicht nur die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, sondern auch die innerfamiliären Gegebenheiten üben laut Arié Einfluss auf seinen Charakter aus. Vor allem der Figur des Vaters, dem ersten Erzieher und Vorbild, wird einige Beachtung geschenkt:

Il était, en outre, dyseptique, par conséquent enclin à la mélancolie, à l'hypocondrie, maladie commune dans la famille Arié. Son extrême nervosité se traduisait par des migraines répétées et douloureuses, qui lui rendaient pénibles les moindres contrariétés; les plus insignifiants incidents le mettaient en colère. (GA 100)

Durch die Figur des Vaters rücken Krankheiten ins Zentrum. Zu überlegen ist hierbei, ob die Bedeutung des Gesundheitszustandes der anderen Personen durch die eigene Erkrankung in der Perspektive Ariés übermächtig wird. Der Zustand des Vaters prägt den jungen Gabriel zumindest tief: „Les joies dans ce monde furent rares [...]. Mon caractère devait se modeler sur le sien. De très bonne heure je compris que la vie est une affaire sérieuse.“ (GA 100f.) Die Kindheit verlief somit nicht unbeschwert, sondern wird durch die Probleme der Familie mitbestimmt.

Arié wächst in einem Elternhaus auf, das die beiden Extreme der jüdischen Gemeinden im damaligen Osmanischen Reich repräsentiert:

Mis à part quelques familles de notables à la tête de grosses fortunes, la majorité du judaïsme sépharade d'Orient était dans la misère et les frictions sociales endémiques générées par cette situation avaient creusé de profondes coupures dans toutes les communautés juives.<sup>422</sup>

Dieser Konflikt spiegelt sich in der Familie Arié wider. Die Spannungen zwischen Arm und Reich innerhalb der Gruppe der Sepharden<sup>423</sup>

---

<sup>422</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 11.

<sup>423</sup> Im Folgenden wird vernachlässigt, dass es sich innerhalb der jüdischen Gemeinden in Bulgarien nicht ausschließlich um Sepharden handelt, denn: „Les Juifs allemands-espagnolisés sont aujourd'hui en rapports étroits avec les sefaradis avec lesquels ils sont en relations matrimoniales et il n'y a pas de juif de ce groupe dont la mère ou la grand-mère ne soit une véritable hispano-juive.“ (Mezan, Saül: *Les Juifs en Bulgarie. Histoire. Statistique. Ethnographie*, Bd. I, Sofia, Amischpat, 1925, S. 15.)

betreffen auch die innerfamiliären Beziehungen zwischen dem reichen mütterliche Familienzweig und dem Vater aus armen Verhältnissen.

Während der ersten Jahre in der traditionellen *meldar* sammelt Arié über Generationen weitergegebenes Wissen: Er lernt Hebräisch und ein wenig Türkisch zu verstehen (vgl. GA 101). Das türkische Umfeld zeigt sich in den Liedern und der Musik, die im Haus der Eltern gespielt wird (vgl. GA 102f.). Dieses Wissen und die türkische und hebräische Sprache werden von Arié sofort in Opposition zur AIU, die im Januar 1874 in Samacoff eröffnet wird, und dem dort Gelehrten gesetzt: „[...] à partir de 1874, je m’addonai à l’étude du français et négligeai tout le reste.“ (GA 101) Die dominierende Sprache, in der er dann auch schreibt, wird das Französische.<sup>424</sup> So erklärt sich, dass das Judenspanische, welches den traditionellen Einflüssen zuzurechnen ist, keine bemerkenswerte Erwähnung findet. Das Französische ist das Symbol westlicher Erziehung, die ab dem Besuch der Schule der AIU einsetzt. Im Vergleich zur AIU erscheint die traditionelle Schulbildung als minderwertig (vgl. GA 215), eine Einschätzung, die sich mit zunehmender Lehr- und Lebenserfahrung Ariés verstärkt.

Ein letzter prägender Einfluss der Kindheit ist die Religion (vgl. GA 101). Anlässlich des Todes des Vaters zeigt Gabriel Arié eine kritische Position gegenüber der traditionsgebundenen Haltung seines Vaters:

Ainsi était disparu cet homme, pour qui la vie avait eu tant de rigueurs et si peu de sourires. Il y aurait grand matière à philosopher sur son cas, à se demander à quoi bon la piété, à quoi bon la probité, à quoi bon toutes les vertus qui font l’honnête homme, si elles ne procurent à celui qui les possède aucune satisfaction de ce monde. (GA 177)

---

<sup>424</sup> Dies ist eine allgemeine Tendenz unter den Intellektuellen der sephardischen Gemeinden: „La nouvelle classe intellectuelle et semi-intellectuelle se servait mieux du français que de l’espagnol, et même quand on avait recours à ce dernier, on continuait à penser en français.“ (Ibid., S. 41.) Durch das Prestige, das die AIU und die mit ihr verbundene Sprache genießt, wird das Judenspanische innerhalb der gebildeten Schicht der Sepharden zurückgedrängt.

In der Erinnerung an die Figur des Vaters und dessen schweres Leben reflektiert der Autor sein eigenes Dasein und hinterfragt die ihm überlieferten Werte. Er selbst schließt, dass sein Vater sich diese Fragen nie gestellt habe, da er einen unerschütterlichen Glauben besessen habe. Durch die Kenntnis einer anderen Lebenswelt, die sich nicht im religiösen Leben zentriert, betrachtet Arié die Überlieferung, den Sinn der Gebote und die Frömmigkeit mit größerer Distanz und Kritik.

Obwohl die traditionellen Werte in ihrer althergebrachten Vermittlungsform als entwicklungsbedürftig dargestellt werden, sind es dennoch Konstanten, die sich durch die Chronik ziehen. In Ariés Text spiegelt sich das Bemühen, die traditionellen Werte mit in die Moderne zu nehmen, dem neuen Umfeld anzupassen und die „horizons étroits“ (GA 105) der sephardischen Gemeinden Bulgariens zu weiten, wider.

Die Schule der AIU gibt Arié die Möglichkeit seine Sprachkenntnisse auszubauen und bringt ihn in Berührung mit den Werken internationaler Autoren (vgl. GA 107). In der AIU entsteht seine Begeisterung für die Literatur Frankreichs (vgl. GA 108). Die Jugend Ariés ist durch die Einflüsse Frankreichs, die er bereitwillig aufnimmt und die sein späteres Leben entscheidend prägen, gekennzeichnet.

Zur gleichen Zeit zerbricht sein gewohntes Umfeld durch die Kriege im Balkan: „Et la guerre continuait; les Russes, ayant traversé le Danube, approchaient. Mes oncles maternels, qui avaient sans doute des raisons pour cela, décidèrent d’émigrer en Turquie.“ (GA 108) Die Migrationswelle, die der Krieg und das Zerschlagen des Osmanischen Reiches verursachen, verändert die Familienstruktur.

### 3.1.2 Die AIU – Richtungsweiser und Lebensaufgabe

#### Schulzeit in der AIU

Da der Vater während der Kindheit Gabriel Ariés mit finanziellen Problemen zu kämpfen hat, ist die Schule der AIU die Möglichkeit für den Jugendlichen, den sozialen Aufstieg zu schaffen: „Les écoles devinrent les enjeux du conflit entre riches et pauvres, entre modernisateurs et conservateurs. Mais ces écoles en vinrent aussi à offrir des possibilités d’ascension sociale, comme dans le cas de Gabriel Arié [...]“. <sup>425</sup> Bei Modernisierungsgegnern stößt die AIU auf Widerstand, wie Arié in seiner Korrespondenz hervorhebt (vgl. GA 125). <sup>426</sup> Dennoch gelingt es der AIU, nicht nur der Bildungselite und den reicheren Schichten ihre Werte zu vermitteln. <sup>427</sup>

Die AIU verkörperte einen französisch-republikanischen Judaismus, der in der Folge der Französischen Revolution in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstand und die Juden als vollwertige Mitglieder der französischen Gemeinden etablieren wollte. <sup>428</sup> Die Folge waren Bemühungen, sich als Staatsbürger zu assimilieren:

En pratique, ceci signifiait l’abandon, autant que possible, de tous les particularismes, comme les langues juives, et la ‚fusion‘ dans la civilisation moderne dont la culture française serait un important facteur de ‚régénération‘. <sup>429</sup>

Eine äußerlich sichtbare Abgrenzung von anderen religiösen und ethnischen Gruppen war nicht im Sinne der AIU. Somit ist verständlich, dass die traditionsverbundenen Mitglieder der

---

<sup>425</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 11.

<sup>426</sup> Dieser Widerstand legt sich bald: „While initially meeting resistance from more traditionalist elements, the Alliance schools won over many local dignitaries.“ (Rodrigue: „Alliance Israélite Universelle Network“, S. 176.) Die Schulen der Alliance lösten zwar die traditionellen Schulen nicht komplett ab, sorgten jedoch für einen starken Rückgang der Schülerzahlen (vgl. Ibid., S. 176).

<sup>427</sup> Vgl. Mezan: *Les Juifs en Bulgarie*, S. 54.

<sup>428</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 16.

<sup>429</sup> Ibid., S. 17.

sephardischen Gemeinden das Wirken der AIU als Bedrohung der eigenen Identität wahrnahmen.

Durch die angestrebte und auch erreichte Verbesserung der wirtschaftlichen Situation durch die AIUs und das Erlernen mitteleuropäischer Sprachen, mit dem Französischen als *lingua franca*<sup>430</sup>, verstärkt sich der Einfluss Frankreichs und der französischen Kultur in den sephardischen Gemeinden. Durch die Schulen der AIU findet eine Umstrukturierung des sephardischen Schulwesens statt, da jüdisch-kulturelle Fächer zurückgedrängt werden:

Dans un contexte où les disciplines profanes et européennes avaient commencé de revêtir une importance toujours plus grande, les disciplines juives se trouvèrent vite rejetées à l'arrière-plan, perdant la place centrale qu'elles avaient occupée dans le système d'éducation traditionnel.<sup>431</sup>

Da durch schulische Lehre und die Erziehung kulturelle Werte, religiöses Wissen und Normen weitergegeben werden, entwickeln sich die Schulen der AIU einerseits auf dem Balkan zum Motor der Modernisierung und andererseits aus der Perspektive traditionsbewusster Mitglieder zur Bedrohung für die eigene Sprache und Kultur.

Aus diesem Grund ist die Modernisierung ein langsamer Prozess, der sich anfangs auf die Mittelklasse beschränkt: „It follows, then, that the lower social stratum of the Jewish community, into which Gabriel Arié was born and raised, maintained traditional Jewish values and values drawn from the Muslim world.“<sup>432</sup> Erst mit dem Ende des Osmanischen Reiches und durch die Bildung der Nationalstaaten gewinnt der Neuerungsprozess an Schwung.

---

<sup>430</sup> Ibid., S. 18.

<sup>431</sup> Ibid., S. 18.

<sup>432</sup> Benbassa: „The history of private life and of families“, S. 31.



Für den Autor bietet die AIU die Gelegenheit, nach Frankreich zu gehen und dort an der *École Normale Israélite Orientale* zu lernen.<sup>433</sup> Arié schildert die ENIO mit großer Dankbarkeit:

Durant tout mon séjour à l'École, je vécus parfaitement heureux, et je ne comprenais pas que mes camarades dénigrassent le régime intérieur, la nourriture, l'uniforme, les petites manies du directeur Marx. Celui-ci était sévère, certes, mais j'avais été élevé, moi, à une école autrement sévère. La nourriture était médiocre? Je n'en avais jamais connu d'aussi bonne. Ainsi pour tout le reste. Aussi m'attachai-je sincèrement à l'établissement, à M. Marx, et éprouvait-je véritablement de la reconnaissance pour l'Alliance. (GA 115)

Aus der Perspektive des Armen ist die *École* ein Wohltäter, da sie ihm bessere Lebens- und Studienbedingungen bietet, als ihm zuhause zur Verfügung stehen. Durch die Dankbarkeit gegenüber der AIU, die ihm seinen beruflichen Werdegang ermöglicht, erklären sich die lebenslange Beschäftigung und die hohe Identifikation mit dieser Einrichtung.

### Karriere als Lehrer der AIU

Arié wird schnell zum Vertrauensmann der AIU, „[...] qui le propulsa au rang de notable juif.“<sup>434</sup> Nach drei Jahren wird er mit einem Amt betraut: „Au bout de la troisième année, l'Alliance ayant besoin de personnel, on décida de faire partir ma promotion. Je fus désigné pour le poste de directeur à Ortakeuy“<sup>435</sup> [...].“ (GA 117) Mit dieser Aufgabe beginnt die Karriere Ariés in der AIU. Diese enthusiastischen ersten Jahre erscheinen ihm später als Zeit des Glücks, an welche er mit Nostalgie zurückdenkt (vgl. GA 121).

Arié erhält durch die Arbeit mit der AIU die Möglichkeit, international tätig zu sein: „Muni d'un passeport français, que j'avais pu obtenir grâce

---

<sup>433</sup> Bei der ENIO handelt es sich um eine Lehrerausbildungsstätte für junge Männer: „The curriculum of the ENIO was modeled on that of secular French teacher-training colleges, so that its graduates would be qualified to take the state exams for accreditation as primary school teachers.“ (Land, Joy: „École Normale Israélite Orientale, Paris“, in: Stillman: *op.cit.*, S. 108-109. S. 108.)

<sup>434</sup> Benbassa: „The history of private life and of families“, S. 10.

<sup>435</sup> Hierbei handelt es sich um einen Vorort von Istanbul auf europäischer Seite.

à la recommandation de l'Ambassade, sollicitée par le Comité régional de Constantinople, je partis de Sofia [...].“ (GA 130) Die AIU ermöglicht zudem den Austausch und die gegenseitige Unterstützung der sephardischen Gemeinden auf dem Balkan auch über neu entstehende Nationalgrenzen hinweg. Das bereits bestehende Netzwerk aus den Zeiten des Osmanischen Reiches hat weiterhin Bestand.

Dass die Mitarbeiter mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben und die AIU nicht uneingeschränkt Unterstützung unter allen Mitgliedern der jüdischen Gemeinden erfährt, wird in der Korrespondenz Ariès deutlich.<sup>436</sup> Zu Beginn des Jahres 1884 schreibt er in einem Brief: „Cette semaine est mort à Ortakeuy le grand rabbin du quartier, le trop fameux Sonsino dont le fanatisme contre les écoles n’a peut-être pas encore été égalé.“ (GA 125) Mit dem Widerstand der religiösen Oberhäupter hat die AIU besonders zu kämpfen. Dementsprechend negativ wird der Rabbiner charakterisiert als „[...] celui qui abhorrait tant toutes ces écoles, où la loi est oubliée, où l’on apprend tant de choses contraires au judaïsme.“ (GA 125) Diese Perspektive repräsentiert die Spaltung in der sephardischen Gesellschaft: Diejenigen, welche von der Bildung und den Beziehungen zu Frankreich profitieren, stehen in Opposition zu den Anhängern der Tradition, welche sich auf den Besuch der *midrasch* und auf die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und dem Glauben beschränken.

Die Mittel, mit denen letztere Gruppe sich gegen die Modernisierung stemmt, erscheinen wenig originell. Beispielsweise argumentiert ein

---

<sup>436</sup> Es finden sich zahlreiche Briefe anderer Lehrer der AIU, die nach Frankreich Bericht erstatten und das Zeitgeschehen aus ihrer Perspektive darstellen. Dies lässt auf ein sorgfältig etabliertes Kommunikationsnetz zwischen der Zentrale der AIU und deren Mitgliedern schließen (siehe Nahum, Henri: *La Grande Guerre et la guerre Greco-Turque vues par les instituteurs de l'Alliance Israélite Universelle d'Izmir*, Istanbul, Isis, 2003.). Dumont schreibt dazu: „The Central Committee attached great importance to these reports. In fact, based upon them, decisions were made about the distribution of subsidies, the establishment of new schools, and the adjustment of programs to specific local needs.“ (Dumont: „Jewish Communities in Turkey“, S. 209.)

Rabbiner in der Totenrede anlässlich Sonsinos Verschheidens folgendermaßen:

Oui, les écoles sont des abominations; oui, ce sont elles qui nous attirent tant de malheurs; c'est à cause d'elles que tout un quartier a été détruit, que les livres de la loi ont été la proie des flammes; pourquoi donc le vent a-t-il fait chavirer ces derniers jours tant de barques de pêcheurs israélites? (GA 125f.)

Derartige Anschuldigungen lassen sich als bewusste Polemik verstehen, um die Angst der Gemeinde vor der Strafe Gottes zu schüren. Sie erscheinen aber als verzweifelte Maßnahmen, die eigene Identität und den Standpunkt zu wahren. Die Ähnlichkeit mit dem Vorgehen christlicher Autoritäten anlässlich wissenschaftlicher Neuerungen ist offensichtlich und spricht von einer höchst menschlichen Furcht gegenüber Veränderungen, welche von außen an die Gruppe herangetragen werden. Die AIU und deren Mitarbeiter dagegen wollen ihre Berufung als Modernisierer der osteuropäischen Gemeinden nicht aufgeben.

Ein weiterer Gegner ist die Loge *Ahavat-Hesed*, welche in Verbindung zur amerikanischen *B'nai Brith* steht, und Umstrukturierungen und Reformen fordert (vgl. GA 185). *B'nai Brith*, eine ähnlich den Freimaurerlogen strukturierte Gesellschaft, die 1843 in den USA gegründet wurde und bis heute Bestand hat, zielt wie die AIU auf humanitäre Hilfe, auf Bildung und den Erhalt der jüdischen Kultur ab.<sup>437</sup> Demnach handelt es sich um eine direkte Konkurrenz zur AIU.<sup>438</sup> Dem Wohltätigkeitsmotto dieser Vereinigung steht Arié mit Misstrauen

---

<sup>437</sup> Vgl. dazu Mariaschin, Daniel: „B'nai B'rith“, in: Stillman: *op. cit.*, Bd. 1, S. 482-484.

<sup>438</sup> Nach einiger Zeit verfolgten AIU und *B'nai Brith* zumindest an einigen Orten gemeinsame Ziele. Michael Molho berichtet aus Thessaloniki über diese Loge: „De concert avec l'Association des A.E. de l'A.I.U. elle intervenait comme régulatrice dans l'activité communale [...]“ (Molho, Michael (Hrsg.): *In Memoriam. Hommage aux victimes juives des Nazis en Grèce*, Thessaloniki, Israëlité Koinotëta <Thessalonikë>, 1973, S. 37.) Hier wird, was das Wirken in der Stadt Thessaloniki angeht, nicht von Konkurrenz gesprochen, sondern von gemeinsamem Handeln. Bei Arié ist ein zunehmendes Einverständnis zu bemerken (vgl. GA 428f.).

gegenüber: „[...] il y a certainement un but caché que je n'ai pas encore réussi à découvrir.“ (GA 217) Die unbekannten Ziele verursachen Unbehagen und führen zu Spekulationen: Zum Einen nimmt Arié an, es könnte sich um eine zionistische Organisation handeln, zum Anderen könnten direkte Feindseligkeiten gegen die AIU beabsichtigt sein, „[...] dont elle prétend combattre l'action ‚antijuive et antinationaliste‘.“ (GA 217) Als konservative Institution würde *Ahavad-Hesed* den Zielen der AIU – wie Assimilation und Integration innerhalb eines Nationalstaats, mit Orientierung an den Werten des französischen liberalen Judentums – entgegengerichtet sein. Aus diesen Zielkonflikten erklärt sich das gegenseitige Misstrauen.

Arié nimmt die Loge als direkte Bedrohung wahr und berichtet über die Maßnahmen, welche dem Werk der AIU entgegengerichtet sind (vgl. GA 218f.). Schließlich vergleicht er *Ahavad-Hesed* und deren Methoden mit der christlichen Mission: „[...] la douceur, la persuasion, la persévérance, une façon de parler mielleuse, et par-dessus tout, sous ces apparences placides, une grande énergie et une profonde conviction.“ (GA 219) Anhand dieser Beschreibung der Opposition von oberflächlicher Freundlichkeit versus Durchsetzungswillen wird deutlich, dass Arié den Einfluss der Loge für beträchtlich hält.

In einem weiteren Brief berichtet er, dass die Beherrschung des Französischen unter den Juden in der Türkei abnehme, dafür aber das Türkische und das Hebräische erstarke (vgl. GA 236). Die Identifikation mit Frankreich sind zentrale Mittel der AIU, um auf die jüdischen Gemeinden des Balkans zu wirken. Der Rückgang des französischen Einflusses erklärt sich durch die Einrichtung von Konkurrenzschulen und dadurch, dass die Mitglieder der *B'nai Brith* ihre Kinder aus den Schulen der AIU zurückziehen (vgl. GA 236) und damit deren Einfluss schwächen. Aus Ariés Sicht ist die amerikanische Organisation in einen direkten Konkurrenzkampf mit der AIU getreten.

### 3.1.3 Zeitliche Gegebenheiten

Neben den Einflüssen durch die AIU und das Bildungswesen, ist das Umfeld Ariés von den politischen Umwälzungen Ende des 19. Jahrhunderts betroffen.

#### Osmanisches Reich und Beginn der Nationalstaaten

Kulturelle Vielfalt, in der die einzelnen Gruppen ihre Identität beinahe problemlos bewahren können, charakterisiert die Ausgangslage im Osmanischen Reich: „Each group maintained its unique identity, while continuing to share certain convergent elements with the surrounding society. The signifiers borrowed from the West were added to this mix of identities.“<sup>439</sup> Obwohl Angehörige des Islams eine privilegierte Stellung einnehmen, führt dies nicht zu Unterdrückung.<sup>440</sup> Da keine Notwendigkeit durch Druck von außen bestand, wurde die eigene Identität nicht als problematisch erfasst. Der Einfluss der AIU machte sich nur langsam bemerkbar, bis das Zerschlagen des Osmanischen Reiches zur Infragestellung der eigenen Tradition und Kultur zwang. Aus diesem Grund wird die von der AIU angestrebte Modernisierung durch die Bildung der Nationalstaaten verstärkt:

Ce n'est que lorsque les groupes chrétiens commencèrent de poursuivre des objectifs nationalistes et séparatistes que la situation se détériora et que le système dans son ensemble s'effondra sous l'effet de l'influence corrosive d'un Occident triomphant et avec l'entrée en scène de la plus occidentale des idéologies: le nationalisme.<sup>441</sup>

Die im heutigen Bulgarien angesiedelten Gemeinden der Sepharden müssen sich als erste mit der Situation, in einem neu gebildeten Nationalstaat zu leben, auseinandersetzen.

---

<sup>439</sup> Benbassa: „The history of private life and of families“, S. 34.

<sup>440</sup> Vgl. Benbassa: „Introduction“, S. 12.

Zur Situation der Nichtmuslime in islamischen Ländern siehe Fattal, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Catholique, 1958.

<sup>441</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 13.

La jeune génération actuellement sur les bancs de l'école n'aura aucune peine à s'adapter à son nouveau genre de vie. Mais que deviendront les hommes de quinze à trente-cinq ans? Se classeront-ils parmi ceux de la vieille génération, à culture mi-orientale, mi-française, sans rien de commun avec les us et coutumes, avec la langue des nouveaux maîtres, ou bien feront-ils un effort pour avancer de vingt ans l'assimilation, qui désormais est inéluctable? (GA 349)

Es zeichnet sich eine Spaltung der Generationen ab, da die Kinder durch die Schule die Gelegenheit bekommen, sich mit Kultur, Sprache und Geschichte des neuen Staates Bulgarien auseinanderzusetzen. Für die ältere Generation, bereits in ihrer Identität und in ihrem Zugehörigkeitsgefühl gefestigt, würde es dagegen ein entschiedenes Umdenken bedeuten, da keine Gemeinsamkeit mit den ‚neuen Herren‘ empfunden wird und diese Generation sich nicht als vollwertige Staatsbürger wahrnimmt, sondern erneut als Untertanen. Arié ist sich der Schwierigkeit bewusst, ein Umdenken zu erreichen (GA 349). Er fordert die Akzeptanz der neuen Situation und notwendige Maßnahmen, wie das Erlernen des Bulgarischen, um zu verhindern, dass die Juden zu „citoyens de seconde catégorie“ (GA 350) würden.

Die Schulen der AIU schließen sich nicht von einer Vereinheitlichungsbestrebung aus: Beispielsweise wird an der Schule der AIU in Sofia auf Bulgarisch unterrichtet (vgl. GA 147f.). Dadurch erfährt das Judenspanische erneut eine Schwächung, da neben das Französische die Nationalsprachen treten.<sup>442</sup>

---

<sup>442</sup> Diese Politik der AIU trägt ihr später Kritik ein: „Los hispanolevantinos empleaban en el hogar la lengua materna, el judeoespañol. En lugar de ayudarles a rejuvenecer su lengua balcanizada, las escuelas de la Alianza rehusaban enseñar el español. El poder balbucear en francés que se enseñaba en las escuelas vino a complicar el caos de lenguas en que se hallaban sumidas esas comunidades.“ (Bernardete, Mair José: *Hispanismo de los Sefardíes levantinos*, Madrid, Aguilar, 1963, S. 153) Dieser Aspekt ist nicht gering einzuschätzen, in Anbetracht der identitätsstiftenden Funktion der Muttersprache, die hier bewusst verdrängt und abgewertet wird.

Dennoch wandelt sich die Politik der AIU, wenn auch nicht zugunsten des Judenspanischen. Im Jahresbericht von 1901 über die Kulturarbeit der Alliance Israélite Universelle ist zu lesen: „Als vor vier Jahren die bulgarische Regierung in die Schulen die neuen Methoden, einen regelrechten und wohl eingerichteten Lehrplan einführte, nahm

Gleichzeitig scheint die Identifikation der jüdischen Bevölkerung mit dem Staat zu wachsen:

Depuis un certain nombre d'années, les Israélites s'intéressent plus activement à la vie politique du pays, on en voit un certain nombre inscrits dans les clubs des différents partis et l'ambition leur vient peu à peu de cesser d'être des citoyens de seconde classe. (GA 322)

Politisches Interesse wächst mit der Identifikation als Staatsbürger, die aktiv an der Gestaltung des Landes mitwirken können. Insgesamt ist die Folge der Assimilationsbemühungen eine Abschwächung der eigenen Identität:

Successful reorganization came simultaneously with the beginning of extensive assimilation and widespread loss of interest in things Jewish. Pressures from the host nations and the arrival of modernity began to take their toll.<sup>443</sup>

Zusätzlich zeigen sich Bestrebungen, das Stadtbild in Sofia zu modernisieren. Die Konsequenz ist die Zerstörung zahlreicher Erinnerungsorte: „Dans ce bouleversement général, toutes les synagogues, sauf une, furent démolies, l'école des garçons eut le même sort.“ (GA 152) Ohne Rücksicht auf Gebetsorte und den Besitz der Bevölkerung werden neue Strukturen geschaffen und die Zerstörung des Judenviertels in Kauf genommen (vgl. GA 166). Diese Zerstörung hat Auswirkungen auf die wirtschaftliche Situation der Bevölkerung und auf die Schulen der AIU, welche sich in neuen Vierteln ansiedeln und die Veränderung der monetären Verhältnisse der Familien beachten

---

das Centralcomité diese neuen Reglements an und führte auch das Bulgarische statt des Französischen als Unterrichtssprache in die Allianzschulen des Landes ein und räumte wohlverstanden, dem Hebräischen und dem Religionsunterricht eine wichtige Stelle ein.“ (Frank, o.V. von: *Die Culturalarbeit der Alliance Israélite Universelle*, (Auszug aus dem Jahresbericht 1901), Köln, Kohn & Cie., 1902. Es handelt sich um eine Gratis-Beilage zur „Allgemeinen Zeitung des Judenthums“. 66. Jg. 1902 No. 27.) Somit wird der Notwendigkeit Rechnung getragen, sich dem neuen Nationalstaat anzupassen; zu erkennen ist ebenfalls, dass das Hebräische große Bedeutung hat. Das Judenspanische verliert hingegen an Bedeutung.

<sup>443</sup> Elazar, Daniel: „The Sunset of Balkan Jewry“, in: Elazar, Daniel/ Pass Friedenreich, Harriet u.a.: *The Balkan Jewish Communities. Yugoslavia, Bulgaria, Greece and Turkey*, Lanham/ New York/ London, University Press of America, 1984, S. 1-11, S. 5.

muss (vgl. GA 165f.). Die Vertreibung aus dem gewohnten Umfeld stellt zusätzlich einen Bruch mit der Tradition und der Gewohnheit dar, der sinnbildlich die neue Situation in den Nationalstaaten widerspiegelt.

### Aufkommender Antisemitismus

Eine weitere Folge der Nationalstaatenbildung ist der aufkommende Antisemitismus<sup>444</sup>: Arié berichtet beispielsweise von einer Ritualmord-Anschuldigung<sup>445</sup>, durch welche die Notwendigkeit deutlich wird, sich ein religiöses Oberhaupt zu suchen (vgl. GA 157).

Arié unterstreicht zudem in seiner Korrespondenz die Rolle der Presse, welche bewusst derartige Konflikte schürt (vgl. GA 170). Auslöser sind die ökonomischen Schwierigkeiten, die durch den Krieg entstehen. Die jüdische Bevölkerung sieht sich mit einer Haltung der Abgrenzung von Seiten der christlichen Bulgaren konfrontiert, die jüdische Spekulanten als Auslöser einer Wirtschaftskrise vermuten: „De leur côté, les négociants chrétiens de Sofia se sont constitués cette semaine en société et élaborent en ce moment un projet de chambre de commerce, pour se protéger, disent-ils, contre les suites de la spéculation juive.“ (GA 170) Die jüdische Bevölkerung dient als Sündenbock, um die prekäre wirtschaftliche Lage zu erklären. Für das jüdische Selbstbewusstsein in

---

<sup>444</sup> Wolf Oschlies ist jedoch der Ansicht, dass es in Bulgarien faktisch kaum zu Anfeindungen kam und dass antisemitisches Gedankengut fast immer von außen ins Land getragen wurde (vgl. Oschlies, Wolf: *Bulgarien – Land ohne Antisemitismus*, Erlangen, Ner Tamid, 1976, S. 25.). In den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts „[...] kamen vereinzelt antisemitische Strömungen auf, deren Einfluß jedoch minimal blieb.“ (Ibid., S. 24.) Insgesamt seien diese bald wieder verebbt.

<sup>445</sup> Oschlies erwähnt diese ebenfalls, weist aber darauf hin, dass die Vermissten innerhalb weniger Tage wieder auftauchten und die Lage sich wieder beruhigte (vgl. Ibid., S. 25). Dennoch kann nicht vernachlässigt werden, dass diese Ausbrüche die jüdische Bevölkerung ängstigten, wie es bei Arié an mehreren Stellen deutlich wird. Selbst wenn im Vergleich zu antisemitischen Bewegungen in anderen Ländern und zum deutschen Nazi-Regime die Auswirkungen gering erscheinen, üben sie dennoch einen Einfluss auf Leben und Identität der jüdischen Bevölkerung aus, insofern als sie die Identifikation als Nationalbürger mit Bulgarien erschweren.



Bulgarien und für die Identifikation mit diesem Land ist dies ein entscheidender Einschnitt.

Die Presse geht so weit, der jüdischen Bevölkerung ihre bulgarische Zugehörigkeit abzusprechen: „C’est la première fois que les Juifs de ce pays sont qualifiés d’étrangers.“ (GA 171) Die Atmosphäre der Bedrohung, die durch eine derartige Ausgrenzung entsteht, drückt Arié aus, wenn er schließt: „Comment cela finira-t-il, et que pourrait-on faire pour arrêter le mal?“ (GA 171) Die Bereitschaft, sich einzugliedern, und das Bedürfnis, dazuzugehören, zeigen sich in dieser Sorge. Die Zukunftsangst, die eine unberechenbare Entwicklung dieser negativen Tendenzen antizipiert, dominiert trotzdem.

Ganz im Geiste der AIU ist es Arié wichtig, dass Juden als Staatsbürger gelten; eine Lösung, wie sie der Zionismus bereithält, kommt für ihn nicht in Frage.

Als Maßnahme gegen Anfeindungen wird eine Gesellschaft gegründet, wie Arié in seiner Korrespondenz berichtet: „La société Fraternité a pour but de défendre le judaïsme contre les attaques dont il est l’objet, et de prêter son appui moral et matériel aux Israélites bulgares qui souffrent pour leur qualité d’Israélite.“ (GA 172) Das Ziel dieser Gesellschaft ist es, für ein friedliches Zusammenleben zu sorgen, indem sie zum Einen die Vorurteile dementieren und richtigstellen, und zum Anderen Versammlungen einberufen, um die Annäherung zwischen Juden und den anderen Mitbürgern zu stärken (vgl. GA 172). Durch eine verbesserte Kenntnis der jeweils anderen Gruppe soll das gegenseitige Verständnis gefördert und Toleranz auf beiden Seiten etabliert werden.<sup>446</sup>

Arié selbst warnt davor, dieser Gesellschaft den Anschein einer eigenständigen Organisation zu geben und sie bei der Regierung

---

<sup>446</sup> Die Argumentation, dass bessere Kenntnis der Anderen zu höherer Toleranz führe, findet sich ebenfalls bei Saporta y Beja (vgl. Kapitel 2.3).

einzutragen: „[...] l'antisémitisme n'est pas encore si menaçant en Bulgarie pour que nous indiquions nous-mêmes au gouvernement notre intention de nous défendre contre nos concitoyens, de former un peuple dans un autre peuple.“ (GA 172) Für den Autor scheint es wenig sinnvoll, Abgrenzungsbestrebungen aus den eigenen Reihen, die weitere Feindseligkeiten schüren könnten, zu zeigen. Für ihn geht es um die Verteidigung eines für alle Gruppen tragbaren Zusammenlebens, nicht um Konfrontation.

Arié bestätigt die große Anpassungsfähigkeit der jüdischen Bevölkerung, die von den sie umgebenden Völkern geprägt wurden: „On dit des Israélites qu'ils assimilent vite les qualités et les défauts des peuples au milieu desquels ils vivent.“ (GA 173) Daraus lässt sich schließen, dass interkultureller und interreligiöser Kontakt stattgefunden hat und Assimilationsbestrebungen stets zu finden waren.<sup>447</sup>

### Erfahrungen in der Türkei

Über die Türkei berichtet Arié anlässlich seiner Arbeitsstelle in Smyrna und stellt dabei den direkten Vergleich mit Bulgarien an:

Ce qui frappe un Bulgare qui entre en Turquie, c'est, avant tout, l'air de liberté qu'on y respire. Sous un gouvernement théoriquement despotique, on jouit certes de plus de liberté que dans n'importe quel pays constitutionnel. (GA 206f.)

Arié lobt insbesondere die Freiheiten, welche die Juden dort innehaben, ohne bemerkenswerten Pflichten nachkommen zu müssen. Ebenso müssen die Juden in den türkischen Gebieten nicht gegen antisemitische Vorfälle kämpfen (vgl. GA 207). Damit belegt Arié die Liberalität der Muslime im Umgang mit den in ihrem Gebiet lebenden

---

<sup>447</sup> Vgl. dazu Wolf Oschlies, der die Ansicht vertritt, dass sowohl der bulgarische Staat als auch die jüdische Bevölkerung um ein erfolgreiches Zusammenleben bemüht waren (vgl. *Bulgariens Juden in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln, Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1972, S. 11ff.).

Minderheiten. Die Bedingungen vor Ort sind seiner Ansicht nach also ideal. Arié vergleicht die Türkei gar mit dem Gelobten Land (GA 207). Dennoch werden die türkischen Untertanen und mit ihnen die dort lebende jüdische Bevölkerung negativ charakterisiert: „C’est à ce désir du lucre, joint à une paresse toute orientale que j’attribue le peu de scrupules que toute cette population semble apporter dans ses transactions quotidiennes.“ (GA 207) Ein vorurteilsbehafteter Umgang mit dem neuen Arbeitsplatz lässt sich ablesen. Mangelnde Integrationsbereitschaft und Abgrenzung sind die Folge. Arié urteilt im Folgenden dementsprechend kritisch über den Zustand der Schulen und zählt die interkulturellen, durchwegs negativen Einflüsse auf, welche der Arbeit der AIU entgegenstehen (vgl. GA 208). Im Vergleich zu seiner vorhergehenden Arbeitsstelle in Sofia erscheinen Arié die Bemühungen der AIU umso notwendiger, da er klischeehaft den einzelnen Bevölkerungsgruppen negative Charaktereigenschaften zuweist, die es zu bekämpfen gilt. Darin zeigt sich ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Juden in Smyrna. Auch dort ist die Modernisierung des Judentums nach westlichem Modell ein grundlegendes Ziel.

### 3.1.4 Arié und der Zionismus

Wie in den vorhergehenden Abschnitten deutlich wurde, ist Arié kein Zionist. Sein Bestreben liegt in der Verbesserung der Lebensumstände am jeweiligen Wohnort und in den jüdischen Gemeinden des Balkans im Allgemeinen.

In einem Brief von 1895, der sich an die Zentrale der AIU richtet, reflektiert Arié die Veränderungen, die durch den Zionismus in Bulgarien entstehen: „Il paraît qu’un mouvement s’est créé en Bulgarie

en faveur de l'émigration en masse des Juifs vers la Palestine.“ (GA 220)  
Für Arié ist diese Migrationswelle unverständlich:

Que les Israélites de Russie et de Roumanie émigrent, cela se conçoit, mais que les Juifs de Bulgarie quittent un pays où ils sont, au point de vue matériel, infiniment mieux que ceux de Turquie, c'est ce qui n'est pas explicable. (GA 221)

Anhand dieser Aussage lässt sich erkennen, dass für Arié zu diesem Zeitpunkt eine Emigration aus ideeller Motivation nicht nachvollziehbar ist. Finanzielle Schwierigkeiten der Juden in Ländern wie der Türkei sind für ihn ein Grund. Bulgarien dagegen ist für ihn ein Raum, der lebenswert ist und bleibt.

Diese Korrespondenz spiegelt die geteilte Haltung in den Ländern des ehemaligen Osmanischen Reiches wider:

[...] the appearance of Zionist literature and delegates in the Middle East, North Africa, and the Ottoman interior were received with scepticism and hostility as well as enthusiasm. Many Sephardi and Middle Eastern Jews, it appears, were inclined towards political sentiments other than Zionism [...].<sup>448</sup>

Unter den Juden der osteuropäischen Gemeinden finden sich Anhänger verschiedener politischer Haltungen, sodass der Zionismus nur eine von vielen Strömungen ist: Der Kommunismus, ein ausgeprägter Sephardismus, pan-ethnischer Sozialismus und nationaler Patriotismus sind zu nennen.<sup>449</sup>

---

<sup>448</sup> Abrevaya Stein: „Sephardi and Middle Eastern Jewries“, S. 336.

<sup>449</sup> Ibid., S. 336.

Stein betont, dass der Zionismus am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts eine aschkenasische Prägung trägt und den Nicht-Ashkenasen oktroyiert wurde: „[...] indeed, the Zionist pioneers of the late nineteenth and early twentieth centuries were more inclined to see non-Ashkenazim as potential labourers than co-architects of a Jewish state [...]“ (Ibid., S. 336) Gegipfelt hat diese Haltung in Zwangsmigrationen: „[...] emigration of Jews from the countries of the Arab Middle East, culminating in dramatic airlifts that, it turns out, did not always have the support of the émigrés themselves [...]“ (Ibid., S. 336)

Im Zionismus zeigt sich die Trennung der einzelnen Strömungen des Judentums. Arié liefert mit seinen Berichten einen Beleg für das Misstrauen, das dem Zionismus von Seiten der Sepharden entgegengebracht wurde.

Arié analysiert des Weiteren die Vorgehensweisen der zionistischen Bewegungen, wie *Carmel*<sup>450</sup>, die durch eigene Zeitungen versuchen, ihre Ideologien zu verbreiten (vgl. GA 220). Außerdem gereichen dem Zionismus zu dieser Zeit antisemitische Vorfälle zum Vorteil. Der Autor beschuldigt den Gründer von *Carmel*, bewusst derartige Haltungen zu unterstützen:

M. Baruch, avec une inconscience criminelle, loue les ennemis des Juifs, exalte les antisémites, les bénit: oui, leur dit-il, persécutez-nous, pourchassez-nous, nous prendrons ainsi conscience de nous-mêmes, et nous en irons fonder un État en Palestine. (GA 221)

Ähnlich wie Mayer<sup>451</sup>, legt Arié Angriffe von außerhalb der eigenen Gruppe als förderlich für die Ausbildung eines Bewusstseins für die eigene Identität dar. Der Antisemitismus fordert Beschäftigung mit der Frage nach der Zukunft und nach der Gestaltung des Lebensraums. Die Lösung, die der Zionismus bietet, ist die Gründung eines eigenen Staates in Palästina. Die Übergriffe durch Nicht-Juden dienen als Beweis dafür, dass ein friedliches Zusammenleben ohne eigene territoriale Rechte nicht möglich ist und sein wird.

Interessant hinsichtlich der Selbstwahrnehmung Ariés ist die Schlussfolgerung, die er aus dem Verhalten der Zionisten zieht: „M. Baruch n’a pas de patrie, les Israélites de Bulgarie en ont une, il faut non leur conseiller de la quitter mais les engager à y rester, à l’aimer, à la servir, à s’en rendre les dignes fils par leur honnêteté, leur instruction, leur travail.“ (GA 222) Er selbst, der lange in Bulgarien gelebt hat und in Kontakt zu diesem Land bleibt (vgl. GA 220), kann zu denjenigen Juden gezählt werden, die eine Heimat besitzen, für die es sich lohnt, Pflichten und Rechte als Staatsbürger wahrzunehmen. In diesem Zitat äußert

---

<sup>450</sup> Nach Benbassa wurde die erste dieser Gesellschaften 1895 von Joseph Marcou Baruch gegründet (vgl. GA 220).

<sup>451</sup> Vgl. Kap. 1.

Arié explizit, dass die jüdische Bevölkerung sich als vollwertige Bulgaren wahrnehmen und dementsprechend pflichtbewusst verhalten sollte. Durch die dezidiert antizionistische Haltung der AIU sind Konflikte vorprogrammiert. Arié zeigt sich auch in diesem Punkt als linientreues Mitglied der AIU. Benbassas Schlussfolgerung ist zuzustimmen, wenn sie schreibt: „L’histoire d’Arié est d’une manière générale l’expression achevée de l’idéologie libérale émancipatrice du judaïsme d’Europe occidentale, et particulièrement français [...]“.<sup>452</sup> Anhand von Ariés Schriften kann über weite Strecken die Haltung der AIU nachvollzogen werden.<sup>453</sup>

Erst der zunehmende Antisemitismus ändert die Haltung der AIU zum Zionismus<sup>454</sup> und, in logischer Konsequenz, die Einstellung Ariés: „Later, amid the growing antisemitism in Eastern Europe, he changed his view of Zionism, but he never joined the movement.“<sup>455</sup> Obwohl nach einiger Zeit eine Annäherung aufgrund äußerer Gegebenheiten stattfindet, macht Arié trotzdem die Bestrebungen des Zionismus’ nicht zu seinen eigenen.

### 3.1.5 Selbstbild als Erzieher

In einem Antwortbrief auf ein Rundschreiben der Leitung der AIU aus dem Jahr 1896 beschäftigt sich Arié damit, was die Erziehung durch die Schulen der AIU bisher bewirkt hat. Außerdem reagiert er auf Vorwürfe hinsichtlich angeblicher Versäumnisse und erläutert, was es zu

---

<sup>452</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 43.

<sup>453</sup> Nur im zweiten Teil des *journals* reduzieren sich der Kontakt zur AIU und dadurch der Austausch mit der aktuellen Tagespolitik der Organisation. Ein Abkühlen der Begeisterung für die AIU lässt sich feststellen, als Arié nach seiner Erkrankung um Fortzahlungen durch die AIU kämpfen muss (vgl. GA 278ff.).

<sup>454</sup> Vgl. Rodrigue: „Alliance Israélite Universelle Network“, S. 179.

<sup>455</sup> Ferbahar, Aksel: „Arié, Gabriel“, in: Stillman: *op. cit.*, Bd. 1, S. 250f, S. 251.

verbessern gilt (GA 222-235). In diesen Ausführungen, die defensiv gehalten sind, lassen sich einige Züge des Selbstbilds Ariés als Erzieher und AIU-Mitglied ablesen.

Er konstatiert zuerst einen deutlichen Erfolg in der Arbeit der AIU:

Ce qui a été semé, c'est l'instruction: les Juifs d'Orient ne sont plus aussi fanatiques, aussi imbus de préjugés et de superstitions, aussi ignorants qu'en 1870; dans toutes les communautés il y a des jeunes gens parlant le français, sachant calculer et possédant quelques notions d'histoire et de géographie. (GA 226)

Das ‚Vorher‘ charakterisiert Arié durch Fanatismus, Vorurteile und Aberglauben. Die Wahrnehmung der jüdischen Bevölkerung im Osmanischen Reich war in seiner Darstellung zurückgeblieben und verhaftet in traditionellen Anschauungen, die durch die Religionszugehörigkeit gesteuert wurden. In Opposition dazu sieht Arié die Vorteile der modernen Erziehung, die durch die AIU Einzug gehalten haben: Repräsentiert werden sie durch die Beherrschung des Französischen, das die Kommunikation mit Westeuropa ermöglicht, sowie Kenntnisse der Geschichte, um die eigene Identität anhand von Fakten zu festigen. Zusätzlich wird die Mathematik wertgeschätzt, die für eine im Handel tätige Gesellschaft unerlässlich ist, und die Geographie, welche die Öffnung zum Ausland und das Interesse für fremde Länder begründet. Wie Arié durch die simple Aufzählung der unterrichteten Schulfächer impliziert, zeigt sich die jüdische Gesellschaft auf dem Balkan durch das Wirken der AIU bereit, Einflüsse zu empfangen und sich dem fortschrittlichen Westeuropa anzupassen.

Der Vorwurf, der den Lehrern der AIU gemacht wird und gegen den sich Arié verteidigt, ist die Vernachlässigung der moralischen Erziehung der Kinder und die mangelnde Beschäftigung mit der Religion: „[...] vous craignez [...] que la religion, que le culte ne soient pour eux [les élèves] des antiquailles qu'on doit reléguer au fond des quartiers juifs.“ (GA 229f.)

Mit der Frage konfrontiert, ob die Modernisierung der Gesellschaft zum Verlust der religiösen Identität führe, legt Arié die Vorstellung dar, dass die prägende Rolle für die Erziehung der Kinder beim Pädagogen selbst liegt. Für Arié sind die religiöse und die weltliche Bildung mit getrennten Institutionen verbunden (vgl. GA 228). Abhängig davon, ob die Schule Laienlehrer oder Rabbiner für den Unterricht beschäftigt, gewinnt sie eine andere Ausrichtung. Arié formuliert die Grundfrage, ob sich die Schulen der AIU als konfessionelle oder nicht-religiöse Schulen verstehen, um die Gestaltung der Lehre daran strukturieren zu können. Der Erzieher würde, wenn er seine Vorbildfunktion wahrnähme, bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der Identität der Schüler nehmen.

Das Problem, das Arié in der Organisationsstruktur der AIU-Schulen sieht, ist die fehlende Lehrer-Schüler-Bindung, die durch häufigen Lehrerwechsel verhindert wird:

[...] dans les autres écoles, le professeur a une classe qu'il garde du matin au soir, il n'est pas possible qu'à la longue les élèves ne se modèlent sur le maître et n'arrivent à l'imiter [...]. Mais chez nous? Chacun de nos professeurs passe dans trois classes au moins chaque jour [...]. (GA 229)

Die Schüler können sich nicht am Vorbild eines Lehrers orientieren, da sie zu viele verschiedene Charaktere vor sich sehen.

Der Rückgang der Identifikationsbereitschaft mit der eigenen Religion unter den Jugendlichen ist ein allgemeiner Trend, den Arié nicht nur zu Lasten der AIU legen möchte: „[...] un concours de circonstances malheureuses fait que la foi s'en va, que les traditions juives se perdent et que nous cessons d'être israélites par le coeur, quand même nous continuons à l'être extérieurement.“ (GA 230) Gegen diesen Verlust der inneren Überzeugung und gegen eine nur äußerlich zur Schau getragene Religiosität gilt es nach Arié anzukämpfen. Er formuliert diese Aufgaben für das Personal der AIU in einem Katalog von acht



Punkten aus, die präzisieren, durch welche Mittel der Lehrkörper die religiöse Identität stärken kann (vgl. GA 233).

Durch diese Kritik am Verhalten der Glaubensbrüder zeigt Arié seine Verbundenheit mit dem jüdischen Glauben. In einem Brief kritisiert er nicht nur die Jugend, sondern die gesamte Gemeinde in Smyrna (vgl. GA 244). Es bereitet ihm Anlass zur Sorge, dass die Einhaltung des Ritus mit Geringschätzung beachtet wird. Angesichts eines verschwindenden Glaubenseifers ist die religiöse Identität der nachfolgenden Generation in Gefahr, eine Herausforderung, der sich die Schulen der AIU zu stellen haben. Nach dem Erziehungsverständnis Ariés gilt es, die religiösen Werte trotz aller Modernisierung zu bewahren.

### 3.1.6 Arié als Historiker<sup>456</sup>

Gabriel Arié zeichnet sich neben seinen Tätigkeiten als Erzieher und Repräsentant der AIU als Historiker aus<sup>457</sup>. Dem Bewusstsein für die Bedeutung der eigenen Geschichte für die Identität verleiht er in einem Brief Ausdruck, indem er um geschichtliche Werke für den Schulunterricht bittet (vgl. GA 167ff.). Im Jahr 1890, zwei Jahre vor dem 400. Jahrestag des Vertreibungsedikts durch die *Reyes Católicos*, schreibt Arié:

---

<sup>456</sup> Das Interesse an der eigenen Geschichte und der historischen Recherche ist eine Tendenz, die den Einfluss Westeuropas widerspiegelt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstehen weitere historiographische Werke, die auf jüdische Autoren aus dem osteuropäischen/ türkischen Raum zurückgehen, welche gleichzeitig im Kontakt zur AIU standen. Vgl. z.B. Franco, Moise: *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Centre d'Études Don Isaac Abravanel, 1981. (Das Vorwort situiert die Arbeit im Jahr 1897.)

<sup>457</sup> Vgl. z.B. Arié, Gabriel: *Histoire juive depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Durlacher, 1923.

Si les anniversaires, tristes ou gais, servent à quelque chose, s'ils présentent tout naturellement, aux individus comme aux peuples, l'occasion de faire un retour sur eux-mêmes, de réfléchir sur leur passé et de tirer de ces méditations des enseignements et des résolutions pour l'avenir, nul examen de conscience ne sera plus utile aux Juifs d'Orient que celui qu'ils pourraient faire à l'occasion du quatrième centenaire de 1492. (GA 167)

Arié analysiert an dieser Stelle einen Zusammenhang, den man im Hinblick auf die oben ausgeführten kulturwissenschaftlichen Ansätze unterstreichen kann. Durch die Erinnerung an wichtige geschichtliche Ereignisse kann die kulturelle Identität gestärkt werden, da eine Besinnung auf die Ursprünge erfolgt. Dazu ist es notwendig, sich des Anlasses bewusst zu sein und die Umstände zu kennen. Arié beklagt die Unkenntnis dieser Geschichte:

Malheureusement, l'histoire des Israélites d'Espagne et de Turquie est complètement ignorée par mes coreligionnaires de ce pays; les élèves de nos écoles en savent peut-être plus sur les Chinois et les Hindous que sur leurs propres aïeux. (GA 167)

Die Neugier gegenüber fremden Kulturen darf nach Arié in der Konsequenz nicht das Bewusstsein für die eigene Geschichte verdrängen. So plädiert er für die Notwendigkeit, seinen Glaubensbrüdern die sephardische Geschichte nahezubringen. Sein Projekt, das er in der Korrespondenz ausführt und für das er Bücher bestellt, ist die Recherche zu dieser Thematik:

Je voudrais, dans les loisirs que peuvent me laisser mes occupations, étudier cette histoire, recueillir le plus de détails possible sur mes compatriotes israélites depuis leur arrivée en Espagne à nos jours. [...] je pourrais peut-être me rendre utile à mes coreligionnaires en réunissant et condensant ces notes en un récit, que je publierais, en français et peut-être en espagnol. (GA 168)

Nach einem ersten Schritt, sich selbst über die Vergangenheit zu instruieren, entspricht es seinem Ideal als Erzieher, dieses Wissen festzuhalten, weiterzugeben und es aufs Neue dem kollektiven Gedächtnis zu offerieren. Obwohl es zu diesem Zeitpunkt Werke gibt, die diese Thematik bearbeiten, möchte Arié seine eigene Version

verfassen und sie in den Sprachen publizieren, in denen sie der sephardischen Bevölkerung offensteht.

Arié sieht die Geschichte der AIU als gegenläufige Bewegung zur Vertreibung:

[...] n'est-ce pas, en effet, l'Alliance israélite qui, trois cent soixante ans après l'expulsion, vient réparer les effets de cette funeste mesure, et par ses écoles, ses oeuvres d'apprentissage, s'efforce de relever l'état moral, intellectuel et matériel de ces persécutés, et qu'elle y réussit si bien? (GA 168)

Nach Arié gelingt es der AIU durch Entwicklungshilfe auf monetärer und geistiger Ebene, die negativen Folgen der Vertreibung aus Spanien rückgängig zu machen und das Judentum zu vereinen.

