



Naomi Kunz

„Nous ne sommes pas des turcs, mais nous sommes de la Turquie. Nous ne sommes pas des israéliens, mais nous sommes juifs“. Multiple Identitätskonstruktionen türkisch-jüdischer Immigranten in Israel.

Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Madlen Kobi
Laura Münger
Verena Rothen
Pascale Schild
Virginia Suter Reich
Michael Toggweiler
Angelica Wehrli
Heinzpeter Znoj

Institut für Sozialanthropologie
Länggass-Str. 49A, CH-3000 Bern 9
Fax +41 31 631 42 12
E-Mail: information@anthro.unibe.ch

ISBN-13: 978-3-906465-49-4
EAN: 9783906465494

© Naomi Kunz und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern

URL: http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt_49/index_ger.html

This is the electronic edition of Naomi Kunz „,Nous ne sommes pas des turcs, mais nous sommes de la Turquie. Nous ne sommes pas des israéliens, mais nous sommes juifs‘. Multiple Identitätskonstruktionen türkisch-jüdischer Immigranten in Israel“, Arbeitsblatt Nr. 49, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern 2009

ISBN-13: 978-3-906465-49-4

EAN: 9783906465494

Electronically published February, 2009

© Naomi Kunz and Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Sozialanthropologie. Otherwise we encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@anthro.unibe.ch

Naomi Kunz

„Nous ne sommes pas des turcs, mais nous sommes de la Turquie. Nous ne sommes pas des israéliens, mais nous sommes juifs“. Multiple Identitätskonstruktionen türkisch-jüdischer Immigranten in Israel.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Fragestellung	2
1.2	Hypothese	3
1.3	Aufbau der Arbeit	3
1.4	Methodologische Überlegungen	4
2	Theoretische Einleitungen	6
2.2	Diskussion des Diasporabegriffs	8
2.3	Zum Wandel des klassischen Kulturkonzeptes	11
2.4	Zur Entstehung transnationaler Felder	12
2.5	Identitätskonstruktionen und Zugehörigkeit	13
2.5.1	Kulturalisierung und Identitätskonstruktion im sozialen Feld	14
3	Begriffsklärung: Die Jüdinnen und Juden der Türkei	16
4	Historischer Überblick	18
4.1	Die Jüdinnen und Juden im Osmanischen Reich, im Gebiet der heutigen Türkei	18
4.2	Die Jüdinnen und Juden in der türkischen Republik	20
4.3	Die sephardisch-türkische Gemeinde heute	23
5	Immigration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel	26
5.1	<i>Push-</i> und <i>Pull-Faktoren</i> von 1923 bis 1948	26
5.2	Die „grosse Welle“ 1948–1951	28
5.2.1	Ankunft der „grossen Welle“ in Israel	29
5.2.2	Strukturveränderungen in den jüdischen Gemeinden der Türkei	30
5.3	Immigration nach Israel seit der „grossen Welle“	30
5.3.1	Die ImmigrantInnen nach der „grossen Welle“ in Israel	32
5.4	Rückkehr in die Türkei	34
5.5	Legislative, administrative und staatliche Rahmenbedingungen	34
6	Die Feldforschungsdaten	36
6.1	Erinnerungen an die Zeit in der Türkei	36
6.1.1	Das Verhältnis zwischen den JüdInnen und MuslimInnen in der Türkei	38
6.1.2	Antisemitismus in der Türkei	41
6.2	Migrationsmotivationen aus biographischer Perspektive	45
6.3	Sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Integration in Israel	53
6.4	Identitätskonstruktionen	58
6.4.1	Selbstzuschreibungen und Abgrenzungsdiskurse	58
6.4.2	Präferenzialer Sprachgebrauch	62
6.4.3	Türkisch-jüdisches Umfeld	64

6.4.4	Staatsbürgerschaft.....	67
6.4.5	Besuche in der Türkei.....	68
6.4.6	„Turkish heritage“ in Israel	68
6.4.7	Interesse an gesellschaftspolitischen Ereignissen in der Türkei.....	71
6.4.8	Die Itahdut Yotsei Turkiya (IYT).....	72
7	Diskussion und Analyse der Daten.....	77
8	Schlusswort.....	86
	Bibliographie.....	87
	Internet-Quellen.....	91
	Abbildungen	92
	Anhang	93
	Kurzportraits der InterviewpartnerInnen.....	93
	Interviewleitfaden.....	97
	Glossar.....	99

1 Einleitung

Heutige Lebensräume umfassen vermehrt verschiedene Nationen und bilden damit grenzüberschreitende Bereiche. Kollektive beziehungsweise soziale Netzwerke sind entstanden, welche transnational agieren. Individuen innerhalb solcher grenzüberschreitender sozialer Felder konstruieren Identitäts- und Zugehörigkeitsbezüge, die sich auf verschiedene sozio-geographische Räume beziehen können. In dieser Arbeit werden jene multiplen Identitätskonstruktionen innerhalb transnationaler Gemeinschaften am Beispiel türkisch-jüdischer ImmigrantInnen in Israel illustriert und diskutiert.

Die türkischen Jüdinnen und Juden in Israel bilden, wie die meisten jüdischen Herkunftsgruppen, aufgrund mehrfacher Diaspora-Erfahrungen und entsprechend komplexer Identifikations- und Herkunftsbezüge eine geradezu beispielhafte Gemeinschaft in Bezug auf transnationale Netzwerke und multiple identifikative Prägungen: Aus biblischen und geschichtlichen Überlieferungen lässt sich die Identifikation mit dem historischen Palästina und dem heutigen jüdischen Staat Israel erklären. Durch die grösstenteils *sephardische*¹ Herkunft beziehen sich türkische Jüdinnen und Juden zugleich auf ein europäisch-spanisches, sozio-kulturelles und linguistisches Erbe. Desgleichen zeigen sich Zugehörigkeitsbezüge zum Geburtsland Türkei, einerseits durch eine Affinität zu spezifischen sozio-kulturellen und linguistischen Merkmalen, andererseits durch vielfältig gepflegte Beziehungen mit der Türkei, auf familiärer, freundschaftlicher und institutioneller Ebene wie auch auf der Ebene der zwischenstaatlichen Beziehungen.

Die multiplen Identitätskonstruktionen sollen in dieser Arbeit insbesondere in Bezug auf die Wahrnehmung der Zugehörigkeit – innerhalb des transnationalen Raumes zwischen der Türkei und Israel – diskutiert werden. Hierfür wurden im Sommer 2007 während zweier Monate qualitative Interviews mit türkisch-jüdischen ImmigrantInnen in Israel durchgeführt. Anhand der Darstellungen der InterviewpartnerInnen soll einerseits erörtert werden, wie diese mehrfachen Identitätsbezüge durch die selektive Auswahl von Erinnerungen an die Türkei, durch die Erfahrung der Migration und durch prägende Sozialisierungsprozesse in der Türkei und in Israel konstruiert werden. Andererseits soll dargelegt werden, wie sich Identitätskonstruktionen innerhalb der sozialen und institutionellen Netzwerke der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel äussern können.

¹ Im Glossar (s. Anhang) aufgeführte Begriffe werden jeweils bei erster Erwähnung *kursiv* abgebildet.

1.1 Fragestellung

Folgende Fragestellung soll in dieser Arbeit diskutiert und repliziert werden:

Welche Bedeutung hat die türkisch-sephardische Herkunft heute für türkische ImmigrantInnen in Israel beziehungsweise inwiefern identifizieren sich in Israel wohnhafte türkische Jüdinnen und Juden noch mit der Türkei und türkisch-sephardischen kulturellen Aspekten?

Diese Fragestellung beinhaltet folgende untergeordnete Überlegungen:

- Welche Lebenserfahrungen haben die InformantInnen in der Türkei gemacht? Wie gestaltete sich ihre dortige sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Situation? Wie wurde das Verhältnis zur muslimischen Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen? Welche Erinnerungen an die Türkei sind bis heute prägend geblieben?
- Welche Motivationen haben die InformantInnen für die Migration nach Israel überzeugt? Welche Faktoren waren ausschlaggebend und wie verlief der Migrationsprozess?
- Wie situieren die InterviewpartnerInnen ihre sozio-kulturelle und sozio-ökonomische Situation in Israel?
- Wie schildern die InformantInnen ihr heutiges Verhältnis zur Türkei und inwieweit ist dieses von Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen in der Türkei geprägt? Wie oft besuchen die Interviewten die Türkei und aus welchen Gründen?
- Inwiefern interessieren sich die InformantInnen weiterhin für gesellschaftliche, politische oder kulturelle Ereignisse und Entwicklungen in der Türkei?
- Haben die InformantInnen spezifisch türkische/türkisch-sephardische Gewohnheiten in Israel aufrechterhalten (Musik, Essen, türkisch-sephardische religiöse Traditionen etc.)?
- Sprechen die InformantInnen in ihrem privaten und familiären Umfeld in Israel noch türkisch oder *ladino*? Welches ist heute ihre bevorzugte Umgangssprache?
- Besteht ein sense-of-community unter türkischen Jüdinnen und Juden in Israel? Sind die InformantInnen mit türkisch-jüdischen Ehepartnern verheiratet? Ist das soziale Umfeld der InformantInnen in Israel von türkischen Jüdinnen und Juden (Familie/Freunde) geprägt? Sind die InformantInnen Mitglieder von Institutionen (Organisationen, Clubs, Vereine) der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel?
- Wie nehmen sich die InformantInnen selbst wahr? Als türkische Jüdinnen und Juden in Israel, als Israelis oder TürkInnen, als Jüdinnen und Juden etc.?

Ausgehend von diesen Überlegungen soll die oben erwähnte Fragestellung in der Diskussion der Datenauswertung, mit Einbezug des theoretischen Hintergrundes, erörtert werden.

1.2 Hypothese

Nach der Einarbeitung in die Literatur lassen sich folgende hypothetische Annahmen ableiten:

Da sich das Zusammenleben zwischen der jüdischen Minderheit und der muslimischen Mehrheitsgesellschaft im Osmanischen Reich und der türkischen Republik während Generationen relativ stabil gestaltete und die Emigration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel auf freiwilliger Basis erfolgte, waren Letzteren nach deren Emigration nach Israel häufige Besuche oder gar die Rückkehr in die Türkei jederzeit möglich. Daraus resultierte ein überwiegend positives Verhältnis der in Israel lebenden türkischen Jüdinnen und Juden zur Türkei, das oft auch mit nostalgischen Erinnerungen an die „Heimat“ ausgedrückt wird. Nicht zu unterschätzen ist dabei auch die Tatsache, dass ein Teil der türkisch-jüdischen Gemeinschaft in der Türkei geblieben ist. Freundschafts- und Familienbeziehungen, Identitätsbezüge und Wahrnehmungen der nationalen und sozio-kulturellen Zugehörigkeit haben sich dadurch aufrechterhalten können.

Die Haltbarkeit der Hypothese wird zusammen mit der Fragestellung in der Diskussion der Daten geprüft.

1.3 Aufbau der Arbeit

Zu Beginn der Arbeit werden die für die Datenpräsentation und die Datenanalyse relevanten theoretischen Konzepte präsentiert.

In einem nächsten Teil wird einführend auf die verschiedenen türkisch-jüdischen Gruppierungen eingegangen. Danach sollen in einem historischen Überblick die Situation der türkischen Jüdinnen und Juden im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik wie auch gegenwärtige Strukturen türkisch-jüdischer Gemeinden in Israel und in der Türkei dargelegt werden. Anschliessend werden wesentliche *Push-* und *Pullfaktoren*² der Migration aus der Türkei nach Israel diskutiert.

Der Hauptteil der Arbeit wird aus der Datenpräsentation und deren Diskussion bestehen: In der Datenpräsentation werden zentrale Themenbereiche (selektive Erinnerung, Migrationsmotivationen, Selbstzuschreibungs- und Abgrenzungsdiskurse) aus der Perspektive der Befragten geäußert. Diese werden anschliessend in der Diskussion der Daten, unter Einbezug des historischen und theoretischen Hintergrundes, bezüglich der Fragestellung und der Hypothese erörtert.

² Fachbegriffe werden *kursiv* abgebildet.

1.4 Methodologische Überlegungen

Betreffend der Wahl des Themenbereiches ist hier anzufügen, dass diese Arbeit Teil meiner Familiengeschichte darstellt; meine Grosseltern väterlicherseits sind 1962 mit ihren beiden Söhnen aus Istanbul nach Israel migriert.

Die Feldforschung wurde während zweier Monate (Juli–August 2007) in verschiedenen Ortschaften Israels (Jaffo, Tel Aviv, Zur Moshe, Even Jehuda, Kiryat Ata, Ramat Gan, Ramat Ha Sharon, Beer Yakov, Kfar Saba) durchgeführt.

Insgesamt wurden 13 Personen mittels Leitfadeninterviews befragt. Der Fragenkatalog hat sich aus den theoretischen Grundlagen, aus der Literatur und aus der Fragestellung heraus ergeben. Die Interviews dauerten zwischen eineinhalb bis dreieinhalb Stunden, wurden mit einem *digital voice recorder* aufgenommen und zusätzlich durch Notizen abgestützt. Sieben Interviews wurden in Englisch gehalten, drei in Französisch und eines in Ladino. Die aus den Interviews gewonnenen Daten können nicht als repräsentativ betrachtet werden, sondern geben subjektive Sichtweisen wieder.

Um die Anonymität der Interviewten zu wahren, werden weder Familiennamen noch Wohnorte erwähnt.

Bis auf einen Informanten aus Izmir sind alle Interviewten in Istanbul geboren und auch dort aufgewachsen. Alle Interviewten sind sephardisch-jüdischer Herkunft, zwei Interviewte haben jedoch auch *aschkenasische* Vorfahren.

Zwei der Interviewten sind zwischen 19 und 22 Jahre, sieben InformantInnen zwischen 48 und 60 Jahre und vier weitere zwischen 73 und 81 Jahre alt. Die unterschiedlichen Altersgruppen haben der Datenerhebung eine heterogene Prägung verliehen und Einblicke in verschiedenste Perspektiven, Lebenssituationen und Identifikationen ermöglicht.

Drei InformantInnen sind bereits im Alter von neun bis zwölf Jahren mit ihren Eltern nach Israel migriert, sieben InformantInnen immigrierten zwischen 18 und 25 und vier weitere erst nach 35 bis 50 Lebensjahren.

Während die jüngsten Interviewten erst ein bis zwei Jahre in Israel leben, sind jene der mittleren Altersgruppe bereits zwischen 36 bis 47 Jahre in Israel wohnhaft und jene der ältesten Altersgruppe leben zwischen 26 bis 59 Jahre in Israel.

Die Datenanalyse der Arbeit basiert auf der *Grounded Theory* Methode, welche 1967 von Barney Glaser und Anselm Strauss entwickelt wurde und seither als wegweisende Methode der qualitativen Datenerhebung verschiedener Disziplinen angewendet wird; der Begriff „grounded“ steht gemäss Clarke für „data-grounded theorizing“ (2007: 423). Für jene auf

empirischen Daten basierende Theoretisierung bestimmter Strukturen und Beziehungen werden die Daten bereits während der Erhebung analysiert und nach spezifischen Aspekten kodiert (*open coding*). Ähnliche, immer wieder auftretende oder vergleichbare Codes werden im Verlauf der Datenerhebung zu Kategorien verdichtet und schliesslich in die theoretische Analyse integriert (Clarke 2007: 424).

2 Theoretische Einleitungen

Im Folgenden wird ein kurzer Einblick in diejenigen theoretischen Diskurse dargelegt, welche für die Diskussion und Auswertung der erhobenen Daten relevant sind.

2.1 Migrationstheoretische Modelle

Seit den 1980er- und 1990er-Jahren beschäftigen sich die Sozialanthropologie, aber auch andere Disziplinen wie die Soziologie, die Geographie oder die Politikwissenschaften intensiv mit Migrationsphänomenen. Dabei sind verschiedenste Migrationstheorien entwickelt worden, die Migrationsbewegungen erfassen und begrifflich machen sollen.

Ravenstein versuchte im 19. Jahrhundert als erster innerhalb der geographischen Disziplin, Migrationen mit Hilfe von statistischen Gesetzmässigkeiten systematisch zu erklären (Castles und Miller 1993: 19). Daraus entstanden die so genannten *Push-Pull Theorien* zur Erklärung der komplexen und multikausalen Bestimmungsfaktoren der Migration³: Mit den *Push-Faktoren* werden die Zustände im Herkunftsland der Migrierten erfasst, welche diese zur Emigration antreiben oder zwingen. Die *Pull-Faktoren* fassen die Konditionen im Aufnahme-land zusammen, welche MigrantInnen zur Immigration ermutigen (Han 2000: 13–14). Von Seiten der Sozialanthropologie und Soziologie wird die Komplexität der durch eine Vielzahl zusammenhängender Ursachen und Zwänge (kultureller, politischer, wirtschaftlicher, religiöser, demographischer, ökologischer, ethnischer und sozialer Art) entstehenden Migrationsphänomene betont. So ist gemäss Han durch die vielschichtigen Ursachen von Migrationsbewegungen eine eindeutige Isolierung der *freiwilligen* und *unfreiwilligen Migration* kaum auszumachen (2000: 8–9). Theoretisch von Bedeutung sind seiner Meinung nach vielmehr die umfassenden strukturellen Beweggründe und Umstände, wie auch die räumlichen, zeitlichen und sozio-kulturellen Ausdehnungen von Migrationsbewegungen (Han 2000: 101).

Nebst jenen erwähnten theoretischen Ansätzen, welche die Entstehung von Migrationsphänomenen erklären, sollen andere Modelle beleuchten, wie sich globale Migrationsbewegungen erhalten. Dabei sind vor allem *Netzwerktheorien* nützlich, denn diese zeigen die Entstehung und Funktionen von Migrantengemeinschaften auf. In Netzwerkanalysen werden die Beziehungen momentaner und ehemaliger MigrantInnen zur Gesellschaft im Herkunfts- und Gastgeberland untersucht, welche entweder aufgrund familiärer oder freundschaftlicher Bande

³ Es gibt zahlreiche andere theoretische Erklärungsansätze von Migrationsphänomenen. Hier werden nur für den Themenbereich wesentliche theoretische Ansätze kurz erwähnt.

oder auch durch gemeinsame *community origins* bestehen bleiben und den Migrierten das Aufrechterhalten von Beziehungen mit ihrem Herkunftsland ermöglichen (Massey et al. 1997: 264–267).

Systemtheoretische Ansätze wiederum verbinden verschiedene theoretische Überlegungen und vertreten die Ansicht, dass Migrationsentscheidungen durch vorangegangene Migrationsbewegungen erleichtert werden und sich Migrationsprozesse dadurch längerfristig räumlich, zeitlich, aber auch strukturell stabilisieren (Douglas Massey et al. 1997: 266–267). Nicholas Van Hear führt den Begriff *migration orders* zur Bezeichnung theoretischer Migrationssysteme ein, womit nicht nur alle bisher genannten Faktoren zur Erklärung von Migrationsbewegungen, sondern auch nationale und internationale gesetzliche Bestimmungen, Behörden und politische Massnahmen, welche die Migration mitbestimmen, gemeint sind (1998: 17–18). Van Hear zeigt vier *domains* auf, welche mit Migrationsbewegungen verbunden sind:

- Das erste *domain* zeigt die strukturellen Bedingungen auf, welche eine Population zur Migration prädisponieren (globale politisch-ökonomische Strukturen wie beispielsweise ungleiche Machtverhältnisse zwischen Herkunfts- und Gastgeberland);
- das zweite *domain* legt direkte Aspekte dar, die zu Migration führen können (beispielsweise stagnierender Arbeitsmarkt oder Beschränkungen in der Menschenrechtsituation);
- das dritte *domain* beinhaltet Faktoren, welche Migrationsbewegungen begünstigen oder verursachen können (beispielsweise Wirtschaftskrisen, Kriege oder politische Verfolgung);
- das vierte *domain* erschliesst die so genannten *intervening factors*, welche Migrationsströme erleichtern oder erschweren (beispielsweise verfügbare oder mangelnde Transport- und Kommunikationsmittel, Beziehungsnetze oder Ressourcen).

Veränderungen der *migration order* können gemäss Van Hear in Form von dichten Bevölkerungsströmen *Migrationskrisen* hervorbringen. Diese sind bezeichnenderweise durch eines oder mehrere traumatische Ereignisse (beispielsweise Wirtschaftskrisen, Kriege, Verfolgung einer Minderheit etc.) geprägt (1998: 18–23).

Bei Migrationsprozessen sind auch Rückkehr- oder Weiterbewegungen (*onward movement*), wie auch die Nicht-Bewegung (*staying put*) möglich. Kehrt eine Migrantengruppe in ihr Herkunftsland zurück, wird dies als *De-Diasporisierung* bezeichnet. Im Falle von weiteren Migrationsbewegungen wird vom Prozess der *Re-Diasporisierung* gesprochen. Möglich ist auch eine *Umkehr der Diasporisierung*, wenn MigrantInnen an den Ort ihrer früheren Diasporagemeinschaft zurückkehren (Van Hear 1998: 195).

Die Dringlichkeit einer Kombinierung jener verschiedenen Migrationsanalysen wird anhand der vielschichtigen Dimensionen der Migrationsprozesse deutlich. Indem auf die individuellen Migrationsgeschichten, die transnationalen Netzwerke und auf die historische Generierung

und Veränderung der *migration order* eingegangen wird, wird im Folgenden eine möglichst holistische Sichtweise des Migrationsprozesses der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel angestrebt.

2.2 Diskussion des Diasporabegriffs

Im Kontext von globaler Migration und transnationalen Netzwerken ist der Diasporabegriff⁴ von zentraler Bedeutung. Im 3. Jahrhundert v. Chr. wurde der Diasporabegriff erstmals in der Septuaginta zur Beschreibung der gewaltsamen Vertreibung der Jüdinnen und Juden aus dem historischen Palästina verwendet (Mayer 2005: 8). Diese fast ausschliessliche Beschränkung des traditionellen Diasporabegriffs auf die jüdische Diaspora ist eng mit der Konzeption der *victim diasporas*, der unfreiwilligen Vertreibung, Exilierung oder Zerstreuung verbunden (Cohen 1995: 5) und beinhaltet auch die bleibende Sehnsucht nach der Rückkehr ins Herkunftsland (Cohen und Vertovec 1999: xvii).

Vom jüdischen Kontext losgelöst lässt der Diasporabegriff verschiedene, teilweise kontroverse Auslegungen zu. Cohen und Vertovec definieren mit dem Diasporabegriff jegliche „de-territorialisierten“ oder „transnationalen“ Populationen, deren soziale, ökonomische und politische Netzwerke nationale Grenzen überschreiten (1999: xvi). Cohen (1995: 11–13) unterscheidet zwischen *victim, imperial, labour, trade, business, professional, religious, cultural* und *ethno-national diasporas*. Jedoch sind Kategorisierungen dieser Art nur begrenzt sinnvoll, da sich die Motivationen der Diasporabildung oft überschneiden.

Cohen (1997: 26) definiert in Anlehnung an Safran grundlegende Merkmale zeitgenössischer Diasporagemeinschaften, um den Diasporabegriff einzuschränken:

- dispersal from an original homeland, often traumatic, to two or more foreign regions;
- alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;
- a collective memory, vision, or myth about their original homeland, including its location, history and achievements;
- an idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;
- the development of a return movement that gains collective approbation;
- a strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate;

⁴ Das Wort *Diaspora* leitet sich aus dem griechischen Verb *speiro* (säen) und der Präposition *dia* (über) ab und beschrieb, ursprünglich auf den Prozess der griechischen Kolonisierung Kleinasiens und des gesamten Mittelmeerraumes verweisend, zuerst einen positiv konnotierten Begriff (Cohen 1995: 6).

- a troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group;
- a sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement;
- the possibility of a distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance for pluralism.

Nicht alle Diasporagemeinschaften erfüllen jedoch die hier aufgeführten Dispositionen. Clifford gemäss beziehen sich nicht ausnahmslos alle Diasporagruppen auf ein gemeinsames Herkunftsland, zudem ist auch nicht bei allen Diasporagruppen der Wunsch nach Rückkehr ins Herkunftsland vorhanden. Kennzeichnendes Merkmal von Diasporagruppen ist seiner Meinung nach vielmehr die Rekonstruktion sozio-kultureller Strukturen an verschiedenen Orten, losgelöst vom Herkunftsland. Zur Verdeutlichung verweist Clifford auf die mediterranen jüdischen Gemeinden des Mittelalters, welche sich als Diasporagruppen nur sekundär auf ein gemeinsames Heimatland beriefen, primär jedoch – durch kulturelle Formen, Verwandtschafts- und Handelsbeziehungen und durch die Loyalität zu unterschiedlichen religiösen Zentren in Babylon, Palästina und Ägypten verbunden – ein kosmopolitisches, sozio-kulturelles Kollektiv beschrieben haben. Gerade die jüdische Geschichte, so Clifford, ist durch „multiple, vielfach-zentrierte Diaspora-Erfahrungen“ geprägt, wobei sich der Wunsch nach Rückkehr auf verschiedene Orte beziehen kann (Clifford 1994: 305).

Auch die türkischen Jüdinnen und Juden in Israel und in der Türkei bilden ein anschauliches Beispiel einer vielfach *re-diasporisierten* Gemeinschaft: Im spanischen Königreich bildeten sich erste jüdische Diaspora-Gemeinschaften. 1492 aus Spanien vertrieben, haben sich die sephardischen Jüdinnen und Juden an verschiedensten Orten des Mittelmeerraumes und des Balkans angesiedelt und wurden meist durch mehrfache *Re-Diasporisierungsprozesse* in Italien, Griechenland, Bulgarien und Jugoslawien im Gebiet der heutigen Türkei wohnhaft. Seit der Staatsgründung Israels 1948 dezimierte sich die jüdische Gemeinschaft der Türkei wesentlich aufgrund der Emigration nach Israel: Als *jüdische* Gruppe betrachtet, die in ihr historisches Herkunftsland zurückgekehrt ist, könnte die Migration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel als *De-Diasporisierungsprozess* bezeichnet werden. Bezüglich der nationalen Identität wird das Bild vielschichtiger und komplexer: Gemäss Schätzungen haben von ca. 70 000 türkischen Immigrierten in Israel um die 20 000 Personen ihre türkische Staatsbürgerschaft nicht aufgegeben und leben entweder mit Aufenthaltsgenehmigungen oder als Doppelbürger in Israel (Toktaş 2006b: 513). Damit könnte die Gemeinschaft der türkisch-jüdischen Bevölkerung in Israel, zumindest teilweise, als *national diaspora* – demnach wiederum als *re-diasporisierte* Gemeinschaft – betrachtet werden.

Cohen und Vertovec zufolge gibt es mindestens drei verschiedene Bedeutungen des Diasporabegriffes, nämlich Diaspora als *soziale Form*, als *Form des Bewusstseins* und als *Mittel der kulturellen Produktion* (1999: xvi). Als *soziale Form* äussern sich Diasporagemeinschaften in spezifischen sozialen Beziehungen, basierend auf historischen und geographischen Verbindungen. Diese werden insbesondere durch den Erhalt einer kollektiven Identität, durch einen ethnischen Mythos der gemeinsamen Herkunft und durch dauerhafte Verbindungen zum Her-

kunftsland geschaffen. Durch die Gesamtheit der Diasporaerfahrung und die damit verbundenen Identitätskonstruktionen entwickeln sich innerhalb der Diasporagemeinschaften charakteristische *Bewusstseinsformen*. Diese zeichnen sich gemäss Cohen und Vertovec durch eine „duale“ oder „paradoxe Natur“ aus, da sie sich durch Erfahrungen der Diskriminierung und Ausgrenzung einerseits negativ konstituieren, durch die Identifikation mit dem eigenen historischen und kulturellen Erbe andererseits auch positiv begründet sind (1999: xviii).

Kennzeichnendes Merkmal des *Diaspora-Bewusstseins* ist nach Paul Gilroy die „dezentrale Bindung“ der Diasporaindividuen zu ihrem Herkunftsland, welche sich in *multiplen Zugehörigkeitsgefühlen* äussert. Gilroy beschreibt dieses Zugehörigkeitsgefühl auch als *Bewusstsein der Multilokalität*, als „home away from home“ wie auch als „here and there“ (1999: 208). Dieses *multilokale Bewusstsein* fördert das Bedürfnis, sich mit Anderen aus dem „hier und dort“ zu verbinden. Gemäss Stuart Hall fasst der Diasporabegriff kontinuierlich wandelbare Repräsentationen in sich, welche eine „imaginäre Zusammengehörigkeit“ für eine Menge von dehnbaren Identitäten hervorrufen (1990: 224). Arjun Appadurai und Carol Breckonridge beschreiben dies folgendermassen:

Diasporas always leave a trail of collective memory about another place and time and create new maps of desire and of attachment (1999: 484).

Im Kontext der Globalisierung können Diasporagemeinschaften aber auch als *Mittel der kulturellen Produktion* fungieren. Die Globalisierung hat transnationale Bewegungen intensiviert und damit einen *Deterritorialisierungs*-Prozess ausgelöst. Dieser wirkt sich auf Geld- und Arbeitsmärkte, ethnische Gruppen wie auch politische und kulturelle Formationen gleichzeitig aus (Appadurai 1999: 464–465): Insbesondere Diasporagemeinschaften sind durch transnationale Aktivitäten und Identitätskonstruktionen in die Produktion und Reproduktion von sozialen und kulturellen Phänomenen involviert. Dazu Glick Schiller et al:

The constant and various flows of such goods and activities have embedded within them relationships between people. These social relations take on meaning within the flow and fabric of daily life, as linkages between different societies are maintained, renewed and reconstituted (1999: 36).

Diese kulturelle Produktion der Diasporagemeinschaften äussert sich durch fluide, flexible Formen, welche sich ständig neu konstruieren und bezeichnenderweise auch als synkretistisch, kreolisch, hybrid oder alternierend beschrieben werden. Stuart Hall drückt den Zusammenhang zwischen Diaspora, kultureller Produktion und Identität folgendermassen aus:

Diaspora does not refer to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all costs return [...]. This is the old imperializing, the hegemonizing form of “ethnicity”. [...] The diaspora experience [...] is defined not by essence or purity, but by recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora

identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference (1999: 312).

Grundsätzlich wird ersichtlich, dass Diasporagemeinschaften verschiedene Orte und Räume miteinander verbinden und damit imaginäre und reale transnationale Netzwerke geschaffen werden. Durch diese Netzwerke können Zugehörigkeitsbezüge und Beziehungen zum Herkunftsland weitgehend erhalten bleiben. Das Herkunftsland bedeutet daher für Diasporagemeinschaften einen Ort der Bindung (*attachment*), unabhängig davon, ob eine Rückkehr erstrebt wird (Clifford 1997: 156).

2.3 Zum Wandel des klassischen Kulturkonzeptes

Aus bisher aufgeführten Überlegungen wird deutlich: Im Zuge globaler Entwicklung fordert die Auflockerung von innerstaatlichen und nationalen Kulturgrenzen durch vielfache Migration eine Neudefinierung des *klassischen Kulturkonzeptes* (Wicker 1997: 36). Kultur kann nicht länger als Einheit verstanden werden, die einer statischen Territorialität zugeordnet ist (Fortier 2000: 160).

Die klassische Konzeption von „Kultur“ basierte auf der Vorstellung ganzheitlicher, abgegrenzter Gesellschaften, ausgestattet mit einem jeweils einzigartigen System der sozialen Organisation, mit spezifischen Werten, religiösen Vorstellungen und einem geographischen Gebiet. Spätestens seit der Ära der Globalisierung und des Kapitalismus wurde jedoch ersichtlich, dass solche abgeschlossenen Gesellschaften nicht, oder zumindest nicht mehr, existieren. Demgemäss lassen sich auch ethnische Gruppen nur innerhalb staatlicher Strukturen und in Interaktion mit diesen definieren; denn entweder sind sie das Produkt nationalstaatlicher Strategien oder durch staatliche Mechanismen der Integration und Assimilation involviert in diese (Wicker 1997: 36).

Zeitgenössische Kulturbegriffe müssen demnach berücksichtigen, dass die Welt heute als ein horizontal und vertikal integriertes Feld ökonomischer und sozialer Wechselbeziehungen agiert. In diesem globalen Raum sind ungebrochene regionale und einzigartige Traditionen keine Norm mehr. Soweit lokale Traditionen weiter bestehen, sind deren Strukturen vergänglich; kulturelle Systeme sind Resultat vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Prozesse, die keinen einheitlichen Regeln und beständigen Merkmalen folgen. Gemäss Wicker weicht das klassische Kulturkonzept daher zunehmend der Konzeption einer „fliessenden kulturellen Komplexität“: Kultur wirkt innerhalb von Gesellschaftssystemen durch immanente Regeln der Transformation (1997: 37–39).

Das heutige Kulturverständnis ist daher nicht mehr an eine Lokalität zu binden, sondern kann mit verschiedenen Orten verbunden sein. Gerade bei transnationalen oder Diasporagemeinschaften können mehrere Räume, Identitäten und Loyalitäten gleichzeitig von Bedeutung sein (Clifford 1994: 322). Um solche komplexen Verbindungen und Beziehungsstrukturen zu

begreifen, ist gemäss Clifford insbesondere der historische Hintergrund der Diasporagemeinschaften in Analysen mit einzubeziehen (Clifford 1997: 266).

2.4 Zur Entstehung transnationaler Felder

Als Überbegriff der grenzüberschreitenden sozio-kulturellen Räume und Strukturen wird der Begriff Transnationalismus verwendet. Allein der Wortlaut des „Trans-nationalen“ weist auf jene sich verschränkenden, vielfachen Beziehungsnetze hin, welche nationale Grenzlinien durchdringen (Vertovec 1999: 447). Portes et al. fügen an, dass grenzüberschreitende Beziehungen zwar schon früher existierten; eine neue Erscheinung sei jedoch „the high intensity of exchanges, the new modes of transacting, and the multiplication of activities that require cross-border travel and contacts on a sustained basis“ (1999: 219).

Nina Glick Schiller et al. stellen am Beispiel von Migrantennetzwerken fest, dass durch transnationale Räume neue soziale Felder entstehen, die zwei oder mehrere Gesellschaften vereinen. Im Kontext der Migration verstehen Glick Schiller et al. den Begriff des Transnationalismus als prozessuale Beziehungskonstruktion zwischen dem Herkunfts- und Gastgeberland. Individuen, welche sich in grenzüberschreitenden sozialen Feldern bewegen, werden folglich als *Transmigranten* bezeichnet. TransmigrantInnen entwickeln und erhalten grenzüberschreitende Beziehungen (familiäre, ökonomische, soziale, religiöse, politische etc.) und entwickeln dabei multiple, dehnbare Identitäten innerhalb ihrer sozialen Netzwerke (1999: 26–27).

Transnationale Prozesse haben das Verhältnis zum physischen Raum durch diese neuen sozialen Felder verändert, was zu einer *Rekonstruktion von place oder Lokalität* führte. Mit der Zunahme von transnationalen Bewegungen und Beziehungen haben sich auch die sozialen Netzwerke von der lokalen auf eine globale oder transnationale Ebene verschoben, wo sie sich reproduzieren und ausweiten: Je mehr sich solche transnationalen Wechselbeziehungen ausdehnen, desto mehr scheinen sich lokale Strukturen ineinander aufzulösen (Vertovec 1999: xvi).

Insbesondere moderne Kommunikationstechnologien durchdringen und komprimieren räumliche Strukturen und ermöglichen damit eine unkörperliche Präsenz an verschiedenen Orten, wodurch die physische Distanz zu einem geographischen Raum durch das Gefühl der sozialen Nähe ersetzt wird: Gemäss Cohen und Vertovec werden deshalb gemeinsame Vorstellungen und Bedeutungen heute, mehr als der gemeinsame geographische Lebensraum, zur Basis des sozialen Lebens. Dieses neue Verhältnis zwischen Raum und Mensch führte zum Aufkommen *translokaler Identitäten* (Vertovec 1999: xvi–xxii).

