

**Zwischen Orient und Okzident: Identität und
Differenz nordafrikanischer Juden in Frankreich**

**Dissertation
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
in der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

vorgelegt von

Barbara Peveling

aus

Siegen

2014

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Thomas Hauschild

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Sylvie Golberg, Prof. Dr. Matthias Morgenstern

Tag der mündlichen Prüfung: 08.05.2013

Universitätsbibliothek Tübingen: Tobias-lib

Widmung

Für die Menschen, die mir erlaubten an ihren Erinnerungen und Alltagserfahrungen teilzuhaben. Ohne diesen unglaublichen Reichtum hätte es diese Arbeit nie gegeben.

In Erinnerung an

M. Trabelsi und D. Betito

Danksagung

Ich möchte vor allem Herrn Thomas Hauschild danken, Professor an der Universität Halle und Betreuer dieser Arbeit, für die professionelle Ausbildung zur Ethnologin, die langjährige Unterstützung und Ermutigung zu meiner Doktorarbeit.

Mir liegt viel daran mich bei Frau Sylvie Anne Goldberg, Professorin am Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale Paris und Betreuerin dieser Arbeit, für die Begleitung und das Interesse an meiner Arbeit zu bedanken, sowie die reichhaltigen Kommentare und Kritiken dazu.

Bedanken möchte ich mich auch bei Herrn Dieter Haller, Professor an der Ruhr Universität Bochum, für das Interesse an dieser Forschung bedanken.

Ich danke allen Kollegen, Freunden und Familienmitgliedern, die diese Arbeit über Korrekturlesen und Kritik begleitet haben.

Vor allem gilt mein Dank meinen Eltern, besonders meiner Mutter, die mich ohne Vorbehalte die vielen Jahre meiner Ausbildung ermutigte und unterstützte.

Ich danke Till Roeskens für die großartige Hilfe bei der französischen Übersetzung.

Schließlich will ich noch ganz besonders meinen Mann und unseren sechs Kindern für ihre Geduld, Unterstützung und moralischen Zuspruch danken.

Gliederung:

PROLOG: Zwischen Orient und Okzident: Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Frankreich	11
I. Einleitung.....	12
I.1 Einstieg ins Feld.....	12
I.2 Convivencia in Marseille	17
I.3 Problemstellung.....	21
I.3.1 Forschungsfeld Marseille.....	23
I.3.2 Ethnologie des Judentums.....	25
I.3.3 Mittelmeerethnologie	29
I.4 Methoden.....	33
I.4.1 Datenerhebung	34
I.4.1.1 Teilnehmende Beobachtung.....	34
I.4.1.1 Narrativ-biographische Interviews, Experteninterviews	40
I.4.1.3 Methoden der Stadtethnologie	41
I.4.1.4 Visuelle Anthropologie	43
I.4.1.5 Dokumentation.....	43
I.4.2 Datenanalyse	43
I.4.2.1 Netzwerkanalyse	45
I.4.2.2 Dichte Beschreibung	46
I.4.2.3 Genealogische Analyse	46
I.5 Aufbau der Arbeit	48
II. Die Jüdischen Gemeinschaften aus dem Maghreb in Nordafrika und in Marseille	49
II.1 Kontinuität und Brüche.....	51
II.1.1 Herkunftsländer	52
II.1.1.1 Marokko.....	54
II.1.1.2 Tunesien.....	63
II.1.1.3 Djerba	67

II.1.1.4 Algerien	73
II.2 Marseille und seine Juden.....	74
II.2.1 Der Beginn der nordafrikanischen Diaspora in Marseille	79
II.2.1.1 Vom jüdischen Zirkel zum Institut des mediterranen Judentums	81
II.2.1.2 Der Fonds social juif unifié (FSJU).....	83
II.2.1.2.1 Exkurs zu den strukturellen Unterschieden muslimischer und jüdischer Integration	84
II.2.1.3 Yavne und die Source	87
II.2.1.3.1 Die Schule Yavne	88
II.2.1.3.2 Die <i>Source</i> (Quelle)	94
III. Marseille als Nische des nordafrikanischen Judentums	102
III.1 Nach Djerba und zurück: Tourismus und Pilgerfahrt	103
III.1.1 Geschichte und Mythos	103
III.1.2 Tourismus und Pilgerfahrt.....	104
III.1.3 Reise, Ritus, Reserve.....	113
III.2 Jüdische Identitäten in Marseille.....	116
III.2.1 Ethnische Synagogen	117
III.2.1.1 Eine tunesische Synagoge im Zentrum von Marseille	120
III.2.2 Heiligenkulte	135
III.2.2.1 Das Fest zu Ehren Rabbi Maarabis	139
III.2.3 Henna, Hochzeit, Bräutigam	156
III.2.4 Israel und seine Bedeutung für die jüdische Diaspora in Marseille	177
III.3 Die Differenz: Judentum zwischen Christentum und Islam in Marseille.....	191
III.3.1 <i>Marseille – Espérance</i> , eine hoffnungsvolle Initiative der Stadt	191
III.3.2 Die Beziehung zum Christentum und die Bedeutung des Holocausts	195
III.3.3 Beziehung zum Islam	202
IV. Belsunce als sozikulturelle Nische maghrebinischer Convivencia: Exklusion und Inklusion	209

IV.1 Struktur der Untersuchung	211
IV.2 Juden und Muslime in Belsunce.....	215
IV.2.1 Die Hierarchie des Raumes	217
IV.2.2 Raumstruktur und Genderhierarchie	225
IV.2.3 Die Frage nach <i>Lagmi</i>	232
IV.2.4 Zugehörigkeit und Gender	241
IV.2.5 Heilige Orte an Handelsorten	249
IV.2.5.1 Zeit des Ritus, Zeit des Handels	257
IV.2.5.2 Beziehungen zwischen den Religionen	258
IV.3 Exklusion.....	261
IV.3.1 Antisemitismus.....	261
IV.3.1.1 Ideologischer Antisemitismus	262
IV.3.1.2 Alltags-Antisemitismus.....	266
IV.3.2 Die Distanzierung von „Arabern“	269
IV.3.3 Fundamentalismus.....	272
IV.3.4 Differenz als soziale Strategie.....	280
IV.4 Inklusion.....	288
IV.4.1 Kulturelle Reserven.....	288
IV.4.2 Patronage und Klientelismus.....	291
IV.4.2.1 Patronage in Belsunce	298
IV.4.2.1 Brokerage in Marseille	313
IV.4.3 Körpertechniken	315
IV.4.3.1 Ernährung.....	316
IV.4.3.2 Sprache.....	319
IV.4.3.3 Körpersprache	321
IV.4.4 Magie.....	323
V. Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Marseille.....	334

EPILOG: Zwischen Tradition und Globalisierung: Juden und Muslime in Südfrankreich im eigenen und fremden Diskurs	340
VI. Literaturverzeichnis	344
VII. Index	362
VIII. Glossar	366

Abbildungen :

Abb. 1.1 Traditionelle Kleidung djerbischer Juden	71
Abb. 2.1 Rabbiner in traditioneller Kleidung auf Djerba	100
Abb. 3.1 Diagramm Genealogie	177
Abb. 4.1 Netzwerk Maurice	230
Abb. 4.2 Belsunce	234
Abb. 4.3 Netzwerk Restaurant Lagmi	237
Abb. 4.4 Cluster Netzwerk Restaurant Lagmi	238
Abb. 4.5 Freitagsgebet in Belsunce	252
Abb. 4.6 Die Gottesmutter in Belsunce	253
Abb. 4.7 Orthodoxer Kleidungsstil in Belsunce	255
Abb. 4.8 Religiöse Repräsentanten Belsunce	259
Abb. 4.9 Netzwerkbeziehung von Habib und Maurice	306
Abb. 4.10 Erweiterte Netzwerkbeziehung von Habib und Maurice	308
Abb. 4.11 Belsunce	309

PROLOG:

Zwischen Orient und Okzident: Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Frankreich

Im Rahmen einer aktuellen Mittelmeerethnologie und historischen Betrachtung stellt die vorliegende Dissertation die Frage nach Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Frankreich. Meine Arbeit konzentriert sich auf die Folgen der Migration nordafrikanischer Juden nach Europa, dazu unternahm ich eine einjährige Feldforschung von 2006 bis 2007 in Marseille. Das Feld Marseille bietet dabei den notwendigen Mikrokosmos, um vom Einzelnen auf das Gesamte zu schließen. Die Leitfrage meiner Arbeit beschäftigt sich mit den Zusammenhängen alter Traditionen der kulturellen Vergangenheit sozialer Akteure und ihrer Verankerung im neuen kulturellen Feld. Die nordafrikanischen Juden sind aus dem Orient in den Okzident nach Europa gewandert, dies vor dem historischen Hintergrund des Neokolonialismus und des Nahostkonflikts. Exodus und Gründung des israelischen Staates sind Ereignisse, die das Zusammenleben im Maghreb extrem veränderten und die zuvor meist friedliche Kohabitation zwischen Juden und Muslimen in Frage stellten. Für meine Arbeit habe ich mich besonders dafür interessiert, wie soziale Akteure mit diesen erlebten kulturellen Brüchen umgehen, welche Strategien von ihnen entwickelt werden, um das Neue mit dem Alten in Übereinstimmung zu bringen und dies auch noch nach ein oder zwei Generationen. Darüber hinaus beschäftigt sich meine Arbeit mit dem Transfer von Ritualen und Traditionen, der Translokaltät dieser kulturellen Phänomene, sowie ihrem Vorkommen als kulturelle Reserve und der Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in einer lokalen kulturellen Nische.

In der Einleitung werden die Theorien und Methoden meiner Arbeit vorgestellt. Um die Gegenwart zu verstehen und die früheren Traditionen von den neuen zu differenzieren, muss zuerst die Vergangenheit betrachtet werden. Dies geschieht im zweiten Kapitel meiner Arbeit. Das dritte Kapitel bietet eine Bestandaufnahme unterschiedlicher kultureller Parameter des Marseiller Judentums, wie die gemeinschaftliche Pilgerfahrt nach Djerba. Dies ist als eine Momentaufnahme zu sehen, da sich meine Beobachtungen auf die Zeit meiner Feldforschung beschränken. Das vierte Kapitel widmet sich einem Viertel in Marseille, dessen Besonderheit und Fokus das enge Zusammenarbeiten von Juden und Muslimen im Bereich des Handels ist, sowie sein Ruf ein „arabisches Viertel“ zu sein. Das fünfte Kapitel ist eine Zusammenfassung der Arbeit, sowie ein Ausblick auf weitere Forschungspotentiale zu derselben Thematik.

I. Einleitung

„Voilà le parfum de l’Orient, c’est-à-dire l’odeur d’une vieille chandelle en train de frir une poêle.“¹

Meine Forschung ist eine lokale Feldstudie zu Juden aus Nordafrika und ihrer Beziehung zu Muslimen derselben Herkunft in der Mittelmeerstadt Marseille. Mit ihr werden die Migrationsfolgen für Menschen jüdischen und auch muslimischen Glaubens aus dem Orient in den Okzident untersucht. Sie basiert auf historischen, soziologischen und ethnologischen Studien zum Judentum im Maghreb und in Frankreich. Meine Arbeit ordnet sich in den Rahmen der Mittelmeerethnologie ein.

I.1 Einstieg ins Feld

Im Juli 2006 ging ich nach Marseille, um dort die Entwicklung der Kultur und Identität des religiösen nordafrikanischen Judentums in Folge der Migration nach Frankreich zu erforschen, sowie ihre Beziehung nach der Migration zu Muslimen derselben Herkunft. Ich hatte geplant über den Kontakt zum Personal der großen Synagoge von Marseille meinen Einstieg ins Feld zu finden, um so die Inhalte und Strukturen der jüdischen Gemeinschaft vor Ort zu verstehen. Dort wurde ich zwar freundlich aufgenommen, doch merkte ich schnell, dass es sich hier um eine offizielle Institution handelte, die zu sehr beeinflusst und abhängig von den öffentlichen Strukturen war, dass ich dort nicht den notwendigen Einstieg in die lebendige Gemeinschaft für meine Arbeit finden würde.² Parallel zu meinen Besuchen in der großen Synagoge schaute ich mich aber auch auf der Straße, in verschiedenen Stadtvierteln, oder im Stadtzentrum nach möglichen Kontakten und Informationen um. Dabei hatte ich das Glück direkt im Zentrum von Marseille auf einen weiteren möglichen Ort für meine Fallstudie zu stoßen, und zwar im zentralen Bahnhofsviertel Belsunce. Nicht nur in verschiedenen Reiseführern wird dieses Viertel mit einem nordafrikanischen *Souk* verglichen,³ sondern auch in der ethnologischen Literatur über Marseille.⁴ Das Viertel wird auch „quartier arabe“⁵ genannt. Und auf den ersten Blick erhält der europäische Besucher in Belsunce den Eindruck, es handele sich hierbei um ein Viertel, in dem vor allem Araber lebten. Ich vermutete, dass

¹ LONDRES, Albert: *Marseille, porte du Sud*. Marseille, Jean Lafitte. 2006: 24.

² Das Consistoire ließ mir als Antwort auf meine Forschungsanfrage einen Brief zu kommen, indem sie mich aus lokale Persönlichkeiten und Internetseiten verwies. Siehe: *Lettre de directeur du Consistoire à Barbara Peveling* du 31. octobre 2006.

³ TSCHIRNER, Susanne: *Provence*. Köln, Dumont, Reisetaschenbuch. 2004: 152-153.

⁴ MAZELLA, Sylvie: *Le Quartier Belsunce à Marseille*. In: Les Annales de la Recherche Urbaine, Nr. 72, Paris. 1996: 118-125.

⁵ PERALDI, Michel: L’esprit de bazar. Mobilités transnationales maghrébines et sociétés métropolitaines. In: Ders.: *Cabas et Containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris, Maisonneuve et Larose. 2001: 34.

Juden dieses Viertel aufgrund potenzieller Konflikte eher mieden. Umso überraschter war ich, als ich entdeckte, dass sich im Geschäftsviertel um den Bahnhof Charles de Gaulle außer vielen Arabern und Chinesen⁶, auch viele jüdische Händler niedergelassen haben.⁷

Das Viertel Belsunce ist ein traditionelles Viertel des Transits:⁸ Ein Ort des Übergangs, der nicht nach einer „façon durable“⁹ bewohnt wird, sondern der von seinen Bewohnern als erster Anlaufpunkt benutzt wird, um sich nach der Migration in der neuen Gesellschaft zurecht zu finden. Marseille – auf dessen Küstenstraße das „Denkmal der Helden des Orients“ steht – wird oft als Verbindung zum Orient oder als Mittler zwischen Ost und West bezeichnet.¹⁰ Belsunce, „la vitrine d’un Orient“¹¹, kann als Ikone dieser Zuschreibung verstanden werden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatten Chinesen dort den Opiumhandel im Viertel im Griff.¹² Ihnen folgten als Migranten Italiener und Armenier.¹³ Der Zuzug chinesischer Großhändler seit den 1990er Jahren zeigt die Fluktuation im Viertel.

Ich hielt mich zu Beginn meiner Forschung zunehmend in diesem „Handelsviertel“¹⁴ auf und entdeckte, dass mich gerade meine erste Täuschung, nämlich die Annahme, es handele sich bei Belsunce um ein „arabisches“¹⁵ Viertel, auf ein zentrales Thema meiner Arbeit stieß: die *Convivencia*¹⁶ jüdischer und muslimischer Gruppen nach der Migration vor Ort. Mich interessierte in diesem Viertel vor allem das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen aus Nordafrika und die unterschiedlichen Formen des sozialen und kulturellen Austausches, die das Verhältnis der beiden Gruppen zueinander im Rahmen der geteilten Erinnerung und der Praktiken des Alltagslebens annahm.

⁶ Vgl. SOW, Abiboulaye: Africains et Asiatiques dans l’économie informelle à Marseille. In: *Homme et Migrations*. 09/2001, no. 1233. Paris: 58-71.

⁷ Vgl. PERALDI, Michel: L’esprit de bazar. Mobilités transnationales maghrébines et sociétés métropolitaines. In: Ders.: *Cabas et Containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris, Maisonneuve et Larose. 2001: 33-64.

⁸ Vgl. TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Éd. Autrement. 1997.

⁹ TEMIME, 1997: 60.

¹⁰ Vgl. ABULAFIA, David: Mediterraneans. In: Harris, W.V. (Hg.): *Rehtinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2005: 64-93 (71).

¹¹ TEMIME, 1997: 60.

¹² Vgl. LONDRES, 1927.

¹³ Vgl. TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Éd. Autrement. 1997.

¹⁴ TEMIME; 1997: 95.

¹⁵ Im allgemeinen französischen Sprachgebrauch werden Araber mit Muslimen gleichgesetzt. Juden aus arabischen Ländern werden nicht als Araber bezeichnet und lehnen es selbst auch ab, so bezeichnet zu werden.

¹⁶ Mit *Convivencia* ist die Interaktion verschiedener Gruppen (jüdisch/maghrebinisch/französisch) vor Ort gemeint und ihre historischen Anknüpfungspunkte. Vgl. DRIESEN; Henk: *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. New York/ Oxford, Berg. 1992. Es ist gerade der Bezug zu einem in die Sprache eingebetteten Konzept: *Convivencia* ist ein lokaler Begriff in Spanien und Marokko, der auf die *longue duree* des Zusammenlebens Bezug nimmt. Mir geht es bei dem Gebrauch des Begriffs gerade darum, dass ein Konzept des Zusammenlebens von „hier“ nach „dort“ transportiert wurde.

„Auf der ganzen Welt habe ich keinen Ort gefunden, an dem mehr Frieden ist“¹⁷

Auf diese Einstellung traf ich bei vielen jüdischen und muslimischen Händlern in Belsunce. Obwohl mir von Menschen, die nicht in dem Viertel lebten oder arbeiteten, oft geraten wurde, mich nicht in dem ‚Araberviertel‘ aufzuhalten. Mein Interessenschwerpunkt lag weiterhin auf der Identität des religiösen nordafrikanischen Judentums nach der Migration. Zudem wollte ich heraus finden, wie sich die orientalische Convivencia von Juden und Muslimen aus Nordafrika im Rahmen der Identitätsbildung in Folge der Migration lokal organisiert.

Identität verstehe ich in diesem Zusammenhang als „Übereinstimmung mit etwas anderem“.¹⁸ Der Bezugsrahmen einer Identität ist vor allem die Rolle der Repräsentation des Individuums innerhalb einer Gruppe, sei dies ethnisch oder religiös.¹⁹ Das Handlungskonzept des Einzelnen wird heute vor allem mit dem Konzept des *Agency* gefasst.²⁰

Diese Betonung einer arabischen Identität in Belsunce wird auch in der Literatur zum Viertel deutlich. Der Großteil dieser Literatur beschäftigt sich mit dem maghrebinischen Markt,²¹ mit der Stigmatisierung des Quartiers als „Araberviertel“²² und den Konsequenzen für die Integration der Anwohner. Die Anwesenheit von Juden wird dabei zwar diskutiert, nicht aber ihre religiöse Identität analysiert, auch nicht die sozialen und kulturellen Schnittstellen betrachtet, die sich im Zusammenleben verschiedener Gruppen zwangsläufig ergeben und die die Lebendigkeit der ethnischen, ökonomischen, religiösen und soziokulturellen Grenzen ausmachen. Diese Grenzen sind keinesfalls festgeschrieben, sondern flexibel und den Bedürfnissen der sozialen Akteure anpassbar.²³ So haben die Einwanderer aus Nordafrika, seien es Juden oder Muslime, in Belsunce die notwendigen Strukturen gefunden, um sich von dort in der Aufnahmegesellschaft dauerhaft zu installieren. Diese dauerhafte Installation bedeutet auch die Wiederbelebung und Neuerfindung alter Riten, Wertmuster und Traditionen, die sie im Gepäck ihrer Migration mitgebracht haben.

¹⁷ Interview mit Jacob am 13/08/06.

¹⁸ HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Merlin, Gifkendorf. 2003: 32. Das Konzept der Identität entwickelte sich aus dem der Persönlichkeit. Laut LOCKE ist eine Person ein rational denkendes Wesen. (Vgl. LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Book Two, Essay XXXVII, Section 26. New York, Prometheus Books. 1994.). Mit ERICKSON wandelte sich das Persönlichkeitskonzept zu dem der Identität (Vgl. ERICKSON, Erik: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1973.)

¹⁹ Vgl. BENOIST, Jean Marie: Facettes de l'identité. In: Lévi-Strauss (Hg.): *L'identité*. Paris, Puf. 1983: 13-24.

²⁰ Vgl. ASAD, Talal: *Formations of the Secular*. California, Stanford University Press. 2003: 73.

²¹ Vgl. TEMIME, 1997: 94.; TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe*. L'Harmattan, Paris. 1992.; PERALDI, Michel: *Cabas et Containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris, Maison et Larose. 1992.

²² BOUBEKER, Ahmed: *Familles de l'Integration*. Paris, Stock. 1999: 275.

²³ Vgl. HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar*. Wiesbaden, DUV. 2000.

In den ersten Wochen nach meiner Ankunft konzentrierte ich mich bei meiner Suche nach Kontakten mehr und mehr auf das Viertel Belsunce. Da ich damals noch nicht in der Lage war, jüdische von muslimischen Händlern zu unterscheiden²⁴, suchte ich nach Helfern für die Kontaktaufnahme – zum einen über Bekanntschaften auf der Straße, zum anderen über eine „Gemeinschaft der Versöhnung“²⁵ zwischen Juden und Muslimen, die ihren Sitz in Belsunce hatte. Hier stellte sich allerdings schnell heraus, dass es sich bei dieser Gemeinschaft um einen evangelischen „Orden“ handelte, dessen Mitglieder bemüht waren, Juden und Muslimen die „Entdeckung des Messias“²⁶ nahe zu bringen. Da ich bereits als deutsche Staatsbürgerin und Nicht-Jüdin viel Misstrauen bei meinen jüdischen Kontaktpersonen erweckte,²⁷ beschloss ich nicht weiter über den evangelischen Orden das Feld zu erschließen.²⁸ Und doch ergaben sich ziemlich schnell und immer wieder Schnittstellen zwischen meiner Arbeit und der missionarischen Aktivität des Ordens. Die Schwestern des Ordens pflegten verschiedene Kontakte zu meinen jüdischen Informanten und Informantinnen. Diese Kontakte wurden von den Schwestern mit dem Wunsch nach Missionierung unterhalten. Sie waren ebenso aktiv in der tunesischen Synagoge im Zentrum von Belsunce. Diese zeichnete sich durch ihre zentrale Lage und ihrer räumlichen Nähe zu einer katholischen Kirche, sowie einer Moschee aus, und wurde von mir als Fallstudie gewählt. Durch diese Schnittstellen zwischen dem Orden und dem von mir gewählten Forschungsraum versuchten die Mitglieder des Ordens, die Situation umzudrehen, und nun über mich den Zugang zu der für sie schwer zugänglichen jüdischen Gemeinde zu finden.

²⁴ Die muslimischen Händler tragen in Belsunce in der Regel europäische Kleidung und nicht die *Djeballa*, die jüdischen Händler tragen nur selten die *Kippa*. Wenig später fielen mir selbstverständlich Unterscheidungsmerkmale auf, wie etwa die *Mesusa*, das „Türzeichen“ welches zu den Grundlagen des jüdischen Glaubens gehört (Dt 6,9).

²⁵ Die „Gemeinschaft der Versöhnung“ wurde von Marcel Rebiai, einem Pastor, in der Schweiz gegründet. Vgl. COR-Journal: *Licht in der Finsternis*., eine Publikation der Gemeinschaft der Versöhnung. No. 71, Gossau, Mai 2006.

²⁶ Vgl. COR-Journal, No. 71, Mai 2006: 15.

²⁷ In meinem Feldtagebuch nannte ich dies schließlich die „Nazifrage“, eine Frage die in unterschiedlicher Form von allen meinen jüdischen Informanten früher oder später gestellt wurde. Dies konnte sein: „Gibt es noch Juden in Deutschland?“ Oder: „Was haben Deine Großeltern zur Zeit der Nazis gemacht?“. Vgl. Eigene Feldnotizen, Dezember 2006. Diese Fragen zwangen mich während meiner Feldforschung ständig, „... die persönlichen Verstrickungen des Verhaltenswissenschaftlers mit seinem Material und die Realitätsverzerrungen, die diese „Gegenübertragungs“-Reaktionen nach sich ziehen, zu ...“ überprüfen. Siehe: DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, Ullstein. 1973: 28.

²⁸ Anders als in Deutschland, wo die evangelische Gemeinde durch Luther's Antisemitismus gebrandmarkt ist, kann sich die evangelische Gemeinschaft in Frankreich auf Calvin und seiner positiven Einstellung zum Judentum beziehen. In einem katholisch dominanten Umfeld handelt es sich um zwei Minderheiten, zwischen denen von sozialen Akteuren eine Art „Wahlverwandtschaft“ hergestellt werden kann. Vgl.: CABANEL, Patrick: *Juifs et Protestants en France, les Affinités électives, XVIe-XXIe siècle*. Paris, Fayard. 2004.

Dies bewegte mich dazu, mich immer mehr von dieser Missionsgruppe distanzieren zu müssen, um nicht meine Forschung zu gefährden.²⁹

Für mich stellte sich heraus, dass der direkte Zugang über selbst hergestellte Kontakte der sicherste Weg war um Missverständnissen aus dem Weg zu gehen. Doch auch hier ergaben sich hin und wieder Konflikte, aufgrund von „Gruppenrivalitäten“ zwischen Juden und Muslimen.³⁰ Ich fand mich also mit meiner Forschung mitten im Spannungsfeld der religiösen Convivencia in Belsunce, Marseille, wieder. Kontakte zu Juden ergaben sich vor allem über meine regelmäßigen Besuche in der Synagoge oder indem ich selbst die jüdischen Läden aufsuchte, um mich dort als Forscherin vorzustellen. Dabei interessierte ich mich vor allem für die Zusammenhänge zwischen Gruppenidentität, Religionszugehörigkeit, verwandtschaftlichen Strukturen und Besitzverteilung, wie sie für den Mittelmeerraum typisch sind,³¹ sowie die Reproduktion der mediterranen Nische über die Alltagspraxis der sozialen Akteure. Somit verortet sich meine Arbeit in der aktuellen Mittelmeerethnologie.³² Sie hinterfragt kulturelle Muster und ihre Bedeutungszusammenhänge im Kontext der Migration innerhalb des mediterranen Raumes. Sie betrachtet transnationale, mittelmeerische Elemente wie Pilgerreisen, Beziehung der Diasporagemeinschaft zu Israel oder die Revitalisierung maghrebinisch-jüdischer Kultur.

Deutungsrahmen meiner Analyse ist der von Thomas HAUSCHILD entwickelte Reservenansatz³³, als auch die Berücksichtigung des kulturellen Gedächtnisses nach Jan ASSMANN,³⁴ sowie die Theorie lokaler Nischen im Mittelmeerraum und ihrer Konnektivität nach Peregrine Horden und Nicholas Purcell.³⁵

²⁹ Eine Schwester schreibt über den Besuch in der tunesischen Synagoge in Marseille: „Trotz aller Freundlichkeit bleibt aber eine Distanz. [...] Alle wissen, dass wir keine Juden sind. [...] Einmal schloss mir jemand die Tür zum Saal direkt vor der Nase zu.“ Siehe: COR-Journal, Mai 2006.

³⁰ Diese Rivalitäten äußerten sich beispielsweise über direkte Eifersüchteleien oder Drohungen, die mir gegenüber geäußert wurden: „Warum hast du dem Michel (jüdischer Nachbar) ein Buch geschenkt, und mir (muslimischer Angestellter bei muslimischem Händler) noch nicht?“ Oder: „Wenn ich (jüdischer Informant) dich mit einem Araber sehe, rede ich nicht mehr mit dir.“ Diese Äußerungen wurden von mir als Ausdruck verstanden, sich der Ernsthaftigkeit meines Anliegens im direkten Kontakt mit der Person Sicherheit zu verschaffen.

³¹ Vgl. HORDEN; PURCELL, 2000. HAUSCHILD, 2002.

³² Vgl. DIR, Yamina: Bilder des Mittelmeer-Raumes, Phasen und Themen der ethnologischen Mittelmeerforschung seit 1945. Arbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Tübingen, 2001.

³³ Reserven sind wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressourcen auf die soziale Akteure zurückgreifen können. Vgl. GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven – Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2006: 205.

³⁴ Mit seiner sich auf das „mémoire collective“ nach Maurice Halbwachs berufenden Gedächtnistheorie, erklärt ASSMANN die Transmission und Manifestation der Grundstrukturen kollektiver Identität anhand des kulturellen Gedächtnisses Vgl. ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005.

³⁵ Vgl. HORDEN; PURCELL, 2000.

I.2 Convivencia in Marseille

„Voilà ce que c'est Belsunce. Les étrangers qui veulent travailler et qui ont de la clientèle y vivent comme des frères ; avec des aînés et des cadets, bien sûr. Mais il faut être étranger et nombreux, pour démarrer tous ensemble, en s'épaulant. Les Français savent pas faire, ou savent plus.“³⁶

Das menschliche Zusammenleben in Gruppen ist ein universales Phänomen.³⁷ Um dieses zentrale menschliche Bedürfnis zu befriedigen, somit die eigene Existenz zu erleichtern, Schutz zu finden, entstehen menschliche Siedlungen. Die Anordnung von Siedlungen findet aber nicht zufällig statt. Siedlungsmuster und Gesellschaftsorganisation stehen in Analogie zueinander.³⁸ Die Struktur der Gesellschaft steht demnach im Verhältnis zur Morphologie der Siedlung, will heißen das Soziale entwickelt sich in Bezug auf Form und Struktur des menschlichen Zusammenwohnens.³⁹ Dabei sind individuelle Aushandlungsprozesse sozialer Akteure in Form von kultureller Bricolage nicht zu vernachlässigen.⁴⁰ Migration bedeutet Wohnsitzwechsel und Bruch mit dem Leben in der alten Heimat.⁴¹ Trotz der äußeren Bindungslosigkeit des Migranten entwickeln sich in der fremden Heimat schnell Muster der Differenzierung und Zuordnung, die beispielsweise auf ethnischen oder kulturellen Zuschreibungen und Identifikationen beruhen.⁴² Diese Muster finden ihren Ausdruck im „kalten Körper“⁴³ der Stadt. Dieser Körper wird Schauplatz der menschlichen Alltags-Rituale. Mit ihnen drückt der Mensch den Wunsch nach Befriedigung seiner Bedürfnisse aus. Hier ergibt sich eine Interaktion zwischen Mensch und Gebäude, zwischen „Fleisch und Stein“⁴⁴, aus der sich das Design der Siedlung, der cité, entwickelt.

Die nächstliegende Form von Nähe ist die direkte Nachbarschaft. Im Viertel Belsunce lässt sich der direkte Einfluss der Migranten auf die Struktur der Stadt anhand der Siedlungsstruktur nachvollziehen. Die Migration ist keine komplette, räumliche und soziale Entwurzelung des Migranten, wenn sie auch einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet. Sie

³⁶ Ein jüdischer Informant aus Belsunce in: TARRIUS, Alain: *Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*. Paris, L'Harmattan. 1992 : 187.

³⁷ Vgl. RATZEL, Friedrich: *Anthropogeographie- Die geographische Verbreitung des Menschen*. Stuttgart. 1882/91.

³⁸ Vgl. MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific*. Waveland, Long Grove. 1984.

³⁹ Vgl. LÉVI-STRAUSS, Claude : *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon. 1974 : 154.

⁴⁰ Vgl. HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2008.

⁴¹ Vgl. PARK, Robert, Ezra: *Human Migration and Marginal Man*. In: *American Journal of Sociology*, No.33. 1928: 881-893.

⁴² BARTH, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries*. Waveland, Middleton. 1998.

⁴³ SENNETT, Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1997: 88.

⁴⁴ SENNETT, 1997: 108.

nimmt mit Hilfe der modernen Medien mehr und mehr die Formen einer transnationalen Bewegung an; anhand derer Migranten werden soziale Felder geschaffen, die die neue Heimat mit der alten verbinden.⁴⁵ In Belsunce sind einzelne Handelssparten nach der lokalen Herkunft besetzt.⁴⁶ So stammen in der Rue de Baignor alle Stoffhändler aus demselben Dorf im Süden Algeriens, oder alle Bäcker und Gemischtwarenhändler in der Rue National sind tunesischer Herkunft. Auf meine Frage, warum sie denn alle aus demselben Ort kommen, erhielt ich unterschiedliche Interpretationen:

„Wir Tunesier sind eben gut in der Teigherstellung. Die Algerier verstehen sich dafür aufs Fleisch.“⁴⁷

Dies verriet mir ein tunesischer Bäcker, und nahm dabei Bezug auf die Tatsache, dass die Mehrheit der Fleischer in Belsunce aus Algerien stammt.

„Weiß nicht, warum die alle hier sind. Aber jedes Mal wenn ein Laden hier frei wird, ruft mein Nachbar zu Hause an und holt wieder einen her.“⁴⁸

So lautete die Antwort der Nachbarin eines tunesischen Gemischtwarenhändlers in der Rue National auf meine Frage. Beide Antworten sind exemplarische Beispiele meiner Feldforschung der intensiven Befragung in dem Viertel. In der ersten Antwort wird deutlich, dass sich eine Gruppe aus einer bestimmten Region in der Aufnahmegesellschaft mit einer konkreten Tätigkeit identifizieren kann und sich dann über diese definiert. Die zweite Antwort verrät die Strategie des Territorialismus, über die Verbreitung, Installation, und Besitznahme abläuft.⁴⁹ Oft siedeln sich Migranten gleicher lokaler Herkunft in ähnlichen kommerziellen Nischen an, um ähnliche ökonomische Netzwerke in Anspruch zu nehmen.⁵⁰ Der Kontakt mit „zu Hause“ ist dabei Ausschlag gebend und verweist auf den virtuellen Aspekt moderner Diasporagemeinschaften. Mit modernen, technischen Entwicklungen, postuliert Arjun APPADURAI, sind neue Formen der virtuellen Gemeinschaft oder virtuellen Nachbarschaft hinzugekommen. Die elektronische Mobilität moderner Diasporagemeinden hat zur Produktion neuer Lokalitäten, neuer Netzwerke beigetragen.⁵¹

⁴⁵ Vgl. APPADURAI, Arjun: Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp, 1998: 11-40.

⁴⁶ Vgl. TEMIME, 1997: 100.

⁴⁷ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 24/05/07.

⁴⁸ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 30/03/07.

⁴⁹ Vgl. TARRIUS, Alain: *Le Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. Paris, L'aube, 2007.

⁵⁰ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 10/04/07.

⁵¹ Vgl. APPADURAI, Arjun: The production of locality. In: Fardon, Richard (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London, 1995: 218.

Ferdinand TÖNNIES unterscheidet zwischen „Gemeinschaft und Gesellschaft“⁵². Die „Gemeinschaft“, so TÖNNIES, zeichnet sich durch ihren kollektiven Charakter aus. Das Individuum wird Teil einer Gruppe, passt sich den Zielen und Absichten dieser Gruppe an. Die „Gesellschaft“ ist ein kollektives Ensemble, in dem das Individuum nicht aus einem übergeordneten Interesse agiert, sondern seine eigenen Ziele zum Motiv seiner Handlungen macht. Ich behaupte, dass die Convivencia zwischen Juden und Muslimen in Belsunce eine „Gesellschaft“ bildet, wohingegen jede Gruppe für sich eine „Gemeinschaft“ repräsentiert. In Anlehnung an TÖNNIES unterscheidet Max WEBER zwischen „Vergesellschaftung“ und „Vergemeinschaftung“.⁵³ Nach ihm basiert die „Vergesellschaftung“ auf rationalen Parametern, wie etwa der kommerzielle Austausch, die „Vergemeinschaftung“ hingegen hat ihren Ursprung im Emotionalen. Im Rahmen der „Vergesellschaftung“ ist ein direkter Austausch zwischen Mitgliedern beider Gemeinschaften möglich, die Grenzen werden aber durch die Parameter der „Vergemeinschaftung“ definiert. Das folgende Beispiel aus meiner Forschung in Belsunce veranschaulicht dies:

Mohammed⁵⁴, Muslim algerischer Herkunft, ist langjähriger und treuer Angestellter bei einer jüdischen Familie marokkanischer Herkunft, die mit zwei Geschäften in Belsunce im Textilhandel aktiv ist. „Er gehört zur Familie.“ Doch auf meine Frage, warum er nicht zur Hochzeitszeremonie der Tochter der Familie eingeladen wurde, erhielt ich folgende Antwort: „Aber er gehört doch zu einer anderen Religion! Wir können uns doch nicht mit einem anderen Milieu mischen.“⁵⁵

In einer „Gesellschaft“ besitzt das Individuum mehr Handlungsfreiheit als in der „Gemeinschaft“. Das Judentum als Religion grenzt seine Akteure durch eine spezielle Praxis wie das Einhalten strikter Speisegesetze von ihrer Umgebung ab.⁵⁶ Grenzen sind Tatbestände menschlicher Kognition und demnach „universelle anthropologische Konstanten“⁵⁷. Durch das Ziehen von Grenzen, so konstatiert Dieter HALLER, wird die Identität und Unterscheidbarkeit des Menschen an sich gesichert.⁵⁸ Der Begriff Identität findet seinen etymologischen Ursprung in *idem*, lateinisch *dasselbe*. „*Um wir selbst zu werden, müssen wir erst ein anderer sein*“⁵⁹, resümiert Thomas HAUSCHILD. Indem sich Gemeinschaften voneinander durch Handlungen bewusst differenzieren, definieren sie ihre Grenzen und

⁵² TÖNNIES, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2005.

⁵³ WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn, Voltmedia. 2006: 308-945.

⁵⁴ Alle Namen im Text sind Pseudonyme.

⁵⁵ Vgl. Eigene Feldnotizen, März 2007.

⁵⁶ Nach GOLDBERG; Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish life*. Los Angeles, University of California Press. 2003: 4.

⁵⁷ HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar. Transnationalismus, Lokalität und Identität in kulturanthropologischer Perspektive*. Wiesbaden, Deutscher Universitäts-Verlag. 2000: 4.

⁵⁸ HALLER, Dieter: *Entwurf einer Ethnologie der Grenze*. Vortrag bei der Europa-Konferenz: Moderne Zeiten, Europäische Räume – Grenzfragen. Grüne Akademie, 23. bis 25. Februar 2001. www.gruene-akademie.de/download/europa_haller.pdf.

⁵⁹ HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2003: 32.

entwerfen ihre Identität. In diesem Sinne können Grenzen von sozialen Akteuren als Ressourcen genutzt werden.⁶⁰ Ton OTTO und Henk DRIESSEN sehen Ressourcen als „power fields“ (Machtfelder) im Zusammenhang mit Identitätsbildung.⁶¹ Die Identifikation, so OTTO und DRIESSEN, liegt im Zentrum kultureller Dimension sozialer Praxis. Menschliche Gruppen manipulieren und interpretieren die kulturellen Parameter der Welt in der sie leben kontinuierlich neu, um an Ressourcen oder Macht zu kommen.⁶² Doch wie handeln, wenn für die sozialen Akteure keine direkt zugänglichen Ressourcen⁶³ vorhanden sind? In seiner Kultursoziologie kennzeichnet BOURDIEU eine Ressource als Kapital von objektiven und subjektiven Strukturen, diese sind gleichzeitig ein Ordnungsprinzip der sozialen Welt, als auch ein Mittel zur Charakterisierung individueller Macht.⁶⁴ Kolonialismus, Kriege, Katastrophen und Globalisierung haben Menschen im Mittelmeerraum in den letzten Jahrhunderte immer wieder dazu gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und neue Orte und Netzwerke zu finden, um ihr Überleben zu sichern. Mit seinem Ansatz zur Reservetheorie kennzeichnet Thomas HAUSCHILD das Handeln sozialer Akteure jenseits festgeschriebener sozialer, kultureller und religiöser Grenzen.⁶⁵ Das „sich wieder bedienen“⁶⁶ von Praktiken der kulturellen Vergangenheit einer sozialen Gruppe wird mitunter von der Mehrheitsgesellschaft misstrauisch, wenn nicht sogar ängstlich betrachtet. Belsunce ist ein Ort an dem sich die Praktiken als kulturelle Reserve⁶⁷ in der lokalen Convivencia wieder und wieder reproduzieren. Das Viertel gilt unter politisch Mächtigen als „schwarzes Loch“⁶⁸ der Region.

⁶⁰ Vgl. HALLER, 2001.

⁶¹ DRIESSEN, Henk; OTTO, Ton: *Protean Perplexities: An Introduction*. In: Diess. (ed.): *Perplexities of Identification*. Aarhus, Aarhus University Press. 2000: 19.

⁶² Vgl. DRIESSEN; HENK, 2000: 20.

⁶³ Ressourcen werden als Mittel (materiell, sozial oder kulturell) verstanden, welche die Durchführung einer bestimmten Handlung ermöglichen. Dabei beziehe ich mich auf BOURDIEU, der das globale Kapital (welches sich nicht nur ökonomisch bestimmt und die Handlungsmöglichkeit sozialer Akteure definiert) als Ensemble der Ressourcen bezeichnete Vgl. BOURDIEU, Pierre: *La distinction*. Minuit, Paris. 1979. Die Abgrenzung zu Reserven findet sich vor allem im zeitlichen Bereich, im ökonomischen Sinne handelt es sich dabei um Vorräte, die auf lange Dauer angelegt sind, also einen zeithistorischen Aspekt haben, vergleichbar mit der so genannten „Goldreserve“. Gold, früher gängiges Handelsmittel, wird heute vor allem als Reserve für Krisenzeiten angelegt. Es handelt sich also um einer Reserve, von langer Dauer (*longue durée*), die trotz allem einsatzbereit bleibt. Angewendet auf die Theorie des *kulturellen Gedächtnis* nach ASSMANN, so finden sich die Ressourcen im kommunikativen Gedächtnis, während Reserven im kulturellen Gedächtnis einer Gruppe angelegt sind Vgl. ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005.

⁶⁴ BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, VSA. 1992.

⁶⁵ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2008: 205-222.

⁶⁶ *Reserve* aus dem französischen bedeutet „Rücklage“.

⁶⁷ Reserven sind wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressourcen, auf die soziale Akteure zurückgreifen können. Vgl. GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven – Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2006: 205.

Dieser abgesonderte Raum bietet eine Projektionsfläche für die Ambitionen unterschiedlicher Gruppen. So begegnete ich in dieser „zone morale“⁶⁹ auch den bereits erwähnten missionarischen Aktivitäten der Evangelisten. In meinen Recherchen vertiefte ich nicht die Dokumentation dieser missionarischen Gruppen. Ihre Präsenz verdeutlichte mir jedoch das Ringen um religiösen Raum und Macht in dem Viertel. Diese lokale Nachbarschaft weist für mich die Grundzüge eines mediterranen Mikrokosmos auf.⁷⁰ Dieser Mikrokosmos reflektiert in seiner Einheit den ihn umgrenzenden Raum und die ihm inhärenten Konflikte, sowie die typischen mittelmeerischen Bruchzonen und Kontinuitäten. Anhand verschiedener Feldbeispiele wie etwa die Pilgerreise französischer Juden nach Djerba (III. Kapitel), oder der Transfer und die Wiederbelebung nordafrikanischer Heiligenkulte nach der Migration in Frankreich (III. Kapitel), zeigt meine Arbeit die Verbindungen, Konstitutionen und Beziehung der einzelnen mediterranen Nischen zueinander.

I.3 Problemstellung

„Une ville, Marseille? Non, un port, une porte ouverte aux hommes venus pour une escale ou pour une vie.“⁷¹

Marseille als größte südliche Metropole und wichtigste Hafenstadt an der französischen Mittelmeerküste ist aufgrund ihrer hohen Einwandererzahl eine vielfältige Projektionsfläche für stereotype Klischees.⁷² Diese Stadt wurde im 6. Jh. vor Christus von den Griechen gegründet, von hier aus wurde ein reger Handel mit den Phöniziern etabliert.⁷³ Somit war der Handel in jeglicher Form eine „lebendige Notwendigkeit“⁷⁴ für Marseille und seine Einwohner. Der Austausch beschränkt sich nicht nur auf das Feld der Ökonomie, sondern weitet sich auch auf den Bereich der Kultur, sowie der ethnischen und religiösen Identität im Mittelmeerraum aus. Marseille als Ort der Ankunft und des Aufbruchs, als Schauplatz multipler Schicksale der Migration, Diaspora und des Exils ist ein vielfältiges Forschungsfeld⁷⁵, als auch Bühne bekannter Romanhandlungen⁷⁶.

⁶⁸ TARRIUS, Alain: *Le Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. Paris, L'aube. 2007: 69.

⁶⁹ PARK, Robert Ezra: *The collected papers of Robert Ezra Park*. Glencoe, Free Press of Glencoe, 1955.

⁷⁰ HORDEN, PURCELL, 2000.

⁷¹ AMOUROUX, Henri: Préface. In: Londres, Albert: *Marseille Porte du Sud*. Marseille, Éditions Jeanne Laffitte. 2006.

⁷² <http://www.tagesanzeiger.ch/leben/reisen/Marseille-mon-amour/story/27012627>, konsultiert: 16/05/10, 23:50.

⁷³ TEMIME, Émile: *Histoire de Marseille*. Marseille, Éditions Jeanne Laffitte. 2006: 13.

⁷⁴ TEMIME, 2006: 13.

⁷⁵ Vgl. PERALDI, 2001. TARRIUS, 1992.

⁷⁶ Als Beispiel: SEGHERS, Anna: *Transit*. Berlin, ATV. 2005.

Migration und ihre Folgen stehen bei Forschungen in und über Marseille meist im Vordergrund. Die Theorien der Migration betreffend folgt diese Untersuchung Ansätzen, die den raum- und grenzüberschreitenden Aspekt betonen, und so auf den transnationalen Aspekt hinweisen. Migranten sind nicht länger auf ein Territorium fixiert oder an eine bestimmte Kultur gebunden, sondern können zunehmend in mehreren Kontexten gleichzeitig zu Hause sein.⁷⁷ Ethnische Identitäten sollen im Rahmen der Untersuchung nicht als von Außen zugeschriebene Einheiten angesehen werden, sondern der Prozess der Aushandlung in der Praxis der Individuen und Kollektive wird mit dem Aspekt der Agency betont.⁷⁸ Reserven dienen dabei als potentielle soziale, religiöse oder kulturelle Praktiken der Akteure, die sie in unterschiedlichen Handlungsfeldern als Ressource einsetzen können.⁷⁹ Diese werden in der vorliegenden Arbeit ethnographisch heraus gearbeitet. Sie verdeutlichen sich anhand von materieller Kultur, wie das Beispiel zu dem jüdisch-tunesischen Restaurant „Lagmi“ im IV. Kapitel zeigt, oder Körpertechniken, wie die Kommunaktionspotentiale zwischen Juden und Muslimen nordafrikanischer Herkunft verdeutlichen (IV. Kapitel).

Meine Arbeit verortet sich in das Forschungsfeld zur Geschichte und Ethnologie des Mittelmeerraumes als lokale Studie zu Marseille. Des Weiteren beruht sie auf historischen, soziologischen und ethnologischen Studien zum Judentum im Maghreb und in Frankreich. Meine Monographie schreibt sich in die Tradition der Mittelmeerethnologie ein.

Um einen klareren Überblick zu den wissenschaftlichen Grundlagen meiner Arbeit zu geben, erläutere ich diese drei Richtungen (Forschungsfeld Marseille, Studien zum maghrebinischen Judentum und Mittelmeerethnologie) im Folgenden genauer.

⁷⁷ Vgl. FAIST, Thomas: *Transstaatliche Gemeinschaften*. Bielefeld, Transcript. 2000., TARRIUS, 2007.

⁷⁸ Vgl. ASAD, Talal: *Formations of the secular*. California, Stanford University Press. 2003: 67., WIMMER, Andreas: *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften. 2005: 78-110.

⁷⁹ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 204-222.

I.3.1 Forschungsfeld Marseille

Marseille liegt eingegrenzt zwischen einer Bergkette und dem Meer. Mit mehr als acht Millionen Einwohnern ist Marseille die zweitgrößte Stadt Frankreichs mit dem wichtigsten Hafen des Landes am Mittelmeer. Aufgrund der ethnischen Vielfalt in Marseille ist die soziologische und anthropologische Forschungsdokumentation reichhaltig. Zur Gemeinschaft der nordafrikanischen Juden in Marseille, als auch zu ihrer Beziehung zu Muslimen aus Nordafrika existiert meines Wissens aber bis heute keine ethnologisch-historische Forschung. In den historischen und soziologischen Forschungen zu Belsunce steht der Aspekt des Fremden in der Stadt im Zentrum.⁸⁰ Emile TEMIME kennzeichnet in seiner historischen Studie das Viertel Belsunce als Ort des Transits in der Stadt Marseille.⁸¹ Im Anschluss an die klassische Stadtforschung der Chicago Schule bezeichnet Alain TARRIUS das Viertel als „Zone im Übergang“.⁸² Laut Ernest BURGESS und Robert PARK, Angehörige der Chicago School, breitet sich die Stadt kreisförmig um das Zentrum zur Peripherie hin aus und bildet verschiedene Zonen mit unterschiedlicher Nutzung. Nach diesem Modell siedeln sich Zuwanderer zunächst in unmittelbarer Nähe zum Zentrum an. Diese Übergangszone („Zone in Transition“) ist laut PARK und BURGESS von Gettoisierung gekennzeichnet, zur Peripherie hin steigt der Sozialstatus der Bewohner in den einzelnen Zonen kontinuierlich an.⁸³ In dem Marseiller Siedlungsschema finden sich im Zentrum vor allem untere soziale Klassen, diese steigen in den südlichen Vierteln an, wohingegen sich die Besiedlung des Marseiller Nordens von unteren sozialen Schichten kennzeichnet.

Die urbane Entwicklung Marseilles verlief lange Zeit in sich geschlossen, bedingt durch eine dichte Hügelkette, welche die Stadt umgibt. Mit der Industrialisierung am Anfang des 18. Jh. entstanden architektonische Projekte, um diese Hügel zu begradigen und zu besiedeln. In dieser Zeit verfestigte sich bereits das Arm-Reich Gefälle der urbanen Zonen durch demographische Projekte.⁸⁴ So siedelte sich im Süden der Stadt entlang der neu entstandenen Corniche (Küstenstraße) die wohlhabende Bourgeoisie an, während der Norden der Stadt mehr oder weniger unstrukturiert von der armen Bevölkerung besiedelt wurde. Die Canebiere, eine kilometerlange Straße im Zentrum Marseilles wird von TEMIME als Schnittstelle dieses

⁸⁰ Vgl. PERALDI, Michel (Hg.): *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Maisonneuve&Larose, Paris. 2001.; TARRIUS, Alain: *Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*. Paris, L'Harmattan. 1992., TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Éditions Autrement. 1997.

⁸¹ TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Éd. Autrement. 1997.

⁸² TARRIUS, Alain: *La Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. La Tour d'Aigues, L'Aube. 2007: 181.

⁸³ PARK, Robert; BURGESS, Ernest: *The City*. Chicago, HOS Series University of Chicago Press. 1967.

⁸⁴ TEMIME, Emile: *Histoire de Marseille*. Marseille, Éditions Jeanne Laffitte. 2006: 114-115.

Nord-Süd Gefälles beschrieben.⁸⁵ Belsunce liegt im nördlichen Teil der Stadt. Nach Etablierung einer Arbeiterklasse in der Stadt, bemühte sich die lokale Regierung, das „foyer d’infection“⁸⁶, die Armen, welche die dauernd ansteigenden Mieten kaum noch begleichen konnten, weiter an die nördliche Peripherie der Stadt zu verschieben. Belsunce liegt hinter dem neu entstandenen *Centre Bourse* und blieb trotz administrativer Bemühungen weiterhin eine Zone des Übergangs.⁸⁷

Im 19. Jh. wanderten die ersten Franzosen nach Algerien aus, und 1907 kamen dafür die Algerier nach Marseille.⁸⁸ Belsunce war bei den unterschiedlichen Wellen der Immigration und Emigration ein Ort der Ankunft, als auch des Aufbruchs. Die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Marseille und dem Maghreb, vor allem Algerien, haben sich dort über mehrere historische Epochen etabliert und beweisen durch ihre heutige Konsistenz die „longue durée“. Diese Dauerhaftigkeit zeigt sich auch in den Erinnerungsspuren⁸⁹ geographischen Raumes: So wurden hinter dem *Centre Bourse* auf dem *Cours Belsunce* die ersten Hochhäuser in der Region errichtet, um die aus den ehemaligen nordafrikanischen Kolonien ankommenden Migranten zu beherbergen.⁹⁰ Die Stadtpolitik hat schließlich mehr als einmal in der Geschichte erfolglos versucht, anhand von Sanierungen den Raum Belsunce von einer Zone des Übergangs in eine Zone der Stabilität zu verwandeln.⁹¹ Dem Einfluss der Mächtigen zum Trotz, bewies dieser städtische Raum des Transits seine Dauerhaftigkeit und damit auch seinen mediterranen Nischencharakter. Die kulturelle Vielfalt des Viertels, sowie seine historischen, sozialen und politischen Widersprüche haben dazu geführt, dass nicht wenige Historiker, Soziologen und Ethnologen über Belsunce gearbeitet haben.

Die Studie von TARRIUS zum informellen Markt der Einwanderer in Marseille, mit dem Schwerpunkt auf Belsunce, ist Folie für die Analyse der „Globalisierung von unten“ und der Ökonomie der Migration geworden.⁹² Dem Ort Belsunce liegt also ein gewisser Typus zugrunde, der aber keineswegs den Wissenschaftler⁹³ dazu verführen darf, diesen als auf eine Kategorie festgelegten Modellcharakter zu erklären, da sich das Viertel, wie TEMIME immer

⁸⁵ TEMIME, 2006: 103.

⁸⁶ TEMIME, 2006: 129.

⁸⁷ TEMIME, 2006: 129.

⁸⁸ TEMIME, 2006: 143.

⁸⁹ HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997.

⁹⁰ TEMIME, 2006: 195.

⁹¹ Vgl. TEMIME 2006.; MAZELLA, Sylvie: *Le Quartier Belsunce à Marseille*. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine*, Nr. 72, Paris. 1996: 118-125.

⁹² Vgl. BOUBEKER, Ahmed: *Familles de l’intégration*. Paris, Stock. 1999.

⁹³ Der Einfachheit halber benutze ich hier und im Folgenden meiner Arbeit die männliche Form, meine aber Männer und Frauen.

wieder betont, in ständiger Bewegung und Veränderung befindet.⁹⁴ Meine Arbeit will einen neuen Blick auf die Integration menschlicher Gruppen im urbanen mediterranen Raum mit seinen sozialen Interaktionen werfen. Es handelt sich, meines Wissens, um eine der ersten Migrationsstudien, die die Beziehung zwischen zwei sich differenzierende Gruppen derselben lokalen Herkunft im europäischen Raum thematisiert.

1.3.2 Ethnologie des Judentums

Mit seinem Buch von 1987 hat Harvey GOLDBERG eine erste zusammenfassende Anthropologie des Judentums hervorgebracht.⁹⁵ Die Auseinandersetzungen ethnologischer Wissenschaftler mit dem Judentum reichen zeitlich weiter zurück.⁹⁶

Die jüdische Kultur ist eine Schriftkultur, die ihre Legitimität sozusagen aus dem biblischen Text heraus liest.⁹⁷ Diese Zentralität des Buches hat die Auseinandersetzung früher Ethnologen und Soziologen mit der jüdischen Kultur geprägt. Ihr Bemühen die Kennzeichen einer antiken Kultur in den biblischen Text hinein zu lesen, zeigt sich in den Werken von James FRAZER ebenso wie in denen von William ROBERTSON SMITH.⁹⁸ Die in der Tora beschriebene biblisch-israelitische Kultur wird als Muster für den Vergleich mit schriftlosen Kulturen herangezogen.⁹⁹ Doch nicht nur die Gründerväter der Ethnologie, auch wichtige Soziologen wie Max WEBER¹⁰⁰ und Emilie DURKHEIM¹⁰¹, haben über den Corpus Text eine gesellschaftliche Analyse des Judentums vorgenommen. Besonders WEBER hat mit seiner Analyse der wissenschaftlichen Betrachtung des Judentums einen idealistischen Stempel aufgedrückt, der mit dieser Arbeit in Frage gestellt werden soll, bzw. in Verbindung mit dem materialistischen Ansatz gebracht wird.

Die Studie von Louis WIRTH « The Ghetto », zum ersten Mal 1928 erschienen, ist eine der ersten Monographien einer jüdischen Gemeinschaft, im Rahmen der Chicago Schule (Vgl.

⁹⁴ Vgl. TEMIME, 2006.

⁹⁵ GOLDBERG, Harvey (Hg.): *Judaism viewed from Within and from Without*. Albany, State University New York, 1987.

⁹⁶ Vgl. HEYMANN, Florence; STORPER PEREZ, Danielle: L'approche anthropologique, un nouveau midrash? In: Diess. (Hg.): *Le corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Paris, CNRS Editions. 1997: 7-29.

⁹⁷ Vgl. HEYMAN; STOPER PEREZ, 1997: 13.

⁹⁸ Vgl. FRAZER, James: *Folklore in the old Testament*. Macmillan, London. 1919., ROBERTSON SMITH, William: Animal Worship among the Arabs and in the Old Testament, *Journal of Philology*, 9, 1880: 75-100., ROBERTSON SMITH, William: *Lectures on the Religion of the Semites*, 3. ed. New York, Meridian Books. 1927.

⁹⁹ Vgl. DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. Routledge, London, New York, 2002: 95.

¹⁰⁰ Vgl. WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III: Das antike Judentum*. Tübingen, 1988.

¹⁰¹ Vgl. DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Leben*. Frankfurt/ Main, 1981.

Kap. I.4.1.3)¹⁰² Im Vorkriegsdeutschland seinerzeit wurden die jüdischen Gemeinschaften von den Ethnologen ähnlich fremd wahr genommen und stigmatisiert, wie die Indianer von der frühen amerikanischen Anthropologie.¹⁰³ Beide Ansätze bezogen sich auf die Studien zum „Fremden“ von Georg SIMMEL.¹⁰⁴ Die Forschungen der Chicago Schule suchte nach allgemeinen Antworten, zu Prozessen der wechselseitigen Anpassung zwischen menschlichen Gemeinschaften und ihrer psychisch-räumlichen Umwelt. WIRTH bemerkte, dass Integration und Assimilation nicht primär Prozesse einzelner Individuen sind, sondern dass es Werte und Normen der Kultur sind, die in die aufnehmende Gesellschaft assimiliert und integriert werden müssen. Laut ihm geht es um eine Assimilation der Kultur, nicht der Individuen. Mit „The Ghetto“ untersuchte WIRTH Probleme segregierter Lebensweisen urbaner Räume, es ging ihm nicht um die historische Rekonstruktion des jüdischen Ghettos, sondern um die allgemeinen Muster sozialer Organisation.¹⁰⁵

Ab den 1950er Jahren beschäftigten sich Claude LEVI-STRAUSS¹⁰⁶, Victor TURNER¹⁰⁷ und später Clifford GEERTZ¹⁰⁸ mit dem biblischen Texten des Judentums, um mit Hilfe deren Interpretation die theoretische Entwicklung ihrer Methoden oder das Konzept der Mythenanalyse voran zu treiben. Mary DOUGLAS¹⁰⁹, die sich auf LÉVI-STRAUSS beruft, leitet in den 1960er Jahren eine weiterführende Analyse dieses Feldes ein. Ethnologen und Soziologen haben sich intensiv mit dem Textkörper der Tora, auf deren Interpretation und Auslegung die Basis traditioneller jüdischer Gemeinschaften und Identität fußt, auseinandergesetzt.

Ethnographische Studien, die die Lebenswelt jüdischer Gemeinschaften zu erfassen sucht, bilden die zweite Linie ethnologischer Auseinandersetzung mit jüdischer Kultur. Diese Arbeiten fanden ihren Anfang mit der massiven Migration nordafrikanischer Juden nach Israel und Frankreich zur Zeit des Dekolonialismus¹¹⁰.

¹⁰² WIRTH, Louis: *The Ghetto*. Chicago, University of Chicago Press. 1956.

¹⁰³ HAUSCHILD, Thomas: Christians, Jews and the other in german anthropology. In: *American Anthropologist*. Vol. 99, No.4, December 1997. American Anthropologist Association. Arlington. 1997: 746-753.

¹⁰⁴ SIMMEL, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg: *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München et Leipzig, 1908: 509-512. Das klassische Beispiel des Fremden sieht SIMMEL in der Geschichte der europäischen Juden.

¹⁰⁵ WIRTH, Louis: *The Ghetto*. Chicago, University of Chicago Press. 1956.

¹⁰⁶ Vgl. LÉVI-STRAUSS, Claude: *Du miel aux cendres*. Plon, Paris. 1968. Ders.: *L'origine des manières de table*. Paris, Plon. 1971.

¹⁰⁷ Vgl. TURNER, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London, Routledge. 1969.

¹⁰⁸ Vgl. GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books. 1973.

¹⁰⁹ Vgl. DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. Routledge, London, New York, 2002.

¹¹⁰ Vgl. PEVELING, Barbara: *Kulturwandel bei nordafrikanischen Juden in Israel- Die Diaspora der Diaspora*. Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magistra Artium, unveröffentlicht, Universität Tübingen, 2005.

In der israelischen Forschung war es zu Anfang vor allem die Manchester Schule um Max GLUCKMAN, die den wissenschaftlichen Ton vorgab.¹¹¹ Nach der Rezession in Israel von 1966-67 und dem Sechstagekrieg Ende 1967 machte die anfängliche Euphorie einer vermehrt skeptischen Haltung Platz. Die aus Nordafrika und Asien eingewanderten Juden besaßen einen soziokulturellen Hintergrund, der sich nicht, wie erhofft, nahtlos von der westlich geprägten Kultur der europäischen Israelis absorbieren ließ. Die soziokulturelle Differenz der orientalischen Juden verschwand nicht, wie erwartet, nach den ersten Jahren der Staatsgründung im Schmelztiegel der israelischen Gesellschaft, sondern manifestierte sich vor allem auf der ökonomischen Ebene und betraf auch die zweite Generation. Ethnizität wurde zunehmend diskutiert.¹¹² Die Forscher konzentrierten sich in dieser Zeit auf die in den sechziger Jahren aus dem Boden gestampften Entwicklungsstädte an der Peripherie Israels, deren Einwohner meist Juden aus Nordafrika und dem Mittleren Osten waren. Soziale und ökonomische Benachteiligung rückten in den Vordergrund. Zudem geriet der historische Hintergrund der so genannten orientalischen Israelis (*Mizrahim*) in das Blickfeld ethnologischer Forschung.

Die aus Nordafrika eingewanderten Juden wurden zeitgleich auch in Frankreich zum Thema der Forschung, hier aber vor allem in den Disziplinen Soziologie und Geschichte. Anders als in Israel verlief die Integration hier weniger problematisch. Die Einwanderung fand in mehreren Wellen statt und war dabei gleichzeitig Teil einer massiven Einwanderung von Angehörigen weiterer religiöser Gruppen aus den ehemaligen Kolonien nach Frankreich.¹¹³ Da die Juden dabei eine Minderheit in der Masse an kulturell Fremden darstellten, wurde ihre Differenz nicht zum zentralen gesellschaftlichen Thema. Des Weiteren wurden sie von den westlichen Mächten mit denen dem Holocaust zum Opfer gefallenen Juden identifiziert, wie ich weiter unten erläutern werde. Zudem kamen die Einwanderer in Frankreich meist aus einer anderen Schicht als ihre ehemaligen Landesgenossen in Israel. So wanderte das marrokanisch-jüdische Bürgertum vor allem nach Frankreich aus, wohin zum Teil aufgrund der Kolonialzeit bereits ökonomische Beziehungen bestanden, wogegen der große Teil der schwächeren sozialen Schichten aus der jüdischen Gesellschaft Marokkos sich in Israel niederließ.

¹¹¹ Vgl. MARX, Emanuel: Anthropological Studies in a centralized State: Max Gluckman and the Bernstein Israel Research Project. In: Jewish Journal of Sociology. London, Nr. 17; 1975: 131-150.

¹¹² Vgl. GOLDBERG, 1987: 44.

¹¹³ BENVENISTE, Annie: Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles. Paris, L'Harmattan. 2002.

Das Gros der Forschung schließt auf eine gelungene Integration der nordafrikanischen Juden in Frankreich.¹¹⁴ Kritische Stimmen zu dieser aus den 1980er Jahren stammenden These gibt es bis heute nicht. Allerdings rücken in den letzten Jahren vermehrt die kulturellen Besonderheiten und Muster der Revitalisierung maghrebinischer Traditionen in den Blick der Forschung.¹¹⁵ Durch den kulturellen und sozialen Bruch beschränkte sich die Kontinuität der religiösen Praxis und der jüdischen Identität im Alltag der aus Nordafrika nach Frankreich migrierten jüdischen Bevölkerung vorerst auf den privaten und familiären Raum.¹¹⁶ Vielen Migranten war auch in den Jahren der massiven Einwanderung nicht klar, ob ihr endgültiges Ziel nicht doch Israel sein würde.¹¹⁷ Das Feld der lokal ausgerichteten Studien ist in Frankreich nicht so breit wie in Israel.

Ein stringentes Forschungsfeld einer Ethnologie des Judentums zu definieren, fällt allgemein schwer. Laurence PODSELYER spricht von einer „anthropologie paradoxale“¹¹⁸, einer „paradoxen Ethnologie“. Die jüdische Identität, so PODSELYER, habe multiple Formen angenommen, da die Modernität innerhalb der Gesamtheit der dem Judentum angehörigen Gruppen Mikrogemeinschaften produziert habe.¹¹⁹ Um aber trotz allem eine stringente Analyse zu liefern, hält PODSELYER eine örtliche oder thematische Eingrenzung für eine ethnographische Untersuchung für notwendig.¹²⁰

Innerhalb der deutschen Ethnologie nach dem zweiten Weltkrieg ist HALLER einer der wenigen Ethnologen, der sich über den Corpus Text hinaus mit der jüdischen Kultur, in diesem Fall lokalisiert in Gibraltar, auseinander gesetzt hat. Er untersuchte das sensible Spiel der Gruppen und Grenzziehungen.¹²¹ Mehr und mehr soziologische Studien beschäftigen sich

¹¹⁴ BENSIMON-DONATH, Doris: *L'Intégration des Juifs Nord-Africains en France*. Paris, Mouton. 1971: 38.

¹¹⁵ Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: Du Hammam Maghrébin au Miqueh Parisien. In: *Journal of Mediterranean Studies*, Mediterranean Institute, University of Malta. Vol.4, No.2. 1994: 241-263., CONORD, Sylvaine: Itinéraires de femmes juives d'origine tunisienne fréquentant Belleville: trajectoires visuelles. In: Zytnicki, Colette; Bordes-Benayoun, Chantal (Hg.): *Sud-Nord: cultures coloniales en France (XIXe et XXe siècles)*, actes du colloque international (27-28-29-30 mars 2001), Maison e la recherche de l'Université Toulouse Le Mirail: 141-147., PODSELYER, Laurence: Les changements au sein de la communauté juive en France : les apports des „cultures sud“. In: Zytnicki, Colette; Bordes-Benayoun, Chantal (Hg.): *Sud-Nord: cultures coloniales en France (XIXe et XXe siècles)*, actes du colloque international (27-28-29-30 mars 2001), Maison e la recherche de l'Université Toulouse Le Mirail, Privat: 149-168. 2004.

¹¹⁶ Vgl. SCHNAPPER, Dominique: Pratiques spécifiques et familialisme chez les Juifs nord-africains en France. In: Lasry, Jean-Claude et Tapia, Claude: *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Paris, L'Harmattan. 1989: 230

¹¹⁷ BLANCHARD, Pascal; Boetsch, Gilles: *Marseille, porte Sud: 1905-2005*. Paris, La Découverte. 2005.

¹¹⁸ PODSELYER, Laurence: L'anthropologie des communautés juives: une anthropologie paradoxale. In: Alvarez-Perereyre, Frank et Baumgarten, Jean: *Les Études Juives en France. Situation et perspectives*. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1990: 87-97.

¹¹⁹ Vgl. PODSELYER, 1990: 89.

¹²⁰ Vgl. PODSELYER, 1990: 91.

¹²¹ Vgl. HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar*. Wiesbaden, DUV. 2000.

allerdings mit den in den 1990er Jahren aus Russland nach Deutschland ausgewanderten Juden.¹²² Gerade die moderne deutsche Ethnologie trägt hingegen an einer „Last der Vergangenheit“¹²³: Als Kriegsfolge wird sich mit dem Judentum fast ausschließlich über schriftliche Quellen auseinandergesetzt. Das fehlende „kollektive Gedächtnis der Ethnologen“¹²⁴, aus dem 3. Reich macht sich hier bemerkbar. Die Auseinandersetzung mit dem deutschen Nationalsozialismus bleibt ambivalent, innerhalb der eigenen Gesellschaft, als auch im Blick von außen.¹²⁵ Die Autorenrede von Martin WALSER ist zum Symbol dieser Ambivalenz geworden,¹²⁶.

Auch wenn meine hier vorgestellte Doktorarbeit sich nicht in diesen Diskurs einreihen will, haben meine Erfahrungen während meiner Forschung als deutsche Nichtjüdin im jüdischen Feld eines europäischen Landes gezeigt, dass meine nationale Identität nicht unabhängig von meiner Forschung zu denken ist, und demnach eine intensive Auseinandersetzung des „Beobachters“ mit dem „Objekt“ fordert, meine deutsche Nationalität wurde während der Forschung immer wieder thematisiert.¹²⁷ So ist meine Arbeit als das zu verstehen, was sie ist: als Auseinandersetzung einer deutschen Wissenschaftlerin der zweiten Nachkriegsgeneration mit jüdischer Kultur und Geschichte.

I.3.3 Mittelmeerethnologie

Das Mittelmeer ist eine Projektionsfläche für Sehnsüchte, Hoffnungen und Träume. Menschen aus dem Norden versuchen seit langem in der Region der Zitronenblüten und Olivenbäume heimisch zu werden.¹²⁸ Idealisten sahen und sehen den Mittelmeerraum als geistige Wiege unserer modernen Zivilisation. Durch die kleinkahmige Landschaft, die Häufung von Naturkatastrophen wie Erdbeben und Überflutungen, sind die Menschen dort oft

¹²² Vgl. KÖBER, Karen: *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt*. Berlin, Campus. 2005.

¹²³ HAUSCHILD, Thomas: „Dem lebendigen Geist.“ Warum die Geschichte der Völkerkunde im „Dritten Reich“ auch für Nichtethnologen von Interesse sein kann. In: Ders. (Hg.): *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1995: 13-62.

¹²⁴ HAUSCHILD, Thomas: Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1995: 11.

¹²⁵ Vgl. Chezmoïnstrasse: *L'Allemagne accablée de mémoires. Die Nazi Falle*. Erschienen am 2. November 2007 unter: <http://cms.berlineur.eu/index.php/lallemagne-accablee-de-memoires>. „Selbst die deutsche Sprache stinkt nach Nazi und dass zum Himmel“, heißt es in dem Artikel. Diese Aussage manifestiert, wie das in den Nachkriegsfilmen verbreitete Bild der deutschen Sprache, die Wahrnehmung der Anderen geprägt hat.

¹²⁶ WALSER, Martin: Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, 11. Oktober 1998. 23/08/10. 23:03. http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/WegeInDieGegenwart_redeWalsersZumFriedenspreis/

¹²⁷ Vgl. DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in der Verhaltenswissenschaft*. München, Ullstein. 1973.