Es handelt sich hier um eine der wenigen Stellen, an denen das Sphardentum Ariés deutlich wird und er sich mit dieser Vergangenheit identifiziert. Dies ist darin begründet, dass ihm diese Wurzeln wenig vertraut sind und Vieles im Dunkeln liegt.

### 3.1.7 Jüdische Identität – Reflexionen über das Jüdisch-Sein

#### Israeliten als Nation

Anlässlich des Verfassens seiner historiographischen Schriften stößt Arié auf das Problem der Orthographie der Wörter *Juden* und *Israeliten* in der französischen Sprache. Er diskutiert ausführlich, ob die beiden Wörter klein zu schreiben seien oder mit Großbuchstaben beginnen sollten, was im Französischen bei der Markierung einer Nationalität eintritt (GA 320f.).

Diese Überlegungen führen ihn zu einer grundlegenden Unterscheidung der Selbstwahrnehmung der Juden in verschiedenen Ländern. Über Frankreich schreibt er:

Quand il s'agit des juifs français, dont les lois ignorent la confession, dont la religion est considérée comme une opinion, au même titre qu'une conviction philosophique, il n'y a aucun doute qu'il faille écrire les juifs, les israélites comme on écrit les protestants, les cartésiens et les pythagoriciens. (GA 320)

Die französischen Juden sehen sich, laut Arié, als eine Religion innerhalb einer Vielzahl von religiösen und philosophischen Gruppen. Bedingt wird diese Sichtweise durch die Nachwirkungen der französischen Revolution, die Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche propagierte. Implizit kritisiert Arié das mangelnde Bewusstsein der französischen Juden für die Besonderheit des jüdischen Glaubens.

Im Gegensatz dazu stehen Gebiete, in denen die Juden als eigenes Volk wahrgenommen werden. „Mais il est des pays où les Juifs constituent une nation, formellement reconnue comme telle par l'État. La Turquie est du nombre.“ (GA 320) An diesen Orten kommt eine vollkommen andere Wahrnehmung des Jüdisch-Seins zum Ausdruck, wobei die jeweilige Einstellung nach Arié durch die Haltung der Regierungen beeinflusst wird. Die erste Position definiert das Judentum als Religion, während die zweite den Juden zuspricht, eine eigene Nation zu bilden. So kommt in der zweiten Sichtweise zur religiösen Identität eine nationale Identität hinzu.

Über die Fremdcharakterisierung der Juden in der Türkei schreibt Arié weiter: „Les Israélites ont bénéficié de ces avantages au même titre que les chrétiens, aux yeux des Turcs ils forment une ‚nation‘ [...]“. (GA 321) Da er die Christen mit einer Minuskel beginnen lässt, kennzeichnet er sie als Religionsgemeinschaft. Später zählt er christliche Minderheiten unterschiedlicher Nationalität auf (vgl. GA 321). Dadurch wird deutlich, dass er nur das Judentum als Nation definiert, die Identifikation der Christen dagegen über verschiedene Nationalitäten erfolgt.

Dies erscheint nicht ganz logisch, da viele Juden im Osmanischen Reich ebenfalls internationale Staatsangehörigkeiten besaßen, und die Rechte

der Kapitulationen durch diese Tatsache gewannen. Demnach scheint Arié seine eigene Definition der Juden als Volk und Nation auf das angebliche Fremdbild zu übertragen. Die weitestgehend friedliche Existenz von Juden, Muslimen und Christen im Osmanischen Reich und das Recht auf freie Religionsausübung sind nicht zwingend gleichzusetzen mit der Anerkennung der Juden als eigenständige Nation.

Trotzdem ist offensichtlich, dass Arié Jude-Sein über religiöse und genealogische Zugehörigkeit definiert:

Nonobstant son attitude officielle et ses *a priori* idéologiques, la véritable identité d'Arié demeura celle d'un Sépharade levantin considérablement occidentalisé, né en Bulgarie, peut-être de Bulgarie, mais néanmoins pas bulgare.<sup>458</sup>

Das Leben in Bulgarien ändert nichts an Ariés primärem Zugehörigkeitsempfinden zum Judentum.

Diese Haltung scheint unter der Mehrzahl der jüdischen Gemeinden in Bulgarien Konsens zu sein. Arié informiert am 28. März 1919 über einen *Congrès des Israélites de Bulgarie*, an dem er als Abgeordneter der AIU teilgenommen hat und auf dem sich die verschiedenen jüdischen Organisationen vereinten, um eine Agenda aufzustellen (GA 428f.). An dieser Stelle wird die fortgeschrittene Etablierung des Zionismus und die nunmehr bereitwillige Zusammenarbeit Ariés deutlich. Für die Agenda dieses Kongresses ist die Selbstbezeichnung als Nation und die Forderung nach Anerkennung als eine solche zentral. Eine Zielsetzung lautet: „Participation du peuple juif, qui forme une nation unie, à la Ligue des peuples, au même titre que toute autre nation.“ (GA 429) Da sich die bulgarischen Juden im Verbund mit den Juden anderer Länder als ein Volk wahrnehmen, wollen sie international auf politischer Ebene anerkannt werden. Weitere Forderungen sind die kulturelle und

---

<sup>458</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 35.

nationale Autonomie der jüdischen Gemeinden in der Diaspora sowie die Zuerkennung eines eigenen Territoriums – Palästina (vgl. GA 429). Die Kehrtwendung Ariés wird deutlich, wenn er voller Stolz von diesen Ergebnissen berichtet. Als Nation innerhalb der Nation ist eine Abgrenzungsbestrebung gegenüber den restlichen bulgarischen Staatsbürgern zu bemerken. Die Zugehörigkeit der Juden wird transnational durch die Religion und nicht durch den geographischen Wohnort definiert. Es ist anzunehmen, dass dieser Beschluss und die Zustimmung Ariés als Widerstand gegen den zunehmenden Antisemitismus zu verstehen ist. Dennoch sind alle Maßnahmen wirkungslos: Einige Monate nach diesem Beschluss werden jüdische Amtsinhaber aller wichtigen Positionen in der Armee enthoben (vgl. GA 431).

#### Heterogene Zugehörigkeit

Arié betrachtet Bulgarien, das seit der Unabhängigkeit Juden weniger Freiheiten einräumt, dennoch als seine Heimat und zeigt erst spät Sympathien für den Zionismus. Deshalb ist anzunehmen, dass sich die Identität Ariés durch mehrere, teils widersprüchliche Faktoren konstituiert: „Pour avoir le droit de faire partie d’une nation, certaines conditions sont nécessaires, au premier rang desquelles se place la culture approfondie de la langue, de l’histoire, des traditions du pays.“ (GA 326) Die Forderung an seine Glaubensbrüder, sich als gute Staatsbürger zu bewähren – d.h. Sprache und Kultur des Staats zu pflegen –, tritt neben das Bewusstsein, einer jüdischen ‚Nation‘ anzugehören und demnach ein Volk im Volk zu bilden.

Diese Selbstwahrnehmung ist nach Benbassa repräsentativ für die jüdischen Gemeinden in Süd-Osteuropa während der Umbruchsphase im 19. Jahrhundert.

La vie d'Arié, sa carrière, ainsi que ses écrits sont l'expression de cette existence double, divisée et finalement dissonante qui, bien sûr, à un autre niveau, représentait l'essence même de la modernité, porteuse d'un éclatement corrosif, dans tous les domaines, des vérités acceptées. Paradoxalement, vivant les contradictions mêmes du processus d'occidentalisation, l'intelligentsia judéo-espagnole dont Arié fut un parfait représentant était finalement bien devenue moderne.<sup>459</sup>

Der Zusammenstoß von Tradition und Moderne findet seinen Ausdruck im Zerschlagen des Osmanischen Reiches und dem Wirken der AIU. Vor dem Hintergrund dieser gegenläufigen Einflüsse, zeigt Arié seinen Willen trotz Antisemitismus und Zionismus ein guter Staatsbürger zu sein. Dennoch bleibt die unauflösbare Identifikation mit dem jüdischen Volk, die zu inneren Konflikten führt. Die Selbstwahrnehmung als Erzieher und die Inkorporierung des damit verbundenen Bildungsauftrags, der sich bei Arié ganz im Sinne der AIU zeigt, ziehen sich durch seine autobiographischen Schriften und befähigen ihn dazu, Missstände wahrzunehmen, diese zu reflektieren und Verbesserungsvorschläge anzubringen.

Das Vorangehende konnte die Beschäftigung eines Individuums mit seiner sozialen Rolle und seinem Beruf als Lehrer aufzeigen. Anhand Ariés Ausführungen lassen sich die Stellung des Einzelnen in der Gruppe, mit der er sich identifiziert, und seine individuelle Aufgabe ihr gegenüber in exemplarischer, praktischer Umsetzung betrachten. Die Rolle des Lehrers und Erziehers ist ein Sonderfall, da sie nicht nur das Individuum und die einzelne Familie betrifft, sondern Wirkung auf die gesamte Gesellschaft entfaltet. Schulen und andere Erziehungsanstalten üben großen Einfluss auf die Identität der heranwachsenden Generation aus und sind mitverantwortlich dafür, dass Tradition, Werte und Neuerungen an die Kinder weitergegeben werden. Mit Ariés Autobiographie haben wir ein Zeugnis einer Person vorliegen, die sich mit großer Sorgfalt dieser Pflicht angenommen hat.

---

<sup>459</sup> Benbassa: „Introduction“, S. 52.

## 3.2 Elias Canetti – Perspektive des Schülers und Werdegang eines Schriftstellers

Betrachtete der vorangehende Teil die Perspektive des Lehrers, beschäftigt sich das Folgende mit der entgegengesetzten Seite: Elias Canettis Inszenierung seiner selbst als Lernender und werdender Schriftsteller.

Canetti, Nobelpreisträger 1981, ist einer der im deutschsprachigen Raum bekanntesten Sepharden. Im ersten Teil seiner Autobiographie *Die gerettete Zunge*<sup>460</sup> schenkt er seiner sephardischen Herkunft Aufmerksamkeit.<sup>461</sup> In zeitlicher Abgrenzung zu den vorhergehenden Ausführungen zu Arié, sind die erzählten Inhalte bei Canetti der Kinder- oder gar Enkelgeneration nach Arié zuzuordnen. Demnach ist davon auszugehen, dass die Modernisierung sowie die Nationalisierung Bulgariens bedeutend vorangeschritten waren.

---

<sup>460</sup> Im Folgenden werden Seitenangaben aus *Die gerettete Zunge* mit CE bezeichnet und im Text markiert.

<sup>461</sup> In *Masse und Macht* (Hamburg, Claassen, 1973) reflektiert Elias Canetti über die jüdische Identität angesichts eines jahrhundertelangen Daseins in der Diaspora und diskutiert, ob es unter solchen Umständen eine genuin jüdische Identität geben könne. Er kommt zu dem Schluss, dass sich in der Symbolträchtigkeit des Exils und der Wanderung durch die Wüste das kollektive Geschichtsbewusstsein ausdrückt. Dieser Aspekt der theoretischen Reflexion, wie er in *Masse und Macht* dargestellt wird, soll nicht weiter ausgeführt werden. Das Interesse gilt der Frage, wie das Selbstbild Canettis, und sei es durch derartige theoretische Reflexion gewonnen, in seinem literarischen Schreiben zur Geltung kommt.

Martin Bollacher untersucht in seinem Aufsatz „Spaniole‘ und ‚deutscher Dichter‘. Elias Canettis Verhältnis zum Judentum“ (in: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Text + Kritik*, Heft 28, Juli 2005, S. 92-103.) Canettis Stellung zum Judentum anhand verschiedener Werke. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf den ersten Band der Autobiographie, *Die gerettete Zunge*, da in diesem Werk die sephardische Kindheit dargestellt wird, sodass die Einflüsse, welche eine Identifikation mit der Gruppe der Sepharden bedingen, in dieser Zeit erkennbar sein müssen.

Für einen umfassenden Überblick über das Werk Canettis und seine facettenreiche Identität, die darin zum Ausdruck kommt, analysiert anhand der Präsentation von Heimat, Nation, Religion und Sprache, vgl. Michaelis, Kristina: *Dimensionen einer europäischen Identität. Studien zu Elias Canetti* (Diss.), Frankfurt am Main, Lang, 2002.



Anders als Gabriel Arié erzählt Canetti seine Jugend als episodenhafte Darstellung für ihn prägender Ereignisse unter Berücksichtigung seines Umfelds und seiner Familie. Es handelt sich nicht um eine Synthese von Ereignissen, wie sie über weite Strecken bei Arié präsentiert wird, sondern um eine Autobiographie, die in der Retrospektive „[...] von der höchst eigenen Identität und wie sie geworden ist, was sie ist“<sup>462</sup>, berichtet. Dennoch erfährt der Leser wenig von der Gefühlswelt des Autors, da in *Die gerettete Zunge* vor allem die äußeren Umstände beschrieben werden, die auf den jungen Menschen einwirken.<sup>463</sup> Dafür werden familiäre, geographische und kulturelle Einflüsse der eigenen Persönlichkeit zugeordnet, was ihnen eine besondere, individuelle Bedeutung verleiht.

Ariés Schreiben berichtet im Vergleich zu Canettis Autobiographie vor allem Fakten, die aus der Perspektive des Autors erzählt werden. Canetti dagegen verbindet seine Erinnerungen und Emotionen mit Personen, die ihn geprägt haben, und inszeniert auf diese Weise seine Position als Lernender<sup>464</sup>: „Es geht ihm häufig nicht in erster Linie um die Erinnerung an sich, sondern um die Erfahrung (im Sinn von

---

<sup>462</sup> Schulte, Christoph: „Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität“, in: Grözinger (Hrsg.): *op.cit.*, S. 135-149, S. 135.

<sup>463</sup> Vgl. Hartung, Rudolf: „Erinnerte Jugend. ‚Die gerettete Zunge‘ von Elias Canetti 1977“, in: Ibid.: *Elias Canetti. Ein Rezipient und sein Autor*, Aachen, Rimbaud, 1992, S. 148-157, S. 148.

<sup>464</sup> Deutlich wird dies auf den ersten Seiten, als Canetti über seine früheste Erinnerung berichtet: die Angst davor, dass ihm seine Zunge abgeschnitten würde (vgl. EC 9f.). Im Präsens und aus dem Blickwinkel des Kindes lässt Canetti den Leser an seiner kindlichen Angst teilhaben. Diese Struktur der emotionalen Erlebnisse, die von bestimmten Personen hervorgerufen werden, setzt sich fort. Dementsprechend kann für diese Arbeit die Feststellung von Susan Sontag (vgl. „Geist als Leidenschaft, in: *Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti*, München, Hanser, 1985, S. 90-110, S. 91.) aufgegriffen werden, die Bertram Kazmirowski (vgl. *Rollenbilder und Selbstentwürfe in Leben und Werk von Elias Canetti*, (Diss.), Frankfurt am Main, Lang, 2004, S. 24.) ebenfalls anführt: Canetti beschreibe in *Die gerettete Zunge* die Personen, von denen er in irgendeiner Weise gelernt hat oder, anders gesagt, die seine Identität und sein Denken geformt haben.

Lerneffekt), die er durch die jeweilige Begebenheit gemacht hat.“<sup>465</sup> Während Arié seine Einflussnahme auf die Gesellschaft beschreibt, legt Canetti dar, durch welche Erfahrungen und Emotionen er zu den wichtigsten Themen und Erkenntnissen seines Lebens gelangt ist. Bei Canetti tritt zudem der literarische Charakter seiner Autobiographie zutage. Ein Mittel dieser Literarisierung ist beispielsweise die leitmotivische Verwendung der Farbe Rot im ersten Teil von *Die gerettete Zunge*:

Die ‚Durchrötung‘ der Erinnerung an Rustschuk ist ein künstlerisches Verfahren, das wie in einer Nuß zeigt, wie das Ineinander von Kunst und Erinnerung (von Dichtung und Wahrheit, wenn man so will) bei Canetti funktioniert: Alle Ereignisse dieser Kindheitsgeschichte sind von ihrem Verfasser als erinnerte dargestellt worden [...]; aber wie sie dargestellt, wie sie aufeinander bezogen werden, ist ästhetischen Prinzipien geschuldet.<sup>466</sup>

Die Farbe Rot repräsentiert die Intensität der erinnerten Ereignisse der ersten Lebensjahre in Rustschuk, die von Gewalt, Angst und Emotion durchsetzt sind. Ein wichtiger Faktor dieser Literarisierung ist außerdem, dass Canetti seine frühe Kindheit im Zeichen seiner späteren literarischen Berufung inszeniert:

Denn in diesem Buch erzählt Canetti von seinen Jahren als Kind und Jugendlicher, in denen noch nichts entstand, was seinen Ruhm als Dichter begründen könnte. Canettis Ausweg daraus ist denkbar einfach: Weil es noch keine Kunst gab, über die zu berichten wäre, macht er aus seinem frühen Leben ein Kunstwerk.<sup>467</sup>

Die Bedeutung, die Sprache und Literatur in *Die gerettete Zunge* beigemessen wird, erklärt sich vor diesem Hintergrund. Deshalb sei betont, dass „[...] dieses Schreiben doch der Ausdruck aktueller

---

<sup>465</sup> Salzmann, Madeleine: *Die Kommunikationsstruktur der Autobiographie. Mit kommunikationsorientierten Analysen der Autobiographien von Max Frisch, Helga M. Novak und Elias Canetti*, Bern, Lang, 1988, S. 115.

<sup>466</sup> Hanuschek, Sven: *Elias Canetti. Biographie*, München/ Wien, Hanser, 2005, S. 32.

<sup>467</sup> Kazmirowski: *In der Provinz des Lehrers*, S. 40.

Selbstwahrnehmung und gegenwärtigen Selbstbewußtseins“<sup>468</sup> ist, welches in der Retrospektive die Erinnerung ordnet, verbindet und dieser Bedeutung zuschreibt. „Damit erweist sich die Lebensgeschichte als ein vom Subjekt hervorgebrachtes Konstrukt, das als eine Einheit die Fülle von Erfahrungen und Ereignissen des gelebten Lebens zu einem Zusammenhang organisiert.“<sup>469</sup> Der Erinnerung wird Struktur verliehen, wobei die Ordnungsprinzipien das Entstehen des Schriftstellers und seine Verbindung zur Sprache sind. Aus diesem Grund wird der Entstehungsprozess von Erinnerung nicht aufgezeigt, sondern vor allem Resultate präsentiert.<sup>470</sup> Canetti zeigt dem Leser, was geblieben ist und was das Vergessen überdauert hat.

Neben dieser Reflexion über die eigene Berufung handelt *Die gerettete Zunge* von der Jugend des Autors und präsentiert die frühesten und ursprünglichsten Faktoren der Identität – zumindest die Aspekte, die dem Erwachsenen Canetti darstellenswert erscheinen – und dient auf diese Weise der „[...] Unterscheidung der vielfältigen Quellen, die das Selbst hervorbringen.“<sup>471</sup>

---

<sup>468</sup> Schulte: „Salomon Maimons Lebensgeschichte“, S. 136.

<sup>469</sup> Marotzki, Winfried: „Qualitative Biographieforschung“, in: Flick, Uwe (Hrsg.): *Qualitative Forschung*, Reinbek, Rohwolt, 2000, S. 175-186, S. 179.

<sup>470</sup> Vgl. Hartung: „Erinnerte Jugend“, S. 152.

<sup>471</sup> Freeman, Mark: „Tradition und Erinnerung des Selbst und der Kultur“, in: Welzer, Harald (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, Hamburger Editions, 2001, S. 25-40, S. 40.

Hanuschek verweist in seiner Biographie Canettis darauf, dass die Autobiographie Canettis die einzige Quelle für dessen frühe Kindheitsjahre ist: „[...] sie können nur nach ihren eigenen Darstellungsprinzipien und gegebenenfalls unterschiedlichen Stufen der Erinnerung und der Stilisierung der Erinnerung durch den Autor selbst beurteilt werden.“ (Hanuschek: *Elias Canetti*, S. 41.) Durch diese Stilisierung der Verbindung von Literatur mit einem Wahrheitsanspruch ist eine Stellungnahme zum Wahrheitsgehalt des Dargestellten schwierig. Für die folgenden Ausführungen gilt: Es wird auf die Darstellungsweise der Erinnerung eingegangen, ohne den Wahrheitsgehalt erforschen zu wollen und zu können.

Hinsichtlich historischer und geographischer Gegebenheiten siehe Dimitrova, Svoboda Alexandra/ Angelova, Penka: „Canetti, Roustschouk, and Bulgaria: The Impact of Origin on Canetti's Work“, in: Lorenz, Dagmar (Hrsg.): *A companion to the Works of Elias Canetti*, Rochester, Camden House, 2004, S. 261-287.

### 3.2.1 „Familienstolz“ – Abstammung und Setting

Das zweite Kapitel trägt den Titel „Familienstolz“, wodurch Canetti beinahe von Anfang an seine familiären Wurzeln in den Mittelpunkt rückt.

#### Bulgarien

Zu Beginn werden das Setting, das bulgarische Rustschuk, und die dort lebenden Menschen beschrieben:

[...] es lebten dort Menschen der verschiedensten Herkunft, an einem Tag konnte man sieben oder acht Sprachen hören. Außer den Bulgaren, die oft vom Lande kamen, gab es noch viele Türken, die ein eigenes Viertel bewohnten, und an dieses angrenzend lag das Viertel der Spaniolen, das unsere. Es gab Griechen, Albanesen, Armenier, Zigeuner. Vom gegenüberliegenden Ufer der Donau kamen Rumänen [...]. Es gab, vereinzelt, auch Russen. (EC 10)

Mit dieser Aussage definiert Canetti die Ausgangssituation und die Gruppenzugehörigkeit seiner Familie. Die Stadt in ihrer Gesamtheit zeichnet sich durch die Vielfalt der dort lebenden Kulturen aus; in den einzelnen Stadtvierteln leben die Ethnien jedoch getrennt. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, im Fall der Familie Canetti zu den Spaniolen – so bezeichnet der Autor die Sepharden –, ist ein grundlegender Faktor der Gesellschaftsstruktur in Rustschuk.

Aus der Retrospektive als Vielfalt wahrgenommen, ist diese heterogene Bevölkerungsstruktur für das Kind auch ohne analytisches Denken bemerkbar, beispielsweise anhand der Trachten, welche die unterschiedlichen Volksgruppen auszeichnen (vgl. EC 10). Die hohe soziale Stellung der Familie Canetti innerhalb dieses multikulturellen Gefüges lässt sich aus der Tatsache erschließen, dass Diensthelfer unterschiedlicher Nationalitäten im Hause tätig sind (vgl. EC 10).

Rustschuk wird von Canetti als Gegenpol zu Europa, in dem er seine späteren Jahre zubringt, und als dem Orient zugehörig charakterisiert:

Es wird mir schwerlich gelingen, von der Farbigkeit dieser frühen Jahre in Rustschuk, von seinen Passionen und Schrecken eine Vorstellung zu geben. Alles was ich später erlebt habe, war in Rustschuk schon einmal geschehen. Die übrige Welt hieß dort Europa, und wenn jemand die Donau hinauf nach Wien fuhr, sagte man, er fährt nach Europa, Europa begann dort, wo das türkische Reich einmal geendet hatte. Von den Spaniolen waren die meisten noch türkische Staatsbürger. (EC 11)

Extreme, Leidenschaften und Ängste prägen die Erinnerung an Rustschuk. In der Heimat der Kindheit formen sich die ersten emotionalen Erfahrungen, die sich im weiteren Lebenslauf fortsetzen und zu allgemeinen Leitthemen ausbilden. In diesem Sinne ist die Formulierung Canettis, alles sei dort schon einmal dagewesen, zu verstehen. Alles wird in doppelter Funktion „[...] um seiner selbst willen erzählt *und* als Beleg für soziale Grunderfahrungen, wie sie Canetti später zentral beschäftigen sollen: Tod und Tötung, Macht, Formen der Masse, Verwandlung.“<sup>472</sup> Die Erinnerung wird diesen sozialen Komponenten zugeordnet und mit einem emotionalen Aspekt versehen. Canetti lässt zudem die Zeitumstände anklagen und insinuiert, dass der gesellschaftliche Umbruch durch die Bildung der Nationalstaaten auf dem ehemaligen osmanischen Gebiet nicht ohne Identitätsbruch vor sich ging.<sup>473</sup> Die Außenwelt, das Andere, Europa, wird durch die Grenze des Osmanischen Reichs von einst definiert. Ebenso wenig haben die Sepharden ihre Nationalität abgelegt. Obwohl Canetti betont, dass die Beziehungen zur bulgarischen Regierung positiv waren, sind diese Aussagen ein Indiz für einen bleibend hohen Identifikationsgrad mit der Vergangenheit. An späterer Stelle bezeichnet der Autor diesen Erhalt der Staatsbürgerschaft als eine „[...] Art von angestammter Treue

---

<sup>472</sup> Barnouw, Dagmar: *Elias Canetti*, Stuttgart, Metzler, 1979, S. 2.

<sup>473</sup> Dennoch wird dem zeitgeschichtlichen Kontext, indem der „[...] Balkan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Tummelplatz der Großmächte“ (Hanuschek: *Elias Canetti*, S. 33.), ein Spielball internationaler Interessen, war, weitestgehend ausgespart. Politische Überlegungen stehen nicht im Vordergrund der Darstellung.

zur Türkei, wo man sie immer gut behandelt hatte [...].“ (EC 129) Hier nimmt Canetti den Topos der sephardischen Loyalität auf.

Canetti reflektiert selbst über das Zugehörigkeitsgefühl der Sepharden in Rustschuk und deren Identität, ohne auf seinen eigenen Standpunkt einzugehen: „Die Loyalitäten der Spaniolen waren einigermaßen kompliziert. Sie waren gläubige Juden, denen ihr Gemeindeleben etwas bedeutete. Es stand, ohne Überhitztheit, im Mittelpunkt ihres Daseins.“ (EC 11) Durch diese Aussage markiert er zwei wichtige Pole: religiöse Identität und Abstammung als Grundpfeiler des Selbstbilds.

### Abgrenzung und Abstammung

Die eigentlichen Abgrenzungsbestrebungen gelten nicht den Andersgläubigen, sondern sind gegen die Aschkenasen gerichtet:

Die Absonderung dieser spanisch sprechenden Menschen vor den übrigen Stämmen des Balkans war deutlich und doch nicht panisch. Man war etwas Anderes, aber ich kann mich keiner betonten Feindseligkeit gegen die Anderen erinnern, und ich weiss nicht einmal, ob man sich wirklich für etwas Besseres hielt. Der Hochmut, den man auch hatte, richtete sich gegen die anderen Juden, die ja Menschen einer anderen Sprache waren.<sup>474</sup>

Die Sepharden fühlten sich nach dieser Beschreibung mehr den Balkanvölkern zugehörig – trotz des Bewusstseins anders zu sein –, als durch den gemeinsamen Glauben den Aschkenasen gleich. Das Sepharden\_tum bedeutet in *Die gerettete Zunge* weniger eine religiöse Zuordnung, als ein kulturelles Selbstverständnis<sup>475</sup>, das sich durch sprachliche und geographische Faktoren auszeichnet.

Aber sie [die Sepharden] hielten sich für Juden besonderer Art, und das hing mit ihrer spanischen Tradition zusammen. Im Lauf der Jahrhunderte seit ihrer Vertreibung hatte sich das Spanisch, das sie untereinander sprachen, sehr wenig verändert. Einige türkische Worte waren in die Sprache aufgenommen worden, aber sie waren als türkisch erkennbar, und man hatte für sie fast immer auch spanische Worte. Die ersten Kinderlieder, die ich

---

<sup>474</sup> Hanuschek: *Elias Canetti*, S. 38. Dies ist eine Eigenaussage Canettis, die Hanuschek aus dem Nachlass Canettis in der Zentralbibliothek in Zürich zitiert. Das Zitat befindet sich in der Schachtel ZB7 und ist mit dem 3.3. 1943 datiert.

<sup>475</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 38.

hörte, waren Spanisch, ich hörte alte spanische ‚Romances‘, was aber am kräftigsten war und für ein Kind unwiderstehlich, war eine spanische Gesinnung. Mit naiver Überheblichkeit sah man auf andere Juden herab, ein Wort, das immer mit Verachtung geladen war, lautete ‚Tedesco‘, es bedeutete einen deutschen oder aschkenasischen Juden. (EC 11)

Der Autor nennt hier mehrere Faktoren, durch welche schon während der Erziehung des Kindes die Gruppenzugehörigkeit geprägt wird. Einerseits ist das Judenspanische ein Identitätsmarker, da es die Muttersprache ist, die Canetti zu ersten Äußerungen befähigt. Andererseits evozieren die Texte der *romances*<sup>476</sup> die Vergangenheit und transportieren Inhalte, welche in enger Verbindung zur spanischen Abstammung stehen.

Ein dritter Aspekt ist das, was Canetti als „spanische Gesinnung“ bezeichnet, sich aber auch als Abgrenzung gegenüber den Aschkenasen charakterisieren lässt. Das Überlegenheitsgefühl gegenüber den ‚anderen‘ Glaubensbrüdern, das Canetti hervorhebt, zeigt sich in der strikten Vermeidung, Mischehen einzugehen: „Ich war keine sechs Jahre alt, als mich mein Großvater vor einer solchen Mesalliance in der Zukunft warnte.“ (EC 11) Mit Ironie betrachtet der Autor dieses Abgrenzungsverhalten, das sich in einer Indoktrinierung in frühester Kindheit durch die Eltern- und Großelterngeneration zeigt und das sich sogar gegen die eigenen Gruppenmitglieder wendet:

Aber mit dieser allgemeinen Diskriminierung war es nicht getan. Es gab unter den Spaniolen selbst die ‚guten Familien‘, womit man die meinte, die schon seit langem reich waren. Das stolze Wort, das man über einen Menschen hören konnte, war ‚es de buena familia‘ [...]. (EC 11f.) Die sephardische Gesellschaft ist demzufolge hierarchisch in soziale Schichten unterteilt. Canetti zeigt sich durch den Sarkasmus, der sich im ersten Satz der Passage Bahn bricht, als Kritiker dieser Haltung.

---

<sup>476</sup> Zu den *romances* vgl. u.a. Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H.: *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, 1982.

Die Familienverhältnisse der Canettis spiegeln diese Vorurteile:

Der Großvater Arditti, aus einer der ältesten und wohlhabendsten Spaniolen-Familien in Bulgarien, widersetzte sich einer Ehe seiner Jüngsten, die seine Lieblingstochter war, mit dem Sohn eines Emporkömmlings aus Adrianopel. (EC 33)

Diese Haltung wird über Generationen weitergegeben: Die Tochter aus gutem Hause wird nur ungern außerhalb der eigenen sozialen Schicht verheiratet und diese – die Mutter Canettis – repräsentiert den Stolz auf die ‚gute‘ Abstammung besonders (vgl. EC 12 oder EC 212).

Durch die enge Beziehung zu ihr, erfährt Canetti als Kind die Problematik eines derart eingeschränkten Weltbilds. Dieses Bewusstsein prägt ihn, laut Eigenaussage, für das weitere Leben:

Ich kann Menschen mit Kastenstolz irgendwelcher Art nicht ernstnehmen, ich betrachte sie wie exotische, aber etwas lächerliche Tiere. Ich ertappe mich bei den umgekehrten Vorurteilen gegen Menschen, die sich auf ihre hohe Herkunft etwas zugute halten. (EC 12)

Selbst wenn sich in der letzten Äußerung die Sichtweise des Autors, der sich mit *Masse und Macht* beschäftigt hat, abzeichnet, wird dennoch deutlich, wie bedeutsam die Gruppenzugehörigkeit für die Sepharden des ehemaligen Osmanischen Reiches war. Auf Canetti, der bereits in seiner Kindheit Bulgarien verlässt und durch diesen Ortswechsel eine veränderte Perspektive auf ein derartiges Verhalten gewinnt, hat diese Erfahrung den umgekehrten Effekt: Er entwickelt laut seinen Darstellungen Verachtung für jegliche Form von Gruppenbildung durch Ab- und Ausgrenzung.

### Handel und Reichtum

Neben der durch genealogische Faktoren bedingten Herablassung der Familie mütterlicherseits, nennt Canetti Reichtum als Hauptursache für seiner Ansicht nach unangebrachten Stolz: „In meiner Familie und besonders in ihrer [der der Mutter] sah ich, was Menschen durch Geld geschah.“ (EC 12) Erneut haben die Erfahrungen der Kindheit Canetti



dazu gebracht, finanzielles Statusdenken nicht akzeptieren zu können.<sup>477</sup> In erster Linie bewegt die Uneinsichtigkeit der Mutter Canetti dazu, die radikale Gegenposition zu beziehen:

Sie erkannte die Motive der wahnwitzigen Selbsterfleischung, in der ihre Familie begriffen war; sie hätte mit Leichtigkeit einen Roman darüber schreiben können: ihr Stolz auf diese selbe Familie blieb unerschüttert. Wäre es Liebe gewesen, ich hätte es eher begriffen. Aber viele der Protagonisten liebte sie gar nicht, über manche war sie empört, für andere empfand sie Verachtung, für die Familie als ganze empfand sie nur Stolz. (EC 13)

Die Mutter ist die Reflektorfigur, anhand derer Canetti sich und seinen Charakter beleuchten kann. Die für ihn unverständliche Verbindung konträrer Emotionen, die trotzdem den Stolz auf eine zufällige familiäre Position nicht gefährden, ist der Initiator seines Verhaltens und Denkens. Über die Parallele zu seinem Werk schreibt er:

Ich habe die Macht so erbarmungslos untersucht und zerlegt wie meine Mutter die Prozesse in ihrer Familie. Es gibt wenig Schlechtes, was ich vom Menschen wie der Menschheit nicht zu sagen hätte. Und doch ist mein Stolz auf sie noch immer so groß [...]. (EC 13)

Die Einsicht, Stolz oder Zugehörigkeitsgefühl nicht rational analysieren und steuern zu können, veranlasst ihn zu einem milderem Urteil über die Mutter. Eine Einsicht in die Fehlerstrukturen einer Gesellschaft – respektive der gesamten Menschheit – bringt den Autor nicht dazu, sich von diesen Verbindungen lösen zu können.

Trotzdem bleibt die Kritik an falsch verstandenem Zugehörigkeitsgefühl bestehen, da der Sohn versucht, seine Mutter von den – seiner Ansicht nach schädlichen – Familienverpflichtungen zu lösen (vgl. EC 212). Canetti stellt den Einzelnen über die Gruppenzugehörigkeit oder die

---

<sup>477</sup> Olga Borodatschjova nennt die Verachtung gegenüber Geld als Konstante von Canettis Denken: „Geld betrachtet er als den Grund der menschlichen Entfremdung, den Grund für Kriege [...] und für Misstrauen [...].“ (*„Ich will, was ich war, werden!“ Die autobiographische Trilogie von Elias Canetti*, Hamburg, Kovač, 2002, S. 45.)

Familie und schätzt den individuellen Wert einer Person höher als die Wertung durch Zugehörigkeit und Abstammung ein.

Für die Identität seiner Kindheit unterscheidet Canetti zwei Stufen der Familienbindung: Die engste Familie – Eltern und Geschwister – sind die beeinflussenden Faktoren, denen das Kind nicht entkommen kann und will. Die weitere Verwandtschaft steht dagegen außerhalb dieses Bannkreises und kritische Betrachtung ihnen gegenüber ist für Canetti losgelöst von positiven emotionalen Bindungen (vgl. EC 251). Die Familie ist demzufolge ein ambivalenter Identitätsmarker.

Zudem verursacht der Konflikt zwischen den eigenen Berufswünschen und der Verpflichtung durch die Abstammung aus einer Handelsfamilie, eine bewusste Unterscheidung zwischen den Vorfahren im Osmanischen Reich und den positiv gezeichneten auf der iberischen Halbinsel:

[...] und so erstreckte sich für mich, von ihm [dem Großvater] beginnend nach rückwärts, eine Geschichte von Vorfahren, die auf dem Balkan ein orientalisches Leben führten, anders als *ihre* Vorfahren in Spanien, 400 oder 500 Jahre früher. Auf diese hätte man stolz sein können, auf Ärzte, Dichter und Philosophen, aber darüber gab es nur allgemeine Nachrichten, die mit der Familie im besonderen nichts zu tun hatten. (EC 251)

Bedingt durch die Begeisterung für Literatur und Wissen erscheinen in der kindlichen Perspektive die auf Handel fixierten Vorfahren bedeutungslos. Diese familiäre Konstellation macht den jungen Elias wenig geneigt, sich bewusst mit dieser Familie zu identifizieren. Im Gegensatz dazu liefern die spanische Vergangenheit, die hohe Bildung und die Leistungen der Sepharden in vielen Wissensbereichen im Mittelalter einen Anreiz, Abstammungsstolz zu entwickeln.<sup>478</sup> Für diese Vorfahren fehlt in der Familie die Anerkennung – ein Versäumnis, das Canetti kritisiert.

---

<sup>478</sup> Dies erstaunt nicht, wenn man die Entscheidung des Autors, Schriftsteller zu werden – in Opposition zu den Wünschen der Familie – in Betracht zieht.

Canetti bezeichnet diese Zeit der Reflexion über die eigene Abstammung als „[...] Zeit einer empfindlichen, prekären und ungewissen Beziehung zur eigenen Herkunft [...]“ (EC 251), eine Identitätskrise, die sich in den Jahren in Zürich von 1919-1921 abspielt. Verstärkt wird diese Beschäftigung mit der Abstammung, wie der Autor darlegt, durch die Konfrontation mit der religiösen Identität und der Zugehörigkeit zum Judentum, die durch die feindselige Haltung der Mitschüler zum ersten Mal eine negative Zuweisung von außen erfährt (vgl. EC 252ff.).<sup>479</sup>

### 3.2.2 Heimat- und Fremdräume

Externe Faktoren erhalten durch den Bezug zur Erinnerung eigentlichen Wert. Die Häuser der Familie sind wichtige Erinnerungsorte, die von Canetti gleichzeitig als eine Metapher für die Familienstruktur etabliert werden und Rückschlüsse auf die innerfamiliäre Hierarchie zulassen:

Wenn man durch das große Tor von der Straße den Hof betrat, stand gleich rechts das Haus des Großvaters Canetti. Es sah stattlicher aus als die anderen Häuser, es war auch höher. [...] Es war auch heller als die anderen Häuser [...]. (EC 18)

Auf diese Weise beschreibt der Autor das Wohnhaus als Spiegelung des extravaganteren Charakters des Großvaters, der bei Canetti als äußerst einnehmende Persönlichkeit beschrieben wird (vgl. EC 27).

#### Die Großelterngeneration – interkulturelle Einflüsse

Ähnlich wie bei Saporta y Beja<sup>480</sup> sind es in erster Linie die Großeltern, die durch ihre Gewohnheiten die türkische Vergangenheit repräsentieren.

---

<sup>479</sup> Siehe auch Kap. 3.2.2.

<sup>480</sup> Vgl. Kap. 2.3.

Die Großmutter ist auch bei Canetti dem Innenraum des Hauses zugeordnet:

Sie saß auf dem türkischen Sofa, rauchte und trank schwarzen Kaffee. Sie war immer zuhause, sie ging nie aus [...]. Von allen Verwandten war sie am meisten türkisch geblieben. Sie stand nie von ihrem Sofa auf, ich weiß gar nicht, wie sie hingelange, denn ich sah sie nie gehen, und da seufzte sie von Zeit zu Zeit und trank noch eine Schale Kaffee und rauchte. (EC 25)

Die Großmutter wird von Canetti als „türkisch“ bezeichnet, da sie sich – dem Klischee entsprechend – den drei Hauptbeschäftigungen des türkischen Lebens widmet: dem Rauchen, dem Kaffeetrinken und dem Nichtstun. Canetti beschreibt sie als „[...] auf orientalische Art sehr faul [...]“ (EC 25f.) Sie führt ein Leben, das sich an der Vergangenheit orientiert, und zeigt sich für Canetti wenig erinnerenswert.

Die Herkunft aus Edirne ist auch für den Großvater väterlicherseits, dessen Persönlichkeit viel Raum in *Die gerettete Zunge* einnimmt, prägend. Für das Kind Elias bleibt diese Kultur trotzdem fremd: „Der Großvater sang nie endende türkische Lieder, wobei es darauf ankam, daß er manche hohe Töne besonders lange aushielt; ich hatte die heftigen und rascheren spanischen Lieder viel lieber.“ (EC 26) Texte und Melodien verknüpfen sich mit Erinnerungen und ihr Vertrautheitsgrad ist durch Sprache und Klang bedingt. Zusätzlich attribuiert Canetti die Eifersucht den Türken und verbindet diese Emotion mit der Rivalität der beiden Großväter (EC 26f.).

Großvater Canetti, der eine bedeutende und aktive Rolle einnimmt, repräsentiert trotz seiner profilierten Charakterisierung den orientalischen Typus „Verwandlungskünstler“.<sup>481</sup> Der erste Auftritt des Großvaters Canetti zeigt den ambivalenten Charakter auf:

---

<sup>481</sup> Eigler, Friederike: *Das autobiographische Werk von Elias Canetti. Verwandlung Identität Machtausübung*, Tübingen, Stauffenburg, 1988, S. 150. Eigler weist darauf hin, dass die Figurendarstellungen in *Die gerettete Zunge* stark variieren, sodass einige der Figuren deutlich charakterisiert sind, andere dagegen „[...] nur kurz skizziert und dabei mehr oder weniger stark typisiert“ sind (Ibid., S. 151).

Er war, was ich damals noch nicht wußte, wo immer er erschien, sofort im Mittelpunkt, in seiner Familie gefürchtet, ein Tyrann, der heiße Tränen weinen konnte, wenn es ihm behagte, am behaglichsten fühlte er sich in Gesellschaft der Enkel, die seinen Namen trugen. (EC 26)

Die Extreme des Charakters faszinieren den Autor, obwohl die hervorgerufenen Emotionen erst für den Erwachsenen analysierbar werden.

Von den Orten, an denen sich die Mutter Canettis mit ihren Söhnen nach dem Tod des Vaters aufhält, ist Wien als Scharnier zwischen Ost und West von großer Bedeutung. Die österreichische Hauptstadt wird zu mehr als einem abstrakten, vom Hörensagen bekannten, Einfluss. Die Stadt ist nun ein Lebensraum und kann als Mittelglied zwischen dem alten Leben in Bulgarien und dem zukünftigen im deutschsprachigen Raum gelten. Die Gemeinde der Sepharden vor Ort ist groß, sodass der Umzug keine radikale Verpflanzung in eine fremde Kultur bedeutet. Großvater Canetti, der in Wien oft zu Besuch kommt, scheint den Wiener Sepharden kein Fremder zu sein:

Alle Spaniolen, die ihm begegneten – und es gab ziemlich viele von ihnen in diesem Teile Wiens [...] –, begrüßten ihn mit Respekt. Er war reich, aber er war nicht hochmütig, er sprach zu allen, die er kannte, und hatte immer etwas Überraschendes und Neues zu erzählen. (EC 108)

Der Großvater findet sich mit seinem sozialen Talent des Charmeurs auch in der Großstadt zurecht und beeindruckt durch seine Redefertigkeit. Durch die orientalische Art der Sprachverwendung entfaltete diese Persönlichkeit ihre große Anziehungskraft.

### Begegnung mit dem Antisemitismus

Zudem findet die erste Begegnung mit dem Antisemitismus für Elias Canetti in Wien statt:

Ich war noch nie als Jude beschimpft worden, weder in Bulgarien noch in England war das üblich. Ich erzählte es der Mutter, die es auf ihre hochmütige Weise abtat: ‚Das galt dem Kornfeld. Dir gilt das nicht.‘ Es war nicht etwa so, daß sie mich damit trösten wollte. Aber

sie nahm das Schimpfwort nicht an. Wir waren für sie etwas Besseres, nämlich Spaniolen. (EC102)

Dank der klaren Trennung zwischen Aschkenasen und Sepharden ist es der Mutter möglich, antisemitische Anfeindungen von sich zu weisen. Durch das hierarchische Denken im Bezug auf die aschkenasischen Glaubensbrüder erscheint es ihr logisch, dass Beschimpfungen und Anfeindungen nur diese ‚niedrigeren‘ Juden treffen könnten. So bleibt der Faktor des Antisemitismus‘ in *Die gerettete Zunge* anfangs dem Außenbereich zugeordnet, da die Mutter und in ihrer Nachfolge Elias sich nicht betroffen sehen und von einer Identitätsbeeinflussung nicht auszugehen ist:

Was ich in Wien davon bemerkte, ging nie gegen mich, und die Mutter, wann immer ich ihr etwas berichtete, das ich davon gehört oder gesehen hatte, pflegte mit der Unverfrorenheit ihres Kastenstolzes alles so zu deuten, als ginge es gegen andere, aber nie gegen Spaniolen. Das war umso sonderbarer, als unsere ganze Geschichte sich ja auf die Vertreibung aus Spanien gründete, aber indem man die Verfolgungen mit solchem Nachdruck in eine ferne Vergangenheit zurückverlegte, meinte man sie vielleicht von der Gegenwart eher fernzuhalten. (EC 252)

Canetti beschreibt einen Schutzmechanismus innerhalb der Gruppe der Sepharden, die antijüdische Bewegungen, welche sich gegen sie richten, als ein mit der Vergangenheit abgeschlossenes Phänomen betrachten. Dadurch gelingt es ihnen nach Meinung des Autors, in der Gegenwart Anfeindungen und negative Zuschreibungen von sich abzuschotten und den Wirkungsweisen des Antisemitismus‘ zu entgehen.

In der Schweiz findet ein ähnliches Intermezzo statt, das sich durch Intervention der Lehrer und des Rektors alsbald legt (vgl. EC 255ff.). Diesmal richten sich die Feindseligkeiten direkt gegen Canetti, der seine eigene Schuld an dieser Entwicklung analysiert und sie seinem Anderssein als strebsamer Schüler zuschreibt: „Was aber soll man von diesem Eifer des Sichhervortuns denken? Sicher spielte eine größere Lebhaftigkeit dabei mit, das Rasche des Spanischen, [...] am wichtigsten war doch das Bestehen-wollen vor der Mutter.“ (EC 252) Demnach sind

es zwei individuelle Faktoren – zum Einen die Muttersprache, zum Anderen der familiäre Einfluss der Mutter –, welche Canetti als Begründung für antisemitische Äußerungen ihm gegenüber anführt. Er vermeidet auf diese Weise die Schuldzuweisung an die Anderen und die Begründung von Feindseligkeiten durch religiöse Gruppenzugehörigkeit.

Nicht die Gefahr, die hinter dem Antisemitismus lauert, wird reflektiert, sondern der Vorfall aus einer ‚spanischen‘ Perspektive präsentiert. Die Verletzung durch die Beschimpfungen der Mitschüler kollidiert mit dem Konzept der Ehre, das Canetti seit seiner Kindheit bekannt ist:

[...] ich empfand die Beleidigung schwer, von ‚honor‘, von Ehre, hatte ich seit früher Kindheit die Ohren voll und besonders die Mutter konnte sich in diesem Punkt der ‚Ehre‘, ob es nun um die Spaniolen, die Familie oder jeden einzelnen von uns ging, gar nicht genügtun. (EC 255)

Der Ehrbegriff, der hier zugrunde liegt, bezieht die religiöse und ethnische Gruppe, die Familie und Beleidigungen gegen die eigene Person mit ein. Durch die Erziehung der Mutter ist dem Kind Elias ein Gefühl für die Verletzlichkeit dieser Ehre tradiert worden, und das Bewusstsein, aktiv zur Verteidigung der Ehre schreiten zu müssen. Dementsprechend ist das Kind Canetti innerhalb der jüdischen Schulkameraden einer der Initiatoren, die Widerstand gegen die Beleidiger organisieren. Der Vorfall gipfelt in einer Petition an die Schulleitung (vgl. EC 258).

Durch das diplomatische Eingreifen der Schulleitung bald beendet, bleibt von dem Vorfall als Quintessenz der Eigenanteil Canettis an diesen Anfeindungen: „Du streckst zuviel auf [...]“ (EC 264), lautet die Kritik, die der Autor in der Retrospektive willig einsieht. Antisemitismus wird nicht in seiner ganzen Tragweite untersucht und bleibt zumindest in diesem ersten Teil der Autobiographie ein knapp beachteter Faktor.

Die Zukunft der Juden in Europa wird trotzdem antizipiert. Der erste Weltkrieg verursacht eine Flüchtlingswelle, sodass der junge Elias

flüchtende galizische Juden zu Gesicht bekommt. Zunächst werden diese durch ihr fremdes Äußeres charakterisiert: „Die Leopoldstadt war voll von galizischen Juden, die vor den Russen geflohen waren. In schwarzen Kaftans, mit ihren Schläfenlocken und besonderen Hüten, hoben sie sich auffallend von anderen Leuten ab.“ (EC 136) Trotz ihres Aussehens, das sie von ihm unterscheidet, identifiziert sich das Kind mit diesen Juden durch das Mitleid, das deren Elend hervorruft:

Es war ein schrecklicher Anblick, weil der Zug stand. Solange wir auch hinstarrten, er bewegte sich nicht von der Stelle. ‚Wie Vieh‘, sagte ich, ‚so quetscht man sie zusammen und Viehwaggons sind auch dabei.‘ ‚Es sind eben so viele‘, sagte Schiebl, seine Abscheu vor ihnen war mit Rücksicht auf mich temperiert, er hätte nichts über die Lippen gebracht, was mich kränken konnte. (EC 137)

Bei dem Gespräch der beiden Jungen wird deutlich, dass beide keine Differenzierung zwischen Aschkenasen und Sepharden vornehmen. Zumindest in der Retrospektive Canettis wird von einem stillschweigenden Einvernehmen ausgegangen, dass sowohl Elias als auch die Flüchtlinge derselben Gruppe angehören. Die Unterscheidung zwischen Aschkenasen und Sepharden, welche die Mutter zum Ausdruck bringt, ist hier nicht mehr evident.

Obwohl der nicht-jüdische Junge seine Freundschaft mit dem einzelnen Juden nicht durch religiöse Differenzierung gefährdet und sich von seinen persönlichen Sympathien positiv beeinflussen lässt, ist die unterschwellige Abneigung gegen das jüdische Kollektiv der Flüchtlinge zu erkennen. Durch diese Erfahrung empfindet der junge Canetti die Gemeinsamkeit mit den Flüchtlingen als stärker als die interreligiösen Differenzierungen.

In Weiterführung dieses Gedankens deutet die Beschreibung des Transports in Viehwaggons auf die Deportation der Juden im Zweiten Weltkrieg hin<sup>482</sup>, der durch seine verheerende Kraft nivellierend wirkt,

---

<sup>482</sup> Vgl. ebenfalls Hanuschek: *Elias Canetti*, S. 59.



Selbstbilder ignoriert und keinen Unterschied zwischen Aschkenasen und Sepharden macht.

### 3.2.3 Sprachverbindungen

Die verschiedenen Sprachen, die einer haben müsste: eine für seine Mutter, die er später nie wieder spricht; eine, die er nur liest und nie zu schreiben wagt; eine, in der er betet und von der er kein Wort versteht; eine, in der er rechnet, und alles Geldliche gehört ihr; eine, in der er schreibt (aber keine Briefe); eine in der er reist, in dieser kann er auch seine Briefe schreiben.<sup>483</sup>

Die Wertschätzung, die Canetti den verschiedenen Sprachen beimisst, kommt in *Die gerettete Zunge* an vielen Stellen zum Ausdruck. Das Erlernen der vielen Sprachen steht in Verbindung mit den Funktionen, für die der Sprecher diese heranzieht. Canetti inszeniert in *Die gerettete Zunge* die emotionale Verknüpfung von Sprache und ihrer funktionalen Verwendung.

#### Vielsprachigkeit

Das vielsprachige Umfeld der Canettis ist ein Faktor, der das Kind Elias zu einer interkulturellen Perspektive befähigt:

Meine Eltern untereinander sprachen deutsch, wovon ich nichts verstehen durfte. Zu uns Kindern und zu allen Verwandten und Freunden sprachen sie spanisch. Das war die eigentliche Umgangssprache, allerdings ein altertümliches Spanisch, ich hörte es auch später oft und habe es nie verlernt. Die Bauernmädchen zuhause konnten nur Bulgarisch, und hauptsächlich mit ihnen wohl habe ich es auch gelernt. [...] Alle Ereignisse jener ersten Jahre spielten sich auf spanisch oder bulgarisch ab. Sie haben sich mir später zum größten Teil ins Deutsche übersetzt. Nur besonders dramatische Vorgänge, Mord und Totschlag sozusagen und die ärgsten Schrecken, sind mir in ihrem spanischen Wortlaut geblieben, aber diese sehr genau und unzerstörbar. (EC 17)

Die Kindheit ist durch das Judenspanische und das Bulgarische geprägt und stellt einen repräsentativen Faktor für die kulturelle Mischung aus

---

<sup>483</sup> Canetti, Elias: *Aufzeichnungen 1942-1972*, München, Suhrkamp, 1979, S. 12.

