

FORUM: BULGARIEN



Zwischen kollektivem Gedächtnis und Neuorientierung

Identitätsmuster der bulgarischen Juden
nach dem Holocaust

Nasrin Arnold

F Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Nasrin Arnold

Zwischen kollektivem Gedächtnis und Neuorientierung

Forum: Bulgarien, Band 5

Herausgegeben von Sigrun Comati, Thede Kahl, Helmut Schaller

Nasrin Arnold

Zwischen kollektivem Gedächtnis und Neuorientierung

Identitätsmuster der bulgarischen Juden nach dem Holocaust

FFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Synagoge in Sofia © Nasrin Arnold

ISBN 978-3-7329-0326-9

ISBN (E-Book) 978-3-7329-9616-2

ISSN 2196-3312

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2018. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,

Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Zugl.: Dissertation, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
I. Einleitung.....	1
II. Vorüberlegungen und Definitionen.....	9
1. Jude, Sepharde, bulgarischer Jude – Fremd- und Eigenbezeichnungen	9
2. Kollektive Identität und kollektives Gedächtnis	15
3. Das Verhältnis von Erinnerung und Geschichte	22
4. Identitätsmuster – ein konstruktiver Begriff für ein konfrontatives Konstrukt.....	25
III. Forschungsdesign.....	27
1. Grounded-Theory-Methodologie	28
2. Oral History.....	35
3. Interviews	40
4. Quellenkorpus und Forschungsstand	48
IV. Geschichtlicher Hintergrund.....	57
1. Von den ersten jüdischen Spuren in Bulgarien bis 1945	57
1.1. Der Zionismus in Bulgarien.....	66
1.2. Die Jahre des Faschismus in Bulgarien.....	71
2. Die jüdische Gemeinde in Bulgarien während des Sozialismus	76
3. Israel: Die große Aliya 1948/49.....	90
V. Gemeindeorganisation.....	97
1. Jüdische Organisation in Bulgarien.....	97
2. Organisationsformen bulgarischer Juden in Israel	102
VI. Sprachen und ihre Funktionen bei den (bulgarischen) Juden	105
1. Sprache und Identität bei den Juden.....	105
2. Die Sprachen der bulgarischen Juden	118
2.1. Hebräisch/Iwrit.....	118
2.2. Sephardisch	120
2.3. Bulgarisch	125
2.4. Weitere Sprachen	128
VII. Narrative	129
1. Toledo und Filibe – alte Heimat.....	130
2. Toleranz und Rettung	135
2.1. Ein Narrativ mit langen Wurzeln	140
2.2. „We made Bulgaria a favor!“ – Die Rettung der bulgarischen Juden als israelische Erzählung	143
2.3. Wie die Erzählung von der Judenrettung zum Mythos eines Landes ohne Antisemitismus wurde	158

VI | Inhaltsverzeichnis

2.4. Folgen, Hoffnungen und Gefahren eines Mythos	180
2.5. Ein Balkannarrativ?	190
3. Vom Aufbau eines Landes	197
VIII. Gegenwart und Zukunftsszenarien	201
1. Identitätsmerkmale anhand der Bevölkerungsstruktur	201
1.1. Drei Generationen in Bulgarien.....	201
1.2. Wahre Zionisten und die Newcomer in Israel.....	211
2. Wo sind die Sepharden in Bulgarien? – Neue Einflüsse (nicht erst) seit 1989	222
3. „Freiwillige Juden“	229
3.1. Altes und neues Europa	229
3.2. Zukunftsszenarien.....	235
3.3. „Freiwillige Juden“ in Bulgarien.....	238
IX. Zusammenfassung	245
X. Appendix	255
1. Originalzitate	255
2. Transliterationstabelle Hebräisch	264
3. Glossar	265
4. Autoren und Interviewpartner.....	268
5. Abkürzungen.....	274
6. Tabellenverzeichnis	274
XI. Quellenverzeichnis	275
1. Literaturverzeichnis	275
2. Pressemeldungen	290
3. Filme	290
4. Internetquellen	290

Vorwort

Das Dissertationsthema, das Gegenstand des vorliegenden Buches ist, war die logische Konsequenz aus einigen bewussten Entscheidungen und vielen glücklichen Fügungen. So jedenfalls erinnere ich das Geschehen. So ergibt es für mich aus heutiger Sicht einen Sinn.

Von meiner Bulgarischdozentin in Heidelberg, Frau Doz. habil. DSc. Dr. phil. Rumjana Zlatanova, erfuhr ich das erste Mal von der Rettung der bulgarischen Juden während des Zweiten Weltkriegs. Die Bulgaristik führte mich nach Jena, wo ich mit den Kulturwissenschaften in Berührung kam. Dank Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Thede Kahl fanden die Minderheiten auf dem Balkan verstärkt Berücksichtigung in Vorlesungen und Seminaren. Mit dem DFG Graduiertenkolleg 1412 „Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südosteuropa“ wurden hervorragende Promotionsbedingungen an der Friedrich-Schiller-Universität Jena geboten. Ich habe nie nach einem Dissertationsthema gesucht. Es war einfach da. An der Schnittstelle persönlicher Erfahrungen und im Zentrum meiner Studiengebiete.

Die Entstehung dieses Buches ist keine glückliche Fügung. Als großes Glück empfinde ich jedoch, dass ich viele Menschen an meiner Seite wusste oder ihnen während meiner Forschung begegnet bin, die mit ihrer Unterstützung und Offenheit die Arbeit in der vorliegenden Form möglich gemacht haben.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Dr. h.c. Thede Kahl. Er stellte nie in Frage, dass ich promovieren würde, und ließ mir damit in gewisser Weise keine andere Wahl. Wahrscheinlich weiß er das gar nicht. Auf unkonventionelle Art vermittelt er den Spaß an der Wissenschaft und steht dabei wie kein zweiter hinter leistungsbereiten Studierenden und Doktoranden. Ein perfektes Team bildet er mit meinem Zweitgutachter, Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Dahmen, der Thede Kahl auf unkonventionellen Wegen begleitet, aber auch eine sanfte, väterliche Position einnehmen kann. Seine Menschlichkeit – so will ich behaupten – war für das Graduiertenkollegs 1412 der Nährboden, auf dem wir Doktoranden wachsen und unseren Weg finden konnten. Für das Drittgutachten danke ich Herrn Prof. Dr. Elton Prifti.

Eine Bereicherung waren Gespräche und Veranstaltungen im Rahmen des Graduiertenkollegs 1412, bei denen ich hilfreiche Tipps erhielt oder auf kritische Aspekte hingewiesen wurde. Für ihre Ehrlichkeit danke ich den Betreuern und Kollegen, die sich aktiv eingebracht haben. Gleiches gilt für Eyal Ginio, Iris Rachamimoff, Yossi Ben-Artzi, Raphael Arnold, Albena Taneva und Joshua Ahrens, die mir mit ihren Expertisen entscheidende Ideen lieferten. Für ihre Unterstützung bei der Transliteration des Hebräischen bedanke ich mich bei Simon Hopkins und Aharon Geva Kleinberger; für die Organisation der Sefardischen Sommerschule in Sofia bei Michael Studemund-Halévy. Durch die Verbindung von gelebter Tradition und lebendiger Wissenschaft führt er die nostalgischen Gefühle der einen und die thematische Faszination der anderen in fruchtbarer Symbiose zusammenführt. Für kritische Begleitung im Dissertationsprozess danke ich meinen Kolleginnen Henriette Greischel, Eva Theresa Jahn und Unheay Joe.

Die Offenheit meiner Interviewpartner hat mir den Weg zu einem Schatz gewiesen. Durch ihre Bereitschaft, mir tiefe Einblicke in ihre Geschichte zu gewähren, konnte ich sprachliche und kulturelle Aspekte dokumentieren, die im Schwenden begriffen sind. Die Treffen mit meinen Gesprächspartnern waren für mich jedoch vor allem eine persönliche Bereicherung. Dafür möchte ich mich in aller Herzlichkeit bedanken.

Ein weiterer Dank geht an Freunde und Bekannte, die Kontakte zu Interviewpartnern hergestellt oder mir während meiner Forschungsaufenthalte ein Zuhause gegeben haben. Dazu gehören Panka und Buba in Bulgarien, Yehudit Hopkins in Jerusalem, die Familie Basal in Jaffa, Judith Rosenhouse in Haifa, Kate Raphael und ihre Eltern am See Genezareth, Tanya Dimitrova, die Familie Knauer-Arnold und meine Eltern.