¹²⁸ Vgl. HAUSCHILD, Thomas: Deutsche in Italien. Saubere Hände, schmutzige Gedanken. *Spiegel Online*, www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,256981,00.html, 13.7.03, 15:04.

zu einer einfachen Lebensweise gezwungen gewesen. Dies führte zu einer Romantisierung des Mittelmeergebiets als Raum ursprünglicher Lebensweise und Tradition.¹²⁹ Eine zentrale Frage der ethnologischen und historischen Wissenschaft ist, ob die Gesellschaften der kleinen mediterranen Räume insoweit kulturelle Gemeinsamkeiten besitzen, dass man von einem Kulturraum „Mittelmeer“ sprechen kann. Die Historiker HORDEN und PURCELL haben dazu ein wichtiges Buch geschrieben, in dem sie auf der Grundlage von historischen und ethnologischen Quellen die wesentlichen Aspekte und Ambivalenzen des Mittelmeerraums rekonstruieren und zu einer neuen realistischen Betrachtungsweise führen: keine Einheit in der Gesamtheit, sondern eine Einheit der Vielfalt.¹³⁰

Im Folgenden gebe ich einen Überblick über die Entwicklung der Mittelmeerforschung. Ich stelle die historischen Vorbilder der ethnologischen Forschung und die einzelnen Phasen der Mittelmeerethnologie vor.

Vorläufer der Ethnologie im Mittelmeerraum waren historische Studien. Hier ist vor allem das Werk Fernand BRAUDEL zu nennen.¹³¹ BRAUDEL betonte die geistige und historische Einheit des Mittelmeerraums. Alle Orte in diesem Raum sind über das Meer und den möglichen Austausch von Gütern, Menschen und Ideen miteinander verbunden. BRAUDEL betrachtete die harten geographischen Strukturen und die Alltagsversorgung mit historischem Blick. Ebenso wie BRAUDEL sich auf einen historisch gesehen engen Zeitraum beschränkte, konzentrierte sich auch der jüdische Gelehrte Shlomo GOITEIN auf eine begrenzte historische Periode: das mittelalterliche Archiv der Geniza Gesellschaft, die von ihm als mediterrane Gesellschaft beschrieben wird.¹³² GOITEIN rekonstruierte aus zirka 15000 Dokumenten eine detaillierte Darstellung der Geniza Gesellschaft, ihrer ökonomischen Aktivitäten, kommunalen Organisation, Formen des Familienlebens und der Mentalität der arabisch sprechenden jüdischen Bevölkerung im mittelalterlichen Ägypten. Somit entdeckte GOITEIN die historische und geistige Einheit des mediterranen Judentums. Die beschriebenen Dokumente geben Aufschluss über die jüdisch-mediterranen Gemeinschaften der Diaspora. Sie geben Zeugnis eines ethnischen Pluralismus und religiöser Koexistenz, die heute in dieser Form nicht mehr existieren, deren kulturellen Spuren aber weiterhin im Mittelmeerraum in den jüdischen Gemeinschaften zu finden sind.

¹²⁹ Vgl. HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea*. Oxford, Blackwell. 2000: 29.

¹³⁰ Vgl. HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea*. Oxford, Blackwell. 2000: 520.

¹³¹ BRAUDEL, Fernand: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philips II*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1992a.

¹³² GOITEIN, Shlomo D.: *A Mediterranean Society. The community*. Band 2. Berkeley, California Press. 1971: viiff. Die Dokumente der Geniza Gesellschaft, der ägyptischen jüdischen Gemeinde des Mittelalters, wurden Ende des 19. Jahrhunderts in einer Synagoge Kairos entdeckt.

Erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts wandte sich die ethnologische Forschung dem Mittelmeerraum und seiner Bedeutung für die Kultur und Ökonomie zu. Dabei sind drei Phasen wissenschaftlicher Untersuchungsansätze erkennbar:¹³³

Die erste Phase nahm ihren Anfang nach dem zweiten Weltkrieg. In dieser ersten „idealistischen“ Phase konzentrierte sich die ethnologische Forschung auf Ideale und Werte kleiner kooperierender Gemeinschaften. Überschaubare ländliche Gemeinden wurden als Untersuchungsfeld bevorzugt. Dahinter stand die Dichotomie „Stadt-Land“, „Moderne-Tradition“ und die Erkenntnis, dass die technologische Entwicklung die alten Strukturen verdrängte.¹³⁴ Julian PITT-RIVERS und John PERESTIANY vereinigten in verschiedenen Sammelbänden strukturfunktionalistische und mentalitätshistorische Ansätze, in denen meist bäuerliche Gemeinschaften im Mittelpunkt standen. Der „Ehre und Schande Komplex“ wurde zum Topos einer einheitlichen Mittelmeerkultur.¹³⁵

Die zweite Phase ethnologischer Mittelmeerforschung, in den siebziger bis Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts, wurde von marxistischen, materialistischen und antikolonialen Perspektiven beeinflusst. Klassenverhältnisse und Produktionsmittel, patronale und klienteläre Beziehungen rückten in den Mittelpunkt. Gesellschaftliche Verhältnisse und Ursachen wurden in die Datenanalyse mit einbezogen.¹³⁶ Mediterrane Stereotypen wie „Ehre und Schande“ der ideellen Phase, wurden in der zweiten Phase hinterfragt. Mediterrane Institutionen wie Großfamilie und Patronage aus einem materiellen und historischen Blickwinkel erfasst, um deren Strukturen und Wandlungen zu verstehen. Zudem geriet der urbane Lebensraum zunehmend in den Forschungsmittelpunkt, da die Stadtbevölkerung überall zunahm.¹³⁷

Mit der dritten Phase ethnologischer Mittelmeerforschung, Mitte der 1980er Jahre bis Anfang des 21. Jh., wurde die Einheit des Mittelmeerraumes in Frage gestellt.¹³⁸ Die postmoderne Kritik dekonstruierte die Bilder der idealistischen und materialistischen Phasen und enthüllte die zuvor postulierte Einheit des kulturellen Raumes als gedankliches, europäisches

¹³³ Vgl. HALLER, Dieter: Mittelmeer – Ort der Sehnsucht und der Abgrenzung. Die Einheit des Mittelmeerraums aus ethnologischer Perspektive. In: *Zeitfragen*. <http://www.nzz.ch/2001/08/11/zf/page-article7FO4E.html>, 12.11.2002, 20:51: 1-7.

¹³⁴ Vgl. PITT-RIVERS, Julian: *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris. 1963: 11.

¹³⁵ Vgl. PERESTIANY, John: Introduction. In: Ders.(Hg.): *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean*. London. 1965: 9-18.

¹³⁶ Vgl. DIR, Yamina: Bilder des Mittelmeer-Raumes, Phasen und Themen der ethnologischen Mittelmeerforschung seit 1945. Arbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Tübingen. 2001:53ff.

¹³⁷ Vgl. HALLER, 2002: 4.

¹³⁸ Vgl. HALLER, 2002: 4.

Konstrukt.¹³⁹ Nicht mehr das große Ganze wird erforscht, sondern Teile einer mediterranen Kultur. Ab dieser Phase wird der Mittelmeerraum als ein Mosaik der Kulturen bezeichnet.

Mit „The Corrupting Sea“¹⁴⁰ begründeten Peregrine HORDEN und Nicholas PURCELL die Rekonstruktion des Mittelmeerraums und einen neuen Realismus der Mittelmeerforschung. Dies wird als neue, vierte Phase der Mittelmeerforschung angesehen. Der Verlauf kultureller Fäden quer durch den Mittelmeerraum wird anhand der Netzwerke von Mikroregionen oder Nischen nachvollzogen. HORDEN und PURCELL belegen die in Frage gestellte Einheit des Mittelmeerraums in Form seiner ausgeprägten Nischenkulturen, die den Mittelmeerraum als ein zusammenhängendes Gebiet kennzeichnen. Nach der These von HORDEN und PURCELL, kennzeichnet das Gemisch der Menschen, welches das Schicksal der Städte und der Landschaft. Menschen sind gezwungen, sich den gegebenen ökologischen Umständen anzupassen (z.B. Transhumanz in den Bergen). In einem historisch-ökologischen Ansatz werden Interaktion und Ökologie in der Geschichte des Mittelmeerraums vereint. Der Mittelmeerraum wird als ein „Mosaik“ gesehen, welches durch seine Vielfalt an voneinander unabhängigen, aber sich trotzdem ergänzenden Mikroökologien und Nischenkulturen gekennzeichnet ist.

Meine Arbeit stelle ich in den Kontext dieser aktuellen Richtung der Mittelmeerforschung. Die jüdisch-nordafrikanische Gemeinschaft in Marseille wird dabei als ebensolche Mikroregionen verstanden, die in der Vielfalt eine Einheit bilden. Die Gemeinschaft in Belsunce ist ein zentrales Beispiel für die Kontinuität einer solchen Mikroregion.

Der Frage, ob die Juden in den ersten Jahrhunderten der westlich-christlichen Zeitrechnung eine mediterrane Gesellschaft waren, geht Seth SCHWARZ in seinem Buch über Reziprozität und Solidarität im antiken Judentum nach.¹⁴¹ Dabei greift er die von HORDEN und PURCELL etablierte Mittelmeerethnologie auf. SCHWARZ betrachtet die klassischen Parameter der Mittelmeerethnologie wie Patronage, Ehre und Schande, soziale Reziprozität und Euergetismus.¹⁴² Dabei wird deutlich, dass diese Parameter sehr wohl Bestandteil der antiken jüdischen Gesellschaft sind, aber in unterschiedlichen Formen auftreten. Dieser Ansicht schließe ich mich mit meiner Forschung an, soziale Phänomene die als „typisch“ für den Mittelmeerraum gelten, sind dies nicht in ihrer einfachen Erscheinungsform, sondern

¹³⁹ Vgl. DIR, 2001: 77.

¹⁴⁰ HORDEN; PURCELL, 2000.

¹⁴¹ SCHWARZ, Seth: *Where the Jews a Mediterranean Society?* Princeton and Oxford, Princeton University Press. 2010.

¹⁴² Vgl. SCHWARZ, Seth: *Where the Jews a Mediterranean Society?* Princeton and Oxford, Princeton University Press. 2010: 166-177

gerade die Gleichzeitigkeit einer Vielfältigkeit des Auftretens mit einer kulturellen Beständigkeit macht die Besonderheit dieses Raumes aus.

Im Rahmen einer historisch-ethnologischen Betrachtung des Mittelmeerraumes stelle ich mit meiner Doktorarbeit folgende Leitfrage: *Was passiert, wenn die kulturellen, sozialen und religiösen Traditionen einer bestimmten Gruppe in ein anderes soziales und kulturelles Umfeld verpflanzt werden? Wie werden die sozialen und kulturellen Beziehungen unterschiedlicher Gruppen gemeinsamer Herkunft nach der Migration organisiert?* Damit folge ich einer kulturtheoretischen Fragestellung, die sich im vermittelnden Zwischenraum zwischen Idealismus und Materialismus ansiedelt. Dabei wird in der Untersuchung Identität nicht als statisch angesehen. Meiner Arbeit liegen dabei die Ansätze zweier wichtiger Vertreter beider genannter Richtungen zugrunde. Zum einen Max WEBER, der einen ideologischen Standpunkt einnimmt, indem er davon ausgeht, die ideologisch geprägte Lebensführung einer Gemeinschaft beeinflusst über ihre Lebenshaltung, Handlung und Entwicklung.¹⁴³ Zum anderen der materialistische Ansatz nach Karl MARX, dieser liegt in der Abgrenzung zu dem von Hegel beeinflussten Idealismus. Er versteht die politische Ökonomie als Grundlage der Gesellschaft und ihrer kulturellen Form.¹⁴⁴

Im Rahmen der aktuellen Phase der Mittelmeerethnologie wird das Zusammenspiel von Mentalität und Landschaft für meine Arbeit in den Vordergrund gestellt. Menschen als soziale Akteure, ihre Reaktionen auf ihre Umwelt und ihr kreativer Umgang damit sind die Meilensteine meiner analytischen Betrachtung.

I.4 Methoden

Zu den gesammelten Daten aus meiner Feldforschung habe ich geschichtswissenschaftliche und judaistische Studien herangezogen. Hier besteht die Methodik aus der Interpretation und der heuristischen Analyse von Texten. Der Historiker des Judentums kann sich dem Corpus Text des Judentums gegenüber ebenso „fremd“ wiederfinden wie der Ethnologe des 20. Jahrhundert in einer fremden Gesellschaft.¹⁴⁵ Für meine Arbeit bedeutet dies einen doppelten Effekt der Begegnung mit dem Fremden. Fremd-sein in einem fremden Milieu einerseits, fremd gegenüber der antiken biblischen und historischen Quellen des Judentums andererseits.

¹⁴³ Vgl. WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr. 1980: 328.

¹⁴⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. Berlin. 1953: 26.

¹⁴⁵ Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne: Du sacré et du profane en tant qu'objet d'histoire. In: Alvarez-Perereyre, Frank et Baumgarten, Jean: *Les Études Juives en France. Situation et perspectives*. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1990: 97-107.

Da das antike Judentum sich vor allem als schriftliche Kultur im Lauf der Geschichte verankerte und sich auch ein großer Teil der ethnologischen Forscher zum Judentum ausschließlich auf diese Textquellen bezog, spielen geschichtliche Quellen und ihre Interpretation eine große Rolle in meiner Arbeit. Im Folgenden werde ich die Datenerhebung erläutern, bevor ich die Methodik meiner Analyse schildere.

I.4.1 Datenerhebung

Meine Daten habe ich vor allem mit klassischen ethnographischen Methoden gesammelt: ich habe sowohl qualitative als auch quantitative Daten zusammengetragen und mit dieser Arbeit ausgewertet, interpretiert und analysiert.¹⁴⁶ Das quantitative Material besteht aus demographischen Daten, die ich archivierten Dokumenten, Statistiken und Quellen entnommen habe. Das qualitative Datenmaterial sind dagegen die Handlungen und Selbstaussagen der Informanten. Diese Daten lassen sich nur durch den direkten Kontakt mit den Mitgliedern der studierten Gemeinschaft gewinnen, was im Rahmen meines einjährigen stationären Aufenthalts in Marseille geschah.

¹⁴⁶ Vgl. BERNARD, Russell H.: *Research Methods in Anthropology*. New York, Altamaria. 2002: 427.

I.4.1.1 Teilnehmende Beobachtung

„Soon after I had established myself in Omarkana, Trobiand Islands, I began to take part, in a way, in the village life...“¹⁴⁷

Das oben angeführte Zitat von Bronislaw MALINOWSKI fasst den methodischen „Königsweg“¹⁴⁸ der ethnologischen Datenerhebung zusammen. Eine ethnologische Feldforschung beinhaltet einen längeren, stationären Aufenthalt des Forschers, indem er, gemäß des wissenschaftlichen Ideals, ein Teil des ihm Fremden wird.¹⁴⁹ Die Basis dieser kulturellen Assimilation ist die teilnehmende Beobachtung. Bei diesem holistischen Ansatz erschließt sich der Forscher das Feld von innen und außen, er sammelt seine Daten, indem er „dem Fremden“ *nah* und *distanziert* zugleich ist. „Going Native“¹⁵⁰ ist das Ideal der von MALINOWSKI etablierten Forschungsmethode der teilnehmenden Beobachtung. Mit dieser Methode, so MALINOWSKI, gelingt es dem Forscher, konkrete Daten zu sammeln. Dabei bleibt aber immer eine gewisse Unsicherheit bestehen. In seiner Methodenbeschreibung spricht MALINOWSKI von „*the imponderable of actual life and of typical behaviour*“¹⁵¹ um die volle Komplexität einer Kultur zu erforschen. Mein eigener Anspruch wurde mir Anfangs oft zum Stolperstein, da ich, selbst ohne jüdische Herkunft, nie zu einem vollständigen Mitglied einer jüdischen Gemeinschaft werden konnte.¹⁵²

Ethnologen untersuchen schon lange nicht mehr ausschließlich so genannte „Stammesgesellschaften“. Mit der „Chicago School“ begann die „urbane Ethnologie“.¹⁵³ William WHYTE wurde mit seiner soziologischen Fallstudie eines Bostoner Stadtteil zu einem Pionier der teilnehmenden Beobachtungen innerhalb der urbanen Ethnologie.¹⁵⁴ Eindringlich beschreibt WHYTE, wie er selbst als Forscher in die lokale Struktur des Viertels integriert wurde, indem er sich mit einer zentralen Persönlichkeit des Viertels

¹⁴⁷ MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific*. Illinois, Waveland Press. 1982: 7.

¹⁴⁸ GRONOVER, Annemarie: *Teilnehmende Beobachtung in religiösen Kontexten – Erfahrung und Reflexion als Methode?* In: *curare* 27, 2004 3: 209-214.

¹⁴⁹ Vgl. GRONOVER, 2004.

¹⁵⁰ BERNARD, Russell H.: *Research Methods in Anthropology*. Altamaria, New York. 2002: 328.

Der Forscher kann soweit zum Teil einer Gruppe werden, dass er den Willen zur Distanzierung von dem vom ihn untersuchten Objekt aufgibt. ADLER und ADLER beschreiben dies in bestimmten Situationen als „Lösung“. Siehe: ADLER, Patricia und ADLER, Peter: *Membership roles in field research*. Sage, Newbury Park, California. 1987: 28. Auch GOFFMAN betont die Notwendigkeit in der Forschung zum „Eingeborenen zu werden“. Siehe: GOFFMAN, Erving: *Strategic Interaction. Learning languages through scenarios*. Cambridge, Cambridge University Press. 1989.

¹⁵¹ MALINOWSKI, 1982: 20.

¹⁵² Laut dem jüdischen Gesetz, der *Halacha*, ist jeder Nachkomme einer jüdischen Mutter ein Jude. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996: 413-419.

¹⁵³ Vgl. BERNARD, 2002: 326.

¹⁵⁴ WHYTE, William F.: *Street Corner Society: Die Sozialstruktur eines Italienviertels*. Berlin, De Gruyter. 1996.

anfreundete. Auch bei meiner Forschung in und über das Viertel Belsunce in Marseille war die teilnehmende Beobachtung zentrale Methode. Diese bestand, profan ausgedrückt, in meinen täglichen Aufenthalten in Belsunce. Doch ein täglicher Aufenthalt macht noch keine teilnehmende Beobachtung und schon lange keine Methode aus. Ich musste also weiter gehen als nur durch die Straßen des Viertels. Dieses „Weiter“ bestand vor allem in Kontaktaufnahme und Gesprächen mit den Händlern des Viertels. Dabei konzentrierte ich mich vor allem auf die Händler nordafrikanischer Herkunft. Das Leben in der Stadt, konstatiert PARK, organisiert sich vor allem über die Nähe der Nachbarschaft, wobei innerhalb der Nachbarschaft keine formelle Organisation existiert. Die lokale Entwicklung der Stadtstruktur, so PARK, setzt sich spontan zusammen und folgt dabei mehr oder weniger einem lokalen Interesse.¹⁵⁵ Dieses lokale Interesse drückt sich aber vor allem im Rahmen von Migrationsbewegungen als informelle Organisation der Stadt- und Siedlungsstruktur aus, wie TARRIUS gezeigt hat.¹⁵⁶ Die informelle Organisation des lokalen Territoriums wurde mehr oder weniger zu meinem Wegweiser. Ich folgte ihr wie einem manuellen Navigationssystem. Dieses Navigationssystem, welches über erste Gespräche und Kontaktaufnahmen seine Form annahm, verdeutlichte sich in seiner Anschaulichkeit mit andauerndem und wiederholtem Kontakt. Die Struktur des Viertels, welche sich historisch anhand der Selbstorganisation der Migranten formierte, nahm anhand meiner Feldnotizen und den Kartierungen, die ich vom Viertel und auch der Stadt erstellte, Form an. Es handelte sich dabei also um ein System, das erst seine Form annahm, indem ich ihm als Forscherin folgte. Dieses System führte mich schließlich auch in die „ethnische Synagoge“¹⁵⁷ „Keter Tora“, eine der ersten Synagogen, die von jüdischen Migranten aus Tunesien im Viertel gegründet worden war. Diese Synagoge wird vor allem von Tunesiern besucht und folgt dem sefardischen¹⁵⁸ Ritus. Ich nahm während meiner Feldforschung jeden Sabbat am Ritus in der Synagoge teil, ebenso an den Feiertagen, mit Ausnahmen der Tage, an denen ich Einladungen in anderen Synagogen folgte, die nicht

¹⁵⁵ PARK, Robert Ezra: *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. In: Park, Robert E.; Burgess, Ernest W.; McKenzie, Roderick D.: *The City*. Press Chicago, University of Chicago. 1967: 1-46.

¹⁵⁶ Vgl. TARRIUS, 2007.

¹⁵⁷ Der Begriff der ethnischen Synagoge geht auf Shlomo DESHEN zurück, nach ihm handelt es sich dabei um eine Synagoge, die in ihrem Ritus eine bestimmte Tradition pflegt, in welcher sich die Akteure zu Hause fühlen. Vgl. DESHEN, Shlomo: *Ethnicity and Citizenship in the Ritual of a Synagogue of Tunisia Immigrants*. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press. 1974: 190.

¹⁵⁸ Die hebräische Bezeichnung *sefarad* wird in der Bibel einmal erwähnt als die „Deportierten Jerusalems, die in *Sefarad* sind“, womit die Stadt Sardes in Asien gemeint war. Im Mittelalter dann wurden die Juden der iberischen Halbinsel während ihrer Vertreibung als Sefarden bezeichnet. Heute bezeichnet man vor allem die Juden so, mit denen sich die aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden vermischten. Siehe: BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron: *Histoire des Juifs sépharades*. Paris, Éditions du Seuil. 2002: 9.

im Viertel lagen, aber von Mitgliedern der Gemeinschaft der Händler oder Anwohnern aus Belsunce, also meinen Informanten, besucht wurde.

Da die Religion für die Anwohner des Viertels eine große Rolle spielte¹⁵⁹, musste ich diesen Kontext auch methodisch berücksichtigen.¹⁶⁰ Annemarie GRONOVER geht der Frage nach, inwiefern persönliche Erfahrungen die Datenproduktion innerhalb der teilnehmenden Beobachtungen bestimmen. Dabei beschreibt sie, wie sie als Forscherin zum Mitglied der von ihr untersuchten katholischen Gemeinde und damit selbst zum Teil der Datenproduktion wurde.¹⁶¹ Als Quelle methodischer Probleme im Feld sieht GRONOVER die Interaktion zwischen Forschenden und den Akteuren, dies beschreibt sie wie folgt:

„Die mit wissenschaftlichen Absichten handelnde teilnehmende Beobachterin wird mit ihrem biographischen Hintergrund und ihrem Weltbild im Feld diskursiv verhandelt und verhandelt gleichzeitig das Feld.“¹⁶²

Georges DEVEREUX sieht die ungenügende Berücksichtigung des Forschers und seiner persönlichen Verstrickung in sein Material als größtes Hindernis sozialwissenschaftlicher Erkenntnis.¹⁶³ Meine Forschung betreffend, stellte sich mein biographischer Hintergrund als Hindernis in der direkten Interaktion zwischen mir und meinen Informanten heraus. Die Mitteilung, dass ich gleichzeitig deutscher und nichtjüdischer Herkunft bin, löste regelmäßig eine Abwehrreaktion meines Gegenübers aus. Die deutsche Sprache wurde von meinen Gesprächspartnern als „brutal“ und „gewaltvoll“ geschildert, regelmäßig wurde ich nach dem Verhalten meiner Vorfahren im Dritten Reich gefragt. Ich selbst verschwieg meine Herkunft nie. Die Abwehrreaktionen und das Misstrauen meiner deutschen und nichtjüdischen Identität gegenüber, lösten in mir jedoch Ängste aus. Mein zentrales Problem war dabei die Angst, nie wirklich der Anforderung an einen teilnehmenden Beobachter, Teil des eigenen Forschungsfeld zu werden, gerecht werden zu können.¹⁶⁴ Ich befand mich in einem permanenten Wechsel von Nähe und Distanz: Mein Interesse an der jüdischen Gemeinschaft, speziell dem Schicksal der aus Nordafrika nach Frankreich migrierten Juden, meine Kenntnisse der hebräischen Sprache, sowie der jüdischen als auch israelischen Kultur, stellten

¹⁵⁹ Es lässt sich von einem religiösen Milieu sprechen: In einer von mir durchgeführten repräsentativen Umfrage zur religiösen Orientierung und ethnischen Selbstidentifizierung, gaben 12,5 % der Befragten an, nicht religiös praktizierend zu sein. Die Umfrage führte ich unter den jüdischen und muslimischen Mitgliedern des Viertels durch. Siehe: Index.

¹⁶⁰ HERVIEU-LÉGER beschreibt den Prozess einer zunehmenden Religiosität gerade in diesem Milieu; sie schreibt von einer „verlorenen Religiosität, die zur allgegenwärtigen Religiosität“ wird. Vgl. HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999: 16.

¹⁶¹ GRONOVER, Annemarie: *Teilnehmende Beobachtung in religiösen Kontexten – Erfahrung und Reflexion als Methode?* In: *curare* 27(2004)3: 209-214.

¹⁶² GRONOVER, 2004: 214.

¹⁶³ DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, Ullstein. 1973: 28.

¹⁶⁴ Vgl. BERNARD, Russell H.: *Research Methods in Anthropology*. New York, Altamaria. 2002: 328.

Nähe zwischen mir und den Akteuren her. Im Allgemeinen wurde vor Ort nicht Hebräisch gesprochen, doch beherrschten viele meiner Informanten durch Aufenthalte in Israel diese Sprache ganz oder teilweise. Meine Herkunft und deutsche Identität sorgten wiederum für Distanz. Indem ich die Anderen beobachten und erforschen wollte, um Schlüsse über ihre Identität zu ziehen, wurde ich permanent mit der Frage nach meiner eigenen Herkunft und Identität konfrontiert. In der folgenden Szene aus meinem Feldtagebuch, die sich in der tunesischen Synagoge in Belsunce abspielte, wird das besonders deutlich:

„Nach dem Gottesdienst und dem ihm folgenden Aperitif verlassen wir am Sabbat in einer kleinen Gruppe die Synagoge. Rahel und Sara diskutieren über den Tod von Kardinal Lustiger¹⁶⁵. Rahel ist sicher, dass er trotz seiner Konversion ein Jude geblieben ist, Sara zweifelt das an. Rahel erklärt, dass er doch nur, weil er seine Mutter durch die Nationalsozialisten verlor, zum Christentum kam. Sie erzählt von ihrem Besuch in Yad Vashem und dass sie dies nicht vergessen kann. Sie sagt, sie würde die Deutschen hassen. Rahel ist immer freundlich zu mir gewesen, hat mir oft mit Erklärungen zum Ablauf der Riten geholfen. Ich werfe ein, dass ich doch auch Deutsche sei, und frage, ob sie mich dann auch hasse. Rahel wiederholt, dass sie das den Deutschen nie verzeihen könnte.“¹⁶⁶

Hier zeigt sich, dass meine Identität und Zugehörigkeit Gegenstand permanenter Verhandlungen war, nicht zuletzt durch meine Selbstreflexion. Doch auch mein Gegenüber verhandelt mit dieser Thematik seinen eigenen Standort. Don HANDELMAN und Lea HAMGAR HANDELMAN betrachten das Holocaustmuseum Yad Vashem als Ausdruck des „nationalen Todes“ des jüdischen Volkes vor der Staatsgründung Israels. Das Denkmal verwandelt die Abwesenheit der Holocaustopfer in Anwesenheit. Auch Rahel bezieht sich mit ihrer Bemerkung zu Yad Vashem auf diese kollektive Abwesenheit und identifiziert sich mit der Opferseite, der „toten Nation“.¹⁶⁷ Ich selbst, indem ich meine deutsche Nationalität an dieser Stelle erwähne, identifiziere mich wiederum mit der Nation der Täter. Eine mögliche Lösung wäre gewesen, als „covered researcher“¹⁶⁸, als heimliche Forscherin, oder auch als *komplette Teilnehmerin*¹⁶⁹ aufzutreten. Dabei hätte ich so handeln können, wie der muslimische Geograph Al Maqdisi im 10. Jh., dem es als verdeckter Forscher gelang, einen Soufi-Orden soweit zu erforschen, dass ihm selbst von der Gruppe magische Kräfte

¹⁶⁵ Kardinal Lustiger war jüdischer Herkunft. Nach seinem Tod wurde ihm von Rabbinern das „Kaddish“ Yatom gelesen, das jüdische Trauergebet. Vgl. Le Figaro: *Paris sonne le glas pour les cardinal Lustiger*. 14/10/2007, www.lefigaro.fr/france/20070807.FIG000000178_paris_sonne_le_glas_pour_le_cardinal_lustiger.html, 13/12/07, 16:39.

¹⁶⁶ Vgl. Eigene Feldnotizen, 11/08/2007.

¹⁶⁷ HANDELMAN, Don ; HAMGAR-HANDELMAN, Lea : *The Presence of Absence. The Memorialism of National Death in Israel*. In : Ben-Ari, Eyal ; Bilu, Yoram : *Grasping Land. Israeli Discours and Experience*. New York, State University of New York Press. 1997 : 61-85.

¹⁶⁸ LAPASSADE, Goerges: *L’Observation Participante*. In: HESS, Remi; WEIGAND, Gabriele: *L’Observation Participante*. Paris, Anthopos. 2006: 14-32.

¹⁶⁹ Vgl. dazu die Formen teilnehmender Beobachtung nach JUNKER, der „complete participant“, dessen Aktivitäten versteckt sind. Siehe: JUNKER, Buford: *Fieldwork: An introduction into social science*. Oxford, Oxford University Press. 1960.

zugeschrieben wurde, bevor er sie schließlich wieder verließ.¹⁷⁰ Ich selbst war jedoch immer bemüht, klare Verhältnisse über meine Position im Feld herzustellen, dies auch mit dem Risiko aufgrund meiner Herkunft abgelehnt zu werden.¹⁷¹ Aufgrund der Dialektik zwischen Nähe und Distanz, welche sich aus dem Spannungsfeld meiner Forschung ergab, nahm ich wechselnde Rollen ein, die je nach Situation zwischen *teilnehmender Beobachterin* und *beobachtender Teilnehmerin* changierten.¹⁷² Innerhalb dieser Rollen war meine *teilnehmende Beobachtung* teilweise *peripher*, wenn beispielsweise eine Situation oder ein Ereignis für mich von den sozialen Akteuren kommentiert wurde, sie war *aktiv*, wenn ich selbst an Situationen und Ereignissen teilnahm, die sozialen Akteure über mich informiert waren, und mich wie ein Mitglied teilnehmen ließen. Aus meiner Sicht war meine *teilnehmende Beobachtung* nie *komplett*,¹⁷³ da ich selbst nicht über denselben Erfahrungshintergrund verfügte wie meine Informanten.¹⁷⁴

Schließlich ist die Reflexion des Forschers das Werkzeug der sozialanthropologischen Datenproduktion und ermöglicht eine interpretative Darstellung der Forschungsergebnisse.¹⁷⁵ Jeanne FAVRET-SAADA spricht davon als Forscherin die „*Position einzunehmen, die man mir (ihr) zuweist*“¹⁷⁶ und damit Subjekt des Diskurses zu werden. Und Annemarie GRONOVER konstatiert, dass die „*gegenseitige teilnehmende Beobachtung [...] gerade in*

¹⁷⁰ Vgl. TRIMINGHAM, Spencer J.: *The Sufi Order in Islam*. Oxford University Press, Oxford. 1998. In der Zeit meiner Forschung nahm ich lediglich ein Mal die Position des „verdeckten Forschers“ ein. Dies war aber nicht meine Intention. Ich befand mich mit einer jüdischen Informantin aus Belsunce in einer Synagoge in einem anderen Stadtteil und wurde von meiner Informantin dort als Jüdin vorgestellt. Dies hatte aber zur Folge, dass ich die ganze Zeit, während wir uns in der „fremden“ Synagoge befanden, kein Wort heraus brachte. Es ergab sich eine paradoxe Situation: Indem mich eine enge Informantin zum Teil der Gruppe machte, zog ich mich selbst auf die Position der ausschließlichen Beobachterin zurück. Vgl. Eigene Feldnotizen, 21/07/07.

¹⁷¹ Während meiner einjährigen stationären Feldforschung kam es allerdings nur ein Mal vor, dass sich eine Gesprächspartnerin von mir abwandte, als sie von mir erfuhr, dass ich Deutsche nichtjüdischer Herkunft war, die eine Doktorarbeit über die jüdische Gemeinschaft aus Nordafrika in Marseille schreibt.

¹⁷² Nach JUNKER ist der *teilnehmende Beobachter* in der Rolle des Forschers, welcher seine Aktivitäten vor seiner Position als Forscher stellt. Wogegen der *beobachtende Teilnehmer* seine Forschungsabsichten in den Vordergrund stellt. Vgl. JUNKER, Bufor : *Fieldwork*. Chicago, University of Chicago. 1960.

¹⁷³ Nach ADLER und ADLER sind Forscher, die die *periphere* Rolle einnehmen, nicht vollständig in die Aktivitäten ihrer Informanten eingegliedert, wogegen die *aktive* Rolle bedeutet, dass ein Forscher wie ein Mitglied der Gruppe agiert, bei der *kompletten* teilnehmenden Beobachtung, wird die Rolle des Forschers aufgegeben. Vgl. ADLER, Patricia A. and ADLER, Peter: *Membership roles in field research*. Newbury Park, Sage. 1987.

¹⁷⁴ Mit einer Konversion wäre ich zwar zur Jüdin geworden, hätte aber, aufgrund meiner deutschen Herkunft dem ashkenasischem Ritus angehört, und nicht, wie meine Informanten, dem sefardischen. Was also dennoch zu einer Differenzierung zwischen mir und den sozialen Akteuren der von mir teilnehmend beobachteten Gruppe geführt hätte. Die Forschung von JULES-ROSETTE ist Beispiel einer teilnehmenden Beobachtung, die zu einer Konvertierung der Forscherin geführt hat. Vgl. JULES-ROSETTE, Benetta: *African Apostles: rituals and conversion in the church of John Maranke*. New York, Ithaca. 1975.

¹⁷⁵ Vgl. FAVRET-SAADA, Jeanne: *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1981: 29.

¹⁷⁶ FAVRET-SAADA, 1981: 29.

*religiösen Kontexten– die empirisch schwer fassbar sind– ein grundlegendes Erkenntnisinstrument*¹⁷⁷ ist. Es geht im Diskurs einer Forschung, die auf der Methode der teilnehmenden Beobachtung basiert, vor allem darum, sich dieses Erkenntnismoments bewusst zu werden, dass man selbst, wie sich Bronislaw MALINOWSKI ausdrückte, ein störendes Element in der Gruppe ist, die man erforscht, und als eben dieser Störfaktor schließlich akzeptiert wird.¹⁷⁸

I.4.1.1 Narrativ-biographische Interviews, Experteninterviews

Als Konsequenz aus dieser permanenten Situation zwischen Anziehung und Ablehnung hielt ich mich an die Akteure, die meinen Status als gleichzeitig Fremde und Forscherin von sich aus akzeptierten. Sie ermöglichten es mir über die Monate meiner Feldforschung in Marseille hinweg mit ihnen eine Vielzahl an Interviews zu führen und an ihrem Alltagsleben teilzunehmen. Durch die wiederholten Begegnungen, die während meiner Feldforschung eine gewisse Regelmäßigkeit erhielten, hatte ich die Möglichkeit, Widersprüche und Missverständnisse möglichst auszuschließen. Russel BERNARD konstatiert, dass selbst dann, wenn Menschen von ihrer Aussage überzeugt sind, der Forscher nicht über die Genauigkeit der Information, welche er durch eine einzelne Aussage erhält, sicher sein kann.¹⁷⁹ Demnach muss der Forscher durch eine Vielzahl an Interviews die Gesamtaussage der sozialen Gruppe überprüfen.

Über das Jahr meiner stationären Feldforschung verwendete ich am häufigsten *unstrukturierte Interviews*, da diese Form am ehesten den Zugang zu der Lebenserfahrung des Informanten erlaubt, weil dem Erzählfluss keine Vorgaben gemacht werden. Ein weiterer Vorteil dieser Interviewform ist, dass es sich überall durchführen lässt, zur Not auch im Gehen, wie BERNARD schreibt.¹⁸⁰ Ein Grund, warum ich oft auf diese Form des Interviews angewiesen war, lag darin, dass ich die religiöse Wirklichkeit meiner Informanten respektieren wollte. Das hieß, dass ich, ebenso wie sie, am Sabbat keine Gegenstände mit mir herum trug, dies bedeutete keine Tasche, keinen Stift und kein Papier. Auch keine elektrischen Gegenstände wie mein Aufnahmegerät. Das bedeutete, dass ich nach Feldsituationen, die während eines Sabbats oder eines jüdischen Feiertages stattgefunden hatte, immer auf meine Gedächtnisprotokolle zur Datengewinnung angewiesen war. Gerade in dieser Atmosphäre jenseits des Alltags, welche einen Feiertag oder eben den Sabbat ausmacht, ergeben sich aber

¹⁷⁷ GRONOVER 2004: 214.

¹⁷⁸ MALINOWSKI, 1982: 8.

¹⁷⁹ Vgl. BERNARD, 2002: 235.

¹⁸⁰ Vgl. BERNARD, 2002: 203.

die besten Möglichkeiten zu Gesprächen. Diese notierte ich, sobald ich mich allein in meiner Wohnung befand. Neben unstrukturierten Interviews ergab sich gerade in Situationen, in denen ich eigentlich teilnehmend beobachten wollte, verhältnismäßig oft *informelle Interviews*, die sich durch fehlende Struktur und Kontrolle von Seiten des Forschers auszeichnen.¹⁸¹ Gerade unstrukturierte Interviews, die sich mit derselben Person über einen längeren Zeitraum ergaben, folgten meist dem Typus eines *narrativ-biographischen Interviews*. Vor allem zu Beginn einer neuen Begegnung wendete ich *semistrukturierte Interviews* an, bei denen ich meinem Gegenüber einen begrenzten Rahmen des Gesprächsverlaufs vorgab¹⁸². BERNARD empfiehlt diese Form des Interviews, wenn sich der Forscher nicht sicher ist, ob er die betreffende Person noch einmal trifft.¹⁸³ Da ich in der ersten Kontaktphase nie sicher war, ob mein Gegenüber die Bereitschaft haben würde mir weitere Informationen zu geben, nutzte ich diese Form des Interviews in der Regel für das erste Gespräch.¹⁸⁴ Für Experteninterviews¹⁸⁵ wendete ich häufig die Form des *strukturierten Interviews* an. Bei den von mir interviewten Experten handelte es sich vor allem um führende Mitglieder und bedeutende Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde in Marseille.¹⁸⁶ Während meiner Forschung konnte ich auch in einem begrenzten Rahmen Gespräche mit Mitgliedern der lokalen muslimischen Gemeinschaft im Marseiller Feld durchführen, aufgrund meines Arbeitsschwerpunkts auf das Judentum ist die Zahl in dieser Gespräche jedoch vergleichsweise gering.¹⁸⁷

1.4.1.3 Methoden der Stadtethnologie

Die Ursprünge der Stadtethnologie, oder auch urbanen Anthropologie, finden sich in der bereits erwähnten Chicago Schule. Diese entwickelte in Korrespondenz mit den entsprechenden soziologischen Konzepten eine eigene Richtung der *Community-* und *Area-*

¹⁸¹ Vgl. BERNARD, 2002: 203. BERNARD unterscheidet vier Formen von Interviewsituationen: 1. informelle, 2. unstrukturierte, 3 semistrukturierte, 4. strukturierte Form des Interviews. Aufgrund des historischen Aspekts habe ich das narrative Interview aus der Biographieforschung hinzugenommen.

¹⁸² Vgl. BERNARD, 2002: 205.

¹⁸³ BERNARD, 2002: 205.

¹⁸⁴ Je nach Vorliebe meines Gesprächspartners, konnte ich diese Interviews aufnehmen oder machte mir Notizen während des Gesprächs.

¹⁸⁵ Experten sind, gemäß Jochen GLÄSER und Grit LAUDEL „... Menschen, die ein besonderes Wissen über soziale Sachverhalte besitzen, und Experteninterviews sind eine Methode, dieses Wissen zu erschließen“. Siehe: GLÄSER, Jochen; LAUDEL, Grit: *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstituierender Untersuchungen*. Stuttgart, UTB. 2004: 10.

¹⁸⁶ Einzelne Beispiele: Der Präsident des Institut Méditerranéen Memoire et Archives du Judaïsme, der ehemaliger Präsident des Fonds Social Juif Unifié, ein jüdisch-arabischer Musiker.

¹⁸⁷ In diesem Bereich habe ich einen generellen Überblick, aber auch die Vertiefung meiner Informationen vor allem den Gesprächen mit Abdelkader Tighlit zu verdanken. Monsieur Tighlit ist vor allem als Organisator eines jährlichen interkonfessionellen Fußballturniers, als Reaktion auf den Ausbruch der zweiten Intifada und die lokale Reaktion in Marseille, bekannt.

Studies. Die Anfänge dieser Richtung zeichneten sich durch das damals zeitgenössische Verständnis aus, nachdem sich die Stadt in eine Vielfalt kleiner „Gemeinden“ gliedert, die ihrerseits innerstädtische Gemeinschaften verkörpern: bürgerliches Milieu, Unterschichtenviertel oder Migrantenquartiere. Für diesen Zugang charakteristisch war die Überbetonung des kulturellen Gemeinschaftscharakters der Gruppen, sowie eine Grundorientierung zur kulturellen Differenz, die ethnische Merkmale als entscheidend für den Prozess der Integration sah, als auch die Überbetonung kultureller Homogenität der Gruppen, welche Wandlungsprozessen wenig Raum zubilligte. In den letzten Jahrzehnten haben sich die Perspektiven der Stadtethnologie erweitert und verändert, heute steht die Stadtgesellschaft als Ort und Laboratorium sozialer Praxis, und die Frage nach der kulturellen und symbolischen Ordnung des Raumes im Mittelpunkt.

Dabei lassen sich vor allem zwei Richtungen der Stadtethnologie beschreiben:¹⁸⁸ Die erste zur Ethnologie *der* Stadt, die die Stadt selbst als Konstrukt aus Geschichte, Architektur, Raum, Erinnerung und Bildern betrachtet. Hier wird die Stadt als eine Art personifizierter Raum gesehen¹⁸⁹ in dem Bilder, Erinnerungen, Wirtschaft, Mythen und Medien auf die empirische und soziale Realität der Stadt einwirken.

Die zweite Perspektive ist die zur Ethnologie *in* der Stadt, die ihren Fokus auf die Menschen als soziale Akteure und Gestalter urbaner Lebenswelten wirft. Es ist ein Blick nach innen, bei dem die sozialen und kulturellen Mikrostrukturen interessieren, die Netzwerke, Festfiguren und Alltagsroutinen, in denen sich städtische „Vergesellschaftung“ und „Vergemeinschaftung“ vollziehen. Hier geht es im Gegensatz zu den frühen Studien nicht mehr so sehr um ethnische Ghettos, sondern um „Stadtlandschaften“, um „urban landscapes“, in denen sich Menschen immer wieder neu gruppieren und identifizieren. Meine Analyse berücksichtigt sowohl die Ethnologie *der* Stadt, und damit den Raum als das Soziale beeinflussende Element, als auch die Ethnologie *in* der Stadt, somit die Rolle der Akteure für das Herausbilden sozialer Phänomene.

APPADURAI spricht sinnvoll von „socosapes“ und „ethnosapes“, mit denen er auf die fließenden Selbstbilder und flexiblen kulturellen Praktiken anspielt, in denen sich Menschen im städtischen Raum zuordnen.¹⁹⁰ Hier mischen sich soziale und ethnische Zuschreibungen,

¹⁸⁸ WILDNER, Kathrin: „*Picturing the City*“. *Themen und Methoden der Stadtethnologie*. In: Kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Marburg, Nr. 7, 1994: 1-22.

¹⁸⁹ Vgl. SENNETT; Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1997.

¹⁹⁰ APPADURAI, Arjun: Globale ethnische Räume. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1998.

mentalitäts- und lebensstilbezogene Orientierungen. Statische Bilder erfassen nicht die vielfältige Dynamik, die auf die moderne Stadtgesellschaft, wie etwa durch permanente Migrationsbewegungen, durch ökonomische Umstrukturierungen und soziale oder politische Krisen einwirkt. Die Stadtethnologie ist durch die kritische Aufarbeitung ihrer ursprünglichen Konzepte und Begriffe zu einer neuen „Stadt“ als Gegenstand gelangt: Die Stadt als kultureller Repräsentationsraum globaler sozialer Orte.

I.4.1.4 Visuelle Anthropologie

Die Frage nach dem Stellenwert von ethnographischen Bildern steht für die visuelle Anthropologie im Vordergrund.¹⁹¹ Es lässt sich im internationalen Wissenschaftsraum der Ethnologie ein Trend zur visuellen Dokumentation feststellen. Berücksichtigt werden muss aber, dass nicht jeder Mensch gefilmt werden will, so wie auch nicht jeder Informant gestattet, dass ein Interview digital aufgenommen wird. Ich habe mich bei meiner Forschung vor allem auf die Fotografie als visuelle Dokumentation gestützt. Dabei fotografierte ich das Viertel Belsunce, die Gebäude und Straßenszenen über das Jahr hinweg. Zudem konnte ich verschiedene Rituale und Feste fotografisch dokumentieren. Der visuelle Höhepunkt meiner medialen Dokumentation ist ein Film, der von einem meiner Informanten selbst aufgenommen wurde. Dieser Film besteht aus zwei Teilen: Er dokumentiert zum einen Interviews, die ich mit religiösen Spezialisten in Belsunce durchführte, und er zeigt zum anderen Szenen aus dem Alltagsleben in Belsunce, so etwa einen jüdischen Händler im Gespräch mit einem arabischen Kunden.

I.4.1.5 Dokumentation

Die von mir gesammelten Daten sind als „Feldnotizen“¹⁹² archiviert worden. Des Weiteren gehört zu dieser Datensammlung ein „Log“¹⁹³, indem ich meinen fiktiven und realen Zeitplan festhielt, sowie ein Tagebuch, indem ich meine Beobachtungen in einer deskriptiven Form aufschrieb. Meine Forschung basiert zudem auf den von mir durchgeführten ethnographischen Interviews, strukturiert, semi- und un-strukturiert.¹⁹⁴ Mit Hilfe der ethnographischen Interviews wird die Akteursperspektive für die Analyse zugänglich. Das individuelle und kollektive

¹⁹¹ Vgl. HALLER, Dieter: Visuelle Anthropologie. In: Ders.: *dtv-Atlas Ethnologie*. München, DTV. 2005: 153.

¹⁹² BERNARD, Russel H.: Field Notes: How to Take them, Code Them, Manage Them. In: BERNARD, Russel H.: *Research Methods In Anthropology*. New York, Altmaria. 2002: 365-389.

¹⁹³ BERNARD, Russel H.: Field Notes: How to Take them, Code Them, Manage Them. In: BERNARD, Russel H.: *Research Methods In Anthropology*. New York, Altmaria. 2002: 365-389.

¹⁹⁴ BERNARD, Russel H.: Interviewing. In: Bernard, Russel H.: *Research Methods In Anthropology*. New York, Altmaria. 2002: 203-297.

Gedächtnis spielt hier eine zentrale Rolle.¹⁹⁵ Die gesammelten Daten wurden mit der Analyse anhand einer „dichten Beschreibung“ verarbeitet.¹⁹⁶

Ein „Feldtagebuch“ zu führen, ist eine Forschungsmethode, die ermöglicht während der Arbeit Autoreflexiv im Sinne von Georges DEVEREUX zu arbeiten.¹⁹⁷ Die Tatsache, nicht nur eine Fremde im Feld in Bezug auf Nation, Sprache und Kultur, sondern vor allem auch fremder Konfession im jüdischen Forschungsfeld zu sein, hat mich oft zu einer tiefen Autoreflexion und Hinterfragung der eigenen Handlungs- und Sichtweisen geführt.

¹⁹⁵ SENNETT, Richard: Disturbing Memories. In: Fara, Patricia; Patterson, Karalyn (Hg.): *Memory*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998.: 10-26.

¹⁹⁶ GEERTZ, Clifford : *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp. 1983.

¹⁹⁷ DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Ullstein, München. 1973.

I.4.2 Datenanalyse

Die Analyse meiner Daten erfolgte auf der Evaluation meiner Feldnotizen, der von mir durchgeführten Interviews und den historischen Quellen¹⁹⁸. Meine Feldnotizen bestehen aus einem Notizbuch, einem Feldtagebuch und einem Log. In dem Notizbuch hielt ich während oder direkt nach einem Ereignis oder Gespräch die wesentlichen Eindrücke und Fakten anhand von Stichworten fest. Diese Notizen flossen dann in den Text meines Feldtagebuches ein, in welchem ich meine Tagesabläufe festhielt. Zudem verfasste ich ein Logbuch, in dem die wichtigsten Arbeitstage strukturiert wurden.¹⁹⁹ Neben den von mir im Feld gesammelten Daten, zog ich als Hilfsmittel für meine Analyse die breite historische, soziologische und ethnologische Literatur heran, die zu Marseille, sowie zur Migration und Integration des nordafrikanischen Judentums in Frankreich und zur Gemeinschaft der aus Nordafrika stammenden Muslime in Frankreich existiert. Es ist zu berücksichtigen, dass die Analyse jeder Quelle, sei sie historisch, literarisch oder auf selbst gesammelte Daten beruhend, subjektiv vom Standpunkt des Forschers und seinem zeitgenössischen Hintergrund aus geschieht. Die Herausforderung ist, sich dieser Tatsache bewusst zu sein und sie in und während der Analyse zu berücksichtigen.²⁰⁰

I.4.2.1 Netzwerkanalyse

Die Netzwerkanalyse bietet die Möglichkeit, die soziale Organisation einer Gruppe als Ganzes und die soziale Einbettung von Akteuren im Einzelnen zu erfassen und zu beschreiben. Die Hauptkomponenten dieser sozialen Ordnung sind die sozialen Akteure.²⁰¹ Für die Auswertung meiner Daten waren einige Ideen der Netzwerkanalyse wichtig, vor allem, wenn es um den Charakter und die Intensität von Beziehungen zwischen einzelnen Akteuren ging. Die Relation und ihre soziale Bedeutung zwischen zwei Akteuren, wie beispielsweise einem aus Algerien stammenden arbeitslosen Muslimen, der sich ein Zubrot verdient indem er auf der Straße Zigaretten verkauft, und einem djerbischen Schmuckhändler jüdischen Glaubens, der dem Zigarettenverkäufer nicht nur einen Stuhl vor seinem Laden aufstellt, sondern ihn auch hin und wieder für sich arbeiten lässt, lässt sich als ökonomische

¹⁹⁸ Dabei beziehe ich mich auf die Definition historischer Quellen von KIRN: „Quellen nennen wir alle Texte, Gegenstände oder Tatsachen, aus denen Kenntnis der Vergangenheit gewonnen werden kann.“ Siehe: KIRN, Paul: *Einführung in die Geschichtswissenschaft*. Berlin, De Gruyter. 1986.

¹⁹⁹ Ich benutzte das Log vor allem, wenn ich ein Interview mit einem Spezialisten verabredet hatte, oder wenn ein besonderes Ereignis stattfand. BERNARD beschreibt ein Log als eine Art Übersicht des Zeitkontos der Feldforschung: BERNARD, 2002: 371.

²⁰⁰ Vgl. DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, Ullstein. 1973.

²⁰¹ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Basil, Blackwell, Oxford. 1974.; SCHWEIZER, Thomas: *Muster sozialer Ordnung*. Berlin, Reimer. 1996.

Beziehung beschreiben, die auf patronalen Strukturen beruht.²⁰² Die Analyse der sozialen Netzwerke in dem jüdisch-arabischen Viertel Belsunce bietet die Möglichkeit, den kreativen und schöpferischen Part im Handlungsfeld der sozialen Akteure zu betonen.

I.4.2.2 Dichte Beschreibung

Mit Hilfe der dichten Beschreibung lässt sich der Standpunkt sozialer Akteure rekonstruieren. Die Darstellung konzentriert sich dabei auf die Mikroebene des Geschehens. Diese Form der ethnographischen Datenverarbeitung trägt der Tatsache Rechnung, dass Daten immer eine Auslegung sind und es in ihrer Analyse um die Erarbeitung von Bedeutungsstrukturen geht. Die Interpretation der Daten findet vor dem Hintergrund des Wissens statt, dass die Deutung ein Bestandteil des sozialen Diskurses ist, welche anhand der Gegenwart entnommen wurde, und zur interpretierten Erinnerung (franz. *Mémoire*) wird.²⁰³

I.4.2.3 Genealogische Analyse

„There is no such thing than kinship.“²⁰⁴

Verwandtschaft ist ein zentrales Thema der Ethnologie. Die Ethnologie beschränkt sich dabei nicht auf biologische Verwandtschaft, sondern betrachtet Verwandtschaft weiter gefasst als Ausdruck sozialer Beziehungen, die kulturell definiert werden. Verwandtschaft im englischen „kinship“ genannt, drückt die genealogische Beziehung zwischen Ego und seinen direkten Verwandten aus. Hierbei gehören aber nicht alle Menschen, die beispielsweise mit Ego über seinen Vater und seine Mutter in Beziehung stehen, automatisch Egos Verwandtschaft an. In unilinearen Gesellschaften beispielsweise gehört nur eine Abstammungslinie zu Egos direkter Verwandtschaft. In Gesellschaften die bilinear organisiert sind, werden die Verwandtschaftslinien von beiden Eltern anerkannt. Befindet sich Ego aber in einer patrilinearen Gesellschaft, so werden nur seine genealogischen Beziehungen zu den Angehörigen über die Linie des Vaters anerkannt, über die Linie der Mutter allerdings nicht. In einer matrilinear organisierten Gesellschaft ist es umgekehrt. Nach *halachischem*²⁰⁵ Recht ist derjenige ein Jude, welcher von einer jüdischen Mutter geboren wurde. Die religiöse Abstammung im Judentum ist also matrilinear organisiert, wohingegen die soziale und

²⁰² Laut GRANOVETTER sind es die schwachen Beziehungen, die sich als besonders hilfreich im ökonomischen Bereich beweisen. Vgl. GRANOVETTER, Mark: *The strength of weak ties*. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 78, No. 6., May 1973: 1360-1380.

²⁰³ Vgl. GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

²⁰⁴ NEEDHAM, Rodney: *Rethinking kinship and marriage*. Tavistock, London, 1971.

²⁰⁵ Halacha ist der jüdische Gesetzeskanon.

ökonomische Abstammung der nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaften meist, wie auch bei den muslimischen Konterparts, patrilinear geregelt war.²⁰⁶

Heirat ist laut Robin FOX ein Teilbestand der Verwandtschaft und gehört zu den „basic facts“ des Lebens.²⁰⁷ Heirat ist, nach Robert PARKIN, als eine kulturelle Restriktion auf menschliche sexuelle Beziehungen und Reproduktionsleistung zu verstehen.²⁰⁸ Eine Heirat stellt eine institutionelle Beziehung zwischen Individuen und den Verwandtschaftsgruppen her. Eine Heirat schafft affinale Beziehungen. In fast allen Gesellschaften ist die Ehe ein Normalzustand im Erwachsenenalter. Heirat, so Jack GOODY, ist nicht nur wichtig für die sexuelle Reproduktion, sondern auch für die wirtschaftliche Produktion.²⁰⁹ Heirat und familiäre ökonomische Produktion, ebenso wie familiäre Besitzverhältnisse dürfen nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Heirat impliziert den Transfer von Rechten und Pflichten, aber auch den Transfer von Besitz. Das in einer Gesellschaft vorherrschende Verwandtschaftsprinzip hat Einfluss auf die Besitzstrukturen und die Erbverteilung. Die Juden Djerbas beispielsweise dekorieren die Braut während der Henna Zeremonie mit einer Krone aus Gold.²¹⁰ Dieses Fest wird von bestimmten Familien nach der Migration in Frankreich wieder praktiziert – auch in Belsunce, wie ich in meiner Arbeit vorstellen werde. In der strukturalistischen Analyse von LÉVI-STRAUSS wird die Ehe als ein Kommunikationssystem zwischen Gruppen verstanden.²¹¹ David SCHNEIDER hingegen deckte eurozentristische Kriterien innerhalb des Konzeptes der Verwandtschaft auf, und zeigte die Notwendigkeit einer emischen Herangehensweise an das Thema.²¹² Über Heiraten werden soziale Beziehungen zwischen Gruppen hergestellt, die durch Exogamie und Inzestverbot beeinflusst, Gesellschaft überhaupt erst entstehen lassen, von daher dürfen keine vorschnellen Werturteile über bestimmte Praktiken gefällt werden. Laut MALINOWSKI ist eine Genealogie die Zusammenstellung einer Anzahl an miteinander verbundenen verwandtschaftlichen Beziehungen.²¹³ In meiner Arbeit beschäftige ich mich mit Menschen die bereits vor ein oder zwei Generationen nach Europa migrierten. Dabei geht es vor allem um die Transformationen, die traditionellen Praktiken, wie Heiratsmuster in Folge des

²⁰⁶ Vgl. CHOURAQUI, André: *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. Rocher, Paris. 1998.

²⁰⁷ FOX, Robin: *Kinship and Marriage*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998: 21.

²⁰⁸ Vgl. PARKIN, Robert: *Kinship. An Introduction to Basic Concepts*. Oxford, Blackwell. 1997.

²⁰⁹ Vgl. GOODY, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*. Suhrkamp, Frankfurt. 1989.

²¹⁰ Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: Coutume et mémoire en héritage: réinterprétations du henné et de la *bêlgha*. In: Hidiroglou, Patricia: *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris, Publications de la Sorbonne. 2003: 225-266.

²¹¹ Vgl. LÉVI STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale*. Paris, Plon. 1974.

²¹² SCHNEIDER, David: *A Critique of the study of kinship*. University of Michigan Press, Michigan. 1984.

²¹³ Vgl. MALINOWSKI, 1984: 14-15.

gesellschaftlichen Wandels durchlaufen haben, und um die ökonomischen, sozialen sowie die für Individuen und Gruppen identitätstiftenden Zusammenhänge.

I.5 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit teilt sich in vier weitere Kapitel. Erster Teil ist die Einleitung. Im zweiten, historischen Teil stelle ich die jüdischen Gemeinschaften aus Nordafrika vor, aus denen meine Informanten in Marseille stammten, und die gesellschaftlichen und politischen Umstände, die zu ihrer Migration führten. Das dritte Kapitel bietet eine Bestandaufnahme nordafrikanischen Judentums in Marseille. Im vierten Teil konzentriere ich mich auf die jüdisch-muslimische Convivencia in dem Viertel Belsunce, hier werden die kulturellen Reserven, die das soziale Miteinander strukturieren, als praktische Antwort auf die Situation der Migration entschlüsselt. Den Abschluss der Arbeit bildet das zusammenfassende Kapitel zur Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Marseille.

II. Die Jüdischen Gemeinschaften aus dem Maghreb in Nordafrika und in Marseille

„On ne peut comprendre l'expression des ces communautés juives et arménienne à Marseille qu'en se référant à ces souvenirs et à cette mémoire reconstruite dans un exil permanent.“²¹⁴

Die Geschichte des nordafrikanischen Judentums ist vielfältig und wurde von Historikern, Soziologen und Anthropologen umfangreich dokumentiert. Sie unterscheidet sich von der Geschichte jüdischer Gemeinschaften in Europa vor allem durch die fehlende Erscheinung des Antisemitismus.²¹⁵ Allerdings litt auch das nordafrikanische Judentum teilweise unter Aggressionen, wie Zwangskonvertierung, Tributzahlungen oder Kleiderdiskriminierung.²¹⁶ Die Geschichte des nordafrikanischen Judentums ist heterogen, das Schicksal der einzelnen regionalen Gemeinschaften unterscheidet sich voneinander.

Gewisse Übereinstimmungen zwischen der Geschichte des orientalischen und okzidentalischen Judentums existieren in bestimmten kulturellen Domänen. Gemeinsam ist ihnen etwa die Entwicklung einer spezifischen lokalen Sprache (zum Beispiel das Judeo-espanol, das Jiddisch oder das Judo-arabisch) oder auch die Existenz von räumlichen Ghettos, wie etwa die *Hâras*²¹⁷ in Tunesien, oder die *Mellahs*²¹⁸ in Marokko. Allgemein lässt sich eine Tendenz zur kulturellen und räumlichen Distanzierung von der nichtjüdischen Umwelt feststellen. Verschiedene Forscher haben sich mit der Deutung dieser historisch sich kontinuierlich manifestierenden Abgrenzungstendenz der jüdischen Gemeinschaften beschäftigt. Max WEBER beispielsweise erklärt diese anhand der Pariaexistenz des jüdischen Volkes, die er auf die altisraelische Ethik zurückführt.²¹⁹ Ein Pariavolk ist ein Gastvolk, das sich bewusst rituell, formell oder faktisch von der es umgebenden sozialen Umwelt unterscheidet. Dabei ist aber festzustellen, dass die Distanzierung nicht immer von der Gruppe selbst ausgeht. Den Juden Tunesiens war beispielsweise zeitweise im 19. Jh. der Gebrauch der arabischen Schrift verboten, woraufhin sie ihre eigene Form der Schrift, angelehnt an das Hebräische, entwickelten.²²⁰ Um die Besonderheiten einer Gruppe zu

²¹⁴ JORDI, Jean-Jacques, SAYAD, Abdelmalek; TEMIME, Emile: *Le choc de la Décolonisation (1945-1990)*. Aix en Provence, Edisud. 1991: 39.

²¹⁵ Hierbei ist vor allem die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und Portugal 1496 gemeint, aber auch die Schoa.

²¹⁶ Vgl. SEBAG; Paul: *Histoire des Juifs de Tunisie. Des origines à nos jours*. Paris, L'Harmattan. 1991.

²¹⁷ Vgl. SEBAG, 1991: 51.

²¹⁸ Vgl. ROSEN, Lawrence: Social identity and points of attachment: approaches to social organization. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, 1979: 63.

²¹⁹ Vgl. WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr. 1980: 328.

²²⁰ Vgl. SEBAG, 1991: 121.

verstehen, wie es die Absicht dieser Arbeit ist, muss das Zusammenspiel von Umwelt, Geschichtsverlauf und sozialer Aktion berücksichtigt werden.²²¹

Die Transformation der lokalen jüdisch-nordafrikanischen Identität begann lange vor dem massiven Exodus im 21. Jahrhundert. Mit Beginn der Kolonialisierung übten die europäischen Mächte einen starken Einfluss auf die Gemeinschaften des Maghrebs aus. Schnell wurde die jüdische Minderheit zum Spielball im Kräftemessen zwischen Orient und Okzident: Dies zeigt besonders das Dekret von Cremieux 1870, welches das Kollektiv der algerischen Juden zu französischen Staatsbürgern machte.²²² Dieses Ereignis und seine Folgen sind bis heute tief in das Gedächtnis der muslimischen und jüdischen Algerier gebrannt.²²³ Ein Beispiel aus Tunesien wiederum zeigt, wie die tunesische Regierung sich administrativ darum bemühte, dass die tunesischen Juden nicht die italienische Staatsbürgerschaft übernahmen:

„Quant aux autres Israélites, connus sous le nom de Grâna, l'acte additionnel du 2 novembre 1846 prenait bien soin de rappeler qu'ils continueraient à être considérés comme des sujets tunisiens et ne pourraient en aucun cas et de quelque manière que ce fût être considérés comme sujets toscans.“²²⁴

Ethnische oder soziale Minderheiten sind keine fest geschriebenen Entitäten.²²⁵ Die Grenzziehung zwischen uns und den Anderen kann sich sowohl auf Selbst-, als auch auf Fremdzuschreibung beziehen. Insofern ist eine Ethnische Identität eine mögliche Strategie sozialer Organisation in und zwischen Gruppen.²²⁶ Es handelt sich hierbei um soziale Aushandlungsprozesse und wechselhafte Grenzziehungen, die gesellschaftlichem Wandel unterworfen sind. Ethnische Minderheiten entwickeln eine kollektive Identität, indem Menschen sich aufgrund einer wirklichen oder vorgestellten gemeinsamen Herkunft als ähnlich betrachten und auch von Außen so gesehen werden. Identität kann dabei als Stigma oder als Merkmal kultureller Distinktion wirksam werden. Ethnische Gruppen werden auch heute noch immer wieder zum Mächtenspiel globaler Politik benutzt. Ein Beispiel aus meiner Feldforschung während des Wahlkampfs im Jahr 2007 sind die Bemühungen der zwei wichtigsten politischen Kandidaten für das Präsidentschaftsamt, um Identifikation mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Das populärste und ein auch in Deutschland heiß diskutiertes Beispiel ist dabei die Stellungnahme des Philosophen Andre GLUCKSMANN:

²²¹ HORDEN, Peregrine; Purcell, Nicholas: *The corrupting sea. A study of mediterranean history*. Oxford, Blackwell. 2000: 1.

²²² BENSIMON-DONATH, Doris : *L'Intégration des Juifs nord-africains en France*. Paris, Mouton, La Haye. 1971.

²²³ Während meiner Feldforschung bezogen sich vor allem Muslime immer wieder auf das durch das Dekret ausgelöste Ungleichgewicht zwischen algerischen Juden und Muslimen. Vgl. Eigene Feldnotizen, November 2006.

²²⁴ SEBAG, 1991: 110-111.

²²⁵ BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. London, 1981: 198-221.

²²⁶ Vgl. HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar*. Wiesbaden, 2000.

„Pourquoi je choisis Nicolas Sarkozy“.²²⁷ Indirekt stellt GLUCKSMANN in seinem Text eine Beziehung zwischen seiner jüdischen Identität und seiner Wahlentscheidung her. Damit wurde ausgesprochen, was in der Wahlkampfstrategie des Kandidaten der UMP angelegt war: sich selbst in seiner politischen Performanz mit einer bestimmten Gruppe zu identifizieren, um dadurch Wählerstimmen für sich zu gewinnen.²²⁸ Diese Taktik wurde ebenso von der Gegenkandidatin angewendet. Als diese während des Wahlkampfes nach Marseille kam, besuchte sie auch das „arabische Viertel“ Belsunce, wo man sie mit Applaus und *Jojo*²²⁹ Trällern empfing.²³⁰ Die Identität der muslimischen oder jüdischen Gruppen ist nicht als exklusiv gegeben zu verstehen, sondern als soziale und kulturelle Konstrukte, die von Außen der Gruppe zugeschrieben oder von innen heraus produziert werden. Diese werden von sozialen Akteuren, im Kollektiv oder als Individuen, als Stigma umgedeutet, abgelegt, verändert oder als Ressource eingesetzt. Die ethnische, religiöse oder soziale Identität von Gruppen und Individuen sind ihr persönlicher Einsatz im globalen Gesellschaftsspiel. Dieses Kapitel erläutert die historischen Grundlagen einer nordafrikanisch-jüdischen Identität.

II.1 Kontinuität und Brüche

„Les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus.“

(Proust)

Gruppen jeglicher Art, so Maurice HALBWACHS, verfügen über die Fähigkeit, eine „Immobilisierung der Zeit“ hervorzurufen. Dies bedeutet, dass sie ihren Mitgliedern in Bezug auf das kollektive Gedächtnis ihrer Gruppe die Illusion vermitteln, sich in einem sozialen Raum außerhalb des Zeitflusses zu befinden.²³¹ Nicht die Geschichtlichkeit ist für die Konstitution des kollektiven Gedächtnisses ausschlaggebend, so Jan ASSMANN, sondern die Bedeutung einer Geschichte in der Rückerinnerung eines Kollektivs.²³² Die Erinnerung der Gemeinschaft ist konserviert im kollektiven Gedächtnis, und konstituiert durch Riten und nacherzählte Mythen kontinuierlich den Körper der Gemeinschaft. Aus den Kontinuitäten und Brüchen der Erinnerung setzt sich dieser zusammen. Ein Beispiel dafür ist die starke emotionale Bindung des jüdischen Kollektivs an das für sie Heilige Land Israel und die

²²⁷ GLUCKSMANN, André: *Pourquoi je choisis Nicolas Sarkozy*. Le Monde, Paris. 30/01/2007.

²²⁸ Vgl. GROSSER, Alfred: *Ich muss als Jude nicht für Israel sein*. In: taz, Berlin. 04/04/2007.

²²⁹ Ein in nordafrikanischen Ländern üblicher Freudenschrei.

²³⁰ Vgl. Eigene Feldnotizen, 04/04/11.

²³¹ Vgl. HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997: 192.

²³² VGL. ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005: 201-202.

besondere Bedeutung Jerusalems als zentraler Ort der Erinnerung.²³³ Der Bruch, der durch den Verlust des Tempels vor zweitausend Jahren ausgelöst wurde, wurde anhand der Macht der Erinnerung an dieses Ereignis im kollektiven Gedächtnis bewahrt und somit in eine dauerhafte Erinnerung verwandelt. Dieses Muster lockerte sich mit der israelischen Staatsgründung 1948 und der ihr folgenden Zugänglichkeit des Landes für das jüdische Kollektiv. Mit der Migration aus Nordafrika nach Europa Mitte des 20. Jh. entstand ein neuer historischer, sozialer und kultureller Bruch, der von den sozialen Akteuren verhandelt werden musste.

II.1.1 Herkunftsländer

Die Diaspora des jüdischen Volkes begann mit dem babylonischen Exil 586 v. Chr., Jerusalem blieb aber durch den dortigen Tempeldienst weiterhin „kultischer Mittelpunkt“²³⁴ der verstreuten jüdischen Gemeinschaft. Mit der römischen Eroberung Jerusalems 70 n.Chr. wurde der Tempel zerstört. Ein großer Teil der Juden verließ das für sie gelobte Land und siedelte sich rund um das Mittelmeer an. Das jüdische Volk wurde dadurch zu einer verstreuten Religionsgemeinschaft, die miteinander weiterhin in Kontakt stand. Die Juden hatten ihr religiöses Zentrum, sowie ihre politische Selbstregierung mit der Heimat verloren. Trotzdem blieb die religiöse Eigenständigkeit des Judentums über Jahrhunderte erhalten.²³⁵ Überall in der Diaspora hielten die Gemeinden an ihren religiösen Ritualen fest: an einem einigenden Gottesdienst, dem Vorlesen der Thora und den religiösen Festtagen (*Pessach, Yom Kipur, Rosh ha Shana*).

Die Juden besetzten in den jeweiligen muslimischen Gastländern aufgrund ihres Status als *Dhimmi (Menschen des Buches)*²³⁶ kulturelle, soziale und ökonomische Nischen²³⁷, die sich

²³³ Vgl. SEBAG, 1991: 124. Immer wieder wurden und werden in der Diaspora Orte „Jerusalem“ genannt. Sarcelles beispielsweise, der Stadtteil Paris mit der größten jüdischen Bevölkerungsdichte des heutigen Frankreichs, wird auch „petite Jérusalem sur Seine“ genannt. BENVENISTE, Annie: *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*. L'Harmattan, Paris. 2002: 48. Djerba wiederum wurde auch das „Jerusalem Afrikas“ genannt. Siehe: WEINGROD, Alex: *The Saint of Beersheba*. New York, University Press. 1990: 2.

²³⁴ STADTMÜLLER, Georg: *Geschichte der Juden vom Babylonischen Exil bis Mohammed*. In: Barloewen, Wolf-D. (Hg.): *Abriss der Geschichte Antiker Randkulturen*. München, 1961: 154.

²³⁵ Vgl. STADTMÜLLER, Georg: *Geschichte der Juden vom Babylonischen Exil bis Mohammed*. In: Barloewen, Wolf-D. (Hg.): *Abriss der Geschichte Antiker Randkulturen*. München, 1961: 154.