Globalisierungs- und transnationale Prozesse lösten jedoch zugleich auch eine Bewegung zurück zur Rekonstruktion des Lokalen aus. Robertson beschreibt diese Entwicklung als eine Art „Ideologie der Heimat“, die als Reaktion auf die allgemeine Globalisierung und die damit

verbundene Vorstellung, in einem Zustand der Heimatlosigkeit und Entwurzelung zu leben, entstanden sei. Spätestens seit der Postmoderne wurde das Lokale als unkörperliches ideologisches Konstrukt re-territorialisiert und rekonstruiert (1995: 40).

Identitäten beziehen sich demnach durch die globalen und transnationalen Entwicklungen heute teilweise auf mehrere Lebensräume und sind an *unkörperliche Konzeptionen des Lokalen* gebunden (Robertson 1995: 40). Durch die damit aufkommende neue Dialektik von Universalismus und Partikularismus entsteht eine Trennung der (globalen) Kultur und (lokalen) Identität, wodurch gemäss Wicker das klassische Kulturkonzept nach seiner Dekonstruktion auf einer neuen Ebene wieder wirksam wurde (1997: 37).

Transnationale Strukturen stehen stets in einem Spannungsverhältnis zu nationalen Strukturen und Ideologien. Denn erst durch die Konstruktionen des Nationalen wurde das Transnationale als das von der Norm Abweichende, das Subversive definiert. Vor der Gründung der Nationalstaaten umspannten eine Vielzahl verschiedener Sprachgruppen und ethnischer Diasporas weite Regionen und Kontinente. Gemäss Gilroy bezweckte die Gründung der Nationalstaaten unter anderem eine Homogenisierung und Mobilmachung der Bevölkerung. Im Zuge jener nationalistischen Homogenisierung sollten Diasporagemeinschaften und ethnische Gruppen durch Assimilierung, Unterdrückung oder durch Rückkehr in ihr Herkunftsgebiet „aufgelöst“ werden (1999: 293). Die Einheit der Nationalstaaten basiert demnach auf dem Mythos einer kontinuierlich legitimierten Autorität eines einheitlichen Volkes. Dieser Mythos wird im Kontext von *Nation-Building*-Prozessen, durch eine *lingua franca*, durch Embleme und Symbole untermauert (Cohen und Vertovec 1999: xxi).

2.5 Identitätskonstruktionen und Zugehörigkeit

Auch der Identitätsbegriff birgt kontroverse Deutungen in sich. Grundlegend werden Identitätskonstruktionen anhand zweier unterschiedlicher Perspektiven diskutiert: Essentialistische Ansätze begreifen Identität als naturbegründete und dauerhafte Disposition (beispielsweise durch *race*, *gender*, Familienbeziehungen oder durch eine spezifische unveränderbare Vergangenheit/Geschichte geprägt).

Anti-essentialistische Darstellungen des Identitätsbegriffs verstehen Identität als relationales Produkt, das durch Abgrenzung und Verbindung (*symbolic marking*) in Beziehung mit Anderen entsteht und damit sowohl durch gesellschaftliche als auch materielle Faktoren kontinuierlich geformt wird (Woodward 1997: 11–12). Stuart Hall beispielsweise sieht Identität als Produkt von Differenzierungs- und Ausschliessungsprozessen, welche innerhalb spezifischer historischer Situationen und diskursiver Formationen und Praktiken produziert und ständig erneuert werden (2000: 17).

Gilroy bezieht sich auf Diasporaidentitäten und beschreibt diese als durch „sameness and differentiation“ (1997: 332) geformte Konstruktionen, die in einem „changing same“ resultie-

ren (1997: 235). Auch gemäss Vertovec sind individuelle und kollektive Identitäten Konstruktionen innerlicher (selbst-zugeschriebener) und äusserlicher (fremd-zugeschriebener) Aspekte, welche innerhalb von sozialen Netzwerken ausgehandelt werden (2001: 573–574). Am Beispiel transnationaler Netzwerke repräsentieren demgemäss jegliche Erfahrungen innerhalb eines multilokalen Lebensraumes eine Reihe von identitätskonstituierenden Faktoren: Diese beinhalten Darstellungen und Stereotypen des lokalen Zugehörens und der Ausgrenzung, kultureller Verschiedenheit, ethnischer Trennung und sozio-ökonomischer Hierarchien, kollektiver Mobilisierung, aber auch der Wahrnehmungen und Regulierungen betreffend Rechten und Pflichten. Duale Staatsbürgerschaften sind gemäss Vertovec die sichtbarste Illustration von sich überschneidenden Identitäten und Zugehörigkeiten innerhalb politischer Strukturen (2001: 575–576). Diese Identitäten positionieren Individuen in ihrem Alltagsleben innerhalb und durch ihre Bindungsorte oder ihre empfundene Zugehörigkeit (Vertovec 2001: 578).

Identität ist jedoch, zumindest imaginär, immer mit einem geographischen Raum (*space*) verbunden und äussert sich in lokalen Zugehörigkeits- und Loyalitätsempfindungen. Mündliche oder geschriebene Überlieferungen, Erzählungen, Mythen, spezifische Objekte, aber auch religiöses und rituelles Verhalten beziehen sich meistens auf einen spezifischen Raum und prägen damit kollektive Identitätsvorstellungen. Das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Raum wie auch der geographische (reale oder imaginäre) Raum werden zu Kennzeichen von Identitätskonstruktionen; gemäss Lovell fungiert Zugehörigkeit als kollektives erinnerndes Instrument an einen Ort (1998: 1). Das „Heimatland“ bleibt in diesem Sinne eines der mächtigsten identitätskonstituierenden Symbole für Migrierte, Diaspora und transnationale Gemeinschaften, obwohl die Beziehung zur Heimat sehr unterschiedlich konstruiert und beschaffen sein kann (Gupta und Ferguson 1997: 39).

Abschliessend scheint es in Anlehnung an Vertovec wichtig anzufügen, dass essentialistische Identitätskonzeptionen im Alltagsleben von Individuen sehr wohl von Bedeutung sind (2001: 403). Kultur im essentialistischen Sinn scheint, gerade für MigrantInnen und Diasporagemeinschaften, einen Kernaspekt in Bezug auf Identitätskonstruktionen darzustellen (Fortier 2000: 168).

2.5.1 Kulturalisierung und Identitätskonstruktion im sozialen Feld

Ebenfalls sollen Identitätskonstruktionen kurz im Kontext von Sozialisierungs- und Kulturalisierungsprozessen innerhalb sozialer Felder erörtert werden. Die Inkorporierung von Werten, Normen und Bedeutungen sozialisiert ein Individuum in eine Gesellschaft und bildet damit einen wesentlichen Aspekt der Identitätskonstruktion. Da kulturelle Systeme aus dynamischen, komplexen Aushandlungen und verschiedenen, widersprüchlichen Diskurslinien bestehen, werden Individuen durch aktive, kontext-orientierte Aneignung von Wissen und Bedeutungen „kulturalisiert“, wobei subjektives Denken und objektive Strukturen miteinander agieren. Gemäss Wicker resultieren sowohl Individualisierungs- als auch Kulturalisierungs-

prozesse aus diesen Aushandlungen. Das soziale Feld limitiert dabei die Auswahl der passenden und bevorzugten Alternativen des Denkens, der Wahrnehmung und Aktion, welche zusammen „dauerhafte Dispositionen“ und spezifische Gewohnheits- und Interaktionsstrategien hervorbringen (Wicker 1997: 38–39). Da diese Dispositionen dauerhaft internalisiert sind, spielt sich der Wechsel von einem sozialen Feld in eine neues in einem langen Zeitrahmen ab (1997: 41–42). Dies macht deutlich, dass zu einem grossen Teil Dispositionen, welche innerhalb des sozialen Feldes durch Sozialisierungsprozesse verinnerlicht werden, Identitätskonstruktionen und Wahrnehmungen der Zugehörigkeit definieren.

3 Begriffsklärung: Die Jüdinnen und Juden der Türkei

Bevor die historischen Rahmenbedingungen dargelegt werden, soll kurz die jüdisch-türkische Gemeinschaft und deren Zusammensetzung aus ethnischen und religiös unterschiedlichen Gruppierungen beleuchtet werden.

Ein Blick zurück in die Geschichte zeigt: Die türkisch-jüdische Gemeinschaft war einst äusserst heterogen gegliedert. Bereits seit der seleukidischen Zeit und früher hatten sich im Gebiet der heutigen Türkei Jüdinnen und Juden angesiedelt, die griechisch sprechenden *Romanioten* oder *Bnei Romania*. Während dem 15. und 16. Jahrhundert wanderten infolge der Ausweisung der Jüdinnen und Juden aus dem spanischen Königreich um die 200 000 sephardische Jüdinnen und Juden ins Osmanische Reich ein (Akgündüz 1998: 98). Seit dem 17. und 18. Jahrhundert siedelten sich erstmals auch Aschkenasim aus Polen im Gebiet der heutigen Türkei an, später folgten weitere aus Österreich und Deutschland. Insbesondere während des zweiten Weltkrieges liessen sich viele europäische Jüdinnen und Juden in der Türkei nieder, vorwiegend jene mit Familienanschluss wie auch zahlreiche jüdische Intellektuelle (Liberles 1984: 138). Ebenfalls gibt es arabische, georgische und kurdische Jüdinnen und Juden in der Türkei wie auch die Gemeinde der *Karaiten*⁵ (Altav 1998: 264). Gewisserweise auch der jüdisch-türkischen Gemeinde zugehörig ist die als jüdische Sekte bezeichnete Gemeinschaft der *Dönme*⁶ (türk: Konvertiten) (Landau 2007: 1).

Die meisten jüdischen Gruppen übernahmen das Ladino als Umgangssprache und glichen sich der zahlenmässig und kulturell dominanten sephardischen Gemeinschaft an; Ladino wurde

5 Mit dem Begriff *Karäer* oder *Karaiten* (Selbstbezeichnung *Karaylar*) wird eine im 8. Jahrhundert entstandene jüdische Religionsgemeinschaft bezeichnet, die den Talmud und die mündlichen Überlieferungen des rabbinischen Judentums ablehnt. Die Karäer leben nach der geschriebenen Thora. Das karaitische Judentum verbreitete sich seit dem Mittelalter im Mittelmeer- und Schwarzmeerraum, insbesondere in Anatolien und auf der Halbinsel Krim. Kleine Gruppen von Karäern gibt es heute noch in der Ukraine und in Litauen (3000-4000), in Israel (25 000), aber auch in Polen, Russland sowie in Frankreich, Australien und Nordamerika. Der Istanbuler Stadtteil *Karaköy* soll nach ihnen benannt sein (*Karai-köy*). Eine heute noch aktive karaitische Synagoge, die *Kol Kadosch Kushta*, befindet sich im Stadtteil *Hasköy*. In Istanbul lebten in den 80er-Jahren noch um die 200 karaitische Familien im *Hasköy*-Quartier (Liberles 1984: 138).

6 Die *Sabbatianer* oder *Dönme* (türk: Konvertiten) werden als jüdische Sekte bezeichnet, welche an *Sabbatai Zvi* als Messias glauben. 1626 wurde *Sabbatai Zvi* in Smyrna (Izmir) geboren, liess sich 1665 in Palästina zum Messias ausrufen, sammelte eine grosse Anhängerschaft und kehrte nach Smyrna zurück; 1666 wurde er von den osmanischen Behörden vor die Wahl zwischen Hinrichtung und Übertritt zum Islam gestellt und konvertierte zum Islam; schliesslich wurde er verhaftet und ins Gebiet des heutigen Montenegro verbannt, wo er 1676 verstarb. Ein grosser Teil seiner Anhängerschaft konvertierte seinem Beispiel folgend ebenfalls zum Islam, praktizierte aber insgeheim verschiedene jüdische Rituale weiter. Die Glaubensgemeinschaft der *Dönme* verbreitete sich vor allem in der Türkei, in Italien und Polen (Landau 2007: 1). Obwohl sie von der restlichen jüdischen Gemeinde getrennt sind, bewahren sie sich Kenntnisse des Hebräischen, haben geheime hebräische Namen und verbieten Mischehen mit der muslimischen Bevölkerung. Sie bezeichnen sich als *Ma'minim* (hebr: die Gläubigen) (Bekum, van 2001: 104).

gemäss Altabev zum Identitätsmerkmal der gesamten türkisch-jüdischen Bevölkerung (Altabev 1998: 264): Heute sind über 95 % der in der Türkei lebenden Jüdinnen und Juden sephardischer Herkunft (Liberles 1984: 145). Die Jüdinnen und Juden der Türkei waren und sind geographisch in Zentral- und Westanatolien wohnhaft, insbesondere entlang der ägäischen Küste in Izmir, Istanbul und in den thrakischen Gebieten (Weiker 1992: 5).

4 Historischer Überblick

Im Folgenden soll eine Übersicht über die historischen, sozio-ökonomischen wie auch politischen Rahmenbedingungen der türkisch-jüdischen Bevölkerung im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik bis heute dargelegt werden. Dies ermöglicht einen späteren Einbezug der Darstellungen der Interviewten in die Historiographie und einen Einblick in die soziokulturellen Lebensräume, welche die Erinnerungen der Interviewten an die Türkei wie auch gewisse Sichtweisen geprägt haben.

4.1 Die Jüdinnen und Juden im Osmanischen Reich, im Gebiet der heutigen Türkei

1453 eroberte Mehmet II Konstantinopel und brachte damit das byzantinische Reich zum Niedergang. Nach jenen Eroberungskriegen sollte das Osmanische Reich wiederbevölkert werden; dies war einer der Gründe, warum die zahlreichen sephardischen Flüchtlinge im Osmanischen Reich aufgenommen wurden. Zudem brachten die sephardischen Jüdinnen und Juden aus Portugal, welche Spanien bereits vor den Besitzkonfiskationen verlassen hatten, oft beträchtlichen Reichtum mit ins Osmanische Reich. Die Sepharden aus Spanien waren zwar meistens mittellos, jedoch bekannt für ihre wirtschaftlichen und kaufmännischen Kenntnisse (Weiker 1992: 32–33).

Gemäss Weiker nahmen die sephardischen Jüdinnen und Juden insbesondere beim Transfer von Technologien ins Osmanische Reich tatsächlich eine bedeutende Rolle ein; sie brachten dem Osmanischen Reich den Buchdruck, sie stärkten die Produktion von Textilien, Metall- und Lederartikeln und förderten damit wesentlich den Handel (Weiker 1992: 33). Vereinzelt waren wohlhabende und gebildete Juden auch als Berater, Ärzte und Beamte an den Höfen der Sultane und bei lokalen Machthabern tätig (Liberles 1984: 129–130).

Die sephardischen Jüdinnen und Juden bereicherten auch die jüdischen Gemeinden des Osmanischen Reiches mit ihren kulturellen und wissenschaftlichen Kenntnissen; die türkisch-jüdische Gemeinschaft des 16.–19. Jahrhunderts entwickelte sich zu einem wohlhabenden, florierenden und kulturell reichen jüdischen Zentrum des Mittleren Ostens (Bekkum, van 2001: 102). In Istanbul, Izmir und Adrianapolis wurden *Yeshivot* gegründet, die weltweit grosses Ansehen genossen (Liberles 1984: 129).

Das Osmanische Reich war durch das so genannte *Millet-System*⁷ organisiert. Dieses garan-

⁷ Die Bevölkerungsgruppen waren entsprechend ihrer Religionszugehörigkeit in sogenannte *Millets* (von arab. *milla*: Religionsgemeinschaft) organisiert. Jedes Millet verfügte über eigene gesetzliche Verordnungen. Bei Fragen und Streitigkeiten, die sowohl muslimische als auch nichtmuslimische BürgerInnen betrafen, galt die islamische Rechtsordnung. Nicht-muslimische Untertanen, die so

tierte ein multikonfessionelles, auf der islamischen Rechtsordnung beruhendes Gemeinwesen, welches gleichzeitig den Status aller NichtmuslimInnen und der religiösen Gemeinschaften regelte (1984: 128); NichtmuslimInnen genossen Religionsfreiheit, Niederlassungsfreiheit und das Recht auf Grundbesitzerwerb (Akgündüz 1998: 101).

Durch den Einfluss des sephardischen Judentums entstand das Oberrabbinat, welches die jüdische Gemeinde offiziell gegenüber dem Sultanat repräsentierte. Die sephardische und die ältere byzantinische Gemeinde der Romanioten teilten sich jedoch bald in zwei Körperschaften mit eigenem Rabbinat auf. Auch unter den sephardischen Gemeinden entstanden letztendlich weitere Gruppierungen mit lokalen Rabbinaten. Erst 1936 wurde das Amt des Oberrabbiners wieder eingeführt, das bis heute weiter besteht (Liberles 1984: 129).

Im 18. und 19. Jahrhundert wurden im Osmanischen Reich, den Aufklärungsdiskursen Frankreichs folgend, erste militärische und administrative Reformen eingeführt. Gleichzeitig wurde eine Reihe von Französischen Militärschulen eröffnet, um die „westliche Bildung“ zu institutionalisieren und damit die Grundvoraussetzung für eine soziale und ökonomische Entwicklung zu schaffen. Darauf folgten weitere protestantische und katholische Missionarsschulen, welche beträchtlichen Einfluss auf die Stratifizierung und den sozialen Wandel der Gesellschaft ausübten; die Kenntnisse von westlichen Sprachen, insbesondere des Französischen, ermöglichten den Zugang zu aufklärerischem Gedankengut, was die Reformen weiter vorantrieb (Altabev 1998: 273). Diese Reformperiode kulminierte schliesslich in den *Tanzimat Reformen* (1839–1871), welche allen Einwohnern des Osmanischen Reiches – unabhängig von deren Religionszugehörigkeit – gleiche Bürgerrechte gewährten (Altabev 1998: 265). Fortan war es Juden erlaubt, an Ratsversammlungen teilzunehmen und in Gerichtshöfe ernannt zu werden, wie auch Beamtenkarrieren und Professuren anzutreten⁸; zudem hatten jüdische Kinder erstmals Zutritt zum öffentlichen Schulsystem (Liberles 1984: 130).

In derselben Zeit transformierten rechtliche und politische Emanzipierungsprozesse die „westlichen“ Gesellschaften. Die Verbürgerlichung der westeuropäischen Jüdinnen und Juden in die Mehrheitsgesellschaft brachte diese dazu, das „östlich-orientalische“ Judentum ebenso emanzipieren zu wollen: 1860 wurde in Frankreich die *Alliance Israélite Universelle* gegründet, eine jüdische Organisation mit dem Ziel, die sephardischen Gemeinden zu „modernisieren“. Die „mission civilatrice“ sollte während der Schulzeit über die französische „Kultur-

genannten *Dhimmis*, bezahlten zudem höhere Steuern als muslimische Bürger und erhielten im Gegenzug den Schutz des Sultanats. Die grössten nichtmuslimischen Millets bildeten die griechisch-orthodoxe, die armenisch-gregorianische und die jüdische Gemeinschaft (Liberles 1984: 151).

⁸ Die gesellschaftliche Realität konnte jedoch durch die Verfassung nicht so schnell geändert werden. Die jüdische Gemeinde wurde zwar im Gegensatz zu anderen nicht-muslimischen Glaubensgemeinschaften als „*millet-i sadıka*“ (türk: die loyale Nation) des Osmanischen Reiches bezeichnet. Dennoch wurden NichtmuslimInnen mehrheitlich weiterhin als „Fremdkörper“ innerhalb der Gesellschaft betrachtet (Toktaş 2006a: 206).

sprache“ *par excellence* übermittelt werden. Lokale Sprachen, insbesondere das Ladino, waren damit als „Jargons“ diskreditiert, während die französische Sprache zum Signum intellektueller Kultiviertheit der nationalen und jüdischen Elite avancierte (Altabev 1998: 273).

Im Zuge des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden im Osmanischen Reich weitere Reformprogramme unternommen. Inspiriert durch die rechtsstaatlichen Ideen Frankreichs gewannen die *Jungtürken*⁹ an Beliebtheit. Gegen Ende des Osmanischen Reiches war die jüdische Gemeinschaft geteilt in Traditionalisten, Modernisten und Nationalisten (Neyzi 2005: 170): Auch unter den Jüdinnen und Juden fanden sich Sympathisanten der pan-türkischen Ideologien, welche sich als Teil der entstehenden türkischen Nation glaubten (Altabev 1998: 266). Jüdische Vertreter nahmen in den osmanischen Parlamenten von 1877–78 und 1908–18 Einsitz, viele Jüdinnen und Juden beteiligten sich aktiv in der Jungtürken-Bewegung (Neyzi 2005: 170). Andererseits verstanden traditionell orientierte jüdische Gemeinden jene Reformprozesse vor allem als Marginalisierung der nichtmuslimischen Minderheiten in der Gesellschaft und wandeten sich zunehmend dem Zionismus zu (Altabev 1998: 266).

4.2 Die Jüdinnen und Juden in der türkischen Republik

Das Osmanische Reich war im Ersten Weltkrieg mit Deutschland verbündet. Nach verschiedenen militärischen Zusammenstößen mit den Streitkräften der *Entente*, nach dem Verlust von Territorien und der Besetzung von Istanbul begann der türkische Unabhängigkeitskrieg (1918–1923), der in der Gründung der türkischen Republik resultierte (Altabev 1998: 266). Mit der internationalen Anerkennung des neuen türkischen Staates wurde die Türkei eine Republik unter der Führung von Mustafa Kemal (später Atatürk genannt). Im *Treaty of Lausanne* wurden die heutigen Grenzen der Türkei festgesetzt (Liberles 1984: 151). Im selben Vertrag erhielten die Jüdinnen und Juden den Minderheitsstatus für Nicht-MuslimInnen (Toktaş 2006a: 205).

Eines der prinzipiellen Ziele der türkischen Revolution von 1923 war die Abschaffung des *Millet*-Systems und die Transformation der Türkei in einen modernen Nationalstaat. Dieser sollte aus einer homogenen, säkular orientierten Bevölkerung bestehen; ethnische oder religiöse Minderheiten waren aus der Sicht der Jungtürken eine Bedrohung für die politische und

⁹ Jungtürken (türk: Genç Türkler): Nationalistisch-türkische, westlich orientierte Reformpartei, die 1876 gegründet wurde. Seit 1900 gewannen die Jungtürken, wesentlich von Saloniki ausgehend, zunehmend an Einfluss (Brockhaus 1970: 568). 1908–1918 übernahmen sie unter Enver Pascha und Tal'at Pascha die Führung des Osmanischen Reiches, zwangen dem Sultan Abdul Hamid II. eine Verfassung auf und stürzten ihn 1909, um das Osmanische Reich durch die Schaffung eines Rechtsstaates nach westeuropäischem Vorbild zu modernisieren (Kleines Islam-Lexikon: 162). Mitte der 20er-Jahre wurde die Partei von Mustafa Kemal (Atatürk) ausgeschaltet und verboten

soziale Einheit der Nation (Liberles 1984: 151). Trotz der säkularen Ausrichtung der Republik war der Islam ein essentielles Instrument der türkisch-nationalistischen Bewegung: Der Staatsbildungsprozess beinhaltet gemäss Toktaş eine *Türkifizierung*, die wesentlich auf der Erfindung des „sunnitischen Türken“ basierte (2006a: 206).

Die türkischen Jüdinnen und Juden wurden im Zuge jener Reformen mit mehreren Restriktionen wie beispielsweise der allmählichen Verdrängung aus der Verwaltung und mit diskriminierenden Handelsbestimmungen für Jüdinnen und Juden konfrontiert. In der Umgestaltung der Türkei zum säkularen Staat waren zudem religiöse Eheschliessungen ohne Zivilehen verboten, ebenfalls waren das Tragen langer Bärte und religiöser Gewänder im öffentlichen Raum nicht mehr erlaubt; einige Synagogen wurden geschlossen und jüdische Schulen erhielten keine staatliche Unterstützung mehr (Toktaş 2006a: 206). Die Sprachen- und Alphabetreform wirkte sich ebenfalls auf die jüdische Bevölkerung aus: Die arabische Schrift wurde durch die lateinische abgelöst; andere Druckschriften waren nicht mehr erlaubt, so auch die Publizierung von Ladino-Texten in hebräischen Buchstaben (*rashi*-Schrift) (Altabev 1998: 266). Der Hebräischunterricht wurde vorübergehend verboten, Türkisch war fortan die einzige Unterrichtssprache (Liberles 1984: 134). In den 1930er-Jahren führte die Kampagne *vatanda türkçe konu* (türk: „Bürger, sprich Türkisch!“) erstmals zu Massenreaktionen gegen die nicht-muslimischen Minderheiten (Toktaş 2006a: 206).

Jene nationalistischen Bestrebungen der Türkei vermischten sich mit antisemitischem Gedankengut der damaligen Diskurse Europas; gemäss Toktaş waren die Übergriffe auf die jüdische Bevölkerung während den *Thracian incidents*¹⁰ wesentlich durch antisemitische Publikationen ausgelöst worden (Toktaş 2005: 401–402). Offiziell wurden die Ausschreitungen zwar verur-

(Brockhaus 1970: 568).

¹⁰ Die ersten Ereignisse begannen am 3. Juli 1934 in *Çanakkale, Kirklareli, Edirne und Tekirdağ*. Dort erhielt die jüdische Bevölkerung unsignierte Briefe mit dem Befehl, die Stadt verlassen zu müssen (Toktaş 2006b: 517). Die Ereignisse eskalierten in ökonomischen Boykotten, verbalen Beleidigungen, Plünderungen und auch physischer Gewaltanwendung gegen Jüdinnen und Juden (Toktaş 2006b: 517). Gemäss offiziellen Angaben ist der Anteil der jüdischen Bevölkerung in Thrakien zwischen 1934 und 1935 um 42 % gesunken, die meisten Jüdinnen und Juden flüchteten vorerst nach Istanbul. Nach einigen Tagen reagierte die Regierung und wies die lokalen Behörden an, die Unruhen zu unterdrücken. 1927 lebten 10 402 Jüdinnen und Juden, ca. 1,81 % der Bevölkerung in den türkisch-thrakischen Gebieten (Weiker 1992: 265).

teilt und der jüdischen Bevölkerung die Rückkehr in ihre Heimat zugestanden, jüngere Untersuchungen schliessen jedoch eine Verantwortung der Regierung nicht aus¹¹ (Bayraktar 2006: 96–97).

Die Regierung war den Jüdinnen und Juden gegenüber jedoch nicht grundsätzlich feindlich eingestellt. Während des Zweiten Weltkrieges war es beispielsweise in der Türkei lebenden Jüdinnen und Juden nicht türkischer Nationalität erlaubt, in der Türkei zu bleiben und ihre Familienangehörigen nachziehen zu lassen. Die Türkei erlaubte, gemeinsam mit Grossbritannien, den Durchgang und die illegale Migration nach Palästina für fliehende Jüdinnen und Juden aus Europa. Viele jüdische Intellektuelle wurden in den türkischen Grossstädten aufgenommen und auch zionistischen Rettungsaktivisten war es während der *Shoah* erlaubt, von der Türkei aus zu operieren (Toktaş 2006a: 203).

Als stärkster Hinweis für die Neigung zum nationalsozialistischen Gedankengut ist gemäss Altabev die eingeführte Kapitalsteuer¹² (türk. *Varlık Vergisi*) zu verstehen, die sich 1942–1944 äusserst brutal und diskriminierend gegen die nichtmuslimischen Minderheiten richtete¹³; grosse Teile der jüdischen Bevölkerung wurden durch die Anwendung der Kapitalsteuer zahlungsunfähig und verarmten (Liberles 1984: 135).

Die demokratische Regierungspartei (1950) gewährte mehr Freiheiten. Jedoch ermöglichten jene Liberalisierungsprozesse gleichzeitig auch eine gesellschaftliche und politische Islamisierung:

Turkishness and Islamism were complimentary aspects of Turkish culture and furthermore emphasized religious values in the fabric of Turkish nationalism [...]. Hence Islam started to take its place as a resource in public policies. (Toktaş 2005: 412)

¹¹ Mögliche Ursachen der Pogrome waren neben gewissen ökonomischen Faktoren und dem Einfluss antisemitischen Gedankenguts aus Europa auch machtpolitische, nationalistische Überlegungen von Seiten der Regierung; die Region Thrakiens grenzte an die europäischen Nachbarstaaten und die Meeresenge. Dort wurden „nicht-türkische Elemente“ für den jungen türkischen Nationalstaat als besondere Bedrohung wahrgenommen. Die Pogrome könnten daher Teil einer staatlich geplanten Räumung der jüdischen Bevölkerung im Gebiet gewesen sein, mit dem Ziel, die Grenzen gegenüber den Nachbarstaaten abzusichern (Bayraktar 2006: 109).

¹² Die Kapitalsteuer war eine einmalige Steuer um angeblich zusätzliche finanzielle Ressourcen für allfällige Kriegskosten zu liefern. Um die Steuer zu bezahlen, waren die meisten NichtmuslimInnen gezwungen, grosse Teile ihres Eigentums zu verkaufen. Konnte die geforderte Steuer nicht bezahlt werden, musste sie in Arbeitslagern abgearbeitet werden. Die Steuereinziehungen wurden 1944 beendet und frühere Steuerschulden erlassen (Toktaş 2006a: 518).

¹³ Die Steuerrate wurde auf dem Jahreseinkommen berechnet und betrug 5 % für Muslime, 156 % für die Griechen, 179 % für die Juden und 232 % für die Armenier. Die Anwendung der Kapitalsteuer transformierte auf „legale“ Weise ein immenses Kapital von den nichtmuslimischen Minderheiten zu den türkisch-muslimischen Bürgern; gemäss Schätzungen wurden damals 98 % des gesamten Vermögens der nichtmuslimischen Bevölkerung der Türkei entweder von MuslimInnen aufgekauft oder verstaatlicht (Toktaş 2006a: 207).

Bei den jüngsten Parlamentswahlen im Juli 2007 erhielt die islamisch-konservative AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) die absolute Mehrheit der Parlamentssitze und erweiterte ihren Stimmenanteil zudem noch um mehr als 10 % (Pick 2007, 21. Februar 2008).

Seit den 80er-Jahren ereigneten sich wiederholt gezielte antisemitische Anschläge auf Jüdinnen und Juden oder jüdische Institutionen¹⁴. Das Thema Antisemitismus wird jedoch weitgehend tabuisiert; eher wird die Tradition einer „harmonischen Beziehung“ zwischen MuslimInnen und Jüdinnen und Juden betont, sowohl von jüdischer Seite her als auch von Abgeordneten der türkischen Regierung. Dies erklärt sich wesentlich durch aussenpolitische Interessen: Seit den 70er-Jahren unterstützen Vertretende der jüdischen Gemeinden, durch ihre Beziehungen mit Israel und mit amerikanisch-jüdischen RepräsentantInnen die türkische Regierung auf internationaler Ebene (Armenien-Genozid, Kurdenkonflikt etc.) und untermauern damit ihre Loyalität zur Türkei. Gleichzeitig kann die Türkei durch die Hervorhebung des toleranten Umgangs mit der jüdischen Bevölkerung ihr internationales Image bezüglich der Minderheitenpolitik aufbessern, gerade auch im Hinblick auf einen möglichen zukünftigen EU-Beitritt¹⁵ (Bali 2004, 10. März).

4.3 Die sephardisch-türkische Gemeinde heute

Die sephardisch-türkische Gemeinschaft wird bis heute offiziell durch den *Hahambaşı* (seit 2002 durch İzak Haleva) vertreten (Marcilhacy 2005: 380). 90 % der türkischen Jüdinnen und Juden leben heute in Istanbul, die Mehrheit der restlichen 10 % in Izmir¹⁶ (Bali 2007: 1). Nebst 18 Synagogen gibt es in Istanbul verschiedene jüdische Institutionen wie Spitäler, Al-

¹⁴ 1980 wurde ein Bombenanschlag auf das Oberrabbinat in Istanbul ausgeübt. 1993 und 1995 scheiterten Mordanschläge auf den jüdischen Unternehmer Jak Kamhi und auf den Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde von Ankara, Yuda Yürüm. 1997 konnte ein Anschlag auf eine Synagoge in Istanbul verhindert werden (Bali, 10. März 2004). 2003 detonierten Bomben vor Istanbul's grösster Synagoge *Neve-Shalom* sowie vor der *Beth-Israel* Synagoge, wobei 23 Menschen getötet (sechs Opfer waren jüdischen Glaubens) und 300 Personen verletzt wurden. Auf die 1951 eingeweihte *Neve-Shalom* Synagoge sind insgesamt drei terroristische Anschläge ausgeübt worden: 1986, ebenfalls während des Sabbat-Gottesdienstes, sind bei einem Anschlag der palästinensischen Terrororganisation „Heiliger Islamischer Krieg“ 22 Personen getötet worden. Ein zweiter Anschlag ereignete sich 1992, als Mitglieder der türkischen *Hizbullah* mit Schusswaffen und Handgranaten in die Synagoge eindringen, wobei eine Person getötet wurde (Süddeutsche Zeitung, 15. November 2003).

¹⁵ Des Weiteren ist die Türkei eine Alliierte der USA gegen islamistische Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten, weshalb weder Israel noch die USA bestrebt sind, sich mit dem Antisemitismus in der Türkei auseinanderzusetzen. Die türkisch-jüdischen Gemeinden wiederum haben kaum genügend politisches oder gesellschaftliches Gewicht, um antisemitische Tendenzen in der Gesellschaft offen anzusprechen (Bali, 10. März 2004).

¹⁶ Kleinere jüdische Gemeinden gibt es noch in Adana, Ankara, Antakya, Bursa, Çanakkale, Edirne, Iskenderun und Kırklareli (Bali 2007: 3).

tersheime, Stipendienfonds, Vereine für sozial benachteiligte Personen, ein Museum, jüdische Friedhöfe und eine jüdische Schule (*Ulus Özel Musevi Lisesi*) (Altabev 1998: 264–265). Die meisten jüdischen Kinder besuchen jedoch staatliche oder private türkische oder ausländische Schulen (Kili 1994: 313).

Seit 1947 wird wöchentlich die jüdische Zeitung *Şalom* publiziert, die teils in Türkisch und teils in Ladino gedruckt wird. Einmal monatlich erscheint die Zeitschrift *Tiryaki* auf Türkisch (Altabev 1998: 264). *El Amaneser*, ein weiteres monatliches Informationsblatt, erscheint in Ladino. Die Journale *Göztepe* und *Dostluk* erscheinen ebenfalls monatlich auf Türkisch (Bali 2007: 5).

Demographisch betrachtet beschreibt die jüdisch-türkische Bevölkerung eine älter werdende Gemeinschaft mit stetigem Trend zur Emigration – vor allem nach Israel, kürzlich aber vermehrt auch in die USA (Bali 2007: 1–3). Gemäss offiziellen Angaben leben heute um die 25 000 Jüdinnen und Juden in der Türkei; dies entspricht weniger als 0,1 % der türkischen Gesamtbevölkerung (Marcilhacy 2005: 380).

Die meisten türkisch-jüdischen Männer – türkisch-jüdische Frauen arbeiten bis heute nur selten – sind als klassische ökonomische Zwischenhändler, als Eigentümer von Betrieben, Manufakturen und Vertriebsagenturen oder als Vertreter von ausländischen Firmen tätig (Dorn 1991: 4–5).

