

BEITRÄGE

Thessaloniki: Madre d'Israel. Das Judentum Thessalonikis und das neugriechische Selbstverständnis

ANGELOS GIANNAKOPOULOS (Konstanz)

1. Einleitung

Mit der jüdischen Vergangenheit der zweitgrößten griechischen Stadt Thessaloniki kam ein breites Publikum zum ersten Mal im Rahmen einer kleinen Ausstellung in Berührung, die unter dem vielfältigen Kulturangebot des Projekts „Thessaloniki: Kulturhauptstadt Europas 1997“ zu finden war. Fand mittlerweile die damalige Ausstellung einen permanenten Ausstellungsort in Form des neu gegründeten „Jüdischen Museums“ der Stadt Thessaloniki¹ (GSTREIN 2001), so ist dennoch zu bemerken, dass die öffentliche, aber auch wissenschaftliche Tätigkeit hinsichtlich der ehemals größten jüdischen Gemeinde Südosteuropas sicherlich nicht von ungefähr zustande kam. Es trifft nämlich in der Tat zu, dass die griechische Geschichts- und Sozialwissenschaft in den letzten zwei Dekaden ihre Aufmerksamkeit in verstärktem Maße Phänomenen zuwendet, die über Jahrzehnte hinweg vergebens auf das Licht der Öffentlichkeit warteten. Zu diesen Phänomenen gehört zweifelsfrei auch die jahrhundertelange jüdische Präsenz in Griechenland. Gerade in den letzten Jahren ist eine rege wissenschaftliche Beschäftigung mit verschiedenen Aspekten dieses Phänomens wahrzunehmen: die Veröffentlichung von Monographien und Bildersammlungen, die Organisation von Ausstellungen, die Einberufung von Tagungen und Kongressen usw. liefern hierzu ein allzu beredtes Zeugnis².

¹ Es ist daran zu erinnern, dass sowohl die Gründung des „Jüdischen Museums“ als auch die Errichtung eines Holocaust-Mahnmals in Thessaloniki den Organisatoren des Projekts „Thessaloniki Kulturhauptstadt Europas 1997“ von Brüssel zur Auflage gemacht wurde. Erst 2001 und nach langen Auseinandersetzungen insbesondere mit der lokalen orthodoxen Kirche ging dies in Erfüllung.

² Aus der großen Anzahl griechischsprachiger Monographien, die auch im Rahmen dieses Beitrags herangezogen wurden, sind vor allem folgende Arbeiten zu erwähnen. Maria ΕΦΥΜΙΟΥ [Ευθυμίου, Μαρία] (1992): *Εβραίοι και χριστιανοί στα τουρκοκρατούμενα νησιά του νοτιοανατολικού Αιγαίου* [Juden und Christen in den türkisch besetzten Inseln der südöstlichen Ägäis]. Αθήνα; Elias ΜESSINAS [Μεσσήνας, Ηλίας] (1997): *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας* [Die Synagogen von Thessaloniki und Veroia]. Αθήνα; Frangiskí ΑΒΑΤΖΟΡΟΥΛΟΥ [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (1995): *Η λογοτεχνία ως μαρτυρία. Έλληνες πεζογράφοι για την γενοκτονία των εβραίων*. [Literarische Zeugnisse. Griechische Literaturen über den Holocaust]. Αθήνα; Polychronis ΕΝΕΠΕΚΙΔΗΣ [Ενεπεκίδης, Πολυχρόνης] (1996): *Το ολοκαύτωμα των εβραίων της Ελλάδας 1941–1943* [Der Holocaust und die Juden Griechenlands 1941–1943]. Αθήνα; Antonis ΛΙΑΚΟΣ [Λιάκος, Αντώνης] (1970): *Ο σοσιαλιστικός εργατικός σύνδεσμος της Θεσσαλονίκης „federation“ και η σοσιαλιστική νεολαία*

Der Beitrag dieser Initiativen zu einem tief greifenden Verständnis der historischen und sozialen Entwicklung der neugriechischen Gesellschaft, insbesondere zu dem neugriechischen kulturellen Selbstverständnis, ist sicherlich von großer Bedeutung. Es wäre durchaus angemessen zu behaupten, dass die neuesten Erkenntnisse bezüglich der Rolle, die die ethnischen Minderheiten, einschließlich der jüdischen, sowohl in der Entstehungsphase des neugriechischen Staates als auch danach, in der Entwicklung der neu formierten Gesellschaft gespielt haben, die griechische Geschichtsschreibung vor neue Aufgaben stellt³. Diesen Aspekt möchte der vorliegende Beitrag besonders hervorheben. Werden somit im ersten Teil dieses Beitrags das Leben und die Entwicklung der jüdischen Gemeinde Thessalonikis in den jeweiligen historischen Bezugsrahmen von der Antike bis zum Jahre 1943 in den Mittelpunkt der Betrachtungen gestellt, so beschäftigt sich ein zweiter Teil mit der zentralen Frage: Welches sind die Konsequenzen einer Auseinandersetzung mit dem griechischen Judentum, insbesondere mit dem Judentum Thessalonikis, für die griechisch-nationale Historiographie und darüber hinaus: Welche Perspektiven eröffnen sich

[Der sozialistische Arbeiterbund „Federation“ und die sozialistische Jugend]. Αθήνα. Dazu gehört eine große Anzahl von Veröffentlichungen von Memoiren griechischer Juden über das Leben der früheren griechischen jüdischen Gemeinden und den Holocaust: Frangiski ΑΒΑΤΖΟΡΟΥΛΟΥ [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (Hrsg.) (1993a): *Γιομτώβ Γιάκοελ: Απομνημονεύματα 1941–1943* [Jomtov Jakoeł: Memoiren 1941–1943]. Αθήνα; Frangiski ΑΒΑΤΖΟΡΟΥΛΟΥ [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (1993b): *Το ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των ελλήνων εβραίων* [Der Holocaust in den Zeugnissen der griechischen Juden]. Θεσσαλονίκη; Erika ΚΟΥΝΙΟ-ΑΜΑΡΙΛΙΟ [Κούνιο-Αμαρίλιο, Έρικα] (1995): *50 χρόνια μετά. Αναμνήσεις μιας σαλονικιώτισσας εβραίας* [50 Jahre danach. Memoiren einer Jüdin aus Thessaloniki]. Αθήνα; Errikos ΣΕΔΙΛΛΙΑΣ [Σεδίλλιας, Ερρίκος] (1995): *Αθήνα-Αουσβιτς* [Athen-Auschwitz]. Αθήνα; Jakob ΣΤΡΥΜΣΑ [Στρυύμσα, Γιάκομπ] (1997): *Διάλεξα τη ζωή. Από τη Θεσσαλονίκη στο Αουσβιτς* [Von Thessaloniki nach Auschwitz]. Αθήνα. Zu den bedeutendsten Bildersammlungen zählen Kostis ΚΟΡΣΙΔΑΣ [Κοψιδάς, Κωστής] (1992): *Οι εβραίοι της Θεσσαλονίκης μέσα από τις καρτ-ποστάλ 1886–1917* [Die Juden Thessalonikis anhand von Postkarten 1886–1917]. Θεσσαλονίκη und Yannis ΜΕΓΑΣ [Μέγας, Γιάννης] (1993): *Ενθύμιον από τη ζωή της εβραϊκής κοινότητας Θεσσαλονίκης 1897–1917* [Andenken aus dem Leben der jüdischen Gemeinde Thessalonikis 1897–1917]. Αθήνα. Aus der Reihe der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum Griechenlands im Rahmen von Fachtagungen ist die Tagung „Juden im griechischen Raum. Geschichtliche Problemstellungen“. Thessaloniki 23.–24. November 1991, die von der Stiftung zur Erforschung des griechischen Judentums getragen wurde, zu erwähnen. Die Berichte dieser wichtigen Tagung sind im Band: Stiftung zur Erforschung des griechischen Judentums (Hrsg.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum. Geschichtliche Problemstellungen]. Αθήνα 1995 zu finden. Von der ständigen Ausstellung des Jüdischen Museums zu Athen und des kürzlich gegründeten Jüdischen Museums der Stadt Thessaloniki abgesehen, ist vor allem die Ausstellung „Die Juden von Griechenland“, 14.9.–11.11.2001 in Frankfurt/Main zu erwähnen, die im Rahmen der Frankfurter Buchmesse anlässlich des damaligen Gastlandes Griechenland in Zusammenarbeit des Jüdischen Museums Frankfurt mit dem Jüdischen Museum Athen stattgefunden hat.