²³⁶ Vgl. GOITEIN, Schlomo D.: *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York. 1955: 62-87. In islamischen Ländern wurden jüdisch-muslimische und christlich-muslimische Beziehungen von der *Dhimma* dominiert. Dieses Prinzip diktierte Juden eine den Muslimen untergeordnete Stellung, aufgrund welcher sie bestimmte Steuern zahlen mussten. Als Gegenleistung erhielten die Juden Religionsfreiheit, Sicherheit und politische Autonomie in jüdisch-religiösen Belangen. Siehe auch: SCHACHT, Joseph; KEMPF, Paul, ABDEL-MAGID, Turki: *Introduction au droit musulman*. Paris, Maisonneuve & Larose. 1999 : 111-113.

durch eine besondere soziale Mobilität auszeichneten. In diesen Nischen verbanden sich jüdischer Glaube und jüdische Tradition mit Attributen der lokalen Kultur. Die Juden in der Diaspora vollzogen einen Balanceakt zwischen Anpassung und Abgrenzung. Sie wurden im Lauf der Geschichte mit Katastrophen konfrontiert – wie bei ihrer Vertreibung aus Spanien 1492 nach der Eroberung Granadas durch die katholischen Könige. Viele der Juden aus Spanien, die sogenannten Sefarden, flüchteten daraufhin nach Nordafrika. Dort assimilierten sie mit den bestehenden jüdischen Gemeinden und brachten neue kulturelle Facetten in die lokalen Nischen des Judentums.

Ein kulturelles Idiom für die jüdische Identität ist die Sprache. Sei es das Jiddische, das Sefardische oder das Judäoarabische – die Juden haben in ihrer gesamten Diaspora die lokale Sprache in etwas eigenes, in ihre lokale Sprache transformiert. Die jüdische Minderheit hat das Arabische als Fremdsprache übernommen: Zusammen mit dem Hebräischen wurde daraus eine neue Sprache: das sogenannte Judäoarabisch. Die Juden in der Diaspora machten die fremde Sprache zum Vehikel jüdischer Kultur und religiöser Kreativität. Das Judäoarabisch wurde neben dem Jiddisch und dem Ladino der Sefarden die wichtigste Sprache im jüdischen Exil. Durch die soziale Isolation der einzelnen nordafrikanisch-jüdischen Gemeinden voneinander durch die lokalen geographischen Bedingungen bildete sich die Sprache zu vielen unterschiedlichen lokalen Dialekten aus.²³⁸ Noch heute lebt die Tradition der sprachlichen Separation fort: Die in Casablanca lebenden Juden sprechen nicht *Fusha*, das klassische Arabisch, das der arabischen Weltbevölkerung als Vermittlungssprache dient, und nur wenige der jungen Juden in Casablanca sprechen den lokalen arabischen Dialekt (*Darija*) fließend.²³⁹

Wichtige Einschnitte der jüdischen Geschichte im Mittelmeerraum sind das Ende des osmanischen Imperiums,²⁴⁰ die Zeit der Kolonialisierung²⁴¹ und die Staatsgründung Israels 1948. Bis dahin lebten die Juden im östlichen Mittelmeerraum als religiös und damit auch sozial anerkannte Gemeinden. Vor allem mit dem Kolonialismus und der ihm folgenden Unabhängigkeit der östlichen Mittelmeerstaaten änderte sich ihr sozialer Status. Infolge des

²³⁷ Dies waren beispielsweise bestimmte ökonomische Nischen, wie Schmuckherstellung, Wollverarbeitung und Handel ins Hinterland. Vgl. DESHEN, 1989: 35.

²³⁸ Ein Beispiel ist das *Sefriwi Judäoarabisch*. Vgl. STILLMAN, Norman: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco: an ethnolinguistic study*. Manchester, 1988.

²³⁹ Vgl. LEVY, Andre: Playing for control of distance: card games between Jews and Muslims on a Casablancon beach. In: *American Ethnologist*, Vol. 26, Nr. 3, 1999: 637.

²⁴⁰ Das osmanische Imperium regierte die gesamte Region des Nahen Ostens von 1516-1917

²⁴¹ Nach SEBAG beginnt mit der französischen Eroberung Algeriens 1830 definitiv ein neues Zeitalter im Maghreb. Vgl. SEBAG, 1991: 109.

Kolonialismus wurden sie von ihren westlichen Glaubensbrüdern „orientalisiert“ und damit für diese abgewertet.²⁴² Da sie mit den Arabern viele kulturelle Eigenheiten teilten (Heiligenverehrung, Böser Blick, kulinarische Tradition, Sprache), sahen die westlichen Juden sie wie jene als rückständig an. Diese Zuschreibung hielt auch nach der Migration nach Europa oder Israel an.

Im Folgenden werden die historischen Brüche und Kontinuitäten des jüdischen Volkes in Nordafrika, anhand der drei Regionen die Teil des französischen Protektorats waren und aus deren Migranten sich später die jüdisch-nordafrikanische Gemeinschaft in Frankreich zusammen setzte, näher betrachtet.

II.1.1.1 Marokko

Marokko besteht hauptsächlich aus Gebirgen und Hochebenen. Das Atlasgebirge durchzieht Marokko von Südwesten in nordöstlicher Richtung. Gemeinsam mit Tunesien und Algerien bildet Marokko den landschaftlichen Raum der Atlasländer. In Marokko erreicht das Atlasgebirgsmassiv seine größten Höhen. Es gibt drei Klimaregionen in Marokko: Die Küsten sind vom Mittelmeerklima geprägt, das Innere vom Steppenklima und der Süden vom Wüstenklima.²⁴³ Durch die Meerenge von Gibraltar ist Marokko dem europäischen Teil des Mittelmeerraums geographisch sehr nahe. Dies führte zu einem regen kulturellen Austausch zwischen Marokko und Spanien.²⁴⁴

Die jüdischen Gemeinden in Marokko im 19. Jahrhundert konzentrierten sich auf die Gebiete Casablanca, den Süden, Marrakech, die Region um Fez, Meknès und Rabat.²⁴⁵ Im 19. Jahrhundert, beeinflusst durch das zunehmende Eingreifen kolonialistischer Mächte in die kulturelle und politische Landschaft Marokkos, wanderten viele marokkanische Juden vom Land in die Städte. Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkte sich die urbane Abwanderung und mündete schließlich, beeinflusst durch die Folgen des zweiten Weltkrieges, die Staatsgründung Israels und den lokalen Nationalismus, in Auswanderungswellen nach Israel und Frankreich.²⁴⁶ Die Juden Marokkos zeichneten sich von jeher durch eine besondere soziale Mobilität aus. Die Reduktion der dortigen jüdischen Bevölkerung nach dem zweiten

²⁴² Vgl. SCHROETER, Daniel J.: Orientalism and the Jews of the Mediterranean. *Journal of Mediterranean Studies*. Vol. 4, Nr. 2, 1994: 189.

²⁴³ Vgl. MÜLLER-HOHENSTEIN, Klaus: *Marokko: Ein islamisches Entwicklungsland mit kolonialer Vergangenheit*. Stuttgart, 1990: 15.

²⁴⁴ Vgl. HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar*. Wiesbaden, 2000: 1.

²⁴⁵ CHOURAQUI, André : *Histoire des juifs en Afrique du Nord. Tome II. Retour en Orient*. Paris, Editions du Rocher. 1998 : 73.

²⁴⁶ Cf. CHOURAQUI, André : *Histoire des juifs en Afrique du Nord. Tome II. Retour en Orient*. Paris, Editions du Rocher. 1998 : 160-178.

Weltkrieg, der marokkanischen Unabhängigkeit und der Staatsgründung Israels führte dazu, dass sich die zurückgebliebenen Juden vor allem in Städte wie Casablanca oder Meknes zurückzogen.²⁴⁷

Juden in Marokko lebten und leben ein Paradox:²⁴⁸ Sie sind zwar als Minderheit in die islamische Gesellschaft integriert, haben aber ihre eigenen Gesetze, religiöse Praktiken und Vorschriften, die an bestimmten Schnittstellen mit der lokalen muslimischen Kultur übereinstimmen, bewahrt. Die Juden Marokkos leben eine hybride Identität.

„Hybrid ist alles, was sich einer Vermischung aus Traditionslinien oder von Signifikanten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der collage des samplings, des Bastelns, zustande gekommen ist.“²⁴⁹

Jüdische Religion und Tradition verbunden mit dem lokalen Habitus der Muslime brachte und bringt eine hybride marokkanisch-jüdische Identität hervor.

In abgeschlossenen Vierteln ziehen sich die Juden, heute wie damals, in ihre soziokulturellen Enklaven zurück und begegnen ihrer islamischen Umwelt möglichst in sozial kontrollierter und übersichtlicher Atmosphäre. Zur Zeit der osmanischen Herrschaft war es für Juden üblich, in *Mellahs* zu leben. Neben dem jüdischen Viertel gab es mindestens noch zehn oder zwölf weitere Viertel, in denen Menschen nach bestimmten sozialen Kategorien zusammen wohnten.²⁵⁰ Außerhalb ihrer soziokulturellen Enklaven passte und passt sich die jüdische Gemeinschaft den Strukturen der islamischen Mehrheitsgesellschaft an. Die heutige jüdische Gemeinde Casablancas lebt, wie ihre Vorfahren Jahrhunderte zuvor, auf wenigen Quadratkilometern zusammen. Dieses isolierte Zusammenleben vermittelt Sicherheit innerhalb sozial festgesteckter Grenzen. Außerhalb der Gemeinschaft zu leben, bedeutet hingegen eine unsichere Randexistenz. Selbst der von Juden und Muslimen gemeinsam besuchte Strand in Casablanca, „Tahiti beach“, Gegenstand einer Forschung des israelischen Ethnologen Andre LEVY, ist in jüdische und muslimische Zonen eingeteilt. Die Interaktion zwischen Juden und Muslimen findet im modernen Marokko nur in einem überschaubaren Rahmen statt. In gemeinsamen Kartenspielen, so beschreibt LEVY, spielen die der

²⁴⁷ LEVY, André: *Playing for control of distance: card games between Jews and Muslims on a Casablancon beach*. In: *American Ethnologist*, Vol. 26, Nr. 3, 1999: 636.

²⁴⁸ Geertz spricht von einem „curious just-the-same, utterly different image“ welche die Juden in Marokko präsentierten. Vgl. GEERTZ, Clifford: *Suq: the bazaar economy in Sefrou*. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, Cambridge University Press. 1979: 165.

²⁴⁹ BRONFEN, Elisabeth; MARIUS, Benjamin: *Hybride Kulturen*. In: Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin; Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen*. Tübingen, Stauffenburg. 1997: 14.

²⁵⁰ Vgl. ROSEN, Lawrence: *Social identity and points of attachment: approaches to social organization*. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, Cambridge University Press. 1979: 63.

schrumpfenden Minderheit angehörigen Juden mit Muslimen um soziale Kontrolle. Denn innerhalb der Spiele, so LEVY, können die Juden kontrollierbare Beziehungen zu den Muslimen aufbauen. „Es ist“, so bezeichneten es Levys Informanten, „nur ein Spiel“. Außerhalb dieser sicheren und kontrollierbaren Raumgrenzen am Strand spielen Juden und Muslime nur an Purim, dem jüdischen Karneval, zusammen Karten. Purim ist das Fest der Umkehrung, der Verschiebung sozialer Grenzen, voller Symbole der sozialen „Unordnung“,²⁵¹ die die hybride Identität der jüdischen Minderheit in Marokko, die Spannung zwischen Abgrenzung und Anpassung, Kollektiv und Individuum, widerspiegeln.²⁵²

In vielen jüdischen Gemeinschaften existierte vor der Kolonialisierung meist ein Broker, ein Individuum, dem es durch vielfältige Beziehungen und Ressourcen möglich war, auf verschiedenen kulturellen und sozialen Ebenen zu agieren, zu vermitteln und Einfluss zu nehmen.²⁵³ Diese Broker waren in der *Mellah*²⁵⁴-Gesellschaft Gelehrte, Rabbiner oder Mitglieder der lokalen Elite. Meist wurde dieser soziale Status vererbt. In Sefrou beispielsweise war der Broker meist ein jüdischer Scheich aus einer bestimmten Familie.²⁵⁵ Diese Form der Brokerage gibt es noch heute in veränderter Form in Marokko: Ein Beispiel ist Simon Levy, der heute nicht nur einer der größten private Arbeitgeber in Südmarokko ist, sondern auch der einzige Parlamentsabgeordnete jüdischen Glaubens in der gesamten arabischen Welt.²⁵⁶

Die jüdische Gemeinschaft unterschied sich im traditionellen Marokko von der muslimischen vor allem durch ihre Hyperorganisation, d.h. sie besaß einen Organismus gut durchstrukturierter Institutionen.²⁵⁷ Außerhalb des *Mellahs* passten sich die Juden den Strukturen der muslimischen Gesellschaft an, innerhalb seiner Grenzen besaßen sie ihre unabhängigen jüdischen Institutionen. Die Mitgliedschaft in den internen jüdischen Komitees war vor allem an religiöse Autorität und wirtschaftlichen Wohlstand gebunden. Ein weiteres wichtiges Organ der *Mellah* Gesellschaft war der *Hazzanin*, eine Ansammlung kleiner religiöser Institutionen (rituelle Schlachter, Talmudlehrer, Rabbiner, Gelehrte), die über die

²⁵¹ LEVY, 1999: 643.

²⁵² Vgl. LEVY, 1999: 635-648

²⁵³ Boissevain definiert Broker wie folgt: „...a social broker places people in touch with each other either directly or indirectly for profit. He bridges gaps in communication between persons, groups, structures and even cultures.“ In: BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends*. Oxford, 1974: 148.

²⁵⁴ *Mellah* bezeichnete in Marokko das Stadtviertel in dem Juden lebten. Vgl. DESHEN, Shlomo: *The Mellah Society*. Chicago, University of Chicago Press. 1989.

²⁵⁵ Vgl. GEERTZ, 1979: 166. Forscher wie Geertz berichten von diesen jüdischen Brokern, die ähnlich wie die traditionell-jüdischen „Schtadlan“, loyale Fürsprecher für die jüdischen Angelegenheiten bei der jeweils lokalen Obrigkeit waren.

²⁵⁶ Vgl. www.hagalil.com/schweiz/rundschau/inhalt/marokkos.htm, 6.7.2003, 12:21.

²⁵⁷ Vgl. GEERTZ, 1979: 165ff.

wesentlichen sozialen und religiösen Fragen (wie beispielsweise die Scheidung eines Ehepaares im Falle von Unfruchtbarkeit) urteilte.²⁵⁸

Anhand der Diskrepanz zwischen innerer und äußerer Organisation der *Mellah*-Gesellschaft lässt sich erkennen, dass sich die Juden in der marokkanischen Diaspora den gegebenen materiellen Umständen anpassten, indem sie bestimmte kulturelle Konzepte aus der muslimischen Gesellschaft in die Strukturen der eigenen Gesellschaft integrierten, wie etwa die lokale Hagiographie (siehe weiter unten), dabei aber immer eine eigene jüdische Identität bewahrten. Daraus entstand eine spezifische marokkanisch-jüdische Identität. Die Identifizierung mit dem Judentum, die Lektüre der Tora und des Talmuds, das Einhalten der religiösen Festtage im Jahres- (*Purim, Pessach, Yom Kippur, Chanuka*) und im Lebenslauf (*Bar Mizwah, Besuch des Miqveh*) wurde zu einem kulturellen Vehikel der marokkanischen *Mellah* Gesellschaft, der Juden in Nordafrika überhaupt.

Diese Strategie hybrider kultureller Existenz sicherte dem Judentum ein Überleben im jahrhundertlangen Exil.²⁵⁹ Die Juden wurden in der Diaspora zu dem, was Georg SIMMEL den „Fremden“ nennt: zum potentiell Wandernden. Der Fremde, so SIMMEL, wird Element der Gruppe selbst. Dabei verkörpert er Nähe und Ferne zugleich und zeichnet sich durch Flexibilität und soziale Mobilität aus.²⁶⁰

Seit dem 17. Jh. gewannen Persönlichkeiten, die eine besondere Aura der Macht umgibt, und deren Genealogie sich meist auf den Propheten Mohammad zurückführen lässt, für die muslimische religiöse Praxis in Marokko an Bedeutung. Diese Aura der Macht wird im Arabischen als *Baraka* (hebr.: *Zikhut*, judäoarabisch: *'Inaya*) bezeichnet und meist religiösen Führern oder Heiligen (arab.: *Marabout*, hebr.: *Zaddik*) zugeschrieben.²⁶¹ Das *Baraka* ist normalerweise erblich und wird in der Lineage weitergegeben. Dale EICKELMAN beschreibt, dass in der Struktur der marokkanischen Gesellschaft einzelne Personen eine zentralere soziale Funktion einnehmen als Gruppen.²⁶² Ähnlich sieht es Clifford GEERTZ: Ihm zufolge existieren in Marokko mächtige Individuen neben schwachen

²⁵⁸ Vgl. GEERTZ, 1979.

²⁵⁹ Wie es ein Informant Shokeids beschrieb: „*If the Arab grew long hair, the Jew cut his hair... If the Arab wore white gown, the Jew wore a black gown instead. But they lived with the Arab.*“ In: SHOKEID, Moshe: *The dual Heritage: immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli village*. Oxford, 1985: xvi.

²⁶⁰ SIMMEL, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg: *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München und Leipzig, Duncker & Humblot. 1908: 509-512.

²⁶¹ Vgl. STILLMAN, Norman: *Saddiq and Marabout in Morocco*. In: Ben-Ami, Issachar: *The Sephardi and oriental Jewish Heritage*. Jerusalem, Magness Press. 1982: 491ff.

²⁶² Vgl. EICKELMAN, Dale F.: *New Directions in Interpreting North-African Society*. In: Vatin, J.C.(Hg.): *Connaissances du Maghreb*. Paris, Editions CNRS. 1985: 286.

Kooperationsgruppen.²⁶³ Diese soziale Struktur integrierten die jüdischen Gemeinden auch in ihren kulturellen Nischen. Die Juden übernahmen von ihren muslimischen Nachbarn die Vorstellung des persönlichen Baraka verknüpft mit Lineage Charisma. Als *Dhimmi*²⁶⁴ hatten die Juden einen formell machtlosen Status in der Mehrheitsgesellschaft, der mit bestimmten Verboten und Auflagen belegt war. Einzelnen Individuen gelang es auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft immer wieder, über die Grenzen der eigenen sozialen Gruppe hinaus, einen sozial höheren Status zu erlangen.

Ein Beispiel für solch ein charismatisches Individuum ist der sowohl von Juden, als auch von Muslimen verehrte Heilige Rabbi David u- Moshe.²⁶⁵ Ethnologen sehen in solchen Heiligenkulten ein „Überbleibsel“ alter, agrarischer Kulte²⁶⁶ oder „einen Rückgriff auf stammesgesellschaftliche und auch magische Formen des politischen und sozialen Handelns“²⁶⁷. Die Qualität des *Inaya* wurde den *Zaddik* meist erst nach ihrem Tod zugeschrieben – ein Unterschied zu den muslimischen Heiligen, die in der Vorstellung der Gläubigen bereits während ihrer Lebenszeit über das *Baraka* verfügen. Mit ihrem Tod entwickelten die jüdischen Heiligen für ihre Anhänger prophetische Kräfte: sie konnten Menschen in Träumen die Zukunft offenbaren, sie vollbrachten Wunder, sie heilten Kranke und konnten mit ihrer Macht die Naturkräfte beeinflussen.²⁶⁸ Die Beziehung zwischen dem *Zaddik* und seinen Anhängern war ambivalent, er wurde gelobt und gefürchtet. Der tote Heilige war dem Bittsteller ein Teil des Göttlichen, denn Gott. Der Bittsteller dagegen musste dem Heiligen immer Respekt erweisen. Tat er dies nicht, zweifelte er, folgte eine Bestrafung.²⁶⁹ Die Gründe für Menschen, sich an einen Heiligen zu wenden, waren vor allem universale, menschliche Nöte wie Krankheit, Unfruchtbarkeit oder Tod. Der künftige *Zaddik* verbrachte sein Leben mit religiösen Studien. Im Gegensatz dazu stand der muslimische Heilige meist bereits zu Lebzeiten im Licht der Öffentlichkeit. Im Umfeld des lebenden

²⁶³ Vgl. GEERTZ, 1979: 170. Geertz weist darauf hin, dass beide Gruppen, die jüdische und die muslimische unterschiedliche Kategorien sozialer und politischer Vorherrschaft besaßen.

²⁶⁴ Der *Dhimmi* Status beruht auf der *Dhimma* einer Institution des arabischen Rechts. Dieses legt den Rechtsstatus nichtislamischer Schutzbefohlener fest. Siehe: GOITEIN, Schlomo D.: *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York, 1955.

²⁶⁵ BEN-AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit, 1998: 229. Rabbi David u- Moshe ist ein Heiliger, der in ganz Marokko und in Israel bekannt ist und verehrt wird. Auch die Muslime erkennen ihn als Heiligen an und nennen ihn Rabbi Dawid U- Mussi.

²⁶⁶ STILLMANN weist auf antike agrarische Kulte der Berber hin. Vgl. STILLMAN, 1982: 490. Zur Transformation folkloristischer Kulte siehe auch: HAMMOUDI, Abdallah: *The Victim and his Masks*. Chicago, University of Chicago Press. 1993.

²⁶⁷ HAUSCHILD, Thomas: Charisma. In: Streck, Bernhard (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal, 2000: 42.

²⁶⁸ Vgl. BEN-AMI, 1998: 65.

²⁶⁹ Die Bestrafung hatte direkte Auswirkungen auf den „Körper“ des Bittstellers, er erkrankte, wurde wahnsinnig und starb.

späteren *Zaddik* geschahen Wunder, aber ihm selbst wurden sie meist erst nach seinem Tod zugeschrieben. Oft vermittelten muslimische wie jüdische Heilige zu Lebzeiten zwischen zerstrittenen Parteien, sie waren außerdem eine Alternative zu den bestehenden politischen und sozialen Autoritäten sowie zur lokalen medizinischen Versorgung. Mittel des Kontaktes waren Träume oder tranceähnliche Zustände. Für die marokkanischen Juden bedeuteten die Heiligenkulte nicht nur eine Kontaktaufnahme zu Gott durch einen persönlichen Mediator, sie boten auch eine alternative Führerschaft in hierarchischen Strukturen.²⁷⁰ Der Heilige hatte seine eigenen Gesetze, denen der Mensch unterworfen war und nach denen er sich richten musste. Dies galt für Juden wie für Muslime.²⁷¹

Heiligenkulte boten und bieten marokkanischen Juden eine Möglichkeit, in den bestehenden politischen und sozialen Strukturen ihre eigene Nische zu füllen. Durch den *Dhimmi* Status war es den Juden im vorkolonialen Marokko möglich, bedeutende wirtschaftliche Nischen zu nutzen. In Sefrou, Marokko, machte die jüdische Bevölkerung zwischen dem Jahr 1880 und der Staatsgründung Israels im Jahr 1948 40 Prozent der Bevölkerung und 80 Prozent der kommerziellen Arbeitskräfte aus.²⁷² Die Juden spezialisierten sich auf bestimmte ökonomische Nischen, wie Schmuckherstellung, Wollverarbeitung und Handel mit dem Hinterland. Diese Spezialisierung basierte auf ethnoreligiöser Arbeitsteilung.²⁷³ Einem Moslem war es verboten einer muslimischen Frau, die nicht zu seiner Familie gehörte, Kleider, Schmuck oder Kosmetik anzubieten, für einen Juden war das ohne weitere Sanktionen möglich, da er sich als *Dhimmi* ohnehin außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung befand. Jüdische Männer konnten mit muslimischen Frauen in Kontakt treten, ohne dass dieser Kontakt eine gesellschaftliche Gefahr darstellte. Der Kontakt zwischen marokkanischen Juden zu muslimischen Frauen wurde nicht mit dem lokalen Codex der „Ehre und Schande“ belegt.

Die Juden in Marokko lebten trotz allem in einem konstanten Gefühl der Unsicherheit: Zu den Kriegen und Hungersnöten im Land und den natürlichen Katastrophen kam ihre schwache Position in der Sozialstruktur der Mehrheitsgesellschaft. Die Männer, die als Händler ins Hinterland reisten, waren teilweise monatelang unterwegs. Da die häufige Abwesenheit der Männer eine große Unsicherheit für sie bedeutete, konnten die Frauen bei der Heirat darauf bestehen, mit ihrer neuen Familie in der Nähe ihrer Herkunftsfamilie zu residieren.²⁷⁴ Im

²⁷⁰ Vgl. BEN-AMI, 1998: 127.

²⁷¹ Dies wird evident dadurch, dass Muslime viele jüdische Heilige (wie z.B. Rabbi David u-Moshe) als Autorität anerkennen.

²⁷² Vgl. GEERTZ, 1979: 132.

²⁷³ Vgl. DESHEN, 1989: 35.

²⁷⁴ Vgl. DESHEN, 1989: 41.

Vergleich zu muslimischen Frauen besaßen jüdische Frauen in Marokko jedoch nur sehr geringen öffentlichen Einfluss. Muslimische Frauen konnten informell über persönliche Beziehungen Macht ausüben, jüdische Frauen lebten in ihrer häuslichen Domäne völlig abgeschlossen. Die Frau wurde in die Familie ihres Ehemannes inkorporiert. Der Kontakt zu ihrer Herkunftsfamilie wurde von den Verwandten der Familie kontrolliert. Im Gegensatz zu den muslimischen Männern hatten die jüdischen Männer auch starken Einfluss auf die religiösen Rituale des Hauses.²⁷⁵ Die einzige Macht der Frauen bestand in der Kontrolle über die sexuelle Reproduktion. Indem die Sexualität zwischen Mann und Frau an bestimmte reinigende Rituale gebunden war, besaß die Frau die informelle Kontrolle über den Akt der Fortpflanzung. Nur nach dem Ritus des Eintauchens nach Ende der weiblichen Menstruation, dürfen ein jüdischer Mann und eine jüdische Frau sexuell zusammenkommen. Die kooperierende Verwandtschaftsgruppe war zwar wichtig, aber im Vergleich zu den großen muslimischen Verwandtschaftsgruppen konzentrierten sich die jüdischen Familien auf zwei Generationen: Väter und Söhne.²⁷⁶

Ein weiteres kulturelles Idiom neben den Heiligenkulten der marokkanischen Gesellschaft waren Patron-Klient-Beziehungen zwischen Muslimen und Juden.²⁷⁷ Die meisten Juden waren Zeit ihres Lebens Teil dieser Art dyadischer Beziehungen; eine jüdische Familie war über Generationen hinweg mit einer muslimischen Familie in patronaler Tradition verknüpft. Persönliche Patronage-Verbindungen mit muslimischen Privatpersonen erwiesen sich oft stabiler als öffentlich-kommunale.²⁷⁸ Die individuellen Patron-Klient-Dyaden beschränkten sich auf eine bestimmte Region, einen Stamm oder eine jüdische Familie, teilweise auch nur auf eine Person, etwa einen jüdischen Händler und besaßen meist einen ökonomischen Hintergrund.²⁷⁹

Ein zentrales jüdisches Fest, bei dem die Beziehung der marokkanischen Juden zu ihrer muslimischen Umwelt im Mittelpunkt steht, war das *Mimounafest* am Ende der *Pessach*²⁸⁰-Zeit. Es ist ein Fest der Gemeinschaft und Gastfreundschaft. Es ist Ausdruck der Interdependenz zwischen Juden und Muslimen und enthält Elemente des Rollentausches. Juden verkleiden sich als Muslime, Männer als Frauen. Mit dem *Pessachfest* wird der Auszug

²⁷⁵ Vgl. DESHEN: 113. Ohne einen jüdischen Mann war es jüdischen Frauen nicht möglich den Sabbat zu feiern.

²⁷⁶ Vgl. DESHEN, 1989: 116.

²⁷⁷ Vgl. GEERTZ, H.: The meanings of family ties. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L.: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, 1979: 315-507.

²⁷⁸ Vgl. GEERTZ, 1979.: 20ff. Oft wurde die Macht des Sultans an der jüdischen Gemeinde geprüft: waren die Juden angreifbar und verwundbar, so war es auch der Sultan.

²⁷⁹ GEERTZ, Clifford: *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Paris, Bouchene. 2003: 111.

²⁸⁰ Pessach gehört zu den zentralen Festen des Judentums. Es findet im Frühjahr statt und erinnert an den Auszug aus Ägypten. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996.

der Juden aus Ägypten gefeiert, das *Mimounafest*, so Harvey GOLDBERG, kehrt diese Vorstellung des Aufbruchs und der Heimkehr aus dem Exil wieder um, indem es die jüdische Gemeinschaft mit der lokalen muslimischen aufs neue verbindet. Dieses Fest wurde zwar vor allem für die marokkanisch-jüdische Gemeinschaft historisch dokumentiert, wurde aber auch an anderen Orten Nordafrikas, wie etwa in Algerien, Tunesien und Libyen gefeiert.²⁸¹ In Frankreich wird dieses Fest nach der Migration weiter gefeiert, aber als intimes Treffen im familiären Kreis, bei dem süße Speisen wie Pfannkuchen verzehrt werden.²⁸² Aus dem Fest des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist ein Fest der familiären Erinnerung geworden.

Im Vergleich zu Tunesien und Algerien wurde das französische Protektorat in Marokko relativ spät zur Institution, erst ab 1912 bis 1956.²⁸³ Während es in Tunesien und Algerien zum lokalen Tauziehen um die französische Staatsbürgerschaft der jüdischen Minoritäten kam, blieb die Gesamtheit der marokkanischen Bevölkerung, Juden wie Muslime, Untertanen des Sultans und somit von der französischen Staatsbürgerschaft ausgeschlossen.²⁸⁴ Interessant ist die Parallele dieser Periode zu der Zeit des ottomanischen Imperiums, von dem das marokkanische Königreich, anders als die anderen Staaten Nordafrikas, unabhängig blieb.²⁸⁵ Aus Marokko migrierte nach Frankreich vor allem die jüdische Intelligenzija, wogegen die ärmeren Schichten der jüdischen Bevölkerungsgruppe nach Israel migrierten.²⁸⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Leben der marokkanischen Juden in der Diaspora vor allem im Bereich der Ökonomie stark mit dem der muslimischen Gesellschaft verknüpft war und ist. Auf dem Gebiet der Magie und Synkretismen gibt es Parallelen zwischen Juden und Muslimen. Die Juden lebten und leben entlang dieser Knotenpunkte in ökonomischen, kulturellen und sozialen Nischen. Im Sinne von Frederik BARTH reproduzieren sich die ethnischen Grenzen zwischen Juden und Muslimen innerhalb ihres Alltags.²⁸⁷ Das jüdische Gedächtnis, die Tradition der rabbinischen Lehre, das Einhalten der jüdischen Festtage und Rituale im Lebens- und Jahreszeitenlauf wurde in Marokko mit den spezifischen Idiomen der lokalen Kultur verknüpft. In den sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen

²⁸¹ Vgl. GOLDBERG, Harvey: The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews. In: *Ethnology*, Vol. 17, 1978: 75-87.

²⁸² Vgl. Eigenes Feldtagbuch, 01/10/2007.

²⁸³ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs Relations avec Israel (1945-1988)*. Paris, L'Harmattan. 1989: 33.

²⁸⁴ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les juifs de France et leurs relations avec Israël (1945-1988)*. Paris, L'Harmattan. 1989: 33.

²⁸⁵ Vgl. DESHEN, Shlomo: *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Basingstoke, Macmillan. 1996: 7.

²⁸⁶ Vgl. BENSIMON, 1989: 33.

²⁸⁷ Vgl. BARTH, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries*. Waveland, Middleton. 1998.

Strukturen der muslimischen Gesellschaften fanden die Juden ihre eigenen Nischen. Thomas HAUSCHILD definiert die Kultur als Werkzeug und das Leben als Werkstoff.²⁸⁸ Dies lässt sich direkt auf die Juden in Marokko, sowie auf die Juden aus Nordafrika im Allgemeinen anwenden: Sie nutzten ihr religiöses und traditionelles²⁸⁹ jüdisches Erbe (Werkzeug), um ihr Leben in der fremden Gesellschaft (Werkstoff) zu formen und zu gestalten.

II.1.1.2 Tunesien

Die Geschichte der tunesischen Juden zeigt, wie sehr das Schicksal menschlicher Gruppen von äußeren Einflüssen abhängig ist. Er zeigt auch, wie sehr die „Mikroökologien“ des Mittelmeers miteinander vernetzt sind, und wie sehr sie sich gegenseitig beeinflussen.²⁹⁰

Tunesien grenzt im Norden und Osten ans Mittelmeer, im Westen an Algerien und im Süden an Libyen. Der heutige Staat umfasst eine Fläche von 163.610 km² und ist somit flächenmäßig der kleinste Staat Nordafrikas. Zeugnisse einer jüdischen Existenz in der Region lassen sich bis in die Zeit der Phönizier zurückverfolgen. Paul SEBAG vermutet, dass sich die jüdischen Gruppen in Folge der Zerstörung des ersten Tempels, die sie 586 v.Chr. in das erste Exil zwang, den Phöniziern anschlossen, und mit diesen in die phönizische Kolonie Karthago gelangten, das heutige Tunesien.²⁹¹

Die Lage Tunesiens als „strategische Kreuzung“²⁹² („*carrefour stratégique*“) reflektiert die Position, die das Land in der mediterranen Geschichte eingenommen hat – einer Geschichte die, so Fernand BRAUDEL, von den Menschen gemacht wird.²⁹³ Der Mittelmeerraum zeichnet sich durch seine Einheit in der Vielfalt aus.²⁹⁴ Es handelt sich um ein Gebiet, dessen Zivilisationen über die Jahrhunderte in einem dauerhaften Austausch blieben und dadurch, so BRAUDEL, einen kontinuierlichen räumlichen Zusammenhang bilden.²⁹⁵ Tunesien, das sich mit zwei Küsten dem Meer zuwendet, wurde durch seine geographisch offene Lage zu einem Mosaik der Gemeinschaften. Nicht nur Juden und Christen, auch Griechen, Römer, Berber, Italiener, Franzosen und Deutsche ließen sich im Laufe der Geschichte in Tunesien nieder und

²⁸⁸ HAUSCHILD, 2003: 206.

²⁸⁹ Der Begriff Tradition kommt aus dem Lateinischen und bedeutet „Überlieferung“, er bezeichnet die Weitergabe von Handlungsmustern und Überzeugungen.

²⁹⁰ HORDEN; PURCELL, 2000: 465.

²⁹¹ Vgl. SEBAG, 1991: 9-11.

²⁹² HADHRI, Mohieddine: La Tunisie Méditerranéenne: Un pont entre les deux rives. In: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Centre Publication Universitaire, Tunis. 2006: 32.

²⁹³ BRAUDEL, Fernand: Venise. In: Braudel, Fernand; Duby, Georges: *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*. Paris, Flammarion. 1986: 157-192.

²⁹⁴ Vgl. HORDEN; PURCELL, 2000: 56-60., COOKE, Miriam: La pensée méditerranéenne. In: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Centre Publication Universitaire, Tunis. 2006: 49.

²⁹⁵ Vgl. BRAUDEL, 1986.

hinterließen dort ihre Spuren in der kulturellen Landschaft.²⁹⁶ Diese Gemeinschaften vermischten sich im Lauf der Geschichte und trennten sich wieder voneinander, ähnlich wie Flussläufe, die über das Land verstreut ihren Weg durch die Furchen der Landschaft suchen. So konvertierten beispielsweise viele Berberstämme im 4. Jahrhundert noch vor der Islamisierung des Landes zum Judentum.²⁹⁷ Mit der Verbreitung des Islams änderte sich auch der Status der Juden in der Landschaft Tunesiens, ihnen wurde, wie im gesamten Maghreb, der bereits erwähnte *Dhimmi* Status zugeschrieben. Dies bedeutete für die Minderheiten Tributabgaben, Kleidervorschriften und eingeschränkten Zugang zu bestimmten Berufen. Wie in Marokko lebten die Juden in Tunesien in eigenen Vierteln, die *Hara* genannt wurden.²⁹⁸ Die Juden Tunesiens verankerten sich vor allem in den ökonomischen Nischen des Handels und des Kommerz. Handel trieben sie insbesondere mit Mitgliedern ihrer Religion auf der anderen Seite des Mittelmeers. Auch sie waren periodischen Diskriminierungen ausgesetzt, wie etwa bestimmten Kleidervorschriften, oder etwa Verboten, ihre Häuser höher zu bauen als die der Muslime, als auch strengen Bestrafungen bei Liebesbeziehungen mit Muslimas oder Muslimen.

Trotz der geschilderten Schwierigkeiten einer religiösen und kulturellen Minderheit konnten die Juden in Tunesien doch immer eine relative Autonomie für ihre Gemeinschaft behaupten.²⁹⁹ Diese Autonomie beinhaltete vor allem die Religionsfreiheit. Diese religiöse Freiheit wurde von den muslimischen Konterparts weitgehend akzeptiert.³⁰⁰ Es gab auch gemeinsame Traditionen, wie den Glauben an das *Ain Ara*, den bösen Blick, vor dem sich Juden wie Muslime mit Amuletten und magischen Praktiken schützten, auch verehrten sie teilweise dieselben Heiligen. Allerdings ist das Pantheon der jüdischen Heiligen in Tunesien weniger reich als das Marokkos. Dies liegt, so behaupte ich, an der anderen Landschaftsstruktur. Der Atlas Marokkos mit seinen Klaftern und Berghöhen ist schwer zugänglich und isoliert die einzelnen Siedlungen voneinander, wogegen die tunesische Landschaft sich durch eine platte Übersichtlichkeit und relative Zugänglichkeit auszeichnet. Die einfachere Zugänglichkeit erleichtert den sozialen und kulturellen Austausch. Das Land Tunesien kann als Carrefour des kulturellen und religiösen Austausches im Laufe der nordafrikanischen Geschichte gesehen werden. Hierbei bildet die Insel Djerba im tunesischen Ensemble einen lokalen Fixpunkt, der sich, wie im nächsten Abschnitt diskutiert wird, durch

²⁹⁶ Vgl. CHERIF, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Centre Publication Universitaire, Tunis. 2006.

²⁹⁷ Vgl. SEBAG, 1991: 35.

²⁹⁸ SEBAG, 1991: 83.

²⁹⁹ SEBAG, 1991: 74.

³⁰⁰ SEBAG, 1991: 100

eine spirituelle Konzentration auszeichnet. Die jüdischen Gemeinschaften Tunesiens woben etwa oft Rabbiner für ihre Gemeinden an, die auf der Durchreise von Israel nach Marokko, Algerien oder umgekehrt ins Heilige Land unterwegs waren.³⁰¹

Ein solches Beispiel für einen jüdischen Heiligen, der auf der Durchreise in Tunesien blieb, ist der auch von Muslimen verehrte Rabbi Maarabi. Dieser Rabbiner ist in der jüdischen Diaspora in Frankreich zu einem Symbol jüdisch-tunesischer Identität geworden, zu einem Ausdruck des „rekonstruierten Gedächtnisses“³⁰². Das Grab von Rabbi Maarabi befindet sich in El Hamma bei Gabes, es weist die von Issachar BEN-AMI benannten typischen lokalen Merkmale eines maghrebinisch-jüdischen Heiligengrabes auf: Es liegt in der Nähe einer Quelle und eines Baumes, die als natürliche, spirituelle Kraftquellen gelten.³⁰³ Die Geschichte des Rabbi Maarabis ist nur in Form einer Legende überliefert: Er soll einem kabbalistischen Zirkel des 16. Jahrhunderts in Safed, Israel, angehört, und sich auf der Durchreise von Israel nach Marokko befunden haben, als er in El Hamma bei Gabes verstarb.³⁰⁴ Sein eigentlicher Name „Youssef Ibn Té Boul“³⁰⁵, wurde lokal durch „Rabbi Maarabi“ ersetzt.³⁰⁶ Es handelt sich hier also um einen Rabbiner, der sich, wie viele andere Rabbiner seiner Zeit auch, auf dem Weg vom Heiligen Land nach Marokko befand und auf seiner Reise in Tunesien Station machte. Mit seinem plötzlichen und mysteriösen Tod wurde er zu einem lokalen Heiligen, einem *Zaddik*, der noch heute verehrt wird.

Diese Erinnerung in der Fremde zu rekonstruieren, konstatiert Laurence PODSELYER, ist Teil der Etablierung des Heiligenkultes nach der Migration in Frankreich.³⁰⁷ Gemäß der Legende soll Rabbi Maarabi an einem Freitagabend verstorben sein, der Einbruch des Sabbats wurde durch mythische Kräfte heraus gezögert, bis der Rabbiner schließlich beerdigt war.³⁰⁸ Eine wichtige Rolle für die lokale jüdische Gemeinde spielte Rabbi Maarabi der Legende nach während der deutschen Besatzung Tunesiens: Vor dem Grab des Rabbiners hob die Erde

³⁰¹ Vgl. SEBAG, 1991: 74.

³⁰² PODSELYER, Laurence: *Le pèlerinage du Maarabie à Sarcelles. Un pèlerinage transposé du judaïsme tunisien*. In: *Pardès*, Paris. No. 28/2000: 205-217.

³⁰³ Vgl. BEN-AMI, 1998: 107.

³⁰⁴ Vgl. KAZDAGHLI, Habib: *Les pèlerinages juifs vus par les musulmans: le cas de Sayed Youssef El Mâarabie d'El Hamma*. In: Fellous, Sonia (Hg.). *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy. 2003: 265-274.

³⁰⁵ KAZDAGHLI, 2003: 267.

³⁰⁶ Vgl. Séfer Yossef Hay: *Anecdotes aus sujet du Rav saint et vénéré notre maître Rabbi Yossef Hama'aravi de la ville d'EL Hamma*. Institution Otsar Hatorah de Sarcelles. Chapitre sept.

³⁰⁷ PODSELYER, 2000: 209.

³⁰⁸ Vgl. PODSELYER, 2000: 210. Der Tod an einem Freitag und der wundersame Stillstand der Zeit, wird auch von BEN-AMI als Merkmal eines *Zaddik* gekennzeichnet. Dabei handelt es sich um eine jüdische Motivübertragung: bereits im Talmud wird erzählt, dass zu Rabbi Jehuda ha-Nasis Sterben, dem Redaktor der Mischna, sich der Eintritt des siebten Tages um einige Stunden verzögerte (Traktat Ketubot).

sich drei Meter auf, hielt so einen vordringenden deutscher Bulldozer auf und hinderte dadurch die deutschen Truppen unter Rommels Führung daran, eine militärische Basis in der Nähe von El Hamma zu installieren.³⁰⁹ Rabbi Maarabis *Hillula*³¹⁰ wird noch heute in El Hamma, Sarcelles und Marseille gefeiert und der Besuch seines Grabes gehört im Rahmen des *LagbaOmer*³¹¹ Festes traditionell zu der jährlichen Pilgerfahrt zu Djerba. Der Rabbiner ist zu einem transnationalen Identitätssymbol geworden und bietet im Exil eine Projektionsfläche jüdisch-tunesischer Identität. Mit Hilfe des Kultes wird das Gedächtnis der lokalen Vergangenheit in der globalen Gegenwart, anhand einer kulturellen Performanz, aufrecht erhalten, revitalisiert und reproduziert wird.

Mit dem französischen Protektorat (1881-1956) etablierte sich die *Alliance Israélite Universelle* in Tunesien und eröffnete ihre Ausbildungseinrichtungen, wie sie es ebenso in Marokko tat. Ab 1900 schickte dennoch die Mehrheit jüdischer Familie ihre Kinder auf öffentliche französische Schulen und nicht auf die der jüdischen Alliance. Dies zeigt die französische Orientierung an die französische Gesellschaft von Seiten der tunesisch-jüdischen Gemeinschaft. Die Staatsbürgerschaft konnten nur einzelne tunesische Juden unter bestimmten Umständen erhalten. Diese war erstrebenswert, doch der Zugang stark kontrolliert. Doch auch ohne französischen Pass wurden die Juden stark von der französischen Kultur beeinflusst. Mit der Unabhängigkeit am 20. März 1965 wurde Tunesien ein liberaler Staat, viele Juden blieben vorerst noch im Land. Doch die internen, sozialen Spannungen nahmen mit den israelisch-arabischen Kriegen zu. Nach 1984 blieben von den in den 1950er Jahren im Land lebenden 100.000 Juden nur mehr 3.500 im Land, die anderen waren nach Israel oder Frankreich ausgewandert.³¹²

³⁰⁹ Vgl. PODSELVER, 2000: 210. Auf dieses wundersame Ereignis wurde auch von meinen Informanten im Feld immer wieder Bezug genommen.

³¹⁰ Fest zu Ehren eines jüdischen Heiligen.

³¹¹ Dieses Fest fällt in die Periode nach *Pessach* (Siehe Erklärung weiter unten).

³¹² BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs relations avec Israël*. Paris, L'Harmattan. 1998: 33-34.

II.1.1.3 Djerba

Vor der Ostküste Tunesiens erstreckt sich eine submarine Plattform ins Meer. Auf dieser Platte erhebt sich als fast ebene Fläche von knapp 30 mal 30 Kilometern die Insel Djerba. Durch den kalkhaltigen Boden und die großen Zisternen ist trotz der geringen Niederschläge eine intensive Landwirtschaft möglich.³¹³ Auf Djerba gibt es zwei jüdische Dörfer: „Hara Kbirra“ (das große Dorf) mit elf Synagogen und dem Marktplatz und „Hara Sghira“ (das kleine Dorf), die Gemeinschaft, an deren Ortsrand die „Wundertätige“, die *Ghriba*-Synagoge steht.³¹⁴

Die jüdische Gemeinde Djerbas ist die älteste Diasporagemeinde im Mittelmeerraum. Einem Mythos zufolge fand eine Priester-Gruppe nach der Zerstörung des Ersten Tempels in Jerusalem ihren Weg nach Djerba. Sie setzten eines der Tore des zerstörten Tempels in das Fundament einer Synagoge auf Djerba, die sie *El Ghriba* - „die Wundertätige“ nannten. Diese Synagoge wurde 2002 zum Ziel eines terroristischen Anschlags, kurz vor dem traditionellen jüdischen Fest, dem *Lagba Omer*, das Juden und Muslime dort gemeinsam feiern.³¹⁵

Die jüdische Gemeinschaft ist auf der Insel Djerba eine Minderheit. Durch die günstige Lage der Insel entlang zentraler Handelswege fiel es den dortigen Juden leicht sich aktiv am Handel im Mittelmeerraum beteiligen. Die jüdische Gemeinschaft auf Djerba wurde entscheidend von Rabbinern beeinflusst, die während ihrer Pilgerfahrt nach Jerusalem auf der Insel Station machten. Zwischen Juden und Muslimen existierte lange Zeit eine ausgeglichene ökonomische Kooperation und Arbeitsteilung.³¹⁶ Anhand einer strengen, isolierten religiösen Erziehung entwickelte sich auf Djerba eine eigene jüdische Kultur. Die djerbisch-jüdische Gemeinschaft war lange Zeit, ebenso wie die djerbisch-muslimische Gesellschaft, resistent gegen jede Art von äußerem Einfluss. Dies lag an der ebenso strengen, religiös traditionellen Bildung und der vehementen Ablehnung gegenüber jedem äußeren Eingriff. Die muslimischen Djerbis versuchten, ihre eigene religiöse Identität, durch die Trennung von der tunesischen Gesellschaft zu bewahren.³¹⁷ Die Juden Djerbas hielten weiterhin an der Autorität

³¹³ Vgl. ABUN-NASR, Jamil M.: Minderheitengruppen. In: Schliephake, Konrad (Hg.): *Tunesien*. Stuttgart, 1984: 195.

³¹⁴ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. Harmond Academic, New York. 1984: 7.

³¹⁵ HAUSCHILD, Thomas: Beyond Politics. Ecstatic Experience, Fetishism and the Compartmentalization of Religion in the Mediterranean. In: IRMC (Hg.): *Le religieux en Méditerranée. Théories et terrains anthropologiques*. Tunis, 2002: 10.

³¹⁶ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 10-13. Die Juden ließen bis ins 16. Jh. hinein am Shabbat ihren Viehbestand unter Aufsicht der Muslime.

³¹⁷ Die Muslime gehörten der religiösen Gruppierung der Kharijiten an, die von der Mehrheit der übrigen Muslime als Häretiker betrachtet wurden. Vgl. ABUN-NASR, 1984: 195.

und Autonomie ihrer religiösen Bildungseinrichtungen fest, als sich andere jüdische Gemeinden in Nordafrika längst von der westlich geprägten *Alliance Israélite Universelle* dominieren ließen.³¹⁸ Die Rabbiner lehnten jede Form des Fortschritt oder der Veränderung ab. Durch den strikten kulturellen Widerstand erhielt sich die lokale jüdische Gesellschaft bis in das 20. Jh. in ihrer traditionellen Form. Die jüdische Lehre und Erziehung bildeten das religiöse Kontinuum der Gemeinschaft.

Djerba wurde mit seiner gut organisierten rabbinischen Kultur und dem zentralen Heiligtum, der Ghriba, als religiöses Zentrum des jüdischen Nordafrikas angesehen.³¹⁹ Lucette VALENSI und Abraham UDOCOVITCH, sprechen in ihrer Ethnographie zu den Juden Djerbas aus den achtziger Jahren von einer „Theokratischen Republik“³²⁰. In der Kolonialzeit, einer Zeit, in der sich die anderen jüdischen Gemeinden Nordafrikas in starkem kulturellen Wandel befanden, hielt das djerbische Judentum weiterhin an seinen traditionellen Wurzeln fest und leistete somit dem Wandel Widerstand.

Die Gemeinde besaß keine öffentliche politische Institution, sondern funktionierte durch die Teilhabe jedes Individuums am Kollektiv. Auf dieses Kontinuum der Gemeinschaft wurde der Einzelne von Kindheit an vorbereitet. Die Rabbiner besaßen keine spezielle Ausbildung, sie wurden vor allem aus der Familientradition heraus benannt, es handelte sich also um einen zugeschriebenen Status. Das religiöse Lernen und die Lehre der gelehrten Elite der Gemeinde bestimmten das Alltagsleben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das jüdische Leben in Djerba geprägt war von religiöser Tradition und den täglichen und jahreszeitlichen religiösen Ritualen.³²¹ Die jüdische Gemeinschaft auf Djerba schloss durch die Einsetzung lokaler Gelehrter als Heilige, als Mediatoren zu Gott, an eine typisch nordafrikanische Tradition an.³²²

Religiöse Texte verfassen und diese als Bücher zu publizieren, ist eine weitere alte und spezielle Tradition der djerbischen Juden. Die Juden auf Djerba kreierten sich ihr lokales Judentum. Selbstverfasste religiöse Bücher zu publizieren und zu vertreiben war ein wichtiges Fragment dieser jüdischen Gesellschaft. Motiv für eine Buchpublikation war oft ein persönliches Unglück, der Tod oder die Krankheit eines Familienmitgliedes.³²³ Häufig dienten die Bücher der Kompensation schwieriger Lebensereignisse. In dieser Eigenheit der

³¹⁸ GOLDBERG, Harvey E.: *Jerba and Tripoli: A comparative Analysis*. In: *Journal of Mediterranean Studies*, Vol.4, No.2, Malta, 1994: 282.

³¹⁹ Vgl. GOLDBERG, 1994: 281.

³²⁰ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 40.

³²¹ Vgl. WEINGROD, Alex: *The Saint of Beersheba*. New York, 1990: 3.

³²² Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 19.

³²³ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 90.

djerbisch-jüdischen Kultur spiegelt sich die Praxis des Überlebens wieder, die in jeder menschlichen Handlung an erster Stelle steht. HAUSCHILD schreibt dazu:

„Das Lebenwollen ist keine Politik, sondern geht der Politik voraus.“³²⁴

Tradition und Kultur einer Gesellschaft werden von universalen menschlichen Nöten und Bedürfnissen angetrieben. Beispiel dafür ist die Tradition einer eigenen schriftlichen Kultur, die das Zusammenleben in der djerbischen Gesellschaft bestimmt. Die Tradition der Schrift auf Djerba, die strenge religiöse Erziehung nach der heiligen Schrift der Tora und des Talmuds, sowie die religiösen Publikationen der djerbischen Juden sind Zeichen einer starken jüdischen Gemeinde, die sich isoliert erfolgreich überlebt hat, und nur an einzelnen, strukturellen Punkten mit der muslimischen Gesellschaft und dem mediterranen Judentum interagiert.

Die *Ghriba* ist nach der Migration der zentrale Wallfahrtsort der Juden Nordafrikas geworden. Am *Lagba Omer* Fest, welches dreiunddreißig Tage nach Pessach stattfindet, pilgern jährlich mehrere tausend Juden aus Nordafrika, Frankreich und Israel (früher vor allem aus Nordafrika) zu der Ghriba. Auch Muslime sind an diesem Fest beteiligt. Die ethnischen und sozialen Grenzen des djerbischen Alltags werden während des rituellen Festes verwischt. Auch die Trennung der Geschlechter wird während der *Lagba Omer*-Zeremonie nahezu aufgehoben. Jüdische Frauen, die sonst auf die Sphäre des Hauses beschränkt sind und die Synagoge praktisch nie betreten, übernehmen eine aktive Rolle in der Zeremonie. Sie schreiben auf rohe Eier die Namen unverheirateter Mädchen. Diese Eier werden in der Hitze der Kerzen gekocht und später den Mädchen zum Verzehr gereicht. Symbole des Heiligen (beispielsweise Gebete) werden mit Symbolen der Fruchtbarkeit (beispielsweise Eier) vermischt. Das Fest dauert eine Woche. An seinem Höhepunkt wird die *Menara*, ein Kerzenständer in Form einer hexagonalen Pyramide, aus der Synagoge ins Freie getragen.³²⁵ Die Prozession führt die Pilger in das nahe gelegene Dorf *Hara Sghira* und wieder zurück. Es werden Trockenfrüchte und Körner zum Essen gereicht, Spirituosen zum Trinken, die Reste werden vom Glas in die Flasche zurück geschüttet, die übrig gebliebenen Trockenfrüchte und Körner wieder eingesteckt, um sie den daheim Gebliebenen zu bringen, damit auch sie an diesem heiligen Fest teilhaben können. Am nächsten Tag, bevor die Pilger in ihren Alltag

³²⁴ HAUSCHILD, 2003: 207.

³²⁵ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 126. Die Pyramide symbolisiert auf fünf Ebenen den djerbischen Blick auf die Hierarchie jüdischer Existenz: Zuunterst repräsentieren die zwölf Stämme das jüdische Volk, dann, verteilt auf zwei Ebenen, sind bedeutende tunesische Rabbiner verzeichnet, ihnen folgen wichtige biblische Persönlichkeiten (Abraham, Isaak, Rahel) an der Spitze stehen Rabbi Meir Ba'al Hanes und Rabbi Bar Yochai.

zurückkehren, wird die Zeremonie wiederholt. Während des *Lagba Omer* Festes verschwimmen, wie bereits erwähnt, auf Djerba die sonst so gut gehüteten sozialen Grenzen: Männer und Frauen, Muslime und Juden, das kleine und das große Dorf, feiern gemeinsam. VALENSI und UDOCOVITCH sprechen von einem rituellen Hochzeitsfest,³²⁶ in dem die zentralen Gegensätze vereint werden.

Die Tradition der nordafrikanischen Juden wurde nach der Auswanderung nach Frankreich wieder belebt, darauf verweisen nicht nur die Trockenfrüchte und Spirituosen, die in Frankreich wie auf Djerba zum *Lagba Omer* Fest oder anderen bedeutenden *Hillulas* (Heiligenfesten) gereicht werden. Mit dem *Lagba Omer* Fest auf Djerba wird auch die *Hillula* von Rabbi Shimon Bar Yochai gefeiert, einem der wichtigsten Gelehrten und Heiligen der jüdischen Geschichte.³²⁷ Hier schließt die lokale Tradition an den roten Faden des mediterranen Judentums an.

Auf Djerba war der Marktplatz der geteilte soziale Raum von Juden und Muslimen und der Arbeitsplatz der Männer. Das Arbeitsfeld der Frauen beschränkte sich auf den Bereich des Haushaltes. Die Männer bewegten sich in verschiedenen sozialen Feldern, die sie mit Muslimen teilten. Die Jungen eroberten sich stufenweise diese Räume: ihre ersten Lebensjahre verbrachten sie im Haus, dem Feld der Frauen, über die Yeshiva eroberten sie sich die Synagoge und von dort den Marktplatz.³²⁸ In dieser Arena wurden Identität und Selbstimage ständig neu definiert. Ethnische Grenzen waren hier nie abwesend, die Juden füllten hier, wie an anderen Orten des Maghrebs auch, eine ökonomische Nische, die sie in die sozialen Strukturen der djerbischen Gesellschaft einfügte.³²⁹ Die Juden dominierten in bestimmten wirtschaftlichen Sektoren, etwa als Juweliere, in der Wollproduktion und der Wollverarbeitung. Der Grund für diese berufliche Division war die Einbettung der Wirtschaft in religiöse, ethnische, verwandtschaftliche und soziale Netzwerke. Wie auch in anderen Teilen Nordafrikas waren die djerbischen Juden bis ins 19. Jahrhundert hinein oft wandernde Händler, da sie vom traditionellen Ehrkodex, der im Islam die strikte Trennung von muslimischen Männern und Frauen vorschreibt, ausgenommen waren. Diese Vorstellung der

³²⁶ An diesem Tag wird auch die *Hillula* des Rabbi Bar Yochai gefeiert. *Hillula* aus dem Aramäischen übersetzt bedeutet Hochzeitsfest, daran knüpft sich die Vorstellung einer mystischen Vereinigung zwischen Seele und Gottheit an. Vgl. BILU, Yoram: *Without Bonds*. Detroit, 2000: 169.

³²⁷ Rabbi Shimon Bar Yochai lebte von 135-170 n. Chr. Er beteiligte sich am Bar Kochba Aufstand gegen Rom und lebte nach dem Scheitern des Aufstandes 13 Jahre in einer Höhle in den Meronbergen. Für die Juden präsentiert er nicht nur einen religiösen Heiligen, sondern auch Symbolfigur jüdischer politischer Identität. Vgl. www.ou.org/about/judaims/rabbis/shimonbaryochai.htm, 6.10.03, 11:45.

³²⁸ Mit 14 Jahren verließen die Jungen die Yeshiva, um auf dem Markt zu arbeiten. Ab diesem Zeitpunkt begann jeder Jude seine individuellen religiösen Studien. Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984.

³²⁹ VALENSI und UDOCOVITCH behaupten auf Djerba ähnliche ökonomische Strukturen gefunden zu haben wie Clifford Geertz in Sefrou. Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 100.

Geschlechtertrennung existierte ebenso in der jüdischen Gesellschaft, die Welt der Frauen war streng von der Männerwelt getrennt. Die Juden und Muslime teilten auf Djerba weder ihre Nahrung, noch ihre religiösen Rituale, dafür aber verbanden sie die Fäden ihrer kulturellen Traditionen und teilten vor allem ökonomische Beziehungen, sowie Interaktionen von Gütern und Service. Bis heute gibt es kulturelle Überbleibsel dieses sogenannten *Ghaba*-Systems, ein System, das auf generalisierter Reziprozität beruhte.³³⁰ Die jüdischen und muslimischen sozialen Netzwerke waren in besonderer Weise miteinander verflochten und ergänzten sich gegenseitig. Dabei besetzen die Juden kontinuierlich die ihnen eigenen religiösen, sozialen und ökonomischen Nischen.

Von ihren muslimischen Mitbürgern distanzierten sich die Juden Djerbas durch vielfältige Symbole und Traditionen. Die Männer trugen die traditionelle Kopfbedeckung, die *Chechia* falsch herum, ließen sich Bärte wachsen, wogegen die Muslime Schnauzer trugen. Noch heute tragen die Männer auf Djerba als Erinnerung an die Zerstörung des Tempels ein schwarzes Band um die Knie gebunden.³³¹ Die verwendeten Namen für die jüdischen Nachkommen waren vornehmlich Bibelnamen, heute sind es vor allem Namen aus Israel mit der Assoziation physischer Kraft wie etwa *Ariel* (Löwe). Mit der Namensgebung definieren die Juden ihre eigene Gruppe, grenzen sich ab und ordnen sich zu.³³²

³³⁰ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH.: 103.

³³¹ Siehe eigenes Feldtagebuch, 01/05/07.

³³² Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 27.



Abb. 1.1 Traditionelle Kleidung djerbischer Juden

Nordafrikanische Traditionen wie beispielsweise Heiligenverehrung, magische Praktiken und die bevorzugte „Kreuzkusinenheirat“ wurde von der lokalen arabischen Kultur übernommen und mit eigenen jüdischen Elementen vermischt. An jüdischen Hauswänden wurde, wie auch an arabischen Wänden auf Djerba, die Hand Fatimas oder das Bild eines Fisches gegen den bösen Blick dargestellt.³³³ Das Leben auf Djerba war und ist in soziale, religiöse und ökonomische Grenzen eingeteilt, in denen jeder Teil der Gesellschaft seine Nische, seine Funktion, seine Bedeutung hat. Diese Welt der Gegenseitigkeit zwischen Juden und Muslimen in einem arabischen Land wurde mit dem Anschlag von 2002 in Frage gestellt, hat aber trotzdem seine Dauerhaftigkeit bewiesen.³³⁴

Die ständige Abgrenzung und Annäherung, manifestiert in sozialen Strukturen und sozialen Praktiken, hat eine verlässliche und in ihrer Ordnung harmonisierende Gesellschaft geschaffen. Diese soziokulturelle Struktur der djerbischen Gesellschaft ist eine Reflektion auf ihre Umwelt. Die Insellage, die Fruchtbarkeit der Böden und ausreichend Wasser in den Zisternen bot den Bewohnern Djerbas eine sichere Existenz. Diese geographischen Bedingungen förderten, neben anderen Faktoren, eine harmonische Gesellschaft. An dieser

³³³ Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 34.

³³⁴ Vgl. HAUSCHILD, 2002: 11.

Stelle will ich jedoch nicht in einen geographischen Determinismus verfallen, sondern DIAMONDS These aufgreifen, dass geographische Bedingungen die historische Entwicklung bestimmter Gemeinschaften entscheidend beeinflussen.³³⁵

II.1.1.4 Algerien

Jüdische Existenz in Algerien ist seit der Antike belegt. Vor der Unabhängigkeit lebten ungefähr 140.000 Juden in Algerien³³⁶, von diesen ist nur eine Handvoll bis heute im Land geblieben. Mit dem Dekret von Cremieux 1870 wurden die algerischen Juden zu französischen Staatsbürgern. Dies führte unter anderem dazu, dass die sozialen Spannungen zwischen Juden und Muslimen in Algerien zunahmen. Diese Spannungen entluden sich mit dem Ausflammen des algerischen Nationalismus in Aggressionen gegen die jüdische Bevölkerung. Im Unabhängigkeitskrieg 1962 spitzten diese sich massiv zu, was eine massenhafte Auswanderung der algerischen Juden zur Folge hatte. Im kolonialen System Frankreichs nahm Algerien eine Sonderposition ein, denn das Land wurde als ein Teil des französischen Staates verstanden.³³⁷ Die urbanen Strukturen Algeriens wurden durch die Kolonisation transformiert. Indem die algerischen Juden bereits die französische Staatsbürgerschaft besaßen, erleichterte ihre Ausreise nach und Integration in Frankreich, so dass nahezu das gesamte algerische Judentum dorthin auswanderte und eine deutlich geringere Zahl nach Israel. Die algerischen Juden, die gemeinsam mit den „Pieds Noirs“³³⁸ nach Frankreich kamen, integrierten sich dort relativ schnell. Wogegen aber die marokkanischen und tunesischen Juden in den neu gegründeten Synagogen bald ihre eigenen Riten etablierten, blieb das algerische Judentum, den lebendigen Ausdruck seiner kulturellen Wurzeln betreffend, lange Zeit passiv.³³⁹ Erst mit der zweiten Generation begann die bewusste Aufarbeitung des jüdisch-algerischen Gedächtnisses in der Diaspora:

„Elle a demandé à d'autres fils et filles d'exilés si leurs parents ont la gorge nouée en évoquant le pays quitté, si cela les empêche de parler. Ils l'ont, souvent. Ils choisissent le silence pour transmettre la mémoire. Parmi leurs enfants, certains s'en privent, d'autres s'en moquent. Quelques-uns, enfin, l'inventent. Sujets libre.“³⁴⁰

³³⁵ Vgl. DIAMOND, Jared: Arm und Reich. *Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. Frankfurt/ Main, Fischer. 1998: 501.

³³⁶ ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle; BENSIMON, Doris: *Les juifs d'Algérie. Mémoires et identités*. Paris, Stavit. 1998: 13.

³³⁷ Vgl. BAUSSANT, Michèle: *Pieds-Noirs. Mémoires d'Exils*. Paris, Stock. 2002: 115.

³³⁸ Als Pied-Noir (Schwarzfuß) bezeichnet man seit den 1950er Jahren die Algerienfranzosen, die weißen französischen Siedler in Algerien. Vgl. BAUSSANT, Michèle: *Pieds-Noirs. Mémoires d'Exils*. Paris, Stock. 2002: 161.

³³⁹ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN; BENSIMON, 1989: 13.

³⁴⁰ BOULOUQUE, Clemence: *Sujets libres*. Paris, Gallimard. 2004.

Dieser Romanauszug macht die Ambivalenz deutlich, welche eine nicht transferierte Erinnerung in den nachfolgenden Generationen auslöst. Als „eine verkannte Diaspora“ bezeichnen die Wissenschaftlerinnen Joelle ALLOUCHE-BENAYOUN und Doris BENSIMON das Kollektiv der algerisch-jüdischen Diaspora, der sie übrigens selbst entstammen, und sie behaupten, dass das Dekret zwar zur Auslöschung einer jüdischen Existenz in Algerien geführt hat³⁴¹, aber eben nicht die Praktiken und Traditionen im kollektiven Gedächtnis, welche sich aus der Koexistenz zwischen Juden und Muslimen über Jahrhunderte entwickelten.³⁴²

Frankreich bedeutete für viele Juden in Nordafrika des 19. Jh. vor allem Emanzipation und Religionsfreiheit aufgrund der von Napoleon durchgeführten sozialen Gleichstellung.³⁴³ Dies führte zu einer relativen Offenheit gegenüber der französischen Kolonialmacht von Seiten der jüdisch-nordafrikanischen Bevölkerung. Frankreich wurde als ein positives Gesellschaftsmodell wahrgenommen.

Auch in Algerien existierten magische Praktiken, verankert im Synkretismus zwischen Berber-Tradition und Islam. Dies war beispielsweise der Glaube an den bösen Blick, der Glaube daran, dass die Farbe Rot Schutz bedeutet. Magie wurde vor allem von Frauen praktiziert, wogegen sich Männer mehr auf die Lektüre der heiligen Texte stützen. Die Magie, so ALLOUCHE-BENAYOUN und BENSIMON, war eine Art Reserve der Frauen. Allgemein lässt sich aber sagen, dass die religiösen Praktiken regional individuell waren, teilweise eine regelrechte *Bricolage*.³⁴⁴ Durch die lange und intensive Präsenz der Franzosen, die schließlich mehrheitlich Katholiken waren, ergaben sich auch verschiedene jüdisch-christliche Synkretismen. So wurde die Beschneidung zeitweise als „Taufe“ bezeichnet.³⁴⁵

Mit dieser terminologischen Verwirrung drückt sich die Assimilation des algerischen Judentums in die französische Kolonialgesellschaft aus.³⁴⁶ Dies führte dazu, dass die algerischen Juden sich die ersten Jahre nach ihrer Migration kulturell komplett an die französische Mehrheitsgesellschaft orientierten. Doch die Wurzeln der Vergangenheit sind stärker. Dafür zeugt die Wiederaufnahme der Riten, die Anknüpfung an die eigenen Herkunftsriten anderer jüdischer Kollektive aus Nordafrika in Frankreich. Der erneuten Herstellung einer Verbindung zum Land und zur Kultur der Herkunft, wie etwa die

³⁴¹ Mit dem Dekret wurden algerische Juden zu französischen Staatsbürgern.

³⁴² ALLOUCHE-BENAYOUN; BENSIMON, 1989: 15.

³⁴³ BENBASSA, Esther: *Histoire des Juifs de France*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 138.

³⁴⁴ ALLOUCHE-BENAYOUN; BENSIMON, 1989: 122.

³⁴⁵ BAHLOUL, Joëlle: *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937/1961)*. Paris, Métailie. 1992: 98.

³⁴⁶ BENSIMON-DONATH, Doris: *L'Intégration des Juifs nord-africains en France*. Mouton, Paris, La Haye. 1971.

zunehmende Teilnahme algerischen Juden zu der Wallfahrt nach Djerba, oder die erneute Installierung der Pilgerreise nach Themclen von Paris.³⁴⁷

II.2 Marseille und seine Juden

Die kommerziellen Verbindungen zwischen Marseille und dem Maghreb bestehen seit dem 5. Jh.n.Chr..³⁴⁸ Im mediterranen Handel zwischen Orient und Okzident spielten jüdische Kaufleute seit dem 17. Jh. eine zentrale Rolle.³⁴⁹ Sie unterhielten Handelsbeziehungen zu jüdischen Kaufleuten in Europa. SEBAG nennt das Beispiel der italienischen Juden aus Livorno, welche, beeinflusst durch ihre Handelsbeziehungen zahlreich nach Tunesien migrierten.³⁵⁰ Marseille war seit dem 13. Jh. ein Knotenpunkt im mediterranen Netzwerk jüdischer Händler.³⁵¹ Die Beziehungen der jüdischen Gemeinschaften Nordafrikas mit der Handelsstadt Marseille, und damit auch den Juden Marseilles präsentieren ein historisches Kontinuum. Laut TEMIME wurde Marseille insbesondere nach dem zweiten Weltkrieg zum Zentrum der Aktivitäten der jüdischen Organisationen Frankreichs, im Hinblick auf den Flüchtlingsstrom nach Palästina, und so zu einer Kreuzung zwischen Nordafrika, Europa und dem Nahen Osten.³⁵²

Als „Orientalismus“ bezeichnet Edward SAID das kulturell verzerrte Bild, das sich der Okzident von dem ihm östlich gelegenen geographischem Raum in der Neuzeit machte.³⁵³ Das Bild des orientalischen Juden, so Daniel SCHROETER, entwickelte sich analog dazu.³⁵⁴ Die mediterrane Welt der Sefardentums bildete eine Nische, ein eigenes Universum, in dem die orientalischen Juden lebten. Vergleichbare Rechte erhielten die westlichen Juden erst unter Napoleon. Diese wurden sich der Existenz ihrer „orientalischen Brüder“ vor allem mit der Damaskus Affäre³⁵⁵ bewusst, und waren daraufhin bemüht, diese „fremden“ Juden nach

³⁴⁷ Dieser Ritus wurde bereits von VAN GENNEP beobachtet und analysiert. VAN GENNEP, Arnold: *The Pilgrimage of the Rabb.* In: Falassie, Alessandro (Hg.): *Time out of time. Essays on the Festival.* Alburquerque, University of New Mexico Press. 1987: 54-61.

³⁴⁸ Vgl. TEMIME, Émile: *Histoire de Marseille.* Marseille, Jeanne Laffitte. 2007: 13.

³⁴⁹ Vgl. SEBAG, 1991: 84.

³⁵⁰ Vgl. SEBAG, 1991: 81.

³⁵¹ Vgl. ABULAFIA, David: *Mediterraneans.* In: Harris, W.V.: *Rethinking the Mediterranean.* Oxford, Oxford University Press, 2006: 64-91 (75).