Judentum und Zugehörigkeit zu der sich bildenden Nation dar. Die Beeinflussung erfolgt aber durch die Dienstmädchen und ist somit ein Beleg dafür, dass Canetti die Analyse seiner Psyche über Begegnungen mit Personen vornimmt. Auch im Bereich der Sprache steht der Geburtsort für Intensität: Canetti ordnet dieser ersten Muttersprache mit Emotionen verbundene Ereignisse zu. Gerade dieser Tatsache schreibt er den Verbleib des Spanischen in seiner Erinnerung zu.

Im Umkehrschluss lässt sich der besondere Status bemessen, den die Erinnerungen in Verbindung mit der Sprache für die Identität des Autors einnehmen:

Ich bin der Sache nie nachgegangen, vielleicht hatte ich eine Scheu davor, das Kostbarste, was ich an Erinnerung in mir trage, durch eine methodisch und nach strengen Prinzipien geführte Untersuchung zu zerstören. Ich kann nur eines mit Sicherheit sagen: die Ereignisse jener Jahre sind mir in aller Kraft und Frische gegenwärtig [...] aber sie sind zum allergrößten Teil an Worte gebunden, die ich damals nicht kannte. (EC 18)

Durch die Wertschätzung für die Erinnerungen der Jugend inszeniert Canetti diese Ereignisse als Grundlage für die Herausbildung seiner Persönlichkeit. Allerdings ist die Verbindung zur Sprache der Kindheit größtenteils durchtrennt worden und hat sich durch die neue, zweite Muttersprache, wie Canetti das Deutsche bezeichnet (vgl. EC 90), ersetzt.

Gerade durch die Vielsprachigkeit im bulgarischen Umfeld gewinnt die ‚eigene‘ an Bedeutung:

Bedingt durch dieses Nebeneinander mehrerer Sprachen hat die Klanggestalt der Worte und insbesondere der Namen außergewöhnliche Bedeutung für Canetti gewonnen, ein Phänomen, das vermutlich durch den Stellenwert der Namen in der jüdischen Religion verstärkt wurde.<sup>484</sup>

In dieser frühen Phase ist das Verständnis der Sprache noch nicht in den Mittelpunkt gerückt, sondern die Emotionen, die Sprache auslösen

---

<sup>484</sup> Eigler: *Das autobiographische Werk*, S. 48.

kann. Die Personen werden perspektiviert „[...] through the eyes of an impressionable child who is entranced by the aura that surrounds the adult world.“<sup>485</sup>

Dementsprechend erzeugen bekannt klingende Namen einen hohen Grad an Vertrautheit zwischen dem kleinen Elias und anderen Personen: „Er [der Onkel] hieß mit Zunamen Eljakim, ein Name, der mir nie behagte, vielleicht befremdete er mich, weil er nicht spanisch klang wie die anderen Namen alle.“ (EC 18f.) Der gewohnte Klang des Spanischen kann positive oder negative Verbindungen etablieren. Sprache wird so erneut zum Symbol für die Zugehörigkeit zu einer Gruppe.

Die Bedeutung von Namen wird zudem am Beispiel der Diskussion um die Benennung des jüngeren Bruders deutlich:

Ich erfuhr, daß der kleine Bruder Georg heißen werde, nach dem neuen König von England. Das gefiel mir gut, weil es etwas Unerwartetes war, aber dem Großvater gefiel es weniger, er wollte einen biblischen Namen und bestand darauf [...]. (EC 44)

Der Name des Kindes ist Ausdruck der Identifikation und der Hoffnungen: Auf Seiten der Eltern repräsentiert der Name die neue, zukünftige Heimat und ein Wertesystem, welches große Bewunderung bei Vater Canetti erweckt (vgl. EC 45). Für den Großvater ist die religiöse Identität im Gegensatz dazu von primärem Belang, sodass die Wahl eines biblischen Namens diesem Ausdruck zu geben hat.

### Deutsch als zweite Muttersprache

Besonderen Einfluss entwickelt die deutsche Sprache, welche die Eltern, die beide in Wien studiert hatten, untereinander sprechen (vgl. EC 37). Diese Sprache repräsentiert die Verbindung zu Westeuropa bereits in

---

<sup>485</sup> Murphy, Harriet: „A Passion for People: Elias Canetti's Autobiography and Its Implications for Exile Studies“, in: Darby, David (Hrsg.): *Critical Essays on Elias Canetti*, New York, G.K. Hall & Co., 2000, S. 249-260, S. 250.

den Jahren in Rustschuk: „[...] der Vater las täglich die ‚Neue Freie Presse‘, es war ein großer Augenblick, wenn er sie langsam auseinanderfaltete.“ (EC 37) Durch die Bedeutung, die das Zeitungslesen für den Vater hat, wird das Interesse des Kindes an Sprache und Lektüre geweckt (vgl. EC 38), während die Neugier auf das unverständlich Gesprochene – die Geheimsprache der Eltern – und das Ausgeschlossenensein aus diesem Sprachraum den Ehrgeiz des Kindes zum Sprachenlernen entfacht. Die Attraktion des Unbekannten, das sich zugleich mit den geliebten Personen der Eltern verknüpft, ist ein erster Grund für die besondere Beziehung, die Canetti zur deutschen Sprache entwickelt.

Anlässlich des Umzugs der verwitweten Mutter mit den drei Halbweisen in die Schweiz wird es notwendig, sich dem Deutschen zuzuwenden. Als Lehrmeisterin hat der junge Canetti seine Mutter:

So zwang sie mich in kürzester Zeit zu einer Leistung, die über die Kräfte jedes Kindes ging, und daß es ihr gelang, hat die tiefere Natur meines Deutsch bestimmt, es war eine spät und unter wahrhaftigen Schmerzen eingepflanzte Muttersprache. (EC 90)

Die deutsche Sprache wird zu einem Indikator der Identifikation mit der neuen Heimat und dem Verlust der bulgarischen und sephardischen Wurzeln.

Was bleibt, sind die Erinnerungen an die Kindheit und die spanische Sprache. Das Deutsche dagegen, im Alter von acht Jahren erlernt, übernimmt die prägende Rolle und symbolisiert die enge Beziehung, die zwischen Mutter und Sohn entsteht: „Sie duldeten keineswegs, daß ich die anderen Sprachen aufgab, Bildung bestand für sie in den Literaturen aller Sprachen, die sie kannte, aber die Sprache unserer Liebe – und was war es für eine Liebe! – wurde deutsch.“ (EC 90) Sprache und emotionale Bindung sind in diesem Fall eng verbunden.

Ein zusätzlicher emotionaler Faktor ist die Bindung, die das Deutsche zwischen der Mutter und dem Vater hergestellt hatte:

Die Meisterung der Sprache ist Leistung und damit Identifikation: sie bedeutet für das Kind, daß es von der Mutter als Stellvertreter des Vaters angenommen wird. Wien war die Welt, die Vater und Mutter geteilt hatten, und die nun das Mann-Kind mit der Mutter teilt.<sup>486</sup>

Der Erstgeborene versucht, die Position des Vaters Stück für Stück zu ersetzen. Dies schildert er bereits aus der Zeit in England, als er jede Nacht bei der Mutter schläft, um sie davor zu bewahren, sich etwas anzutun (vgl. EC 78). Dadurch entsteht die besondere Beziehung zwischen Sohn und Mutter, die sich nach dem Tod des Mannes auf die Erziehung der Kinder und vor allem auf ihren Erstgeborenen konzentriert: „[...] Canetti at age seven became his father's successor as companion, partner in conversation, and even adviser of his mother [...]“.<sup>487</sup> Die deutsche Sprache, die für Elias von Anfang an eine Liebesbindung – die zwischen Mutter und Vater – symbolisiert hat, erhält Symbolkraft für diese neu entstehende Beziehung.<sup>488</sup>

Diese Anfangsphase der Deutschsprachigkeit kann deshalb als erster Identitätsbruch Canettis angesehen werden, da sie ein Ende der bulgarischen Kindheit, den Verlust der Vaterfigur und des ersten prägenden Vorbilds bedeutete:

Die Sphäre der Familie und der Religion, die bereits in Rustschuk ein Mosaik aus vielen unterschiedlichen Elementen gewesen war, ist nun endgültig aufgebrochen, sie hat sich

---

<sup>486</sup> Barnouw: *Elias Canetti*, S. 6.

<sup>487</sup> Sokel, Walter: „The Love Affair with the Mother Tongue: On the Relation between Autobiography and Novel in Elias Canetti“, in: *The Germanic Review*, Bd. 78/1, Winter 2003, S. 39-48, S. 39.

<sup>488</sup> Christian Benne beschreibt in seinem Aufsatz „Berührungsfeste. Canettis Kindheitserinnerungen wiedergelesen“ (*Weimarer Beiträge*, 51, 2005, S. 206-218.) die Wahl des Deutschen als Mutter- und Schreibsprache aus der Vielzahl der angebotenen und gelernten Sprachen als „[...] die Geschichte der Rettung der Sprache – eben der Zunge – aus diesem überwältigenden Angebot.“ (Ibid., S. 207.) Die Entscheidung für das Deutsche entspricht dem ersten Schritt zum Werdegang des Schriftstellers.

geöffnet in eine fremde Kultur und ein neues zentrales Beziehungssystem, dessen Mittelpunkt fortan die Mutter ist.<sup>489</sup>

So symbolisiert die deutsche Sprache nicht nur einen Abschied von den Bezugspunkten der Kindheit, sondern auch den Anfang der engen Beziehung zwischen Mutter und Sohn.

### Judenspanisch – die Sprache der Großeltern

Die Kontinuität mit der Heimat der Kindheit wird durch die Großelterngeneration zunächst erhalten. Der Großvater Canetti stellt, solange er lebt, die Verbindung zwischen der alten Welt in Rustschuk und dem neuen, deutschsprachigen Raum dar. Sprachlich repräsentiert er den Orient und die judenspanische Tradition:

Er beherrschte nur die aramäische Schrift, in der das Altspanische geschrieben wurde, und Zeitungen las er nur in dieser Sprache. [...] Lateinische Lettern las er, aber er fühlte sich unsicher dabei, und so hat er in seinem ganzen Leben [...] in den vielen Ländern, die er bereiste, nie etwas in der Landessprache [...] gelesen. (EC 110)

Der Großvater, obwohl er sich in anderen Ländern zurechtfinden kann und sein dominanter Charakterzug Aufgeschlossenheit ist, wird von Canetti in seinen Beschreibungen mit einer unerschütterlichen Identität ausgestattet, die sich nicht wie die des Autors selbst in der Multikulturalität verliert. Der alte Herr spricht und versteht zwar verschiedene Sprachen oberflächlich, aber das Judenspanische ist die Muttersprache und *Raschi* die einzige Schrift, die er fließend liest. Sein Bezug zu anderen Personen gefährdet ihn weder in seiner Identität noch in seiner Stellung, da er der unangefochtene Patriarch der Familie ist. Fremde nimmt er mit Sarkasmus wahr und gibt sie satirisch wieder (vgl. EC 110).

---

<sup>489</sup> Pankau, Johannes: „Elias Canetti – Selbstbewußtsein des Außenseiters“, in: Hahn, Hans Henning/ Stüben, Jens (Hrsg.): *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Lang, 2002, S. 335-358, S. 357.

Die ersten und verfestigten Wurzeln der Identität des Großvaters sind durch die orientalische Herkunft, durch seine Religionszugehörigkeit und durch das Festhalten an der Muttersprache Judenspanisch bestimmt. Im Vergleich zur Vielsprachigkeit des Enkels, dem von Zweifeln geprägten Umgang mit der Religion und der von den zahlreichen Umzügen aufgerüttelten jungen Persönlichkeit, erscheint der Großvater in der Darstellung des Enkels als Inbegriff einer gefestigten Identität, der es gelingt, Tradition und Moderne zu verbinden, ohne an den Widersprüchen dieser Opposition zu verzweifeln.

### 3.2.4 Rituale

Wie wichtig Wiederholung für die Erinnerung ist, zeigt Canetti am Beispiel eines Onkels auf, der ihn mit Liedgut vertraut macht: „Dieser Onkel wiederholte alles, was er tat, unzählige Male. Er lehrte mich viele Liedchen und ruhte nicht, bis ich sie von selber singen konnte. Wenn er wiederkam, fragte er mich danach [...]“. (EC 23) Der Lernprozess und die entstehende Erwartungshaltung gegenüber der anderen Person, lassen eine Wertschätzung für kleine Gesten entstehen. Selbst der spöttische Segen, den derselbe Onkel dem kleinen Elias immer aufs Neue erteilt, prägt die Erinnerung. Aus der Retrospektive ist Canetti die Ironie des Onkels bewusst, beschreibt diesen Segen aber als Beispiel eines Ritus‘ und Element der Wiedererkennung.

#### Religiöse Riten und soziale Rollen

Auf ernsthafter Ebene spielt der Ritus der Beschneidung des jüngeren Bruders eine wichtige Rolle für die Identität des Kindes Elias. Dies ist der Moment, in dem sich Elias seiner *gender*-Zugehörigkeit bewusst wird. Die Geschlechtertrennung in der sephardischen Gemeinde in

Rustschuk anlässlich bestimmter Riten, macht dem Kind seine soziale Rolle bewusst:

Es waren nur Männer dabei, die alle standen. [...] Der Bruder wurde nach dem Vater der Mutter Nissim genannt, und man erklärte mir, daß ich der Älteste sei und darum nach meinem väterlichen Großvater heiße. Die Stellung des ältesten Sohnes wurde so sehr herausgestrichen, daß ich vom Augenblick dieser Beschneidung an ihrer bewußt blieb und den Stolz darauf nie mehr los wurde. (EC 24)

Nicht nur das Zugehörigkeitsgefühl zur maskulinen Gruppe setzt Canetti in der Retrospektive mit dem Datum der Beschneidung fest, sondern auch das Bewusstsein, in der Familie eine besondere Stellung einzunehmen. Erneut sind es die anderen Familienmitglieder, welche diese, vom erwachsenen Canetti mit Ironie betrachtete Einsicht hervorrufen.<sup>490</sup> Nach dem Tod des Vaters ist es die Rolle des ältesten Sohnes, die Verantwortung für seine Mutter zu übernehmen, die seine jungen Jahre dominiert.

Auch die Jahresfeste sind ein wiederkehrender Anlass der Erinnerung und Definition religiöser Identität. Besonders beliebt bei den Kindern ist das Purimfest: „Das Fest, das wir Kinder am kräftigsten spürten, obwohl wir, ganz klein, noch nicht eigentlich daran teilnahmen, war das Purim-Fest.“ (EC 28) Auffällig bei dieser Beschreibung ist die neutrale Haltung, die zum Ausdruck gebracht wird. Von besonderer Freude ist nicht die Rede, dafür aber von einer Wirkung, die Canetti im Folgenden näher erläutert.

Die Erwähnung des Festes in der Autobiographie verdankt sich einem besonderen Purimfest, welches das Kind Elias durch die Verkleidung des Vaters zu einer Konfrontation mit den eigenen Ängsten bringt. Das

---

<sup>490</sup> An mehreren Stellen evoziert Canetti mit sarkastischer Distanz die besondere Rolle des ältesten Sohnes, beispielsweise in *gender*-spezifischer Wertung der Spielkameradin, Cousine Laurica: „Ich ließ sie nie fühlen, daß sie bloß ein Mädchen und ein jüngstes Kind war.“ (EC 39f.) Dieses Bewusstsein ist von den älteren Generationen eingepflanzt worden und weitet sich auf die zwischengeschlechtliche Hierarchie aus. Dem entgegen gerichtet ist die starke Persönlichkeit der Mutter Canettis, die diese Hierarchie lächerlich erscheinen lässt.



zentrale Thema der Angst wird wieder aufgenommen: „Eines nachts [...] weckte mich ein riesiger Wolf, der sich über mein Kinderbett neigte. Eine lange, rote Zunge hing ihm aus dem Mund und er fauchte fürchterlich. Ich schrie aus Leibeskräften [...].“ (EC 29) Das Leitmotiv der roten Zunge, im ersten Kapitel als Symbol der Angst eingeführt, wird erneut aufgegriffen.<sup>491</sup> Die Verkleidung und die Schauspielerei des Vaters lassen die unterschwelligen Ängste des Kindes zu Tage treten. Die Verwechslung von Schein und Wirklichkeit, welche das erschrockene Kind nicht trennen kann, wird problematisiert und lässt gleichzeitig eine metafiktionale Reflexion über Wirkung und Folgen des Theaters, dem mündlichen Vortrag und der Literatur zu. Der Wolf erscheint dem Kind nämlich durch die Erzählungen der bulgarischen Dienstmädchen schrecklich. Die Erinnerungen an diese Geschichten regen die Phantasie des Kindes an: „Diese Episode aus der frühen Kindheit verweist auf Canettis Auffassung von der produktiven Kraft der Angst, die für seine gesamte Lebens- und Werkgeschichte bestimmend ist.“<sup>492</sup>

Die Beschäftigung mit Erzählungen, der eigenen Lektüre und deren Wirkungen auf den momentanen Zustand ist eine Thematik, die *Die gerettete Zunge* dominiert.

Das Pessach-Fest findet ebenfalls Erwähnung, wobei Canetti eine andere Funktion von Festen vorstellt, da er dieses als generationenverbindend darstellt:

Die ganze Familie war für den Seder-Abend versammelt, der in unserem Hause gefeiert wurde. [...] Am obersten Ende saß der Großvater und las die Haggadah, die Geschichte vom Auszug der Juden aus Ägypten. Es war sein stolzester Augenblick: nicht nur war er über seine Söhne und Schwiegersöhne gesetzt, die ihm Ehre erwiesen und seine

---

<sup>491</sup> Zur Symbolik der roten Zunge in einer psychoanalytischen Analyse, die für die Zwecke dieser Arbeit vernachlässigt werden kann, vgl. Fuchs, Anne: „The Deeper Nature of My German: Mother Tongue, Subjectivity, and the Voice of the Other in Elias Canetti's Autobiography“, in: Lorenz: *op. cit.*, S. 45-60, S. 47f.

<sup>492</sup> Eigler: *Das autobiographische Werk*“, S. 49.

Anweisungen alle befolgten, er der Älteste, mit seinem scharfen Raubvogelkopf, war auch der Feurigste von allen [...]. (EC 32)

Es ist ein Fest der Zusammenkunft der Familie, das aber in der Perspektive Elias' durch den Großvater, dem „Ehre erwiesen“ wird, geprägt und von diesem für seine Selbstinszenierung genutzt wurde. Dadurch stellt Canetti weniger die religiösen Inhalte in den Mittelpunkt dieser Passage als die zwischenmenschlichen Interaktionen und die „[...] Atmosphäre einer uralten Erzählung, in der alles genau vorgebildet war und seine Stelle hatte.“ (EC 32) Im Mittelpunkt steht der narrative Text, der durch seine Wohlbekanntheit Identifikation evoziert und eine feste Struktur bietet. Dadurch unterstreicht der Autor die Kultur festigende Funktion des Festes.

Canetti fokussiert die besonderen Pessach-Feste, an denen er als Jüngster das *Ma-nischtanah*<sup>493</sup> sagen darf:

Ohne meine Frage, die ich auswendig hersagte, wobei ich das Buch in der Hand hielt und mich stellte, als ob ich lese, konnte die Erzählung nicht beginnen. Ihre Einzelheiten waren mir bekannt, man hatte sie mir oft erklärt, aber mich verließ während der ganzen Verlesung nicht das Gefühl, daß der Großvater mir auf meine Frage antwortete. (EC 33)

In der kindlichen Perspektive rücken der Dialog mit dem Großvater, die persönliche Beziehung und die Bedeutung der eigenen Rolle in den Mittelpunkt. Obwohl die Erzählung des Exodus zentral ist, wird auf den Inhalt nicht näher eingegangen, da dieser als kulturelles Allgemeingut dem Kind vertraut ist. Wichtig ist die mündliche Erzählsituation, die für die Präsentation des Textes Brauch ist, und welche in den Augen des Kindes wie ein persönliches Gespräch wirkt und somit direkter und persönlicher wird.

---

<sup>493</sup> „Das jüngste Mitglied der Tischgemeinschaft macht sich zum Sprecher der Wißbegierigen und stellt die berühmte Frage *Ma nischana* (Warum unterscheidet sich...?) [...]“. (Galley: *Das jüdische Jahr*, S. 132.) Der Jüngste erfragt, wieso dieses Fest gefeiert werde und gibt den Anstoß zur Lesung des Exodus Textes.

## Religion in der Kritik

In diesem betont wirkungsästhetischen Umgang mit dem Fest ist die Vermeidung einer Thematisierung eigener religiöser Identität zu erkennen. Erklärt wird diese Haltung an anderer Stelle:

Die Gebete des Großvaters, die an ihre regelmäßigen Zeiten gebunden waren, erfüllten mich mit Widerwillen. Er ratschte sie in einer Sprache herunter, die ich nicht verstand, was sie bedeuteten, mochte ich nicht wissen. (EC 317)

Durch ein wenig religiöses Elternhaus geprägt, stellen für das Kind die religiösen Bräuche und Praktiken ein sinnentleertes, permanentes Wiederholen dar. Eine Beschäftigung mit den tieferen Ursachen und Hintergründen ist zu diesem Zeitpunkt zumindest nicht erfolgt und deshalb erscheint das Beispiel des Großvaters abschreckend.

Dem Großvater ist trotzdem daran gelegen, Elias die Religion näher zu bringen (vgl. EC 107)<sup>494</sup>, denn die Ausbildung religiös-jüdischen Zugehörigkeitsgefühls bei dem Jungen ist ihm wichtig.

Die Bemühungen des Großvaters fruchten wenig, da die Schule in den Darstellungen Canettis einer Karikatur gleicht:

In dieser Schule ging es eher jämmerlich zu, das hing damit zusammen, daß der Lehrer lächerlich schien, ein armer krächzender Mann, der so aussah, als stünde er frierend auf einem Beine, er hatte gar keinen Einfluß auf die Schüler, die taten, was ihnen beliebte. Wohl lernte man Hebräisch lesen und ratschte die Gebete aus den Büchern fließend herunter. Aber wir wußten nicht, was die Worte, die wir lasen, bedeuteten, niemand fiel es ein, sie uns zu erklären. Auch die Geschichten der Bibel wurden uns nicht nahegebracht. Einziges Ziel der Schule war es, uns fließendes Lesen der Gebetbücher beizubringen, damit die Väter oder Großväter im Tempel Ehre mit uns einlegten. (EC 107)

Die Kritik, die Canetti an dieser Schule übt, ist allumfassend: Die Lehrperson bietet keine Autorität, hat demzufolge keine Vorbildfunktion und das Lernziel ist ein rein oberflächliches. Es wird nicht um

---

<sup>494</sup> Bei Canetti wird das Judentum als Angelegenheit der Männer dargestellt. Diese Trennung der Geschlechter in religiöser Hinsicht bedingt den Einfluss, den der Großvater in diesem Punkt auf Elias ausüben kann (vgl. EC 108), und erklärt die negative Haltung der Mutter, die ihren Einfluss auf die Kinder nicht teilen möchte.

Verständnis gerungen, Sinn und Inhalt der Texte und der kompetente Gebrauch der Sprache haben keine Bedeutung.<sup>495</sup> Dadurch bildet diese Schule den größten Gegensatz zur Lernweise, die Canetti sonst beschreibt. Diese zeichnet sich durch hohe Gründlichkeit und die eindringliche Beschäftigung mit der Verwendbarkeit von Sprache, deren Wirkung und den durch sie transportierten Inhalten aus. Der Schulbesuch und die Lektüre in der Talmud-Thora sind als sinnentleertes Ritual zu sehen, bei dem nur auf den Anschein Wert gelegt wird. Nicht die jüdische Religion greift Canetti an dieser Stelle an, sondern die religiöse Praxis, welche dem Sinnsuchenden und Verstehenwollenden keinen Halt bietet, sondern unverständliche Phrasen in einer fremden Sprache.

#### Gesetze und Rituale des Lebens – die Rolle der Mutter

Von tiefergehender Bedeutung sind die Ge- und Verbote, die sich dem Kind Elias durch eigene Erfahrungen einprägen. Anlässlich der Reflexion über den Wunsch, sich an Cousine Laurica zu rächen und diese mit dem Beil zu erschlagen (vgl. EC 39ff.), entsteht das Bekenntnis zu einer universalen Moral, die sich in dem Verbot des Tötens zusammenfassen lässt:

Das also war mein Sinai, das mein Verbot, so ist meine wahre Religion aus einem ganz bestimmten, persönlichen, nie wiedergutzumachenden Ereignis entstanden, das trotz des Mißlingens mir anhaftete, solange ich dem Großvater auf dem Gartenhof begegnete. (EC 265f.)

Die Religion und deren Institutionen vermögen es nicht, Gebote derart zu vermitteln, dass diese unübertretbar werden. Für Canetti sind es die eigenen Einsichten und die Prägung durch den Großvater, der als wandelndes schlechtes Gewissen dem Kind seine Verfehlungen vorhält,

---

<sup>495</sup> Eine derartige Schulpraxis scheint gebräuchlich gewesen zu sein, wie sich ebenfalls an der Kritik Ariés an der minderwertigen Erziehung der traditionellen Thora-Schulen zeigt (vgl. Kap. 3.1.1).

welche ein dauerhaftes Festhalten an einer moralischen Vorstellung – hier einen absoluten Willen zum Pazifismus – erzwingen.

Die Mutter zwingt das Kind Elias zur Hinterfragung der Glaubensregeln. In der Religionsstunde erfährt der junge Canetti vom Gebot, kein Schweinefleisch zu essen, das von dem Lehrer, Mr. Duke, in der Opposition „Wir“ vs. „die Anderen“ vermittelt wird: „Wir Juden essen kein Schweinefleisch. Das mögen sie nicht, sie essen gern ihren Bacon zum Frühstück. Ihr dürft kein Schweinefleisch essen.“ (EC 267) Die Essensregeln bestimmen in dieser Auslegung die Zugehörigkeit und machen den Glaubensbruder erkennbar. Die Mutter widersetzt sich diesem Abgrenzungsbestreben, als sie dem Kind Schweinefleisch zu essen gibt und ihm vor Augen führt, dass ihm dieses doch schmecke (vgl. EC 267): „[...] sie war entschlossen, das Tabu zu brechen, es war ihr gelungen, ich wagte mich nach dem Geschehenen nicht mehr unter seine Augen, und mit dieser Form des Religionsunterricht war es zu Ende.“ (EC 267f.) Tabuisierungen und die Absolutierung von Glaubensregeln laufen den Prinzipien der Mutter zuwider.

Canetti reflektiert dieses Vorgehen der Mutter und setzt sich auf diese Weise mit seiner religiösen Identität auseinander:

Von den Dichtern, die sie las, wie andere die Bibel, bezog sie die Gewißheit, daß es auf die eigentliche Ausbildung der verschiedenen Religionen nicht ankam. Sie dachte, man müsse das finden, was ihnen gemeinsam sei, und sich danach richten. (EC 268)

Die Parallelsetzung von Dichtung und Religion lässt die Funktion der Literatur in Bezug auf die religiöse Identität in neuem Licht erscheinen, als „[...] Teil ihrer ‚Europäisierung‘ [...], die sich auf Literatur, Theater und Musik gründet.“<sup>496</sup> Durch die Weitung des Horizonts und die Lektüre ist die Mutter zu einer Toleranz gelangt, die nicht abgrenzen

---

<sup>496</sup> Jaštal, Katarzyna: *Erzählte Zeiträume. Kindheitserinnerungen aus den Randgebieten der Habsburger-monarchie von Manès Sperber, Elias Canetti, Gregor von Rezzori*, Kraków, Aureus, 1998, S. 118.

möchte, sondern die Gemeinsamkeiten innerhalb der Unterschiedlichkeiten sucht und demnach ein modernes Verständnis von Ökumene propagiert.

Insgesamt präsentiert Canetti ein kritisches Bild der Religion und des Prozesses seiner Identitätsfindung durch die beiden Pole der großväterlichen und der mütterlichen Haltung. Die Gebote der Mutter, die sich selbst an Stelle der Religion etablieren, relativieren die Gebote der Religion.

### 3.2.5 Nostalgie – die Heimat aus der Ferne

In der Vorstellung des Kindes Elias ist die Heimat Rustschuk schnell weit entfernt und wird von der neuen Welt, in der es lebt, bald abgelöst.

#### Die Mutter als Mittlerfigur

Durch die Mittlerfigur der Mutter, die ihre Erinnerungen anlässlich einer bevorstehenden Reise nach Bulgarien mit dem Sohn teilt, gewinnt auch für diesen der Ort an Besonderheit (vgl. EC 120). Die Haltung der Sepharden, die aus dem ehemaligen Osmanischen Reich nach Westen emigriert waren, gleicht in Canettis Beschreibung dem Standpunkt Ariés, da die alte Heimat als rückständig betrachtet wird: „Rustschuk wurde von den Spaniolen, die ich in England und Wien kannte, nur mit Verachtung erwähnt, als ein provinzielles Nest ohne Kultur, wo die Leute gar nicht wußten, wie es in ‚Europa‘ zugeht.“ (EC 120) Die bulgarische Heimat wird von den migrierten Sepharden nicht wertgeschätzt. Die Sepharden Londons und Wiens haben sich bei Canetti für die moderne westliche Welt entschieden und mit der Herkunft gebrochen. Diese Entwurzelung spiegelt sich in einer rigorosen Ablehnungshaltung und Verachtung gegenüber dem Vergangenen wider:

Alle schienen froh, daß sie von dort entronnen waren, und kamen sich als aufgeklärtere und bessere Menschen vor, weil sie nun woanders lebten. Nur der Großvater, der sich nie für etwas schämte, sprach den Namen der Stadt mit feurigem Nachdruck aus, da war sein Geschäft, das Zentrum seiner Welt, da waren die Häuser, die er mit wachsendem Wohlstand erworben hatte. (EC 120)

Durch die Verwendung des Verbs *scheinen* gibt Canetti klar den Zweifel an der Authentizität dieser Haltung zu verstehen. In Opposition zum Großvater, der seine Herkunft akzeptiert und sich mit seinen Wurzeln identifiziert, wird die eigentliche Schwäche dieser Abwehrhaltung deutlich. Der Großvater orientiert sich ausschließlich an den Werten, die sein eigenes Leben ausmachen, ohne sich an anderen Meinungen zu orientieren. Durch diese Zentrierung auf die eigenen Gegebenheiten unterstreicht Canetti die klare Identitätsstruktur und das von Zweifeln ungetrübte Selbstbild des Großvaters.

Trotzdem sind es die Kindheitserinnerungen der Mutter, die das Interesse des Kindes Elias wecken: „Bei unseren abendlichen Sitzungen sagte sie plötzlich, wenn sie von einem Buch sprach, das sie besonders liebte: ‚Das habe ich zum erstenmal auf dem Maulbeerbaum im Garten meines Vaters gelesen.‘“ (EC 121) Durch die Liebe zur Literatur und die enge Beziehung zur Mutter wird die Bindung zur Heimat der frühesten Kindheit wieder geweckt. Literatur und vor allem die gemeinsame Lektüre können Emotionen hervorrufen und sogar Werte vermitteln. Rustschuk ist dem jungen Elias fremd geworden:

Ich hatte vergessen, wie es sich auf türkischen Diwans lebte, und alles schien mir fremdartig und neu, beinahe als wäre ich nun doch auf einer Forschungsreise in ein exotisches Land, was der heftigste Wunsch meines Lebens geworden war. (EC 123)

Zu früh ist die Trennung erfolgt, als dass die Identifikation mit der Heimatstadt noch erfolgen könnte. Auf diese Weise impliziert der Autor, dass erst die Begegnung mit den Erinnerungsorten, wie beispielsweise der Maulbeerbaum einer für die Mutter ist, eine neue Bindung herstellen kann. Für das Kind sind und bleiben es die

Personen, durch die er Erinnerungen und Emotionen evoziert, die bulgarische Umgebung dagegen löst keine derartigen Erinnerungen in ihm aus.

Ebenso kann die Mutter keine konstante Wertschätzung der Heimat vermitteln, da sie sich durch die Opposition zwischen alter und neuer Lebenswelt geprägt erweist:

„So ist es hier“, sagte die Mutter, „ein gesegnetes Land. Das ist auch eine Kultur, da braucht sich niemand zu schämen, daß er hier zur Welt kam.“ Aber dann in Varna, wenn die heftigen Regengüsse kamen, war die steile Hauptstraße, die zum Hafen hinunterführte, voll von tiefen Löchern. Unsere Droschke blieb stecken [...], die Mutter seufzte: „Dieselben Straßen wie früher! Das sind orientalische Zustände. Diese Leute werden nie etwas lernen.“ (EC 129)

Ihre schwankende Haltung lässt einerseits Stolz auf die Heimat erkennen, andererseits ist die Mutter durch den Vergleich mit der westeuropäischen Welt in der Lage, die Nachteile und Rückschrittlichkeiten in Bulgarien zu erkennen. Durch die Verwendung des Demonstrativpronomens *diese* im letzten Satz des Zitats wird deutlich, dass sie sich den Bewohnern der alten Heimat nicht mehr zugehörig fühlt und sich in den Momenten der Kritik von den alten Wurzeln distanziert. Dadurch nimmt die Mutter eine Mittelstellung zwischen der Großelterngeneration, die ohne ihre Identität zu problematisieren der orientalisch determinierten Balkanheimat zugehörig ist, und der Generation, der der Autor angehört und die sich durch eine relativ eindeutige Zugehörigkeit zur westlichen Welt charakterisiert, ein. Die Mutter bleibt trotz ihrer Entscheidung für ein Leben im deutschsprachigen Raum durch die Erinnerung und das Bewusstsein für ihre Wurzeln dem Balkan verbunden.

#### Eine ambivalente Identität

Canetti unterscheidet sich von dieser Elterngeneration:



An manchen Abenden versammelten sich Bekannte der Mutter bei uns, bulgarische und türkische Spaniolen, die der Krieg nach Zürich verschlagen hatte. Meist waren es Ehepaare mittleren Alters, die mir aber alt vorkamen; ich mochte sie nicht sehr, sie waren mir zu orientalisch [...]. (EC 187)

Die Züricher Exilgemeinde der Sepharden erscheint ihm fremd, da sie durch ihre orientalischen Bräuche charakterisiert ist. Das Zugehörigkeitsgefühl zur westlichen Kultur ist hier evident.

Die Abstammung von der iberischen Halbinsel schließlich spiegelt sich in *Die gerettete Zunge* nur in einigen Verhaltensweisen und der Haltung der Sepharden Bulgariens wider. Diese letztere Heimat dagegen hat ihre Bewohner geprägt. Canetti positioniert sich in der Retrospektive bereits in seinen frühen Jahren als Kosmopolit, der Europa als seine Heimat betrachtet.<sup>497</sup> Beim Dialog des Vaters mit dem kleinen Bruder, der als erste Wörter die Adresse der Familie lernt, schließt Elias den kleinen Dialog: „Das letzte Wort hatte ich, ich ließ es mir nicht nehmen, ‚Europe‘ anzuhängen.“ (EC 61) Obwohl Europa in diesem Zusammenhang auch als Opposition zur ersten Heimat Rustschuk verstanden werden kann<sup>498</sup>, wird deutlich, dass durch den Umzug und das Leben in verschiedenen Ländern nationale Grenzen für Canetti wenig Bedeutung haben.

In *Die gerettete Zunge* stellt sich die sephardische Identität Canettis auf ambivalente Weise dar. Geboren in der traditionellen, ‚alten‘ Welt der Sepharden, die in der Figur des Großvaters personifiziert wird, wird er bald von der modernen Welt West- und Mitteleuropas eingenommen. Seine Identität bildet sich in diesem Spannungsfeld heraus, geprägt von einer dominanten Mutter, die ihre Vorstellungen dem Kinde einzupflanzen versteht. Die religiöse Identität, die Abstammung und die Zugehörigkeit zum Judentum, in Opposition zum Umfeld, in dem die

---

<sup>497</sup> Vgl. Stocksieker Di Maio, Irene: „Space in Elias Ccanetti’s Autobiographical Trilogy“, in: Lorenz: *op.cit.*, S. 175-197, S. 175.

<sup>498</sup> Vgl. *Ibid.*, S. 175.

Familie im deutschsprachigen Raum lebt, sind problematisch und verlangen Reflexion. Mit diesem Werk hält der Leser eine Aufarbeitung der Wurzeln des Autors in Händen. Rainer Hartung formuliert treffend, dass diese Verschriftlichung der Erinnerung als Canettis Aufbegehren gegen das Vergessen betrachtet werden kann:

So ist Erinnerung und Niederschrift dieser Erinnerung für Elias Canetti fast so etwas wie eine Waffe gegen den Tod, welcher ja in seinem Werk als äußerster Widersacher und ‚Todfeind‘ eine so bedeutende Rolle spielt: Was war, soll nicht endgültig untergehen und vergessen werden, in der Erinnerung dürfen die Menschen von einst weiter da sein, für immer.<sup>499</sup>

Canetti schreibt mit seiner Autobiographie ein Werk gegen das endgültige Vergessen.<sup>500</sup>

---

<sup>499</sup> Hartung: „Erinnerte Jugend“, S. 149.

<sup>500</sup> Martin Bollacher (vgl. „Mundus liber. Über das Verhältnis von Sprache und Judentum bei Elias Canetti“, in: Kaszyński, Stefan (Hrsg.): *Die Lesbarkeit der Welt. Elias Canettis Anthropologie und Poetik*, Poznań, UAM, 1984, S. 47-67, S. 63f.) und Jaštal legen die Verbindung zur „[...] allgemeinen jüdischen Hochachtung vor der Erinnerung [...]“ nahe (*Erzählte Zeiträume*, S. 96.). Ob diese Wertschätzung der Erinnerung als spezifisch jüdisches Charakteristikum angesehen werden kann, bleibt fraglich, schließlich ordnet sich die Autobiographie in ein anderes Entstehungsfeld ein. Außerdem legt die Inszenierung der Entstehung des Schriftstellers in *Die gerettete Zunge* (s.o.) eine nicht religiöse Motivation nahe.

## 4. Romane – fikionalisierte Auseinandersetzung mit Identität

### 4.1. *La Megila de Saray* – Variationen der Exodus- und Diasporaerfahrung

Mit dem Titel *La Megila de Saray*<sup>501</sup> deutet Eliezer Papo auf die Kernthematik seines Werkes hin. *Megila* meint die *Megillat Esther*, die „Esther-Rolle“ oder das Buch Esther der Bibel, das an Purim vorgelesen wird und das die Rettungsgeschichte der persischen Juden durch das mutige und kluge Eingreifen der Königin Esther beschreibt<sup>502</sup>:

Die Auseinandersetzung zwischen Mordechai und Haman wird zu einem exemplarischen Kampf Israels um sein Überleben inmitten der Völkerwelt, welcher sich unter wechselnden Vorzeichen in jeder Generation neu ereignet.<sup>503</sup>

Rettungserfahrungen und Auseinandersetzungen mit fremden Herrschern sind in der jüdischen Geschichte im Allgemeinen und in der sephardischen Geschichte im Besonderen keine einmaligen Vorkommnisse. Eliezer Papo sammelt in *La Megila de Saray* Szenen dieser Erlebnisse, historische Ereignisse und Episoden aus dem Alltagsleben, um einen chronologischen Überblick über die Geschichte der Sepharden Sarajevos von der Vertreibung aus Spanien bis zu den Jugoslawienkriegen am Ende des 20. Jahrhunderts zu geben.

Die Verwendung von *Megila* verweist zudem auf positive Geschichtserfahrungen, denn Purim ist ein Freudenfest, das die

---

<sup>501</sup> Im folgenden Kapitel mit dem Kürzel MS im Text zitiert.

<sup>502</sup> Vgl. hierzu Galley: *Das jüdische Jahr*, S. 118ff. Bei Mordechai handelt es sich um einen Juden, den Vater Esthers, der verschleppt wurde und unter der Herrschaft der Perser lebt. Haman ist sein Gegenspieler, der seine Machtposition ausnutzen möchte, um alle Juden des Reiches zu vernichten.

<sup>503</sup> Ibid., S. 121.

Rettung in den Mittelpunkt rückt und eng mit den eigenen Erfahrungen der Juden in der Diaspora verknüpft ist:

Auch wenn Ursprung und Entwicklung von Purim nicht mehr genau zu rekonstruieren ist, so handelt es sich doch mit Sicherheit um das einzige jüdische Fest, das nicht im Lande Israel, sondern in der Diaspora entstanden ist. Mehr noch: Es ist die einzige Feierlichkeit des jüdischen Kalenders ohne tiefgreifende religiöse Deutung. Die existentielle Nähe dieses Tages zu den als Minderheit verfolgten Juden und sein ‚weltlicher‘ Charakter machten Purim zu einem der populärsten Feste des Jahres.<sup>504</sup>

Gemäß dieser Konnotation beschreibt Eliezer Papo die Gefahren, denen die Gemeinde ausgesetzt ist, aber auch die Möglichkeiten der Rettung und des Widerstandes. Der Titel *La Megila de Saray* verweist demzufolge auf die Parallelisierung von Überlieferung und Aktualität des sephardischen Lebens in Sarajevo über die Jahrhunderte in der Auseinandersetzung mit der Fremdherrschaft.

Die Schwierigkeiten einer Gattungszuordnung sind in der Struktur des Werks begründet. Unterteilt in 13 Kapitel, gibt es keine Rahmenhandlung, welche die Anekdoten, Gespräche und Erfahrungen der einzelnen Personen verbindet. Einheitlichkeit entsteht nur durch die beschriebene thematische Verknüpfung. Außerdem sind die einzelnen Kapitel fast ausschließlich so ausgeführt, dass innerhalb einer Rahmenhandlung lange szenische Gespräche oder anekdotische Einschübe wiedergegeben werden. An vielen Stellen bleiben die Gespräche und intradiegetischen Erzählungen unkommentiert, wodurch größere Nähe zwischen Leser und Text entsteht. Zudem greift Papo in diesen Einschüben auf bereits existierendes Textmaterial und Überlieferung zurück. Auch die szenischen Dialoge lassen sich der jüdischen Lehrweise zuschreiben:

Un diálogo en puro estilo djudió-sefaradí, según la clásica tradición djudía: el diálogo rabíniko kon pilpul [kazuistika rabínika]. Porké lo ke interesa el autor es de prezenstar las

---

<sup>504</sup> Ibid., S. 122.

dos partes en manera simétrica i deshar al lektor la desifrasión del mensaje ke sale de este diálogo.<sup>505</sup>

Diese Darstellungsweise bedingt den Rückzug des Erzählers: Die Dialoge sind die Herausforderung an den Rezipienten, sich mit den präsentierten Meinungen auseinanderzusetzen und seine eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen.

Ebenso lässt sich die allgemein gehaltene Skizzierung der Figuren, die großenteils nur durch ihre eigenen Worte und durch die anderen Figuren charakterisiert werden, dadurch erklären, dass der Autor eine überzeitliche Repräsentation der jüdischen Gemeinden zeichnen möchte: „Sus personajes [...] representan en manera biva no sólo la Komunitá de Saray, ma todas las comunidades djudías de todos los tiempos.“<sup>506</sup> Schilderungen von Charakteren finden sich demnach keine, denn die einzelnen Figuren dienen einem weiter gefassten Zweck:

En realidad eyos son protótipos, ideas de personajes, de los kualos el autor ekspresa las dudas, los miedos, las sertitudes, los kuentos, de la ekspulsión de la Espanya asta nuestros días, para ke la Saray djudía no venga ulvidada.<sup>507</sup>

Da diese Ängste, Zweifel und Hoffnungen in der Darstellung Papos die Zeit überdauern und in jeder Generation unter neuen Umständen wieder in Erscheinung treten, stehen nicht die Charaktere im Mittelpunkt, sondern die Universalität der Emotionen und Erwartungen, welche Zeit und Raum überdauern. Diese Kontinuität ähnlicher Erfahrungen tritt in den *kuentos* zutage, die Papo in seinem Werk sammelt und wiedergibt. Der ursprüngliche Beweggrund ist erneut das Schreiben gegen das Vergessen, um diese Grundkonstanten des jüdischen Lebens in der Diaspora auch den zukünftigen

---

<sup>505</sup> Koén-Sarano, Matilda: „Prezentación“, in: Papo: *op.cit.*, S. 5-6, S.5.

<sup>506</sup> Ibid., S. 5.

<sup>507</sup> Ibid., S. 5.

Generationen zu erhalten. In Anbetracht der Gründung des Staates Israel, durch den Besitz eines eigenen Territoriums, durch die zunehmende Assimilierung in der Diaspora und die Dezimierung der sephardischen Gemeinde in Sarajevo nach der Schoa, entsteht das Bedürfnis, diese jahrhundertelangen Erfahrungen zu dokumentieren.

Der Autor spielt damit, auch historische Ereignisse zwischen Fiktionalität und Geschichtsschreibung zu situieren und dadurch den Wahrheitsanspruch bewusst zu ironisieren. So schickt er voraus: „Los akontesimientos istorikos mencionados en este roman no stan manipulados menos ke en kvalkier livro de istoria.“ (MS 14) Papo distanziert sich von allzu großer Detailtreue und erklärt sein Werk auf diese Weise ausdrücklich zur Fiktion. Da ein Großteil des Erzählten trotzdem auf historischen Fakten, Ereignissen und Anekdoten basiert, ist in der Konsequenz die Einordnung in die Gattung des historischen Romans gerechtfertigt.

Dennoch bemüht sich die editierte Fassung um die Erklärungen schwieriger judenspanischer Begriffe und bietet Erläuterungen zum Fachvokabular jüdischer oder spezifisch sephardischer Thematik, sodass das Bemühen offenkundig ist, einen authentischen und gleichzeitig verständlichen Text zu liefern.<sup>508</sup>

---

<sup>508</sup> Es stellt sich die Frage, an wen sich das Werk richtet, da sich durch die Sprachwahl der Kreis der Leser bedeutend einschränkt. Zu vermuten ist, dass Papo die junge, zunehmend assimilierte Generation ansprechen möchte, bei der die Traditionen zunehmend in Vergessenheit geraten. Dieser Vermutung entspricht die Tatsache, dass Eliezer Papo in Sarajevo als Lehrer tätig war, sodass er gerade mit den Lernwilligen in Berührung gekommen war: „Then he was the teacher of Hebrew in the Sarajevo Jewish Community, as well as the person who taught Tanach, Jewish History, and even Ladino.“ (Bar-Chaim, Yechiel: „A Note About the author“, in: Papo: *op. cit.*, S. 7-9, S. 7.)

### 4.1.1 Gott und das Leben in der Diaspora – ein Neuanfang

Dem ersten Kapitel stellt Papo als Epigraph den Vers 44 aus dem dritten Buch Mose, Kapitel 26, den Bundesschluss Gottes mit den Israeliten am Sinai, in judenspanischer Übersetzung voran:

I aun tambien esta: en su ser en tierra de sus enemigos - non los aboresere, i non los dezechare por atemarlos – por baldar mi firmamento kon eyos – ke Yo A-donay su Dio. I membrare a eyos firmamiento de primeros, ke saki a eyos de tierra de Ayifto, a ojos de las djentes – por ser a eyos por Dio – Yo A-donay. (MS 15)

In dieser Passage drückt sich eine Hoffnung aus, die *La Megila de Saray* durchzieht: Das Vertrauen in das Versprechen Adonais, auch in der Diaspora, unter fremder Herrschaft, bei seinem Volk zu sein. Der Bund mit Gott, der die Israeliten aus Ägypten herausgeführt hat, ist nicht an ein Territorium gebunden; eine Vernichtung seines Volkes in fremden Ländern wird der Gott der Israeliten nicht zulassen, so das Versprechen.

#### Vertreibung und Neuanfang

Da die Kapitelabfolge chronologisch ist, beginnt das erste mit „Los nuevos-viejos empesijos en tierras ajenas“ (MS 15). In ihm wird, wie der Titel impliziert, eine bereits dagewesene Erfahrung unter neuen zeitlichen Gegebenheiten wiedererlebt: die Vertreibung aus einem Land und der Neuanfang in einem fremden Land.

Das Leben in Sarajevo wird von Anfang an durch die kulturelle Mischung und das Zusammenleben der drei Religionen charakterisiert: So werden beispielsweise die Zeitrechnungen aller drei berücksichtigt (vgl. MS 16). Im Jahr 1565 unserer Zeit, in dem dieses erste Kapitel spielt, ist die jüdische Gemeinde Sarajevos eine Minderheit von 40 Mitgliedern, die verstreut in der Stadt leben:

En Saray, mizmo komo en el resto de las sivdades del Imperio Otomano, non avia un getto – un kvartier de la sivdad rezervado para los Djidios. Los Djidios merkavan o alkilavan las kazas o kamaretas onde kerian – djusto komo i el resto de la povlasion. (MS 16)

Innerhalb dieses Zusammenlebens finden Abgrenzungsversuche vor allem auf Seiten der jüdischen Bevölkerung statt: „Esto fueron los Djidios, davka [spesialmente<sup>509</sup>], ke bushkavan modos i maneras de adjunar unas kvantas familias djudias en un kurtijo.“ (MS 17) Die Juden wollen ihr Zusammenleben selbstbestimmt organisieren, wohingegen eine Isolierung seitens der anderen Religionen nicht beschrieben wird.

Es ist keine neue Erfahrung, dass Maßnahmen zur Bewahrung der Gruppe als notwendig erachtet werden. Das Treffen zum Gebet, als gruppendynamisches Ereignis, ist die erste Darstellung religiöser Aktivität in *La Megila de Saray*. Gleichzeitig verbindet sich in der Darstellung Papos der Ritus der täglichen Gebete mit dem Säkularen: „Estas tefilot<sup>510</sup> eran tambien un modo de asentadas komunitarias – siendo ke kaji siempre todos los miembros de la Komunidad stavan presentes.“ (MS 17) Der Gebetsort, der in diesen Anfangsjahren im Haus eines reichen Juden improvisiert wird (vgl. MS 17ff.), ist auch der Ort, an dem das Gemeindeleben organisiert werden kann.

Durch den Erzähler werden unterschiedliche Meinungen präsentiert, welche Maßnahmen zur Sicherung der religiösen Identität zuerst ergriffen werden sollten:

Avia, entre los yehidim [...] personas ke pensavan ke lo mas importante seria trayer a un haham [rabino]. Otros pensavan ke el melamed tinokot [maestro de las kriaturas] seria afilu mas importante. Maz otros pensavan ke avia ke edifikar un Kal, i solamente despues trayer a un haham ke, por primer tiempo, servia tambien komo melamed tinokot. Avia tambien

---

<sup>509</sup> Die Klammern sind im Original Fußnoten, die Hebraismen oder andere Fachtermini erläutern. Da diese Erläuterungen auch dem Leser dieser Arbeit zugutekommen, wurden die Fußnoten ersetzt und deren Inhalt in eckigen Klammern direkt hinter dem zu erklärenden Begriff eingefügt.

<sup>510</sup> In einer Fußnote wird das Wort *tefila* als obligatorisches Gebet definiert, das nach der Zerstörung des Zweiten Tempels anstelle der Opfer etabliert worden sei. Wieder enthält diese Erläuterung eine Verbindung zur Vergangenheit, zu einem vorhergehenden erzwungenen Neuanfang nach dem Verlust des Heiligtums.



otras opiniones, el numero de las kvalas, por las razones deskonesidas, koinsidia kon el numero de los miembros de la Komunidad. (MS 19f.)

Drei grundlegende Haltungen lassen sich hier unterscheiden, trotz des ironischen Schlusses, die Meinungsvielfalt sei noch größer: Zum Einen, die geistliche Führung der Erwachsenen durch einen Rabbiner sei von Nöten, während zum Anderen die Ausbildung der Kinder durch einen Lehrer in den Mittelpunkt gerückt wird. Schließlich wird ein würdiger Versammlungsort, eine Synagoge, als materielles Zeichen für notwendig erachtet.