Auch heute ist die türkisch-jüdische Gemeinschaft multilingual geprägt: Nebst türkisch wird weiterhin ladino, aber auch französisch und englisch gesprochen. Seit den 1960er-Jahren ist ein steter Rückgang des Ladino zugunsten des Türkischen als Umgangssprache festzustellen; bereits 1965 gaben bei einer Umfrage nur noch 30–50 % der Befragten Ladino als Muttersprache an¹⁷ (Altabev 1998: 264). Ladino wird vermehrt als eine sozio-ökonomisch minderwertige Sprache wahrgenommen (1998: 270). Den Statusverlust des Ladino führt Altabev 1) auf westlich eurozentrische Diskurse, 2) auf türkisch nationalistische Assimilierungsdiskurse und 3) auf zionistische nationalistische Diskurse zurück, welche das Ladino 1) als rückständig, 2) als unloyal und 3) als Exilsprache diskreditierten (1998: 273).

Die jüngere jüdische Bevölkerung spricht akzentfreies Türkisch als Muttersprache und gleicht in vieler Hinsicht der säkular orientierten muslimischen, gesellschaftlichen Mittel- und Oberschicht; die säkulare Orientierung und der erstrebte EU-Beitritt ist gemäss Kili ein wichtiger Konsens in der türkischen Mittel- und Oberschicht, welcher Muslime, Christen und Juden vereint (1994: 317). Marcilhacy zufolge befindet sich die jüdisch-türkische Gemeinschaft zwischen einem interiorisierten „türkischen Judentum“ und einem betonten exteriorisierten „jüdischen Türkisch-Sein“ (2005: 385): Denn auch betont „assimilierte“ Jüdinnen und Juden

¹⁷ Gemäss einer 1994 veröffentlichten Studie der türkisch-jüdischen Zeitung *Şalom* bezeichnen sich 90 % der 50-Jährigen oder älteren jüdischen Personen noch als ladino sprechend, unter den 20- bis 35-Jährigen jedoch nur noch 56 % (Altabev 1998: 264).

unterscheiden sich von der muslimischen Mehrheitsgesellschaft: Mischehen bleiben nach wie vor unerwünscht, da sie die ohnehin durch Emigration schwindende jüdische Gemeinde zusätzlich bedrohen. Oft gibt sich die jüdische Bevölkerung, auch aus Gründen der Vorsicht, betont unauffällig: Die Jüdinnen und Juden bleiben im öffentlichen Raum lieber unsichtbar. Neyzi führt die politische Inaktivität der türkisch-jüdischen Bevölkerung ebenfalls auf diese bewusste Zurückhaltung zurück (2005: 173–174).

Die in der Türkei verbleibende jüdische Mittel- und Oberschicht hat gemäss Dorn einen elitären, säkularen, eurozentristischen Lebensstil angenommen. Dieser äussert sich beispielsweise durch einen regen französischen Sprachgebrauch, durch den Umzug in luxuriöse Wohngegenden, durch ausgedehnte Ferientaufenthalte auf den Inseln im Marmarameer oder in Bodrum und durch eine Betonung der eigenen europäisch-sephardischen Herkunft (1991: 5-10).

5 Immigration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel

Das Osmanische Reich war ein Aufnahmeland (*receiving country*) für Jüdinnen und Juden verschiedenster Herkunftsländer: Die liberale Aufnahmepolitik gegenüber Jüdinnen und Juden und die religiöse Toleranz gegenüber NichtmuslimInnen machte das Reich zu einer Wahldestination für jüdische ImmigrantInnen, insbesondere aus Russland und Europa. Im Gegensatz dazu beschreibt die türkische Republik überwiegend ein Auswanderungsland (*sending country*), auch in Bezug auf die jüdische Bevölkerung: 1927 zählte die Türkei noch 81 000 Jüdinnen und Juden, 2003 wurde die jüdische Bevölkerung auf ungefähr 20 000 bis 25 000 Personen geschätzt (Toktaş 2006b: 506).

Die Migration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel ist neben der Arbeitsmigration nach Europa die zweitgrösste *freiwillige Massenemigration* aus der Türkei¹⁸, blieb aber bis heute weitgehend unbeachtet.

5.1 *Push- und Pull-Faktoren von 1923 bis 1948*

Toktaş analysiert die jüdische Migration aus der Türkei nach Palästina seit der Gründung der türkischen Republik 1923 bis zur Staatsgründung Israels 1948 sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene: Aus innerstaatlicher Perspektive wirkten sich insbesondere die durch die Jungtürken initialisierten Nationalisierungs- und Säkularisierungsprozesse zugunsten der nationalen Homogenisierung diskriminierend und ausgrenzend auf die Minderheiten aus, wie beispielsweise die antisemitischen Vorfälle in den thrakischen Gebieten von 1934 oder die Kapitalsteuer von 1942 belegen. Somit bedingten gemäss Toktaş von 1923 bis 1948 auf der innerstaatlichen Ebene insbesondere jene durch den *Nation-Building*-Prozess verursachten Antriebe oder *Push-Faktoren* die Emigration nach Palästina (2006b: 506).

Auf der internationalen Ebene führte das Aufkommen des Antisemitismus und der nationalsozialistischen Partei in Deutschland während den 1920er-Jahren zu den für das gesamte Judentum verheerenden Konsequenzen der *Shoah*: 1933 brachte die Machterlangung der nationalsozialistischen Partei in Deutschland einen systematischen Antisemitismus mit sich. Diese Entwicklungen bestärkten innerhalb der jüdischen Gemeinden weltweit zionistische Überzeugungen, folglich nahm die Migration von Jüdinnen und Juden nach Palästina, insbesondere aus zentral- und osteuropäischen Ländern, zu. Aber auch türkische Jüdinnen und

¹⁸ Die grösste Massenemigration aus der Türkei war die forcierte Emigration während des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausches der frühen 1920er-Jahre (Toktaş 2006b: 505).

Juden schlossen sich jener Migration an (2006b: 507). Ähnlich wie Toktaş sieht auch Akgündüz die Migration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Palästina während des Zeitraumes von 1923 bis 1948 vor allem durch religiöse und politische Faktoren bedingt (1998: 100).

Seit 1923 bis zur Gründung Israels 1948 sind schätzungsweise 7308 Jüdinnen und Juden aus der Türkei nach Palästina migriert (Weiker 1988: 19). Während der 1920er-Jahre blieb die Migration nach Palästina relativ gering, stieg jedoch 1934, nach den antijüdischen Ausschreitungen in den thrakischen Gebieten, deutlich an. Sowohl die antisemitischen Angriffe auf Jüdinnen und Juden in Europa als auch die antisemitischen Publikationen in der Türkei verursachten Frustration und Angst; gemäss Schätzungen migrierten 1934 ungefähr 520 und im Jahr darauf ca. 1445 jüdische Personen aus der Türkei nach Palästina.

1939 löste der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in Europa eine immense Welle europäisch-jüdischer Flüchtlinge aus, welche sich teilweise auch an die Türkei richtete: Zwischen 1933 und 1945 wurden ungefähr 800 deutschsprachige jüdische Flüchtlinge in der Türkei aufgenommen (Akgündüz 1998: 112). Um die 37 000 jüdische Flüchtlinge gelangten über die Türkei nach Palästina. Allein zwischen 1943 und 1944 migrierten ca. 4000 Jüdinnen und Juden nach Palästina. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg verringerte sich die Emigrationsrate: Von 1946 bis 1948 migrierten schätzungsweise nur 121 Jüdinnen und Juden aus der Türkei nach Palästina. 1948, nach der Staatsgründung Israels, änderte sich dies jedoch drastisch (Toktaş 2006b: 507–508).

Die Migration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Palästina verlief zu Beginn weitgehend illegal und unsystematisch; bis 1906 war lediglich die *individuelle Migration* nach Palästina erlaubt (Akgündüz 1998: 100). Später wurde die Handhabung der Aufenthaltvisen für Palästina streng durch die britische Mandatsmacht kontrolliert. Jüdinnen und Juden aus zentraleuropäischen und aus den Balkanländern wurde während und nach dem Zweiten Weltkrieg Vorrang gewährt; für türkische Jüdinnen und Juden gab es nur in sehr begrenzter Anzahl Bewilligungen, nach Palästina zu migrieren. Für Familien wurden entsprechende Gruppenvisen ausgestellt. Da jene Familienvisen mehreren Personen gleichzeitig die Migration nach Palästina ermöglichten, wurden auch Scheinehen geschlossen. Nicht wenige türkische Jüdinnen und Juden migrierten mit falschen Dokumenten oder ohne Pass nach Palästina (Toktaş 2006b: 507–508).

5.2 Die „grosse Welle“ 1948–1951

Die Etablierung des Staates Israel transformierte die jüdische Abwanderung aus der Türkei nach Palästina in eine Massenemigration¹⁹ (Toktaş 2006a: 508). In jener „grossen Welle“²⁰ 1948–51 migrierten insgesamt 34 547 Jüdinnen und Juden, beinahe 40 % der jüdisch-türkischen Bevölkerung, nach Israel (*Statistical Abstract of Israel 2003* (53)).

Die türkische Regierung stimmte vorerst mit den Einwänden der arabischen Staaten gegen den neuen jüdischen Staat überein und anerkannte Israel nicht unmittelbar nach seiner Staatsproklamation: Die Emigration nach Israel wurde im November 1948 verboten. Die illegale Emigration war jedoch durch diese Beschränkung nicht zu stoppen; vom Mai 1948 bis im November desselben Jahres migrierten ca. 4362 Jüdinnen und Juden aus der Türkei nach Israel (Weiker 1988: 21).

1949 wurde Israel durch die Türkei offiziell anerkannt, alle Reise- und Emigrationsrestriktionen wurden aufgelöst. Daraus resultierte in der Türkei ein unglaublicher Emigrationseifer von ungefähr 26 000 jüdischen Personen innerhalb eines Jahres. Diese Welle hielt bis 1950 mit 2491 und 1951 mit 1388 EmigrantInnen an (Weiker 1988: 21). Seit 1951 schwächt sich die Emigrationsrate ab, dauert jedoch – obwohl in kleinerer Anzahl – bis heute an.

Die Mehrheit der türkisch-jüdischen Immigrierten von 1948–51 war sozio-ökonomisch weniger privilegiert und mobil und immigrierte vorwiegend aus Erwartungen auf einen ökonomischen Aufstieg, jedoch auch aufgrund religiös-zionistischer Überzeugungen nach Israel. Weniger beeinflusst und bevorzugt durch die reformistischen Kräfte in der Türkei war diese Immigrantengruppe vorwiegend traditionell und religiös orientiert (Toktaş 2006b: 509).

Ebenfalls Teil der Immigrantengruppe von 1948–51 waren junge türkische Jüdinnen und Juden, die mehrheitlich Mittelschul- und universitäre Ausbildungen absolviert hatten. Auch in dieser Gruppe war die Bedeutung der jüdischen Identität entscheidend und massgeblich gestärkt durch zionistische Überzeugungen. Zwar war der Zionismus keine Massenideologie innerhalb des türkischen Judentums, verbreitete sich jedoch während des Zweiten Weltkrieges insbesondere unter der jüngeren jüdischen Bevölkerung, durch gezielte Motivierungsmassnahmen zionistischer Organisationen²¹. Abgesehen von den zionistischen Idealen migrierten

¹⁹ Die türkischen Jüdinnen und Juden migrierten jedoch auch in andere Länder. Gemäss Liberles migrierten zwischen 1948 bis 1973 um die 20 000 Jüdinnen und Juden nach Frankreich, Österreich und nach Nord- und Südamerika (1984: 141).

²⁰ Israel hat seit seiner Gründung viele Immigrationswellen verschiedener Herkunftsländer aufgenommen. Die „Welle“ von 1948–51 wird allgemein als die „grosse Welle“ bezeichnet; damit wird die erste massive Einwanderungswelle von den darauf folgenden unterschieden. Analog bezeichnet Toktaş die Migration aus der Türkei 1948–51 nach Israel als die „grosse Welle“ (2006b: 517).

²¹ Die bekanntesten zionistischen Organisationen der Türkei waren *Ne'amanei Tsion*, *Betar*, *Hahalu* und *Irgun Tsinoi Be Kusta* (Toktaş 2006b: 509).

junge qualifizierte türkische Jüdinnen und Juden nach Israel, um dort Beamtenkarrieren anzutreten: Diese waren für NichtmuslimInnen in der Türkei beinahe undenkbar.

Eine Subgruppe der jungen türkisch-jüdischen ImmigrantInnen waren mittellose jüdische Frauen, die sich in Israel ohne Mitgift mit einem jüdischen Mann verheiraten konnten.

Junge Männer wiederum umgingen mit der illegalen Emigration nach Israel die Aushebung in die türkische Armee²² (Toktaş 2006b: 509–510).

Zusammengefasst beschreiben sowohl Akgündüz als auch Toktaş die Massenemigration zwischen 1848 und 1951 als eine vorwiegend durch ideologisch-religiöse *Pull*- und ökonomische *Push*-Faktoren motivierte Bewegung.

5.2.1 Ankunft der „grossen Welle“ in Israel

Die türkischen ImmigrantInnen der „grossen Welle“ von 1948–51 wurden in verschiedenen *Kibbuzim*, *Moschawim*, kleinen Dörfern oder Zeltlagern angesiedelt (Weiker 1988: 20–21). Einige ImmigrantInnen aus der Türkei waren bei der Etablierung von Kibbuzim oder Moschawim beteiligt, verglichen mit anderen Einwanderungsgruppen waren es jedoch nur wenige²³. Die meisten der ersten türkischen Immigrierten verliessen später diese Siedlungen und liessen sich in kleineren Städten wie Yahud oder Bat-Yam nieder.

Die infrastrukturellen Bedingungen der Zeltlager waren dürftig. Elektrizität, Nahrungs- und Arzneimittel waren nur knapp vorhanden. Zudem gab es nur sehr wenige Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten und oft wurden aschkenasische Jüdinnen und Juden – Überlebende der *Shoah* – bevorzugt. Auch kulturelle Schwierigkeiten und Differenzen zwischen den einzelnen Immigrantengruppen erschwerten die Bedingungen in den Auffanglagern. Viele ImmigrantInnen – so auch die türkischen Jüdinnen und Juden – sprachen kaum Hebräisch bei ihrer Ankunft, was die Kommunikation und das gegenseitige Annähern zwischen den verschiedenen Herkunftsgruppen behinderte.

In Israel wurden die türkischen Jüdinnen und Juden in neuen beruflichen Sektoren wie beispielsweise der Landwirtschaft tätig. Die Mehrheit der früheren ImmigrantInnen war in den urbanen Regionen der Türkei als Händler und Kunsthandwerker beschäftigt; weder im Osmanischen Reich noch in der türkischen Republik gab es ein jüdisches Bauerntum. Ein anderes

²² Die Türkei erlaubte nach 1948 grundsätzlich die Emigration nach Israel, jedoch für Männer nur nach Abschluss der allgemeinen Wehrpflicht (Toktaş 2006b: 509–510).

²³ Durch die Unterstützung türkischer ImmigrantInnen entstandene Siedlungen sind Hagoshrim, Bet Netef, Burgata, Geva Hakarmel, Gazit, Tel Shahr, Kfar Zeharia, Olesh, Tzuba, Bet Jubri, Nahsholim, Gevulot, Nir Eliyahu und Kerem Ben Zimra (Toktaş 2006b: 518).

neues Berufsfeld in Israel war der Verteidigungssektor: Während Juden in der Türkei lange Zeit von militärischen Karrieren ausgeschlossen waren, wurden in Israel einige in den Führungsstab der Verteidigungskräfte ausgehoben (Toktaş 2006b: 510).

5.2.2 Strukturveränderungen in den jüdischen Gemeinden der Türkei

Auch in den jüdischen Gemeinden der Türkei verursachte die Massenemigration von 1948 bis 1951 grosse strukturelle Veränderungen. Da vor allem die unteren und mittleren, traditionell-konservativen Gesellschaftsschichten emigrierten, repräsentierten die in der Türkei verbleibenden Jüdinnen und Juden zunehmend eine relativ einheitliche, sozial mobile, säkular-moderat ausgerichtete gesellschaftliche Mittel- und Oberschicht (Toktaş 2006b: 510).

Wohlfahrtsassoziationen waren immer weniger von Bedarf. Diese Entwicklung schwächte die institutionellen Bande innerhalb der jüdischen Gemeinden. Des Weiteren wurden viele kleinere jüdische Gemeinden durch die Abwanderung massiv dezimiert oder verschwanden gänzlich. Gerade durch die geschwächten Gemeindestrukturen in den ruralen Gebieten Anatoliens und des Balkans entstanden interne Migrationsbewegungen in Richtung der Metropolen, meist nach Izmir oder nach Istanbul: Liberles zufolge lebten in den 80er-Jahren bereits 84 % der gesamten türkisch-jüdischen Bevölkerung in Istanbul, während 1904 weniger als 45 % dort ansässig waren (1984: 139).

Innerhalb der Grossstädte fanden ebenfalls Bewegungen statt: Die sozial mobilere, säkular orientierte jüdische Bevölkerung verlies die traditionellen jüdischen Stadtquartiere und liess sich in neueren prestigeträchtigen Wohngegenden nieder²⁴ (Toktaş 2006b: 510).

5.3 Immigration nach Israel seit der „grossen Welle“

Nach der Immigration von 34 547 türkischen Jüdinnen und Juden zwischen 1948 und 1951 migrierten bis 2007 noch 27 975 weitere jüdische Personen aus der Türkei nach Israel. Insgesamt ergibt dies seit der Staatsgründung ein Total von 62 522 türkisch-jüdischen Immigrierten in Israel. Die nach 1951 folgenden Immigrationswellen waren kleiner und fluktuierten in bestimmten Perioden (*Statistical Abstract of Israel 2008* (59)), wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird.

Bei näherer Betrachtung der aufgeführten Daten (vgl. Tabelle 1) wird deutlich, dass die Emi-

²⁴ Die Jüdinnen und Juden Istanbul's beispielsweise zogen in den 50er- und 60er-Jahren aus den traditionellen jüdischen Quartieren wie Balat, Kuledibi, Galata, Hasköy, Ortaköy in neuere Stadtgegenden wie Şişli, Osmanbey, Taksim, Nişantaşı und Kurtuluş. Ähnliches geschah in Izmir, wo die früheren EinwohnerInnen der Quartiere İkiçeşmelik, Karataş und Göztepe nach Alsancak, Basmane, Çankaya und Kaşiyaka zogen (Toktaş 2006b: 510-511).

grationsrate in der Türkei, unter der Annahme stabiler Anziehungsfaktoren aus Israel, während und nach politischen oder ökonomischen Unruhen jeweils angestiegen ist. Zum Beispiel stieg die Anzahl jüdischer EmigrantInnen ein Jahr nach den Ereignissen vom September 1955²⁵ auf 1710 (im Jahr 1956) und auf 1911 (1957) Personen, wobei 1955 nur 339 EmigrantInnen zu verzeichnen waren. Auch bei den militärischen Interventionen von 1960 erhöhte sich diese Zahl in den folgenden Jahren deutlich von 387 (im Jahr 1960) auf 1829 (1961), 968 (1962) und 749 (1963) Personen. 1964 führte der Konflikt auf Zypern zu einem Rekord der jüdischen Emigration aus der Türkei mit über 1000 Emigrierten 1964 und 1965. In den Jahren von 1969 bis 1972 emigrierten über 2000 türkische Jüdinnen und Juden als Resultat der militärischen Intervention von 1971 und der ökonomischen Probleme in der Türkei²⁶. Auch als die Strassengefächte zwischen den türkischen Links- und Rechtsaktivisten 1979 bis 1980 ihren Höhepunkt erreichten und letztlich am 12. September 1980 zum Militärputsch führten, waren beinahe 1000 jüdische EmigrantInnen zu verzeichnen (Weiker 1988: 18).

	Period of Immigration	Immigrants from Turkey
Total vor Staatsgründung	1919–1948	8 277
„grosse Welle“	1948–1951	34 547
	1952–1960	6 871
	1961–1964	4 793
	1965–1971	9 280
	1972–1979	3 118
	1980–1989	2 088
	1990–1999	1 095
	2000–2004	488
	2005	61
	2006	70
	2007	111
Total nach der „grossen Welle“	1952–2007	27 975
Total seit Staatsgründung	1948–2007	62 522

Tabelle 1: Turkish Immigrants in Israel According to Period of Immigration²⁷

²⁵ Ausgelöst durch den Zypernkonflikt brachen im September 1955 in Istanbul und Izmir anti-griechische Ausschreitungen aus, die sich schliesslich in Angriffen gegen die kulturellen, religiösen und ökonomischen Zentren der nichtmuslimischen Minderheiten äusserten (Toktaş 2006b: 519).

²⁶ Es gab jedoch auch entscheidende, von Israel ausgehende *Pull-Faktoren* wie beispielsweise der für Israel siegreich ausgehende Sechstagekrieg von 1967 (2006b: 519).

²⁷ Central Bureau of Statistics: *Statistical Abstract of Israel 2008* (59).

Aufgrund der Schwächung der Wirtschaft in den 1970er-Jahren waren ausserdem die Arbeitsmöglichkeiten in der Türkei begrenzt. Der Einfluss moderner finanzieller und ökonomischer Einrichtungen im ausländischen und inländischen Handel wurde bemerkbar und die Wirtschaft importorientiert, was die erfolgreiche Weiterführung vieler jüdischer Familienunternehmen erschwerte. Die in den 1970er-Jahren prosperierende Wirtschaft in Israel versprach eine bessere Zukunft. So konnte in Israel, in einem wirtschaftlich starken Umfeld, ähnlichen Berufen nachgegangen werden wie in der Türkei.

In den späten 60er-Jahren migrierten jüngere türkische Jüdinnen und Juden vermehrt nach Israel, um sich an Internaten, Mittelschulen und Universitäten ausbilden zu lassen; von den 60er-Jahren bis in die 80er-Jahre war das Bildungswesen der Türkei stark politisiert. Es gab ernsthafte ideologische, teilweise gewaltsame Konflikte zwischen linken und rechten AktivistInnen, welche die Gesellschaft vermehrt spalteten. Diese Gewaltausbrüche wurden zur dominierenden Motivation der Emigration in den späten 1970er-Jahren.

Die Massenemigration 1948–51 verursachte zudem Risse in den Familienbeziehungen; der Familienanschluss wurde vermehrt zum entscheidenden *Pull-Faktor* der Migration nach Israel (Toktaş 2006b: 512).

5.3.1 Die ImmigrantInnen nach der „grossen Welle“ in Israel

Viele Post-1960er-Immigrierte, vorwiegend Angehörige der gesellschaftlichen Mittelklasse, liessen sich in Bat-Yam²⁸ nieder. Familien mit sozio-ökonomisch höherem Status, welche in den 70er- und in den frühen 80er-Jahren immigrierten, liessen sich mehrheitlich in Ramat-Aviv oder in Herzeliya nieder.

Die ImmigrantInnen der „grossen Welle“ sprachen innerhalb ihrer Gemeinden und Familien Ladino. Die nachfolgenden Immigrierten jedoch sprachen besser türkisch als ladino; beide Immigrantengruppen mussten sich hebräische Sprachkenntnisse aneignen (Toktaş 2006b: 512).

Gemäss Weiker integrierten sich die türkischen Jüdinnen und Juden im Allgemeinen erfolgreich in die israelische Gesellschaft und wurden eine „unsichtbare“ Immigrantengruppe innerhalb der sozio-kulturellen Konfliktfelder der jüdisch-israelischen Gesellschaft (1988: 18): „They are one of the few communities in Israel that do not have an image“ (Weiker 1995: 26). Obwohl die meisten türkischen ImmigrantInnen sephardischer Herkunft sind, schliessen sie sich wenig mit anderen sephardischen Gruppen zusammen, sondern bezeichnen sich, zumindest in sozio-kultureller Hinsicht, als „Türkei-orientiert“ (Weiker 1988: 18); 1995 konstatierte

²⁸ Bis heute hat Bat-Yam einen relativ grossen Bevölkerungsanteil von Jüdinnen und Juden türkischer Herkunft. Jedoch leben da heute mehrheitlich Einwanderer aus der ehemaligen UdSSR (2006b: 519).

Weiker in einer Studie ein überraschendes Interesse türkischer Jüdinnen und Juden in Israel an deren Herkunft und an Beziehungen zu anderen türkischen Immigrierten in Israel²⁹. Ähnliches stellt auch Toktaş fest: Der Migrationsprozess der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel transformierte ihrer Meinung nach die „Juden der Türkei“ in „jüdische Türken in Israel“, welche bemüht sind, ihr türkisch-sephardisches Kulturerbe zu erhalten und ihre Familien- und Freundschaftsbeziehungen in der Türkei weiterzupflegen. Viele türkische Jüdinnen und Juden in Israel zeigen Interesse an einer Förderung der Beziehungen zwischen Israel und der Türkei, aber auch am gesellschaftlichen und politischen Geschehen innerhalb der Türkei (Toktaş 2006b: 513).

Die türkischen Jüdinnen und Juden gründeten zwei verschiedene Immigrantenassoziationen in Israel. Beide, *Irgun Holei Turkiya* (hebr: Organisation der türkischen Immigranten) und *Itahdut Holei Turkiya* (hebr: Association der türkischen Immigranten), wurden in den späten 1950ern von ImmigrantInnen der „grossen Welle“ gegründet, waren aber kurzlebig. Die *Itahdut Holei Turkiya* wurde von ImmigrantInnen der 70er-Jahre übernommen und bezeichnenderweise umbenannt in *Itahdut Yotsei Turkiya* (hebr: Association der türkischen Emigranten) (2006b: 513–514). Diese steigerte ihre Aktivitäten Mitte der 1980er-Jahre mit der Einwanderungsgruppe von Ramat-Aviv. 1985 etablierte dieselbe Einwanderungsgruppe einen Kulturklub für türkische ImmigrantInnen in Herzeliya, der jedoch 1990 wieder geschlossen wurde. Auch in Bat-Yam wurde der *Moadon Tarbut Yotsei Turkia* (hebr: Kulturklub der türkischen Emigranten) gegründet. Die *Association Morit* (Stiftung eines türkisch-jüdischen Zentrums) wurde 1986 hervorgerufen, mit dem Ziel, türkische Kulturanlässe zu fördern, doch auch dieses Engagement endete in den 1990er-Jahren (Toktaş 2006b: 514).

Heute wird die Zahl türkischer ImmigrantInnen in Israel, inklusive deren Nachkommen, auf ungefähr 100 000 bis 150 000 Personen geschätzt (Erhard 1994: 329).

²⁹ Dies, obwohl Weiker von der Annahme ausging, dass stark integrierende Prozesse in Israel Ethnizitätsfragen allgemein in den Hintergrund stellen. Dazu gehören seiner Meinung nach 1) intensiv geführte Diskurse über die „kulturelle Assimilation“ von ImmigrantInnen in Israel, 2) die Vorstellung einer jüdischen Identität, welche alle Israelis verbindet, 3) wesentliche integrative Erfahrungen wie beispielsweise der Militärdienst, 4) Israels politische Situation, welche grossen Druck auf die gesellschaftliche Solidarität ausübt, 5) der Wunsch der meisten Immigrierten, in einer jüdischen Gesellschaft zu leben und die Diaspora-Identität aufzulösen (Weiker 1995: 25).

5.4 Rückkehr in die Türkei

Während allen Zeitperioden gab es auch Heimkehrende in die Türkei, es gibt jedoch keine verlässlichen Angaben über die tatsächliche Rückwanderungsrate (Weiker 1988: 6). Hauptgründe für die Rückwanderung waren gemäss Toktaş die Polarisierung zwischen aschkenasischen und sephardischen Jüdinnen und Juden, die ärmlichen Lebensverhältnisse in den Moshavim und Kibbuzim, enttäuschte Erwartungen oder Fehlinformationen über die Bedingungen in Israel vor der Einwanderung sowie das Aufkommen einer liberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Türkei. Die sozial mobileren, späteren Immigrierten weisen eine höhere Rückkehrate auf als die früheren Immigrantengruppen. Ihre Rückkehr in die Türkei war vor allem durch die Liberalisierungsperiode der Post-1980er-Jahre begründet (Toktaş 2006b: 512–513).

5.5 Legislative, administrative und staatliche Rahmenbedingungen

Durch das seit 1950 angewendete *Law of Return* hat die jüdische Bevölkerung weltweit das Recht, nach Israel einzuwandern. Bis heute bleibt das *Law of Return*, das auch Doppelbürgerschaften erlaubt, grundlegendes Prinzip der Immigrationspolitik Israels; wenn die *sending countries* Doppelbürgerschaften nicht erlauben, geben die ImmigrantInnen ihre frühere Staatsbürgerschaft entweder auf oder sie nehmen in Israel eine dauerhafte Niederlassungsbewilligung an. Personen mit dauerhafter Niederlassungsbewilligung geniessen dieselben Privilegien wie israelische Staatsbürger, nur sind sie von der israelischen Staatsangehörigkeit und von der Teilnahme bei allgemeinen Wahlen ausgeschlossen. Die israelische Staatsbürgerschaft wird unmittelbar nach der Ankunft erworben (ausser die immigrierende Person weigert sich, die Staatsbürgerschaft innerhalb von 90 Tagen zu akzeptieren); ein israelischer Pass wird normalerweise erst nach einem Jahr Aufenthalt in Israel ausgestellt.

Die Immigrationsrechte für die türkischen Jüdinnen und Juden waren sowohl durch das Herkunfts- als auch durch das Aufnahmeland gegeben. Da jedoch die Türkei bis 1981 keine Doppelbürgerschaften erlaubte, gaben die meisten vor 1980 eingewanderten türkischen Jüdinnen und Juden die türkische Staatsangehörigkeit auf (Toktaş 2006a: 515). Nach 1981 forderte die Mehrheit der türkisch-jüdischen Immigrierten mit dauerhafter Niederlassungsbewilligung eine israelische Staatsbürgerschaft an. Andere forderten ihre türkische Staatsangehörigkeit zurück (İçduygu 1996: 257–259). Gemäss Schätzungen haben um die 20 000 türkische ImmigrantInnen ihre türkische Staatsbürgerschaft nicht aufgegeben und leben entweder mit Aufenthaltsgenehmigungen oder als DoppelbürgerInnen in Israel (Toktaş 2006b: 513).

Nebst den staatlichen Massnahmen der Türkei und Israels hinsichtlich der Staatsbürgerschaft beeinflussten insbesondere auch die zwischenstaatlichen Beziehungen die türkischen Jüdinnen und Juden beider Länder: Konservativ-muslimische und extrem nationalistische Gruppierungen

gen instrumentalisieren den Israel-Palästina-Konflikt für ihre politischen Kampagnen; die Kritik an Israel ist einer der wenigen politischen Bereiche, in welchem die extremen rechten und linken Parteien der Türkei übereinstimmen. Die offizielle türkische Aussenpolitik orientierte sich jedoch meistens an den Entscheidungen der Vereinten Nationen (Salt 1995: 13–27). Die türkisch-israelischen bilateralen Beziehungen verbesserten sich, Mitte der 80er-Jahre wurden in verschiedensten Bereichen (Kultur, Bildung, Wissenschaft, Sport, Landwirtschaft, Handel und Verteidigung) Kooperationsabkommen unterzeichnet.

Einer der wichtigsten bilateralen und kooperativen Aspekte für die türkischen Juden in Israel und in der Türkei betraf die Wehrpflicht von Doppelbürgern, die in beiden Ländern obligatorisch ist³⁰. Vor 1998 war die Aushebung von Doppelbürgern in Übereinstimmung mit dem inländischen Recht der beiden Länder einzeln reguliert worden; folglich wurden männliche Doppelbürger in Israel respektive in der Türkei in den Militärdienst ausgehoben. 1998 wurden israelisch-türkische Doppelbürger, welche den obligatorischen Militärdienst bereits in Israel absolviert hatten, vom Wehrdienst in der Türkei befreit. Die Befreiung der Wehrpflicht ist jedoch nur gültig für in Israel geborene Doppelbürger oder jene, welche vor dem achtzehnten Lebensjahr nach Israel emigrierten (Toktaş 2006b: 516).

³⁰ In Israel ist die Wehrpflicht allgemein und betrifft sowohl Männer als auch Frauen ab 18 Jahren. Die Türkei verlangt den Militärdienst nur für Männer ab 18 Jahren (2006a: 516).

6 Die Feldforschungsdaten

Im Folgenden wird das Datenmaterial präsentiert. In den einzelnen Themenbereichen, welche sich aus den Leitfadeninterviews ergeben haben, werden aufgrund des beschränkten Umfangs der Arbeit jeweils Äusserungen einzelner InterviewpartnerInnen ins Zentrum gestellt. Ergänzend werden die Darstellungen der Interviewten mit dem diskutierten historischen Hintergrund verbunden³¹.

6.1 Erinnerungen an die Zeit in der Türkei

Die Interviewten immigrierten bis auf eine Ausnahme erst seit den 60er-Jahren nach Israel. Die in der Türkei verbleibende jüdische Mittel- und Oberschicht nahm gemäss Dorn einen säkularen, elitären Lebensstil an (1991: 10), welcher sich unter anderem durch die Ausbildung an ausländischen Privatschulen (Kili 1994: 313), durch den französischen und türkischen Sprachgebrauch und durch längere Ferienaufenthalte auf den Prinzeninseln³² im Marmarameer äusserte (Dorn 1991: 10). Jener von Dorn und Kili erwähnte Lebensstil taucht auch in den Aussagen der Interviewten auf: Sie erinnern sich an Jahre des Wohlstands in entsprechend exklusiven gesellschaftlichen Kreisen und an die mehrmonatigen Sommeraufenthalte auf den Prinzeninseln; mehrere InterviewpartnerInnen besuchten französische oder britische Privatschulen:

Lydia: Les juifs de la Turquie – moi, ce que je connais, ma famille, les amis de mon père, mon père, mes oncles, tous ils avaient [des situations] très, très biens. Mes parents sont allés deux fois ou trois fois par année en Europe [...] avec le Mercedes. Ce n'est pas aujourd'hui, c'était très, très cher. [...] des mémoires très, très jolies. Et je crois que tous mes amis qui sont venus de la Turquie – pour tous c'est très, très joli. Quand on parle quelque chose [...] – ça vient la douceur dans le corps, dans la mémoire (lacht). [...] Mes souvenirs de la maison de ma tante [à *Büyükkada*] c'est très fort [...]. Les arbres [...] de poires, de pêches, les persils [...]. Quand je montais les escaliers là-bas, c'était seulement des roses, l'odeur des roses [...]. C'était tellement, tellement joli.

³¹ Um den Leserinnen und Lesern während der Präsentation des Datenmaterials einen Überblick über die einzelnen InformantInnen zu ermöglichen, sind im Anhang Kurzportraits der InterviewpartnerInnen angefügt.

³² Die Prinzeninseln, vier der Stadt Istanbul vorgelagerte, autofreie Inseln im Marmarameer, sind insbesondere für die nicht-muslimischen Minderheiten seit den 1920er-Jahren eine beliebte Feriendestination, und ein besonderes Merkmal des jüdischen Lebens in Istanbul. Viele jüdische Familien verbringen die gesamte Sommerzeit auf den Inseln. Insbesondere auf der Insel *Büyükkada*, der grössten der vier Prinzeninseln, treffen sich die Jüdinnen und Juden Istanbul (Schleifer 2003. 21.02.2008).

Perla: On était très aisé [...]. On était dans des écoles superbes, on jouait du piano, on était passé deux mois en été à l'hôtel aux îles, on était une famille très intellectuelle [...]. On a vécu dans une très belle maison. On avait tout.

Niso: Oh yes, oh yes, I had a very good situation. I had a house on the [...] Princess Islands at the Marmara Sea, so [...] for three months we used to go to the island – [...] it was very, very, very nice.

Menny: I remember that summer time we used to go to a different place to live for four months [...], in the village, outside of Istanbul. This I remember as a very nice memory because the countryside was so nice. In general, Turkey is a very beautiful country – many water sources and rivers all over [...]. I have very good memories from my childhood time there.