³⁵² Nicht nur Menschen, sondern auch Waffen wurden über Marseille nach Palästina verschifft. Vgl. TEMIME, Émile: *Le camp du Grand Arénas Marseille, 1944-1966.* Paris, Autrement. 2001: 61.

³⁵³ SAID, Edward W.: *Orientalism.* New York, Vintage. 1979: 63.

³⁵⁴ SCHROETER, Daniel J.: *Orientalism and the Jews of the Mediterranean.* In: *Journal of Mediterranean Studies.* Univ. of Malta, Vol. 4, Nr. 2, 1994: 183-197.

³⁵⁵ Im Jahre 1840 wurden die Juden aus Damaskus beschuldigt, rituelle Menschenopfer zu vollziehen. Vgl. FRANKEL, Jonathan: *The Damascus Affair, "Ritual Murder," Politics and the Jews in 1840.* Cambridge University Press, 1997.

ihrem Modell zu emanzipieren.³⁵⁶ Die Werte des Orients, so Shlomo ELBAZ, unterschieden sich von denen des Okzidents, und dieses „Anderssein des Anderen“ führte zu seiner Abwertung.³⁵⁷ Die sefardische Weltordnung ging mit dem Aufkommen des Nationalismus, der über das Mittelmeer nach Nordafrika gelangte, unter.³⁵⁸

Die Juden in Südfrankreich (des Midi) erhielten 1791, und damit kurze Zeit nach ihren Glaubensbrüdern aus dem Norden, die Gleichstellung unter Napoleon. Die Präsenz der Juden in der Provence geht zurück auf das erste Jahrhundert nach Christus.³⁵⁹ Die Juden des Mittelmeers etablierten sich vor allem im Handel. Marseille, als zentraler Handelsweg, zog viele Juden an, sich dort niederzulassen.³⁶⁰

Die jüdische Gemeinde in Marseille erlebte, wie anderswo auch, eine wechselhafte Geschichte. Im 13. Jh. besaßen die Juden Marseilles einen den Christen rechtlich gleich gestellten Status.³⁶¹ Das Schicksal der jüdischen Minderheit in der Provinz wurde oft nach dem politischen Interesse der Herrschenden bestimmt.³⁶² So folgte die mehr oder weniger vollständige Vertreibung der Juden aus der Region am Ende des 15. Jh., sowie die Zwangskonvertierung der zurückgebliebenen Juden.³⁶³ Betrachtet man die Geschichte der Juden in Südfrankreich so wird deutlich, dass es sich hier um die Geschichte von sozialen Gruppen handelt, die miteinander und gegeneinander um den Zugang und den Besitz von symbolischen und materiellen Werten, um Anerkennung und soziale Kontinuität verhandeln. Die Juden in der Region *Comtat Venaissain* waren von der kollektiven Ausweisung der Juden aus dem französischen Territorium am Ende des 15. Jh. ausgenommen, wurden aber verschiedenen Diskriminierungen unterworfen, wie etwa bestimmten Kleidervorschriften. Wie überall in der mediterranen Diaspora entwickelte sich die jüdische Gemeinschaft in den verschiedenen Regionen der Provence als eine Art Ansammlung von Mikrogemeinden, lokale Nischen mit ihren eigenen Praktiken und ihrer eigenen Geschichte, welche mit der übergeordneten Einheit des mediterranen Judentums in Verbindung steht. Ausdruck dieser Nischenidentität ist etwa die eigene Sprache der jüdischen Gemeinschaft, das judo-provenzal,

³⁵⁶ BENBASSA, Esther: *Histoire des Juifs de France*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 313.

³⁵⁷ ELBAZ, Shlomo: *Israel, Les Juifs et la Méditerranée ou: Une Identité Culturelle à Califourchon*. In: In: *Journal of Mediterranean Studies*. Univ. of Malta, Vol. 4, Nr. 2, 1994: 170- 182.

³⁵⁸ Vgl. SCHROETER, ,1994: 187.

³⁵⁹ IANCU, Carol: *Les Juifs du Midi*. Avignon, Éditions A. Barthélemy. 1995.

³⁶⁰ BENBASSA, 2000: 19.

³⁶¹ Vgl. CRÉMIEUX, Adolphe: *Les Juifs de Marseille au Moyen Age*. *Revue des études juives*. Paris, (46), 1903: 3-11.

³⁶² Vgl. KRIEGL, Maurice: *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*. Paris, Hachette. 1979: 229-230.

³⁶³ Vgl. IANCU, 1995: 108-130.

welches sich wie das judo-arabisch in den maghrebinischen Ländern, parallel zur Landessprache entwickelte.³⁶⁴

Die jüdische Bevölkerung in Marseille wuchs in den Jahrzehnten nach der Emanzipation des Judentums in Frankreich rapide an, im Jahre 1801 waren es dreihundert, im Jahre 1899 zählte die jüdische Gemeinde Marseilles dreitausendfünfhundert Mitglieder.³⁶⁵ In Marseille befand sich der Hauptsitz des *Consistoire*³⁶⁶ der acht südlichen Departements (Alpes Maritimes, Bouches-du-Rhône, Gard, Hérault, Isère, Rhône, Var, Vaucluse). Dank der zentralen Organisation, die sich durch Napoleons Einrichtung des *Consistoire* ergab, wurden die Anzahl und Zusammensetzung der jüdischen Gemeinde zuverlässig dokumentiert. In Marseille ließen sich, wichtige Akteure im Netzwerk des mediterranen Handels nieder. Einer der wohl beispielhaftesten Geschäftsmänner in diesem mediterranen kommerziellen Netzwerk war der Reeder Isaac-Jacques Altaras, ein aus Syrien stammender Jude, der sich Anfang des 19. Jh. in Marseille niederließ.³⁶⁷ Ihm gelang es, mit Hilfe der im Mittelmeerraum etablierten jüdischen Netzwerke erfolgreich zu werden, und in das Kaiserreich als „großer Reeder“ eingebürgert zu werden.

Nicht nur die Mitgliederzahl der jüdischen Gemeinde in Marseille wuchs Anfang des 19. Jh. schnell an, auch ihre Beziehungen zu der christlich dominanten Mehrheitsgesellschaft blühten in dieser Zeit auf. Ein Beispiel für die relativ freie Entfaltung der Gemeinde ist das Gebäude der großen Synagoge, in welcher noch heute das *Consistoire* in Marseille seinen Sitz hat. Die Synagoge in der Rue de Breteuil wurde 1864 nach sefardischen Ritus errichtet. Mit der Affäre Dreyfuss im Jahre 1894 warf das 20. Jh. schließlich seine dunklen Schatten voraus. So erschienen in der lokalen Presse zunehmend Artikel mit den Wörtern „Juden“, „semitisch“ oder „staatenloser Kapitalismus“.³⁶⁸ Zwischen den Kriegen nahm die Fluktuation im Mittelmeerraum zu. Es begann eine Phase der Einwanderung nach Marseille türkischer und griechischer Sefarden³⁶⁹, sowie ashkenasischer³⁷⁰ Juden aus Europa.³⁷¹ Im Zuge der

³⁶⁴ Vgl. IANCU, 1995: 181.

³⁶⁵ IANCU, 1995: 253.

³⁶⁶ Das Consistoire ist eine jüdische Institution, die vom Staat kontrolliert wird, und unter Napoleon 1808 mit dem Ziel etabliert wurde, die französischen Juden in „Bürger des Staates“ zu verwandeln. Vgl.: GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996: 248.

³⁶⁷ MOSES LEFF, Lisa: Jewish Solidarity in Nineteenth-Century France: The Evolution of a Concept. In: *The Journal of Modern History*. Chicago, Chicago Journals: March 2002, Vol. 74, No.1: 33-61.

³⁶⁸ Vgl. IANCU, 1995: 274-275.

³⁶⁹ Die hebräische Bezeichnung *sefarad* wird in der Bibel einmal erwähnt als die „Deportierten Jerusalems, die in *Sefarad* sind“, womit die Stadt Sardes in Asien gemeint war. Im Mittelalter dann wurden die Juden der iberischen Halbinsel während ihrer Vertreibung als Sefarden bezeichnet. Heute bezeichnet man vor allem die Juden so, mit denen sich die aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden vermischten. Siehe: BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron: *Histoire des Juifs sépharades*. Paris, Éditions du Seuil. 2002: 9.

antijüdischen Vichyregierung und der französischen Kooperation mit Nazideutschland, wurde der Midi von Flüchtlingen überflutet, die versuchten, sich über das Mittelmeer in Sicherheit zu bringen. Anna SEGHERS hat in ihrem Roman „Transit“ eindrucksvoll von dem Überlebens- und Aufbruchskampf der Menschen in Marseille berichtet:

„Damals hatten alle nur einen einzigen Wunsch: abfahren. Alle hatten nur eine einzige Furcht: zurückbleiben.“³⁷²

Die Region wurde in den Kriegsjahren zu einem Drehkreuz des Ankommens und Aufbruchs. Die Befreier Marseilles kamen aus dem Orient, aus Nordafrika. Bei den *Indigènes*, wie sie im französischen Sprachgebrauch genannt werden, handelte es sich um Truppen, die aus Algeriern und Marokkanern zusammengesetzt waren. Die Algerier kämpften dabei unter der französischen Armee, bei den Marokkanern (auch Berbersoldaten genannt) handelte es sich vor allem um Söldnertruppen. Die Rolle der *Indigènes* gehört zu dem vergessenen Teil der Kriegsgeschichte. Sie landeten im August 1944 in Marseille und vertrieben die Deutschen. Die Männer erhofften sich, indem sie bereit waren, ihr Blut für die Fremde zu geben, auch in der Fremde eine neue Heimat finden zu können. Eine Hoffnung, die schließlich enttäuscht wurde.³⁷³ Der Film „Les Indigènes“, welcher 2006 in die Kinos kam, erinnerte das kollektive französische Gedächtnis an diese historische Tatsache. Aus der Region Marseilles waren während des Krieges mehr als 6000 Menschen in deutsche Lager deportiert worden.³⁷⁴ Viele versuchten auch noch nach dem Krieg Europa zu verlassen. Die Flüchtlingsboote, welche nach dem Krieg das Mittelmeer überquerten, schrieben Geschichte. Die Geschichte von dem Schiff „Exodus“ etwa hat sich in besonderer Weise in das kollektive Gedächtnis des Marseiller Judentums festgeschrieben. Davon zeugt unter Anderem die Ausstellung, die das jüdische Kulturzentrum (Centre Fleg) in Kooperation mit der Landesregierung 2007 organisierte. Die Ausstellung wurde zum 60. Jahrestag veranstaltet, und erinnerte an das Schicksal der Flüchtlinge, die 1947 mit dem Boot nach Israel aufgebrochen waren und schließlich vor Marseille lagen und sich weigerten dort an Land zu gehen. Die britische Regierung hatte ihnen die Einreise in Israel verweigert, um mit dieser exemplarischen Geste den Zustrom von Flüchtlingen zu stoppen. Der Widerstand der Flüchtlinge wendete die internationale Meinung gegen die Weiterführung eines britischen UN- Mandates in Palästina

³⁷⁰ Die Juden aus den westlichen, europäischen Ländern und aus Amerika.

³⁷¹ Vgl. IANCU, 1995: 279.

³⁷² SEGHERS, Anna: *Transit*. Berlin, ATV. 2005: 142.

³⁷³ LEROUX, Rémi: Marseille a été libérée par des soldats nord-africains“. *Marseille L'Hebdo*, 27 Septembre 2006: 11.

³⁷⁴ IANCU, 1995: 312.

und trieb indirekt die israelische Staatsgründung voran.³⁷⁵ Die Bevölkerung Marseilles unterstützte die Flüchtlinge, indem sie half, diese mit dem Nötigsten zu versorgen. An diese lokale Unterstützung nach dem Schrecken des Krieges sollte die Ausstellung 2007 in Marseille erinnern.³⁷⁶

Das Leerstelle, die von den Deutschen Deportierten, die Flüchtlinge und die Vertriebenen im Kollektiv der jüdischen Bevölkerung Marseilles hinterlassen hatten, wurde mit der Ankunft der Juden aus Nordafrika von diesen angetreten. Im Folgenden wird nun die Geschichte der Ankunft und Installation der Juden aus Nordafrika in Marseille vorgestellt.

II.2.1 Der Beginn der nordafrikanischen Diaspora in Marseille

Nach dem zweiten Weltkrieg, und mit der Unabhängigkeit der nordafrikanischen Nationalstaaten, sowie den israelisch-arabischen Kriegen begann der Exodus der nordafrikanischen Juden. Von 1952 bis 1967 kamen 235.000 Juden aus Nordafrika nach Frankreich.³⁷⁷ Die Migration fand in mehreren Wellen statt, für die algerischen Juden war 1962, die algerische Staatsgründung ein wichtiges Datum, für die tunesischen Juden 1961, die Krise von Bizerte und der Sechstagekrieg 1967. Marseille war für die Mehrheit der jüdischen Migranten aus Nordafrika die erste Station, auch wenn sie daraufhin weiter nach Paris, Lyon oder auch Israel zogen. Die Juden, die über das Mittelmeer aus dem Maghreb nach Europa kamen, hatten ein schweres Erbe anzutreten. Während der Vichy Regierung unter dem Terror der deutschen Gestapo wurden 80 000 französischen Juden das Leben genommen. Die Zurückgebliebenen waren traumatisiert. Mit der Migration der Juden aus Nordafrika verdoppelte sich die jüdische Bevölkerung. In den 60er Jahren ließen sich etwa 30 000 Juden in Marseille nieder.³⁷⁸ Das französische Judentum wurde wieder rekonstruiert. Die Juden, welche vor den Folgen des Kolonialismus aus Nordafrika flohen, wurden zu den symbolischen Nachkommen der jüdischen Opfergemeinschaft unter der Vichyregierung.

Sie fanden sich teilweise in den Auffanglagern von Marseille wieder. Viele von ihnen waren auf dem Weg nach Israel oder in andere Städte Frankreichs. Das Lager Arénas, eines von den sieben Übergangslagern Marseilles, steht noch heute symbolisch für diesen „freiwilligen Exodus“³⁷⁹. Dieses Lager, von dem heute nur noch vage Spuren in der Landschaft übrig sind, wurde für einige Jahre zu einer jüdischen Enklave. Die Menschen lebten dort in einer

³⁷⁵ Vgl. HALAMISH, Aviva: *The Exodus Affair: Holocaust Survivors and the Struggle for Palestine*. New York, Syracuse University Press. 1998.

³⁷⁶ Vgl. <http://www.centrefleg.com/soiree%20maapilim.htm>, 26/02/2008, 17:07.

³⁷⁷ Vgl. BENSIMON, Esther: *Histoire des Juifs de France*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 322.

³⁷⁸ Vgl. BENSIMON, 1989: 282.

³⁷⁹ BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles: *Marseille, porte Sud: 1905-2005*. Paris, La Découverte. 2005: 31.

schwierigen Situation, auf engstem Raum, in Metallcontainern unter schlechten hygienischen Zuständen. Eine Situation, die schwer zu ertragen war und in der Erinnerung die ersten Erfahrungen in Europa mit der soeben beendeten Nazizeit in Verbindung brachte:³⁸⁰

„Es war schrecklich, (...) man meinte man sei in Deutschland (...) da ich Deutschland ja nicht kannte und erst später die Probleme in Deutschland dort verstand, stellte ich mir das so vor“³⁸¹

Juden aus Nordafrika, vor allem aus Marokko, die auf dem Weg nach Israel waren, wurden dort vorübergehend stationiert. Sie zogen weiter, blieben, oder kamen nach der Konfrontation mit der Realität der israelischen Gesellschaft, nach Marseille zurück:

„Schließlich, als wir in Israel ankamen, hat man uns schlecht empfangen (...) weil wir Immigranten waren, wir sind nicht zum Vergnügen aufgebrochen, wir sind immigriert. Also (...) brachte man uns in die (...) „Marabarot“, kennst du die- in Israel, die Häuser aus Holz, vorfabriziert (...) um schließlich ein Appartement zu finden. (...) Wir sind aber vorher zurückgekehrt.“³⁸²

Der Mikrokosmos im Lager in Marseille war gekennzeichnet durch eine Solidarität zwischen den Menschen verschiedener Herkunft und Religion:

„Ich habe da eine Erinnerung behalten (...) ein französischer Koch mit demselben Familiennamen wie meine Mutter (...) der hat die Konfitüre aus vier Früchten gemacht, (...) ich liebte die (...). Ich habe sie nie wieder so gut gefunden. Der Koch verwöhnte uns Kinder.“³⁸³

Im Lager war die *Agence juive*³⁸⁴ besonders aktiv, sie sorgte für medizinische Versorgung und öffnete eine Schule für die Kinder der jüdischen Auswanderer.³⁸⁵

Insgesamt fanden zwei große Wellen der Einwanderung von Nordafrika nach Marseille statt, die erste von 1948 bis 1951, welche vor allem „europäisch“ zielgerichtet war, die zweite von 1953 bis 1963, die teilweise Israel zum Ziel hatte. Diese Wellen verwandelten Marseille, wie bereits die Flüchtlinge zuvor während des Krieges, in ein Drehkreuz der Migration, der Ankunft und des Aufbruches.

Die lokale Regierung in Marseille war von den Migrationswellen überfordert und machte ihren Standpunkt klar: die Einwanderer sollten weiter ziehen: entweder nach Israel, oder dahin zurückkehren, wo sie her gekommen waren.³⁸⁶ In dieser harten Aussage drückte sich vor allem die Schwierigkeit der Regierung aus, angesichts des Flüchtlingszustroms und der

³⁸⁰ Vgl. TEMIME, Émile; DEGUIGNE, Nathalie: *Le camp du Grand Arénas Marseille, 1944-1966*. Paris, Autrement. 2001: 138.

³⁸¹ Interview mit Hanna 09/05/08.

³⁸² Interview mit Hanna 09/05/08.

³⁸³ Interview mit Hanna 09/05/08.

³⁸⁴ Die *Agence juive* ist eine zionistische Organisation, welche im Jahre 1929 gegründet wurde und im Jahre 1948 zur Regierungsorganisation wurde, die sich um die Integration der nach Israel einwandernden Juden kümmert.

³⁸⁵ Vgl. TEMIME, Émile; DEGUIGNE, Nathalie: *Le camp du Grand Arénas Marseille, 1944-1966*. Paris, Autrement. 2001: 84-137.

³⁸⁶ Vgl. BLANCHARD, BOËTSCH, 2005.

Nachkriegssituation, der Situation gerecht zu werden. In diesem Moment waren es vor allem die sozialen jüdischen Einrichtungen in Frankreich und einzelne lokale Akteure, welche eine entscheidende Rolle in der Integration der Zuwanderer spielten und schließlich die „Nordafrikaner zu europäischen Sefarden machten“³⁸⁷. Sowohl das französische Judentum, als auch das sich neu installierende Judentum aus dem Maghreb, waren mit einem sozialen und kulturellen Bruch konfrontiert, den es zu „managen“³⁸⁸ galt. Um dieses Übergangsmanagement zu veranschaulichen, gebe ich im Folgenden drei Beispiele aus meiner Forschung wieder. Dabei handelt es sich um einen lokalen jüdischen Akteur, eine soziale jüdische Einrichtung, repräsentiert durch einen ihrer ehemaligen Präsidenten in Marseille und die Gründungsgeschichte zweier noch heute funktionierender jüdischer Schulen in Marseille.

II.2.1.1 Vom jüdischen Zirkel zum Institut des mediterranen Judentums

Zu Beginn meiner Forschung verwies mich der Direktor des *Consistoires* an Herrn Naon³⁸⁹, den Präsidenten des Institut *Méditerranéen Mémoire et Archives du Judaïsme* (IMMAJ). Diese Organisation wurde 1999 mit dem Ziel gegründet, das Vermächtnis des mediterranen Judentums zu konservieren und dieses gleichzeitig für Interessierte, Forscher und Wissenschaftler zugänglich zu machen. Mit der Gründung der Organisation trat Herr Naon in gewisser Weise das Erbe seines Vaters an.³⁹⁰ Von den ungefähr zwölftausend Juden, die sich nach Kriegsende 1945 in Marseille befanden, gehörten nur wenige der „alten“³⁹¹ jüdischen Gemeinschaft Marseilles an. Einer von ihnen war der Vater von Herrn Naon. Er gründete gemeinsam mit anderen Überlebenden des Holocaustes in den 1950er Jahren den *Cercle intellectuel pour le rayonnement de la pensée et de la culture juive*.³⁹² Dieser Zusammenschluss jüdischer Intellektueller hatte es sich zur Aufgabe gemacht, dem lokalen Judentum nach dem historischen Bruch des zweiten Weltkrieges ein neues Selbstbewusstsein zu geben. Die Gruppe nahm eine aktive Rolle in der *Finaly Affäre* von 1953 ein: Bei dieser Affäre ging es um das Schicksal zweier jüdischer Waisen, deren Eltern ihre Kinder vor ihrer Deportation einer katholischen Einrichtung anvertraut hatten. Unter dem Vorwand, die Kinder

³⁸⁷ ZYTNICKI, Colette: Gérer la rupture: les institutions sociales juives de France face aux migrations des juifs tunisiens (1950-1970). In: FELLOUS, Sonia: *Jufs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy. 2003: 333-343.

³⁸⁸ ZYTNICKI, 2003: 333.

³⁸⁹ Alle Name sind Pseudonyme.

³⁹⁰ JAFFÉ, Dan: L’Institut méditerranéen Mémoire et archives du Judaïsme (IMMAJ) à Marseille. In: *Archives Juives*, No. 1, Vol 36. Paris, 2003: 126-129.

³⁹¹ IANCU, 1995: 314.

³⁹² IANCU, Carol: *Les juifs du Midi*. Avignon, Éditions A. Barthélemy. 1995 : 313.

seien zwischenzeitlich zum Katholizismus konvertiert, weigerte sich die Einrichtung nach dem Krieg, die Kinder an ihre Verwandten in Israel zu übergeben. Die Affäre schlug hohe und internationale Wellen: die jüdische Gemeinschaft Frankreichs interpretierte sie als Ausdruck einer antijüdischen Haltung der katholischen Kirche.³⁹³ Die Kinder wurden schließlich doch an die Familie ihrer Eltern übergeben.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf eine zuvor geschilderte Situation meiner Feldforschung zurückkommen: die Diskussion um das Schicksal des Kardinal Lustiger. Dieser war ebenfalls ein jüdischer Waise des zweiten Weltkrieges. Meine Informantin Rahel, die den Verlust des Juden Lustigers beklagte und dies in ihrer Ablehnung gegen die Deutschen zusammenfasste, drückte dasselbe aus wie die Mitglieder des jüdischen Zirkels, welche sich nach dem Krieg für die Rückgabe der Waisen an ihre Familie engagierten; die Konvertierung der jüdischen Waisen zum Katholizismus bedeutete ihren Verlust für das jüdische Kollektiv. Die Waisen Finaly kehrten schließlich zum jüdischen Kollektiv zurück, genauso wie Kardinal Lustiger mit dem jüdischen Trauerritus nach seinem Tod.

Der Vater von Herrn Naon setzte sich für die Verwaltung und Konservierung des jüdischen Gedächtnisses in Marseille ein³⁹⁴, dies führte sein Sohn mit der Gründung der Organisation IMMAJ weiter. Herr Naon verfolgte das Projekt, in Marseille ein Museum des mediterranen Judentums zu verwirklichen. Dieses Projekt sah er als Gegenpol zum Museum der jüdischen Geschichte in Paris, welches die Geschichte der Juden aus dem Maghreb nur wenig berücksichtigt. „*Man sieht immer nur Mendelsohn*“, erklärte er im Interview, „*ich aber will einen marokkanischen Rabbi ausstellen, in seiner Tracht, mit allem drum und dran.*“³⁹⁵ Er erzählte, dass die lokale Regierung ihn zuerst nicht ernst genommen habe, doch mittlerweile sei es ihm gelungen, sich Gehör zu verschaffen. Das Museum sollte im Jahr 2013 eröffnet werden.

Die Wurzeln der Familie Naon führen zurück nach Portugal, eine Familie, die sich später im türkischen Thessaloniki etablierte und nach der Gründung des griechischen Königreichs im Jahre 1918 nach Frankreich, Marseille, auswanderte.³⁹⁶ Es handelt sich bei den Naons also um die Nachkommen einer sefardischen Gemeinde des Mittelmeerraums. HALBWACHS betont,

³⁹³ LATOUR, Germain: *Les deux orphelins: L'affaire Finaly 1945-1953*. Paris, Fayard. 2006.

³⁹⁴ NADJARI, Edmond: *Les juifs de Marseille des origines à 1964*. Marseille, Comité du Vieux Marseille. 1983.

³⁹⁵ Vgl. Interview mit Naon, 30/01/07.

³⁹⁶ Thessaloniki galt, als es noch unter omanischer Herrschaft stand, als „Jerusalem des Balkans“, als „sefardische Metropole“, deren goldenes Zeitalter mit Etablierung des Christentums in der Region, durch die Gründung des neuen Königreich Griechenlands, zu Ende ging. Vgl. WIEHN, Roy: *Juden in Thessaloniki*. Konstanz, Hartung-Gorre Verlag. 2001.

dass sich die Vergangenheit nie als solche bewahrt, sondern im kollektiven oder individuellen Gedächtnis rekonstruktiv verankert wird.³⁹⁷ Im Anschluss an HALBWACHS, unterscheidet ASSMANN zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis.³⁹⁸

Die IMMAJ verfügt über ein umfangreiches Archiv, welches sich unter anderem aus den Beständen der *Genizah*³⁹⁹ der jüdischen Gemeinden aus Nizza und Marseille zusammensetzt. An diesem Gedächtnisort fand ein Teil meiner Recherchen statt. Das Archiv befand sich in dem ehemaligen Fliesengeschäft von Herrn Naons Vater, am Porte d'Aix, nicht weit von Belsunce. Hier fand ich Informationen zu der Gründung der jüdischen Schule Yavne, auf die ich weiter unten genauer eingehe. Bis Anfang des 20. Jh. subventionierte die Stadt Marseille das Projekt IMMAJ, und es konnten Angestellte bezahlt werden, die die gelagerten Objekte archivierten. Heute, „wo überall bei den Staatsausgaben gekürzt wird“⁴⁰⁰, kümmern sich nur noch ehrenamtlich Beschäftigte um den Bestand des Archivs, und so ging die Archivierung langsam voran. Für die Zukunft war der Umzug in eine besser geeignete Lokalität geplant. Es wird deutlich, dass das IMMAJ sich noch im Prozess der lokalen Etablierung befand. Die Bestände waren noch nicht vollständig archiviert, das Museum, das in Zukunft eröffnet werden sollte, hatte noch keinen Ort und auch noch keine Finanzierung. Das kulturelle Gedächtnis des mediterranen Judentums, rang noch um seine Form und seinen Platz in der öffentlichen Arena Marseilles – und darüber hinaus mit Paris, wie die Vorstellung von Herrn Naon verdeutlicht, das Museum solle einmal in einer Liga mit dem Museum zur jüdischen Geschichte in Paris spielen. Die Erinnerungsarbeit, die sein Vater innerhalb des jüdischen Zirkels und mit dem Aufschreiben der Geschichte der Juden in Marseille begonnen hat, wurde von seinem Sohn übernommen. Dies verdeutlicht auch der Ort, an dem sich die Archive derzeit noch befinden, im Geschäft des Vaters. Der Sohn ist zum „spezialisierten Traditionsträger“⁴⁰¹ geworden. In seiner Absicht einen offizielleren Ort für die Archive zu finden und schließlich ein Museum zu gründen, drückt sich die Absicht aus, das kulturelle Gedächtnis nicht nur dem „familiären“ Kreis der Betroffenen, sondern für die Arena der Öffentlichkeit (Juden aus West- oder Osteuropa, als auch der nichtjüdischen Bevölkerung) zu öffnen und in der lokalen Topographie zu verankern. Das kollektive Gedächtnis des

³⁹⁷ Vgl. HALBWACHS, 1997.

³⁹⁸ Das kommunikative Gedächtnis ist informell, angelegt in menschlicher Erinnerung, durch Kommunikation weitergegeben und ohne spezifische Träger. Wogegen das kollektive Gedächtnis einen hohen Grad an Geformtheit aufweist und durch spezialisierte Traditionsträger festgehalten wird. Vgl. ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. München, Beck. 2005: 56.

³⁹⁹ *Genizah* ist der Ort, an dem traditionell heilige Schriften und Manuskripte aufbewahrt werden. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne, 1996: 393.

⁴⁰⁰ Interview mit Naon, 30/01/07.

⁴⁰¹ ASSMANN, 2005: 54.

mediterranen Judentums soll im „Erinnerungsraum“⁴⁰² Marseilles als drittgrößte französische Metropole, materialisiert werden.

II.2.1.2 Der Fonds social juif unifié (FSJU)

Mit dem *Fonds social juif unifié* (FSJU) zeigt sich eine weitere Facette der Geschichte der Konfrontation mit den massiven Wellen der Migration vom Orient in den Okzident. Der Fonds wurde 1950 als Reaktion auf das Bedürfnis gegründet, die jüdische Gemeinde in Frankreich nach dem Holocaust neu aufzubauen. Schnell wurde deutlich, dass das *Consistoire* als Organismus allein nicht in der Lage war, die religiösen, sozialen, finanziellen und kulturellen Bedürfnisse der Zuwanderer abzudecken. Der Fonds sollte eine kollektive Ideologie darstellen, finanziell Bedürftige unterstützen und die vor allem aus Algerien zuwandernden Juden aus dem Maghreb in die Gemeinschaft des französischen Judentums assimilieren.⁴⁰³ Ein Mitglied des *Consistoire* schreibt dazu in den 1960er Jahren:

„Mais s’efforcer de transplanter ces Juifs sur un terrain juif, en mettant à leur disposition tous les services indispensables à cet effet, c’est là indubitablement notre rôle et notre devoir, un rôle et un devoir que personne ne pourra remplir à notre place.“⁴⁰⁴

Der Begriff der *Tsedaka*, der Wohltätigkeit, nimmt einen bedeutenden Aspekt im Judentum ein und tritt bei dem System der gemeinschaftlichen Unterstützung, wie es mit dem FSJU gegründet wurde, in den Vordergrund. Dieses Konzept ist seit der Antike überliefert und in der Schrift der Tora verankert, es beinhaltet die Verpflichtung, einen halben Schekel seines Einkommens an die jüdische Gemeinschaft, die *kehilah* abzugeben, und somit die Diasporagemeinschaft, sowie das spirituelle Zentrum des Judentums, Jerusalem, zu unterstützen. In diesem System der Abgaben spielen soziales Prestige und Ehre eine besondere Rolle. Hier sieht PODSELYER eine Analogie zu dem von Ethnologen im Mittelmeer postulierten Konzept der „Ehre und Schande“⁴⁰⁵. Gerade die Verbindung der Wohltätigkeit mit sozialen Prestige und Status, so PODSELYER, macht aus der *Tsedaka* eher eine Form der sozialen Gerechtigkeit als der Mildtätigkeit. Die traditionelle Form des

⁴⁰² ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, Beck. 1999.

⁴⁰³ Vgl. BENSIMON, 1989: 70.

⁴⁰⁴ TOUATI, Émile: Le judaïsme change de visage. *Évidences*, Paris. No. 94, sept-oct., 1962: 10-20.

⁴⁰⁵ PERISTIANY, John(Hg.): *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean*. London, Weidenfeld & Nicolson. 1965.

Gabensammelns übernahmen mit der Moderne die sozialen jüdischen Einrichtungen, wie das *Consistoire* oder der FSJU.⁴⁰⁶

II.2.1.2.1 Exkurs zu den strukturellen Unterschieden muslimischer und jüdischer Integration

An dieser Stelle muss mit einem kurzen Vergleich auf die strukturelle Unterschiedlichkeit betreffend der muslimischen Einwanderer aus Nordafrika, die ebenfalls wie die Juden in den 1960er Jahren nach Frankreich migrierten, zu der jüdischen Integration hingewiesen werden. Die Muslime migrierten allerdings nicht als Flüchtlinge oder Auswanderer, sondern als Arbeitsmigranten, mit der Vorstellung eines „temporären Aufenthaltes“ in das Land der früheren Kolonialmacht.⁴⁰⁷

Die aus Marokko, Tunesien und Algerien in der Nachkriegszeit nach Frankreich kommenden Muslime waren vor allem „Fremdarbeiter“ (*travailleur étranger*), und hatten das Ziel später wieder in ihre Heimat zurückzukehren. Vor allem die algerischen Arbeiter suchten der lokalen Misere in Algerien zu entfliehen.⁴⁰⁸ Die wieder erstarkende französische Wirtschaft brauchte, wie auch in Deutschland, das aus dem Ausland ins Land strömende Proletariat zum Wiederaufbau der lokalen Wirtschaft.⁴⁰⁹ Anders als die Auswanderung der maghrebinischen Juden bestimmte die Migration der Muslime den Mythos der Rückkehr, ihr Ziel war nur ein temporärer Aufenthalt und kein dauerhafter. Diese Migranten suchten demnach nicht nach sozialen Netzwerken, die ihnen die lokale Integration erleichterten, sondern waren im Gegenteil eher darum bemüht, die Verbindung zum Herkunftsland aufrecht zu erhalten.⁴¹⁰ Es existierte auch keine lokale Gemeinschaft, die sich mit den Einwanderern verbunden fühlte, wie im Falle der orientalischen Juden das okzidentale Judentum. In seiner Studie zum Antisemitismus im muslimischen Milieu weist WIEVIORKA vor allem auf die Tatsache eines von muslimischer Seite empfundenen infrastrukturellen Ungleichgewichts bezüglich der beiden Minderheitengruppen hin.⁴¹¹ Aufgrund struktureller Bedingungen hat sich ein Ungleichgewicht zwischen den nach dem Krieg aus Nordafrika nach Frankreich migrierten jüdischen und muslimischen Minoritäten entwickelt, bei dem es sich vor allem um ein

⁴⁰⁶ PODSELVER, Laurence: La justice plutôt que la charité? Quelques éléments concernant la TSEDAQA dans la tradition juive. In: *L'Oxymoron*, no. 1, Juin 1995: 103-112.

⁴⁰⁷ BOUBEKER, Ahmed: *Familles de l'intégration*. Paris, Stock. 1999: 209.

⁴⁰⁸ Vgl. LEFEUVRE, Daniel: *Chère Algérie*. Paris, Adhe. 2000.

⁴⁰⁹ Vgl. MEILLASSOUX, Claude: *L'économie de la vie. Démographie du travail*. Paris, Cahiers libre. 1997.

⁴¹⁰ Vgl. BOUBEKER, Ahmed: *Les Mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration meghrèbine*. Paris, Balland. 2003.

⁴¹¹ So haben beispielsweise jüdische Häftlinge, aufgrund der gegebenen Strukturen, bessere Möglichkeiten innerhalb ihrer Haftbedingungen die Religionsgesetze (Speisegesetze, Einhaltung der Gebete) zu befolgen, als Muslime. WIEVIORKA; Michel: *La tentation antisémite*. Paris, Laffont. 2005: 281-307.

Ungleichgewicht der Ressourcen handelt. Dies impliziert sowohl symbolische, als auch materielle Ressourcen. Von Seiten der muslimisch-maghrebinischen Gesellschaft wird eine Benachteiligung wahrgenommen,⁴¹² die im Sinne BOURDIEUS, ökonomisches, soziales und symbolisches Kapital innerhalb der Strukturen der französischen Gesellschaft ungleich verteilt sieht. Die Gründe für dieses strukturell angesiedelte Ungleichgewicht sind vor allem historisch begründet. Wie ich bereits erwähnte, traten die aus Nordafrika eingewanderten Juden das symbolische Erbe der Opfer des Holocausts an. Sie sind somit zu Trägern und Repräsentanten des kollektiven Gedächtnisses der Schoa und damit der Opfer der Vichy Regierung geworden.

Zurück zum FSJU: Der kurz nach dem Krieg gegründete FSJU (Fonds social juif unifié) hatte somit zur Aufgabe, diese Einwanderer in die bestehende jüdische Gemeinschaft zu integrieren und sie über gemeinschaftliche Strukturen mit den nötigen Ressourcen auszustatten. Die Ankommenden erhielten über den FSJU die Möglichkeit, soziales und ökonomisches Kapital vorzufinden, welches ihnen half, den Bruch der Migration in einen Übergang zu verwandeln. Eine solche Institution fehlte auf Seiten der Muslime.

Betrachten wir nun einen Akteur im Netzwerk des FSJU anhand der Dokumentation eines Interviews:⁴¹³ Alain Levy war lange Zeit als Präsident des lokalen Zweigs des FSJU in Marseille tätig. Er und seine Frau empfingen mich zu einem Interview in ihrer Wohnung. Auf meine Frage, aus welchem Teil Algeriens sie beide kämen, erklärte mir Herr Levy, seine Frau sei aus Oran in Algerien, er aus einem Ort in der Nähe von Konstantin, aus demselben Ort, aus dem auch Albert Camus kam. Indem Herr Levy mir gegenüber zu Beginn unseres Gesprächs in Bezug auf seine Herkunft Albert Camus ins Spiel brachte, drückte er zum Einen seinen persönlichen Bildungshintergrund aus, zum Anderen knüpfte er damit eine Verbindung zu seinen europäischen Wurzeln, denn es gibt wohl kaum einen Franzosen aus Algerien der so bekannt ist wie Albert Camus.

Das Ehepaar ist, wie viele der aus Algerien ausgewanderten Juden, 1962 nach Marseille gekommen, aufgrund der verschärften sozialen Spannungen in Folge des Algerienkrieges. Ihren Aufbruch aus Algerien schilderte das Ehepaar als mehr oder weniger spontan. Beim Besuch eines Familienmitgliedes in Marseille, mit dem man bereits gemeinsam ein Import-Export-Geschäft betrieb, überzeugten ihre Gastgeber sie, nicht mehr nach Algerien zurückzukehren. Herr Levy kehrte dann noch einmal allein zurück, um die Wohnung

⁴¹² Vgl. BENBASSA, Esther: Xenophobia, Anti-Semitism, and Racism. In: BUNZL, Matti: *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, Prickly Paradigm Press. 2007: 77-89.

⁴¹³ Vgl. Interview mit A. Levy, 13/02/07.

aufzulösen. Seine Frau erzählte mir, sie hätten die Wohnung damals vermietet, aber niemals einen Cent dafür gesehen. Mit dem Verlassen Algeriens sind auch die dort zurück gebliebenen Besitztümer verloren gegangen. Herr Levy war bereits 1944 während des Krieges in Marseille gewesen und hatte im französischen Militär gegen die deutsche Besatzung gekämpft. Das Import-Export Geschäft konnte Herr Levy dann in Marseille weiter führen. So ergab sich für die Familie keine finanzielle Schwierigkeit durch die Auswanderung. Trotz allem, so betonte Frau Levy, habe sie ihre Migration als einen Schock erlebt.

Frau Levy engagierte sich nach ihrem Umzug in Marseille ehrenamtlich in der Schwesterorganisation des FSJU für jüdische Frauen. Dies regte ihren Mann dazu an, sich ebenfalls im FSJU zu engagieren. Die Organisation unterstützte vor allem finanziell Hilfsbedürftige individuelle oder jüdische Institutionen auf der Basis von Spenden. Die möglichen Spender zu finden war nicht immer leicht. Dass es ihnen gut ging, und anderen nicht, war für M Levy ein Grund für seine ehrenamtliche Arbeit beim FSJU. Lachend bemerkte Frau Levy mir gegenüber, der damalige Bürgermeister habe die *Pieds Noirs*⁴¹⁴ (und sie bezieht dies auf sich) ja eigentlich zurück schicken wollen. Mit den *Pieds Noirs* sind eigentlich Franzosen gemeint, die in Algerien über mehrere Generationen lebten.⁴¹⁵ Oft werden aber Juden in diese soziale Gruppe eingeschlossen. In Bezug auf das Verhältnis zu der muslimischen Bevölkerung in Algerien, gaben die Levys an, dass sie keine direkten Probleme mit den Arabern gehabt hätten. Frau Levy erinnerte sich, wie sie als Kind mit arabischen Kindern auf der Straße gespielt habe. Die Schwierigkeiten, so die Levys, erlebten sie erst ab dem Unabhängigkeitskrieg. Dabei ging es ihrer Erzählung nach um Kämpfe zwischen Kollektiven, die nicht ihre persönlichen Beziehungen mit einzelnen Arabern betrafen: „Dadurch, dass wir bereits die französische Staatsbürgerschaft hatten, haben die Araber allgemein eher Franzosen in uns gesehen als Algerier, und deswegen haben sie uns bekämpft.“

Anhand des Fallbeispiels wird deutlich, welche Rolle der FSJU bei der Integration der nordafrikanischen Juden spielte: Doris BENSIMON spricht von einer „gemeinschaftlichen“ Ideologie, welcher der FSJU in den Jahren nach seiner Gründung unter den Juden Frankreichs entwickelte.⁴¹⁶ Die Konstitution dieser Gemeinschaft beruhte auf der kollektiven Identifizierung mit einer exklusiven Zugehörigkeit.

⁴¹⁴ Mit *Pieds Noirs* (Schzqryfuss) bezeichnet man seit 1950 die Algerierfranzosen, weisse Siedler in Algerien.

⁴¹⁵ Vgl. BAUSSANT, Michèle: *Pieds-Noirs. Mémoires d'Exils*. Paris, Stock. 2002: 10.

⁴¹⁶ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs relations avec Israel (1945-1988)*. Paris, L'Harmattan. 1989: 70.

Die algerischen, tunesischen und marokkanischen Juden, wanderten in den Nachkriegsjahren im Zuge der Dekolonialisierung und des zunehmenden Nationalismus nach Frankreich aus. Sie wurden von Organisationen wie der FSJU aufgrund ihrer jüdischen Identität aufgenommen und unterstützt. Dagegen zeigten sich die Repräsentanten des Staates, wie im oberen Beispiel die erste Reaktion des Marseillers Bürgermeisters zeigt, zurückhaltend. Nach ASSMANN handelt es sich bei kollektiver Identität um „reflexiv gewordene Zugehörigkeit“, einem Wir-Bewusstsein, das MARX als „Kollektivsubjekt“ bezeichnet.⁴¹⁷ Diese kollektive Identität ergibt sich nicht von allein, sondern im Fluss der verschiedenen Zeiten und wechselnden Orte. Dort wird sie konstant erneuert und ausgehandelt. Gemeinschaftsbildende Organismen wie etwa der FSJU trugen dazu bei, diese „reflexiv gewordenen Zugehörigkeit“ zu produzieren. Ein weiteres wichtiges Element ist die Positionierung der nordafrikanischen Juden in der europäischen Gesellschaft, die nach und nach die Positionen der europäischen Juden (Aschkenazen) übernommen haben. BENSIMON beschreibt, wie die Sefarden ab den 1970er Jahren vom Ehrenamt in die Führungspositionen der jüdischen Organisationen wechselten, nachdem sie selbst vom FSJU ausgebildet worden waren.⁴¹⁸ Auch Herr Levy hatte, nachdem er im Ehrenamt anfang, die Präsidentschaft des lokalen Zweigs übernommen. Dieses relativ schnelle Aufsteigen im Machtgefüge gemeinschaftlicher Einrichtungen, zeigt deutlich die Offenheit der gegebenen Strukturen jüdischer Einrichtungen in Frankreich. Ein weiterer Punkt, welcher sich anhand des unten aufgeführten Fallbeispiels verdeutlicht, ist das von mir zuvor dargestellte Ungleichgewicht zwischen muslimischen und jüdischen Einwanderern aus Nordafrika in Frankreich. Es waren vor allem die gemeinschaftlichen Strukturen jüdischer Organisationen und nicht die Hilfe des französischen Staates, die den nordafrikanischen Juden die lokale Integration erleichterten.

II.2.1.3 Yavne und die Source

Im Folgenden stelle ich zwei jüdische Schulen vor, die in Marseille im Zuge der massiven Einwanderung nordafrikanischer Juden in den 1970er Jahren entstanden. Anhand dieser Darstellung, welche sowohl auf historische Quellen⁴¹⁹ als auch auf Experteninterviews⁴²⁰ beruht, schließe ich an die bisherige Literaturanalyse, die Analyse der von mir gesammelten ethnographischen Daten an. Beide Schulen sind als jüdische Privatschulen vom Staat und dem

⁴¹⁷ ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. München, Beck: 2005: 134.

⁴¹⁸ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs relations avec Israel (1945-1988)*. Paris, L'Harmattan. 1989: 72.

⁴¹⁹ Dabei handelt es sich um die von mir durchgeführte Recherche in den Archiven der IMMAJ am 19.06.2007.

⁴²⁰ Hierbei handelt es sich vor allem um die beiden Interviews mit den jeweiligen Direktoren (Direktorin) der Schulen.

Consistoire als Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft anerkannt. Wobei nur noch die Schule *Yavne* als Privatschule unter Vertrag mit dem Staat steht, und daher weiterhin vom Staat gefördert wird, wogegen die *Source* eine Privatschule ohne staatlichen Vertrag mit orthodoxer Ausrichtung ist. Seit 1988 ist die Anzahl jüdischer Schüler in exklusiv jüdischen Schulen um 80% gestiegen.⁴²¹ Anhand der Darstellung beider Einrichtungen zeichne ich eine Entwicklung nach, welche sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Marseilles nach dem zweiten Weltkrieg und mit der Migration der nordafrikanischen Juden nach Frankreich entwickelt hat.

Es lassen sich anhand der Betrachtung öffentlicher Institutionen der jüdischen Gemeinschaft zwei Richtungen der Vermittlung jüdischer Identität⁴²² feststellen: Zum Einen existiert die „traditionelle“ Richtung, wobei „traditionell“ verstanden wird als die gesellschaftliche Vorstellung, dass der Existenzsinn sich in der Aufrechterhaltung des Bestehendem findet: „das Individuum soll sein Handeln am Handeln seiner Vorväter ausrichten“⁴²³, somit bedeutet dies eine sich an die Vergangenheit der eigenen Herkunft gerichtete Orientierung sozialer Identität im Rahmen des Alltäglichen.⁴²⁴ Zum anderen gibt es eine orthodoxe⁴²⁵ Ausrichtung, die sich in den letzten Jahren in Frankreich zunehmend manifestiert und die sich durch die absolute Rückwendung an die Traditionen des osteuropäischen Judentums kennzeichnet.⁴²⁶

II.2.1.3.1 Die Schule Yavne

Die Schule Yavne wird von mir als Beispiel einer traditionellen Ausrichtung jüdischer Identität präsentiert. Die Schule Yavne ist nach einer jüdischen Gesetzesschule benannt. Die Schule in Marseille wurde im Jahre 1964, zwei Jahre nach dem mehr oder weniger

⁴²¹ Vgl. LOUPO, Yaacov: *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment des séfarades sont devenus ashkénazes*. Paris, L'Harmattan. 2006: 16.

⁴²² Identität ist an dieser Stelle als „Übereinstimmung mit etwas anderem“ zu verstehen. Vgl. HAUSCHILD, 2003: 32.

⁴²³ LOUPO, Yaacov: *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment des séfarades sont devenus ashkénazes*. Paris, L'Harmattan. 2006: 19.

⁴²⁴ Hierbei berufe ich mich auf die Definition „traditionell“ nach LOUPO, 2006: 19. Nach dieser suchen Menschen ihr praktisches und intellektuelles Verhalten nach dem ihrer Vorfahren zu richten.

⁴²⁵ Die Bezeichnung „orthodoxes Judentum“ entstand erst im 19. Jahrhundert als Abgrenzung zum damals neu entstehenden Reformjudentum. In seiner Hauptströmung sieht das orthodoxe Judentum seine Wurzeln im Pharisäischen Judentum, für das die Gesetzeserfüllung der Versuch war, die Heiligkeit des Gottesvolkes zu erreichen. Der Historiker KATZ sieht in der Entstehung der jüdischen Orthodoxie eine Reaktion auf die Konfrontation traditioneller Gesellschaftsstrukturen mit der Moderne, welche sich in Form der Ablehnung und der Konzentration auf herkömmliche Werte manifestiert. Vgl. KATZ, Jacob: *Toward modernity*. New Brunswick, Transaction Books. 1987: 2.

⁴²⁶ Vgl. PODSELVER, Laurence: *Fragmentation et Recomposition du Judaïsme. Le cas français*. Paris, Labor et Fides. 2004: 58.

kollektiven Exodus der algerischen Juden, in einem nördlichen Viertel Marseilles gegründet.⁴²⁷

Die Schulgründung beschreibt der derzeitige Direktor als Antwort der lokalen jüdischen Gemeinde auf die Bedürfnisse der mit der Migration wachsenden jüdischen Bevölkerung Marseilles.⁴²⁸ In Marseille gab es im Jahre meiner Feldforschung zweiundzwanzig vom *Consistoire* registrierte Bildungseinrichtungen, diese umfassten Kindergärten, Grundschulen und weiterführende Schulen.⁴²⁹ Yavne genießt den Ruf die prestigereichste jüdische Schule Marseilles zu sein. Die Schule umfasste im Jahre 1968, vier Jahre nach ihrer Gründung, nur die ersten sechs Klassen. Mit der Zeit wurden die einzelnen folgenden Klassen bis zum Abitur hinzugefügt. Der Lehrplan teilte sich von Beginn zwischen religiösem und staatlichem Unterricht auf.⁴³⁰ Yavne ist eine gemischte Schule, die sich selbst als traditionell definiert.⁴³¹ Israel als jüdischer Staat nimmt eine zentrale Stellung im Lehrplan ein, dies wird anhand von Reisen und dem Zusatzdiplom aus Israel deutlich, dem „bac blanc-bleu“ (Abitur blau-weiß). Dieses Diplom erhalten Abiturschüler durch eine einwöchige Informationsreise nach Israel. Viele der Schüler der Schule streben im Anschluss ein Studium in Israel an.⁴³²

Diese enge Verbindung zum jüdischen Staat entstand allerdings erst im Laufe der Zeit. Im Jahre 1970 bat der damalige Präsident der Einrichtung den israelischen Tourismusedirektor, so viele Dokumente (Landkarten und Portraits) wie möglich als Lehrmaterial an die Schule zu schicken, um damit den Kindern und den Jugendlichen eine „frühe Bindung und Liebe zu Israel“ zu vermitteln.⁴³³ An dieser Stelle zeigt sich die Transformation, welche die Beziehung zu Israel für die Juden in der Diaspora durchgemacht hat.⁴³⁴ Nach Sylvie Anne GOLDBERG ist Israel im Alltagsverständnis jüdischer Diasporagemeinschaften vom „heiligen“ zum „profanen“ Land geworden.⁴³⁵ So existiert der ehemalige Brauch, einem Verstorbenen ein Säckchen israelischer Erde zur Beerdigung auf den Kopf zu legen, heute nahezu nicht mehr.

⁴²⁷ IANCU, 1995: 323. Die sozial schwachen Viertel der Stadt befinden sich im Norden. Ein besonders hoher Prozentteil der Bevölkerung besteht dort aus ehemaligen Einwanderern aus den früheren Kolonien des Maghreb.

⁴²⁸ Vgl. Interview mit dem Direktor der Schule am 03/07/07. Nach seinen Aussagen besuchen nur 10% von Kindern aus jüdischen Familien auch jüdische Privatschulen. In den letzten Jahren sind vor allem von der Gruppierung der Loubawitch neue Schulen hinzugekommen. Vgl. www.jloubavitch.com/index.html?lang=fr&target=d137.html, 20/03/08, 23:10.

⁴²⁹ Vgl. *Consistoire Israélite de Marseille*. Agenda 5767, 2006-2007: 20.

⁴³⁰ Brief vom Präsidenten der Schule Yavne an den Präsidenten des *Consistoire* vom 30/09/1968, Archive IMMAJ.

⁴³¹ Vgl. Interview mit dem Direktor der Schule am 03/07/07.

⁴³² Vgl. Interview mit dem Direktor der Schule am 03/07/07.

⁴³³ Brief vom Präsidenten der Schule Yavne an den israelischen Tourismusedirektor in Frankreich vom 08.10.1970, Archive IMMAJ.

⁴³⁴ Vgl. SCHNAPPER, Dominique; BORDES-BENAYOUN, Chantal; RAPHAEL, Freddy: *La condition juive en France*. Paris, PUF. 2009: 44.

⁴³⁵ GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1990: 106.

Je mehr das Heilige Land für Juden zugänglich geworden ist, umso profaner wird es in der Praxis.⁴³⁶ Israel als exklusiv jüdischer Staat wird in der Diaspora vielmehr als ein „Heim plus“⁴³⁷ wahrgenommen. Der jüdische Sender in Marseille, Radio JM, vermittelt an seine Zuhörer den Eindruck, Israel sei das exklusive Herkunftsland der Juden, womit ein starkes Gemeinschaftsgefühl kommuniziert und produziert wird.⁴³⁸ Die starke Beziehung zu dem israelischen Staat, die ein wesentlicher Teil der heutigen jüdischen Erziehungspraxis ausmacht, produziert eine „imaginäre Gemeinschaft“⁴³⁹.

Ein weiteres Moment der Bildungsvermittlung jüdischer Identität ist die symbolische Identifikation mit der jüdischen Opfergemeinschaft des Holocausts. Geschichtsträger und symbolische Handlungen des identitätssichernden Wissens nennt ASSMANN „Mythomotorik“⁴⁴⁰. Der „Marsch der Lebenden“ (*Marche des vivants*), an dem die Schule seit seiner Gründung teilnimmt, kann als eine solche Mythomotorik verstanden werden. Der „Marsch der Lebenden“ wurde 1988 von der FSJU ins Leben gerufen. Die Organisation machte sich schließlich vom FSJU 2004 unabhängig und taufte sich um als „*Association der Marche des Vivants en France*“. Der Marsch hat einen pädagogischen Aspekt: er ruft auf zur toleranten Gemeinschaft. Er zieht Referenz zu den Todesmärschen am Ende des zweiten Weltkrieges.

Dabei handelt es sich um ein „zeremoniell kommuniziertes kulturelles Gedächtnis“⁴⁴¹, an dem alle Nationen aufgefordert sind teilzunehmen. Die regelmäßige Teilnahme einer Delegation der Schule, darunter auch der Direktor selbst, schreibt sich in diesen Ritus der Erinnerung ein. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass es hier darum geht, den Prozess der Gruppenbildung und ihrer strukturellen Identifizierung zu erklären. Es gab beispielsweise, so der Direktor der Schule Yavne, vor einigen Jahren die Diskussion, ob nicht jedes Land mit seiner Fahne teilnehmen sollte. Aufgrund des Einwurfs, dass ja dann auch die deutsche Fahne dabei sei und das Probleme geben könnte, wurde beschlossen, dass es überhaupt keine Fahnen geben sollte. Auf im Internet veröffentlichten Bildern ist lediglich die israelische Flagge zu

⁴³⁶ Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1990: 106.

⁴³⁷ HANNERZ spricht von einem „Heim plus“; das Involviert-Sein in einer Kultur, weit weg von seinem Wohnland, bedeutet für den Migranten oft ein „Heim plus Sicherheit“ oder ein „Heim plus Freiheit“. HANNERZ, Ulf: *Cultural Complexity*. New York, 1992: 248.

⁴³⁸ BENKAABA ROMHILD, Katrine: *Communautés communicantes: études de quatre radios à Marseille*. IN: *REMi, Revue Européenne des Migrations Internationales* (2003), Vol. 19, No. 2. Poitiers. 2003: 127-140.

⁴³⁹ Nach ANDERSON ist jede Gemeinschaft imaginär, die größer als ein Dorf ist, wo jeder jeden kennt. ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities*. London & New York, Verso. 1983.

⁴⁴⁰ ASSMANN, 2005: 142.

⁴⁴¹ ASSMANN, 2005: 143.

sehen.⁴⁴² Die Politik der deutschen Regierung distanziert sich von der Epoche des deutschen Nationalsozialismus. Dies zeigt der Umgang mit der deutschen Flagge sehr deutlich. Die Flagge des 3. Reiches stimmte weder in der Form noch in den Farben mit der heutigen deutschen Flagge überein. Die Ressentiments gegen die deutsche Flagge sind aber nicht allein eine Zuschreibung von außen, sondern der Umgang der Deutschen selbst mit ihrer Nationalflagge war nach dem zweiten Weltkrieg lange Zeit zurückhaltend.⁴⁴³ Meine Analyse versucht eben diese Phänomene der Identifizierung, Zuschreibung und Abgrenzung zwischen Kollektiven und Individuen zu erklären. Dabei handelt es sich immer um ein „Spiel der Identitäten“, da Gruppen selbst niemals statisch, sondern immer in Bewegung sind, und um die limitierten Ressourcen konkurrieren.⁴⁴⁴ So sind es nicht nur die aus Nordafrika eingewanderten Juden, welche das Erbe der Holocaustopfer symbolisch angetreten haben, es wurde ihnen gleichzeitig von außen zugeschrieben. Wie mit dem Holocaustdenkmal in Jerusalem die Abwesenheit der Opfer anwesend gemacht wird, so wird der Umgang mit der jüdischen Minderheit von Seiten der Regierung mit dem Aspekt der Wiedergutmachung (*réparation*) geprägt, mit dem positiven Akt an den Lebenden soll das an den Opfern begangene Vergehen beglichen werden.⁴⁴⁵ Das „Pardon“ (Vergeben oder Verzeihen), so Jacques DERRIDA, bedeutet eine Finalität, die eine Normalität (sozial, national, psychologisch) herzustellen sucht, wobei diese Normalität ein Bruch im historischen Zeitgeschehen bedeutet, somit einen Eintritt in eine neue Wahrnehmung der historischen Zeit.⁴⁴⁶ Paul RICOEUR verweist auf den linguistischen Zusammenhang zwischen „Geben-Vergeben“⁴⁴⁷, die Zirkulation der Gabe, welche eine soziale Ordnung wieder her stellen soll. Der Schuldirektor berichtet von einem Besuch in Auschwitz, einer Reise, die jedes Jahr vom *Conseil Général des Bouches du Rhône* (Zentralrat des Département Bouches du Rhône) für Jugendliche aller Konfessionen angeboten wird, und an der er selbst vor einigen Jahren teilnahm. An dieser Stelle manifestiert sich der Beitrag der lokalen Staatsorgane an der Etablierung und rituellen Erneuerung des kollektiven jüdischen Gedächtnisses. In der erinnernden Rückbindung an die Toten wird der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich ihre

⁴⁴² http://fr.wikipedia.org/wiki/Marche_des_Vivants, 14/03/08, 16:24.

⁴⁴³ Die Weltmeisterschaft 2006 in Deutschland markierte einen Wendepunkt in diesem nationalen deutschen Selbstverständnis. Vgl. Donaukurier, dpa: Grass lobt „fröhlichen“ Umgang mit deutscher Flagge. <http://www.donaukurier.de/wm/kultur/news/art36783,1561484> 07.06.2006, 19:21.

⁴⁴⁴ Vgl. SCHLEE, Günther: Régularités dans le chaos. Traits récurrents dans l'organisation politico-religieuse et militaire des Somali. In: *L'Homme*. 161, Localisation et mondialisation. Musique et société, Paris. 2002: 17-50.

⁴⁴⁵ In Deutschland nimmt dies prekäre Formen an, wie die Arbeit von KRÖBER gezeigt hat. KRÖBER, Karen: *Juden, Russen, Emigrantinnen*. Campus, Berlin. 2005.

⁴⁴⁶ Vgl. DERRIDA, Jacques: Le siècle et le pardon. In: *Le Monde des débats*, Paris, Décembre, 1999.

⁴⁴⁷ RICOEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 621.

eigene Identität zugeschrieben.⁴⁴⁸ So finanziert die Regierung heute die Reise französischer Staatsbürger nach Auschwitz, mit der an die Opfer erinnert werden soll, um so einen Teil des grausamen Parts, welche die Vichy Regierung im zweiten Weltkrieg einnahm, wieder gut zu machen. Die Anekdote, die der Direktor im Interview erzählt, gibt die Turbulenz im Spiel der Identitäten wieder, welche sich durch die Einmischung und Vermischung verschiedener Gruppen mit unterschiedlichem Interesse ergibt:

„Einmal bin ich dort mit gereist. Es waren Schulen aus dem gesamten Departement dabei. Es gab eine Konzentration an Immigrantenjugendliche, Jugendliche, die hier geboren sind, Kinder von Einwanderern. Wir vollzogen eine kleine religiöse Manifestation für die jüdischen Opfer, mit mir ein Lehrer, der Rabbiner ist. Später haben wir dann mit den Jugendlichen diskutiert. Ich habe einen Jungen angesprochen...wollte sehen...provizieren... Der Junge sagte mir: „Aber Sie sind doch Israeli“⁴⁴⁹?“ „Nein“, habe ich geantwortet, „ich bin nicht Israeli“. ...Für diese Jugendliche bedeutet die Tatsache ein paar Worte in Hebräisch gesprochen zu haben, ...das macht schon einen Israeli.... Ich sagte ihm, ich sei Franzose. Der Rabbiner kam hinzu und brachte sich in die Diskussion ein, indem er nach der Herkunft der Eltern des Kleinen fragte. Marokko, war die Antwort. „Und wir, wir sind auch aus Marokko, erklärten wir da. Der Kleine schaute mich an... „Nein, kann nicht sein“... Der Kleine verstand nichts mehr. Der Rabbi spricht sehr gut Arabisch, und fing an, mit ihm Arabisch zu sprechen. Das war völlig neu für die, dass wir aus demselben Ort wie ihre Eltern kommen konnten. Das Problem liegt an der fehlenden Kommunikation, am Mangel der Kommunikation. Die Medien vermitteln nur dieses eine Bild von Israel und Palästina, das kreierte das Problem.“

Mit dieser Geschichte nimmt der Direktor Bezug auf Konflikte zwischen Jugendlichen muslimischer und jüdischer Konfession in Marseille und antwortet damit auf meine Frage, ob die starke Identifizierung der Jugendlichen mit dem Schicksal der israelischen Nation, welche durch die Reisen nach Israel und Auschwitz einen Teil des Lehrplans ausmacht zu Problemen zwischen jüdischen Schülern und Jugendlichen anderer Konfession führte. In den letzten Jahren, so der Direktor, habe es immer wieder Aggressionen gegeben und dies seien in vielen Fällen, wenn es nicht um das Mobiltelefon oder sonst ein „Ding“, also einen materiellen Konflikt, gegangen wäre, rassistische Übergriffe von Seiten der „Immigrantenjugendlichen“ auf jüdische Schüler gewesen.⁴⁵⁰ Der Hass würde, so der Direktor, nicht über die religiöse Bildung an die Jugendlichen jüdischer Konfessionen vermittelt, sondern es wären die Medien, die umgekehrt diesen Hass durch mangelnde Kommunikation auf Seiten der Immigrantenjugendlichen muslimischer Konfession evozierten.

⁴⁴⁸ Vgl. ASSMANN, 2005: 63.

⁴⁴⁹ Hinweis auf die Übersetzung aus dem Französischen: „Israélien“, das an dieser Stelle von meinem Gesprächspartner im Interview gebrauchte Wort, bedeutet „israelischer Staatsbürger“ wogegen „Israélite“ wie das Deutsche „Israelit“ als Nachkomme Jakobs und somit Angehöriger des religiösen Volkes Israel verstanden wird. Mein Gesprächspartner will sich diesen Sprachgebrauch vom herkömmlichen Gebrauch der Bezeichnung „Israélite“ differenzieren, um so die Religionszugehörigkeit von der Nationsangehörigkeit zu distanzieren. Welcher Terminus gebraucht wird, um das jüdische Volk zu definieren, wird immer wieder polemisch diskutiert. Vgl. CALLIMANI, Ricardo: *L'Errance juive, Exil, destin, migrations: de la destruction du Temple de Jérusalem au Xxe siècle*. Paris, Denoel. 2003.

⁴⁵⁰ In der Presse wurde nach dem 11. September 2001 immer häufiger von Anschlägen gegen jüdische Schulen oder Schüler berichtet: Vgl: CONAN, Eric: *Les chiffres noirs de l'antisémitisme*. In: L'express, Paris. 06/12/2001.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle eine Verschiebung der kollektiven Identität innerhalb der nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaft in Marseille feststellen.⁴⁵¹ Israel ist innerhalb der kollektiven jüdischen Mnemotechnik als „lieux de mémoire“⁴⁵² verankert und mit der Staatsgründung für Juden in der Diaspora zugänglich geworden.⁴⁵³ Dies bedeutet einen Wandel innerhalb der kollektiven jüdischen Identität der Diaspora. Des Weiteren sind die zugewanderten Juden strukturell an die Stelle der verschwundenen Opfergemeinschaft des Holocausts gerückt.

Identität ist an dieser Stelle, so Thomas HAUSCHILD, als „Übereinstimmung mit etwas anderem“ zu verstehen.⁴⁵⁴ Nach Jan ASSMANN kennzeichnet eine kollektive Identität eine „reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit“ und in Anknüpfung daran ist kulturelle Identität als „reflexiv gewordenes Bekenntnis oder Zugehörigkeit zu einer Kultur“ zu verstehen. Wobei Zugehörigkeit als eine Grundbedingung der sozialen Veranlagung des Menschen verstanden werden muss.⁴⁵⁵ Israel wurde auf Grundlage des Schrifttums im Kanon des Judentums zu einem symbolischen Ort der Erinnerung.⁴⁵⁶ Dieser wirkte identitätsstiftend für die imaginäre Gemeinschaft des Judentums und lieferte somit den Bezugsrahmen für die in der Diaspora lebenden kollektiven Gemeinschaften. Indem dieser symbolische Ort zu einem real zugänglichen Ort wurde, wandelte sich auch die Identifikationskultur des betroffenen gesellschaftlichen Kollektivs. Kultur, so ASSMANN ist, „eine Art Immunsystem der Gruppe“⁴⁵⁷, soziale Identität wird durch Interaktion aufgebaut und reproduziert. HAUSCHILD bezeichnet die Kultur als das „Werkzeug“⁴⁵⁸ des Menschen, welches den Werkstoff als die gesellschaftliche Realität bearbeitet und reproduziert. Die Identifikation mit dem heutigen Israel ist somit zu einem Teil des jüdischen Habitus der Diaspora geworden, und wird durch soziale Institutionen wie das „Abitur blau weiß“ oder der besonderen Rolle, die Israel in den exklusiv jüdischen Medien, wie dem lokalen jüdischen Sender in Marseille einnimmt, anhand der kulturellen Mnemotechnik aufrechterhalten und reproduziert.

⁴⁵¹ Laut Aussage des Direktors kommen 95% seiner Schüler aus sefardischen Familien. Vgl. Interview, 03/07/07.

⁴⁵² Vgl. ASSMANN, 2005: 213.

⁴⁵³ Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1990.

⁴⁵⁴ HAUSCHILD, 2003: 32.

⁴⁵⁵ ASSMANN, 2005: 134.

⁴⁵⁶ Vgl. YERUSHALMI, Josef Haim: *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris, Gallimard. 1991.

⁴⁵⁷ ASSMANN, 2005: 140.

⁴⁵⁸ HAUSCHILD, 2003: 206.

II.2.1.3.2 Die *Source* (Quelle)

Die *Source* (Quelle) wurde 1979 gegründet und ist Teil der französisch-hebräischen Institution in Marseille (Institution Franco-Hébraïques de Marseille).⁴⁵⁹ Die Institution *Franco-Hébraïques de Marseille* wurde 1962 von einem nordafrikanischen Rabbiner und seiner Frau gegründet. Es handelt sich dabei um ein orthodoxes Netzwerk, welches verschiedene schulische Einrichtungen für die unterschiedlichen Altersstufen unterhält, die *Source* ist eine davon.⁴⁶⁰ Bei der *Source* handelt es sich um eine reine Jungenschule, die Mädchenschule der Institution, vom selben Rabbiner gegründet, nennt sich *Beth Myriam* (hebräisch: Haus Miriam). Wie bereits oben erwähnt, steht die *Source* nicht beim Staat unter Vertrag, ist also nicht verpflichtet, einen festen Lehrplan einzuhalten, sondern kann der religiösen Erziehung freien Raum geben. Neben Interviews mit Eltern und Erziehern der Einrichtung, basieren meine Daten vor allem auf einem semi-strukturierten Interview mit der Frau des nordafrikanischen Rabbiners⁴⁶¹, die die Institution und die Schule gemeinsam mit ihrem Mann in Marseille gegründet hatte. Interessanterweise spiegelt der Hintergrund der Gründungsgeschichte dieser Schule das wieder, was Yaacov LOUPO die „ultra-orthodoxe Metamorphose der Juden Marokkos“ nennt, oder „wie die Sefaraden zu Aschkenazen wurden“⁴⁶².

Die jüdische Orthodoxie, konstatiert Yaacov LOUPO, ist als Widerstand gegen die Moderne entstanden, wie auch die Bewegung der jüdischen Aufklärung (*Haskala*) im 19. Jahrhundert. Mit der okzidentalen Moderne wurden die traditionellen Gesellschaften Nordafrikas erst später konfrontiert.⁴⁶³ Das nordafrikanische Judentum bildete nicht seinen eigenen Widerstand heraus, wie dies bei den jüdischen Gemeinschaften Europas als Reaktion auf die Moderne der Fall war. Die lokalen jüdischen Institutionen in Nordafrika wurden durch den Kolonialismus und das Eingreifen europäisch-jüdischer Organisationen, wie die A.I.U. (*Alliance Israélite Universelle*) soweit destabilisiert, dass sie ihre eigenen Traditionen aufgaben, und sich teilweise mit der Gegenbewegung der Moderne, der Orthodoxie,

⁴⁵⁹ ADEP, Association pour le Développement et l'aide aux Écoles Privées: *La Source*. Marseille, Paris. 1983: 20.

⁴⁶⁰ Vgl. IANCU, 1995: 325.

⁴⁶¹ Der Rabbiner selbst ist vor wenigen Jahren verstorben.

⁴⁶² LOUPO, Yaacov: *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment des séfarades sont devenus ashkénazes*. Paris, L'Harmattan. 2006.

⁴⁶³ Hier gilt als Schlüsseldatum der Beginn des französischen Protektorats im 19.Jh. (Algerien 1830, Tunesien 1881, Marokko 1912).

assimilierten. Dies verdeutlicht sich beispielsweise daran, dass die von heutigen orthodoxen sefardischen Juden getragene Kleidung der des osteuropäischen Judentums entspricht.⁴⁶⁴

Das Auslöschen nahezu einer ganzen Generation an Trägern und Vermittlern des orthodoxen Judentums durch den Nationalsozialismus, führte dazu, dass sich die Gelehrten des orthodoxen Judentums besonders für die Juden Nordafrikas interessierten, um das Erbe des orthodoxen Judentums wieder zu beleben und weiter zu geben.⁴⁶⁵ Es handelt sich bei der Schule also um eine aus der Okzidentsalisierung des orientalischen Judentums heraus entstandene Einrichtung.

Zur Veranschaulichung gebe ich den historischen Hintergrund der Schulgründung wieder, welcher zeitlich mit der Errichtung der *Institution Franco-Hébraïques* übereinstimmte.⁴⁶⁶

Diese Institution wurde von besagtem Rabbiner Revah und seiner Frau gegründet. Sowohl Rabbi Revah als auch seine Frau stammen aus Nordafrika. Rabbi Revah selbst war marokkanischer Herkunft. Seine Frau kam 1956 aus Algerien nach Frankreich. Ihr Mann, berichtete mir Mme Revah, wurde nach seiner *Bar Mitzwa* mit 13 Jahren in der Schule von Rabbi Libman in Fontainebleau bei Paris aufgenommen. Rabbi Libman, der auch „Rabbenou“ (unser Meister) genannt wird⁴⁶⁷, war ein Überlebender des Holocausts. Gemeinsam mit anderen Überlebenden und mit Hilfe der französischen Regierung schaffte es dieser Rabbiner, in Fublaine und Umgebung ein neues Zentrum eines spirituellen Judentums zu errichten. Während viele andere Rabbiner die den Nationalsozialismus überlebt hatten, in die USA oder nach Israel gingen, blieb Rabbenou in Europa, um sich um die aus Nordafrika kommenden Juden, dabei vor allem die Kinder, zu kümmern.