In diese Rahmenhandlung, die sich mit der Notwendigkeit der Identitätssicherung von Innen auseinandersetzt, wird ein intradiegetischer szenischer Dialog eingebaut, der die Ängste gegenüber den neuen Herren thematisiert. Anlässlich einer Gerichtsverhandlung eines Gemeindemitgliedes diskutieren zwei Parteien, ob eine Benachteiligung zu erwarten sei, da das Gericht türkisch ist (vgl. MS 22ff.). Während die eine Seite zweifelt, ist die andere überzeugt „[...] ke el kadi non mira tanto ke somos Djidios [...]“. (MS 24)

### Gefahren der Fremdherrschaft

Diese konkrete Ausgangssituation führt zu einer Reflexion über die Lebenssituation der Juden in der Diaspora: „Siempre seguros solamente de lo pasado, i siempre en un espanto eternal del oy i de la manyana, del nuevo i del non kunesido.“ (MS 25) Die Vergangenheit ist die einzige Orientierungshilfe, da, in Opposition dazu, die Zukunft und die Gegenwart äußerst unsicher sind. Durch die Wiederholung von *siempre* mit dem anschließenden *eternal* wird die Angst als Konstante der jüdischen Existenz unterstrichen. Heldenhaftigkeit und Freiheit werden als Eigenschaften nur biblischen Figuren zugewiesen (vgl. MS 26). Die Passivität wird von einer der Parteien als allgemeiner Vorwurf gegen die jüdischen Gemeinden erhoben: „Un diya Israel sera libero de nuevo. Biviremos libres en muestra tierra. [...] Ya prekuratis fazer algo ke

bushka fuersa i non podistes? – Non, sino todos stash esperando ke vos kayga de los sielos.“ (MS 27) Die Hoffnungen auf eine Rückkehr in das gelobte Land verbinden sich hier mit der Aufforderung, aktiv zu werden.<sup>511</sup> Im weiteren Verlauf des Streitgesprächs werden die Haltungen zu dieser Position aufgearbeitet: Zum Einen wird diese Form proto-zionistischen Strebens nach territorialer Unabhängigkeit als Frage der „[...] libertad, de onor i de onra. De autorespekto nasional i individual [...]“ (MS 27) bezeichnet. Diese Wertung einer passiven und auf Assimilation gerichteten Haltung ist in Verbindung mit dem daraus folgenden Schluss, dass es den Vertretern dieser Position an Selbstachtung und Achtung für die eigene Gruppe mangle, interessant. Als Selbstzuweisung ist dieser Passus signifikant, denn egal, ob aus Vorsicht – wie von der anderen Partei eingeworfen wird (vgl. MS 27) –

---

<sup>511</sup> Nach Ansicht der Autorin ist dieser Diskurs, der von Papo in einem historischen Umfeld angesiedelt wird, innerhalb dessen allenfalls von proto-zionistischen Bewegungen gesprochen werden kann (vgl. hierzu Stillman, Norman A.: „Zionism among Sephardi/ Mizrahi Jewry. General introduction“, in: Ibid. (Hrsg.): *op.cit.*, S. 669-670, S. 670), eine durch den Zionismus des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts geprägte Ansicht des Autors. Kritik an einer passiven Haltung und dem Erleiden der Geschichte geht auf Salo Baron zurück (vgl. u.a. Baron, Salo: „Review of the history“, in: Baron, Salo/ Wise, George (Hrsg.): *Violence and Defense in the Jewish Experience*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1977, S. 17-36, S. 32); geprägt wurde diese Haltung einer ständigen Erfahrung des Leids unter christlicher Herrschaft aber bereits bei den spanisch-stämmigen Autoren nach der Vertreibung (vgl. Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond*, S. 180). Messianische Bewegungen, die ähnliche Hoffnungen schürten und die der typischen Form proto-zionistischer Bewegungen entsprachen, wollten gerade nicht aktiv in die Geschichte eingreifen (vgl. Stillmann: „Zionism“, S. 669.).

Im sephardischen Raum wäre ein Vertreter des aktiven proto-zionistischen Denkens der berühmte Juda ha-Levi (vgl. dazu Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Bd. 1, Frankfurt am Main, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, S. 613.). Juda Halevi fährt schließlich selbst ins gelobte Land. Am Beispiel eines seiner Gedichte lässt sich erkennen, wie weit diese Lyrik von einem proto-zionistischen Aufruf entfernt ist und vielmehr ein Sehnen darstellt: „O hätt ich Flügel, wie wollt ich, mein zerissenes Herz/ In Deinen Rissen zu bergen, hin zu Dir jagen./ Aufs Antlitz sank ich, auf Deinen Boden, und Dein Gestein/ Herzt ich, und liebteste Deinen Staub mit Wehklagen:[...]“ (zitiert nach Ibid, S. 136). Somit ist dieser, von Papo ausgeführte Diskurs über eine Rückkehr ins Heilige Land zwar möglich, für die Zeit, in der die Handlung situiert ist, aber wenig wahrscheinlich.

keine aktiven Rückkehrbestrebungen ins Heilige Land gezeigt werden, oder ob die Übermacht der Umstände ein Aktivwerden verhindern, die Eigencharakterisierung ist in jedem Fall negativ.

Von dem Vertreter einer aktiven Haltung wird die angebliche Schuld der Väter als Grund für eine unabänderliche Situation nicht akzeptiert, da diese als zeitlich beschränkt eingeschätzt wird (vgl. MS 27f.). Der Einwand, man würde das Ende dieser Strafe erwarten (vgl. MS 28), wird ebenfalls nicht gelten gelassen: „Loke si la otra parte tambien [...] tiene ke fazer algo para ke el Dio Bindicho faga su parte del birit?“ (MS 28) Hier ist die Ähnlichkeit zu Ibn Verga und vor allem Samuel Usque, die ebenfalls an das Kollektiv appellieren, deutlich: Nur durch gemeinsames korrektes Verhalten sei eine Änderung der Situation zu erwarten.<sup>512</sup> Der Bund wird in dieser Darstellung nicht angezweifelt, allerdings können mögliche Verhaltensweisen diskutiert werden. Welche der Parteien recht behält, wird offengelassen.

Somit breitet das erste Kapitel die Kernproblematik des Werkes vor dem Leser aus: Die konkreten Anforderungen des Lebens in der Diaspora werden mit einem theologischen Diskurs über das notwendige Verhalten, um dieser Situation zu entkommen, verbunden. Eine Lösung ist aber, wie die Geschichte gezeigt hat, über Jahrhunderte hinweg nicht in Sicht.

#### 4.1.2 Generationendarstellungen

Gewidmet ist das Werk der Großmutter Milena, „[...] sin la kval mi mundo interno seria inimajinable“ (MS 13), wie Papo schreibt. Für ihn war sie die Person, welche die Vorstellungen des Autors geprägt und seine ‚innere Welt‘ geformt hat. Durch diese Aussage stellt der Autor die

---

<sup>512</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.

Bedeutung der Großelterngeneration für die Identitätsbildung an den Anfang des Werkes.

### Traditionsweitergabe und Vermittlung mündlicher Texte

Die Rolle der Traditionsweitergabe und der Vermittlung mündlicher Texte wird im zweiten Kapitel „La nona“ dargelegt. Die fiktionale Figur der Großmutter im zweiten Kapitel zeichnet sich durch ihren besonderen Charakter, der vom Erzähler ausführlicher als bei den meisten anderen Figuren des Werkes beschrieben wird, aus. Die Großmutter ist für die Zukunft der Kultur maßgeblich, da sie durch ihre Erzählweise zu begeistern weiß und traditionelle, mündlich überlieferte Texte – *kunsejas*<sup>513</sup> – an die nächste Generation weitergibt. Die Wirkung von Texten zeigt sich in Wissen und Wünschen der Kinder:

Sovre el Sinyor de Moshe, i komo lo mato al Misirli [Ayifsiano] ke aharmo a este Djidio, i tambien komo vinieron hijos de Israel a Misrayim [Ayifto], i komo el faro [faraon][...] loz izo siervos, i komo keria matarlos, i komo nasyo el Sinyor de Moshe... (MS 36f.)

Mose als biblischer Held, der dem Kleinen durch das Vorlesen des Vaters bekannt ist und als Vorbild dient, animiert die kindliche Fantasie zur Nachahmung: „Porke yo tambien kvando sere grande matare a todos los ke moz aharven. I despues el Dio me va avlar a mi, i yo vo a tornar moz atras a la tierra de Israel.“ (MS 37) Obwohl die naive Perspektive eines Kindes gewählt wird, ist offensichtlich, dass die Grundlagen für Identifikation in frühester Kindheit durch die Familie gelegt werden. Wie im ersten Kapitel fällt auch an dieser Stelle die Wortwahl auf, die

---

<sup>513</sup> Aufgrund des didaktischen Gehalts dieser kurzen, mündlichen Texte, die beispielhafte Geschichten vorstellen, sei auf die Ähnlichkeit mit der spanischen *exempla*-Literatur verwiesen (siehe dazu: Cacho Blecua, Juan Manuel/ Lacarra, María Jesús: „Introducción“, in: *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia, 1985, S. 9-70.). Die *kunsejas*, die die Großmutter ihren Enkeln erzählt, beschäftigen sich mit jüdischen Thematiken, allerdings geht die Form dieser Erzählungen wohl auf orientalische Erzähltraditionen zurück.

Aktivität unterstreicht und das Töten in die Hand des Menschen selbst legt.<sup>514</sup>

Die Großmutter dagegen wählt eine andere Herangehensweise, in fiktionalen *kunsejas* den Kindern über das jüdische Leben und die jüngere Vergangenheit zu berichten. Auf diesem Gebiet wird der Einfluss deutlich, den die Frauen auf die Familie ausüben. Die Großmutter als Erzählerin und weniger die Inhalte werden gewürdigt, da sie dem Bekannten jedes Mal aufs neue Gewicht und Besonderheit verleihen kann (vgl. MS 41).

### Sephardische *kunsejas*

Eine der eingebauten Binnenerzählungen der *nona* berichtet von der Vergangenheit der Sepharden. Die Zeit im eigenen Land wird mit fantastischen Elementen ausgeschmückt und überhöht:

En Israel, en tiempo de los Reyes Davi' i Salamo' [...] el mas prove entre los Djidios era mas riko ke los reyes de los goyim. En Yerushalayim avia un rio de oro puro – i todo el ke tenia deminister vinia a este rio i tomava kvanto le fazia minister. (MS 42f.)

Das sorglose Leben ohne materielle Probleme unter den Königen David und Salomon wird durch die eigene Sündhaftigkeit zunichte gemacht (vgl. MS 43). Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in dieser Binnenerzählung durch die Gnade, die zumindest den Sepharden zuteil wird: „Viendolos ansina atristados i amargados, el Dio s'aripintio del kastigo kon el kval les kastigo – i para kompensarles el mal ke les izo – loz adirisho a una tierra onde la djente los resivieron muy muy bueno.“ (MS 43f.) Im Folgenden wird deutlich, dass es sich bei diesem Land um Spanien handelt.

---

<sup>514</sup> Auch hier liegt die Vermutung nahe, dass es sich um einen von der Geschichte des 20. Jahrhunderts überformten Diskurs handelt, den der Autor seinen Figuren in den Mund legt. Bei der Befreiung aus Ägypten greift Gott schützend ein und tötet die Ägypter. Mose wendet sich nicht selbst kämpfend und tötend gegen die Ägypter. Die Möglichkeit, aktiv gegen die Feinde zu kämpfen, ermöglichte sich vor allem durch die Gründung eines eigenen Staates mit Militär und Selbstbestimmung.

Zwei Aspekte sind bemerkenswert: Zum Einen wird die Geschichte der Aschkenasen unbeachtet gelassen. Unter den Sepharden „[...] todos se fizieron hahamim [...]“ (MS 44), da sie, durch die Strafe belehrt, zu eifrigen Studierenden der Thora werden. Sie werden durch eine ihnen wohlgesonnene Umgebung belohnt. Zum Anderen fällt die äußerst positive Konnotation, mit der Spanien in diesem Textausschnitt erscheint, auf.

Der Protagonist dieser intradiegetischen Erzählung ist Abraham Ibn Ezra<sup>515</sup>, der sich als armer Poet nicht an den Maßstäben des Wohlstands misst (vgl. MS 44). Durch das Zusammentreffen mit Juda Halevi<sup>516</sup>, ebenfalls ein Weiser, der aber in Reichtum lebt (vgl. MS 48) und dem armen, scheinbar unwissenden Analphabeten Ibn Ezra seine Tochter zur Frau gibt<sup>517</sup>, wird die Voraussicht Gottes dargelegt, der für alle Parteien alles zum Besten wendet (vgl. MS 52). Diese Moral schließt den Kreis zur Basiserzählung (MS 52). Die Erzählung der Großmutter zeigt hohen Realitätsbezug und verweist nicht auf die Notwendigkeit eines aktiven Eingreifens. Sie unterstützt die Position des Glaubens an einen Gott, der für sein Volk sorgt, denn: „El ombre non save loke ez bueno para el en kada situasion.“ (MS 52) Das Vertrauen in die Vorsehung Gottes wird durch den Wahrheitsanspruch des Beispiels aus der ‚goldenen‘ Geschichte in Spanien untermauert.

---

<sup>515</sup> Zu Abraham Ibn Ezra, einem sephardischen Schriftsteller und Gelehrten, der Ende des 11. Jahrhunderts in Spanien geboren wurde, vgl. u.a. Twersky, Isadore: *Rabbi Abraham Ibn Ezra. Studies in the writings of a twelfth-century Jewish polymath*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

<sup>516</sup> Zu Juda Halevi siehe u.a. Yiṣḥāqī, Māšā: *Juda Halēvi. D’Espagne à Jérusalem (1075-1141)*, Paris, Michel, 1997.

Brener, Ann: *Judah Halevi and his circle of Hebrew poets in Granada*, Leiden, Brill, 2005.

<sup>517</sup> Der Wahrheitsgehalt dieser Erzählung lässt sich nicht mehr nachvollziehen, aber es finden sich Quellen, welche die Ehe zwischen Ibn Ezra und Juda Halevis Tochter als traditionelle Überlieferung nennen: vgl. „Abraham Ibn Ezra“ auf

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/IbnEzra.html> (eingesehen am 22.10.2010).

### 4.1.3 Problematisierung einer ‚unreinen‘ religiösen Identität – die *conversos*

Das dritte Kapitel, noch immer in der Zeit kurz nach der Emigration von der iberischen Halbinsel angesiedelt, problematisiert die Auswirkungen des Lebens als *converso* unter den Bewohnern Sarajevos.

#### Conversos – christliche Einflüsse

Eingeführt wird die Thematik durch den Albtraum eines *converso*, der im quasi unbewussten Zustand des Erwachens präsentiert wird. Die erste Emotion, die durch den Traum gezeigt wird, ist die Angst, von der Inquisition entdeckt zu werden. Gleichzeitig treten die Auswirkungen des zumindest oberflächlich christlichen Lebens zutage, als der Träumende mit dem Ausruf „Eli Eli lama azavtani“ (MS 54) aus dem Schlaf hochschreckt. Im selben Moment wird ihm klar, dass er hiermit einen zentralen Satz des Christentums verwendet: die letzten Worte Jesu am Kreuz.<sup>518</sup> Die Selbstreflektion wird im Anschluss präsentiert:

[...] despues de tantos anyos de mimikria en los kvalos fazia todo lo posible para kedar d'adientro un Djidio bueno – asta ke de afuera djugava el rolo de un katoliko devosionado; despues de tantos esfuersos por gvardarse enfrente de las influensas del kristianizmo sovreimposado, djusto oy d'adientro le vino una asosiasion tan nuevo-testamental – oy kvando Roma ya me achapo mizmo komo a el. (MS 54)

Die Zerrissenheit der *conversos*<sup>519</sup> und der Konflikt zwischen dem Streben nach Erhalt der Religion und Kultur und dem transkulturellen

---

<sup>518</sup> Vgl. Mt. 27,46 und Mk. 15,34.

<sup>519</sup> „Viele von ihnen kehrten zum Judentum zurück, hatten davon allerdings Vorstellungen, die sie sich ausschließlich aus ihrer christlichen Erziehung und ihrer Lektüre der lateinischen Bibel erworben hatten, hinzu kam, dass viele von ihnen Ärzte waren, die eine weitläufige Bildung besaßen.“ (Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mytik. Von der Religionskritik der Renaissance zur Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, Frankfurt am Main, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, S. 29.) Das Zusammentreffen zwischen diesen *conversos* und dem Judentum rabbinischer Prägung führte zu weitreichenden Konflikten (vgl. Ibid., S. 29.).

Einfluss durch das Christentum werden in dieser Beschreibung im abschließenden Gedanken des Erwachten zugespitzt: Er fürchtet, in die Hände Roms zu fallen, wie es Jesus, dem gebürtigen Juden, geschehen war. In der Verwendung des Wortes „Roma“ als *pars pro toto* drückt sich eine Trennung zwischen der Religion, der Herkunft dieser und den weltlichen Institutionen des Christentums aus. Rom wird als Symbol der Gewalt und der Bedrohung einer anderen Glaubensform etabliert. Deutlich ist aber auch die zwangsläufige kulturelle Mischung: Selbst der Wille, am richtig Geglaubten festzuhalten, ist nicht mächtig genug, um die Beeinflussung zu vermeiden.

Das Folgende, formal durch die Kursivsetzung als innerer Monolog dargestellt, erläutert in kritisch-ironischer Weise die Praxis der Inquisition (vgl. MS 55). Trotz der Verwendung dieser Form der Rede gelingt die zu postulierende Intention des Autors – Fiktionalität zu erzeugen und Nähe zwischen Leser und Text herzustellen – nicht, da das Wirken der Inquisition mit ironischer Distanz dargelegt wird, die dem angsterfüllten Erwachen eines Träumenden nicht nahekommt. Ebenso wird die Illusion durch die Verwendung des *imperfecto* gebrochen, sodass die Passage als ein Bericht vergangener Vorfälle erscheint.<sup>520</sup> Die Darstellung des Albtraums bleibt von Vernunft geprägt, sodass sich die Erläuterung der Kommunikationssituation im Nachhinein – „[...] de nuevo stas favlando en el esfuenyo“ (MS 56) – nicht nachvollziehen lässt. Der Autor legt an dieser Stelle, und dies ist repräsentativ für das gesamte Werk, den Schwerpunkt weniger auf eine mitreißende und identifikationsfördernde Emotionsdarstellung, als auf

---

Auch aus Thessaloniki gibt es Dokumente, die diese Problematik behandeln. Dort wurde je nach Herkunft aus Portugal oder Spanien unterschieden, wobei letzteren die Anerkennung als Juden verweigert wurde (vgl. Netanyāhū, Bensīyyōn: *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1999, S. 215.)

<sup>520</sup> In einer wohlwollenden Interpretation könnte man dies so auslegen, dass der Träumende unterbewusst weiß, dass die Angst vor der Inquisition der Vergangenheit angehört.



eine mit Distanz artikulierte Kritik, die sich normalerweise durch die Figur des Erzählers äußert, an dieser Stelle aber selbst in der internen Fokalisierung zutage tritt.

### Bedeutung der Geschichte: Unsicherheiten

Insgesamt arbeitet Papo in diesem dritten Kapitel zwei zentrale Aspekte heraus. Zum Einen ist das Gefühl konstanter Unsicherheit ins Blickfeld gerückt – wie stark dieser Gedanke durch die Erfahrungen der Juden im 20. Jahrhundert geprägt wird, sei dahingestellt. Zum Anderen scheint die Loslösung von Geschichte und Vergangenheit, die z. T. nur aufgrund von Erzählungen erfahrbar ist, unmöglich (vgl. MS 56). Diese kollektive Dimension wird im Folgenden zum Ausdruck gebracht: „*Sea komo sea, loke ez la diferencia entre el shuenyo i realidad onde un Djidio? [...] Tanto en los sfuenyos stamos fujiendo de nuestros enemigos. – I en dispierto? – Afilu peor! Puede ser ke todo esto no sta pasando en verdad.*“ (MS 56) Der beschriebene Traum erhält somit einen allgemeinen Wert, da er eine allen Juden zueigene Angst zum Ausdruck bringt: Die schlimmsten Albträume können unter Fremdherrschaft zur Realität werden.<sup>521</sup> Traum oder Wirklichkeit lassen sich nicht unterscheiden, weil Ereignisse wie die Vertreibung in der jüdischen Geschichte zur Wirklichkeit geworden sind.

Die bleibenden Auswirkungen der Vergangenheit werden im dritten Kapitel weitergeführt. Spanien wird weiterhin positiv geschildert:

[...] Avraam entindio ke el, komo todos su parientes, dainda non era kadar de relacionar algo negativo kon el nombre de Sefarad. Kvando se avlava de la onor, de la sensia, del arte o del bienestar i la rikeza – se avlava de Espanya. (MS 59)

Demnach sind es auch hier nicht externe Faktoren und Charakteristika Spaniens, die diese Haltung begründen, sondern die eigene positive

---

<sup>521</sup> Diese Angst wird bei Mois Benarroch als Grundkonstante des jüdischen Lebens thematisiert (vgl. Kap. 4.3).

Stellung innerhalb der spanischen Gesellschaft des Mittelalters. In *La Megila de Saray* kollidiert dieses idealisierte Bild der Vergangenheit mit den wirklichen Vorfällen, die zwar als Fakten angenommen, aber von Spanien losgelöst werden: „Ma kvando avia ke avlar de la ekspulsion, de los autodafes, de los baptizmos, de la inkvizision i de los anusim [konversos] – intonses el nombre de la Espanya se trokava kon un ‚ayi‘ o ‚los de ayi‘ indefinitivo.“ (MS 59) Die Zerstörung eines positiven Selbstbilds wird durch diese Strategie des Verschweigens vermieden. Spanien bleibt die Heimat, in der die Sepharden nach eigenem Empfinden ihre Blütezeit hatten, *ayi* dagegen markiert die Unbestimmtheit der geographischen Orte, an denen Juden Unrecht widerfahren ist. Die Angst vor der Inquisition und der Macht christlicher Institutionen bleibt trotz der räumlichen Distanz erhalten. Aufgrund dieser Angst wird Sarajevo, im Vergleich zu Thessaloniki ein unbedeutender Ort, zum Zufluchtsort vieler *conversos*: „*Stan pensano ke si si tornaran a ser Djidios aki, en el kavo del mundo – ‚ayi‘ no la van a saver.*“ (MS 60) Die unbedeutende Stellung Sarajevos bietet Schutz, was den Zuwachs dieser Gemeinde erklärt.

Ebenso erhalten sich die Kultur und die Sprache der Sepharden auch hinsichtlich regionaler, in Spanien begründeter, Unterschiede:

Siendo ke en Saloniki, mizmo komo en algunos otros lugares, el numero de muevovinos sovrepasava al numero de almas de la povlacion djudia lokal – los primeros no solamente ke no kerian adaptarse a los uzos i rejimentos de los locales – sino mantieron, tambien, dentro eyos mizmos partidas kon kvalas vinieron de Espanya. (MS 61)

Durch die zahlenmäßige Übermacht der sephardischen Neuankömmlinge gehen die romaniotischen Gemeinden in der sephardischen Kultur auf.<sup>522</sup> Das Festhalten an den spanischen

---

<sup>522</sup> Zurückzuführen ist dies auf den mangelnden Integrationswillen der Sepharden: „Die Einwanderer schlossen sich zu Gemeinden zusammen, deren Mitglieder aus derselben Stadt oder demselben Landstrich stammten, sie behielten ihre liturgischen Gewohnheiten

Ursprüngen und das Verwurzeltsein in der Geschichte werden als dominante Charakterzüge der Sepharden inszeniert.

Die *converso*-Thematik wird im osmanischen Umfeld ebenfalls aufgenommen, jedoch in Opposition zur christlichen Vorgehensweise gesetzt, da die Türken „[...] kaji no azian ninguna diferencia entre los nasidos i los nuevo-konvertidos. [...] se podia notar [...] alguna inclinasion i simpatia spesial davka por estos ultimos – porke eyos konosieron la verdad [...].“ (MS 63) Das muslimische neue Umfeld wird durch Toleranz charakterisiert und erhält im Unterschied zu Spanien eine positive Zuschreibung, die außerhalb der jüdischen Gemeinde liegt: Die Umgebung und die Regierenden selbst zeichnen sich aus. Diese Gegenüberstellung unterstreicht der Autor durch eine Schilderung der Situation in Spanien (vgl. MS 64). Das Bild Spaniens ist in *La Megila de Saray* also zweigeteilt: Bewohner und Machtinhaber Spaniens sind durch Intoleranz gegenüber den Juden charakterisiert (vgl. MS 64), während die eigene Vergangenheit in diesem Land positiv konnotiert ist. Der geographische Ort Spanien hat sich in der Erinnerung von seinen Bewohnern gelöst, die in einem abstrakten ‚ayi‘ wohnen; dieses Vorgehen ermöglicht es, das Selbstbild intakt zu halten.

#### 4.1.4 Vertreibung aus dem Land oder Vertreibung des Landes?

Diese Verbindung zu Spanien wird im folgenden Kapitel durch eine Parallelsetzung mit dem Exodus problematisiert. Die Verbindung zur

---

und ebenso ihre sozialen Bräuche bei und bauten sich eigene Synagogen. Alles wurde getan, um nach der Vertreibung aus Spanien hier im Osmanischen Reich die angestammte Identität von Sepharad zu wahren. Die Neuankömmlinge wollten sich von vornherein nicht integrieren, sondern versuchten mit einigem Erfolg, die lokale jüdische Kultur zu dominieren.“ (Macías Kapón/ Romero Castelló: *Die Juden in Europa*, S. 49.)

spanischen Vergangenheit ist positiv emotional akzentuiert, ein Faktum, das die Loslösung erschwert.

### Israeliten in Ägypten

Die Notwendigkeit einer Abkehr von der idealisierten iberischen Vergangenheit wird den Sepharden Sarajevos in *La Megila de Saray* von einem Außenstehenden, dem *haham Mizrahi* aus Jerusalem, vor Augen geführt. Da die jüdische Gemeinde Sarajevos zu klein ist, werden besuchende Rabbiner um spirituellen und praktischen Beistand gebeten (vgl. MS 66). Um die religiöse Identität der Mitglieder zu sichern, ist es notwendig, sich auf das Wissen eines Rabbiners berufen zu können. Außerdem muss Beliebigkeit in der Glaubenspraxis verhindert werden.

Die Ansprache, die *haham Mizrahi* an die Gemeinde hält, geht vom ersten Satz des Zweiten Buch Moses aus: „Und dies sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen [...]“. In der Argumentation des Rabbiners erscheint dieser Anfang zunächst verwirrend, da das Erste Buch Mose bereits von den Israeliten in Ägypten berichtete, sodass jetzt vom Auszug aus Ägypten die Rede sein müsste (vgl. MS 69). Er erklärt diese Ungereimtheit durch das Verhalten der Israeliten nach dem Tod Josephs: „I kvando kedaron sus desedientes sin sus giyadores – ya se asimilaron todos. – Por esto dize la Tora ‚los ke vienen a Mişrayim‘ – porke Ya’aqov i sus ijos konsentieron komo Djidios en egzilio.“ (MS 70) Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben: Zum Einen sind nur die Führer des Volkes Israel in der Lage, die Israeliten zu orientieren. Zum Anderen wird Assimilation kritisiert, da für die Neuankömmlinge die bereits Anwesenden nicht mehr in ihrer religiösen Rolle erkennbar sind. In der Rede des Rabbiners wird die Problematik hinsichtlich der Generationen unterschieden:

De otro lado, la tierra de Kena’an era su lugar naturel. Por esto, nunca se identifikaron kon los Misirlis [Ägypter] – sino bushkaron de ser separados de eyos, biviendo una vida autonoma en la Tierra de Goshen. Ma, en la djenerasion antes de la geula [liberasion], los

ijos de Yisrael se identifikaron kon los Misirlis, kon uzos, kon su lengva, kon su kultura i kon sus religion. – Asta ke se asimilaron por intero, i s'izyeron Misirlis kompletamente. (MS 70)

Anhand dieser Passage lässt sich eine Definition von Identität ableiten, die den Ausführungen im ersten Kapitel dieser Arbeit entspricht: Nur durch Identifikation kann Zugehörigkeit entstehen. Um die eigene Identität zu wahren, wird versucht, sich von der neuen Kultur abzugrenzen. Gerade die Identität jüngerer Generationen ist gefährdet. Zudem werden die Bereiche genannt, innerhalb derer sich Assimilation symptomatisch festmachen lässt: Die Übernahme der Bräuche, der Sprache, der Kultur und der Religion bedeutet eine vollständige Assimilierung, die nicht erzwungen, sondern von den Immigranten aktiv vorangetrieben wird. Der Endzustand ist der Identitätsverlust.

Der Rabbi schlussfolgert anhand einer hebräischen Verbform:

Yešiyat Mišrayim. – El medaqdeq [gramatiko] non puede sin dimandarse: Ken sta saliendo? – El Mišrayim – o mozotros? Segun la gramatika ebrea avia ke dizir ‚Yešia mi-Mišrayim‘ – ‚Salida de Ayifto‘ – Ma no, la Ley Mental insiste sobre el termino ‚Salida de el Ayifto‘ – komo si uvvera el Ayifto ke sta saliendo de mozotros – i non mozotros de entre eya. (MS 70)

Demnach müssen das Land, das repräsentativ für die fremde Religion und Kultur steht, und die Erinnerung an die Vergangenheit in dem fremden Land, aus dem Denken verschwinden. Nur das Festhalten an der eigenen Kultur darf im Mittelpunkt stehen. Die Gemeinde wird in dieser Binnenrede explizit auf die Verbindung zu ihrer Situation aufmerksam gemacht (vgl. MS 71).

### Zyklisches Geschichtsverständnis

Die Darstellung der Geschichte als zyklischer Ablauf gleicher Vorfälle in jeder Generation nimmt Papo auf: Jede Generation erleide Unrecht, jedoch werde jede Generation durch die Hand Gottes errettet (vgl. MS 71). Die zentrale Bedeutung dieser Aussage wird durch die sprachliche

Ausarbeitung der Passage mit elliptischen Ausrufen und einer rhetorischen Frage unterstrichen: „En kada djeneransyo! En kada djeneransyo! – i todo esto porke? Para rekordarnos ke somos Djidios – ke nunca podremos ser komo el resto de las naciones. Los goyim mizmos no moz desharan de azermos komo de eyos.“ (MS 71) Verfolgungen und erlittene Ausgrenzung sind sogar als Gnade zu werten, da sie einen Verlust der jüdischen Identität verhindern können. Das wiederkehrende Leid erfüllt somit einen Zweck, denn zu großes Wohlergehen würde mit wachsendem Abstand der Generationen zu fortschreitender Assimilation führen, da der Wunsch nach Zugehörigkeit fortbesteht:

[...] nuestro dezeo de ser komo todas las naciones – non sera, dize el profeta. – Non sera, ermanos, non sera. Nada no ayuda. Moz podemos konvertir al kristiyanizmo – todavia moz van a persegir. Van a pasar las leyes de la pureza de sangre [...]. (MS 71)

Durch die zahlreichen Repetitionen, die dreifache Betonung der Unmöglichkeit und die explizite Bezugnahme auf die Gesetze der *pureza de sangre*, die selbst eine Assimilierung bis hin zur Annahme des fremden Glaubens nicht akzeptieren, wird aufgezeigt, wie unnütz die Bemühung um Zugehörigkeit sein kann.

Auch der Verweis auf den Bund und die Verpflichtung von Seite der Juden, ihren Teil pflichtbewusst zu erfüllen, fehlt nicht (vgl. MS 72): „Djudios todavia vamos a kedar – intonses porke non ser Djudios en el senso pleno de la palavra?“ (MS 72) Die Zugehörigkeit wird vom Umfeld verweigert, sodass als beste Lösung erscheint, sich nicht an diesem zu orientieren, sondern das eigene Sein, die Religion und Kultur bewusst zu konservieren.

### Aktualitätsbezug

Den Abschluss der Rede bildet der Vergleich mit der Situation der Sepharden: Spanien musste aus den Köpfen der Sepharden vertrieben

werden, da die Identifikation und Assimilation zu groß wurde (vgl. MS 73). Die Parallelsetzung der historischen Situation und des Pharaos mit den *Reyes Católicos* (vgl. ebenfalls MS 73) sowie die Schuldzuweisung an die Sepharden, die ihren Teil des Bundes – die religiösen Pflichten – nicht einhielten und aufgrund zu großer Zufriedenheit in Spanien die Grundbedingungen der Diaspora vergaßen (vgl. MS 74) gipfeln in dem Wunsch nach der Rückkehr ins Gelobte Land (vgl. MS 75).

Durch die dreiteilige Struktur der Rede – historisches Beispiel, Etablierung eines zyklischen Geschichtsverständnisses und Parallelisierung mit der Situation der Sepharden nach der Vertreibung – wird nicht nur eine explizite Aufforderung zur Neuorientierung und Bewahrung der Tradition, Religion und Kultur formuliert, sondern auch eine Rechtfertigung Adonais angeboten.

Das folgende Kapitel nimmt die Verbindung Exodus – Vertreibung aus Spanien aus einem anderen Blickwinkel anlässlich des Festes *Tisch'a be-Av*<sup>523</sup> auf. Die Verbindung zu Spanien wird weiter ausgeführt, da der Trauer, die Gesang und Freude verbietet (vgl. MS 81), in *La Megila de Saray* durch das Singen einer *romance* Ausdruck verliehen wird (MS 78). In diesem Gesang schafft sich die Klage der jüdischen Frau Raum (vgl. MS 80) und durch die emotionale Wirkung des Gesungenen werden Erinnerungen evoziert und historische Distanz reduziert: „Vido en su imajinasion a milion i dosientos mil matados i degoyados.“ (MS 81) In der Schilderung, die nur wenige Zeilen umfasst und sich um den gesungenen Text rankt, ist der sonst stets präsente Erzählerkommentar minimiert. Der Schwerpunkt liegt auf einer Darstellung der Emotionen, die durch diese *romances* hervorgerufen werden.

Die Herangehensweise ist in diesem Kapitel also anders: Es soll nicht belehrt, sondern die Wirkung der alten Texte entfaltet werden. Im

---

<sup>523</sup> Hinsichtlich der Katastrophen, die das jüdische Volk an diesem Tag ereilt haben sollen, vgl. Galley: „Das jüdische Jahr“, S. 162f. Vgl. ebenfalls Kap. 2.2.

alljährlichen Gedenken wird verhindert, dass die Geschichte in Vergessenheit gerät.

#### 4.1.5 Religiöse Identität – die Juden als Volk Adonais

Anhand der Situation der *conversos* rollt Papo im sechsten Kapitel die für religiöse Identität grundlegende Frage auf, aus welchen Gründen Gläubige eine Religion wählen. Zusätzlich betrachtet er in einem szenischen Dialog zwischen einem Zweifelnden und einem Gläubigen den Aspekt des Auserwähltseins der Juden und das Theodizeeproblem angesichts des wiederkehrenden Leids des jüdischen Volkes (vgl. MS 83-105).

##### Definition jüdischer Identität

Interessant ist die Frage nach der Definition jüdischer Identität: „*Klaro ke tu non puedese dudar de tu sistema. – Pero ay otros sistemas tambien. Ay otra djente ke nasieron en sus puevlos, maldaron sus livros – i mizmo, komo ti, se tienen por poseedores de la verdad.*“ (MS 96) Angesichts der verschiedenen Religionen, die jede für sich beansprucht, die einzig wahre zu sein, wird hier die Frage aufgeworfen, an welchen Kriterien sich Zugehörigkeit und Identifikation orientiert. Die Definition, von Geburt an Jude zu sein und zu bleiben, ruft Widerspruch hervor, da freiwillige Übertritte zu einem anderen Glauben oder Abwendung vom Glauben die Identifikation beenden können (vgl. MS 96). Trotzdem werden *conversos*, ohne konvertieren zu müssen, wieder im Judentum akzeptiert (vgl. MS 97). Ausgehend von dieser Frage wird die Definition des Jüdischseins präzisiert:

*El Djudio ez una persona ke sta hayav en misvot [obligado a observar las leyes]. Ay dos maneras de entrar a este hiyuv [obligación]: alef; nasciendo de una mujer ke sta hayevet [obligada] – o risiviendo al hiyuv deliberamente. (MS 99)*



Somit bieten sich zwei Möglichkeiten, dem Judentum zugehörig zu sein: entweder von einer gläubigen Mutter geboren zu werden oder freiwillig die Verpflichtung der Gesetze auf sich zu nehmen.<sup>524</sup> Für beide Fälle gilt, dass diese Verpflichtung, hat man sie einmal angenommen, nicht mehr abgelegt werden kann (vgl. MS 99). Interessant ist, dass sich das Judentum auf diese Weise durch die Einhaltung der Regeln und die religiöse Praxis determiniert. Dementsprechend wird zwischen ‚wahrhaftigen‘ und ‚potentiellen‘ Juden – diejenigen, welche die Gesetze nicht beachten – unterschieden (vgl. MS 100).

### Thora als Lebensbestandteil

Auf theoretischer Ebene wird auf diesen Gedanken hin analysiert, wie sich ein derart „universelles System“ (vgl. MS 101), welches das Judentum nach dieser Definition darstellt, erhalten kann: „*Pero un sistema si kere segir egzistiendo tiene ke venir a una konkluzion obligatoria para todos – porke, alrevez, el sistema sera floshe. Se destrui ra de adientro.*“ (MS 102) Als Antwort auf diese Frage verweist einer der Gesprächspartner auf die Tradition von *peshat*, dem buchstäblichen Text der Bibel<sup>525</sup>, *derasch*, der allegorischen Interpretation des biblischen Textes<sup>526</sup>, wobei dies wieder zu unterscheiden ist in *midrasch hagada*, eine allegorische Interpretation mit moralischer oder politischer Botschaft, und *midrasch halacha*, eine allegorische Interpretation des

---

<sup>524</sup> Vgl. dazu Kap. 1.

<sup>525</sup> Zur Problematik dieses Begriffs vgl. Liss, Hanna: „Peschat-Auslegung“, online unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/p/referenz/64650/cache/5994c6c9a80514e3699fb98c19f17f9a/> (eingesehen 22.10.2010).

<sup>526</sup> Vgl. dazu Hendel, Russel Jay: „Peshat and Derash: a new intuitive and analytic approach“, in: *Tradition* 18, 4, Winter 1980, S. 327-342. In digitalisierter Form [http://www.lookstein.org/articles/peshat\\_hendel.pdf](http://www.lookstein.org/articles/peshat_hendel.pdf) (eingesehen am 22.10.2010).

biblischen Textes<sup>527</sup> (vgl. MS 102). Das Judentum determiniert sich demzufolge aus der schriftlichen und der mündlichen Tradition. Der Erhalt des jüdischen Glaubens wird durch diese lebendige, undogmatische Auslegungstradition erklärt:

[...] *si un sistema ez manera de vida, Torat Hayim, intonses – isteso komo la vida mizma – este sistema va tener sus absurdos internos ke stan ayi, ke stuvieron ayi – i ke staran ayi, sin apokar la valor del sistema – sino, alrevez, dandole una sabor especial.* (MS 102)

Die Thora soll als fester Bestandteil des Lebens integriert werden, sodass eine enge Verbindung zwischen Gläubigem und Religion entsteht. Da Widersprüche enthalten sein können und die Auslegungstradition wächst, ist es die Aufgabe eines jeden Einzelnen, sich im Alltagsleben mit dem Glauben auseinanderzusetzen, diesen zu leben und die Gesetze anzuwenden. Hierin besteht der Anknüpfungspunkt zu den vorhergehenden Kapiteln, die diese Probleme der Selbstdefinition am Beispiel der *conversos* und die Notwendigkeit zur Improvisation aufgrund der Gegebenheiten in der Diaspora aufgezeigt haben.

#### 4.1.6 Genderrollen

Nach erfolgter Definition religiöser Identität geht Papo in den folgenden Kapiteln dazu über, das tägliche Leben der Sepharden in Sarajevo zu betrachten.

##### Innenraum der Frau

Das siebte Kapitel gibt einen Einblick in das Leben der Frau, die, wie in allen vorhergehenden Betrachtungen ausgeführt, auf den Innenraum

---

<sup>527</sup> Vgl. dazu Krochmalnik, Daniel: „Das Tüpfelchen auf dem i. Die Schrift und ihre Auslegung in der jüdischen Tradition“, in: Meissner, Stefan/ Wenz, Georg (Hrsg.): *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, Berlin, LIT, 2007, S. 28-37, S. 29.

beschränkt bleibt. Sie findet sich in der passiven Rolle wieder, Sorge für ihren Mann und die Familie zu tragen und sich nach den Wünschen des Familienoberhauptes zu richten. Aus der Perspektive einer Ehefrau in Sarajevo wird das Leben dort mit dem in Thessaloniki verglichen. Während in Thessaloniki das gesellschaftliche Leben blühe (vgl. MS 107), charakterisiert sich das Leben der Frau in Sarajevo durch Eingeschlossenheit:

Kazas arodiyadas kon paredes paresian de adientro mas komo izlas en la mar ke komo partes de la mizma sivdad. De la kaza no se podia ver ni saver loke stava pasando afuera, ma de afuera tanpoko se podia ver loke stava pasando por adientro. (MS 107)

Sowohl durch die Metapher der Inseln, als auch durch die parallele Konstruktion des letzten Satzes, wird die Hermetik der Welt der Frau deutlich. Einflüsse von außen können nicht ins Innere gelangen, ebensowenig wie das Leben der Frau sich nach außen richten darf.

Die Klimax des Vergleichs zwischen Thessaloniki und Sarajevo bildet das Oppositionspaar *Leben* und *Tod*: „En Selanik, por lo menos, avia mas Djidios, mas vida sosial, mas bendisiones i mas maldisiones, mas akontesimientos, mas alegrias i mas angustias – mas vida. Aki no avia muncha diferencia entre la vida i la muerte.“ (MS 108) Deutlich wird aber, dass dies durch das Umfeld bedingt ist, denn die hauptsächlich jüdisch geprägte Stadt Thessaloniki ist offener als Sarajevo, wo muslimische Einflüsse überwiegen. Das Eingeschlossensein der Frau scheint eine Komponente dieses multikulturellen Zusammenlebens zu sein, da der Rückzug aus der Gesellschaft als freiwillig dargestellt wird: „En verdad [la mujer] entendia la lengva mucho mas mejor de ke keria amostrar. Porke la nonkonosensia de la lengva i inkapisadad [sic!] de ekspresarse fue su refugio en muchas situaciones inimponables.“ (MS 108f.) Das Gefühl der Nicht-Zugehörigkeit und die Abgrenzung von anderen Gesellschaftsgruppen durch die Sprache zeugen von problematischer Integration. Zudem charakterisiert sich diese

Gemeinschaft durch Unsicherheit. Die Gespanntheit der Atmosphäre, die beschrieben wird, bringt die Menschen dazu, ihr Leben nach innen zu richten, um nach außen möglichst wenig profilierbar zu sein:

Bien, la atension publika trayia en Imperio Otomano enemigos i kayidas. Por esto kada uno keria amostrarse o mucho menos importante de loke era – o, si ya sta tomando el risiko – mucho mas importante de loke era realmente. (MS 109)

Die Gefahr, sich Anfeindungen durch Neider auszusetzen, ist demnach der Grund für ein problematisches gesellschaftliches Miteinander und eine Atmosphäre des Misstrauens.

### Außenraum des Mannes

Diese Schilderung aus der Perspektive einer Frau, beeinflusst durch die Angst um ihren Mann, dessen Heimkunft sich verspätet, kontrastiert mit dem Bild Sarajevos in männlicher Fokalisierung:

El diya fue fermozo, kreado por amor i kontemplasion, i paresia perdida pasarlo en un lugar serrado komo la butiga. En la primavera, Saray, kon sus montanyas i montanyikas, guertas i avlis, kon su rio i pontes, kon arvoles i flores – paresia komo Gan Eden. (MS 114)

Die Außenwelt Sarajevos und die Beschreibungen der Natur könnten in keiner größeren Opposition zum Innenraum der Frau stehen.

Obwohl der Mann den Außenbereich genießen kann und sich durch seine Arbeit die meiste Zeit dort bewegt, ist es Aufgabe des Mannes, auf seine Frau zu achten (vgl. MS 115) Die Frau ist somit vom guten Willen des Mannes abhängig. Damit bestätigt sich das Rollenverständnis, das bereits in mehreren der vorhergehenden Werke aufgezeigt wurde. Die Aufmerksamkeit, die der Mann der Frau im achten Kapitel von *La Megila de Saray* zukommen lässt, ist, ihr über seine Studien und Lektüren zu berichten, denn es ist die Aufgabe des Mannes, die Frau zu belehren.

## Zusammenleben

Diese Darstellung des Zusammenlebens von Mann und Frau im Sarajevo vergangener Jahrhunderte dient außerdem einem metaliterarischen Gespräch über sephardische Schriftsteller als Rahmenhandlung. Das Buch *Shevet Yehuda* von Salomon ibn Verga findet als erstes Werk Erwähnung. Es wird als das erste Exemplar jüdischer Geschichtsschreibung präsentiert<sup>528</sup>, da „[...] no tuvimos nuevos libros istorikos komo los del Tanah [la Biblia] porke en tanto i tanto tiempo non izimos nada de nuevo ke meresia de ser eskrito.“ (MS 117) Erst mit der Vertreibung aus Spanien werden die eigenen Erlebnisse als wichtig genug erachtet, um berichtet zu werden.

Das zweite Werk, aus dem ausführlich zitiert wird, vielmehr, aus dem der Frau vorgelesen wird, ist der Kommentar zu den Büchern der Könige von Isaac Abravanel<sup>529</sup> (MS 118-124). Mit diesem langen Textausschnitt schließt Papo die Kapitel, die sich mit Vertreibung und dem Leben im Osmanischen Reich kurz nach dieser beschäftigen. Papo zitiert zwei der Chroniken, die nach der Vertreibung aus Spanien

---

<sup>528</sup> Vgl. Kap. 1.3.3 hinsichtlich der Diskussion um die Neubelebung der Geschichtsschreibung durch die Vertreibung aus Spanien. Papo geht hier mit Yerushalmi konform, der eine Lücke zwischen der Bibel und den Werken der iberischen Autoren sieht.

<sup>529</sup> Isaac Abravanel, der zur Zeit vor der Vertreibung für die *reyes católicos* u.a. als Schatzmeister von Placencia tätig war, wird von späteren Chronisten zur romantischen Figur gemacht: „Isaac Abravanel was neither the ‚unofficial leader‘ nor the ‚chief spokesman‘ of the Spanish Jews. The romantic legend invented by later chroniclers has Isaac standing ‚like a prophet‘ before the rulers to argue against the edict of expulsion.“ (Roth, Norman: „Abravanel Family“, in: Ibid. (Hrsg.): *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, New York/ London, Routledge, 2003, S. 6-9, S. 6.) Diese legendäre Stelle erklärt die Wahl dieses intertextuellen Bezugs. Aus historischer Sicht hat sich Isaac Abravanel weniger rühmlich verhalten: „Official documents also confirm how little Abravanel was interested in the plight of the Jews in the months before the EXPULSION, and how much more concerned he was in collecting outstanding debts due him.“ (Ibid., S. 9. Hervorhebung im Original.)

Zu Isaac Abravanel siehe u.a. Sarachek, Joseph: *Don Isaac Abravanel*, New York, Bloch, 1938.

Netanyāhū, Bensiyōn: *Don Isaac Abravanel. Statesman and philosopher*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1972.

entstanden und „[...] die dazu dienen, das Leiden der europäischen Judenheit wieder und wieder zu erzählen (und häufig zu sakralisieren) [...]“.<sup>530</sup> Die Stelle, die Papo auswählt, ist die Beschreibung der Vertreibung, die Abravanel selbst erlebt, und sein Aufruf, es sei Zeit, die Zerstörung des Tempels und der Diasporaerlebnisse, die das Volk der Juden bis zum Zeitpunkt des Verfassens erlebt hat, zu erinnern (vgl. MS 122f.).<sup>531</sup> Der erste Teil von *La Megila de Saray* endet nach acht Kapiteln mit einem Zeitzeugenbericht der Vertreibung, der nicht kommentiert wird, da er für sich selbst sprechen soll. Dieser Text Abravanelns kann als Schlüsseltext verstanden werden. In ihm spiegelt sich das Trauma der sephardischen Gemeinden wieder: „I la komimos kon destruksion grande, terrible i temeroza, i fuimos ekspulzados ansi ke a kada uno ke eskuchara le sonayran las dos urejas.“ (MS 123) Vertreibung und Leid stehen am Anfang der Geschichte der Sepharden des Osmanischen Reiches.

#### 4.1.7 Erlebnisse der Fremdherrschaft in Sarajevo

Ab dem neunten Kapitel verlagert sich die thematische Schwerpunktsetzung von den Variationen über Exodus und Exilerfahrung hin zu Ereignissen in der sarajevoschen Gemeinde vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Der historische Kontext, das Bemühen um Fortbestehen und die Abwehr von Gefahren rücken in den Mittelpunkt. Markiert wird der Übergang durch ein Gedicht, das ein

---

<sup>530</sup> Cohen: *Unter Kreuz und Halbmond*, S. 180.

<sup>531</sup> Dieser Apell an die Erinnerung erklärt sich dahingehend, dass es Abravanelns Anliegen ist, die Gefahr der Abtrünnigkeit abzuwenden und die Juden aus der „[...] Lethargie der Verzweiflung [...]“ (Awerbuch: *Zwischen Hoffnung und Vernunft*, S. 133.) herauszureißen: „Jetzt geht es um mehr als um Bekehrung der Sünder und um Gottes Vergebung, es geht um die Errettung vor Verzweiflung und Selbstaufgabe, um die Erhaltung des Bundesvolkes überhaupt.“ (Ibid., S. 133.)

historisches Ereignis Anfang des 19. Jahrhunderts unter der osmanischen Herrschaft aufnimmt (vgl. MS 124-127). Die belegte Geschichte um den Rabbiner Moshe Danon und die verderblichen Intrigen, ausgehend von einem zum Islam konvertierten Juden, stehen im Zentrum des neunten Kapitels.<sup>532</sup>

### Kernstück – Sarajevo im Mittelpunkt

Obwohl sich der Akzent verschoben hat und der Zeitsprung zwischen den Kapiteln acht und neun mehrere Jahrhunderte beträgt, lässt sich eine thematische Verknüpfung beobachten. Auch in diesem Kapitel ist der Rückbezug zur biblischen Geschichte erkennbar und die Problematik von Religionswechseln wird unter veränderten geschichtlichen Umständen aufgegriffen.

Mit 63 Seiten bildet die Erzählung dieser historischen Begebenheit das Kernstück des Romans. Die Rahmung durch die beiden Gedichte, die Rabbi Danon gewidmet sind, unterstreicht dies und macht den Bruch formal deutlich.

Ein intertextueller Bezug wird mit dem Titel „La megila de Saray“ etabliert, wobei die Wiederaufnahme des Haupttitels das in diesem Kapitel Berichtete als zentral hervorhebt. Dies erklärt sich dadurch, dass es sich um ein Ereignis handelt, das sich auf Sarajevo bezieht und nicht – wie die Vertreibung davor und Schoa und Jugoslawienkriege danach – ein internationales Ausmaß annimmt. Außerdem steht die Begebenheit stellvertretend für die Gefahren der Diaspora und die immer wiederkehrende Notwendigkeit, die eigene Existenz zu verteidigen.

Die Verbindung zur Esther-Erzählung wird im Schlusssatz des Kapitels manifestiert: „Dezde intonses stan selebrando los Djudios de Saray en el kvatro de Mar-Heshvanu su Purim espesiyal – Purim de Saray.“ (MS

---

<sup>532</sup> Zum Leben von Rabbi Moshe Danon vgl. den Artikel „Stolac Cemetery“ auf der Internetseite der Jüdischen Gemeinde Bosnien-Herzegowinas: <http://www.benevolencija.eu.org/content/view/49/39/> (eingesehen am 28.07.2010).

191) Purim, das Fest der Freude über die Rettung der jüdischen Gemeinde unter der Herrschaft der Perser<sup>533</sup>, findet eine Parallele in der Rettung der jüdischen Gemeinde Sarajevos vor den Umtrieben eines zum Islam konvertierten Juden und dem Machtmissbrauch und der Geldgier eines Wesirs.

Die Historizität des Ereignisses bringt der Autor durch eine detaillierte Beschreibung des Settings und der politischen Gegebenheiten zum Ausdruck (vgl. MS 129f.). Zu diesem Zeitpunkt wird Sarajevo nicht mehr als ein unbedeutendes Nest beschrieben<sup>534</sup>:

Komo ke Saray era [...] un sentro de la vida djudia, politika i kulturala tanto komo relidjioza [...] en avlar sobre su salimiento de Saray i su establecimiento en sus lugar nuevo uzan los Djidios de Bosnia [...] un termino ke en lashon a kodesh [Ebreo] ez gvardado por tierra de Israel i por Yerushalayim – nombramente ‚bashar‘. (MS 130f.)

In Opposition zu den vorhergehenden Kapiteln wird der Prozess der Integration als fortgeschritten dargestellt, da die Parallelsetzung mit Israel und Jerusalem erkennen lässt, dass der Wunsch, an letztere Orte zurückzukehren, abgenommen hat. Sarajevo ist zur Heimat geworden.

### Zusammenleben der Religionen

Eines der grundlegenden Unterscheidungsmerkmale zwischen den Religionen sind die Feste. Bemerkbar werden Unterschiede an den Festen, die nach außen getragen werden. Dabei handelt es sich vor allem um Freudenfeste wie das jüdische Purim oder das muslimische Bayram<sup>535</sup>. Bayram wird im neunten Kapitel von *La Megila de Saray* ausführlich aus der jüdischen Perspektive der Außenstehenden beschrieben (vgl. MS 131ff.). Von Bedeutung ist, dass, trotz dieser nach

---

<sup>533</sup> Vgl. Galley: *Das jüdische Jahr*, S. 118ff.

<sup>534</sup> Zur Entwicklung und Geschichte Sarajevos vgl. Donia, Robert J.: *Sarajevo. A Biography*, London, C. Hurst & Co. 2006.

