

Ansar Jasim
Von einer lokalen zu einer globalen Community.
Zur jüdischen Geschichte Syriens

Working Paper I

Der Gang der Geschichte(n).
Narrative über Jüdinnen und Juden,
Judentum, die Shoah und Israel

Der Gang der Geschichte(n) wird gefördert von der Bundeszentrale für politische Bildung und dem Auswärtigen Amt. Das Projekt steht unter der Schirmherrschaft von Außenminister Heiko Maas.



Ansar Jasim

Von einer lokalen zu einer globalen Community.
Zur jüdischen Geschichte Syriens

Working Paper I

Der Gang der Geschichte(n).
Narrative über Jüdinnen und Juden,
Judentum, die Shoah und Israel



Das Projekt »Der Gang der Geschichte(n). Narrative über Jüdinnen und Juden, Judentum, das Judentum, die Shoah und Israel« wird von Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung seit Juli 2019 umgesetzt und arbeitet bis Ende 2022.

Herausgeberinnen: Tanja Lenuweit, Filiz Dağcı

Lektorat: Filiz Dağcı, Hanna Janatka, Tanja Lenuweit

Gestaltung: Gaston Isoz

Juli 2020

Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung gGmbH

Alt-Reinickendorf 25

13407 Berlin

www.minor-kontor.de

Kontakt: t.lenuweit@minor-kontor.de

www.minor-kontor.de/der-gang-der-geschichten



Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1 Die jüdische Minderheit vom Osmanischen Reich bis zum französischen Mandat	9
1.1 Vorbemerkung	9
1.2 Unzuverlässige demographische Daten	9
1.3 Zusammensetzung der jüdischen Gemeinden	10
1.4 Eine jüdisch-islamische Tradition	12
1.5 Das Dhimmi-System im Osmanischen Reich	13
1.6 Damaskus-Affäre: Europäischer Antijudaismus in Damaskus?	15
1.7 Krise und Reform im Osmanischen Reich	18
1.8 Ende des Osmanischen Reichs und Beginn der französischen Besatzung	20
2 Ein Riss, der nicht zu kitten ist – die Situation des syrischen Judentum von 1947 bis heute	26
2.1 Das Jahr 1947 – Ausschreitungen gegen Jüdinnen*Juden	27
2.2 Ein Leben zwischen Diktatur und Krieg	28
2.3 Das Jahr 1967: »Die schrecklichste Zeit brach an«	30
2.4 Der Krieg von 1973 und seine Folgen	32
2.5 Die 1970er und 1980er Jahre: Ambivalente Politik gegenüber der jüdischen Minderheit	33
Literaturverzeichnis	36
Zeitleiste	40

Einleitung

Das Projekt *Der Gang der Geschichte(n)* setzt sich mit Narrativen über Jüdinnen*Juden, die Shoah und Israel in vier ausgewählten Herkunftsändern und den entsprechenden Communitys in Deutschland auseinander. Der Fokus liegt auf zwei Ländern der MENA-Region (Syrien und Marokko) und zwei ost-/ostmitteleuropäischen Ländern (Polen und Russland). Mittels Recherchen durch beauftragte Expert*innen wird zunächst eine Wissensbasis zu den in diesen Ländern vorhandenen Narrativen über Jüdinnen*Juden, die Shoah und Israel geschaffen. Dabei geht es nicht nur um die Identifizierung antisemitischer Stereotype, sondern auch um positive Bilder. Gleichzeitig soll auch jüdisches Leben sichtbar gemacht und die Perspektive von Jüdinnen*Juden in den jeweiligen Ländern in die Recherche einbezogen werden.

In einem nächsten Schritt wird überprüft, welche Relevanz diese Narrative in Deutschland haben, ob und wie sie sich verändern, an welche in Deutschland vorhandenen Narrative sie wie anknüpfen und welche Wechselwirkungen entstehen. Ziel ist es, Grundlagenwissen zu gewinnen und für die politische Bildung nutzbar zu machen.

Ansar Jasim, Autorin des vorliegenden Working Papers, hat im Auftrag des Projekts als Expertin syrische Narrative recherchiert. Ihre Ergebnisse wurden bereits in einer Expert*innenrunde und in Online-Seminaren vorgestellt und diskutiert. Bei diesen Veranstaltungen wurde deutlich, dass es wenig Wissen, aber ein großes Interesse an der jüdischen Geschichte Syriens gibt. Aus diesem Grund haben wir uns entschlossen mit dieser Veröffentlichung einen kurzen historischen Überblick zu Verfügung zu stellen, der allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben will und kann. Ansar Jasims Rechercheergebnisse zu syrischen Narrativen über Jüdinnen*Juden, die Shoah und Israel finden sich in einer weiteren Publikation.

Das Working Paper setzt sich aus einem in zwei Kapitel gegliederten historischen Abriss und einer Chronologie zusammen. Letztere fasst die syrische und die syrisch-jüdische Geschichte in Schlagworten zusammen.

Das erste Kapitel thematisiert die Situation der jüdischen Minderheiten von der Zeit des Osmanischen Reichs bis zum Ende der französischen Mandatszeit. Da das heutige Syrien erst seit 1939 in den aktuellen Grenzen existiert, geht es hier um ein Gebiet, das über den heutigen syrischen Nationalstaat hinausgeht. Ansar Jasim beschreibt in diesem Kapitel die Vielfalt des syrischen Judentums und wirft einen Blick auf das Zusammenleben von Jüdinnen*Juden und Muslim*innen in der osmanischen Zeit: Das Leben der jüdischen Minderheiten bewegte sich in einem Spannungsverhältnis von Autonomie und Abhängigkeit, Jüdinnen*Juden waren Muslim*innen nie gleichgestellt. Dennoch, so die Autorin, gab es bei aller Trennung auch viel Verbindendes, sodass sich von einer jüdisch-islamischen Tradition und einem vertrauten Miteinander sprechen lässt. Deutlich wird, dass Jüdinnen*Juden in der muslimischen Mehrheitsgesellschaft nie der Art von Verfolgung ausgesetzt waren, die sie zeitgleich im christlichen Europa erleben mussten. Manifestationen von ideologischer oder religiös motivierter Judenfeindschaft, wie sie sich in der Ritualmordbeschuldigung der berühmt-berüchtigten

Damaskus-Affäre von 1840 ausdrückten, sind eher als Produkte der Moderne und Folge einer zunehmenden politischen und kulturellen Einflussnahme durch das christliche Europa zu verstehen.

Im zweiten Kapitel blickt die Autorin auf die Zeit von 1947 bis heute. Die Resolution 181 der UN-Generalversammlung vom November 1947, die eine Zustimmung zum Teilungsplan für Palästina empfahl, die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 und die arabisch-israelischen Kriege hatten massive Auswirkungen auf das Leben der jüdischen Minderheit in Syrien. Bereits 1947 kam es zu Ausschreitungen und ersten antijüdischen Beschlüssen wie beispielsweise der Entlassung von Juden aus dem öffentlichen Dienst und dem Verbot, öffentliche Ämter auszuüben. Jüdinnen*Juden wurde zudem der Verkauf ihres Besitzes untersagt. Die Repressalien nahmen in den 1950er und 1960er Jahren noch zu, der Bewegungsradius wurde massiv eingeschränkt und die Ausweisdokumente gekennzeichnet.

Obwohl eine Ausreise zwischen 1948 und 1992 nicht mehr legal möglich war, gelang es vielen Jüdinnen*Juden das Land zu verlassen. Dennoch, so Ansar Jasim, scheint es Zeitzeugenerzählungen zufolge auch in diesen Jahren der staatlichen Repression eine gewisse Alltagsnormalität und ein freundschaftliches nachbarschaftliches Zusammenleben gegeben zu haben.

Als 1992 Jüdinnen*Juden die Ausreise – allerdings nicht nach Israel – wieder gestattet wurde, setzte die letzte große Migrationsbewegung ein. Der seit 2011 andauernde Krieg tat ein Übriges: Jüdisches Leben in Syrien ist kaum mehr existent, allein in Damaskus leben noch eine Handvoll Jüdinnen und Juden, fast alle schon fortgeschrittenen Alters. Syrisch-jüdische Communitys finden sich heute an Orten wie New York und in Israel – das jüdische Leben in Syrien selbst ist heute vor allem Geschichte und Erinnerung.

Tanja Lenuweit



Syrien gemäß den aktuellen Landesgrenzen

1 Die jüdische Minderheit vom Osmanischen Reich bis zum französischen Mandat

1.1 Vorbemerkung

Welches geographische Gebiet ist gemeint, wenn wir von Jüdinnen*Juden¹ in *Syrien* sprechen? Der untersuchte Zeitraum dieser Studie vom 16. Jahrhundert bis heute bezieht sich auf ein Gebiet, das ab 1516 eine Provinz im Osmanischen Großreich war, nach 1918 zunächst unter anglo-ägyptischer Besatzung Teil eines kurzzeitigen Königreichs wurde, welches die Gebiete des heutigen Libanons, Palästinas und Jordaniens mit einschloss, und dann ab 1920 unter französische Herrschaft geriet. Das französisch besetzte Großsyrien umfasste zunächst Teile des heutigen Libanons, Syriens und der Türkei. Der Libanon erlangte schon unter französischer Mandatszeit eine gewisse Unabhängigkeit, 1939 trat Frankreich Iskenderun (Alexandretta) an die Türkei ab. Damit erhielt Syrien die Grenzen, die es mit dem Übergang zu einem modernen Nationalstaat und der faktischen Unabhängigkeit von 1946 bis heute aufweist. Historisch gesehen bezieht sich der Begriff *syrisch* und der Bezugsraum des syrischen Judentums demnach auf ein Gebiet, das über das des heutigen syrischen Nationalstaats hinausgeht. Die lange und historisch gewachsene Verbindung des Judentums mit dieser Region lässt sich schon früh anhand von religiösen Texten und Legenden nachweisen. Sowohl Aleppo als auch Damaskus verfügen noch heute über Synagogen und Schreine aus byzantinischer Zeit.

1.2 Unzuverlässige demographische Daten

Die demographischen Daten zu den jüdischen Gemeinden sind wenig verlässlich: Laut der Islamwissenschaftlerin Christina Weber waren Schwankungen bei der Bevölkerungsschätzung im Osmanischen Reich gängig (Weber 2011: 39). Hinsichtlich der jüdischen Bevölkerung, spielten vor allem drei Faktoren eine Rolle: Neben der Zuwanderung von Jüdinnen*Juden, die zwischen 1783 und 1913 von der Krim, aus dem Kaukasus und dem Balkan flohen, gab es auch Abwanderung, vor allem aus städtischen Gebieten wie Damaskus und Aleppo. Insbesondere Aleppo litt unter der Eröffnung des Suezkanals in den 1880er Jahren, weil dieser zu einem Bedeutungsverlust der bis dahin wichtigen Handelsstadt führte. Zudem erfolgte die Besteuerung im Osmanischen Reich auf Grundlage der Bevölkerungszahl – es bestand also ein Interesse daran, die gemeldeten Zahlen besonders klein zu halten (a.a.O.: 39).

Unter der Regierung Abdülhamids II. (1876–1909) wurde zum ersten Mal ein vollständiger Zensus im Osmanischen Reich durchgeführt (Howard 2018: 355). Der Zensus von 1881/82–1893 gab die Zahl der jüdischen Bevölkerung mit 184.000 Menschen im gesamten Osmanischen Reich an (Karpas 1985: 148). Für die Stadt Aleppo gab der Zensus 10.761 jüdische Bewohner*innen an, für Damaskus 6.265.

¹ In dieser Publikation wird auf alle existierenden Geschlechter verwiesen, indem jeweils beide Wortformen des binären Sprachgebrauchs mit einem * verbunden werden. Wenn jedoch davon auszugehen ist, dass ein Substantiv für den jeweiligen (historischen) Kontext ausschließlich auf Männer verweist, wird die männliche Schreibweise verwendet. Auf diese Weise wird auf die Abwesenheit von *Frauen und anderen Geschlechtern aufmerksam gemacht. Um Abwesenheiten festzustellen, musste in den meisten Fällen von Namen auf das Geschlecht der beteiligten Personen geschlossen werden. Dieses Vorgehen kann also nur eingeschränkt die Realität abbilden.



Osmanisches Reich im Jahr 1830.
Zur Orientierung mit aktuellen
nationalstaatlichen Grenzen.

Auch aus den Berichten ausländischer Konsuln, lokaler Autoren oder jüdischer Schulen der *Alliance Israélite Universelle* (AIU) lassen sich Angaben über die Bevölkerungszahl entnehmen. Allerdings weichen die Quellen in ihren Schätzungen stark voneinander ab. Weber zitiert Zahlen um 30.000 bis 50.000 Jüdinnen*Juden vor Einsetzen der jüdischen Migrationsbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Schätzungen aus den Jahren 1930–1943 schwanken hingegen zwischen 16.500 und 30.000 Menschen in der Provinz Syrien (Weber 2011: 40).

1.3 Zusammensetzung der jüdischen Gemeinden

Die jüdischen Gemeinden Syriens unterschieden sich sowohl, was die Herkunft ihrer Mitglieder betraf, als auch in deren Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Schichten. Durch das Ende der oströmischen Herrschaft und das Aufkommen des Islams in Syrien im 7. Jahrhundert wurde der jüdischen (wie auch der christlichen Minderheit) bestimmte Pflichten auferlegt. Im Gegenzug erhielten sie Schutz, *dhimma*², und eine relative Autonomie für ihre Gemeinden. Diese Verträge sind nach dem zweiten islamischen Kaliphen Umar benannt und daher als *Pakt von Umar* bekannt (Ayalon 2009: 48). Sie führten dazu, dass die jüdische Minderheit sich selbst zunehmend als kulturelle Einheit begriff, während sich gleichzeitig die jüdischen Gemeinden in den einzelnen Städten sehr unterschiedlich entwickelten (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 111).

Besonders stark ist die jüdische Geschichte Syriens mit der nordsyrischen Stadt Aleppo verknüpft. Der Name der Stadt geht auf eine Legende zurück, nach welcher Abraham dort seine Kühe gemolken haben soll (Hebräisch *ḥalāv*

² *Dhimma* bedeutet »Vertrag«, »Verpflichtung«. In islamischer juristischer Literatur wird der Begriff verwendet für die Verpflichtung für Muslim*innen und den muslimischen Herrscher, Nichtmuslim*innen Schutz zu garantieren. Deswegen werden diese auch als »geschützte Leute«, *ahl al-dhimma* oder *dhimmis* bezeichnet (Friedmann 2012: o. S.).

für *Milch* und Arabisch *halaba* für *melken*). Für Jüdinnen*Juden aus dem Umland (50–200 km) und aus anderen Teilen des Landes, war Aleppo die *religiöse Hauptstadt*. Joseph Sutton (1907–1997) – selbst Aleppiner Jude und Verfasser der »Aleppo Chronicles«, einer der umfassendsten Chroniken zum syrischen Judentum – berichtet, dass schwierige religiöse Fragen an das religiöse Oberhaupt, den *Hakhameen* von Aleppo, gerichtet wurden (Sutton 1988: 46). Dieser Umstand verweist auf die große Bedeutung der Stadt für das syrische Judentum.

Aleppo und Damaskus als Orte jüdischer Vielfalt

Die jüdischen Gemeinden in Aleppo und Damaskus waren von Vielfalt geprägt (Ayalon 2009: 50). Die Mehrheit der syrischen Jüdinnen*Juden gehörte im 16. Jahrhundert der einheimischen arabischsprachigen Bevölkerung an, den sogenannten *musta'rab*³ (Arabisierte). Dazu kamen Ladino-sprechende Sephardim, die nach ihrer Vertreibung während der *Reconquista* 1492 bzw. 1497 aus Portugal und Spanien eingewandert waren, sowie ebenfalls zugewanderte maghrebinische Jüdinnen*Juden. Spanische und italienische Jüdinnen*Juden stellten zeitweise sogar die Hälfte der Gemeinden von Damaskus und Aleppo (Weber 2011: 32). Sie gründeten schon kurz nach ihrer Ankunft eine eigene Gemeinde (Ayalon 2009: 52f.). Unterschiedliche Interpretationen religiösen Rechts, verschiedene Bräuche und Sprachen führten zu Spannungen, die lange Zeit die innerjüdischen Beziehungen prägten (Weber 2011: 9). So übernahmen sephardische Jüdinnen*Juden nicht die *Halacha* (religionsrechtliche Bestimmungen) und den *Minhag* (Brauchtum) der alteingesessenen Gemeinden, sondern behielten ihre eigenen Interpretationen bei.