Cohava ist als einzige Interviewpartnerin in einem Dorf in den thrakischen Gebieten, in einfacheren Verhältnissen aufgewachsen. Cohava erinnert sich an die damals schwierigen Lebensverhältnisse ihrer Familie: Da ihr Vater an Tuberkulose erkrankte und nicht mehr arbeiten konnte, mussten sie schliesslich das Haus aufgeben. Um sich die Schulmaterialien finanzieren zu können, verkaufte Cohava mit sieben Jahren jeden Morgen die Kuhmilch der Nachbarn im ganzen Dorf, bevor sie zur Schule ging. Dennoch beschreibt auch Cohava ihre Kindheit weitgehend positiv:

Cohava: Antes que yo nací mi padre tenía una situación muy buena. Yo, cuando nací mi padre estaba *chasina* [spn: enferma] de tuberculosis. Se empezó a haber la vida dura porque mi padre ya no estaba pudiendo laborar. [...]. Mi madre tenía una casa muy grande de cosas buenas, empezó a vender cada vez una cosa [...] hasta que dejimos la casa.

Yo, de siete años, para poder irme a la escuela [...] me levantaba la mañana muy presto y vendía la leche de los vecinos [...]. Iba yo en las casas vendía [...]. No tenía otro remedio.

Vivíamos una vida muy hermosa. Habíamos un centro con casas no grandes [...] en Çorlu. [...]. No había posibilidad de laboros para la gente [...]. Eramos todos *probes* [spn: pobres], no bastaba. Las familias eran grandes. [...]. Nosotros los *creatueros* [spn: niños] [...] nos crecimos cerca del campo. [...]. Un pedazo de pan – [...] que lo hacían mi *nona* [spn: abuela] y mi madre – [...] para el día entero [...] un *pasico* [pedazo] de queso [...], una sopa [...]. No había autos. Era una vida muy sana, muy buena.

Die Interviewten beschreiben die Mehrheit der heutigen jüdisch-türkischen Gemeinschaft als sehr wohlhabend:

Selim: Je vous ai dit que j'étais il y a une semaine en Turquie. Parmi les très peu juifs qui sont restés à Izmir il y a une bonne proportion qui sont très aisés, très riches, qui se sont enrichis, ils ont des serviteurs, ils ont des chauffeurs, trois voitures qui attendent devant la porte, n'importe quelle petite chose ils ont qui envoyer, ils ne vont pas à faire les courses [...].

İnci: They are either filthy rich or they behave as a filthy rich [...] (lacht). The women don't work [...], they go to the hairdresser, they go shopping, they go and have cosmetic surgery and their husbands work at their fathers' business. And they have maids and nannies [...].

6.1.1 Das Verhältnis zwischen den JüdInnen und MuslimInnen in der Türkei

Toktaş gemäss wurde die jüdische Gemeinschaft bereits im Osmanischen Reich als *millet-i sadıka* (türk: die loyale Nation) bezeichnet (2006a: 206). Auch Momo beschreibt das Verhältnis der Jüdinnen und Juden zur türkisch-muslimischen Mehrheitsgesellschaft – im Vergleich mit den anderen nicht-muslimischen Minderheiten der Türkei – als weniger belastet, da die Jüdinnen und Juden keine territorialen Ansprüche an die Türkei stellten:

Momo: The Jews only dealt with their own business. And they were good loyal citizens. And that's why they have a good – you know, heaven there. And they live happily still there. The Armenians always had their eyes in the east, also the Greeks, Bulgarians in Thrakia, and even the Kurds as you know, [...] all these they have their eyes on the Turkish land. The Jews never, they always wanted to be part of Israel, they wanted to come here, and now that the Israeli state is a fact, those who want to live in Turkey they remain there [...], but they would like to see that Israel and Turkey are always in good relations.

Das Verhältnis zwischen den Jüdinnen und Juden und MuslimInnen der Türkei ist seit der Gründung der türkischen Republik von Assimilierungs- und Integrierungsprozessen der nichtmuslimischen Minderheiten in die muslimische Mehrheitsgesellschaft geprägt (s. Kapitel 4.2). Die während der Jungtürken-Periode eingeführten Reformen zur Türkifizierung und Homogenisierung der „türkischen Nation“ wurden auch von jüdischer Seite aktiv unterstützt: Viele Jüdinnen und Juden waren für die Modernisierung, Assimilierung und Emanzipierung der türkisch-jüdischen Gemeinschaft und verstanden sich als Teil der entstehenden türkischen Nation.

Assimilierungsbestrebungen von jüdischer Seite her zeigten sich unter den Interviewten insbesondere in sprachlicher Hinsicht: Mario und İnci weigerten sich beispielsweise als Jugendliche, zu Hause ladino zu sprechen. Altabev (1998: 270) beschreibt diesen fortschreitenden Rückgang des Ladino zugunsten des türkischen Sprachgebrauches (s. Kapitel 4.3). Gemäss İnci und Mario will sich die jüdische Bevölkerung der Türkei möglichst nicht von der muslimischen Gesellschaft unterscheiden, dies vor allem, um in der Gesellschaft „als TürkInnen“ akzeptiert zu sein:

Mario: Our generation had a problem with Ladino. Because the generation before us they used to speak Ladino, their Turkish was very much distorted, their accent so terrible. So our generation [...] wanted to be accepted in the Turkish community, and in order to keep the Turkish accent, most of us rejected to speak Ladino at home.

Mario: In one word, you could understand that they are Jews [...]. That's terrible. They are living in Turkey, in Turkish society, they don't care.

İnci: Our generation tried to look more Moslem than the Moslems. We changed our names.

Mario: Today [also] it's true. My sister's son for example. They all have Turkish names. Most

of my [...] friends have Turkish names, Moslem names, not Jewish names. They have as their second names a Jewish name [...].

Die türkisch-jüdischen Gemeinden sind gemäss Selim zwar bereits vor den durch die Jungtürken initiierten Assimilierungs- und Homogenisierungsprozessen durch die muslimische Mehrheitsgesellschaft beeinflusst gewesen. Jedoch beschränkten sich die Beziehungen zwischen MuslimInnen und JüdInnen während vielen Jahrhunderten vor allem auf geschäftliche Bereiche:

Selim: Il y avait beaucoup d'influence. Ce sont cinq siècles qu'on a vécu là-bas. Malgré que nous ayons été une communauté qui a vécu toujours séparément [...]. [Mais] les juifs étaient dans le commerce, dans l'artisanat, ils étaient en contact avec des musulmans. Mais au point de vue social ils ont vécu parmi eux. Ce n'était pas de question d'inviter un musulman dans la maison. Ce n'était pas de question qu'on fréquente une fille qui n'était pas juive. C'était scandaleux.

Der Assimilierungsprozess der türkisch-jüdischen Gemeinschaft sei insbesondere an der Zunahme der Mischehen zu beobachten: Die „Bedrohung“ durch die Mischehen sei heute das „Hauptproblem“ türkisch-jüdischer Eltern. Auch Avi äussert sich gegenüber Mischehen zwischen MuslimInnen und Jüdinnen und Juden kritisch:

Selim: Ils sont très, très menacés de ça [du mariage mixte]. Maintenant les juifs ont une excuse (?). [Ils disent:] comment voulez-vous que mon fils ou ma fille trouve un compagnon pour toute la vie dans une communauté aussi petite [...] que mon fils ou ma fille sont obligé de choisir parmi [...] 50 [qui sont à l'âge de se marier]? Lorsqu'il y a un garçon ou une fille qui n'est pas juif, mais qui est très cultivé, très beau, très riche, qui n'est pas fanatique, qui n'est pas religieux? Qu'est ce que ça peut faire? Ce qui compte c'est être une personne humaine (?). Tout ça sonne extrêmement beau à l'oreille, mais moi je pense qu'en pratique [...] c'est très compliqué.

Avi: I don't know now actually, but four years ago it was 30 % [of mixed marriages]. It's too much. Only when you live together you will see that you are different.

Mischehen sind trotz Assimilierungs- und Integrationsprozessen in den meisten jüdischen Familien nach wie vor unerwünscht. Freundschaftsbeziehungen unter jüdischen Kindern werden von den Eltern daher bewusst gefördert. Mehrere der Interviewten besuchten entweder ausländische Privatschulen oder jüdische Schulen, alle Interviewten besuchten einmal pro Woche den jüdischen Religionsunterricht und auch auf den Prinzeninseln während der Sommerferien lernten sie jüdische Kinder gleichen Alters kennen:

Lydia: Les parents veulent que les enfants se marient avec les juifs. Et c'est pour cela qu'on les envoie dans les écoles [...] avec les langues, c'est l'école française, c'est l'école anglaise, c'est le collège américain, [...] ce sont les écoles privées. Tous les juifs envoient leurs enfants [...]. Et comme ça nous sommes tous les juifs ensemble. Et [...] les vacances, à Büyükada, nous sommes ensemble. Toutes les maisons, une à côté de l'autre.

Innerhalb des öffentlichen Raumes identifiziert sich die grosse Mehrheit der türkischen Jüdinnen und Juden mit der türkisch-muslimischen säkular orientierten Gesellschaft. Dennoch grenzt sich die türkisch-jüdische Gemeinschaft gemäss Mario und İnci durch ihre europäisch-sephardische Herkunft, welche mit Bildung, Kultiviertheit und Moderne assoziiert wird, von der muslimischen Mehrheitsbevölkerung ab. Die Lebensweise der sephardisch-türkischen Jüdinnen und Juden sei bis heute europäisch geprägt. Diesen betont kultivierten eurozentrierten Lebensstil führt İnci auf den einstigen Bildungsvorsprung der sephardischen Jüdinnen und Juden gegenüber der Osmanischen Bevölkerung zurück:

İnci: They [the Turkish Jews] sort of downgrade the Moslems. They believe that they are superior to the Moslems because these Jews came from Europe. They came from Spain, from Portugal or Italy, and they came then to a society that was full of ignorant people. And this atmosphere remained for many years. [...] even the food is more European, [...] the customs are European, the way they dress is very European.

İnci: Really, I used to cook and my mother said: Oh my God you are cooking like the Turkish. [...] It was not good enough.

Mario: You live there [as a Jew], you are part of the society but not exactly, so you put yourself somewhere – [...] above them [the Moslems]. But reality is very different. [...] [the Jews] used to be more successful in business, usually the mega-businessmen in Turkey today are Moslems.

Verschiedene InterviewpartnerInnen berichten aus ihrem Alltagsleben in Istanbul, dass durch das Zusammenleben mit der muslimischen Mehrheitsgesellschaft und anderen nichtmuslimischen Minderheiten geprägt war:

Judith: Our living was really Jewish. But just in our building. It was about twelve families [...], most of them were Jewish. But the other building – just Moslems, also gypsies.

Albert: We were Jewish of course, but there were many Greeks also. In my class four people were Jewish and about ten Greeks. All the others were Turkish (?). We were good friends.

Auch Lydia erzählt von den alltäglichen freundschaftlichen Beziehungen ihrer Familie mit türkischen MuslimInnen und einem betont assimilierten gesellschaftlichen Umfeld:

Lydia: [Mon père] avait une usine de boîte de thé [...]. Pour toute la Turquie mon père faisait les boîtes de thé, c'était une très grande usine [...] avec 80–100 [employés]. [...] Nous parlions seulement le turc. Chez nous c'était le turc, avec l'accent turc. Et des amis turcs, des voisinages turcs, tout le travail de mon père, c'était seulement des Turques.

Ebenfalls berichtet Perla von einem freundschaftlichen Arbeitsverhältnis ihres Vaters mit seinen Angestellten:

Perla: On nous respectait beaucoup. Mon père par exemple avait une affaire de trente ouvriers, il faisait l'exportation du poisson salé. Il avait des ouvriers turcs. A ce moment là [si quelqu'un est tombé malade] (?) il soignait la famille entière. Quand il est mort, tous les ouvriers ont dit: notre père est mort (?), tout le monde a pleuré.

Mario erwähnt die von Neyzi (2005: 173–174) beschriebene gesellschaftliche Unsichtbarkeit der türkischen Jüdinnen und Juden und deren relative politische Inaktivität; gemäss Mario gleichen sich viele jüdische Familien der muslimischen Mehrheitsbevölkerung an, um als Juden in der Gesellschaft unerkannt zu bleiben. Dies sei insbesondere in den letzten Jahren zu beobachten, da sich muslimisch-konservative Kräfte in der Gesellschaft zunehmend verbreiten:

Mario: Usually the boys have Turkish names because they go to the army, so they won't have problems [...], so they will not know that they are Jews. Not only [for] the army. I mean, to be a Jew there is not a very popular thing, especially today, now that the Islamic power is on rise [...]. They don't like to show that they are Jews usually.

Avi arbeitete als Security in einem jüdischen Club in Istanbul, welcher von aussen nicht als solcher erkennbar war. Aus Sicherheitsgründen kontrollierte Avi die Identitätskarten der Gäste am Eingang auf ihre jüdische Religionszugehörigkeit. Auch dies bezeugt gewisse Vorsichtsmassnahmen und das „Unerkannt-bleiben-Wollen“ der Jüdinnen und Juden innerhalb der türkischen Gesellschaft:

Avi: There are [...] Jewish Clubs, one in Izmir and three in Istanbul. There are Jewish movements [...], I was part of it. We had our own club, which was Zionist; we had our own parties [...] [where] only Jewish people can enter. It's like a secret club, nobody knows that it's a club there; it seems like a house from outside [...].

6.1.2 Antisemitismus in der Türkei

Wie bereits im vierten Kapitel aufgezeigt wurde, reicht die Geschichte der sephardischen Jüdinnen und Juden in der Türkei 500 Jahre zurück und ist geprägt von einem mehrheitlich toleranten Verhältnis zwischen Juden und Muslimen: 1492 wurden Hunderttausende sephardischer Juden ins Osmanische Reich aufgenommen. Später flüchteten aschkenasische Juden aufgrund der Pogrome in Osteuropa ins Osmanische Reich. Während des Nationalsozialismus wurde die damals junge Türkische Republik ein Ort der Zuflucht für Jüdinnen und Juden aus Deutschland. „Die Türkei war nie ein antisemitisches Land“, sagt Robert Schild, Autor der in Istanbul erscheinenden jüdischen Wochenzeitung *Şalom* in einem Interview in der Süddeutschen Zeitung vom 16. November 2003.

Dem stimmt Rifat Bali nicht zu; seiner Meinung nach sind antisemitische Haltungen und Bewegungen auch in der türkischen Gesellschaft vorhanden, jedoch wird dieses Thema gerne verschwiegen (Bali, 10. März 2004) (s. Kapitel 4.2).

Dies gilt auch für die Interviewten; die positiven Erinnerungen an die Türkei überwiegen ohne Ausnahme. Dennoch hat die Mehrheit der InformantInnen Antisemitismus persönlich erfahren, obwohl in sehr unterschiedlichem Ausmass und unterschiedliche Zeiträume betreffend:

Ein äusserst traumatisches Ereignis widerfuhr Avi, der 2003 während dem Bombenanschlag (s. Kapitel 4.2, Fn. 14) auf die *Neve-Shalom* Synagoge im Sabbat-Gottesdienstes anwesend war:

Avi: I was inside [...]. I was lucky. The top was all of glass. Do you know how glass explodes? The glass exploded on us. [...] I was security in Turkey [...] for Jewish clubs, so I knew what to do, just get down [...], lie down, get my friends out. Happily not a lot of people got injured inside.

Im Zusammenhang mit dem Thema Antisemitismus erlebte Cohava 1934, im Alter von acht Jahren, die *Thracian incidents* (s. Kapitel 4.2). Auf Anordnung hatten die jüdischen Familien in Çorlu ihre Häuser innerhalb von 24 Stunden zu verlassen, worauf jene, die es sich leisten konnten, das Nötigste zusammenpackten und flüchteten, meistens nach Istanbul. Insbesondere unverheiratete junge Frauen wurden zuerst in Sicherheit gebracht:

Cohava: Había en el parlamento [...] – un diputado. El era Antisemit. [...] Quitó unos orden, [...] que todos los judíos de la *Thrakia* entera, [...], que deben de dejar, irsen [...] todos en Istanbul. [...] Sabes, y dijo [dentro de] 24 horas. Yo me *acodro* [spn: acuerdo] era *chica* [spn: niña] que empecí a ver cada uno está recogiendo lo que es en menester. Antes de todo vino autobuses a la [...] calleja, quitaron a las [...] *hijicas* [spn: hijas] grandes, que no les hagan [...] alguna cosa, que empezó a venir de los pueblos alejados [...] turcos, [...] empezaron a venir [...] gente a tomar, a tomar cosas.

Die Familie von Cohava war von den Ausschreitungen und Plünderungen direkt betroffen. Um der Familie die Flucht nach Istanbul zu finanzieren, wollte ihre noch unverheiratete Tante die gesparte Mitgift verkaufen, wurde jedoch ihres gesamten Besitzes beraubt:

Cohava: Yo me *acodro* [spn: acuerdo] [...] la tante Fanny [...], no era casada *dainda* [spn: todavía no], [...] tenía cajas llenas de cosas (?), y nosotros para irnos a Istanbul no teníamos dinero, y ella dijo que (?) lo venderà, (?) y darà un poco a cada familia que se pueden ir a Istanbul. [...] Que habió las puertas *encina* [spn: así] vino un *gendarma* [franz. gendarme], empezó a tomar cosas, [...] se lo tomaron todo [...].

Cohavas Vater war zu jener Zeit als Anwalt tätig. Ein muslimischer Anwalt und Freund ihres Vaters setzte sich zum Wohle der Familie ein und kam Cohavas Vater mit anderen Arbeitskollegen zu Hilfe, um das Haus und die Familie zu schützen:

Cohava: Mi padre, [...] era abogado sin diploma [...], tenía muchos amigos de los grandes abogados [...], eran muy amigos de él. Y vino un le dijo, [...] esto no puede ser, no toques a tu familia, no gastes la casa, esta noche [...] voy a tomar el revolver mío, [...] vamos a estar con vosotros esta noche [...]. *Encina* [spn: así] fue. Vinieron los grandes amigos de mi padre a casa.

Als die Regierung letztendlich die Ausschreitungen verurteilte und sich von dem Abzugsbefehl offiziell distanzierte, hatten viele jüdische Familien ihre Heimat bereits verlassen und ihren gesamten Besitz verloren:

Cohava: Misma que a noche vino un telégrafo [...] que no es verdad esta cosa [...] *awal* [hebr: aber] los que se fueron ya se fueron, los que pirdieron ya pirdieron y después lo echaron (?) [a la prisión] a este – a aquel. Este me *acodro* [spn: acuerdo] que lo pasimos nosotros.

Abgesehen von diesem Ereignis äusserte sich Cohava positiv bezüglich des Zusammenlebens mit der muslimischen Bevölkerung:

Cohava: Vivíamos muy buenos, muy buenos. No teníamos ninguna problema. *As* [hebr.: also, folglich], yo no consentía antisemitismo – mismo en la escuela – no.

Auch Menny beschrieb das Verhältnis der muslimischen und jüdischen Bevölkerung, aufgrund der Erzählungen seiner Eltern, als positiv und unbelastet; Antisemitismus habe es in der Türkei nicht gegeben. Deshalb habe sich unter türkischen Jüdinnen und Juden in Israel bis heute ein Gefühl der Verbundenheit zur Türkei erhalten können:

Menny: In general, we didn't have [...] anti-Semitism problems at that time. As far as I understood by my parents [...] the Jewish [people] were treated very good in Turkey and we had a good relationship with the Turkish society. We wouldn't have problems like hatred or discrimination [...]. Something you should know, regardless different [...] Jewish communities in other countries [...] especially in Arab [...] or Muslim countries, the Jewish people lived very safe in Turkey. They never harmed Jewish people in Turkey, never anti-Semitism [...], normally you could say [...] that Jewish people were safe in Turkey. That's why Jewish people from Turkey are very tight [...] to their origin [...]. They are still there. Because they miss, because they love, because they felt at home. This is [a] very important issue [...]. That's why the Jewish community in Israel has very good contact and respectable feelings for their origin in Turkey.

Selim erinnert sich an eine aufkommende antisemitische Stimmung während der Zeit des Zweiten Weltkrieges, die seiner Meinung nach hauptsächlich durch die nationalsozialistischen Ideologien aus Europa und durch eine gewisse „Sympathie“ zu den Deutschen ausgelöst wurde. Gleichzeitig befand sich die Türkei zu dieser Zeit in einer Phase der nationalen Mobilisierung, in welcher die Jüdinnen und Juden als nichtmuslimische Minderheit marginalisiert wurden (s. Kapitel 4.2). Diese gesellschaftliche Marginalisierung erleichterte das Eindringen antisemitischer Stereotype in die öffentliche Meinung, welche gemäss Selim insbesondere durch die türkische Presse mitgeprägt wurden. Diese Stimmung hätte einige der türkischen Jüdinnen und Juden nach der Staatsgründung Israels zur Emigration überzeugt:

Selim: Les turcs, autant que peuple, n'ont pas été ennemis des juifs. Ils n'ont pas été antisémites clairement. Mais ils le sont devenus! Ils ont été influencés par l'antisémitisme européen qui a commencé dans les années trente. Et l'antisémite a montré le juif comme celui qui exploite la Turquie, comme celui qui empêche les turcs de s'enrichir, d'améliorer leurs conditions parce que eux, eux ils veulent tout prendre. [...] Et cette atmosphère venait de l'Europe lorsque ces gens ont eu une sympathie pour les allemands, [...] une admiration [...], [car] les turcs avait été des allants dans la première guerre mondiale [...]. Si c'était, disons une marchandise d'une fabrique de l'Allemagne, ils étaient surs que c'était de la bonne marchandise. [...] ils savaient que les allemands étaient exacts, qu'ils étaient travailleurs, qu'ils étaient des bons soldats [...].

[C'est pourquoi on croyait] que c'est vraiment des éléments très dangereux, les juifs, qu'il faut se débarrasser d'eux, c'est-à-dire la communauté juive qui n'a pas eu de problèmes avec le peuple turc, a commencé à avoir des problèmes avec la presse turque, l'opinion publique turque. Et [...] lorsque l'état d'Israël a été fondé ils [les juifs] ont décidé de quitter.

Momo zufolge ist Antisemitismus, wie überall, auch in der Türkei bildungs- und regionsabhängig. In der Türkei gäbe es ländliche Regionen mit nur sehr spärlichen Kenntnissen über das Jüdischen und Judentum. Umso wirksamer verbreiten sich antisemitische Stereotype oder die seiner Meinung nach oft antiisraelisch geprägte Medienberichterstattung; daraus resultiere, dass beispielsweise die Jüdinnen und Juden der Türkei nicht mehr von den Israelis unterschieden werden, und dass sich die Israelkritik immer wieder auch an die jüdische Bevölkerung der Türkei richte.

Einige der Interviewten wurden während der Schulzeit und dem Militärdienst mit antisemitischen Äußerungen oder Handlungen konfrontiert. Dennoch werden solche Erfahrungen immer wieder durch die Hervorhebung von positiven Erinnerungen relativiert:

Selim: J'ai des mémoires uniquement positives. Pourtant, je me rappelle aussi que même moi j'ai reçu des gifles à l'école primaire parce que quelqu'un a dit que j'avais dit quelques mots contre les Turcs.

Niso: I didn't have any problems actually. [...] it's quite a liberal country, but from time to time you see a few events, a few things which are the fruit of anti-Semitism. Personally I have experienced it in my military service there. I was an officer there in the Turkish army. I experienced once [also] with my Turkish teacher in my school, although it was a French school [...], there I could feel the anti-Semitic feelings of my Turkish literature teacher, because my Turkish was very, very good, and she [...] couldn't accept that I had higher grades than the Turkish students there.

Sylvie: I felt [anti-Semitism], of course I felt, but – with time you can get used to it, so it's not a big deal. But all the people there, which are talking about Israel, they're trying to be mean, they don't like Jews; [...] I had these people around [...].

Judith fühlte hingegen keine Diskriminierung oder Ausgrenzung in der Schule, im Gegenteil, sie wurde eher bevorzugt, obwohl sie die einzige jüdische Schülerin ihrer Schulklasse war:

Judith: Yes, it was a good life. [...] there was no anti-Semitism or something like that. [...] they noticed that we are Jews. [...] I know that my teacher loved me really, because in all the ceremonies I was the one that was reading the texts [...] (lacht), nothing bad.

Perla berichtete von ihrem ehemaligen Hauseigentümer, der sich infolge einer antisemitischen Äußerung eines Bekannten für ihre Familie eingesetzt hat:

Perla: Moi, je n'ai jamais eu ça, [l'antisémitisme] [...] jamais. [...] Alors on a vécu une certaine année [...] dans un [autre] endroit [...], le patron turc qui vivait au dessus (?), et lui il était [...] chef-avocat dans son département. [...] Il nous respectait, nous le respections [...]. Leurs amis, un jour on a été tous ensemble (?) [chez eux], alors leurs amis ont dit une parole sur les

juifs, lui, tout de suite s'est levée, il nous a pris et nous a dit: nous ne restons pas dans une [telle] maison, pas de cette façon [...]. On a bien vécu, vraiment on a bien vécu.

6.2 Migrationsmotivationen aus biographischer Perspektive

Im fünften Kapitel ist die Migration der türkischen Jüdinnen und Juden nach Israel bereits eingehend illustriert und in den sozio-politischen, ökonomischen und ideologischen Kontext gestellt worden. Von diesen Ausführungen ausgehend, werden nun persönliche Sichtweisen und Erfahrungen der Migration dargelegt.

Momo, der Präsident der *Itahdut Yotsei Turkiya* (s. Kapitel 6.4.8), schilderte den Verlauf der Immigrationswellen aus der Türkei nach Israel bis heute auf eingehende Weise: Er beschreibt die erste Migrationswelle als zionistisch motivierte Bewegung; eine zweite Migrationswelle in den 70er-Jahren führt Momo insbesondere auf die politische Instabilität in der Türkei zurück sowie auf den für Israel siegreichen Ausgang des Sechs-Tage-Krieges und die darauffolgende florierende Wirtschaftslage. Die Welle in den 80er-Jahren sei ebenfalls auf politische Instabilitäten in der Türkei zurückzuführen. Seither gebe es vor allem *individuelle Migration* aus der Türkei anstelle der Massenmigration; diese sei oft durch ökonomische Faktoren begründet. Vereinzelt, vor allem unter jungen Leuten, sei die Migration zionistisch begründet:

Momo: The real mass immigration from Turkey to Israel, of course, it was right before and just after the independence of Israel. But this was the mass immigration of the real Zionist groups in Turkey, that as soon as the state of Israel was created they wanted to come here and to be part of building the country. And then we had several waves of immigration from Turkey to Israel, all in different periods and for different reasons. We had some coming, like myself, in the early 70s which was in the aftermath of the six-day war, with the flourishing and the euphoria of Israel, and again some Zionist – intentions – we wanted to come here and to raise our children in Israel. Nobody threw us away from Turkey, we didn't have any problem, although in the [...] early 70s there were some student movements in Turkey, which were disturbing, but not only especially for the Jews, it was disturbing the whole elite society, because those student movements were communist oriented. So – I myself received some threats for my son which was newly born, but not because I was a Jew. [...] you know trying to get some money [...]. So this was one wave in the early 70s.

In the 80s we had even more elite groups coming from Turkey to Israel, again with their own will, just because they saw Israel a good opportunity and things in Turkey again were [...] complicated with the political parties and not stable, and the economy in Turkey was not very good, so people did a second wave of *aliyah* in the 80s. From the 80s until today we have very few aliyah as group-aliyah, we have individual aliyah, but this individual aliyah is [...] this time [...] not because of their own good will that they are coming, it's because either they have been in trouble in Turkey because of [the] economical situation, they have lost all their fortune and they were forced to come here [...], because the government here helps all the immigrants, sometimes they give them lodging and *ulpan* [hebr: Unterricht; hier Intensiv-Hebräischkurs] [...].

So this was imposed on them, by themselves of course [...]. We do have some ideological immigration coming, especially with the young generation. After the university they would like to come here, but the numbers are in the hundreds, not in the thousands like it was in the first and second wave of immigration. Today we suppose we are about 80 000 Jews from Turkey living in Israel. This includes the first generation of our children; either they came here very, very young, or they were born here as soon as we came in [...]. And there is another 20 000 Jews, as you should know, that is still living in Turkey, [...] about 18 000 in Istanbul and about 2000 [...] in Izmir.

Auch Selim verweist darauf, dass die türkischen Jüdinnen und Juden „freiwillig“ nach Israel migrierten. Er beschreibt die Staatsgründung Israels als entscheidender *Pull-Faktor*, und die Eigentumssteuer (s. Kapitel 4.2) als entscheidender *Push-Faktor* des Migrationsprozesses. Später war seiner Meinung nach der Familiennachzug ebenfalls eine zentrale Motivation für die Migration; oft seien jüdische Kinder mit zionistischen Organisationen in ein Kibbuz oder in Mittel- und Hochschulen nach Israel geschickt worden, worauf ihnen die Eltern einige Jahre später gefolgt sind:

Selim: D'abord, il faut dire une chose qui est générale. Les juifs de la Turquie qui ont quitté la Turquie, ils ne l'ont pas quittée parce qu'ils étaient expulsés. C'était leur propre décision. Et la preuve, c'est qu'il y a des juifs qui sont restés [...]. Donc quelle était la cause de cette émigration massive qui s'est étendue – disons [...] fins des années 40, fins des années 50 [...]. Les années 60 c'était moyen, et depuis (?) ça va en descendant jusqu'à aujourd'hui [...]. Il y avait des multiples raisons. La première raison c'est la fondation de l'État d'Israël. Le sentiment qu'une nation juive, un État juif vient de se fonder [...], c'était une raison très importante. La deuxième raison c'est qu'il y avait beaucoup de gens qui n'avaient rien à perdre en venant ici. [...] Parce que la Turquie avait impulsé un *impôt sur la propriété* [...], cette loi a économiquement détruit beaucoup de familles juives [...]. La troisième raison c'était les familles qui avaient déjà envoyé leurs enfants ici avec toutes les organisations mondiales [sionistes] qui sont venus rejoindre leurs enfants [...].

İnci führt die kürzliche Immigration vor allem auf ökonomische *Push-Faktoren* zurück. Viele Juden der Türkei hätten die Betriebe der Eltern übernommen. Ende der 90er-Jahre sei es vermehrt zu Insolvenzfällen jener Familienunternehmen gekommen, was eine berufliche Umorientierung erforderte. Dies war für mehrere Familien Anlass zur Migration:

İnci: Economic reasons [for immigration in the last six years]. When we grew up most of us, most of our cousins, friends didn't go to study in universities, they continued to do business with their fathers. And at one point it [turned]. [...] at the end of the 1990s there was a wave of bankruptcies among the Jews. And some of them lost all their money – and, because those sons who worked with their fathers never had a profession other than that field, they couldn't do anything, so they came here [...]. They started from zero.

Die Immigration sei jedoch auch immer politisch motiviert gewesen, fügt İnci an. Deshalb sei in den nächsten zwei Jahren eine neue Migrationswelle zu erwarten, da die AKP (s. Kapitel 4.2) die Wahlen im Juli 2007 gewonnen habe:

İnci: Now is a very good example, because now the Islamist party has come to power, so many people are talking about – many people did aliyah in the last five-six years – my cousins, all my cousins. [...] There is a new wave. [...] and I think now [...] there will be another wave, [...] not now but in one and a half, two years.

Beispiele früher ImmigrantInnen der „grossen Welle“ sind Perla und ihr Ehemann: Beide waren bereits vor der Staatsgründung Israels Mitglieder einer zionistischen Organisation in Istanbul. Kurz nach der Staatsgründung von 1948 versuchte Perlas Ehemann mit Freunden illegal nach Israel zu migrieren. Sie wurden jedoch an der Grenze zu Syrien gefasst und verhaftet. Nur durch grosses Glück – der Vater eines der Verhafteten hatte gute Beziehungen zu den entsprechenden türkischen Funktionären – wurden sie nach ca. eineinhalb Monaten Haft wieder entlassen:

Perla: Nous sommes venus dans l'année 1949, juste après la *medina* [hebr: Staat, hier gemeint: Staatsgründung]. [...] Nous étions des sionistes fervents [...] à Istanbul, moi et mon mari. Et toujours, nous avons une idée de venir en Israël. Et juste avant l'État en 1948 mon mari s'est enfui pour venir en Israël [...]. Et on l'a attrapé juste entre la Syrie et la Turquie [...] et on l'a mis en prison en Turquie avec des coups de pied et des gifles. [...] Lui avec trois copains [...]. Seulement ils ont eu la chance que l'un des copains, le papa avait des relations très fortes avec les turcs du gouvernement, et il a dit: mon fils est en prison. Alors ils ont dit: ton fils ont va le laisser toute de suite. Quand on l'a laissé il n'a pas voulu sortir [...]. Le fils a dit: si mes [...] copains ne sortent pas, moi je ne sors pas. [...] Et c'est comme ça qu'on les a laissés en liberté.

Die Flucht sei misslungen, da ihr Ehemann und seine Freunde von ihrem Mittelsmann, der sie über die Grenze hätte bringen sollen, überführt worden sind:

Perla: Ils sont descendus d'Istanbul en train jusqu'en bas, jusqu'au bout de la Syrie et là il y avait quelqu'un avec des relations qui allait les faire passer [...] la frontière. Mais le salope il a pris l'argent et il les a laissés là-bas.

Ihr Ehemann hatte nach der Entlassung aus der Haft sein Studium in Istanbul beendet und flüchtete 1949 erneut, diesmal erfolgreich, aus der Türkei. Perla folgte ihm vier Monate später. In Israel lebten sie während eineinhalb Jahren in einem von der zionistischen Bewegung *Betar* gegründeten Kibbuz, bis sie sich mit 55 anderen „Pionierfamilien“ eine neue Existenz aufbauten. In diesem Dorf leben Perla und ihr Ehemann noch heute:

Perla: Nous étions une organisation de *Betar* qui était tout à fait de droite [...] à ce moment là. Nous sommes arrivés ici [en Israël] à une branche du *Betar*, Chabat Jabotinsky, et lui [mon mari] il était là-bas le *madrich* [hebr: der Leitende] [...] de gymnastique et nous apprenions l'hébreu là aussi. [...] On a vécu là-bas un an et demi, ensuite on a commencé à construire ça

[cette maison]. Ça c'était un désert, tout était un désert! [...] Plein de cactus. [...] On est devenu des pionniers. C'était très dur, très dur! [...] il n'avait rien!

Perla: La maison, [...] comme on était des *holim chadaschim* [hebr: Neueinwanderer], on a reçu ici une petite maison et un terrain énorme [...]. Il y avait ici 55 familles qui sont venues, nous étions les seuls de la Turquie, tous les autres étaient des Polonais et des Hongrois.

Als Perlas Mutter sie in Israel besuchte, war sie schockiert von den einfachen Lebensverhältnissen, in welchen sie ihre Tochter wiederfand: Perla und ihr Mann führten eine grosse Hühnerfarm; in Istanbul bewegte sich Perla in einem elitären intellektuellen und urbanen Umfeld, mit Hausangestellten und Bediensteten:

Perla: Ma maman qui venait de la Turquie nous voit, elle pleurait! Qu'est ce que tu fais ici? [...]. Tout a été construit par nous-mêmes. On a fait un très grand poulailler [...]. [On a] envoyé les œufs en Perse quand il y avait le *shach* [...].

Perla hat die Migration nach Israel, trotz den teilweise schwierigen Bedingungen, nie bereut:

Perla: C'était une vie constructive. [...] J'ai réussi parce que j'ai une très belle famille, de très bons petits-enfants [...], j'ai vécu pleinement, c'est une vie très pleine [...]. On a eu des coups, mais on s'est relevé, on s'est relevé toujours.