<sup>535</sup> *Bayram* ist das türkische Wort für ein Fest im Allgemeinen (vgl. Mildemberger, Michael/ Vöcking, Hans: *Islamische und christliche Feste*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck, 1984, S. 17.).



außen getragenen Fröhlichkeit, keine Mischung der Religionen zu erkennen ist. Denn selbst wenn sich einige Christen unter die Feiernden mischen, steht am Schluss als positives Fazit: „Ansina pasavan dos mundos, uno al lado de otro – kada uno alegre kon su parte i siguro en su verdad, kada uno sintiendo konsentimiento por la atrasidad del otro.“ (MS 138) Durch die Metapher „dos mundos“ wird die Unterschiedlichkeit hervorgehoben. Trotzdem werden die Friedlichkeit und gegenseitige Akzeptanz unterstrichen, die ein solches Nebeneinander „uno al lado de otro“ ermöglichen. Von den Juden wird ausgesagt, dass sie eine stärkere Abgrenzung bevorzugen: „Los Djidios Saraylis preferian lavorar en sus butigas ke pasiar por el charshi. Al kavo del kavo no era su fiesta, i si van a serrar en kada fiesta i fiesta afuera de las suyas – kvando van a lavorar?“ (MS 138) Durch den letzten Zusatz verliert die jüdische Zurückhaltung an Strenge, da die Notwendigkeit betont wird, sich an den eigenen Festtagen zu orientieren.

### Motive des Religionswechsels

Diese Ausgangslage bedingt die Geschichte über einen ehemals jüdischen Muslim, Moshe Haviyo, der für die Gemeinde der Juden Sarajevos zur großen Gefahr wird. In der Figur Moshes wird der Wunsch nach Zugehörigkeit zur Mehrheit und zur Religion der Herrschenden thematisiert. Durch eine Psychologisierung der Figur, die sich z.B. in direkter Darstellung ihrer Gedanken zeigt, wird die Motivation für das spätere schlechte Handeln plausibel: „Por loke yo nunka podre ser la medjoridad [...]? Por loke mozotros Djidios siempre tenemos ke ser diferentes?“ (MS 139) Das verständliche menschliche Bedürfnis, den Status der Minderheit abzulegen und ‚dazuzugehören‘, bleibt aufgrund äußerlicher Aspekten unerfüllbar: „Entre todos los Turkos saltava kon su kolor, kon su ropa i kon su komportamiento. De la primera vista todos intendian ke era un Djidio [...].“ (MS 139) Somit stellt sich ein Wechsel zu einer anderen Bevölkerungsgruppe als

schwierig dar und würde einen bewussten Wandel hinsichtlich Kleidung, Aussehen und Verhalten notwendig machen.

Die anschließende Überlegung erinnert an die *converso*-Thematik der vorhergehenden Kapitel: Ein Lippenbekenntnis zu Mohammed abzulegen, dadurch die Vorteile zu erreichen, die mit einem Übertritt zum Islam verbunden wären und gleichzeitig die eigenen Bräuche beizubehalten, wird als Option in Betracht gezogen. Auch in diesem Kapitel werden längere Dialoge eingefügt, beispielsweise zwischen Moshe und einem Derwisch<sup>536</sup>, der die enge Verbundenheit zwischen Judentum und Islam, die sich beide auf die gleiche Grundlage berufen, unterstreicht (vgl. MS 142). Trotzdem wird auf rationaler Ebene der Islam nicht als überzeugungsfähige Religion dargestellt: Es sind die Attraktion des Neuen (vgl. MS 147) und die hypnotische Wirkung des Gebetes der Derwische, die den Juden endgültig von seiner Religion entfernen. „Al kavo, perdyo tambien i konsiensia de sentidos, non eskuchando mas ni las bozes de los dervishes [...] sintiendose siguro i protegido, siendo un non ser, una parte de algo grande i indefinible, poderozo i todokonsumable.“ (MS 148) Die Entscheidung zum Übertritt fällt durch das ersehnte Gefühl der Zugehörigkeit, das sich Moshe nun eröffnet, und die Wirkung der Gemeinschaft, deren Schutzfunktion mächtig erscheint. Zugehörigkeit und Sicherheit sind keine Charakteristika, die spezifisch dem Islam zuzuordnen wären. Deshalb erscheint der Glaubenswechsel nicht als Überzeugungsakt, sondern als intuitive Handlung, die in der Unzufriedenheit mit dem Vorhergehenden begründet ist. Da diese Unzufriedenheit durch säkulare Beweggründe erklärt wurde, kann der Autor es vermeiden, die

---

<sup>536</sup> Da die Figur des Derwishes und die islamische Mystik nur eine marginale Rolle spielen, sei auf zwei weiterführende Werke verwiesen:

Frembgen, Jürgen W.: *Derwische. Gelebter Sufismus. Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient*, Köln, DuMont, 1993.

Schweizer, Gerhard: *Der unbekannte Islam. Sufismus – die religiöse Herausforderung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007.

Religionen direkt miteinander zu vergleichen. Eine Wertung erfolgt somit nicht: Positiv werden die Figuren der Erzählung gezeigt, die sich ihrer Identität sicher sind. Gefahr droht von denen, die sich nicht mit dem identifizieren, was ihrer Kultur entspricht, und Unsicherheit zeigen. Die verständnisvolle Haltung, die bisher aufgezeigt wurde, entspricht der internen Fokalisierung, welche die Perspektive Moshes berücksichtigt, selbst wenn sorgfältig vermieden wird, das Judentum anzugreifen (vgl. MS 138-149).

### Reaktionen des Kollektivs

Ab MS 149, auch formal abgesetzt, ändert sich die Perspektive; ein Wechsel, der nun den Blickwinkel des Kollektivs der jüdischen Gemeinde präsentiert. Diese Änderung kommt bereits im ersten Satz zum Ausdruck, wenn von der „[...] virguensoza istoria de Moshe Haviyo [...]“ (MS 149) gesprochen wird. Die negative Wertung des Abtrünnigen wird durch die Aufzählung von Redewendungen fortgesetzt, welche die Gemeinde in einem solchen Fall verwendet: „[...] un Djidio ‚ke troko su Ley‘ – ke ‚se vino azer Turko‘ i ke ‚se fue onde los d’aya‘.“ (MS 149) Dadurch wird die kollektive Meinung der jüdischen Gemeinde dargelegt, die den Übertritt als abgeschlossen betrachtet. Die Zugehörigkeit des Konvertiten liegt von nun an auf der türkischen Seite, bei den ‚Anderen‘. Es schließen sich die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Verhaltens an; eine Liebesgeschichte, Dummheit und die dritte Option, die vom Erzähler als die richtige gewertet wird: „Treseros, los ke lo konosian mejor, sus vizinos i kompanieros del maldar, dizian ke simplemente era un ombre malo – un ombre ke le importava solamente de las paras i del poder.“ (MS 149f.) Diejenigen, die ihn am besten kennen – also die, so wird insinuiert, welche recht haben –, machen einen Charakterfehler für die Handlung verantwortlich. Die moralische Wertung zeigt sich in der Verwendung

des Adjektivs *malo* und in den zugewiesenen Eigenschaften der Macht- und Geldgier.

Die strengen Reaktionen gipfeln in der Aussage, dass „[...] ,el trokado es peor ke el nasido“ (MS 150). Die Tragweite für die Familie, besonders für die Mutter, die einen Verräter geboren hat, wird explizit hervorgehoben. Mehr als eine Ächtung durch die Gemeinde kann aber nicht erfolgen, da der neue Muslim unter dem Schutz der muslimischen Mehrheit steht. Die jüdischen Oberhäupter schätzen die Lage, in vorausdeutender Weitsicht, als gefährlich ein (vgl. MS 150). Die Gemeinde befürchtet nicht nur ideologische Unruhen, sondern auch politische Konsequenzen (vgl. MS 153).

Nach den Darstellungen der Reaktionen auf der Seite der jüdischen Gemeinde wechselt die Fokalisierung in relativ schneller Abfolge (vgl. MS 154ff.), um den unterschiedlichen Positionen und Ansichten gerecht zu werden. In Bezug auf Moshe, der sich jetzt Ahmed nennt, wird verdeutlicht, dass die Beschäftigung mit dem Koran in der Ablehnung durch seine ehemalige Gemeinde, die seine Entscheidung nicht nachvollziehen kann, bedingt ist (vgl. MS 154). Deshalb bleibt die Beweislage zu Gunsten des neuen Glaubens vage: „Kon el tiempo, komo ke non topava las pruebas por su nueva relijion – por lo menos topava pruebas kontra la vieja.“ (MS 154)

Die folgende Fokalisierung spiegelt die Meinung des *sheh*<sup>537</sup>, des geistlichen Führers der Derwische, wider: „Era algo indeterminado en la persona de Ahmed ke fazia al sheh sospechar en su devosion i karakter.“ (MS 155) Eine Auseinandersetzung mit den Glaubensunterschieden und dem muslimischen Willen zur Missionierung wird nicht angeführt, vielmehr wird die Problematik durch die Persönlichkeit Ahmeds begründet. Mangel an Festigkeit in einem Glauben, wenn er durch Charakterschwäche bedingt ist, setzt sich bei einem Übertritt fort, so die

---

<sup>537</sup> Als Bezeichnung für die geistigen Oberhäupter der Derwische findet sich auch die Bezeichnung *sheikh* oder Scheich = Ältester (vgl. Schweizer: *Der unbekannte Islam*, S. 169.).

Erklärung. Der Konvertit wird nicht aus Wertschätzung seiner Person, sondern wegen seiner Vorbildfunktion akzeptiert, da Übertritte von Juden selten vorkämen (vgl. MS 155).

### Abhängigkeit von der Gesetzesanwendung

Auf jüdischer Seite wird vermutet, der Konvertit werde seinen alten Glauben und dessen Mitglieder angreifen, „[...] para konprovar su fidelidad a su ley nueva i a su djente nueva.“ (MS 155) Der Angriff, der die Identifikation mit der neuen Glaubensgemeinschaft belegen und den Bruch mit der alten Identität zeigen soll, erfolgt durch eine Ritualmordanklage<sup>538</sup>, die Ahmed gegen seine ehemaligen Glaubensbrüder vorbringt (vgl. MS 156). Obwohl diese Anklage als wenig ernstzunehmend eingestuft wird, zeigt sich die Abhängigkeit der Juden von ihren jeweiligen Herren: „La pregunta fue ke modo de persona era el vezir – siendo ke en un Imperio tan grande komo el Otomano muchas kozas dependian de komo las autoridades locales entienden, interpretan i apliken las leyes.“ (MS 156) Der Sultan als Autorität und seine Gesetze werden nicht angegriffen. Die Ungewissheit erklärt sich durch die Größe des Reiches, da unfähige lokale Autoritäten zu Macht gelangen können.

Gerade die Klimax der Verben im letzten Satz verdeutlicht, dass die Grundlage nicht kritisiert werden soll. Aber da die Gesetze als Texte verstanden werden, die interpretierbar sind und deshalb unterschiedliche Anwendung finden können, werden sie, je nach Autorität, zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit.<sup>539</sup>

Dennoch hat die Autorität eines schlechten Wesirs ihre Grenzen. Die *megila* von Sarajevo endet dank des interkulturellen Zusammenhalts

---

<sup>538</sup> Damit bedient sich der neue Derwisch eines altbekannten Mittels, das gegen die Juden über Jahrhunderte angewendet wurde. Vgl. dazu Erb: *Die Legende vom Ritualmord*.

<sup>539</sup> Vgl. dazu die beispielhafte Darstellung der Wesire im selben Kapitel von *La Megila de Saray*.

gut. Als die jüdische Gemeinde Repressionen von Seiten eines Wesirs erleidet, stellt sich die Mehrheit der Bevölkerung auf ihre Seite (vgl. MS 172ff.):

Los kadis [juezes] bien-mizurados, los muderises ambizados, los mulas temerosos del Dio, los hafizes [...] abonansados, los hatibes [darsador del djami] de boka de oro, mualimes [maestro del mehteb], softas, imames de maales – todos, todos, todos se sintian virguensados por la krueldad del vezir. (MS 179f.)

Sprachlich wird die Geschlossenheit der Auflehnung durch die Aufzählung am Anfang des Satzes und das dreimal wiederholte *todos* verdeutlicht. Auch an dieser Stelle kommt zum Ausdruck, dass in *La Megila de Saray* das positive Zusammenleben unterstrichen wird und nicht die Gegensätze. Schuldzuweisungen an die Anderen finden sich nur in individuellen Fällen, die nicht mit dem Glauben und der Kultur in Verbindung gebracht werden, sondern mit dem jeweiligen Charakter. Das aktive Eintreten für eine andere Gruppe wird durch Angst gehemmt (vgl. MS 182). Im Vergleich zu den Darstellungen der spanischen Gesellschaft ist es nicht die einfache Bevölkerung, die Angst verbreitet, sondern die Obrigkeit und deren Macht. Der muslimische Teil der Bevölkerung unterdrückt die Wut, die eine Ungerechtigkeit hervorruft, während die christliche Minderheit sich davor hüten muss, Aufmerksamkeit zu erregen. Die Lösung des Konflikts durch den aufkeimenden Mut zum Widerstand und den Zusammenhalt der Bevölkerungsgruppen (vgl. MS 186ff.) liefert ein Zeugnis für das gelungene Zusammenleben in Sarajevo, das über Religionsgrenzen hinweg eine Verbindung im Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung findet.

#### 4.1.8 Einheit in der Vielfalt

Im ersten Teil von *La Megila de Saray*, Kapitel 1-8, wurde die jüdische Identität in Bezug auf Vertreibung und das Leben in der Diaspora dargestellt, während im zweiten Teil das Leben in der Diaspora vor dem Hintergrund der Bedrohung durch Machtmissbrauch der Herrschenden gezeigt wurde. Im dritten Teil, der nach dieser Einteilung die Kapitel 10-13 umfasst, wird die Möglichkeit interkulturellen Zusammenlebens als Einheit trotz Vielfalt vor dem Hintergrund politisch instabiler Zeiten, wie z.B. während des Dritten Reiches oder nach dem Zerschlagen Jugoslawiens, thematisiert.

Das zehnte Kapitel stellt eine burleske Charaktereigenschaft vor, welche die Grundlage der sarajevoischen Gemeinschaft bildet: „Si avia algo ke aunava a todos kvatro puevlos i a todas kvatro konfesiones del Saray – esto seria el *inat*.“ (MS 197) *Inat*, was zuerst als Laune angegeben wird, wird auch als „[...] *inat* kon si mizmo [...]“ (MS 197) definiert. Die Bedeutung dieses Charakteristikums liegt in den Konnotationen, die ihm zugewiesen werden: „El *inat* por los d’aki ez komo una manera de vida, un sentido de vida, un modo de preservar el autorespekto nasional i individual.“ (MS 197) Durch die Klimax der durch Kommata abgetrennten Satzteile zeigt sich die grundlegende Definitionsmöglichkeit der eigenen Identität durch den *inat*: die eigene Persönlichkeit und die nationale Gemeinschaft über kulturelle Grenzen hinweg zu bewahren und zu bestimmen.

Diese Auslegung erhält eine zusätzliche Bedeutung anlässlich der zweiten Erzählung, die den *inat* thematisiert. Die Figur, von der berichtet wird, trägt den Namen Nikola:

El era un poko echado a la buena parte - i por esto era el ojo, la ureja i (lo mas importante) la boka del charshi. Los echados a la buena parte en el Imperio Otomano fueron mas una institucion sosial ke un stado spiritual privado. Ser echado a la buena parte en akeyos tiempos era una responsabilidad publika. (MS 201)

Die soziale Rolle des verrückten Nikola beinhaltet die Verbreitung von Nachrichten, das Beobachten und die Weitergabe der Neuigkeiten. Als Sprachrohr der Gesellschaft, das artikulieren darf, was andere Gesellschaftsmitglieder nicht auszusprechen wagen, trägt er gesellschaftliche Verantwortung. Nikola lebt in *La Megila de Saray* zur Zeit des deutschen Naziregimes<sup>540</sup> und leistet passiven Widerstand gegen die Deutschen, wo es den anderen Bewohnern der Stadt unmöglich wäre:

Ansina ke en dia de la entrada de la armada Alemana a Saray el se paro en el sentro de Saray, en medio de su kamino, en la kaleja grande, gritando: Halt! Halt! Halt! [...] Los soldados alemanes viendo ke se trata de un loko se pararon para non kaminar ensima de el. Uno o dos soldados s'entitularon de removerlo de la kaleya – ma el se alevanto mas presto de ke eyos lo achaparon i korryo de ayi gritando: *„Somos dos en el mundo intero ke podemos parar la armada Alemana – yo i Hitler“*. (MS 202f.)

Als jemand, der nicht ernst zu nehmen ist, der aber ebensowenig die gegnerische Partei als Gefahr akzeptiert und sich ihr entgegenstellt, erreicht er einen beinahe unantastbaren Status, der es ihm ermöglicht, den einmarschierenden Soldaten die Anerkennung ihrer Rolle zu verweigern.

Dem scheinbar Unzurechnungsfähigen sind die politischen Zusammenhänge durchaus bekannt, sodass Zweifel daran entstehen, ob die soziale Rolle des Verrückten nicht bis zu einem bestimmten Grad freiwillig angenommen wird, um folgenlos die Wahrheit sagen und unbesorgt handeln zu können.

Im neuen faschistischen Staat werden nicht nur die Juden, sondern auch die Serben und die Zigeuner ausgeschlossen (vgl. MS 203). Dennoch regt sich kein offener Widerstand:

---

<sup>540</sup> Zur Situation der Balkanstaaten während des Nationalsozialismus vgl. Sowards, Steven: *Moderne Geschichte des Balkans. Der Balkan im Zeitalter des Nationalismus*, Seuzach, Books on Demand, 2004.



Non solamente los Djidios [...] ma, komo i siempre, afuera de murmurar dos-tres palavras inartikuladas kontra ‚estos‘ i en favor de ‚povre eyos - ke les izieron‘ – o eskrivir letras de protesto – los charshinlis non izieron mucho. (MS 204)

An dieser Stelle zeigt sich die politische Bedeutung Nikolas, der seine Rolle als angeblich Verrückter dazu nutzt, passiven Widerstand auszuüben.

Er führt die Prinzipien des neuen Regimes ad absurdum, indem er die Jesusstatue über dem Eingang der Kathedrale mit der gelben Binde als Zeichen jüdischer Abstammung versieht: „*Pensaste tu solo de entre los Djidios pasar sin la vanda? – No konmigo! No! No! Mira ke Djidio anganyozo – onde se eskondyo – pensaste ke la Santa Iglesia te puede salvar? –Ke no te van a rekonoser?*“ (MS 205) Diese Rede Nikolas, die durch Ausrufe und rhetorische Fragen Empörung imitiert, führt die Ironie der Geschichte vor Augen, dass gerade das aus dem Judentum entstandene Christentum für die Juden zur Gefahr wurde. Zudem wird den Christen das fehlende Bewusstsein für die jüdischen Ursprünge ihres Glaubens vor Augen geführt.

Ausführungen zur Schoa, den Vernichtungslagern und den Auswirkungen der Katastrophe werden in *La Megila de Saray* ausgespart. Der Schwerpunkt der Anekdoten um Nikolas liegt auf der Möglichkeit zivilen Widerstandes in Zeiten der Diktatur. Nikolas, der keiner Religion zugeordnet wird und dessen Intelligenz, die durch seine Aktionen zutage tritt, mit der Titulierung *echado a la buena parte* kollidiert, zeigt die sarajevosche Bevölkerung in einem positiven Licht. Er repräsentiert die Stimmen zur Verteidigung bedrohter Minderheiten, Stimmen, welche die Selbstachtung retten, indem sie Kritik äußern und mit Ironie und Spott dem faschistischen Regime die Achtung verweigern.

#### 4.1.9 Nach der Schoa

Das elfte Kapitel, situiert nach der Schoa, problematisiert das Zusammenleben der Religionen und die Existenz Gottes. Allgemein wird in diesem Kapitel die Frage gestellt, wie Jüdisch-Sein nach der Schoa definiert werden kann.

##### Zusammenleben nach der Schoa

Die Darstellungsweise dieses Kapitels ist ein größtenteils szenischer Dialog. Am Anfang wird die Art und Weise des nun übertrieben positiven Umgangs mit der jüdischen Bevölkerung nach der Schoa kritisiert: „[...] *non somporto esta eksitasion kon todo loke ez relasionado a los Djidios. Parese ke para eyos mozotros simplemente nunka podremos ser mizmos komo i todos los otros.*“ (MS 210) Durch das dargestellte Gespräch wird zum Ausdruck gebracht, dass Integration nach der Sch schwierig geworden ist, da von Seiten der anderen Gruppen der Umgang mit den Juden durch Vorsicht geprägt ist und auf diese Weise Ausgrenzung stattfindet.

Zudem stellt sich hinsichtlich der jüdischen Identität nach der Schoa erneut die Theodizeefrage: „[...] *onde stava el Dio en la Shoa?*“ (MS 212) Die Reaktionen, die im Gespräch des elften Kapitels gezeigt werden, und die daraus entstehenden Positionen sind vielfältig und reichen von Atheismus, Zweifel an einem Gott, der die Schoa zulässt, bis hin zu religiöser Überzeugung. Ebenso wird an dieser Stelle das negative Bild, das selbst die eigenen Glaubensbrüder gegenüber den religiösen Juden, den „[...] *prototipos de los religiosos – por los kvalos, avlando onestamente, el mizmo sintia solamente dizgusto i repulsion*“ (MS 213) haben, gezeigt. Im Vergleich zu dieser Gruppe der Strenggläubigen formt die Position einer Atheistin den Gegenpol: „[...] *ez muncho mas fasil, mas umana, mas kosmopolitika, mas moderna i mas sientifika.*“ (MS 215) Laut dieser Position gelingt dem Atheismus, was jede Religion per

se negiert: Eine Verbindung zwischen Angehörigen vieler Kulturen, Ländern und Religionen zu schaffen. Darin liegt die Verführungskraft des Atheismus, besonders in Anbetracht einer zunehmend multikulturellen und globalisierten Welt. Dennoch ist diese nur eine der vertretenen Meinungen in einer Diskussion, die in szenischem Gespräch die Vielfalt der modernen Ansichten zu Religion und Kultur wiedergibt.

Bemerkenswert ist der Schluss dieses Kapitels, das zwar die Vergangenheit aufgreift (vgl. MS 218f.), aber mit einer Betonung der veränderten Situation im 20. Jahrhundert endet:

*Si un ombre favla solamente una lengva su entendimiento del mundo ez totalmente dependente de akeya lengva – por ser ke a los konseptos el los puede intender solamente segun su sinyifikado en esta lengva. [...] Kvanto mas lenguas un ombre favla, i kvanto mas puevlos avlan una mizma lengva, el pluralizmo – i kon el – mejor entendimiento de las kozas, kresen. (MS 221)*

Der Sprache wird eine tragende Rolle als Medium<sup>541</sup>, das unterschiedliche Denkweisen transportiert, zur Verständigung beitragen kann, aber durch ihre Besonderheiten auch Kommunikation verhindern kann, für das Zusammenleben und die Verständigung unter den Völkern zugewiesen. Mittels des Erlernens anderer Sprachen ist es nach dieser Aussage, die unkommentiert als Abschluss stehen bleibt, möglich, sich anderen Völkern anzunähern und jenseits von Religion und Kultur zu einer Verständigung zu finden.

### Zugehörigkeit im 20. Jahrhundert

Wie wenig aussagekräftig die Bestimmung kultureller, religiöser und nationaler Zugehörigkeiten im 20. Jahrhundert ist, wird im 12. Kapitel gezeigt. Neben der inneren Unsicherheit hinsichtlich der Determinierung der eigenen Identität, wie es in der Diskussion des

---

<sup>541</sup> Zur Bedeutung der Sprache für die Identität vgl. auch Janich, Nina (Hrsg.): *Sprachidentität – Identität durch Sprache*, Tübingen, Narr, 2003.

vorhergehenden Kapitels dargestellt wird, erweisen sich auch Kategorisierungen als unzureichend. Papo führt diese am Beispiel einer Volkszählung im Jahre 1990 ad absurdum (vgl. MS 222ff.):

Interesante, los Balkanlis djeneralmente, i los Bosniakos partikularmente, tienen una rezignasion innaturata serka todo loke tiene algo ke ver kon el rejisto. Non importa si el rejisto fue ‚suyo‘ o ajeno – porke kada rejisto en Bosnia fue ‚suyo‘ a algunos, i ajenos a los otros. (MS 222)

In *La Megila de Saray* sind Volkszählungen auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens nicht als Zeichen der Zugehörigkeit konnotiert, da nicht die Mitglieder einer einheitlichen Gruppe festgestellt werden. Die Zählung wird von vielen Minderheitengruppen als Maßnahme der Regierenden empfunden. Volkszählungen sind in diesem Sinn ein Symbol dafür, Spielball wechselnder politischer Interessen zu sein (vgl. MS 222f.).

Dieses Gefühl der Machtlosigkeit formt eine Verbindung, die das jeweilige Regime nicht schaffen kann:

Munchos de entre los Saraylis, aprovecharon esta oportunidad – i se redjistraron komo Eskimos, algunos komo Indianos. Otros, kon mas sentimientos para lokal-patrotizmo i tribalizmo, komo Komanches, Apaches, Siukses is simijantes. (MS 224)

In den Darstellungen dieses Kapitels finden die Bürger Gelegenheit – mehr oder weniger ironisch – ihr Selbstbild zu determinieren und sich gegen äußere Autoritäten zu behaupten. Beispielsweise wird der Fall einer Familie geschildert, „[...] en la kvala de los sesh miembros ninguno salyo de la mizma nasionalidad, relijion o lengva – aun ke sea ke todos de mizma famiya.“ (MS 224f.) Diese Identitätsverwirrung, entstanden durch eine erzwungene Definition der eigenen Identität, zeigt die Vielfalt der Selbstbilder, die sich unabhängig von Nationalität und Familie dem Individuum eröffnen.

Hierin offenbart sich der Wandel von einer traditionellen Gesellschaft, in der Familie und Religion den Kern der Selbstdefinition bildeten, zu

einer offenen, individualisierten und facettenreichen Gemeinschaft, die sich an erster Stelle durch das Zusammenleben an ein und demselben Ort begründet.

El nono, Bension, disho ke de nasionalidad era Djudio, de la relijion Sefaradi – i ke su lengva materna fue ladino. En mizmo tiempo su mujer, La Nona – Sinyora Klara, disho ke de nasionalidad era una Sefaradia, de relijion una Djudia, i ke su lengva materna era el Djidio, i kvando la redjistradora le disho ke nunka sintyo sovre ansina una lengva – la Nona s'inidrecho i disho: Bien, Shpanyol. (MS 225)

Am Beispiel der Großelterngeneration, die sich auf die traditionellen Nominierungen beruft, ohne die Nationalitäten des Balkans in Betracht zu ziehen, zeigt sich die Problematik der Autodefinition. Zugehörigkeiten werden anhand von drei Kriterien festgemacht: Nationalität, Religion und Sprache.

Eine eindeutige Zuordnung einzelner Elemente des Selbstbilds zu diesen Kriterien erweist sich als schwierig. Jüdisch-Sein und Sephardisch-Sein werden sowohl als Religion als auch als Nationalität bezeichnet. Individuelle Motivationen für derartige Nominationen werden im Text ausgespart; jedoch lässt sich die im Vorhergehenden aufgezeigte Problematik der Definition von „Jude“ im Allgemeinen und „Sepharde“ im Besonderen erkennen.

Zugespitzt wird die Situation am Beispiel der Elterngeneration: „El ijo, Salamon, un siniko de sus sishenta anyos, disho ke de nasionalidad era Djudio, de relijion un Yugoslavo [...]“ (MS 225) Die Begründung für diese Religionswahl – „Yo ya kreyo en Yugoslavia, i segun la konstitusion tengo el derecho de kreyer en todo lo ke kero [...]“ (MS 225) – definiert den Begriff der Religion als individuelle Ansichtssache, die nicht an Institutionen gebunden ist. Jüdisch-Sein dagegen, definiert als Zugehörigkeit zu einer Nation, erweist sich als wesentlich stabileres Identitätsmerkmal, das durch die Geburt festgelegt wird.

Die Bezeichnung der Schwiegertochter Greta als Jugoslawin kommunistischer ‚Religionszugehörigkeit‘ und deutscher Sprache führt

zu weiteren Verwirrungen, da den Behörden das Deutsche mit dem Jüdisch-Sein unvereinbar zu sein scheint (vgl. MS 226f.). Die darauffolgenden Erklärungsversuche der Familie machen die Differenzen deutlich: „*Los Djidios non favlan Aleman – entro la nona [...] – los Djidios avlan el Djidio ... el Shpanyol. Los Ashkenazis avlan el Aleman.*“ (MS 227) Die Unterscheidung zwischen Aschkenasen und Sepharden zeigt erneut die Abgrenzung innerhalb des Judentums und die Nichtanerkennung der aschkenasischen Glaubensbrüder innerhalb der traditionell geprägten Gesellschaftsschicht.

Widerspruch findet diese Haltung bei der jüngsten Generation: „*Nona, los Djidios avlan Ebreo i biven en Israel [...].*“ (MS 227) In Anbetracht der Gründung des Staates Israel werden die Selbstdefinition des Diasporajudentums und die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber seinem Glauben auf eine andere Stufe gehoben. Die Problematik wird auch in der darauffolgenden Diskussion nicht eindeutig gelöst: Da die Möglichkeit gegeben ist, nach Israel zu immigrieren, stellt sich die Frage, ob das Leben innerhalb eines jüdischen Staates für die Juden der Diaspora nicht sogar zur Verpflichtung wird. Im Text wird dies zum Ausdruck gebracht durch die Verwendung des Begriffes *traidores*, Verräter (MS 227), für die in der Diaspora verbleibenden Juden.<sup>542</sup>

Damit geht die Frage nach der praktischen Umsetzung zionistischer Vorstellungen einher: „*[...] i al kavo fue yo, ‚la asimilada‘ ke me fue a ambizar Ebreo – i tu ‚el sionista‘ te fuites a bushkar ijikas.*“ (MS 229) Assimilation wird in Opposition zu zionistischem Bestreben gesetzt, das in der Umsetzung das Erlernen der hebräischen Sprache und den Umzug nach Israel erfordert. So kommt zum Ausdruck, dass hinsichtlich dieser Problematik die Generationen einen

---

<sup>542</sup> Diese starke Abgrenzung, die als Polemik eines Jugendlichen gegenüber den Juden in der Diaspora interpretiert werden muss, kann dennoch auf den Zionismus zurückgeführt werden, der ein neues Bild des Hebräers, des Sabra, etabliert, das sich vom Diasporajudentum freimachen sollte (vgl. Rubinstein, Amnon: *Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute*, München, DTV, 2000, S. 25.).

unterschiedlichen Standpunkt einnehmen. Die Elterngeneration, die sich mit dem Leben in der Diaspora abgefunden hat, macht sich dennoch die Mühe, Hebräisch zu lernen, während die junge Generation den zionistischen Ideen zugeneigt, aber nicht bereit ist, deren Verwirklichung umzusetzen.

Das allgemeine Bild, das sich in diesem Kapitel abzeichnet, lässt sich folgendermaßen resümieren: Die Großelterngeneration nennt die traditionell jüdisch-sephardischen Kategorien, die mittlere Generation zeichnet sich durch Sarkasmus oder Pragmatismus aus und löst sich zunehmend von der Tradition, während die jüngere Generation zwischen den Idealen des Zionismus und völliger Assimilation bis hin zu Mischehen mit Andersgläubigen schwankt (vgl. MS 230). Der Facettenreichtum und die Komplexität moderner Selbstdefinition machen deutlich, dass Identitäten nur in individueller Einzelfallanalyse zutage treten.

### Zerbrechlichkeit des multikulturellen Zusammenlebens

Das letzte Kapitel stellt schließlich die Fragilität eines derart vielfältigen Zusammenlebens in den Vordergrund. Für diese Erzählung wird Wahrheitsanspruch erhoben, da erklärt wird, dass die Namen geändert worden seien, falls „[...] los protagonistas de este maase [akontesimiento] son o dainda bivos – o ke, por lo menos, su memoria bive entre sus desedientes.“ (MS 232) Berichtet wird von einer Schändung des jüdischen Friedhofs. Dieser Vorfall spaltet die Gemeinde in zwei Parteien hinsichtlich der Frage, ob die Gefahr ernst zu nehmen sei oder kein Grund zur Dramatisierung bestehe (vgl. MS 234).

Durch die Rede eines „[...] aktivista viejo de la Komunidad, komunista del tiempo antes de la guerra [...], luchador djudio en los partizanos, yevador de las medalyas diferentes i kolonel penzionado de la armada yugoslava“ (MS 238), also eines als vielseitig und offen charakterisierten Mannes, wird die Gefahr auf den Punkt gebracht. Es handle sich nicht

um einen antisemitischen Vorfall, sondern um einen Akt der Barbarität, da die vom Friedhof entwendeten Grabsteine dazu verwendet würden, Häuser zu bauen (vgl. MS 240). Respektlosigkeiten gegen die Verstorbenen und die Werte jeder Religion werden als Unmenschlichkeiten charakterisiert, die sich nicht gegen eine bestimmte Glaubensrichtung alleine richten, sondern gegen die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit. Signifikant ist der Abschlusssatz des Kapitels, der gleichzeitig den Schluss von *La Megila de Saray* bildet: „En verdad, un karar de tiempo despues de esta adjunta non uvo mas kavzos de desakrasiones en el Bet a-hayim djudio de Saray. - ...I despues... - despues empeso la gerra.“ (MS 243) Die Auslassungszeichen und die Wiederholung von *despues* deuten die Tragweite des Jugoslawienkrieges für die Gemeinde von Sarajevo an. Das Zusammenleben in gegenseitigem Respekt, das in der im letzten Kapitel berichteten Versammlung übereinstimmend beschlossen wird, wird durch die Unmenschlichkeit und Barbarität des Krieges zerstört.

Liest man das Werk als eine Kompilation sephardischer Erinnerung an Vertreibung und Gefahr in Gegenüberstellung zum zerbrechlichen und von der Gunst der Herrschenden abhängigen Friedenszustand unter der osmanischen Herrschaft, erscheint die jüngste Vergangenheit als Multiplikation und Beschleunigung der vorhergehenden existentiellen Probleme und Fragen. Aus Vertreibung ist beinahe vollkommene Vernichtung unter den Nationalsozialisten geworden und die Infragestellung der eigenen Identität unter Fremdherrschaft hat sich durch eine Vervielfältigung der Wahlmöglichkeiten und individuelle Verantwortung verkompliziert. Schließlich trägt jeder, wie der Schluss des Werkes aufzeigt, nicht nur Verantwortung für sich selbst. Es ist auch notwendig, Menschlichkeit und Respekt gegenüber allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu wahren und gegen Unmenschlichkeit zu kämpfen, sobald letztere erkennbar wird. Allein der Hinweis auf die Ereignisse des Jugoslawienkrieges, die nicht nur das Schicksal der



sephardischen Gemeinde betreffen, ist ein Aufruf zur Wachsamkeit, da sich Feindseligkeit und Respektlosigkeit schnell in unterschiedliche Richtungen wenden und zu einer Bedrohung für alle werden können.

## 4.2 Der Zerfall der sephardischen Gemeinden in Marokko

In der Betrachtung der marokkanischen sephardischen Gemeinden<sup>543</sup> eröffnet sich eine neue Perspektive auf die Beziehungen zwischen Spanien und den Sepharden.

Die beiden Werke, die hier exemplarisch behandelt werden, sind vor wenigen Jahren erschienen. Daran lässt sich erkennen, dass in Spanien ein breiterer Markt für Bücher entstanden ist, die sich mit der eigenen Geschichte und der Beziehung zu Muslimen und Juden beschäftigen.<sup>544</sup>

### Geschichtliche Hintergründe

Die marokkanisch-sephardischen Gemeinden erleiden einige Jahrzehnte später ein ähnliches Schicksal wie die Sepharden auf dem Balkan. Aus verschiedenen Gründen – zionistisches Denken ist nur

---

<sup>543</sup> Da eine weitreichende Erläuterung des Lebens der marokkanischen Juden, abgesehen von den Schilderungen der zu analysierenden Werke zu weit führen würde, sei als Information zu den Juden Marokkos verwiesen auf Bensimon, Frank: *Juifs du Maroc*, Paris, Soline, 2003.

Außerdem sollte zwei autobiografischen Werken Beachtung geschenkt werden:

Abécassis, Armand: *Rue des Synagogues*, Paris, Robert Laffont, 2008.

Amar, Hanania Alain: *Une jeunesse juive au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>544</sup> Vgl. hierzu eine Auswahl an belletristischer Literatur zu sephardischer Thematik, die in den letzten Jahren auf Spanisch erschienen ist:

Cataño, José Carlos: *De tu boca a los cielos*, Barcelona, Llibres del Mall, 1985.

Guarch, Gonzalo Hernández: *Shalom Sefarad. El médico sefardí*, Barcelona, Almuzara, 2006.

Kamuran, Solmaz: *Esther. La dama de Sefarad*, (Übersetzung María Teresa Villares), Barcelona, ViaMagna, 2007.

Sefamí, Jacobo: *Los dolientes*, Ciudad de México, Plaza & Janes, 2004.

einer davon – emigriert der Großteil der Juden.<sup>545</sup> In den 25 Jahren nach der Gründung des Staates Israel und dem Ende des Kolonialismus durch die Unabhängigkeit Marokkos und Tunesiens 1956 und Algeriens 1962 emigrieren die meisten Juden.<sup>546</sup>

Nach der Suez-Affäre ist eine Emigration auf legalem Wege aus Marokko nicht mehr möglich: „Cet événement n’a fait qu’accélérer la confusion entre Judaïsme et sionisme et dès le mois de juin 1956 le roi Mohamed V interdisait toute émigration collective vers Israël.“<sup>547</sup> Aufgrund der verallgemeinerten Zuordnung aller Juden zur zionistischen Bewegung, wird von marokkanisch-muslimischer Seite befürchtet, dass die Identifikation der jüdischen Bevölkerung mit ihrer Heimat Marokko zu enden droht.

Nach diesem Emigrationsverbot durch den marokkanischen König wird die Lage für diejenigen Juden, die sich bereits auf die Ausreise vorbereitet und ihr Hab und Gut verkauft haben, dramatisch. Denn eine Fortführung ihrer Bestrebungen, nach Israel auszuwandern, ist von diesem Zeitpunkt an illegal.<sup>548</sup>

Pässe waren bis 1961 nur noch durch Bestechung erhältlich.<sup>549</sup> Von den Zionisten organisiert, läuft im Januar 1961 die *Pisces* aus, die etwa 40

---

<sup>545</sup> Der Zionismus spielte in Nordafrika eine relativ geringe Rolle: „Les masses juives marocaines, attachées aux traditions religieuses juives ne se préoccupent guère des aspects politiques du sionisme: leur sionisme est de type messianique. Les élites juives sont très partagées au sujet du sionisme.“ (Bensimon, Doris: „Relations entre juifs et musulmans au Maroc sous le protectorat français“, in: *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord. XIXe – XXe siècles. Actes du colloque international de l’institut d’histoire des pays d’Outre-mer*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, S. 94-103, S. 101.)

Wie bei der Analyse von *La Megila de Saray* erläutert, strebt messianisches Denken keine aktive Veränderung der eigenen Situation an, da es die Rolle des Messias ist, sein Volk ins Heilige Land zurückzuführen.

<sup>546</sup> Vgl. dazu: Stillman, Norman A.: „Academic Study of Islamicate Jewry“, in: Ibid. (Hrsg.): *op.cit.*, Bd. 1, S. 51-70, S. 55.

<sup>547</sup> Benros, Jonathan: *Migrations juives du Maroc*, Paris, EMF, 1991, S. 67.

<sup>548</sup> Vgl. Ibid., S. 68.

<sup>549</sup> Vgl. Ibid., S. 68.

Juden heimlich zur Flucht aus Marokko verhelfen soll.<sup>550</sup> Das Schicksal dieses Schiffes – das sinkt und dessen Passagiere sterben – und die Auswirkungen, die diese Katastrophe für die Sepharden in Marokko mit sich bringt, werden in *Déjalo, ya volveremos* von Esther Bendahan thematisiert.

Anlässlich der Konflikte im Nahen Osten durch die Gründung des Staates Israel kommt es in Marokko vermehrt zu antisemitischen Übergriffen von Seiten der muslimischen Bevölkerung auf jüdische Marokkaner, sodass in den Jahren 1961-64 eine weitere Migrationswelle zu beobachten ist.<sup>551</sup> Durch diese Ereignisse zerbricht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die sephardische Welt in Marokko unwiederbringlich. Heutzutage sind nur noch wenige Spuren der jüdischen Kultur in Marokko zu finden.<sup>552</sup>

Die Vielfalt der individuellen Möglichkeiten, die sich durch diese Veränderungen eröffnen, wird in *En las puertas de Tánger* dargestellt: In diesem Roman finden sich die Mitglieder einer Familie zusammen, die von Jerusalem über Madrid, Paris und New York verstreut eine Zukunft gefunden haben.

*Déjalo, ya volveremos* präsentiert dagegen eine Gegenüberstellung der alten Welt in Marokko und einem neuen Leben in Madrid. Die Verbindung zwischen den marokkanischen Juden und Spanien scheint enger zu sein als die Beziehung der Sepharden auf dem Balkan mit der

---

<sup>550</sup> Vgl. Ibid., S. 69. Hinsichtlich der *Pisces* und den zeitpolitischen Umständen vgl. auch Assaraf, Robert: *Juifs du Maroc à travers le monde. Émigration et identité retrouvée*, Paris, Suger, 2008.

<sup>551</sup> Vgl. Benros: *Migrations juives*, S. 72.

Während des 7-Tage-Krieges versucht die Regierung offiziell die Sicherheit der Juden zu wahren, obwohl sie sich gegen Israel positioniert. Dennoch kann diese Haltung nicht in jedem Fall von Selbstjustiz der islamisch-marokkanischen Bevölkerung gegen die Juden abhalten (vgl. Ibid., S. 75.).

Zum jüdisch-muslimischen Zusammenleben in Marokko vgl. Abitbol, Michel (Hrsg.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc. Perceptions et réalités*, Paris, Stavit, 1997.

<sup>552</sup> Zum Leben der Juden in Marokko heute vgl. Berdugo, Arlette: *Juives et juifs dans le Maroc contemporain. Images d'un devenir*, Paris, Geuthner, 2002.

Heimat ihrer Vorfahren. Eine Erklärung dafür sind die geographische Nähe und die Möglichkeit, über die spanischen Enklaven Ceuta und Melilla auf der afrikanischen Seite der Mittelmeerküste nach Spanien zu gelangen.

### Vergleichspunkte

Obwohl die beiden Werke sich vom bisher erarbeiteten Korpus sowohl durch die Herkunft der Autoren<sup>553</sup> als auch durch die Entstehungsbedingungen unterscheiden, erscheint ein Ausblick auf die Welt der marokkanischen Sepharden aus mehreren Gründen wünschenswert. Zum Einen bietet sich ein Vergleich mit der sephardischen Literatur des Balkans an, die unter ähnlichen Voraussetzungen des Verlusts der Heimat und der Kultur entsteht. Die Beziehungen zu Spanien, dem Sepharad der Vorfahren, werden mit der Wirklichkeit – dem Leben in Spanien – konfrontiert. Zum Anderen eröffnet sich in Esther Bendahans Werk ein neuer Blickwinkel der Weiblichkeit, da es sich um die einzige Autorin handelt, die aus der Perspektive eines kleinen Mädchens berichtet.

Letztendlich kann die Geschichte der Sepharden bis zur Gegenwart berücksichtigt werden, was einen Einblick in die heutigen Lebensumstände in Israel, in den Konflikt zwischen Aschkenasen und Sepharden im Heiligen Land und die Frage der Identitätsdeterminierung ‚Sepharde‘ innerhalb Israels gewährt.

Diese letzten beiden Analysen bewegen sich fort von Geschichtsbetrachtungen hin zu einer Darstellung der Gegenwart.

---

<sup>553</sup> Bendahan und Benarroch wurden beide in Tetuán geboren (vgl. Herva, Paloma: „Esther Bendahan: ‚Poder ser un niño de nuevo es un reto regenerador‘“, in digitalisierter Form: [http://www.diariosur.es/prensa/20061022/melilla/esther-bendahan-poder-nino\\_20061022.html](http://www.diariosur.es/prensa/20061022/melilla/esther-bendahan-poder-nino_20061022.html) (eingesehen am 24.10.2010). und: <http://moisbenarroch.blogspot.com/> (eingesehen am 24.10.2010).

Als allgemeine Einführung zu Tetuán, einem Handlungsort beider Romane, und der jüdischen Gemeinde dort sei verwiesen auf Garzón, Jacobo Israel: *Los judíos de Tetuán*, Madrid, Hebraica, 2005.

Dennoch sind beide Romane eng mit der Figur ihres Autors verbunden.<sup>554</sup> So sagt Esther Bendahan in einem Interview: „[...] es un viaje a la infancia, además de que cuente con datos históricos y un recorrido por la memoria de los judíos en Marruecos.“<sup>555</sup> Trotz der kollektiven Dimension ihres Romans kann davon ausgegangen werden, dass die Welt der eigenen Kindheit aus der Retrospektive der Erwachsenen beschrieben wird: „Creo que todo el mundo debería hacer, en algún momento de su vida, un recorrido por su propia infancia, por la forma que teníamos de ver la realidad a través de unos ojos que seguimos teniendo dentro.“<sup>556</sup> Die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und einer Welt, die nicht mehr existiert, ist auch diesen sephardischen Werken zueigen.

#### 4.2.1 *Déjalo, ya volveremos* – Raum und Zeit im Wandel

*Déjalo, ya volveremos* beschreibt die zerbrechende Welt der Sepharden in Marokko in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: „Esta novela recoge la memoria de mi pueblo y de una sociedad que nunca podrá volver al lugar del que salió.“<sup>557</sup> Zwei Aspekte charakterisieren diesen Wandel: Zum Einen wird das Kollektiv mit der unabänderlichen Auflösung der sephardisch-marokkanischen Welt konfrontiert. Zum Anderen thematisiert der Roman Bendahans eine persönliche Exoduserfahrung, den Abschied von einer Welt, zu der eine Rückkehr unmöglich wird.

---

<sup>554</sup> Hinsichtlich der autobiographischen Anspielungen in *En las puertas de Tánger* vgl. Kapitel 4.3

<sup>555</sup> Herva: „Esther Bendahan“, o.S.

<sup>556</sup> Ibid., o.S.

<sup>557</sup> Collera, Virginia: „Bendahan narra la desintegración del pueblo sefardí. 'Déjalo, ya volveremos' recoge 'la memoria de un pueblo que nunca podrá volver', dice la autora“, [http://www.elpais.com/articulo/cultura/Bendahan/narra/desintegracion/pueblo/sefardi/elpepicul/20060316elpepicul\\_8/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Bendahan/narra/desintegracion/pueblo/sefardi/elpepicul/20060316elpepicul_8/Tes) (eingesehen am 24.10.2010).

### Unwissenheit und Nichtkommunikation

Bendahan berichtet aus der Sicht des kleinen Mädchens Reina. Diese Perspektive ist insofern besonders, da viele Ereignisse dem Kind unverstündlich bleiben und dadurch von vornherein die Exaktheit des Berichteten in Frage gestellt wird. Diese Unsicherheit ergibt sich aus der Kommunikation zwischen Reina und ihrem Umfeld, das durch Verschweigen und Nicht-Äußern vieler Vorfälle gekennzeichnet ist.

Der Roman beginnt mit einem zweiseitigen Prolog, erkennbar an der fehlenden Nummerierung, der eine Beschreibung dieser Ungewissheit bietet: „Uno es del lugar donde aprende a separar la luz de la oscuridad. Vivía en el norte de Marruecos, en Tetuán, un pueblo mediterráneo, y aunque nadie decía nada sabía que algo inesperado estaba a punto de suceder.“ (EB 13<sup>558</sup>) Als Kernthematik des Werks wird die Bedeutung von Abstammung und Heimat und die Signifikanz des Ortes, an dem man sich das erste Mal der Existenz bewusst wird, vorangestellt. Das Hauptcharakteristikum der ersten Heimat Reinas, Tetuán, ist Instabilität, da sich die Bewohner des Ortes in Erwartung eines Ereignisses befinden, das für das Mädchen unbestimmt und unbekannt bleibt.

In obigem Zitat tritt außerdem die Kommunikationssituation zutage: Die Erwachsenen erklären dem Mädchen die Welt und die Ereignisse nicht. Sie selbst ist diejenige, die sie deuten muss: „Había algo extraño en los demás, en quienes la rodeaban, y deseaba descubrirlo. Los signos eran leves e insignificantes, pero no podía ignorarlos.“ (EB 13) Diese Sensibilität des Mädchens steht im Gegensatz zu ihrer Analysefähigkeit und den Informationen, die ihr zur Verfügung gestellt werden.

Der Leser erfährt auf der ersten Seite nur einige Schlagworte, die aber gleichzeitig die Atmosphäre in Reinas Umfeld kennzeichnen: „Durante estos días las conversaciones de los adultos eran susurradas y a menudo

---

<sup>558</sup> Im Folgenden werden Zitate aus Bendahan: *Déjalo, ya volveremos* immer durch die Abkürzung EB im Text gekennzeichnet.

se escuchaban las palabras cárcel, clandestino, exilio, secreto, huida, resistencia, ilegal.“ (EB 13) Die Aufzählung der Begriffe aus den Wortfeldern Flucht und Widerstand umreißen die Situation, in der sich die Sepharden Marokkos zu dieser Zeit befinden: Die Feindseligkeiten durch die Muslime Marokkos wachsen an, während Migrationsversuche von marokkanischer Seite als illegal betrachtet werden.

Auf einfache Weise führt die Autorin in die Ereignisse des Zeitgeschehens und in den Diskurs der Erwachsenen ein, spart aber Erläuterungen aus und steuert die Rezeption durch die beschriebene Reaktion des Kindes. Die Unwissenheit wirkt auf Reina furchteinflößend: „Intuía que cada ojo que mira aprende y comprende por primera vez. Pero tenía miedo a la noche.“ (EB 14) Verstehen und Erkennen stehen auf der einen Seite, während im Kind nur eine Emotion vorherrscht: die Angst vor dem Unbekannten.

Das Thema der Angst findet sich auch im vorangestellten Zitat von Franz Rosenzweig: „Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del todo.“ (EB 11) Somit lässt sich erahnen, dass diese Angst, die das Kind äußert, eine Todesangst beinhaltet. Trotzdem wird die Angst vor einer radikalen Veränderung des Lebens zum Motor eines Willens zur Erkenntnis.

### Kindliche Perspektive und Rezeption

Ebenso wird von Beginn an auf die Besonderheiten der kindlichen Perspektive aufmerksam gemacht:

Reina, como sucede en la infancia, se creía el mundo, era a la vez un ojo que mira, observa, no comprende, pero que llega finalmente a entender, sólo para descubrir después que no, que no es exactamente así, que lo que ha comprendido ahora tiene otros matices [...]. (EB 13)

Die Wahrnehmung des Kindes wandelt sich ständig und kann als fortdauernder Prozess von Unverständnis, Verstehen hin zu neuer Erkenntnis begriffen werden. Dieser Perspektive entsprechend

entwickelt sich die Handlung für den Leser. Zudem wird die Raumwahrnehmung durch den Erzähler bewusst kindlich gekennzeichnet: „Tetuán, objetivamente, era un lugar pequeño, pero para Reina no.“ (EB 13) Durch den Einschub „objetivamente“ wird die Präsenz des auktorialen Erzählers deutlich, während gleichzeitig die Fokalisierung auf Reina festgelegt ist.

Der Prolog endet mit einem Charakterzug Reinas, der im Roman weitergeführt wird: „Uno crece cuando aprende a separarse de los demás.“ (EB 14) Das Kind Reina unterscheidet sich nicht nur durch seine Sensibilität für Veränderungen in ihrem Umfeld, sondern stellt in Spanien erneut fest, dass sie durch ihre Kultur und Herkunft, aber auch durch ihre Persönlichkeit anders ist (vgl. EB 170). Gleichzeitig wird an dieser Stelle die Verknüpfung von kollektiver und individueller Identität deutlich, denn die Erkenntnis und die Akzeptanz der eigenen Rolle innerhalb einer Gesellschaft zählen zu den grundlegenden Aufgaben, die sich einem Heranwachsenden stellen.

Beschrieben aus der subjektiven Wahrnehmung eines kleinen Mädchens, bietet *Déjalo, ya volveremos* weniger eine kohärente Erläuterung der historischen Gegebenheiten, als eine Schilderung der Atmosphäre einer Zeit des Umbruchs, deren einzelne Elemente sich erst im Verlauf des Buches zusammenfügen.

Die folgenden Unterkapitel greifen die Thematiken auf, die bisher aufgezeigt wurden, und beschreiben die Entwicklung der Darstellung der Einsamkeit, der Fremdheit und des Schweigens sowie die Präsentation von Raum und Zeit in Marokko und Spanien.

### Nichtkommunikation

Die Angst, die das Mädchen in der Nacht empfindet, reflektiert die Unruhe der Eltern und die Stimmung, die ebenfalls von Umbruch geprägt ist:



Se oía a sus padres discutir de nuevo. Creía que se separarían, imaginarlo le producía un gran horror. No quería pensar y lo pensaba y al hacerlo el significado de la discusión adquiría otras dimensiones en paralelo a su miedo. Su madre pedía sollozando a su padre que no se metiera en líos; por qué tenía que ser siempre él si había otra gente en el mundo. (EB 18)

Der Streit der Eltern, der für das kleine Mädchen Verlustängste und Verunsicherung hervorruft, stellt, wie der Leser durch die in indirekter Rede dargestellte Bitte der Mutter erkennen kann, eine weitere Bedeutungsebene dar. Während in der Perspektive des Mädchens die Angst vor einer möglichen Trennung der Eltern in den Vordergrund rückt, ist für den Leser die Information über die Aktivitäten des Vaters von Bedeutung, eine Erläuterung dieser folgt aber erst in einer Analepse am Ende des Buches (vgl. EB 231).