Dreiteilung der Gemeinden

Zwischenzeitlich hatten diese Spannungen sogar eine Dreiteilung der Gemeinden zur Folge, was mit eigenen Rabbinern, dem Aufbau eigener Institutionen – sogar eigener Gerichte (Ayalon 2009: 52f.) – und separaten Friedhöfen einherging (Weber 2011: 33). Die sephardischen Jüdinnen*Juden in Aleppo und Damaskus gaben das Ladino zugunsten der arabischen Sprache beinahe vollständig auf, was wohl einerseits an dem engen Austausch mit der lokalen Bevölkerung und andererseits an ihrem wirtschaftlichen Erfolg gelegen haben mochte. So beschränkte sich die Schriftsprache im 18. Jahrhundert fast ausschließlich auf Arabisch mit hebräischen Schriftzeichen, dem *Judeo-Arabisch* (Ayalon 2009: 57f.). Im 17. Jahrhundert wurden die Gemeinden in Aleppo um jüdische Kaufleute aus Italien und Frankreich erweitert: Die *Frankos*, die als besonders assimiliert galten und häufig aus wohlhabenderen Familien stammten (a. a. O.: 65).

Sutton berichtet auch von aschkenasischen Jüdinnen*Juden in Aleppo, wenn auch in geringer Zahl. Von den sephardischen Jüdinnen*Juden seien sie als *shlecht-iyeh* (Jiddisch für *schmutzig*) bezeichnet worden, was sowohl auf die Heterogenität der jüdischen Gemeinden als auch auf innerjüdische Konflikte hinweist (Sutton 1988: 46).

³ Álvarez Suárez und Del Río Sánchez führen den Begriff auf die Ankunft des Islams in der Region zurück (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 11). Christina Weber meint jedoch, dass diese Bezeichnung erst seit dem 15. Jahrhundert gebräuchlich war und von Eingewanderten aus dem christlichen Europa verwendet wurde (Weber 2011: 32).

Große Armut und wenig Klassenmobilität

Die Schere zwischen Arm und Reich war vor allem in Damaskus besonders groß. Während zehn jüdische Familien besonderen Wohlstand genossen, war der Rest der jüdischen Damaszener Gemeinde sehr arm, was sich bereits an den Wohnhäusern der einzelnen Familien erkennen ließ (Harel 2014: 32). Sutton charakterisiert die sozialen Klassen als so beständig, dass soziale Mobilität kaum möglich gewesen sei (Sutton 1988: 59). So existierten im 19. Jahrhundert separate Schulen für die Kinder der wohlhabenden jüdischen Damaszener Familien (Zenner 2000: 44). Soziale Unterschiede gab es auch zwischen modernen, eher westlich-orientierten und konservativen Gemeindemitgliedern. Jüdische Frauen waren, wie alle Frauen in Syrien, in ein patriarchales System eingebunden und besaßen weniger Rechte als Männer (Harel 2014: 40).

Wie divers die jüdischen Gemeinden waren, macht Suttons Resümee deutlich: Das jüdische Aleppo sei voller Individuen gewesen, die keinen bestimmten Stereotypen entsprochen hätten. Einige seien religiös, andere agnostisch gewesen und wieder andere hätten alle moralischen Etiketten über Bord geworfen. Einige hätten gute Beziehungen zu Muslim*innen gepflegt, andere seien lieber unter sich geblieben. (Sutton 1988: 43)

Trotz aller Unterschiede innerhalb der jüdischen Bevölkerung, außerhalb ihrer Gemeinden wurden Jüdinnen*Juden in erster Linie als jüdisch wahrgenommen. Die Religionszugehörigkeit hatte aufgrund der gesellschaftlichen Ordnung im Osmanischen Reich auch eine politische Bedeutung: So mussten sich Jüdinnen*Juden, wie auch Christ*innen, durch das Tragen bestimmter Kleidung kenntlich machen und andere Steuern zahlen. Zudem wurden sie in ihren wirtschaftlichen Aktivitäten teilweise eingeschränkt (Ayalon 2009: 78). Die Politik der Osmanen gegenüber den nichtmuslimischen Gemeinden war in der Praxis oft flexibel. Dennoch »spiegelte [sie] eine pragmatische, reversible Politik der Duldung, nicht der Anerkennung religiöser Gleichwertigkeit und sozialer Gleichberechtigung« (Krämer 2016: 212).

1.4 Eine jüdisch-islamische Tradition

Wohnviertel

Jüdische Nachbarschaften waren keine geschlossenen Viertel, sie unterschieden sich von den »Judengassen« und »Jüdischen Ghettos« in Europa. Sowohl in den Städten als auch in den Vorstädten lebten jüdische und nicht-jüdische Familien Tür an Tür (Zenner 2000: 46). In Aleppo wohnte ein Großteil der jüdischen Bevölkerung im Nordwesten der Altstadt, insbesondere in Bahista und anliegenden Vierteln. Einige Familien der Mittel- und Oberschicht zogen Ende des 19. Jahrhunderts in modernere Wohnviertel außerhalb der Altstadt, etwa nach Jamiliyah oder Al-Saliba Al-Sayigh (a.a.O.: 36). In Damaskus verhielt es sich ähnlich. Hier lebten viele Jüdinnen*Juden in einem Viertel namens Harat Al-Jahoud (*jüdische Gasse*) und in umliegenden Dörfern, die später eingemeindet wurden, wie etwa Jobar.

Sprache, Musik, Speisen

Arabisch war die Sprache, die alle teilten. Insbesondere in den Städten wurde von der jüdischen Minderheit ein syro-palästinensischer urbaner Dialekt gesprochen, der dem Dialekt der muslimischen Mehrheitsgesellschaft ähnelte, und oft als *Judeo-Arabisch* bezeichnet wird (Arnold 2013: o. S.). Zudem wurden Lehnwörter aus dem Hebräischen verwendet, insbesondere Substantive, die einen Bezug zur jüdischen Religion hatten (ebd.). Daneben verband alle Syrer*innen eine ähnliche kulinarische und musikalische Kultur, ähnliche Vorstellungen von Geschlechterbeziehungen, populäre religiöse und medizinische Praktiken und ein ähnliches Verständnis von Ehre und Scham (Zenner 2000: 36). Der sogenannte *Maqam*, ein bei allen Syrer*innen bis heute bekanntes Tonsystem, wurde von allen jüdischen Gemeinden verwendet – wenn auch in anderen Kontexten (a.a.O.: 37).

Die Unterschiede lagen im Detail: Wurde die aus Hartweizengrieß hergestellte Süßigkeit *Ma'mul* von Jüdinnen* Juden zu Purim gegessen, so aßen Christ*innen sie zu Ostern. Die Vertrautheit, die aus dem Wissen und den Vorurteilen über die anderen Gemeinden entstand, kulminierte insbesondere in Witzen und Sprichwörtern (a.a.O.: 37). Die gegenseitigen Bezüge waren teilweise sehr stark. Lewis spricht sogar »von [einer] Art kultureller Symbiose« und einer *jüdisch-islamischen Tradition*:

»Bis zum 20. Jahrhundert, als die Positionen von Juden und Muslimen eine radikale Veränderung erfuhren, ist der Begriff »jüdisch-islamisch« zumindest so aussagekräftig und gültig wie »jüdisch-christlich«, um damit eine parallele und in vielfacher Hinsicht vergleichbare Tradition zu umschreiben.«

(Lewis 1987: 10).

1.5 Das Dhimmi-System im Osmanischen Reich

Das Osmanische Reich regelte das Verhältnis seiner nichtmuslimischen Untertanen bis zur Tanzimatzeit ab 1839 mit dem sogenannten *Dhimmi*-Modell. Dieses bezeichnet nach prophetischer Tradition und islamischer Rechtslehre die allgemeine Pflicht von Muslim*innen und muslimischen Herrschern zum Schutz von Nichtmuslim*innen, die unter muslimischer Herrschaft leben (Friedmann 2012: o.S.). Karl Binswanger beschreibt das Modell folgendermaßen:

»Die Dimma ist der das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen [...] regelnde Vertrag [...]. Dimma regelt eine spezielle Form von Koexistenz und Kohabitation bestimmter Gruppen.« (Binswanger 1977: 1, zit. in Weber 2011: 23)

Dhimmis waren als Nichtmuslim*innen Schutzbefohlene der osmanischen staatlichen Obrigkeit. Um die eigene Religion ausüben zu können, mussten

Dhimmis eine spezielle Steuer zahlen, die sogenannte *jizya* (Friedmann 2012: o.S.). Die Regelungen, an die sich Dhimmis zu halten hatten, und die zu zahlenden Abgaben variierten unter den unterschiedlichen Regierungen des Osmanischen Reiches. Sie waren zudem abhängig von Ort und Zeit und wurden unterschiedlich streng gehandhabt und interpretiert (Weber 2011: 24; Masters 2001: 6). Die Auswirkungen der Steuer wurden verschieden bewertet: Während der Islamwissenschaftler Bruce Masters sie als rein symbolisch begriff (Masters 2001: 23), weist Bernard Lewis – ebenfalls Islamwissenschaftler – darauf hin, dass den Dhimmis außer der Kopfsteuer »im Prinzip, wenn auch nicht immer in der Praxis bei anderen Steuern ein höherer Satz abverlangt [wird] als den Muslimen – wozu in bestimmten Perioden auch Straßen- und Zollgebühren gehörten« (Lewis 1987: 33). Der Historiker Philip Mansel verweist wiederum darauf, dass Dhimmis durch Protest – Christ*innen drohten beispielsweise mit dem Schließen ihrer Kirchen – eine Reduktion der Steuern erreichen konnten (Mansel 2016: 27).

Autonomie und Abhängigkeit

Die jüdische Gemeinde durfte ihre kommunale und innere Autonomie behalten und konnte somit religiöse Angelegenheiten, Gerichtsbarkeit, Erziehungsfragen und die Erhebung von Steuern selbst regeln (Weber 2011: 9f., 34). Die monotheistischen Nichtmuslim*innen waren somit zwar einem bestimmten Regelwerk unterworfen, diese Hierarchisierung führte jedoch nicht zwangsläufig zu einer sozialen Überlegenheit der muslimischen Mehrheitsgesellschaft. So implementierten islamische Gerichte zwar eine soziale Gerichtsbarkeit, die Muslime gegenüber Dhimmis bevorzugte, gleichzeitig hatten wohlhabende Frauen und Nichtmuslime jedoch auch Zugang zu Macht und Privilegien, die für ärmere städtische Muslim*innen oder die Landbevölkerung unvorstellbar gewesen wären (Masters 2001: 6).

Auf welcher Grundlage Dhimmis privilegierte Positionen erlangen konnten, ist umstritten: Weber meint, dass die Politik des Osmanischen Reichs gegenüber Jüdinnen*Juden von »eigene[n] Interessen« geleitet gewesen sei (Weber 2011: 22). So hätte die jüdische Minderheit wichtige Beiträge zu Wissenschaft, Technologie und Kultur geleistet und häufig nicht gegen ihren Status rebellierte, da sie bereits seit Jahrhunderten an ihn gewöhnt gewesen sei (ebd.). Der Historiker Thomas Philipp argumentiert hingegen, dass Dhimmis vor allem deshalb in hohe Ränge als Finanziers und Administratoren erhoben wurden, weil sie keine »unabhängige Machtbasis« besessen hätten (Philipp 1984: 37). Hochrangige Tätigkeiten waren für Nichtmuslime daher ein zweischneidiges Schwert: Dhimmis, insbesondere jüdische, waren leicht zu kontrollieren, weil sie bei politischem Missfallen ohne nennenswerten Widerstand aus dem Weg geschafft werden konnten: »Der Herrscher konnte sie, wenn nötig, von ihrer Position entfernen, ihr Eigentum konfiszieren, und sie sogar hinrichten ohne Angst vor einer lokalen Opposition« (ebd.). Das ambivalente Verhältnis zwischen Dhimmis und muslimischer Mehrheitsbevölkerung wurde, Philipp zufolge, von vier verschiedenen Faktoren beeinflusst: Es war vom Verhältnis der Dhimmis zum jeweiligen Herrscher abhängig

und von der Einstellung der lokalen muslimischen Bevölkerung gegenüber Dhimmis geprägt. Außerdem war es sowohl von den Beziehungen der einzelnen Dhimmi-Gemeinden untereinander, als auch von etwaigen Verbindungen zwischen Dhimmi-Gemeinden und Staaten außerhalb des muslimischen Einflussgebiets bestimmt. (ebd.)

Weitere einflussreiche Faktoren waren die ökonomischen Verhältnisse, wie beispielsweise die Einbindung in den Weltmarkt, und übergreifende politische Veränderungen wie eine zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft.

Aufstieg und Fall der Farhi-Familie

Die Geschichte der Farhi-Familie ist ein Zeugnis der fragilen Position von einflussreichen Dhimmis im Osmanischen Reich. Für lange Zeit war sie die einflussreichste und wohlhabendste jüdische Familie in Syrien. Bereits 1770 besetzten die Farhis Positionen als oberste Finanzverwalter, sogenannte *şarrāfs*, für verschiedene osmanische Gouverneure von Damaskus. Die Geschichte von Haim Farhi, dem wohl bekanntesten Mitglied der Familie, erzählt vom Aufstieg eines Mannes, der durch seine Position als Finanzverwalter für osmanische Gouverneure zunächst großen Einfluss auf die osmanische Regierung ausübte, schließlich jedoch von seinem eigentlichen Beschützer, dem osmanischen Herrscher von Sidon und Gouverneur von Damaskus, Abdullah Pascha, ermordet wurde. Philipp kommt zu dem Schluss, dass Dhimmis zwar Einfluss auf höchster Ebene im Osmanischen Reich besitzen konnten, aber es letztlich doch eine fragile Machtposition gewesen sei, da sie gänzlich auf einer Abhängigkeit vom Machthabenden beruhte (a. a. O.: 44).

1.6 Damaskus-Affäre: Europäischer Antijudaismus in Damaskus?

Wie ambivalent das Verhältnis zwischen Muslim*innen, Christ*innen und Jüdinnen*Juden im osmanischen Syrien war, lässt sich anhand der Damaskus-Affäre veranschaulichen.

An einem Februartag im Jahr 1840 verschwanden der sardische Kapuzinermonch Tommaso da Calangiano und sein Diener Ibrahim Amara der Erzählung nach im jüdischen Viertel von Damaskus. Die Ordensbrüder des verschwundenen Mönches brachten den Vorwurf eines Ritualmordes auf. Es handelte sich dabei um ein überwiegend in Europa kursierendes Gerücht, Jüdinnen*Juden würden christliche Kinder aus rituellen Gründen ermorden und mit ihrem Blut Matzen backen. Die jüdische Gemeinde in Damaskus wurde von den Mönchen in ihrer Gesamtheit für schuldig befunden. In den darauffolgenden Wochen wurden mehrere führende Mitglieder der jüdischen Gemeinde verhaftet und gefoltert. Über den französischen Konsul Ratti Menton wurde der Vorfall bis nach Frankreich getragen (Weber 2011: 28). Als Mönch, obgleich eigentlich aus Sardinien stammend, genoss der verschwun-

dene Mönch den Schutz Frankreichs.⁴ In einem Brief nach Frankreich an den Rat und Minister für Ausländische Angelegenheiten, bezeichnete Menton den Vorfall als »eine der schlimmsten Katastrophen, welche die Stadt Damaskus je erlebt« habe (Frankel 1997: 24; Übersetzung der Autorin). Menton war in die Anordnung von Hausdurchsuchungen, Festnahmen und Verhören persönlich involviert.

Nachdem unter Folter Geständnisse durch jüdische Angeklagte erzwungen worden waren, war nach Meinung von Menton nur noch »die soziale Frage« zu klären, ob es sich tatsächlich um einen Ritualmord handelte. Menton hatte diese Frage für sich bereits beantwortet: Er behauptete, einem der Angeklagten persönlich ein Geständnis abgerungen zu haben – unter Folter wohlgermerkt. Dieser habe mitbekommen, wie seine jüdischen Glaubensgenossen über einen »Brauch« gesprochen hätten, bei dem man menschliches Blut für den Teig zu Pessach verwende. Der französische Konsul bezeichnete den Vorfall als »Angriff gegen die Menschlichkeit, repräsentiert durch diese satanischen Opfer« (a.a.O.: 24f.; Übersetzung der Autorin). Es sei demnach notwendig, »diese Sektierer der jüdischen Religion heilsamem Terror zu unterwerfen« (ebd.). Es liegt die Vermutung nahe, dass der französische Konsul den Vorfall gezielt nutzen wollte, um gegen Jüdinnen*Juden im Osmanischen Reich Stimmung zu machen (Weber 2011: 28; Philipp 1984: 46). Die in Europa längst grassierenden antijudaistischen Gerüchte boten sich für dieses Vorhaben als passende Grundlage an.