³ So z.B. über die ausschlaggebende Rolle, die während des Unabhängigkeitskampfes aber auch danach die so genannten Arvaniten, Albaner griechisch-orthodoxen Glaubens, gespielt haben. Dagegen wurde die Rolle der Juden bis jetzt, wie weiter unten zu berichten sein wird, nur negativ bewertet.

daraus für die nationale Selbstbestimmung des Judentums und seines kulturellen Verständnisses.

2. Die jüdische Gemeinde Thessalonikis: ein historischer Rückblick

Bis zum Schicksalsjahr 1943 hatte das Judentum Thessalonikis eine bewegende, jahrhundertelange Geschichte hinter sich. Die ersten jüdischen Gemeinden auf griechischem Boden werden in verschiedenen Quellen bereits vor der Zweiten Tempelzerstörung (70 n. Chr.) erwähnt. Der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr., die das Judentum zu einer jahrhundertelangen Diaspora zwang, folgte eine verstärkte jüdische Auswanderungswelle, die sich über den gesamten Mittelmeerraum und insbesondere über die griechischen Länder erstreckte. Zum Zentrum des Judentums im Osten avancierte Thessaloniki jedoch erst nach den Ereignissen der Jahre 1492 und 1495.

Die Ausweisung der jüdischen Bevölkerung der Iberischen Halbinsel durch das vereinigte Königreich Kastilien-Aragón setzte der langen jüdischen Präsenz auf der Halbinsel, die unter der arabischen Herrschaft besonders glückliche Tage erlebte, innerhalb von drei Monaten (April–Juli 1492) ein gewaltsames Ende. Dem spanischen Beispiel folgte kurz darauf auch Portugal (KEDOURIE 1992). Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass die jüdische Bevölkerung einer staatlichen Vereinheitlichungspolitik auf der Iberischen Halbinsel zum Opfer fiel. Sowohl in der langen Periode der arabischen Anwesenheit auf der Halbinsel als auch im Laufe des 14. Jahrhunderts und danach, als die ersten spanischen Königreiche sich im Rahmen der Reconquista formierten, galt Spanien als sicherer Zufluchtsort für Tausende von Juden vor allem aus England und Frankreich. Es sollte in dieser Hinsicht nicht unerwähnt bleiben, dass sich das Königreich Kastilien beispielsweise stets geweigert hat, das Dekret des Laterankonzils 1215 bezüglich der Kennzeichnung der Juden mit der gelben „rota“ in die Tat umzusetzen. Jahrhundertlang herrschte auf der Iberischen Halbinsel ein friedliches Nebeneinander von Christen, Muslimen und Juden. Im Gegensatz zur späteren Entwicklung, insbesondere hinsichtlich der Einführung der Inquisition in Spanien, herrschten geradezu liberale Verhältnisse auf der Halbinsel, die einen freien Disput zwischen den Religionen ermöglichten⁴. Doch dieser Zustand war von kurzer Dauer. Bereits 1277 gab es auch hier die ersten Pogrome (Pamplona). Dies wiederholte sich in verstärktem Maße an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, während 1412 die ersten Ghettos sowohl für Juden als auch für Muslime errichtet wurden (HEYMANN 1992). Obwohl viele Juden und Muslime angesichts der neuen Lage zum Christentum übergetreten sind, betrachteten die so genannten „christianos viejos“ die „christianos nuevos“ mit Verachtung und Argwohn. Die Situation spitzte sich zu, als im Jahre 1480 in den Königreichen Spaniens die Inquisition eingeführt wurde. Das Ziel der damit begonnenen „crusada“ (die spanische Version des Kreuzzugs) war eindeutig: die Säuberung der Halbinsel von Nichtchristen. Die Gründe für diese Wendung sind sicherlich vielfältiger Natur, die in der gesamten politischen, militärischen, finanziel-

⁴ Es ist der Fall des Königs JAKOB I. von Aragón überliefert, der im Jahre 1263 in Barcelona einem Disput zwischen jüdischen und christlichen Geistlichen beiwohnte, die Rabbiner für die Verteidigung ihres Standpunktes beglückwünschte und anschließend den jüdischen Gottesdienst in der Synagoge besuchte. Siehe hierzu Franco CARDINI (2000: 186).

len und geistigen Konstellation sowohl auf der Iberischen Halbinsel als auch innerhalb Europas der damaligen Zeit zu suchen sind. Dennoch: sowohl das Al-Andalus der Muslime als auch das Sepharad (Spanien) der Juden musste aufgegeben werden. Diejenigen, die als „mudejares“ (christianisierte Muslime) oder als „marranos“ (christianisierte Juden) auf der Halbinsel blieben, hatten kein leichteres Los. Die „crusada“ bildete in den nächsten zwei Jahrhunderten das Rückgrat der spanischen Gesellschaft mit all den negativen Begleiterscheinungen dieses mitunter religiösen Vereinheitlichungsprozesses (LEROY 1982, CARDINI 2000, REHRMANN 1999).

So nahm die jüdische Bevölkerung Spaniens abermals den Weg der Diaspora. Ein kleiner Teil der ausgewiesenen jüdischen Bevölkerung migrierte nach Mitteleuropa – vor allem nach Italien – während der größte Teil in Gebieten des Osmanischen Reiches Zuflucht fand. Dabei stellte die heutige nordgriechische Stadt Thessaloniki den bedeutendsten Anziehungspol jüdischer Niederlassung dar. Die Emigration der jüdischen Bevölkerung spanischer Herkunft gen Osten, aber auch die zu einem früheren Zeitpunkt stattgefundenen Auswanderungen jüdischer Bevölkerungen Zentraleuropas (Ungarn 1376, Frankreich 1394, Sizilien: erste Hälfte, Bayern: zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) haben vorrangig mit der positiven Behandlung der Juden seitens der osmanischen Verwaltung zu tun, die den jüdischen Gemeinden Zentral- und Westeuropas bekannt sein musste. So schrieb beispielsweise der Rabbiner von Edirne (Adrianopel) Yitzak SARFATI 1470 einen Brief an die zentral- und westeuropäischen jüdischen Gemeinden, worin er alle Juden auf Grund der Sanktionen, die sie in den „deutschen Ländern“ erdulden mussten, auffordert, „diese groben und unzivilisierten“, wie er wortwörtlich sagte, Länder zu verlassen und sich in osmanischen Ländern niederzulassen, die er als „von Gott gesegnet“ charakterisierte (*Jüdisches Lexikon* 1927). Die Niederlassung von Juden spanischer Herkunft in Thessaloniki hatte einen großen Einfluss auf die völkische Zusammensetzung der Stadt. Wie in anderen Städten Mazedoniens und Thrakiens sowie in Städten des Balkans, Kleinasiens und der griechischen Inseln überhaupt, existierte in Thessaloniki bereits vor der Ankunft der sephardischen (spanischen) Juden eine griechischsprachige jüdische Gemeinde, die so genannten „Romanioten“-Juden, die eine jahrhundertalte Präsenz aufzuweisen hatten und deren Ursprung bis in die Zeit der hellenistischen Epoche zurückreichte. Die Niederlassung Tausender sephardischer Juden in den Städten des osmanischen Reichs bewirkte innerhalb der romaniotischen jüdischen Gemeinden eine Reihe von Veränderungen, welche sich insbesondere auf die in jenen Gebieten vorherrschende Gemeinde- und religiöse Praxis niederschlugen (VAKALOPOULOS 1963).

Es ist an dieser Stelle zunächst einmal notwendig, in aller Kürze auf die kulturelle Ausprägung der verschiedenen Ausrichtungen des europäischen Judentums einzugehen.