Mme Revah besuchte selbst als Jugendliche eine Mädchenschule des Netzwerks. Dort lernte sie ihren späteren Mann kennen. Sie berichtet, dass die Lehrer dort vor allem Überlebende des Holocausts waren und durch das von ihnen durchlebte Leid, moralische Werte in besonderer Weise vermitteln konnten. Im Jahre 1960 wurde Rabbi Revah von seinem Lehrer Rabbi Liebmann nach Marseille geschickt, um dort eine jüdische Schule zu errichten. Ergreifend schildert seine Witwe die vor allem finanziellen Schwierigkeiten der ersten Jahre. Das Projekt, eine jüdische Schule in Marseille zu gründen, gelang schließlich mit der materiellen Hilfe lokaler Glaubensbrüder. Heute unterhält das Netzwerk mehrere Schulen, die Source ist eine davon. Weiterhin gehören dazu mehrere Kindergärten, Gymnasien und *Jeshivot*

⁴⁶⁴ Die Frauen tragen eine Perücke oder eine Mütze, die Männer schwarze Kleidung.

⁴⁶⁵ Vgl. LOUPO, 2006: 29-31.

⁴⁶⁶ Soweit nicht anders gekennzeichnet, so sind die im Folgenden interpretierten Daten dem Interview mit Madame Revah entnommen, welches am 26/07/07 in Marseille stattfand.

⁴⁶⁷ Siehe: LOUPO, 2006: 285.

(Glaubensschulen). Des Weiteren unterhält die Institution einen „Temple Ashkenaze“⁴⁶⁸, der anhand von Abendkursen religiöse Studien für Erwachsene und Jugendliche anbietet. Die Finanzierung dauerhaft zu sichern, ist nicht immer leicht, erklärte mir die Direktorin, immer wieder muss das *Consistoire* um Unterstützung gebeten werden. Der heutige Direktor der Source ist der Bruder des verstorbenen Rabbis, dieser trägt bei meinem Besuch in der Schule die traditionelle schwarze Kleidung der osteuropäischen Juden, während seine Schwägerin, die Direktorin, in modester Kleidung in Form von Rock, Bluse und einer Mütze, die ihr Haar vollständig bedeckt, auftritt.

Durch den Kleidungsstil, der typisch für das osteuropäische Shetl des 19. Jh. war, wird die konservative Einstellung und Distanzierung gegenüber der übrigen Welt zum Ausdruck gebracht. Bei der Leitung der Schule „die Quelle“ in Marseille handelt es sich also um „Sefarden, die zu Ashkenazen wurden“⁴⁶⁹. LOUPO beschreibt, wie die jungen Juden aus Marokko in die aschkenazischen Jeschivot nach Europa eingeladen wurden, um das lokale System der jüdischen Erziehung wieder zu beleben, dies veranschaulicht er mit folgendem Zitat eines ashkenazischen Rabbiners:

„Meine Stimme schrie in der Wüste, und ich war allein auf ganzer Front. Jahre um Jahre arbeitete ich schwer und, Gott sei Dank, füllten die Schüler, welche wir retteten, die Jeschivot in Europa und in Erets Israel, in Paris (Fublaines), in London, in Gateshad, in Aix-les-Bains, dies sind der Mehrheit nach unsere Schüler“⁴⁷⁰

In diesem Zitat wird Fublaine erwähnt, der Ort an dem Rabbi Revah seine Ausbildung von Rabbi Libman erhielt, der ihn später auf Mission nach Marseille schickte. Dabei möchte ich auf den Begriff der „Rettung“ aufmerksam machen, dem geht die Vorstellung voraus, dass die jungen Juden vor der Verweltlichung in die Religion gerettet wurden. Rabbi Libman gehörte zu den Überlebenden des Holocausts, der sich um die Integration der orientalischen Juden in das okzidentale Judentum bemühte.⁴⁷¹ Rabbi Libman wurde 1904 in Russland geboren und erhielt seine Ausbildung an einer Jeschiva in Polen, nach der Tradition Novardok. Rabbi Libman verlor seine Frau und seine Familie in den Konzentrationslagern der deutschen

⁴⁶⁸ An dieser Stelle ist auf den Namen hinzuweisen, mit „Ashkenaze“ ist das okzidentalische Judentum (Ashkenaz im Deutschen) gemeint. Hier zeigt sich die Ausrichtung auf ein okzidentalische Judentum des Netzwerkes, obwohl die Mehrheit der Juden in Marseille orientalischer Herkunft ist.

⁴⁶⁹ Vgl. LOUPO, 2006.

⁴⁷⁰ Zitiert nach LOUPO, 2006: 90. Aus: KALMANOWITZ, Avraham: *Koulmos halev* (La plume du coeur). Jerusalem. 1996: 126-128. Übersetzt von der Autorin.

⁴⁷¹ Ich wähle hier bewusst die Bezeichnung „Oriental“ und „Okzidental“, und nicht ausschließlich die jüdischen Termini („Sefarden“ und „Ashkenazim“), um die Bedeutung auf eine weitere als die rein jüdische Ebene zu rücken. Ich gehe davon aus, dass es sich bei der angestrebten Domination von Seiten des europäischen Judentums über das nordafrikanische Judentum um eine Form des von SAID gekennzeichneten „Orientalismus“ handelt. In der Tat zieht SAID auch eine Analogie zwischen Antisemitismus und Orientalismus. SAID, Edward, W.: *Orientalism*. New York, Vintage Books. 1994: 28.

Nationalsozialisten. Nach der Befreiung durch die Amerikaner gründete er mit anderen Überlebenden eben jene Einrichtungen, von denen die Direktorin mir im Interview erzählte, und die sich in Fublaine bei Paris befand. Dort wurde die Tradition aus Novardok gelehrt. Rabbi Libman interessierte sich bereits seit 1948 für die Juden Marokkos und reiste auch selbst dort hin.⁴⁷²

Anhand dieses Beispiels wird deutlich wie die Transformation und Assimilation von Teilen des nordafrikanischen Judentums in ein europäisch-orthodoxes⁴⁷³ Judentum nach dem Krieg vor sich ging. Dabei lassen sich zwei Faktoren der Motivation von Seiten des europäischen Judentums kennzeichnen: Zum einen die europäische Vorstellung, dass es sich bei den Juden aus islamischen Ländern um eine „unzivilisierte“ Gesellschaft handelte, die von ihren europäischen Glaubensbrüdern „zivilisiert“, also gerettet werden musste. Dies reflektiert die in der euro-amerikanischen Welt seit den Kreuzzügen herrschende Einstellung gegenüber dem Orient als weniger zivilisierte Region, welche sich auch im Kolonialismus des 19. Jh. verdeutlichte.⁴⁷⁴ Edward SAID bezeichnet diese Einstellung als „Orientalismus“⁴⁷⁵. Indem der Stereotyp des „Orientalen“ kreiert wurde, so SAID, wurde gleichzeitig ein Machtsystem zwischen den geographischen Regionen etabliert, die als Orient und Okzident bezeichnet werden. Diese Manifestation der Macht von Seiten des Okzidents findet sich auch im europäischen Antisemitismus wieder, konstatiert SAID.⁴⁷⁶ Dieser Stereotyp wurde in einem ersten Schritt auch den nordafrikanischen Juden zugeschrieben. In einem zweiten Schritt wurde dieses mit dem durch den Holocaust ausgelösten europäischen Judentum identifiziert.⁴⁷⁷ Hintergrund dieses europäischen Genozids war eben der von SAID mit dem Orientalismus in Verbindung gebrachte europäische Antisemitismus.⁴⁷⁸

Diese beiden Faktoren der Motivation stehen in engem Zusammenhang und drücken im Grunde dasselbe aus, nämlich das Bestreben der Dominanz durch die europäisch-christliche Mehrheitsgesellschaft im globalen Raum. Sowohl der Genozid an einer religiösen Minderheit, als auch die kulturelle Abwertung und somit notwendige Zivilisierung der orientalischen Gesellschaft, drückt dasselbe Streben nach Macht und Dominanz aus. Letztendlich lässt sich hier das Ringen um Zugehörigkeit beobachten. Laut Günther SCHLEE konstituieren sich Gruppen, um den Zugang zu Ressourcen zu regeln. Die Identität, so SCHLEE, ist eine Form

⁴⁷² Vgl. LOUPO, 2006: 284-285.

⁴⁷³ Die Bezeichnung „orthodox“ existierte nicht in Nordafrika. Siehe: LOUPO, 2006: 247.

⁴⁷⁴ Vgl. GOODY, Jack: *L'Islam en Europe*. La Découverte, Paris. 2006: 9-17.

⁴⁷⁵ „I shall be calling *Orientalism*, a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western Experience.“ SAID, 1994: 1.

⁴⁷⁶ Vgl. SAID, 1994: 27.

⁴⁷⁷ Vgl. LOUPO, 2006.

⁴⁷⁸ Vgl. LEWIS, Bernard: *Sémites et antisémites*. Paris, Fayard. 1987: 25.

der Zugangskontrolle.⁴⁷⁹ Hierbei handelt es sich um einen materialistischen Ansatz, der für die Analyse mit dem idealistischen Verständnis in Einklang gebracht werden soll. Es lässt sich festhalten, dass die nordafrikanischen Juden durch ihre Identifikation mit und ihre Assimilation in das europäische Judentum an Zugang zu Ressourcen gewonnen haben. Ressourcen, zu denen ihre muslimischen Konterparts, die ebenfalls nach Europa migrierten, keinen Zugang fanden, wie bereits weiter oben erläutert (siehe Kapitel II.2.1.3).

Was wäre geschehen, hätten die aus Nordafrika eingewanderten Juden sich nicht in das europäische Judentum integriert? LOUPO kritisiert die allzu leichte Adaption der nordafrikanischen Juden an das europäischen Judentums als das Aufgeben ihrer eigenen Traditionen.⁴⁸⁰ Wäre beispielsweise der aus Tunesien stammende Rabbi Sitruk jemals in Frankreich Großrabbiner geworden, wenn er nicht den Habitus und Kleidungsstil des europäischen Judentums angenommen hätte? Wäre er in die französische Ehrenlegion aufgenommen worden, wenn er sich mit rotem Fez bekleidet und in der Synagoge die entspannte Körperhaltung eingenommen hätte, wie es die Rabbiner auf Djerba heute noch tun? (Vgl. Abb.2.1)

⁴⁷⁹ SCHLEE, Günther: Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie ethnischer und religiöser Konflikte. München, Beck, 2006.

⁴⁸⁰ LOUPO, 2006: 250-258.



Abb. 2.1 Rabbiner in traditioneller Kleidung auf Djerba

Anhand der Studie von Karen KRÖBER zu russischen Juden in Deutschland werden beispielsweise die Konflikte deutlich, die sich ergeben, wenn Einwanderer nicht bereit sind, die von der Aufnahmegesellschaft erwartete Rolle zu übernehmen.⁴⁸¹ Die nordafrikanischen Juden erhielten mit ihrer Integration in die französische Gesellschaft Zugang zu Ressourcen in Form von symbolischen (Bildung), ökonomischen, kulturellem und sozialem Kapital.

Auch die bereits erwähnte *Alliance israélite universelle* wurde in Nordafrika aktiv, die dasselbe Ziel verfolgte, dies allerdings statt mit fundamentaler, mit einer liberalen Ausrichtung

„Sobald der Jude ein Mann des Okzidents und der Kultur geworden ist, wird er ein guter Bürger des Landes in dem er lebt, dem Model des modern liberalen Juden des okzidentalen Europas folgend.“⁴⁸²

⁴⁸¹ In Deutschland handelt es sich um die Integration in die jüdische Opfergemeinschaft und damit Konvertierung zum orthodoxen Judentum. Vgl. KRÖBER, 2005.

⁴⁸² RODRIGUES, Aaron: *Hinoukh hevra vehistorya. Kol Israel haverim vihoude agan hayam hatikhon, 1860-1929* (Education, société et histoire- L’A.I.U. et les juifs du bassin méditerranéen, 1860-1929), Jérusalem Institut Ben-Zvi. 1991: 102-103. Übersetzt von der Autorin.

Die A.I.U. (*Alliance israélite universelle*) stand für ein modernes und liberales Judentum, während die orthodoxen Bewegungen das traditionelle Judentums Osteuropas symbolisierten. Die frühere Auseinandersetzung zwischen der Bewegung der jüdischen Aufklärung (*Haskala*), die als Reaktion auf die Assimilation in die europäische Moderne entstand, und der Orthodoxie, ihrer Gegenbewegung, wurde nach dem zweiten Weltkrieg anhand des Ringens um die Rekrutierung der nordafrikanischen Juden, weiter geführt.⁴⁸³

Die Schule Yavne steht für eine moderate, in das französische Schulsystem integrierte Einrichtung, ebenso wie es von der A.I.U. angestrebt wurde. Die orthodox ausgerichtete Schule die Source hingegen, ist als Repräsentant der sich abschottenden konservativen Richtung des französischen Judentums zu sehen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass mit den beiden hier vorgestellten jüdischen Schulen in Marseille zwei wesentliche Strömungen des Judentums vorgestellt wurden. Dabei handelt es sich zum einen um eine traditionelle zionistische Ausrichtung, welche sich in die Moderne integrieren möchte, zum anderen um eine orthodoxe, in sich abgeschlossene Richtung. Die aus Nordafrika nach Frankreich migrierten Juden sind in beiden Richtungen stark vertreten.⁴⁸⁴

Beiden Richtungen haben gemein, dass sie die orientalischen Juden in sich und somit das okzidentale Judentum assimilierten. Womit diese für die Aufnahmegesellschaft auch zu Repräsentanten des jüdischen Opferkollektivs unter der Vichyregierung wurden. Wie bereits erwähnt, hat die Assimilation der Juden aus Nordafrika in das europäische Judentum für diese vor allem ein Gewinn an Zugang zu Ressourcen bedeutet, ohne die ihre Integration in die europäische Gesellschaft schwieriger verlaufen wäre. Hier stellt sich die Frage, ob mit dieser Transformation die bisherige „orientalische“ Identität vollkommen aufgegeben wurde? Damit werden sowohl idealistische, als auch materialistische Ansätze auf den Prüfstand gestellt. Ich gehe davon aus, dass dies nicht der Fall ist und konstatiere, dass die mit der Migration unterdrückte „orientalische“ Identität der nordafrikanischen Juden trotz Assimilation im kulturellen und kommunikativen Gedächtnis⁴⁸⁵ der Gruppe in Form von kulturellen Reserven⁴⁸⁶ verankert blieb. Auf diese Reserve können die sozialen Akteure zurückgreifen.

⁴⁸³ LOUPO, 2006: 34.

⁴⁸⁴ Dies betrifft auch meine Informanten, da ich vor allem im religiös-populären Milieu forschte

⁴⁸⁵ Laut ASSMANN handelt es sich beim kulturellen Gedächtnis um Ereignisse in absoluter Vergangenheit, tradiert von spezialisierten Trägern. Bei dem kommunikativen Gedächtnis handelt es sich um Ereignisse, die über 3 bis 4 Generationen weitergegeben und von der Gemeinschaft im Gedächtnis behalten werden. Vgl. ASSMANN; 2005: 56.

⁴⁸⁶ Laut HAUSCHILD handelt es sich bei Reserven um die natürlichen und technologischen Potentiale des Systems, die gelagert, aber nicht immer verfügbar sind, wogegen Ressourcen jene Stoffe und Energien sind, die dem Menschen augenblicklich zugänglich sind. Vgl. HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008.

Im Gegensatz zu Ressourcen, aus denen jederzeit geschöpft werden kann, können Reserven für eine spätere Benutzung im kulturellen Gedächtnis angelegt sein. Diese Reserven der orientalischen Identität der nach Frankreich migrierten und in Frankreich integrierten Juden nordafrikanischer Herkunft, werden im Weiteren genauer untersucht. Als Beispiele können die jährlichen Pilgerreisen nordafrikanischer Juden an ehemals heilige Orte des nordafrikanischen Judentums gelten. Diese Reisen wurden einige Jahrzehnte nach der Migration initiiert und zeichnen sich durch wachsende Beliebtheit aus.⁴⁸⁷ Zur Veranschaulichung werde ich im Folgenden eine solche Pilgerreise vorstellen. Dabei handelt es sich um die Wallfahrt zur *Ghriba* nach Djerba, die jährlich von Frankreich aus stattfindet. Für die jüdischen Pilger aus Marseille wird diese Fahrt von einer Reiseveranstalterin organisiert, deren Kinder die Schule der Source besuchen. Die Zuwendung zur Orthodoxie verhindert jedoch nicht, dass die „orientalische“ oder frühere Identität ebenso gelebt und zunehmend wieder belebt wird. Es handelt sich um eine kulturelle Identität, die als Reserve gelagert wurde, und nun im geeigneten Moment ihren Ausdruck findet.

⁴⁸⁷ So begleiten jährlich immer mehr Juden die von Frankreich aus startende Pilgerfahrt nach Thlemcen trotz der Schwierigkeiten und historischen Differenzen zwischen der algerisch-muslimischen Gesellschaft und den aus Algerien stammenden Juden. Diese Pilgerreise war bereits Grundlage für Van Genneps Theorie der Übergangsriten. Vgl. VAN GENNEP, Arnold: *The Pilgrimage of the Rabb*. In: Falassi, Alessandro: *Time out of Time*. Albuquerque, University of New Mexico Press. 1987: 54-61.

III. Marseille als Nische des nordafrikanischen Judentums

Das Marseiller Judentum ist, wie das Judentum im gesamten Frankreich auch, heterogen.⁴⁸⁸ Heterogen sind auch die Lebensentwürfe der einzelnen Akteure. So widerspricht es sich nicht, im Frühjahr nach Nordafrika zu pilgern, um dort seine orientalische Identität wieder zu beleben, und im Sommer seine jüdische Identität in Israel zu leben.

In diesem Kapitel wird die jüdische Gemeinschaft in Marseille, die zum größten Teil aus nordafrikanischen Juden besteht, als eine Nische des mediterranen Judentums betrachtet. Nach Peregrine HORDEN und Nicholas PURCELL ist der Mittelmeerraum ein „Mosaik“, welches durch seine Vielfalt an voneinander unabhängigen, aber sich trotzdem ergänzenden Nischenkulturen gekennzeichnet ist.⁴⁸⁹ Eine solche Nischenkultur bildet die jüdische Gemeinschaft in Marseille im mediterranen Mosaik der jüdischen Gemeinden, die sich durch die Wanderung der nordafrikanischen Juden im geographischen Raum stark veränderte. Diese mediterrane Nische wird nun im Folgenden genauer betrachtet. Im Vordergrund stehen dabei die kulturellen Reserven, die nach der Migration wiederbelebt wurden.

In Marseille leben etwa 80 000 Juden.⁴⁹⁰ Die jüdische Gemeinde in Marseille verfügt über 44 offizielle Synagogen mit 48 Rabbinern, dazu kommen zahlreiche Haussynagogen. Von 500 jährlich vom *Consistoire* registrierten und organisierten Veranstaltungen sind 35% *Bar Mitzwa*, 25% Heiraten, 10% Hennafeste und Haarschneidezeremonien, 20% Frühstücke und Aperitifs zu Ehren von Verstorbenen und 10 % diverse andere Veranstaltungen.⁴⁹¹ Die Hennazeremonien zeigen, dass die Juden aus dem Orient nach ihrer Migration nach Europa nicht vollständig zu Okzidentalern geworden sind, da es sich bei dem Hennafest um eine maghrebinische Tradition handelt. Die Hennatradition, so Patricia HIDRIGOLOU, wird in den letzten Jahren durch die zweite und dritte Generation der nordafrikanischen Juden in Frankreich wieder belebt.⁴⁹² Laut Colette ZYTNICKI hat die Unterstützung der jüdischen Organisationen zu einer gelungenen Integration der nordafrikanischen Juden in Frankreich geführt, in deren Folge diese Gruppe sich ihrer kulturellen Besonderheit bewusst werden und

⁴⁸⁸ Vgl. BENBASSA, Esther: *Histoire des Juifs de France*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 279.

⁴⁸⁹ Vgl. HORDEN, PURCELL 2000: 465

⁴⁹⁰ www.consistoiremarseille.com/chiffr01.htm, 01/04/08, 14:10. Wobei anzumerken ist, dass im Judentum das Gebet nur für den Mann obligatorisch ist, die Frauen dürfen also am Shabbat zu Hause bleiben, ohne als nicht religiös zu gelten.

⁴⁹¹ www.consistoiremarseille.com/chiffr01.htm, 01/04/08, 14:10.

⁴⁹² Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: Coutume et mémoire en héritage: réinterprétations du henné et de la *bèlgha*. In: Hidiroglou, Patricia: *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris, Publications de la Sorbonne. 2003: 225-266.

eine eigene „sefardische“⁴⁹³ Identität ausbilden konnte.⁴⁹⁴ Im Folgenden wird eine jüdische Pilgerreise beschrieben. Danach stelle ich unterschiedliche Reserven aus dem kulturellen Gedächtnis des nordafrikanischen Judentums in Marseille vor. Dabei handelt es sich um eine ethnische Synagoge, den Transfer von lokalen Heiligenkulten und Henna-Feste im Zusammenhang mit Heiratsstrukturen. Anschließend wird die Bedeutung und Beziehung zu Israel für die jüdische Diaspora in Marseille genauer untersucht, und anschließend das Judentum in seiner Stellung zwischen Christentum und Islam auf administrativer und struktureller Ebene analysiert.

III.1 Nach Djerba und zurück: Tourismus und Pilgerfahrt

Das kollektive Gedächtnis, so Josef Chaim YERUSHALMI, wird mehr über Riten als über historische Chroniken vermittelt.⁴⁹⁵ Um einen solchen Vermittler des kollektiven Gedächtnisses handelt es sich bei der Pilgerreise nordafrikanischer Juden aus Frankreich nach Djerba. Laut Danielle HERVIEU-LÉGER kennzeichnet die Figur des Pilgers den mobilen Charakter moderner Religiosität. Durch die Vielgestaltigkeit der Moderne verlieren die religiösen Institutionen immer mehr die Kontrolle über den Glauben und so nimmt dieser zunehmend die Gestalt einer individuellen *Bricolage* an.⁴⁹⁶ Die Pilgerreise nach Djerba beweist somit ihre Modernität, als auch ihre soziale Mobilität. Ihre wachsende Beliebtheit kennzeichnet sich durch die zunehmende Teilnahme am Ritus durch lokal fremde Gruppen, wie etwa algerische Juden.⁴⁹⁷

III.1.1 Geschichte und Mythos

Um dem Leser eine bessere Vorstellung der Pilgerreise zu vermitteln, wird nun die Insel Djerba und die Synagoge, Ziel der Reise, genauer beschrieben. Auf Djerba gibt es zwei jüdische Dörfer: *Hara Kbira* (das große Dorf) und *Hara Sghira* (das kleine Dorf), die Gemeinschaft, an deren Ortsrand die „Wundertätige“, die *Ghriba*-Synagoge steht.⁴⁹⁸ Die jüdische Gemeinde Djerbas ist die älteste Diasporagemeinde im Mittelmeerraum. Einem

⁴⁹³ Die Bezeichnung Sefarden ist nicht allein eine äußere Zuschreibung, sondern die aus Nordafrika kommenden Juden bezeichnen sich selbst so. Vgl. Eigenes Feldtagebuch November 2006.

⁴⁹⁴ Vgl. ZYTNICKI, Colette: Du rapatrié au séfarde. L'intégration des juifs d'Afrique du Nord dans la société Française: Essai de bilan. In: *Archives Juives*. Paris. Vol. 35, 2005/2: 84-102.

⁴⁹⁵ YERUSHALMI, Yosef Haim: *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Paris, Gallimard. 1991: 31.

⁴⁹⁶ Vgl. HERVIEU-LÉGER, Danielle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999: 96.

⁴⁹⁷ Vgl. GOLDBERG, Harvey: Jerba and Tripoli: A comparative Analysis. In: *Journal of Mediterranean Studies*, Vol.4, No.2, Malta, 1994: 278-300 (282).

⁴⁹⁸ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984: 7.

Mythos zufolge fand eine Priester-Gruppe nach der Zerstörung des ersten Tempels in Jerusalem ihren Weg nach Djerba. Diese Priester entschieden sich auf Djerba zu bleiben.⁴⁹⁹ Sie setzten eine der Türen des zerstörten Tempels in das Fundament einer Synagoge auf Djerba, die sie „*El Ghriba*“ - „Die Wundertätige“ nannten. Diese Tür soll sich nun in der Wand einer Grotte innerhalb der Synagoge befinden. „*El-Ghriba*“ bedeutet auch die „Fremde“, diese Bedeutung geht auf einen weiteren Ursprungsmythos der Synagoge zurück: Diesem Mythos zufolge wurde die Synagoge als Erinnerung an eine besonders schöne Frau erbaut. Diese Frau erschien wie aus dem „Nichts“ und installierte ihre Hütte ein wenig abseits der jüdischen Gemeinde. Die Frau soll von einer Aura der „Heiligkeit“ umgeben worden sein und besaß die Gabe der „Wunderheilkraft“. Sie wurde von der lokalen jüdischen Gemeinde nicht akzeptiert. Als eines Tages ein Feuer bei ihrer Hütte ausbrach, kam man ihr aus Angst vor Zauberei nicht zur Hilfe. Am nächsten Tag fanden die Dorfbewohner die Frau tot, aber ihren Körper unversehrt. Aus Reue errichtete die Gemeinde eine Synagoge an der Stelle, an der die Hütte der Frau stand.⁵⁰⁰

Am *Lagba Omer* Fest, das dreiunddreißig Tage nach *Pessach* stattfindet, pilgern jährlich mehrere tausend Juden aus Nordafrika, Frankreich und Israel zu der *Ghriba*. Während des *Lagba Omer Festes* schwimmen auf Djerba die sonst so gut gehüteten sozialen Grenzen: Männer und Frauen, Muslime und Juden, das kleine und das große Dorf feiern gemeinsam. Lucette VALENSI und Abraham UDOCOVITCH sprechen von einem rituellen Hochzeitsfest,⁵⁰¹ in dem die zentralen Gegensätze vereint werden. Mit dem *Lagba Omer Fest* auf Djerba wird auch die *Hillula* von Rabbi Shimon Bar Yochai gefeiert, einem der wichtigsten Gelehrten und Heiligen der jüdischen Geschichte.⁵⁰² Hier schließt die lokale Tradition an den roten Faden des mediterranen Judentums an.

Ethnische Grenzen waren auf Djerba nie abwesend, die Juden füllten hier, wie an anderen Orten des Maghrebs auch, eine ökonomische Nische, die sich in die sozialen Strukturen der djerbischen Gesellschaft einfügte.⁵⁰³ Die Juden dominierten in bestimmten wirtschaftlichen Sektoren, als Juweliere, in der Wollproduktion und der Wollverarbeitung. Der Grund für diese

⁴⁹⁹ www.nouvellescles.com/article.php3?id_article:581, 26/05/2007.

⁵⁰⁰ www.nouvellescles.com/article.php3?id_article:581, 26/05/2007.

⁵⁰¹ An diesem Tag wird auch die *Hillula* des Rabbi Bar Yochai gefeiert. *Hillula* aus dem Aramäischen übersetzt bedeutet Hochzeitsfest, daran knüpft sich die Vorstellung einer mystischen Vereinigung zwischen Seele und Gottheit an. Vgl. BILU, Yoram: *Without Bonds*. Wayne State University Press, Detroit. 2000: 169.

⁵⁰² Rabbi Shimon Bar Yochai lebte von 135-170 n.Chr. Er beteiligte sich am *Bar Kochba* Aufstand gegen Rom und lebte nach dem Scheitern des Aufstandes 13 Jahre in einer Höhle in den Meronbergen. Für die Juden präsentiert er nicht nur einen religiösen Heiligen, sondern auch Symbolfigur jüdischer politischer Identität.

Vgl. www.ou.org/about/judaims/rabbis/shimonbaryochai.htm, 6.10.03, 11:45.

⁵⁰³ VALENSI und UDOCOVITCH behaupten auf Djerba ähnliche ökonomische Strukturen gefunden zu haben wie Clifford Geertz in Sefrou. Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 100ff.

berufliche Division war die Einbettung der Wirtschaft in religiöse, ethnische, verwandtschaftliche und soziale Netzwerke. Die Juden und Muslime teilten auf Djerba weder ihre Nahrung, noch ihre religiösen Rituale, dafür aber verknüpften sie die Fäden ihrer kulturellen Traditionen und teilten vor allem ökonomische Beziehungen, Interaktionen von Gütern und Service. Die jüdischen und muslimischen sozialen Netzwerke waren in besonderer Weise miteinander verflochten und ergänzten sich gegenseitig. Dabei besetzen die Juden kontinuierlich die ihnen eigenen religiösen, sozialen und ökonomischen Nischen. Eine deutliche Distanzierung über die Kleidung war und ist die bis heute von Männern auf Djerba praktizierte Tradition, sich einen schwarzen Faden unterhalb des Knies zu binden, um an die endgültige Zerstörung des Tempels zu erinnern, es ist also ein Zeichen der Trauer.

Die strenge räumliche Trennung zwischen Juden und Muslimen, wird noch heute dadurch deutlich, dass in dem jüdischen Viertel die Polizei ständig präsent ist. Auch die ökonomische Brechung dieser so gut gehüteten religiösen-ethnischen Grenzen existiert weiterhin, wie sich in der Zusammenarbeit zwischen jüdisch-französischen Reiseveranstaltern und lokalen Muslimen vor Ort zeigte.⁵⁰⁴ Genauso existiert die Trennung zwischen Männern und Frauen im Alltag, welche durch das Fest aufgehoben wird. Auf meine Frage, wo sich denn die Frauen während des Sabbats in der Synagoge aufhielten, erklärte mir eine djerbische Jüdin, dass die Frauen immer „draußen“ blieben, und nur zu religiösen Festen wie dem Lagba Omer in den Bereich der Synagoge Zugang finden.⁵⁰⁵

III.1.2 Tourismus und Pilgerfahrt

„A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist“⁵⁰⁶

Im Folgenden gebe ich den Ablauf der von mir im Frühjahr 2007 begleiteten Pilgerreise wieder und vergleiche diesen mit den Schilderungen von VALENSI und UDOCOVITCH aus den 70er Jahren. Im Anschluß leiste ich eine „klassische“ Analyse nach der Ritualtheorie TURNERS. Im darauf folgenden Teil schließe ich dann eine „moderne“ Analyse der Pilgerreise an, die das soziale Drama, welches Migranten auch in der zweiten und dritten Generation in einer heterogenen Zivilgesellschaft erleben, durch den Rückgriff auf Reserven bewältigen lässt.

⁵⁰⁴ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 04/05/07.

⁵⁰⁵ Vgl. FELLOUS, Sonia: Architecture des synagogues de Tunisie. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 371-390.

⁵⁰⁶ TURNER, Victor; TURNER, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press. 1978: 20.

Die französischen Pilger unternehmen die Reise nach Djerba in der Regel für eine Woche. Dies allerdings nicht im Rahmen eines festgeschriebenen Datums, sondern entsprechend ihrer persönlicher Möglichkeiten, hier ist eine relative Öffnung des früher festen zeitlichen Rahmen des Ritus festzustellen.⁵⁰⁷ Ich begleitete eine Reisegruppe jüdisch-sefardischer Pilger aus Marseille. Die Veranstalterin war selbst aus einer djerbischen Familie und hatte unsere Reise von Sonntag bis Sonntag festgelegt. Treffpunkt der 80 Teilnehmer war der Schalter eines großen Reiseunternehmens am Flughafen von Marseille. Viele der Teilnehmer wurden von Familienangehörigen an den Flughafen gebracht und dort verabschiedet. Hier manifestierte sich die erste der drei von TURNER beschriebenen Phasen eines Rituals: die Phase der Separation.⁵⁰⁸ Die Zusammensetzung der Reisegruppe war ethnisch heterogen: 70% Tunesier, 29% Algerier und 1% Marokkaner nahmen teil. Nicht wenige unternahmen diese Reise jedes Jahr. „*Es gehört einfach zu meinem Leben*“, sagte mir eine Teilnehmerin und sie sagte auch: „*Wenn man einmal dort war, muss man wieder kommen.*“

Als sich der Bus vom Flughafen Djerbas in Richtung des Hotels in Bewegung setzte, machte mich die Veranstalterin auf die Polizei aufmerksam, welche vor uns, neben uns und hinter uns her fuhr. Die bei Ortswechsel der jüdischen Reisegruppe ständig anwesende Polizeieskorte symbolisierte im Sinne TURNERs den „Schwellenzustand“ der „Communitas“, der am Ritual Teilnehmenden.⁵⁰⁹

Mit unserer Ankunft am Hotel befanden wir uns bereits in der zweiten Phase des Rituals, der „Liminalität“.⁵¹⁰ Als der Bus vor dem Viersterne Hotel am östlichen Strand der Insel seine Türen öffnete, empfing uns eine tunesische Folkloregruppe mit Bauchtanz, Gesang und Trommeln. Am Eingang des Hotels waren elektronische Kontrollgeräte aufgestellt worden, mit deren Hilfe jedes Gepäckstück und jeder Eintretende durchleuchtet wurde. Diese Kontrolleinrichtung wurde erst am Tag unserer Ankunft installiert. Sie blieb, bis die letzte jüdische Reisegruppe das Hotel verlassen hatte. Nicht nur die Pilger befanden sich in einem Ausnahmezustand, auch die Hotelangestellten, die lokalen Reiseunternehmen, die ganze Insel. In der Hotellobby sprachen mich deutsche Touristen an, die nicht verstanden, „warum hier ein so großer Aufwand betrieben wird“. Das Restaurant für die „normalen“ Gäste wurde in den

⁵⁰⁷ So gab es innerhalb meiner Gruppe einige Familienangehörige einzelner Teilnehmer, welche später hinzukamen. Der größte jüdische Reisenunternehmer aus Paris liess mehrere Gruppen zu verschiedenen Terminen nach Djerba reisen, die dann jeweils eine Woche vor Ort blieben.

⁵⁰⁸ Die erste Phase trennt die Kandidaten von der profanen Welt. Vgl. TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/ Main, Campus. 2005: 20.

⁵⁰⁹ Vgl. TURNER; 2005: 96-111. Die Sozialbeziehung innerhalb der „Communitas“ manifestiert sich vor allem durch ihre Unterscheidung vom „Bereich des Alltagslebens“.

⁵¹⁰ Vgl. TURNER, 2005: 20-21. Diese zweite Phase isoliert die Teilnehmer vom alltäglichen Leben und zeichnet sich durch ihre Antistruktur aus.

Keller verlegt, die Folkloregruppe, der Direktor des Hotels war anwesend, und dies alles mitten in der Nacht: das hatten sie in ihrem ganzen Urlaub „noch nicht erlebt“. Als sie von mir erfuhren, dass es sich um jüdische Pilger handelte, meinten sie: „*Juden, mit denen würde man ja gerne mal sprechen, aber wir können das ja nicht*“. Überrascht registrierte ich bei „meinen Landsleuten“ dieselbe „Prudence“, welche mir in meinem Forschungsalltag aufgrund meiner deutschen Herkunft ständig begegnete und während der Wallfahrt teilweise aufgehoben wurde.⁵¹¹ Diese Aufhebung wurde durch das Tragen eines weißen Armbands markiert. Es symbolisierte den erlaubten Zugang zum koscheren Lokal und den speziell für die jüdischen Touristen stattfindenden Veranstaltungen.⁵¹² Das Armband stand symbolisch für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe im „Tourismuspark“ Djerbas. Den Zusammenhang von Tourismus und Wallfahrt sieht Eric COHEN in der Aufhebung der sozialen Alltagsstruktur.⁵¹³ Für die jüdischen Pilger wird von der djerbisch-tunesischen Gesellschaft ein eigener Tourismus im Zusammenhang mit der Pilgerreise entwickelt, der die Bindungen der unterschiedlichen Gruppen aneinander als eine kulturelle Reserve im globalen Gefüge revitalisiert.

Die Konzertabende steigerten sich mit der Dauer unseres Aufenthaltes und der täglichen Neuankunft von Pilgern. War es am ersten Abend „nur“ das tunesische Fernschorchester, so konnten wir am Abend vor dem Beginn des *Lagba Omers* ein tunesisches Fernschorchester⁵¹⁴, zwei bekannte tunesische Sängerinnen und eine Verkleidungsshow tunesischer Folklore, die in der Performance eines Hochzeitsfests gipfelte, genießen. Dieser Abend wurde von dem tunesischen Tourismusminister und dem größten jüdischen Reiseveranstalter der Pilgerreise aus Paris für die Pilger des Hotels spendiert.

Unseren ersten Besuch bei der *Ghriba* unternahmen wir, um dort die *Hillula*⁵¹⁵ von *Rabbi Meir*⁵¹⁶ zu begehen. Bei jeder Busfahrt wurde von dem tunesischen Fahrer laut orientalische Musik angestellt, die Pilger reagierten begeistert darauf, die Frauen stimmten das „*Jojo*“ an. In der *Ghriba* wurden wie in einer Moschee die Schuhe ausgezogen, um in den hinteren Teil

⁵¹¹ Hierbei handelt es sich um die „Reziprozität zwischen Beobachter und Objekt“, wie sie DEVEREUX bezeichnet, als deutsche Forscherin einer jüdischen Gemeinschaft stand mir sozusagen immer meine eigene nationale Herkunft im Wege. Vgl. DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, Ullstein. 1973.

⁵¹² Hotelgäste, die nicht zu den Pilgern gehörten, trugen grüne Armbänder.

⁵¹³ COHEN, Eric: *Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence*. In: Morinis Alan (Hg.): *Sacred journeys*. Westport CT, Greenwood. 1992: 47-64.

⁵¹⁴ Das Orchester war für eine Woche aus Tunis eingeflogen worden.

⁵¹⁵ Pilgerreise zu den Heiligengräbern und gleichzeitig Fest zu Ehren des Heiligen, wird auch als ein Hochzeitsfest beschrieben.

⁵¹⁶ Rabbi Meir lebte zur Zeit des Bar Kochba Aufstandes (132-135 n.Chr.). Sein Beiname Rabbi Meir „*Ba'al Hanes*“ bedeutet „Mann der Wunder vollbringt“. Sein Name ist auf der *Menara*, die während des *Lagba Omers* durch den Ort geschoben wird, eingraviert.

zu kommen, indem sich die „*Oulam*“⁵¹⁷ befindet. Dies ist eine lokale kulturelle Tradition, genauso wie das „*Jojo*“, ein Laut, der mit Mund und Lippen hervorgebracht wird und sowohl Freude, als auch Begeisterung ausdrückt. Diese Form der Kommunikation wird vorwiegend in arabischen Gesellschaften benutzt. Diese Körpersprachen sind kulturelle Attribute der maghrebinischen Vergangenheit, die von den Pilgern für die Zeit ihres Aufenthaltes wieder belebt werden.

Während der ganzen Woche befanden sich vor allem die tunesischen Juden in einer außergewöhnlichen Feier- und Freizeitstimmung. Diese wurde von den lokalen muslimischen Freizeitangeboten noch gesteigert. Sei es eine Animation zum orientalischen Tanz am Pool, sei es ein Ausflug mit dem Boot. Alles fand in einer „Partyatmosphäre“ statt. „*Es ist wahr*“, meinte eine Pilgerin algerischer Herkunft zu mir, „*die Tunesier sind nicht so wie wir, sie sind ... lebendiger, aber auch wilder*“. Die meisten der mitreisenden Algerier unternahmen die Wallfahrt zum ersten Mal. Ihre Entscheidung für die Reise wurde von ihnen aufgrund von Berichten Dritter getroffen, ihre eigene Herkunftsgruppe verfügte nicht über die lebendige Erinnerung der Macht der „Wundertätigen“ wie die Gemeinschaft der tunesischen Juden, die zudem in das Land „ihrer Väter“ zurückkamen. Während die tunesischen Juden in der Mehrheit fließend arabisch sprachen, fiel es den algerischen Juden schwer sich in dieser Sprache zu verständigen.⁵¹⁸ Diese Differenzen der beiden ethnischen Gruppen sind auf die jeweiligen historischen Bedingungen zurück zu führen. Durch die Kolonialgeschichte wurden die algerischen Juden schon früh ihrer „arabischen“ Identität enteignet und zu französischen Staatsbürgern. Die algerischen Juden haben, aufgrund ihrer politischen Landesgeschichte, kein Herkunftsland mehr, in das sie als Touristen pilgern können.⁵¹⁹ Der ausgeprägte Sinn tunesischer Juden für Feste und Feiern lässt sich ebenfalls historisch-kulturell belegen. Claude TAPIA markiert für das 20. Jh. eine besondere „*Convivialité*“ im sozialen Freizeitbereich der kollektiven Identität tunesischer Juden.⁵²⁰ Der Festkalender im Jahreslauf der tunesischen

⁵¹⁷ „*Oulam*“ ist der Raum des Gebets, in ihm befindet sich das „*Bimah*“, Ort des Gebets, und der „*Eikhal*“, der heilige Schrank. Vgl. FELLOUS, Sonia: *Architecture des synagogues de Tunisie*. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 371-390.

⁵¹⁸ Dabei ist zu bemerken, dass die französische Sprache in Tunesien zweite Landessprache ist, die den Kindern früh in der Schule beigebracht wird, es also keine zwingende Notwendigkeit gibt, sich im Arabischen zu verständigen

⁵¹⁹ Es gab auch in Algerien bekannte Wallfahrtsorte wie das Grab des „Rabbi von Tlemcen“, Vgl. VAN GENNEP, Arnold: *The Pilgrimage of the Rabb*. In: Falassi, Alessandro: *Time out of Time*. Albuquerque, University of New Mexico Press. 1987: 54-61.

⁵²⁰ TAPIA, Claude: *Ruptures et continuités culturelles, idéologiques, chez les juifs d'origine tunisienne en France*. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 349-356.

Juden ist noch heute reicher als der algerischer.⁵²¹ Es gibt noch viele weitere kulturelle Aspekte, mit denen sich die tunesischen Juden von algerischen und marokkanischen Juden unterscheiden, sei es verschiedene Vorschriften der Alimentation⁵²² oder religiöse Riten⁵²³. Noch Jahrzehnte nach der Migration ist die Nischenbildung und lokale Abgrenzung, unter Berufung auf den Ort der Herkunft, ein bedeutender Moment in der Identitätsbildung französisch-sefardischer Juden.

Unter den Pilgern befanden sich mehrheitlich Frauen, in unserer Gruppe waren es etwa 70%. Harvey GOLDBERG betont die besondere Bedeutung der Wallfahrt für Frauen und verweist dabei auf Arnold VAN GENNEPs Beobachtungen einer jüdischen Wallfahrt in Algerien.⁵²⁴ Des Weiteren sieht GOLDBERG die Wurzeln des Zusammenhanges zwischen Wallfahrt und weiblicher Identität in der Bibel angelegt.⁵²⁵ Es handelte sich bei den alleinreisenden Frauen entweder um Frauen um die 50, die von dem gesicherten Rahmen einer organisierten Reise profitierten, oder um junge Frauen, die nach Kontakten zu einem geeigneten Ehepartner Ausschau hielten. Diese „Vermittlungen“ wurden von den anderen teilnehmenden Frauen begeistert mitgetragen. Als zwei Mütter, beide aus Algerien, mit ihren Töchtern in die Grotte der *Ghriba* steigen wollten, rief die Reiseleiterin unserer Gruppe: „*Mögen Eure Töchter sich verheiraten, mit einem Amar, einem Haddad, oder sogar einem Cohen*“⁵²⁶. Daraufhin stimmen die umstehenden Frauen das *Jojo* an, die angesprochenen Mütter riefen: „Amen“.⁵²⁷ Zwei Tage nach der *Hillula* für *Rabbie Meir* fand das *Lagba Omer* Fest statt und gleichzeitig mit ihm die *Hillula* zu Ehren von *Rabbi Shimon Bar Yochai*. Im Jahr 2007 fiel das Fest auf einen Sabbat, da aber der Sabbat heilig ist und nur das Versöhnungsfest am Sabbat gefeiert

⁵²¹ So ist zum Beispiel der erste Tag im *Nizzan*, der Monat, indem *Pessach* liegt, ein Fest, welches mit einem traditionellen Gericht begangen wird, in das Schmuckstücke versteckt werden. Das Gericht wird mit einem Schlüssel gegessen. Der Brauch steht symbolisch dafür, dass Gott das kommende *Pessach*fest mit Glück und Reichtum segnen soll. Er wird nur von tunesischen Juden begangen. Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 21/03/07.

⁵²² Tunesische Juden essen an *Pessach* beispielsweise Reis und Kichererbsen, was für andere jüdische Gruppen zu *Pessach* als nicht koscher gilt.

⁵²³ Am Ende des Ritus zu Yom Kippur dürfen beispielsweise die Frauen zu dem Segen der Cohen sich mit den Männern in einer tunesischen Synagoge vermischen.

⁵²⁴ Vgl. GOLDBERG, Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Berkeley, University of California Press. 2003: 164.

⁵²⁵ Vgl. GOLDBERG; 2003. Im ersten Buch Samuel pilgert Hannah nach Silo, wo sich die Bundeslade befindet, um Gott um ein Kind zu bitten. Ein Jahr später gebärt sie den Propheten Samuel, der im Heiligtum als Priester aufwächst.

⁵²⁶ Bei dem Familiennamen handelt es sich, betreffend die Marseiller Region, um reiche jüdisch-nordafrikanische Familien. Cohen ist generell eine besondere Abstammungslinie innerhalb der jüdischen Gemeinschaften, die Cohen werden als die Nachfolger der Priester verstanden.

⁵²⁷ Mann und Frau zu einer Ehe zusammenzubringen, gilt im Judentum als „*Mitzwa*“, als eine gute Tat, denn, so erklärte mir eine Informantin in Marseille: „*Für Gott ist es schwerer Mann und Frau zu einer Ehe zusammenzubringen, als das rote Meer zu teilen*“. Interview mit Hanna am 09/05/08.

werden darf, begann das *Lagba Omer* am Freitagnachmittag und wurde am Abend nach dem Sabbat bis zum Sonntag weiter gefeiert.

Die Pilger begannen das Ritual, indem sie Kerzen anzündeten, in der *Oulam*⁵²⁸ beteten und Wunschzettel in die Wand über der Grotte steckten. VALENSI und UDOCOVITCH berichten vor allem von Frauen, die die Namen junger Mädchen auf die Eier schreiben und in die Grotte legen. Bei meiner Teilnahme wurden aber auch die Namen von Männern mit dem Wunsch zur Ehe oder Gesundheit auf Eier geschrieben, und es kamen auch Männer, die ihre Eier in die Grotte bringen wollten. Dies wurde von einer Teilnehmerin kommentiert: „Jetzt kommen auch noch die Männer darauf, in die Grotte zu steigen? Das ist neu!“. Die Männer allerdings behaupteten, sie wären schon immer in die Grotte gestiegen.

Nach dem Besuch der *Oulam* holten sich die Pilger den Segen des Rabbiners. Der Segen, „*Beracha*“ im Hebräischen, hat in der jüdischen Tradition einen besonderen Stellenwert.⁵²⁹ Der Segen übermittelt keine Information, er unterscheidet sich somit vom Wunsch und will etwas bewirken, er bewegt sich daher in der Nachbarschaft von Gebet und Zauber, ist mit diesen aber nicht identisch.⁵³⁰ Für den Segen wird eine Spende gegeben, diese ist aber nicht mit dem christlichen Begriff „Almosen“ zu vergleichen. *Tsedaka*, so der hebräische Begriff, bedeutet vielmehr „gerecht“. Neben dem Geld, welches die Pilger in eine Kiste steckten,⁵³¹ opferten sie Tüten oder Tablettts mit Trockenfrüchten, Nüssen, eingelegtem Fisch (Sardinen) und den traditionellen tunesischen Feigenschnaps *Bourka*, die sie unter den Rabbinern und den Anwesenden verteilten. Die Rabbiner befanden sich im vorderen Teil der Synagoge vor der *Oulam*. Die Atmosphäre war emotional aufgeladen, eine Frau brach nach dem Segen des Rabbiners in Tränen aus. Es ist ein besonderer Moment, der sich mit modernen Medien der Kommunikation auch beliebig verlängern lässt. Mit modernen, technischen Entwicklungen, postuliert Arjun APPARDUAI, sind neue Formen der virtuellen Gemeinschaft oder virtuellen Nachbarschaft hinzugekommen. Die elektronische Mobilität moderner Diasporagemeinden hat zur Produktion neuer Lokalitäten, neuer Netzwerke beigetragen.⁵³² So sprach der djerbische Rabbiner hin und wieder in ein Handy, welches ihm ans Ohr gehalten wurde, damit

⁵²⁸ Der Gebetshalle

⁵²⁹ Die Worte „*baruch*“ und „*beracha*“ leiten sich beide von der hebräischen Wurzel *Bet-Resch-Kaf* ab, die „Knie“ bedeutet. Dies bezieht sich auf die Praxis, durch das Beugen der Knie und das Sich-Verneigen Respekt zu bezeugen. Im Gegensatz zu unserem Sprachgebrauch segnet im hebräischen Verständnis nicht nur Gott den Menschen, sondern der Mensch preist damit auch Gott. Vgl. Ps. 16, 7; 34, 2; 63, 5

⁵³⁰ Vgl. HOMOLKA, Walter: „*Baruch*“ und „*Beracha*“. *Segen im Judentum*. <http://64.233.183.104/search?q=cache:R9KIjgkocRoJ:www.whomolka.de/PDFs/bracha.pdf+Beracha&hl=fr&ct=clnk&cd=10&client=safari, 07/07/07, 14:02>.

⁵³¹ Diese Abgabe kann man sich auch mit einer Rechnung dokumentieren lassen. In Frankreich können die Abgaben für die jüdischen Gemeinschaften von der Steuer abgesetzt werden.

⁵³² Vgl. APPADURAI, Arjun: The production of locality. In: Fardon, Richard (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London, 1995: 218.

empfang ein Daheim-Gebliebener den Segen „live“. Während des Ritus in der Synagoge vermischten sich Männer und Frauen, wurden die sonst so festen Grenzen aufgehoben.⁵³³

Das *Lagba Omer* Fest hebt noch heute, wie auch zur Zeit der Beschreibung von VALENSI und UDOCOVITCH, die traditionellen Grenzen der djerbisch-tunesischen Gesellschaft auf.⁵³⁴

Muslime sind in der Synagoge angestellt, um die Kerzen, welche die Pilger unaufhörlich anzünden und aufstellen, zu überwachen und beiseite zu räumen. Victor TURNER beschreibt diese Grenzaufhebung als Merkmal der „Communitas“. Im Gegensatz zur Alltags-Struktur gehört die „Communitas“ dem „Hier und Jetzt“ an⁵³⁵.

Aufgrund der extremen Sicherheitsbedingungen nahmen allerdings immer weniger Muslime an der Zeremonie teil. Und doch bleiben die alten Strukturen in neuer Form erhalten. Dionigi ALBERA spricht von einer dauerhaften Implantation in Bezug auf gemischte Traditionen in den Kontaktzonen der Religionen des Mittelmeerraumes.⁵³⁶ Die Muslime waren anwesend, partizipierten am Ritual, sie taten dies als Sicherheitsbeamte, Verkäufer, Helfer, sie machten den Ablauf des Rituals überhaupt erst möglich. Und auch der tunesische Präsident, Ben Ali, war virtuell anwesend. Nicht in Person, aber sein Bild hing über der Tribüne im Hof, neben der die *Menara*⁵³⁷ stand, Objekt der anschließenden Prozession, sein Bild schmückte, auf kleine Flaggen gedruckt, den gesamten Weg, welchen die Pilger entlang prozessierten. Die Verehrung der Regierungsoberhäupter ist tief im jüdischen Glauben verwurzelt und entstand unter der Diasporaerfahrung.⁵³⁸ Während der Zeremonie am Sabbat wird, noch bevor die anwesende Gemeinde gesegnet wird, ein Segen für die Regierenden ausgesprochen. Für den tunesischen Präsidenten Ben Ali wurden Hochrufe und das *Jojo* immer wieder während der Zeremonie ausgesprochen.

Eine besondere Spannung ergab sich durch die bevorstehenden Wahlen in Frankreich. Die jüdischen Pilger hatten bereits Sarkozy als „ihren“ Präsidenten adoptiert.⁵³⁹ Einige Frauen schrieben Sarkozys Namen auf Eier, mit dem Wunsch um seinen Erfolg und legten sie in die

⁵³³ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984.

⁵³⁴ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984: 60-100.

⁵³⁵ TURNER, 2005: 111.

⁵³⁶ ALBERA, Dionigi: Pèlerinages mixtes et sanctuaires ‘ambigus’ en Méditerranée, in S. Chiffolleau et A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient : espaces public, espaces du public*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2005 : 347-368.

⁵³⁷ Die *Menara* ist eine hexagonale Pyramide (siehe Oben), welche auf fünf Etagen die Hierarchie der Welt gemäß der djerbischen Juden präsentiert: Zuunterst das jüdische Volk in Form der zwölf Stämme, wichtige Rabbiner wie Rabbi Meir und Rabbi Bar Yochai, schließlich die Patriarchen. Vgl. VALENSI; UDOCOVITCH, 1984: 132.

⁵³⁸ Vgl. WIRTH, Louis: *The Ghetto*. University of Chicago Press. Chicago. Midway Reprint. 1956: 16.

⁵³⁹ Vgl. <http://www.globalfire.tv/nj/07de/juden/sarkozyl.htm>.

Grotte. Gewinn und Niederlage Sarkozys wurde nahezu mit der Zukunft der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich gleichgesetzt: „*Siegt er nicht, geht es uns schlecht.*“⁵⁴⁰

Während der anschließenden Verssteigerung von religiösen Artikeln wie Bildern, Kerzen und Keter Tora, konnten die Anwesenden an den im Hof aufgestellten Verkaufsständen Souvenirs kaufen. Bei dieser Gelegenheit fiel mir der unglaubliche Konsum an Souvenirs im Zusammenhang mit dem Pilgertourismus auf. Diese Souvenirs hatten für die Pilger einen besonderen Wert, denn sie standen im Kontext der lebendigen Erinnerung. Maurice HALBWACHS betont den Wert des Gedächtnisses, seien es Fakten oder Gegenstände, im Kollektiven als Produzent sozialer Netzwerke und sozialen Austausches.⁵⁴¹ Am Flughafen wurden Unmengen an „Bourka“ eingekauft, ganz so, als sei dieser nur in Tunesien, und nicht auch in Frankreich zu erwerben. Für mich steht der massive Erwerb an Andenken im Zusammenhang mit der Versicherung einer wieder belebten kulturellen Reserve. Ebenso wird mit dem Souvenir das sakrale Erlebnis in den Alltag verlängert. Anhand des Andenkens wird ein Teil des sakralen Ortes symbolisch von den Pilgern mit sich genommen, werden die lokalen mediterranen Nischen miteinander verbunden.

Die Prozession, der zentrale Teil des Rituals, fand, wie auch von VALENSI und UDUCOVITCH geschildert, zwei Mal statt. Im Jahre 2007 war dies am Freitag- und am Sonntagnachmittag. Am Sabbat blieben die Pilger im Hotel, dort wurde der Veranstaltungssaal zur Synagoge umfunktioniert. Ein Schild an der Tür deutete auf die „sakrale“ Transformation des Ortes. Das Gebet fand unter dem Bild des Präsident Ben Alis statt. Die Möglichkeit der Einhaltung des Sabbats wurde von den muslimischen Reiseorganisatoren überwacht.⁵⁴²

Für meine Gruppe begann bereits direkt nach der zweiten Prozession mit Antritt der Rückreise am Sonntag die Phase der „Inkorporation“, welche TURNER als Rückkehr ins säkulare Raum-Zeitgefüge beschreibt. Als ein Mann während des Rückflugs einen Schwächeanfall erlitt und die Stewardess nach einem anwesenden Arzt fragte, rief meine Nachbarin: „*Jehudi, Jehudi!*“ Als ich sie später interviewte, warum sie denn das gerufen habe, wo es doch vollkommen sinnlos gewesen wäre, antwortete sie, sie wisse auch nicht warum, sie habe einfach so große Angst gehabt. Hier drückt sich ein zentraler Aspekt der Gemeinschaft der sefardisch-französischen Pilger aus, an die ich direkt meine Analyse

⁵⁴⁰ Vgl. Eigene Feldnotizen Mai 2007.

⁵⁴¹ Vgl. HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997: 51-98.

⁵⁴² Die Einsammlung des Geldes für einen Ausflug, der am Montag stattfand, wurde erst auf den Samstagabend, nach dem Sabbat gelegt, Angestellte oder Gäste, die in der Hotelhalle rauchten, wurden darum gebeten, dies außerhalb des Hotels zu tun. Das Essen im Hotel wurde statt am Samstagabend, am Mittag des Sabbats angeboten.

anschließen will. Das *Kelal Israel* bedeutet *toute la communauté Israel*.⁵⁴³ Das heißt, alle Juden sind für die Sünden eines Einzelnen verantwortlich, oder einfacher gesagt: Einer für Alle und Alle für Einen. Deswegen wird am *Yom Kippur* das Bekenntnis auch in der 1. Person Plural gesprochen. Dies ist ein im Judentum tief verankertes soziokulturelles Idiom. Die Frau, die so ihren Schrecken zum Ausdruck brachte, lebte mehr als die Hälfte ihres Lebens in Frankreich, sie sprach nur gebrochenes Arabisch. Sie hatte aber nicht in französischer Sprache „*Juif*“ gerufen, sondern den arabischen Begriff für Jude verwendet „*Jehudi, Jehudi*!“⁵⁴⁴. Die Verbindung des religiösen jüdischen Glaubens mit kulturellen Attributen der Ursprungkultur existiert weiter nach der Migration. Die Frau griff in der Not auf die Wurzeln ihrer Religion und gleichzeitig Kultur zurück, um ihren Emotionen Ausdruck zu verleihen, die Sprache wird hier zum kulturellen und religiösen Medium.

III.1.3 Reise, Ritus, Reserve

Mehrere tausend Meter über der Erde, eingeschlossen in einem Flugzeug ohne Möglichkeit sofortige Hilfe zu bekommen, nimmt der Ruf meiner Nachbarin noch eine andere Dimension an: Er richtet sich direkt an Gott.

Ton OTTO und Henk DRIESSEN betonen die Beziehung zwischen Ressourcen und Identität. Wobei sie Identität, im Sinne von WEBER, als soziale und kulturelle Konstruktion verstehen.⁵⁴⁵ In ihrem Artikel „Protean Perplexities“⁵⁴⁶ geben sie als Beispiel die „Mudmen“ in Papua Neu Guinea an, deren „Image“ von verschiedenen lokalen und globalen Gruppen als Ressource genutzt wird. Im Anschluss an OTTO und DRIESSEN argumentiere ich, dass es sich bei den jüdischen Pilgern der *Ghriba*, ähnlich wie bei den „Mudmen“, um ein Image handelt, dass im Kontext der Modernität zeigt, wie das Globale mit dem Lokalen anhand erweiterte Kommunikationsmittel verbunden wird. Die „Vignette“ der jüdischen Pilgerreise zur *Ghriba* zeigt, dass ein Symbol oder Image auf unterschiedliche Weise von verschiedenen Gruppen benutzt werden kann. Die Pilgerreise nimmt in einem globalen Kontext verschiedene Bedeutungen für unterschiedliche soziale Akteure an. Die lokalen Djerbie erkennen in den jüdischen Pilgern ihre eigenen Landsleute, die internationale Aufmerksamkeit verschafft ihnen, als auch der djerbisch-jüdischen Gemeinde einen Zugewinn an sozialem Status und

⁵⁴³ Vgl. GOLDBERG: Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris, CERF/ Robert Laffont. 1996: 558.

⁵⁴⁴ Der arabische Begriff für Jude (يهودي) ähnelt dem hebräischen (יהודי). Die Informantin hat aber den arabischen Begriff gebraucht,

⁵⁴⁵ Vgl. OTTO, Ton; DRIESSEN, Henk: Protean Perplexities: An Introduction. In: Diess. (Hg.): *Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. Aarhus University Press, Aarhus. 2000: 9-26.

⁵⁴⁶ Vgl. OTTO; DRIESSEN: 2000.

Prestige, sowie einen ökonomischen Gewinn. Für den tunesischen Staat ist die jüdische Pilgerreise eine willkommene Gelegenheit, um die eigene politische Haltung als kulturelle, religiöse und internationale Offenheit zu manifestieren. Für die nationale Öffentlichkeit, welche die Wallfahrt vor allem durch die öffentlichen Medien verfolgt, als auch für die in wachsender Zahl teilnehmender euro-amerikanisch-jüdischer Touristen, bedeutet die Wallfahrt eine Art Konservierung der jüdischen Urgeschichte, in der Reinkarnation einer Gemeinschaft, deren Wurzeln direkt auf die Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels (586 v.Chr.) fallen. Für die von mir teilnehmend beobachtete Gruppe der sefardischen Juden aus Frankreich schließlich, bedeutet die Pilgerfahrt eine Versicherung der eigenen Identität, eine „wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressource, auf die soziale Akteure zurückgreifen können“⁵⁴⁷ und in diesem Sinne eine kulturelle „Reserve“⁵⁴⁸, wie HAUSCHILD die im mediterranen Raum existierenden Ressourcen kennzeichnet. Die von Peregrine HORDEN und Nicholas PURCELL postulierte „Einheit in der Vielfalt“⁵⁴⁹ des Mittelmeerraumes lässt sich auch für die lokalen Reserven anwenden. Die von verschiedenen Gruppen unternommene Pilgerreise gleicht einem Hologramm, das seine Erscheinung verändern kann, dessen strukturelles Gefüge über die Jahrzehnte hinweg, im Sinne von Fernand BRAUDELS „longue durée“⁵⁵⁰, aber konsistent bleibt.

Für die sefardischen Juden tunesischer Herkunft bedeutet die Pilgerreise zur *Ghriba* eine „Rückkehr zu den Wurzeln ihrer Vorfahren“. Für die djerbischen Juden bedeutet die *Ghriba* die Versicherung und regelmäßige Erneuerung ihres besonderen Minderheitenstatus im Kollektiv der sefardischen Juden in Frankreich. Diese Hierarchie der unterschiedlichen ethnischen Gruppen sefardischer Juden zeigt sich des Weiteren auch über die zunehmende Teilnahme der algerischen Juden an der Pilgerfahrt, die den Ritus für sich adaptiert haben.⁵⁵¹ Besonders anhand der zeitlich neuen Identifizierung der algerischen Juden mit dem zentralen Ritus der *Ghriba*⁵⁵² wird deutlich, dass die dauerhafte Integration von Migrationsgruppen in die neue Gesellschaft nicht ohne Rückbesinnung auf die eigene Herkunftskultur, oder einer ihr ähnlichen Kultur, sollte die Herkunftskultur nicht mehr zugänglich sein, verläuft. Laut

⁵⁴⁷ Vgl. GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven – Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2006.: 205.

⁵⁴⁸ Vgl. HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2002.

⁵⁴⁹ Vgl. HORDEN, Pelegrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Oxford, Blackwell. 2000.

⁵⁵⁰ Vgl. BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Paris, Flammarion. 1985.

⁵⁵¹ Die Gemeinschaft der aus Marokko stammenden Juden in Frankreich verfügt über eine eigene historisch manifestierte religiöse Identität, wogegen die algerischen Juden als allgemein „säkular“ gelten.

⁵⁵² Eine Teilnehmerin erzählte mir, nach einer früheren Pilgerreise von einer Krebserkrankung geheilt worden zu sein, und nun sei sie zurückgekehrt, um sich zu bedanken.

Victor TURNER wird mit einem Ritus auch eine soziale Krise bewältigt.⁵⁵³ Die zunehmende Rückbesinnung der sefardischen Juden aus Frankreich auf den Ritus des „*Lagba Omer*“ in der *Ghriba*, kann als die Bewältigung einer multiplen Identität verstanden werden. Als eine kulturelle Reserve einer heterogenen ethnischen Gruppe, die sich im globalen Gefüge einen Platz sucht, diesen Platz über Nutzung der ihr zugänglichen Ressourcen (wie eben das „orientalische Gedächtnis“ in Form der Konservierung der arabischen Sprache) verfestigt. TAPIA spricht von einer „Neo-Diaspora“ der sefardischen Juden und will die lokalen Beziehungen zwischen jüdisch-französischen und tunesischen Gruppen in diesem Sinne verstanden sehen.⁵⁵⁴ Diese „Neo-Diaspora“ befindet sich im Spannungsfeld einer europäischen Umgebung mit starker Konzentration bis hin zur absoluten Identifikation mit dem Staat Israel. Die Rückbesinnung auf die orientalische Vergangenheit bedeutet für die sefardischen Juden aus Frankreich eine Möglichkeit, den Spannungsbogen ihrer multiplen Identität in ein Gleichgewicht zu bringen. Im allgemeinen Machtgefüge bedeutet diese Rückbesinnung auch ein symbolisches Kapital im Sinne Pierre BOURDIEUs.⁵⁵⁵ Dieses symbolische Kapital ist als mediterrane Reserve zu verstehen. Die Pilgerreise zu einem Ort, der über bestimmte geographische Merkmale verfügt, der die Dauerhaftigkeit seiner Attraktivität über Jahrtausende bewiesen hat, markiert die zusammenhängenden Strukturen des mediterranen Raumes, ein Knotenpunkt im Netzwerk der religiösen „Einheit in der Vielfalt“⁵⁵⁶.

Ich interpretiere die Pilgerreise sefardischer Juden aus Frankreich nach Djerba als eine kulturelle Reserve.

Die sefardischen Juden versichern sich durch den Ritus der Pilgerreise ihrer orientalischen Identität. Genauso versichert sich die Gemeinschaft der tunesischen Muslime der orientalischen Identität ihrer ehemaligen jüdischen Nachbarn. Dies symbolisiert der Aufwand an Folkloretourismus, der vom muslimisch-tunesischen Kollektiv betrieben wird. Die Reserve des geteilten kulturellen Gedächtnisses ist für die verschiedenen Gruppen eine wichtige Komponente zur Bewältigung des Alltages in seinen globalen Zusammenhängen, sie erlaubt die Anknüpfung an ihre mediterrane Vergangenheit. Gleichzeitig kann der Ritus der

⁵⁵³ Vgl. TURNER, 2005: 161.

⁵⁵⁴ Vgl. TAPIA, Claude: Rupture et continuités culturelles, idéologiques chez les juifs d'origine tunisienne en France. In FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 349-356.

⁵⁵⁵ Vgl. BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, 1992.

⁵⁵⁶ HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: Four years of corruption. In: Harris, W.V.: *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2006: 348-377. (370).

Pilgerreise auch als ein „Cultes Partages“⁵⁵⁷, als ein „geteilter Kult“ zwischen zwei gesellschaftlichen Gruppen angesehen werden, der das soziale Gleichgewicht der Gemeinschaft ausbalanciert.

Es folgt nun eine kulturelle Bestandaufnahme der jüdischen Identität in Marseille und darauf die Betrachtung der Beziehungsdimensionen zwischen Juden und Muslimen in einem lokalen Viertel.

III.2 Jüdische Identitäten in Marseille

Eine einheitliche jüdische Identität in Marseille gibt es nicht. Es gibt viele. Wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt sind die traditionelle Ausrichtung sowie die Orthodoxie zwei Facetten möglicher Identifizierung mit dem Okzident und Integration der Juden nordafrikanischer Herkunft in die französische Gesellschaft. Wie zuvor beispielhaft dargestellt, spielt auch die orientalische Identität eine wichtige Rolle in den Lebensentwürfen religiös praktizierender Marseiller Juden.⁵⁵⁸ Dabei ist die Pilgerreise nur ein Beispiel dieser multiplen Identität, ein weiteres sind ethnische Synagogen, vor Ort zelebrierte Heiligenfeste oder Hennafeste, auf die ich im Folgenden zu sprechen kommen werde. Die bereits erwähnte Identifizierung mit der Existenz und dem Schicksal des israelischen Staates ist ein weiterer Indikator, den es zum Verständnis des Marseiller Judentums zu beachten gibt.

Jede menschliche Gruppe, so Michel IZARD, definiert ihre Identität innerhalb eines Raumes, einer Temporalität, bezieht sich auf ein Territorium, sowie auf eine Segmentation. Dies alles konstituiert die Geschichte der Gruppe.⁵⁵⁹ Sowie das Individuum über mehrere kollektive Gedächtnisse verfügen kann,⁵⁶⁰ so kann auch über verschiedene Identitäten verfügt werden. Denn, laut Jan ASSMANN, Identitäten funktionieren als Immunsysteme des kulturellen Gedächtnisses.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ „Cultes Partages“ sind geteilte kulturelle Praktiken von Juden und Muslimen, die Bezug nehmen auf eine mediterrane Convivencia. Vgl. ALBERA, Dionigi; TOZY, Mohamed: Les anthropologies: trajectoires nationales et esquisse d'un horizon commun. In: Diess. (Hg.): *La Méditerranée des anthropologues*. Paris, Maisonneuve & Larose. 2005: 133-146 (135).

⁵⁵⁸ Hier ist darauf hinzuweisen, dass meine Studie sich vor allem mit religiös praktizierenden Menschen jüdischen und muslimischen Glaubens befasst. Im Laufe meiner Forschung führte ich aus Vergleichsgründen auch Interviews mit nicht praktizierenden Menschen jüdischer, nordafrikanischer Herkunft durch, um die Ebene der Reflektion zu erweitern. Die Auswertung dieser Interviews ist indirekt in meine Analyse integriert.

⁵⁵⁹ IZARD, Michel: A propos de l'identité ethnique. In: LÈVI-STRAUSS (Hg.): *L'identité*. Paris, Puf. 1983: 305-312.

⁵⁶⁰ Siehe dazu: HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997.

⁵⁶¹ Siehe dazu: ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005.

Im Anschluss werden nun diese multiplen Identitäten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Marseille vorgestellt und in Bezug auf ihre Bedeutung für die Handlungsmöglichkeit, oder auch Agency, des Einzelnen analysiert.⁵⁶² Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Wiederbelebung bestimmter kultureller Muster aus der Vergangenheit vor der Migration, die unter dem Begriff der Reserve gefasst werden.⁵⁶³

III.2.1 Ethnische Synagogen

Außer dem imposanten Gebäude der großen Synagoge auf der Rue Breteuil, die wenige Jahrzehnte nach der Emanzipation der Juden in Frankreich, im Jahre 1864, gegründet wurde, existieren für die jüdische Gemeinde in Marseille, über 43 weitere Synagogen und zahlreiche nicht registrierte Haussynagogen. Jeder Ort, an dem sich zehn jüdische Männer zum Gebet zusammenfinden, kann im weitesten Sinne als Synagoge bezeichnet werden. Historisch gesehen hat die Synagoge Vorbild für die christliche Kirche und muslimische Moschee gestanden. Vermutlich gab es bereits Synagogen zur Zeit des Tempels, doch dessen Zerstörung bedeutete erst die Zunahme an Bedeutung der Synagoge. Gleichzeitig markierte die Zerstörung des Tempels einen Wandel in Richtung der Verstärkung der Rolle des Individuums im Ritus. Die Bedeutung des Kollektivs wurde zurückgenommen. In der Diaspora wird die Synagoge als ein entwurzelter Teil des Heiligen Landes gesehen.⁵⁶⁴ Damit wird ihr ein sakraler Aspekt zugesprochen, der sich auch durch die Kleidervorschriften⁵⁶⁵ innerhalb des Gebäudes verdeutlicht.