Die Hetzkampagne von Ratti Menton in der französischen Presse, förderte vor allem die französischen Einstellungen jener Zeit zutage (Masters 2001: 122), welche deutlich von antijudaistischen Vorurteilen geprägt waren. Jedoch hatte sie auch unbeabsichtigte Effekte zur Folge: Der Vorfall erlangte internationale Aufmerksamkeit, insbesondere in Europa, wo er als *Damaskus-Affäre* bekannt wurde. Die umfangreiche Berichterstattung, auch in der europäischen jüdischen Presse, intensivierte die Beziehungen zwischen den europäisch-jüdischen Gemeinden und den syrisch-jüdischen Gemeinden (Harel 2014: 170). Es folgten zahlreiche diplomatische Verhandlungen und die Bildung einer Delegation von jüdischen Notabeln aus England und Frankreich, auf deren Druck die Freilassung der Gefangenen erwirkt werden konnte.

Osmanischer Schutz wird bekräftigt

Noch im selben Jahr wurde die Affäre durch einen Erlass des osmanischen Generalgouverneurs von Ägypten, Muhammad Ali Pascha, unter dessen Herrschaft damals auch Syrien stand, beendet. Die Vorwürfe wurden für nichtig erklärt und der osmanische Sultan Abdülmecid I. sprach den Damaszener Jüdinnen*Juden nochmals seinen Schutz aus (Weber 2011: 28). In den folgenden Jahrzehnten begannen verschiedene europäisch-jüdische Institutionen, federführend die 1860 gegründete *Alliance Israélite Universelle* (AIU), sich vor Ort zu engagieren, um die politische und soziale Situation ihrer Glaubensgenoss*innen zu verbessern (a.a.O.: 28f.).

Die Damaskus-Affäre wird in der Forschung als der erste derartige Vorwurf gegen Jüdinnen*Juden in der Region betrachtet und führte zu neuen Ver-

⁴ Diese Besonderheit lässt sich auf einen französisch-osmanischen Vertrag von 1740 zurückführen, der französischen Diplomaten das Recht dazu gab, den römisch-katholischen Klerus zu schützen (Frankel 1997: 20).

bindungen zwischen den westlichen Mächten und lokalen Minderheiten. Frankreich hatte seine Unterstützung für die christliche Minderheit deutlich gemacht und Großbritannien verstand sich nun als Schutzmacht der jüdischen (Simon 2003: 22). Letzteres diente auch Großbritanniens Interesse, größeren Einfluss im Osmanischen Reich zu gewinnen (Harel 2014: 202).

Bewertung der Damaskus-Affäre

Zunächst ist festzuhalten, dass dieser Vorfall in der Sekundärliteratur sehr unterschiedlich bewertet wird. Der Historiker Jonathan Frankel beschreibt eine Atmosphäre der Angst für die jüdische Bevölkerung in Folge der Damaskus-Affäre, welche auch zu gewalttätigen Ausschreitungen in anderen Städten geführt habe (Frankel 1997: 65). Zudem stellt er die These auf, dass der Glaube an Ritualmord im kollektiven Bewusstsein der christlichen Gemeinden in Syrien auch vor der Damaskus-Affäre schon verankert gewesen, nun aber offener zutage getreten sei (ebd.). Grund dafür sei die allmähliche Verbesserung des Status christlicher Gemeinden gewesen.

Der Historiker Bruce Masters hingegen glaubt, dass der Vorfall den in Europa aufkommenden Antisemitismus deutlich mache. Weniger eindeutig sei hingegen, was die Affäre über die Einstellungen von syrischen Katholik*innen aussage. Statt im Kontext religiöser Vorurteile sei der Vorfall vielmehr durch die wirtschaftliche Konkurrenzsituation zu erklären, in der sich die beiden Dhimma-Gemeinden innerhalb des Osmanischen Reichs wiederfanden und die sich mit der Einführung von egalitärer Gesetzgebung gewandelt habe (Masters 2001: 123). Thomas Philipp vertritt ebenfalls die These, dass die jüngsten Reformen Muhammed Ali Paschas, welche die Dhimmi-Gemeinden von restriktiven Gesetzen befreiten und eine neue Epoche der Emanzipation einleiten sollten, eine Konkurrenz zwischen Christ*innen, Jüdinnen*Juden und vor allem Muslim*innen befördert hätten. Die ganze Affäre sei möglicherweise der Versuch von Christ*innen gewesen, die Feindseligkeiten der muslimischen Bevölkerung ihnen gegenüber auf die jüdische Minderheit umzulenken (Philipp 1984: 46).

Bruce Masters fasst diese Zeit, in der Konflikte zwischen Minderheiten erstmals durch religiöse Vorurteile zum Tragen kommen, folgendermaßen zusammen:

»In einer Atmosphäre von wachsendem Sektierertum⁵, konnte antisemitische Rhetorik in freien Stücken aus Europa importiert und in das Weltbild syrischer Katholiken inkorporiert werden und lieferte dabei eine ideologische Grundlage für einen für die meisten im Wesentlichen wirtschaftlichen Wettbewerb.« (Masters 2001: 124; Übersetzung der Autorin)

Ein Beleg dafür sei auch die antichristliche Rhetorik in der Sprache der regionalen Jüdinnen*Juden, die »von einer Furcht vor dem christlichen Streben danach sie zu verdrängen« gezeugt habe (ebd.).

5 »Sektierertum« oder auch »Sektarismus« ist die deutsche Übersetzung des im Englischen geläufigen »sectarianism«. Häufig wird damit eine Geisteshaltung beschrieben, die (meist religiöse) Gruppen voneinander spaltet, indem sie Vorurteile und Hass schürt. Daniel Gerlach erklärt die Verwendung des Begriffs im arabischsprachigen Raum folgendermaßen: »Man spaltet Gemeinschaften innerhalb eines Staatswesens, spielt sie gegeneinander aus und macht sich konfessionelle oder ethnische Ressentiments machtpolitisch zunutze. Jemand, der die Menschen einer nahöstlichen Gesellschaft nur als Sunniten und Schiiten, Drusen, Alawiten oder Christen betrachtet und die Identität dahingehend überbetont, gilt als *ta'ifi*« (Gerlach 2019: o. S.). Häufig wird im Deutschen Sprachgebrauch auch der Begriff »Konfessionalismus« verwendet, welcher nach Gerlach allerdings den Sachverhalt in Westasien nicht hinreichend beschreibt (ebd.).



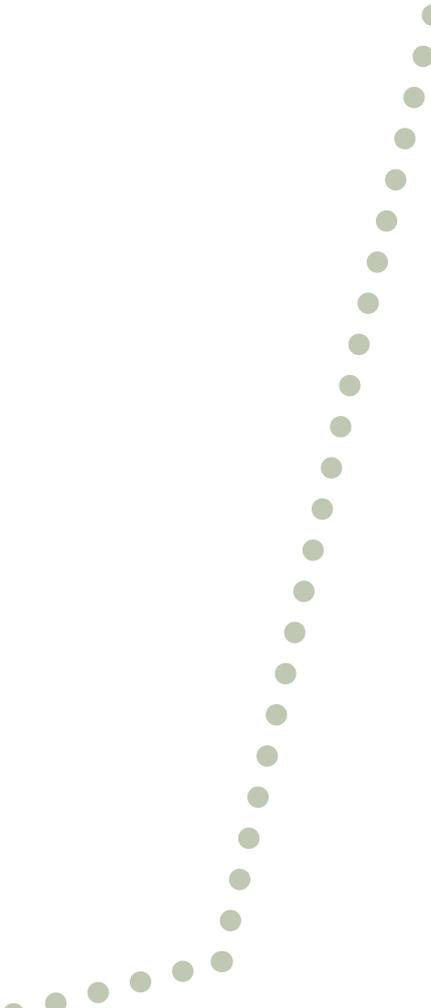
1.7 Krise und Reform im Osmanischen Reich

Im 18. und 19. Jahrhundert geriet das Osmanische Reich wirtschaftlich zunehmend in die Abhängigkeit von Europa. Hatten die Osmanen bis 1746 noch erfolgreich militärisch gegen die europäischen Mächte bestehen können, so endete der russisch-osmanische Krieg von 1768 bis 1774 mit einer drastischen Niederlage, von der sich das Osmanische Reich nicht mehr erholte (Neumann 2005: 283). Der europäische Kolonialismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts, insbesondere in den nordafrikanischen Provinzen des Osmanischen Reichs, und die Finanzierung von Krediten durch Europa, führten zu einer zunehmenden wirtschaftlichen Abhängigkeit von Europa und zu einer tiefen Krise des Osmanischen Reichs (Rogan 2009: 109). Der vermehrte Kontakt mit Europa führte auch zu der Erkenntnis, dass das Osmanische Reich ökonomisch, technisch und militärisch überholt worden war (a.a.O.: 88), obwohl noch viele von einer *kulturellen Überlegenheit* überzeugt waren. Die wachsende militärische Unterlegenheit bewog schließlich den Herrscher Selim III. ab 1789 zur Erneuerung der militärischen Strukturen (Neumann 2005: 285). Die Befürworter der Reformen sahen darin die Möglichkeit, einen Vorsprung gegenüber den Ideen und Technologien Europas zu gewinnen und so Europas wachsenden Einfluss auf das Osmanische Reich zu mindern (Rogan 2009: 88). In der Konsequenz führte diese Entwicklung zu tiefgreifenden Veränderungen, die die Gesellschaft nachhaltig veränderten.

Die Tanzimatreformen

Das letzte Jahrhundert des Osmanischen Reichs brachte die wohl dramatischsten Erneuerungen mit sich, die aus einer grundlegenden Modernisierung des Staatswesens resultierten. Die ersten umfassenden Reformen unter Mahmud II. zu Beginn des 19. Jahrhunderts betrafen vor allem das Militär und die Kontrolle der Provinzen (Ma'oz 2002: 111). Die Reformdekrete von 1839 und 1859 unter seinem Nachfolger Abdülmecid I. waren umfassender und wurden als *tanzîmât* (aus dem Arabischen *ordnen* oder *regulieren*) bezeichnet. Tanzimat ist jedoch ebenso der Epochenbegriff für die Reformperiode zwischen 1839 und 1876 (Neumann 2005: 336), die das Osmanische Reich über administrative Reformen in eine konstitutionelle Monarchie mit einem gewählten Parlament umwandeln sollte (Rogan 2009: 89).

Damit einhergehend entstanden Reformen, die das Zusammenleben zwischen Muslim*innen und Nichtmuslim*innen ausdrücklich regelten. Ein erstes Dekret von 1839 stellte eine Erweiterung der französischen Menschenrechtserklärung dar, während ein zweiter Erlass von 1856 das Verhältnis von Religionsgemeinschaften im Sinne eines geregelten Nebeneinanders bestimmte (Neumann 2005: 337). Das Tanzimat vereinte somit zwei widersprüchliche Modelle des religiösen Miteinanders: Das europäische Prinzip in Anlehnung an die Menschenrechtsdeklaration der Französischen Revolution betrachtete alle Individuen als gleichwertige Bürger*innen eines Staates, das



islamische Modell formalisierte hingegen das Verhältnis von Staat und Nichtmuslim*innen durch das sogenannte *Millet-System*, welches als eine Erweiterung des Dhimmi-Systems betrachtet werden kann (Schroeter 2002: 88f.).

Gleichstellung als gesellschaftlicher Zündstoff

Für viele Bewohner*innen des Osmanischen Reichs waren die Reformen zunächst ohne große Bedeutung, da sie anfänglich ausschließlich die wohlhabenden und einflussreichen Schichten der Gesellschaft trafen. Viel Zündstoff bot jedoch das Reform-Dekret von 1856, das zum ersten Mal alle osmanischen Untertanen gleichstellte und zudem allen osmanischen Bürger*innen Zugang zu Schulen und Regierungspositionen garantierte. Die *Jizya* wurde durch eine neue Militärsteuer für Nichtmuslim*innen ersetzt (Schroeter 2005: 92), zugleich wurde eine gewisse Anzahl von nichtmuslimischen Rekruten festgelegt, die jedoch nicht zum Militärdienst eingezogen, sondern zu einer Ersatzzahlung (*bedel*) verpflichtet wurden. Aufgrund einer neuen Besteuerung, die für alle Bürger*innen des Osmanischen Reichs gleichermaßen Geltung hatte, versuchten viele einer Registrierung ihrer Person und ihres Besitzes auszuweichen. Die Funktion des Sultans als absoluter Machthaber wurde auf die Rolle eines symbolischen und zeremoniellen Staatsoberhauptes reduziert. Der Großwesir erfüllte nun die Funktion des Regierungschefs, dem Ministerrat wurden die meisten legislativen und exekutiven Aufgaben zugetragen (Rogan 2009: 90).

In der Konsequenz veränderten die Tanzimat-Reformen die soziale Ordnung: »Jeder, der innerhalb des osmanischen Staates ist, gleich welcher Religion, ist, ohne Ausnahme, als Osmane zu bezeichnen« (Masters 2001: 140; Übersetzung der Autorin). Damit hatten die Reformen den Unterschied zwischen Muslim*innen und Dhimmis zu Fall gebracht und die bis dahin herrschende soziale Hierarchie demontiert. Religiöse und kulturelle Freiheiten wurden garantiert, der Islam blieb jedoch als Staatsreligion bestehen (ebd.).

Wirtschaftskrise infolge der Reformen

Um zu gewährleisten, dass die Bevölkerung die Reformen akzeptierte, musste das Osmanische Reich im Gegenzug in die lokale Wirtschaft und Sozialfürsorge investieren. Die osmanische Regierung begann öffentlichkeitswirksame Großprojekte umzusetzen, wie beispielsweise Beleuchtung im öffentlichen Raum (Rogan 2009: 98). Die Finanzierung der Reformen funktionierte jedoch nur über Kredite aus dem Ausland, was mit vielen Risiken verbunden war und eine zunehmende Abhängigkeit von europäischen Banken zur Folge hatte (a.a.O.: 105). Tatsächlich verstrickte sich die Regierung mit jedem Kredit noch tiefer in die politische Misere. Im Jahr 1875 war die Zentralregierung nahezu bankrott (a.a.O.: 106).

Im Zuge der *Konferenz von Konstantinopel 1876*, bei der europäische Mächte über die Zukunft des Osmanischen Reichs verhandelten⁶, kündigte Abdülhamid II. die Einführung eines Grundgesetzes, einer gemischtkonfessionellen Generalversammlung, eines gewählten Abgeordnetenhauses und eines

⁶ An der von Großbritannien initiierten Konferenz, die vom 12. Dezember 1876 bis zum 20. Januar 1877 andauerte, nahmen Vertreter Großbritanniens, Frankreichs, Österreich-Ungarns, Russlands, des Deutschen Reichs, Italiens und des Osmanischen Reichs teil. Die Konferenz war ein Versuch, einen erneuten Russisch-Osmanischen Krieg zu verhindern. Sie scheiterte jedoch.

Oberhauses an. Im 1877 reichsweit gewählten Abgeordnetenhaus, waren Nichtmuslime mit 40 Prozent vertreten (Krämer 2016: 354). In Syrien etablierte sich in den 1870er Jahren eine *Notabelnherrschaft*⁷, die überwiegend von ländlichen und städtischen Eliten getragen wurde (a.a.O.: 356).