Fürs Korrekturlesen danke ich Gergana Börger sowie Werner, Rahim und Sabrina Arnold. Die Kraft und das Selbstbewusstsein für das Projekt verdanke ich meiner Familie und meiner Frau.

I. Einleitung

When asked about the sources of their national pride, most educated Bulgarians don't have to think too long: „The salvation of the Bulgarian Jews from the Holocaust“ is usually one of the top three answers.¹

Die Juden in Bulgarien sind in ihrer überwiegenden Mehrheit Nachfahren jener Juden, die Ende des 15. Jahrhunderts von der Iberischen Halbinsel vertrieben wurden. Sie folgten der Einladung des Sultans Bayezid II. und ließen sich im Osmanischen Reich nieder. Dort lebten sie ca. vier Jahrhunderte und wurden anschließend durch die Befreiung und Unabhängigkeit Bulgariens vom Osmanischen Reich bulgarische Staatsbürger. Weil sie nicht in die Todeslager deportiert wurden, obwohl Bulgarien bis 1944 ein Verbündeter der Achsenmächte war, überlebten die Juden im bulgarischen Kernland den Holocaust. Als der Staat Israel gegründet wurde, entschieden sich 90 % der bulgarischen Juden für ein neues Leben in diesem Land.

Heute leben in Bulgarien zwischen 1.200 und 3.000 jüdische Personen. Sie gelten als wenig religiös. Untersuchungen haben ergeben, dass sie kaum mehr Sphardisch sprechen – eine Sprache, die auf dem mittelalterlichen Spanisch basiert, das die Juden bei ihrer Vertreibung aus Spanien mitbrachten. Zudem haben sie nach den Jahren der Angst während des Zweiten Weltkriegs und nach der religiö-

¹ Trankova/Georgieff 2011, S. 8.

sen Unterdrückung des Sozialismus ihre Traditionen und Bräuche weitgehend vergessen. Eine gängige Theorie lautet, dass 1948/49 die religiösen und überzeugten Juden nach Israel gingen, während die Kommunisten unter den Juden in Bulgarien blieben. Trotzdem erfreut sich Bulgarien seit den 1990er Jahren einer aktiven jüdischen Gemeinde, die neben der größten Synagoge auf dem Balkan über mehrere Gemeindehäuser verfügt, einen Kindergarten und eine Seniorenresidenz unterhält sowie zahlreiche Veranstaltungen organisiert.

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach der jüdischen Identität in Bulgarien nach. Was macht für diese relativ kleine Gruppe ihr Jüdischsein aus? Worauf stützt sich die kollektive Identität dieser Menschen? Welche Erinnerungsnarrative, welche Selbstbilder existieren unter den Juden des Landes und was sagt dies über die Zukunft der Gemeinde in Bulgarien aus?

Die Identität der nach Israel ausgewanderten Juden aus Bulgarien ist ebenfalls Gegenstand dieser Arbeit. Die bulgarische Einwanderungsgruppe im neu gegründeten Israel war mit ca. 45.000 Personen verhältnismäßig klein im Vergleich zu Immigrantenzahlen aus anderen Ländern, etwa Ägypten, dem Irak, dem Jemen, Polen oder Rumänien. Da die meisten bulgarischen Juden zunächst nach Jaffa gingen, prägten sie dort das Stadtbild und erwarben einen guten Ruf als fleißige, ehrliche und selbstständige Menschen, der ihnen bis heute nachgesagt wird. Schnell erklärten sie das Hebräische zu ihrer Sprache und trugen ihren Teil zum Aufbau des Landes bei. Dabei vergaßen sie ihre alte Heimat nicht, die sie vor den Vernichtungslagern bewahrt hatte. Die bulgarischen Juden in Israel empfinden bis heute eine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem bulgarischen Volk, das sie gerettet hat, als sechs Millionen Juden in Europa dem antisemitischen Wahnsinn der Faschisten zum Opfer fielen.

Nach der politischen Wende von 1989 entschieden sich abermals mehrere tausend bulgarische Juden nach Israel zu gehen und versuchten ein neues Leben im jüdischen Staat. Im Gegensatz zu ihren Eltern und Großeltern, die bereits in den 1940er Jahren ausgewandert waren, kamen sie in eine etablierte Gesellschaft mit standardisierter Landessprache und konsolidiertem Staatswesen. Ihre Auswanderung war mit anderen Chancen und Hoffnungen verbunden, aber auch mit anderen Problemen und Schwierigkeiten.

Mit Blick auf die in Israel lebenden Juden bulgarischer Herkunft geht die vorliegende Arbeit der Frage nach, ob es eine kollektive bulgarisch-jüdische Identität

in Israel gibt. Welche bulgarischen Elemente sind in dieser Identität bewahrt? Wie ist die Beziehung zu Bulgarien? Sind die bulgarischen Juden in Israel vernetzt und organisiert? Welches Verhältnis besteht zwischen der ersten Einwanderungsgruppe und den späteren Immigranten?

Die Arbeit möchte einen vielschichtigen und wichtigen Beitrag zur Erforschung und Dokumentation jüdischen Lebens auf dem Balkan leisten. Gleichzeitig beleuchtet sie einen noch wenig untersuchten Aspekt israelischer Geschichte und bettet diesen mit neuen Erklärungen plausibel in den Gesamtzusammenhang ein. Unter Berücksichtigung des bulgarischen und des israelischen Themenkomplexes kann der Mythos um die Rettung der bulgarischen Juden inklusive seiner Entstehung und seiner Folgen rational erläutert und verstanden werden.

Das Thema tangiert die Geschichtswissenschaften und die Judaistik, die Bulgaristik und ganz besonders die Sozialwissenschaften. Dabei werden Phänomene dokumentiert, die im Schwinden begriffen sind. Letzte Zeitzeugen kommen zu Wort, die prägende historische und gesellschaftliche Ereignisse des 20. Jahrhunderts miterlebt und mitgestaltet haben. Die Arbeit füllt Lücken, die vorausgegangene Forschungsarbeiten hinterlassen haben, oder sie beleuchtet bereits behandelte Aspekte neu und rückt sie in ein entscheidend verändertes Licht. In vielerlei Hinsicht setzt sie dort an, wo bisher keine Forschungen vorgenommen wurden. Während manche Erkenntnisse ein Novum darstellen, andere eher den Charakter eines Mosaiksteins im Gesamtkunstwerk jüdischer Forschung aufweisen, gleicht die Arbeit als Ganzes einem Familienfoto, auf dem einige Mitglieder das letzte Mal abgelichtet werden. In 20 Jahren mag vereinzelt noch immer der ein oder andere Jude mit aktiven oder passiven Sefhardischkenntnissen in Bulgarien zu finden sein, eine rege Sprechergemeinschaft wird es nicht mehr geben. Insofern werden an dieser Stelle die letzten Juden Bulgariens berücksichtigt, die diese Sprachgemeinschaft bilden. Sie sind auch die Letzten, die aus bulgarisch-jüdischer Perspektive von der Zeit vor der weitgehenden Vernichtung des europäischen Judentums berichten können.

Einen wesentlichen Anteil an der Darstellung bulgarisch-jüdischer Identität haben die Stimmen der Zeitzeugen, welche die Judenrettung in Bulgarien erlebten und aus eigener Erfahrung von den Geschehnissen während des Zweiten Weltkriegs berichten können.

Auf dem israelischen Familienfoto werden ein letztes Mal die Personen zu sehen sein, die in fließendem Bulgarisch und aus persönlicher Erfahrung von dem einmaligen Moment ihrer Ankunft im neu gegründeten jüdischen Staat, vom Aufbau einer Wirtschaftsmacht und der Schaffung einer israelischen Kultur berichten können. Die Stimmen der bulgarischen Juden, die 1949 nach Israel gingen, fanden bisher kaum Eingang in die wissenschaftliche Literatur. Heute sind diese Menschen 70 Jahre alt und älter. Ihre Erzählungen aus den Anfängen des jüdischen Staats sind Teil dieser Arbeit.

Daneben steht auf dem Familienbild eine junge Generation, die sich erstmalig frei für oder gegen ihre kulturellen und religiösen Wurzeln, für oder gegen Bulgarien bzw. den jüdischen Staat entscheiden kann und die erstmalig diese Entscheidung nie endgültig treffen muss. Wie junge bulgarische Jüdinnen und Juden mit dieser Freiheit umgehen und was das für die Zukunft einer jüdisch-bulgarischen Identität bedeutet, sind Fragestellungen, denen sich die vorliegende Arbeit widmet.