Auch Cohava migrierte bereits 1949 nach Israel. In einem kleinen, überfüllten Dampfschiff reiste sie mit ihrem Ehemann Nissim nach Israel. Gleich nach ihrer Ankunft in Haifa wurden sie in ein Auffanglager nach Pardes Chana geschickt. Cohava erinnert sich an die Hygieneverhältnisse, den Hunger und die Hitze, für sie eine traumatische Erfahrung:

Cohava: Estuvimos 6 meses novios, me dijo [...] de qué gasteremos nosotros dos años para casar? Nos casaremos, vamos a Israel! [...] Era en 1949, escapó aquí la guerra con los árabes. Nos casamos, [...], una semana estuvimos en el hotel, y al camino para Israel con una *onia* [hebr: Schiff] de vapor *chiquitico* [spn: pequeño], y lleno de gentes, *holim chadaschim* [hebr: Immigranten], ni lugar para sentar. Abajo, sin a ver! Vinimos a Israel, nos mandaron al salido de Haifa, era el lugar que recibían [...] *holim chadaschim*, allà era todo tentas [...], *chicos chicos* [spn: pequeños], lleno! (?) [...] Miles de gente. Era después de la guerra con los germanos, los judíos de Europa, los que quedaron de la *Shoah*, todos vinieron aquí, y emperaron a venir del mundo entero. [...] Estuvimos, [...] unos dos meses estuvimos, de allà nos mandaron a Pardes Chana [...]. [Allà] nos dieron (?) una tenta más grande y cama nos dieron y una *gaziara* [spn: cocina de gas], [...], y para comer *callia* [spn: teníamos que] meternos al *tor* [hebr: Schlange stehen] para tomar un poco de supa, un *pasico* [spn: pedazo] de margarina [...]. Y yo me daba hambre, la supa no me gustaba [...], *awal* [hebr: aber] iba cada día en el *tor* [hebr: Schlange], al sol, en el calor, hasta que [...] me daban, tornaba a casa.

Nissim sollte in Beer Sheva als Bauhilfskraft eingesetzt werden. Monate warteten sie erfolglos, um das Zeltlager endlich nach Beer Sheva verlassen zu können; die jüdischen ImmigrantInnen und Überlebenden der *Shoah* wurden zuerst berücksichtigt. Nach einem Jahr im Zeltlager beschlossen Cohava und Nissim schliesslich die Rückreise nach Istanbul:

Cohava: Y le dijeron a los hombres, el oficio que pasa aquí, ahora es *banaut* [hebr: Bauwesen], [...] construir casas. Para eso todo el pueblo que vino se va a construir casas. Y os vamos a mandar a Beer Sheva, y allá vais a vivir el primero en las tentas [...]. Esperamos, esperamos, [...] venía la *tadre* [spn: tarde] el *madrich* [hebr: Beamte, Leitender], nos decía (?): mañana os vamos a mandar. Venía de mañana, no mandaban a nosotros, mandaban otros. Siempre *encina* [spn: así], nosotros no entendimos (?), empezamos a enervarnos. A los europeos estan mandando, a los *sepharadis* no! Después entendimos, preferaban a mandar los que vinieron de los ghettos, nosotros estábamos sanos, no pasimos *Shoah* [...]. Un año estuvimos allá, después mi marido [me dijo] vamos atrás [..]! Yo, nunca me gustaba aquí, no me gustó.

In Istanbul vertrieb Nissim Galanteriewaren und machte sich später erfolgreich in der Branche selbständig. Obwohl Nissim und Cohava mit ihren beiden Söhnen ein wohlhabendes Leben in Istanbul führten, wollte Nissim erneut nach Israel migrieren: Seine Söhne sollten in Israel, in einem jüdischen Umfeld, „frei“ aufwachsen. Cohava, die sich an die Erfahrungen der ersten Immigration erinnerte, wollte Istanbul nicht verlassen:

Cohava: De nuevo empezó mi marido: nos vamos a Israel. Yo no quería!! Lloraba de día y de noche, yo no quería, yo tenía en la cabeza lo que vide – [...] en el 1949. Me quedó en la memoria esta miseria (?) [...]. Dije él, por modo [...] de los hijos, aquí no se puede ser, es lugar musulmán, creceremos los hijos *chofschi* [hebr: frei] en Israel.

Auch Menny erinnert sich an die Konfliktsituation zwischen seinen Eltern:

Menny: We had a big conflict in the family because my mother didn't want to come to Israel anyway. They were here, I don't know if she told you, 1948 they were here first time, and she hated it, she couldn't support to be in Israel.

Menny führt die Motivationen seines Vaters, ein zweites Mal nach Israel zu migrieren auf die politisch prekäre Situation während der Militärrevolution der frühen 60er-Jahre zurück, gleichzeitig sei auch das Geschäft seines Vaters kollabiert. Zudem plante Nissim aus ideologischen Gründen bereits seit Längerem die Migration nach Israel:

Menny: He didn't explain much about the reason, but later on, when I was grown up, I understood that the situation in Turkey turned very bad at that time. There was a military revolution [...], a big crisis in Turkey [...], and I remember all the headlines in the newspapers talking about this revolution. So – probably my father thought that it might come some bad times for the Jewish people, and, beside, his business had collapsed – he was a business man at that time – [...] very well known, very well interacted in economical society in Istanbul, and when his business collapsed it seems to me like he didn't have more choices, you know. He wanted to come to Israel anyway. So these two factors, the political situation and the economical situation of the family, I assume, that gave him enough reasons to leave, even when he thought for sure that in Israel life could be much more difficult [...].

Menny erinnert sich an die für ihn als neunjährigen Jungen aufregende Reise mit dem Schiff von Istanbul, über Izmir, Cypern bis nach Haifa, wo sie von bereits immigrierten Verwandten im Hafen erwartet wurden:

Menny: We departed with a [...] big travelling ship, we went to Izmir first [...], we were there one or two days in a relative's place, then we sailed to Cyprus, and through Cyprus we came to Haifa. That was very exciting; I remember that, as a child. So many people waited [for] us in the port, [...] we had relatives here, for instance my uncle, you know Izhak, they already were here, and my grandmother and grandfather [...], they were here since 1948.

Nissim sollte in Israel erneut in der südlichen Stadt Beer Sheva als Bauarbeiter eingesetzt werden. Die Familie blieb jedoch in der Nähe Haifas, wo sie Verwandte hatten. Während einem Jahr lebten sie in einer Barackensiedlungen für Neueinwanderer. Die Migration nach Israel bedeutete für die Familie erneut einen enormen sozio-ökonomischen Rückschlag; Nissim, in Istanbul ein angesehenes Geschäftsmann, arbeitete nun als Früchteverkäufer, um die Familie zu ernähren:

Menny: We landed in Haifa, and for the first weeks we were living with uncle Izhak in Kiriat Ata, and we were proposed to go to live in Beer Sheva, because my father had to work as a building labourer. This is the only job they could offer him. So they [Nissim und Cohava] went to Beer Sheva, and they were so disappointed of what they saw [...], most of the place was desert, very few houses. My father said: I'm not going to live in this place! [...] we had some caravan [...], wooden houses for immigrants, very small, very primitive. We spent there one year. My father started to sell fruits in the street with the (?) bicycle, and that was very – you know – sad (?) to see him, because he was so – you know he was a business man in Turkey, [...] at that time I was already ten years old [...] and I started to understand that this big change could affect all of us [...].

Cohava: Y mi marido, que te parece, empezó de vender en las calles, se hizo una bicicleta, [...] y en el sol empezó a vender frutas – que él era una persona en Istanbul!

Menny hatte in der Schule als Einwanderungskind zu kämpfen, bis er über genügend Hebräischkenntnisse verfügte, um mit den anderen Schulkindern zu kommunizieren:

Menny: I started to go to school, and I remember – a very difficult time for me because you know – a new language. [...] An old lady in the neighborhood who was also from Turkey [...] she lived there already ten years [...], she liked me very much and she started to teach me Hebrew. [...] So I came to school, I was a little bit familiar with the language. But it was difficult because [...] the people used to treat the new immigrants very bad at that time. [...] every few months would come somebody new, so he was like ah – the next – black sheep. [...] I was coming back home crying, you know I was very offended [...]. Anyway, the first two years were difficult until I was familiar enough with the language and I started to interact with the school society [...] and I got used to it [...].

Ein Jahr nach der Immigration kaufte Nissim eine Wohnung. Nissim und Cohava führten schliesslich gemeinsam ein kleines Lebensmittelgeschäft. Nach zehn Jahren verstarb Nissim, Cohava führte den Laden bis zu ihrer Pension alleine weiter.

Oft wurden von den InterviewpartnerInnen ideologisch-zionistische Überzeugungen und der Familiennachzug als Gründe für ihre Migration angegeben. Albert beispielsweise migrierte

1961 mit seinen Eltern und Geschwistern nach Israel. Seinen Angaben zufolge migrierten seine Eltern aus zionistischen Gründen, aber auch, weil sie keine Familienangehörigen mehr in der Türkei hatten; die Geschwister seiner Eltern waren mit ihren Familien bereits sechs Jahre zuvor zusammen nach Israel migriert:

Albert: There is no practical reason. I think that to be Jewish is easier here than there. I can't explain any other reason. And my [...] father's brother, with his family, they immigrated here six years before, and my mother's brother with his family also, in the same day [...]. So [...] my parents had only friends, no family there. [This] was another reason [...].

Judith, Alberts Ehefrau, immigrierte zehn Jahre später zusammen mit ihren Eltern. Sie glaubt auch, dass vor allem zionistische Vorstellungen ihre Eltern zur Migration überzeugten:

Judith: I immigrated in 1971. [...]. We immigrated for the same reasons, I think, it was not a political reason, my family wasn't rich there or poor, ordinary middle class people, so my father said it would be the same to live here [in Israel], let's go to Israel, because it was easier to raise a family in Israel than in Turkey, because [there] the surrounding was Muslim, Turkish.

Selim wollte bereits als zwölfjähriger Junge aufgrund seiner zionistischen Überzeugungen nach Israel auswandern und dort in einem Kibbuz zur Schule gehen. Sein Vater liess ihn jedoch nicht gehen:

Selim: Nous, on est venu ici en 1972. Tout d'abord dans mon enfance j'ai reçu une motivation sioniste. Je me suis dit: le temps est venu pour les juifs qu'ils doivent cesser de vivre une vie – disons d'un – visiteur non désiré [...]. Ce que nous avons vu en Europe, c'est qu'on ne veut pas les juifs, [...] il faut vivre dans un pays où nous ne sommes (?) pas une minorité [...], nous aurons [...] notre patrie et nous allons nous joindre aux efforts de fondre ce pays, créer une nation [...] Mais seulement cette décision on ne peut pas la prendre à douze ans [...], et ma famille n'était pas une famille qui a souffert énormément ou qui avait tout perdu, ma famille était une famille normale, pas riche, il n'avait pas à se plaindre. Alors mon père était en contre avec ce que je disais.

Erst als diplomierter Apotheker und Vater von drei Kindern migrierte Selim schliesslich 1972 nach Israel. Sein Vater verstarb kurz darauf in Istanbul, seine Mutter holte er zwei Jahre später nach Israel. Selim erinnert sich daran, dass ihm die Entscheidung zur Migration aufgrund damit verbundener Risiken nicht leicht gefallen ist:

Selim: La décision d'immigrer c'était une décision très difficile. [...] vous ne savez pas parler, vous ne savez pas écrire, vous avez perdu toutes vos relations, [...] toute votre renommée. Qui est-ce qui va croire que vous étiez un bon pharmacien là-bas, une bonne personne là-bas, une personne honnête? Tout le monde vous regarde avec un grand point d'interrogation. Est-ce qu'il vaut quelque chose? [...] Ce n'est pas facile.

Lydia verliess die Türkei, zusammen mit ihrer Schwester, Mutter und Grossmutter, kurz nachdem ihr Vater verstorben war. Ein Bruder und eine Schwester waren bereits in Israel

verheiratet. Auch hier war die Hauptmotivation der Migration, die Familie zu vereinen; ihr Vater hatte die Migration nach Israel bereits geplant und dort drei Häuser gekauft:

Lydia: Nous avons ici trois maisons, [une] pour ma sœur [...], une pour mon frère [...] et une maison pour nous. [...]. Mon père a acheté les maisons quand on était en Turquie. Un an avant que nous sommes venus ici mon père était mort. C'est pour cela qu'on est venu en Israël, il n'y avait rien à faire en Turquie, [...] nous avons vendu tout [...], notre fabrique, notre maison d'été à *Büyükkada*, notre maison d'hiver [...] et nous sommes venus ici pour vivre avec notre famille. Mon frère, il était ici, ma sœur, elle était ici et nous qu'est ce qu'on doit faire là-bas?

Auch bei Niso waren der Familiennachzug und zionistische Überzeugungen für die Migration nach Israel ausschlaggebend: Nisos Kinder studierten damals in Israel. Heute sind beide verheiratet und leben in den USA:

Niso: We came here after them, they came first. They studied in the university here. So we came afterwards, about two or three years later, [...] in 1981. [...] We are left alone now. But I have lots of friends, really many, many friends here. [...] As all the Jews there [...], inside, you have some light of Zionism. But you cannot apply your Zionism; you cannot express that every time. Finally, after 50 years of age, I could express my Zionist feelings and we came here.

Auch Niso ist die Entscheidung zur Migration schwer gefallen. Im Alter von 50 Jahren musste er alles zurücklassen und seine Häuser verkaufen, um in Israel ein Haus desselben Standards bauen zu lassen:

Niso: It's difficult to decide to make such a big change in your life at the age of 50. When I decided to come here, I had to sell both houses – the summer and the winter house – in order to buy this house here [in Israel]. [...] but today things have changed. Israel is much cheaper today than Turkey, Turkey is very expensive, [...] especially Istanbul.

Nisos jüngerer Bruder war bereits mit 14 Jahren mit einer zionistischen Gruppe nach Israel ausgewandert, worauf er einige Jahre in einem Kibbutz lebte und später das Kibbutz Nir Eliyahu mitbegründete. Heute lebt sein Bruder jedoch wieder in Istanbul:

Niso: Beside, my brother was a real Zionist. He came here when he was only fourteen, [...] alone, with a group of young people, he came to a kibbutz. And after a couple of years [...] they left the kibbutz in order to set up a new kibbutz, it's called Nir Eliyahu, Nir Eliyahu has become quite a big *kibbutz* now [...]. But then he got married and he returned to Turkey.

İnci wiederum wanderte nach Israel aus, um dort zu studieren. In der Türkei wurden jüdische Frauen oft bereits in jungen Jahren verlobt und verheiratet. Jüdische Frauen arbeiteten und studierten in den 70er-Jahren selten. İnci nutzte die damals kritische Sicherheitslage in der Türkei als Vorwand, um nach Israel auswandern zu dürfen:

İnci: They [women] were engaged and they got married when they were sixteen [...]. It was very acceptable. So when I said to my father: I want to go to the university [...] (lacht). I used the safety situation in Turkey as a pretext, so I was able to run away [...].

Beispiele der von Momo erwähnten neueren ideologischen Immigration unter jungen Leuten sind Avi und Sylvie. Beide sind in Israel geboren, ihre Eltern waren bereits vor deren Geburt aus Istanbul nach Israel migriert. Beide Familien sind nach einigen Jahren wieder nach Istanbul zurückgekehrt. Avi und Sylvie sind demnach grösstenteils in Istanbul aufgewachsen und haben sich unabhängig von ihren Eltern entschlossen, nach Israel zu migrieren, um als Jüdinnen und Juden den Militärdienst in Israel zu absolvieren:

Avi: I don't want to do the army in Turkey. [...] I had to do it in Turkey. I don't want to, because I'm Jewish, I'm born here, I want to do the army here.

Sylvie: I always wanted to come [to Israel], because I love Israel. So I wanted to come here, for all my life. [...] I came with the idea to be a soldier [...]. I have very special feelings to this country – and I wanted to give all I can give to this country [...].

6.3 Sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Integration in Israel

Die sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Integration der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel ist je nach Immigrationswelle und Alter während der Immigration unterschiedlich ausgeprägt. So beschreiben Toktaş (2006b: 512) und Weiker (1995: 25) die späteren ImmigrantInnen als sozio-ökonomisch mobiler und „Türkei-orientierter“ als diejenigen der „grossen Welle“, welche sozio-ökonomisch weniger vermögenden Gesellschaftsschichten angehörten und eher zionistisch orientiert waren (s. Kapitel 5.3.1).

Während den Interviews wurde jene Heterogenität unter anderem immer wieder durch unterschiedliche essentialistische Identitätsbezüge (vgl. Kapitel 2.4) deutlich: Momo beispielsweise beschreibt die früheren türkischen Immigrierten der „grossen Welle“ heute als „Israelis by all means“, während die späteren Immigrierten ihre „türkische Identität“ erhalten hätten: Ihr soziales Umfeld sei wesentlich durch türkische ImmigrantInnen geprägt, im privaten Umfeld werde türkisch gesprochen, türkisch-sephardische Traditionen werden erhalten und vielfältige Beziehungen zur Türkei gepflegt:

Momo: It depends when they made aliyah. Those who made their aliyah in the late 40s and 50s, they have been integrated, they have become Israelis by all means. But those who came here after the 70s [...], they have always kept the Turkish identity. They couldn't integrate to the Israeli society. I myself I don't have many Israeli friends [...]. All my friends are those who came from Turkey. We couldn't assimilate too much to the habits of Israelis. [...] We like to keep our own traditions, our own food. [...] those who came [...] in the aliyah of 1948, they have become real Israelis, they have contributed to all the wars in Israel, the Sinai war, the six-day war, the Kippur war, and they have even forgot the language. They don't speak any more Turkish. As opposed to those who made aliyah in the 70s and 80s and 90s which the mother language is still Turkish. We – and our friends, me, myself, and my family, we speak Turkish among ourselves. [...] We are a generation that is trying to preserve the language, the culture, the heritage that we brought, the Sephardic-Turkish heritage [...] and we are in very close relations with

Turkey in all the aspects, starting from level of friends, to the level of government, and international affairs, to the embassies.

Momo zufolge bestehen, je nach Einwanderungswelle, sowohl sozio-ökonomische als auch bildungsmässige Unterschiede innerhalb der türkisch-jüdischen Immigrantengemeinschaft. Jene Kategorisierungen seien jedoch zu relativieren, da einige der früheren Einwandernden den sozialen Aufstieg geschafft haben, während spätere ImmigrantInnen manchmal grosse Teile ihres Vermögens in Israel verloren haben:

Momo: The earlier that they came, they were from the very low class of the socio-economic situation, they came without anything, just with the Zionist ideology. So, they built what they built. Of course, we have some very good names that came out from that period, people who succeeded a lot, both in business or in academic world, or in the army, we have generals and we have writers and very intellectual people coming from that period. But the mass, they remained lower than those who came later, because those who came later they came with their own money and with their own situation and they tried to build themselves here. But even within those who came later [...], there are many, many bad examples, that they lost a lot of money in the business here. There is a say: if you want to become a millionaire in Israel, you have to come here as a billionaire [...]. There is a big difference of socio-economy between those Jews that came in the early 50s and those who came after the 80s [...] and also on the intellectual level there is a big difference. People who came later, there are more academics, people who finished university in Turkey.

Die Interviewten bezeichnen die türkisch-jüdische Immigrantengruppe generell als in die israelische Gesellschaft integriert. Dies wird beispielsweise in der Aussage von Niso ersichtlich, welcher das von Weiker eingeführte „non-Image“ (1988: 26) oder die „gesellschaftliche Unsichtbarkeit“ (1988: 18) der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel bestätigt sieht: Die türkischen Jüdinnen und Juden gehören seiner Meinung nach mehrheitlich der gesellschaftlichen Mittel- und Oberschicht Israels an, haben wenig bis gar keine gesellschaftliche Diskriminierung oder Marginalisierung erfahren und fühlen sich demnach selten veranlasst, für ihre Rechte einzustehen oder sich als Immigrantengruppe politisch zu engagieren:

Niso: No discrimination at all. [...] we are well integrated here, but we are unseen. Why we are unseen? Because we [don't] cause any problem. You will find people making demonstrations and fighting for their rights [...], if they are Ethiopian, Russian, Moroccan, they all made a big trouble in this country. We made no trouble at all [...]. We do not stand out [...].

Von Bedeutung scheint hier auch, dass sich die türkischen Jüdinnen und Juden als Sepharden europäischer Herkunft betrachten, und damit in der Mitte des Konfliktfeldes zwischen Askenasim und *Misrachim* situiert sind: Sie sind zwar grösstenteils sephardischer Herkunft, betonen jedoch einen eurozentristischen Lebensstil und können sich daher, „stillschweigend“, im Mittelfeld beider Fronten bewegen. Dies erklärt wiederum auch, weshalb die türkisch-

jüdischen ImmigrantInnen vorwiegend unter sich bleiben (s. Kapitel 5.3.1) oder sich mit anderen europäisch-sephardischen Jüdinnen und Juden des Balkans verbünden (Toktaş 2006b: 513).

Die Integration der türkischen Jüdinnen und Juden ist Selim und Niso zufolge auch im Kontext der allgemeinen Integrationsprozesse der Immigrierten in Israel zu betrachten. Mit den in Israel geborenen Generationen entsteht gemäss Selim allmählich eine „ethnicité israélienne“; die in Israel geborenen Kinder und Enkel der ImmigrantInnen nehmen sich heute als Israelis wahr, meint auch Niso:

Selim: Écoutez, mes petits-enfants – mon fils est de la Turquie, sa femme est des parents – un tchèque l'autre de l'Autriche. Qu'est ce que sont les enfants? Israéliens, des juifs, c'est tout! L'autre fils, lui il est né en Turquie [...], sa femme – la mère est tunisienne, le père est de l'Allemagne, [...] mon troisième fils (lacht), né en Turquie [...], sa femme: yéménite! [...] C'est-à-dire: il y a une ethnicité israélienne qui se développe – juive, israélienne – et il n y a rien à faire, c'est comme ça!

Niso: Since they [the Turkish Jews] came for the first time in the big aliyah, let's say in 48–49, so they already have their children and grandchildren who are completely Israelis. I mean, they see themselves as Israelis, they have very few connections with Turkey.

Einige der Interviewten führen ihre sozio-kulturelle Integration insbesondere auf die Militär- und Kriegserfahrungen in Israel zurück, welche sie selbst als „höchst integrative“ Faktoren beschreiben: Cohava, welche mit der Immigration nach Israel schwer zu kämpfen hatte, würde heute nicht mehr in die Türkei zurückkehren und begründet dies unter anderem mit den Konflikt- und Kriegserfahrungen, welche sie mit der israelischen Gesellschaft während all den Jahren teilte; ebenfalls bestätigten İnci und Mario, dass sie sich während des Libanonkrieges von 2006 „plötzlich als Israelis“ fühlten; Albert wiederum stellte bei seinem Vater wie auch bei sich selbst einen Identifikationswandel fest, als er den mehrjährigen Militärdienst absolvierte:

Albert: You know my father became an Israeli citizen in his mind after I began to serve the army. He became a Zionist, more than me, I think. [...] to be Israeli, it's to think like an Israeli, not to compare the past with the life here in Israel, comparing is not to be Israeli. You know we have in Israel all the security problems [...], and after serving the army you *must be* Israeli.

Judith: Yes but I [...] don't think that your father became an [...] Israeli. He was very Turkish oriented, very Turkish.

Albert: Oh yes, of course! But he stopped to compare his life after this period. I think so.

İnci und Mario berichten von den sozio-kulturellen Differenzen zwischen der Türkei und Israel, mit welchen sie bei ihrer Ankunft in Israel konfrontiert wurden; pflegte die jüdische

Bevölkerung der Türkei einen betont europäischen, elitären Lebensstil, so hatten die in Israel üblichen Verhaltensweisen nur wenig mit der ihnen vertrauten Konzeption des „Jüdisch-Seins“ gemeinsam:

İnci: In Israel, it is very difficult. I mean for us when we came to Israel, [...] the way how people act, it was – oh my God – it wasn't Jewish. Jewish Turkey is the nobility.

Mario: Then we started to understand that Jewish and Israeli is two different things. These people are Jews?

İnci: We were so much told that we are better, that we are more civilized [...]. When we came here and people started talking to us with their hands, shouting in the streets, going to work without a tie, it was – [...] we were shocked.

Andererseits brachte das Leben in Israel auch gewisse Freiheiten mit sich, auf die İnci heute nicht mehr verzichten möchte: So konnte sie in Israel studieren und sich beruflich verwirklichen, während dies in der Türkei für sie schwieriger gewesen wäre. Für die jüngeren Generationen nehme ein Studium zwar auch zunehmend einen höheren Stellenwert ein, jedoch seien bis heute viele jüdische Frauen in der Türkei nicht berufstätig:

İnci: Above all, [...] it's very difficult for me to adapt to those women who don't work, who get up in the morning, who go to the gym, I could do that for a week or so but – ah – to that shallowness [...]. I miss parts of it, I mean, I long for parts of it, like I long for a 24h maid [...] (lacht), but then again I wouldn't give up my – my freedom [...]. Today it's changing, today it's more acceptable, university is part of education [...]. I see it with my sister for example. It's out of question for my nephew not to go to the university – or for my niece. Now it has changed. But at that time – and today, most of Turkish Jewish women don't work.

Bezüglich der sozio-ökonomischen Situierung wurden während den Interviews mehrmals die unterschiedlichen strukturellen Verhältnisse in der Türkei und in Israel angesprochen: Niso musste in den 80er-Jahren seine beiden Häuser in der Türkei verkaufen, um in Israel ein Haus desselben Standards erstehen zu können. Auch Momo verwies darauf, dass viele ImmigrantenInnen grosse Teile ihres Vermögens in Israel verloren hatten und dass es in den 70er- und 80er-Jahren viel schwieriger gewesen sei, in Israel denselben Lebensstandard aufrecht zu erhalten wie in der Türkei. Heute hat sich dies gemäss İnci und Mario verändert: Die sozio-ökonomischen Bedingungen seien in Israel günstiger als in der Türkei. Ihre heutige sozio-ökonomische Situation in Israel bezeichnen İnci und Mario als vorteilhaft, jedoch hart erarbeitet. Andererseits bringt das Alltagsleben in Israel auch spezifische Probleme mit sich, insbesondere bezüglich der allgemeinen Sicherheit und des Israel-Palästina-Konfliktes. Die Sicherheitslage – die Kinder in den mehrjährigen Militärdienst schicken zu müssen und Perioden des Krieges und Terrors zu ertragen – bereitet ihnen grosse Mühe:

İnci: I'm very happy, not because I'm in Israel, I'm very happy. Ah – because I [...] love my husband [...], I love my children, I mean I have come to a place in my work, I make my living, ah – that's why I'm happy. It doesn't have anything to do with the location. I worked very hard

to get to this point, [...] we worked very hard to be able to own what we own today, and we worked very hard to maintain it. And it has nothing to do with Israel. I'm very unhappy in Israel in terms of having to send my kids to the army, ah – in terms of having to worry [...] that my daughter is getting on the bus and I don't know what's happening – ah – [...] in Israel, it's a very difficult life, it's difficult to make a living in Israel [...], to get to a point in Israel. And above all, you have a security problem [...], we live in a country where safety is not guaranteed. And that's why – this makes me very unhappy – [...] as a mother – as a wife – we hear of an explosion and we ran on the phone and I don't know what happened to my husband, to my kids [...] and that's very difficult for me [...]. To me war was something that I saw in movies, I didn't grow up with this [...].

Auch in der Türkei sei das Alltagsleben mit Schwierigkeiten verbunden gewesen, fügen İnci und Mario an; soziale Rechte seien im Alltag nicht gewährleistet, Korruption sei ein weit verbreitetes Problem in der Gesellschaft. Gerade man in Bedrängnis mit den Behörden, könne dies zu „problematischen Situationen“ führen. Diese Strukturen verändern sich heute allmählich, meint Mario, insbesondere im Hinblick auf einen zukünftigen EU-Beitritt der Türkei:

İnci: You see, Turkey is a semi-democracy. And – ah – when you live in a democracy like Turkey life is very difficult [...] so in Turkey there are no social – ah rights. [...] no insurance, human rights. There are, I mean in [...] the constitution of course it's written – [...], but in reality – [...] it's a pro-bribe country, you have to bribe everyone. And I'm very ashamed to say this [...].

Mario: Yes, in Turkey, if you have problems, you can usually buy your way out. It's very acceptable. But if you get problems with the authorities you're in a very problematic situation. So you always feel uneasy, because if something goes wrong – I mean today people don't disappear, but in the 70s, 80s [...] yes. People disappeared because of their political beliefs. These are things that are changing today because Turkey wants to get part of the EU [...].

Es fehle zudem an einem ausreichenden staatlichen Gesundheits- und Bildungswesen in der Türkei. Mario und İnci beschreiben diese Mängel und die damit verbundenen hohen finanziellen Ausgaben für die allgemeinen Lebenshaltungskosten, zur Deckung einer angemessenen Schulausbildung der Kinder und einer ausreichenden Krankenversicherung, als entscheidende *Push-Faktoren* der Migration nach Israel während den letzten sieben bis acht Jahren:

İnci: The most important problems of those who came here, who made aliyah was – health problems, education problems, social security, you don't have social security.

Mario: You need a lot of money. The same is with education [...]. Good private schools it costs a lot of money. [...] If you want to live in Turkey and to have the same level of social and health insurance and public education you have to have at least the double of our income. [...]. Most of the (?) [people] that I know that came in the last seven or eight years – these are the issues [...].

6.4 Identitätskonstruktionen

Identitätskonstruktionen gründen wesentlich auf Wahrnehmungen der Verbundenheit oder der Zugehörigkeit zu einem realen oder imaginären Raum; im Folgenden soll die Selbstwahrnehmung der Interviewten im Zentrum stehen, wobei essentialistische Identitätskonzeptionen (s. Kapitel 2.5) erneut sichtbar werden. Anschliessend werden Identitätskonstruktionen anhand verschiedener Aspekte (soziales Umfeld, Sprachgebrauch, Staatsangehörigkeit, Mitgliedschaft in Institutionen) diskutiert.

6.4.1 Selbstzuschreibungen und Abgrenzungsdiskurse

Die Interviewten äusserten, wie zu erwarten war, ganz unterschiedliche Identitätsbezüge und Selbstbezeichnungen, welche sich tatsächlich als dehnbar und multipel (s. Kapitel 2.2) beschreiben lassen.

Avi beispielsweise stellt seine jüdisch-türkische Herkunft in den Vordergrund, während Sylvie wiederum zwischen den verschiedenen Identitätsbezügen hin- und hergerissen scheint:

Avi: I love Turkey, I really love Turkey, that's the place where I grew up. [...] I miss Turkey, I want to go to Turkey all the time – but for living – I don't know. I'm Turkish, too, yes. But I'm Israeli also, but first Turkish Jew, I grew up there.

Sylvie: I don't know. I couldn't decide yet. I thought about it, but I don't know. It is because I was born here, and when I was five I went to Turkey. I've been there for thirteen years, and I came back, so it's a little bit complicated, [...] kind of all my life I spent in Turkey, but I was born here, so I don't know where is my real country.

Niso unterscheidet zwischen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Identifikationen: Politisch betrachtet er sich als Israeli, in sozio-kultureller Hinsicht jedoch weniger; so habe er beispielsweise nicht viele israelische Freunde, denn echte Freundschaften vereine meist eine gemeinsame Vergangenheit, gemeinsame kulturelle Wertvorstellungen, Haltungen und Gewohnheiten. Die unterschiedlichen Haltungen und Verhaltensweisen schildert Niso unter anderem an einem Vergleich seiner Nachbarschaftsbeziehungen in der Türkei und in Israel: Das Nachbarschaftsverhältnis in der Türkei erlebte Niso „brüderlich“ und herzlich, während ihn die Distanziertheit seiner Nachbarn in Israel befremdet. Aufgrund ähnlicher Wertvorstellungen verbinde ihn heute mehr mit seinem französischen Nachbarn als mit der restlichen „israelischen“ Nachbarschaft:

Niso: I don't feel myself [Israeli] – well it depends on what subject we speak: politically – yes, socially not that much. Because I don't have many Israeli friends for instance. [...] it's not the same thing. You cannot get tight to them because you don't have any common past. Because good friends are either from school or from the military service, or sometimes from your business. [...]. With all the neighbors who came here, I invited them to come and have some cold beer together [...] they never came [...]. In Turkey it's different, in Turkey with our neighbors,

we were brothers, we were very very close. We used to come to each others house very often [...] even with the [Muslim] Turks [...]. Because we have the same culture, we have the same values, we understand each other very well. I can't say that we have the same values with the Israelis. We have some French neighbour here: we are much more closely – [...] the European culture – you know it's much closer to the Turkish culture than the Israeli one.

Dennoch ist es für Niso ausgeschlossen, an einem anderen Ort als in Israel zu leben:

Niso: Once you get used to here, no. [...] No part in the world actually. [...] The only place for a Jew to live quietly is Israel, in spite of all the problems here.

Judith und Albert sprechen Sozialisierungsprozesse an, welche für spätere Identitätskonstruktionen wesentlich sind. Judiths Cousine İnci sei bis heute eine „Türkin“ geblieben, da sie erst mit 17 Jahren immigriert sei. Des Weiteren erwähnt Judith die Bedeutung familiärer transnationaler Bindungen: İnci sei alleine immigriert, ihre nächsten Verwandten blieben in Istanbul:

Albert: If you visit her cousin [...] - Judith: [...] she is different. It will be interesting to meet her for you [...]. She is a Turkish. I can't tell that she is Israeli as I am [...]. Albert: Yes, her Turkish – the language with the accent, it's very Turkish.

Judith: Perfect. [...] I think the major issue is the time that you arrive [...], so I was about twelve years old, he [Albert] was eleven years old, she [İnci] was 17 years old. [...] So she has very deep aspects or relations with Turkey. Also her mother and her sister are there, she came alone [...]. I think the aspect of age is very influencing [...].

Auch Mario identifiziert sich in kultureller Hinsicht mehr mit der Türkei als mit Israel; diese Verbundenheit beschreibt er als „Gefühl des Zuhause-seins“:

Mario: Culturally yes [I feel connected to Turkey], the music, the food, the people, their attitudes and – yes, I'm more and more at home there than here. Home – I mean the physical thing, we don't have home there, I mean it's my parent's home, my sister's home, so we don't have something physical to get connected, but as a *feeling* – at least for me.

Für İnci bedeuten weder Israel noch die Türkei heute ein „Zuhause“, obwohl sie sich mit vielen kulturellen Aspekten der Türkei identifizieren kann: Vieles habe sich in der Türkei seit ihrer Emigration verändert, gleichzeitig habe sie sich von den dortigen gesellschaftlichen Normen und Haltungen entfremdet und sich an die „Umgangsformen“ in Israel gewöhnt:

İnci: I wouldn't say that, I think I equally lost home here as much as I lost home there. I mean I like the music, I very much identify with many things there, but I wouldn't say – a home. Mario: Many things changed there. İnci: We have changed. Mario: We changed. İnci: When we look at the people there, we say: oh God, how do they live like this? (?) if we would live there we would be maybe in the same manner, but today it's different, because we live here [in Israel], and we are used to [...] – we don't like it but we are used to the mentality here.

Auf die Frage, wie sie sich selbst bezeichnen würden, lachen Mario und İnci zuerst, danach schweigen sie eine Weile. Mario entscheidet sich schliesslich zu „Turkish Jew living in

Israel“. İnci kann sich nicht entscheiden: Bei Fussballspielen oder bei der Eurovision seien sie immer auf der Seite der Türkei, fügen beide an. Sie hätten ihre Heimat verlassen und heute keine mehr. İnci zufolge haben sie keine Wahl, sie müssen in Israel bleiben, da ihre Kinder ihnen niemals folgen würden. Andererseits würden sie auch nicht mehr in der Türkei leben wollen:

Mario: Turkish Jew living in Israel. İnci: I think we have a real identity problem. Mario: Turkish Jew living in Israel [...] that's the order: Turkish Jew living in Israel. İnci: We are here, we left our home and now we have no home. And I think this is true for both of us. Mario: Yeah. İnci: For me, to leave Israel is very difficult, because I have a daughter in the army, and my other son wants to go to the army, and he would never come with me, and that's why I cannot leave Israel [...]. If I had a choice I wouldn't live here, but I wouldn't live in Turkey either. Mario: Yeah, same for me. İnci: I wouldn't like to bring up my children in Turkey, but I don't live in peace that I brought them up here. (Mario lacht). İnci: It's – if there was a match between Turkey and Israel, I will most probably support Turkey. Mario: Oh yeah, most certainly [...], hundred percent. İnci: Eurovision song contest – of course Turkey [...].