Auswirkungen der Reformen auf die jüdische Minderheit

Die Veränderungen des Status der jüdischen Minderheiten im Gebiet Syrien hatten schon vor den Tanzimat-Reformen ihren Anfang genommen und gingen mit wachsenden europäischen Handelsbeziehungen in der Region einher. Italienische Juden aus Livorno ließen sich in Damaskus und Aleppo nieder und nahmen eine Mittlerfunktion zwischen europäischen und einheimischen Händlern ein (Schroeter 2002: 97). Noch unter ägyptischer Verwaltung hatten sich bereits lokale konfessionsübergreifende Gemeinderäte etabliert, die sogenannten *meclis*, die als Vorläufermodell der osmanischen Gemeinderäte angesehen werden können (a.a.O.: 98). Die Tanzimat-Reformen brachten jedoch weitreichendere ökonomische Veränderungen für die einzelnen Gemeinden mit sich. Verwaltungsberufe, die oft von Jüdinnen*Juden ausgeübt wurden, wie z.B. der des Finanzbuchhalters, verschwanden. Gleichzeitig entstanden neue Arbeitsplätze in der osmanischen Zivilverwaltung (Zenner 2000: 39). Dennoch lassen sich für diese Zeit erste Auswanderungsbewegungen von Jüdinnen*Juden aus Aleppo und Damaskus feststellen. Ein Teil emigrierte nach Ägypten, wo sich mit der Eröffnung des Suezkanals 1869 neue wirtschaftliche Möglichkeiten boten (Sutton 1988: 58). Andere gingen nach England, insbesondere Manchester, weil bereits etablierte Geschäftsbeziehungen neue Aussichten eröffneten (ebd.).

Motoren der Emigration

Die weltweiten Wirtschaftskrisen von 1903 und 1907, die schwerwiegende Auswirkungen auf den Handel insbesondere in Aleppo hatten, beförderten die Ausreisebewegungen zusätzlich (a.a.O.: 59). So schreibt Joseph Sutton, dass die Berichte einzelner jüdischer Pioniere, die nach Amerika ausgewandert waren, einen Migrationstrend zur Folge hatten, der viele Juden dazu bewegte, ihre Familien zurückzulassen und in neue Gefilde aufzubrechen (a.a.O.: 59f.). Als stärkster Motor, nicht nur für die jüdische Emigration aus Syrien, erwies sich jedoch der Wehrdienst (a.a.O.: 60): Im Juli 1909 wurde ein Gesetz erlassen, dass alle Nichtmuslime offiziell zum Wehrdienst einberief. Es war der Versuch, die formal schon bestehende allgemeine Wehrpflicht nun auch de facto durchzusetzen (Krämer 2016: 432).

1.8 Ende des Osmanischen Reichs und Beginn der französischen Besatzung

Der weltweite politische Wandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreichte auch das Osmanische Reich. Dort hatte sich 1889 die *Gemeinschaft der osmanischen Einheit* – wie sich die Jungtürken nannten – konstituiert, die die Wiedereinsetzung der Verfassung von 1876 forderte (Krämer 2016: 428f.). Im

⁷ Das aus Frankreich entlehnte System bezeichnet die Ernennung höher gestellter Bürger, die Ansehen durch einen hohen Rang, besondere Verdienste oder ein großes Vermögen genossen. Die Notabeln hatten Teil an der Gestaltung der Regierungsgeschäfte.



Juli 1908 trat die Verfassung schließlich wieder in Kraft. Nach einer gescheiterten Konterrevolution 1909, wurde der Sultan abgesetzt und das Kriegsrecht verhängt. Nach dem Ersten und Zweiten Balkankrieg 1912 und 1913 hatte das Osmanische Reich beinahe alle europäischen Territorien verloren, die massiven Niederlagen erleichterten den Jungtürken die Errichtung einer autoritären Militärherrschaft (a.a.O.: 432f.).

In den arabischen Provinzen wurde zeitgleich die Idee einer Dezentralisierung immer prominenter (a.a.O.: 434). Die aufkommenden Dezentralisierungsbestrebungen stehen im Kontext der zwei Balkankriege, die das Ansehen der osmanischen Herrschaft stark schwächten und schließlich den Verlust aller europäischer Provinzen zur Folge hatten. Nicht nur am Balkan, sondern auch in Anatolien und den arabischen Provinzen kam es zu Autonomiebestrebungen.

Im Ersten Weltkrieg kämpfte das Osmanische Reich auf der Seite der Mittelmächte⁸: Zwei Wochen nach Kriegsausbruch schlossen die Jungtürken ein Geheimabkommen mit dem Deutschen Reich und traten im November 1914 in den Krieg ein (a.a.O.: 435f.). Syrien war einer der Kriegsschauplätze. Nach herben Verlusten an fast allen Kriegsfrenten rückte 1917/18 ein anglo-ägyptisches Expeditionscorps auch nach Syrien vor. Dieses war mit den syrischen arabisch-nationalistischen Kräften, die mit den Haschemiten der Arabischen Halbinsel verbunden waren, in eine Allianz getreten und nahmen nun gemeinsam Damaskus ein.

Kapitulation und Konferenz von San Remo

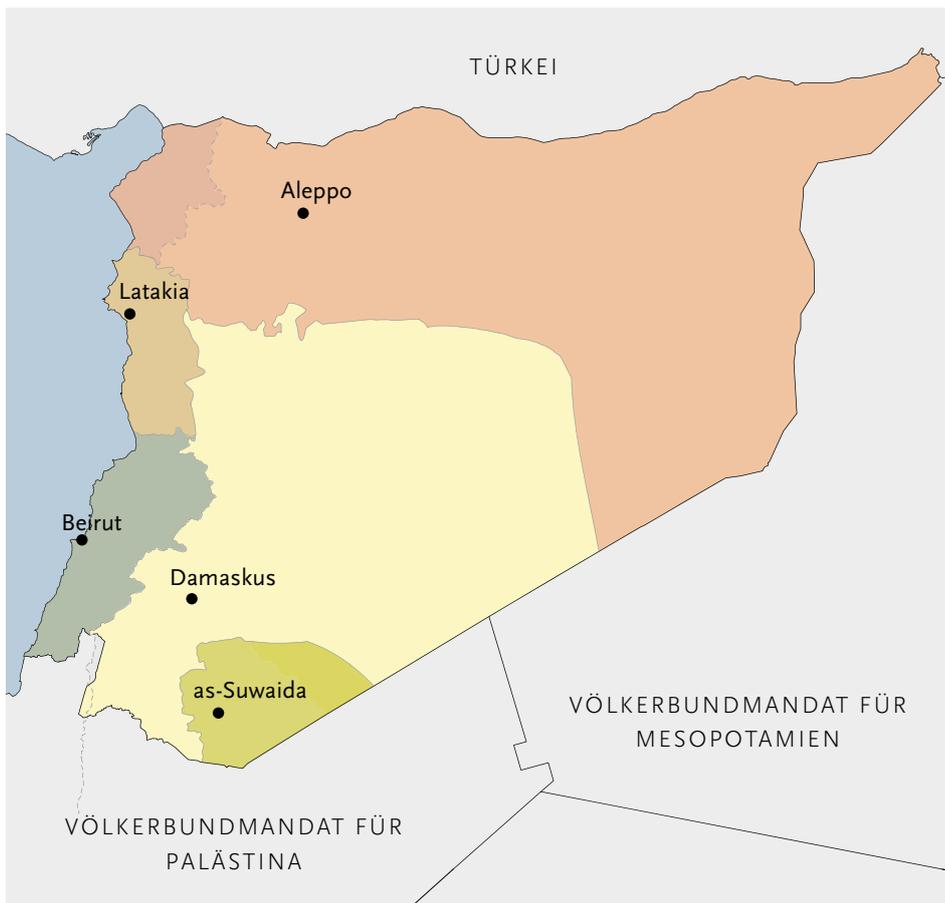
Im September 1918 kapitulierte die osmanische Armee bedingungslos und die Jungtürken flohen ins Exil (a.a.O.: 438f.). Für einen kurzen Moment glaubten die arabischen Nationalisten nun eine Chance zur Unabhängigkeit zu haben und die Haschemiten versuchten in Syrien eine Monarchie durch Faisal I. zu gründen. Stattdessen aber markierte das Ende des Osmanischen Reichs im Oktober 1918 den Beginn des direkten europäischen Kolonialismus.

Schon während des Krieges 1916 war das geheime *Sykes-Picot-Abkommen* zustande gekommen, in dem Großbritannien und Frankreich ihren Anspruch auf die arabische Region geltend machten. Frankreich erhob Anspruch auf Syrien und Libanon, während Großbritannien Ägypten, Palästina, Transjordanien und den Irak zu seinem Kontrollgebiet zählte (Rogan 2009: 174). Großbritannien zog sich am 1. November 1919 aus Syrien zurück und übergab die Kontrolle an die französische Militärherrschaft. Der syrische Generalkongress, welcher von Unterstützer König Faisals einberufen wurde und aus Vertretern der unterschiedlichen Regionen Großsyriens bestand, versuchte am 8. März 1920 die Unabhängigkeit Syriens mit Faisal als König auszurufen. Dies scheiterte jedoch. Frankreich schickte französische Truppen aus dem Libanon, um Kontrolle über Damaskus zu gewinnen (Rogan 2015: 400).

Trotz aktiven Widerstands in den Gebieten des heutigen Syriens in Form von mehreren bewaffneten Aufständen (Rogan 2009: 224ff.), wurden 1920 auf der *Konferenz von San Remo*⁹ in Italien die künftigen Mandatsgebiete Frank-

8 Bezeichnung für die Bündnispartner Deutsches Kaiserreich und Kaiserreich Österreich-Ungarn im Ersten Weltkrieg aufgrund ihrer geografischen Lage zwischen Großbritannien, Russland und Frankreich.

9 Bei der *Konferenz von San Remo* wurden die Grenzen besiegelt, die im geheimen *Sykes-Picot-Abkommen* beschlossen worden waren. Bestätigt wurde dabei auch die *Balfour-Deklaration* von 1917, die die Schaffung einer »nationalen Heimstätte« für das jüdische Volk im Mandatsgebiet Palästina vorsah.



Syrien unter französischem Mandat im Jahr 1922

- Staat Aleppo
- Staat Damaskus
- Alawitenstaat
- Drusenstaat
- Großlibanon

reichs und Großbritanniens festgelegt (Krämer 2016: 472). Die arabischsprachigen Gebiete des zerfallenden Osmanischen Reichs wurden in folgende Mandatsgebiete zerteilt: Großbritannien bekam Palästina einschließlich Transjordanien sowie Mesopotamien zugesprochen und Frankreich bekam ein Mandat über Syrien und Libanon (Rogan 2015: 392). Zudem wurden neue, bis heute existierende Grenzen gezogen und die Grundlagen der Regierungssysteme in der Region geschaffen (a.a.O.: 404). Mit Blick auf die in den folgenden Jahrzehnten entstandenen Konflikte kommentiert der Historiker Eugene Rogan die Grenzziehung kritisch: »Wären die europäischen Mächte an Stabilität im Mittleren Osten interessiert gewesen [...], hätten sie die Grenzen in anderer Weise gezogen« (ebd.; Übersetzung der Autorin).

Die Folgen des Ersten Weltkriegs hatten auch Auswirkungen auf die jüdischen Gemeinden. Viele Rabbiner der Gemeinden in Aleppo und Damaskus emigrierten vor allem nach Ägypten, Palästina sowie Nord- und Südamerika. Dies führte dazu, dass die verbleibenden Rabbiner an Einfluss in den Gemeinden verloren. Hinzu kam die Ausweitung des Angebots an säkularer Bildung, welches auch Einfluss auf traditionelle Gewohnheiten hatte, wie beispielsweise das Heiratsalter. Mit dem Wegfall der osmanischen Verwaltungsaufgaben durch die Rabbiner gewann eine neue, nicht-geistliche Führung Einfluss gegenüber der geistlichen Führung in den Gemeinden. Sie gründeten neue Schulen, Kliniken und wurden Mitglieder in den neu entstandenen Stadträten (Laskier 2003: 321). Auf ökonomischer Seite führte u.a. der schon lange vor dem Krieg begonnene Import von europäischen Gütern zum

Niedergang lokaler syrischer Industrien, was die Auswanderung von Jüdinnen*Juden insbesondere aus Damaskus zusätzlich beförderte (a.a.O.: 322).

Syrien unter französischer Besatzung

1920 begann die französische Besatzung Syriens, die bis zur syrischen Unabhängigkeit 1946 fortbestand. Benjamin White beschreibt das Dilemma der Franzosen, die auf der einen Seite unter allen Umständen versuchten, die Entwicklung einer syrischen Nation zu unterbinden, gleichzeitig jedoch einen syrischen Staat aufbauen mussten (White 2011: 12). Es fand eine fundamentale Neudefinition Syriens statt: Aus einer Provinz innerhalb des Osmanischen Reichs wurde nun ein Staat mit eigenen Institutionen und nationalstaatlichen Grenzen. Während das Osmanische Reich ein religiös legitimes Gefüge darstellte, wurde aus Syrien ein Staat, der seine gesamte Bevölkerung repräsentieren sollte (a.a.O.: 2f.). In der Konsequenz veränderte dies auch das Selbstverständnis der verschiedenen Gruppen Syriens, die sich nun nicht mehr ausschließlich über ihre religiöse Zugehörigkeit definierten.

Die französische Mandatsmacht ging bürokratisch vor: Syrien wurde territorial in sogenannte *tajzi'a* (Arabisch für *Aufteilung*) geteilt (White 2011: 11). Diese *Tajzia* wurden in den folgenden Jahren immer wieder unterschiedlich zum Staat Syrien kombiniert. Somit wechselte Syrien ständig Größe und Bevölkerung und wurde von den anderen Staaten je nach Ausgangslage unterschiedlich bezeichnet. In den darauffolgenden Jahren, zwischen 1920 und 1926, kam es auch in Syrien zu massiven Protesten gegen die europäischen Besatzer (Krämer 2016: 477).

Jüdinnen*Juden im Osten Syriens

Die Franzosen beförderten eine Verstärkung der syrischen Gesellschaft, was die Konzentration der jüdischen Bevölkerung in den Großstädten Damaskus und Aleppo verstärkte. Durch den Bau der Stadt Al-Qamishli (kurdisch: Al-Qamishlo) versuchten die Franzosen zudem eine urbane Entwicklung im Osten des Landes zu fördern.

Nur 40.000 Bewohner*innen der östlichen Gegend (die sogenannte *Al-Jazirah-Region*) waren sunnitische Araber*innen. Hinzu kamen 80.000 Kurd*innen, 40.000 Christ*innen und ca. 2.000 Jüdinnen*Juden. Letztere stammten überwiegend aus dem türkischen Nusaybin und siedelten sich in Al-Qamishli und den umliegenden Dörfern Al-Shukra, Tel Sha'ir und Awaija an.

Sie arbeiteten in der Landwirtschaft und im Import- und Export von Textilien. Moshe Nahum Abdallah, damaliger Leiter der jüdischen Gemeinde, war die führende Figur im Aufbau des Handelszentrums der Stadt.

Die Herauslösung Syriens aus dem geographischen Kontext des Osmanischen Reichs und die damit verbundenen Grenzziehungen und Zölle führten dazu, dass Handel auf den vormals wichtigen Routen wie Aleppo-Kilikien (Türkei) oder Aleppo-Irak immer schwieriger wurde. Dies habe, so die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer, zu weiterer Emigration, aber auch zu Verarmung innerhalb der jüdischen Gemeinde geführt. Mehr und mehr Jüdinnen

nen*Juden hätten deswegen begonnen im Bereich des Handwerks zu arbeiten (Laskier 2003: 324).

Zionistische Ideen

Bruce Masters identifiziert ein wachsendes Interesse jüdischer Intellektueller während der französischen Mandatszeit, eine »arabische Identität« zu kultivieren (Masters 2001: 175). Michel Abitbol meint hingegen, dass es in dieser Periode zu einer Distanzierung zwischen nichtjüdischen und jüdischen Araber*innen gekommen sei: So habe das Aufkommen eines arabischen Nationalismus zwischen den beiden Weltkriegen zu einer immer stärkeren Distanzierung beigetragen (Abitbol 2013: 307). Walter Zenner zufolge sei es nach 1920 für Jüdinnen*Juden immer schwieriger geworden, Teil der *Arabisch Nationalistischen Bewegung (Ḥaraka)* zu werden, da diese den Zionismus immer mehr als ein »zu überwindendes Hindernis« gesehen habe (Zenner 2000: 49).