Eine Synagoge existiert weiter, selbst wenn sie nicht mehr im Gebrauch oder sogar zerstört ist. Das Gebäude einer Synagoge darf nur unter bestimmten Ausnahmeständen verkauft werden. Die jüdische Synagoge existiert durch ihre Gemeinde und über diese hinaus. Der Tradition nach dient der Rabbiner seiner Gemeinde, somit ist das Funktionieren einer Synagogengemeinde nicht ausschließlich vom Rabbiner abhängig, sondern vielmehr vom Kollektiv.⁵⁶⁶ Die Bedeutung der Rabbiner hat erst mit der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. zugenommen. Sie kennzeichnete den Untergang der Priesterklasse und den sozialen Aufstieg der Schriftgelehrten, der Rabbiner pharisäischer Richtung. Die Synagoge, das Haus der

⁵⁶² ASAD, Talal: 2003.

⁵⁶³ HAUSCHILD 2008.

⁵⁶⁴ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris, CERF Robert Laffont. 1996: 972.

⁵⁶⁵ Die Männer müssen den Kopf mit der Kippa bedecken, am Sabbat und am Morgen den Gebetsschal anlegen. Von Frauen wird respektvolle Kleidung erwartet. Verheiratete Frauen bedecken ihren Kopf. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris, CERF Robert Laffont. 1996.

⁵⁶⁶ PAYER, Alois: *Judentum als Lebensform. 6. Die Synagoge*. Fassung vom 26. April 1999. (Materialien zur Religionswissenschaft. URL: www.payer.de/judentum/jud506.htm, 05/04/08, 17:24.

Versammlung, diene eben nicht nur dem Kult, sondern auch dem Studium und der Interpretation der Tora. Mit Hilfe der Synagogen konnte sich im Laufe der Geschichte das Pharisäertum gegen alle Widerstände im Volk durchsetzen.⁵⁶⁷ Die Synagogen können als heilige Institution der jüdischen Gemeinschaft verstanden werden, die als eine Vermittlungsstätte des kulturellen Gedächtnisses fungieren. Die Haupteinrichtungen einer Synagoge sind der heilige Schrank (*Aaron ha kodesh, Eikhal* im Orient), in dem die Torarollen aufbewahrt werden, und die Plattform der Lektüre (*bimah*), der Ort an dem die Torarollen verlesen werden. Diese beiden Elemente sind essentiell für die innere Funktion einer Synagoge.⁵⁶⁸

Den 30 000 maghrebischen Juden, die sich in den 60er und 70er Jahren dauerhaft in Marseille niederließen, fehlte es nicht nur an Schulen, wie im zweiten Kapitel bereits diskutiert, sondern vor allem auch an Wohnungsnahen Synagogen.⁵⁶⁹ Dank des *Consistoire* und jüdischer Institutionen wie die FSJU, sowie auf Initiative von einzelnen Persönlichkeiten etablierte sich mit den Jahren eine spirituelle Infrastruktur im lokalen Raum, die den Bedürfnissen der jüdischen Migranten angepasst war.⁵⁷⁰ Der relative Liberalismus, welcher noch in der Nachkriegszeit in den Marseiller Synagogen herrschte, der sich etwa darin ausdrückte, dass sich Männer und Frauen während des Ritus vermischten, wurde mit dem Antritt des orthodox ausgerichteten Josef Sitruk als Großrabbiner von Marseille 1976 weitgehend unterdrückt. Der *Grand Rabbin* Sitruk wurde 1987 zum Großrabbiner Frankreichs gewählt. Sein Nachfolger wird Rabbi Réouven Ohana, der zuvor Rabbiner in Sarcelles bei Paris war und auch orthodoxer Gesinnung ist. Mit Zunahme der Orthodoxie änderte sich auch die Liturgie, so wird die Orgel in der großen Synagoge nur noch zu Hochzeiten und nicht mehr am Sabbat eingesetzt.⁵⁷¹ Rabbi Sitruk ist, wie bereits erwähnt, tunesischer Herkunft, wogegen Rabbi Ohana in Marokko geboren wurde. Diese Rabbiner kleiden sich in Schwarz mit Hut und darunter Kippa, sie tragen einen Bart mit Schläfenlocken. Trotz dieser dem Typus des osteuropäischen Rabbiners orthodoxer Ausrichtung angepassten äußeren Erscheinung der Rabbiner, folgt das Rabbinat des *Consistoires* in der großen Synagoge dem sefardischen Ritus. Alle Synagogen in Marseille, einschließlich der Reformsynagoge, erkennen die Autorität des *Consistoires* an.⁵⁷² In sich sind die Synagogen aber voneinander

⁵⁶⁷ Vgl. KÜNG, Hans: *Das Judentum. Wesen und Geschichte*. München, Piper. 2007: 174.

⁵⁶⁸ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris, CERF Robert Laffont. 1996: 972.

⁵⁶⁹ Da gläubige Juden am Sabbat keine Verkehrsmittel benutzen, ist es wichtig, dass sich die Synagogen in entsprechender räumlicher Nähe befinden, so dass diese zu Fuß zu erreichen sind.

⁵⁷⁰ Vgl. BENBASSA, Esther: *Histoire des Juifs de France*. Paris, Éditions du Seuil. 2000: 282.

⁵⁷¹ Vgl. INACU, 1995: 320.

⁵⁷² Vgl. INACU, 1995: 321.

unabhängig, so wird in der großen Synagoge der sefardische Ritus abgehalten, wobei sich eine weitere Synagoge im selben Gebäudekomplex nach dem ashkenazischem Ritus richtet, eine weitere daneben befindliche Synagoge dem marokkanischen.⁵⁷³ Die Ausrichtung der Synagogen ist entweder von der Orientierung ihrer Gemeindemitglieder oder der Dominanz des Rabbiners abhängig. So bezeichneten sich die Synagogen im Zentrum vor allem als marokkanisch, tunesisch oder djerbisch, je nach Dominanz der Herkunft ihrer Anhänger. Eine Synagoge in einem südlichen Viertel Marseilles wurde allerdings von ihren Anhängern, die vor allem maghrebinischer Herkunft⁵⁷⁴ waren, als „Schul“ bezeichnet, womit die orthodoxe Ausrichtung und europäische Herkunft des Rabbiners gekennzeichnet wurde. „Schul“ kommt aus dem mittelalterlichen Jiddischen, und wird nach der Migration der orthodoxen Juden in die USA auch im Englischen weiterhin benutzt um orthodoxe Synagogen zu bezeichnen.⁵⁷⁵ Nach Carol IANCU zeichneten sich die Frauen der Rabbiner in Marseille durch ihre besondere soziale Aktivität in der Gemeinschaft aus.⁵⁷⁶ So leitete die Frau des Rabbiners Ohana bis zu ihrem Tod das Bildungszentrum für jüdische Frauen, das „*Ohel Esther*“, welches zuvor bereits in Sarcelles von ihr eingerichtet worden war.⁵⁷⁷ Existierten in den 80er Jahren 26 Synagogen in Marseille,⁵⁷⁸ so gab das *Consistoire* mehr als zwanzig Jahre später 44 Synagogen in Marseille an.⁵⁷⁹ Den Bedürfnissen der aus dem Maghreb eingewanderten Juden wurde mit der Gründung der Synagogen entgegen gekommen. Diese Synagogen kennzeichneten sich vor allem als ethnisch homogene Synagogen. Wobei diese in sich nie wirklich homogen waren, jedoch trotzdem als „marokkanische, tunesische oder djerbische“ Synagogen bezeichnet wurden, je nach beschriebener Dominanz.⁵⁸⁰ Heute entstehen aber immer mehr mutli-ethnische Synagogen in Marseille. Wie ich bereits erwähnt habe, können die Synagogen als im Lokalen verankerte Vermittlungsstätten des kulturellen Gedächtnisses einer jüdischen Identität gesehen werden. Diese Identität befindet sich in ständiger Bewegung. Im Folgenden wird eine ethnische Synagoge als lokales Fallbeispiel, sowie ihre Geschichte und Wandel im Laufe der letzten Jahre vorgestellt.

⁵⁷³ Wobei der marokkanische Ritus ebenfalls sefardisch ist. Die Besonderheit liegt hier in den Melodien, die zwischen den Gebeten gesungen werden, wogegen sich aschkenasicher und sefardischer Ritus fundamental voneinander unterscheiden können, wie beispielsweise innerhalb des Ablaufs von Gebeten und Riten. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne. 1996: 937.

⁵⁷⁴ Der Rabbiner selbst kam aus den Niederlanden mit sefardischen Wurzeln.

⁵⁷⁵ Vgl. HEILMAN, Samuel C.: Orthodoxy in an American Synagogue. In: Goldberg, Harvey E. (Hg.): *The Life of Judaism*. Los Angeles, University of California Press. 2001: 63-78.

⁵⁷⁶ IANCU, 1995: 321.

⁵⁷⁷ www.tribunejuive.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=266&Itemid=399, 08/03/08, 16:11.

⁵⁷⁸ Vgl. IANCU, 1995: 321.

⁵⁷⁹ www.consistoiremarseille.com/chiffre01.htm, 01/04/08, 14:10.

⁵⁸⁰ Vgl. Eigene Feldnotizen November 2006.

III.2.1.1 Eine tunesische Synagoge im Zentrum von Marseille

In diesem Kapitel wird die bereits zuvor erwähnte ethnische Synagoge tunesischer Juden in dem zentralen Viertel Belsunce genauer vorgestellt, auf die ich durch die evangelische Missionarsgruppe aufmerksam wurde:

„In unserem Quartier hat es eine kleine Synagoge, die von tunesischen Juden besucht wird. Wir gehen ungefähr einmal pro Monat dort in den Gottesdienst, um an jüdischen Orten präsent zu sein und mit Menschen in Kontakt zu kommen.“⁵⁸¹

Die Synagoge liegt im selben Gebäude wie eine katholische Kirche, das früher ein Kloster war. Beide Eingänge liegen direkt nebeneinander, sie unterscheiden sich lediglich durch das entfernte Kreuz auf der Synagogentür.

Bei der Synagoge handelt es sich um eine tunesische Synagoge. Ethnizität gewinnt in der kulturell heterogenen Gesellschaft an Bedeutung. Nach der Migration wurden vermehrt ethnische Synagogen neu gegründet. Im Folgenden stelle ich Berichte anderer Forscher über ethnische Synagogen in Israel vor und vergleiche sie anschließend mit meinen im Feld gesammelten Daten.

Die Gründung ethnischer Synagogen durch die erste Einwanderergeneration in Israel vergleicht Shlomo DESHEN mit dem Gründungsboom ethnischer Kirchen durch Immigranten in westlichen Ländern, dies vor allem den USA.⁵⁸² Die Synagogengemeinde kristallisiert sich dabei um eine Minderheitengruppe, die sich auf die partikuläre Tradition einer Lokalität von „weit her“ beruft. Die spezifischen Riten der Herkunftsgesellschaft, in welcher sich die Individuen zu Hause fühlen, werden in der Fremde wieder belebt. Innerhalb der ethnischen Synagogen ist es den Migranten möglich, einen Teil ihrer kulturellen Vergangenheit zu leben. Die materielle Einrichtung der Synagoge, sowie die Rituale erinnern an Traditionen und Praktiken der Herkunftsgesellschaft und vermitteln so ein Heimatgefühl. Zudem bedeutet die Verbreitung ethnischer Synagogen auch eine Eroberung des neuen Raumes durch die Migranten. DESHEN beobachtete, dass zwar in den religiösen Ritualen die nordafrikanische Vergangenheit zelebriert wurde, sich aber auch ein deutlicher kultureller Wandel bemerkbar machte, der auf eine Assimilation mit der modernen israelischen Gesellschaft schließen ließ. Als ein Beispiel dafür nennt DESHEN den djerbischen Rabbiner Yosseif, der es nach wenigen Jahren aufgab, sich ausschließlich im traditionellen djerbisch-

⁵⁸¹ COR-JOURNAL. Eine Publikation der Gemeinschaft der Versöhnung. No.71, Mai 2006. Gossau, Schweiz.

⁵⁸² DESHEN, Shlomo: Ethnicity and Citizenship in the Ritual of a Synagogue of Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press. 1974: 190-209.

weißen Stil zu kleiden, sondern abwechselnd auch schwarze Kleidung nach europäischer Manier trug. Hier zeigt sich die hybride Identität der Migranten: Religiöse Symbolik wird adaptiert und innovativ umgesetzt.⁵⁸³ Die gemeinsamen kulturellen Wurzeln dienen als Motor der Kohäsion innerhalb der unterschiedlichen ethnischen Gruppe.⁵⁸⁴ Ethnische Synagogen organisieren den sozialen Raum nach Kriterien der lokalen Herkunft. Sie geben Auskunft über die Dominanz einer bestimmten ethnischen Gruppe, nach der sie benannt sind, selbst wenn die Mitglieder nicht homogen ethnischer Herkunft sind.

Die Synagoge *Keter Tora* (bereits oben erwähnt) entstand aus der Initiative von Einwanderern der ersten Generation aus Tunesien in Frankreich. Sie wurde 1971 eingeweiht. Bei der Synagoge *Keter Tora*, die im Stadtzentrum in Belsunce liegt, war der Gründungsvater eine wichtige Persönlichkeit der jüdischen Gemeinde aus Tunesien: Der letzte Präsident des *Conseil des Communautés israélites de Tunisie* (Organisation der israelitischen Gemeinschaften Tunesiens) Charles Haddad. Die Synagoge *Keter Tora* wurde zum Gedenken des Vaters von Charles, Moshe Haddad, gewidmet, sowie zum Gedenken des jüdischen Zentrums in Tunesien. Als Zeichen dafür lies Charles Haddad im Hof der Synagoge die *Stele* (griech.: Grabstein) zum Gedenken der jüdischen Zwangsarbeiter, die unter der Nazibesatzung starben, vom jüdischen Friedhof in Tunis nachreproduzieren und in Marseille im Hof der *Keter Tora* aufstellen.⁵⁸⁵ Die Reproduktion der Stele von Tunis nach Marseille präsentiert die Konnektivität der mediterranen Orte und ihrer jüdischen Gemeinde. Sie verankert die früheren Praktiken der Erinnerung im neuen Raum.

Keter Tora ist nicht die einzige ethnische Synagoge, die als Folge der Integration der jüdisch-nordafrikanischen Migranten in Marseille gegründet wurde. Im Gebäude der großen Synagoge befindet sich beispielsweise heute zusätzlich noch eine marokkanische Synagoge.⁵⁸⁶

Das Gebäude in dem sich die Synagoge *Keter Tora* befindet, stammt aus dem 17.Jh.. Es wurde 1673 als Kloster und Kirche auf einem Grundstück fertig gestellt, das die Priester der Mission de France⁵⁸⁷ 1648 zu diesem Zwecke gekauft hatten. Später lebten Jesuitenbrüder

⁵⁸³ Vgl. DESHEN, Shlomo: Ethnicity and Citizenship in the Ritual of a Synagogue of Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming*. London, 1974a: 190-209.

⁵⁸⁴ DESHEN, 1974: 191.

⁵⁸⁵ Vgl. www.terredisrael.com/Charles-HADDAD.php, 07/03/08, 12:46.

⁵⁸⁶ Vgl. Eigene Feldnotizen, November 2006.

⁵⁸⁷ Die Mission de France ist eine römisch-katholische Missionsgemeinschaft in Frankreich. Das Mutterhaus gehört als Territorialprälatur keinem Bistum an. Es handelt sich um eine Institution, die dem zweiten Vatikanischen Konzil distanziert gegenüber steht. Der Grund, warum ich nicht auf eine katholische Gruppe des „mainstreams“ zu meiner Beziehungsanalyse zurück greife, liegt darin, dass es sich um eine Analyse von Gruppen in einem bestimmten Raum handelt. In Belsunce lebten diese religiösen Gruppen einfach auf engen Raum zusammen.

dort, die schließlich im 19. Jh. von Republikanern vertrieben wurden. Das Gebäude wurde daraufhin zu einer Schule und zu einem Konzertsaal umfunktioniert, bis zu seiner endgültigen Schließung 1901. Im Jahre 1965 stellte die lokale Verwaltung das Gebäude unter Denkmalschutz. Der damalige Bürgermeister Gaston Defferre (1953-1986) stellte 1982 einen Teil des Gebäudes dem lazaristischen⁵⁸⁸ Männerorden zur Verfügung. Dieser Teil der Kirche wurde 1983 zum Ritus der Heiligen Nacht wieder eröffnet. Eine Besonderheit des katholischen Gebäudes ist, dass in ihm noch nie der Ritus der Messe im Sinne des zweiten Vatikanischen Konzils abgehalten wurde, da die Lazaristen der konservativen Richtung angehören.⁵⁸⁹

Gaston Defferre, dem sozialistischen Bürgermeister der Nachkriegszeit in Marseille, ist eine Gedenktafel in der Synagoge gewidmet. Der Text erinnert an den Beginn der Renovierungsarbeiten, als Gaston Defferre die Synagoge *Keter Tora* der jüdischen Gemeinde schenkte. Der Text erzählt, wie Defferre regelmäßig an den Zeremonien in der Synagoge teilnahm. Zum Abschluss des Textes wird Defferre zu *den Gerechten Israels*⁵⁹⁰ gezählt und angekündigt, dass die Repräsentanten der Synagoge⁵⁹¹ sein Gedächtnis in Ehren halten werden. Gaston Defferre war der Bürgermeister, der die *Pieds Noir* erst wieder zurück nach Nordafrika schicken wollte (siehe Kapitel II 2.1.2). Hier zeigt sich allerdings, dass seine negative Einstellung gegenüber den Migranten nicht von langer Dauer war. Im Gegenteil, Defferre wurde schließlich für die Gemeinschaft der jüdischen Einwanderer aktiv. Wie ich bereits weiter oben erwähnt habe, ist die Verehrung der Regierungsoberhäupter im jüdischen Glauben angelegt. Dabei handelt es sich um das Gebet für die Regierung, das vom jüdischen Volk fordert, den König zu fürchten wie Gott und sich der weltlichen Autorität zu unterstellen.⁵⁹²

Sowohl der jüdische, als auch der katholische religiöse Ort in Belsunce verdanken Gaston Defferre ihre Existenz. Dieser politische Akteur verstand es seine Macht auf funktionierenden Netzwerken und guten Beziehungen aufzubauen, was ihm dazu verhalf, drei Mal in Folge bis zu seinem plötzlichen Tod als Bürgermeister in Marseille wieder gewählt zu werden.⁵⁹³ Sowohl Defferre, als auch Charles Haddad, waren zwei der Hauptakteure in den

⁵⁸⁸ Dieser Orden wurde 1625 in Paris gegründet.

⁵⁸⁹ SANCHEZ, Jean-Michel: *La Mission de France*. La Thune, Marseille. 1996. Dieses Buch behandelt die Geschichte der Kirche. Ich bekam es von dem Priester der Kirche nach einem Interview geschenkt. Das Buch erwähnt mit keinem Wort die Existenz der Synagoge im Gebäudekomplex der Kirche.

⁵⁹⁰ Der Text wurde in französischer, nicht hebräischer Schrift verfasst und spricht ausdrücklich von den „Gerechten Israels“, nicht von den „Gerechten der Weltvölker“.

⁵⁹¹ Dazu gehört Charles Haddad.

⁵⁹² Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne, 1996: 399.

⁵⁹³ Vgl. PERALDI, Michel; SAMSON, Michel: *Gouverner Marseille. Enquête sur les mondes politiques marseillais*. Paris, La Découverte. 2006: 24-28.

Verhandlungen um den Standpunkt der bereits vorgestellten Schule Yavne.⁵⁹⁴ Dies zeigt die zentrale Rolle beider Persönlichkeiten für die Geschichte der Integration der jüdisch-nordafrikanischen Diaspora in Marseille. Die Gründung der Synagoge *Keter Tora* kann somit als zentraler Punkt im Verlauf dieser Geschichte gesehen werden. Sie ist zu einer Metapher der Erinnerung im kollektiven Gedächtnis der jüdisch-nordafrikanischen Diaspora in Marseille geworden.⁵⁹⁵

Belsunce wurde zu einem Ort der Ankunft für die Juden des Maghrebs, die sich ab 1954 dort niederließen.⁵⁹⁶ Nach IANCU verlief die topographische Eingliederung der maghrebinischen Juden in Marseille auf drei Achsen: im Zentrum der Stadt, im Norden konzentriert um die Schule *Yavne* und schließlich im südlichen Viertel Sankt Marguerite (wo sich auch die Schule die *Source* befindet).⁵⁹⁷ Die Architektur des Stadtzentrums als eine der genannten prinzipiellen Achsen wurde mit der Ansiedlung der nordafrikanischen Juden nach ihren Bedürfnissen beeinflusst, die Einrichtung der Synagoge *Keter Tora* ist ein Beispiel dafür, die zwei anderen Synagogen im Zentrum, sowie das mittlerweile geschlossene rituelle jüdische Bad (*Mikwe*) sind weitere Beispiele. Ein im Zentrum von Belsunce eingerichteter *Hammam*, ist Beispiel der räumlichen Transformation der Stadt von Seiten der muslimisch-maghrebinischen Migranten. Nach HORDEN und PURCELL ist es das Gemisch der Menschen, welches das Schicksal der Städte, der Landschaft bestimmt.⁵⁹⁸ Menschen formen die Landschaft, in der sie leben, und die Landschaft formt sie. Dies ist die Kernaussage eines „mikroökologischen“ Ansatzes. Menschen sind gezwungen, sich den gegebenen ökologischen Umständen anzupassen, indem sie diese wiederum beeinflussen, die Geschichte gibt den Umfang dieser wechselwirkenden Anpassung wieder. Geographische Grundlagen verändern sich durch mikroökologische Settings Die Geschichte, so BRAUDEL, ist Abbild des Zusammenspiels von Landschaft und Mentalitäten.⁵⁹⁹

Wie bereits erwähnt, zeichnet sich Belsunce durch seine dauerhafte Transformation von einer Einwanderergeneration zur nächsten aus.⁶⁰⁰ Die zentrale Frage der folgenden Analyse, ist die nach Bedeutung und Funktion, die dieser metaphorische Ortes der Erinnerung in den Jahren

⁵⁹⁴ Vgl. Archive der IMMAJ, Schreiben von Charles Haddad, konsultiert am 19.06.2007.

⁵⁹⁵ ASSMANN, Aleida: Zur Metaphorik der Erinnerung. In: ASSMANN; HARTH (Hg.): *Mnemosyne Formen und Funktion der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/Main, Fischer. 1993.

⁵⁹⁶ Vgl. TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe*. Paris, L'Harmattan. 1992: 185.

⁵⁹⁷ Vgl. IANCU, 1995: 316.

⁵⁹⁸ Vgl. HORDEN; PURCELL, 2000: 89.

⁵⁹⁹ BRAUDEL, Fernand: *Grammaire des Civilisations*. Paris, Arthaud. 1992b.

⁶⁰⁰ TEMIME, 1997.

nach der Migration entwickelt hat. Das Viertel ist ständig in Bewegung und so auch seine Bewohner. Diese dauerhafte Mobilität ist auch ein Kennzeichen moderner Religiosität.⁶⁰¹

Die Synagogengemeinde *Keter Tora* hat ungefähr 30 Mitglieder. Dies sind mehrheitlich Männer, so haben etwa 15 Haushalte ihr religiöses Zentrum in der Gemeinde. Diese ungefähren Angaben beziehen sich auf die schwankende Teilnehmerzahl am Gottesdienst im Jahreslauf.⁶⁰² Die Gruppe der Mitglieder ist nicht ethnisch homogen, obwohl es eine tunesische Synagoge ist, und die Teilnehmer am Kult auch mehrheitlich ihre Wurzeln in Tunesien haben.⁶⁰³ Weitere Mitglieder kamen aus Algerien und aus Djerba. Das Durchschnittsalter der Teilnehmer lag über 45 Jahre. Von den regelmäßigen Besuchern des Gottesdienstes am Sabbat waren nur 17% Frauen regelmäßig anwesend. Dabei handelte es sich vor allem um allein stehende oder verwitwete Frauen, sowie um die Frau des Offizianten. Die Ehefrauen⁶⁰⁴ der männlichen Mitglieder der Synagogengemeinschaft sind vor allem an Festtagen oder zu besonderen Anlässen wie Gedenkfesten⁶⁰⁵, einer *Brit Milah* oder *Bar Mitzwa* anwesend. Bei diesen festlichen Anlässen, wie etwa am Yom Kippur, kann die Zahl der Anwesenden gut 150 Personen und mehr betragen.⁶⁰⁶

Die Synagoge besitzt seit einigen Jahren keinen eigenen Rabbiner mehr.⁶⁰⁷ In Belsunce gibt es zwei weitere Synagogen, doch auch diese haben keine eigenen Rabbiner mehr, sondern werden, wie auch *Keter Tora*, von Offizianten geführt. Der letzte Rabbiner der Synagoge ist zum Antritt seiner Rente nach Israel ausgewandert.⁶⁰⁸ Es handelte sich dabei um Rabbi Demri,⁶⁰⁹ selbst Tunesier aus Gabes und Nachfahre des Rabbiners Houati Demri, der vor der

⁶⁰¹ HERVIEU-LÉGER: *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.

⁶⁰² Während meiner Feldforschung in Marseille nahm ich regelmäßig am Sabbat und den jüdischen Feiertagen am Gottesdienst teil, und zwar von Rosh ha shana 5767 bis Rosh ha shana 5768.

⁶⁰³ Die im Viertel Belsunce verbliebenen jüdischen Anwohner sind ebenfalls mehrheitlich tunesischer Herkunft. Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 13/08/07.

⁶⁰⁴ An dieser Stelle verweise ich noch einmal darauf, dass für Frauen die Teilnahme am Gottesdienst nicht obligatorisch ist. Diese erfüllen ihre Funktion in und Pflicht für die Gemeinschaft, wenn sie sich dem Haushalt und den Kindern widmen. Vgl. SCHWARZ, Jean: *Ruth, Manuel de la femme juive*. Paris, Biblieurope. 1998.

⁶⁰⁵ Im Judentum ist es üblich, einem Verstorbenen an seinem Todestag zu gedenken. Die Ausrichtung eines Aperitifs zu dessen Ehren für die Gemeinde ist eine große Mitzwa (gute Tat), da Nahrung zu sich nehmen selbst als eine Mitzwa verstanden wird. Vgl. DESHEN, 1974: 174.

⁶⁰⁶ Während der Bar Mitzwa des Sohnes des Präsidenten der Synagoge betrug die Zahl der Anwesenden gut 200, der Raum war so überfüllt, dass eine ältere Frau in Ohnmacht fiel. Vgl. Eigene Feldnotizen, 18/11/06.

⁶⁰⁷ Während meiner Feldforschung im November 2006 sollte es, nach Auskunft meiner Informanten, 3 Jahre her gewesen sein, dass der Rabbiner weg gegangen ist.

⁶⁰⁸ Für viele Rabbiner ist es ein Lebensziel, am Ende ihrer Karriere in Israel zu leben. Vgl. Abschiedsrede von Rabbi Bismuth, Großrabbiner der Provence vor der Gemeinschaft der Etz Chaim Synagoge in Marseille, am 21/07/07.

⁶⁰⁹ Vgl. Eigene Feldnotizen, Interview mit Maurice T. am 14/11/06.

Auswanderung der Juden aus Gabes dort Großrabbiner war.⁶¹⁰ Hier wurde, über die Bruchstelle der Migration hinaus die Familientradition im Berufstand aufrechterhalten.

Viele Migranten erleben die Migration als Bruch.⁶¹¹ Oft gelingt es dem Einzelnen nicht an seiner vorherigen Identität direkt anzuknüpfen. Den aus Nordafrika nach Frankreich migrierten Juden ist es zu einem großen Teil gelungen, an ihre frühere Identität in der neuen Heimat in neuer Form anzuknüpfen. Das Viertel Belsunce und die in ihm gegründeten Orte des religiösen Kultes funktionierten dabei als Ort des Überganges.

„Keter Tora war die beste Synagoge seinerzeit (...), bevor wir aus dem Viertel fort zogen, gehörten wir dazu.“⁶¹²

Anhand der zur Zeit meiner Feldforschung schwankenden Mitgliederzahl spiegelt sich die Situation der jüdischen Gemeinschaft im Viertel Belsunce wieder: Es ist eine Gruppe des „Transit“, eine soziale Gemeinschaft in Bewegung. Das Viertel, welches von einem großen Teil der jüdischen Migranten aus Nordafrika in den ersten Jahren bewohnt wurde, hat seine „goldenen Zeiten“⁶¹³ des Handels hinter sich, seitdem die Visas für Nordafrikaner 1986 obligatorisch eingeführt wurden. Die jüdischen Händler im Viertel sahen und sehen sich seither gezwungen, aufgrund der sich ständig verändernden ökonomischen Situation, zu der auch die zunehmende Invasion des chinesischen Kommerzes auf dem lokalen Markt gehört, sich räumlich neu zu orientieren. Zum Teil sind die Geschäftsräume der Händler nur noch Camouflage, um ihren Bestand auszuverkaufen, der ihnen und ihren Familien, sowie ihren Angestellten, heute nicht mehr wie früher das Überleben sichert. Hinter den Bergen aus Stoff oder Haushaltsware befinden sich teilweise private Immobilienbüros, Kapitalanlagen sind an die Stelle der Handelsware getreten.⁶¹⁴

Bei dem mediterranen Judentum in Marseille handelt es sich, wie ich bereits im II. Kapitel gezeigt habe, um eine soziale Nische des Mittelmeerraumes, eine Minderheitengruppe, die darin geübt ist sich sozialen und ökonomischen Wandel und Krisen kreativ anzupassen. Die Gemeinschaft der Synagoge *Keter Tora* ist zwar eine zahlenmäßig schwindende Gemeinschaft,⁶¹⁵ sie kann sich aber zu Fest- und Feiertagen schnell aus ihrer Zerstreuung

⁶¹⁰ Gabes liegt auf dem tunesischen Festland, nicht weit von der Insel Djerba. Die jüdische Gemeinschaft vor Ort war immer sehr klein, um die 400 Personen, und existiert heute praktisch nicht mehr. Vgl. KAZDAGHLI, Habib: Les pèlerinages juifs vus par les musulmans: le cas de Sayed Youssef El Maarabi d’el Hamma. IN: Fellous, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie*. Paris, Somogy. 2003: 265-274.

⁶¹¹ Vgl. TREIBEL, Annette: *Migration in modernen Gesellschaften*. Weinheim, Juventa. 2008.

⁶¹² Interview mit Jean 28/12/06.

⁶¹³ TEMIME, 1997: 86.

⁶¹⁴ Vgl. Eigenes Feldtagebuch 13/08/07.

⁶¹⁵ Worauf vor allem das relativ hohe Durchschnittsalter hinweist.

wieder zu einer kompletten Gemeinschaft rekonstruieren. Es handelt sich dabei um das Segment einer Gemeinschaft. Diese beweist ihr *longue durée* dem dauerhaften Wandel zum Trotz, indem ihre Gesamtheit als eine Reserve in der Zerstreung weiter existiert und sich zu bestimmten Gelegenheiten wie Feste und Riten wieder regeneriert.

Das Äußere des Gebäudes lässt nicht auf die Existenz einer Synagoge im Innern schließen, sondern präsentiert sich dem Betrachter als ein altes Kirchengebäude. Im Innern der Synagoge weist dafür nichts auf die christliche Vergangenheit der Räume hin, sondern ist den Bedürfnissen einer Synagoge entsprechend eingerichtet. Der Eingang führt in eine geräumige Halle, gegenüber der Eingangstür ist die Gedenktafel für Gaston Defferre angebracht. Auf der linken Seite liegen zwei Toilettenräume, einer für Männer und einer für Frauen,⁶¹⁶ ihnen gegenüber liegt eine Treppe, die zur Balustrade der Frauen führt.

Im Tempel Salomons waren Frauen anwesend, durften aber nicht in bestimmte Bereiche vordringen. Später in den Synagogen erhielten die Frauen einen für sie reservierten Bereich, dies gilt für Israel ab dem 6. Jh.⁶¹⁷ In islamischen Ländern existierte meist kein Platz für Frauen an heiligen jüdischen Orten. Hier verdeutlicht sich die räumliche Anpassung an lokale Praktiken. Während auf Djerba noch heute in der Synagoge kein Platz für Frauen existiert und die Frauen dort immer auf dem Friedhof beteten, wurde in Tunis bereits im Mittelalter eine Balustrade für Frauen errichtet. Die Gründe für diese lokalen Unterschiede sieht Sonia FELLOUS in der Differenz zwischen Stadt und Land, da in der Hauptstadt Tunis der äußere, europäische Einfluss stärker war, während auf der Insel und der Süden des Landes die jüdischen Gemeinden isolierter lebten, und also auch den lokalen islamischen Traditionen angepasster.⁶¹⁸ Indem die ethnische Synagoge im Zentrum diese lokale tunesische Praxis aufgreift, wird um ein weiteres die räumliche Konnektivität und die Verpflanzung der früheren Praktiken, sowie ihre Verankerung im Lokalen deutlich. Eine Besonderheit der jüdisch-tunesischen Gender-Tradition, ist, dass sich Männer und Frauen zu bestimmten Ereignissen im Gebetsraum mischen dürfen.⁶¹⁹ In der Synagoge *Keter Tora* beobachtete ich dies während des *Yom Kippur* (Versöhnungstag), als die Frauen nach dem Segen der Cohen (*Birkat Hacohanim*) nach unten in den Bereich der Männer eindringen konnten und

⁶¹⁶ Die Toiletten sind für alle Besucher zugänglich. Scheinen die alltäglichen körperlichen Bedürfnisse im sakralen katholischen Raum keinen Platz zu haben, so gehören sie in der Synagoge zum normalen Bestandteil.

⁶¹⁷ Vgl. SUKENIK, Elazar: *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*. Jérusalem, London. 1932.

⁶¹⁸ Vgl. FELLOUS, Sonia: *Architecture des synagogues de Tunisie*. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 371-390: 374.

⁶¹⁹ Vgl. FELLOUS, 2003: 374.

gemeinsam mit den Männern ihrer Familie unter dem *Tallit* (den Gebetsmantel) den Segen empfangen. Eine weitere mit der Migration transferierte Praxis, die sich lokal verankert hat. Neben der Treppe befindet sich ein Saal, der mit Kacheln ausgelegt und mit einem Wellblech abgedeckt ist. Vor der Renovierung war dies ein offener Hof, der nun abgedeckt ist und in dem zwei Tische, ein langer und ein kurzer,⁶²⁰ stehen. Dieser Raum dient der Gemeinde zur Zusammenkunft bei Festen. Auf der linken Seite befinden sich Küche und Büro. Direkt gegenüber ist ein kleiner Gebetsraum (*Oulam*), der Moshe Haddad, dem Vater von Charles Haddad, gewidmet ist. Hinten rechts liegt der große Gebetsraum, in dem alle Feste und die Sabbatfeiern stattfinden. Während meiner Forschung wurden in der Synagoge nur das tägliche Morgengebet, der Sabbatritus und die Feste gefeiert, weil zu den anderen Gebetszeiten nicht die dafür notwendige Zahl der zehn jüdischen Männer zusammenkam. Auf der rechten Seite liegt die große *Oulam*. Am Kopf des Saales befindet sich der heilige Schrank mit der Tora, am entgegengesetzten Raumbereich, nach sefardischer Tradition, befindet sich die Plattform, die der Toralektüre bestimmt ist. Die Decke ist mit weißen Styroporkacheln, auf denen sich blaue Davidssterne befinden, geschmückt. An den Wänden hängen zwölf Tafeln in hebräischer Schrift, für jeden israelischen Stamm eine. Eine Fotokopie zeigt die Synagoge in Tunis. Hinter der *Oulam* liegt der erste Innenhof der Synagoge, indem die Stele zur Erinnerung an die tunesischen Zwangsarbeiter unter den Nazis aus dem Friedhof *Bourgel* von Tunis steht. Ein weiterer Innenhof ist durch eine Mauer vom zweiten getrennt. Hier befindet sich ein großer Platz, auf dem jährlich während *Zukkot* eine Laubhütte aufgestellt wird. Dahinter liegt ein weiterer Saal mit Küche, hier feiert die Gemeinde zu Hochzeiten, Brit Milahs oder Bar Mitzwas. Gegenüber diesem Saal liegt eine kleine Wohnung, in der eine arabische Familie wohnt. Früher lebten hier der Hausmeister oder die Hausmeisterin der Synagoge, ebenfalls muslimische Araber. Seit dem Wegzug der letzten Hausmeisterin,⁶²¹ wird die Wohnung weiterhin an Muslime vermietet, aber die Familie des Gemeindevorstehers (Offizianten) kümmert sich nun um den Erhalt und die Pflege des Gebäudes.

Das Innere der Synagoge verdeutlicht die symbolische Verbindung zu den tunesischen Wurzeln der Gemeindeglieder. Dies bedeutet eine räumliche Verortung der lokalen Vergangenheit in der neuen Heimat. Zudem ist die Handschrift ihres Gründungsvaters,

⁶²⁰ Der lange Tisch ist für die Männer, der kurze für die Frauen.

⁶²¹ Diese letzte Hausmeisterin traf ich zum Anlass einer Beschneidung (Brit Milah) in der Synagoge. Die Frau wurde für diesen Tag als Hilfe von der Frau des Vorstehers her gebeten. Nachdem der Rabbiner fortgegangen war, hatte sie und ihre Familie ein Haus in der Umgebung von Marseille gekauft. Die Frau ist Muslima algerischer Herkunft. Da sie auch im Haus der Frau des Vorstehers gearbeitet hatte, fühlte sie sich der Familie noch sehr verbunden. Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 10/12/06.

Charles Haddad, deutlich zu lesen. Dieser ehemalige Präsident der jüdischen Gemeinde in Tunis hat die Symbolik der Einrichtung und Dekoration der Synagoge mit Referenz auf die Stadt Tunis geprägt. Ein Beispiel dafür ist das Foto der Synagoge in Tunis, aber auch die Stele. Die tunesischen Gemeindemitglieder kommen aus Tunis, Nabel, Sfax oder eben Djerba. Viele jüdische Händler im Viertel Belsunce tunesischer Herkunft gaben an, dass *Keter Tora* auch einmal *ihre* Synagoge war, doch nun, da sie in andere Stadtteile gezogen waren, gingen sie zum Sabbat und den Feiertagen in die nächstgelegenen Synagogen.⁶²² Sie und ihre Familien füllten die Synagoge *Keter Tora* zu besonderen Festen füllen, und somit die Beständigkeit und revitalisierbare Präsenz der tunesischen Juden im Viertel unter Beweis stellten.

Anhand eines Festes in der Synagoge, stelle ich im Folgenden die Struktur und soziale Zusammensetzung, als auch Mobilität der jüdischen Gemeinde *Keter Tora* vor. Es handelt sich dabei um keine fest geschriebene Einheit, sondern um eine soziokulturelle Gruppe in Bewegung. Bei dem Fest handelt es sich um die *Bar Mitzwa* eines Sohnes des Präsidenten der Synagoge, die an einem Sabbat in der Synagoge gefeiert wurde. *Bar Mitzwa* kommt aus dem aramäischen und bedeutet „Sohn des Gebots“. Die *Bar Mitzwa* wird mit dreizehn Jahren von jüdischen Jungen gefeiert. Das dreizehnte Lebensjahr wird in rabbinischer Literatur als ein Alter des Übergangs angesehen,⁶²³ gleichzeitig ist es der Moment biologischer Geschlechtsreife.

Bei einer *Bar Mitzwa* handelt es sich um einen genderspezifischen Übergangsritus. Nach VAN GENNEP beziehen sich Übergangsrituale vor allem auf einen sozialen Statuswandel, weniger auf einen biologischen.⁶²⁴ In Anlehnung an VAN GENNEP entwickelte TURNER die drei Phasen der Übergangsriten; die Phase der Trennung, der Liminalität und der Wiedereingliederung. Das rituelle Subjekt, so TURNER, befindet sich schließlich wieder in einem relativ stabilen Zustand und hat demzufolge anderen gegenüber klar definierte, sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten. Von ihm wird erwartet, dass es sein Verhalten nach traditionellen Normen und sozialen Maßstäben der Gruppe ausrichtet.⁶²⁵ Die *Bar Mitzwa* ist ein jüdisches Erziehungsritual.⁶²⁶ MAUSS beschreibt die Techniken der Adoleszenz, anhand derer vor allem Männer die Techniken des Körpers für ihr Erwachsenenleben in der

⁶²² Vgl. Eigenes Feldtagebuch Dezember 2006-Juli 2007.

⁶²³ Vgl. GOLDBERG, Harvey E.: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Los Angeles, University of California Press. 2003: 83.

⁶²⁴ VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt/Main, Campus. 1999.

⁶²⁵ TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Campus, Frankfurt/Main. 2005: 94.

⁶²⁶ Vgl. GOLDBERG, Harvey E.: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Los Angeles, University of California Press. 2003: 83.

jeweiligen Gesellschaft erlernen. Das männliche Kind, so MAUSS, tritt in die Gesellschaft der Männer ein, wo es sein Handwerk und seinen Beruf erlernt.⁶²⁷ Während im ashkenasischem Judentum West- und Osteuropas der Begriff „*Bar Mitzwa*“ ausschlaggebend war, um die religiöse und soziale Mündigkeit eines Jungen zu bezeichnen, benutzten die sefardischen Juden Nordafrika vor allem den Begriff *derashat tefillin*.⁶²⁸ Zum ersten Mal legt der Junge an diesem Tag die *tefillin* an, sowie den *talith*, den Gebetsschal und liest in der Synagoge laut aus der Tora vor. Die notwendige Vorbereitung und Ausbildung für dieses sozial und religiös wichtige Ereignis erhalten die jüdischen Jungen an *Talmud-Tora* Schulen.⁶²⁹ Der Unterricht dort findet meist an einem Mittwoch (an diesem Tag ist in Frankreich traditionell entweder keine Schule oder nur am Nachmittag) oder am Sonntag statt. Laut BENSIMON besuchen aber nur zwischen 8000 und 9000 Kindern jährlich diese Schulen, da ihre pädagogischen Methoden recht diskutiert sind.⁶³⁰ Religiöse Eltern schicken ihre Kinder auf jüdische Schulen, wie die bereits vorgestellte Schule *Yavne*, um diese in die Welt der Tora einzuführen. Die Welt der Tora, so GOLDBERG, ist vor allem den Männern vorbehalten und wird aus diesem Grund oft mit männlicher Sexualität und der Demonstration männlicher Potenz in Verbindung gebracht.⁶³¹ Ist die Beschneidung, die *Brit Milah* eines männlichen Neugeborenen der erste Ritus, den ein männliches Kind zum Mitglied der lokalen jüdischen Gemeinschaft macht, so ist die *Bar Mitzwa* der zweite Ritus, mit dem der Junge zum selbstverantwortlichen Individuum in der Gruppe wird. Mit der *Brit Milah* wird die biologische und soziale Vaterschaft offiziell gemacht und der Bund mit Gott erneuert.⁶³² Mit 13 Jahren erhalten die Jungen anhand ihrer *Bar Mitzwa* die religiöse Mündigkeit, und somit auch die soziale Mündigkeit in ihrer jüdischen Gemeinschaft.

Die organisatorische Struktur dieses Ritus in der heutigen französisch-jüdischen Gemeinschaft lässt sich als klassisches Übergangsritual deuten: Der vorausgehende intensive Toraunterricht bedeutet die erste Phase der Trennung. Indem sich die Jungen in dieser Phase intensiv mit den biblischen Texten und der jüdischen Geschichte befassen, wird ihr individuelles Schicksal, ihre persönliche Geschichte und Identität mit dem ihrer Vorväter

⁶²⁷ MAUSS, Marcel: Körpertechniken. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie 2*. Fischer, Frankfurt/ Main. 1997:119-223. Mit dem Konzept der Körpertechniken legte MAUSS die Grundlage für das später von Bourdieu weiterentwickelte Konzept des Habitus. Nach MAUSS drückt sich der Habitus des Menschen in den von ihm übernommenen „Gewohnheiten“ seiner jeweiligen Gesellschaft aus, die sich anhand von Körpertechniken manifestieren.

⁶²⁸ Vgl. GOLDBERG, 2003: 91.

⁶²⁹ BENSIMON, 1989: 116.

⁶³⁰ BENSIMON, 1989: 116.

⁶³¹ GOLDBERG, 2003: 83. GOLDBERG spricht von „the gendering of Tora“.

⁶³² Vgl. FELLOUS, Michèle: *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris, L'Harmattan. 2001: 231.

verknüpft.⁶³³ Der Ritus selbst bildet die Phase der Liminalität, der Schwellenzustand, der sich nach TURNER vor allem dadurch auszeichnet, dass sich das rituelle Subjekt „weder hier noch da“ befindet: Solange der Junge den offiziellen Ritus in der Synagoge nicht hinter sich hat, ist die Schwelle zur Mündigkeit noch nicht überschritten. Die letzte Phase der Wiedereingliederung kennzeichnet den neuen Status des Jungen, der nun die religiöse Pflicht hat sein Leben nach den Gesetzen und den Vorschriften des Judentums auszurichten.⁶³⁴ In einigen sefardischen Gemeinschaften findet der Ritus in zwei Phasen statt: In der ersten Phase legt der Junge das erste Mal die *Tefillin* an. Dies geschieht in der Regel an einem Montag oder Donnerstag. Die zweite Phase findet am Sabbat statt, dann wird der Junge aufgerufen, vor der Gemeinde aus der Tora zu lesen. Vor der Gemeinde aus der Tora öffentlich zu lesen, ist eng mit der Vorstellung und dem Begriff der Ehre verbunden.⁶³⁵ Die Vorstellung von Männlichkeit und ihr soziales Prestige sind in einer religiösen jüdischen Gemeinschaft eng mit der Demonstration religiöser Praxis verbunden. Eine meiner Informantinnen drückte dies so aus: „*Ich will nur, dass mein Mann unser Haus, mein Kind und mich beschützt. Und das tut er, indem er religiös ist*“.⁶³⁶ Eine Besonderheit im sefardischen Judentum ist der Brauch von Frauen und Mädchen während der ersten Toralektüre des Jungen Bonbons zu werfen.⁶³⁷

Die Einladung zur *Bar Mitzwa* des Sohnes des Präsidenten der Synagoge zirkulierte durch die jüdischen Läden im Viertel. Diese Einladung umfasste drei Ereignisse: Einen Donnerstagsmorgen an dem der Junge das erste Mal in der Synagoge die *Tefillin* zum ersten Mal anlegte, ein Sabbat in der Synagoge, zu dem der Junge aus der Tora las, und ein Empfang der Eltern am Sonntagabend zu Ehren ihres Sohnes in einem Festsaal. Dieses dritte Fest zu feiern, das nicht mehr im religiösen Rahmen, sondern im sozialen Kontext stattfand, wurde laut meiner Informanten erst in den letzten Jahren zur Mode.⁶³⁸ Zu diesem Fest wurden mehrere Hundert Leute geladen, es wurde in großem Rahmen bis zum frühen Morgen gefeiert, sogar ein Kameramann und Partyservice waren anwesend. Dieses, nach der Migration durch westliche Einflüsse hinzugekommene Fest,⁶³⁹ verlängert die Phase des Ritus

⁶³³ Vgl. FELLOUS, 2001: 166.

⁶³⁴ Für einen Mann gehört der regelmäßige Besuch der Synagoge dazu, sowie das Studium der Tora, und die Gründung einer Familie.

⁶³⁵ Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1996: 1020. Des Weiteren wird der Vorlesende von den Anwesenden beurteilt, ob er eine schöne Stimme hat oder nicht, somit also an sozialem Prestige gewinnt oder nicht. Vgl. Eigene Feldnotizen April 2007.

⁶³⁶ Vgl. Eigenes Feldtagebuch Februar 2007.

⁶³⁷ GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1996: 121.

⁶³⁸ Vgl. Eigenes Feldtagebuch 21/11/2006.

⁶³⁹ Diese Form des Festes beruht nicht auf religiöse Quellen, findet also auch nicht die Zustimmung der Rabbiner. Vgl. COHN-SHERBOCK, Dan: *Judentum*. Freiburg, Herder. 2000: 132. Laut meiner Informanten existierte diese Form des Festes nicht in Nordafrika. Vgl. Eigene Feldnotizen, November 2006.

und gibt ihm eine zusätzliche soziale Konnotation. Der Grund dafür findet sich meiner Ansicht nach in der gesellschaftlich strukturellen Trennung zwischen Religion und Sozialem. Waren beide Sphären in traditionellen Gesellschaften mehr oder weniger übereinstimmend, so werden die beiden Bereiche in modernen Gesellschaften voneinander getrennt.⁶⁴⁰ Indem das religiöse Fest zu einem sozialen erweitert wird, wird diese Trennung von sozialen Akteuren mehr oder weniger überbrückt. Laut HERVIEU-LÉGER ist dies gerade das Paradox der Moderne, dass die Sphäre der Religion immer individueller und kreativer wird, aber nicht vollständig verschwindet. Da die Religion das Soziale selbst ist, so DURKHEIM, stirbt diese auch nicht aus.⁶⁴¹

Die *Bar Mitzwa* am Samstag in der Synagoge, die ich im nächsten Abschnitt anhand von Auszügen aus meinem Feldtagebuch wieder gebe, war der zentrale Teil des Festritus in der Synagoge und für die Synagogengemeinschaft. Mit dem darauf folgenden sozialen Fest am Sonntag in einem Saal wurde der Junge aus der liminalen Phase wieder in die Gemeinschaft eingegliedert.

Es ist zehn Uhr Morgens, der Tora Schrank wird geöffnet und die Torarolle herausgetragen. Der Junge geht voran, er trägt mit Hilfe der anderen Männer die Tora zum Lesepult. Die Frauen trällern das Jojo und werfen Bonbons von der Empore hinunter in den Bereich der Männer. Es kommen immer mehr Leute. Um elf Uhr ist die Synagoge so voll, das es keine Plätze mehr gibt. Die Frauen sind sehr schick gekleidet, meist mit Hüten, Röcken. Viele sprechen unter sich Arabisch. Drei ältere Frauen sind in traditioneller Kleidung erschienen, eine hat eine bestickte Mütze auf, wie es die jüdischen Frauen in Tunesien trugen. Der Junge hat den Gebetschal umgelegt und liest, die Frauen trällern, schmeißen weiter Bonbons. Wenn eine Lesepause nach einem Absatz gemacht wird, verhängt man die Torarolle mit einem Tuch und es wird ein Lied gesungen. Der Junge liest etwa 1/4, den Rest lesen die Männer. Es sind mindestens drei Rabbiner anwesend. Der Sohn des Präsidenten liest auch am Ende die Haftarah⁶⁴² (den traditionellen Schluss). Die Zeremonie dauert bis ungefähr halb eins. Der Junge hat auch den hohen tunesischen Singsang drauf. Die Luft ist schlecht, eine Frau fällt in Ohnmacht, eine Freundin von Rahel (die Frau des Synagogenvorstehers, siehe Kap. I.4.1.1) ruft nach einem Arzt, ein Mann sagt, man solle ihr doch Luft zu fächeln, aber ein Arzt kommt schließlich doch hoch auf die Empore der Frauen. Es sind bestimmt 200 Leute da. Jetzt gehört der Junge dazu, er wird beim Gebet zu den 10 Männern dazu gezählt, er ist ein vollwertiges Mitglied der jüdischen Gemeinschaft. Während einige Frauen in Gruppen zusammensitzen und reden, sind andere auf die Lektüre der Tora konzentriert. Ein Mädchen erzählt, es sei zwei Stunden gelaufen um her zu kommen⁶⁴³. Beim Essen gibt es den tunesischen Schnaps, Bourka genannt, sowie eine Vielzahl an süßem und salzigem Gebäck nach tunesischer Art, als auch die pikante tunesische Soße, Harissa. Die Männer essen draußen im hinteren Teil des Hofes, die Frauen drinnen im Festsaal. Ich laufe hinter Claire und ihrer Schwägerin her (Claire und ihre Familie gehören zu den wenigen Mitgliedern der Synagoge, die algerischer Herkunft sind). Rahel ruft Claire zu, sie solle sich um mich kümmern. Beim Festessen wird Rahel nach der Brit Milah ihres Enkels gefragt, der vor kurzem geboren wurde. Die Mutter von Claire fragt: Wann ist denn die Taufe? Rahel erklärt

⁶⁴⁰ In der französischen Gesellschaft wurde die Religion durch das laizistische Prinzip in die Privatsphäre gedrängt. Vgl. BIZEUL, Yves: Laizität und Umgang mit dem Fremden in Frankreich. In: Bizeul, Yves; Bliesner, Ulrich; Prawda, Marek (Hg.): *Vom Umgang mit dem Fremden*. Weinheim, Basel, Beltz. 1997: 147-166.

⁶⁴¹ DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt, Suhrkamp. 1994.

⁶⁴² Dabei handelt es sich um Auszüge aus den Prophetenbüchern, die nur am Sabbat gelesen werden. Es ist allgemein üblich, die Ehre des Vortrags den Jungen an ihrer Bar Mitzwa zu überlassen. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne, 1996: 406.

⁶⁴³ Am Sabbat dürfen religiöse Juden laut Gesetzinterpretation keine Verkehrsmittel benutzen. Zu den Regeln und Gesetzen im Judentum siehe: GOLDBERG, Sylvie Anne, 1996.

ihr, dass „wir“ Juden, keine Taufe machen, sondern eine Brit Milah, eine Beschneidung. Eine Frau erhält von den anderen Frauen besondere Aufmerksamkeit, als sie erwähnt, dass sie in Israel lebt. Daraufhin wird sie wie eine Ikone behandelt, die Frauen rufen ihre Töchter herbei, damit sie die Frau aus Israel anschauen können. Die Mädchen, die zu ihrem Studium nach Israel gehen werden, werden der Frau vorgestellt und diese wiederum von den anderen Anwesenden bewundert. Als sich die Synagoge nach und nach leert, ist es etwa zwei Uhr.

Der Auszug aus meinem Feldtagebuch zeigt das Geschehen vor allem aus der Perspektive der Frauen, die von außen betrachtet im Vergleich mit den Männern den passiveren Teil beim Ablauf des Rituals besitzen. Jedoch gehören die Frauen genauso zum Teil des Rituals wie die Männer. Obwohl die Frauen von der direkten Teilnahme am Ritus der *Bar Mitzwa* ausgeschlossen sind,⁶⁴⁴ so haben sie doch ihren Anteil am Ablauf des sozialen Geschehens.⁶⁴⁵ SIMMEL konstatiert, dass in einem Verhältnis jedes Element seine Bestimmung nur in Relation zu einem anderen erhält. Ein Mann ist also ein Mann in Bezug auf eine Frau, und eine Frau ist eine Frau in Bezug auf einen Mann. Männlichkeit und Weiblichkeit, so SIMMEL, sind die „Grundrelativitäten im Leben unserer Gattung“.⁶⁴⁶ Der Ritus wird von den Frauen durch das Jojo begleitet, Ausdruck der Freude, der im orientalischen Mittelmeerraum existiert, und indem sie Bonbons in den männlichen Raum werfen, ein sefardischer Ritus. Frauen vervollständigen das Ritual, indem sie es „stören“, seinen Ernst brechen, und dies durch die Anwendung alter mediterraner Praktiken, die ihre Beharrlichkeit nach der Migration und eine Verankerung des Alten mit dem neuen unter Beweis stellen. Während die Kleidung der meisten Frauen modern ist, dabei dem religiösen Kontext der Synagoge angepasst, kleiden sich ältere Frauen in der Art und Weise, wie sie es aus ihrer nordafrikanischen Vergangenheit gewöhnt sind. Auch die Sprache des Herkunftslandes, das Arabische, wird im Rahmen des religiös-sozialen Ereignisses wieder belebt. Während die Synagoge im Alltag keinen Rabbiner mehr hat, sind zu diesem Fest gleich mehrere Rabbiner anwesend, um den Ritus mit ihrem spezifischen Wissen begleiten. Ihre Anwesenheit bedeutet Prestige für die Familie, deren Kind an diesem Tag seine *Bar Mitzwa* feiert. Die Rabbiner kleiden sich in schwarz, angepasst an die europäische Tradition. Männer und Frauen nehmen nach dem Ritus den Aperitif getrennt zu sich. Der Verzehr von Nahrung wird als eine *Mitzwa* (gute Tat) verstanden, und allein das Ausrichten eines Essens für die Synagogengemeinde bedeutet ein Gewinn an Ehre und Prestige.⁶⁴⁷ Die Speisen waren tunesisch, wurden somit der lokalen Herkunft der

⁶⁴⁴ Es werden zwar auch in Marseille Bat Mitzwas für Mädchen gefeiert, doch haben diese nicht denselben Stellenwert wie die Feste der Jungen.

⁶⁴⁵ Dies schon allein dadurch, wie GOFFMAN schreibt, dass sie die Kinder zur Welt bringen und nicht die Männer. Vgl. GOFFMAN, Erving: *L'arrangement des sexes*. Paris, La Dispute. 2002: 42.

⁶⁴⁶ SIMMEL, Georg: Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem. In SIMMEL, Georg: *Philosophische Kultur*. Leipzig, Alfred Körner Verlag. 1911: 58-94.

⁶⁴⁷ Vgl. DESHEN, 1974.

Synagogengemeinde gerecht. Hierdurch wird eine kulinarische Verbindung zwischen dem Jetzt und der kulturellen Vergangenheit hergestellt.

Anhand der Interaktionen zwischen den Frauen während des Essens lassen sich Machtverhältnisse entschlüsseln: Claires Mutter, eine aus Algerien stammende Frau über achtzig, die unbeholfen nach der „Taufe“ fragt, wird von der Frau des Offizianten, Rahel, die etwa fünfzehn Jahre jünger ist, über „ihre“ Religion aufgeklärt, die ihr selbst aber fremd ist. Auf dieses Ungleichgewicht zwischen Tunesiern und Algeriern habe ich weiter oben im Zusammenhang mit der Pilgerreise nach Djerba bereits hingewiesen. Die Algerier sind „französisiert“⁶⁴⁸ und besitzen im Gegenteil zu den tunesischen Juden innerhalb der Synagogengemeinschaft ein zerklüftetes Gedächtnis ihrer jüdischen Identität. Das hohe Prestige, welches der Frau israelischer Herkunft zukommt, zeigt deutlich die zentrale Stellung Israels für die religiös praktizierende Gemeinschaft in Marseille.⁶⁴⁹

Schließlich werden in der Synagogengemeinschaft anhand der Riten und Feste nicht nur die Beziehung zu Gott gepflegt und kommuniziert, sondern darüber hinaus auch soziale Rollen und die Entwürfe der kollektiven und Identität verhandelt. Die Gemeinde verortet sich selbst über ihre sozialen und kulturellen Praktiken im mediterranen Raum zwischen Tunis, Marseille und Israel. Die algerischen und tunesischen Juden ringen um die symbolischen und sozialen Grenzen ihrer kollektiven Identität. Das folgende Beispiel veranschaulicht wiederum das Ringen zwischen sefardischer und ashkenazischer Identität:⁶⁵⁰

Während des Sabbat-Ritus in der Synagoge wird ein Mann verbal beschuldigt das Gebet, welches auf die Lektüre der Tora folgt, nach dem ashkenazischem Ritus (dem Ritus der Juden aus dem Okzident) vorgesungen zu haben, und nicht nach dem sefardischen Ritus (dem Ritus der Juden aus dem Orient). In der Synagoge bricht ein heftiger Streit unter den Männern aus. Der Mann selbst ist ashkenazischer Jude und besucht die tunesische Synagoge, wenn er den Sabbat bei seinem Vater, der in der Nähe wohnt, verbringt. Diese Anschuldigung greift direkt die Ehre des Mannes an. Das Gebet laut vorzusingen bedeutet Prestige für einen Mann. Dass der Streit in der Synagoge ausgetragen wird, hat folgende Gründe: die Synagoge ist zwar ein heiliger Ort und es darf dort nicht gestritten werden, aber andererseits ist sie auch der Ort des sozialen Austausches innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, die sich nach „Außen“ geschlossen gibt, sich im „Innern“ aber voneinander differenziert.

Anhand dieses Beispiels spiegelt sich die gesellschaftliche Konkurrenz zwischen Sefarden und Ashkenazen wider, welche in der israelischen, aber auch in der französischen Gesellschaft existiert.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN; BENSIMON, 1983: 13.

⁶⁴⁹ Darauf habe ich bereits im zweiten Kapitel hingewiesen.

⁶⁵⁰ Eigenes Feldtagebuch Januar 2007.

⁶⁵¹ Vgl. LOUPO, 2006: 181. Der Präsident der Synagoge kam aus Tunesien, der Großrabbiner Marseilles im Jahre 2006-2007 stammte aus Marokko.

Laut DESHEN sind die ethnischen Grenzziehungen und symbolischen Handlungen der Akteure, eine soziale Praktik von Menschen mit unterschiedlichen ethnischen Hintergründen, in einer neuen Gesellschaft miteinander in Kontakt zu kommen und sich auszutauschen. Die symbolischen Handlungen, Grenzziehungen und Wandlungen der sozialen Akteure sind eine Reaktion auf den gesellschaftlichen Wandel und das Leben in einer heterogenen Gesellschaft, sowie eine Etappe ihrer Integration. Für DESHEN, der eine ethnische Synagoge in den 1960er Jahren in Israel erforschte, waren diese symbolischen Handlungen der Konfliktregelung Manifestationen des sozialen Prozess, mit dem die Migranten zu israelischen Staatsbürgern wurden.⁶⁵²

Dieses Mächte- und Nischenverhältnis der verschiedenen ethnischen Gruppen zeigt sich auch in den administrativen Strukturen der jüdischen Gemeinde in Marseille: Juden algerischer Herkunft besitzen praktisch keine führenden Positionen im *Consistoire*⁶⁵³.

Des Weiteren ergeben sich Nischenstrukturen von Innen nach Außen. Innerhalb der Gemeinde (und hier kann die Synagoge als symbolischer Ort gelten) sind es ethnische Gruppen, die ihre Dauerhaftigkeit u.a. durch endogame Heiraten unter Beweis stellen.⁶⁵⁴ Außerhalb handelt es sich um die Nischenbildung nach Religionsgemeinschaften wie etwa der jüdischen und muslimischen, dies ist im Viertel Belsunce zu erkennen und wird im vierten Kapitel genauer beschrieben.

Menschliche Gruppen befinden sich in einem ständigen Aushandlungsprozess um soziale Zugehörigkeit, Identitäten und gesellschaftlichen Raum.⁶⁵⁵ Dies betrifft nicht nur die ethnische Zugehörigkeit und Herkunft, sondern auch die Gender-Kategorien. So wurden beispielsweise die aus der Tora lesenden Männer während des Sabbatdienstes oft von den Frauen, welche der Lesung anhand von Gebetsbüchern folgten, von der Empore aus korrigiert.

Das Fallbeispiel der ethnischen Synagoge im Marseiller Viertel Belsunce zeigt deutlich die Mobilität der Gemeinschaft jüdischer Migranten aus Nordafrika. Die sozialen Akteure leben eine hybride Identität, im europäischen Kontext jonglieren sie zwischen den unterschiedlichen

⁶⁵² DESHEN, 1974: 207.

⁶⁵³ Das Consistoire wurde 1808 unter Napoleon als staatliches Organ ins Leben gerufen, um die Juden als „Staatsbürger“ in die französische Gesellschaft einzugliedern. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde es zum administrativen Organ der jüdischen Gemeinschaft (GOLDBERG, Sylvie Anne. 1996).

⁶⁵⁴ Es sind vor allem die Juden, deren Familien aus Tunesien und Djerba kommen, die darauf achten sich nicht mit anderen jüdischen Herkunftsgruppen zu vermischen (Vgl. Eigene Feldnotizen Dezember 2006).

⁶⁵⁵ Vgl. SCHLEE, Günther: *Wie Feindbilder entstehen*. München, Beck. 2006.

Traditionen ihrer Religion, Herkunft und den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft.⁶⁵⁶ Das jüdisch-nordafrikanische Zeitalter in Belsunce ist vorbei, viele der jüdischen Händler teilten mir mit, das „*Keter Tora*“ früher einmal ihre Synagoge war, bevor sie mit ihren Familien aus dem Zentrum fort zogen, und nur ihre Geschäfte in Belsunce behielten. Trotz des Umsiedlungsprozess der jüdischen Migranten in eine neue Zone der Residenz⁶⁵⁷ existiert die frühere Gemeinde der ersten Stunde weiter, wenn auch als eher zerstreute Gemeinschaft. Es handelt sich um das Segment eines Kollektivs, das sich nach Bedarf zu einer großen Gemeinde formieren und als solche präsentieren kann.⁶⁵⁸ Damit wird die Synagogengemeinde zu einer lokalisierten Reserve, die sich über die gemeinsam gelebte Vergangenheit definiert.

III.2.2 Heiligenkulte

Laut Régine AZRIA haben die aus Nordafrika kommenden sefardischen Juden in Frankreich, vor allem in den ersten Jahren nach ihrer Migration, ein besonderes Bedürfnis gezeigt, Synagogen nach den Riten ihrer Herkunftsländer zu gründen und Geschäfte zu eröffnen, in denen sie die ihnen aus dem Herkunftsland bekannte Nahrung bekommen konnten. Nach und nach haben sich die ethnischen oder orthodoxen Spaltungen in ihr gesellschaftliches Nischendasein zurückgezogen.⁶⁵⁹

Der folgende Kapitelabschnitt betrachtet eine dieser ethnischen Nischen. Dabei handelt es sich um die Institution der Heiligenverehrung nordafrikanischer Juden in Marseille. Nach einer kurzen Einführung in die lokale nordafrikanisch-jüdische Hagiographie gebe ich das Fest zu Ehren eines Heiligen (*Hillula*) in Marseille wieder. Bei den Organisatoren des Festes handelt es sich um ehemalige Mitglieder der Synagoge *Keter Tora*, die nun, in ihrem neuen Wohnviertel, wieder ihre eigene ethnische Synagoge gründeten. Somit schließt dieses Kapitel fließend an das vorhergehende zu ethnischen Synagogen an.

Bei den soziokulturellen Nischen des französischen Judentums handelt es sich keineswegs um ein statisches Gebilde, sondern um ein Mosaik, das sich gleich einem Kaleidoskop in

⁶⁵⁶ An dieser Stelle knüpfe ich an herkömmliche konstruktivistische Ansätze zu hybriden Kulturen an. (Vgl. BRONFEN, Elisabeth, MARIUS, Benjamin; STEFFEN, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen*. Tübingen, Stauffenburg. 1997.), gehe aber gleichzeitig über sie hinaus, denn auch eine Vermischung der Traditionslinien darf nicht als statisch angesehen werden. Allzu oft wird auch eine hybride Identität mit einem Personalausweis gleichgesetzt, und der Aspekt des Agency sozialer Akteure unterbetont (Vgl. ASAD, Talal: *Formations of the Secular*. California, Stanford University Press. 2003: 73.)

⁶⁵⁷ Die Chicagoschule spricht hier von dem Wechsel aus der ersten in die zweite Siedlungszone, sobald Migranten vom Zentrum in Wohnviertel ziehen. Vgl. WIRTH, Louis: *The Ghetto*. Chicago, The University of Chicago Press. 1982: 254,

⁶⁵⁸ Vgl. EVANS-PRITCHARD, Edward E.: *Les nuer*. Paris, Gallimard. 1994: 166-170.

⁶⁵⁹ AZRIA, Régine: *Le judaïsme*. Paris, La Decouverte. 2003:102.

ständiger Bewegung befindet. Ein Beispiel für diese Beweglichkeit, die sich auch als Strategie des Überlebens von Gruppen und Individuen kennzeichnen lässt, sind lokale Heiligenkulte.

Heiligenkulte sind ein universelles Phänomen, das in vielen monotheistischen und polytheistischen Religionen beobachtet werden kann. Für nordafrikanische Juden sind Heiligenkulte ein bedeutendes kulturelles Charakteristikum. Heiligenfeste werden im Hebräischen als *Hillula* bezeichnet. Der Heilige heißt *Zaddik*. Eine *Hillula* ist eine Wallfahrt anlässlich des Geburts- oder Todestages des *Zaddik*. Der *Zaddik* ist meist männlich. Die *Zaddik* sind mit einer besonderen spirituellen Kraft, die im Arabischen mit *Baraka* bezeichnet wird, ausgestattet. Die *Zaddik* erscheinen in Träumen und Visionen. Nach dem Talmud sind sie bedeutender als Engel.⁶⁶⁰

Die Kulte existierten im Maghreb sowohl für die jüdische als auch für die muslimische Gemeinschaft. Judentum und Islam haben dabei vielfältige Berührungspunkte. Abraham, Jakob, Josef und Moses sind gemeinsame Stammväter, Jerusalem ist für beide Religionen eine heilige Stadt, Jungen müssen beschnitten werden, der Genuss von Schweinefleisch ist untersagt und besondere Schlachtvorschriften sind einzuhalten.⁶⁶¹ Im Gegensatz zu den Juden Ost-Europas, die als isolierte Gemeinschaft lebten, schufen die Juden im Maghreb ihre eigene kulturelle Identität und lebten mit den Arabern und Berbern in einer Art symbiotischen Nachbarschaftsbeziehungen.⁶⁶² Für die Juden in Nordafrika schufen diese Kulte eine Beziehung zum Heiligen Land, zu *Eretz Israel*. Für die nach Frankreich ausgewanderten Juden hingegen bleiben die Kulte ein Angelpunkt, der sie mit ihrem Ursprungsland verbindet.

Charisma ist laut Max WEBER eine außeralltägliche Qualität, die einer bestimmten Persönlichkeit zugeschrieben wird und somit die Form der charismatischen Herrschaft begründet. Charisma ist ein soziales Produkt, dessen Autorität von den Beherrschten anerkannt werden muss.⁶⁶³ Im Anschluss an WEBER betonen Yoram BILU und Eyal BEN-ARI den Aspekt der Herstellung eines Charismas. Anhand des *Abu-Hatseira*⁶⁶⁴ Clans in Israel, beobachteten sie, wie das Charisma des Vaters Baba Sali auf das des Sohnes Baba Baruch überging und sich so eine Form des *lineage* Charisma von einer Generation zu nächsten produzierte. Baba Sali kam aus Marokko nach Israel, wo er verstarb. Sein Grab in

⁶⁶⁰ Vgl. BEN-AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit, Wayne State University Press. 1998: 13-22.

⁶⁶¹ Vgl. BETTEN, Arnold: *Marokko, Antike, Berbertradition und Islam- Geschichte, Kunst und Kultur im Maghreb*. Köln, 2000: 17.

⁶⁶² LEVY, André: *To Morocco and Back*. In: Ben-Ari, Eyal; Bilu, Yoram (Hg.): *Grasping Land*. New York, State University of New York Press. 1997: 27.

⁶⁶³ WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr. 1980.

⁶⁶⁴ Eine marokkanisch-jüdische Familie, die besonders viele Heilige hervorbrachte. Einer davon liegt auch in Marseille begraben.

Netivot ist heute eine Heiligenstätte. Diese moderne Heiligenverehrung, so BILU und BEN-ARI, bedeutet zugleich eine Installation der kulturellen Vergangenheit des nordafrikanischen Judentums in der kulturell heterogenen Landschaft Israels, als auch eine Transformation der sozialen Landschaft. Indem sich die herkömmlichen Traditionen mit Aspekten der modernen Gesellschaft vermischen, werden diese den Anforderungen der sozialen Akteure gerecht. Als ein Beispiel dieser modernen Mischung wird Baba Baruch zitiert, der sich selbst anhand des *lineage* Charimas seiner Herkunft, vermischt mit Aspekten der marokkanischen Tradition und der israelischen Moderne, zu einem erfolgreichen religiösen und politischen Unternehmer entwickelte.⁶⁶⁵

Auch in Marseille wird die *Hillula* Baba Salis gefeiert. Während meiner Feldforschung wurde das Fest gleich an mehreren Orten gefeiert. Nicht wenige Marseiller Juden reisen zu dieser Gelegenheit nach Israel, um das Fest vor Ort in Netivot zu feiern.