Während die Juden Spaniens, also das sephardische Judentum, einen mit hebräischen Elementen versetzten Dialekt aus dem Spanischen benutzte (STUEMUND-HALÉVY 1975, SIMEONIDIS 1998), entwickelte das deutsche oder aschkenasische Judentum einen eigenen Dialekt, das so genannte Jiddisch, dessen Grundlage das deutsche Idiom Zentraldeutschlands und der rheinischen Gebiete des Mittelalters bildete, das seinerseits ebenfalls mit hebräischen Sprachelementen angereichert war. Es liegt auf der Hand, dass sich die lang andauernde jüdische Besiedlung von Gebieten, die kulturell unterschiedlich ausgeprägt waren, auf die kulturelle Identität der jüdischen Ge-

meinden selbst niederschlug. So stellten sich zumindest auf der Ebene der äußeren Charakteristika vielfältige Assimilierungseffekte ein. Obwohl die Pflege der Frömmigkeit und der Riten, wie diese aus der Tora und dem Talmud zu entnehmen sind, sich unabhängig vom Niederlassungsort ununterbrochen fortsetzte, sind hinsichtlich des äußeren Typus markante Unterschiede zwischen den jüdischen Gemeinden Zentral- und Osteuropas und denen des spanischen Mittelalters und des Ostens festzustellen (POIRIER 1998).

So sah das Mosaik der jüdischen Bevölkerung Thessalonikis nach der Ansiedlung des sephardischen Judentums ab dem Jahre 1492 folgendermaßen aus: Es gab einerseits die „autochtonen“ Romanioten und die Ashkenasim, die bereits gegen Ende des 14. Jahrhunderts in die Stadt kamen, und andererseits die sephardischen Juden Spaniens. Später kamen noch die islamisierten Juden, die so genannten „Dönmeh“ (türk. „Glaubenswechsler“) hinzu⁵. Die quantitativ am stärksten vertretenen sephardischen Juden vermochten sich jedoch innerhalb kürzester Zeit durchzusetzen: so wurde deren kulturelle Identität, die sephardische religiöse und sprachliche Tradition, allmählich auch von den übrigen jüdischen Gruppierungen weitgehend angenommen. Diese Entwicklungen führten dazu, dass das osmanische Reich innerhalb kurzer Zeit die weltweit größte Dichte an jüdischer Bevölkerung aufwies. Wichtige jüdische Zentren waren die Städte Edirne, Bursa, Belgrad, Skopje, Izmir, Ioannina, Arta, Larissa, Preveza, Trikala, Drama, Chalkis, Patras, die Insel Kreta und nicht zuletzt Istanbul und Thessaloniki (MESSINAS 1997). Die Gründe für die durchaus positive Behandlung des jüdischen „millet“ seitens der Hohen Pforte sind in zwei Richtungen zu suchen: Auf der einen Seite haben sie mit bestimmten religiösen Haltungen des Islam zu tun, die nicht zuletzt die Respektierung eines „biblischen Volkes“ seitens der islamischen Verwaltung nahe legen; von viel ausschlaggebender Bedeutung in diesem Zusammenhang war jedoch das taktische Kalkül der osmanischen Zentralverwaltung, die im Zuzug der Juden eine gute Chance für eine Belebung des ökonomischen Lebens in den wichtigsten Zentren des Reiches sah. Diese Erwartung war allzu verständlich, berücksichtigt man, dass die Juden, die ins Osmanische Reich flohen, im Vergleich zu den anderen völkischen städtischen Gruppierungen von einer besonders hohen beruflichen Qualifikation gekennzeichnet waren und über Kenntnisse verfügten, die sich, so hoffte man, als fruchtbare Investition in die Verbesserung der beruflichen und ökonomischen Struktur der Städte einsetzen ließen. Es sind sogar Fälle bekannt, in denen durch Dekrete der Hohen Pforte ganze jüdische Gruppierungen aus ökonomisch-sozialen Gründen in andere Gebiete und Städte des Reiches umgesiedelt wurden. Diese Methode, die als „sürgün“ in die Geschichte einging, wurde beispielsweise im Fall der Zwangsumsiedlung von Juden auf die Insel Rhodos

⁵ Die osmanischen Dönmehs gehen auf das Wirken des im 17. Jahrhunderts als Messias aufgetretenen Schabatai ZEWI zurück. Er ist während einer Gefangenschaft zum Islam übergetreten und hatte die äußerliche Annahme des Islam seitens der Juden propagiert, um somit den Juden die höchsten Ämter innerhalb des Osmanischen Reiches zugänglich zu machen. Gerade in Thessaloniki erfreute er sich einer großen Anhängerschaft. Zur bedeutendsten Persönlichkeit innerhalb der Dönmehs zählt der Minister der jungtürkischen Revolution 1905 CAVID (DAVID) BEY. Es fehlt nicht an Spekulationen, die selbst an der Person des Gründers der modernen Türkei Kemal PASCHA, später Kemal ATATÜRK, einen Dönmeh sehen. Siehe hierzu GIDAL (1988), GSTREIN (2003).

praktiziert, nachdem sie von den Türken im Jahre 1522 erobert wurde. Um Juden ins Reich zu locken, erließen die osmanischen Sultane eine Reihe von Dekreten, die die jüdische Bevölkerung von ökonomischen und sozialen Lasten befreiten. Dadurch kamen die im osmanischen Einflussgebiet lebenden Juden in den Genuss vielfältiger Privilegien: Sie wurden von verschiedenen Abgaben und Steuern befreit, sie erhielten in der Berufsausübung eine uneingeschränkte Bewegungsfreiheit. Außerdem wurden sie von der Pflicht befreit, Kinder für die militärische Ausbildung zum Janitscharen (türk. „Neue Truppe“) bereit zu stellen. Schließlich kamen ihnen in bestimmten Städten des Reiches (so beispielsweise auf Rhodos) besondere ökonomische Vergünstigungen zugute (EFTYMIU 1992).

Zum unbestrittenen Zentrum des Judentums im gesamten osmanischen Reich avancierte indes, wie bereits weiter oben erwähnt, Thessaloniki. Thessaloniki wurde im Verlauf des 16. Jahrhunderts zur Stadt mit der größten Dichte jüdischer Bevölkerung im Osten überhaupt. Nach der Volkszählung von 1518 (ohne ihren statistischen Stellenwert hier genau abschätzen zu können), gab es in der Stadt neben 1.347 muslimischen und 1.087 christlichen 3.143 jüdische Familien. Allein diese quantitativen Verhältnisse waren für manche jüdischen Schriftsteller jener Epoche Berechtigung genug, um Thessaloniki als „madre d’Israel“ (Mutter Israels) zu bezeichnen. Eine ähnliche Bezeichnung hob Thessaloniki zum „Jerusalem des Balkans“ empor.

Das 16. Jahrhundert stellt nicht nur die Blütezeit des osmanischen Reiches, sondern auch das goldene Zeitalter der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki dar. Außer Aktivitäten rein fiskalischer Natur (wie z.B. das Pachten von Steuern) widmeten sich die Juden der Stadt sowohl dem Handel als auch der Gründung von Manufakturen (Gerbereien, Müllereien usw.). Thessaloniki wurde zum wichtigsten Manufakturzentrum des Balkans (PANOVA 1997). Im Jahre 1515 wurde auch die erste Druckerei des Balkans in Thessaloniki in Betrieb genommen⁶. Initiatoren waren jüdische Bewohner. Jüdische Geschäftsleute, wie etwa Dona Gracia MENDEZ und Josef NASI, genossen nicht nur in ihrer Stadt und im Reich einen guten Ruf, sondern erreichten in ganz Europa einen außergewöhnlichen Bekanntheitsgrad. Jüdische Finanziers wurden zu den wichtigsten Kreditgebern des Sultans, jüdische Mediziner wiederum gehörten zu seinen persönlichen Ärzten. Teilweise ernannte er sogar jüdische Geschäftsleute zu Verwaltern von bestimmten Gebieten des Reiches, so z.B. Josef Nasi zum Herzog von Naxos (EFTYMIU 1992, GARDINI 2000). Wie groß der ökonomische Einfluss bestimmter jüdischer Familien tatsächlich war, wird daran deutlich, dass sie in der Lage waren, selbst dem Vatikan anlässlich seiner antisemitischen Haltung mit einem ökonomischen Embargo zu drohen.