Die Literatur zum Thema der bulgarischen Juden ist je nach Untersuchungszeitraum oder konkretem Erkenntnisinteresse dürftig, einseitig, ideologisch gefärbt oder nicht vorhanden. Dieser Umstand macht es notwendig, dass der Forschungsstand und die Quellensituation in einem eigenen Unterkapitel dargestellt werden. An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, dass eine banale und doch zentrale Besonderheit der vorliegenden Arbeit ihr wissenschaftlicher Zugang ist. Im Unterschied zu anderen Monographien über die bulgarischen Juden profitiert sie zum einen von den Freiheiten, die seit der politischen Wende von 1989 die Forschung bereichern. Zum anderen wird die Objektivität dadurch gewahrt, dass die Verfasserin weder einen jüdischen noch einen bulgarischen oder israelischen Hintergrund aufweist. Andere Autoren, die sich in größeren Abhandlungen mit den bulgarischen Juden befasst haben, sind fast ausschließlich einer der drei genannten Gruppen zuzuordnen, was ihr Werk häufig in offensichtlicher Weise beeinflusst.

Die Frage nach den Identitätsmustern der bulgarischen Juden stößt neben der Interdisziplinarität des Themas auch außerhalb des wissenschaftlichen Fachpublikums auf ein breites Interesse, vornehmlich unter den bulgarischen Juden in Israel und Bulgarien selbst sowie unter ihren in viele Länder der Welt verstreuten Nachkommen. Es ist zudem ein Thema, das andere Juden interessiert, die in Israel Be-

kanntschaft mit Juden aus Bulgarien gemacht oder von ihrem ausgesprochen guten Ruf im *Heiligen Land*² gehört haben. Nicht zuletzt interessieren sich die Bulgaren für diese Minderheit in ihrem Land, um die sich noch immer einige umstrittene Fragen ranken und deren individuelles Schicksal während des Zweiten Weltkriegs bis heute ein ums andere Mal ein verblüffendes und anerkennendes Licht auf Bulgarien wirft. Aus dieser positiven und vielseitigen Neugierde verschiedener Personengruppen erwuchs der Anspruch, die Ergebnisse nach Möglichkeit einem Großteil des Interessentenkreises mit seinen unterschiedlichen Ansätzen und seinem ungleichen Vorwissen zugänglich zu machen. Die Folge ist eine klare und verständliche Sprache, eine übersichtliche Gliederung, eine Vielzahl an Verweisen auf Unterkapitel oder auf weiterführende Literatur, die das Vertiefen nur kurz angedeuteter Forschungsaspekte erleichtern. Ein Glossar am Ende der Arbeit erläutert stichwortartig die Bedeutung der verwendeten Fachtermini aus dem jüdischen Kontext sowie einige Begriffe der bulgarischen Kultur. Zitate aus dem Bulgarischen wurden für den Fließtext ins Deutsche übersetzt und befinden sich für den kundigen Leser in ihrer Originalfassung im Appendix. Das Bulgarische wurde mit dem in Deutschland üblichen Wissenschaftsstandard transliteriert.³ Bei Eigennamen von Personen wurde die Schreibweise beibehalten, welche die Namensträger selbst verwenden. Aus dem Hebräischen stammende Termini wurden gemäß der vom Duden bevorzugten Schreibweise wiedergegeben, insofern sie Eingang in selbigen fanden. Ansonsten wurde eine eigene Transliteration verwendet. Eine entsprechende Transliterationstabelle ist im Appendix angeführt. Dies führt zu gewissen Inkonsistenzen, wenn beispielsweise der gleiche Laut mal mit *sch* (Schabbat), mal mit *š* (Yiššuv) dargestellt wird. Dennoch wird auf diese Weise einerseits die Wiedererkennung bekannter Fachausdrücke ermöglicht, andererseits ein linguistischer Standard gewahrt. Bei hebräischen Eigennamen wurde die in Deutschland übliche oder vom Namensträger verwendete Schreibweise beibehalten (z. B. *Jizchak Rabin* statt *Yichak Rabin*). Zeitschriften- und Buchtitel außerhalb des Literaturverzeichnisses werden kursiv geschrieben. Selbiges gilt für jegliche Form von Eigennamen und für Fachtermini bei ihrer Erstnennung im Verlauf der Arbeit.

² Die Termini *Heiliges Land* und *jüdischer Staat* werden in dieser Arbeit synonym zu Israel verwendet und beinhalten keine politische oder ideologische Konnotation.

³ Das entspricht ISO/R 9:1954 mit *x* → *ch*.

Die Komplexität der Arbeit in Kombination mit dem Anspruch, das Thema einem breiten Publikum zugänglich zu machen, erfordern, dass im nachfolgenden II. Kapitel zunächst einige Begrifflichkeiten definiert werden, die für das Verständnis zentral sind. Das betrifft zunächst den Begriff des *Juden* im Allgemeinen und des *bulgarischen Juden* im Besonderen, ebenso wie eine Unterteilung in *Aschkenasen* und *Sepharden* mit kurzen Hinweisen auf andere jüdische Untergruppen. Einer ausführlichen Definition bedürfen die Begriffe der *kollektiven Identität* und des *kollektiven Gedächtnisses*, mit denen auch der Terminus der *Erinnerung* in Abgrenzung zur *Geschichte* erklärt werden kann. Die Dichotomie von Erinnerung vs. Geschichte führt zum im Titel dieser Arbeit verwendeten Begriff der *Identitätsmuster*.

Das Verständnis dieser Termini im Kontext dieser Arbeit gibt Aufschluss darüber, warum mit der *Grounded-Theory-Methodologie* und der *Oral History*, die Gegenstand des III. Kapitels sind, ein ausgesprochen induktives Vorgehen gewählt wurde. Die kollektive Identität wird als amorphes Konglomerat betrachtet, welches die prägenden Elemente einer Gemeinschaft umfasst und das Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Mitglieder ausmacht. Die gewählten Methoden ermöglichen eine weitestgehend unvoreingenommene Annäherung an die Identitätsmuster der bulgarischen Juden. In einem weiteren Unterkapitel werden die Interviews und die Interviewmethoden erläutert, womit tiefere Einblicke in die konkrete Ausformung der *Grounded-Theory* und der *Oral History* gestattet werden. Den Darstellungen zum Quellenkorpus und zum Forschungsstand wird aufgrund der bereits angesprochenen Problematiken zur wissenschaftlichen Literatur und Objektivität ein ausführliches Unterkapitel gewidmet.

Da sich gezeigt hat, dass die Geschichte, die Gemeindeorganisation, die Sprache und die Erinnerungsnarrative die bestimmenden Faktoren sind, erfolgt die weitere Gliederung der Arbeit gemäß diesen Themenkomplexen (Kapitel IV-VII). Die Geschichte bis zum Ende des Osmanischen Reichs wird nur in groben Zügen nachgezeichnet und Details werden lediglich insofern berücksichtigt, als sie für spätere Entwicklungen oder Erklärungsmuster relevant sind. Die Zeit zwischen der bulgarischen Unabhängigkeit 1908 und dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde zwar in zahlreichen Quellen zusammenhängend dargestellt. Da diese Quellen aber ein breites ideologisches Spektrum aufweisen und sich das prägendste Narrativ der gegenwärtigen jüdisch-bulgarischen Identität auf diese Jahre bezieht,

kann von einer Darstellung der wesentlichen Fakten nicht abgesehen werden. Die Zeit nach 1945 wird im Rahmen der Möglichkeiten kontrovers und vielschichtig thematisiert, da hier die Quellenlage noch unzureichend ist und im Rahmen der Forschung für diese Arbeit neue Erkenntnisse gewonnen wurden.

Die Organisationsstruktur der jüdischen Gemeinde in Bulgarien und der bulgarischen Juden in Israel erweist sich insofern als aufschlussreich, als dass sich an ihr der Gesundheitszustand und der integrative Wert der Gemeinde ablesen lassen. Ein reges Gemeindeleben mit vielen Aktivitäten, das ein Zentrum und einen Treffpunkt darstellt, verfügt über eine hohe Bindekraft und spricht für einen Fortbestand. Fehlt die Gemeindestruktur, stellt sich die Frage nach anderen Organisationsformen oder sonstigen Ausdrucksmöglichkeiten der kollektiven Identität. Die Organisationsformen dienen zudem der Tradierung und Implementierung sinnstiftender Erinnerung.