Die Zugehörigkeitsgefühle zur Türkei seien trotz des Entfremdungsprozesses erhalten geblieben. Während all der Jahre in Israel war die Rückkehr in die Türkei für Mario und İnci eine reale Option; bis heute stellen sie sich die Emigration aus Israel einfacher vor, als es einst für sie war, die Türkei zu verlassen:

İnci: We're not part of that culture anymore. In fact, [...] we don't feel at home here. [...] all those years we were speaking about leaving Israel [...]. Yes, it's always on the agenda. [...] leaving Israel is not as difficult as – (Mario und İnci gleichzeitig) leaving Turkey. İnci: Because we left our roots there, so it's like –. Mario: Leaving Israel would be more technical. İnci: Yeah – very technical, [...] not emotional. Leaving Turkey was very emotional.

Mehrfach wurde die Anteilnahme an Ereignissen in Israel und der Türkei von den InterviewpartnerInnen erwähnt, um Wahrnehmungen der Zugehörigkeit zu verdeutlichen; so schätzt beispielsweise İnci ihre Reaktion auf Ereignisse in der Türkei als „emotionaler“ ein: Die jüngsten Wahlergebnisse der Türkei vom Juli 2007 hätten sie „als Türkin“ betroffen gemacht. Danach relativiert İnci ihre Aussage, sich an den Libanonkrieg von 2006 erinnernd; da habe sie sich „natürlich als Israelin“ gefühlt. Dem stimmt Mario zu; bei solchen Ereignissen finde man plötzlich heraus, dass man „Israeli“ geworden sei:

İnci: When something goes wrong in Israel [...] – when something goes wrong in Turkey, like the Islamists coming to power, I'm hurt very much [...], but in Israel it's not so personal. I'm hurt very much when – ah – there is a threat to singularity, I'm hurt very much as a Turk to see that – in Israel – no. But – ah – there was a war last year that I feel very much Israeli – of course I did. Mario: Yes, these are (?) [events] that you suddenly find out that you are Israeli.

Die Identifikation mit der Türkei gründet gemäss Mario auf der Gesamtheit der Erinnerungen und Erfahrungen und beschränkt sich nicht nur auf das türkisch-sephardische Umfeld:

Mario: We have the Jewish connection, we got Jewish clubs, [...] but we also have many Moslem friends. [...] I mean our parents naturally pushed us towards the Jewish community. But when I talk about Turkey it's [...] not the Turkish-Turkish or just the Turkish-Jewish community – it's the whole thing.

Ebenso verhalte es sich mit Istanbul und der restlichen Türkei: Obwohl Istanbul eine besondere Bedeutung einnimmt, fühlen sich İnci und Mario dennoch mit der Türkei als gesamtem geographischen Raum (*space*) verbunden:

İnci: Istanbul is where we grew up. But I think even though Istanbul is a more modern place I think that – we are more connected to Turkey. Mario: But we don't feel the same way for example in Antalya or Bodrum or Izmir than we feel in Istanbul, I mean Istanbul is different. İnci: Istanbul is home.

Einige InterviewpartnerInnen stellten bezüglich ihrer persönlichen Identifikationen einen Wandel fest. Lydia beispielsweise empfindet heute einen emotional stärkeren Bezug zu ihrer türkischen Herkunft als früher. Dies führt sie unter anderem auf die Erfahrungen in ihrer Nachbarschaft während der letzten *Intifada* zurück; seit 2000 lebt Lydia in einer Ortschaft mit über 25 % palästinensisch-israelischen Staatsbürgern. Die Ausbrüche offener Gewalt während der Intifada haben Lydia geprägt:

Lydia: Mais ici [...], moi, je ne me sens pas très, très à la maison. [...] A l'année 2000 nous sommes passés ici [...]. Moi [...] de l'année 1962 jusqu'à 2000 je me sentais [...] à la maison [...] jusque je suis passée ici [...]. Quand on est passé ici, les Arabes ont commencé à faire l'intifada, ce n'était pas une ambiance jolie. [...]. En Turquie j'étais petite, je n'avais pas senti la peur [...]. [...] Je ne sais pas l'expliquer. Je ne veux pas que ça finisse les jours quand je suis là-bas, quand j'entends la musique, quand je vois les gens, comment ils font tous pour que nous – nous soyons contents. [...] Je suis née en Turquie [...] dans un pays très bien, très joli, avec la culture – la bonne cuisine que moi, jusqu'à aujourd'hui et jusque je vais mourir (lacht) je continuerai la cuisine turque. J'ai l'honneur d'être turque. [...] tu sais, [...] nous ne sommes ni par ici ni par là. Nous ne sommes pas des Turcs mais nous sommes de la Turquie. Nous ne sommes pas des Israéliens, mais nous sommes juifs. Ni par ici ni par là [...].

Hingegen misst Cohava der Türkei heute nicht mehr dieselbe Bedeutung bei wie früher: Die Türkei zu verlassen, ist ihr damals sehr schwer gefallen. Heute sei dieses „Gefühl“ nicht mehr da, obwohl sie die Türkei immer gerne besuche, um dort zu reisen und Familienangehörige wiederzusehen. Auch Cohava führt diesen Identifikationswandel unter anderem auf die Kriegserfahrungen in Israel zurück:

Cohava: Yo era muy, muy atada a la Turquía, muy muy atada. Sabes – estaba enamorada de la Turquía. Yo, cuando vine la segunda vez en la calle todo lloraba – todo lloraba – me tomo mucho tiempo (?). [...] Aquel sentimiento no lo tengo ahora – me gusta irme, me gusta todo *awal* [hebr: aber] aquel sentimiento, no. Después que pasimos tantas guerras aquí [...]. Me gusta ir en la Turquía, viajar, estar con la familia [...].

Manche der Interviewten bezeichnen sich heute ohne Zweifel als „Israelis“; für Menny beispielsweise ist die Türkei heute eher von symbolischem Wert und bedeutet ihm Erinnerung und Herkunftsland, eine „zweite Heimat“, jedoch nicht mehr:

Menny: Origin, memory, let's say, it's my second home [...]. I established my life as an Israeli. What would I do there? I mean – I studied here, I served the army here, I worked here, made my family here. What would I do in Turkey except going for a trip and nice memories and that's it.

Judith bezeichnet sich als „Israelin türkischer Herkunft“, wobei aber die Identifikation mit Israel klar im Vordergrund steht:

Judith: No I don't have these two sides of mine – that one part of me is Turkish – I know that I'm of Turkish origin [...]. I feel connected, yes. I think that it [Turkey] is some – [part of my identity], but not the major.

Auch Selim bezeichnet sich heute als Israeli, da er sich entschieden habe, in Israel zu leben. Dennoch sei er auch türkischer Staatsbürger; sich mit beiden Ländern zu identifizieren bedeutete für ihn keinen Widerspruch:

Selim: Sans aucun doute [je me considère israélien]. Mais le fait que j'ai le passeport turc aussi – moi, je vis ici [en Israël], j'ai décidé [...], j'ai choisi de vivre ici, mais ça ne m'empêche pas d'aimer la Turquie aussi. Ce n'est pas ça ou ça [...], ce n'est pas une contradiction.

Perla bezeichnete sich als einzige der Interviewten als überhaupt nicht „türkophil“; sie begründet diese fehlende Identifikation damit, dass ihre Familie relativ isoliert und ohne Familienanschluss in Istanbul lebte: Perlas Mutter war Waise und ihr Vater war aschkenasischer Jude aus Odessa. Ausserdem habe sie auch nie eine türkische Schule besucht:

Perla: Vous savez, c'est drôle, [...], mon mari toujours il veut aller en Istanbul, revoir tout, [...] moi rien! [...] Je n'ai pas de racine pour la Turquie. [...] j'avais seulement la tante de mon père, et c'est tout, tout le monde est ici [...]. Je ne me suis jamais sentie turque. D'ailleurs même en Turquie [...] nous n'étions pas du tout assimilés [...]. Les premières classes j'étais dans une école juive [...] et après nous étions dans les écoles françaises [...]. Je ne suis pas du tout turcophil [...].

6.4.2 Präferenzialer Sprachgebrauch

Aus den Interviewdaten geht hervor, dass die bereits erwähnte Vielsprachigkeit innerhalb der türkisch-jüdischen Gemeinden auch auf die Mehrheit der Interviewten zutrifft; die meisten der Interviewten – mit Ausnahme von Avi und Sylvie – sprechen oder verstehen zumindest Ladin; alle Interviewten sprechen zudem Türkisch und Hebräisch. Ausserdem haben mehrere der Interviewten (Perla, Niso, Mario, İnci) ausländische Privatschulen besucht und sprechen daher auch sehr gut Französisch oder Englisch. Andere wiederum – wie zum Beispiel Lydia – lernten Französisch innerhalb des familiären Umfeldes.

Die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Zugehörigkeit der türkischen Immigrantengruppen in Israel äussern sich gemäss Momo auch in deren bevorzugtem Sprachgebrauch: Die früheren zionistisch geprägten Immigrierten sprachen im familiären Umfeld zur Zeit ihrer Immigration vorwiegend Ladino und verfügten über begrenzte Türkisch-Kenntnisse. Bis heute sprechen jene frühen ImmigrantInnen im privaten Umfeld vorwiegend Ladino, zumindest mit Familienangehörigen der gleichen Generation, wobei einige die türkische Sprache ganz verlernt haben. Ihre Kinder verstehen heute meist noch Ladino, jedoch beherrschen viele die Sprache nicht mehr im aktiven Sprachgebrauch. Die Enkel jener frühen ImmigrantInnen sprechen meist nur noch Hebräisch. Momo zufolge geht dies einher mit entsprechenden Identitätskonstruktionen: Jene früheren zionistisch und eher traditionell geprägten ImmigrantInnen seien heute „Israelis“ geworden und empfinden nicht mehr dieselbe Verbundenheit mit der Türkei.

Die späteren türkischen Immigrantengruppen der 70er-, 80er- und 90er-Jahre haben sich gemäss Momo vor ihrer Immigration stärker mit der türkischen Gesellschaft identifiziert: Ihre Muttersprache sei Türkisch, obwohl die meisten auch Ladino sprechen können. Analog hätten diese Immigrierten ihre „türkische Identität“ erhalten:

Momo: Those who made aliyah in the 70s and 80s and 90s [...] the mother language is still Turkish. We – and our friends, me myself and my family we speak Turkish among ourselves. [...] those who came here after the 70s [...] they have always kept the Turkish identity [...].

Die Kinder jener späteren ImmigrantInnen sprechen oder verstehen zumindest eher Türkisch als Ladino, während die Enkel beide Sprachen nicht mehr erlernt haben. Selim beispielsweise, der in den 70er-Jahren nach Israel migrierte, spricht mit seiner Ehefrau türkisch, obwohl er auch ladino sprechen kann. Seine Kinder verstehen noch Türkisch und auch Ladino, sprechen jedoch hebräisch.

İnci und Mario sind in den 80er-Jahren nach Israel migriert. In Istanbul gingen beide auf eine britische Privatschule; deshalb sprachen sie mit ihren Schulfreunden vorwiegend englisch, mit den Eltern und Geschwistern nur türkisch und mit den Grosseltern ladino. Mario versteht zwar Ladino, kann es jedoch nicht mehr sprechen. Mario und İnci sprechen Türkisch zusammen; ihre Kinder verstehen noch Türkisch, können es aber kaum mehr sprechen. Beide bereuen, ihren Kindern kein besseres Türkisch beigebracht zu haben:

İnci: I spoke Ladino, I went to a British school, so English with most of my friends, Turkish at home, when my grandma was there, it was Spanish-Ladino, but with my parents I only spoke Turkish.

Mario: The same for me. But I don't speak one word of Ladino, I mean I understand everything, but it's very hard to speak [...].

İnci: My daughter speaks Turkish, more than any of our children, [...] they understand Turkish but they don't speak. And I'm very sorry about that. Mario: Yes, I'm very sorry about that, too. It's very hard for them to communicate with my mother and my sister – that was a mistake.

Auch Lydia sprach in ihrer Kindheit vorwiegend türkisch Zuhause, mit ihrer Grossmutter jedoch auch ladino und französisch, damals ein Zeichen von Prestige und Bildung (s. Kapitel 4.1). Mit ihrem Ehemann und ihren Geschwistern spricht Lydia bis heute türkisch. Ihren Kindern hatte sie kein Türkisch beigebracht, was auch Lydia bereut. Lydia befürchtete, dass diese in der Schule nicht genügend Hebräisch verstehen würden:

Lydia: Le ladino seulement avec notre grand-mère. Nous savons, mais nous ne faisons pas la pratique. Aussi le français [...], ma tante, mon oncle, ma grand-mère, ils parlaient beaucoup en français à la maison. [...] pour eux parler le français c'était la qualité [...] (lacht). Mais jusqu'à aujourd'hui – parce mon mari est aussi de la Turquie et toute la famille ici, nous sommes de la Turquie – on parle continuellement le turc. Mais avec les enfants nous ne parlons pas le turc, et je crois que j'ai fait de l'erreur [...], je regrette [...]. Ma fille elle comprend [le turc], mon fils ne comprend plus [...].

6.4.3 Türkisch-jüdisches Umfeld

Im Folgenden soll erörtert werden, inwiefern das Umfeld der InformantInnen von türkischen Jüdinnen und Juden in Israel und in der Türkei geprägt ist, und welche Bedeutungen solche Familien- und Freundschaftsbeziehungen im Hinblick auf Identitätskonstruktionen einnehmen.

Unter den InterviewpartnerInnen gab es drei Ehepaare, die sich bereits in der Türkei als Kinder oder Jugendliche kennengelernt haben. Insbesondere bei zwei Ehepaaren wurde im Verlaufe der Gespräche deutlich, dass die gemeinsamen Erinnerungen an die Türkei innerhalb der Partnerschaft von Bedeutung sind.

Lydia beispielsweise lernte ihren heutigen Ehemann Nehdim bereits in ihrer Kindheit auf den Prinzeninseln kennen. Mit 18 Jahren – genau ein Jahr nach ihrer Immigration – organisierte eine Bekannte eine Verabredung zwischen Lydia und Nehdim, ohne zu wissen, dass sich die beiden bereits bekannt waren. Lydia erinnert sich an diese erste Verabredung, als sie Nehdim wiedererkannte:

Lydia: J'étais tellement contente. Soudain je vois la Turquie, soudain je vois mon groupe, [...] ma mentalité, j'ai trouvé tout dans un instant [...]. C'est comme un film turc (lacht).

Judith war erst zwei Jahre alt, als Albert nach Israel auswanderte. Ihre Familien blieben befreundet und als Judiths Familie zehn Jahre später nach Israel folgte, lernten sich Judith und Albert kennen und verheirateten sich.

Ebenso waren Mario und İnci bereits in der Türkei befreundet; auch sie lernten sich in ihrer Kindheit auf den Prinzeninseln kennen, besuchten später dieselbe britische Privatschule und

waren im Alter von 17 Jahren bereits ein Paar. Daraufhin haben sich ihre Wege für viele Jahre getrennt. Seit vier Jahren sind sie verheiratet und leben heute mit ihren Kindern aus erster Ehe, zusammen:

İnci: [...] we were a couple. Mario: When we were seventeen (lachen beide). İnci: We know each other for a long time, we know each other since he was ten and I was nine. So we almost grew up – in the summer we used to be in the same neighborhood – [...] so we used to see each other.

Die meisten der Interviewten pflegen kein ausgedehntes soziales Netzwerk mit türkisch-jüdischen ImmigrantInnen. Dennoch stellte sich während der Gespräche oft heraus, dass die engsten Freunde der Interviewten entweder türkische Immigrierte oder türkische Jüdinnen und Juden in der Türkei waren. Die besten Freunde von Judith und Albert beispielsweise leben in der Türkei und sind gleichzeitig entfernte Verwandte von Judith:

Judith: Yes, we e-mail them – [...] almost every week. [...] It's my mother's cousins (lacht). Yes we are friends. We were there in May, so we took a trip to – ah – the Black Sea with them [...]. When we went there in 1993, they welcomed us and received us so well that we became friends. Albert: (?) it was because we welcomed them here. Judith: Yes, they were here before – but you see it's an interactive thing (lacht). Albert: Yes, a very interactive thing – and they are our very good friends!

Bereits in Judiths Kindheit waren, aufgrund der relativ bescheidenen Grösse der jüdischen Gemeinde, ihre Cousins auch gleichzeitig ihre besten Freunde. Fast alle dieser Cousins sind in den letzten fünf bis sechs Jahren mit ihren Familien nach Israel migriert. Aufgrund dieser langjährigen freundschaftlichen Beziehungen seit der Kindheit treffen sie sich – nun in Israel – einmal monatlich:

Judith: We are close friends, yes. Also – since the community is very small – our friends in my childhood were the cousins. We had a group of cousins in the same age, so we were friends, most of us. And they immigrated – some of them – about five families immigrated five or six years ago to Israel and – ah. Albert: We have a monthly meeting (lachen beide). Judith: Yes – [...] that we are all together – about eight or nine [...] couples – and that was the basic thing that we were friends in the childhood. Albert: And we drink – our drinks are Turkish – *raki* (lachen beide) and wine. [...] Judith: Like the Greek *Ouzo* or *Pastis* in French. Eating, talking, dancing that's the major [...].

Judith stellt diese Freundschaftsbeziehungen selbst in den Kontext von Identitätskonzeptionen: Sie und Albert hätten durch die Immigration ihrer Cousins, die erst mit 40 Jahren oder mehr nach Israel migriert und entsprechend „Türkei-orientiert“ seien, einen „Stimmungswandel“ durchlaufen:

Judith: Yes, it's a ceremony. Every month it's in another house. But it wasn't [like that] until my cousins came. It was a big change. Yes, [...] they came [when they were forty years] old,

they spent all their life there [in Turkey]. So we joined them, but we weren't in this mood [...], it's nice, it's nice to be there (lacht), [...] to be with them.

Gleichzeitig könne sie einen Perspektivenwandel bei ihren neueingewanderten Cousins miterleben:

Judith: [...] with their progress in Israel, it's a very interesting progress, really. [...] I think that their social life there forced them to come here – so – in some kind they want to be there, and that [...] wasn't our position, but I can see their progress – [...] that they are becoming Israeli – because their children are more Israeli. Albert: They serve the army. Judith: And it's very interesting to see them in these five years – the perspective of their lives has been changing.

Abgesehen von diesen Cousins hätten sie keine Freunde türkisch-jüdischer Herkunft in Israel, sagt Judith. Ihre Eltern hingegen seien noch sehr involviert in der türkisch-jüdischen Gemeinschaft in Israel:

Judith: But I don't think that [beside] my cousins that came five or six years ago – [...] we would have Turkish friends. [...]. We don't have any Turkish friends. Our families were friends. In our parent's social life – just Turkish, they are just in the Turkish community, they don't have any Israeli friends [...], but we don't [...] we have friends all over Israel. But I think that's because of the education we did here [...].

Albert pflegt heute noch Kontakt zu einem einzigen Freund aus seiner Kindheit in Israel. Diesen hatte er per Zufall eines Abends in einer israelischen Talkshow wiedererkannt:

Judith: They met in a very special way. [...] his friend was in the TV [...] and he looked at him: he is my friend! Albert: At the first meeting [...] I asked him how to speak, in Turkish or in Hebrew, and I left him speaking Turkish (lacht).

İnci und Mario betonen, dass das soziale Umfeld Verbundenheits- und Zugehörigkeitsgefühle generieren und prägen kann; ihre engsten Freunde seien bis heute ihre Schulfreunde oder Freunde aus dem Militärdienst geblieben. Diese Freundschaften seien wesentlich für das „feeling-at-home“, das sie gegenüber der Türkei empfinden:

Mario: Friends are a very important part. And talking about home I think – that's the missing part here – I mean our friendships were in Turkey, [the real] friendship [it's] in school, in the army, so anything after that [...] it's not the same. İnci: Yes, friends that we used to go out when we were sixteen, seventeen. Mario: Yes [...]. That's part of the feeling-at-home there. Here it's more practical reasons – I mean work [...].

Die Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen sind gemäss Mario der zentrale Grund seiner Verbundenheit mit der Türkei:

İnci: We started going to other places only this year. [...] for holiday we went to Turkey. [...] holiday? Of course in Turkey! Mario: I think it's [...] because we still have friends in Turkey, and every time we go there we [...] hang up together and we have fun. That part remained! [...] that's why I think we prefer to be there [...].

In Israel pflegen İnci und Mario nicht viele freundschaftliche Beziehungen mit anderen türkischen Immigrierten, mit Ausnahme des monatlichen Treffens unter Cousins und deren Ehepartner, welches bereits von Judith erwähnt worden ist:

İnci: There is really Turkish traditional food, and there is Turkish music and [we speak] only Turkish, it's nice, it's very nice. Beside [...] we don't have any Turkish friends [...].

Auch Menny, der heute nebst seinen Familienangehörigen nicht viele türkisch-jüdische ImmigrantInnen zu seinem engeren sozialen Umfeld zählt, erinnert sich an eine „natürliche Solidarität“ mit seinen Schulkollegen türkischer Herkunft, die seiner Meinung nach auf der gemeinsamen Erinnerung basiert. Jedoch stand diese nicht wesentlich im Vordergrund:

Menny: Yes that was a very normal natural solidarity, and ah – common memories, and ah – but not more than this. The interaction in the new country was very important to all of us – but nevertheless we tried to preserve – you know the – past.

6.4.4 Staatsbürgerschaft

Die Türkei gewährte bis 1981 keine Doppelbürgerschaften (İçduygu 1996: 257); die israelische Nationalität zu erhalten, bedeutete demnach für mehrere der Interviewten die türkische Staatsbürgerschaft abzugeben:

Judith: I canceled it [...]. In this time it was not allowed to have two citizenships in Turkey. So we had to give up one of them. Now it's not a problem. My cousin [...] told us that we can ask our citizenship back, it's a procedure that should take about half a year. [...] I don't know if I will do it.

Für Mario und İnci war dieselbe Regelung ein Grund, die israelische Staatsbürgerschaft während Jahren nicht zu beantragen. Sie wollten sich eine Rückkehr in die Türkei als Option erhalten und deshalb ihre türkische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben; Mario ist seit 1995 israelischer Staatsbürger, İnci erst seit 2002:

Mario: [...] we always felt that (?) we can switch any time, decide to go back [...]. And that's why we kept our Turkish citizenship. I didn't have the Israeli citizenship for about ten to fifteen years, something like that – (?) I didn't want the Israeli citizenship.

İnci: I got my Israeli citizenship in 2002. [...] when the kids were small – this is a very worrying country – so when they were small I always thought that when something happened I will just take them from here and go home, go to my parents. So it was never an option to give up the Turkish passport.

Sieben der dreizehn InformantInnen sind bis heute DoppelbürgerInnen geblieben. Gemäss Schätzungen leben um die 20 000 türkische ImmigrantInnen als DoppelbürgerInnen in Israel (Toktaş 2006b: 513).

6.4.5 Besuche in der Türkei

Alle Interviewten haben die Türkei wieder besucht. Meistens gehen die Interviewten zurück nach Istanbul, um Familienangehörige und Freunde zu besuchen, teilweise gehen sie jedoch auch die Türkei bereisen oder verbringen ihre Ferien im Süden des Landes.

Besonders eindrücklich waren die Berichte einiger InterviewpartnerInnen, welche nach Jahrzehnten erstmals wieder zurück nach Istanbul reisten; Lydia erzählte von ihrem Besuch in Istanbul nach 35 Jahren, welcher sie so erschütterte, dass sie schlaflose Nächte verbrachte:

Lydia: Aujourd'hui nous avons un peu la nostalgie – comme ça. On dit comme bien tu es plus grande tu es plus sensible. [...] Aujourd'hui quand je vois la Turquie – je n'étais pas 35 ans en Istanbul [...] après que je suis allée, ça m'a fait tellement, tellement émue que jusqu'à aujourd'hui – avant deux mois que j'étais là-bas – chaque fois que je m'envais là-bas je suis tellement émue que je ne peux pas dormir les soirs [...], deux semaines avant que je me suis allée là-bas je ne dormais pas. Et cette émotion – c'est quelque chose que c'est dans notre cœur [...].

Menny, der Istanbul mit neun Jahren verliess, ging erstmals nach 40 Jahren mit seiner Mutter Cohava zurück und war überwältigt von der Vertrautheit der Umgebung. Sein ganzes Leben träumte er davon, diese Reise mit seiner Mutter zu unternehmen:

Menny: [...] after 40 years I did my first tour in Turkey since I left. That was a very special experience for me, very exciting one, because ah – even when I didn't want to go back to Turkey, I insisted to remember the language, and this I did by reading all my books I brought with me when I was a child [...]. And that was amazing [...] I felt so familiar [...], I felt like I was never left. Incredible. [...]. The main thing was – I did that with my mother – it was a roots' trip to Turkey – and that was something I was dreaming about it all my life – to take my mother with me and go to Turkey [...].

Albert besuchte die Türkei – auf Wunsch seiner Ehefrau Judith – nach 32 Jahren erstmals wieder:

Judith: He [Albert] didn't want to (lacht). Albert: My first visit – in Istanbul – was after 32 years! Judith: [...] I forced him. Albert: Yes (Judith lacht). Albert: It was – after I meet my friends – after that I liked it (lacht). Judith: I was[n't there] 22 years, because he didn't want to come with me!

6.4.6 „Turkish heritage“ in Israel

Bezüglich gewisser sozio-kultureller Aspekte scheinen die Interviewten ihrer Zugehörigkeit zur türkischen und türkisch-jüdischen Gemeinschaft, welchen sie bestimmte Charakteristika zuordnen, Bedeutung zuzumessen; betreffend Verhaltensweisen und kulturellen Wertvorstellungen äusserten sich einige InterviewpartnerInnen beispielsweise positiv gegenüber der „Turkish Culture“, die sie mit Gastfreundschaft, Kultiviertheit und respektvollem Umgang – im

Gegensatz zur zwangslosen „Israeli mentality“ – assoziierten.

Bei den Gesprächen wurde oft nicht zwischen „Turkish heritage“ und „Turkish Sephardic heritage“ unterschieden. Ähnlich wie in Kapitel 6.4.1 beziehen sich die meisten der Interviewten auf türkische Traditionen in ihrer Gesamtheit, wobei türkisch-sephardische Gewohnheiten als Teil davon wahrgenommen werden:

Mario: When I talk about Turkey it's [...] not the Turkish-Turkish or just the Turkish-Jewish community – it's the whole thing.

In Bezug auf die Musik unterschieden die Interviewten teilweise zwischen „türkischer Musik“ und „Ladino-Musik“:

Selim: Ici nous avons abandonné tout ça, ce que nous avons continué c'est seulement la musique qui est turque et nous aimons la musique ladino.

Sprachen die Interviewten von „türkischen“ Gerichten, so wurde erst auf Nachfrage deutlich, ob es sich um türkische oder spezifisch türkisch-sephardische Speisen handelte. Die meisten Interviewten richten sowohl türkisch-sephardische als auch traditionell türkische Speisen her. Gleichzeitig zeigte sich, dass sich die Gerichte oft lediglich in der unterschiedlichen Zubereitung unterscheiden lassen:

İnci: There is Turkish food and Turkish Jewish food that our mothers used to cook. Mario: They are still cooking (alle lachen). Mario: Turkish-Turkish kitchen is a little bit different from the Turkish-Jewish kitchen. I think it's a bit a mix of Turkish-Turkish, Turkish-Jewish and Israeli kitchen [at home] [...]. İnci: Turkish-Jewish food is sweet, [...] most of the vegetables are cooked with sugar [...] and some of the vegetables – like artichokes and bamia – are cooked with sugar and lemon. [...] Turkish-Turkish food is not cooked with sugar. [...] In Turkish-Jewish kitchen there are no spices, [...] only pepper and salt, very boring, and there is no garlic, [...] no onion, they cook the onion as a whole, and they remove it [...].

Selim fügt an, dass die türkisch-sephardische Küche nicht immer *koscher* sei. Dies sei auf die „moderate“ Religiosität der türkischen Jüdinnen und Juden zurückzuführen:

Selim: On a une tradition très méditerranéenne, et très espagnole et très turque. [...] la cuisine – la cuisine sépharade est une cuisine extrêmement légère – [...] pas d'épices, [...] juste un peu de sel et du poivre [...], beaucoup d'huile d'olive qui est très saine et méditerranéenne, beaucoup de légumes, du poisson, pas beaucoup de viande [...]. Et nous ne mangeons pas de porc ce qui n'est pas très sûr. Nous ne sommes pas tellement [...] orthodoxes, nous mangeons dans les restaurants qui ne sont pas *cashers*. [...] [On a] un caractère modéré [...].

Auch andere InterviewpartnerInnen erwähnten den von Selim genannten, eher säkular geprägten Lebensstil der türkischen Jüdinnen und Juden:

Judith: There are orthodox communities, but they are not religious – they are more conservative. Albert: You know – they have a problem. *Jom Shabat* [hebr: Sabbath] to get to the *tfilah* [hebr: Gebet] they have to use the car, because the synagogue is very far. Judith: Yes, they

don't have any problem to drive there and say: *Shabbat shalom* [Begrüßung am Sabbat] (lacht) and everything is ok. Albert: Something very interesting – two months ago we were invited at a *Bat Mitzvah*, the food was *kosher!* I was surprised, the wine also was *kosher!* Turkish wine, made in Turkey, *kosher!* [...] only *kosher* fish of course. Judith: But most of them don't have a problem to eat meat with milk, to mix it.

Die Mehrheit der traditionell orientierten türkischen Jüdinnen und Juden wanderte im Zuge der „grossen Welle“ nach Israel aus (s. Kapitel 5.2). Die in der Türkei verbleibende jüdische Gemeinschaft war sozial mobiler und betonte einen säkularen westlich orientierten Lebensstil, was gemäss Dorn unter anderem zu einer Verminderung der traditionellen und religiösen Praktiken führte (1991: 5). Ähnliches trifft auch auf die Interviewten zu. Sie beachten zwar die jüdischen Feiertage, sind aber eher säkular geprägt und essen nicht immer *koscher*. Niso beispielsweise bezeichnet sich als „nicht sehr religiös“, jedoch als traditionell orientiert bezüglich der jüdischen Feiertage:

Niso: We are not very religious but we keep all the traditions, we make *Kiddush* every Friday, and we celebrate *Pessach* and *Rosh ha Shana* and all those festivals [...].

Diese säkular geprägte Lebensweise, welche die Interviewten bereits in der Türkei gepflegt haben, erklärt zumindest teilweise, warum sich im Alltag der Interviewten in Israel – trotz den vielfältigen Beziehungen, welche sie mit der Türkei pflegen und der mehr oder weniger ausgeprägten Bedeutung, die sie ihrer türkischen Herkunft zuordnen – hauptsächlich die Liebe zur türkischen Musik und die Zubereitung türkischer Gerichte erhalten hat:

Cohava: La comida. La comida yo lo recí de la vecina turca. Yo no quizo *mamash* [hebr: so sehr] la comida de los judíos de allá.

Menny: Yes, the kitchen is very unique, very tasty, and my mother is a very good cook. Yes, that is part of – folklore – in our family – food connection.

Lydia: La bonne cuisine que moi, jusqu'à aujourd'hui et jusque je vais mourir (lacht) je continuerai la cuisine turque.

Niso: [We cook Turkish food] all the time, all the time.

İnci: I do prepare sometimes special Turkish food, [...] only Turkish food, and then we drink *Arak*.

Niso: Classical, traditional Turkish music. And of course, when we get together with friends who are all of Turkish origin, we hear some Turkish popular music in order to dance and to sing all together. Yes, of course, you can never forget.

İnci: Yes, we listen to Turkish modern pop music, but I do like also classical Turkish music. And – the truth is I adore Turkish music more than any other music.

6.4.7 Interesse an gesellschaftspolitischen Ereignissen in der Türkei

Mehrere der Interviewten informieren sich, vor allem durch das Fernsehen und das Internet, über innenpolitische Diskurse in der Türkei. Dieses Interesse an Ereignissen in Türkei verweist auf Wahrnehmungen der Zugehörigkeit: İnci, Selim und Momo fühlen sich beispielsweise „als TürkInnen“ von der Politisierung des Islam in der Türkei betroffen und äussern sich besorgt über die erfolgreichen Wahlergebnisse der AKP vom Juli 2007:

İnci: [...] when something goes wrong in Turkey like the Islamists coming to power I'm hurt very much [...], I'm hurt very much when – ah – there is a threat to singularity, I'm hurt very much as a Turk to see that [...].

Selim: Oui, avec l'internet on sait ce qui se passe en Turquie – nous savons que la Turquie passe un moment difficile, très critique, très réactionnaire, [...] c'est-à-dire la tendance islamique commence à prévaloir, ça nous inquiète beaucoup, ça inquiète les Turcs modernes.

Momo: We are very much worried what's happening now with the elections and the Islamic [power].

İnci übersetzt verschiedene türkische Medien für einen Privatkunden ins Englische. Entsprechend informiert sich İnci täglich durch türkische und kurdische Zeitungen und TV-Kanäle über gesellschaftspolitische Entwicklungen in der Türkei. Damit ist İnci durch ihr berufliches Umfeld stark involviert in die gesellschaftlichen Diskurse ihres Herkunftslandes:

İnci: It's part of my work. I translate [...] from and to Turkish. So part of my work is translating the Turkish press and the Turkish media [...]. So I do watch Turkish television [...], I read Turkish newspapers, [...] and I also read Kurdish newspapers [...]. I have been following the Turkish media since 1992 [...]. I have like 70 Turkish channels here [...]. Mario: So that's why when we go to Turkey – with our friends – she usually knows what's happening more than they know [...] (lacht).

Judith und Albert gemäss ist ihr Interesse für soziale und politische Entwicklungen in der Türkei vor allem auf ihr dortiges familiäres und freundschaftliches Beziehungsnetz zurückzuführen:

Judith: We have our family there, so we are connected with them all the time, and we know their situation, their social situation and everything, but I don't have any newspaper [...]. It has a special meaning for us, yes, of course. But I can't say that I can watch [...] Turkish TV. But if there are some political or social issues that are going on there, so it's interesting us, of course, more than it will happen in – [...] any other country.

Albert: I'm reading [in the internet] sometimes. I'm watching sometimes [Turkish TV], you know – for me it's very interesting to hear the language [...] you know – some terms – to hear it in Turkish – the Turkish accent also – that's all, this is the [...] main reason. I don't like the TV programs (lacht). [...] when – there was the earthquake in Istanbul of course we – phoned our

relatives – ah – immediately of course. [...]. The main thing we are connected to Turkey – not because we [...] were born in Turkey – the main thing is we have relatives there.

6.4.8 Die Itahdut Yotsei Turkiya (IYT)³³

Gemäss Momo, dem Präsidenten der IYT, zählt die Association ungefähr 5000 Mitglieder fast ausschliesslich sephardisch-türkischer Herkunft; die meisten Mitglieder sind ImmigrantInnen der ersten Generation in Israel, die in den 60er-Jahren und später nach Israel migriert sind. Ihren Hauptsitz hat die IYT in Bat-Yam, die meisten Empfänge finden im *Cultural Heritage Center* in Tel Aviv statt. Alle Aktivmitglieder der IYT arbeiten ehrenamtlich. Die Association wird durch Spenden und Mitgliederbeiträge – eine Mitgliedschaft kostet 20 Dollar pro Jahr – und durch die *Jewish Agency* finanziert.