Diese herausragenden jüdischen Leistungen auf wissenschaftlichem und insbesondere ökonomischem Gebiet sind für die Gesamtsituation der jüdischen Bevölkerung in der Stadt freilich wenig aufschlussreich. Mit Ausnahme einiger weniger

⁶ Andere Quellen gehen von der Gründung einer Druckerei bereits im Jahre 1500 aus. Im Jahre 1554 sollen ebenfalls jüdische Bewohner eine Druckerei in Edirne (Adrianopel, die erste Hauptstadt der Osmanen vor der Eroberung Konstantinopels) gegründet haben. Es ist zusätzlich zu bemerken, dass der Buchdruck zunächst einmal illegal erfolgte, da sowohl Sultan BAJEZIT II. als auch sein Nachfolger SELIM I. die Ausübung des Buchdrucks unter Todesstrafe setzten. Erst im 18. Jahrhundert wurde der Buchdruck seitens der Hohen Pforte per Gesetz frei gegeben (GABOWITSCH 2003).

wohlhabender Familien unterschied sich die Lage der großen Masse der jüdischen Bevölkerung kaum von derjenigen der übrigen Volksgruppen. Um ihr tägliches Brot zu erwerben, gingen die Juden Thessalonikis in ihrer überwiegenden Mehrheit den gleichen Beschäftigungen nach wie auch die übrigen Stadtbewohner (ANASTASIADOU 1995). Davon zeugen nicht zuletzt Berichte europäischer Reisender, die akribisch das Elend aufzeigten, in dem die Bewohner der armen jüdischen Viertel der Stadt ihr Leben fristeten (WAGENHOFER 2002). Es besteht dennoch kein Zweifel darüber, dass das jüdische „millet“ insgesamt durch bestimmte Persönlichkeiten (vor allem durch die Leibärzte des Sultans) über einen besonderen Zugang zu den Entscheidungsorganen des Reiches verfügte und einen erheblichen Einfluss ausüben konnte. Genau diesem Sachverhalt ist seine Macht innerhalb des osmanischen Reiches zuzuschreiben (MOLCHO 1995). Dasselbe gilt auch für das christlich-orthodoxe „millet“, das – wenn auch zu einem späteren Zeitpunkt – durch die so genannten „Phanarioten“ einen beträchtlichen Einfluss auf die Entscheidungen der Zentralverwaltung des Reiches hatte.

Die durchaus privilegierte Position der Juden im osmanischen Reich hatte jedoch auch negative Auswirkungen. Denn die Abschottung der jüdischen Bevölkerung und ihr Gruppenzusammenhalt als unabdingbare Voraussetzung ihres Einflusses und ihrer Macht bewirkte eine immer weiter fortschreitende Verinnerlichung, die die Kommunikationsbrücken zu den anderen religiösen und völkischen Gruppierungen abschnitt. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist der Sachverhalt, dass im Verlauf des 20. Jahrhunderts und nach der Eroberung der Stadt durch die griechische Armee im Rahmen der Balkankriege im Jahre 1912 und bis zum Schicksalsjahr 1943 nur ein sehr kleiner Teil der jüdischen Bevölkerung der griechischen Sprache mächtig war.

Der Blütezeit des osmanischen Reiches folgte nach dem 16. Jahrhundert eine lange Zeit des Verfalls, die von einer negativen Entwicklung in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, vor allem im Bereich der öffentlichen und militärischen Verwaltung und der Wirtschaft, begleitet wurde. Der ökonomische Einfluss europäischer Mächte, die sich nun immer stärker in die Wirtschaft des Reiches einmischten, beschränkte in zunehmendem Maße die ökonomischen Aktivitäten der jüdischen Gemeinde. Das 17., vor allem aber das 18. Jahrhundert, waren zudem vom nationalen Erwachen bestimmter ethnischer Gruppierungen des Reiches gekennzeichnet, die ihre Unabhängigkeit suchten. Der soziale und ökonomische Aufstieg des griechisch-orthodoxen Elements, das mit besonderem Eifer seine Unabhängigkeit forderte, hatte seinen Ausgangspunkt unter anderem in einer gewissen Spannung mit dem jüdischen Element, die sich bisweilen in offene und direkte Konflikte entlud. Obwohl die Juden des Reiches in finanzieller Hinsicht längst nicht mehr so einflussreich waren wie früher, wurden sie von den griechischen Geschäftsleuten als ernsthafte Konkurrenten eingestuft. Die ebenso finanzielle wie soziale Bevorzugung der Juden durch die osmanische Zentralverwaltung tat ein Übriges, um die Beziehungen zwischen Juden und Griechen, die sich ihren jüdischen Mitbürgern gegenüber, wenn nicht feindlich, so doch sehr misstrauisch verhielten, zusehends zu vergiften (EFTYMIIOU 1992). Diese Spannung wuchs noch, als die griechischen Kaufleute und Finanziere ihren jüdischen Kollegen in finanziellen Fragen direkt gegenüber standen. Kurz vor dem Ausbruch des griechischen Unabhängigkeitskampfes 1821 kam es zu einer Reihe von antisemitischen Manifestationen, woran sich das Patriarchat von Konstantinopel und die Pha-

narioten ebenso beteiligten wie Vertreter des einfachen Klerus. Bekannt ist in dieser Hinsicht der Wandermönch KOSMAS aus Ätolien geworden, der mit seiner antisemitischen Predigt die griechische Bevölkerung gegen die Juden anstachelte. Die Gründe dafür sind jedoch eher im sozial-ökonomischen und weniger im religiösen Bereich zu vermuten. Insbesondere während des Unabhängigkeitskrieges wurde die jüdische Bevölkerung der eroberten Städte erbarmungslos verfolgt, weil sie von den griechischen Befreiern a priori als griechenfeindlich eingestuft wurde. Die feindliche Einstellung der Griechen den Juden gegenüber wurde bereits früher durch bestimmte Ereignisse verstärkt: Dazu gehört sowohl die zustimmende Beteiligung einer großen jüdischen Menge während der Hinrichtung des Patriarchen Gregorius V. in Istanbul als auch die Hilfestellung, die die jüdischen Einwohner der ostägäischen Insel Chios der türkischen Militärmacht bei der Vernichtung des dortigen griechischen Aufstands während des Unabhängigkeitskampfes leisteten (EFTYMIU 1992). Die Beziehungen zwischen Juden und Griechen blieben auch nach der Errichtung des unabhängigen griechischen Staates im Jahre 1832 problematisch, ohne jedoch die Form eines offiziellen Antisemitismus anzunehmen (RIVLIN 1995). Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die Meinung des „neugriechischen LESSING“ Adamantios KORAI, der gemäß den Geboten des griechischen Nationalismus und insbesondere gemäß seinen von der Französischen Revolution beeinflussten Vorstellungen zur politischen Verfasstheit der Nation, die Gleichberechtigung der türkischen und jüdischen Einwohner des künftigen unabhängigen griechischen Staates forderte, so weit sie in der Lage waren, „wie die Griechen, die gemeinsame der Griechen Sprache zu schreiben und zu sprechen“ (EFTYMIU 1992).