Die Abhandlung über die Sprachen der bulgarischen Juden beinhaltet einen allgemeinen Teil über den Zusammenhang von Sprache und Identität bei den Juden, in dem die Besonderheiten jüdischer Sprachvarianten und die Revitalisierung einer vorchristlichen semitischen Sprache – des Hebräischen – Berücksichtigung finden. Dies erscheint im Kontext der Identitätsfrage und des vom Sprachtod bedrohten Sphardischen einerseits als unerlässlich. Andererseits sind die Spezifika in den Dynamiken zwischen Sprache und Identität bei den Juden allgemein und bei der untersuchten Gruppe im Besonderen so grundlegend, dass von einer intensiven Analyse der Wechselbeziehungen zwischen Sprache und Identität abgesehen wurde und der Fokus auf der Darstellung dieser Spezifika liegt. In einem zweiten Teil der Abhandlung wird auf die Sprachen der bulgarischen Juden einzeln eingegangen und ihre Verwendung und Bedeutung geschildert.

Das Kapitel über die Erinnerung untergliedert sich in verschiedene Narrative, die sich im Verlauf der Feldforschung als zentrale Identitätsmuster erwiesen haben, etwa weil sie von der Mehrheit der Interviewpartner angeführt wurden oder diese selbst das Erlebte als prägend bezeichneten.

Ein weiteres Element bulgarisch-jüdischer Identitätsmuster sind die gelebten Traditionen und Bräuche, wie etwa Handwerkskunst oder die Art und Weise, Feste zu feiern und religiöse Zeremonien zu begehen. Zum Teil finden diese Elemente in den Kapiteln über Geschichte, Sprache und Organisationsformen Berücksichtigung. Insgesamt spielt dieser kulturell-religiöse Bereich eine auffallend

kleine Rolle. In keinem Interview wurden Riten, Bräuche oder Traditionen detailliert beschrieben. Bisweilen wurden bestimmte Feste, Gegenstände oder Speisen als Identitätsmerkmal genannt. Außenstehende und Experten berichteten in Gesprächen und Publikationen, dass die Juden in Bulgarien kaum mehr zwischen eigenen und fremden jüdischen Traditionen unterscheiden können.

Gegenwärtige Entwicklungen und Zukunftsszenarien bilden das VIII. Kapitel, das auf Basis aktueller Tendenzen unter den bulgarischen Juden in Bulgarien und Israel Vermutungen über die weitere Entwicklung dieser Kollektive beinhaltet. Unter Berücksichtigung verschiedener Theorien werden mögliche Zukunftsszenarien auf die jüdische Gemeinde in Bulgarien projiziert und Chancen aufgezeigt.

Das IX. Kapitel fasst die wichtigsten Erkenntnisse zusammen.

Als letztes sei der Hinweis erlaubt, dass zum Zwecke der besseren Lesbarkeit bei Personengruppen, die Männer und Frauen umfassen, auf die feminine Wortvariante verzichtet wurde. Der Leser wird darum gebeten, an entsprechenden Textstellen diese selbstständig mitzudenken.

II. Vorüberlegungen und Definitionen

1. Jude, Sepharde, bulgarischer Jude – Fremd- und Eigenbezeichnungen

Die Frage, wer Jude ist, lässt keine eindeutige Antwort zu. Im Verlauf der letzten Jahrhunderte veränderte sich das Verständnis des Judentums entscheidend. Im Ergebnis hat die Zahl der Antwortmöglichkeiten massiv zugenommen, denn jüdische Identität ist heute so bunt, frei und vielfältig wie nie zuvor.

Nach halachisch-orthodoxer Auffassung ist derjenige Jude, dessen Mutter jüdisch ist. Je nach Grad und Art der Religiosität kann es von dieser Meinung grundlegende Abweichungen geben. Für den Erwerb einer israelischen Staatsbürgerschaft ist es beispielsweise ausreichend, einen jüdischen Großelternanteil zu haben.⁴ Geprägt von den Schreckensereignissen des Holocaust stellte der französische Philosoph Jean-Paul Sartre 1948 fest: „Nicht ihre Vergangenheit, nicht ihr Glaube, nicht ihre Erde vereinen die Söhne Israels. [...] sie leben in einer Gesellschaft, die sie als Juden betrachtet.“⁵ Aus diesen Zeilen geht hervor, dass die Zugehörigkeit zum Judentum früher maßgeblich durch eine Fremdzuschreibung erfolgte, der sich die als Juden bezeichneten Personen kaum erwehren konnten. Dem gegenüber können Juden heute für sich selbst entscheiden, ob und in wel-

⁴ Vgl. <http://www.ebenezer-deutschland.de/alijah/staatsburgerschaft/> (letzter Zugriff: 28.07.15).

⁵ Sartre 1948, S. 59.

chem Kontext sie auf welche Weise jüdisch sein wollen. Der britische Jude und Historiker Bernhard Wasserstein schrieb dazu:

In den meisten westeuropäischen Ländern läßt sich die Frage für die Mehrheit auf einer rein freiwilligen Basis beantworten: Innerhalb gewisser Grenzen kann man entscheiden, ob man Jude sein will oder nicht. Ein Mensch jüdischer Abstammung mag die Entscheidung treffen, völlig mit der größeren Gesellschaft zu verschmelzen; im neunzehnten Jahrhundert setzte der Prozeß gewöhnlich den Übertritt zum Christentum voraus, doch in den säkularen Gesellschaften Nachkriegseuropas ist ein solcher Durchgangsritus nicht mehr erforderlich.⁶

Nach der Aufklärung in Europa und ihrer spezifischen jüdischen Form, der *Haskala*⁷, befand sich das Judentum zunächst in einer Krise. Die fortschreitende Säkularisierung der Juden warf die Frage nach jüdischer Identität auf. Heute verfügt das Judentum in viel stärkerem Maße über einen kulturellen Bezug des Jüdischseins als das Christentum. Viele Menschen, die sich als Juden bezeichnen, beschreiben sich zugleich als Atheisten. Sie glauben nicht an Gott, sind aber mit den jüdischen Traditionen und Werten großgeworden. Sie fühlen sich dieser Tradition zugehörig und bezeichnen sich deshalb als Juden. Atheisten, die einen christlich-familiären Hintergrund aufweisen, sehen sich hingegen kaum als Christen, da der Terminus stark im Zusammenhang mit dem Glauben steht. Ein traditionell-moralischer Begriff des Christentums ist im deutschsprachigen Raum für politische Parteien geläufig (z. B. CDU, CSU in Deutschland oder CPÖ in Österreich), die durch eine Bedeutungserweiterung des Attributs christlich im Sinne christlicher Werte darauf hoffen, mehrheitsfähig zu sein.

Die viel diskutierte Frage, ob es sich bei den Juden um ein Volk oder eine Religionsgruppe handelt, spielt für die vorliegende Arbeit keine Rolle, denn wie der Politikwissenschaftler William Safran feststellte:

The ethnonation has much in common with religion. Both have a shared ideology, celebrate shared festivals, hold shared symbols, acknowledge shared saints, and are loyal to a community that, in Benedict Anderson words, is often an „imagined“ one. In short, the ethnonation is a secularized religion.⁸

Dies deckt sich mit der Entwicklung des Judentums, wie sie hier beschrieben wurde. Entscheidend ist, dass die Juden über eine kollektive Identität verfügen, die ihnen seit Jahrtausenden das Fortbestehen sichert, wobei die Bedeutung von reli-

⁶ Wasserstein 2001, S. 11. Siehe auch Kapitel VIII.3. „Freiwillige Juden“.

⁷ Siehe zu Haskala auch den entsprechenden Eintrag im Glossar.

⁸ Safran 2006, S. 2.

giösen, kulturellen, historischen und sonstigen Elementen an dieser Identität massiven Veränderungen unterliegen.