Diese Gesprächsbruchstücke verunsichern das Kind, sodass es sich wünscht, von Schweigen umgeben zu sein. Sie versucht das Nachdenken mit automatisierten, ritualisierten Handlungen zu betäuben (vgl. EB 19). Die Bedrohung durch das Unbekannte stört die Ruhe ihrer Kinderwelt: „Sí, entretenerse, controlar para no pensar, ese desorden interior ahogaba. Debía controlar la tormenta, encontrar el silencio. Bordear el silencio.“ (EB 19) Die Wiederholung von *controlar* und *silencio* in Opposition zu *tormenta* und *desorden* zeigt den Kampf des Kindes gegen die übermächtige Angst, die sie verdrängen möchte. Das Schweigen erscheint in Anbetracht der wenigen Informationen, die das Gefühlschaos in ihrem Inneren erzeugen, erstrebenswert. Das Mädchen nimmt vor allem wahr, dass ihre Eltern im Zentrum der Gefahr stehen. Diese Ahnung bringt sie zu einem umgekehrten Rollenverständnis und dem Gedanken, sie müsse „[...] cuidar a sus papás.“ (EB 20)

### „Pasaportes falsos“ und die Realität

In dem Lieblingsspiel des Kindes, das der „pasaportes falsos“ (vgl. u.a. EB 21), verbinden sich die unterschiedlichen Realitäten der Erwachsenenwelt und der kindlichen Wahrnehmung:

Una vez escuchó hablar de un barco, se llamaba el *Pisces*, no recuerda la conversación, pero supo que era gente que viajaba a Eretz Israel. No sabía exactamente dónde estaba eso. Entonces doña Francisca y ella crearon un juego. Se llamaba el juego del Pasaporte falso. (EB 30)

Das Spiel beinhaltet, fiktive Identitäten für die Passagiere dieses Schiffes zu erfinden, die mit gefälschtem Pass nach Israel emigrieren wollen. An zahlreichen Stellen im Buch findet man dieses Spiel, besonders in Situationen, in denen sich das kleine Mädchen unter Anspannung befindet.

Die wahre Geschichte der *Pisces* wird erst am Ende des Buches aufgeklärt:

Cuando el *Pisces*, el *Egoz* como se conoce en Israel, salió de Casablanca en su tercer viaje clandestino, naufragó, no olvidaré ese miércoles, 10 de enero de 1961, en la costa cercana a Tetuán, muchos fuimos a buscar supervivientes pero sólo pudimos enterrar a los muertos. (EB 232)

Da es sich bei den Passagieren um illegale Migranten handelte, die als Ware deklariert worden waren und deswegen nicht bekannt war, dass sich Menschen an Bord befanden, wurden keine Rettungsversuche von offizieller Seite eingeleitet (vgl. EB 232). Trotz dieser unglücklichen Umstände stellt sich für die Organisatoren der illegalen Migration die Schuldfrage: „Somos todos culpables, sabíamos que esos barcos no resistirían [...]“. (EB 233) Liest man mit diesem Wissen den Anfang von *Déjalo, ya volveremos*, erhellen sich die bruchstückhaft wiedergegebenen Diskussionen der Eltern Reinas, in denen die Mutter vermutlich den Vater dazu zu bringen versucht, seine Aktivitäten einzustellen und die Risiken für die illegalen Migranten und die Fluchthelfer besser in Betracht zu ziehen.

Neben dem Schiffsunglück, das die Risiken der Flucht im Nachhinein deutlich werden lässt, drohen von marokkanischer Seite Gefahren, die das Schweigen gegenüber dem Kind begründen. Intrigada preguntó en muchas ocasiones, pero fue su madre, seguramente para callarla, quien

se lo contó pidiéndole que no hablara con nadie de eso y explicándole que era la razón por la que creía que era mejor no participar en esos asuntos.“ (EB 21) Verhaftungen und Gefängnisaufenthalte werden mehrfach erwähnt (vgl. u.a. EB 22) und das Kind ist nicht als Mitwisser erwünscht.

Verstärkt wird diese Atmosphäre der Feindlichkeit und Bedrohung durch die Andeutungen der Erwachsenen hinsichtlich der politischen Lage und momentanen jüdischen Lebenssituation in Marokko, die oft persönliche Meinungen und Wertungen enthalten, wie das Beispiel der Angestellten Doña Francisca zeigt:

[...] hemos visto tiempos terribles, trabajé en casa de tu abuela, éramos muy amigos. Cuando tu abuelo estuvo en la cárcel tu abuela esperaba su tercer hijo y tu madre aparecía siempre con una herida nueva. Venía llorando, la tiraban de la coleta y la llamaban judía sin patria y en el conservatorio decían que preparaban salas de tortura; pero creo que estos tiempos son peores, nada que ver con los peligros del pasado, que eran males conocidos. (EB 26)

Die Beschreibung der Vergangenheit gibt konkrete Vorfälle wieder: Antisemitismus, drohende Folter, Beschimpfungen<sup>559</sup> und Gefängnisaufenthalte. Die Gegenwart erhält keine eindeutigen Zuweisungen, sondern bringt im Umkehrschluss unbekannte Übel mit sich. Mit diesen Mitteln elliptischer Darstellung – Andeutungen und Vergleiche, die vor allem persönliche Ängste zum Vorschein bringen –, gelingt es der Autorin, die zerbrechende, zunehmend unsichere Welt des Kindes nachzuahmen, das mit Hilfe von lückenhaften Informationen seine Realität konstruiert.

---

<sup>559</sup> Verbale Ausgrenzung ist ein Mittel, das tief in den Beziehungen zwischen Muslimen und Juden verwurzelt ist, wie Robert Attal anhand einer Analyse fester Redewendungen feststellt: “Puisée au sein de la famille ou de la tribu, entretenue par le fanatisme religieux, l'image du Juif restera liée à une toile de fond qui fait partie du passé, et qui dans le present représente l'Autre, cet Autre sur lequel on peut transférer des sentiments refoulés, assouvir des rites mystérieux et rire de bon coeur des bouffonneries qu'on lui affuble. Et tout cela avec une tacite approbation et en toute liberté.” (Attal, Robert: „Croyances et préjugés: image du Juif dans l'expression populaire arabe du Maghreb“, in: *op.cit.*, S. 56-61, S. 59.)

### Personifikation des Schweigens

Das Schweigen wird zu einer eigenen Macht, die das Kind bedroht: „Deseaba gritar, pero ahora el silencio era gigante, perverso y malvado, escondía ese ruido en sus rincones.“ (EB 31) Nachts, ohne die Anwesenheit der Eltern, wird das Schweigen personifiziert, indem es als böswillig charakterisiert wird und machtvoll Geräusche zum Erliegen bringen kann. In diesem Umfeld des bedrohlichen Schweigens treten bisher gehörte Erzählungen dem Kind in Erinnerung und ängstigen es:

Una vez oyó algo cerca de un robo y otra vez cuando sus padres charlaban en el comedor, escondida bajo la mesa, escuchó algo horrible sobre un asesino. Era un asaltante de caminos que atemorizaba a los comerciantes judíos. (EB 32)

Durch die dreifache Parallele zwischen dem versteckten Kind, das lauscht, dem Räuber, der auf den Überfall lauert, und dem Schweigen, das ebenfalls verborgen im Zimmer wartet, wird deutlich, welche individuellen Verbindungen das Gehörte und das Verschwiegene in der Fantasie des Kindes eingehen.

Selbst die Eltern sind nicht in der Lage, die Unsicherheit der kindlichen Welt aufzufangen. Ein Erlebnis führt Reina vor Augen, dass sie in manchen Situationen ohne Beschützer ist. Als sie in den Straßen Tetuáns ihren Vater und die Schwester aus den Augen verliert und alleine zurückbleibt, wird die Zerbrechlichkeit dieses Eltern-Kind-Pakts deutlich (vgl. EB 43). Im Kopf des Kindes wird eine unbewusste Verbindung zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen geschlagen:

[...] quiso olvidar que se había perdido y se entregó a la idea de mirar a los demás niños felices que no sabían que cualquier día se podían perder. Reflexionó sobre el *Pisces*. Un barco también puede perderse. Desde la costa marroquí llegar a la costa de Haifa o de Tel Aviv no parecía fácil [...]. Un barco también podía perderse. Porque lo peor de perderse es que uno está en un lugar aunque nadie lo sepa. (EB 48)

Das Bewusstsein, ein besonderes Kind zu sein, das sensibel auf das Gehörte und Erlebte reagiert und versucht, es zu analysieren, zeigt sich durch die Unterscheidung zu den anderen, glücklichen Kindern, die

keine Kenntnis über die Gefahren ihrer Welt besitzen. Die Verknüpfung zu der *Pisces* erscheint als Andeutung des bis zum Schluss unbekannten Schicksals des Bootes: Das Boot verschwindet und mit ihm zahlreiche Passagiere, ohne dass dieses Ereignis ins Bewusstsein der meisten Menschen vordringt (vgl. EB 232).

Auch das kleine Mädchen wird in zahlreichen Momenten nicht wahrgenommen. Sie kann sich an unbekannten Orten verstecken, ohne dass ihr Umfeld sich dessen bewusst wird. Die Persönlichkeit des Mädchens wird zu etwas Besonderem durch die Erinnerungsarbeit, die sie leistet. Sie beschäftigt sich mit der Identität der einzelnen Passagiere auf der *Pisces*; obwohl sie die Identitäten erfindet – nicht wie sie sind, aber wie sie sein könnten –, weist sie auch denjenigen eine Existenz zu, die als anonyme Passagiere mit dem Schiff untergegangen und ohne Grab und einen Ort der Erinnerung geblieben sind.

#### 4.2.2 Die Anderen – das muslimische Umfeld

Im Gegensatz zu den Darstellungen des muslimischen Umfelds in den Werken der sephardischen Autoren des Balkans werden die islamischen Bewohner der marokkanischen Städte zunehmend feindselig oder als bedrohlich wahrgenommen, selbst wenn das Klima zuvor anders gewesen sein muss und diese Tendenz nicht für alle Muslime gilt.<sup>560</sup>

---

<sup>560</sup> Die besondere Rolle, welche die Juden in Marokko einnahmen, erklärt sich u.a. aus ihrer ambivalenten Position: Zum Einen leben sie in einem islamischen Land, das gleichzeitig die Heimat ist, zum Anderen haben sie Verbindungen durch ihre Religion mit einem Teil der Bevölkerung der Kolonialmächte: „Die marokkanischen Juden vor allem gerieten durch ihre besondere Position am Rande der marokkanischen Gesellschaft und als Teil einer multinationalen Gemeinde in eine verhängnisvolle Verstrickung mit den europäischen Kolonialmächten und gegen das Land, in dem sie lebten.“ (Marx, Bettina: *Juden Marokkos und Europas. Das marokkanische Judentum im 19. Jahrhundert und seine Darstellung in der zeitgenössischen jüdischen Presse in Deutschland, Frankreich und Großbritannien*, Frankfurt am Main, Lang, 1991, S. 299.)

### Soziale Differenzen

Die einzige persönliche Beziehung des Kindes mit einer Muslimin, die beschrieben wird, ist die zur Angestellten Fatima: „Pero a veces Fatima parecía muy lejos, cubierta de una membrana de indiferencia, a veces lejana, tan lejana repetía, ‚nos veremos en otro mundo donde yo seré la reina y tú una esclava, yo seré la reina y tú mi esclava‘.“ (EB 34) Reiche jüdische Familien beschäftigen die zumeist armen muslimischen Mädchen, was zu Unzufriedenheit auf Seiten der Muslime führt, da die soziale Trennung im Arbeitsverhältnis deutlich wird. Im Wortspiel mit dem Namen des Mädchens, das den Worten Fatimas die Schärfe nimmt, zeigt sich der Wunsch nach gesellschaftlichem Aufstieg. Durch die Wiederholung von „lejana“ wird der Abstand zwischen der Angestellten und dem kleinen Mädchen, deren Beziehung dennoch nicht durch Antipathie gekennzeichnet ist, zusätzlich unterstrichen: „Quería conocerla, pero entre ellas había un silencio desconocido. La niña sentía curiosidad, pero a la vez intuía que entre ellas las palabras cruzaban un desierto y se vaciaban.“ (EB 34) Das Schweigen wird diesmal als Symbol für die Unmöglichkeit, interreligiöse Verständigung zu schaffen und ein Vertrauensverhältnis aufzubauen, herangezogen. Das kleine Mädchen versteht nicht, wieso keine Kommunikation zustande kommt; aber sie fühlt, wie es die oben zitierte Metapher der Wüste ausdrückt, dass die Leere und die Fremdheit zwischen ihnen unüberbrückbar ist.

### Männliche Außenwelt

Trotz persönlicher Sympathien, trotz Unschuld auf beiden Seiten, kann keine Verständigung und keine Basis für ein Zusammenleben geschaffen werden. Schuld daran ist die Welt der Männer, die Außenwelt:

Quando [Fatima] salía al atardecer la seguía desde la ventana. Un hombre mayor la esperaba en el portal, pero hacía unos meses que empezó a venir acompañado de un joven;

coincidía con una Fatima abstráida, antes, aunque mantenía la distancia, sonreía afectuosa, pero ahora su rostro se había vuelto duro y los ojos parecían clavados en un gesto anterior. (EB 34)

Die Distanz zwischen den Welten wächst aufgrund der Beeinflussung durch einen Mann. Die Differenz, die zuvor noch durch Sympathie überbrückt werden konnte, ist nun verfestigt, wie die Härte des Gesichtes des Mädchens zeigt.

Der Grund für diese Feindseligkeit wird angedeutet, als Fatima erklärt:

„Mi padre perdió el oído durante una explosión en Oriente cuando combatía bajo las órdenes de Fawzi Al-Qawuqji que dirigía un ejército con árabes de muchos lugares del mundo.“ Reina esa tarde supo que dentro del mundo había otros mundos. (EB 35)

Der Zusammenhalt der arabischen Welt und die Bereitschaft, für die Glaubensbrüder anderer muslimischer Länder zu kämpfen, begründen die Feindseligkeiten gegenüber den Juden anlässlich der Konflikte mit den Nachbarländern des neugegründeten Staates Israel.<sup>561</sup> Für das Mädchen ist es dagegen nur ein Gefühl der Fremdheit, ein Bewusstsein, dass es innerhalb ihres eigenen Umfelds eine andere, ihr unbekannte Welt gibt.

Auf der Straße macht sich die zunehmend feindliche Haltung bemerkbar. Eines der wenigen Beispiele, um diese Stimmung in Tetuán wiederzugeben, ist das Verhalten eines kleinen Jungen, der um Almosen bittet. Der Vater Reinas kann ihm keine geben, da er an Schabatt kein Geld bei sich trägt, worauf das Kind mit Aggressivität reagiert (vgl. EB 40f.). Da es sich um ein Kind handelt, entbehrt die Szene konkreter Bedrohung. Dennoch wird gerade auf diese Weise deutlich, wie tief die Spaltung der Gesellschaft geht und wie untragbar die Situation für die jüdische Bevölkerung geworden ist:

---

<sup>561</sup> Vgl. dazu Kapitel 4.2 und die Anmerkung zur Haltung der marokkanischen Regierung während des 7-Tage-Krieges.

[...] el niño seguía allí, impidiéndoles el paso, no les dejaba seguir. El padre se movía inquieto, sin querer ser brusco, sin elevar la voz, le dijo en su idioma algo que ella no entendió [...]. Y el niño, con los labios apretados, en un instante escupió a su padre. (EB 41)

Obwohl das Kräfteverhältnis ungleich auf Seiten des Vaters ist, greift der Junge schließlich zur schlimmsten Beleidigung, zu der er fähig ist. Der Vater hingegen bleibt in der Defensive. Diese Szene wird als repräsentativ für die Stimmung in Marokko gezeigt, die durch wachsende Vorsicht der Juden und immer unverhohlene Feindschaft auf Seiten der Muslime geprägt wird.

Obwohl es sich nicht um eine universell verbreitete Stimmung unter den Muslimen handelt, verschlimmert eine freundschaftliche Aussage Saids, eines muslimischen Freundes des Vaters, die Sicht der Dinge: „[...] la verdad es que desde el cuarenta y ocho ya nada entre nosotros y vosotros es igual. Pero éste es vuestro país.“ (EB 41) Diese Analyse der Lage bringt auf den Punkt, was hinter dem Verhalten des Kindes zu vermuten ist: Eine wachsende Spaltung zwischen *nosotros* und *vosotros*, zwischen zwei Parteien, die keine Gemeinsamkeiten mehr wahrnehmen. Der letzte Satz macht die Ausweglosigkeit der Lage deutlich, da es sich um die Heimat beider Gruppen handelt.

Die Identifikation der Muslime erfolgt nicht über Nationalitäten und Landesgrenzen, sondern über die Religion. Vor diesem Hintergrund kann der Abschluss dieses Gesprächs, der die individuelle Freundschaft vor politische Probleme stellt (vgl. EB 41), nur ungenügend erscheinen. Angedeutet wird diese Ausweglosigkeit durch die Auswirkungen des Ereignisses auf Reina: „A Reina la paralizó el odio de ese niño, un odio adulto.“ (EB 42) Auf intuitiver Ebene hinterlässt die starke Emotion des Jungen Eindruck, da sie nicht zu seinem kindlichen und unschuldigen Zustand passt, sondern einem Erwachsenen zugehörig scheint. Selbst in der Welt der Kinder ist keine Verständigung mehr möglich.



### 4.2.3 Die Rolle des Vaters

Die Ängste sind nicht unbegründet, da beispielsweise der Onkel für den Besitz der *Enciclopedia judaica* verhaftet wird (vgl. EB 58), und auch der Vater Reinas wird inhaftiert (vgl. EB 59f.). Durch diesen Vorfall und ähnliche Ereignisse entdeckt das Mädchen, dass ihr Vater ein Leben führt, das nicht nur aus seiner Rolle als Vater besteht: „Un día se dio cuenta de que su padre tenía una vida al margen de la suya.“ (EB 61) Aus dieser Erkenntnis heraus stellt sich ihr die Frage, wer ihr Vater eigentlich ist (vgl. EB 61). Seine unbekannten Aktivitäten und seine häufige Abwesenheit machen ihr bewusst, dass die Vater-Kind-Beziehung nur einen Teil seiner Persönlichkeit darstellt, während die anderen sozialen Rollen seines Lebens ihr verborgen bleiben. An diese Erkenntnis des Mädchens schließt sich eine Beschreibung der für Reina äußerlich wahrnehmbaren Charakteristika des Vaters an (vgl. EB 62f.). Durch die Perspektive des Kindes lässt sich erkennen, dass der Vater religiös ist und zudem eine Gabe für Sprachen besitzt: „Su padre sabía muchos idiomas, conocía el secreto de las palabras, tenía un poder, Fatima le preguntó si su padre era un espía, pero ella tampoco la sabía.“ (EB 63) Diese Macht der Sprache, die seinen Einfluss auf andere Menschen begründet, ist eine objektiv wahrnehmbare Fähigkeit. Zu welchen Zwecken er diese verwendet, bleibt im Unklaren. Auch Fotoalben (vgl. EB 63f.) und persönliche Besitzstücke (vgl. EB 65) lassen Spuren der Persönlichkeit des Vaters erkennen. Während dieser Suche Reinas nach der Identität ihres Vaters wird dem Leser vor Augen geführt, wie sich ein Teil der Persönlichkeit und Identität einer anderen Person anhand von äußeren Indizien, Erinnerungen und Sprache rekonstruieren lässt. Es ist die Entdeckung der unbekannten Individualität durch die Augen des Kindes.

Mit der Person des Vaters sind die Geheimnisse verknüpft, die das marokkanische Leben unsicher machen. Der Gefängnisaufenthalt des

Vaters zeigt dem Mädchen, dass seine Person bedroht ist. Gleichzeitig ist ihre Neugier nach den Gründen für diese Inhaftierung ungebrochen. Das kleine Mädchen, und mit ihr der Leser, erfährt die Interpretation des Vorfalls aus vielen innerfamiliären Quellen, die jeweils eine persönliche Haltung gegenüber dem Vater erkennen lassen (vgl. u.a. EB 72, 80). Ein Beispiel dafür ist der Onkel Reinas, der die Eifersucht des zweitgeborenen Sohnes zeigt und lieber den Status Quo im Land gewahrt sehen würde, als ihn durch Aktivisten wie seinen älteren Bruder gefährdet zu wissen (vgl. EB 80). Durch die Aussagen der Anderen und weitere Beobachtungen in ihrem Umfeld trägt Reina Stücke eines Puzzles zusammen, die mehr und mehr ein kohärentes Bild der Situation in Marokko und der Rolle des Vaters erkennen lassen.

#### 4.2.4 Jüdisch-Sein – Anderssein und Ortslosigkeit

##### Anderssein

Jüdisch-Sein macht sich in *Déjalo, ya volveremos* durch die Einhaltung von Riten und Feiertagen bemerkbar. Dadurch zeigt sich gleichzeitig das Anderssein der jüdischen Familie. Das Mädchen versteht wie im Fall der zeitgeschichtlichen Hintergründe viele Details nicht, weshalb der Leser nur wenige Erläuterungen über Sinn und Praxis der Feste findet.

Die besondere Rolle, ein jüdisches Mädchen zu sein, wird des Öfteren thematisiert. Beispielsweise beklagt sich Reina darüber, nicht lesen zu können:

[...] un libro en las manos abierto, pero no sabía leer, si fuera un chico sabría, era una chica pero su padre le enseñó el *alefbet*, ella quería saber, entender esos signos, profundos [...]. Su primo Salomón delante de ella, pícaro, tan ‚chico‘, era un chico y ya sabía leer [...]. (EB 76)

Im Vergleich zu ihrem Cousin Salomon wird ihr bewusst, wie unterlegen ihr Geschlecht im traditionellen Denken ist. Denn ihr Cousin beherrscht Lesen und Schreiben, vielmehr, es wird von ihm erwartet, Lesen zu lernen und seine Aufgabe in der Gemeinde wahrzunehmen. Das Mädchen hingegen spielt aus religiöser Perspektive eine untergeordnete Rolle. Anlässlich der Beschneidung des jüngeren Bruders beispielsweise bemerkt Reina zum ersten Mal die Tragweite ihres Geschlechts für ihre Rolle in der Gesellschaft (vgl. EB 35).

### Heimatlosigkeit

Neben diesen Festen und Traditionen der Sepharden zeichnet sich das Jüdisch-Sein in *Déjalo, ya volveremos* durch fehlende Zugehörigkeit zu einem eigenen Territorium aus. In Verbindung mit der Aussage, es handle sich um schwierige Zeiten, findet sich das Motiv des Fremdseins im eigenen Land wiederholt: „Son tiempos difíciles, llevamos aquí siglos pero no somos del todo de aquí, no somos de ningún lado, sefarditas dicen unos, judíos, otros [...]“. (EB 73) Die Identifikation geschieht über die Religion und weniger über die Ortszugehörigkeit, da die Sepharden trotz des jahrhundertelangen Lebens in Marokko eine eigene Gruppe geblieben sind, die nicht fest dem geographischen Ort zugeordnet wird, an dem sie lebt.

Der Generationsunterschied in der Raumwahrnehmung wird im Haus der Großeltern für das Mädchen deutlich, da sie sich dort fremd und nicht zugehörig fühlt. Dagegen ist der Vater dort heimisch, wodurch ihr erneut bewusst wird, wie wenig sie seine Vergangenheit kennt:

Ella era un poco extranjera en casa de la abuela, tenía un lado de su madre y no comprendía del todo o no le terminaban de gustar las gracias de sus tíos. Pero sabía que su padre pertenecía totalmente a ese espacio, que además encerraba un tiempo. Era el lugar de su padre. Allí estaba la huella de su tiempo. (EB 78)

Da ihre Persönlichkeit durch beide Elternteile geprägt wurde, gehört ein Teil ihrer selbst nicht zu diesem Haus. Für den Vater ist das Haus dagegen ein Heimatraum, der grundlegend und prägend für ihn war. In Verknüpfung mit der Zeit, die er dort verbracht hat, die das Haus symbolisch umschließt und deren Spur dort zu finden ist, wird das Großelternhaus zu seinem Raum.

Überträgt man diese Argumentation auf eine andere Ebene, lässt sich das Gefühl der Fremdheit in diesem Roman definieren. Zum Einen entsteht Fremdheit durch die teilweise Nichtzugehörigkeit zu einem Raum und durch den Besitz eines ‚fremden‘ Elements – hier das Erbe der Mutter. Familienangehörigkeit alleine schafft noch keine Identifikation. Zum Anderen entsteht Zugehörigkeit durch zeitliche Präsenz in einem Raum, der die Spuren der Anwesenheit behält. Dazu muss zusätzlich die Möglichkeit gegeben sein, diesen Ort mitzugestalten. Als Besucher im Haus der Großeltern gelingt dies ebensowenig wie in einem Land, das einem das eigene ‚fremde‘ Element vor Augen führt.

Die abschließende Schilderung von Tetuán im Bewusstsein eines möglichen Abschiedes zeigt, wie eng die Verbindung dennoch zwischen den Sepharden und ihrem Geburtsort ist:

¿Qué significaba irse? ¿Cómo alguien podía marcharse? Le parecía algo difícil de resolver, de repente la ciudad era como aquellos gestos en el rostro de su padre; la ciudad tenía gestos, expresiones de acontecimientos que pasaban en su interior y que modulaban y marcaban el rostro, como las olas del mar. Su ciudad era el gesto de su propia realidad y cómo podía uno marcharse de la realidad.

Cómo podría haber un gesto si no había rostro o una ola sin un mar. (EB 88)

Die beiden Fragen am Anfang zeigen die Schwierigkeit an, die Bedeutung einer Emigration abzumessen. Durch die Parallele zum Vater wird die Stadt personifiziert und ihr ein eigener Charakter verliehen. Wie im Minenspiel einer Person äußert sich dieser durch bestimmte Ereignisse, die für den, dessen Stadt es ist, deutbar werden.

Durch die zweifache Verwendung des Possessivpronomens *su* wird die Verbindung zwischen dem Kind und der Stadt unterstrichen: Es ist die einzige Wirklichkeit, die ihr bekannt und vertraut ist. Der letzte Satz intensiviert die Ausmaße des bevorstehenden Bruchs: Denn wo die physische Grundlage entzogen wird, können die Emotionen und die Realität Reinas nicht mehr existieren. Durch diese gefühlsorientierte Reflexion des Mädchens werden die logischen Argumente der Erwachsenen relativiert und die Bedeutung der Migration für den Einzelnen auf eine intimere und subjektivere Ebene transferiert.

#### 4.2.5 Migration – die „Exodus“-Erfahrung

##### Migration – die „Exoduserfahrung“

Das letzte ‚marokkanische‘ Kapitel beschreibt die illegale Ausreise nach Ceuta und damit den Übertritt auf spanisches Gebiet. Auch diese Auswanderung wird mit einer Parallele auf die Exoduserzählung der Bibel beschrieben:

– Y estos son los nombres de los hijos de Israel que vinieron a Egipto con Jacob, cada uno con su familia. [...] Y levántose en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José. Espero que nosotros podamos salir con el brazo extendido. (EB 90)

Durch den letzten Satz wird deutlich, dass es sich um eine persönliche Assoziation des Vaters handelt, die gleichzeitig ein inneres Gebet um einen erfolgreichen Abschluss des eigenen Unternehmens beinhaltet.

Auf der Fahrt werden die Zweifel der Eltern, ob es die richtige Entscheidung war, zu gehen, alles zurückzulassen und den Verwandten nicht Bescheid zu geben, wiedergegeben (vgl. EB 92). Dennoch steht am Ende die Hoffnung auf eine bessere Zukunft: „Ya nunca más eso de sucio judío, se acabaron los escupitajos inocentes, la humillación del favor, la sonrisa servil. [...] Vamos a un sitio precioso, ya veréis.“ (EB 93)

Auch in der Hoffnung auf einen schönen Ort am Ende der Reise liegt eine Parallele zur Exoduserzählung. Ein drittes Element der biblischen Erzählung, die Wolke im Hintergrund<sup>562</sup> als Symbol der Angst vor dem Scheitern der Flucht, fehlt ebenso wenig: „Creyó que una nube blanca les perseguía, ‚nos persigue una nube‘, gritó conmovida. Su padre sonrió; paró el coche, necesitaba respirar el nuevo aire del territorio español.“ (EB 94) Das Lächeln des Vaters löst die Spannung auf, da das spanische Territorium sicherer Boden ist.

Für das Mädchen bleibt die Ungewissheit, wohin die Reise nun gehen wird. Auch hier arbeitet Bendahan mit einer Verknüpfung von Raum und Zeit: „Y descubrió la separación del tiempo.“ (EB 95) Der Ort ‚Marokko‘ wird mit dem Zurückgelassenen, der Vergangenheit gleich, da eine Rückkehr für lange Zeit unmöglich erscheint. Von diesem Moment an beginnt für das Mädchen die Zukunft in einer neuen Welt.

### Leben in Spanien

In Spanien wird die Reflexion über die Orts- und Raumlosigkeit durch die beengten Lebensverhältnisse, welche die Familie dazu zwingen, zu sechst in einem Zimmer zu schlafen, angeregt (vgl. EB 100). Das Haus, das zuvor als Symbol des eigenen Raums und der Herkunft etabliert wurde, wird auch in Spanien zum Thema: „Estar sin casa es un dolor terrible, pero lo peor es que nunca ya tendré una casa, soy una anciana y aquí no me quieren.“ (EB 129) Der Schmerz, ohne ein eigenes Haus auskommen zu müssen und keinen eigenen Raum zu besitzen, führt zurück zur angesprochenen Definition von Fremdheit: die Unmöglichkeit, Spuren der eigenen Anwesenheit in einem Raum zu hinterlassen. Für die Tante, die über den Verlust ihres Hauses in Tetuán

---

<sup>562</sup> Vgl. die Wagen des Pharaos, die die Israeliten verfolgen. Allerdings ist die Wolke in der Exoduserzählung auch ein positives Zeichen für Gott selbst, der als Wolke vor den Israeliten herzieht oder sich als Hindernis zwischen Israeliten und Ägypten schiebt (vgl. 2. Mose 13 und 14).

klagt, ist ihr Alter zum Problem geworden, da ihr keine Zeit mehr bleibt, ein eigenes Heim zu gründen. Das Zusammenleben auf engem Raum wird so zu einer Spannungsprobe für alle Familienmitglieder, deren freie Entfaltung eingeschränkt ist.

Im dritten Teil des Romans schließlich gelingt es der Familie, in Spanien sesshaft zu werden. Verbunden wird dies wiederum symbolisch mit dem Besitz eines Hauses: „‘Porque la casa es poseída, porque es desde su comienzo hospitalaria para su dueño y la habitación es necesaria para la vida del hombre. Quien tiene la casa tiene también su secreto.’“ (EB 188) Die wechselseitige Inbesitznahme von Raum und Bewohnern repräsentiert das Heimisch-Werden. Der Besitz eines eigenen, privaten Bereiches wird als Freiheit empfunden (vgl. EB 188).

### Entfernung von Tetuán

Die Entfernung zu Tetuán wächst zunehmend: „Tetuán se fue borrando de su mente, convirtiéndose en una tierra lejana, olorosa y llena de color.“ (EB 100) Von der alten Welt bleiben Sinneseindrücke zurück, während die konkrete Wirklichkeit verschwimmt.

Als Erinnerungsort bleibt der Schrank im Kinderzimmer des Mädchens in Tetuán, an dem sie ihre Übungen zu machen pflegte, sobald die Angstzustände überhand nahmen (vgl. EB 18f.): „- Déjalo, ya volveremos. Ella quería ese armario. Era suyo. Qué sería de él.“ (EB 106) Die Worte der Eltern tragen die Hoffnung auf Rückkehr in sich und zeigen das letzte Festhalten an der Vergangenheit und die Verneinung, einen endgültigen Abschied zu akzeptieren. Für Reina sind an diesen Gegenstand ihre Erinnerungen geknüpft, die sie in Gedanken mit Tetuán verbindet.

Der titelgebende Satz, „Déjalo, ya volveremos“, der am Anfang des zweiten Teils aufgegriffen wird und das Buch abschließt, bildet einen Rahmen. Im zweiten Teil findet sich der Nachsatz: „[...] ya volveremos, pero parecía tan lejos.“ (EB 106) Noch ist die Verbindung präsent und

die Möglichkeit, zurückzukehren, besteht, auch wenn die Entfernung groß erscheint. Am Ende des Werkes dagegen steht der Nachsatz: „[...] y sabía que ya no había vuelta posible.“ (EB 238) Die Heimat Marokko ist nicht mehr erreichbar und die Familie muss akzeptieren, dass eine Rückkehr zur alten Welt nicht mehr möglich ist.

Als letztendlich die Bibliothek im neuen Haus in Madrid eingeräumt wird, ist die Transgression gelungen.<sup>563</sup> In den Büchern werden Wissen, Geschichte und Bräuche weitergegeben. In der fremden Umgebung gewinnt diese Art von Traditionsvermittlung an Bedeutung, da es schwierig ist, das Leben nach jüdischen Regeln weiterzuführen. Die Tochter erfährt dies am eigenen Leib, da sie mehr an ihrer ersten Jugendliebe interessiert ist, als an den Büchern, die der Vater ihr vorlegt (vgl. 193ff.).

Dennoch nehmen die metaliterarischen Gespräche zwischen Vater und Tochter am Ende des Buches einigen Raum ein (vgl. EB 214ff.). In diesen Büchern finden sich Ausschnitte der Geschichte der Sepharden, länger und kürzer, privater oder allgemeiner, ebenso wie in dem Roman *Bendahans* in fiktionalisierter Form ein Teil der sephardischen Geschichte weitergegeben wird.

#### 4.2.6 Die Anderen – das spanische Umfeld

In Spanien, der neuen Heimat, ist die Sicherheit größer, aber Ausgrenzung wird auch dort zum Problem und das Mädchen wird erneut zur Außenseiterin, als ihre Religionszugehörigkeit entdeckt wird: „ – Pero judío no se puede ser, no se puede, es un insulto.“ (EB 102) Auch wenn kindliche Naivität unterstellt werden kann, ist diese Aussage

---

<sup>563</sup> In den vorangehenden Analysen sind die Bibliotheken der spanischen Juden, die zurückgelassen werden mussten, als Zeichen der Bildung, des Studiums und des sozialen Rangs bereits in den Fokus gerückt.



bezeichnend für das spanische Umfeld, das kaum jüdische Bewohner kennt.<sup>564</sup> ‚Jude‘ als Schimpfwort ist die einzige Assoziation, die den spanischen Kindern in den Kopf kommt. Durch derartige Aussagen bleibt dem Mädchen im Bewusstsein, dass sie eine Fremde ist:

[...] de repente se sintió tan sola, ese país la hacía sentirse de otro modo, no sabía bien cómo. Todo era móvil, inquietante, complicado, siempre al borde de algo, las palabras tenían nuevas dimensiones, nuevos artificios y no había mar [...]. (EB 103)

Von dem Gefühl in einer zerbrechenden Welt zu leben, wechselt Reina zur Erkenntnis, jetzt in einer instabilen Welt zu leben, die sich täglich verändert und in der sie nicht alle Dimensionen kennt. Das Gefühl der Unsicherheit ist geblieben und hat sich nach den neuen Umständen weiterentwickelt.

### Bewusstwerdungsprozess

Dennoch ist ein positiver Prozess erkennbar, da das Mädchen beginnt, ihr eigenes Anderssein zu akzeptieren:

Les diré a esas niñas que no era un insulto, que ella no era eso y que ser judío no era nada malo. No, no lo era y si la veían diferente pues peor para ellas. Sí. Ella era especial. La habían visto. No era invisible. Al menos existía. (EB 106f.)

Obwohl der Prozess der Selbstakzeptanz noch nicht abgeschlossen ist, wie die schnelle Folge kurzer Sätze zeigt, wird durch diese entschlossen klingenden Parataxen der Wille deutlich, sich den anderen zu erklären und die Besonderheit des Judentums zu erläutern. Das Motiv der Unsichtbarkeit, das Nicht-Gesehen-Werden und der damit verbundene Bedeutungsverlust der eigenen Person, das den ersten Teil des Romans durchzieht, ändert sich hier, da sich Reina zunehmend als Person

---

<sup>564</sup> Die einzige Person, die mit Juden vertraut zu sein scheint, ist ein kubanischer Immigrant, der mit Bewunderung für das jüdische Volk spricht (vgl. EB 180). Er weist explizit darauf hin, eine ähnliche Migrationserfahrung gemacht zu haben und alles zurückgelassen zu haben. Ebenso nimmt die jüdische Familie das gemeinsame Schicksal wahr: „Porque también otros españoles se exiliaron [...]“ (EB 188)

wahrgenommen fühlt, selbst wenn sie negative Reaktionen auf sich zieht.

Spanien bedeutet für Reina eine Zeit der Veränderung. Dargestellt wird dies im Roman durch das 5. Kapitel des zweiten Teils, in dem sich Reina in Selbstreflektion mit den Beziehungen zu ihrem neuen Umfeld beschäftigt. Den Rahmen dazu bietet die Zeit zwischen dem jüdischen Neujahr, *Rosh ha-Schana*, und *Jom Kippur*<sup>565</sup>. Diese zehntägige Periode der Besinnung nachvollziehend, ist das Kapitel in zehn Abschnitte unterteilt, die mit *Día uno* bis *Día diez* betitelt werden und dadurch eine gewisse Nähe zur Tagebuchform implizieren. Das familiäre Umfeld ist weiterhin zentral und wird zuerst hinsichtlich der Schwierigkeiten, die sich im Umgang miteinander ergeben, betrachtet (vgl. EB 131-134).

Die Neuerungen für das kleine Mädchen zeigen sich weniger auf innerfamiliärer Ebene als hinsichtlich der Schulkameradinnen:

Recordó cuando mintió a Pilar. Su amiga la había invitado a comer a su casa. Comerían y luego volverían juntas al colegio, estaba tan ilusionada que no atrevió a contrariarla, pero cuando llegó el día estaba tan segura de no ir como si ya hubiera sucedido; ¿cómo diría que no comía un plato de carne o de pollo que le habían preparado? Ya había dicho en una ocasión a su amiga que ella no comía ciertos alimentos, y que algunos de ellos debían ser tratados de una manera especial, pero parecía que no terminaba de entenderlo del todo, su amiga se extrañaba y se sorprendía. (EB 135)

Die Situation der Außenseiterin hat sich in Spanien sogar verschlimmert, da die spanischen Kinder im Gegensatz zu den marokkanischen nicht mit dem Judentum vertraut sind. Das Kind sieht sich gezwungen, auf Notlügen zurückzugreifen, um sich vor dem Unverständnis der anderen zu schützen. Noch ist sie nicht zu dem Zustand gelangt, ihre jüdische Identität zu akzeptieren und sie nach außen zu repräsentieren.

---

<sup>565</sup> *Jom Kippur* ist der Tag der Versöhnung, der im Zeichen der Buße steht, damit Gott sich wieder seinem Volk zuwende (vgl. Galley: *Das jüdische Jahr*, S. 80.).

### Schweigen als Rückzugsmöglichkeit

Das Motiv des Schweigens bleibt auch im zweiten Teil des Romans, in Spanien, erhalten. Nach der Erfahrung erneuter Ausgrenzung (vgl. EB 108ff.) ist das Schweigen die Rückzugsmöglichkeit für Reina: „A partir de ese día ella debía controlar el ruido, pararlo y ganar el silencio. Sólo en el silencio podría escuchar su voz.“ (EB 113) Als Ausgeschlossene beschließt sie, sich freiwillig in einen anderen Raum des Schweigens zurückzuziehen und Gespräche bis hin zu Geräuschen zu kontrollieren, um der eigenen, inneren Stimme Gehör schenken zu können. Dennoch sind dieses Schweigen und die Unmöglichkeit, zu kommunizieren, dem Mädchen schmerzhaft bewusst, da sie sich nach einer Freundin und vor allem einem Gesprächspartner sehnt: „Alguien con quien hablar y olvidar el silencio de dentro.“ (EB 115)

Scheiternde Kommunikation und das Schweigen als Konsequenz sind prägend für die erste Zeit der Eingewöhnung in Madrid. Die Nicht-Zugehörigkeit drückt sich durch die Unmöglichkeit aus, sich auszutauschen und zu verstehen.

Diese Erfahrungen gehören nicht ausschließlich der Kinderwelt an, da sich auch der Vater über die Unkenntnis, welche die Spanier den Juden entgegenbringen, wundert: „Así que no eran los primeros, entonces: ¿por qué tenía la sensación de inaugurar algo?“ (EB 117) In Anbetracht der großen jüdischen Präsenz im Mittelalter erscheint der Bruch in der spanischen Geschichte erstaunlich.<sup>566</sup> Somit ist die Immigration nach

---

<sup>566</sup> In Anbetracht dessen, dass nur wenige Juden während des 2. Weltkriegs nach Spanien gekommen sind, müssen die marokkanischen Juden dem spanischen Volk das Judentum wieder näherbringen: „Man kann der spanischen Regierung unter Franco nicht nachsagen, dass sie die nationalsozialistische Judenverfolgung unterstützt habe. [...] Aber die Diktatur war auch kein Refugium für verfolgte Juden. Dies mag banal klingen, galt doch Spanien während des Krieges – trotz mancher Neutralitätsbekundungen – als enger Verbündeter Hitler-Deutschlands. Sinn und Bedeutung gewinnt diese Feststellung erst dadurch, dass damit der spanischen Selbstdarstellung nach 1945 widersprochen wird. Entsprechend der Verwurzelung des Regimes in einem traditionalistischen Katholizismus waren antijüdische Positionen stark, auch wenn sie nicht mit dem nationalsozialistischen

Spanien für die Familie nicht eine Rückkehr nach Sepharad, das gelobte Land der Vorfahren. Vielmehr stoßen die Familienmitglieder aller Generationen auf Unverständnis und Unkenntnis über das Judentum. Diese Krise des Selbst in seiner Beziehung zu den Anderen und die Fremdheit der eigenen engsten Umgebung wird durch eine Akkumulation kurzer Fragen am achten Tag nach *Rosh ha-Schana* dargelegt: „¿Quiénes eran? ¿Qué hacían? ¿Quién era ella para ellos? Debía amarlos. Pero cómo amarlos sin conocerlos.“ (EB 140) Die Unkenntnis, die sich in Tetuán auf Ereignisse und politische Hintergründe bezogen hatte, hat sich auf alle Personen ausgeweitet. Dem Kind stellt sich die Aufgabe, sich in den familiären und gesellschaftlichen Kontext einzuordnen und die eigene Rolle im sozialen Gefüge zu finden.

Durch die Erfahrungen des Andersseins stärkt sich die innerfamiliäre Verbindung. Reina drückt dies durch eine Annäherung an ihre Schwester aus: „Un impulso de cariño, de comprensión porque viajaban juntas en esa nueva vida. Y el viaje acababa de comenzar.“ (EB 121) Durch die Verwendung des Verbs *viajar* lässt sich die Beweglichkeit dieser neuen Umgebung erkennen. Ebenso lässt dieses Verb einen Prozess erwarten, der auf ein offenes Ende zuläuft. Trotzdem scheint ein erster Schritt für Reina getan zu sein, da sie die Gemeinsamkeit mit ihrer Schwester und die Notwendigkeit des Zusammenhalts erkennt.

---

Antisemitismus gleichzusetzen sind.“ (Rother, Bernd: *Spanien und der Holocaust*, Tübingen, Niemeyer, 2001, S. 337.)

Diese Verwurzelung in traditionistisch katholischem Denken zeigt sich an der Haltung der Kinder gegenüber Reina, die ihr beispielsweise vorhalten, die Juden hätten Jesus getötet (vgl. EB 172), und mit einer direkten Schuldzuweisung an das Kollektiv argumentieren.

## 4.2.7 Soziale Rollen

Anhand eines Schulausflugs wird die außerfamiliäre Rolle Reinas dargestellt. Sie selbst nimmt sich als Außenseiterin wahr:

Estaba al final, [...], pero allí no estaba Pilar y era mejor porque estar cerca y no hablar con ella hacía que su silencio se volviera pesado, complicado y aún más separador. No, si ella no estaba, su silencio se construía de otra manera. (EB 160)

Da sich die frühere einzige Freundin von ihr abgewendet zu haben scheint, zieht sich Reina zurück.

### Schweigen – Unfähigkeit zur Kommunikation

Das Schweigen Reinas wird immer mehr in den Mittelpunkt gerückt. Je nach Anzahl der Personen, die dieses Schweigen teilen, gewinnt es eine andere Qualität. In Gesellschaft wird das Schweigen zu einer Belastung und macht die Unfähigkeit zur Kommunikation deutlich. Ein einsames Schweigen dagegen wird von niemandem geteilt und bleibt weitgehend unbemerkt. In der weiteren Beschreibung des Ausflugs zeigt sich die anwachsende Isolation Reinas. Lag der Fokus am Anfang noch auf dem anderen Mädchen, Pilar, wird die Wahrnehmung Reinas zunehmend für eine Polarität Kollektiv vs. Ich geschärft: „[...] pero el grupo seguía delante, seguía y seguía y la distancia entre ellos era cada vez mayor. De vez en cuando se paraban y entonces todos se volvían condescendientes hacia ella, que no terminaba de llegar.“ (EB 161) In der zunehmenden räumlichen Distanz zeigt sich der Abstand zwischen den anderen Kindern und Reina, der ihrer Wahrnehmung nach existiert. In dieser Situation des Alleinseins wechseln die Gedanken Reinas zu ihrer Abstammung: „Su madre era una descendiente de Abraham Israel. Ella decía que saber quién se es era todo lo que necesitaba, ningún objeto de valor es más poderoso que el conocimiento de dónde se viene.“ (EB 163) Durch diese Verknüpfung wird das Außenseiter-Dasein Reinas in ihrer

Abstammung begründet. Dennoch ist der Schlüssel zur Selbstfindung erkennbar und der Umschwung wird angedeutet: Nur die Akzeptanz der eigenen Identität, begründet durch die Abstammung, die Familie und die Religion, kann zu einer Bereinigung des Identitätskonflikts führen, in dem das Mädchen bisher gefangen war.

Zunächst bleibt sie alleine auf einem Felsen zurück. Trotz der Gefahr, alleine in der Fremde zurückzubleiben, bevorzugt sie diesen Zustand, da er die anderen als Zeugen ihrer Einsamkeit beseitigt. Durch das Auftauchen zweier Gestalten, die sie zu ihrer Gruppe zurückbringen (vgl. EB 166ff.), wird sie wieder in die Realität zurückgebracht: „Parecía tan fácil, como si volara, ya no temía la piedra ni tropezaba con ella.“ (EB 169) Durch eine derartige Beschreibung, ebenso wie durch das plötzliche Auftauchen und Verschwinden der beiden Helfer, stellt sich die Frage, ob das Mädchen wirklich alleine zurückgeblieben ist oder in ihrer Gedankenwelt Zuflucht gesucht hat. Die Gruppe jedenfalls hat ihr Verschwinden nicht bemerkt (vgl. EB 170).

### Wandel der sozialen Beziehungen

Am Schluss dieses detailreich geschilderten Ausflugs steht der Wandel in den sozialen Beziehungen, da das Mädchen Pilar die Perspektive der anderen Schulkinder deutlich macht, als sie sich neben Reina setzt und ein Gespräch beginnt: „¿Dónde estabas? Cuando volví tu grupo no te vi, siempre te aíslas.“ (EB 170) Die Einsamkeit Reinas ist durch ihren eigenen Rückzug in sich selbst begründet, ebenso wie durch die Vorstellung, die anderen stünden ihrem Anderssein feindselig gegenüber. Durch die Neugier Pilars auf die Fremde wird ein Ausweg gezeigt: „Pues es interesante no ser como todo el mundo. Me gustaría saber qué hacéis.“ (EB 171) Pilar kann Reina zu einer gelungenen Identitätsfindung verhelfen, da sie ihr zeigt, dass Anderssein etwas Besonderes sein kann, das mit Stolz nach außen getragen und gezeigt werden kann.

In Spanien vollzieht sich Reinas Wandel vom Kind, das vor allem die Ausgrenzungen und Unterschiede wahrnimmt, zu einer Jugendlichen, der es gelingt, ihre jüdische Identität zu zeigen und anderen näherzubringen (vgl. EB 172ff.). Die ersten Schritte zu einer Verständigung sind damit gelungen.

Die erste Liebe findet Reina zu einem spanischen, christlichen Jungen, dessen Religion in ihrer kindlichen Welt das Glück trübt: „Y Reina se preguntó cómo amar a Francisco si no era judío. ¿Podía el amor elegirse?“ (EB 195) Die Verbundenheit zum Glauben tritt an dieser Stelle hervor und veranschaulicht die Identifikation des Mädchens mit ihrer Familie und ihrer Religion.

In dieser Situation empfindet das Mädchen die Regeln, die Familie und Religion ihr entgegenstellen, als Einschränkungen, wie anlässlich des Festes *Tisch'a be-Av* gezeigt wird:

Sí, es una fecha trágica. Por eso estamos tristes. ¡Ah, y el edicto! ¿Sabes que el plazo para abandonar España también coincidía con el 9 de Av [...]. No existen las casualidades. Así que no puedes ir al cine. Ni salir ahora. Es importante que recordemos. (EB 205)

Trotz dieser Erläuterungen läuft das Verbot, auszugehen und den Freund zu treffen, dem Empfinden des Mädchens zuwider: „Para Reina cae el templo. Se incendia. Un fuego duradero. Un tiempo de luz y oscuridad. De luz. El recuerdo. [...]“ (EB 206) An dieser Stelle erfolgt eine – vielleicht etwas übertriebene – Parallelsetzung der persönlichen Empfindungen des Mädchens mit den Tragödien des 9. Av. Für Reina ist die Unmöglichkeit, die Verabredung mit ihrem Freund Francisco einzuhalten, eine Katastrophe größten Ausmaßes. Die moderne Welt Madrids und die religiös-traditionelle Welt der Familie kollidieren hier zum Leidwesen Reinas.

Für diesen Lebensabschnitt steht nicht nur die erwachende Liebe zu einem Jungen, sondern auch die Bewusstwerdung der eigenen Identität, des eigenen Geschlechts und der sozialen Rolle. Beschrieben wird dies

mit einer Anspielung an die Erzählung der Vertreibung aus dem Paradies in Genesis Kapitel 3:

No quería desnudarse del todo delante de su madre. Ella le preguntó por qué no, si siempre lo hacía. Y Reina respondió que le daba vergüenza, que ya era mayor, que no quería desnudarse. Sintió vergüenza de su desnudez, delante de su madre se supo por primera vez desnuda. (EB 218)

Durch die viermalige Erwähnung der Nacktheit und die Hervorhebung der erstmaligen Erkenntnis von Nacktheit kann dieses neue Wissen als die Erkenntnis der eigenen Geschlechtlichkeit und der ‚Vertreibung‘ aus dem Paradies der unschuldigen Kindheit gedeutet werden. Der nächste Schritt des Prozesses auf dem Weg zur Frau ist der Beginn der Menstruation, der von der Mutter euphorisch bejubelt wird (vgl. EB 222f.).

*Déjalo, ya volveremos* vollzieht somit die Genese einer Persönlichkeit auf den verschiedenen Ebenen nach: Die Auseinandersetzung mit den durch die Familie vermittelten Werten und Glaubensvorschriften und mit dem spanischen und marokkanischen Umfeld. Zu diesen gesellschaftlichen Faktoren tritt die individuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Geschlechtlichkeit, den Emotionen und den Beziehungen zu anderen Menschen.

#### 4.2.8 Ausblick – Spanien und Israel

Am Ende des Romans wird schließlich auf die aktuelle Situation der marokkanischen Juden in Israel hingewiesen. Der Vater kritisiert die Diskriminierung Anderer und schädliches Statusdenken. So prangert er den Kreislauf von Diskriminiertwerden und Diskriminierung anderer an (vgl. EB 224):



Me desconcierta nuestra gente en Israel, recogidos en campos *maabarot* en espera de ser integrados. ¿Sabes?, estos días se oyen llamamientos a manifestaciones, eso dicen mis primos de Israel [...]. Hay mucho que hacer, finalmente cometemos los mismos errores que los europeos, hay que dar una oportunidad a quienes llegan, las diferencias culturales son únicamente un ropaje. (EB 224)

Selbst in einem eigenen Territorium, in dem die Juden aller Welt eine Heimat finden sollten, findet sich Diskriminierung, so der hier geäußerte Vorwurf. Der Vater spricht von der Bildung von Siedlungen, in denen die Immigranten afrikanischer und orientalischer Abstammung auf die Integration warten<sup>567</sup> und deren Bräuche und Traditionen auf aschkenasischer Seite auf Ablehnung stoßen.<sup>568</sup> Für die Sepharden Marokkos, die nach Israel ausgewandert sind, hat sich das Gelobte Land laut dieser Aussage als wenig lobenswert herausgestellt. Besonders aus dem Mund des Vaters klingt diese Kritik schmerzhaft, bedenkt man die politischen Aktivitäten für den Zionismus<sup>569</sup>, die im

---

<sup>567</sup> Zu den mangelnden Integrationsbemühungen und den daraus erwachsenden sozialen Problemen im Israel der 60er und frühen 70er Jahre vgl. Loßack, Angelika: *Zur Genese des ethnischen Konflikts in Israel – seine historischen, sozioökonomischen, soziokulturellen und sozialpsychologischen Hintergründe (unter besonderer Berücksichtigung der nordafrikanischen Einwanderer aus Marokko, Algerien und Tunesien)*, (Diss.), Heidelberg, o.V., 1971.