Michael Laskier glaubt, dass der Zionismus einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss auf die syrisch-jüdischen Gemeinden hatte. Das begründet er mit der geographischen Nähe zu Palästina, mit den Aktivitäten des Jischuw¹⁰ im Bildungsbereich in Damaskus und mit der zionistischen Ausrichtung einiger Lehrer der *Alliance Israélite Universelle (AIU)*. Viele der zionistischen Organisationen konnten im Syrien der 1930er Jahre – anders als in Ägypten – legal bis halblegal aktiv sein. Schließlich mussten sie jedoch ihre Aktivitäten im Untergrund weiterführen. Da Damaskus sich zu diesem Zeitpunkt zum Zentrum arabisch-nationalistischer Ideen entwickelte, herrschte eine antizionistische Stimmung, was u.a. aus der in Beirut ansässigen jüdischen Zeitung *Al-Alam Al-Isra'ili (Jüdische Welt)* hervorgehe, die zu arabischer Einheit und der Ablehnung zionistischer Ideen aufrief. (Laskier 2003: 326)

Exkurs: Zum Konzept Mehrheit – Minderheit

Die Idee, dass eine Gesellschaft in »Mehrheiten« und »Minderheiten« teilbar ist, ist ein politisches Konstrukt, das seinen historischen Ursprung in dieser Zeit hat. Es ist elementar mit der Entstehung moderner Nationalstaaten verknüpft und fand daher bis in die 1920er Jahre hinein in Syrien selbst keine Verwendung (White 2011: 47). Dennoch wird es heute in Diskussionen um Syrien häufig wie selbstverständlich verwendet, um politische und soziale Sachverhalte in Vergangenheit und Gegenwart zu verstehen.

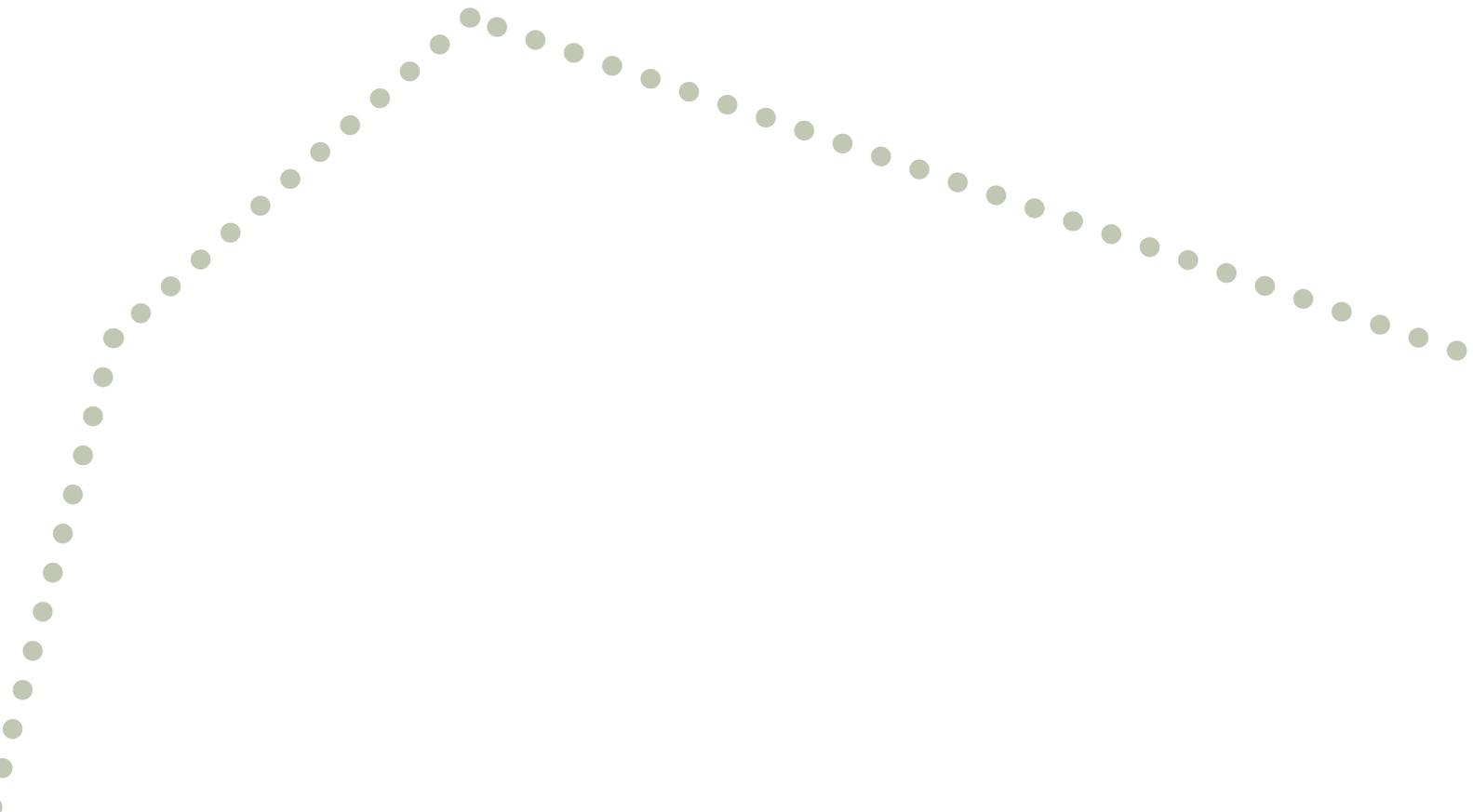
Tatsächlich wurde das Recht zur Herrschaft im Osmanischen Reich zwar religiös über den Islam legitimiert, nicht aber darüber, dass die Mehrheit der Menschen Muslim*innen war. Der Herrscher repräsentierte weder die Mehrheit, noch sollte die Bevölkerung religiös homogen werden. Das osmanische Herrschaftsgebiet war durch eine Vielfalt von Konfessionen geprägt, in einigen Regionen gehörten Muslim*innen sogar zur (numerischen) Minderheit. Zwar war türkisches Osmanisch die Administrativsprache, dies ging jedoch ebenfalls nicht mit einer allgemeinen Turkifizierung einher. So wurden bestimmte Ämter, wie etwa das des *Sarrafs* (Finanzbuchhalter) zwar

¹⁰ Jischuw bezeichnet die vorstaatliche jüdische Gemeinschaft im Mandatsgebiet Palästina.

nur an Mitglieder bestimmter religiöser Gemeinden vergeben, jedoch wurden sie nicht als Mitglieder einer ethnischen oder nationalen Gruppe verstanden (a. a. O.: 31f.).

Dies änderte sich mit der Politik im französischen Mandat, da nun das Konzept von Mehrheit und Minderheit machtpolitische Bedeutung gewann, denn der neue Nationalstaat hatte nun erstmals die Aufgabe, seine Bürger*innen zu repräsentieren. Es wurde daher unter französischen Beamten und politischen Akteuren darum gestritten, welche Gemeinschaften als Minderheit anerkannt werden. Folglich entstanden Minderheitengruppen, die sich im Gemeindesystem des Osmanischen Reichs noch nicht als solche verstanden hatten. Benjamin White legt nahe, dass diese Kämpfe um Zugehörigkeiten Auswirkungen auf die Ausübung staatlicher Autorität und sogar auf die endgültigen Grenzen des Staates hatten. (Reilly 2012: o.S.)

Die Idee von Minderheiten ist demzufolge als ein historisch gewachsenes und politisch motiviertes Konzept zu verstehen, welches in unterschiedlichen Epochen verschiedene machtpolitische Konsequenzen hatte und bis heute hat.



2 Ein Riss, der nicht zu kitten ist – die Situation des syrischen Judentum von 1947 bis heute

Am 17. April 1946 erlangte Syrien Unabhängigkeit von der französischen Kolonialherrschaft, die alle Teile des syrischen Staates kontrolliert hatte. Syrien war nun mit dem Aufbau eines Staates und vielen internen Problemen konfrontiert. Zudem hatte die *Palästina-Frage*¹¹ die syrische und libanesische politische Szene in den beiden Jahren nach der Unabhängigkeit massiv beeinflusst (Chaitani 2007: 91). Syrien war der erste Staat, der bereits im Oktober 1947 Truppen entlang des Golan aufstellte und Waffen nach Palästina schmuggelte. Zudem wurde eine irreguläre Freiwilligenarmee aufgebaut, die *Befreiungsarmee* (*Liberation Army*).

Am 15. Mai 1948, einen Tag nach der Unabhängigkeitserklärung Israels, entsandte Syrien Truppen zusammen mit den ebenso schlecht ausgestatteten Armeen Ägyptens, Jordaniens, Iraks und Libanons (a.a.O.: 91f.). Der nun entstandene Krieg wird deswegen auch als *Israelischer Unabhängigkeitskrieg* bezeichnet. Die deutliche militärische Niederlage gegen Israel zeigte die Schwäche der politischen post-kolonialen Kräfte (a.a.O.: 128).

Die Erklärung der Vereinten Nationen zur Teilung Palästinas 1947 und die Unabhängigkeitserklärung Israels 1948 hatten einschneidende Auswirkungen auf das Leben von Jüdinnen*Juden in Syrien, Nordafrika und Westasien. Norman Stillman spricht von einem »irrevocable split« – einem Riss, der nicht zu kitten ist (Stillman 2003: 149). Der erste Krieg zwischen Israel und den arabischen Staaten beschleunigte diesen Prozess und führte dazu, dass die jüdische Minderheit sich von den Mehrheitsgesellschaften, in denen sie lebten, entfremdete und von diesen zunehmend isoliert wurde (a.a.O.: 150).

Nachdem Syrien sich lange weigerte, unterzeichneten Israel und Syrien 1949 ein Waffenstillstandsabkommen. Unter den verschiedenen politischen Strömungen waren es vor allem die arabischen Nationalisten, die sich nun durchsetzten. Dennoch, so der Historiker Youssef Chaitani, sei die Politik Syriens nicht alleine von der Idee des arabischen Nationalismus geprägt gewesen, sondern auch von ökonomischen und nationalen Interessen, die oft den arabisch-nationalistischen Gefühlen widersprochen hätten (a.a.O.: 163). Der israelische Historiker Moshe Ma'oz argumentiert, der syrische Präsident Al-Quwwatli habe die *Palästina-Frage* als Ventil genutzt, um von innenpolitischem Druck abzulenken (Ma'oz 1995: 17).

Der Krieg von 1948/49 war für Palästinenser*innen mit der Zerstörung der palästinensischen Gesellschaft wie sie bis dahin bestanden hatte, verbunden. Die Flucht und Vertreibung stellte für die arabische Bevölkerung Palästinas die *Nakba*¹², die Katastrophe, schlechthin dar und wurde somit zum Schlüsselpunkt palästinensischer kollektiver Erinnerung und nationaler Identität (Sa'di & Abu-Lughod 2007: 4).

Neben der Flucht und Vertreibung von mindestens 700.000 arabischen Palästinenser*innen, von denen ungefähr 100.000 nach Syrien flohen (Al-Hardan 2012: 64), kam es in den Jahren nach der Staatsgründung Israels zur

¹¹ In diesen Kontext geht der Begriff auf die historische Phase zurück, in welcher das Gebiet Palästina als ehemaliges osmanisches Territorium von Großbritannien besetzt und anschließend 1922 durch ein Völkerbundmandat übertragen wurde. Nachdem die umliegenden Staaten die volle Unabhängigkeit von den Kolonialmächten erhielten, blieb die Frage offen, was mit Palästina passieren würde. 1947 übergab Großbritannien das Problem der UN (vgl. auch: <https://www.un.org/unispal/history/>).

¹² *Al-nakba* bedeutet übersetzt Katastrophe. Der Begriff spielt eine zentrale Rolle in der palästinensischen Geschichtsschreibung. Er hat unterschiedliche Bedeutungen, die sich entsprechend historischer und politischer Veränderungen wandeln. Im Kontext dieser Arbeit soll der Begriff die Flucht und Vertreibung von Palästinenser*innen aus den Gebieten des ehemaligen britischen Mandatsgebiets Palästina zur Zeit der Staatsgründung Israels 1947/48 beschreiben. Mit der Verwendung des Begriffs in diesem Text sollen die unterschiedlichen – auch die widersprüchlichen Perspektiven – auf geschichtliche Ereignisse Anerkennung finden.

Flucht und Ausreise von rund 850.000 Jüdinnen*Juden aus den arabischsprachigen Ländern, dem Iran und der Türkei, was diese Länder nachhaltig veränderte. Die Gründe waren divers und sowohl ökonomischer als auch politischer und religiöser Natur (Krämer 2016: 507). Die irakisch-israelische Wissenschaftlerin Ella Shohat spricht von einer Verschränkung zwischen der Entwurzelung und Enteignung der arabischen Jüdinnen*Juden und der *Nakba* der Palästinenser*innen – zwei Ereignisse, ausgelöst durch dieselben historischen Prozesse (Shohat 1999: 7).

2.1 Das Jahr 1947 – Ausschreitungen gegen Jüdinnen*Juden

Die *Unruhen von 1947* in Folge der Reaktion auf die Erklärung der UN zur Teilung Palästinas, werden von syrischen Jüdinnen*Juden als *hawaa-des* (Ereignisse) oder *kharba-ta* (Unruhen) bezeichnet (Sutton 1988: 203–208). Der Journalist Maurice Chammah – auf den Spuren seines Vaters, der im frühen 20. Jahrhundert mit 19 Jahren aus Aleppo nach New York auswanderte – beschreibt in seinem Essay »My Father’s Aleppo« die wachsende antijüdische Stimmung:

»Ende 1947 wurde es zunehmend schwerer als Jude in Aleppo zu leben. Sprechchöre auf den Straßen richteten sich gegen den Zionismus, junge Juden wurden häufig grundlos verhaftet und mehrere Tage in Gewahrsam genommen.« (Chammah 2016, o.S.; Übersetzung der Autorin)

Die Musikanthropologin Clara Wenz hält aus einem Interview mit einem syrischen Juden zudem fest, wie unterschiedlich das Verhalten der Mehrheitsbevölkerung in Bezug auf ihre jüdischen Nachbar*innen war. Auch Walter Zenner und Joseph Sutton berichten davon (Zenner 2000: 59; Sutton 1988: 238). So habe es zwar durchaus Aggressoren gegeben, ebenso gab es jedoch auch Schutz und Unterstützung seitens der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft. Wenz zitiert einen ihrer Interviewpartner mit folgender Geschichte:

»Schau, unser Haus hatte einen Keller unten drunter. Ich war vielleicht neun Jahre alt. [...] Mein Vater war stark, er stand vor der Tür, hielt seine Arme so und versuchte die Tür vor muslimischen Eindringlingen zu schützen. Es war eine Revolte gegen die Juden. Eine unserer Nachbarinnen stand auf dem Dach, sie schrie, dass Juden palästinensische Kinder töteten, deshalb müsse man sie ebenfalls töten. Meine zwei Brüder und ich versteckten uns unter dem Tisch, aber meine Mutter, mein Vater, all die Nachbarn [...] Wir waren vielleicht 20 oder 30 Leute, fünf Familien, die in der kleinen Kammer lebten. Mein Vater kletterte in den Keller und ging zu unseren Nach-

barn, die Muslime waren. Sie liebten uns sehr. [...] Wir Kinder folgten, um uns zu verstecken. Sie [die aggressive Meute; Anm. d. Autorin] kamen, nahmen Spiritus zur Hand und brannten alles nieder. Sie dachten, wir wären noch im Haus, doch wir waren bei unseren Nachbarn! Sie brannten alles nieder, alles fiel in sich zusammen. Unser gesamtes Haus war verschwunden, nichts war mehr übrig! Nichts war mehr übrig. Nichts blieb. Außer einige Münzen aus Silber. Silber verbrennt nicht, nur das blieb uns erhalten. All das geschah gegen vier oder fünf Uhr am Nachmittag. Dann, gegen acht Uhr abends, kam das Militär. Sie verboten ihnen weiter zu machen. [...] Am zweiten Tag gingen wir zu meiner Schwester, ihrem Haus war nichts passiert. Wir blieben dort für vier oder fünf Monate, bis wir in der Lage waren ein neues Haus zu bauen und dort leben konnten ...«. (Wenz 2019: 158)

Ausmaß und Opferzahlen unklar

In der Forschung wird sowohl das Ausmaß der Ausschreitungen als auch deren Bedeutung für die ansässigen jüdischen Gemeinden unterschiedlich bewertet. Die Angaben über die Zahlen der Todesopfer reichen dabei von gar keinen (Sutton 1988: 203; Wenz 2019: 158) bis 100 (Freid 1962). Die materiellen Schäden waren hoch: Synagogen und jüdische Schulen sowie Läden wurden niedergebrannt und ausgeraubt (Sutton 1988: 207). Zenner schreibt den Geschehnissen eine besonders große Bedeutung zu, er sieht in ihnen eine der Hauptmotivationen für die Emigration von Jüdinnen*Juden aus Syrien in den darauffolgenden Jahren (Zenner 2000: 54f.). Von Mitte der 1940er bis Mitte der 1950er Jahre verloren die jüdischen Gemeinden mehr als die Hälfte ihrer vormals 15.000 Mitglieder (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 112f.). 1947 und bis in die erste Hälfte der 1950er Jahre hinein folgten eine Reihe von Beschlüssen, die sich explizit gegen die jüdische Minderheit und ihren Besitz richteten. Zunächst wurden alle Jüdinnen*Juden aus dem öffentlichen Dienst entlassen und ihnen generell die Ausübung öffentlicher Ämter verboten (Levin 2001: 171). Im Dezember 1947 wurde Jüdinnen*Juden der Verkauf von Besitz untersagt und einen Monat darauf brauchten Jüdinnen*Juden für die Ausreise in den Libanon – eine bekannte Route nach Israel – eine Sondergenehmigung (ebd.). Schließlich wurden die Konten von Jüdinnen*Juden eingefroren und ihre Führerscheine für ungültig erklärt (a.a.O.: 174).