In Osmanischen Reich war die religiöse Zugehörigkeit das entscheidende Merkmal gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen. Die Juden galten als eigene Glaubensgemeinschaft neben den Muslimen und den Christen. Während des Faschismus in Bulgarien wurden die Juden – anders als in den Rassengesetzen der deutschen Nationalsozialisten – als religiöse und nicht als ethnische Minderheit definiert. Dies, so betonen vor allem bulgarische Juden, machte dahingehend einen Unterschied, dass die Juden auf diese Weise durch Konvertierung zum Christentum den Restriktionen entgehen konnten.⁹ In der letzten Volksbefragung von 2011 verorteten sich mehr Personen in der Kategorie Ethnie als Juden denn in der Kategorie Religion. Dass die Religion und der Glaube keine wichtige Rolle unter den bulgarischen Juden spielen, wird stets betont.¹⁰

Zur Frage der jüdischen Identität spielt innerhalb des Judentums die Zuordnung zu einer der großen historischen Untergruppen eine Rolle. Als im Jahr 70 n. Chr. die Römer den Zweiten Tempel in Jerusalem zerstörten, verteilten sich die Juden in alle Himmelsrichtungen. Je nachdem, wo sie sich niederließen, entwickelten sie im Laufe der folgenden Jahrhunderte eigene Traditionen und wurden durch die umliegenden Kulturen unterschiedlich beeinflusst. Heute lassen sich im Wesentlichen drei Hauptgruppen unterscheiden, die in sich keineswegs homogene Kulturgemeinschaften bilden.

Als Aschkenasen¹¹ werden die nord- und mitteleuropäischen Juden bezeichnet, welche einen jiddischen Sprachhintergrund aufweisen und die palästinensische Lehrtradition des Mittelalters pflegen.¹² Der Begriff *Aschkenas* ist dem Alten Testament entnommen und wurde in der mittelalterlichen rabbinischen Literatur für Deutschland verwendet.¹³ Bedingt durch Flucht und Vertreibung gelangten die Juden von den Ufern des Rheins (besonders Worms, Speyer und Mainz) ab dem 13.

⁹ Vgl. Oliver 1967, S. 28 u. Bar-Zohar 1998, S. 28.

¹⁰ Vgl. S. 100, 225 u. 242 dieser Arbeit.

¹¹ Aschkenase (Plural: Aschkenasen) ist die deutsche Bezeichnung. Üblich und im Duden verzeichnet ist der Terminus zudem mit den hebräischen Suffixen: Aschkenasi (Plural: Aschkenasim), vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Aschkenase> (letzter Zugriff: 02.03.16). Siehe zu diesem Begriff auch den entsprechenden Eintrag im Glossar.

¹² Vgl. Hetzer 2001, S. V.

¹³ Vgl. Encyclopedia Hebraica 2007, Bd. 2, S. 569.

Jahrhundert weiter in den Osten, sodass die Juden in Polen, Litauen, Tschechien, Ungarn, der Ukraine, Russland etc. der aschkenasischen Tradition angehören.

Die Sepharden¹⁴ waren bis zu ihrer Vertreibung 1492 auf der Iberischen Halbinsel beheimatet. Der Begriff *Sepharde* (hebr. Sefarad) geht ebenfalls auf das Alte Testament zurück. Er findet Erwähnung im Buch Obadja und wurde ab dem Ende des 8. Jahrhunderts n. Chr. für die Iberische Halbinsel und die dort lebenden Juden verwendet.¹⁵ Die Sprache der Sepharden ist das Sephardische, dem ein mittelalterliches Spanisch zugrunde liegt.¹⁶ Nach der Vertreibung ließen sich die Sepharden zunächst in Portugal nieder, von wo sie wenige Jahre später erneut fliehen mussten. Sie gingen nach Nordafrika und Italien oder gründeten sephardische Gemeinden in Amsterdam und Hamburg. Durch die explizite Aufforderung des Sultans Bayezid II., sich in seinem Staatsgebiet niederzulassen, wurden viele Sepharden im Osmanischen Reich ansässig.

Die Sepharden waren global gesehen bis ins 17. Jahrhundert den Aschkenasen demographisch überlegen und dominierten in kultureller und religiöser Hinsicht. Dann stieg die Bevölkerungszahl der Aschkenasen, während die der Sepharden unverändert blieb. Die großen ideologischen Veränderungen der Folgezeit, insbesondere die Haskala und der Zionismus, hatten ihren Ursprung in den Reihen der aschkenasischen Juden. Etwa 200 Jahre nachdem sie an Ansehen und Präsenz verloren hatten, gerieten die Sepharden unter den Einfluss ihrer aschkenasischen Glaubensbrüder. Der deutsche Romanist Georg Bossong urteilte:

Die geistige Situation der Sepharden änderte sich grundlegend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Gemeinden des Osmanischen Reiches traten aus ihrer Isolation heraus und öffneten sich den Einflüssen aus Westeuropa. Das Sephardentum wurde wieder so kosmopolitisch, wie es in seinen Anfangszeiten gewesen war.¹⁷

Eine dritte Gruppe neben den Sepharden und den Aschkenasen bilden die Juden, die im Nahen Osten geblieben waren. Sie werden als *Mizrahi* (Plural: Mizrahim) bezeichnet, was so viel wie Östliche bzw. Orientalische bedeutet. Häufig bezieht sich der Terminus auf Juden aus überwiegend muslimischen bzw. arabischsprachigen Ländern ganz allgemein, also z. B. auch auf Juden aus Ägypten oder Ma-

¹⁴ Sepharde (Plural: Sepharden) ist die deutsche Bezeichnung. Der Duden kennt auch diesen Begriff mit den hebräischen Endungen: Sephardi (Plural: Sephardim), vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Sepharde> (letzter Zugriff: 02.03.16). Siehe zu diesem Begriff auch den entsprechenden Eintrag im Glossar.

¹⁵ Vgl. Corre 2007, S. 292.

¹⁶ Mehr zur sephardischen Sprache siehe Kapitel VI.2.2.

¹⁷ Vgl. Bossong 2008, S. 102.

rokko.¹⁸ Zudem werden die georgischen und armenischen Juden sowie bisweilen die äthiopischen Juden unter den Begriff subsumiert. Die Juden Israels können ebenso den Mizrahim zugeordnet werden, weil das Land in religiöser Hinsicht stark sephardisch-orientalisch geprägt ist.¹⁹ Aus religiöser Sicht ist eine Unterteilung in Aschkenasen und alle anderen Juden insofern naheliegend, als die Sepharden der Iberischen Halbinsel und die Mizrahim im Gegensatz zu den Aschkenasen in der Tradition der jüdischen Lehrautoritäten Babyloniens stehen.²⁰ Soweit nicht anders angegeben, sind in dieser Arbeit immer die Juden gemeint, die bis zu ihrer Vertreibung auf der Iberischen Halbinsel ansässig waren, wenn von Sepharden die Rede ist.

Außer diesen drei großen Hauptgruppen sind weitere Unterscheidungen möglich. Die griechischsprachigen Juden aus Byzanz, die auch in Bulgarien ihre Spuren hinterließen, werden als *Romanioten* bezeichnet. Sie wurden von den späteren großen jüdischen Einwanderergruppen vollständig assimiliert und spielen heute faktisch keine Rolle mehr, auch wenn sich manche Juden in Bulgarien und Israel auf dieses Erbe beziehen.²¹

Die bulgarischen Juden gehören im Wesentlichen zu den Sepharden. Seit dem Mittelalter gab es zwar immer wieder aschkenasische Einwanderungswellen aus dem Norden und Westen. In Sofia existierte bis 1948 eine aschkenasische Synagoge²² und bis heute zeugen viele Nachnamen bulgarischer Juden von einer aschkenasischen Abstammung (z. B. Eškenazi, Grinberg, Cherbst, Fadenknecht etc.). Stefanov und Büchschütz schätzen jedoch, dass der aschkenasische Anteil an

¹⁸ Die Mizrahim werden mitunter zu den Sepharden gezählt, da der Begriff *Sepharde* auch für alle Juden Verwendung findet, die unter islamischem/orientalischem Einfluss standen. Bossong unterteilt das Weltjudentum in Aschkenasen und Sepharden, wobei zu den Sepharden alle jüdischen Gruppen gehören, die nicht Aschkenasen sind, also die Juden, die auf der spanischen Halbinsel ansässig waren, ebenso wie die Juden aus arabischen Ländern, dem Kaukasus oder Ostafrika, vgl. Bossong 2008, S. 7 f. Aufgrund ihrer eigenen Sprache auf altspanischer Basis, spezifischen Bräuchen und Traditionen sowie einer durch die umfassende Vertreibung eigenen Geschichte mit immensen Auswirkungen auf das kollektive Gedächtnis ist es jedoch sinnvoll, zwischen Sephardim und Mizrahim zu unterscheiden. Bossong selbst räumt einige Seiten später ein, dass die „reinen“ Sepharden korrekterweise von den Mizrahim unterschieden werden sollten, vgl. ebd., S. 12. Siehe auch den entsprechenden Eintrag im Glossar.