In der folgenden Analyse von *En las puertas de Tanger* rückt dieser Aspekt in den Mittelpunkt.

<sup>568</sup> Vgl. Loßack: *Genese des ethnischen Konflikts in Israel*, S. 242.

<sup>569</sup> Die Aktivitäten des Zionismus im Hinblick auf die nordafrikanischen Juden müssen kritisch betrachtet werden. Eine Studie von Ouadi Salib in Haifa stellte im Jahre 1959 folgende Schwierigkeiten fest (vgl. Benros: *Migrations juives du Maroc*, S. 71.): Nur wenig intellektuelle und führende Persönlichkeiten unter den marokkanischen Sepharden immigrierten nach Israel, zudem besaßen die marokkanischen Sepharden keine professionellen Kenntnisse, die in Israel benötigt würden. In Israel waren keine sephardischen Juden ansässig, die für Integration gesorgt hätten, wie dies im Falle der Aschkenasen geschah. Dementsprechend besaßen zahlreiche sephardische Familien kaum Verbindungen zu den in Israel lebenden Juden.

Diese Faktoren lassen auf eine rein ideologisch geprägte Vorgehensweise der Zionisten schließen, die wenig Sinn für die Realität zeigten: „Certains de ces faits confirment que l'action du sionisme au Maroc si elle a été efficace au niveau de la motivation ne l'a pas été au niveau de l'information et de l'information professionnelle des individus en âge de travailler, malgré une action qui a duré plus d'un demi-siècle sur le territoire marocain. Ce rapport confirme aussi que peu d'intellectuels ont émigré en Israël. Enfin, on remarque que les Juifs marocains ont été déracinés de leur patrie historique sans que leur intégration dans la société israélienne ait été étudiée avec un minimum de sérieux et d'humanité. Il

letzten Teil des Buches auch Reina erklärt werden: „Había que hacer algo, ¿sabes?, muchos judíos no tenían medios de llegar a Eretz; ya ves, nunca habíamos tenido un lugar nuestro y nos hemos ido de todos lados, nunca tuvimos intenciones políticas hasta ahora [...]“ (EB 231) Vater und Onkel engagierten sich in der Fluchthilfe, in der Hoffnung, den Sepharden Marokkos den Traum eines Lebens in Israel ermöglichen zu können. Für die Sepharden, die in der Diaspora verbleiben, ist und bleibt Israel das Land der Hoffnungen (vgl. EB 234). Diese neuen Möglichkeiten und Realitäten werden Reina bewusst und die Vergangenheit in Marokko verblasst zunehmend: „El recuerdo de Tetuán se mantenía, pero como algo alejado de lo vivido, sin apenas emociones.“ (EB 235) Die Ängste und die Ungewissheiten von damals sind von der Gegenwart zu weit entfernt, um als Emotionen wahrgenommen zu werden.

Schließlich schafft sich am Ende des Romans die Gegenwart Raum und ein neues Leben wird symbolisch wahrgenommen:

También supo uno de esos días que tendría un primito. Sería el primer español de la familia; luego añadían que ellos eran sefarditas, que eran españoles de siempre y que además también habían nacido en el protectorado, que era una manera de estar y ser de España... Pero de cualquier manera repetían que era el primero de la familia en la península. (EB 238)

Der Cousin wird als erster in der Familie als Spanier mit einer ‚reinen‘ Identität bezeichnet. Trotz der Abstammung der Vorfahren aus Spanien sind die Erfahrungen der Nicht-Zugehörigkeit zu Spanien bisher übermächtig gewesen.

Die neue Verbindung zu Spanien sind Emotionen und Erinnerungen: „[...] descubrió que ahora tenía recuerdos en esta tierra que llamaban Sefarad.“ (EB 238) Trotz der verschiedenen Möglichkeiten mit der

---

fallait qu'Israël se peuple et le sionisme s'est servi de la sensibilité des Juifs marocains pour qui Israël représentait la patrie spirituelle.” (Ibid., S. 71f.)

Umstellung und dem Leben in einem neuen Land umzugehen, findet Reina eine allgemeine Bestimmung von Verbindung zu einem geographischen Ort. Nicht wie das Sepharad der Vorfahren, das nur in der Erinnerung und in Erzählungen existiert hat, ist ihr persönliches Sepharad das Spanien von heute, in dem sie gelebt hat und mit dem sie Erinnerungen verbindet.

Erinnerung und Rückkehr sind die Konstanten des sephardischen Lebens, wie es sich Reina am Ende des Romans präsentiert:

A veces recordaba su armario. ‚Déjalo, ya volveremos‘, decía su padre en su recuerdo, ‚ya volveremos‘, y sabía que ya no había vuelta posible; al salir volvían y si se marchaban sería como volver otra vez, como si siempre estuvieran volviendo. [...] Algún día regresarían, pero ya habían vuelto. Y si tenían que irse, sería para llegar a un lugar al que estaban volviendo. (EB 238f.)

Die Zukunft, die Vergangenheit und die Gegenwart zeigen sich als Kreis, der sich schließt und zugleich unendlich fortsetzt. Die Rückkehr in die Länder der Vorfahren, Spanien und Israel, bedeutet gleichzeitig das Verlassen der alten Heimat oder einer weiteren, vorübergehenden Heimat. Das Vertrauen in die Möglichkeit einer Rückkehr ist die Konstante, die das Judentum in der Diaspora erhalten hat; eine Hoffnung, die im 20. Jahrhundert Wirklichkeit geworden ist. Dennoch ist diese Rückkehr nicht ohne Leid zu erreichen, denn die jahrhundertlange Heimat in der Diaspora muss zurückgelassen werden.

## 4.3 Marokkanische Sepharden in Israel – Mois Benarrochs *En las puertas de Tánger*

### 4.3.1 Beziehungen zu Marokko – die alte Heimat

Mois Benarroch rückt die Beziehung der marokkanischen Sepharden zu Israel wie auch die Möglichkeiten des Lebens in der Diaspora in den Mittelpunkt seines Romans *En las puertas de Tánger*.<sup>570</sup> Dieses Werk bietet einen Ausblick auf die Situation der nordafrikanischen und orientalischen Juden<sup>571</sup> in Israel in der heutigen Zeit.<sup>572</sup>

---

<sup>570</sup> Unter den Juden aus der islamischen Welt wanderten viele nicht nach Israel aus: „In the process, the vast majority of Jews from Islamic countries of origin who did not chose to move to Israel created a new diaspora, mostly located in the Western countries, that offered good and developed environments, but also was attractive for those among the migrants who held the given country's citizenship.“ (DellaPergola, Sergio: „Demography“, in: Stillman: *op.cit.*, S. 53-66, S. 63.)

<sup>571</sup> In diesem Unterkapitel wird an mehreren Stellen die Präzisierung „nordafrikanische und orientalische Juden“ bevorzugt, da sich der Begriff „Sepharde“ heutzutage gewandelt hat und in seiner Anwendung differenziert werden muss. Für Israel gilt, dass „[...] ethnic differences among Jewish communities have typically been conceptualized in binary terms, with Ashkenazi standing for ‚European‘ and non-European Jews referred to as Sephardim [...].“ (Lehmann, Matthias: „Sephardi (Sephardim)“, in: Stillman, Norman A.: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 4, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 285-287, S. 287.)

Da es auch unter den europäischen Juden „Sepharden“ im Sinne einer Abstammung von spanischen Vorfahren gibt und sich die Gruppe der orientalischen/ nordafrikanischen Juden aus einer Vielzahl von Ländern rekrutiert, wobei nicht alle auf spanische Vorfahren zurückblicken, wird der Klarheit halber der Begriff „Sepharde“ an vielen Stellen ersetzt, auch wenn es sich bei den marokkanischen Juden und den Figuren des Buches um Juden spanischer Abstammung handelt. Mois Benarroch verwendet die Unterscheidung Sepharden vs. Aschkenasen in der bei Lehmann genannten Definition.

<sup>572</sup> Aus diesem Grund werden weitere Aspekte von *En las puertas de Tánger* wie z.B. das Motiv des Todes und der Aspekt der Seelenwanderung ausgespart (vgl. MB 67-70 und MB 79-81), da dies für die Zwecke dieser Arbeit nur am Rande von Bedeutung ist. Im Vordergrund soll die sephardische Identität in Israel stehen. Zur komplexen Thematik der jüdischen Mystik und der Kabbalah sei verwiesen auf:

Scholem, Gershom: *Kabbalah*, New York, Dorset, 1987.

Davidowicz, Klaus: *Die Kabbalah. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien/ Köln/ Weimar, Böhlau, 2009.

Die Handlung des Werkes kann knapp zusammengefasst werden: Um eine Erbschaft zu erhalten, müssen sich die Kinder des Verstorbenen auf die Suche nach ihrem Halbbruder in Marokko – dem Ursprungsland der Familie – begeben. Auf diese Weise werden sie mit dem Land ihrer Herkunft und ihrer Beziehung zueinander konfrontiert. Sie reisen aus New York, Israel, Paris und Madrid an. Die verschiedenen Kapitel des Romans berichten jeweils aus der Perspektive eines der Geschwister.<sup>573</sup>

Die Beziehungen der Geschwister zur alten Heimat sind durch verschiedene Emotionen und Erinnerungen gekennzeichnet:

Siempre espero que pase algo, siempre espero algo. Y cuando algo pasa, espero algo más. Treinta años pasé lejos de Tetuán, sin ir allí. Siempre estaba allí, un allí eterno, un allí que no se acaba, una palabra del pasado, una palabra del olvido, una palabra de la memoria. (MB 17)

Die Repetition von *siempre* am Satzanfang legt den Schwerpunkt auf eine Fixierung und einen Mangel an Wandel im Leben, was durch die erwähnte Unzufriedenheit verstärkt wird. In Verknüpfung mit dem mehrfach wiederholten *allí*, das hier das Gefühl der Entfernung unterstreicht und Tetuán als ein abstraktes Wort – *palabra* – erscheinen lässt. Ein Wort, das dem Prozess des Vergessens preisgegeben ist und nur durch Erinnerungsarbeit existieren kann.

Die meisten Geschwister empfinden eine mehr oder weniger starke Verbindung zu Marokko, die selbst durch ein jahrelanges Leben in Israel, New York oder anderswo nicht verschwindet (vgl. MB 19). Zurückgeblieben ist ein ungewisses Gefühl des Verlustes, das in Anbetracht der bevorstehenden Reise nach Marokko ins Bewusstsein vordringt: „[...]‘qué tengo yo que buscar allí [...].‘ Y no era sólo yo el que respondía así, era la respuesta de mi padre, de mi madre, de todos los hermanos. ¿Qué se nos perdió allí? Todo, digo yo, todo se nos perdió

---

<sup>573</sup> Ein Bruder ist bereits tot, erhält aber in einem Kapitel eine Erzählstimme (vgl. MB 11. Im Folgenden wird Benarroch, Moïse: *En las puertas de Tánger* immer mit MB abgekürzt.).

allí.“ (MB 23) Festzustellen ist die Abwehrhaltung, mit der die Familie dem Land ihrer Herkunft begegnet. Dennoch zeigt das Fazit dieser Betrachtung die Notwendigkeit einer Rückkehr zu den Wurzeln, um einen Abschluss zu finden (vgl. MB 23). Die Wurzeln und Erinnerungen der Kindheit erscheinen unzerstörbar.

Symptomatisch dafür ist die Namensgebung der beiden Teile des Romans: Der erste nennt sich „El viaje a casa“ (MB 9), eine Titulierung, die das Temporäre dieses Aufenthalts impliziert. Gleichzeitig aber, da es sich um die Reise nach Marokko handelt, setzt dieser Titel voraus, dass Tetuán immer noch eine Heimat darstellt. Der zweite Teil mit dem Titel „La vuelta a casa“ (MB 139) lässt durch die Verwendung des Nomens *vuelta*, Rückkehr, einen dauerhaften Ortswechsel vermuten. Durch die zweimalige Verwendung von *a casa* drückt sich die Ambivalenz der Identität der Geschwister aus, die in Marokko eine Heimat verloren und gleichzeitig in Europa, Israel und den USA ein neues Zuhause gefunden haben.

Auch in diesem Roman wird ein Haus als Symbol der alten Heimat eingeführt: „La casa no es un sitio seguro, no es seguro como parecía antes, era el símbolo de la seguridad, como el símbolo de la libertad [...]“. (MB 25) Das Schutzbedürfnis, das das Haus der Familie in der Kindheit befriedigen konnte, besteht bis heute, wie die Repetition des Wortes *seguro* nahelegt. Aber die Situation hat sich gewandelt, das Haus hat seine Schutzfunktion verloren, ebenso wie die Familie in Marokko zu Fremden geworden ist.

Die vergangenen Beziehungen zwischen den muslimischen Hausangestellten und den jüdischen Arbeitgebern drückt sich in der Art und Weise aus, in der über Erstere gesprochen wird, die kollektiv den Namen Fatima erhalten (vgl. u.a. MB 113).<sup>574</sup> Die Person, die hinter diesem Namen zu finden ist, interessiert wenig. Diese Tatsache erklärt

---

<sup>574</sup> Vgl. dazu *Déjalo, ya volveremos*, wo die muslimische Hausangestellte ebenfalls den Namen Fatima trägt und die sozialen Unterschiede deutlich zum Ausdruck bringt.

das Erstaunen, das die Geschwister gegenüber der Neuigkeit verspüren, dass eine dieser Fatimas eine besondere Rolle im Leben des Vaters gespielt haben soll.

Allerdings gewinnen die Muslime nach der Unabhängigkeit Marokkos an Macht und tragen dazu bei, dass der Großteil der Juden das Land verlässt. Dieser Machtmissbrauch der herrschenden Mehrheit lässt die Vertreibung aus Spanien und das Verlassen Marokkos als Parallele erscheinen:

Los ministros del rey, amigos de mi padre, nos decían que se acabó. ¿Qué se acabó? Pues la comunidad judía de Marruecos. Se acabó, el final inevitable. Como Isabel la Católica enfrente de sus ayudantes judíos diciéndoles que es una decisión que no tiene más remedio que tomar, y que los judíos tienen que irse de España. (MB 104)

Das Geschichtsverständnis, das hier gezeigt wird, versteht die Historie als einen Kreislauf, da die Juden immer wieder mit denselben Problemen konfrontiert werden. Daneben zeigt sich die Willkür der Fremdherrschaft, die keine Loyalität kennt, auch nicht gegenüber langjähriger treuer Dienste. Trotzdem ist dies eine bewusste Parallelisierung, da nicht von exakter Übereinstimmung gesprochen werden kann: In Marokko handelt es sich nicht um eine offizielle Ausweisung und ein kleiner Teil der jüdischen Gemeinden ist bis zum heutigen Tag in Marokko geblieben (vgl. MB 114).<sup>575</sup>

Mit Distanz wird die Beziehung zwischen den fremden Machthabern und den Juden betrachtet: „[...] cuando estamos con ellos nos exterminan y nos echan y cuando nos vamos nos echan, pero esta vez de menos.“ (MB 104) Durch das nur im Spanischen nachzuvollziehende Wortspiel mit dem Verb *echar*, werfen oder hinauswerfen, und der Wendung *echar de menos*, vermissen, wird die Ambivalenz des Zusammenlebens zwischen Juden und Andersgläubigen charakterisiert,

---

<sup>575</sup> Vgl. dazu Berdugo: *Juives et juifs dans le Maroc contemporain*.

die nach dieser Aussage weder miteinander noch ohne einander leben können.

### 4.3.2 Beziehungen zur neuen Heimat

Alberto, einer der Geschwister, der als Autor in Jerusalem lebt, wird in seiner Tätigkeit als Schriftsteller dargestellt. Er reflektiert die Geschichte und informiert über die ideologischen und politischen Gründe der Migration (vgl. MB 43). Für Israel waren die marokkanischen Einwanderer notwendig<sup>576</sup>, so die Darstellung Albertos, die in einer ironischen Anklage an das Versagen der dominierenden aschkenasischen Gruppe endet, da letzterer die Schuld am Auseinanderklaffen der sozialen Schere in der Bildung zugewiesen wird (vgl. MB 43f.).<sup>577</sup> Außerdem wird die Schieflage hinsichtlich der

---

<sup>576</sup> Allerdings sind nicht nur ökonomische Interessen von Bedeutung, da es sich bei Israel um ein zwar klassisches, aber dennoch einmaliges Einwanderungsland handelt: Die Öffnung für jüdische Immigranten ist in der Unabhängigkeitserklärung, im Rückkehrgesetz und im Staatsangehörigkeitsrecht verankert (vgl. Goldscheider, Calvin: „Israel“, in: Serow, William (Hrsg.): *Handbook on International Migration*, New York, Greenwood Press, 1990, S. 131-141.).

Trotzdem stellte sich die Intergration der verschiedenen Gruppen als großes Problem heraus: „Die Immigration sephardischer Juden gehörte zum zionistischen Programm ‚Einsammlung der Diaspora‘ und war unmittelbar mit dem Aufbau der Nation verknüpft. Die Abgrenzung der aschkenasischen Elite war stark. [...] Eine Ethnisierung der Außenseiter dient hier der Verstärkung der Gruppengrenzen und -kohäsion der Etablierten. Zudem hat die aschkenasische Elite deutlich Verfügung über politische und ökonomische Machtressourcen und durch die gemeinsame Verfolgungsgeschichte eine gewisse Definitionsmacht, wer zu dem engen ‚wir‘ gehörte.“ (Klein: „Die Machtbalance zwischen Aschkenasen und Sepharden in Israel“, S. 77.)

<sup>577</sup> Auch diese Bildungsunterschiede sind Gegenstand der Forschung vgl. u.a. Loßack: *Genese des ethnischen Konflikts in Israel*, S. 193: Sie spricht von den grundlegenden Unterschieden durch die ökonomische Situation und die Bildungsmöglichkeiten in den 50er Jahren, da vor allem unter den orientalischen Jugendlichen eine hohe Anzahl an Schulabbrechern zu finden war.

Hinsichtlich der Bildungsunterschiede vgl. außerdem Rosenthal, Donna: *Die Israelis. Leben in einem außergewöhnlichen Land*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2007, S. 148ff.



ökonomischen Situation der nordafrikanischen Juden in Israel ins Blickfeld: „[...] los ashkenazim se enriquecen aquí y nosotros nos hacemos pobres, una generación más y no quedará ya nada.“ (MB 13) Die Unterscheidung zwischen Aschkenasen und *nosotros* zeigt auf, dass eine Integration aller Bevölkerungsgruppen in Israel nach Ansicht des Autors keineswegs gelungen ist.<sup>578</sup>

Trotz dieser Problematik ist die Abwägung, in der Diaspora zu verweilen oder nach Israel zurückzukehren, keine leichte, wie sich am folgenden inneren Monolog erkennen lässt:

Y recuerdo cómo viajé a Madrid en 1977, dos años después de la muerte de Franco, y cómo viajé a lo del tío Alfonso, y todo era tan raro, en tres años éramos ya tan diferentes, los que llegaron a España y los que llegaron a Israel, por una parte estábamos más seguros de nosotros mismos, como si todo el pasado se hubiese borrado, las humillaciones, el sentimiento de vivir bajo el gobierno de otros, todo se borró y todo se quedó; por otro lado ellos parecían más satisfechos de sus vidas, con el *country club* y la piscina, los juegos de tenis y los cines modernos, Madrid la ciudad moderna, Jerusalén el pueblo, pero todavía tenían en ellos ese mismo miedo del *goy*, ese mismo miedo judío antiguo que no se puede sin él, tal vez nosotros también trajimos ese miedo y lo transferimos a los otros, los ashkenazim, cuando nos trataban de idiotas y creían que nos podían tomar el pelo [...]. (MB 33)

Die Vor- und Nachteile einer Immigration nach Israel im Vergleich zu einer Immigration in ein anderes Land lassen sich anhand der

---

Für weiterführende Informationen bieten sich die folgenden Studien und Sammelbände an:

Ben-Rafael, Eliezer/ Sharot, Stephen: *Ethnicity, religion and class in Israeli society*, Cambridge u.a., Cambridge University Press, 1991.

Leshem, Elazar/ Shuval, Judith (Hrsg.): *Immigration to Israel. Sociological Perspectives*, New Brunswick/ London, Transaction, 1998.

Smootha, Sammy: „Jüdische Ethnizität in Israel“, in: Philipps-Heck, Ulla (Hrsg.): *Orientalische Juden in Israel. Daheim im Exil*, Schwalbach, Wochenschau-Verlag, 1998, S. 39-59.

Swirsky, Barbara: „Ungleichheit unter den Juden in Israel“, in: Philipps-Heck: *op.cit.*, S. 60-96.

<sup>578</sup> Die Integrationsbereitschaft in die dominierend aschkenasische Kultur scheint gering gewesen zu sein: Trotz Ablehnung von Seiten der Aschkenasen sind orientalische und afrikanische Einwanderer bis in die 60er Jahre (soweit die Erhebungen bei Loßack) nicht bereit, ihre Traditionen aufzugeben (vgl. Loßack: *Genese des ethnischen Konflikts in Isarel*, S. 242.).

Veränderung der Charaktere ablesen. Laut dieser Aussage verleiht das Bewusstsein, in seinem eigenen Land zu leben, und die Sicherheit eines eigenen Territoriums ein größeres Selbstbewusstsein. Das Trauma der Fremdherrschaft bleibt dennoch auch im eigenen Land präsent, denn die Angst vor den Anderen scheint zutiefst verwurzelt. Dies führt zur Abgrenzungsversuchen zwischen den Bevölkerungsgruppen wie den Aschkenasen und Sepharden, wobei letztere die Verlierer sind und als solche behandelt werden. Traurig und sogar sarkastisch erscheint in Bezug darauf die Schlussfolgerung: „Es la única forma de convertirte en un verdadero israelí, un marroquí que se muere en la guerra se convierte en un israelí verdadero, hasta ese momento es medio israelí, debe de ser que los muertos no amenazan a nadie.“ (MB 36) Nur in Anbetracht der Verteidigung des eigenen Landes verschwinden die Grenzen zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen. Die Bitterkeit dieser Feststellung zeigt sich darin, dass es nicht genügt zu verteidigen, sondern dass nur der Tod die latente Bedrohung nivelliert, die jede Gruppe durch das Fremde wahrzunehmen scheint.

Diejenigen Migranten, die für sich ein anderes Land gewählt haben, zeigen sich integriert und einem modernen, westlichen Leben angepasst. Dennoch sind an ihnen das Trauma und die Angst vor den Anderen haften geblieben: „[...] decimos a nuestros hijos que se comporten como todos, que no llamen la atención, y que no digan que su madre es de Israel, increíble...“ (MB 34) Die Identität wird aus einer konstanten Angst heraus versteckt, die in dieser persönlichen Meinung begründet scheint, da dieser innere Monolog von antisemitischen Vorfällen in Frankreich berichtet (vgl. MB 34). Obwohl die Feindseligkeiten aufgrund des Konflikts zwischen Israel und den Palästinensern erfolgen, fühlt sich die gebürtige Marokkanerin an die Übergriffe muslimischer Autorschaft in ihrer alten Heimat erinnert (vgl. MB 34).

Als Gegenüberstellung wird die antimuslimische Haltung auf jüdischer Seite präsentiert, der eine junge Marokkanerin zum Opfer fällt<sup>579</sup>: „Pero él también se sentía confuso, que su hijo se casase con una *goyá* no le importaba, ,pero con una árabe‘, pensó, ,son nuestros enemigos y no salimos de Marruecos para eso‘ se dijo.“ (MB 58) Die interreligiösen Beziehungen zwischen Juden und Christen haben sich normalisiert, während sich der Konflikt mit dem Islam immer noch durch Feindschaft charakterisiert.

#### 4.3.3 Nach der Begegnung mit der alten Heimat - Überwindungsversuche

Einer der Lebensentwürfe, der durch die Geschwister vorgestellt wird, ist die Überwindung der Vergangenheit mittels Schreiben: „[...] se puede escribir sobre lo que existe como sobre lo que no existe, sobre lo que hubo y sobre lo que nunca existirá [...]“. (MB 37f.) Der Autor hat die Möglichkeit, sowohl die Vergangenheit lebendig werden zu lassen als auch eine Zukunft zu entwerfen.

##### Rückkehr – die Aufarbeitung der Vergangenheit

Der fiktive Autor zeigt den Traum nach Rückkehr an einen Ort, der nicht mehr existiert, dem sich die marokkanischen Sepharden aber trotzdem hingeben: „[...] todos quieren volver, volver a lo que ya no existe, al pasado, a la comunidad judía que ya no existe.“ (MB 40f.) Den Wunsch, zu den eigenen Ursprüngen zurückzukehren, erklärt er durch die Entdeckung der eigenen Identität in der neuen Heimat Israel, welche ihm die marokkanische Zugehörigkeit erst vor Augen geführt hat. Eine Zuweisung und Identifikation erfolgt dort nach

---

<sup>579</sup> Dass es sich um das gesuchte uneheliche Kind handelt, kann für eine Beschreibung der sozialen Spannungen unberücksichtigt bleiben.

geographischer Herkunft. Eine Rückkehr nach Marokko verdeutlicht die Ambivalenz der Identität: „[...] cuando volvemos a Marruecos viajamos a Marruecos, de vuelta estamos lejos de los musulmanes y somos judíos de nuevo.“ (MB 41) In Marokko ist die Zugehörigkeit im Gegensatz zum israelischen Konzept durch die Religion determiniert. Auf diese Weise problematisieren beide Orte, die alte und die neue Heimat, die Identität in Konfrontation mit dem Fremden.

Als Schlussfolgerung steht, dass die Juden in der ganzen Welt fremd seien, da ihre Eigenidentifikation über die Religion und nicht über Nationalität verläuft, während das Umfeld ein nationales Zugehörigkeitsgefühl erwarten würde (vgl. MB 42). Für die marokkanischen Juden, so der Gedankenfluss Albertos, kompliziert sich die Abstammung auch in Israel:

[...] pero en Jerusalén son más extranjeros que en ningún otro país, porque les está prohibido ser marroquíes, ésa es la vergüenza. Mi padre decía que era de España [...] lo decía porque ya estaba harto de que le dijeran que era un marroquí con cultura, como si él conociera marroquíes diferentes. (MB 42)

In Jerusalem erscheinen ihm Diskriminierung und die Macht der Vorurteile überwältigend. Die marokkanischen Sepharden werden mit einer negativen Fremdzuweisung konfrontiert, die ein positives Selbstbild stört.

Dass die sephardische Minderheit noch nach Jahrzehnten eines gemeinsamen Lebens in Israel als solche wahrgenommen wird, zeigt die Probleme mangelnder Integration auf und liefert gleichzeitig die Beweggründe für Ausgrenzung.<sup>580</sup> Auf Seiten der Aschkenasen werden Araber und afrikanisch/ orientalisches-stämmige Juden als einander ähnlich zugeordnet. Die Angst, selbst zur Minderheit zu werden und einer arabisch-sephardischen Mehrheit gegenüberzustehen, wird zum Motiv bewusster Diskriminierung. Bezeichnend ist andererseits, dass

---

<sup>580</sup> Eine Untergliederung der Gesellschaftsstruktur findet sich in Wolffsohn, Michael: *Israel. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft*, Wiesbaden, VS, 2007, S. 257-384.

das sephardische Selbstbild in *En las puertas de Tánger* eine engere Verbindung zur arabischen Welt aufweist als zur aschkenasischen. Erklärt wird dies durch das enge Zusammenleben in Marokko, das Mischehen und Übertritte zum Islam begünstigt habe (vgl. MB 93).<sup>581</sup> Dennoch sind in *En las puertas de Tánger* Gegenstimmen, zum Beispiel durch einen der Brüder, zu vernehmen, die eine derartige klagende Haltung kritisieren:

Y en verdad se pregunta uno por qué no se va, siempre se queja, ya escribe en hebreo y no puede cambiar de lengua, ya no puede empezar a escribir en francés, en español o en inglés, eso es hemos vuelto a los marroquíes israelíes, todos tienen la culpa y ellos no tienen por qué hacer ningún esfuerzo. (MB 165)

Die Klagen über die Ungerechtigkeiten, die den afrikanischen Juden in Israel widerfahren, haben ohne aktives Eintreten für eine Veränderung der Situation keinen Nutzen. Im Sprachgebrauch zeigt sich, dass die marokkanischen Juden längst in Israel heimisch geworden sind. Die Verwendung des Hebräischen, um ein literarisches Werk zu kreieren, impliziert die Identifikation mit Israel. Deshalb erscheint die Klage über die eigene Situation einerseits als mangelnde Bereitschaft, für eine Veränderung der Lage einzutreten, andererseits als Auseinandersetzung mit dem gewählten Umfeld.

Allerdings sind diese Perspektiven der Geschwister in polemischer Subjektivität verfasst, sodass die Aussagen des Öfteren zu Pauschalisierungen werden:

[...] es lo que hacen en Israel todos los marroquíes, lo que hacen es acusar a todo el mundo y acusarse a sí mismos, [...] aprendieron allí de los ashkenazim a acusar a todo el mundo [...] es un placer israelí, contar a todo el mundo tus miedos apocalípticos [...]. (MB 166)

---

<sup>581</sup> Die Polemik dieser Haltung zeigt sich durch die Wortwahl Benarrochs, die Aggressivität impliziert und z.B. von mangelnder Barmherzigkeit, Bosheit und Krieg in der modernen Welt spricht (vgl. MB 94). Trotzdem sei auf die Relevanz dieser Kritikpunkte für die Forschung verwiesen.

Durch die Wiederholung von *todo* wird das Klischeehafte dieser Aussage deutlich. Ebenso fällt die Charakterisierung durch Zwänge und Phobien auf, die angeblich von den Aschkenasen erlernt wurden: Schuldzuweisungen, auch an sich selbst, und die Angst vor dem Untergang der eigenen Kultur, des Landes, der Juden. Diese Selbstzuweisungen sind höchst negativ.

Ob die Reise einen Effekt auf die Emotionen und Identitäten der Geschwister im Einzelnen hatte, wird nicht immer deutlich. Nach dem Aufenthalt in Tetuán bleibt das Gefühl, zwei unvereinbaren Welten anzugehören:

Pero en el momento en que salí de allí – y digo allí como si fuese algo impuro, algo que pertenece a otra vida, una vida errónea, una vida temerosa, una vida olvidada que mejor no recordar, digo allí, como si al decir allí ya no hay aquí, como si estos dos mundos no pueden convivir. (MB 142)

Die Differenz zwischen *allí* und *aquí* – erneut nicht mit Namen genannte, sondern abstrakt bleibende Orte – lässt sich nicht überwinden, sodass nur die Flucht bleibt. Die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln zeigt, wie eng Identität mit den Ursprüngen verbunden ist: „Todos vuelven, los que quieren y los que no quieren, al final todos vuelven.“ (MB 144) Auch eine innere Abwehrhaltung kann diese Verbindung nicht trennen.

Am Ende des Romans wird die Abstammung als zwischenmenschliches Bindeglied dargestellt: „Pero eso sí, todos queremos casarnos con una mujer de Tetuán o de Tánger [...] de pronto se vuelve muy importante que alguien te entienda sin tener que explicar tanto, que entienda esa tristeza profunda.“ (MB 149) Die gleiche Abstammung und die Erinnerungen an den Verlust derselben Heimat erleichtern das Verständnis füreinander und für die Nostalgie, der jeder Einzelne nachhängt.

### Isaque – Heimatlosigkeit

Der Bruder Isaque wird ebenfalls durch Heimatlosigkeit charakterisiert: „[...] yo centro del mundo, siempre turista en todos lados, mañana me pones en Casablanca y será lo mismo, en Sevilla o en Tel Aviv, sólo veo personas, van y vienen.“ (MB 158) Diese Losgelöstheit von allen Orten wird mit Gleichgültigkeit gegenüber dem Ort verbunden, an dem man sich niederlässt. Außerdem zeigt sich darin eine Orientierungslosigkeit, die sich nicht nur auf Orte bezieht, sondern sich in einem transzendentalen Sinn auch auf die Suche nach der Bedeutung des Lebens erstreckt (vgl. MB 158). In der Selbstzuschreibung des letzten Satzes, die Juden als Prototyp der modernen Sinnsuche und Ortlosigkeit zu sehen, nimmt diese Aussage Bezug auf den bekannten Topos des ewigen Juden.<sup>582</sup>

In der Perspektive Isaques kommt zusätzlich eine Opferhaltung zum Ausdruck, die in mehrseitigen Klage über die Ungerechtigkeiten, die den Juden widerfahren, gipfelt: „[...] Dios, te pedimos una generación sin que maten a alguien porque es judío [...].“ (MB 159) Erneut wird in dieser Haltung ein zirkuläres und repetitives Verständnis der jüdischen Geschichte deutlich, da jede Generation ausschließlich aufgrund der Religionszugehörigkeit zum Opfer wird.

Konfrontiert mit der Vergangenheit in einer muslimischen Gegend, werden die Geschwister dazu gezwungen, sich mit der eigenen Religiosität auseinanderzusetzen (vgl. MB 161). Das theoretische Wissen um die Einheit einer humanitären Gemeinschaft kann nicht genügen, denn in der Praxis erscheint dort, wo es notwendig wird, ein friedliches

---

<sup>582</sup> Vgl. dazu Rohrbacher, Stefan/ Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek, Rohwolt, 1991, S. 246-252.

Anderson, George: *The Legend of the Wandering Jew*, Hanover (New Hampshire), Brown University Press, 1991.

Zusammenleben unmöglich. Durch räumliche Nähe treten die Differenzen offen zutage (vgl. MB 161).

Die Suche nach dem Halbbruder wird zu einer Auseinandersetzung mit diesen Unterschieden, da er durch seine muslimische Mutter zum Symbol der Zerrissenheit wird: „[...] según el judaísmo, es musulmán, porque su madre es musulmana. Según el islam, es judío porque su padre es judío [...].“ (MB 161) Durch diese strikten Zuweisungen, die sich entgegengerichtet sind, wird keine Möglichkeit gelassen, die eigene Identität selbst zu definieren. Das Kind wird von beiden Seiten von vornherein als nicht zugehörig erachtet. Trotzdem bietet sich dadurch die Möglichkeit, eine bewusste Entscheidung zu einem späteren Zeitpunkt treffen zu können. Somit wird der Halbbruder ein repräsentatives Beispiel dafür, dass die Grenzen, die die Religionen trennen, nicht hermetisch sind und es die Möglichkeit einer Transgression gibt.<sup>583</sup>

---

<sup>583</sup> Aus der Perspektive Albertos wird dies ebenfalls behauptet: Es handle sich bei dem Halbbruder um ein Symbol des Mangels an Fruchtbarkeit der Beziehungen zwischen Juden und Muslimen (vgl. MB 174). In Anbetracht der Lösung des Romans, welche die Geschlechtslosigkeit des gesuchten Bruders – der mittlerweile zu einer Frau mit Namen Zohra geworden ist, die keine Kinder bekommen kann – in den Mittelpunkt rückt, erscheint diese Deutung plausibel.

Eine weitere Interpretationsmöglichkeit des Namens Zohra bietet sich an, da dieser auf die gleiche Wurzel zurückzuführen ist wie *Zohar* (vgl. MB 52). Bei Letzterem handelt es sich um ein Hauptwerk der Kabbala. (Vgl. <http://www2.kabbalah.com/k/index.php/p=zohar/zohar> (eingesehen am 14.10.2010.), sowie: Green, Arthur: *A guide to the Zohar*, Stanford, Stanford University Press, 2004.) Somit wird eine Interpretation von *En las puertas de Tánger* nahegelegt, die mit den kabbalistischen Themen der Rückkehr in Verbindung gebracht werden kann. In diesem Zusammenhang erklären sich die kurzen Dialoge, die zwischen den Kapiteln eingeschoben sind. Eine genaue Analyse dieser Thematik würde allerdings zu weit führen, deshalb sei nur auf diese Möglichkeit verwiesen.

Ein weiteres Indiz, das auf eine mystische Deutung des Romans verweist, sind die Kapitel, in denen der tote Bruder Israel zu Wort kommt (vgl. MB 79-81 und MB 188-193). Sein Lebensraum sind Flughäfen (vgl. MB 188) und seine Aufgaben sind, wie er selbst erwähnt, *tikkunim*, d.h. „[...] restauration de l’harmonie céleste [...].“ (Zafrani, Haïm: *Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, S. 227.) Für weitere Erläuterungen zur Mystik unter den marokkanischen Juden sei auf letztgenanntes Werk verwiesen.



Isaque schließt mit der Feststellung, dass ein Leben ohne den Anderen traurig erscheint:

Una ciudad es tu comunidad, y en el momento que la comunidad desaparece, la ciudad desaparece. Los musulmanes también lo sienten, viven en una ciudad sin judíos, un país que no es el mismo país, un Marruecos sin judíos [...]. (MB 162)

Der Wandel, der durch die Emigration der Juden entstanden ist, wird als Verlust erachtet, der auch nach Jahrzehnten noch spürbar ist. In der Konsequenz wird diese Absenz der anderen Religion auf die Situation im Nahen Osten übertragen: Ein Israel ohne arabische Bevölkerung wäre durch einen Verlust gekennzeichnet. Schließlich lässt sich diese Überlegung auf Sepharad und die Vertreibung der Juden anwenden: „[...] España después de quinientos años todavía siente la ausencia de sus judíos y sus musulmanes [...]”.<sup>584</sup> (MB 163) In Spanien ist an vielen Stellen durch Architektur, Literatur und Essen u.a. die Abwesenheit der anderen Religionen zu spüren.

### Desillusion und Aussöhnung

Für Alberto<sup>585</sup> steht am Ende die Desillusion: „Dime, ¿y sobre este paraíso escribí toda mi vida? Y tal vez ése es el cuento que hay que contar, que mi padre inventó toda la historia para que viajásemos a Tetuán y viésemos que no hemos perdido nada.“ (MB 174) Das im Schreiben nostalgisch idealisierte Marokko kann der Konfrontation mit der Wirklichkeit nicht standhalten. Die Realität sind die Armen auf der

---

<sup>584</sup> Das Interesse an den Sepharden und Muslimen, das in Spanien in jüngerer Zeit entstanden ist, kann diesem ‚Nicht-ohne-den-Anderen-können‘ zugerechnet werden oder als das Gefühl betrachtet werden, einen essentiellen Teil der eigenen Kultur verloren zu haben.

<sup>585</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass der Schriftsteller Alberto autobiographische Anklänge an Mois Benarroch trägt, da Alberto zweimal behauptet, ein Werk verfasst zu haben, das ein Roman Benarrochs ist: Zum Einen handelt es sich um *Llaves de Tetuán*, die spanische Übersetzung eines 1996 auf Hebräisch publizierten Romans Benarrochs (Vgl. den Blog des Autors im Netz: <http://moisbenarroch.blogspot.com/2008/07/llaves-de-tetun.html> (eingesehen am 14.10.2010)), zum Anderen ist es *Esquina en Tetuán* (Ferrol, Esquío, 2000) (vgl. MB 202).

Straße, der Schmutz, all das Negative, das in der Erinnerung ausgeblendet werden konnte.

Diese Lösung kann als Aussöhnung mit dem Leben in Israel verstanden werden. Der Gedanke an eine Rückkehr in die alte Heimat erhält durch den intertextuellen Bezug zu Philip Roths *Operation Shylock. Ein Bekenntnis*<sup>586</sup> eine ironische Konnotation. In Roths Roman handelt es sich um einen Autor mit Namen Philip Roth, der davon hört, dass jemand unter seinem Namen Werbung für eine Bewegung macht, welche die Rückkehr der europäischen Juden in ihre Heimatländer propagiert. Durch diese Ironisierung zeigt sich, dass eine Rückkehr ausgeschlossen bleibt und in Anbetracht der Vorfälle der Vergangenheit nicht gewollt sein kann (vgl. MB 177f.). Trotz aller Kritik an Israel, den sozialen Ungerechtigkeiten und der aschkenasisch-sephardischen Ungleichheit steht in *En las puertas de Tánger* am Ende ein klares Ja zum Leben in Israel: „Pero [...] aquí defendemos nuestro país y nuestro sitio en el mundo, y no sólo nuestra propia piel, como pasaba en la diáspora.“ (MB 179) Der Besitz eines eigenen Territoriums und das Ende der Fremdherrschaft rücken in den Mittelpunkt.

Die Loslösung von Marokko ist trotzdem nicht gelungen, da dieses Land im Schreiben präsent bleibt: „[...] cuando no escribo sobre Marruecos nadie se entera de mis escritos, cuando escribo sobre Marruecos me dicen que sólo escribo sobre Marruecos [...].“ (MB 180) So scheint es eine Notwendigkeit zu sein, über die alte Heimat zu schreiben. Wie in den zuvor behandelten Werken ist dies in dem Gedanken begründet, angesichts der geringen Anzahl an sephardischen Autoren in Vergessenheit zu geraten (vgl. MB 180). Auch wenn diese Überlegungen von einem fiktiven Autor angesprochen werden, spielt Benarroch hier auf die sephardische Realität in Israel an.

---

<sup>586</sup> Roth, Philip: *Operation Shylock. Ein Bekenntnis*, München, DTV, 2000.

Das Bedürfnis nach Rückkehr, d.h. nach der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, wird aufgelöst in einer Aussöhnung mit der Gegenwart. Die Aufgabe der Zukunft ist es, selbstverantwortlich die Situation der nordafrikanischen Juden in Israel zu ändern. Auf diese Weise zeigt sich Benarroch als Vermittler und ‚Bewahrer‘ der Vergangenheit und als Kritiker der Gegenwart.

## 5 Rollenbewusstsein und Selbstverständnis der Autoren

Eingangs wurde in Anlehnung an Jan Assmann die These aufgestellt, dass Texte, die sich mit der Identität einer Gruppe oder eines Individuums auseinandersetzen, dann entstehen, wenn diese Identität problematisch wird. Die ausgewählten Werke bieten unterschiedliche Auslöser für die Auseinandersetzung mit Identität, die entweder durch äußere Umstände in Frage gestellt wird, durch katastrophale Ereignisse die Existenzgrundlage verliert oder durch persönliche Faktoren wie Krankheit und Tod ins Bewusstsein rückt.

Bei Usque, Ibn Verga, Saporta y Beja und Papo ist das Ende der sephardischen Lebensform als Motivation dafür anzunehmen, dass Geschichte, kulturelles Wissen, Sprache und überlieferte Texte weitergegeben werden sollen.

Usque und Ibn Verga, die in der Zeit kurz nach der Vertreibung schreiben, sind bestrebt – auch nach Zwangstaufen und Verfolgung – Gründe aufzuzeigen, an der eigenen Religion und Kultur festzuhalten. Die Geschichte des Volkes Israel wird dazu herangezogen, Möglichkeiten der Sinnfindung angesichts von Katastrophen darzulegen. Abgesehen davon nehmen diese beiden Autoren durch die zeitliche Distanz zu den anderen Schriften eine Sonderstellung in dieser Arbeit ein. Dennoch konnte anhand ihrer Darstellungen die Tragweite der Vertreibung und das daraus entstehende Trauma als ‚Gründungsmoment‘ sephardischer Identität abgeleitet werden.

Bei den beiden Autoren aus dem 20. Jahrhundert, Saporta y Beja und Papo, hat sich die Lage grundsätzlich verändert, da nach der Shoa die sephardische Lebenswelt in Thessaloniki und in Sarajevo unwiederbringlich verloren ist. Aus diesem Grund ist das Bemühen erkennbar, für das Beschriebene Erklärungen zu liefern und

Erläuterungen zu den Hintergründen des Dargestellten anzufügen. Dadurch wird deutlich, dass beide nicht von einer Leserschaft ausgehen, die mit den Inhalten – jüdisch-sephardischem Brauchtum, religiösem Wissen, sephardischer Geschichte – vertraut ist. Es drängt sich geradezu die Vermutung auf, dass es sich um den Versuch handelt, teils über Jahrhunderte weitergegebenes Wissen vor dem Vergessen zu bewahren und vor dem Erlöschen des kollektiven kommunikativen Gedächtnisses zu verschriftlichen. Diese Intention wird in den Vorworten zu den jeweiligen Ausgaben bestätigt und durch die Gestaltungsweise der Texte deutlich. Während Saporta y Beja einen narrativen Rahmen dazu wählt, das gesammelte Wissen um Bräuche, Riten und Geschichte der Sepharden in einen Kontext einzubinden, beschreibt Papo das sephardische Leben in der Diaspora durch Variationen der Motive von Vertreibung und Leben im Exil. Bei ihm wechseln die Figuren meist von Kapitel zu Kapitel. Zudem wird bei Papo die enge Beziehung zur Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts und dem geschichtswissenschaftlichen Diskurs erkennbar, der den fiktionalen Dialogen vergangener Jahrhunderte eingeschrieben wird.

Dementsprechend ist das Rollenverständnis dieser Autoren – als Bewahrer der Geschichte und Kultur – in der Darstellungsweise der Texte erkennbar. Obwohl sich die Fiktionalität der Werke deutlich erkennen lässt und sie sich dadurch von der Geschichtsschreibung unterscheiden, wird nur wenig Wert auf die Erzeugung von Illusion gelegt. Zwar werden Metaphern verwendet, auf Symbole zurückgegriffen – z.B. das Haus, der Schlüssel, die Bibliothek – oder in *La Megila de Saray* durch Ironie subjektiv kommentiert. Dennoch tritt die Ausgestaltung der Figuren und die Konstruktion eines Handlungsplots in den Hintergrund. Offenbar stand für die Autoren weniger die Form als der Inhalt, der vermittelt werden soll, im Fokus.

Eine Zwischenstellung nimmt Gabriel Ariés Schreiben ein. Obwohl durch die Gattung Autobiographie bzw. Jahreschronik und

Briefwechsel, per definitionem Subjektivität und individuelles Erinnern in den Mittelpunkt gerückt werden, lehnt sich die Textgestaltung an der sozialen Rolle und dem Publikum, an das die Texte gerichtet sind, an. Als Motivation für das Schreiben kann ebenfalls ein individueller Grund angenommen werden: nicht die Auslöschung der gesamten Gruppe, sondern der eigene, drohende Tod. An seine Kinder adressiert, soll keine Fiktion geschaffen werden, sondern das eigene, durch die Arbeit als Erzieher geprägte Leben dargestellt werden. Im Gegensatz dazu richten sich die Briefe an offizielle Stellen der AIU und berichten dementsprechend wenig Persönliches. Sie liefern dafür einen Einblick in die Arbeit als Lehrer und in die Vorstellungen Ariés, wie diese Rolle als Erzieher umzusetzen sei. Somit präsentiert dieses Werk zum Einen die individuelle Erinnerung des Autors, sodass Objektivität weder erwünscht ist, noch angestrebt wird. Zum Anderen steht in den Texten Ariés das Kollektiv im Mittelpunkt und die Ausführungen beziehen sich auf die Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft. Die Verwendung literarischer Mittel ist von Arié nicht beabsichtigt und Fiktionalität nicht gewollt.

Die Autobiographie von Elias Canetti zeigt eine andere Herangehensweise, die mit der Selbstwahrnehmung des Autors als Schriftsteller und Kunstschaffender zusammenhängt. *Die gerettete Zunge* trägt deutlich fiktionale Züge und zeichnet sich durch die Verwendung zahlreicher literarischer Mittel aus, um den Werdegang des Autors vom Kind zum Schriftsteller zu inszenieren. Somit sind die Funktion dieses Werkes und der Zweck dieses Schreibens anders gelagert als bei Arié. Das Kollektiv – die Gemeinde der Sepharden und die anderen Gesellschaften Europas, in denen Canetti lebt – bietet nur den Rahmen, Impulse und Einflüsse für das Werden des Individuums. In höherem Lebensalter verfasst, kann davon ausgegangen werden, dass die Motivation, eine Autobiographie zu verfassen, durch das nahende Ende bedingt ist. Dennoch richtet sich das Werk Canettis nicht an einen

beschränkten Leserkreis, sondern an ein breites Publikum. Diesem aber, und hier ist eine Parallele zu Arié erkennbar, soll die soziale Rolle des Autors als Schriftsteller und Künstler vor Augen geführt werden. Die Inszenierung durch Literarisierung und Fiktionalisierung des eigenen Lebens, der Emotionen und zwischenmenschlichen Beziehungen entspricht dieser nach außen transportierten Gesellschaftsfunktion.

Bei den beiden marokkanisch-sephardischen Autoren ist die Fiktionalisierung der Geschichte an ihrem Höhepunkt. Obwohl sich sowohl Bendahan als auch Benarroch stark auf historische, politische, kulturelle und soziale Gegebenheiten der letzten Jahrzehnte beziehen, wird nicht der Anspruch erhoben, eine objektive Darstellung der Realität zu liefern. Im Gegenteil: Es soll durch eine individuelle Perspektive die Distanz zwischen Leser und Geschehenem reduziert werden. Dementsprechend gewinnen die Figuren an Tiefe und gerade *Déjalo, ya volveremos* überzeugt durch die dichte Schilderung einer durch Ungewissheit, Angst, Verlust und Anderssein geprägten Atmosphäre. Diese Emotionen können in Bendahans Roman miterlebt werden, während sie in den meisten anderen Werken, abgesehen von *Die gerettete Zunge*, nur als Tatsachen konstatiert werden. Auch Bendahan schreibt im Zusammenhang mit dem Verlust der sephardischen, traditionellen Lebenswelt in Marokko, dem Zerbrechen der Welt ihrer Kindheit. Dennoch wird in *Déjalo, ya volveremos* nicht der analytische Bericht der Tatsachen, die für den Leser erst im Verlauf des Werkes deutlich werden, in den Vordergrund gerückt, sondern das persönliche, subjektive Erleben dieser mitunter traumatischen Veränderungen.

Benarroch schließlich zeigt in *En las puertas de Tánger* eine autoreferentielle Motivation. Er beschäftigt sich nicht mit einer sterbenden Kultur, sondern mit den sozialen Gegebenheiten und den gegenwärtigen Lebensumständen der Sepharden in Israel. Sein Roman liest sich an vielen Stellen wie eine Abrechnung mit der neuen Heimat

Israel. Erst am Schluss findet der Autor versöhnliche Worte für das Leben im eigenen Land. Bei Benarroch kommt die Bewegung von der Objektivität zur Subjektivität zu ihrem Abschluss. Er fiktionalisiert seine Erfahrungen als sephardischer Autor im Israel der Gegenwart, der durch den Besuch der alten Heimat mit der Vergangenheit abschließen und durch die diesmal bewusste Rückkehr nach Israel den Blick in die Zukunft richten kann. Die Auseinandersetzung mit Identität richtet sich in *En las puertas de Tánger* weniger auf die Geschichte der Sepharden, als auf eine Analyse der Gegenwart und endet in einem Aufruf, die eigene Zukunft mitzugestalten und die neue Identität als sephardischer Israeli nicht nur durch Fremdzuweisung bestimmen zu lassen.

Gezeigt wurde, dass sich alle Autoren trotz der teilweise erheblich divergierenden Voraussetzungen, unterschiedlicher zeitlicher und räumlicher Bedingungen und entgegen gerichteter Intentionen auf ihr Sepharentum berufen und ihre Besonderheit durch Abgrenzung von den anderen Religionen und insbesondere von den Aschkenasen definieren. Sephardische Identität entsteht somit erst in Relation und Opposition zu Anderen. Die Anderen werden als fremd beschrieben, um dagegen das Vertraute, das Eigene darstellen zu können. Anderssein wird so zum grundlegenden Charakteristikum, welches das Leben der Sepharden in den Ländern der Diaspora und sogar in Israel kennzeichnet.

Interkulturelle Interferenzen sind trotzdem häufig und gerade die Großelterngenerationen im Osmanischen Reich charakterisieren sich durch ihre ‚türkischen‘ Angewohnheiten – wie beispielsweise bei Elias Canetti oder Saporta y Beja –, die im Kontrast mit den modernen Einflüssen Westeuropas zum Vorschein kommen. Das Zusammenleben der Kulturen hat zu einem Austausch geführt und die sephardische Identität wurde durch die Bräuche und Gewohnheiten der jeweiligen neuen Heimat verändert. Obwohl die Sepharden in der Diaspora leben, verweilen sie nicht in einem Fremdraum, sondern haben eine Heimat



gefunden. Aktive Bestrebungen, mit diesem Leben zu brechen, werden nur bei Papo angedeutet. Bei den marokkanischen Autoren erscheint die Emigration eher durch die Umstände erzwungen. Man kann also durchaus von einer hohen Identifikation der Sepharden mit ihrem Lebensraum in Nordafrika oder dem Osmanischen Reich sprechen.