In diesem Kapitel soll das institutionelle Engagement der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel beleuchtet werden. Dabei wird verdeutlicht, dass sich die *Itahdut Yotsei Turkiya* als Institution ebenfalls auf eine gemeinsam imaginierte, türkisch-sephardische Identität beruft und sich unter anderem zum Ziel gesetzt hat, diese Identität und die damit assoziierten kulturellen Charakteristika in Israel zu erhalten; zu diesem Zweck werden unter anderem kulturelle Anlässe wie Tanzaufführungen oder Lesungen auf Ladino organisiert. Meindert Fenemma benennt solche Associations zur Aufrechterhaltung eines Kulturerbes als *ethnic identity organisations* (Fenemma 2004: 441–443).

Auch Bildung scheint ein wichtiger Fokus der Association zu sein: Die Itahdut Yotsei Turkiya vergibt gemäss Momo in Form einer Stiftungszuwendung jährlich 50–60 Stipendien an türkisch-jüdische Studierende in Israel.

Beispiel eines Projektes zum Erhalt des türkisch-sephardischen Kulturerbes ist ein von der IYT organisierter Kochkurs mit dem Titel: „Do you want to taste the Turkish-Sephardic food?“

Momo: We are opening a course [...] they are trying to teach [...] how to cook the Turkish food. So this we teach and we try to give it to others so it won't get lost. They brought it [the food] from *Sepharad*, from Spain and they mingled it with Turkish food and [...] Turkish Sephardic Jewish food [came out of it].

Ein weiteres kulturell orientiertes Engagement der IYT ist die Einladung von jüdischen und muslimischen Theatergruppen aus der Türkei, wobei die Inszenierungen entweder auf Ladino oder auf Türkisch aufgeführt werden:

Momo: The other thing that we like to preserve here is the culture. So we bring every year one or two groups of theater from Turkey here, and they perform here, either in Turkish, if they are

³³ Hebr: *Association For Turkish Jewish Emigrants*

Turks, or in Ladino if they are Jewish. So in Istanbul we have about four big Turkish Jewish Clubs, cultural clubs, and they have their own theater section, and they do every year one or two theater performances, so we bring them over here, and they perform for us [...]. People like us we go and see, because this is the only chance to see in Israel a Turkish or a Ladino play [...].

Selim, ebenfalls Aktivmitglied der IYT, erwähnte die Bemühungen der IYT zum Erhalt der „Ladino-Kultur“. Dabei gehe es nicht primär um den Erhalt der Sprache an sich, die seit der *Shoah* – insbesondere durch die Verfolgung der grösstenteils ladino-sprechenden Jüdinnen und Juden aus Thessaloniki – einen folgenschweren Schlag erlitten hat und seither oft als „sterbende Sprache“ bezeichnet wird; vielmehr gibt es seiner Meinung nach eine reiche Literatur und Poesie, die es zumindest im akademischen Bereich zu erhalten gelte. Selim bezeichnet das Ladino-Kulturerbe als „sephardische, mediterran geprägte Folklore“ und als wichtigen Teil der jüdischen Geschichte:

Selim: Nous voulons que la langue judeo-espagnole ne disparaisse pas. Parce que cette *culture de Ladino* a reçu un coup presque mortel avec l’holocauste. Parce que tous les juifs de Salonique presque – 90 % [...] parlaient le ladino, [ils] avaient la tradition sépharade des juifs expulsés de l’Espagne – ils ont été envoyé à Auschwitz [...] – il y a une forte proportion de personnes qui parlaient cette langue qui n’existe plus. (?) [...] Alors cette langue est en danger de disparition. (?) C’est une langue très juive, c’est un folklore très juif, un folklore sépharade, il est très méditerranéen, [...] très espagnol, incroyablement. [...] il ya une vaste littérature, une vaste poésie et une façon de voir les choses très optimiste [...]. Au moins que dans les sphères académiques on puisse continuer à rechercher cette langue parce que c’est une partie importante de l’histoire juive [...].

Die IYT engagiert sich jedoch nicht nur als *ethnic identity organisation* für den Erhalt ihres Kulturerbes, sondern ist auch in verschiedenen transnationalen Bereichen tätig.

In Bezug auf die wirtschaftlichen transnationalen Beziehungen sind Vertreter der IYT beispielsweise beim Empfang des türkischen Wirtschaftsministers in Israel und bei der Preisvergabe des *Israeli-Turkish Business Council* – einer Association zur Förderung der industriellen und technologischen Zusammenarbeit zwischen der Türkei und Israel – zum „Unternehmen des Jahres“ anwesend:

Niso: [...] we had the visit of the minister of commerce from Turkey. So we had a kind of seminar here of two days with a lot of speeches [...] and beside had a few receptions, [which] [...] were taken by the ambassador here. And we also had a few personal meetings with ah – the minister himself – speaking about how we can develop more the [...] commercial relations between the two countries [Turkey and Israel].

Niso: One of [a few] commercial firms was declared the firm of the year, the company of the year. So every year – we have an association here, another association, which is the Turkish Israeli Business Council – a sort of *chambre de commerce* – so all business men working with Turkey are members of this council. So this council every year elects the company which works

[...] in the biggest way with Turkey, they are declared the company of the year, and they have presents and certificates, etc. [...].

Des Weiteren engagiert sich die IYT auch in der Förderung des Tourismus zwischen der Türkei und Israel, um damit die Beziehungen zwischen den beiden Staaten zu intensivieren:

Momo: There is a lot of going forth and back. The distance is very short, about one hour and a half flight, so either for visiting friends, or visiting families, or just for tourism – you know not only the Turks living in Israel but even the Israelis they go to Turkey. About 400 000 tourists from Israel visit Turkey every year. Because of the food, because of the nature, because of the weather there, because of the Turkish hospitality. And we try to boost this, because we are interested that the relations between Israel and Turkey should always be in the highest level.

Zum Eventprogramm der IYT gehören auch der Empfang und die Betreuung jüdisch-türkischer Touristen aus der Türkei, um diese über Israel zu informieren, insbesondere auch im Hinblick darauf, dass einige unter ihnen eine Immigration in Betracht ziehen könnten:

Niso: Today we have [...] such an event, because there is a group of thirty young people from Turkey that have visited Israel for ten days, and they are leaving tomorrow. So we are arranging a dinner for them in order to have their impressions of their trip, etc., and if they have any questions about Israel perhaps we can help them. So we want to show what the Turkish community is doing, we want them to know, that if they come they have some people that care.

Auch bei Treffen von diplomatischen und politischen Abgeordneten der Türkei und Israels setzen sich VertreterInnen der IYT für eine Optimierung der bilateralen Beziehungen zwischen der Türkei und Israel ein.

Die zwischenstaatlichen Beziehungen zwischen der Türkei und Israel sind gemäss Momo nie besser gewesen als jetzt, und dies obwohl die islamisch-konservative AKP seit fünf Jahren politisch an Macht gewonnen hat: Israel sei ein wichtiger Alliiertes für die Türkei in Bezug auf seine Nachbarstaaten, aber auch, um Offenheit gegenüber Europa und den USA zu betonen:

Momo: We are very much worried what's happening now with the elections and the Islamic [power]. But I have to profess that [although] in the last five years this Islamic government has already been in power, the relations of Israel and Turkey, they have never been better! The Islamic party who is in power in Turkey is not radical [...], they are [...] modern [...], and they are [...] open to Europe [...] and they are very open to the USA. And actually Israel [...] is a good ally for Turkey. Because Turkey doesn't rely too much to its neighbours, the Greeks and Bulgarians and Armenians and Iran [...].

Jene relativ stabilen zwischenstaatlichen Beziehungen zwischen Israel und der Türkei gründen demnach nicht primär auf Sympathien, sondern seien durch gegenseitige Interessen entstanden. Dies sieht Momo unter anderem auch darin bestätigt, dass ausserhalb der kooperativen diplomatischen Beziehungen, insbesondere in den türkischen Medien, eine anti-israelische Haltung vorherrscht:

Momo: It's only purely interest, self interest. It's not because of love. I can't tell you that they love the Jews and they love Israel. They respect the Jews who live in Turkey [...] but they don't love Israel. The media [...], the written media, especially television [...] it's very [...] anti-Israeli [...].

Selim verweist wiederum auf die Wichtigkeit der Kollaboration Israels mit der Türkei aufgrund der geostrategisch isolierten Situation im Mittleren Osten und bestätigt damit das von Momo erwähnte gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der beiden Staaten:

Selim: Oui, ces dernières années on est un groupe qui est très consciente de l'importance que la Turquie a pour Israël, et nous faisons tous que nous pouvons pour qu'Israël et la Turquie aient des bonnes relations. Parce que étant donné que la Turquie c'est un pays musulman et que c'est le seul pays qui reconnaît Israël dans la région [...], [avec les autres pays] c'est une paix – disons – avec distance, quand est-ce qu'avec la Turquie il y a une collaboration énorme. Mais ce sont des relations [...] pas toujours très symétriques. [...] Aux yeux de l'ambassadeur qui vient ici nous sommes des personnes très importantes, très respectées [...].

Innerhalb dieser zwischenstaatlichen Beziehungen übernehmen die türkischen Jüdinnen und Juden in Israel gemäss Momo eine wichtige Funktion: Sie seien „die Brücke zwischen den Israelis und den Türken“, da sie hebräisch und türkisch sprechen und mit den Denkweisen, Einstellungen und Haltungen beider Länder vertraut sind. Deshalb seien sie bei Staatsbesuchen oder beim Empfang von türkischen Regierungsabgeordneten immer präsent. Dabei gehe es nicht nur um das sprachliche Übersetzen, sondern vielmehr um das Vermitteln von kulturellen Erfahrungen und „Gefühlen“:

Momo: The Turkish embassy here uses us Jews from Turkey living in Israel, they use us in a good sense of course, so that we can make the bridge between the Israelis and the Turks, since we speak both the languages, Turkish and Hebrew, both the Israeli foreign ministry and the Turkish embassy we are in the protocol of the two bodies, when there is a Turkish dignitary coming here. We are always there in order to be present, or when [...] the president, when he left [to Turkey] or the Prime minister or any other member of the Knesset they go to Turkey we are invited to join them [...], because we are a very good tool for them. [...] We are not translators [...], we do more than translation, we pass them over the feelings, we pass them our experience, we know the mentality of Turkey, we know the mentality of Israelis, and we try to give them to both sides. [...]. Let's say that we are the good will ambassadors of the two countries.

In diesem Kontext sieht Selim Anlass zur Sorge: Wer wird dieses politische Engagement zukünftig übernehmen? Die Immigrierten der 70er- und 80er-Jahre haben die IYT gestärkt, ihre Kinder nehmen sich jedoch als Israelis war, entsprechend beschränkt ist deren Interesse an der IYT. Alle Versuche, jüngere Mitglieder für die IYT anzuwerben, seien bisher fehlgeschlagen:

Selim: Ce qui nous oblige à réfléchir: qui est-ce qui va prendre notre place dans l'association des juives de Turquie? Qui est-ce qui va nous remplacer? C'est un problème [...]. Nous avons essayé, nous n'avons pas réussi: [...] je me demande ce qu'on peut faire. Les enfants ne veulent rien savoir de cela [...].

7 Diskussion und Analyse der Daten

Abschliessend soll das präsentierte Datenmaterial diskutiert und zusammen mit dem theoretischen und historischen Hintergrund bezüglich der Fragestellung (s. Kapitel 1.1) und der Hypothese (s. Kapitel 1.2) erörtert werden.

Das Herkunftsland bleibt Gupta und Ferguson zufolge eines der mächtigsten identitätskonstituierenden Symbole für Migrierte, Diasporas und transnationale Gemeinschaften; Lovell zufolge sind Identitätskonstruktionen, zumindest imaginär, immer mit einem geographischen Raum (*space*) verbunden, wobei das „Gefühl der Zugehörigkeit“ als „kollektives erinnerndes Instrument“ an einen Ort fungiert (1998: 1). Auch Hall gemäss sind Identitätskonstruktionen grundlegend mit der jeweiligen Vergangenheit verbunden (1999: 401).

Um die heutige Bedeutung des Herkunftslandes Türkei und die damit verbundenen Identitätskonstruktionen der Interviewten eruieren zu können, wurden diese über allgemeine Assoziationen zu ihrer Vergangenheit in der Türkei und über Erfahrungen von Akzeptanz und Ausgrenzung befragt, wobei die selektive Auswahl von Erinnerungen verschiedene Identitätskonstruktionen und Wahrnehmungen der Zugehörigkeit offenlegte.

In Bezug auf die Hypothese (s. Kapitel 1.2) wurde dabei deutlich, dass das Verhältnis zwischen der jüdischen und muslimischen Bevölkerung in der Türkei von den InterviewpartnerInnen während verschiedenen Zeiträumen insgesamt als relativ stabil beschrieben wurde und aus deren Sicht bis heute überwiegend durch Respekt und Toleranz geprägt ist: Der freundschaftliche Umgang zwischen MuslimInnen und Jüdinnen und Juden in der Türkei wurde anhand von vielen Beispielen hervorgehoben.

Dennoch legten die Darstellungen bezüglich des Zusammenlebens von beiden Seiten her verschiedene Ambivalenzen dar: Die Interviewten illustrierten einerseits mit verschiedenen Beispielen, wie den Annahmen von muslimischen Vor- und Nachnamen, der Übernahme des Türkischen als Muttersprache oder der freundschaftlichen Beziehungen mit türkischen MuslimInnen einerseits den Willen und die Bereitschaft der jüdischen Bevölkerung zur Assimilation und Integration in die türkisch-muslimische Gesellschaft; andererseits beschrieben die Interviewten auch Abgrenzungsdiskurse der jüdischen Gemeinschaft gegenüber den muslimischen TürkInnen aufgrund ihrer sephardisch-europäischen Herkunft. Diese wird anhand der Äusserungen der Interviewten mit Modernität, Kultiviertheit und Bildung assoziiert und äussert sich in einem entsprechend elitären, betont westlich orientierten Lebensstil, welcher ebenfalls von Dorn (1991: 5) beschrieben worden ist (vgl. Kapitel 4.3). Des Weiteren sind betreffend sozio-religiöser Belange Separationstendenzen der jüdischen Gemeinschaft erwähnt worden: So werden beispielweise Mischehen mit MuslimInnen als „Bedrohung“ für die bereits massiv dezimierte türkisch-jüdische Gemeinschaft wahrgenommen und bleiben unerwünscht, was auch Neyzi (2005: 173) bestätigt. Marcilhacy beschreibt jenes Spannungsfeld zwischen Integration und Abgrenzung auch als interiorisierten „türkischen Judaismus“ einer-

seits und „jüdisches Türkisch-Sein“ andererseits (2005: 385) und verweist damit auf *multiple Zugehörigkeitsbezüge* der jüdischen Bevölkerung der Türkei zwischen ethnoreligiösen, sozio-kulturellen und auch national motivierten Identitätskonstruktionen: die offensichtliche und oft geäußerte Identifikation mit der säkularen muslimischen Mittel- und Oberschicht im öffentlichen Raum scheint die Identifikation mit der jüdischen Gemeinschaft bezüglich des privaten Umfeldes mehrheitlich nicht in Frage zu stellen. Diese komplexen, sich überschneidenden und widersprüchlichen Diskurslinien, welche Identitätsbezüge durch Abgrenzung und Selbstzuschreibung konstruieren, werden auch von Hall beschrieben (1999: 401).

Ausserdem wurde aus den Äusserungen der Interviewten eine gewisse Vorsicht oder auch Angst vor antisemitischen Handlungen deutlich; die jüdisch-türkische Bevölkerung bleibt, dies bestätigt auch Neyzi (2005: 385), im öffentlichen Raum lieber unerkant: Jüdischen Kindern werden muslimische Vornamen gegeben, der Zugang zu jüdischen Institutionen und Vereinigungen wird überwacht, jüdische Clubs sind von aussen nicht zu erkennen. Wie im Kapitel 4.2 aufgezeigt wurde, sind diese Ängste nicht unbegründet: Seit den 80er-Jahren gab es mehrere terroristische Anschläge, die sich gegen Synagogen und jüdische Zivilpersonen richteten. Auch bezüglich der Interviewten wurde deutlich, dass die Mehrheit während den unterschiedlichsten Zeiträumen in der Türkei Antisemitismus oder Formen der Diskriminierung erfahren hat. In diesem Kontext äusserten sich die Interviewten insbesondere besorgt über zunehmende politische und gesellschaftliche Islamisierungsprozesse und über die für die AKP erfolgreich verlaufenen Wahlen im Juli 2007. Einige InterviewpartnerInnen erklärten judenfeindliche Haltungen unter türkischen MuslimInnen zudem insbesondere als Folge der antiisraelisch-geprägten Medien der Türkei und aufgrund der mangelnden Information über das Judentum in den ruralen Gebieten.

Jene Bedenken und Ängste sind von den Interviewten jedoch immer wieder durch Beispiele respektvoller, freundschaftlicher und auch herzlicher Beziehungsverhältnisse mit muslimischen TürkInnen relativiert worden. Allgemein wurde Antisemitismus von den InterviewpartnerInnen nicht als verbreitetes gesellschaftliches Problem der Türkei beschrieben; viel eher wurde das „harmonische Verhältnis“ zwischen den Jüdinnen und Juden und MuslimInnen der Türkei hervorgehoben. Dies unter anderem auch mit Einbezug der Geschichte: So erwähnte ein Interviewpartner den Ruf der Jüdinnen und Juden als *millet-i Sadika* (türk: die loyale Nation), welcher auf das unbelastete Verhältnis der Jüdinnen und Juden und MuslimInnen verweist. Ein anderer Interviewpartner sieht genau in diesem unbelasteten, toleranten Verhältnis zwischen türkischen MuslimInnen und Jüdinnen und Juden die mehr oder weniger ausgeprägte Identifikation der türkischen Jüdinnen und Juden mit der Türkei begründet. Jegliche Erfahrungen des lokalen Zugehörens, der Ausgrenzung und der kulturellen Verschiedenheit sind gemäss Vertovec identitätskonstituierend (2001: 573–574). Die selektiven und dadurch prägenden Erinnerungen der Interviewten an das Zusammenleben mit der muslimischen Mehrheitsbevölkerung in der Türkei haben deren Wahrnehmung der eigenen Identität und Zugehörigkeit bezüglich ihrer türkischen Herkunft wesentlich positioniert.

In den Kapiteln 4.1 und 4.2 wurde veranschaulicht, dass die Jüdinnen und Juden vor allem im Osmanischen Reich Toleranz und Zuflucht erfahren haben: Zu Tausenden wurden sie nach der Ausweisung aus Spanien aufgenommen, wobei sie dem Reich auch beträchtlichen Reichtum und verschiedene technologische Kenntnisse überbrachten (Weiker 1992: 32). In der Türkischen Republik erlebte die jüdische Bevölkerung eine Neudefinierung des Verhältnisses mit den MuslimInnen, durch die Implementierung des nicht-muslimischen Minderheitsstatus, welche mit gesellschaftlichen Marginalisierungsprozessen, diskriminierenden Massnahmen und auch judenfeindlichen Handlungen verbunden war, wie beispielsweise die *Thracian incidents* von 1933 belegen.

Jedoch waren auch viele türkische Jüdinnen und Juden für die nationalistischen Homogenisierungsprozesse der jungen türkischen Republik zu begeistern und verstanden sich als Teil der neuen Nation (Altabev 1998: 266), während sich die traditionell geprägte, tendenziell weniger mobile jüdische Gesellschaftsschicht zunehmend isolierte. Gemäss Toktaş bildeten diese traditionell orientierten, oft auch zionistisch geprägten türkischen Jüdinnen und Juden die Mehrheit der ImmigrantInnen während der „grossen Welle“. Zurück in der Türkei blieben mehrheitlich Jüdinnen und Juden der gesellschaftlichen Mittel- und Oberschicht, welche sich im Zuge verschiedener Modernisierungsprozesse zunehmend säkularisierten und mit der türkisch-muslimischen Bevölkerung identifizierten (2006b: 510).

Dieses jüdische Umfeld bildet den Hintergrund aller Interviewten und erklärt deren teilweise ausgeprägte Identifikationen mit Aspekten der „Turkish Culture“, die anhand von Wertvorstellungen und Haltungen wie Respekt und Gastfreundschaft, anhand spezifischer kultureller, aber auch linguistischer Merkmale geäussert wurden. Toktaş gemäss transformierte der Migrationsprozess vor allem die später immigrierten „Juden der Türkei“ in „jüdische Türken in Israel“ (2006b: 513). Bezüglich der Hypothese kann folglich angenommen werden, dass aufgrund des positiv wahrgenommenen Verhältnisses zwischen den MuslimInnen und Jüdinnen und Juden sozio-kulturelle Identifikationen mit der „Turkish Culture“ ermöglicht worden sind, die sich in verschiedenen Identitäts- und Zugehörigkeitsbezügen der Interviewten zu ihrer türkischen Herkunft ausdrücken.

Auch gemäss Gupta und Ferguson bleibt das Herkunftsland eines der mächtigsten identitätskonstituierendsten Symbole, obwohl die Beziehung zur „Heimat“ unterschiedlich konstruiert und beschaffen sein kann (1997: 39). Besonders eindrücklich zeigte sich die Prägung der Vergangenheit anhand der Berichte einiger InterviewpartnerInnen, welche nach Jahrzehnten erstmals wieder zurück nach Istanbul reisten und die Umgebung ihrer Kindheit oder Jugend wiederfanden.

Insgesamt wurden anhand der Migrationsmotivationen der Interviewten die von Han (2000: 8) erwähnten vielfachen Ursachen von Migrationsprozessen deutlich (s. Kapitel 2.1). Die ideologische, zionistisch geprägte Motivation zur Emigration nach Israel war jedoch während den unterschiedlichsten historischen und sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen für die Inter-

viewten wesentlich. Dies verdeutlicht deren Wahrnehmung der Zugehörigkeit zu Israel als jüdischem Staat – und illustriert damit gleichzeitig erneut die mehrfachen, dehnbaren Identitätsbezüge, Loyalitäten und Zugehörigkeitsgefühle der Interviewten, die sich sowohl auf Israel als auch auf die Türkei beziehen: Unabhängig von der nationalen und kulturellen Bindung zu ihrem Herkunftsland Türkei waren die Interviewten auf ideologischer und religiöser Ebene durch ihre „jüdische Identität“ geprägt und damit mit Israel verbunden. Der Bezug zu Israel wurde zusätzlich durch die transnationalen, vor allem familiär bedingten Beziehungen der Interviewten verstärkt: Oft hatten die Interviewten zu jener Zeit bereits Angehörige – Kinder oder Geschwister – in Israel, und führten dies als wesentlichen *Pull-Faktor* bei der Entscheidung zur Immigration auf. Ausserdem waren die Umstände der Immigration um ein Wesentliches günstiger als während den Gründerjahren Israels: Die ökonomische Situation in Israel war aussichtsreich und die Interviewten verfügten alle bereits über soziale oder familiäre Netzwerke in Israel, welche ihnen den Immigrationsprozess erleichterten. Dennoch war die Immigration teilweise auch mit Verlusten verbunden, da die Lebensverhältnisse in Israel zu dieser Zeit teurer waren als in der Türkei.

In Bezug auf die Fragestellung kann ergänzt werden, dass vor allem die *Pull-Faktoren* für die Migration der Interviewten nach Israel ausschlaggebend waren. Obwohl die Migrationsmotivationen im Kontext von möglichen politischen, ökonomischen und kulturellen *Push-Faktoren* zu betrachten sind, haben sich die Interviewten grundsätzlich „freiwillig“ zur Migration entscheiden können und im Wesentlichen *Pull-Faktoren* als Migrationsmotivationen angegeben. Hinsichtlich des heutigen Verhältnisses zur Türkei – wie auch des historischen Bewusstseins der einstigen Ausweisung der sephardischen Jüdinnen und Juden aus Spanien – lässt sich die Bedeutung der Emigration nach Israel „aus eigenem Antrieb“ erahnen. In Bezug auf die Hypothese bedeutet diese *freiwillige Migration*, dass den InterviewpartnerInnen eine Rückkehr in die Türkei möglich war und dass dadurch vielfältige Beziehungen mit der Türkei aufrechterhalten werden konnten, was gleichzeitig auch Möglichkeiten der weiteren Identifikation mit dem Herkunftsland und mit kulturellen Merkmalen zuließ.

Bezüglich der sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Integration wurde anhand der Darstellungen illustriert, dass sich die türkischen Jüdinnen und Juden in Israel nicht als homogene Immigrantengruppe wahrnehmen, sondern sich verschiedenen Immigrationswellen aus der Türkei mit jeweils unterschiedlichen sozio-kulturellen und sozio-ökonomischen Merkmalen zuordnen.

Eine solch generalisierende Kategorisierung kann den vielschichtigen und komplexen Faktoren, welche Identitätsformen konstruieren, zweifelsohne kaum gerecht werden; in Bezug auf die Fragestellung weisen die Darstellungen der Interviewten dennoch darauf hin, dass die Türkei als Herkunftsland – aufgrund der jeweils ungleichen sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Bedingungen vor der Immigration – für die Immigrierten in Israel eine unterschiedliche Bedeutung einnimmt:

Die Interviewten sind in der Türkei der säkularen, assimilierten jüdischen Gemeinschaft zugehörig gewesen, welche sich mehrheitlich in die türkisch-muslimische Gesellschaft integriert hat. Dadurch wird auch die heutige „Türkei-orientierte“ Prägung der Interviewten verständlich: Einige der seit den 70er-Jahren und später immigrierten Interviewten empfinden sich als sozio-kulturell „weniger in die israelische Gesellschaft integriert“, was unter anderem anhand linguistischer Merkmale – die Interviewten sprechen hauptsächlich Türkisch innerhalb ihres privaten Umfeldes – und eines von türkischen Immigrierten geprägten sozialen Umfeldes betont worden ist.

Trotz der beschriebenen heterogenen Prägung der türkischen Immigrantengruppe bezeichnen sich die Interviewten insgesamt bezüglich sozio-kultureller und sozio-ökonomischer Aspekte als in die israelische Gesellschaft integriert. Dies ist unter anderem mit dem von Weiker eingeführten „non Image“ (1995: 26), der „gesellschaftlichen Unsichtbarkeit“ (1988: 19) und der relativen politischen Inaktivität der türkischen ImmigrantInnen in Israel von den InterviewpartnerInnen bekräftigt worden.

Im Kontext der Integration in Israel ist auch kennzeichnend, dass sich die türkischen ImmigrantInnen als „Sepharden europäischer Herkunft“ wahrnehmen und sich damit – zusammen mit anderen sephardischen Immigrantengruppen des Balkans (vorwiegend aus Bulgarien, Jugoslawien und Griechenland) – im Mittelfeld der Konfliktbereiche der Aschkenasim und Misrachim situieren, und dies sowohl bezüglich sozio-kultureller als auch sozio-ökonomischer Aspekte. Deshalb assoziieren sich die türkischen Jüdinnen und Juden in Israel gemäss Toktaş hauptsächlich mit anderen Immigrantengruppen aus dem Balkan, identifizieren sich jedoch vorwiegend mit den türkisch-jüdischen Gemeinden in Israel und in der Türkei (2006b: 513).

Integrationsprozesse und Identitätskonstruktionen müssen auch im Zusammenhang mit der Sozialisierung betrachtet werden (vgl. dazu Kapitel 2.4.1); gemäss Wicker limitiert das soziale Feld die Auswahl der passenden und bevorzugten Alternativen des Denkens, der Wahrnehmung und Aktion, welche dauerhafte internalisierte Dispositionen und spezifische Gewohnheits- und Interaktionsstrategien hervorbringen (Wicker 1997: 38). Die Interviewten beschreiben ihre in Israel geborenen Kinder und Enkel als „Israelis“ und begründen dies insbesondere mit deren Sozialisierung während der Schulzeit und während dem mehrjährigen Militärdienst in Israel. Einige InterviewpartnerInnen sind bereits in ihrer Kindheit nach Israel migriert, erlebten ebenfalls prägende Sozialisierungsprozesse in Israel und identifizieren sich heute entsprechend mit der israelischen Gesellschaft. Mehrere Interviewte haben ausserdem massgeblich die Erfahrungen des Krieges, des Terrors und des Militärdienstes in Israel als „höchst integrative“ Faktoren beschrieben, welche ihre persönliche Wahrnehmung der Zugehörigkeit zu Israel und zur israelisch-jüdischen Gesellschaft – durch Abgrenzungs- und Selbstzuschreibungsprozesse – wesentlich geprägt haben. Andererseits zeigte sich an einem

weiteren Beispiel, dass Erfahrungen von gewaltsamen Ausbrüchen und politischen Spannungen auch Entfremdungsprozesse zur Folge haben und eine verstärkte Nostalgie nach der „früheren Heimat“ auslösen können.

Aus den Interviewdaten geht hervor, dass die erwähnte Vielsprachigkeit innerhalb der türkisch-jüdischen Gemeinschaft auch auf die Interviewten in Israel zutrifft; alle Interviewten sprechen türkisch und hebräisch, sechs InterviewpartnerInnen sprechen fließend ladino und fünf verstehen Ladino. Ausserdem haben fünf der Interviewten französische oder britische Privatschulen besucht und sprechen daher auch entsprechend gut französisch oder englisch. Drei Interviewte sprachen ausserdem auch innerhalb des familiären Umfeldes französisch.

Wie bereits erwähnt, waren die früheren ImmigrantInnen eher traditionell geprägt und identifizierten sich weniger mit der muslimisch-türkischen Gesellschaft. Dies zeigte sich gemäss Toktaş auch an deren Sprachgebrauch: Diese türkisch-sephardische Bevölkerungsgruppe sprach innerhalb ihres privaten sozialen Umfeldes vorwiegend Ladino, während ihre Türkischkenntnisse beschränkt waren (2006b: 509). Gemäss den Aussagen der Interviewten sprechen die früheren ImmigrantInnen auch heute nebst hebräischen vorwiegend ladino und haben ihre Türkischkenntnisse teilweise ganz verlernt; deren Kinder sprechen oder zumindest verstehen mehrheitlich noch ladino, wobei die Enkel meist nur hebräisch kommunizieren.

Die späteren ImmigrantInnen wollten gemäss den Aussagen der Interviewten in der Türkei ein akzentfreies Türkisch sprechen, sich als Teil der türkischen Gesellschaft verstehen und wahrgenommen werden. Heute, in Israel, sprechen sie unter Familienangehörigen weiterhin türkisch; auch ihre Kinder sprechen eher türkisch als ladino, während die Enkel beide Sprachen nicht mehr erlernt haben. Als präferenziellen Sprachgebrauch innerhalb des privaten Umfeldes geben acht der dreizehn Interviewten an, mehr türkisch als hebräisch zu sprechen, zwei sprechen sowohl türkisch als auch hebräisch und drei sprechen vorwiegend ladino und hebräisch mit ihren Familienangehörigen.

In Anlehnung an Neyzi (2005: 173) und Toktaş (2006b: 509), welche den bevorzugten Sprachgebrauch in Verbindung mit Identitätskonstruktionen setzen, deuten die Daten bezüglich der Fragestellung erneut darauf hin, dass die später immigrierten Interviewten sich stärker mit der Türkei identifizieren. Bezüglich der Hypothese lässt sich anfügen, dass die türkische Sprache ebenfalls einen essentiellen kulturellen Bindungsfaktor zum Herkunftsland Türkei darstellt und damit insbesondere nationale und kulturelle Zugehörigkeitsgefühle aufrechterhalten werden.

Obwohl die meisten Interviewten kein ausgedehntes freundschaftliches Beziehungsnetz mit türkisch-jüdischen Immigrierten in Israel pflegen, ist das soziale Umfeld der InformantInnen dennoch entweder durch Familien- oder durch langjährige Freundschaftsbeziehungen zu türkischen Jüdinnen und Juden in Israel oder in der Türkei wesentlich geprägt. Einige der Inter-

viewten bewegen sich, durch ihre Aktivitäten bei der IYT (s. Kapitel 6.4.8) bedingt, im privaten Bereich beinahe ausschliesslich im Umfeld der türkisch-jüdischen ImmigrantInnen in Israel.

Oft wurde die Qualität jener Freundschaftsbeziehungen von den InterviewpartnerInnen im Zusammenhang mit der gemeinsamen Vergangenheit, gemeinsamen Erinnerungen und Wertvorstellungen hervorgehoben. Dies bestätigten auch die interviewten Ehepaare: Die Erinnerungen an die gemeinsame Kindheit und die gemeinsamen Freunde scheinen die Partnerschaften essentiell zu prägen. Alle der verheirateten Interviewten haben – bis auf eine Ausnahme – Ehepartner türkisch-jüdischer Herkunft, wobei die Hälfte sich bereits in der Türkei vermählte, die andere Hälfte jedoch erst in Israel zueinander gefunden hat.

Gemäss Nina Glick Schiller et al. vereinen neu entstehende soziale Felder von Migrantennetzwerken mehrere Gesellschaften, wobei innerhalb dieser grenzüberschreitenden sozialen Netzwerke multiple, dehnbare Identitäten entwickelt werden (1999: 26–27). Aus oben aufgeführten Darstellungen wird deutlich, dass insbesondere innerhalb der sozialen Netzwerke der Interviewten – aufgrund der Verbundenheit durch die gemeinsame Herkunft – Zugehörigkeitsgefühle zum Herkunftsland suggeriert und aufrecht erhalten werden; dies bekräftigen mehrere InterviewpartnerInnen anhand ihrer Freundschaftsbeziehungen in der Türkei, durch welche sie ein „Gefühl des Zuhause-seins“ vermittelt bekommen, welches sie wiederum in Israel vermissen. Des Weiteren stellte sich heraus, dass der wesentliche Grund der Türkei-besuche von den InterviewpartnerInnen ebenfalls durch die sozialen Beziehungsnetze begründet wird; einige Interviewte geben sogar die Familien- und Freundschaftsbeziehungen – und nicht ihre eigene türkische Herkunft oder Identität – als Grund ihrer heutigen Verbundenheit mit der Türkei an. Auch Cohen und Vertovec zeigen anhand von Diasporagemeinschaften auf, dass aufgrund von gemeinsamen historischen und geographischen Verbindungen spezifische soziale Beziehungen geschaffen werden (1999: xviii). Innerhalb dieser sozialen Beziehungsnetze entwickelt sich gemäss Gilroy eine „dezentrale, unkörperliche Bindung“ zum Herkunftsland, die sich in multiplen Zugehörigkeitsgefühlen äussert (1999: xviii). Damit wird deutlich, dass die sozialen Beziehungen der Interviewten deren Identitätsbezüge und damit auch deren Verhältnis zu ihrem Herkunftsland grundsätzlich prägen.

Duale Staatsbürgerschaften sind gemäss Vertovec die sichtbarste Illustration von sich überschneidenden Identitäten und Zugehörigkeiten innerhalb politischer Strukturen (2001: 575). Die Türkei gewährte bis 1981 keine Doppelbürgerschaften (İçduygu 1996: 257); die israelische Nationalität zu erhalten bedeutete demnach für mehrere der Interviewten, die türkische Staatsbürgerschaft abzugeben. Zwei Interviewte haben aufgrund dieser Regelung die israelische Staatsbürgerschaft während Jahren nicht beantragt, auch um sich eine allfällige Rückkehr in die Türkei als Option offen zu halten. Sieben der dreizehn InterviewpartnerInnen sind türkisch-israelische Doppelbürger. Damit wird illustriert, dass einige der Interviewten auch durch ihre nationale Zugehörigkeit an die Türkei gebunden sind und es auch bleiben wollen; und

dies, obwohl die meisten Interviewten in Israel leben wollen beziehungsweise keine Rückkehr in die Türkei in Betracht ziehen. Gemäss Schätzungen haben um die 20 000 türkische ImmigrantInnen in Israel ihre türkische Staatsbürgerschaft nicht aufgegeben und leben entweder mit Aufenthaltsgenehmigungen oder als Doppelbürger in Israel (Toktaş 2006b: 513).