Analog zu den Ostjuden (Mizrahim) werden die aus dem Maghreb stammenden Juden auch als *Magrebi* (Plural: Magrebim), also Westjuden bezeichnet. Sie unterscheiden sich dadurch, dass sie eigene Riten und Traditionen haben. Außerdem sprechen sie andere arabische Dialekte als die Juden in Nahen Osten, vgl. Encyclopedia Judaica 2007, Bd. 13, S. 342.

¹⁹ Vgl. Bossong 2008, S. 12.

²⁰ Vgl. Hetzer 2001, S. V.

²¹ Siehe zu den Romanioten auch den entsprechenden Eintrag im Glossar.

²² Vgl. Tamir 1979, S. 54.

der jüdischen Gesamtbevölkerung des Landes bei lediglich 10 % liegt.²³ Die religiösen und kulturellen Traditionen der Juden in Bulgarien sind eindeutig dem Sephardentum zuzuordnen.²⁴

Wer Jude ist und was das für die Person bedeutet, entscheidet in Bulgarien heutzutage jedes Individuum für sich. Durch die zahlreichen „gemischten“ Ehen können nur wenige Personen in Bulgarien eine jüdische Abstammung nach halachischen Regeln für sich in Anspruch nehmen.²⁵ Die *Organisation der Juden in Bulgarien* „Šalom“ (im Folgenden: OJB „Šalom“) orientiert sich an dem israelischen Einwanderungsgesetz und akzeptiert jene Personen als Juden, die einen jüdischen Großelternanteil aufweisen können oder konvertiert sind. Da viele Veranstaltungen nicht religiös, sondern kulturell oder als Get-together gedacht sind, dürfen auch nichtjüdische Ehepartner teilnehmen und sind gerne gesehen. Die in Bulgarien tätige Organisation *HaBaD* akzeptiert nur denjenigen als jüdisch, der eine jüdische Mutter vorzuweisen hat.

In der Volksbefragung von 2011 bezeichneten sich 1.164 Personen in Bulgarien als Juden im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit. In Bezug auf die Religion ordneten sich lediglich 706 Personen dem jüdischen Glauben zu.²⁶ Das spricht für ein überwiegend kulturelles Verständnis der eigenen jüdischen Identität in Bulgarien – eine These, die sich in den inhaltlichen Kapiteln bestätigen wird.²⁷

Im Rahmen dieser Arbeit gilt als Jude, wer sich selbst so definiert. Es ist keine Frage der Einhaltung religiöser Praktiken, Abstammung oder bestimmter Riten wie Beschneidung, Bar- oder Bat-Mizwa.

Die Bezeichnung *bulgarischer Jude* stellt keine Zuschreibung und keine Gewichtung verschiedener ethnischer, religiöser oder nationaler Zugehörigkeiten dar. Der Ausdruck soll nicht suggerieren, dass es sich bei der thematisierten Personengruppe in erster Linie um Juden und in zweiter Linie um Bulgaren handle

²³ Vgl. Stefanov 2002, S. 4 u. Büchschenschütz (o. J.), S. 2.

²⁴ Zum Verhältnis von Aschkenasen und Sepharden in Bulgarien siehe auch Kapitel VI.1. Sprache und Identität bei den Juden, S. 109.

²⁵ Ehen zwischen Juden und nichtjüdischen Bulgaren waren bis vor dem Zweiten Weltkrieg unüblich und stiegen dann sprunghaft an, was zunächst mit den antijüdischen Gesetzen und später mit der großen Auswanderung und der kleinen in Bulgarien verbliebenen Anzahl Juden zu tun haben dürfte, vgl. Meyer 1953, S. 566 u. 571. Dies wurde von Rina Arazi während eines Interviews bestätigt, vgl. Rina Arazi, 23.06.13, Jaffa, 0:17:06.

²⁶ Vgl. <http://censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx?OBL=MON> (letzter Zugriff: 18.08.15).

²⁷ Das scheint vor dem Zweiten Weltkrieg noch anders gewesen zu sein. Peter Meyer zufolge unterschied sich die Zahl der „ethnischen“ Juden im Zensus von 1926 kaum von der Zahl der Juden im religiösen Sinn (46.558 gegenüber 46.431), vgl. Meyer 1953, S. 565.

oder dass die Zuschreibung Jude eine religiöse Kategorie bezeichne, bulgarisch hingegen eine ethnisch-nationale. Stattdessen dient der Terminus lediglich dazu, je nach Kontext auf die in Bulgarien ansässigen Juden oder die aus Bulgarien nach Israel eingewanderten Juden zu referieren.

2. Kollektive Identität und kollektives Gedächtnis

Die Begriffe der *kollektiven Identität* und des *kollektiven Gedächtnisses* sind derart eng miteinander verknüpft, dass sie gemeinsam thematisiert und dargestellt werden. Beiden theoretischen Konzepten ist gemein, dass sie Gegenstand einer wissenschaftlichen Literatur geworden sind, die in ihrem Umfang kaum mehr zu überblicken ist.²⁸ Dieser „Boom“, der die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschungslandschaft besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts disziplinübergreifend kennzeichnete, spricht zum einen für die revolutionäre Bedeutsamkeit der Konzepte. Zum anderen hat er Kritiker hervorgebracht, die durch ihre skeptischen Anmerkungen die allgemeine Begeisterung am Kollektivgedächtnis und der gruppenbezogenen Identität in den letzten Jahren merklich dämpften.

Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses geht zurück auf den französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der als Schüler Durkheims spürbar von dessen Schriften beeinflusst war. Im deutschsprachigen Raum machten sich vor allem der Ägyptologe Jan Assmann und seine Frau Aleida um die Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung der Theorie verdient. Maßgeblich durch ihre ab den 1990er Jahren publizierten Monographien und Herausgebertätigkeiten zum Thema sind ihre Namen heutzutage untrennbar mit dem kollektiven Gedächtnis verknüpft.²⁹

Der Begriff *Identität* verzeichnet in der Wissenschaft seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine beeindruckende inflationäre Verwendung. Mittlerweile ist er in nahezu allen Forschungsbereichen, aber auch in der Wirtschaft, der Politik und in gesellschaftlichen Diskussionen jeglicher Art präsent. Die Folge ist eine har-

²⁸ Zum Boom der kollektiven Identität siehe beispielsweise Niethammer 2000, S. 12 ff. Zum Boom des kollektiven Gedächtnisses siehe beispielsweise Schraton 2011, Kapitel 3.2. u. besonders S. 151, auf der es heißt: „In ihrem Handbuch Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen listet die Anglistin Astrid Erll in einer Auswahlbiographie des Wichtigsten allein an Grundlagenliteratur 32 Werke auf [...], ohne dass damit die philosophische Fundierung oder auch nur eine einzige Fallstudie erfasst wäre.“

²⁹ Siehe die Werke Halbwachs', Aleida und Jan Assmanns im Literaturverzeichnis.

sche Kritik, in der von einer „Sinnentleerung“ des Terminus die Rede ist. Der emeritierte Professor für Zeitgeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Lutz Niethammer, spricht von „semantischen Mollusken, die alles und nichts bedeuten, aber wissenschaftlich klingen und zur Verwirklichung drängen“³⁰. Dies gilt mindestens in gleichem Maße auch für den Begriff der kollektiven Identität. Nicht nur um den Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen, muss der Begriff für die vorliegende Arbeit wieder mit Sinn gefüllt werden, d. h. er bedarf einer eindeutigen Definition.