Im Anschluss an die Schilderung der *Hillula* Baba Salis gebe ich eine meiner Beobachtungen zu einer weiteren lokalen *Hillula* wieder, die in einem weniger öffentlichen Rahmen stattfindet, dafür aber die Akteure mehr mit ihrer lokalen Herkunft konfrontiert und verankert. Das Fest zu Ehren Baba Salis steht also nicht im Zentrum dieses Kapitelabschnitts. Es handelte sich dabei um ein Fest, dessen Organisation auf den administrativen und repräsentativen Strukturen des *Consistaires* begründet lag, es präsentierte eine Tendenz des Mainstreams und ging nicht auf die Innovation einzelner Akteure zurück. Wie die meisten jüdischen Feste fand auch die *Hillula* zu Ehren Baba Salis am frühen Abend statt.⁶⁶⁶

Es handelt sich um einen offiziellen Abend im Florida Palace⁶⁶⁷ und kostet Eintritt. Links im Saal sitzen die Frauen, rechts die Männer an großen mit weißen Tüchern gedeckten Tischen. Die Teller sind aus Plastik und garantieren so koschere Reinheit. Kellner und Kellnerinnen sind mehrheitlich muslimische Araber. Gleich am Eingang stehen Verkaufstische, Kerzen mit Heiligenbilder sind zu erwerben, diese sollen gegen den bösen Blick schützen. Wie ich später erfahre, kosten diese Bilder 40 €. Die meisten Besucher sind in Begleitung. Es sind viele Kinder dabei, wie mir eine Informantin später verrät, sind die Kinder ja die Zukunft und ganz besonders wichtig und sollen also dabei sein. Ich sitze eine Weile allein am Tisch, dann kommt eine Frau Mitte 40 in Begleitung von 3 jungen Frauen und setzt sich zu mir. Viele der Frauen sind mit Mütze oder Hut gekleidet. Die Männer tragen Kippa. Die Mädchen kaufen sich Bilder gegen den bösen Blick. Es gibt einen Aperitif, gekochtes Gemüse, Möhren, Bohnen, Kichererbsen, Brot, es gibt Nüsse und Cous Cous. Eine Informantin sagt mir später, dass es ein tunesisches Essen war. Dazu gibt es Getränke und Whiskey für die, die wollen. Ich erfahre, dass die Familie neben mir aus Algerien kommt. Die Frau ist mit ihrer Schwiegertochter da, deren Familie aus Marokko ist. Die Algerien ist mit 2 Jahren nach Marseille gekommen, ihre Familie kommt aus der Nähe von Oran. Sie sagt, sie sei das zweite Mal in ihrem Leben hier und auch nur wegen der Schwiegertochter. Die junge Frau sei ganz begeistert von diesen Festen und würde zu allen hin gehen. Ihr Mann und ihr Sohn seien dagegen nicht allzu begeistert. Sie selbst sei traditionell, sie würde die Feste und den Sabbat halten. Ihre Kinder gehen und gingen auf jüdische Schulen.

⁶⁶⁵ Vgl. BILU, Yoram; BEN-ARI, Eyal: The making of modern saints: manufactured charisma and the Abu-Hatseiras of Israel. In: *American Ethnologist*. 19 (4). University of California Press. 1992: 672-687.

⁶⁶⁶ Die folgende Beschreibung des Festes beruht auf meine Feldnotizen vom 22/01/2007.

⁶⁶⁷ Bei dem Ort Florida Palace handelt es sich um einen privaten Saal der für festliche Zwecke vermietet wird. So wurde hier auch das Aid der Muslime im Winter 2006 gefeiert.

Es kommt noch eine junge Frau mit ihrer Mutter an den Tisch und noch eine Frau, die neben mir sitzt und mir begeistert erzählt, was für ein großer Heiliger Baba Sali ist, und dass sie schon in Netivot bei seinem Grab war, und das er ganz besonders ist, und sie immer hierher kommt. Die jungen Frauen sind sehr begeistert von dem Heiligen, sie alle sagen, wie groß er ist und wie toll und wie besonders. Die Algerierin war auch in Netivot, weil alle davon reden, meint sie, sei auch sie zum Grab gereist.

Die rituelle Performance beginnt nach dem Essen: ein Rabbiner, erkennbar an seiner schwarzen Kleidung mit schwarzem Hut, hält eine Rede, wie groß Baba Sali ist. Es wird zwischendurch der Song von ‚Baba Sali‘ gespielt, der allerdings auf Hebräisch ist, und weitere traditionelle Lieder auf Hebräisch und Arabisch. Der Rabbi erzählt eine Geschichte, wie Baba Sali mit einem Freund von ihm aus Marseille im Auto saß, das Auto ging auf der Straße kaputt, Baba Sali nahm einen Faden aus seinem Hemd, legte es aufs Auto und sagte: Fahr! Und das Auto fuhr. Dann spricht der Präsident des Consistoire und auch er erzählt eine Geschichte von einem Rabbi, dessen Bild sie verkaufen, er war auf Reisen und konnte nicht weiter und die Macht dieses Rabbis hat ihm weiter geholfen. Reisen wird zu einem zentralen Thema an diesem Abend. Es wird für die jüdischen Schulen in Marseille gesammelt. Der Direktor des Verbandes der jüdischen Schulen spricht, sie brauchen Geld, man soll seine Taschen öffnen und bekommt tausendfach zurück.

Der Rabbi am Mikro sagt einen arabischen Spruch, der dasselbe beinhaltet. Der Präsident beginnt mit der Versteigerung, es werden metergroße Kerzen mit dem Bild Baba Salis für 5000 € versteigert. Jeder Spender erhält einen Segen des Rabbiners mit Mikro, er hält ihm die Hand auf den Kopf und presst seinen Segen ins Mikro. Anschließend wird dem Spender von den Anwesenden applaudiert. Der Präsident des Consistaires betont, dass man die Spenden von der Steuer absetzen kann, von 4000 € zahlt man so nur 1000 €.

Auf dem Rückweg nimmt mich eine Familie mit. Der Mann fragt, ob ich die bin, die das Buch schreibt, er hat von mir in einem Kleiderladen am Cours Belsunce gehört. Nachdem die Frau weiß, dass ich ein Buch schreibe, stellt sie mir interessiert Fragen. Die Familie macht einen Umweg für mich zum Alten Hafen.

Anhand meiner Schilderung möchte ich kurz die wesentlichen Aspekte betonen: Dieses Fest stellt nicht, wie es BILU und BEN-ARI für die Juden in Israel schildern,⁶⁶⁸ die kulturellen Beziehungen zu der religiösen Praxis der Migranten und ihrem Herkunftsland her, sondern mittlerweile geht sein Sinn darüber hinaus, denn das Fest etabliert heute vor allem die Beziehung zu Israel und dem dort angesiedelten Kult um Baba Sali.

Dies zeigt sich vor allem anhand der Reisen zum Grab des Heiligen in Netivot, die regelmäßig unternommen werden, als eine Form des Gruppenzwangs und die somit gleichzeitig das Ringen um Prestige beinhalten. Das Lied zu Ehren Baba Salis ist auf Hebräisch und nicht in judo-arabisch. Anhand der Verbindung zwischen dem Kult und Israel, als auch der nordafrikanischen Herkunft spinnen sich die kulturellen Fäden quer über das Mittelmeer. Die Geschlechter sind während des Festritus im Saal voneinander getrennt. Wie mir meine Informantin aus Oran, Algerien, erzählte und auch das Verhalten der jungen Frauen zeigte, ist es vor allem die jüngere Generation, die sich von diesen Festen angezogen fühlt und sie zelebrieren möchte. Für die ältere Generation, deren Vertreterin meine Informantin war, ist dies neu, sie lässt sich aber anstecken. Diese Fremdheit gegenüber dem traditionellen Fest liegt nicht nur an der Assimilation in die französische Gesellschaft der nordafrikanischen Juden zur Zeit der Kolonialisierung. Die offizielle Performance des Festes besteht in der

⁶⁶⁸ Vgl. BILU; BEN-ARI, 1992.

Versteigerung, ebenso spielt der Kommerz sakraler Artikel wie Amulette eine wesentliche Rolle. Spenden nehmen einen bedeutenden historischen Kontext in der jüdischen Gemeinschaft ein und stehen in direkter Verbindung mit der Vorstellung und dem Erwerb der Ehre des Einzelnen.⁶⁶⁹ Es handelt sich bei der Versteigerung und dem Verkauf also nicht nur darum, finanziellen Gewinn zu machen, sondern es ist Ausdruck der sozialen Struktur der jüdischen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist ethnisch heterogen, Juden aus Tunesien oder Algerien unterscheiden sich in ihren kulturellen und materiellen Traditionen voneinander, wie beispielsweise Nahrung. Bei der Veranstaltung wird tunesischen Essen geboten, entsprechend der dominanten jüdischen Gruppe in Marseille, nicht etwa marokkanisches Essen dem Herkunftsort von Baba Sali entsprechend. Die Rabbiner tragen den schwarzen, osteuropäischen Kleidungsstil orthodoxer Juden, dies symbolisiert die Dominanz des Okzidents in Bezug auf die kollektiven Strukturen im europäischen Judentum.

Der Abend manifestierte die soziale und kulturelle Bindung der Marseiller Juden mit der Gemeinschaft der nordafrikanischen Juden in Israel, die sich über die Etablierung des Heiligenkultes in der israelischen Landschaft ihren Platz erobert haben.⁶⁷⁰ Gleichzeitig wurde die hybride Identität der nordafrikanischen Juden in Marseille über das gemeinschaftsbildende Ritual zelebriert.⁶⁷¹

III.2.2.1 Das Fest zu Ehren Rabbi Maarabis

Betrachten wir nun das Fallbeispiel des Heiligenfestes zu Ehren des tunesischen Rabbi Maarabis. Die Geschichte des Rabbiners, der einem kabbalistischen Zirkel angehört haben soll, wurde bereits im zweiten Kapitel vorgestellt. Dieses Fest wurde in Marseille während meiner Forschung in einem wesentlich kleineren Rahmen gefeiert, als das Fest für Baba Sali, außerdem fand es in einer Synagoge und nicht in einem Saal statt. Bei der Synagoge handelte es sich um eine, zur Zeit meiner Feldforschung im Dezember 2006, erst vor wenigen Monaten gegründete Synagoge, die in einem Viertel im Süden Marseilles lag. Diese Synagoge war aus einem früheren Oratorium entstanden. Als Haussynagoge befand diese sich seit zehn Jahren im Kellerraum von Albert, einem in Tunesien aufgewachsenen Juden. Im Herbst 2006 mietete er eine Lagerhalle, um dort eine Synagoge einzurichten. Der Grund für die räumliche Vergrößerung war der stetige Zuwachs an Gläubigen, die zu den Gebeten unter der Woche

⁶⁶⁹ Vgl. PODSELVER, 1995.

⁶⁷⁰ Vgl. BEN-ARI, Eyal; BILU, Yoram: Saint's Sanctuaries in Israeli Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation. In: Diess. (Hg.): *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*. New York, State University Press of New York. 1997: 61-84.

⁶⁷¹ Vgl. TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt, Campus. 2005: 159.

und am Sabbat in seine Haussynagoge kamen. Albert selbst war früher Mitglied der Synagoge *Keter Tora*, bevor er sich im lukrativeren Süden von Marseille niederließ und sein Geschäft in Belsunce an eines seiner Kinder weitergab. Zu den Gläubigen in der Synagoge gehörte auch sein Bruder, der ebenfalls aus dem Zentrum in den Marseiller Süden gezogen war und nur noch seinen Laden in Belsunce unterhielt. Zu der Gruppe der Gläubigen, die zum Gebet unter der Woche und am Sabbat die Synagoge besuchten, gehörten des weiteren mehrere mir bekannte Händler aus dem Viertel Belsunce, die sich ebenfalls in der Nähe von Albert niedergelassen hatten, da sie in den Wohnvierteln am Stadtrand größere Wohnungen oder Häuser für ihre Familien finden konnten als im Zentrum. Die neue Synagoge trug den Namen des Vaters von Albert. Einer Synagoge den Namen eines Verstorbenen zu geben, ist eine besondere Form des Totengedenkens im Judentum.⁶⁷² In dem Viertel Sankt Marguerite, in dem Albert und seine Anhänger die Synagoge eröffnet hatten, bestand kein Mangel an Synagogen. Im Gemeindeplan des *Consistoire* aus dem Jahre 2006-2007 waren sieben offizielle Synagogen verzeichnet.⁶⁷³ Das Viertel gehörte neben dem Viertel La Rose im Norden zu den Stadtvierteln, in denen sich besonders viele jüdische Familien niedergelassen haben. IANCU bezeichnete Marguerite in den 1990er Jahren als eine Bastion der Orthodoxie, da sich dort die meisten orthodoxen Schulen befanden.⁶⁷⁴ Nach meinen Beobachtungen handelte es sich bei dem Viertel Marguerite aber im Jahre 2007 nicht mehr um eine ausschließliche dort lokalisierte Konzentrierung der Orthodoxie, denn mittlerweile hatten sich auch orthodoxe Institutionen (Schule und Synagoge) der Loubawitch im Norden La Rose niedergelassen. Die Synagoge von Albert beispielsweise war eher als traditionell zu bezeichnen, denn als orthodox.⁶⁷⁵ Wie bereits beschrieben, kam die Dynamik, die zur Gründung der Synagoge führte, aus dem privaten Kreis der Besucher von Alberts Haussynagoge. Dabei ging es, laut Albert, mehr um die Aufrechterhaltung und Ausführung der eigenen Herkunftstradition, als um die Manifestation einer religiösen Abgrenzung. Albert selbst war aus Gabes in Tunesien. Aus demselben Ort, an dem auch das Grab und somit der Wallfahrtsort des von mir im zweiten Kapitel vorgestellten tunesischen Rabbiners Rabbi Maarabi liegt. Der Heiligenkult um Rabbi Maarabi ist seit Anfang des 17. Jh. in Europa

⁶⁷² Vgl. DESHEN, 1974: 194.

⁶⁷³ Vgl. Consistoire Israélite de Marseille: *Agenda 5767*, 2006-2007: 22.

⁶⁷⁴ IANCU, 1995: 190.

⁶⁷⁵ Vgl. Eigene Feldnotizen Dezember 2006. Ich schließe mich hier der Definition von LOUPO betreffend Orthodoxie und Tradition an. Nach ihm meint Tradition die Aufrechterhaltung des sozialen und kulturellen Habitus der Vorfahren, und unter jüdischer Orthodoxie versteht er die strikte religiöse Gesetzeinhaltung, welche als Reaktion auf die durch die Modernität hervorgerufene Transformation der Gesellschaft in Europa entstand. Vgl. LOUPO, 2006: 19-35.

bekannt.⁶⁷⁶ Wie ich bereits beschrieben habe, wurde der Kult um den Rabbiner nach der Migration in Frankreich wieder belebt und zum Ausdruck des rekonstruierten Gedächtnisses jüdisch-tunesischer Identität in Frankreich.⁶⁷⁷ Für die Juden in Sarcelles, bei Paris, die mehrheitlich aus Tunesien stammten, wurde die Transformation und Etablierung des Kultes vor Ort zu einem wichtigen Moment der eigenen Identitätsbildung in der Aufnahmegesellschaft. Die Juden in Sarcelles, so Annie BENVENISTE, refabrizierten sich ihren Heiligen, der zum Identitätsträger der lokalen Gemeinschaft wurde und ihre Verbindung zur tunesischen Vergangenheit, als auch zu Tunesien selbst, welches sich durch die regelmäßige Pilgerfahrt nach Gabes, ausdrückt, herstellt.⁶⁷⁸

Die Synagoge ist aber keine exklusiv tunesische Synagoge. Der Rabbiner kommt aus Marokko, viele der Mitglieder aus Djerba. Die Insel Djerba gehört zwar zu Tunesien, doch da meine Informanten selbst beständig zwischen Herkunft Tunesien Land und Djerba Insel unterschieden, schließe ich mich dieser Praxis in meiner Analyse an. Einer meiner Informanten, Josef aus Djerba, der einige Einrichtungsgegenstände für die Synagoge spendete, erzählte von seiner Aktivität in der Synagoge folgendermassen:

„Den Kühlschrank habe ich als Erinnerung an meine Frau gespendet. An sie erinnert die Gedenkplatte an der Tür (des Kühlschranks). Und ein Sefer Tora (Torarolle) habe ich auch gespendet. Das aber zur Erinnerung an meinen Vater.“⁶⁷⁹

Die Synagoge verfügte über sechs Torarollen. Für die religiösen Zeremonien braucht eine Synagoge drei Torarollen. Je mehr Torarollen eine Gemeinde für ihre Synagoge besitzt, umso heiliger wird ihre Synagoge und umso wichtiger ihre Stellung und Prestige im lokalen sozialen Gefüge der religiösen Gemeinschaft. Einmal im Jahr, während des Freudenfestes der Tora, dem *Simhat Tora*, werden die Torarollen in einer Prozession in der Synagoge herumgetragen und nach orientalischem Brauch mit farbenfrohen Ornamenten geschmückt und mit Parfum besprüht. Die Synagogenründung, obwohl lokal im Viertel genügend Synagogen zu verzeichnen sind, demonstriert die Nischenbildung vor Ort. Diese Nischen sind nicht unbedingt homogen, der Rabbi ist aus Marokko, die Mitglieder aus Tunesien, Djerba, Marokko. Heiligenkulte sind immer auch an Schnittstellen der sozialen Gemeinschaft angesiedelt.⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ ALLOUCHE, F.: Vision tunisienne. In: *La Revue littéraire juive*, Paris, 2. 1928: 69-71.

⁶⁷⁷ PODSELLVER, Laurence: *Le pèlerinage du Maarabie à Sarcelles. Un pèlerinage transposé du judaïsme tunisien*. In: PARDES, Paris. No. 28/2000: 205-217.

⁶⁷⁸ Vgl. BENVENISTE, Annie: *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*. Paris, L'Harmattan. 2002: 133.

⁶⁷⁹ Ein Sefer Tora ist eine Torarolle von einem religiösen Schreiber geschrieben. Vgl. Eigene Feldnotizen, 09/05/08.

⁶⁸⁰ Vgl. WEINGROD, Alex: *The Saint of Beersheba*. New York, University Press. 1990.

Der folgende Vergleich mit den Ergebnissen der israelischen Forschung zur entsprechenden Thematik, erweitert die Analyse meines Datenmaterials: In einer Gemeinschaft südtunesischer und djerbischer Juden einer israelischen Entwicklungsstadt beobachtete DESHEN, wie wichtig es für die Gemeinde war, mindestens sieben Torarollen in ihrer Synagoge zu haben.⁶⁸¹ Wie wir bereits gesehen haben, zeichneten sich die Juden Djerbas durch eine besonders strenge religiöse Tradition aus. Mitte der 1960er bestand in Israel, aufgrund der vielen Synagogen, die nach der Staatsgründung und als Folge der Masseneinwanderung errichtet wurden, ein Mangel an Torarollen. Torarollen waren zu dieser Zeit eine wichtige politische und religiöse Ressource. Durch die Spende von Torarollen konnten sogar politische Parteien Mitglieder von Synagogengemeinschaften politisch an sich binden. Für die Gemeinschaften war es von großer Bedeutung viele Torarollen zu besitzen, um so als eine autonome religiöse Gruppe wahrgenommen zu werden, und agieren zu können. Zudem war der Besitz von Torarollen in der Synagoge symbolischer Ausdruck der religiösen Identität einer Gemeinschaft.

Eine Torarolle zu spenden bringt dem Spender u.a. soziales Prestige innerhalb der Gemeinschaft. DESHEN gibt ein lokales Beispiel aus der von ihm erforschten Entwicklungsstadt in Israel: während der Wahlen im Jahr 1959 organisierte der damalige Bürgermeister (aus der Partei *Mapai*) über Verbindungen zu einem chassidischen Rabbiner in den USA eine große Anzahl an Torarollen. Die Torarollen verteilte der Bürgermeister in einer zeremoniellen Veranstaltung an die Vorsteher verschiedener Synagogen. Die Zeremonie wurde unter folgender Überschrift angekündigt:

„AS IN ALL MATTERS, SO IN MATTERS OF RELIGION DOES MAPAI FULFIL
ITS PROMISES!“⁶⁸²

Der *Mapai* Bürgermeister ließ die Torarollen nicht von einem Experten auf ihre rituelle Zulässigkeit prüfen, was ihm später von Seiten seiner politischen Rivalen vorgeworfen wurde. In dem Beispiel wird der Zusammenhang zwischen sozialem Prestige und religiösem Handeln deutlich.

Nicht nur mein djerbischer Informant Josef, der den Kühlschrank in der Synagoge spendete, sondern auch mehrere seiner Söhne waren Mitglieder in der Synagoge. Die Gedenkplatte auf dem Kühlschrank erinnerte im Namen seiner Kinder an die verstorbene Ehefrau und Mutter. Mit der Spende in Gedenken an einen oder eine Tote wird nicht nur der Spender, sondern auch seine Familie und die Verstorbenen geehrt.

⁶⁸¹ Vgl. DESHEN, Shlomo: *Immigrant voters in Israel*. Manchester, Manchester University Press. 1970.

⁶⁸² DESHEN, 1970: 112. Hervorhebung im Original.

„Wenn ein Sohn seinen Vater auf Erden ehrt, so verschafft er ihm damit einen besseren Platz im Himmel.“⁶⁸³

Josef hatte mit seiner Spende an die Synagoge nicht nur sein eigenes Prestige und seine soziale Stellung in der Gemeinschaft gefestigt, sondern vor allem auch das seiner Kinder. Die Stellung in der Synagogengemeinde und die Anerkennung, die die einzelnen Mitglieder erhalten, sind sowohl über familiäre Netzwerke, als auch über die lokale Herkunft organisiert. Deutlich wird dies an meinem Feldtagebuchauszug weiter unten geschildert. Familiäre Netzwerke, die sich in der Gemeinschaft exponieren, bilden einen doppelten Anker der Gemeinschaft des Herkunftsortes und gleichzeitig der lokal neu gegründeten Gemeinschaft. Während des Ritus wird vor allem zwischen der Herkunft aus Gabes, Tunesien, und Nicht-Gabes, Nicht-Tunesien unterschieden. Nicht nur Albert war in der Synagoge aktiv, sondern auch sein Bruder. Indem die Synagoge den Namen des Vaters trug, zusammengesetzt aus den Anfangsbuchstaben der Namen seiner Söhne, manifestiert sich die familiäre Bindung in den Strukturen der Gemeinschaft.

An diesen Beispielen wird deutlich, wie bestimmte gesellschaftliche Gruppen religiöse Symbolik manipulativ einsetzen und damit, so BARTH, ihre Grenzen gegenüber anderen politischen Gruppen formulieren. Des Weiteren zeigt sich, dass religiöse Symbolik, wie der Besitz und die Verteilung von Torarollen, ein System von Bedeutungen verschlüsseln, über die sich die gesellschaftlichen Strukturen deuten lassen.⁶⁸⁴

Nicht nur in Frankreich, sondern auch in Israel wurde der Kult um Rabbi Maarabi von tunesischen Migranten wieder belebt. DESHEN dokumentiert eine Zelebration zu Ehren des Rabbiners bereits im Jahre 1969:⁶⁸⁵ Migranten aus Gabes und Umgebung, so DESHEN, übernahmen die Initiative zu dieser *Hillula*, nachdem einige Jahre zuvor eine Synagoge zu Ehren Rabbi Maarabis gegründet worden war. War das Fest anfangs wenig bekannt, so zog es mit den Jahren immer mehr Besucher an. Die Synagoge befand sich in Ramla. Die Pilgergemeinde berief sich auf die Erscheinung des Rabbi Maarabis im Traum einer Frau, indem er diese dazu aufrief, die *Hillula* von da an vor Ort in Israel zu feiern. Da sein Grab weit entfernt läge, befände sich seine Existenz nun in der Gemeinschaft selbst. Daraufhin ließ das Gründungskomitee der Synagoge einen Stein aus der Grabstätte in Tunesien anliefern, der in das Gebäude der Synagoge eingebaut wurde. Im Jahre 1969 hatte die Zeremonie

⁶⁸³ Interview mit Josef, 08/03/07.

⁶⁸⁴ Vgl. GEERTZ, Clifford: Religion as Cultural System. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973: 87-125.

⁶⁸⁵ DESHEN, Shlomo: The Memorial Celebrations of Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo: Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press. 1974: 95-116.

dreitausend Teilnehmer, die aus ganz Israel anreisten. Im ganzen Land wurde das Fest in den ethnischen Synagogen der Tunesier mit Plakaten angekündigt. Die gesamte Atmosphäre während der Zelebration, so DESHEN, war von Freude und Herzlichkeit, sowie Gemeinschaftlichkeit gekennzeichnet. Ein orientalischer Sänger war anwesend, der tunesisch-arabische und traditionelle jüdisch-tunesische Lieder zum Besten gab. Nahrung wurde in großzügigen Mengen an die Teilnehmer herum gereicht. Am Abend des Festes nahm der Bürgermeister von Ramla an den Festlichkeiten teil. Er machte in seiner Rede das Fest zu einem symbolischen Ausdruck des ethnischen Kollektivs in der israelischen Gesellschaft.

In seiner Analyse konstatiert DESHEN, dass es sich bei diesen ethnischen Wallfahrten um eine Manifestation der Bedürfnisse und Probleme der Gruppen handelte, die einen großen Teil ihrer traditionellen Kultur und sozialen Bindungen durch die Migration verloren hatten. Es handelte sich um die Wiederbelebung einer religiösen Praxis auf kultureller Ebene, die mit Hilfe einer symbolischen Handlung ihre sozialen Realität an die israelische Gesellschaft kommuniziert.⁶⁸⁶ Die Praxis der *Hillulot* hat in Israel mit den Jahren und der zunehmenden Integration der nordafrikanischen Migranten aber nicht nachgelassen, sondern im Gegenteil ihre Dauerhaftigkeit anhand ihrer nationalen Ausbreitung bewiesen.⁶⁸⁷

Nach der gerade beschriebenen Analyse kommunizieren jüdisch-nordafrikanische Heiligenkulte in Israel Erfahrungen des kulturellen Verlustes an die Mehrheitsgesellschaft. In Frankreich hingegen dienen sie meiner Ansicht nach mehr der Stärkung der nationalen jüdischen Gemeinschaft, als auch der kulturellen Verbindung zu dem Herkunftsort, oder wie im Falle des Baba Salis, zu Israel.

Während es für die Migration der tunesischen Juden nach Israel eine genaue statistische Dokumentation gibt, fehlt diese im Falle der tunesischen Juden, die nach Frankreich migrierten. SEBAG sieht den Grund für diesen Mangel der Dokumentation vor allem darin, dass viele der tunesischen Juden bereits die französische Staatsbürgerschaft besaßen, und so bei ihrer Einreise nicht als Ausländer wahrgenommen wurden. Höhepunkte der Migration tunesischer Juden nach Israel waren die Jahre 1956 und 1962.⁶⁸⁸ Die Migration nach Frankreich hingegen, so SEBAG, fand später statt, zum Ende des Protektorats während der Krise von Bizerte 1961 und des Sechstagekriegs 1967.⁶⁸⁹ An dieser Stelle ist, im Hinblick auf die spätere Analyse, die Rolle des französischen Kolonialismus in Nordafrika deutlich hervor zu heben. Die nach Frankreich migrierten Juden aus Tunesien und Algerien, aber auch

⁶⁸⁶ Vgl. DESHEN, 1974: 114.

⁶⁸⁷ Vgl. BILU; BEN-ARI, 1997: 61.

⁶⁸⁸ Vgl. SEBAG, 1991: 301. Im Jahre 1956 nennt SEBAG 6543 Juden, die ausreisten, 1962 2093. Diese Zahlen wurden in den darauf folgenden Jahren nicht mehr übertroffen.

⁶⁸⁹ SEBAG, 1991: 305.

Marokko, waren bereits deutlich von der Zeit des französischen Protektorats und den Aktivitäten okzidentaler Institutionen vor Ort (wie der *Alliance Israélite Universelle*) europäisch geprägt. Wohingegen die nordafrikanischen Juden, welche nach Israel migrierten, in eine ihnen völlig fremde und sich neu bildende Gesellschaft kamen, in welcher intensiv um soziale und regionale Führerschaft gerungen wurde.

Die Zelebration der *Hillula* zu Ehren Rabbi Maarabis in Frankreich nahm ihren Anfang in Sarcelles, einem Banlieue von Paris. In Sarcelles wurden viele Migranten in Hochaussiedlungen angesiedelt, die in den 1960er Jahren auf die Schnelle aus der Erde gestampft wurden, um der Welle der Einwanderung gerecht zu werden. Hier sammelte sich eine Konzentration an jüdischen Migranten aus Tunesien, aber auch aus Algerien und Marokko.⁶⁹⁰ Die jüdische Bevölkerung machte Ende des 20. Jh. 15% der 57 000 Einwohner aus, 50% davon waren Juden tunesischer Herkunft.⁶⁹¹ In dem kulturellen heterogenen Mosaik von Sarcelles bilden die tunesischen Juden eine kulturell und religiös homogene Gemeinschaft. Ebenso wie in Marseille wurden in den 1970er Jahren ethnische Synagogen und Haussynagogen auf Initiative der tunesisch-jüdischen Migranten errichtet. In den ersten Jahren pilgerten die tunesischen Juden von Sarcelles nach Tunesien zum Grab des Heiligen, doch als im Jahre 1984 ein Streik im Transportwesen Frankreichs die Mobilität der Pilger erschwerte, beschloss man, das Fest zu Ehren des Rabbiners vor Ort abzuhalten. Dass die Streiks am Abend vor der *Hillula* eingestellt wurden, sahen die Gläubigen damals als Ausdruck der Macht und des Willens ihres Rabbiners.⁶⁹² Laurence PODSELYER beschreibt, dass während des Festes Erinnerungen an das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen im Maghreb geweckt werden:

„Dans le bus les musiciens jouent tambour et luth, chanteuse et pèlerins étonnent le „chant pour le Maarabi ponctué de youyous. Mais si la musique semble répétitive elle va crescendo et, dans les embouteillages d'un marché fréquenté par des immigrés, vendeurs et acheteurs entourent le bus en dansant, saluent les pèlerins qui répondent aussi en chantant. C'est alors que sont évoqués les souvenirs de la vie „ensemble“ juifs et musulmans,“⁶⁹³

Wie oben beschrieben für die *Hillula* in Israel, spielte orientalische Musik eine zentrale Rolle im Ablauf des Ritus in Sarcelles. Der Schwerpunkt wurde, wie auch in Israel, auf den Ausdruck von Freude und Harmonie gelegt. Die jüdische Schule in der in Sarcelles gefeiert wurde, war umgeben von tristen Hochaussiedlungen. Waren in Israel tausende Menschen

⁶⁹⁰ BENVENISTE, 2002: 48.

⁶⁹¹ Vgl. PODSELYER, Laurence: Le Pèlerinage d'el Hamma à Sarcelles. In: Centre de publication Tunis (Hg.): *Histoire communautaire, histoire plurielle: la communauté juive de Tunisie*. Tunis, 1999: 275-286.

⁶⁹² Vgl. PODSELYER, Laurence: Le pèlerinage du Maarabi à Sarcelles. In: *Pardès*. Paris, Lattès. No. 28, 2000: 205-217.

⁶⁹³ PODSELYER, 2000: 211.

anwesend, so sind es in Sarcelles bei Paris nur mehr hunderte. Während der Festlichkeit legten die jüdischen Pilger bewusst den Schwerpunkt auf Fröhlichkeit. Vor allem Frauen waren präsent im Ritus.⁶⁹⁴ Das Licht spielte eine zentrale Rolle im Ritus des Rabbis Maarabi, da seine *Hillula* in die Zeit von *Chanuka*⁶⁹⁵, dem Lichterfest im Winter fällt. Während der Zeremonie sprachen die älteren Frauen judeo-arabisch untereinander und wurden von den Anwesenden als Hüterinnen der Tradition bezeichnet.⁶⁹⁶ Wie auch in Israel spielte Nahrung eine zentrale Rolle und wurde großzügig herumgereicht. Dabei handelt es sich um lokale tunesische Nahrungsmittel wie Trockenfrüchte und Nüsse, sowie der klassische tunesische Alkohol „*boukha*“⁶⁹⁷ und Couscous. Während des Abendgebets war der Raum zwischen den Geschlechtern getrennt; während die Männer die Torarollen herausholten, hielten sich die Frauen in dem Bereich auf, in dem sich die Nahrung und die Kerzen befanden. Wie auch in Ramla, trat in Sarcelles der Bürgermeister am Schluss auf die Bühne der rituellen Performance, um eine Rede zu halten. In Sarcelles war dieser aber nicht wie in Israel jüdischer Abstammung, sondern hatte, wie er in seiner Rede betonte, für seine Teilnahme am jüdischen Ritus das Weihnachtsessen ausfallen lassen. In ihrer Analyse zieht PODSELVER Referenz zu dem Begriff der *Communitas* nach Turner.⁶⁹⁸ Die Wallfahrt versichert die Praxis und Präsenz einer jüdischen volkstümlichen Identität, die in der Tradition des Maghrebs verankert ist. Sie vermittelt an die neue Generation, die selbst nie in Tunesien lebte, die Möglichkeit eine aktive kulturelle Verbindung herzustellen zur Kultur Realität ihrer Vorfahren. Des Weiteren werden soziale Netzwerke über die Pilgergemeinschaft hergestellt. Dies auch indem die Wallfahrt nach Tunesien zu dem Originalschauplatz seit einigen Jahren von Sarcelles aus organisiert wird.⁶⁹⁹ Das kulturelle Gedächtnis der Juden Tunesiens wird über den Ritus von den tunesischen Juden in Frankreich rekonstruiert und weiter belebt.

Tatsächlich konstatieren Forscher bereits für die erste Generation⁷⁰⁰, den Verlust der Tradition und Kenntnis der lokalen Bräuche des Herkunftslandes. Diese Kenntnis, so die Autoren, erwarben sich die jugendlichen Einwanderer über die Kommunikation mit der älteren

⁶⁹⁴ PODSELVER, 2000: 212.

⁶⁹⁵ Chanuka ist ein postbiblisches Fest, das an den Sieg der Makabäer gegen den Hellenismus der Syrer erinnert. Der Brauch will, dass in acht Tagen jeden Tag eine Kerze angezündet wird. Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne. 1996: 427.

⁶⁹⁶ Vgl. PODSELVER, 1999: 282.

⁶⁹⁷ PODSELVER, 1999: 282.

⁶⁹⁸ Vgl. PODSELVER, 1999: 285.

⁶⁹⁹ PODSELVER, 2000: 215.

⁷⁰⁰ Dabei handelt es sich um die Personen, die mit ihren Eltern im Alter der Adoleszenz in den 1960er Jahren nach Frankreich migrierten.

Generation der Einwanderer zurück, die, laut eines Informanten eines Forschers, „mehr Nordafrikaner als Juden waren“.⁷⁰¹

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass das kulturelle Gedächtnis die früheren lokalen Traditionen am Leben erhält, und bereits mit dem Akt der Migration selbst zur Imagination und anhand eines kommunikativen Aktes weiter gegeben wird, so lange, bis die betroffene Gruppe in der Lage ist, dies Wissen anhand von Riten und Gebräuchen wieder zu beleben. So wird das kulturelle Gedächtnis im ersten Akt der Migration zur Reserve, verschwindet vollkommen aus dem praktischen Bewusstsein in das kommunikative Bewusstsein und kann dann, wenn sich die Migranten in einem Raum lokal verankert haben oder verankern wollen, wieder belebt werden und wird so von einer Rücklage (Reserve) zu einer nach Bedarf wieder belebaren Ressource.⁷⁰²

Nachdem nun bereits die beiden Riten in Israel und in Sarcelles zu Ehren Rabbi Maarabis vorgestellt wurden, komme ich zur Beschreibung des Festes in meinem Feld Marseille im Jahre 2006. Anhand der nun folgenden Analyse werden die drei Erscheinungsformen des Kult- Gemeinschaften in Ramla, Sarcelles und Marseille miteinander verglichen.

Die Pilgergemeinschaft in Marseille war die kleinste der drei vorgestellten. Der Ritus wurde erst seit 2005 vor Ort praktiziert. Ihr Organisator berichtete mir im Interview, wie er selbst jahrelang nach Sarcelles pilgerte, um dort den Ritus zu Ehren Rabbi Maarabis zu begehen, bis ihn ein Bekannter aufforderte, die *Hillula* doch in Marseille, in seiner Haussynagoge abzuhalten⁷⁰³. Die *Hillula* wanderte gewissermaßen von Gabes nach Israel und Paris, und wurde von dort schließlich nach Marseille transferiert. Hier reflektiert sich die Hierarchie der Diasporagemeinschaften. Zeitlich gesehen erreichten die meisten Juden aus Tunesien Marseille noch bevor sie sich in der Umgebung von Paris oder Israel niederließen.⁷⁰⁴ Der Kult und sein Ritus wurden in Marseille aber erst viel später in großem Format organisiert.⁷⁰⁵ Dies weist auf die Unterschiedlichkeit in der Bedeutung der Kult-Gemeinden im globalen jüdisch-

⁷⁰¹ TEMIME, Émile: *Le camp du Grand Arénas Marseille, 1944-1966*. Paris, Autrement. 2001: 116.

⁷⁰² Vgl. HAUSCHILD, Thomas. 2009.

⁷⁰³ Diese Synagoge befand sich damals in seinem Keller.

⁷⁰⁴ Marseille war die klassische Durchgangsstation für Migranten, die über den Seeweg Nordafrika verließen. Vgl. TEMIME, 2001: 70.

⁷⁰⁵ Die Zelebration des Ritus in kleinerem Kreis vor Ort ist nicht auszuschließen. Hin und wieder wird ein verstorbener Rabbiner zum zentralen Heiligen der Familie erklärt, wenn etwa ein Kind in Folge einer Bitte um Schwangerschaft an diesen gerichteten Rabbiner geboren wurde. Oder ein Rabbiner die Dorfgemeinschaft im Laufe der Geschichte beschützte und dies über das kommunikative Gedächtnis über Generationen weiter gegeben wurde. In diesen Fällen wird oft das Fest zu seinen Ehren jährlich im Rahmen der Familie gefeiert. Vgl. Eigenes Feldtagebuch 07/12/06.

maghrebiniſche Netzwerk hin. Sarcelles wird auch das „kleine Jerusalem an der Seine“⁷⁰⁶ genannt. Orte, die in der Diaspora als „Jerusalem“⁷⁰⁷ bezeichnet wurden, erhielten für die Juden des Mittelmeers eine besondere spirituelle Bedeutung. Sarcelles ist der einzige Ort in Frankreich, der als Jerusalem bezeichnet wird. Diese Bezeichnung gibt ihm ein besonderes Gewicht für das Kollektiv des französischen Judentums. Jerusalem verkörpert die jüdische Identität, wie der rituelle Abschiedsgruß „*Und nächstes Jahr in Jerusalem*“ ausdrückt. Mit diesem Wunsch endet der Abend des Pessachmahls.⁷⁰⁸ Die Anwesenheit des Bürgermeisters in Sarcelles drückt die Wichtigkeit des Festes für die lokale jüdische Gemeinde aus. Betrachten wir nun im Folgenden den Ablauf des Ritus in Marseille.

*Hillula Rabbi Maarabi*⁷⁰⁹

Die Synagoge liegt in einem kleinen Hinterhof. Es handelt sich um eine angemietete Lagerhalle. Ein muslimischer Araber bereitet im Hof den Grill vor, im Innern sortieren Männer die Gebetsbücher. Ich bleibe draußen stehen und warte. Dann kommt ein Mann mit seiner Frau, die Frau trägt eine Mütze und auch ich setze meine Mütze auf.

Drinne ist eine Wand aufgestellt, sie trennt den männlichen Raum von dem weiblichen Bereich. Die Synagoge wirkt sehr improvisiert und einfach. Im Bereich der Frauen ist eine Art Küche, da werden die alkoholfreien Getränke verkauft. Für 10 Euro kann man an einer Tombola teilnehmen und einen Flug nach Israel gewinnen. Es werden Bilder des Grabs von Rabbi Maarabi in Tunesien, Bücher und Kerzen verkauft. Im Bereich der Frauen ist ein Tisch mit großen Schüsseln aufgestellt, in die kann man seine Kandil⁷¹⁰ tun, die man zuvor vor Ort gekauft hat. Für verschiedene heilige Rabbiner aus Nordafrika ist eine Schüssel aufgestellt, beispielsweise auch für Rabbi Chaim Pinto aus Marokko. Es ist kurz nach 15 Uhr, bis zum Mincha (dem Nachmittagsgebet) um 16 Uhr kommen nur wenige Männer, die meisten Pilger erscheinen erst um 17 Uhr. Im Hof ist eine Anlage aufgebaut und ein Mann lässt Lieder auf Arabisch zu Ehren von jüdischen Heiligen laufen. Die Frau und ich kommen ins Gespräch. Sie und ihr Mann sind gekommen, um dem Veranstalter zu helfen. Ihr Mann ist aus Gabes, wie der Veranstalter auch. Sie heißt Pascale, ist 52 Jahre alt und ihr Mann ist 55. Sie sind mit dem Veranstalter befreundet. Pascale wurde in Frankreich geboren, ihr Vater stammt aus Tunesien, ihre Mutter aus Ägypten. Sie differenziert zwischen Leuten aus Gabes und nicht Gabes, also lokale Differenzierung. Ihr Mann und der Veranstalter sind zusammen in Gabes aufgewachsen, haben im selben Hof gespielt, waren wie Brüder, und ihre Kinder sind später auch zusammen aufgewachsen. Der Veranstalter hat erst die Synagoge in seinem Haus, in seinem Keller, aber dann wurde die Gemeinde immer größer, so dass sie schließlich umziehen mussten und so haben sie diese Halle gefunden und natürlich wohnt die Familie jetzt auch nebenan. Sie zeigt mir stolz die Bilder ihrer Enkelkinder, sie hat drei. Ihr Sohn und ihre Schwiegertochter kommen später auch mit den beiden Kindern. Ihre Tochter und ihr jüngster Sohn sind in Israel. Ihre Tochter ist dort mit einem marokkanischen Juden, der auch aus Frankreich ist, verheiratet. Auf einem der Bilder sieht man ihn in Militäruniform mit Maschinenpistole. Die Tochter ist

⁷⁰⁶ BENVENISTE, 2002: 48.

⁷⁰⁷ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984: 16. Dazu auch: Vgl. STILLMAN, Norman: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco: an ethnolinguistic study*. Manchester, 1988: 15.

⁷⁰⁸ Pessach ist das Frühjahrsfest, an dem der Beginn der Gerstenernte sowie die Befreiung Israels aus Ägypten gefeiert werden. Vgl. COHN-SHERBOK, Dan: *Judentum*. Freiburg, 2000: 125.

⁷⁰⁹ Auszug aus eigenem Feldtagebuch 17/12/06. Die „Hillula“ des Rabbi Maarabis fand am 17.12.2006 in Marseille statt. Nach dem jüdischen Kalender wird dieses Fest jeweils am 1. des jüdischen Monats Tevets gefeiert. Dies entspräche im Forschungszeitraum dem 22. Dezember 2006. Der 17. 12. 2006 war ein Sonntag, da vor allem Händler aus dem Viertel Belsunce teilnahmen, lag es nahe das Fest auf das Wochenende zu legen. Dies zeigt, die Kreativität sozialer Akteure, die ihre Realität oft jenseits von religiösen Texten zu schaffen wissen.

⁷¹⁰ Dabei handelt es sich um Kerzendochte, die man in Öl schwimmen lässt, wie sie auch zum Sabbat benutzt werden. Zu bemerken ist, dass es sich bei dem Wort *Kandil* um ein arabisches Wort handelt.

so pro Israel, erzählt die Mutter, sie will gar nicht mehr zur Familie nach Frankreich reisen. Der Sohn geht jetzt auf eine religiöse Schule in Jerusalem. Sie sagt, es sei schwer, die Kinder so weit weg zu haben, aber wenn sie nicht dort wären, dann würde man sie eigentlich nur nach Israel wünschen.

Später kommt eine anerkannte Kupplerin, eine große Frau mit charismatischer Erscheinung, mit rot-schwarzem Kopftuch, also selbst verheiratet, die von den anderen Frauen, und vor allem den jungen Mädchen aufmerksam begrüßt und umringt wird. Pascale flüstert mir zu, dass sei die Frau, die die Partner vermittelt.

Pascale und ihre Familie haben früher im Zentrum gewohnt und waren dort in der Synagoge Keter Tora. Sie erzählt mir von Rabbi Demri, der jetzt in Netivot wohnt und dort eine neue tunesische Synagoge gründen will.

Immer mehr Frauen dringen in den hinteren Bereich um Kerzen anzünden und Neuigkeiten miteinander auszutauschen. Ihr Kleiderstil präsentiert eine Mischung aus modischer Aktualität und Religiosität: Sie tragen Kopftücher, Perücke, Kleidung, Schminke, alles ist sehr sexy und künstlich, dabei sind sie doch sehr religiös. Es wird viel über die Zubereitung von koscherem Essen gesprochen.

Pascale verrät mir, dass die tunesischen Muslime auch Rabbi Maarabi respektieren. Während wir reden, haben die Männer das Nachmittagsgebet angefangen und nach und nach kommen immer mehr Pilger, die meisten kennen sich untereinander. Es wird unter Frauen vor allem über die Familie geredet, die neu geborenen Kinder begutachtet. Die Männer beten, einige Frauen ermahnen zur Ruhe, aber es ist nichts zu machen gegen den Lärm. Am späten Nachmittag befinden sich gut zweihundert Leute in der Synagoge und auf dem Hof. Es ist ein ständiges Kommen und Gehen, seit im Anschluss an das Nachmittagsgebet das Essen im Hof eröffnet wurde. Der Präsident von Keter Tora ist auch da, ebenso viele der Händler, die ich aus Belsunce kenne.

Im Hof gibt es Mergues (Würstchen) und Bricks zu kaufen. Bricks sind eine tunesische Spezialität, ein gebackener Teig in Öl, in dem Kartoffelbrei ist, ein Ei und Harissa, wenn man will. Getrunken wird vor allem Bourka-Schnaps.

Pascale und auch ihre Schwägerin erzählen mir die Geschichte von dem Grabstein von Rabbi Maarabi, der plötzlich hoch stand als die Deutschen mit Bulldozern nach Gabes vorrückten, und so die Gemeinde vor den Nazis schützte. Das ist das aktuellste Wunder von Rabbi Maarabi

Die zentrale Rolle der Frauen im Ritus ist das Anzünden der Kerzen, sie werden vom Veranstalter immer wieder dazu aufgerufen und ermahnt. Für die Männer ist die zentrale Rolle das Gebet. Schließlich hält der Rabbiner eine Rede, die aber im Bereich der Frauen aufgrund der Gesprächslautstärke unmöglich zu verstehen ist.

Der Mann an der Musikanlage im Hof erklärt, hier würde man nicht tanzen, denn es wäre eine Gedenkfeier. Die Musik ist vor allem auf Arabisch, zu Ehren von Baba Sali, Rabbi Pinto usw. Die Musik kann man nicht in normalen Läden kaufen, man findet sie im Internet oder in einem Laden in einem jüdischen Viertel in Paris (Belleville). Als ich mir mein Brick hole, drängelt ein Mann neben mir ungeduldig. Beim Stand helfen Sohn und Vater, Muslime aus Tunesien, erkennbar daran, dass sie keine Kippa tragen, die zuvor schon das Feuer angemacht haben. Mit ihnen arbeitet, so erklärt mir der Veranstalter später, noch ein Jude, damit das Essen auch sicher koscher behandelt wird. Der drängelnde Mann muss lange warten, denn das nächste Brick ist für den Rabbi. Der Rabbi sitzt drinnen mit einigen Männern an einem Extratisch, auf dem viele Flaschen Bourka stehen. Dann werden die Lichter der Chanukiah angezündet. Im Innern der Synagoge und nun auch im Hof brennen die Lichter für die heiligen Rabbiner, die Zaddikim, und schließlich die Chanukiah. Licht, symbolisieren die Beziehung zum Göttlichen, zum Sakralen, drücken für mich aber vor allem die Lebendigkeit dieser Gemeinschaft aus.

Die *Hillula* stellt eine rituelle Beziehung zum Ort der Herkunft her. Lokalität wird im Diskurs der Anwesenden immer wieder symbolisch betont. Laut TURNER liegt die Funktion eines Rituals unter anderem in der Herstellung einer *Communitas*, einer Gemeinschaft.⁷¹¹ Die Gemeinschaft, welche hier gebildet und in ihrem Kollektiv gefeiert wird, kommt räumlich und zeitlich von weit her. In dem Marseiller Hinterhof, in einer zur Synagoge umfunktionierten Lagerhalle, knüpfen die sozialen Akteure mit dem Ritus an ihre kollektive und kulturelle Vergangenheit an. Es handelt sich seitens der sozialen Akteure um reflexiv

⁷¹¹ Vgl. TURNER, 2005: 94.

gewordene Teilhabe an ihrer Herkunftskultur oder der ihrer Vorfahren.⁷¹² Das hier beschriebene Ritual zu Ehren von Rabbi Maarabi hat eine räumliche und zeitliche Transformation durchlaufen. Es ist einem alten Kontext entnommen und wurde in die fremde Heimat transportiert. Dieser Kontextwandel wird als Ritualtransfer bezeichnet. Ritualtransfer ist ein Prozess, bei dem Akteure ein Ritual von einem sozialen Umfeld in ein neues soziales Umfeld dauerhaft übertragen.⁷¹³ Die Revitalisierung von Ritualen in der neuen Heimat kann zugleich als Inklusions- als auch als Exklusionsmechanismus wirken.⁷¹⁴ Im Falle des hier geschilderten Beispiels wirkt der Ritus als Inklusionsmechanismus in Beziehung auf die kollektive Identität des nordafrikanischen Judentums in Frankreichs, indem etwa die Marseiller Juden nun auch ihr Fest vor Ort haben und nicht mehr nach Sarcelles pilgern müssen. Der Ritus wirkt als Exklusionsmechanismus gegenüber der komplexen französischen Gesellschaft, für die es sich hier um die Manifestierung einer orientalischen Identität handelt.⁷¹⁵ Ein Ritus, der hingegen als Inklusionsmechanismus in die französische Mehrheitsgesellschaft wirkt, ist die öffentliche Zelebration des Holocaustgedenkens, den ich weiter unten schildere.

Der Ritus des Rabbi Maarabi wanderte von Tunesien, Gabes, nach Sarcelles bei Paris und von dort weiter nach Marseille:

„Erst bin ich immer nach Sarcelles gefahren. Bis jemand zu mir sagte: „Warum machst du das Fest nicht in deiner Synagoge? Also habe ich das gemacht.“⁷¹⁶

Wie ich bereits erwähnte, folgte die Migration der tunesischen Juden einer anderen Richtung als der Ritus, nämlich mit dem Schiff über Marseille nach Sarcelles. Das Fest hat dabei mehr oder weniger einen Umweg genommen, von Sarcelles ist es zurück nach Marseille gewandert und wandert weiter, zurück an den Ort seiner Herkunft:

„Albert treffe ich in der Ghriba, der Synagoge auf Djerba wieder, während des Essens für Rabbi Meir. Seine erste Frage: Ob ich nun schon in Gabes war.“⁷¹⁷

⁷¹² Vgl. ASSMANN, 2005: 134.

⁷¹³ Vgl. LANGER, Robert; LÜDDEKENS, Dorothea; RADDLE, Kerstin; SNOEK, Jan: Ritualtransfer. IN: LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS, Michael: *Migration und Ritualtransfer*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005: 23-34.

⁷¹⁴ SHANKLAND, David; CETIN, Atila: Ritualtransfer and the Reformulation of Belief amongst the Turkish Alevi Community. IN: LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS, Michael: *Migration und Ritualtransfer*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005: 51-72.

⁷¹⁵ Als orientalische Identitätsmarker sind hier die exklusiv tunesische Nahrung, die Musik in arabischer Sprache und nach orientalischen Rhythmen zu sehen.

⁷¹⁶ Interview mit Albert am 16/01/07.

⁷¹⁷ Eigenes Feldtagebuch, 02/05/07.

Der Besuch der Heiligenstätte des Rabbi Maarabi in der Nähe der Stadt Gabes, gehört mittlerweile zur festen Institution während der Pilgerreise nach Djerba und wird von der tunesischen Regierung in dieser Zeit militärisch abgesichert.⁷¹⁸

Es wurden nun von mir vier unterschiedliche Orte in drei Ländern des Mittelmeers geschildert, die über die Zelebration des Kultes miteinander verknüpft sind: Ramla in Israel⁷¹⁹, Sarcelles und Marseille in Frankreich und Gabes in Tunesien. Der Ritus spannt seine unsichtbaren Fäden quer über das Mittelmeer und verbindet die Menschen, deren Vorfahren in Nordafrika lebten, miteinander über Zeit und Raum hinweg. Die Knoten dieser Fäden bilden lokale Bezugspunkte genauso wie familiäre Bindungen. Diese beiden Faktoren, Lokalität und Verwandtschaft, strukturieren das jüdisch-maghrebinische Netzwerk. Anhand des Ritus werden eben diese strukturellen Verknüpfungen zelebriert und gefestigt. Das Totengedenken funktioniert, so Benedict ANDERSON, als Mechanismus zur Bildung einer „imaginären Gemeinschaft“⁷²⁰. Die Bedeutung der Erinnerung zur Bildung einer jüdischen Nation über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg, wurde bereits im ersten Kapitel diskutiert.⁷²¹ Während des Ritus wird differenziert zwischen der Herkunft aus Gabes und nicht Gabes, aus Tunesien, Djerba oder nicht: Durch die Thematisierung im Ritus verschwindet die Thematik im Alltag.

Eine weitere, ethnisch heterogene *Hillula* in Israel wird von Alex WEINGROD beschrieben. Die *Hillula* zu Ehren Rabbi Chaim Chouris ist eine Zeremonie ethnischer Erneuerung. Chaim Chouri ist ein Rabbiner, der auch aus Gabes stammte und in Israel, Beer Sheva, starb. Sein Fest vereint tunesische, djerbische und marokkanische Juden, die in Israel leben. Während des Festes wird der nordafrikanische Habitus der israelischen *Mizrachim* wiederbelebt und ethnische Grenzen bestimmt.⁷²² Die Religion, so GEERTZ, ergänzt die Alltagsrealität und korrigiert sie.⁷²³ Indem die nordafrikanischen Juden auf ihre religiösen Traditionen zurückgreifen, Symbole und Praktiken wiederbeleben und neu konstruieren, transformieren sie ihre soziale Umwelt. Dies verdichtet sich innerhalb des Rituals. Nach TURNER sind Rituale Grenzerfahrungen, in denen es möglich ist die alltägliche, soziale Struktur aufzuheben. Das Ritual ist demnach quasi ein Gegenentwurf zum Kontinuum des Alltags.

⁷¹⁸ Vgl. Eigene Feldnotizen, 02/05/08.

⁷¹⁹ Es lässt sich vermuten, dass die *Hillula* in Israel mittlerweile an mehreren Orten stattfindet.

⁷²⁰ ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities*. London, New York, Verso. 1983: 206.

⁷²¹ Vgl. HANDELMAN, Don; HANGAR-HANDELMAN, Lea: The Presence of Absence. The Memorialism of National Death in Israel. In: BEN-ARI, Eyal; BILU, Yoram: *Grasping Land. Israeli Discourse and Experience*. New York, State University of New York Press. 1997: 61-85.

⁷²² Vgl. WEINGROD, Alex: *The Saint of Beersheba*. New York, State University Press New York. 1990.

⁷²³ Vgl. GEERTZ, 1973: 111.

Aus seiner „Anti-Struktur“ bildet und stärkt es die „Struktur“ des Alltags. In diesen dialektischen Prozess ist die Erfahrung der „Communitas“, die sich durch das „Nichtmehr- nebeneinander, sondern Beieinandersein einer Vielheit von Personen“ auszeichnet, eingebettet.⁷²⁴ In diesem Sinne sind die *Hillulot* Zeremonien in denen kulturelle, ethnische und traditionelle Reserven mobilisiert werden. Es sind Idiome, mit deren Hilfe nordafrikanische Identität und Gemeinschaft, ihre Präsenz in den Strukturen der mediterranen Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Die Organisation dieser mediterranen Gemeinschaft oder „jüdischen Nation“⁷²⁵ beruft sich, wie bereits gesagt, zum einen auf räumliche, zum anderen auf familiäre Strukturen. Dabei kann der Raum als horizontale Organisationsform angesehen werden, die Familie dagegen als Vertikale, die über Generationen hinweg den dauerhaften Bestand der Gemeinschaft sichert. Es handelt sich hier also nicht ausschließlich um die Revitalisierung religiöser Kulturmuster der Herkunftsgesellschaft in der Fremde, sondern darüber hinaus um die dauerhafte Sicherung einer Beziehung mit dem Ort der Herkunft und ebenso ihren im mediterranen Raum verstreuten Mitgliedern. Dieser Aspekt des Hin und Her, Kommen und Gehen, des Vor und Zurück, der anhand von kulturellen Reserven gemanagt wird, wurde in der bisherigen Migrationsforschung allzu oft übersehen, und der Fokus einseitig auf die Integration einer Gemeinschaft vor Ort gelegt. Ansätze der Transmigration, die die transnationalen Bewegungen der Migranten betonen, die Fähigkeit soziale Räume, wenn auch virtuell, zu schaffen, die die verschiedenen Länder der Niederlassung und das Land der Herkunft miteinander verbinden, greifen hier.⁷²⁶ Anhand des Ritus wird die imaginäre Gemeinschaft des nordafrikanischen Judentums lokal wieder belebt und ihre Traditionen aufrechterhalten.

Laut Arnold VAN GENNEP ist Nahrung und deren gemeinsamer Verzehr als wichtiger Teil zum Ritus, dabei wird eine Verbindung hergestellt, gleich einer sakralen Kommunion, deren Dauer mindestens für den Verdauungsprozess von 24 Stunden währt.⁷²⁷ Die während des Ritus in Marseille verzehrte Nahrung gleicht der von PODSELVER beschriebenen für den Ritus in Sarcelles, sie zeichnet sich durch ihre tunesische Herkunft aus. *Bourka*, der

⁷²⁴ Vgl. TURNER, 2005: 94-159.

⁷²⁵ BAER behauptet, das aufgrund der dauerhaften Beziehung zum Heiligen Land Israel in der Zeit der Verstreuung, letztendlich das Exil des Judentum kein wirkliches Exil, sondern eine Imagination war, denn der lebendige Bezug bestand dauerhaft. BAER, Yitzhak F.: *Galout, L'imaginaire de l'exil dans le judaisme*. Paris, Calmann-Lévy. 2000.

⁷²⁶ Dazu gehören: APPADURAI, Arjun: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minneapolis. 1996. FAIST, Thomas: *Transstaatliche Gemeinschaften*. Bielefeld, Transcript. 2000. GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; SZANTON BLANC, Cristina: *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*. In: Pries, Ludger (Hg.): *Transnationale Migration. Sonderband 12 der Sozialen Welt*. Baden-Baden, Nomos: 121-140.

⁷²⁷ Vgl. VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsrituale*. Campus Verlag, Frankfurt/ New York. 1986: 37.

tunesische Feigenschnaps und *Bricks*, das tunesische Gebäck, sind Indikatoren einer tunesischen Identität. Über den Verzehr wird diese lokale Identität einverleibt und zu einem Element des Körpers transformiert. Die orientalische Identität manifestiert sich ebenso auf der körperlichen Ebene. Anthropologen betonen seit langem den Zusammenhang zwischen Nahrung und Sexualität.⁷²⁸ Dies rückt den Ritus in die Nähe der Ekstase, der Entgrenzung und führt uns zum Aspekt des Weiblichen und die besondere Rolle der Frau zurück, auf die ich im Folgenden zu sprechen komme.

Frauen, so PODSELVER, spielen eine besondere Rolle beim Ritus. Gerade über die Wallfahrt haben Frauen Zugang zum Religiösen, der ihnen im traditionellen Alltag verwehrt bleibt. Dies trifft nicht nur für das Judentum zu, sondern auch für den Islam⁷²⁹. In dem von mir beschriebenen Feldbeispiel ähnelt die räumliche Trennung während des Ritus der von PODSELVER für Sarcelles beschriebenen. Die Frauen befinden sich im Bereich der Kerzen. Während die Männer das Gebet abhalten, sind sie vor allem mit dem „Gossip“ Gespräch beschäftigt. In Marseille ist zu dem noch die Differenz zwischen Innen und Außen auffallend: Während sich die Geschlechter im Hof vermischen, dort um Speisen anstehen oder einfach zusammen stehen, reden und der Musik zuhören, wird diese Mischung im Innern der Synagoge strikt vermieden. Während des Ritus wird der Raum in sakral und profan unterteilt⁷³⁰: Außen der Hof, in dem die Musik spielt, Nahrung zubereitet und vertilgt wird, und Innen, die Synagoge, in der gebetet wird. PODSELVER beschreibt wie gesegnete Fäden verteilt werden, die die Frauen sich um ihre Leiber binden sollen, um fruchtbar zu sein.⁷³¹ Dieses Idiom der Fruchtbarkeit und damit der sozialen Reproduktion findet sich bei meinem Feldbeispiel in der Person der Kupplerin, deren Auftritt, charismatisch und beeindruckend, von der Gruppe der Frauen sehr beachtet wurde. Hier zeigt sich eine weitere soziale Facette des Ritus, nicht nur anhand der Gemeinschaft wird sich über die lebenden und vorhergehenden Generationen versichert, sondern auch der Zukünftigen, der sozialen und biologischen Reproduktion. Den Kindern und Neugeborenen wird besondere Beachtung geschenkt. Sie sind das Prestige der Frauen. Erneut muss an dieser Stelle auf die Organisationsform des Ritus hingewiesen werden: Die Familie ist als vertikaler und unendlicher Graph der Zeit, die Lokalität als horizontaler, räumlicher Graph, in der Gleichung der jüdischen Identität nordafrikanischer Juden zu sehen.

⁷²⁸ PITT-RIVERS, Julian: *Anthropologie de l'honneur: La mesaventure de Sicheim*. Paris, Le Sycomore. 1983.

⁷²⁹ Vgl. ANDEZIAN, Sossie: *Expériences du divin en Algérie contemporaine*. Paris, CNRS Ethnologie. 2001.

⁷³⁰ Das Konzept des Sakralen und Heiligen in religiösen Riten geht zurück auf Durkheim. Siehe: DURKHEIM, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1994.

⁷³¹ Vgl. PODSELVER, 2000: 211.

Die Musik ist Ausdruck der Ekstase und Entgrenzung, religiöse Lieder in arabischer oder hebräischer Sprache nach orientalischen Rhythmen werden gespielt, ähnlich wie in der von DESHEN beschriebenen *Hillula*, dies dient als Indikator einer spezifisch maghrebinisch-jüdischen Identität.

Ein weiterer wichtiger Faktor der den Ritus zum Motor der Reproduktion der Gemeinschaft macht, sind Spenden, die *tsedaka* (hebr.: gerechter), die über den Verkauf der Bücher, Bilder und Kerzen eingenommen werden. Auch PODSELYER verweist für Sarcelles auf dieses Element der gemeinschaftlichen Organisation.⁷³² Das vor Ort verkaufte Buch⁷³³ über Rabbi Maarabi wurde in Sarcelles gedruckt und hergestellt, hier zeigt sich wieder die Richtung, die Verbreitung der *Hillula* des Rabbi Maarabis in Frankreich genommen hat. Spenden haben, darauf wurde weiter oben bereits hingewiesen, im mediterranen Judentum eine enge Beziehung zu dem Ehre und Schande Komplex. Das Konzept der Ehre setzt voraus, dass die Identität an eine institutionelle Rolle in einer bestimmten Gesellschaft gebunden ist.⁷³⁴ Laut Jane SCHNEIDER werden über das Konzept der Ehre die Grenzen und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe definiert.⁷³⁵ Das während der Festlichkeit in Marseille gesammelte Geld kam der Synagogengemeinschaft zu Gute.

Die Geschichte des Grabsteins, der die Bulldozer deutscher Nazis aufhielt,⁷³⁶ ist Ausdruck des jüngsten Wunders des Rabbiners, welches im kommunikativen Gedächtnis der jüdisch-tunesischen Diasporagemeinschaft in Frankreich verankert ist, ein identitätsformender Faktor für die Gemeinschaft ist.⁷³⁷

Meine Informantin Pascale erzählte mir eine Geschichte von einem konvertierten *Scirpt* (ein religiöser Kalligraph), der dank der Kupplerin eine geeignete Partnerin fand. Diese Erzählung hatte direkt mit meiner deutschen und nichtjüdischen Identität zu tun. Von ihm wurde mir während meiner Feldforschung immer wieder von verschiedenen Personen in Bezug auf meine soziale Position als Außenseiter der Gemeinschaft erzählt. Es war eine Möglichkeit mir als Nichtjüdin nahe zu kommen. Mit der Bezugnahme auf einen im Kollektiv akzeptierten Konvertierten, der zuvor ein Fremder war, wurde gleichzeitig eine Beziehung zu mir als Fremde hergestellt.

⁷³² Vgl. PODSELYER, 2000: 214.

⁷³³ Séfer Yossef 'Hay *Anecdotes aus sujet du Rav saint et vénéré, notre maître*. Sarcelles. 2001.

⁷³⁴ Vgl. CASSAR, Carmel: *L'honneur et la honte en Méditerranée*. Aix en Provence, Édisud. 2005: 71.

⁷³⁵ SCHNEIDER, Jane: Of vigilance and virgins. In: *Ethnology*, ix. Pittsburgh, University of Pittsburgh. 1971: 1-24.

⁷³⁶ Vgl. PODSELYER, 2000: 210.

⁷³⁷ Vgl. ASSMANN, 2005: 61.

Religiöse Praxis, so Eric WOLF, platziert die sozialen Akteure innerhalb ihrer sozialen und kulturellen Matrix, in der sie sich als Individuen mit der sozial symbolisch konstruierten religiösen Welt in Beziehung setzen.⁷³⁸ Im Kontext der Migration wird religiöse Praxis zum entscheidenden Kennzeichen der Identität, und der Ort der Verehrung bietet Raum für kommunale Solidarität. Im Ritual erfahren die sozialen Akteure „Communitas“, wie sie TURNER versteht.⁷³⁹ Religiöse Praxis definiert soziale und ethnische Grenzen, diese werden im Prozess des Rituals aufgehoben und neu stabilisiert. Insofern produziert die religiöse Praxis eine Welt voller „Inseln“, wie es BARTH bezeichnet, die sozialen Akteure werden bestimmten Gruppen zugeteilt und teilen sich auch selbst diesen zu.⁷⁴⁰ Die Gesamtheit der jüdischen *Hillulot* im mediterranen Raum, ergibt sich aus der Vielzahl, aus der Ansammlung von Mikroregionen, die miteinander in Interaktion stehen, wie es HORDEN und PURCELL für den Mittelmeerraum beschreiben.⁷⁴¹

⁷³⁸ Vgl. WOLF, Eric: Introduction. In: Wolf, Eric (Hg.): *Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*. New York, 1984: 3.

⁷³⁹ Vgl. TURNER, 2005: 124ff.

⁷⁴⁰ Vgl. BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. London, 1981: 198-221.

⁷⁴¹ Vgl. HORDEN; PURCELL, 2000: 305ff.

III.2.3 Henna, Hochzeit, Bräutigam

„Rituals are ways social orders deal with the uncontrollable, ways in which societies try to make sense of the fear, the ambivalence and the unknown“⁷⁴²

Nach der Migration in die französische Gesellschaft wiederbelebten Juden und Muslime verschiedene Praktiken ihrer Herkunftsländer in der Aufnahmegesellschaft. Die Hennazeremonie ist eine dieser Praktiken. Sie findet im Rahmen einer nordafrikanischen Hochzeit statt. Zur Wiederbelebung dieses Ritus in Frankreich nach der Migration äußerte sich eine Informantin:⁷⁴³

„Meine Generation, die noch in Tunesien geboren ist, hat das „Henna“ gar nicht mehr gefeiert. Es ist erst vor einigen Jahren wieder in Mode gekommen. Meine Tochter und ihre Generation, die feiern das.“

Das Fest entspringt einer alten Tradition, und wurde erst einige Jahrzehnte nach der Migration von der jüdisch-maghrebinischen Gemeinschaft in Frankreich wieder belebt. Patricia HIDIROGLOU beobachtete, dass selbst aus Europa stammende, aschkenazische Juden den Ritus nach seiner Wiederbelebung in den 1990er Jahren für sich entdeckten, indem sie ihn übernahmen.⁷⁴⁴ Seinen Ursprung findet das Hennafest in nordafrikanischen Ländern. Hier schreibt man ihm eine Schutzfunktion gegen den Bösen Blick zu.⁷⁴⁵ Die jüdische Hennatradition feiert man zu traditionellen Hochzeiten maghrebinischer Juden. Das Fest wird in unterschiedlichem Ausmaß je nach den finanziellen Möglichkeiten der Familie der Braut gefeiert. Denn es ist die Brautfamilie, die dieses Fest traditionell ausrichtet. Folgender Auszug aus meinem Feldtagebuch veranschaulicht dies:

„Janine stößt sich immer wieder am Verhältnis zwischen ihrer Tochter und deren Schwiegermutter, mit der es seit der Hochzeit Schwierigkeiten gibt. Sie erzählt mir, dass es verschiedene Arten gibt, das Henna zu mischen. Sie hat es für das Fest ihrer Tochter mit Öl gemischt, denn das Mischen sei Aufgabe der Brautmutter. Vor der Hochzeit geht die Braut ins Mikwe. Weil sie keine reiche Familie sind, haben sie das Hennafest gleich mit der Hochzeit zusammen gefeiert. Nach der Hennazeremonie wurden die Dragees verteilt, diese sollen Glück bringen. Es gab aber nicht ausreichend Dragees für die Gäste. Die Schwiegermutter beschuldigte Janine für diese Situation. Dabei, so erklärt mir Janine, hatte sie die Dragees besonders schön dekoriert.“⁷⁴⁶

⁷⁴² WASSERFALL, Rahel: Introduction: Menstrual Blood into Jewish Blood. In: Diess. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999: 1-20. (11.)

⁷⁴³ Vgl. Interview mit Michèle, 23/10/07.

⁷⁴⁴ HIDIROGLOU, Patricia: Coutume et mémoire en héritage: réinterprétations du henné et de la *bêlgha*. In: (Dies.): *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris. 2003: 225-263.

⁷⁴⁵ GOLDBERG, Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Los Angeles, University of California Press. 2003:137.

⁷⁴⁶ Eigenes Feldtagebuch, 07/03/07.