Wenn wir mit unseren Betrachtungen der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki fortfahren, dürfen wir nicht den harten Schicksalsschlag vergessen, den diese im Verlauf des 19. Jahrhunderts erleiden musste: die große Feuerkatastrophe des Jahres 1890. Obwohl die Opfer dieser Katastrophe auch innerhalb der griechischen Gemeinde der Stadt zu suchen sind (zwei griechische Viertel der Stadt waren vom Brand betroffen), waren doch die Folgen für die jüdische Gemeinde ungleich härter: sechs jüdische Viertel im historischen Zentrum der Stadt wurden völlig vernichtet, über 1.700 jüdische Familien wurden obdachlos. Die Feuerkatastrophe hatte schwerwiegende Folgen nicht nur in Bezug auf die ökonomische Aktivität der jüdischen Gemeinde, sondern auch auf die demographische Verteilung der jüdischen Bevölkerung innerhalb der Stadt und damit auf ihre soziale Geographie überhaupt. So lässt sich etwa auf der Basis des Restaurierungsplanes für die zerstörten Stadtviertel beobachten, wie ärmere Bevölkerungsschichten aus dem zerstörten historischen Zentrum in Außenbezirke umgesiedelt wurden. Die Lebensbedingungen in diesen, außerhalb des eigentlichen Stadtkerns liegenden Gebieten, deren Bevölkerung – wie etwa im Bezirk Vardaris – zum größten Teil Juden waren, waren mehr als erbärmlich. Abgesehen von den Folgen, die die jüdische Bevölkerung betrafen, vollzog sich ein sozialer Wandel in der Weise, dass jetzt nicht mehr die religiöse, sondern die Klassenzugehörigkeit bestimmend war.

Die Periode von der Feuerkatastrophe des Jahres 1890 bis zu der des Jahres 1917, die ebenfalls die jüdische Bevölkerung der Stadt besonders hart getroffen hat, signalisiert eine weitere relevante Veränderung der sozialen Lage der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki: den Übergang vom Status eines begünstigten „millets“ während

der Osmanenherrschaft zum Status einer ethnischen und religiösen Minderheit nach der Eroberung der Stadt durch die griechische Armee im Jahre 1912.

Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, dass die griechischen Autoritätsbehörden bereits lange vor Übergabe der Stadt in griechische Hände eine judenfreundliche Politik praktiziert hatten. Dahinter stand die Absicht, auf die jüdische Gemeinde von Thessaloniki, die ja mit ihren 75.000 Personen über 50% der damaligen Gesamtbevölkerung der Stadt ausmachte, im Fall einer tatsächlichen Einverleibung der Stadt in griechisches Territorium einen positiven Einfluss auszuüben. Die sich bekämpfenden Parteien der Balkankriege der Jahre 1912–13 (Griechen, Bulgaren und Serben) haben massenhaft ihre Propaganda eingesetzt, um das jüdische Element von Thessaloniki für sich zu gewinnen, waren sie doch gleichermaßen der Überzeugung, dass nur demjenigen eine reibungslose Einverleibung der Stadt in sein Staatsterritorium gelingen würde, der das jüdische Element am effizientesten von seiner künftigen politischen Loyalität überzeugen könnte. Dieses „Buhlen“ um die Gunst der jüdischen Bevölkerungsmehrheit der Stadt blieb jedoch nicht ohne Folgen für die jüdische Gemeinde selbst, deren innerer Zusammenhalt zusehends bröckelte. Zwar hatten die jüdischen Bürger auch nach der Kapitulation Thessalonikis mit einzelnen antisemitischen Provokationen seitens eines kleinen Teiles der griechischen Bevölkerungsgruppe zu tun, die offizielle Politik des griechischen Staates war jedoch in dieser Beziehung von einer hohen Aufmerksamkeit gekennzeichnet und somit für die gesamte jüdische Bevölkerung eher als positiv zu bewerten. Die durch den damaligen Finanzminister G. KOFINAS gemachten Erklärungen der griechischen Regierung zu den judenfreundlichen wirtschaftspolitischen Maßnahmen, die sie ergreifen würde, haben entscheidend zum Abbau des traditionellen Misstrauens der Juden Salonikis gegenüber den Absichten des griechischen Staates beigetragen. Auf der anderen Seite hat die Eingliederung der Stadt in griechisches Territorium Thessaloniki automatisch ihrer Zentrallage im Innern des Balkans beraubt und zur Grenzstadt verwandelt, was gerade für das Wirtschaftsleben negative Konsequenzen zeitigte. Es war just diese Perspektive, die die jüdische Bevölkerung anfangs eine skeptische Haltung gegenüber der Einverleibung der Stadt in griechisches Territorium einnehmen ließ.

Eine besondere Würdigung gebührt an dieser Stelle dem sozialen und politischen Engagement bedeutender Mitglieder der jüdischen Gemeinde von Saloniki. Hierbei ist zu allererst Avraam BENAROJA zu erwähnen, seinerseits Gründer des einflussreichen „Sozialistischen Arbeiterbundes von Saloniki“, der unter dem geläufigeren Namen „Föderation“ in die Geschichte einging (LIAKOS 1970, MARKETOS 1995). Relevant ist in dieser Beziehung auch der Beitrag der Juden Salonikis an der Gründung des SEKE (Sozialistische Arbeiterpartei Griechenlands) und der späteren griechischen KP sowie an der Gründung des griechischen Gewerkschaftsbundes. Von Bedeutung ist dagegen die Tatsache, dass die jüdische Bevölkerung der Stadt auf sozialer und politischer Ebene eine aktive Rolle übernommen hatte und an der Formierung bestimmter relevanter sozialer Kräfte maßgeblich beteiligt war.

Wie bereits weiter oben erwähnt, traf die Feuerkatastrophe von 1917 den jüdischen Bevölkerungsteil der Stadt abermals besonders hart. Von den 70.000 Einwohnern, die das Feuer ohne Obdach hinterließ, waren 75% Juden. 45 Synagogen, zahlreiche Gemeindegebäude und Sozialeinrichtungen, Geschäfte und Manufakturen

wurden vom Brand völlig zerstört. Insgesamt wurden drei Viertel der jüdischen Stadtviertel völlig vernichtet, und über 52.000 Juden verloren ihr Heim. Die Erschütterungen, die die jüdische Bevölkerung angesichts dieser Katastrophe sowohl in sozialer als auch in ökonomischer Hinsicht in Kauf nehmen musste, waren enorm. Die Bemühungen einer Wiederherstellung der alten gemeinschaftlichen Ordnung gingen über das Gewöhnliche hinaus, wenn man die Schwierigkeiten und widrigen Umstände mit berücksichtigt, gegen die die jüdische Gemeinde von Thessaloniki gerade in den 20er Jahren anzukämpfen hatte. Da wäre zum einen die soziale Lage in der Stadt zu nennen, die sich noch weiter verschlechterte, als im Jahre 1922 Tausende von griechischen Flüchtlingen aus Kleinasien in die Stadt kamen, was übrigens dazu führte, dass sich die Bevölkerungszusammensetzung der Stadt endgültig zugunsten des griechischen Elements verschob. Zum anderen darf aber auch nicht die Wirtschaftskrise des Jahres 1928 vergessen werden, die sämtlichen Wiederaufbauprojekten das Wasser abzugraben drohte. Die Aufbaubemühungen mussten denn auch mit der über eine längere Zeit anhaltenden Mobilisierung eines riesigen menschlichen Potentials bestritten werden (KRAFT 2002). Trotz des Wiederaufbaus sehen jüdische Historiker in der Feuerkatastrophe von 1917 den größten Schicksalsschlag in der Geschichte der jüdischen Gemeinde von Saloniki vor dem Völkermord des Jahres 1943 (KARADIMOU-GEROLYMPIOU/KOLONAS 1995). Wie schon nach der Katastrophe von 1890 kam es auch diesmal zu einer verstärkten Loslösung der gemeinschaftlichen Kräfte aus ihrer traditionellen Gemeinschaftsorganisation, die von einer Neuordnung der ethnisch-religiösen Gruppierungen ebenso wie von einer generellen Umstrukturierung der städtischen sozialen Geographie begleitet war. Die jüdische Gemeinde hatte zwar in ihrem unüberbietbaren Einsatz versucht, alle verfügbaren Kräfte zu bündeln, um sich als autonome Einrichtung um den Pol der Gemeinschaftsorganisation zu rekonstruieren. Dies wurde jedoch von den herrschenden Bedingungen und den widrigen Umständen, die ja alltäglich eine Veränderung der ökonomischen, politischen, Bevölkerungs- und Siedlungsstrukturen herbeiführten, verhindert. Die jüdische Gemeinde verlor nach und nach nicht nur ihre Vormachtstellung im ökonomischen Leben der Stadt, sondern büßte zusehends auch Mitglieder ein. Anfang der 30er Jahre umfasste die jüdische Bevölkerung nur noch 20% der Einwohnerzahl der Stadt und stellte nach dem Bevölkerungsaustausch mit der Türkei die einzige religiöse Minderheit dar. Bedeutende Mitglieder der Gemeinde begannen damit, die Stadt zu verlassen und sich in Zentraleuropa niederzulassen.