Vereinfacht ließe sich sagen, dass das kollektive Gedächtnis die kollektive Identität formt, denn die Aufgabe des Kollektivgedächtnisses besteht „vor allem darin, eine kollektive Identität zu vermitteln“.³¹ Dabei ist das kollektive Gedächtnis wie ein imaginärer Raum zu verstehen, in dem die Mitglieder einer Gruppe alle ihre Überlieferungen lagern. Überliefert ist in ganz unterschiedlicher Form (Feste, Riten, Traditionen, Erinnerung etc.) das, was für die Gruppe selbst eine Bedeutung hat bzw. mit einer Bedeutung versehen wurde. Das kollektive Gedächtnis ist somit tradierter Sinn. Was in dem imaginären Raum gelagert und wie es dort angeordnet wird, können die Mitglieder jederzeit neu entscheiden, denn das kollektive Gedächtnis ist das Ergebnis eines fortwährenden sozialen Prozesses, der „nur durch Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen“³² möglich ist. Es handelt sich also um ein künstliches Produkt, das von einem Kollektiv konstruiert und gepflegt wird. Dabei gilt für das kollektive Gedächtnis dasselbe, was Saurwein für die kollektive Identität formulierte. Demnach soll

„Konstruieren“ [...] dabei weder unterstellen, es handle sich um die Ausführung eines Konstruktionsplans noch ist damit eine bloße Erfindung i.w.S. des Vortäuschens falscher Tatsachen gemeint. Beide Verständnisse greifen zu kurz: Kollektive Identitäten sind nicht einfach machbar oder planbar, sondern sie entstehen und verändern sich auf der Basis der Wahrnehmung aktueller Problemlagen, der Vergewärtigung einer Kollektivgeschichte und der zukunftsorientierten Projektionen kollektiver Ideale.³³

Statt eines bewusst gesteuerten Bauplans wird das kollektive Gedächtnis weitgehend durch eine Eigenschaft bestimmt, die Assmann als „Rekonstruktivität“ bezeichnet: „Damit ist gemeint, daß sich in keinem Gedächtnis die Vergangenheit als solche zu bewahren vermag, sondern daß nur das von ihr bleibt, ,was die Ge-

³⁰ Niethammer 2000, S. 33.

³¹ Assmann 2007b [2000], S. 17.

³² Assmann 2007a [1992], S. 36.

³³ Saurwein 1999, S. 9.

sellschaft in jeder Epoche mit ihrem jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“³⁴. Anders ausgedrückt ist die Vergangenheit des kollektiven Gedächtnisses „eine soziale Konstruktion, deren Beschaffenheit sich aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwart her ergibt. Die Vergangenheit steht nicht naturwüchsig an, sie ist eine kulturelle Schöpfung.“³⁵ Der Sinn dieser Schöpfung besteht darin, eine „identitätsbildende und handlungsleitende Version der Vergangenheit in der jeweiligen Gegenwart“³⁶ zu schaffen. Betont werden muss, dass auch das individuelle Erinnern nicht unabhängig von sozialen Einflüssen gedacht werden kann. Halbwachs und Assmann machten deutlich, dass Politik und Gesellschaft prägend auf die Erinnerung des Einzelnen einwirken, ja sogar dass es ohne ein soziales Gefüge keine Erinnerung gäbe: „Ein in völliger Einsamkeit aufgewachsenes Individuum – so seine [Halbwachs – N. A.] nirgends in solcher Deutlichkeit formulierte These – hätte kein Gedächtnis.“³⁷

Die Auswahl bestimmter Aspekte der Vergangenheit gibt Aufschluss über die Gegenwartsgesellschaft, ihre Wertvorstellungen und ihre Sicht auf sich selbst. Sie beinhaltet zudem eine Aussage darüber, wohin die Gesellschaft sich orientiert und lässt Schlüsse über ihre weitere Entwicklung zu.

Das kollektive Gedächtnis untergliedert sich in das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis. Unter ersterem versteht Assmann „gelebte, kommunizierte Erinnerung“. Es ist jener Teil des kollektiven Gedächtnisses, von dem noch lebende Zeitzeugen berichten können, und umfasst somit in etwa die letzten 80-100 Jahre oder drei bis vier Generationen.

Das Gegenstück zu diesem, von Assmann auch als „biographische“ Erinnerung bezeichneten, kommunikativen Gedächtnis, stellt die „fundierende“ oder „institutionalisierte, kommemorierte Erinnerung“ des kulturellen Gedächtnisses dar. Im Vergleich zur biographischen Erinnerung habe die fundierende Erinnerung „mehr von Stiftung als von natürlichem Wachstum (und ist durch ihre Verankerung in festen Formen gleichsam artifiziell implementiert)“³⁸. Die fundierende Erinnerung bezieht sich also auf eine Zeitspanne, von der keine Zeitzeugen mehr berichten

³⁴ Assmann 2007a [1992], S. 40. Das bei Assmann eingebundene Zitat stammt von Halbwachs 1985 [1966], S. 390.

³⁵ Assmann 2007a [1992], S. 48.

³⁶ Schraton 2011, S. 14.

³⁷ Assmann 2007a [1992], S. 35. Siehe dazu auch Kapitel III.2. Oral History, S. 35 dieser Arbeit.

³⁸ Assmann 2007a [1992], S. 46-52.

können. Weil die Erinnerung fundiert oder institutionalisiert ist, überdauert sie die Generationen, die das commemorierte Ereignis selbst erlebt haben.

Das kollektive Gedächtnis ist das Instrument, welches das Lied von der kollektiven Identität spielt. Die Wesenszüge des kollektiven Gedächtnisses gelten in gleichem Maße für die kollektive Identität. Auch sie ist ein soziales Konstrukt, eine „imaginierte Gemeinsamkeit“³⁹, eine „Fiktion“⁴⁰, die ihre Grenzen im Rahmen sozialer Aushandlungsprozesse kontinuierlich neu festlegt und dabei so „unheimlich“ real werden kann, dass Niethammer in seinem Werk *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur* auf über 600 Seiten vergeblich versucht, ihre Existenz zu leugnen.

Das einzige Definitionskriterium für die kollektive Identität, auf das sich die wissenschaftliche Literatur einigen kann, ist die Unterscheidung des „Eigenen“ im Vergleich zum „Fremden“. Das bedeutet, der Terminus kann lediglich negativ bestimmt werden, nämlich durch die „Abgrenzung vom Nicht-Identischen, in welcher Bestimmung auch immer“⁴¹. Das impliziert, dass die kollektive Identität nur an ihren Grenzen sichtbar wird. Diese Grenzen sind keine starren Dogmen, sondern der eigentliche Gegenstand besagter Aushandlungsprozesse:

Die analytische Eigenständigkeit des Bezugs auf kollektive Identitäten ergibt sich daraus, daß die Grenzen zwischen und innerhalb sozialer Kollektive nicht durch überzeitliche Konstanten markiert sind, sondern symbolische Konstrukte darstellen, die einer ständigen Redefinition in gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen unterliegen. Kollektive Identitäten können nur kommunikativ erzeugt oder bestritten werden.⁴²

Der britische Judaist Jonathan Webber betonte den sinnstiftenden Charakter und beschrieb – nicht zu Unrecht, wie oben dargestellt – das kollektive Gedächtnis, als er kollektiver Identität wie folgt charakterisierte:

[...] identities are not perfectly shaped forms of social consciousness, but rather are cultural attempts, based on the specific social, political, and economic circumstances of a particular moment in time, for people to make sense of the world in which they live in terms of their understanding of their past and their hopes and expectations for the future.⁴³

³⁹ Saurwein 1999, S. 12.

⁴⁰ Joseph 2004, S. 6.

⁴¹ Niethammer 2000, S. 625.

⁴² Saurwein 1999, S. 9. Ebenso wie in Bezug auf die kollektive Identität ist auch hier mit den Bezeichnungen konstruieren und Konstruktion kein im Detail bewusster oder gelenkter Prozess gemeint, vgl. S. 16 dieser Arbeit.

⁴³ Webber 1994, S. 4.

Konsens unter Wissenschaftlern ist außerdem, dass durch die künstlich erzeugten Gemeinsamkeiten ein Loyalitätsgefühl, eine Verbindlichkeit entsteht. Bei Saurwein heißt es dazu:

Die imaginierte Gemeinsamkeit, die gemeinhin auch als „Wir-Gefühl“ bezeichnet wird, lässt sich als soziales Kapital eines Kollektivs auffassen, das auf der generalisierten Erwartung einer Bindewirkung von kollektiven Obligationen beruht. Soziales Kapital entsteht, wenn Akteure im Vertrauen auf die Aktivierung von Wertcommitments anderer selbst zu risikoreichen Vorleistungen oder Beiträgen bereit sind. Kollektive Identitäten können daher [als – N. A.] Bezugspunkt eines generalisierten Vertrauens in Aktivierbarkeit von sozialer Kooperation und solidarischem Handeln auf der Basis gemeinsamer Zugehörigkeit und Verpflichtung zu kollektivspezifischen Werten, Normen oder Zielen aufgefasst werden.⁴⁴

Der Politikwissenschaftler Benedict Andersen beschrieb es am Beispiel der Nation, die er als eine imaginierte Gemeinsamkeit tiefer Kameradschaft verstand, plastischer: „Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.“⁴⁵ Der Professor für Angewandte Linguistik in Edinburgh John E. Joseph ergänzte:

Nationality is not necessarily the identity people will be most willing to die for. Regional and local identities matter, as do social class identities, racial, religious and sectarian identities. Even linguistic identity can be an end in itself, through it tends to get transmuted into quasi-racial terms.⁴⁶

Diese, der kollektiven Identität inhärente „Latenz der Gewaltdynamik“, wurde auch von anderen Wissenschaftlern thematisiert. Sie ist der größte Kritikpunkt Niethammers an dem künstlich heraufbeschworenen „Wir-Gefühl“. Er sieht darin den fruchtbaren Boden, auf den alle Konflikte zwischen Kollektiven zurückzuführen sind. Seiner vernichtenden Sicht auf die kollektive Identität als Ursprung und Rechtfertigung für Faschismus und Gewalt muss dahingehend zugestimmt werden, als dass es keine Auseinandersetzung zwischen Kollektiven gibt, in denen die beteiligten Gruppen nicht über ein wie auch immer geartetes Gemeinschaftsgefühl verfügen.⁴⁷ In gewaltsamen Konflikten ist diese Loyalität eine Voraussetzung dafür, dass Individuen ihr Leben riskieren und anderes auslöschen. Allerdings muss zwischen einer hinreichenden und einer notwendigen Bedingung un-

⁴⁴ Saurwein 1999, S. 12.

⁴⁵ Zitiert nach Joseph 2004, S. 116.

⁴⁶ Joseph 2004, S. 117.

⁴⁷ Nur am Rande sei erwähnt, dass Niethammer in diesem Zusammenhang mehrfach explizit den Balkan nennt, wobei er vermutlich die Kriege nach dem Zusammenfall Jugoslawiens meint, vgl. Niethammer 2000, S. 39 u. 628.

terschieden werden, denn nicht zwangsweise werden kollektive Identitäten missbraucht, um damit Ansprüche gegenüber anderen Kollektiven geltend zu machen. Gerade in Bezug auf die Juden muss eingestanden werden, dass sie jahrhundertlang ihre Traditionen aufrechterhalten hatten, ohne damit bestimmte Forderungen zu rechtfertigen. Das änderte sich mit der zionistischen Bewegung und dem gewaltsamen Kampf für einen jüdischen Staat in Palästina. Dabei muss selbst hier der Wahrheit ins Auge gesehen werden, nämlich dass der Ausgangspunkt die Bedrohung jüdischer Kollektive durch andere gewesen war. Von den Juden in Bulgarien ist jedenfalls keine Ausübung von Gewalt im Namen des jüdischen Kollektivs bekannt.⁴⁸ Die kollektive Identität resultiert aus dem Bedürfnis, alte Traditionen und ein Geschichtsbewusstsein zu bewahren. Dem kann keine feindliche Intention unterstellt werden. Stattdessen handelt es sich beim Erhalt der jüdischen Tradition um eine Bereicherung der kulturellen Vielfalt in Bulgarien und weltweit. Anstelle einer Verurteilung kollektiver Identität per se empfiehlt sich daher eine differenzierte Sichtweise, wie Assmann sie vertritt:

Indem die Kultur nach innen Identität erzeugt, stiftet sie nach außen Fremdheit. [...] Kulturell induzierte Fremdheit kann sich bis zu Xenophobie, Völkerhaß und Vernichtungskrieg steigern. Auch diese Ambivalenz gehört zur Phänomenologie des kulturellen Gedächtnisses. Liebe und Haß sind zwei Seelen derselben gruppenbildenden Grundfunktion.⁴⁹

Wenn es um die kollektive Identität der Juden geht, stellt Niethammer fasziniert fest:

Aus keinem anderen Zusammenhang ist in den letzten Jahrzehnten weltweit so viel Literatur über kollektive Identität hervorgebracht worden wie aus der ja an sich relativ kleinen jüdischen Gemeinschaft. [...] Kaum eine andere ethnische Gruppe ist denkbar, die eine weltweit so extrem differenzierte Existenz führt, zugleich aber von so einem starken (auch ohne kultische Praxis religiös überhöhten) Loyalitätsgefühl zusammengehalten wird und ihre eigenen Traditionen und Mythen so hingebungsvoll pflegt – und kritisiert. Über dieses Rätsel wird unter dem Etikett „Identität“ verhandelt.⁵⁰

Mit dieser Aussage verdeutlicht der Historiker, dass im Kontext der Beschäftigung mit den Juden der (kollektive) Identitätsbegriff gerechtfertigt ist. Der Grund dafür könnte sein, dass die Juden als das „Volk der Erinnerung“ gelten, das sich

⁴⁸ Attentate, wie die der jüdischen Partisanen Violeta Jakova, Menahem Papo oder Leon Tadzjer während des Zweiten Weltkriegs gegen faschistische Staatslenker, waren Akte des Widerstands gegen die antisemitischen Verbrechen der Regierung und fanden nicht im Namen des jüdischen Kollektivs statt, vgl. Benbassa/Rodrigue 2000, S. 175 u. Hoppe 1991, S. 302 f.

⁴⁹ Assmann 2007a [1992], S. 151 f.

⁵⁰ Niethammer 2000, S. 15.

„unter dem Imperativ ‚Bewahre und Gedenke!‘ konstituiert und kontiniuert“⁵¹ hat. Die kollektive Identität ist jedenfalls das einzige plausible Erklärungsmuster dafür, wie eine in alle Welt verstreute, relativ kleine Gruppe über Jahrtausende trotz Verfolgung ihre Traditionen aufrechterhalten konnte. Sie ist der Motor eines Kollektivs, das eigene Sprachvarianten etablierte und über Jahrhunderte an ihnen festhielt; der Motor eines Kollektivs, das sich nach fast 2000 Jahren in der Fremde und einem an ihm verübten Holocaust einen eigenen Staat erkämpfte, eine Sprache aus vorchristlicher Zeit revitalisierte und die neue Heimat binnen weniger Jahrzehnte zu wirtschaftlicher Blüte brachte. Diese faszinierenden Eigenheiten der Juden könnten auch mit alternativen Termini wie Wir, Wir-Gefühl, Geschichtsbeusstsein oder Tradition nicht eindeutiger gefasst werden.

Damit ist noch nicht geklärt, wie der Begriff der Identität in dieser Arbeit über die bulgarischen Juden in Israel und Bulgarien zu verstehen ist. Paradoxerweise liefert ausgerechnet der Identitätsskeptiker Niethammer einen geeigneten Ansatz. Er implizierte eine Definition der kollektiven Identität, indem er ein Gedankenexperiment vornahm. Er stellte sich vor, es gäbe den Terminus der kollektiven Identität nicht. Die Frage, was in der Folge geschehen würde, beantwortete er selbst: „Wir müssten wieder davon sprechen, was uns alles geprägt hat [...]“.⁵² Damit benannte er einen ganz wesentlichen Aspekt, denn kollektive Identität ist das Konglomerat dessen, was eine Gruppe – im Unterschied zu einer anderen Gruppe – geprägt hat. Darin liegt das „Wir“-Gefühl der Gruppe begründet, das zugleich auch das „Sie“-Gefühl anderer Gruppen hervorbringen kann. Saurwein formulierte es wie folgt:

Die Rede von kollektiven Identitäten betrifft, nach innen gewendet, die Frage, ob und wie Kollektive glaubwürdige Selbstbeschreibungen hervorbringen, die als eigenständiger Bezugspunkt gemeinsamen Erinnerens, gemeinsam geteilter Werte, sozialer Zugehörigkeit und darauf bezogener Solidaritätserwartungen ihrer Mitglieder fungieren. Der Außenaspekt des Identitätsproblems läßt sich in folgende Frage kleiden: Wie kann es im Verhältnis zu potentiell konkurrierenden Kollektiven gelingen, für eigene Identitätsdarstellungen Bestätigung bzw. öffentliche Anerkennung zu erhalten bzw. zu schaffen.⁵³

⁵¹ Assmann 2007b [2000], S. 30. Gemeint ist der Ausspruch *Zachor* bzw. „Šamor v^c zachor b^c dibbur ehad“ (Gedenke und Bewahre, in einem einzigen Gebot) aus dem Sabbatlied *L'kha Dodi*. Die bulgarisch-jüdische Autorin Emmy Barouh betonte, dass die Juden sich selbst als das „Volk der Erinnerung“ bezeichnen, vgl. Barouh 1998, S. 185.

⁵² Niethammer 2000, S. 627.

⁵³ Saurwein 1999, S. 12.