2.2 Ein Leben zwischen Diktatur und Krieg

Die Niederlage gegen Israel im Krieg von 1948 hatte bis heute anhaltende Folgen. Es kam in den arabischsprachigen, Krieg führenden Staaten zu politischen Morden und Militärputschen (Rogan 2009: 271), die alte Elite wurde

gegen neue, jüngere Militärangehörige ersetzt. Auf internationaler Ebene hatten letztere keine Verbindungen mehr zu den ehemaligen Kolonialstaaten Großbritannien und Frankreich, sondern wandten sich an die neuen Supermächte im Kontext der sich entwickelnden Konkurrenz zwischen den USA und der Sowjetunion (a.a.O.: 276).

In Syrien brach eine Zeit der Instabilität an: Der syrische Präsident Shukri Al-Quwwatli wurde vom Offizier Husni Al-Za'im im März 1949 in einem Putsch abgesetzt, was von der syrischen Öffentlichkeit zunächst begrüßt wurde. Allerdings herrschte eine gleichzeitige Angst um die schwachen demokratischen Institutionen. Obwohl Al-Za'ims Herrschaft nur wenige Monate anhielt, markiert sein Putsch den »Einstieg des Militärs in die syrische Politik« (a.a.O.: 272; Übersetzung der Autorin). Der Historiker Eugene Rogan attestiert diesem Putsch eine einschneidende Bedeutung: Bis heute kontrolliert das syrische Militär die Politik.

In Folge des Putsches wurden weitere Repressionsmaßnahmen gegen die syrisch-jüdische Bevölkerung eingeführt, während existierende Maßnahmen teilweise wieder gelockert wurden. Eine legale Emigration war allerdings nahezu unmöglich; nur für einen kurzen Zeitraum im Jahr 1954 durften Jüdinnen*Juden legal das Land verlassen.

Der zurückgelassene Besitz von illegal Ausgereisten wurde meist konfisziert (Fischbach 2008: 29–39). Michael Laskier bezeichnet dies als »Politik der Symmetrie«. Damit ist gemeint, dass die Beziehungen zur jüdischen Minderheit in Syrien nach 1948 den palästinensisch-israelischen Beziehungen ähneln sollten (Laskier 2003: 324). Angesichts der antiisraelischen Stimmung in der öffentlichen Meinung schien die syrische Politik ihre außenpolitische Unfähigkeit nun innenpolitisch gegen Jüdinnen*Juden, aber auch gegen politische Dissident*innen zu richten.

Im Jahr 1954 kam es zu Militärputschen, die zu einem Aufbau von Repressionsstrukturen gegen die gesamte syrische Bevölkerung führten: Auf den Militärputsch unter Führung Sami Al-Hinnawis im August folgte der Putsch durch Adib Shishakli im Dezember. Dabei ernannte sich Shishakli zum Oberkommandierenden der syrischen Armee. Die Geschichte von Yosef Antebi über seinen dreimonatigen Gefängnisaufenthalt im Mezzeh-Gefängnis Mitte der 1950er Jahre in Damaskus, ist eines von vielen Zeugnissen der speziellen antijüdischen Repressalien jener Zeit:

»Als sie mich fingen, steckten sie mich ins Gefängnis. Ich war ganz allein, in Isolationshaft, ich hatte niemanden zum Reden. Ich hörte den Aufruf zum Gebet, ich würde warten! Bis heute liebe ich es. Ich lernte dadurch. Das war gut. Die Melodie ist schön. Ich meine ... wir hörten alle diese Lieder, es waren arabische Lieder. [...] Es gab niemanden zum Reden, der Aufruf zum Gebet war, als ob jemand zu mir sprach [...].«

(Wenz 2019: 42)

Das Jahr 1963: Baath-Partei und Ausnahmezustand

Schon in den 1940er Jahren war in Syrien eine eigene Variante des arabischen Nationalismus entstanden: Die von syrischen Intellektuellen gegründete sozialistische *Baath-Partei*, deren Ziel die Schaffung eines arabischen Einheitsstaates war (Krämer 2016: 513f.). Als die *Baath-Partei* 1963 an die Macht kam, wurde mit dem anhaltenden Kriegszustand gegen Israel die Erklärung des Ausnahmezustands gerechtfertigt. Für die syrische Bevölkerung hieß dies, durch Kriegsrecht regiert zu werden. Der Staat ordnete weitgehende Einschränkungen von Treffen, Wohnorten und Reisen an und ließ vorsorglich jeden verhaften, der vermeintlich »die öffentliche Ordnung oder Sicherheit« gefährdete (HRW 2007: 15).

Somit verschlechterte sich die Situation der jüdischen Minderheit in Syrien weiter. Im März 1963 wurde ihre Bewegungsfreiheit noch massiver eingeschränkt: Jede Entfernung von mehr als fünf Kilometern vom Wohnort erforderte bereits eine Genehmigung. Angesichts dieser Repressalien versuchten einige Jüdinnen*Juden illegal die Landesgrenze zu passieren. Diejenigen, die vom *mukhabarat* (Geheimdienst) festgenommen wurden, mussten teilweise monatelang ins Gefängnis. Viele wurden misshandelt und gefoltert (Middle East Watch 1991: 101). Die Ausübung religiöser Praxis war gestattet, die Gottesdienste wurden jedoch vom Geheimdienst überwacht (ebd.).

Die Eli-Cohen-Spionage-Affäre¹³ 1965 und der dritte arabisch-israelische Krieg (*Sechstagekrieg/Juni-Krieg oder Naksa*) 1967 führten zu weiteren Repressalien gegen syrische Jüdinnen*Juden. 1968 lebten nur noch 4.000 Jüdinnen*Juden in ganz Syrien (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 113).

2.3 Das Jahr 1967: »Die schrecklichste Zeit brach an«

1958 schlossen sich Ägypten und Syrien in der *Vereinten Arabischen Republik* (VAR) zusammen. Diese wurde schließlich vollständig von Ägypten unter Gamal Abdel Nasser dominiert: Syrische Parteien und das syrische Parlament wurden aufgelöst und durch ein in Kairo ansässiges Kabinett kontrolliert. Viele der ursprünglichen Unterstützer der Union fühlten sich entfremdet. Daraufhin unternahm die syrische Armee im September 1961 einen Militärputsch, um Syrien aus der Union herauszuholen. Binnen kürzester Zeit wurden alle Angehörigen des ägyptischen Militärs und der Zivilverwaltung aus Syrien ausgewiesen. Zu diesem Zeitpunkt war die Region bereits als Folge des Kalten Krieges in prowestliche und prosowjetische Blöcke gespalten. Zum letzten Block gehörte nun auch Syrien (Rogan 2009: 317ff.). In Folge der Suez-Krise von 1956 schien ein erneuter Krieg unvermeidlich, so der Historiker Eugene Rogan, da Israel und seine Nachbarn unzufrieden mit dem Status quo gewesen seien (a. a. O.: 333). Bereits im Frühjahr 1967 kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Israel und Syrien. Im Juni begann der Krieg durch einen Militärschlag Israels gegen Ägypten, Jordanien und Syrien, um einem unmit-

¹³ Eli Cohen arbeitete drei Jahre lang als Spion für den israelischen Geheimdienst *Mossad*. Er hatte Zugang zu höchsten syrischen Regierungskreisen. Nach seiner Enttarnung wurde er gefoltert und hingerichtet.

telbar erwarteten militärischen Angriff zuvorzukommen. Der Krieg wurde für die arabischsprachigen Staaten zu einer enormen Niederlage: Die Armeen Ägyptens und Syriens wurden fast vollständig zerstört, Israel besetzte neben dem ägyptischen Sinai die syrischen Golanhöhen, das Westjordanland, Ost-Jerusalem und den Gazastreifen (Felsch 2018: 16f.).

Gemäß dem 1992 in der *Washington Post* veröffentlichten Bericht eines jüdischen Zeitzeugen herrschte ein lebensbedrohlicher Ausnahmezustand:

»Die schrecklichste Zeit brach mit dem arabisch-israelischen Krieg 1967 an, als bewaffnete Volkskomitees die Straßen einnahmen und das jüdische Viertel mit Maschinengewehren stürmten. Alle betraten unsere Häuser zur gleichen Zeit. [...] Die gesamte Gemeinde sollte liquidiert werden. Wir betrachten es als göttliches Wunder, dass wir überlebten. (...)«

(Boustany 1992, o.S.; Übersetzung der Autorin)

Michael Laskier fügt ergänzend hinzu, dass die Polizei in Damaskus und Aleppo über aufgestellte Wachposten versucht habe, die jüdischen Gemeinden während dieser Zeit zu schützen (Laskier 2003: 329). Im kollektiven syrischen Gedächtnis stellt der Krieg eine Erniedrigung dar und die Besetzung des syrischen Golan führte zur Vertreibung von ca. 116.000 Syrer*innen und palästinensischen Geflüchteten in andere Teile Syriens (McDowall 1989: 84). Der syrische Dissident Yassin Al-Haj Saleh sieht das Jahr 1967 auch als Zäsur für die progressiven Kräfte in der Region: »Sie [die Niederlage, *Anm. d. Autorin*] wirkte sich auf das Selbstwertgefühl der Bevölkerung ebenso aus, wie auf Kultur und Künste. Der Krieg von 1967 beendete [...] das Kapitel des progressiven, säkularen und sozialistisch ausgerichteten Panarabismus« (Al-Haj Saleh 2019: o.S.).

Kollektive Beschuldigung der jüdischen Minderheit

Während des Krieges war Hafiz Al-Assad Verteidigungsminister. Der Kriegsverlust hatte massive Konsequenzen für die beteiligten arabischsprachigen Staaten. Ähnlich wie in Folge des Krieges von 1948 begann nun wieder eine Welle von Militärputschen in diesen Staaten. So wurde der syrische Präsident Nour Al-Din Al-Attasi 1970 in einem von Hafiz Al-Assad angeführten Militärputsch gestürzt, mit dem er seinen eigenen Flügel innerhalb der *Baath-Partei* an die Macht brachte. In Syrien wurde von diesem Zeitpunkt an die Rhetorik der »Zerstörung Israels«, der »Befreiung Palästinas« und des »Triumph[es] über den Imperialismus« noch massiver verwendet (Rogan 2009: 333–341; Hinnebusch 2001: 56). Hafiz Al-Assad implementierte einen Staatsapparat der Gleichschaltung. Die Zurückgewinnung der an Israel verlorenen Gebiete wurde zur Staatsräson erklärt und der Staatsapparat entsprechend ausgerichtet und gleichgeschaltet (Hinnebusch 2001: 61). Assad konzentrierte die Macht der wichtigsten Institutionen in seiner Person: Die Führung der *Baath-Partei* als Generalsekretär und die Rolle des Präsidenten mit der Kompetenz,

Regierung und Militärführung zu ernennen und zu entlassen (a. a. O.: 63). Dem Politikwissenschaftler Raymond Hinnebusch zufolge sei die Gesellschaft durch drei Machtinstrumente vollständig kontrolliert worden: Den Partei-Apparat, eine massive Staatsbürokratie und gut ausgestattete Militär- und Sicherheitskräfte (a. a. O.: 75f.).

Die jüdische Minderheit wurde kollektiv der Zusammenarbeit mit Israel beschuldigt (Krämer 2016: 525), kritische Haltungen zum Krieg von 1967 wurden als Angriff auf Assad persönlich gewertet und waren deshalb strengstens untersagt.¹⁴ Laut Laskier wurde eine *Hohe Kommission für Jüdische Angelegenheiten* eingerichtet, die aus Vertreter*innen des Innenministeriums, des Geheimdienstes und der Geheimpolizei bestand und das jüdische Leben überwachte sowie Verhaftungen und Verhöre durchführte (Laskier 2003: 330).

»Jeder floh, wie Ameisen, ...«

Das offizielle syrische Narrativ zum Krieg wurde in der syrischen Gesellschaft weit verbreitet und findet sich unter anderem in Schulbüchern wieder. Es gibt jedoch auch andere Perspektiven. In dem Dokumentarfilm *Silence* (2006) lässt der syrische Regisseur Rami Farah (*1980) kritische Stimmen zu Wort kommen, darunter einen älteren Mann, der der syrischen Armee vorwirft, die Menschen im Stich gelassen zu haben: »Jeder floh, wie Ameisen, die syrische Armee floh, die Menschen flohen, weil sie Angst hatten« (Wessels 2019: 100). Aufgrund seiner regimekritischen Haltung wurde der Film in Syrien verboten. Das Verbot zeigt zudem, dass kritische Perspektiven auf den Krieg von 1967 auch unter der Präsidentschaft von Hafiz Al-Assads' Sohn, dem derzeitigen Machthaber Bashar Al-Assad, nicht zugelassen werden.

2.4 Der Krieg von 1973 und seine Folgen

Um die 1967 verlorenen Staatsgebiete zurückzugewinnen, griffen Ägypten und Syrien am 6. Oktober 1973, dem jüdischen Feiertag Jom Kippur, israelische Stellungen an. Israel gewann diesen Krieg, aber Ägypten und Syrien hatten mit ihrem Angriff den seit 1967 bestehenden Status quo gestört. Durch das Ölembargo der arabischsprachigen Staaten gegen die USA hatten sie zudem ein politisches Druckmittel. Im Mai 1974 kam es zu einer Vereinbarung zwischen Israel und Syrien unter Vermittlung der USA durch Henry Kissinger: Israel zog sich wieder aus einem Teil der syrischen Gebiete zurück, die das Land im Krieg von 1967 besetzt hatte. Dies betrachtete das syrische Regime als ersten Schritt eines kompletten israelischen Rückzugs und feierte den Krieg als großen Erfolg. Zudem wurde zwischen der syrischen und israelischen Linie im Golan eine UN-Pufferzone eingerichtet (Rogan 2009: 372; Hinnebusch 2001: 148). 1981 annektierte Israel die bis dahin besetzten Gebiete des Golan, ohne dass dies einen weiteren Krieg zur Folge hatte. Politikwissenschaftler Raymond Hinnebusch stellt die These auf, Assad habe kontinuierlich versucht, die Militärkapazität Syriens auszubauen und dies habe zu einem gegenseitigen Abschreckungseffekt geführt, der »die syrisch-israelische Militärkonfrontation stabilisierte« (Hinnebusch 2001: 144; Übersetzung der Autorin).

¹⁴ Siehe auch die filmischen Arbeiten von Omar Amiralay und Mohammed Malas und anderen zum Krieg von 1967 in Josepha Ivanka Wessels' Monographie zu syrischem Dokumentarfilm (Wessels 2019).

Während des Krieges von 1973, der als *Jom-Kippur-Krieg* oder *Oktoberkrieg* in die Geschichte(n) einging, scheint es zu keinen größeren Ausschreitungen gegen die jüdischen Gemeinden gekommen zu sein, allerdings wurde in ganz Syrien eine wochenlange Ausgangssperre für Jüdinnen*Juden verhängt (Middle East Watch 1991: 101). Als »Wendepunkt« gilt die brutale Ermordung von vier Jüdinnen im März 1974 auf ihrer Flucht aus Syrien durch ihre Schmuggler. Als Reaktion kam es in Damaskus zu einem Protest von hundert jüdischen und nichtjüdischen Syrer*innen, die symbolisch einen Sarg vor sich her trugen. Dies habe für internationale Aufmerksamkeit und Unterstützung gesorgt (ebd.). Laskier berichtet über weitere Fälle von zivilem Ungehorsam durch die jüdischen Gemeinden gegenüber den syrischen Behörden (Laskier 2003: 330).