Eine dramatische Verschlechterung ihrer Lage erfuhr die jüdische Gemeinde schließlich im April 1941, als Thessaloniki von Hitlers Truppen besetzt wurde. Die jüdischen Gemeinden der griechischen Städte, die unter italienische Administration gestellt wurden, hatten anfangs kaum Sanktionen seitens der italienischen Militärbehörde zu befürchten, da die Italiener den antisemitischen Anweisungen ihrer deutschen Verbündeten nur lustlos und äußerst nachlässig Folge leisteten. Aus diesem Grund flüchteten in der ersten Zeit nach der Besetzung Thessalonikis durch die Nationalsozialisten viele wohlhabende Juden nach Athen, das unter italienischer Aufsicht stand (ABATZOPOULOU 1993a, 1993b). In Thessaloniki selbst hatte jedoch die große Masse der jüdischen Bevölkerung gegen die Ungeheuerlichkeit dessen anzukämpfen, was als rassischer Antisemitismus in die Geschichte einging.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sind sicherlich unzählige Werke und Analysen veröffentlicht worden, die sich bemühen, die unter Anwendung von industriellen Methoden und eines „bürokratischen Apparats“ durchgeführte Vernichtung des europäischen Judentums durch den deutschen Nationalsozialismus zu beschreiben und zu erklären. Angesichts des Schreckens, der sich den Juden offenbarte, vor allem aber angesichts der historisch einmaligen Brutalität der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie sahen sich viele Historiker und Interpreten in einer analytischen Verlegenheit gezwungen, den Holocaust als eine „Krise der Geschichte“ zu definieren. Die Berichte der wenigen Überlebenden der faschistischen Vernichtungslager, die den ganzen Schrecken der Lebensbedingungen und der systematischen Massenvernichtung in den Konzentrationslagern offenbarten, haben ihrerseits andere Analytiker, wie etwa die deutsch-jüdische Philosophin Hannah ARENDT dazu veranlasst, vom Verhalten der Täter als von der „Banalität des Bösen“ zu sprechen. Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt nicht eine tiefere und detailliertere Betrachtung der allgemeinen Vorbedingungen und der Mechanismen des Genozids gegen die europäischen Juden wie auch der im Rahmen dieses Genozids angewandten Praktiken. Genauso wenig können wir hier eine tief greifendere Diskussion über den Begriff „Holocaust“ selbst führen, dessen problematische Beschaffenheit von neueren Interpreten thematisiert wurde. Im Rahmen dieses Artikels müssen wir uns vielmehr mit einer kleinen Chronik der dramatischen Ereignisse vom 7. April 1941 – des Tages der Besetzung Thessalonikis durch die deutschen Truppen – bis zum März 1943 begnügen; Ereignisse, die der jüdischen Präsenz auf griechischem Boden ein gewaltsames Ende setzten (KUPPE 2001).

Nach neueren Schätzungen betrug die jüdische Bevölkerung Thessalonikis in der Zeit der Besetzung der Stadt durch deutsche Truppen 56.000 Einwohner. Zu den ersten Maßnahmen der deutschen Administration nach der Einnahme der Stadt (ab dem 15. April 1941) gehörten auch solche, die gegen die jüdische Bevölkerung gerichtet waren. Es ging hierbei jedoch um Maßnahmen, die nicht unter die Rubrik „rassischer Antisemitismus“ fallen. So wurde der Rat der jüdischen Gemeinde aufgelöst und durch deutschtreue Mitglieder ersetzt. Die Ausgabe der jüdischen Zeitungen wurde gestoppt, die Gebäude der jüdischen Gemeinde geplündert oder beschlagnahmt und die bedeutendsten Mitglieder der Gemeinde eingekerkert. Am 20. April erschien zum ersten Mal die Zeitung „Neues Europa“, die zu Aktionen gegen die jüdische Bevölkerung aufrief.

Mit dem „rassischen Antisemitismus“ – der geistigen Grundlage für die von der deutschen Nazi-Führung beschlossene biologische Vernichtung des europäischen Judentums, der so genannten „Endlösung“ – wurde die jüdische Bevölkerung Thessalonikis erst ab dem Juli 1942 direkt konfrontiert. Als erstes wurde die jüdische männliche Bevölkerung der Stadt zum Zwecke der Registrierung auf dem Freiheitsplatz zusammengetrieben, wo sie sich ungeheuren Erniedrigungen und Gewalttätigkeiten aussetzen musste. Im gleichen Monat wurden alle arbeitsfähigen Männer der Gemeinde zur Zwangsarbeit einberufen. Der Freikauf all dieser Männer und ihre Befreiung von der Zwangsarbeit kostete die Gemeinde enorme Anstrengungen und eine für damalige Verhältnisse astronomische Summe (FLEISCHER 1995).

Im Dezember 1942 wurde der große jüdische Friedhof der Stadt ausgegraben und es wurden sämtliche Wertgegenstände geplündert. Anfang des Jahres 1943 musste sich die ganze jüdische Bevölkerung der Stadt in ein von den deutschen Besatzern

angefertigtes Ghetto einpfirchen lassen. Sie wurde gezwungen, den gelben Stern zu tragen. Im März 1943 wurden schließlich 46.000 Juden aus Thessaloniki nach Auschwitz bzw. Birkenau deportiert. Nur ein Bruchteil von ihnen hat die Reise in die Gaskammern überlebt. Den Juden des übrigen Griechenland erging es im Großen und Ganzen nicht besser. Von einigen wenigen Beispielen abgesehen, in denen sich die jüdische Bevölkerung, wie in den Städten Katerini und Zakynthos, nach einer Warnung der griechischen Behörden rechtzeitig in Sicherheit bringen konnte, wurde bis Kriegsende fast die ganze jüdische Bevölkerung Griechenlands vernichtet: Ungefähr 60.000 griechische Juden fielen dem nationalsozialistischen Vernichtungsfeldzug zum Opfer.

Die wenigen Juden Thessalonikis, die diese Katastrophe überlebt haben, erlebten eine zweite Diaspora. Viele von ihnen emigrierten in die USA, nach Israel, nach Argentinien oder Mexiko (SIMON 1999). Die Zahl der Juden, die ursprünglich aus Thessaloniki stammen, wird heute weltweit auf 60.000 geschätzt. Die ca. 1.000 Juden, die noch heute in der Stadt leben, tragen die Last einer sehr bewegten Geschichte, die insgesamt mehr als 2.000 Jahre zählt. Der Charakter Thessalonikis aber, so wie er sich bis zur Mitte unseres Jahrhunderts entwickelt und formiert hatte und der Stadt ihren einzigartigen kosmopolitischen Flair verlieh, ist endgültig und unwiderruflich verloren gegangen. Auf die Menschen, die durch ihre jahrhundertelange Anwesenheit diesen besonderen Charakter nachhaltig mit geprägt hatten, auf ihre Schriften, ihre alltäglichen Gegenstände und ihre Denkmäler und Monumente deutet heutzutage so gut wie nichts mehr hin. Die unsystematische Stadt- und Entwicklungsplanung in Griechenland der 50er und 60er Jahre (FILIPPIDIS 1990) tat schließlich ein Übriges für die Zerstörung derjenigen wenigen jüdischen Zeugnisse, die die nationalsozialistische Barbarei bis dahin überdauert hatten (MESSINAS 1997, VATOPOULOS 1995).