Bezüglich gewisser sozio-kultureller Aspekte scheinen die Interviewten ihrer Zugehörigkeit zur türkischen und türkisch-sephardischen Gemeinschaft, welchen sie bestimmte Charakteristika zuordnen, Bedeutung zuzumessen; die Zugehörigkeitsgefühle und Identitätsbezüge zur Türkei beziehen sich anhand der Äusserungen der Interviewten auf die Gesamtheit ihrer Erinnerungen und Erfahrungen und nicht im Speziellen auf die türkisch-sephardische Gemeinschaft oder auf ihre Geburtsstadt. Demnach ist die Türkei als gesamter geographischer Raum (*space*) identitätskonstituierend. Ebenso wurde bei den Gesprächen oft nicht zwischen „Turkish heritage“ und „Turkish Sephardic heritage“ unterschieden. Die meisten der Interviewten beziehen sich auf türkische kulturelle Merkmale in ihrer Gesamtheit, wobei türkisch-sephardische Gewohnheiten als Teil davon wahrgenommen werden: So werden beispielsweise traditionell türkische wie auch türkisch-sephardische Gerichte zubereitet und klassische wie auch türkische Popmusik, aber auch Ladino-Musik gehört. Diese Identifizierung mit türkisch-muslimischen und -sephardischen kulturellen Aspekten beleuchten erneut die multiplen, mehrfach konstruierten Identitätsbezüge der Interviewten bezüglich ihrer türkischen Herkunft.

Die Interviewten beachten zwar die jüdischen Feiertage, betrachten sich jedoch als säkular orientiert und halten die jüdischen Speisegesetze nicht immer strikt ein. Diese säkular geprägte Lebensweise entspricht ebenfalls der bereits erwähnten moderaten, westlich orientierten jüdischen Mittel- und Oberschicht, welche den gesellschaftlichen Hintergrund der Interviewten darstellt. Dies erklärt zumindest teilweise, warum sich im Alltag der Interviewten in Israel – trotz der vielfältigen Beziehungen, die sie zu ihrem Herkunftsland pflegen – nur wenige traditionell-religiöse Praktiken erhalten haben.

Aus den Darstellungen der Interviewten wurde deutlich, dass sich die *Itahdut Yotsei Turkiya (IYT)* als Institution ebenfalls auf eine gemeinsam imaginierte, türkisch-sephardische Identität beruft und diese in Israel durch verschiedene Aktivitäten, Kurse und Veranstaltungen zu erhalten versucht. Auch diesbezüglich äussern sich Identitätsbezüge zur sephardischen wie auch zur türkischen Herkunft: Einerseits werden muslimisch-türkische SchauspielerInnen für Theateraufführungen nach Israel eingeladen, andererseits bemüht sich die IYT auch für die Pflege und den Erhalt des Ladino. Die IYT ist überdies auch in unterschiedlichen transnationalen Bereichen tätig: So fördert sie beispielsweise Projekte der industriellen und technologischen Zusammenarbeit zwischen der Türkei und Israel und engagiert sich im touristischen Bereich, um damit die Beziehungen zwischen den beiden Staaten zu intensivieren. Des Weiteren setzt sich die IYT für eine Optimierung der bilateralen Beziehungen zwischen der Türkei und Israel

ein, wobei sie gemäss den InterviewpartnerInnen insbesondere durch das sprachliche Übersetzen einerseits und das „Übersetzen“ und Vermitteln von Haltungen und Erfahrungen andererseits als „good-will ambassadors“ agieren.

Insgesamt können folgende Interessen der IYT zusammengefasst werden, welche die multi-lokalen Identitätsbezüge der türkischen Jüdinnen und Juden in Israel auf institutioneller Ebene illustrieren:

- Die IYT bemüht sich auf sozialer und edukativer Ebene um die türkischen ImmigrantInnen und den Erhalt des sephardisch-türkischen Kulturerbes in Israel,
- sie engagiert sich zur Förderung der kulturellen, ökonomischen, sozialen und politischen Beziehungen zwischen der Türkei und Israel,
- zwischen den türkisch-jüdischen ImmigrantInnen in Israel und der türkisch-jüdischen Gemeinschaft in der Türkei,
- wie auch zur Wahrung der Interessen der türkisch-jüdischen Gemeinschaft in Israel und in der Türkei.

Bezüglich der essentiellen Bedeutung der Türkei als wichtiger Alliiertes Israels im Mittleren Osten äussern die Interviewten Grund zur Sorge, wer ihr politisches Engagement zukünftig übernehmen wird. Die in Israel geborenen Kinder türkischer ImmigrantInnen sprechen meist kein Türkisch mehr und interessieren sich kaum mehr für die IYT: Alle Versuche, jüngere Mitglieder für die IYT anzuwerben, sind bisher fehlgeschlagen.

8 Schlusswort

In dieser Arbeit konnte aufgezeigt werden, dass die Wahrnehmung der Zugehörigkeit und die Identitätsbezüge der Interviewten mehrfach konstruiert sind und jeweils auf verschiedenen Diskurslinien gründen: So können sich nationale und sozio-kulturelle Identitätsbezüge sowohl auf Israel als auch auf die Türkei beziehen, während sich die Interviewten durch ihre religiöse Identität klar mit Israel, der jüdisch-israelischen Gesellschaft und den türkisch-jüdischen Gemeinschaften in der Türkei und in Israel identifizieren. Ebenfalls äusserten die Interviewten bezüglich politischer Fragen ihre Loyalität zu Israel und nehmen sich in dieser Hinsicht als Israelis wahr.

Bezüglich der Identifikation mit sozio-kulturellen Aspekten der Türkei wurde deutlich, dass sich insbesondere jene InterviewpartnerInnen, welche prägende Sozialisierungsprozesse in der Türkei erlebten, mit ihrer „türkischen Herkunft“ identifizieren, wobei die Konzeption von „Turkish Culture“ sowohl sephardisch-türkische als auch muslimisch-türkische Charakteristika beinhaltet. Des Weiteren wird jene sozio-kulturelle Identifikation vor allem im persönlichen Umfeld dieser Interviewten deutlich, das mehrheitlich durch Freundschaftsbeziehungen mit anderen türkischen Immigrierten in Israel oder mit Jüdinnen und Juden und MuslimInnen in der Türkei geprägt ist. Ebenfalls Signum dieser sozio-kulturellen Orientierung ist die türkische Sprache, welche von diesen InterviewpartnerInnen im privaten Umfeld weiterhin überwiegend gesprochen wird.

Das „harmonische“ Verhältnis zwischen den Jüdinnen und Juden und MuslimInnen in der Türkei ist zwar von den Interviewten betont worden und lässt sich auch bezüglich des historischen Hintergrundes als relativ stabil beschreiben. Obwohl die positiven Erinnerungen tendenziell betont und negative Assoziationen relativiert wurden, waren die Darstellungen der Interviewten diesbezüglich von Ambivalenzen geprägt. In Bezug auf die Hypothese kann deshalb konstatiert werden, dass die selektive Erinnerung der InterviewpartnerInnen an ihre Vergangenheit in der Türkei deren Verhältnis zu ihrem Herkunftsland – unabhängig von der heutigen Identifikation mit der Türkei – als ausnahmslos positiv beschreiben lässt. Ebenfalls hat sich die wesentliche Bedeutung von Familien- und Freundschaftsbeziehungen in der Türkei hinsichtlich der weiteren Identifikation und Wahrnehmung der Zugehörigkeit zur Türkei bestätigt.

Bezüglich des institutionellen Engagements der *Itahdut Yotsei Turkiya* zum Erhalt des sephardisch-türkischen Kulturerbes in Israel und zur Optimierung der zwischenstaatlichen Beziehungen konnten die multiplen und dehnbaren Identitätskonstruktionen türkisch-jüdischer ImmigrantInnen in Israel ebenfalls verdeutlicht werden. Zweifelsohne wäre es interessant, die Funktion der *Itahdut Yotsei Turkiya* innerhalb des politischen und wirtschaftlichen transnationalen Bereiches zwischen der Türkei und Israel insbesondere im Hinblick auf zukünftige Generationenwechsel näher zu untersuchen.

Bibliographie

- Akgündüz, Ahmet 1998: Migration to and from Turkey, 1783–1960: Types, Numbers and Ethno-Religious Dimensions. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 24 (1): 97–120.
- Altabev, Mary 1998: The Effect of Dominant Discourses on the Vitality of Judeo-Spanish in the Turkish Social Context. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 19 (4): 263–281.
- Appuradai, Arjun 1999: Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Cohen, Robin and Steven Vertovec (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 463–483.
- Appadurai, Arjun und Carol Breckonridge 1999: On Moving Targets. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 484–488.
- Bayraktar, Hatice 2006: The Anti-Jewish Pogrom in Eastern Thrace in 1934: New Evidence for the Responsibility of the Turkish Government. *Patterns of Prejudice* 40 (2): 95–111.
- Bekkum, van Wout 2001: The Jews in the Ottoman Empire and Modern Turkey: An Introduction. In: Tütüncü, Mehmet (ed.): *Turkish Jewish Encounters. Studies on Turkish Jewish Relations through the Ages*. Harleem Netherlands: Sota. 101–106.
- Brettell, Caroline 2003: *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity and Identity*. Walnut Creek etc: AltaMira Press.
- Brockhaus Enzyklopädie (Band 9) ¹⁷1970. Wiesbaden: Brockhaus-Verlag. 658.
- Bryceson, Deborah und Ulla Vuorela 2002: Transnational Families in the Twenty-first Century. In: Bryceson, Deborah und Ulla Vuorela (eds.): *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg. 3–30.
- Castles, Stephen und Mark J. Miller 1993: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. London: Macmillan.
- Clarke, Adele E. 2007: Grounded Theory: Critiques, Debates, and Situational Analysis. Introduction. In: Outhwaite, William und Stephen P. Turner: *The SAGE Handbook of Social Science Methodology*. Los Angeles etc: SAGE. 423–442.
- Clifford, James 1994: Diasporas. *Cultural Anthropology* 9 (3): 302–338.
- Clifford, James 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge etc: Harvard University Press.
- Cohen, Mark R. 1994: *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Age*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.

- Cohen, Robin 1995: Rethinking Babylon: Iconoclastic Conceptions of the Diasporic Experience. *New Community* 21 (1): 5–18.
- Cohen, Robin 1997: *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Cohen, Robin und Steven Vertovec 1999: Introduction. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec 1999 (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. ix–xiii.
- Dorn, Pamela 1991: A LA TURKA / A LA FRANKA. Cultural ideology and musical change. *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 11: 1–10.
- Eisenstadt, Shmuel Noah 1953: Analysis of Patterns of Immigration and Absorption of Immigrants. *Population Studies* 7 (2): 167–180.
- Elgar, Ralph (Hg.) 2008 (5. Auflage): *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte – Alltag – Kultur*. Becksche Reihe: München. 162.
- Erhard, Franz 1994: *Population Policy in Turkey: Family Planning and Migration Between 1960 and 1992*. Hamburg: Deutsches-Orient-Institut.
- Fortier, Anne-Marie 2000: *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*. Oxford etc: Berg.
- Fenemma, Meindert 2004: The Concept and Measurement of Ethnic Community. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (3): 429–447.
- Gilroy, Paul 1999: Diaspora. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 293–298.
- Gilroy, Paul 1997: Diaspora and the Detours of Identity. In: Woodward, Kathryn (ed.): *Identity and Difference*. London etc.: Sage Publications. 301–346.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton 1999: Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec 1999 (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 26–50.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Szanton Blanc 1995: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48–63.
- Gupta, Akhil and James Ferguson 1997: Discipline and Practice. ‚The Field‘ as Site, Method and Location in Anthropology. In: Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.): *Anthropological Locations, Boundaries and Bounds of a Field Science*. Berkeley. 1–46.
- Hacohen, Dvora 2002: Mass Immigration and the Demographic Revolution in Israel. *Israel Affairs* 8 (1/2): 186–102.

- Hall, Stuart 1999: Cultural Identity and Diaspora. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 299–314.
- Hall, Stuart 2000: Who Needs Identity? In: Du Gay, Paul, Jessie Avans and Peter Redman (eds.): *Identity: A Reader*. London etc: Sage Publications. 15–30.
- Han, Petrus 2000: *Soziologie der Migration*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hear van, Nicholas 1998: *New Diasporas. The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*. London: UCL Press.
- İçduygu, Ahmet 1996: Becoming a New Citizen in an Immigrant Country. *International Migration* 34 (2): 257–272.
- Jenkins, Richard 1996: *Social Identity*. London: Routledge.
- Kearney Michael 1999: The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. In: Cohen, Robin und Steven Vertovec (eds.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cheltenham etc: Edward Elgar Publishing. 520–538.
- Kili, Suna 1994: The Jews from Turkey: A Question of National or International Identity. Introduction. In: Farnen, Russel F. (ed.): *Nationalism, Ethnicity and Identity. Cross National and Comparative Perspectives*. New Brenswick and London. 299–317.
- Kirişçi, Kemal 2000: Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices. *Middle Eastern Studies* 36 (3): 10–27.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara 1994: Spaces of Dispersal. *Cultural Anthropology* 9 (3): 339–344.
- Landau, Jacob 2007: The Dönmes: Crypto-Jews under Turkish Rule. *Jewish Political Studies Review* 19: 1–15.
- Liberles, Weiss Adina 1984: The Jewish Community of Turkey. In: Elazar, Daniel Judah, Harriet Pass Friedenreich, Baruch Hazzan and Adina Weiss Liberles (eds.): *The Balkan Jewish Communities: Yugoslavia, Bulgaria, Greece and Turkey*. New York, London: University Press of America. 127–170.
- Lipshitz, Gabriel 1998: *Country on the Move: Migration to and within Israel 1948–1995*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lovell, Nadja 1998: Introduction. Belonging in Need of Emplacement? In: Lovell, Nadja (ed.): *Locality and Belonging*. London etc: Routledge. 1–24.
- Marcilhacy, David 2005: Les Juifs sépharades de Turquie, une minorité sous presse. *CAIRN* 10 (1): 279–386.

- Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino und J. Edward Taylor 1997: Causes of Migration. In: Guibernau, Montserrat und John Rex (eds.): *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge etc: Polity Press. 257–269.
- Mayer, Ruth 2005: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung. *Cultural Studies* 14. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Neyzi, Leyla 2005: Strong as Steel, Fragile as a Rose: A Turkish Jewish Witness to the Twentieth Century. *Jewish Social Studies* 12 (1): 167–189.
- Ofer, Dalia 1990: Escaping the Holocaust: Illegal Immigration to the Land of Israel 1939–1944. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo und Patricia Landolt 1999: The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 217–237.
- Robertson, Roland 1995: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: Featherstone, Mike, Scott Lash und Roland Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage. 25–44.
- Salt, Jeremy 1995: Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey. *Middle Eastern Studies* 31 (1): 13–27.
- Shuval, Judith und Elazar Leshem 1998: The Sociology of Migration in Israel: A Critical View. In: Shuval, Judith und Elazar Leshem (eds.): *Immigration to Israel: Sociological Perspectives*. New Brunswick and London: Transaction Publishers. 23–46.
- Timm, Angelika 2003: *Israel – Eine Gesellschaft im Wandel*. Opladen: Leske + Budrich.
- Toktaş, Şule 2005: Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority. *Journal of Historical Sociology* 18 (4): 394–429.
- Toktaş, Şule 2006a: Perception on Anti-Semitism Among Turkish Jews. *Turkish Studies* 7 (2): 203–223.
- Toktaş, Şule 2006b: Turkey's Jews and their Immigration to Israel. *Middle Eastern Studies* 42 (3): 505–519.
- Vertovec, Steven 1999: Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 447–462.
- Vertovec, Steven 2001: Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (4): 573–582.
- Weiker, Walter 1988: *Unseen Israelis: The Jews from Turkey in Israel*. London: The Jerusalem Centre for Public Affairs. Centre for Jewish Community Studies.

- Weiker, Walter 1992: Ottomans, Turks and the Jewish Polity. A History of the Jews in Turkey. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs.
- Wicker, Hans-Rudolf 1996: Einleitung. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.): Das Fremde in der Gesellschaft. Zürich: Seismo Verlag. 11–38.
- Wicker, Hans-Rudolf 1997: From Complex Culture to Cultural Complexity. In: Werbner, Pnina und Tariq Mohood (eds.): Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. London etc: Zed Books. 29–45.
- Woodward, Kathryn 1997: Concepts of Identity and Difference. In: Woodward, Kathryn (Hg.): Identity and Difference. London etc: Sage Publications. 1–62.

Internet-Quellen

- Bali, Rifat N. 2007: Turkish Jewry Today. Jerusalem Center for Public Affairs. Institute for Global Jewish Affairs. Changing Jewish Communities 17. <www.jcpa.org>. 25. 02. 2008.
- Bali, Rifat N. 2004: Mehr als nur Totschweigen. Der Antisemitismus hat in der Türkei eine lange Tradition. Darüber reden aber mag niemand, nicht einmal die türkischen Juden. haGalil-onLine. <<http://www.nahost-politik.de/tuerkei/bali.htm>>. 31. Januar 2008.
- Central Bureau of Statistics (Hg.) 2007. *Statistical Abstract of Israel (58)*: <http://www1.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st04_04&CYear=2007>. 28. 09. 07.
- Central Bureau of Statistics (Hg.) 2003: *Statistical Abstract of Israel (53)*: <http://www1.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st04_04&CYear=2003>. 30. 09. 2007.
- Itahdut Yotsei Turkia Be Israel. <<http://www.geocities.com/hitahdut/>>. 31. 01. 2008.
- (o. A) 2003: Nie ein antisemitisches Land. SüdDeutsche Zeitung. <<http://www.suedDeutsche.de/ausland/artikel/646/21625/>>. 31. 01. 2008.
- Pick, Ulrich 2007: Der Erfolg wird uns nicht zu Kopf steigen. <<http://www.tagesschau.de/ausland/meldung10098.html>>. 21. 02. 2008.
- Şalom. Haftalık Siyasi ve Kültürel Gazete. <<http://www.salom.com.tr/>>. 31. 01. 2008.
- Schleifer, Yigal 2003: Each Year, Turkish Jews Return to Prince's Islands to Relax and Reconnect. <<http://jewishtoronto.com/page.html?ArticleID=45472>>. 21. 02. 2008.

Abbildungen

Tabelle 1: Turkish Immigrants in Israel According to Period of Immigration. Central Bureau of Statistics: Statistical Abstract of Israel 2008 (59):

http://www1.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st04_04&CYear=2008. 07.05.09.

Anhang

Kurzportraits der InterviewpartnerInnen

Cohava ist 1926 in Çorlu – in der westthrakischen Region der Türkei – geboren und aufgewachsen. Nachdem Cohava ihre Schulausbildung beendet hatte, zog die Familie nach Istanbul. Dort arbeitete sie einige Jahre, bis sie sich 1949 mit Nissim verheiratete. Gleich eine Woche nach der Hochzeit immigrierten Cohava und Nissim erstmals nach Israel, wo sie ein Jahr in einem der Auffanglager verbrachten und auf eine Arbeitsmöglichkeit warteten. Aufgrund der aussichtslosen Situation beschlossen sie schliesslich die Rückkehr nach Istanbul. Dort machte sich Nissim selbständig und etablierte sich als erfolgreicher Geschäftsmann. Cohava und Nissim gründeten eine Familie mit zwei Söhnen. 1962 immigrierte die Familie erneut nach Israel, für Cohava eine schmerzhaft Erfahrung und für die gesamte Familie ein folgenschwerer sozio-ökonomischer Rückschlag: In Israel arbeitete Cohava als Haushälterin und Nissim als Früchteverkäufer, später eröffneten sie zusammen einen Lebensmittelladen. Cohava ist israelische Staatsbürgerin, hat eine Schwester in Istanbul. Zwei weitere, bereits verstorbene Geschwister lebten in Israel.

Perla ist 1930 in Istanbul geboren. Sie wanderte 1949 nach Israel ein, ihr Ehemann war einige Monate zuvor – illegal – aus der Türkei geflüchtet. Perla ist in einem intellektuellen, bemittelten Elternhaus aufgewachsen. Ihr Vater war aschkenasischer Jude russischer Herkunft aus Odessa. Während des zweiten Weltkriegs ist die gesamte Familie ihres Vaters – sie waren zwölf Kinder – umgekommen, bis auf einen Bruder, der in Paris lebte. Perlas Vater wurde von der 1942 in der Türkei eingeführten Eigentumssteuer äusserst hart getroffen und verstarb kurz darauf; Perla war damals elf Jahre alt. Perla besuchte zuerst eine jüdische, danach eine französische Privatschule in Istanbul. Bereits in Istanbul waren Perla und ihr Ehemann Mitglieder einer zionistischen Organisation; in Israel lebten sie zuerst in einem dieser Organisation angegliederten Kibbuz. Später verliessen sie dieses Kibbuz und begründeten mit 55 anderen Immigrantenfamilien die Ortschaft, in der sie bis heute leben. Sie und ihr Ehemann etablierten eine grosse Hühnerfarm. Perlas Schwester immigrierte nach Frankreich, ihre Mutter folgte ihnen Jahre später nach Israel. Perla hatte ihre türkische Staatsbürgerschaft einige Jahre behalten, ist heute jedoch israelische Staatsbürgerin. Perla hat drei erwachsene Söhne und mehrere Enkelkinder in Israel.

Niso ist 1931 in Istanbul geboren. Einer seiner Brüder und eine Schwester leben bis heute in Istanbul, ein weiterer Bruder von Niso lebt in Israel. Nisos Sohn und Tochter sind beide vor ihren Eltern nach Israel immigriert, um dort zu studieren; sie leben heute jedoch beide in den USA. In der Türkei besuchte Niso eine staatliche Schule und später eine Französische Mittelschule und war unter anderem Offizier des türkischen Militärkorps. 1981, im Alter von 50 Jahren, ist Niso mit seiner Ehefrau den Kindern gefolgt und nach Israel migriert. Niso ist

heute pensioniert; früher war er im Handel – mit Keramikplatten und Sanitätsartikeln – zwischen Indien und der Türkei tätig. Niso ist türkisch-israelischer Doppelbürger.

Momo ist in den 30er-Jahren in Istanbul geboren. Er arbeitet heute im Import von Konstruktionsmaterialien aus der Türkei. Mit 14 Jahren migrierte Momo erstmals nach Israel und absolvierte dort eine Mittelschule. Danach studierte er in England und leistete den zweijährigen Militärdienst in der Türkei. Darauf migrierte Momo in den 70er-Jahren – zusammen mit seiner Familie – ein zweites Mal nach Israel. Momo ist türkisch-israelischer Doppelbürger.

Selim ist 1935 in Izmir geboren. Bereits mit 12–14 Jahren wollte Selim nach Israel migrieren, und dort in einem Kibbutz leben, sein Vater hat ihm dies jedoch nicht erlaubt. Selim besuchte eine staatliche Schule in Izmir. Nach seiner Schulausbildung bildete sich Selim in Frankreich zum Apotheker aus. 1972 migrierte Selim schliesslich, zusammen mit Frau und Kindern, nach Israel. Bis heute ist Selim als Apotheker tätig. Selim hat drei verheiratete Söhne und mehrere Enkelkinder in Israel. Selim ist türkisch-israelischer Doppelbürger.

Albert ist 1950 in Istanbul geboren, wo er eine staatliche Schule besuchte. 1961, im Alter von elf Jahren, migrierte Albert zusammen mit seinen Eltern und seiner Schwester nach Israel. Albert ist mit Judith verheiratet. Albert arbeitet in der IT-Branche und ist israelischer Staatsbürger.

Menny ist der Sohn von Cohava. Er ist 1953 in Istanbul geboren. 1962 ist Menny mit seinen Eltern nach Israel migriert. Menny besuchte eine staatliche Schule in Istanbul, in Israel besuchte er zuerst die Grundschule und später eine auf Agrikultur ausgerichtete Mittelschule. Menny ist Vater von vier Kindern; er ist Musiker und Tontechniker. Menny ist israelischer Staatsbürger.

Lydia ist 1954 in Istanbul geboren. 1972, ein Jahr nach dem Tod ihres Vaters, ist Lydia mit ihrer Mutter und ihrer Schwester nach Israel migriert. Eine Schwester und ein Bruder von Lydia waren damals bereits in Israel verheiratet. Später heiratete Lydia Nehdim, den sie bereits seit ihrer Kindheit kannte und Jahre später in Israel wiedertraf. Lydia ist Eigentümerin eines Schönheitspflegezentrums, Nehdim führt einen Lebensmittelladen. Lydia hat zwei Schwestern und einen Bruder in Israel, die Familienangehörigen väterlicherseits leben bis heute noch in Istanbul. Lydia ist israelische Staatsbürgerin.

Mario ist 1958 in Istanbul geboren und besuchte dort eine britische Privatschule. Mario lernte İnci bereits in seiner Kindheit auf den Prinzeninseln kennen; im Alter von 17 Jahren waren sie erstmals ein Paar. Mario hatte eigentlich geplant, nur einige Monate in Israel zu verbringen. Danach haben sich für Mario berufliche Möglichkeiten ergeben, worauf er in Israel geblieben ist und sich später dort verheiratet hat. Seit vier Jahren sind Mario und İnci verheiratet und leben zusammen mit den Kindern aus erster Ehe. Marios Mutter und Schwester leben in Istanbul. Mario ist türkisch-israelischer Doppelbürger.

İnci ist 1959 in Istanbul geboren und besuchte dort dieselbe britische Privatschule wie Mario. Sie migrierte zusammen mit ihrer Schwester in den 70er-Jahren nach Israel, um dort studieren zu dürfen; ihre Schwester ging nach einigen Jahren wieder nach Istanbul zurück. Später verheiratete sich İnci in Israel und gründete eine Familie mit zwei Kindern. Seit vier Jahren lebt İnci in zweiter Ehe mit Mario. In den letzten fünf bis sechs Jahren sind alle Cousins von İnci auch nach Israel migriert, ihre Schwester und ihre Mutter leben noch in Istanbul. Von 1992 bis 1998 arbeitete İnci in der türkischen Botschaft in Tel Aviv, seit 1999 ist sie als selbständige Übersetzerin tätig: Sie übersetzt türkische Medienberichte (TV, Zeitschriften, Zeitungen) ins Englische. İnci ist türkisch-israelische Doppelbürgerin.

Judith ist 1959 in Istanbul geboren und eine Cousine von İnci. Sie besuchte eine staatliche nicht-jüdische Schule in Istanbul. 1971, im Alter von zwölf Jahren, migrierte Judith mit ihren Eltern und ihrer Schwester nach Israel. Mit 17 Jahren heiratete Judith Albert. Albert und Judiths Familien waren bereits in der Türkei befreundet, Albert migrierte jedoch zusammen mit seinen Eltern nach Israel, als Judith erst zwei Jahre alt war. Judiths Eltern, ihre Schwester und die meisten ihrer Cousins leben heute in Israel. Judith ist im Import und Export in der Holzindustrie tätig. Judith ist israelische Staatsbürgerin.

Avi ist 1987 in Israel als Kind türkisch-jüdischer Eltern geboren. Als Avi dreieinhalbjährig war ging die Familie zurück nach Istanbul. Avi besuchte die jüdische Schule in Istanbul und war Mitglied eines zionistischen Clubs. Avis Eltern sind geschieden, sein Vater hat sich in Mexiko wieder verheiratet und lebt heute dort. Avis Mutter lebt weiterhin in Istanbul. 2003 war Avi während dem Bombenattentat auf die *Neve-Shalom* Synagoge in Istanbul im Gottesdienst anwesend. Mit 20 Jahren migrierte Avi nach Israel, um dort den Militärdienst zu absolvieren. Avi ist türkisch-israelischer Doppelbürger.

Sylvie ist 1988 in Israel geboren. Sylvies Mutter ist türkisch-jüdischer Herkunft, jedoch in Israel aufgewachsen. Sylvies Vater ist in Istanbul aufgewachsen und lernte ihre Mutter als Tourist in Israel kennen. Fünf Jahre nach Sylvies Geburt ging die Familie zurück in die Türkei, nach Istanbul. Sylvie besuchte eine jüdische Grundschule und anschliessend die staatliche Mittelschule in Istanbul. Mit 18 Jahren entschloss sich Sylvie, nach Israel einzuwandern, um dort den Militärdienst zu absolvieren. Sylvie ist türkisch-israelische Doppelbürgerin. Ihre ältere Schwester immigrierte ebenfalls nach Israel, um dort zu studieren. Heute lebt Sylvie mit ihrer Grossmutter und ihrer Schwester in Israel. Ihre Eltern und ihr jüngerer Bruder leben in Istanbul.

Transkriptionszeichen

(?)	unverständlich
[...]	Auslassungen im Transkript
(lachend)	Kommentar der Transkribierenden
Kursive Wörter (z.B.: <i>awal</i>)	hebräische Ausdrücke, dazu Übersetzung (hier: [spn: pero]).
[Wort]	Ergänzung der Transkribierenden zur Verständlichkeit der Aussage.
–	Pause, Absetzen

Anmerkung: die Zitate der InterviewpartnerInnen auf Ladino wurden gemäss der Orthographie des Spanischen (castellano) transkribiert.

Interviewleitfaden

Age, name

- Memories of Turkey:
 - Where have you been born/grown up? What are the most stringent memories of your childhood/adolescence in Turkey? What was your parents'/was your later profession in Turkey? How do you rank your family's/your later socio-economic situation/living conditions in Turkey?
 - Did you or your family experience any kind of discrimination or Anti-Semitism in Turkey? How did you generally experience the relations between Muslim and Jewish Turks?
 - Did you grow up in a specific Jewish surrounding? Did you go to a Jewish school in Turkey? Did you visit the synagogue regularly? Did you celebrate the Jewish holidays? Were most of your friends of Jewish origin?
- Migration process:
 - When did you immigrate to Israel? With who and how did you immigrate to Israel? What were the main reasons for the immigration? How did you experience the immigration process personally?
 - What conditions did you experience in Israel? What is your profession today in Israel? How do you rate your current socio-economic situation in Israel?
- Turkish-Jewish networks in Israel:
 - Do you have many friends of Turkish-Jewish origin in Israel? How many family members live in Israel today? Is your spouse of Turkish-Jewish origin? Did you get to know him in Turkey or in Israel? Are you a member of the Itahdut Yotsei Turkiya/did you hear of it/are you interested in their activities? Are you a member of any cultural club or association in Israel?
- Current relations to Turkey:
 - How do you consider your relations to Turkey today? Do you still have family members/close friends in Turkey? Do you have business relations with Turkey? Do you visit Turkey regularly/how often have you been back to Turkey? What are the main reasons for visiting Turkey? What do you miss most of Turkey in Israel? Could you imagine living in Turkey again?
 - Do you still read Turkish newspapers, watch Turkish TV?

- Specific Turkish-Jewish or Turkish traditions in Israel:
 - Do you keep specific Turkish-Jewish/Turkish practices or traditions in Israel?
 - Music, food, religious affairs, literature?
- Identity discourse:
 - How do you consider/perceive yourself today? Do you still feel part of the Jewish-Turkish community/of Turkey? Do you feel part of the Israeli society? Do you feel any discrimination as a Sephardic Jew in Israel? Do you feel connected to other Sephardic groups in Israel?
 - What language do you speak most within your family surrounding? Turkish – Ladino – Hebrew?
 - Are you an Israeli citizen today? Do you still have the Turkish citizenship? Why/why not?

Glossar

Aliyah [hebr: Aufstieg]: Bezeichnet die Einwanderung nach Israel.

Arak [türk: *Raki*]: Eine Variante des französischen Pastis oder des griechischen Schnapsgetränkes Ouzo.

Aschkenasim [von hebr: *Aschkenas* für Deutschland]: Bezeichnet die Jüdinnen und Juden vorwiegend mitteleuropäischer Herkunft.

Bat Mitsva [aramäisch: Tochter des Gebotes]: Bezeichnung der Religionsmündigkeit eines jüdischen Mädchens und gleichzeitig für die damit verbundene Feier.

B'nai B'rith: Eine 1843 in New York gegründete jüdische Organisation zur Förderung von Toleranz, Humanität, Bildung und Wohlfahrt. Ein weiteres Ziel von B'nai B'rith ist die Aufklärung über das Judentum.

Galut: hebr: Exil, wird meist mit dem *unfreiwilligen Exil* verbunden.

Hahambaşı: Titel des Oberrabbiners des Osman. Reiches und der heutigen türk. Republik.

Holim Chadaschim: hebr: Neueinwanderer.

Intifada [von arab: *intafada*: sich erheben]: Bezeichnung für zwei palästinensische Aufstände gegen Israel.

Irgun Holei Turkiya: hebr: Organization for Turkish Immigrants.

Itahdut Holei Turkiya: hebr: Association for Turkish Immigrants.

Itahdut Yotsei Turkiya: hebr: Association for Turkish Emigrants.

Jom Shabat: hebr: Tag des Sabbat.

Kibbuz: hebr: Gemeinwirtschaftliche Siedlung.

Kiddush: [von hebr: *kadosch*: heilig]: Bezeichnung für den Segensspruch am Sabbat und anderen jüdischen Feiertagen.

Koscher = [von hebr: *casher*: rein, tauglich]: Bezeichnung für gemäss den jüdischen Speisegesetzen erlaubte Lebensmittel und deren angebrachte Zubereitung.

Ladino [auch Judenspanisch, Djudeo-Espanyol, Djudyó, Djudezm, Spanish oder Yahudice genannt]: die traditionelle romanische Sprache der sephardischen Jüdinnen und Juden. Ladino basiert auf dem kastilischen Spanisch, dem Hebräischen und Aramäischen. In Istanbul vermischte sich Ladino mit griechischen, italienischen, französischen und in letzter Zeit wesentlich mit türkischen Lehnwörtern und Redewendungen.

Madrich: hebr: Leitender.

Medina: hebr: Staat.

Millet: von arab: *milla*: Religionsgemeinschaft.

Mizrachim [von hebr: *mizrach*: Osten]: Als Mizrachim werden vorwiegend Jüdinnen und Juden aus den Ländern des Mittleren Ostens bezeichnet. Oft werden jedoch alle nicht-ashkenasischen Jüdinnen und Juden als Sepharden bezeichnet.

Mitzvah [hebr: Gebot]: von Rabbinern bestimmte oder in der Tora aufgeführte religiöse Gebote.

Moschaw: hebr: Landwirtschaftliche Kooperative Gemeinschaftssiedlung

Pessach: Jüdisches Fest in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten bzw. an die Befreiung der Israeliten aus der Sklaverei.

Rosh Ha Shana [hebr: Kopf des Jahres]: Jüdisches Neujahrsfest

Sepharden [von hebr: *Sepharad*: Spanien]: Bezeichnung für die ursprünglich auf der iberischen Halbinsel wohnhaften Jüdinnen und Juden, welche 1492 aus dem spanischen Königreich ausgewiesen wurden und sich grösstenteils im Mittelmeerraum und im Balkan ansiedelten.

Shabat Shalom: Begrüssung am Sabbat.

Shach [von persisch *Schah*: König]: persischer Hoheitstitel

Shoah [hebr: Zerstörung, Katastrophe]: Bezeichnung für den systematischen Völkermord an den Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus.

Tefutsot: hebr: Zerstreuung.

Tfilah: hebr: Gebet.

Ulpan [hebr: Unterricht]: Bezeichnung für Intensiv-Hebräisch-Sprachkurse.

Yeshiva/Yeshivot: Hochschule/n zum Studium des Talmuds und der Tora.