Die politische Rhetorik gegen Israel wurde auch in der Präambel der syrischen Verfassung von 1973 festgehalten. Hier heißt es, der Aufbau der sozialistischen Ordnung sei eine »fundamentale Notwendigkeit zur Mobilisierung der Potentiale der arabischen Massen in ihrem Kampf gegen Zionismus und Imperialismus« (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 113).



2.5 Die 1970er und 1980er Jahre: Ambivalente Politik gegenüber der jüdischen Minderheit

1976 wurden die Restriktionen gegen Jüdinnen*Juden in Syrien gelockert. Der Kauf und Verkauf von Besitz wurde wieder möglich. Auch wenn Emigration – von einigen Ausnahmen abgesehen – offiziell verboten blieb, durften Reisegenehmigungen ausgestellt werden, sofern ein Bürge eingesetzt oder eine Geldsumme als Pfand hinterlassen wurde (a.a.O.: 101ff.). In diesem Kontext fand wohl auch die sog. *Sippenhaft* Anwendung: So seien Jüdinnen*Juden in Haft genommen worden, wenn ihre Verwandten von einer Reise nicht zurückkehrten (ebd.). *Mena-Watch* berichtet außerdem von einer Spezialabteilung im syrischen Geheimdienst, dessen einzige Aufgabe es gewesen sei, Jüdinnen*Juden zu überwachen. Zudem hätten Jüdinnen*Juden dem Geheimdienst über ihre Aktivitäten Bericht erstatten müssen (ebd.).

Obwohl sich das syrische Regime offiziell für die Palästinenser*innen stark machte, wurden deren Menschenrechte ebenfalls drastisch verletzt. Sie wurden von ein und derselben Spezialgeheimdienstabteilung mit dem Namen *Palästina* überwacht. Allein 1990 waren mehr als 2.500 palästinensische politische Gefangene in syrischen Gefängnissen inhaftiert (a.a.O.: 108).

Ende der 1970er befand sich Syrien in einer ökonomischen und politischen Krise. Assads Herrschaft wurde durch verschiedene gesellschaftliche Kräfte wie linken Parteien, Gewerkschaften, aber auch den Muslimbrüdern in Massendemonstrationen und Streiks herausgefordert (Lobmeyer 1990). Die Auseinandersetzungen mündeten 1982 im *Massaker von Hama*: Durch die Offensive von Spezialeinheiten der syrischen Armee unter der Führung von Rifaat Al-Assad, dem Bruder des Präsidenten, und General Mustafa Tlass wurden

schätzungsweise zwischen 10.000 und 40.000¹⁵ Menschen getötet (Lefèvre 2013: 128).

Trotz der auferlegten Repressalien gelang es immer mehr syrischen Jüdinnen*Juden das Land zu verlassen. In den 1980er Jahren bestand die jüdische Minderheit in Syrien nur noch aus 1.400 Menschen (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 113).

Trotz der zahlreichen Restriktionen, die der jüdischen Minderheit zwischen 1947 und 1992 auferlegt wurden, scheint sich das tägliche Leben für Jüdinnen*Juden in Syrien relativ wenig verändert zu haben. Zenner berichtet, dass auch in den Jahren der Entbehrung Jüdinnen*Juden ein »normales« Alltagsleben hatten, arbeiteten, studierten und freundschaftliche Nachbarschaftsbeziehungen zu ihren muslimischen Mitbürger*innen pflegten (Zenner 2000: 58f.). Der jüdische Aleppiner Arzt Morris Antebi (*1953) erzählt, dass er und andere jüdische Freund*innen während seiner Studienzeit in den 1970er Jahren eine Art Jugendbewegung gründeten, in der sie begannen, sensible Themen zu diskutieren – wenn auch mit Vorsicht, da sie sonst des Landes hätten verwiesen werden können oder ihnen mehrjährige Gefängnisstrafen gedroht hätten (Sutton 1988: 231).

Während der schwierigen Jahre der Unterdrückung hätten Jüdinnen*Juden, Joseph Sutton zufolge, keineswegs einen monolithischen Block gebildet; ihre Einstellungen und Werte seien unterschiedlich gewesen: Während die Damaszener Jüdinnen*Juden säkularer und liberaler gewesen seien, wären die Aleppiner Jüdinnen*Juden eher konservativ, traditionell und religiös gewesen. Viele Damaszener Jüdinnen*Juden hätten an Schabbat gearbeitet. Darüber hinaus hätten sie keine guten Torah-Schulen gehabt, weshalb viele der jüdischen Kinder auf staatliche Schulen gegangen seien und die Torah nicht so gut gekannt hätten wie ihre Aleppiner Altersgenoss*innen. (ebd.)

Die 1990er Jahre: Die letzte große Auswanderungsbewegung

Ab 1992 durften Jüdinnen*Juden offiziell emigrieren, auch der 1963 eingeführte Zusatz *mūsawī* (mosaisch) wurde aus den Ausweisdokumenten entfernt (Boustany 1992: o. S.). Zenner führt diese Entwicklungen zurück auf die Notwendigkeit für Syrien neue Allianzen einzugehen, da mit dem Ende des Kalten Krieges die Sowjetunion, Syriens wichtigster Verbündeter, nicht mehr existierte: So habe sich Syrien 1990 für kurze Zeit mit den USA gegen den Irak verbündet und sich auf die 1991 stattgefundenen Friedensgespräche im Rahmen der Madrider Friedensverhandlung zwischen Israel, Jordanien, Syrien, Libanon und den Palästinenser*innen eingelassen (Zenner 2000: 58; Boustany 1992: o.S.).

Die Erlaubnis, ab 1992 einen Pass und eine Ausreisegenehmigung für alle Länder außer Israel (Kiwani 2014: o. S.) zu erhalten, führte zu einer Zäsur in der jüdisch-syrischen Geschichte: Zwischen 1992 und 1994 verließen die meisten der noch in Syrien verbliebenen Jüdinnen*Juden das Land. Ziel waren vor allem die USA und Israel (Álvarez Suárez & Del Río Sánchez 2013: 113). In einem der wenigen Berichte aus Damaskus aus dieser Zeit wird jedoch auch deutlich, wie schwer die Entscheidung zur Auswanderung teilweise fiel:

¹⁵ Amnesty International schätzte die Zahl der Opfer unter Berufung auf inoffizielle Angaben auf 10.000. Selbst bestätigen sie diese Zahl aber nicht (AI 1983: 331.). An anderer Stelle ist die Rede von 20.000 (Kenner 2011) oder 25.000 Toten (SHRC 2006). Lefèvre schätzt die Zahl aufgrund der mangelhaften Datenlage zwischen 10.000 und 40.000 (Lefèvre 2013: 128).

»Weshalb sollen wir gehen, wenn es uns doch so gut geht? Unser Gewerbe ist hier. Wir haben die besten Geschäfte. Früher oder später müssen wir jedoch alle gehen. Wir gehen, weil all die anderen gehen, unsere Leben sind miteinander verbunden. Kann man seinen Arm abnehmen und ihn zurücklassen? Meine Frau möchte gehen, weil ihre Familie schon im Exil ist und sie sich ohne sie einsam fühlt. Viele meiner Freunde haben eine Ausreise beantragt. Sie sind glücklich, weil sie denken, dass ihr Leben sich zu großen Teilen verändern wird. Ich denke, dass sie es später bereuen werden.« (Boustany 1992: o. S.)

Angesichts der Repressalien seitens der syrischen Regierung ist dieser Bericht jedoch mit einiger Vorsicht zu genießen.

Das syrische Judentum heute: Eine globale Community¹⁶

Im Jahr 2000 gelangte Bashar Al-Assad nach dem Tod seines Vaters Hafiz Al-Assad an die Macht. Der bis heute andauernde Krieg, der sich 2011 aus dem Widerstand gegen das seit Jahrzehnten regierende Baath-Regime entwickelte, stellte einen weiteren Ausreisegrund für die wenigen noch in Syrien lebenden Jüdinnen*Juden dar. Insbesondere die Wohngebiete in Aleppo, aber auch Gebiete am Stadtrand von Damaskus (z.B. Jobar¹⁷), die noch eine jüdische Bevölkerung hatten, sind vom Krieg und von der unmittelbaren Gewalt betroffen. Berichten zufolge konnte 2015 die letzte jüdische Familie aus Aleppo mithilfe lokaler bewaffneter Gruppen fliehen (Shah 2015). In Damaskus lebt hingegen noch eine Handvoll syrischer Jüdinnen*Juden, die ihr kulturelles Erbe bis heute zu schützen versuchen. Walter Zenners Fazit ist schmerzlich: Die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Syrien sei zu Ende (Zenner 2000: 61), über verschiedene Länder verstreut seien sie nun zu einer *globalen Community* geworden. Jüdisches Leben in Syrien existiert heute in erster Linie als Erinnerung – es ist Bestandteil syrischer Geschichte, syrischer Kultur und Erzählungen. Diese kulturellen Erinnerungen sind Thema des zweiten Teils der Studie.

16 Begriff entlehnt von Walter P. Zenners Publikation »A global Community« (Zenner 2000).

17 Die Synagoge in Jobar war Bombardierungen durch die Luftwaffe des syrischen Regimes ausgesetzt sowie Plünderungen durch Unbekannte: <https://ara.reuters.com/article/entertainmentNews/idARACAE9B2o6J2o13o4o1>.

Literaturverzeichnis

- Abitbol, M., 2013: The Beginnings of the Separation. From Coexistence to the Rise of Antagonisms. S. 297–348 in A. Meddeb / B. Stora (Hrsg.), A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day. Princeton: Princeton University Press.
- Al Haj Saleh, Y., 2019: «Assad oder keiner!», übersetzt von Günther Orth, Rosa-Luxemburg-Stiftung Beirut Office. <https://www.rosalux-lb.org/index.php/de/publications-ger/item/121-assad-oder-keiner-yassin-al-haj-saleh> (24.04.2020).
- Al-Hardan, A., 2012: The Right of Return Movement in Syria: Building a Culture of Return, Mobilizing Memories for the Return. *Journal of Palestine Studies* 41 (2): 62–79.
- Álvarez Suárez, A. / Del Río Sánchez, F., 2013: The Current Syrian Popular View of the Jews. *The Levantine Review* 2 (2): 108–118.
- Amnesty International (AI), 1983: Amnesty International Report. London: Amnesty International Publications.
- Arnold, W., 2013: Judeo-Arabic, Syria, Hebrew Component. In Khan, G. (Hrsg.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. http://dx.doi.org/10.1163/2212-4241_ehll_EHLL_COM_0000031 (24.04.2020).
- Ayalon, Y., 2009: *Plagues, Famines, Earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and Natural Disasters*. Princeton: ProQuest Dissertations Publishing.
- Binswanger, K., 1977: Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffs »Dhimma«. In R. Trofenik et al. (Hrsg.), *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas*. Band XXIII. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.
- Boustany, N., 1992: Syria's Jewish Residents Begin Systematic Exodus. *Washington Post* (10.08.1992). <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1992/08/10/syrias-jewish-residents-begin-systematic-exodus/32b3ed71-9b92-47b3-83b6-cf82493ee922/> (24.04.2020).
- Chaitani, Y., 2007: *Post-colonial Syria and Lebanon. The Decline of Arab Nationalism and the Triumph of the State*. London, New York: I.B. Tauris.
- Chammah, M., 2016: My Father's Aleppo. *Guernica Magazine* (15.04.2016). <https://www.guernicamag.com/my-fathers-aleppo/> (24.04.2020).
- Cohen, H., 2015: Year Zero of the Arab-Israeli Conflict 1929. In S. Troen / J. Reinharz / S. Fuks Fried (Hrsg.), *The Schusterman Series in Israel Studies*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press.
- Felsch, M., 2018: Wechselnde Erfolge in den Nahostkriegen, 1956 bis 1973. S. 16–17 in: Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) (Hrsg.), *Informationen zur politischen Bildung: Israel* 336 (1).
- Fischbach, M., 2008: *Jewish Property Claims Against Arab Countries*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Frankel, J., 1997: *The Damascus Affair. "Ritual Murder", Politics and the Jews in 1840*. Melbourne: Cambridge University Press.

- Freid, J., 1962: *Jews in the Modern World*. New York: Twayne Publishers.
- Friedmann, Y., 2012: Eintrag »Dhimma«. In K. Fleet / G. Krämer / D. Matringe / J. Nawas / E. Rowson (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam* three. Band 3. Leiden: Brill.
- Gerlach, D., 2019: Was ist Sektarismus? Schiiten und Sunniten und die Suche nach einer Alternative zum Konfessionalismus. *Zenith-Magazin* (15.05.2019). <https://magazin.zenith.me/de/kultur/schiiten-und-sunniten-und-die-suche-nach-einer-alternative-zum-konfessionalismus> (24.04.2020).
- Harel, Y., 2014: *Syrian Jewry in Transition, 1840–1880*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Hinnebusch, R. A., 2001: *Syria. Revolution from Above*. London: Routledge. <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10094784> (24.04.2020).
- Höpp, G. / Wien, P. / Wildangel, R. (Hrsg.), 2004: *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Howard, D. A., 2018: *Das Osmanische Reich 1300–1924*. Darmstadt: Theiss.
- Human Rights Watch (HRW), 2007: *No Room to Breathe. State Repression of Human Rights Activism in Syria*. *Human Rights Watch* 19 (6(E)). <https://www.hrw.org/reports/2007/syria1007/3.htm> (24.04.2020).
- Karpat, K. H., 1985: *Ottoman Population 1830–1914, Demographic and Social Characteristics*. Wisconsin, Leiden: University of Wisconsin Press.
- Kenner, D., 2011: *Massacre City*. *Foreign Policy* (05.08.2011). <https://foreign-policy.com/2011/08/05/massacre-city-2/> (24.04.2020).
- Kiwan M., 2014: *دو ڀيروں دوهي لڙس لال ڄهه لال نم لوصف* [Die geheime Migration syrischer Juden]. *Al-araby* (13.07.2014). <https://bit.ly/3cVqPzq> (24.04.2020).
- Krämer, G., 2016: *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Küntzel, M., 2002: *Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*. Freiburg: ça ira Verlag.
- Laskier, M. M., 2003: *Syria and Lebanon*. S. 316–334 in R. S. Simon / M. M. Laskier / S. Reguer (Hrsg.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Lefèvre, R., 2013: *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria*. Oxford: Oxford University Press.
- Levin, I., 2001: *Locked Doors. The Seizure of Jewish Property in Arab Countries*. Westport: Praeger Publishers.
- Lewis, B., 1987: *Die Juden in der islamischen Welt*. München: C. H. Beck.
- Lobmeyer, H. G., 1990: *Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Mallmann, K.-M. / Cüppers, M. (Hrsg.), 2006: *Halbmond und Hakenkreuz*.

- Das »Dritte Reich«, die Araber und Palästina. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mansel, P., 2016: Aleppo: The Rise and Fall of Syria's Great Merchant City. London, New York: I.B. Tauris.
- Ma'oz, M., 1995: Syria and Israel: From War to Peacemaking. Oxford: Clarendon Press.
- Ma'oz, M., 2002: Changing Relations Between Jews, Muslims, and Christians During the Nineteenth Century, with Special Reference to Ottoman Syria and Palestine. S. 108–118 in A. Levy (Hrsg.), Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Trough the Twentieth Century. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Masters, B. A., 2001: Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowall, D., 1989: Palestine and Israel: The Uprising and Beyond. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Middle East Watch, 1991: Syria Unmasked. The Suppression of Human Rights by the Asad Regime. New Haven, London: Yale University Press, Human Rights Watch.
- Neumann, C. K., 2005: Das Osmanische Reich in seiner Existenzkrise (1768–1826). S. 283–313 in K. Kreiser / C. K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Philipp, T., 1984: The Farhi Family and the Changing Position of the Jews in Syria, 1750–1860. *Middle Eastern Studies* 20 (4): 37–52.
- Reilly, J., 2012: Book Review. Benjamin Thomas White: The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria. *Syrian Studies Association Bulletin* 17 (1). <https://ojcs.siue.edu/ojs/index.php/ssa/article/view/2739> (24.04.2020).
- Rogan, E. L., 2009: The Arabs. A History. Revised and Updated. New York: Basic Books.
- Rogan, E. L., 2015: The Fall of the Ottomans. The Great War in the Middle East. New York: Basic Books.
- Sa'di, A. H. / Abu-Lughod, L. (Hrsg.), 2007: Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Schroeter, D. J., 2002: The Changing Relationship between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century. S. 88–107 in A. Levy (Hrsg.), Jews, Turks, Ottomans – A Shared History, Fifteenth Trough the Twentieth Century. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Seinsch, K., 1977: Wie die Palästina-Frage als politisches Thema auf die Tagesordnung der Generalversammlung gelangt. Zugleich ein Lehrstück zur Geschäftsordnung der Versammlung. *Zeitschrift Vereinte Nationen* 4: 118–124. https://zeitschrift-vereinte-nationen.de/fileadmin/publications/PDFs/Zeitschrift_VN/VN_1977/Heft_4_1977/05_Beitrag_Seinsch_VN_4-77.pdf (24.04.2020).