3. Ethnische Minderheiten und neugriechisches Selbstverständnis

Die gesamte Entwicklung der griechischen Gesellschaft insbesondere des 19. aber auch des 20. Jahrhunderts kann ohne den Hintergrund, der von der Suche nach einer nationalen Identität gestellt wird, in ihrer wahren Dimension nicht erfasst werden. Stark verkürzt ist in diesem Zusammenhang davon auszugehen, dass in Bezug auf die transformative Dynamik innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts in kulturell-ideologischer Hinsicht ein symbolischer Gesellschaftsvertrag zwischen den gesellschaftlichen Akteuren im Rahmen der nationalen Konsolidierung zustande kam. Im Zuge eines Solidaritätstraditionalismus wurden bei der historischen Rekonstruktion diejenigen Elemente einer brauchbaren Vergangenheit absorbiert, die in der Lage waren, gesellschaftliche Einheit und soziale Harmonie gerade durch den Prozess der „sozialen Schließung“ (WIMMER 1997) zu gewährleisten. Obwohl dieser Tatbestand nicht nur für das griechische Paradigma bezeichnend ist, wurden doch alle Prioritäten im soziopolitischen, kulturellen und ökonomischen Bereich alsbald den Aspirationen des griechischen Irredentismus und Expansionismus untergeordnet. Das auf diese Art herauskristallisierte griechische „Nationalbewusstsein“ und „-selbstverständnis“, das vor allem vom Pseudoklassizismus und Philhellenismus auf der einen Seite und der griechischen Orthodoxie auf der anderen Seite beeinflusst wurde und als dessen unmittelbares Produkt angesehen werden kann, wurde von

starken romantischen Herkunftsmomenten charakterisiert. Es war während des 19., aber auch des 20. Jahrhunderts für die mangelnde Reformfreudigkeit der griechischen Gesellschaft und der staatlich-politischen Ideologie verantwortlich. Dieses Selbstverständnis verhinderte jede Anpassung an die zunehmende soziale Mobilisierung und an eine Situation, die durch Veränderungen in den Bereichen Kommunikation, Organisation und Mediatisierung gekennzeichnet war. Dass daran die Rationalisierung gesellschaftlicher und insbesondere kulturell-ideologischer Strukturen litt, steht außer Zweifel. Innerhalb dieses Tatbestands sollen in aller Kürze vor allem zwei Aspekte hervorgehoben werden: zum einen der der griechischen Nationsbildung zugrunde liegende Nationsbegriff und zum anderen die damit eng verbundene Konzipierung einer nationalen Geschichtsschreibung. Hinsichtlich des Verständnisses des Begriffs der „Nation“ sind im Rahmen des neugriechischen nationalen Konsolidierungsprozesses zwei entgegengesetzte Richtungen zu verzeichnen: eine moderne Auffassung, die sich an die Gebote der Französischen Revolution und der europäischen Aufklärung anlehnte und eine zweite stärkere Strömung, die die griechische Nation und den orthodoxen Glauben gleichsetzte. Diese Auffassung fand ihre regelrechte Zuspitzung in den Worten: „Die Kirche ist die Nation“ von Konstantinos OIKONOMOS, eines bedeutenden Vertreters dieser Bewegung im 19. Jahrhundert (PAPADEROS 1970). Bezeichnend ist allemal, dass alle griechischen Verfassungen seitdem der griechisch-orthodoxen Kirche eine privilegierte Stelle innerhalb des Staates zuerkennen, so dass die entsprechenden Artikel der Verfassung in relativem Konflikt mit denjenigen stehen, die eine freie Ausübung religiöser Bekenntnisse ohne Parteinahme des Staates garantieren (GIANNAKOPOULOS 1999). Auf der anderen Seite unternahm die griechische Historiographie des 19. Jahrhunderts den Versuch, die historische Kontinuität der kürzlich von der osmanischen Herrschaft befreiten Gesellschaft zu konstruieren. Es ging vor allem darum, die brüchige geschichtliche Tradition zu einer Einheit zusammenschmieden, wobei man die geschichtliche Kontinuität eines dreitausendjährigen Griechentums heraufbeschwor und diese Kontinuität in drei übereinander gelagerte, übersichtliche Geschichtsperioden zu unterscheiden begann: die antike, die byzantinische und die moderne⁷. Die damals als neue Wissenschaftsdisziplin ins Leben gerufene Volkskunde machte sich daran, die kulturelle Kontinuität der neu gegründeten Nation unter Beweis zu stellen. Es wurde vor allem nach „survivals“, nach „lebendigen Denkmälern“ innerhalb des Volkes gesucht, wobei das Volk selbst als der unbewusste Überlieferer von Kulturgut angesehen wurde, dessen eigentliche Produzenten im antiken Griechenland oder zumindest in Byzanz zu finden waren (KYRIAKOU-NESTOROS 1993). WENTURIS führt hierzu aus:

„Auf der Suche nach Identitätsangeboten aus einem Zeitkontinuum, das als griechische Geschichte perzipiert und sodann apperzeptiv verarbeitet wurde, begegnet das moderne Griechenland großen Schwierigkeiten, zumal die kulturelle und soziopolitische Diskontinuität (klassische und alexandrinische Epoche, byzantinisches Reich und osmanische Herrschaft) nicht nur eine verspätete Nation, sondern auch eine brüchige politische Kultur zur Folge hatte“ (WENTURIS 1989: 21).

⁷ Zum regelrechten Propheten dieser Geschichtsauffassung wurde der Historiker Konstantinos PAPARIGOPOULOS mit seinem mehrbändigen Werk: *Geschichte der neugriechischen Nation*. 1853. Siehe hierzu VEREMIS 1983.

Dass für ethnische Minderheiten innerhalb dieser historischen Konzeption wenig Platz vorhanden war, versteht sich von selbst. Dies vor allem deswegen, weil diese kulturell-historische Konzeption in den Dienst des griechischen Irredentismus und der griechischen Expansion gestellt wurde. „Diese Einheit, im Raum und in der Zeit wird zum Haupthebel des neugriechischen nationalen Bewusstseins; sie wird zur Stütze, ja zum Beweis nationaler Rechte eingesetzt“ (POLITIS 1993: 47). Denn die nationale Historiographie schreibt „die Vergangenheit nicht einfach nur nieder (...), sondern sie [strukturiert] vielmehr und [konstruiert] regelrecht, indem sie das Relevante und Irrelevante festlegt, die Erfahrungen der Individuen hierarchisiert und eine fragmentarische Erzählung als die einzig vollständige und gültige vorschlägt“ (AVDELA 1994: 8). Das gegenwärtige Interesse für eine eingehende Beschäftigung mit der Geschichte der jüdischen Präsenz in Griechenland signalisiert unter anderem den Versuch, die Vergangenheit jenseits der Grenzziehungen, die gewöhnlich die nationale Historiographie auf der Basis der so genannten „nationalen Identität“ unternimmt, als einen Raum zu erfassen, „der von mehreren miteinander verflochtenen kulturellen Identitäten“ gekennzeichnet ist (AVDELA: ebd., MARKETOS 1994). Dadurch wird eine Zunahme der historiographischen Erzählungen erzielt. Unter diesen Voraussetzungen wird die Erkenntnis gewonnen, dass die Vergangenheit „ein mehrstufiges ‚Wir‘ darstellt, das sich weigert, den engen Bestimmungen eines eindimensional und gleichförmig erfassten ‚nationalen Selbsts‘ anzupassen“ (AVDELA, ebd.: 9).