Alle Werke kennzeichnen sich durch den Wandel, der durch Raum- und Zeitdarstellungen sowie Generationen- und Genderrollen erfahrbar wird. Die traditionelle Welt hat sich verändert und existiert nicht mehr. Deshalb kann sie in Opposition zu einer neuen Welt gesetzt werden, die sich durch Modernität, einen Prozess der Akzeptanz und notwendige Anpassung charakterisiert. Versinnbildlicht wird diese Bewegung häufig durch den Bezug zur biblischen Exoduserzählung, die ihre Parallelisierung in der Vertreibung aus Spanien findet, oder durch Häuser, Mobiliar und konkrete und symbolische Erinnerungsorte.

Identität muss für jede Generation neu bestimmt und definiert werden. Die Großelterngenerationen sind in ihrer Identität gefestigt. Modernisierungsbewegungen gegenüber zeigen sie sich manchmal entgegen gerichtet, ihre Identität stellen sie aber nicht in Frage. Bei den jüngeren Generationen zeigen die modernisierenden Einflüsse Alternativen auf, regen zu einer Hinterfragung der Traditionen an und machen andere Lebensformen präsent. Die Möglichkeiten freier Entscheidungsfindung, das größere Angebot an Lebensweisen, die zunehmende Einbindung der Diasporajuden in die Nationalstaaten – wie es bei Papo gezeigt wird –, aber auch die Konfrontation mit den aschkenasischen Glaubensbrüdern innerhalb des eigenen Territoriums, fordern eine bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Identität.

Auch die Genderrollen haben sich mit der Zeit gewandelt. Die Darstellungen der Frauenbilder unterscheiden sich jedoch von Autor zu Autor. Bei den meisten Autoren finden sich Aussagen über die religiöse Einordnung der Geschlechter, welche die Frau auf eine niedrigere Stufe stellt. Gerade Darstellungen starker Frauenpersönlichkeiten wie die

Mutter bei Canetti oder die Beschreibung der rettenden Wirkung des Anblicks der Geliebten bei Saporta y Beja relativieren diese traditionellen Konzepte. Canetti zeigt zudem eine deutlich kritische Haltung gegenüber seiner Religion. Bei den Werken jüngerer Datums ist die traditionelle Rollenzuweisung kaum noch von Bedeutung. Die Perspektive der Frau rückt bei Bendahan und in einigen Kapiteln auch bei Benarroch in den Mittelpunkt.

Ein Faktor spielt bei allen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts eine besonders wichtige Rolle: Die Einbindung in die Familie. Selbst wenn Konflikte dargestellt werden, wie im Fall der marokkanischen Autoren oder bei Canetti, repräsentiert das Familienleben Zusammenhalt, und die gemeinsame Herkunft verbindet über Grenzen hinweg.

Die spanische Abstammung der Familie macht sich bei den Autoren der letzten beiden Jahrhunderte von Fall zu Fall unterschiedlich bemerkbar. In den Werken der aus dem ehemaligen Osmanischen Reich stammenden Autoren kommt der Gedanke, nach Spanien zurückzukehren, nicht auf. Spanien hat insofern symbolische Bedeutung, als es den Stolz auf eine große Vergangenheit begründet und diese Abstammung, ebenso wie die judenspanische Sprache ein Merkmal der Abgrenzung gegenüber den Aschkenasen darstellt. Bei Canetti drückt sich die positive Haltung zu den spanischen Vorfahren konkret darin aus, dass diese Vorbilder für seinen eigenen Lebensentwurf, im Gegensatz zu den ihm direkt vorhergehenden Generationen stehen.

Spanien hingegen ist in den Werken der marokkanischen Sepharden eine Anlaufstelle, ein sicherer Hafen, während das Leben in Marokko zunehmend bedrohlich erscheint. Ein Teil von *Déjalo, ya volveremos* spielt sogar in Spanien. Jedoch wird in diesem Roman deutlich, wie gering das Wissen der Spanier über ihre eigene multireligiöse, mittelalterliche Vergangenheit ist.

Gezeigt hat sich auch, dass Identität und das Praktizieren einer Sprache nicht unbedingt im Zusammenhang stehen. Obwohl das Judenspanische von den Autoren dem Sephardentum als konstitutiver Faktor zugeordnet ist, schreiben sie in unterschiedlichen Sprachen anhand derer sich zum Einen interkulturelle Einflüsse bemerkbar machen, zum Anderen die Identifikation mit den neuen Heimaten deutlich wird.

Nur zwei der Autoren haben Judenspanisch als Ausdrucksmittel für ihr literarisches Schreiben gewählt und teilweise wird diese Wahl durch das Streben nach Dokumentation dieser Sprache begründet sein. Bei Elias Canetti wird die Einpflanzung einer neuen, zweiten Muttersprache thematisiert, aber nicht mit dem Vergessen der ersten, des Judenspanischen, gleichgesetzt. Die Verwendung der Sprachen wird vielmehr durch Funktionen definiert und die Wahl der Sprache gibt Aufschluss über die soziale Position, die der jeweilige Autor einnimmt. Bei Arié zeigt sich z.B. in der Verwendung des Französischen der Einfluss der AIU, während für Canetti das Deutsche die Sprache der Literatur ist, die er über die Gespräche mit der Mutter kennenlernt.

Sephardische Identität als Identität der Gruppe ist ein Mosaik vieler Faktoren, welche die Zeitgeschichte reflektieren und eine Entwicklung verdeutlichen, die sich vom 19. Jahrhundert bis heute in einem Prozess des Wandels befindet. Das Postulat nach Meyer, dass Zionismus, Aufklärung – im Fall der Sepharden vor allem durch die AIU verkörpert – und feindseliges Gegenübertreten der Anderen die Beschäftigung mit Identität verstärken, konnte bestätigt werden. Die Möglichkeit der Rückkehr ins Heilige Land, das „Einbrechen“ der Moderne und die Forderungen der Nationalstaaten an die Juden, sich als Bürger dieser neuen Staaten zu identifizieren, die Notwendigkeit, sich einen anderen Lebensraum zu suchen oder sich zumindest gegen Anfeindungen zur Wehr zu setzen, all diese Faktoren finden ihre Betrachtung in den

behandelten Werken und bestätigen die These, dass diese externen und internen Kräfte das traditionelle Leben in der Diaspora in Frage stellten. Die behandelten Werke liefern außerdem einen Beleg dafür, dass sich die jüdisch-spanische Identität anhand einiger Kategorien beschreiben lässt, die in allen hier behandelten Werken des 19. und 20. Jahrhunderts Erwähnung finden: die Identifikation oder die verweigerte Identifikation mit der Familie, dem Herkunftsort, den religiösen, sephardisch-jüdischen Riten und Bräuchen, die Zuweisung und Akzeptanz gesellschaftlicher Rollen, der Umgang mit *gender*-Vorstellungen und Generationengrenzen. Es hat sich gezeigt, dass aus einem gemeinsamen Sammelbecken von Vorstellungen geschöpft wird, die auf religiösen Konzepten – Kritik an der Religion äußert nur Elias Canetti, aber auch er bezieht sich auf sie –, der patriarchalischen Familienstruktur und dem Stolz auf die spanische Vergangenheit fußen. Dennoch stehen diese Traditionen auf dem Prüfstand, sodass in allen Werken gezeigt wird, wie ein Einzelner oder mehrere Individuen mit der Gruppenidentität umgehen und diese mit ihrer individuellen Identität in Einklang bringen müssen. Diese Aufgabe wird mit zunehmender Komplexität der Lebenswelt und wachsenden Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, die sich von Religion und Familie lösen, problematischer und facettenreicher.

Auch wenn einige Elemente sich immer wieder finden, wie z.B. die Bezüge zum Exodus oder dem Gefühl des Ausgeschlossen- und Fremdseins, sind es die Individuen, die sich mit dem kollektiven Gedächtnis auseinandersetzen und mit ihrer ganz eigenen Individualität verbinden. Dadurch gibt es ebenso viele sephardische, individuelle Identitäten, wie es Sepharden gibt.

In der Analyse hat sich gezeigt, dass Familienverhältnisse und äußere Faktoren nie identisch sind und die Charaktere in ihrer Vielfalt dargestellt werden müssen. Deshalb kann sich diese Arbeit nur darauf beschränken, allgemeine Züge nachzuvollziehen, und anhand der

ausgewählten Werke exemplarische, jüdisch-spanische Identitäten aufzuzeigen, wie sie in verschiedenen narrativen literarischen Gattungen im individuellen Stil jedes einzelnen Autors in der Sprache des jeweiligen Schreibenden zum Ausdruck kommen. Doch genau das zeichnet Identität aus: Gruppenidentität setzt sich aus den vielen Identitäten der Gruppenmitglieder zusammen, die diese prägen, durch welche die Gruppe Wandel erfährt und gleichzeitig lebendig bleibt.

Über Identität nachzudenken und sich mit der eigenen Identität auseinanderzusetzen, bietet die Möglichkeit, sich der eigenen Einzigartigkeit bewusst zu werden und diese wertzuschätzen. Das Überleben dieser Besonderheiten, wie sie sich im Leben des Einzelnen manifestieren, kann in einer zunehmend globalisierten Welt und in einem vereinheitlichenden jüdischen Staat, der zunehmend die Identifikation mit einer israelischen Identität anbietet, nur möglich sein, wenn die Gruppenmitglieder das Bewusstsein erhalten und weitergeben, dass Anderssein erinnerenswert ist und gepflegt werden muss, da es ein unersetzlicher Teil des kulturellen Reichtums sowohl in Israel als auch in den Ländern der Diaspora darstellt. Zu dieser Erinnerungs- und Kulturarbeit liefern die ausgewählten Texte einen unschätzbaren Beitrag.

## Literaturverzeichnis

### a) Primärliteratur

Arié, Gabriel: *Histoire juive depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Durlacher, 1923.

Arié, Gabriel: *Une vie judéo-espagnole à l'Est: Gabriel Arié*, (Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron (Hrsg.)), Paris, Cerf, 1992.

Benarroch, Mois: *Esquina en Tetuán*, Ferrol, Esquíu, 2000.

Benarroch, Mois: *En las puertas de Tánger*, Barcelona, Destino, 2008.

Bendahan, Esther: *Déjalo, ya volveremos*, Barcelona, Seix Barral, 2006.

Canetti, Elias: *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1973.

Canetti, Elias: *Aufzeichnungen 1942-1972*, München, Suhrkamp, 1979.

Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, München/ Wien, Hanser, 1994.

Cataño, José Carlos: *De tu boca a los cielos*, Barcelona, Llibres del Mall, 1985.

Franco, Moise: *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Centre d'Études Don Isaac Abravanel, 1981.

Guarch, Gonzalo Hernández: *Shalom Sefarad. El médico sefardí*, Barcelona, Almuzara, 2006.

Ibn Verga, Salomon: *Schevet Jehuda*, (Übersetzung: M. Wiener), Hannover, Lafaire, 21924.

Kamuran, Solmaz: *Esther. La dama de Sefarad*, (Übersetzung María Teresa Villares), Barcelona, VíaMagna, 2007.

Koen-Sarano, Matilda: *Konsejas i konsejikas del mundo djudeo-espanyol*, Jerusalem, Kana, 1994.

Levi, Primo: *Das periodische System*, München/Wien, Hanser, 1987.

Papo, Eliezer: *La Megila de Saray*, Jerusalem, o.V., 1999.  
In digitaler Form: <http://www.esnips.com/doc/89b22e3d-a819-41f2-9b3e-3c3258ac6b4b/La-Megila-de-Saray> (eingesehen am 20.01.2011).

Prange, Peter: *Die Gottessucherin*, München, Droemer, 2009.

Roth, Philip: *Operation Shylock. Ein Bekenntnis*, München, DTV, 2000.

Saporta y Beja, Enrique: *En torno de la Torre Blanca*, Paris, Vidas Largas, 1982.

Sefamí, Jacobo: *Los dolientes*, Ciudad de México, Plaza & Janes, 2004.

Usque, Samuel: *Consolação as tribulações de Israel*, (Yerushalmi, Yosef Hayim (Hrsg.)), Lissabon, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

## b) Sekundärliteratur

Abécassis, Armand: *Rue des Synagogues*, Paris, Robert Laffont, 2008.

Abitbol, Michel (Hrsg.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc. Perceptions et réalités*, Paris, Stavit, 1997.

Abrevaya Stein, Sarah: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University, 2004.

Abrevaya Stein, Sarah: „Sephardi and Middle Eastern Jewries since 1492“, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2005, S. 327-362.

Alexander, Tamar: „The Judeo-Spanish Community in Israel: Its Folklore and Ethnic Identity“, in: *Cahiers de littérature Orale*, Nr. 20, 1986, S. 131-152.

Amar, Hanania Alain: *Une jeunesse juive au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Anastassiadou, Meropi: *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des Réformes*, Leiden/ New York/ Köln, Brill, 1997.

Anderson, George: *The Legend of the Wandering Jew*, Hanover (New Hampshire), Brown University Press, 1991.

Armistead, Samuel G./ Nahón, Zarita: *Romances judeo-españoles de Tanger*, Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1977.

Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H.: *Tres calas en el romancero sefardí*, Valencia, Castalia, 1979.

Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H. (Hrsg.): *Judeo-spanish ballads from New York*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1981.

Armistead, Samuel G./ Silverman, Joseph H.: *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, 1982.

Assaraf, Robert: *Juifs du Maroc à travers le monde. Émigration et identité retrouvée*, Paris, Suger, 2008.

Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe – Themen – Fragestellungen*, Berlin, Schmidt, 2006.

Assmann, Jan : *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München, Beck, 2000.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 2007.

Attal, Robert: „Croyances et préjugés: image du Juif dans l'expression populaire arabe du Maghreb“, in: *Les relations entre juifs et musulmans en afrique du nord. XIXe – XXe siècles. Actes du colloque international de l'institut d'histoire des pays d'outre-mer*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, S. 56-61.

Attias, Jean-Christophe: „Isaac Abravanel (1508-1992): Essai de mémoire comparée“, in: Benbassa, Esther (Hrsg.): *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, S. 273-308.

Awerbuch, Marianne: *Zwischen Hoffnung und Vernunft. Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanel und Ibn Vergas*, Berlin, Institut Kirche und Judentum, 1985.

Baer, Jizchak: *Galut*, Berlin, Schocken, 1936.



Baer, Marc: „Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul”, in: *Journal of World History*, 18, Nr. 2, Juni 2007, S. 141-169.

Bahloul, Joëlle: „The Sephardi Family and the Challenge of Assimilation. Family Ritual and Ethnic Reproduction”, in: Goldberg, Harvey: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History and Culture in the Modern Era*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University, 1996, S. 312-324.

Bar-Chaim, Yechiel: „A Note About the author“, in: Papo: Eliezer: *La Megila de Saray*, Jerusalem, o.V., 1999, S. 7-9.

Barnouw, Dagmar: *Elias Canetti*, Stuttgart, Metzler, 1979.

Baron, Salo: „Review of the history“, in: Baron, Salo/ Wise, George (Hrsg.): *Violence and Defense in the Jewish Experience*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1977, S. 17-36.

Benbassa, Esther: „Introduction“, in: Arié, Gabriel: *Une vie judéo-espagnole à l'Est: Gabriel Arié*, (Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron (Hrsg.)), Paris, Cerf, 1992, S. 9-89.

Benbassa, Esther: „The history of private life and of families: objects and new methodologies for the study of Sephardi-Jewish history“, in: Abitbol, Michael: *Hispano-Jewish Civilization after 1492*, Jerusalem, Misgav Yerushalayim, 1997, S. 27-37.

In digitaler Form: [www.estherbenbassa.net/SCANS/PRIVATELIFE.pdf](http://www.estherbenbassa.net/SCANS/PRIVATELIFE.pdf) (eingesehen am 01.05.2010).

Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron: *Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki*, Bochum, Winkler, 2005.

Benne, Christian: „Berührungsfeste. Canettis Kindheitserinnerungen wiedergelesen“, in: *Weimarer Beiträge*, 51, 2005, S. 206-218.

Benoliel, José: *Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía*, Madrid, Varona, 1977.

Ben-Rafael, Eliezer/ Sharot, Stephen: *Ethnicity, religion and class in Israeli society*, Cambridge u.a., Cambridge University Press, 1991.

Benros, Jonathan: *Migrations juives du Maroc*, Paris, EMF, 1991.

Bensimon, Doris: „Relations entre juifs et musulmans au Maroc sous le protectorat français“, in: *Les relations entre juifs et musulmans en afrique du nord. XIXe – XXe siècles. Actes du colloque international de l'institut d'histoire des pays d'outre-mer*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, S. 94-103.

Bensimon, Frank: *Juifs du Maroc*, Paris, Soline, 2003.

Berdugo, Arlette: *Juives et juifs dans le Maroc contemporain. Images d'un devenir*, Paris, Geuthner, 2002.

Berger, Ruth: „Die Neuentwicklung einer Nationalsprache: Israel und die Türkei“, in: Karl E.: *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 199-229.

Bernardete, Mair José: *Hispanismo de los Sefardíes levantinos*, Madrid, Aguilar, 1963.

Besso, Henry: „Los sefardíes: españoles sin patria y su lengua“, in: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Bd. XXX, 1981, S. 648-665.

Biller, Gerhard: „Dezisionismus – Zionismus – Thedaismus. Zum Potential eines genuin jüdischen Aufbruchs“, in: Horsch, Hans Otto/ Wardi, Charlotte: *Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Niemeyer, 1997, S. 55-76.

Birk, Hanne: „‘Das Problem des Gedächtnisses [...] drängt in die Bilder’: Metaphern des Gedächtnisses“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 80-101.

Boer, Harm den: *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares, Instituto internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1995.

Bohnsack, Ralf: „Lektion III: Interaktion und Kommunikation“, in: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernd (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske+Budrich, 1992, S. 35-57.

Bollacher, Martin: „Mundus liber. Über das Verhältnis von Sprache und Judentum bei Elias Canetti“, in: Kaszyński, Stefan (Hrsg.): *Die Lesbarkeit der Welt. Elias Canettis Anthropologie und Poetik*, Poznań, UAM, 1984, S. 47-67.

Bollacher, Martin: „Spaniole‘ und ‚deutscher Dichter‘. Elias Canettis Verhältnis zum Judentum“, in: Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Text + Kritik*, Heft 28, Juli 2005, S. 92-103.

Bonfil, Robert: „How golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography?“ in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XXVII, Beiheft 27, 1988, S. 78-102.

Bormann, Regina: *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*, Opladen, Leske+Budrich, 2001.

Bornewasser, Manfred: „Nationale Identität, Zugehörigkeit und Fremdenfeindlichkeit“, in: Wakenhut, Roland: *Ethnisches und Nationales Bewußtsein*, Frankfurt am Main, Lang, 1995, S. 29-56.

Borodatschjova, Olga: „Ich will, was ich war, werden!“ *Die autobiographische Trilogie von Elias Canetti*, Hamburg, Kovač, 2002.

Boyarín, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2004.

Brener, Ann: *Judah Halevi and his circle of Hebrew poets in Granada*, Leiden, Brill, 2005.

Brocke, Edna: „Gedankensplitter zur Beschreibung Jüdischer Identität“, in: Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 83-86.

Bürki, Yvette: „Salonica en los umbrales del siglo XX“, Schmid, Beatrice (Hrsg.): „Sala de pasatiempo“ : *Textos judeoespañoles de Salónica. Impresos entre 1896 y 1916*, Basel, Romanisches Seminar, 2003, S. 17-20.

Cacho Blecua, Juan Manuel/ Lacarra, María Jesús: „Introducción“, in: *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia, 1985, S. 9-70.

Chazon, Robert: „Representation of events in the Middle Ages“, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. XXVII, Beiheft 27, 1988, S. 40-55.

Childs, Bervard: *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM, 1962.

Cohen, Mark: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München, Beck, 2005.

Corre, Alan: „Sephardim“, in: Berenbaum, Michael/ Skolnik, Fred (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 18, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, S. 292-305.

Davidowicz, Klaus: *Die Kabbalah. Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien/ Köln/ Weimar, Böhlau, 2009.

DellaPergola, Sergio: „Demography“, in : Stillman, Norman A.: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 2, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 53-66.

Díaz-Mas, Paloma: *Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1997.

Dimitrova, Svoboda Alexandra/ Angelova, Penka: „Canetti, Roustschouk, and Bulgaria: The Impact of Origin on Canetti's Work“, in: Lorenz, Dagmar (Hrsg.): *A companion to the Works of Elias Canetti*, Rochester, Camden House, 2004, S. 261-287.

Donia, Robert J.: *Sarajevo. A Biography*, London, C. Hurst & Co. 2006.

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, Benjamin/ Lewis, Bernard (Hrsg.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of Plural Society. The Central Lands*, Bd. 1, New York/ London, Holmes & Meier, 1982, S. 209-242.

Echterhoff, Gerald/ Saar, Martin: „Einleitung: Das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses. Maurice Halbwachs und die Folgen“, in: Echterhoff, Gerald/ Saar, Martin (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns*, Konstanz, UVK, 2002, S. 13-35.

Eduardo Cohen, María: „Las Provisiones de expulsión de 1492: vigencia en el espacio y en el tiempo“, in: Romero, Elena: *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid, CSIC, 2002, S. 715-726.

Eigler, Friederike: *Das autobiographische Werk von Elias Canetti. Verwandlung Identität Machtausübung*, Tübingen, Stauffenburg, 1988.

Elazar, Daniel: „The Sunset of Balkan Jewry“, in: Elazar, Daniel/ Pass Friedenreich, Harriet u.a.: *The Balkan Jewish Communities. Yugoslavia,*

*Bulgaria, Greece and Turkey*, Lanham/ New York/ London , University Press of America, 1984, S. 1-11.

Erb, Rainer (Hrsg.): *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin, Metropol, 1993.

Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar: „Einleitung: Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität“, in: Ibid. (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. III-IX.

Erll, Astrid/ Nünning, Ansgar: „Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Maria/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 4-27.

Esser, Hartmut: „Akkulturation“, in: Schäfers, Bernhard/ Kopp, Johannes (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, VS, 2006, S. 9-12.

Fattal, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Catholique, 1958.

Feinberg, Anat: „Exil und Heimatlosigkeit. Jüdische Identität und Zugehörigkeit bei jüdischen und israelischen Autoren“, in: Valtink, Evelina (Hrsg.): *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*, Hofgeismar, Evangelische Akademie, 1988, S. 155-167.

Ferbahar, Aksel: „Arié, Gabriel“, in: Stillman, Norman (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 1, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 250f.

Frank, o.V. von: *Die Culturarbeit der Alliance Israélite Universelle, (Auszug aus dem Jahresbericht 1901)*, Köln, Kohn & Cie., 1902.

Franzbach, Martin: „Zwischen Verdrängung und Verunglimpfung. Die Juden in der Literatur des Siglo de Oro“, in: Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999, S. 43-50.

Freeman, Mark: „Tradition und Erinnerung des Selbst und der Kultur“, in: Welzer, Harald (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, Hamburger Editions, 2001, S. 25-40.

Frembgen, Jürgen W.: *Derwische. Gelebter Sufismus. Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient*, Köln, DuMont, 1993.

Fuchs, Anne: „The Deeper Nature of My German‘: Mother Tongue, Subjectivity, and the Voice of the Other in Elias Canetti’s Autobiography“, in: Lorenz, Dagmar (Hrsg.): *A companion to the Works of Elias Canetti*, Rochester, Camden House, 2004, S. 45-60.

Funkenstein, Amos: „Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter“, in: Beck, Wolfgang (Hrsg.): *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, München, Beck, 1992, S. 33-49.

Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr: Feste, Gedenk- und Feiertage*, München, Beck, 2003.

Galley, Susanne: *Das Judentum*, Frankfurt/New York, Campus, 2006.

Garzón, Jacobo Israel: *Los judíos de Tetuán*, Madrid, Hebraica, 2005.

Gaster, Theodor: *Festivals of the Jewish Year. A modern interpretation and guide*, New York, Sloane, 1953.

Gephart, Werner: „Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung“, in: Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 233-266.

Giesen, Bernhard: „Codes kollektiver Identität“, Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 13-43.

Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

Girard, Alain: *Le journal intime et la notion de personne*, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1963.

Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.

Goffman, Erving: *Relations in Public*, New York, Harper, 1971.

Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael: „Introduction: The Culture of Identity“, in: Ibid. (Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 1-12.

Goldscheider, Calvin: „Israel“, in: Serow, William (Hrsg.): *Handbook on International Migration*, New York, Greenwood Press, 1990, S. 131-141.

Goldstein, Leon: „Thoughts on Jewish Identity“, Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael (Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 79-92.

Green, Arthur: *A guide to the Zohar*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

Greenblatt, Stephen: „Kultur“, in: Baßler, Moritz: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen, Francke, 2001, S. 48-59.

Grözinger, Elvira: „„Judenmauschel“. Der antisemitische Sprachgebrauch und die jüdische Identität“, in: Grözinger, Karl E.: *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 173-198.

Grözinger, Karl Erich: „Sprache und Identität – Das Hebräische und die Juden“, in: Ibid. (Hrsg.): *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 75-90.

Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Bd. 1, Frankfurt am Main, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mytik. Von der Religionskritik der Renaissance zur Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, Frankfurt am Main, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Grubitzsch, Siegfried/ Rexilius, Günter (Hrsg.): *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie*, Hamburg 1990.

Guerrini, Maria Teresa: „New documents on Samuel Usque, the author of the *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*“, in: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo*, 61.1, 2001, S. 83-89.

Gukenbiehl, Hermann: „Lektion VI: Institution und Organisation“, in: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernd (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske+Budrich, 1992, S. 95-100.

Gymnich, Marion: „Individuelle Identität und Erinnerung aus Sicht von Identitätstheorie und Gedächtnisforschung sowie als Gegenstand literarischer Inszenierung“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 29-48.

Halbwachs, Maurice: „Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist“, in: Ibid.: *Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften*, Konstanz, UVK, 2001, S. 29-41.

Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

Halperin, David: *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah*, Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

Hanuschek, Sven: *Elias Canetti. Biographie*, München/Wien, Hanser, 2005.

Hartmann, Dietrich: „Stadtbeschreibungen. Zur Konzeptionalisierung von Makroräumen und städtischer Identität“, in: Habel, Christopher/ Herweg, Michael/ Rehkämper, Klaus: *Raumkonzepte in Verstehensprozessen*, Tübingen, Niemeyer, 1989, S. 70-98.

Hartung, Rudolf: „Erinnerte Jugend. ‚Die gerettete Zunge‘ von Elias Canetti 1977“, in: Ibid.: *Elias Canetti. Ein Rezipient und sein Autor*, Aachen, Rimbaud, 1992, S. 148-157.

Haßler, Gerda: „Das Sephardische: Geschichte, Sprachkontakte, Sprachbewußtsein“, Grözingen, Karl E. (Hrsg.): *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 111-133.

Heinen, Eugen: *Sephardische Spuren I. Reiseführer durch die Judenviertel in Spanien und Portugal*, Kassel, Jenior, 2001.

Heinen, Eugen: *Sephardische Spuren II. Einführung in die Geschichte des Iberischen Judentums, der Sepharden und Marranen*, Kassel, Jenior, 2002.



Hendel, Russel Jay: „Peshat and Derash: a new intuitive and analytic approach“, in: *Tradition* 18, 4, Winter 1980, S. 327-342.

In digitaler Form: [http://www.lookstein.org/articles/peshat\\_hendel.pdf](http://www.lookstein.org/articles/peshat_hendel.pdf) (eingesehen am 22.10.2010).

Hermosilla Álvarez, María Ángeles: „Referencias antisemíticas en la literatura popular del siglo de oro“, in: Viudas Camarasa, Antonio: *Actas de las jornadas de estudios sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, S. 161-168.

Herweg, Nicola: „Die Biographie als paradigmatische Gedächtnisgattung“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Maria/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 197-210.

Hoheisel, Karl Robert: „Identität in dialogischer Struktur und in monologischem Fundamentalismus“, in: Gephart, Werner/ Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, S. 44-57.

Holdenried, Michaela: *Autobiographie*, Stuttgart, Reclam, 2000.

Horch, Hans Otto/ Wardi, Charlotte: *Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Niemeyer, 1997.

Imhof, Kurt/ Romano, Gaetano: „Bilder und Leitbilder im sozialen Wandel: Ein- und Überblicke“, in: Schweizerisches Sozialarchiv (Hrsg.): *Bilder und Leitbilder im sozialen Wandel*, Zürich, Chronos, 1991, S. 11-28.

Janich, Nina (Hrsg.): *Sprachidentität – Identität durch Sprache*, Tübingen, Narr, 2003.

Jaśtal, Katarzyna: *Erzählte Zeiträume. Kindheitserinnerungen aus den Randgebieten der Habsburgermonarchie von Manès Sperber, Elias Canetti, Gregor von Rezzori*, Kraków, Aureus, 1998.

Jehoschua, Abraham B.: *Exil der Juden. Eine neurotische Lösung?*, Köln, Werner J. Röhrig, 1986.

Jung, Martin: *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Kamen, Henry: „The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492“, in: *Past and Present*, 119, 1988, S. 30-55.

Kaplan, Yosef: „The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger“, in: Gampel, Benjamin R. (Hrsg.): *Crisis and Creativity in the Sephardic World. 1391-1648*, New York, Columbia University, 1997, S. 121-145.

Kazmirowski, Betram: *Rollenbilder und Selbstentwürfe in Leben und Werk von Elias Canetti*, (Diss.), Frankfurt am Main, Lang, 2004.

Koén-Sarano, Matilda: „Prezentación“, in: Papo, Eliezer: *La Megila de Saray*, Jerusalem, o.V., 1999, S. 5-6.

Kowallik, Sabine: „Skizze der Geschichte der sephardischen Juden“, in: Kowallik, Sabine/ Kramer, Johannes: *Romanojudaica*, Gerbrunn bei Würzburg, Lehmann, 1993, S. 11-22.

Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005.

Krausz, Michael: „On Being Jewish“, in: Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael (Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 264-278.

Kreiser, Klaus/ Neumann, Christoph: *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart, Reclam, 2003.

Kroger, Jane: *Identity Development. Adolescence through Adulthood*, Thousand Oaks/London/New Dehli, SAGE, 2007.

Krochmalnik, Daniel: „Das Tüpfelchen auf dem i. Die Schrift und ihre Auslegung in der jüdischen Tradition“, in: Meissner, Stefan/ Wenz, Georg (Hrsg.): *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, Berlin, LIT, 2007, S. 28-37.

Lachmann, Renate: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

Land, Joy: „École Normale Israélite Orientale, Paris“, in: Stillman, Norman (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 2, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 108-109.

Lange, Nicholas de: *Judaism*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1986.

Lehmann, Matthias: „Sephardi (Sephardim)“, in: Stillman, Norman A.: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 4, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 285-287.

Lejeune, Philippe: *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 1998.

León, Beatriz: „Dos conferencias sobre el papel de la mujer“, in: Schmid, Beatrice (Hrsg.): „*Sala de pasatiempo*“ : *Textos judeoespañoles de Salónica. Impresos entre 1896 y 1916*, Basel, Romanisches Seminar, 2003, S. 125-164.

Leshem, Elazar/ Shuval, Judith (Hrsg.): *Immigration to Israel. Sociological Perspectives*, New Brunswick/London, Transaction, 1998.

Lewental, D Gershon: „Ibn Verga, Joseph“, in: Stillman, Norman A.: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 2, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 552-553.

Lieberman, Julia: „Recordando España y Portugal desde el exilio: sermones serfardíes, 1629-1724“, in: Barriales-Bouche, Sandra (Hrsg.): *España: ¿Laberinto de exilios?*, Delaware, Juan de la Cuesta, 2005, S. 59-72.

Lorenz-Lindemann, Karin: „‘Wieviel Heimat braucht der Mensch?’ Überlegungen zu Jean Améry, Primo Levi und Henryk Broder“, in: Valtink, Evelina (Hrsg.): *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*, Hofgeismar, Evangelische Akademie, 1988, S. 86-102.

Loßack, Angelika: *Zur Genese des ethnischen Konflikts in Isarel – seine historischen, sozioökonomischen, soziokulturellen und sozialpsychologischen Hintergründe (unter besonderer Berücksichtigung der nordafrikanischen Einwanderer aus Marokko, Algerien und Tunesien)*, (Diss.), Heidelberg, o.V., 1971.

Lützel, Paul Michael: *Europäische Identität und Multikultur. Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*, Tübingen, Stauffenburg, 1997.

Ludin, Josef: „Doppelzüngigkeit und Mehrzüngigkeit. Sprechen und Identifizieren in der psychoanalytischen Erfahrung“, in: Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 15-28.

Macías Kapón, Uriel/ Romero Castelló, Elena: *Die Juden in Europa. Geschichte und Vermächtnis aus zwei Jahrtausenden*, Augsburg, Bechtermünz, 1996.

Malinowski, Arlene Carole: *Aspects of Contemporary Judeo-Spanish in Israel based on oral and written sources*, (Diss.), Michigan, University Microfilms International, 1979.

Mariaschin, Daniel: „B’nai B’rith“, in: Stillman, Norman (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 1, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 482-484.

Marotzki, Winfried: „Qualitative Biographieforschung“, in: Flick, Uwe (Hrsg.): *Qualitative Forschung*, Reinbek, Rohwolt, 2000, S. 175-186.

Marx, Bettina: *Juden Marokkos und Europas. Das marokkanische Judentum im 19. Jahrhundert und seine Darstellung in der zeitgenössischen jüdischen Presse in Deutschland, Frankreich und Großbritannien*, Frankfurt am Main, Lang, 1991.

Meyer, Michael A.: *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

Mezan, Saül: *Les Juifs en Bulgarie. Histoire. Statistique. Ethnographie*, Bd. I, Sofia, Amischpat, 1925.

Michaelis, Kristina: *Dimensionen einer europäischen Identität. Studien zu Elias Canetti*, (Diss.), Frankfurt am Main, Lang, 2002.

Mildenberger, Michael/ Vöcking, Hans: *Islamische und christliche Feste*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck, 1984.

Minervini, Laura: „Experiencias culturales de los sefardíes en Italia en el siglo XVI“, in: Díaz-Mas, Paloma/ den Boer, Harm: *Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales*, Amsterdam/ New York, Rodopi, 2006, S. 21-33.

Mol, Hans: *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*, Oxford, Basil Blackwell, 1976.

Molho, Michael: *Literatura sefardita de oriente*, Madrid/Barcelona, Instituto Arias Montano, 1960.

Molho, Michael (Hrsg.): *In Memoriam. Hommage aux victimes juives des Nazis en Grèce*, Thessaloniki, Israēlitikē Koinotēta <Thessalonikē>, 1973.

Molho, Michael: *Traditions and Customs of the Sephardic Jews of Salonica*, New York, Fassac, 2006.

Münch, Almuth : „Mémoire corporative et modernité ou de la poétique des emprunts“, in : Busse, Winfried/ Varol-Bornes, Marie-Christine: *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, Bern, Lang, 1996, S. 247-270.

Murphy, Harriet: „A Passion for People: Elias Canetti's Autobiography and Its Implications for Exile Studies“, in: Darby, David (Hrsg.): *Critical Essays on Elias Canetti*, New York, G.K. Hall & Co., 2000, S. 249-260.

Nahum, Henri: *La Grande Guerre et la guerre Greco-Turque vues par les instituteurs de l'Alliance Israélite Universelle d'Izmir*, Istanbul, Isis, 2003.

Nehama, Joseph: *Histoire des Israélites de Salonique*, 6 Bde, Paris/Saloniki, 1935-1978. [Bd. I: Librairie Molho, Saloniki, 1935; Bd. 2: Librairie Durlacher, Paris/Librairie Molho, Saloniki, 1935; Bde. 3 u. 4: Librairie Durlacher, Paris/Librairie Molho, Saloniki, 1936; Bd. 5: Publication de la Fédération séphardite mondiale, 1959; Bd. 6,1 u. 6,2: Jüdische Gemeinde Thessaloniki, 1978]

Nehama, Joseph: *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid, CSIC, 1977.

Nehama, Joseph: *Zuflucht Saloniki. Die Sepharden im osmanischen Exil*, (Herschhorn, Lilli (Hrsg.)), Bochum, Winkler, 2005.

Neher, André: *Jüdische Identität*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1995.

Netanyāhû, Bensiyyôn: *Don Isaac Abravanel. Statesman and philosopher, Philadelphia*, Jewish Publication Society of America, 1972.

Netanyāhû, Bensiyyôn: *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1999.

Neumann, Bernd: *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1970.

Neumann, Birgit: „Literatur als Medium (der Inszenierung) kollektiver Erinnerungen und Identitäten“, in: Erll, Astrid/ Gymnich, Marion/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Literatur – Erinnerung – Identität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, S. 49-77.

Nirenberg, David: *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University, 1996.

Nirenberg, David: „Mass Conversions and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain“, in: *Past and Present*, 174, 2002, S. 3-41.

Nirenberg, David: „Conversion, Sex and Segregation. Jews and Christians in Medieval Spain“, in: *American Historical Review*, Okt. 2002, S. 1065-1093.

Nora, Pierre: *Les lieux de mémoire*, 7 Bde., Paris, Gallimard, 1984 - 1992.

Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin, Klaus Wagenbach, 1990.

Oerter, Rolf: „Kultur, Ökologie und Entwicklung“, in: Oerter, Rolf/ Montada, Leo (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*, München, Urban & Schwarzenberg, 2008, S. 85-116.

Oerter, Rolf/ Dreher, Eva: „Jugendalter“, in: Oerter, Rolf/ Montada, Leo (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*, München, Urban & Schwarzenberg, 2008, S. 271-332.

Orfali, Moisés: „La retribución divina en la historiografía sefardí“, in: Romero Elena: *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid, CSIC, 2002, S. 799-808.

Oschlies, Wolf: *Bulgariens Juden in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln, Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1972.

Oschlies, Wolf: *Bulgarien – Land ohne Antisemitismus*, Erlangen, Ner Tamid, 1976.

Overbeck, Alfred von: *Die Kapitulationen des Osmanischen Reiches*, Breslau, Kern, 1917.

Pankau, Johannes: „Elias Canetti – Selbstbewußtsein des Außenseiters“, in: Hahn, Hans Henning/ Stüben, Jens (Hrsg.): *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Lang, 2002, S. 335-358.

Pina Martins, José de: *Consolação às tribulações de Israel de Samuel Usque. Alguns dos seus aspectos messiânicos e proféticos*uma obra-prima da língua e das letras portuguesas, in: in: Usque, Samuel: *Consolação às tribulações de Israel*, (Yerushalmi, Yosef Hayim/Pina Martins, José de (Hrsg.)), Bd. I, Lissabon, Calouste Gulbekian, 1989, S. 124-404.

Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999.

Rehrmann, Norbert: „Kulturelles Gedächtnis, nationale Identität und Literatur: Die Sepharden in fiktionalen und essayistischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts. Entwicklungslinien und Desiderate“, in: Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999, S. 195-222.

Rehrmann, Norbert: *Das schwierige Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spanischen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2002.

Ricoeur, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München, List, 1974.

Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München, Fink, 2004.

Rodrigue, Aron: „The Ottoman Balkans“, in: Simon, Reeva Spector/ Laskier, Michael Menachem/ Reguer, Sara (Hrsg.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York, Columbia University Press, 2003, S. 292-302.

Rodrigue, Aron: „Alliance Israélite Universelle Network“, in: Stillman, Norman (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 1, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 171-180.

Rohrbacher, Stefan/ Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek, Rohwolt, 1991, S. 246-252.

Romero, Elena: *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 Bde., Madrid, Instituto Arias Montano, 1979.

Romero, Elena: *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.

Romero, Elena: „El tema de España en la literatura sefardí contemporánea“, in: Rehrmann, Norbert (Hrsg.): *El legado de Sefarad en la historia y la literatura de América Latina, España, Portugal y Alemania*, Salamanca, Amarú, 2003, S. 181-200.

Rosenthal, Donna: *Die Israelis. Leben in einem außergewöhnlichen Land*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2007.

Rotenstreich, Nathan: „Identification and Identity“, in: Goldberg, David Theo/ Krausz, Michael (Hrsg.): *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University, 1993, S. 50-55.

Roth, Cecil: *Doña Gracia of the House of Nasi*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1977.

Roth, Norman: *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison (Wisc.), The University of Wisconsin Press, 1995.

Roth, Norman: „Coexistence and Confrontation: Jews and Christians in Medieval Spain“, in: Lazar, Moshe/ Haliczzer, Stephen: *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, Labyrinthos, 1997, S. 1-24.

Roth, Norman: „Abravanel Family“, in: Ibid. (Hrsg.): *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, New York/ London, Routledge, 2003, S. 6-9.

Rother, Bernd: *Spanien und der Holocaust*, Tübingen, Niemeyer, 2001.

Rubinstein, Amnon: *Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute*, München, DTV, 2000.

Salzmann, Madeleine: *Die Kommunikationsstruktur der Autobiographie. Mit kommunikationsorientierten Analysen der Autobiographien von Max Frisch, Helga M. Novak und Elias Canetti*, Bern, Lang, 1988.

Sánchez García-Arcicollar, María Dolores: „El género narrativo en la literatura judeoespañola“, in: Viudas Camarasa, Antonio (Hrsg.): *Actas de las jornadas de estudios sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, S. 107-113.



Saporta y Beja, Enrique: *Refranes de los judíos sefardies*, Barcelona, Ameller, 1978.

Sarachek, Joseph: *Don Isaac Abravanel*, New York, Bloch, 1938.

Schäfers, Bernd: „Lektion II: Die Grundlagen des Handelns: Sinn, Normen, Werte“, in: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernd (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske+Budrich, 1992, S. 17-34.

Schäfers, Bernd/ Lehmann, Bianca: „Gruppe“, in: Schäfers, Bernhard/ Kopp, Johannes (Hrsg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, VS, 2006, S. 97-101.

Schauss, Hayyim: *The Jewish Festivals. From their beginning to our own day*, New York, Schocken, 1978.

Schilling, Heinz: „Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit“, in: Giesen, Bernhard: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 192-252.

Schmidt, Werner: *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York, de Gruyter, 1979.

Schmitter, Peter: *Historiographie und Narration. Metahistoriographische Aspekte der Wissenschaftsgeschichtsschreibung der Linguistik*, Tübingen, Narr, 2003.

Scholem, Gershom: „The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey“, in: Scholem, Gershom (Hrsg.): *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, S. 142-167.

Scholem, Gershom: *Kabbalah*, New York, Dorset, 1987.

Scholem, Gershom: „Shabbetai Zevi“, in: Berenbaum, Michael/ Skolnik, Fred: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 18, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, S. 340-359.

Schulte, Christoph: „Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität“, in: Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, S. 135-149.

Schwarzwald, Ora Rodrigue: „Judaean-Spanish Studies“, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2005, S. 572-600.

Schweizer, Gerhard: *Der unbekannte Islam. Sufismus – die religiöse Herausforderung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007.

Simon, Heinrich: „Zum Problem der jüdischen Identität“, in: Horch, Hans Otto/ Wardi, Charlotte: *Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive*, Tübingen, Niemeyer, 1997. S. 15-25.

Smootha, Sammy: „Jüdische Ethnizität in Israel“, in: Philipps-Heck, Ulla (Hrsg.): *Orientalische Juden in Israel. Daheim im Exil*, Schwalbach, Wochenschau-Verlag, 1998, S. 39-59.

Sokel, Walter: „The Love Affair with the Mother Tongue: On the Relation between Autobiography and Novel in Elias Canetti“, in: *The Germanic Review*, Bd. 78/1, Winter 2003, S. 39-48.

Sontag, Susan: „Geist als Leidenschaft, in: *Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti*, München/Wien, Carl Hanser, 1985, S. 90-110.

Sowards, Steven: *Moderne Geschichte des Balkans. Der Balkan im Zeitalter des Nationalismus*, Seuzach, Books on Demand, 2004.

Stallaert, Christiane: *Ni una gota de sangre impura*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

Stemberger, Günter: *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, Beck, 1977.

Stemberger, Günter: *Epochen der jüdischen Literatur*, München, Beck, 1982.

Stillman, Norman A.: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco*, Manchester, University of Manchester, 1988.

Stillman, Norman A.: „Academic Study of Islamicate Jewry“, in: Ibid. (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 1, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 51-70.

Stillman, Norman A.: „Zionism among Sephardi/ Mizrahi Jewry. General introduction“, in: Ibid. (Hrsg.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Bd. 4, Leiden/ Boston, Brill, 2010, S. 669-670.

Stocksieker Di Maio, Irene: „Space in Elias Canetti's Autobiographical Trilogy“, in: Lorenz, Dagmar (Hrsg.): *A companion to the Works of Elias Canetti*, Rochester, Camden House, 2004, S. 175-197.

Studemund-Halévy, Michael: „Zwischen Amsterdam und Hamburg. Sephardische Bücherschicksale im 17. Jahrhundert“, in: Rehrmann, Norbert/ Koechert, Andreas: *Spanien und die Sepharden*, Tübingen, Niemeyer, 1999, S. 69-92.

Studemund-Halévy, Michael: *Ladino Kerido Mio. Judenspanische Literatur im 20. Jahrhundert*, Hamburg, Dölling und Galitz, 2003.

Swirsky, Barbara: „Ungleichheit unter den Juden in Israel“, in: Philipps-Heck, Ulla (Hrsg.): *Orientalische Juden in Israel. Daheim im Exil*, Schwalbach, Wochenschau-Verlag, 1998, S. 60-96.

Symeonidis, Haralambos: *Das Judenspanische von Thessaloniki. Beschreibung des Sephardischen im griechischen Umfeld*, (Diss.), Bern, Lang, 2002.

Thieme, Frank: „Lektion VIII: Kaste, Stand, Klasse“, in: Korte, Hermann/ Schäfers, Bernd (Hrsg.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske+Budrich, 1992, S. 127-144.

Twersky, Isadore: *Rabbi Abraham Ibn Ezra. Studies in the writings of a twelfth-century Jewish polymath*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Valtink, Eveline: „Vorwort“ in: Ibid. (Hrsg.): *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*, Hofgeismar, Evangelische Akademie, 1988, S. 5-6.

Varol Bornes, Marie-Christine: *Le judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*, Bern, Lang, 2008.

Vidal Sephiha, Haïm: *L'agonie des judéo-espagnols*, Paris, Entente, 1977.

Vidal Sephiha, Haïm: *Le judéo-espagnol*, Paris, Entente, 1986.

Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*, Stuttgart/ Weimar, Metzler, 2005.

Waldmann, Günter: *Autobiografisches als literarisches Schreiben*, Hohengehren, Schneider, 2000.

Weis, Dorothee: „La agonía del judeoespañol y la identidad sefardita: un estudio socio-lingüístico en Salónica”, in: *Mediterranean language review*, 12, 2000, S. 142-189.

Wolffsohn, Michael: *Israel. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft*, Wiesbaden, VS, 2007.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1976.

Yerushalmi, Yosef Hayim: „Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models”, *The Leo Baeck Memorial Lecture 26*, New York, Leo Beck Institute, 1982.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin, Wagenbach, 1988.

Yerushalmi, Yosef Hayim: „A Jewish Classic in the Portuguese Language“, in: Usque, Samuel: *Consolação às tribulações de Israel*, (Yerushalmi, Yosef Hayim/Pina Martins, José de (Hrsg.)), Bd. I, Lissabon, Calouste Gulbekian, 1989, S. 15-123.

Yerushalmi, Yosef Hayim: „Sephardisches Judentum zwischen Kreuz und Halbmond“, in: Ibid.: *Ein Feld in Anatot. Versuche über die jüdische Geschichte*, Berlin, Wagenbach, 1993, S. 39-52.

Yerushalmi, Yosef Hayim: „Diener von Königen und nicht Diener von Dienern“. *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995.

Yerushalmi, Yosef Hayim: „Exile and Expulsion in Jewish History“, in: Gampel, Benjamin R. (Hrsg.): *Crisis and Creativity in the Sephardic World. 1391-1648*, New York, Columbia University, 1997, S. 3-22.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Israel, der unterwartete Staat*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Yiṣḥāqî, Mâšā: *Juda Halévi. D'Espagne à Jérusalem (1075 - 1141)*, Paris, Michel, 1997.

Young, James. „Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung“, in: Welzer, Harald (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, Hamburger Editions, 2001, S. 41-62.

Yovel, Yirmiyahu: *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2009.

Zafrani, Haïm: *Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

Zick, Andreas: *Psychologie der Akkulturation. Neufassung eines Forschungsbereiches*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Zobel, Moritz: *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, Berlin, Schocken, 1936.

c) Internetquellen

Benarroch, Mois:

<http://moisbenarroch.blogspot.com/>

Benarroch, Mois: „Llaves de Tetuán“

<http://moisbenarroch.blogspot.com/2008/07/llaves-de-tetun.html>

(eingesehen am 14.10.2010).

Collera, Virginia: „Bendahan narra la desintegración del pueblo sefardí. 'Déjalo, ya volveremos' recoge ,la memoria de un pueblo que nunca podrá volver', dice la autora“

[http://www.elpais.com/articulo/cultura/Bendahan/narra/desintegracion/pueblo/sefardi/elpepicul/20060316elpepicul\\_8/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Bendahan/narra/desintegracion/pueblo/sefardi/elpepicul/20060316elpepicul_8/Tes)

(eingesehen am 24.10.2010).

Guski, Chajm: „Tischa beAv und die drei vorausgehenden Wochen“,

[http://www.talmud.de/cms/Tischa\\_beAv.185.0.html](http://www.talmud.de/cms/Tischa_beAv.185.0.html)

(eingesehen am 10.4.2010).

Herva, Paloma: „Esther Bendahan: ‚Poder ser un niño de nuevo es un reto regenerador“

[http://www.diariosur.es/prensa/20061022/melilla/esther-bendahan-poder-nino\\_20061022.html](http://www.diariosur.es/prensa/20061022/melilla/esther-bendahan-poder-nino_20061022.html)

(eingesehen am 24.10.2010).

Jüdische Gemeinde Bosnien-Herzegowina: „Stolac Cemetery“

<http://www.benevolencija.eu.org/content/view/49/39/>

(eingesehen am 28.07.2010).

Liss, Hanna: „Peschat-Auslegung“

<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/p/referenz/64650/cache/5994c6c9a80514e3699fb98c19f17f9a/>

(eingesehen am 22.10.2010).

Nebrija, Antonio de: *Prólogo a la Gramática de la lengua castellana*

<http://www.analitica.com/bitblo/nebrija/gramatica.asp>

(eingesehen am 20.10.2010).

o.A.: „Abraham Ibn Ezra“,  
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/IbnEzra.html>  
(eingesehen am 22.10.2010).

*Zohar*  
<http://www2.kabbalah.com/k/index.php/p=zohar/zohar> (eingesehen am  
14.10.2010).

#### d) Abkürzungsverzeichnis

- EB      Bendahan, Esther: *Déjalo, ya voleremos*, Barcelona, Seix Barral, 2006.
- EC      Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, München/ Wien, Hanser, 1994.
- GA      Arié, Gabriel: *Une vie judéo-espagnole à l'Est: Gabriel Arié*, (Benbassa, Esther/ Rodrigue, Aron (Hrsg.)), Paris, Cerf, 1992.
- MB      Benarroch, Mois: *En las puertas de Tánger*, Barcelona, Destino, 2008.
- MS      Papo, Eliezer: *La Megila de Saray*, Jerusalem, o.V., 1999.  
In digitalisierter Form:  
<http://www.esnips.com/doc/89b22e3d-a819-41f2-9b3e-3c3258ac6b4b/La-Megila-de-Saray> (eingesehen am 20.10.2011).
- TB      Saporta y Beja, Enrique: *En torno de la Torre Blanca*, Paris, Vidas Largas, 1982.



UNIVERSITY OF BAMBERG PRESS

Als die spanischen Juden, die Sepharden, 1492 aus Spanien vertrieben wurden, migrierten sie u.a. nach Marokko und in das Osmanische Reich. Für die Sepharden des Balkans bedeutete die Schoa das Ende ihrer traditionellen Lebensweise und die Vernichtung der meisten Gemeinden. Die Lebenswelt der marokkanischen Sepharden dagegen befand sich nach der Staatsgründung Israels in einem Auflösungsprozess, als die meisten marokkanischen Juden dorthin emigrierten. Für die Sepharden ist die besondere Situation als Minderheit in einem christlich oder islamisch dominierten Territorium prägend für die Konstruktion einer eigenen Identität. Identitätsvorstellungen finden in der Gegenüberstellung Eigenes-Fremdes eine Ausdrucksmöglichkeit. Sowohl die sephardischen Autoren aus dem Balkanraum als auch die marokkanischen Schriftsteller berufen sich trotz divergierender Voraussetzungen auf ihr Sephardentum und definieren ihre Besonderheit durch ihre spanische Abstammung in Abgrenzung zu den Aschkenasen.

Die Auseinandersetzung mit Identität wird verstärkt, wenn diese durch äußere Umstände in Frage gestellt wird, katastrophale Ereignisse die Existenzgrundlage entziehen oder persönliche Faktoren die eigene Vergangenheit ins Bewusstsein rücken lassen.

Diese Dissertation liefert erstmals einen Vergleich der Topoi und intertextuellen Bezüge zwischen der sephardischen Narrativik Marokkos und des ehemaligen Osmanischen Reiches. Dabei wird die Verknüpfung von Fiktionalität, Historiographie und Kulturvermittlung im sephardischen Umfeld in den Mittelpunkt gerückt.

ISBN: 978-3-86309-050-0

ISSN: 1867-5042

Preis: 20,50 €