- Shah, K., 2015: Rescuing the Last Jews of Aleppo. CNN (28.11.2015).
<https://edition.cnn.com/2015/11/27/middleeast/last-jews-aleppo-syria/index.html> (24.04.2020).
- Shohat, E., 1999: The Invention of the Mizrahim. *Journal of Palestine Studies* 29 (1): 5–20.
- Simon, R. S., 2003: Europe in the Middle East. S. 19–28 in R. S. Simon / M. M. Laskier / S. Reguer (Hrsg.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Stillman, N. A., 2003: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: The Jewish Publications Society.
- Sutton, J. A. D., 1988: *Aleppo Chronicles. The Story of the Unique Sephardeem of the Ancient Near East, in their Own Words*. New York: Thayer-Jacoby.
- Syrian Human Rights Committee (SHRC), 2006: Massacre of Hama (February 1982). Genocide and a Crime Against Humanity. <https://web.archive.org/web/20071109154507/http://www.shrc.org/data/asp/d5/2535.aspx> (24.04.2020).
- Weber, C., 2011: *Die jüdische Gemeinde im Damaskus des 19. Jahrhunderts. Städtische Sozialgeschichte und osmanische Gerichtsbarkeit im Spiegel islamischer und jüdischer Quellen*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Wenz, C. A., 2019: *Holding on to Aleppo. The Sonic and Musical Afterlife of a City in Ruins*. Unveröffentlichte Dissertation. School of Oriental and African Studies (SOAS).
- Wessels, J. I., 2019: *Documenting Syria. Film-making, Video Activism and Revolution*. London, New York: I.B. Tauris.
- White, B. T., 2011: *The Emergence of Minorities in the Middle East. The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zenner, W. P., 2000: *A Global Community. The Jews from Aleppo, Syria*. Detroit: Wayne State University Press.

Syrische Geschichte

Jüdische Geschichte in Syrien

Osmanisches Reich

Seit dem 16. Jahrhundert: Handelsprivilegien für Frankreich, Großbritannien, Niederlande

1831–1840: Syrien unter ägyptischer Verwaltung

1838: Weitere Öffnung gegenüber Frankreich und Großbritannien: Zwei Handelsabkommen heben bestehende Restriktionen und Monopole auf

Ab 1838: Einbindung Syriens in den Weltmarkt führt zu starken Veränderungen in allen gesellschaftlichen Bereichen

1839–1876: Tanzimat-Reformen: Tiefgreifende Veränderungen u.a. in Verwaltung, Bildungssystem und Heereswesen

Dhimmi-Status; kommunale und innere Autonomie der jüdischen Gemeinden

1831–1840: Etablierung von *majlis* (konfessionsübergreifenden Gemeinderäten)

1839: Reformedikt von Gülhane: Jüdinnen*Juden werden offiziell Bürger*innen des Osmanischen Reichs

1840: Damaskus-Affäre

1856: Aufhebung des dhimma-Systems für Jüdinnen*Juden; die Jizya (spezielle Steuer für dhimmis) wird durch eine Militärsteuer für Nichtmuslime ersetzt

1864: Neue Verfassung für jüdische Gemeinden im Osmanischen Reich, Anerkennung des Oberrabbiners als Oberhaupt der jüdischen *Milla* (Gemeinschaft) mit festem Gehalt

1869: Eröffnung des Suezkanals, ökonomische Veränderungen durch das Tanzimat, Migrationsbewegungen von Jüdinnen*Juden aus Aleppo und Damaskus insbesondere nach Ägypten

1872: Eröffnung der ersten Schule der jüdisch-französischen Organisation Alliance Israélite Universelle (AIU) in Aleppo

1876: Konferenz von Konstantinopel: Vereinbarung der ersten gemischtkonfessionellen Generalversammlung (1877: 40 % Nichtmuslime im gewählten Abgeordnetenhaus)

1883: Eröffnung einer jüdischen Schule der AIU in Damaskus

1909: Einführung des Pflichtwehrdienstes führt zu verstärkter Emigration

Syrische Geschichte

2. August 1914: Bündnisvertrag zwischen dem Osmanischen Reich und dem Wilhelminischen Deutschen Reich

Erster Weltkrieg: Tausende Syrer kämpfen in der osmanischen Armee; hunderttausende syrische Zivilist*innen sterben an Hunger und Krankheit

1. Oktober 1918: Die britisch-arabische Allianz erobert unter Führung von Faisal I. Damaskus, Faisal übernimmt die Regierungsgeschäfte, jedoch hat der britische Kommandeur die zentrale Machtposition in Syrien inne

7. März 1920: Der syrische Generalkongress erklärt die Unabhängigkeit Syriens als konstitutionelle Monarchie unter Faisal

19. April 1920: Konferenz von San Remo: Das Osmanische Reich wird von den europäischen Siegermächten in sogenannte Mandatsgebiete aufgeteilt; französisches Mandat: Syrien und Libanon; britisches Mandat: Irak, Palästina, Transjordanien

24. Juni 1920: Frankreich schlägt die syrische Armee, besetzt Damaskus und stellt Syrien unter französische Verwaltung

1922: Völkerbund bestätigt das Abkommen von San Remo

Jüdische Geschichte in Syrien

Jüdinnen*Juden können führende Positionen innehaben (z. B. Chefredaktion des arabischnationalistischen Al-Hayat Journals)

1922–1946 Französisches Mandat

1925–1927: Der Große Syrische Aufstand gegen die französische Herrschaft und gegen soziale Missstände wird mit großer militärischer Härte niedergeschlagen

1940: Mit der Kapitulation Frankreichs wird Syrien der Kontrolle des faschistischen Vichy-Regimes unterstellt

Sommer 1941: Einheiten Großbritanniens und der antinazistischen Widerstandsbewegung France Libre erobern das Gebiet

Syrische Geschichte

Mai 1945: Hoffnung auf Unabhängigkeit, Opposition gegen französische Besatzung wird militärisch beantwortet

1946: Abzug französischer Truppen aus Damaskus und Ende des französischen Mandats; Unabhängigkeit Syriens

17. April 1946: Ausrufung der unabhängigen Syrischen Republik

1. April 1947: Offizieller Gründungstag der Baath-Partei unter dem Motto »Einheit, Freiheit, Sozialismus«

1948: Erster Arabisch-Israelischer Krieg (Israelischer Unabhängigkeitskrieg/Nakba): Syrien, Libanon, Jordanien, Ägypten und Irak greifen Israel an Vertreibungs- und Fluchtbewegungen nach Syrien; innenpolitische Verwerfungen; Israel ist von Syrien bis heute nicht anerkannt

1949: General Husni Al-Za'im führt einen ersten unblutigen Putsch im März durch und wird bereits im August von Offizieren der Syrischen Sozialen Nationalsozialistischen Partei (SSNP) in einem zweiten Putsch festgenommen, Adib Shishakli befördert sich durch einen dritten Putsch in diesem Jahr an die Macht und verfolgt eine Politik des Panarabismus

1954: Shishakli geht nach einem Militärputsch ins Exil; unter seinem zivilen Nachfolger Hashim Al-Atassi finden im Herbst die ersten freien Wahlen statt

Jüdische Geschichte in Syrien

Mitte der 1940er bis Mitte der 1950er Jahre: Jüdische Gemeinden verlieren mehr als die Hälfte ihrer 15.000 Mitglieder durch Emigration

1947: Welle antijüdischer Übergriffe in Aleppo nach der UN-Resolution zur Teilung Palästinas (Zahl der Todesopfer unklar, Angaben schwanken zwischen 0 und 100)

Ab 1947: Reihe von Repressionsmaßnahmen, die sich explizit gegen die jüdische Minderheit richten: Entlassung aller Juden aus dem öffentlichen Dienst, Verbot der Ausübung öffentlicher Ämter und des Verkaufs von Besitz, für die Ausreise in den Libanon (bekannte Route nach Israel) wird eine Sondergenehmigung erforderlich, Konten werden eingefroren und die Führerscheine konfisziert

1948 bis 1992: Verbot der legalen Migration für Jüdinnen*Juden

1954: Kurze Periode der legalen Emigration aus Syrien

Syrische Geschichte

1. Februar 1958: Shukri Al-Quwwatli (Syrien) und Gamal Abdel Nasser (Ägypten) gründen die Vereinigte Arabische Republik (VAR); im Folgenden dominiert Ägypten die VAR

1961: Syrische Unzufriedenheit entlädt sich in einem Putsch, der zur Auflösung der VAR führt; Gründung der Syrischen Arabischen Republik

1963: Militärputsch bringt die Baath-Partei an die Macht, Streiks und Proteste werden gewaltsam niedergeschlagen

Juni 1967: Der dritte arabisch-israelische Krieg (Sechs-Tage-Krieg/Juni-Krieg oder Naksa) beginnt mit einem präventiven Überraschungsangriff Israels auf Ägypten und endet mit der Niederlage von Syrien, Ägypten und Jordanien gegen Israel; Israel besetzt die syrischen Golanhöhen, welche schließlich 1981 völkerrechtswidrig annektiert werden

Jüdische Geschichte in Syrien

1963 bis 1992: Weitere antijüdische Repressionen: Genehmigungspflicht für alle Reisen, die einen Radius von 5 km überschreiten; in jüdischen Ausweisdokumenten steht das Wort *musawi* (mosaisch)

1967: Antijüdische Übergriffe. Überwachung jüdischen Lebens durch die Hohe Kommission für Jüdische Angelegenheiten; Verhaftungen und Verhöre

1968: Noch 4.000 Jüdinnen*Juden in Syrien

1970 – 2000 Hafiz Al-Assad an der Macht

16. November 1970: Hafiz Al-Assad, Angehöriger der religiösen Minderheit der Alawiten, Verteidigungsminister und Kopf des militärischen Flügels der Baath-Partei, putscht sich an die Macht; sogenannte »Korrekturbewegung«: Spitzen des Staats und des zivilen Flügels der Baath-Partei werden verhaftet; Konzentration der staatlichen und militärischen Macht in der Person Hafiz Al-Assad, seiner Familie und seinen Vertrauten

6.–25. Oktober 1973: Vierter arabisch-israelischer Krieg (Jom-Kippur-Krieg/Oktoberkrieg); Angriff Ägyptens und Syriens auf Israel. Die arabischen Öl produzierenden Staaten erhöhen den Ölpreis, um Druck auf die Israel unterstützenden Staaten auszuüben; nach Kriegende kommt es zu einem syrisch-israelischen Abkommen, im Zuge dessen sich Israel aus einem kleinen Teil des Golan zurückzieht

Trotz Verbot anhaltend heimliche Ausreisen von Jüdinnen*Juden

Wochenlange Ausgangssperre für jüdische Syrer*innen

Syrische Geschichte

Der Krieg wird vom syrischen Regime als Erfolg gefeiert

1. Juni 1976: Syrisches Militär rückt in den Libanon ein, beteiligt sich an den internen Machtkämpfen; bis 1982 ist der Einsatz offiziell Teil einer »Friedenstruppe« der Arabischen Liga, er endet 2005

Ende der 1970er Jahre: Verstärkte innenpolitische Kritik, schwierige wirtschaftliche Lage, Korruption

Ab 1979: Mobilisierung verschiedener politischer Kräfte gegen Hafiz Al-Assad (u.a. linke Parteien und Gewerkschaften); Reihe von Anschlägen, für die die Muslimbruderschaft verantwortlich gemacht wird

26. Juni 1980: Hafiz Al-Assad entgeht knapp einem Attentat

2. Februar 1982: Der seit 1976 andauernde Aufstand der Muslimbrüder wird mit einem blutigen Massaker in der Stadt Hama unter Führung von Rifaat Al-Assad und Mustafa Tlass niedergeschlagen, zwischen 10.000 und 40.000 Menschen werden getötet

Jüdische Geschichte in Syrien

1976 Kauf und Verkauf von Besitz wieder möglich, Reisegenehmigungen (aber keine Ausreisegenehmigungen) werden ausgestellt

1980er Jahre: Noch ca. 1.400 Jüdinnen*Juden in ganz Syrien

1983: Syrischer Außenminister Mustafa Tlass veröffentlicht die antisemitische Hetzschrift »Matzen von Zion«

1992: Ausreiseverbot für Jüdinnen*Juden wird aufgehoben

1990er Jahre: Letzte große Migrationsbewegung von Jüdinnen*Juden vor allem nach Israel und in die USA

Syrische Geschichte

Jüdische Geschichte in Syrien

Seit 2000 Bashar Hafiz Al-Assad an der Macht

10. Juni 2000: Tod Hafiz Al-Assads, sein Sohn Bashar Al-Assad übernimmt mit 34 Jahren die Macht – dafür wird das Eintrittsalter vom Parlament von 40 auf 34 Jahre herabgesetzt

März 2011: Beginn des Volksaufstands durch zivilen Protest; militärische Beantwortung durch syrisches Regime, Bewaffnung eines Teils der syrischen Opposition und internationale Einmischung führen zu einem bis heute anhaltenden Krieg

2019/20: Weniger als 20 Jüdinnen*Juden leben noch in Syrien (Damaskus)

Weitere Ausreisen aufgrund der Kriegssituation (insbesondere aus Aleppo); Zerstörung der Synagoge in Jobar (Damaskus) durch Bombardierung

Über die Autorin

Ansar Jasim absolvierte einen Master of Science in Middle Eastern Politics und einen Master of Arts in Wirtschaft und Politik des Nahen und Mittleren Ostens. Durch ihr Studium und ihre langjährige Tätigkeit, insbesondere in Syrien, im Irak und Libanon, verfügt sie über vertiefte regionale Kenntnisse. Sie setzt sich sowohl mit dem Judentum, als auch mit der Präsenz des Islams in der Region auseinander. Die intensive Arbeit mit syrischen zivilgesellschaftlichen Organisationen in Syrien und Deutschland ermöglicht ihr einen profunden Einblick in vergangene und aktuelle Diskurse innerhalb der syrischen Communitys.

Über das Projekt

Der Gang der Geschichte(n) untersucht Narrative über Jüdinnen und Juden, die Shoah und Israel in vier ausgewählten Herkunftsländern von Zugewanderten und den entsprechenden Communitys in Deutschland. Dabei geht es nicht nur um die Identifikation von antisemitischen Stereotypen, sondern auch um positive Bilder. Im Weiteren geht es darum, zu überprüfen welche Relevanz diese positiven wie negativen Narrative in Deutschland haben, ob und wie sie sich verändern, wie und an welche in Deutschland vorhandenen Narrative sie anknüpfen und welche Wechselwirkungen entstehen. Dabei sollen jüdische Perspektiven einbezogen und die Erfahrungen, Erlebniswelten und Bewertungen von Jüdinnen und Juden hinsichtlich alter und neuer Formen des Antisemitismus sichtbar gemacht werden.

Ziel des Projektes ist es, Grundlagenwissen zu gewinnen und für die politische Bildung nutzbar zu machen. Projektbegleitend werden Veranstaltungen wie Fachtage und -austausche, Expert*innenrunden und Workshops durchgeführt. Die Projektergebnisse werden in Form von themenspezifischen Veröffentlichungen und Working Papers sowie zielgruppenorientierten Bildungsmaterialien veröffentlicht.

Nähere Informationen zum Projekt:

www.minor-kontor.de/der-gang-der-geschichten

Tanja Lenuweit: t.lenuweit@minor-kontor.de