Literatur

- ΑΒΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Frangiski [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (Hrsg.) (1993a): *Γιομπόβ Γιακοελ: Απομνημονεύματα 1941–1943* [Jomtov Jakoel: Memoiren 1941–1943]. Αθήνα.
- ΑΒΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Frangiski [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (1993b): *Το ολοκαύτωμα στις μαρτυρίες των ελλήνων εβραίων* [Der Holocaust in den Zeugnissen der griechischen Juden]. Θεσσαλονίκη.
- ΑΒΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Frangiski [Αμπατζοπούλου, Φραγκίσκη] (1995): *Η λογοτεχνία ως μαρτυρία. Έλληνες πεζογράφοι για την γενοκτονία των εβραίων*. [Die Literatur als Zeugnis. Griechische Literaten über den Holocaust]. Αθήνα.
- ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΔΟΥ, Μερόρι [Αναστασιάδου, Μερόπη] (1994): „Εβραίοι τεχνίτες της Θεσσαλονίκης στα μέσα του 19ου αιώνα“ [„Jüdische Handwerker Thessalonikis Mitte des 19. Jahrhunderts“]. In: Ινστιτούτο μελετών του ελληνικού εβραϊσμού (επ.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum]. Αθήνα. 19–33.
- ΑΥΔΕΛΑ, Efi [Αβδελά, Έφη] (1994): „Εβραίοι στην Ελλάδα: Προσεγγίσεις σε μια ιστορία των ελληνικών μειονοτήτων“ [„Juden in Griechenland: Annäherungen an die Geschichte der neugriechischen Minderheiten“]. In: *Σύγχρονα Θέματα* 52–53, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1994, 8–9.
- ΕΦΤΥΜΙΟΥ, Maria [Ευθυμίου, Μαρία] (1992): *Εβραίοι και χριστιανοί στα τουρκοκρατούμενα νησιά του νοτιοανατολικού Αιγαίου* [Juden und Christen in den türkisch besetzten Inseln der südöstlichen Ägäis]. Αθήνα.
- ΕΝΕΡΕΚΙΔΗΣ, Polychronis [Ενεπεκίδης, Πολυχρόνης] (1996): *Το ολοκαύτωμα των εβραίων της Ελλάδας 1941–1943* [Der Holocaust und die Juden Griechenlands 1941–1943]. Αθήνα.
- ΦΙΛΙΠΠΙΔΗΣ, Dimitris [Φιλίππιδης, Δημήτρης] (1990): *Περί της ελληνικής πόλης* [Über die griechische Stadt]. Αθήνα.

- FLEISCHER, Hagen (1994): „Greek Jewry and Nazi Germany. The Holocaust and its antecedents“. In: Ινστιτούτο μελετών του ελληνικού εβραϊσμού (επ.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum]. Αθήνα. 185–208.
- GABOWITSCHE, Eugen (2003): *Bücher für Juden. Wann und wo wurden sie zu allererst gedruckt?* In: www.jesus1053.com/12/13-gabowitsch/buecher-juden.html
- GIANNAKOULOPOULOS, Angelos (1999): *Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland. Ihr Wirken und ihre Funktion im Hinblick auf die Modernisierung und Säkularisierung der griechischen Gesellschaft*. Frankfurt/Main.
- GIDAL, Nachum T. (1997): *Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. Gütersloh.
- GSTREIN, Heinz (2001): *Endlich: Jüdisches Museum in der Paulus-Stadt Thessaloniki*. In: www.ref.ch/rna/meldungen/5619.html
- KARAMIDOU-GEROLYMPΟΥ, Alexandra; KOLONAS, Vassilis [Καραδήμου-Γερολύπου, Αλεξάνδρα; Κολόνας, Βασίλης] (1994): „Η ανοικοδόμηση της Θεσσαλονίκης μετά το 1917“ [„Der Wiederaufbau Thessalonikis nach 1917“]. In: Ινστιτούτο μελετών του ελληνικού εβραϊσμού (επ.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum]. Αθήνα. 231–255.
- KEDOURIE, Elie (1992): *Spain and the Jews. The Sephardi experience 1492 and after*. London.
- KOPSIDAS, Kostis [Κοψιδάς, Κωστής] (1992): *Οι εβραίοι της Θεσσαλονίκης μέσα από τις καρτ-ποστάλ 1886–1917* [Die Juden Thessalonikis anhand von Postkarten 1886–1917]. Θεσσαλονίκη.
- KOUNIO-AMARILIO, Erika [Κούνιο-Αμαρίλιο, Έρικα] (1995): *50 χρόνια μετά. Αναμνήσεις μιας σαλονικώτισσας εβραίας* [50 Jahre danach. Memoiren einer Jüdin aus Thessaloniki]. Αθήνα.
- KRAFT, Ekkehard (2002): „Die Zukunft der Vergangenheit. Saloniki, die alte und neue ‚Hauptstadt des Balkans‘“. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 1.3.2002.
- KUPPE, Johannes (2001): „Der Terror der Deutschen ist unvergessen. Als Wehrmacht und SS in Griechenland einrückten“. In: *Das Parlament* 41–42. Berlin.
- LEROY, Béatrice (1987): *Die Sephardim*. München.
- LIAKOS, Antonis [Λιάκος, Αντώνης] (1970): *Ο σοσιαλιστικός εργατικός σύνδεσμος της Θεσσαλονίκης „federation“ και η σοσιαλιστική νεολαία* [Der sozialistische Arbeiterbund „Federation“ und die sozialistische Jugend]. Αθήνα.
- MARKETOS, Spyros [Μαρκέτος, Σπύρος] (1994): „*Έθνος χωρίς εβραίους: απόψεις της ιστοριογραφικής κατασκευής του ελληνισμού*“ [„Nation ohne Juden. Aspekte der historiographischen Konstruktion des Griechentums“]. In: *Σύγχρονα Θέματα* 52–53, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1994, 52–70.
- MARKETOS, Spyros [Μαρκέτος, Σπύρος] (1994): „*Η „federation“ και ο ελληνικός σοσιαλισμός*“ [„Federation‘ und griechischer Sozialismus“]. In: Ινστιτούτο μελετών του ελληνικού εβραϊσμού (επ.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum]. Αθήνα. 151–175.
- MEGAS, Yannis [Μέγας, Γιάννης] (1993): *Ενθύμιον από τη ζωή της εβραϊκής κοινότητας Θεσσαλονίκης 1897–1917* [Andenken aus dem Leben der jüdischen Gemeinde Thessalonikis 1897–1917]. Αθήνα.
- MESSINAS, Elias [Μεσσήνας, Ηλίας] (1997): *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας* [Die Synagogen von Thessaloniki und Veroia]. Αθήνα.
- PANOVA, Sneschka (1997): *Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht im Osmanischen Reich*. Frankfurt/Main.
- PAPADEROS, Alexandros (1970): *Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos*. Meisenheim am Glan.
- POIRIER, Véronique (1998): *Ashkénazes et Séfarades. Une étude comparée de leurs relations en France et en Israël (années 1950–1990)*. Paris.

- POLITIS, Alexis [Πολίτης, Αλέξης] (1993): *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830–1880* [Romantische Jahre. Ideologien und Mentalitäten in Griechenland 1830–1880]. Αθήνα.
- REHRMANN, Norbert (1999): *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur*. Tübingen.
- RIVLIN, Bracha (1994): „Mutual-aid societies in Greek-Jewish communities“. In: Ινστιτούτο μελετών του ελληνικού εβραϊσμού (επ.): *Εβραίοι στον ελληνικό χώρο* [Juden im griechischen Raum]. Αθήνα. 95–103.
- SEDILLIAS, Errikos [Σεδίλλιας, Ερρίκος] (1995): *Αθήνα-Αουσβιτς* [Athen-Auschwitz]. Αθήνα.
- SIMEONIDIS, Haralambos (2002): *Das Judenspanische von Thessaloniki*. Frankfurt/Main.
- SIMON, Emmanouelle (1999): *Séphardes de Turquie en Israël. Eléments d'histoire et de culture des Judeo-Espagnols*. Paris.
- STRUMSA, Jakob [Στρούμσα, Γιάκομπ] (1997): *Διάλεξα τη ζωή. Από τη Θεσσαλονίκη στο Αουσβιτς* [Von Thessaloniki nach Auschwitz]. Αθήνα.
- STUEMUND-HALÉVY, Michael (1975): *Bibliographie zum Judenspanischen*. Hamburg.
- VAKALOPULOS, Apostolos (1963): *A History of Thessaloniki*. Thessaloniki.
- VEREMIS, Thanos [Βερέμης, Θάνος] (1997): *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα* [Nationale Identität und Nationalismus im neuzeitlichen Griechenland]. Αθήνα.
- WAGENHOFER, Sophie (2002): *Die Osmanischen Juden im Blickwinkel europäischer Reisender des 16. Jahrhunderts*. Berlin.
- WENTURIS, Nikolaus (1989): *Griechenland und die Europäische Gemeinschaft. Die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken*. Tübingen.
- WIMMER, Andreas (1997): „Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht“. In: Manfred BROCKER; Heino Heinrich NAU (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt. 120–140.