Anhand dieses Feldauszugs werden wesentliche Aspekte der Zeremonie deutlich: Organisation und Durchführung, liegen bei der Brautfamilie. Der ökonomische Aspekt, welcher hinter einer Eheschließung im gesellschaftlichen Gefüge verborgen liegt, tritt hier an die Oberfläche.⁷⁴⁷ Im oben beschriebenen Beispiel wurde das Hennafest aus ökonomischen Gründen mit dem der Hochzeit zusammengelegt. Traditionell liegt eine Woche zwischen dem Hennafest und dem Hochzeitsritus in der Synagoge: In dieser Zeit wird die Braut von der Gemeinschaft isoliert. Eine solche Isolation der Braut existiert auch in muslimischen mediterranen Gesellschaften, dies gilt vor allem für die oberen Gesellschaftsschichten.⁷⁴⁸ Eine Heirat bedeutet eine Allianz zwischen zwei Haushalten und dies führt nicht selten zu sozialen Spannungen.⁷⁴⁹ Bei meinem Beispiel handelte es sich um eine Brautfamilie mit begrenzten ökonomischen Mitteln, die aber über ein reiches religiöses Kapital⁷⁵⁰ verfügte. Dieses religiöse Kapital manifestierte sich anhand der religiösen Praxis. Die Eltern der Braut, ein tunesisch-marokkanisches Paar, hielten sich streng an die jüdischen Gesetze und verfügten darüber hinaus über ein intensives religiöses Wissen. Der Brautvater besuchte regelmäßig Kurse zur Tora in einer orthodoxen Synagoge, die Brautmutter las flüssig hebräisch und verfügte über eine genaue Kenntnis jüdischer Texte und Bräuche. Diese Religiosität manifestierte sich auch auf der Ebene des Kleidungsstils: der Brautvater trug meist eine Schirmmütze als Kopfbedeckung. Es ist eine Praxis religiöser Juden aus Angst vor Aggressionen, dass die Kippa durch eine Mütze ersetzt wird:

„Ich setzte die Kippa auf wenn ich esse, wenn ich in die Synagoge gehe, aber nicht hier (auf der Straße), das ist gefährlich. Ich will nicht mein Leben für eine Kippa riskieren“⁷⁵¹

Die Brautmutter selbst trug immer eine Mütze oder eine Perücke als Kopfbedeckung, Röcke oder Kleider und niemals Oberteile mit tiefem Ausschnitt. Auch die anderen Familienmitglieder, ihre Geschwister und Eltern, praktizierten die jüdische Religion durch Einhalten der *Halacha* und waren ausschließlich mit Juden verheiratet. Diese über Kleider- und Lebensstil manifestierte Religiosität fehlte in der Bräutigamfamilie, bei der es sich um eine Familie algerischer Herkunft handelte. Wie bereits beschrieben, wurden die algerischen

⁷⁴⁷ Vgl. GOODY, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1989.

⁷⁴⁸ SCHNEIDER, Jane: Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: *Ethnology*, 19. Pittsburgh, University of Pittsburgh. 1971: 1-24.

⁷⁴⁹ Vgl. GOLDBERG, Harvey E.: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Los Angeles Press, University of California. 2003:138.

⁷⁵⁰ Ich richte mich hier nach dem Kapitalbegriff BOURDIEUS, nach diesem stützt das Kapital soziale Akteure mit direkten Handlungsmöglichkeiten aus. BOURDIEU kennzeichnet zwar nur soziales, kulturelles, symbolisches und ökonomisches Kapital, doch wie das soziale Kapital auf der Ebene des Sozialen, fungiert das religiöse Kapital im Bereich des Religiösen. Vgl. BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, VSA. 1997.

⁷⁵¹ Interview mit Pierre am 15/09/06.

Juden bereits während des Kolonialismus in die französische Gesellschaft assimiliert, wie die kollektive Übernahme der französischen Staatsbürgerschaft verdeutlicht. Die Familie des Bräutigams war im Vergleich mit der Familie der Braut nicht sehr religiös, viele der erweiterten Familienmitglieder waren mit Nichtjuden verheiratet. Der Bräutigam selbst war ein *baal techouva*, ein „Mann der Rückkehr“, wie die Juden genannt werden, die aus dem Laizismus zurück in die Religiosität kehren. Diese neue Religiosität wird oft wie eine interne Konversion gelebt.⁷⁵² Eheschließungen sind ein komplexes Ereignis und bringen nicht nur einen Mann mit einer Frau, sondern darüber hinaus auch deren Familien zusammen. Daraus ergeben sich leicht Oppositionen und Differenzen.⁷⁵³ Der Konflikt in Folge der Hennazeremonie ist auf zwei Ebenen zu verstehen: Zum einen handelte es sich um einen internen Konflikt zwischen den Repräsentantinnen zweier Abstammungslinien, der nicht selten bei einer neuen Allianz zwischen Gruppen und Familien vorkommt.⁷⁵⁴ Die beiden Frauen verteidigten die zwei männlichen Abstammungslinien ihrer Ehemänner, wobei der Tradition nach die Braut in die Linie des Mannes absorbiert wird, hier hat sich die jüdische Gesellschaft in Nordafrika traditionell der muslimischen Praxis angebracht.⁷⁵⁵ Der Bräutigammutter kommt dabei die Aufgabe zu, die junge Frau in die Tradition ihrer neuen Familie einzuführen und auszubilden. Das Dilemma der Konkurrenz unter Schwiegermüttern spiegelt den Konflikt zwischen zwei Abstammungslinien wieder. Später flammte dieser Konflikt zwischen den zwei ethnisch unterschiedlichen Abstammungslinien im Eheleben des jungen Brautpaares erneut auf. Auch in der dritten Generation werden die kulinarischen Traditionen mit kultureller Hartnäckigkeit bewahrt.⁷⁵⁶

„Zwischen dem jungen Ehepaar entsteht während des Pessachfestes ein Streit. Grund ist die Frage, ob die Frau, die aus einer marokkanisch-jüdischen Familie kommt, ihrem Mann, der aus einer algerisch-jüdischen Familie kommt, Reis servieren darf oder nicht. Die marokkanischen Juden essen keinen Reis während Pessach, die algerischen Juden essen Reis.“⁷⁵⁷ Schließlich einigt sich das Paar darauf, dass die Frau den Reis kocht, aber nicht selbst isst.“

Die gefundene Lösung verweist auf die Kreativität der sozialen Akteure, die sich ihrer innovativen Kraft bedienen, um den Ansprüchen des religiösen Lebens gerecht zu werden.

⁷⁵² Vgl. PODSELVER, Laurence: La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. In: *Annales HSS*, mars-avril 2002, no. 2 Paris: 275-296.

⁷⁵³ Vgl. GOLDBERG, 2003: 115.

⁷⁵⁴ Vgl. BAHLOUL, Joëlle: Naissance et mariage: temps forts de la reproduction familiale chez les Juifs nord.africains en France. IN: Tapia, Claude; Lasry, Jean-Claude: *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Paris, Harmattan. 1989: 239-262.

⁷⁵⁵ Vgl. DESHEN, Shlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, 1989., BAHLOUL, 1989: 247.

⁷⁵⁶ Vgl. Eigene Feldnotizen April 2007.

⁷⁵⁷ Der Disput über den Genuss von Reis an Pessachtagen ist der religionsgesetzlichen Literatur altbekannt. An dieser Stelle konzentriert sich die ethnologische Interpretation jedoch auf den Umgang mit diesem religiösen Phänomen von Seitens der sozialen Akteure.

Sexualität, gesellschaftliches Zusammenleben und Tod sind Faktoren, mit denen alle Gemeinschaften ihren Umgang finden müssen und dies wird nicht selten in Ritualen und Traditionen ausgedrückt.⁷⁵⁸ Das Hennafest ist ein solcher innovativer Ritus, sozusagen der Abschied und Beginn des Übergangs der Braut von einer Familie zur anderen. Im Judentum kommt der Frau ein zentraler Stellenwert als Hüterin der Tradition zu. „*Das Gesetz der Männer wird von Frauen verwaltet*“⁷⁵⁹, schreibt Joëlle BAHLOUL. Im nordafrikanischen Judentum werden der familiäre Habitus, der Besitz und der religiöse Habitus über die männliche Linie weitergegeben. So ist es auch im Islam. Die Frau hat im Judentum im Gegenteil zum Islam einen zentraleren Platz. Nur über sie ist die Religionszugehörigkeit an die Nachkommen weiter zu geben, denn nur Kinder einer jüdischen Mutter sind Juden. Nur über die Frau ist das Fortbestehen der jüdischen Religion und Gemeinschaft zu sichern. Das von Gott auserwählte Volk kann nur über den weiblichen Körper reproduziert werden. Dies macht die Rolle der Frau einzigartig im Judentum, und unterscheidet sie von den anderen monotheistischen Religionen.

Auf zweiter Ebene tritt durch den Schwiegermütterstreit der ökonomische Aspekt in den Vordergrund. Wie bereits erwähnt, handelte es sich bei der Brautfamilie um eine Familie mit geringen ökonomischen Mitteln, die aus diesem Grund das Hennafest zusammen mit, oder genauer gesagt, an das Ende der Hochzeitsfeier legten. Für den Bräutigam bedeutete die Eheschließung ein Zugewinn an religiösem Prestige:

„Man hat mir vor meiner Hochzeit noch ein anderes Mädchen präsentiert. Ein Mädchen, das aus einer konvertierten“⁷⁶⁰ Familie stammte. Aber das wollte ich nicht.“⁷⁶¹

Mit seiner Rückkehr zur Religion hat der Bräutigam einen Lebensstil gewählt, der ihn selbst als kreativen Akteur seiner eigenen Geschichte und seines eigenen Gedächtnisses zeigt. Der Vorwurf der Bräutigammutter an die für die Ausschmückung der Hennazeremonie verantwortliche Brautmutter, weist auf den internen Konflikt zwischen den Familien hin, hervorgerufen durch das bestehende religiöse Ungleichgewicht.

Der Übergang der Braut von ihrer Herkunftsfamilie in die Bräutigamfamilie verläuft nicht immer ohne Konflikte, denn sie muss die ihr fremden Traditionen und Werte dieser neuen Familie respektieren und repräsentieren. Die Schwiegermutter steht während der Hochzeit für die kognatische Gruppe der Bräutigamfamilie und hat die Aufgabe, die junge Frau in diese

⁷⁵⁸ Vgl. WASSERFALL, 1999: 11.

⁷⁵⁹ BAHLOUL, 1989: 244. Übersetzt von der Autorin.

⁷⁶⁰ Konvertiert heißt hier nicht ohne jüdische Abstammung. Nachkommen aus religiösen Mischehen, deren männliche Linie jüdisch ist, aber die der Mutter nicht, müssen konvertieren, um sich selbst als Juden bezeichnen zu dürfen.

⁷⁶¹ Interview mit Claude, 30/06/07.

Gruppe einzuführen. Dabei geht es zudem auch um Geschlechterrollen, Hierarchie und soziale Kontrolle wie Susan SERED, Romi KAPLAN und Samuel COOPER dies für *Miqveh* Partys zu jüdischen Hochzeiten in Jerusalem zeigten;⁷⁶² Die Bräutigammutter will die Braut in ihre zukünftige Rolle als Ehefrau einweisen, gleichzeitig ihre eigene Stellung in der Familienstruktur behaupten, sowie die soziale Kontrolle über diese neue Zusammensetzung ihrer Gruppe beibehalten. Dieser auf mehreren Ebenen stattfindende Konflikt spiegelte sich auch in dem Feldbeispiel wieder: der Konflikt zwischen Janine als Brautmutter und der Schwiegermutter ihrer Tochter drückt das Ringen um soziale Kontrolle über die eigene Familiengruppe, Hierarchie und auch Kontrolle über ökonomisches oder religiöses Kapital aus.

Ein zentraler Aspekt der traditionellen Hennazeremonie ist der Austausch von ökonomischem Kapital in Form von Schmuck und Geschenken. Dabei handelt es sich um Besitz der Brautfamilie, der mit dieser Zeremonie an die Braut übertragen wird.⁷⁶³ Für die Juden Djerbas bezeichnete der Begriff *Henna* auch einen Teil der Mitgift.⁷⁶⁴ Diese lokale Tradition existierte nach der Migration in veränderter Form weiter. Die djerbischen Juden waren schon seit Generationen intensiv im Schmuckhandel aktiv und dieser Tradition waren sie, zumindest das Marseiller Feld betreffend, treu geblieben. Der folgende Auszug aus meinem Feldtagebuch veranschaulicht den Zusammenhang zwischen Goldherstellung und Mitgift djerbischer Juden in der französischen Diaspora:

„Leon (selbst Schmuckhändler djerbisch-jüdischer Herkunft) erzählt mir, dass diese Hennanacht richtig orientalisches wäre, denn es handele sich um eine djerbische Familie und die praktiziere diese orientalische Tradition. Bei den Djerbis, das würde ich sehen, würde die Braut, wenn das Brautpaar am Ende des Abends sich die orientalischen Gewänder anlegen würde, einen Goldschmuck auf dem Kopf tragen. Sein Cousin in Paris hätte so einen für seine Töchter selbst gefertigt, aus einem Kilo Gold.“⁷⁶⁵

Die mit einer Heirat verbundenen Transaktionen bezeichnet Claude LÉVI-STRAUSS als „elementare Formen“⁷⁶⁶ der Verwandtschaft. Diese stehen in enger Verbindung mit der Existenzsicherung zukünftiger Generationen. Vor allem in Agrargesellschaften, so Jack

⁷⁶² Der Moment, indem die Schwiegermutter bei der Zeremonie des Eintauchens, die ebenso zu einer Hochzeit gehört, unbedingt anwesend sein will und die Braut dies aber vehement ablehnt, kennzeichnet das Zusammenprallen der verschiedenen Ebenen. Vgl. STARR SERED, Susan; KAPLAN, Romi; COOPER, Samuel: *Talking about Miqveh Parties, or Discourses of Gender, Hierarchie and Social Control*. In: WASSERFALL, Rahel R. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. London, Brandeis University Press. 1999: 145-165.

⁷⁶³ BAHLOUL, 1989: 253.

⁷⁶⁴ HIDIROGLOU, Patricia: *Coutume et mémoire en héritage: réinterprétations du henné et de la bēlgha*. In: Hidirolou, Patricia: *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris, Publications de la Sorbonne. 2003: 225-266.

⁷⁶⁵ Eigenes Feldtagebuch, 07/03/07.

⁷⁶⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton. 1947.

GOODY, wird der Besitz direkt an die Frau übertragen, wogegen die Mitgift in Industriegesellschaften nach und nach ganz verschwindet.⁷⁶⁷

Bei den traditionellen Gesellschaften Nordafrikas handelte es sich vor allem um Agrargesellschaften. Die Mitgift ist in der westlichen Industriegesellschaft zurückgegangen, stattdessen haben sich andere, verdeckte Formen der Übertragung entwickelt.⁷⁶⁸ Dotale Systeme sind, so GOODY, eng mit der bilateralen Vererbung verknüpft.⁷⁶⁹ Zu den Transaktionen vor und nach einem Hochzeitsfest gehört auch die Übertragung von Besitz durch den Bräutigam an die Braut, die indirekte Mitgift.⁷⁷⁰ In islamischen Gesellschaften ist es üblich, dass die Frau zur Hochzeit von der Familie des Bräutigams mit Schmuck ausgestattet wird. Dies ist eine Form des Prestiges und steht in Zusammenhang mit dem Ehrbegriff. Ehe und Familie, so GOODY, können nicht von der wirtschaftlichen Produktion und vom Besitz getrennt werden. Eine Heirat ist nicht nur wichtig für die sexuelle Reproduktion, sondern auch für die wirtschaftliche Produktion.⁷⁷¹

„Ein Mann sollte eigentlich mit einem Schmuckstück im Wert um die tausend Euro um die Hand einer Frau anhalten. Schließlich ist alles, was die Frau trägt im Besitz des Mannes. Ein Mann braucht keine Angst zu haben, (...) seine Frau zu schmücken, denn ihr Schmuck ist sein Besitz. (...) Sie ist so etwas wie seine Spardose.“⁷⁷²

Frauen befinden sich in einer patrilinear organisierten Gesellschaft in einer dualen Position: Einerseits sind sie die Töchter einer Familie, haben Anspruch auf Besitz und erhalten diesen auch. Andererseits tragen sie diesen Besitz als Ehefrauen aus der Gruppe hinaus. Dies wird als divergierende Übereignung bezeichnet.⁷⁷³ Die Abstammungsregelung der jüdischen Gesellschaft in Nordafrika zeichnet sich durch ihre bilaterale Organisation aus:⁷⁷⁴ Für die religiöse Zugehörigkeit ist die matrilineare Linie ausschlaggebend, anders als in der islamischen Gesellschaftsordnung, doch für den sozialen und ökonomischen Status zählt die patrilineare Linie von Ego, genau wie auch in den islamischen Gesellschaften Nordafrikas. Dieses duale System reflektiert den Konflikt im oben beschriebenen Fallbeispiel. Die

⁷⁶⁷ GOODY, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1989: 257.

⁷⁶⁸ Vgl. BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, VSA. 1997: 61. Wenn zukünftige Eltern aus dem Nahen Osten zum Geburtstermin in die USA reisen, nur damit ihr Kind die amerikanische Staatsbürgerschaft erhält, und damit bessere Chancen, ist das auch eine Form des Erbes. Vgl. ABOU-AS, Manal: *Quatrze journalistes en quête de nouvelles*. In: *Courrier International*. No. 915. Paris. Du 15 Mai au 21 Mai 2008: 13.

⁷⁶⁹ GOODY, 1989: 259.

⁷⁷⁰ GOODY, 1989: 259.

⁷⁷¹ GOODY, Jack: *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial Societies of Eurasia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990.

⁷⁷² Interview mit Maurice, 25/07/07.

⁷⁷³ Vgl. GOODY, 1989: 33.

⁷⁷⁴ Vgl. CHOURAQUI, André: *Les juifs d'Afrique du Nord*. Paris, PUF. 1952.

Religion wird über die Mutter weitergegeben, der soziale und ökonomische Status über den Vater.⁷⁷⁵ Die beiden Schwiegermütter, die ihre Kinder miteinander verheiraten, ringen um sozialen Status im Gefüge der sich neu bildenden familiären Allianz.

Die bevorzugte ethnogame Heirat, will heißen, die Eheschließung zwischen zwei Mitgliedern aus einer ethnisch homogenen Gruppe, kann als „Strategie der Kontinuität“⁷⁷⁶ gesehen werden, mit deren Hilfe das soziale Gefüge aufrechterhalten wird. Ein klassisches Beispiel aus der ethnologischen Forschung für diese Strategie der sozialen Kontinuität ist die Kreuzkusinenheirat.⁷⁷⁷

Zum Hennafest wird die Braut von Brautfamilie mit Besitz ausgestattet.⁷⁷⁸ Darauf verweist der Schmuck und der Austausch von Geschenken von Seiten der Brautfamilie. Das Hennafest kann als Abschiedsritus der Braut von ihrer Familie, ihrer Abstammungslinie, gesehen werden. Es ist eine symbolisch aufgeladene Zeremonie der Mitgift. Dieser aus dem Maghreb stammende Ritus wurde sowohl von Juden als auch von Muslimen nach der Migration in Frankreich wieder belebt. Dabei handelte es sich aber im Falle der Juden aus Nordafrika nicht um die bloße Revitalisierung eines aus der Herkunftsgesellschaft stammenden Ritus, sondern um dessen Transformation. Bereits vor der Migration aus Nordafrika ließ sich durch Einfluss der Kolonialmächte die Transformation der jüdischen Hochzeitsrituale erkennen. In Tunesien etwa wurde das weiße Brautkleid mit der Anwesenheit der Europäer eingeführt.⁷⁷⁹

Es handelt sich bei dem Hennafest um die Reinvencion eines Ritus der Herkunftsgesellschaft. Sozusagen um einen neuen und alten Ritus zugleich. Menschen sind, konstatiert Michèle FELLOUS, Wesen des Neuanfangs: wie das Leben von Übergang zu Übergang verläuft, so hängt es von den sozialen Akteuren selbst ab, wie sie die einzelnen Übergänge ihrer Lebensabschnitte im gesellschaftlichen Raum gestalten.⁷⁸⁰

In Jerusalem werden von nordafrikanischen Juden Hennafeste auch im Anschluss an die *Miqveh* Partie vor einer Hochzeit veranstaltet.⁷⁸¹ Dies weist auf die Transformationsfähigkeit dieses kulturellen Festes hin.

⁷⁷⁵ BAHLOUL weist darauf hin, dass der Vater das Individuum in die religiöse Gemeinschaft einführt und für den sozialen Status ausschlaggebend ist. Vgl. BAHLOUL, Joelle: *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Paris, Métailié. 1992: 117.

⁷⁷⁶ GOODY, 1990: 103.

⁷⁷⁷ Vgl. BARRY, Laurent, S.: *Les modes de composition de l'alliance. Le „mariage arabe“*. In: *L'Homme*, Paris. 147/ 1989: 17-50.

⁷⁷⁸ Vgl. BAHLOUL, 1989: 253. HIDIROGLOU, 2003.

⁷⁷⁹ Vgl. SEBAG, 1991.

⁷⁸⁰ FELLOUS, Michèle: *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris, L'Harmattan. 2001: 37.

⁷⁸¹ STARR SERED; KAPLAN; COOPER, 1999: 148.

Betrachten wir nun die Symbolik des Hennafestes und seinen Ablauf in der modernen französischen Gesellschaft genauer um dessen Bedeutung nach der Migration zu verstehen:⁷⁸²

Am Tag zuvor war die Hochzeit beim Standesamt. Am Ende kleideten sich Braut und Bräutigam und die engste Familie und Freunde in traditionelle maghrebinsche Gewänder. Die Braut trug eine Krone aus Gold, was nur bei den Djerbi so ist. Danach wurde das Henna auf die Handfläche verteilt und die Hand mit einem roten Faden umwickelt, um den bösen Blick abzuwenden. Siebzig Prozent aller sefardischen Händlerfamilien aus Belsunce waren anwesend (allerdings nur die tunesischer und marokkanischer, nicht algerischer Herkunft). Sowohl die Familie des Bräutigams, die tunesisch-marokkanischer Herkunft ist, als auch die Familie der Braut, die djerbischer Herkunft ist, haben Geschäfte in Belsunce. Die Musik war tunesisch, es wurde in Arabisch, nicht Hebräisch, gesungen. Auch das Essen war tunesisch (Brick, was z.B. die älteren Marokkaner nicht kannten). Der Party Service war jüdisch, damit das Essen koscher war, aber die Bedienung bestand fast nur aus arabischen Männern und Frauen. Das Fest kam mir vor wie eine Konservierung der lokalen orientalischen Vergangenheit.

Folgendermaßen erklärte mir eine Informantin, Großmutter des Bräutigams, dessen Hennafest ich teilnehmend beobachtete, die Zusammenhänge:

„Das Hennafest wird nach der Hochzeit vor dem Standesamt gefeiert. Am Ende des Abends kleiden sich Braut und Bräutigam in orientalische Gewänder und Männer und Frauen bekommen Henna auf die Handinnenfläche. Aber nur einen Tropfen, man bemalt nicht die ganze Hand. Nur ein wenig, damit es Glück bringt. Männer und Frauen feiern gemeinsam. Ausgerichtet wird das Fest von der Familie der Braut“⁷⁸³

Am Anfang meiner Forschung stellte ich mir dieses Fest exotischer vor. Ich glaubte, dass das Henna an Füßen und Händen in schönen Formen und Mustern aufgetragen würde. Diese Vorstellung wurde durch ästhetische Bilder, die in den Medien hinsichtlich Hennabemalung auftauchen, hervorgerufen. Die Tatsache, dass man sich lediglich einen Klumpen Henna auf die Handfläche klatschte, enttäuschte mich anfangs und zeigt einmal mehr, wie leicht man sich auch als Forscherin von medialen Bildern beeinflussen lässt.⁷⁸⁴ Allerdings existieren je nach lokaler Herkunft Riten mit Zeichnungen an Händen und Füßen, die die Braut vor dem bösen Blick schützen sollen. Bei den Bemalungen handelt es sich um die so genannten *naqqas* (roten Zeichnungen).⁷⁸⁵

Doch sind es im Eigentlichen nicht die Muster auf der Haut, die die Bedeutung dieses Festes ausmachen. Vielmehr handelt es sich dabei um die sozialen Muster, deren Wichtigkeit durch den Ritus an die Oberfläche des sozialen Alltagsgeschehens dringt. Vor allem ist wiederholt zu bemerken, dass es sich um einen Ritus handelt, der seine Bedeutung im Kontext der Migration änderte. Die Farbe Rot symbolisiert Fruchtbarkeit und steht für eine große Liebe,

⁷⁸² Vgl. Eigene Feldnotizen 07/03/07.

⁷⁸³ Interview mit Janine B. am 27/02/07.

⁷⁸⁴ Vgl. DEVEREUX, 1973.

⁷⁸⁵ TOBI, Zivia: Le costume traditionnel des femmes juives en Tunisie du Sud. In: Fellous, Sonia (Hg.): *Juifs et musulmans en Tunisie*. Paris, Somogy. 2003: 259-264.

viele Kinder und Wohlstand.⁷⁸⁶ Laut TURNER haben die Farben Rot, sowie Weiß und Schwarz eine besondere Bedeutung im symbolischen Kontext vieler Kulturen.⁷⁸⁷ Im Ritual der Ndembu steht das Rot für das mütterliche Blut, also für die biologische Produktionsfähigkeit der Frau.⁷⁸⁸ Harvey GOLDBERG betont in seiner Deutung des Hennaritus vor allem den transformativen Aspekt der Hennapflanze, die einmal zubereitet, ihre Farbe von frischem Grün in Rot wechselt, Symbol der Entjungferung.⁷⁸⁹ Wesentlich ist jeweils der Aspekt des Übergangs. Die junge Braut verlässt das Haus ihrer Familie und wird somit von der Tochter zur Ehefrau. Dieser Statusübergang ist die Basis des Hennaritus.

In der ethnisch heterogenen israelischen Gesellschaft stehen der Hennaritus und die *Miqveh* Partys für die orientalische Tradition der Eheschließung. Dies führt teilweise zu einem Konflikt zwischen okzidentalischen und orientalischen Juden.⁷⁹⁰ Denn vor einem modernen europäischen Hintergrund wird Heirat nur noch als Privatangelegenheit zwischen zwei Individuen gesehen.⁷⁹¹

Das Brautpaar, so verriet mir eine Informantin, darf sich, wird das Hennafest nach altem Brauch vor der Hochzeit gefeiert, eine Woche lang nicht sehen.⁷⁹² Damit wird zum einen der liminale Status des Brautpaares deutlich, zum anderen drückt sich somit eine eigene Temporalität aus,⁷⁹³ eine Zeitwahrnehmung, die das Fest in seinem eigenen Rhythmus außerhalb der Alltagswelt ablaufen lässt. Im Folgenden gebe ich den Ablauf des von mir teilnehmend beobachteten Hennafestes wieder:⁷⁹⁴

Die Braut tanzt in der Mitte der Frauen. Sie trägt ein Kleid aus Tüll in lila und orange. Es geht nicht bis zum Boden, aber über die Knie. Manchmal sitzt sie auf einem Stuhl und die anderen Frauen heben sie mit dem Stuhl hoch. Beim Bräutigam hinter der Trennwand ist es genauso, die Männer tanzen vor dem Orchester. Zwischen dem Bereich der Männer und der Frauen ist eine Trennwand aufgestellt. Der Sänger singt auf Arabisch. Manchmal winken sich Braut und Bräutigam, wenn sie auf den emporgehobenen Stühlen sitzen, über die Barriere hinweg zu. Ein Kameramann und ein Fotograf laufen herum. Die Braut hat eine orientalische Frisur, hoch toupiert, Glitzer im Haar und über die Schläfen verteilt. Die Bräutigammutter trägt eine aufwendige Tolle auf dem Kopf, ein Wickeltuch. Sie trägt ein

⁷⁸⁶ Beschreibung aus: <http://de.wikipedia.org/wiki/Henna-Nacht>, 27/07/08, 15:04.

⁷⁸⁷ TURNER, Victor: Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification. In: Michael Banton (Hg): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, Tavistock. 1966: 47–84

⁷⁸⁸ TURNER, 2005: 71.

⁷⁸⁹ GOLDBERG, 2003: 137.

⁷⁹⁰ STARR SERED; KAPLAN; COOPER, 1999: 154.

⁷⁹¹ Vgl. GOODY, Jack: *Production and Reproduction: A comparative Study of the Domestic Domain*. New York, Cambridge University Press. 1976.

⁷⁹² Interview mit Esther am 28/02/07.

⁷⁹³ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris, Albin Michel. 2000.

⁷⁹⁴ Eigenes Feldtagebuch 07/03/07.

schwarzes Kleid mit einer weißen Spitzenbluse darüber. Viele Kinder laufen herum. Die kleinen Mädchen werden beim Tanzen manchmal von ihren Vätern im Bereich der Männer auf den Rücken genommen. Die Braut tanzt wild und alle anderen Tanzenden sind ihr zu gewandt. Die Männer tanzen manchmal im Kreis. Manchmal beugt sich die Braut auch weit nach hinten, so, als wäre sie dabei die Besinnung zu verlieren.

Eine Weile tanzt sie auch bei den Männern und dort wird das Brautpaar gemeinsam emporgehoben, sie halten sich an einander fest und die Braut winkt den Frauen zu. Es gibt tunesisches Essen. Unter Anderem: Fenchelsalat, panierte Sardellen, Harissa und Brick.

Dann schließlich verschwindet die Braut mit dem Bräutigam. Als sie und ihre enge Familie sich verkleidet haben, werden im Eingang Fotos von ihnen mit den Geschenkkörben und den Kekskörben gemacht. Die Familienmitglieder tragen die typischen roten Kopfbedeckungen aus Tunesien, die chechia.

Als die Braut verkleidet auftritt, spielt das Orchester: „Ah la Rusa“ (Arab.: Dort ist die Braut), das Lied, das ich von den tunesischen Frauen als Klingelton für das Handy bekommen habe. Es wird den ganzen Abend kein hebräisches Lied gespielt, nur arabisch.⁷⁹⁵

Nach den Fotos werden Braut und Bräutigam auf Emporen herein getragen. Erst die Braut, die von oben bis unten verschleiert ist und unter ihrem Umhang auf dem Kopf den goldenen Schmuck trägt. Dann der Bräutigam in weißem Kaftan und mit schwarzer Mütze, diese mit Gold bestickt. Sie werden zu dem Baldachin getragen und dort gibt es für die Gäste das Henna. Damit es gut in die Haut einzieht, wickelt man sich einen roten Faden um die Handfläche.

Auf die Bedeutung der Farbe Rot wurde bereits weiter oben hingewiesen. Allgemein gilt die Farbe Rot in Nordafrika als Schutz gegen den bösen Blick.⁷⁹⁶ Kranken Kindern zieht man rote Kleidung an, man hängt rote Fäden an den Rückspiegel im Auto oder trägt einen Schlüsselanhänger bei sich in Form einer roten Paprika. Der rote Faden aus Jerusalem hat eine besondere Bedeutung, er bringt Glück und schützt. Dieser wird an der Klagemauer gesegnet und verkauft. Viele meiner muslimischen Informanten in Marseille ließen sich von ihren jüdischen Patronen einen roten Faden aus Jerusalem mitbringen. Der rote Faden lässt auch an den Ariadnefaden aus der griechischen Mythologie denken, der aus dem Labyrinth herausführt, aber auch an die Fäden, die im Kontext der nordafrikanischen Heiligenkulte an den Gräbern angebracht werden, oder sich die Frauen mit Kinderwunsch im Ritus um die Hüften binden (s.o.). In jedem Fall hat der Faden eine besondere Bedeutung im Mittelmeerraum, er steht symbolisch für die Fäden des Netzwerkes das die lokalen Nischen, die lokalen Gruppen quer über das Meer hinweg miteinander verbindet.

Das in meinem Feldbeispiel beschriebene Hennafest verdeutlicht den Traditionswandel des Hennakomplexes im Rahmen der Migration nach Europa.

Anhand der Kleidung der Braut und der anwesenden Frauen ist eine deutliche Mischung zwischen Orient und Okzident zu erkennen. Der orientalische Stil, der bereits zu Beginn des Abends in Form der Garderobe seinen Ausdruck findet, steigert sich mit der Kostümierung

⁷⁹⁵ Es handelt sich bei dem Lied um ein arabisches Lied, nicht um ein hebräisches. Ich habe den Klingelton noch immer auf meinem Handy.

⁷⁹⁶ Vgl. TOBI, 2003: 262.

des Brautpaares und der engen Familienmitglieder. Mit der Kostümierung erhält das Fest den Aspekt eines Spektakels, die Abgrenzung zum Alltagsgeschehen wird somit verstärkt.⁷⁹⁷

An diesem Abend wird ausschließlich orientalische Musik mit arabischem Gesang gespielt. Dies ist ein weiterer Indikator orientalischer Kultur, die mit diesem Ritus von den sozialen Akteuren wieder belebt und gefeiert wird. Die Speisen erinnern an diesem Abend an die lokale Herkunft der Brautfamilie. Brick ist ein typisch tunesisches Gericht, was beispielsweise den älteren Familienmitgliedern des Bräutigams, die aus Marokko stammten, unbekannt war. Das Lied, das die Band beim Eintritt der verkleideten Braut spielte, hatte ebenso einen starken lokalen Aspekt, es handelte sich hier um einen lokal tunesischen Song: *Ah la Rusa* („Da ist die Braut!“).

Während meines Feldaufenthaltes spielte mir eine Jüdin djerbischer Abstammung den Song als Klingelton auf mein Handy. Wenn nun mein Handy in der Anwesenheit meiner aus Nordafrika stammenden Informanten klingelte, zeigten sich die unterschiedlichsten Reaktionen: Während ein jüdischer Informant algerischer Herkunft den Song als kulturelles Kennzeichen einer anderen ethnisch anderen Gruppe ablehnte, weckte der Klingelton auf meinem Handy bei einer tunesischen Muslima positive kulturelle Erinnerungen und das Verlangen, diese mit ihrem eigenen Handy reproduzieren zu können. Bei dem von mir teilnehmend beobachteten Hennafest waren überaus viele jüdische Händler aus Belsunce anwesend. Ihre Herkunft stimmte mit der Herkunft des Brautpaares überein: tunesisch-marokkanisch und djerbisch. Dies weist auf die Bedeutung der lokalen Herkunft nach der Migration hin. Auf die Sonderstellung der algerischen Juden im Marseiller Kontext habe ich bereits mehrfach hingewiesen. Die Ablehnung tunesischer Musik durch meinen algerischen Informanten drückt kulturelles Unbehagen in Bezug auf diese Gruppenunterschiede aus.

Die während des Festes manifestierten Grenzen, sind von der lokalen Herkunft bestimmt, und nicht von der religiösen. Tunesische Juden und Muslime teilen dieselbe kulturelle Erinnerung, dies zeigt sich am Beispiel der Musik, der Nahrung und Kleidung. Das Hennafest wurde infolge der Migration von nordafrikanischen Juden, die meist religiös praktizierend sind und darauf Wert legen, sich mit dem kulturellen Gedächtnis ihrer Vergangenheit zu identifizieren, im europäischen Kontext wieder belebt. Vergleicht man die kulturelle Symbolik des Hennafestes mit der des eigentlichen Hochzeitfestes, das am Abend nach der Zeremonie der „*Chuppa*“⁷⁹⁸, der offiziellen jüdischen Trauung, stattfindet, so wird deutlich, dass an diesem Abend die Akteursgruppe sich deutlich weniger orientalischer Symbolik bedient. Hier wird

⁷⁹⁷ GIBERT, Marie-Pierre: Le henné est-il encore efficaces? In: Gibert, Marie-Pierre: *Les usages du henné*. Nancy, Presses Universitaire de Nancy. 2008: 21-52 (32).

⁷⁹⁸ Die „Chuppa“ bezeichnet den Traubaldachin. Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1996:635.

der Schwerpunkt viel mehr auf die jüdisch-religiöse Kultur gelegt, als auch auf okzidentalische Traditionen, wie etwa ein weißes Brautkleid für die Braut und ein schwarzer Anzug für den Bräutigam. Die Musik an diesem Abend ist meist modern, der Ritus nicht orientalistisch ausgerichtet.⁷⁹⁹

WASSERFALL betont, dass Fruchtbarkeit, Gender und jüdische Identität eng zusammen hängen.⁸⁰⁰ In Marokko wurde Unfruchtbarkeit generell der Frau zugeschrieben und diese Vorstellung wurde erst durch die Konfrontation mit wissenschaftlichen Erkenntnissen der biologischen Reproduktion in Frage gestellt.⁸⁰¹ Traditionell ist die Identität der jüdischen Frau eng mit Fruchtbarkeit, Reinheit und biologischer Reproduktion verknüpft. Zentral dafür steht das *Miqveh*, der Ritus des Eintauchens, den eine jüdische Frau sieben Tage nach Ende ihrer Periode vollziehen muss. Nach dem *Miqveh* Besuch der Frau ist der Mann laut jüdischem Gesetz verpflichtet, mit ihr den sexuellen Akt zu vollziehen, der dem Paar ab Beginn der Periode bis zum Ritus des Eintauchens verboten ist.⁸⁰² Von Seiten der jüdischen Gesetze werden Reinheit, Sexualität und Fruchtbarkeit zeitlich dicht zusammengelegt und so die potentielle Möglichkeit der biologischen Reproduktion der Gruppe optimiert. Das Ende der Periode und den Beginn der sieben reinen Tage zu bestimmen, liegt jedoch nur bei der Frau selbst, womit ihr somit die Möglichkeit der indirekten Kontrolle ihrer eigenen biologischen Reproduktion und Sexualität zukommt.⁸⁰³

Der Hochzeitsritus der *Chuppa* und das anschließende Hochzeitsfest, das nach dem Ritus des Eintauchens der Braut im *Miqveh* stattfindet, bedeuten die endgültige Inkorporation der Braut in die Familie des Bräutigams. Rahel WASSERFALL berichtet, dass in einer marokkanischen Gemeinschaft in Israel unter traditionell praktizierenden Juden das Brautpaar nicht mehr, wie in Nordafrika, ihre erste gemeinsame Nacht im Hause der Bräutigamfamilie verbrachte, sondern im Hotel.⁸⁰⁴ Bei den von mir beobachteten Hochzeiten in Marseille war die Hochzeitsnacht der Moment, in dem das Brautpaar in die eigene Wohnung ging, somit ihren von den eigenen Familien unabhängigen Haushalt in Besitz nahm. Ob die Braut nun Jungfrau

⁷⁹⁹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, April 2007.

⁸⁰⁰ WASSERFALL, Rahel: Community, Fertility, and Sexuality. Identity Formation among Moroccan Jewish Immigrants. In: Diess. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999a: 187-197.

⁸⁰¹ SHOKEID, Moshe: *The Emergence of Supernatural Explanations for Male Barrenness among Moroccan Immigrants*. In: DESHEN; SHOKEID, 1974: 122-150.

⁸⁰² WASSERFALL, 1999a.

⁸⁰³ Vgl. DESHEN, Schlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, 1989. Laut DESHEN sind jüdische Frauen in Marokko, wenn sie sich in Unstimmigkeiten mit ihrem Mann befanden, nicht ins *Miqveh* gegangen, und haben so über die verhinderte Sexualität einen psychologischen Druck auf ihren Mann ausgeübt.

⁸⁰⁴ WASSERFALL, 1999.

war oder nicht, gehörte zum intimen Diskurs der Familie und wurde weder in der Öffentlichkeit kommuniziert, noch zelebriert.⁸⁰⁵ Das Menstruationsblut, so WASSERFALL, macht das Mädchen zur Frau, das *Miqveh* hingegen macht die Frau zur jüdischen Frau.⁸⁰⁶ Diese jüdische Frau wird schließlich mit dem Hochzeitsritus und der Hochzeitsnacht vollständig in die Gemeinschaft des jüdischen Kollektivs als Teil der Familie ihres Mannes integriert.⁸⁰⁷

Das Hochzeitsfest am Abend der Trauung ist ein soziales Fest. Dieses wird, im Gegensatz zu dem von mir oben beschriebenen Hennafest, nach religiöser und okzidentalischer Tradition gefeiert. Die an diesem Abend gespielte Musik ist meist traditionell hebräisch und modern, meine Informanten berichteten mir beispielsweise von einer Hochzeit, bei der ein Bluessänger und ein moderner chassidischer Sänger abwechselnd aufgetreten sind.⁸⁰⁸ Auch das Menu dieses Abends richtet sich nicht mehr wie für das Hennafest nach der lokalen Herkunft.

Während das Hennafest ursprünglich also den Abschied der Braut von ihrer cognatischen Familie bedeutete, ist mit der Migration noch eine weitere Bedeutung für dieses Fest hinzugekommen. Der Ritus wurde als eine Reserve wiederbelebt, die es den Juden aus Nordafrika erlaubt, die orientalische Identität ihrer Herkunft wieder zu beleben und in ihren Alltag zu integrieren.

Nach dem Abend des Hochzeitsfestes, so hielten es meine Informanten in Marseille, feierte das Brautpaar mit seinen Familien noch weitere sieben Tage. Diese vierzehn Tage, sieben vor und sieben nach der Hochzeit, entsprechen dem, was ein nordafrikanischer Rabbiner, ein Informant von SERED, als Folklore nordafrikanischer Juden vor ein oder zwei Generationen bezeichnet: „*Two or even one generation ago the celebrations lasted seven days before and after the wedding...*“⁸⁰⁹ In den sieben Tagen, die auf die Hochzeit folgen, ist das Brautpaar jeden Tag zum Essen bei einem anderen Familienmitglied eingeladen. Den Abschluss findet diese Zeit mit einem Sabbat im Hause der Bräutigamfamilie. Am Morgen dieses Sabbats findet ein

⁸⁰⁵ Es wurden beispielsweise keine Betttücher mit Blutflecken aus dem Fenster gehängt, wie dies für nordafrikanische Juden in Israel berichtet wird. Vgl. SERED; KAPLAN; COOPER, 1999: 154.

⁸⁰⁶ WASSERFALL, Rahel: Menstruation and Identity: The Meaning of *Niddah* for Moroccan Women Immigrants to Israel. In: Elberg-Schartz, H (Hg.): *People of the Body*. New York, Schwartz Albany, State University of New York Press. 1992: 309-328.

⁸⁰⁷ Während des *Miqveh* erhält die Braut Geschenke vor allem von der Seite der Bräutigamfamilie. Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: Du Hammam Maghrébieu au *Miqveh* Parisien. In: *Journal of Mediterranean Studies*. Malta, Mediterranean Institute, University of Malta. Vol.4, No.2. 1994: 241-263. Doch können auch hier Muster der Hierarchie auftreten und zu Konflikten führen, wie in meinem obigen Beispiel des zusammgelegten Hennafestes. Eine Informantin berichtete mir von dem Unmut der Schwestern des Bräutigamsvaters, die nicht zu dem *Miqveh* Ritus der Braut geladen waren. Die Familie der Braut verfügte in diesem Fall über deutlich mehr religiöses Prestige und ökonomisches Kapital als die Familie des Bräutigams. Vgl. Interview mit Janine, 14/03/07.

⁸⁰⁸ Interview mit Esther, 17/03/07.

⁸⁰⁹ Vgl. SERED; KAPLAN; COOPER, 1999: 160.

Besuch in der Synagoge des Bräutigams statt, nach dem Ritus wird die Gemeinde von der Bräutigamfamilie zu einem gemeinsamen Frühstück (*Aperitif*) geladen. Der Übergang von der alten in die neue Familie ist abgeschlossen. Die Braut gehört nun in die Bräutigamfamilie. Sie hat die Aufgabe, seine Lineage fortzusetzen, damit sichert sie die Dauerhaftigkeit der jüdischen Identität in der Familie.

Der Sabbat des Bräutigams wird *Sabbat hattane* (hebr.: der Sabbat des Bräutigams) genannt. Auf der Internetseite „*dafina*“, die das Kollektiv der marokkanischen Juden in Frankreich virtuell präsentiert, wird dieser Brauch folgendermaßen beschrieben:

„Während den sieben Tagen, die der Hochzeit folgen, gibt es täglich Festessen. Jeder Verwandte lädt das junge Paar zum Essen ein. Während dieser sieben Tage soll das Brautpaar nicht arbeiten. Der erste Sabbat nach der Heirat ist der Sabbat „hattane“, der Sabbat des Bräutigams, an dem er von den beiden Familien in die Synagoge begleitet wird (...) er liest aus dem Buch der Tora und die Frauen werfen Bonbons und Reis nach ihm und machen das Joujou.“⁸¹⁰

Es ist zu bemerken, dass von Forschern Männlichkeitsriten, die im reproduktiven Rahmen wie Hochzeit und Sexualität stattfinden, oft wenig Beachtung finden. Wird der Ritus des *Miqveh* ausführlich in der wissenschaftlichen Literatur diskutiert, so gibt es wenig Hinweise auf den Zusammenhang von männlicher Identität und den Riten der Reinheit. Dabei ist die männliche Reinheit oder Unreinheit ebenso durch religiöse Gesetze und Vorschriften festgeschrieben wie die der Frau.

Die Reinheitsvorschriften finden sich im dritten Buch Moses, Levitikus, sie betreffen sowohl Mann und Frau. Die Unreinheit wird über den sexuellen Ausfluss definiert. Ein unreiner Mann ist ein „*Zav*“, eine unreine Frau eine „*Zavah*“ oder „*Niddah*“.⁸¹¹ Der wesentliche Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Unreinheit, so Tirzah MEACHAM, ist der Zeitfaktor. Während die männliche Ejakulation eine kurzzeitige Phase der Unreinheit bedeutet, bedeutet der Verlust des Blutes und damit des unbefruchteten Eies für die Frau eine längere Phase der Unreinheit. So ist auch das geforderte Ritual für den Mann, sich in fließendem Wasser zu waschen, einfacher durchzuführen, als der Besuch des *Miqveh* für die Frau. Archäologisch nachgewiesen wurde das *Miqveh* in Israel erst ab der Zeit der Hellenismus.⁸¹² Die Reinheitsvorschriften sind mit der Diaspora des jüdischen Volkes strukturierter und strenger geworden. Wurde zur Zeit des Tempels die Zeit des Abwartens nach der Regelblutung lediglich betont, so rückte der Ritus des Eintauchens mit dem Verlust

⁸¹⁰ <http://dafina.net/forums/read.php?53,121429,06/05/08,14:09>. Übersetzt von der Autorin.

⁸¹¹ Vgl. GOLDBERG, Sylvie-Anne, 1996:1100.

⁸¹² Vgl. MEACHAM, Tirzah: An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws. In: WASSERFALL, Rahel (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999: 23-39.

des zentralen religiösen Ortes in den Vordergrund.⁸¹³ Die Abwesenheit des Tempels, so MEACHAM führte dazu, dass der weibliche Körper zu einer Art Heiligtum wurde, dessen Reinheit über einen rituellen Diskurs und Praktiken festgeschrieben und praktisch abgesichert wird.⁸¹⁴ Dabei ist die männliche Reinheit in den Hintergrund gerückt. Mir fiel aber während meiner Feldforschung auf, dass die männliche Reinheit trotzdem thematisiert wurde:

„Hanna erzählt mir, dass vor allem Männer, statt ins *Miqveh* zu gehen, auch nackt im Meer baden könnten. Ihr Schwiegersohn hatte sich kürzlich beim Baden im Meer verletzt.“⁸¹⁵

In der orthodoxen Einrichtung der Institution Franco-Hébraïques in Marseille existierte ein *Miqveh* für Frauen und eines für Männer.⁸¹⁶ Die Tatsache, dass mir in meiner Feldforschung, trotz meiner weiblichen Identität, die Komplexität der Vorstellung von Reinheit auch in Bezug auf Männer nahe gebracht wurde, stellte mich vor die Überlegung, ob nicht die Wissenschaft selbst die männliche Körperlichkeit vernachlässigt und damit ein einseitiges Bild auf religiöse Gruppen wirft. Ein Bild, in denen die Frauen meist als das Geschlecht dargestellt werden, das den gesellschaftlich festgeschriebenen Strukturen von Sitte und Anstand unterworfen ist. Der männliche Körper bleibt von der Wissenschaft in der Regel unberührt und reproduziert so das komplexe Bild der religiösen Praxis nach außen: Frauen sind den von Männern kontrollierten, sich auf die Religion berufenden Verhaltensvorschriften unterworfen - Männer hingegen werden oft, wenn auch nur durch die Auslassung ihrer Lebensrealität, als frei und unabhängig dargestellt. Dieses Bild in der Wissenschaft trifft auch auf das neue orthodoxe Judentum zu, in dem Rabbiner als Sklavenhalter des weiblichen Körpers dargestellt werden⁸¹⁷, als auch auf die in Europa so unverstandenen islamischen Ehrenmorde.⁸¹⁸ Wissenschaftler wie Joachim KERSTEN⁸¹⁹ und Michael GILSENAN⁸²⁰ betonen allerdings die Gebundenheit des Mannes an soziale Vorstellungen von männlicher Identität. Interessant ist, dass auch im wissenschaftlichen Diskurs zur sozial „gemachten“⁸²¹ Männlichkeit, doch Macht und Gewalt für die Betrachtung von Männern im Vordergrund stehen, und selten etwa

⁸¹³ Vgl. MEACHAM, 1999: 27.

⁸¹⁴ Vgl. MEACHAM, 1999: 27.

⁸¹⁵ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 12/08/07.

⁸¹⁶ Vgl. Eigenes Feldtagebuch 26/07/07.

⁸¹⁷ Frauen, so die Kritik, werden in diesem Kontext als Sexobjekte gesehen. Vgl. SWINDLER, Leonard: *Women in Judaism*. New York, Feldheim Publishers. 1976: 126.

⁸¹⁸ HAUSCHILD erklärt dies als einen „Komplex verwandtschaftlicher Praktiken und Regeln“, ein Diskurs, der weder Männer zu Gewalttätern macht, noch Frauen zu schuldigen Opfern. Siehe: HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2007: 195.

⁸¹⁹ KERSTEN, Joachim: *Gut und Geschlecht. Männlichkeit, Kultur und Kriminalität*. Berlin, de Gruyter. 1997.

⁸²⁰ GILSENAN, Michael: *Lords of the Lebanese Marches. Violence and narrative in an Arab society*. London, I.B. Tauris Publishers. 1996.

⁸²¹ Vgl. CONNELL, Robert W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit*. Opladen, VS Verlag. 1999.

männliche Identität im Rahmen körperlicher Reinheit betrachtet wird, obwohl dies in den untersuchten Gesellschaften existiert. So wird auch immer wieder als Merkmal der sexuellen Diskriminierung in islamischen Gesellschaften von westlichen Beobachtern betont, dass muslimische Frauen während ihrer Menstruation weder beten noch fasten dürfen. Günther SCHLEE hingegen merkt an: „Ein Mann, der aus einer kleinen Wunde blutet, dürfte auch nicht beten.“⁸²²

Zurück zu dem „Sabbat des Bräutigams“, der am Ende des Heiratskomplexes steht und als Gegenpol zu dem Hennafest gesehen werden kann. Das Hennafest stellt die Braut und die Brautfamilie in den Vordergrund und steht am Anfang des rituellen Heiratsgeschehens. Während das Hennafest der auf den weiblichen Part zentralisierte Ritus ist, so ist der *Sabbat hattane* der auf den männlichen Part konzentrierte Ritus. Der junge Mann liest in der Synagoge seines Vaters öffentlich vor. Dabei wird er von den Frauen, ähnlich wie während des zuvor beschriebenen männlichen Ritus der *Bar Mitzwa*, mit Bonbons beworfen und mit *Jojos* begleitet. Stand seine Mutter im Bereich der Frauen während der *Bar Mitzwa* im Mittelpunkt, muss sie diese soziale Aufmerksamkeit nun mit der jungen Ehefrau teilen. Ich gebe den Ablauf eines *Sabbat hattane* aus meinem Feldtagebuch wieder:

„Ich trage mit Michele die schweren Schüsseln hoch in ihre Wohnung. Sie erzählt, dass sie diese Schüsseln mit Freundinnen teilt, denn sie brauchen sie ja nur zu Festen, und so sind sie dann halt immer kosher. Alles ist kosher. Michele lädt mich ein, doch auch zu dem Sabbat hattane ihres Sohnes zu kommen und gibt mir eine Menge Gebäck mit. Das Gebäck besteht aus „Datteln und Nüssen, mit Zuckercreme dazwischen.“⁸²³

Zum ersten Mal gehe ich in die Synagoge in der Rue St. Ferreol. Es ist ungewohnt, am Sabbat durch eine belebte Einkaufsstraße zu gehen. In Belsunce sind die Läden ja immer geschlossen, so dass man richtig das Gefühl von einem Tag außerhalb des Alltags hat. Hier haben aber alle Läden offen, die Leute sind am Einkaufen, man befindet sich „mitten im Alltag“. Die Synagoge liegt in einem Seiteneingang versteckt. Der Rabbiner hier ist Marokkaner.

Ein aus Algerien stammender Sänger ist auch da und soll später noch was zu Ehren des Bräutigams singen. Die Empore für die Frauen ist sehr klein und es ist sehr voll. Janine steht in einer Ecke, mit dem Gebetsbuch in der Hand und betet. Ansonsten befinden sich die meisten Frauen im Gespräch. Florence, die jüngste Schwester der Bräutigammutter, kommt zu spät mit ihren Töchtern. Sie hat eine sehr schicke Frisur, später erfahre ich von Janine, dass es sich dabei um eine Perücke handelt. Florence bringt ziemlich Wirbel in das Geschehen. Die Braut sitzt rechts vorne, in einem schicken weiß-braunem Kleid mit Fransenlook und einem Hut. Sie ist umringt von jungen Frauen und Mädchen, weil es so eng ist, sitzen einige bei den anderen auf dem Schoß. Hin und wieder wird sie von einer der Anwesenden gebeten, ihren Ehering zu zeigen. Florence kritisiert laut ihre Schwester, dass die Braut so in der Ecke sitzt, dass es keine Dragees zu werfen gibt. Sie meint, die Braut sei doch nicht irgendwer. Michele entschuldigt sich, dass die Vorbereitungen einfach zu viel für sie allein gewesen waren.

Die Braut kommt aus einer algerischen Familie. Michele ist Marokkanerin, ihr Mann Algerier. Als der Bräutigam auf den Bilam steigt, um zu lesen, machen die Frauen das „Jojo“ und es wird das Lied angestimmt „Kol Israel Alenu“. Mir fällt auf, dass nur wenige Frauen dem Gebet folgen. Die meisten tuscheln untereinander. Einmal hält ein junger Mann von unten eine Tafel hoch, auf der steht: Dass man während des Service nicht sprechen soll. (...)

⁸²² SCHLEE, 2006: 100.

⁸²³ Eigenes Feldtagebuch, 14/06/07.

Nach dem Service gehen wir in den Keller. Die Männer sitzen rechts an der Wand, die Frauen links neben der Treppe. Es ist sehr eng und gedrängt. Es gibt ein Frühstück, Brötchen, Kaffee und Pizzaschnitten. Der Rabbi hält eine Rede nach dem Kiddousch zu Ehren von Simon (dem Bräutigam), denn dies sei „seine“ Synagoge. Er sagt, dass der Bräutigam immer der Religion treu war, dass er sich noch erinnert, wie dieser seine Bar Mitzwa gemacht hat, hier in dieser Synagoge. Der Rabbi meint, dass, wenn sich zwei Menschen verheiraten, dann würde Gott seine Pforten des Glücks öffnen. Es wird zu Ehren von Bräutigam und Braut gesungen.⁸²⁴

Anhand der beiden Feldtagebuchauszüge des Sabbat Hattane in Marseille werden mehrere Ebenen der kulturellen und sozialen Realität deutlich: Der erste Abschnitt beschreibt vor allem die Handlungen der Bräutigammutter, die das Fest in ihrer Wohnung vorbereitet. Da das Fest an einem Samstag stattfindet, werden die Möglichkeit des Feierns eingeschränkt, oder besser gesagt, der Ablauf des Festes erhält eine feste Struktur: Freunde oder Verwandte von weit her können nicht kommen, da sie sonst ein Auto nehmen müssten. Das Essen muss zuvor vorbereitet sein, denn am Sabbat darf man weder kochen noch arbeiten. Das Fest findet in der Wohnung der Bräutigamfamilie am frühen Nachmittag und im intimen Kreis der Familie statt. Die Speisen entsprechen der lokalen Herkunft der Akteure: mit Zuckermasse gefüllte Datteln oder Nüsse, zuvor als Hauptgericht die klassische Tafina, das Sabbatgericht der sefardischen Juden aus Nordafrika. Das Frühstück in der Synagoge hingegen ist mit Brötchen, Kaffee und Pizza mehr europäisch-international ausgerichtet.

Die gefüllten Datteln und Nüsse, als auch die in dem Beispiel fehlenden Dragees, sprechen für eine mediterrane Heirat. Nicht nur für jüdische Hochzeiten in Marseille und im gesamten Mittelmeerraum dürfen die gezuckerten Bonbons nicht fehlen, sondern auch für muslimische und christliche Hochzeiten und Taufen ist dieses gezuckerte Beiwerk essentiell. Süße Speisen, so SERED, sollen die zukünftige Ehe versüßen.⁸²⁵ Rahel WASSERFALL weist darauf hin, dass das Servieren von Nahrung im Kontext des Zusammentreffens verschiedener Gruppen, ein Weg des Austausches zwischen der eigenen Gruppen und einer fremden ist, zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft.⁸²⁶ Die Analogie zwischen Nahrung und Sexualität, wird von Julian PITT RIVERS gezogen. Frauen, so schreibt er, versorgen Männer mit Sex und Nahrung, und werden so zu Mediatorinnen zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre.⁸²⁷ Michele, die Mutter des Bräutigams hatte Unmengen an süßen Zuckerspeisen vorbereitet, die sie in koscheren Schüsseln an die geladenen Gäste reichte. Die Ehe ihres Sohnes, so ihre Absicht, sollte süß, erfolgreich und koscher, den Vorschriften des Judentums entsprechend, verlaufen.

⁸²⁴ Eigenes Feldtagebuch, 16/06/07.

⁸²⁵ SERED; KAPLAN; COOPER, 1999: 148.

⁸²⁶ WASSERFALL, 1999: 191.

⁸²⁷ PITT-RIVERS, Julian: *Anthropologie de l'honneur: La mesaventure de Sichem*. Paris, Le Sycomore. 1983: 24.

Betrachten wir die Situation der Braut in der Synagoge: Anders als bei dem Hennafest, zu dem die Braut ein buntes, orientalisches Kleid trug, ist die Braut zum Sabbat ihres Bräutigams in weiß-braun, einem Kleid mit europäisch modischen Stil und Hut gekleidet. Der Ehering, nach dem sie gefragt wird, den sie und ihr Mann in sich ähnelnden Exemplaren tragen, zeichnet sie als die in der Gemeinschaft anerkannte Frau ihres Mannes aus. Das Tragen eines Eheringes durch beide Partner ist ein europäisches Symbol.⁸²⁸ Edmond LEACH weist daraufhin, dass eine englische Frau einen Ring an einem bestimmten Finger trägt, und dies als symbolisches Zeichen ihres Ehestandes gesehen wird, während die Frau aus der Kachin-Gesellschaft diesen Status mit dem Tragen eines Turbans ausdrückt.⁸²⁹ Das Tragen einer Kopfbedeckung beispielsweise kennzeichnet die verheiratete Frau in der religiösen jüdischen Gemeinschaft. Die Braut trägt einen Hut, die Schwester der Bräutigammutter eine Perücke. Das Tragen einer Kopfbedeckung kennzeichnet also nicht nur den sozialen Status einer Frau, sondern auch ihren religiösen. Dabei gilt die hierarchische Formel: Eine Frau, die ihre Haare bedeckt, ist religiös, eine Frau die nicht eine Strähne ihres eigenen Haares zeigt, ist religiöser. Für islamische Studentinnen in Kairo kennzeichnete Karin WERNER die verschiedenen Formen der Verschleierung als „Stufen der Frömmigkeit“⁸³⁰, die das religiöse Prestige der Frauen mass. Florence, die eine kunstvolle Perücke trug, die nicht mal als Perücke zu erkennen war, besaß eine gewisse religiöse Autorität, die ihre ältere Schwester Michele, die außerhalb der Synagoge nie den Kopf bedeckte, nicht hatte. So konnte Florence ihre ältere Schwester offen kritisieren. Michele hatte es versäumt für Dragees in der Synagoge zu sorgen. Zur ihrer Verteidigung brachte Michele die Schwierigkeit ihrer Situation vor, die Vorbereitungen des Festes alleine stemmen zu müssen, wobei sie an die Position von Florence als ihre jüngere Schwester appellierte, die als Familienmitglied eigentlich verpflichtet wäre zu helfen, zum Fest aber zu spät kam, und durch diese Bemerkung zum Schweigen gebracht wurde. Als der Bräutigam zum Lesen vortrat, wurde er von den klassischen „arabischen“ Freuderufen, den *Jojos* der Frauen begleitet. Die Ähnlichkeit des Ritus des *Sabbat hattane* eines Mannes mit dem Ritus der *Bar Mitzwa* eines Jungen wird auch durch die Rede des Rabbiners betont, der daran erinnert, das Simon in dieser Synagoge unter seiner Anleitung die *Bar Mitzwa* feierte. Die *Bar Mitzwa* markiert das Eintreten eines Jungen in die Welt der Männer zur Zeit seiner Geschlechtsreife, seine Hochzeit hingegen lässt ihn in der sozialen Hierarchie der Männer aufsteigen. Die Beschneidung seines erstgeborenen

⁸²⁸ Wird in der Arbeit von „europäisch“ gesprochen, so meint dies auch die jüdisch-europäische Traditionen im Gegensatz zu den jüdischen Traditionen anderer Erdteile, wie etwa Nordafrika.

⁸²⁹ LEACH, Edmond: *Political Systems of Highland Burma*. London, Athlone Press. 1954: 16.

⁸³⁰ WERNER, Karin: *Between westernization and the veil: contemporary lifestyles of women in Cairo*. Bielefeld, transcript Verlag. 1997.

Sohnes in der Synagoge und der ihm folgende Ritus des Rückkaufs des Erstgeborenen von den Cohen sind weitere Schritte für einen Mann in der sozialen Hierarchie der religiösen jüdischen Gemeinschaft.

Der Hennaritus hat keine sich auf religiöse Quellen berufende Grundlagen. Während meine Informanten von „Tradition“ sprachen, vermerkt Joelle ALLOUCHE-BENAYOUN, das ihre Informantinnen über den Ritus als „Teil der Religion“⁸³¹ sprachen. Die sozialen Akteure transformierten damit, so die Wissenschaftlerin ALLOUCHE-BENAYOUN, einen profanen Ritus in einen religiösen. Das Heilige, so Emile DURKHEIM, unterscheidet sich vom Profanen, indem es nicht zum Alltagsleben gehört, und mit bestimmten Vorschriften und Zugangsbeschränkungen belegt ist. Das Heilige und das Profane stehen als soziale Kategorien in Opposition zueinander, doch was als heilig und was als profan angesehen wird, unterscheidet sich von Gesellschaft zu Gesellschaft.⁸³² Die Tatsache also, dass der Hennaritus laut Interpretation der religiösen jüdischen Quellen profan⁸³³ ist, es sich aber für die von ALLOUCHE-BENAYOUN in Pariser Vororten interviewten jüdischen Frauen nordafrikanischer Herkunft um einen sakralen Ritus handelt, zeigt, dass es die sozialen Akteure selbst sind, die einen Akt als heilig bestimmen oder nicht.

Meiner Ansicht nach geht es hier vor allem um die Mobilität und Transformationsfähigkeit der Rituale. Rituale, so HAUSCHILD, haben mehr mit konkreten Lebensbedingungen der Menschen zu tun als mit religiösen Überzeugungen.⁸³⁴ Weder die Gesellschaft selbst, noch ihre Rituale sind ein starres Gebilde. So wie Hochzeiten heute mit dem pragmatischen Abschließen einer Lebenspartnerschaft vor dem Standesamt ersetzt werden, und es dabei doch nur wieder um das Zusammenkommen zweier Haushalte, dem Zusammentreffen zweier Gruppen geht, so werden Riten der Vergangenheit von Einwanderern der zweiten Generation wieder belebt und neu interpretiert. Es handelt sich um Reserven, die dem Menschen zur Verfügung stehen und ihn mit sozialem Kapital ausstatten. Auch ALLOUCHE-BENAYOUN weist für die Pariser Region darauf hin, dass nach der Ansiedlung in Frankreich „arabische Bräuche“⁸³⁵ erst einmal aufgegeben, dann aber wieder belebt wurden. Sowohl in den auf Feldforschung beruhenden Schilderungen von ALLOUCHE-BENAYOUN, als auch von

⁸³¹ ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle: The Rites of Water for the Jewish Women of Algeria: Representations and Meanings. In: Wasserfall, Rahel (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999: 198-216. (207).

⁸³² DURKHEIM, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1994.

⁸³³ Die Diskussion zu einer Transformation eines „profanen“ Ritus in einen „heiligen“ konzentriert sich hier ausschließlich auf den Hennaritus.

⁸³⁴ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2007.

⁸³⁵ ALLOUCHE-BENAYOUN, 1999: 209.

Rahel WASSERFALL, wird die Veränderbarkeit des die Hochzeit nordafrikanischer Juden begleiteten Hennaritus deutlich.

ALLOUCHE-BENAYOUN berichtet von mehreren lokal unterschiedlichen Varianten der die Eheschließung algerischer Juden begleitende Riten: In Constantin (Stadt in Algerien) etwa wurde der Braut ein Goldstück mit etwas Henna darauf mittels eines roten Bandes um die Hand gewickelt. Das Gold steht für Wohlstand, das Henna gegen die bösen Geister, und das rote Band schützt gegen den bösen Blick.⁸³⁶ Bei marokkanischen Juden in Israel beobachtet WASSERFALL den Ritus des weißen und grünen Bandes, bei dem das weiße Band mit Henna und einem Ei vermischt der Braut umgebunden wird und der Bräutigam das grüne Band bis zur Hochzeit um seinen Bauch tragen muss.⁸³⁷ Diese Riten haben sich mit der Zeit verändert, sie wurden aufgegeben und wieder belebt. Das um die Hand gewickelte rote Band taucht auch in meiner Beschreibung des Hennafestes auf.

Ein Band symbolisiert den Bund mit der neuen Familie, ihrer Tradition, dem kulturellen Gedächtnis. Gold, Henna, Bänder, dies alles sind kulturelle Zeichen, die sich als soziale Praxis wie ein dichter Text lesen lassen.⁸³⁸ Am Ende bleibt es die *Bricolage*⁸³⁹, die kulturelle Bastelei der sozialen Akteure des mediterranen Judentums.

Viele meiner älteren Informantinnen erzählten mir vom Besuch der jüdischen Frauen im muslimischen *Hammam* vor dem *Miqveh*, ein Ritus, der in Nordafrika existierte, wie auch ALLOUCHE-BENAYOUN⁸⁴⁰ und HIDIROGLOU⁸⁴¹ berichten. Diese Mischung der Traditionen, Riten und Praktiken ist die Einheit in der Vielfalt, eben diese Mischung, die sich in der *Bricolage* ausdrückt, und die durch den intensiven Kontakt unterschiedlicher Gesellschaften zustande kommt.⁸⁴²

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass ethnisch homogene Ehepartner bei den Informanten meiner Feldforschung bevorzugt wurden. Bei meinen Informanten handelte es sich mehrheitlich um Menschen jüdischen Glaubens, die religiös praktizierend und nordafrikanischer Herkunft sind und die, oder deren Eltern, die französische Nationalität angenommen haben. Ist es für die persönliche Lebensführung eines sozialen Akteurs wichtig,

⁸³⁶ ALLOUCHE-BENAYOUN, 1999: 206.

⁸³⁷ WASSERFALL, 1999: 188.

⁸³⁸ Vgl. GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1999.

⁸³⁹ HERVIEU-LÉGER weist daraufhin, dass gerade in der Moderne dem Individuum die Freiheit zusteht, seine eigenen religiösen Riten zu entwerfen und zu gestalten. HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999: 2006.

⁸⁴⁰ ALLOUCHE-BENAYOUN, 1999.

⁸⁴¹ HIDIROGLOU, PATRICIA: Du Hammam Maghrébien au Miqveh Parisien. In: *Journal of Mediterranean Studies*. Malta, Mediterranean Institute, University of Malta. Vol.4, No.2. 1994: 241-263.

⁸⁴² HAUSCHILD, 2007: 69.

die Gesetze des Judentums einzuhalten, so ist eine Partnerschaft mit einem Menschen, der diese Gesetze nicht einhält, unmöglich. Wie ich anhand des Beispiels mit der Frage, ob Reis koscher zu *Pessach* ist oder nicht, gezeigt habe, sind die lokalen Unterschiede zwischen den verschiedenen nordafrikanischen Herkunftsgruppen bereits erheblich. Der Unterschied zwischen dem aschkenasischem und dem sefardischen Judentum ist noch größer, nicht nur Gebete werden anders gesprochen, sondern Feste werden in unterschiedlichen Rhythmen gefeiert, wodurch sich eine unterschiedliche Zeiteinteilung des Jahreslaufes ergibt.⁸⁴³ Es ist also beziehungsvereinfachend, wenn beide Partner denselben ethnischen und damit auch kulturellen Hintergrund besitzen. Um die Perspektive meiner Forschung zu erweitern, führte ich auch Interviews mit Nachkommen nordafrikanischer Juden durch, die nicht religiös praktizierend waren, wie etwa mit einer Künstlerin und einem Journalisten. In diesen beiden Fällen war für die Partnerwahl die religiöse und ethnische Zugehörigkeit des Anderen nicht ausschlaggebend. Es handelt sich bei der Strategie der Partnerwahl also um das System formaler Gruppierungen, nach dem die sozialen Beziehungen der Individuen zueinander determiniert werden.

Die Basis der Sozialstruktur, so Meyer FORTES, ist das Verwandtschaftssystem. Das Verwandtschaftssystem ist ein soziales Konstrukt.⁸⁴⁴ Die Terminologie und Affinität sind Teile der Regeln und Formeln mit denen das Verwandtschaftssystem in Aktion gebracht wird. Individuen, die diese Normen und Werte des gesellschaftlichen Verwandtschaftssystem anerkennen, sind Teil der Gemeinschaft, Individuen, die es nicht anerkennen, haben es schwer anerkannt zu werden. Mit der Zugehörigkeit wird ebenso die Frage nach Austausch und dem Prinzip der Reziprozität geklärt.⁸⁴⁵ So gesehen hat das Individuum die freie Wahl, nämlich dazuzugehören oder nicht. Den Handlungsstrategien der Gruppe zu folgen ist die Eintrittskarte in diese.⁸⁴⁶ Ein jüdischer Händler marokkanischer Herkunft antwortete mir auf meine Ethnologenfrage, warum er denn mit einer tunesischen Jüdin verheiratet wäre und nicht mit einer marokkanische, wie folgt:

„Es gibt wenige Marokkaner hier, die sind alle in Kanada. Würde es mehr geben, wäre ich wohl mit einer verheiratet“⁸⁴⁷

⁸⁴³ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: Achkenaz dans le monde contemporain. In: GOLDBERG, Sylvie Anne: *Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996: 1339-1346.

⁸⁴⁴ Vgl. FORTES, Meyer: *Kinship and the Social Order*. London, Routledge. 1970.

⁸⁴⁵ Vgl. OPPITZ, Michael: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt, Suhrkamp. 1999: 99.

⁸⁴⁶ Vgl. SCHLEE, 2006.

⁸⁴⁷ Interview mit Daniel am 15/09/06.

Ehen zwischen Partnern unterschiedlicher ethnischer Herkunft wurden im gemeinschaftsinternen Slang „Mischehen“ genannt. Von den in meinem Feld existenten Nachkommen nordafrikanischer Juden aus Algerien, Tunesien, Marokko und Djerba, waren die djerbischen Juden diejenigen, die die Heiratsmuster ihrer eigenen Gruppe am ehesten homogen zu halten suchten. Allerdings wurde auch für diese Gruppe die potentiellen ethnisch homogenen Partner mit den Jahren der Integration in die westliche Gesellschaft durch Mischehen reduziert. Doch auch hier hat die Kreativität des sozialen Akteurs das letzte Wort. So heiratete der Sohn des marokkanischen Händlers mit tunesischer Ehefrau eine Frau aus einer djerbischen Familie, die aus einer homogenen Familie kam. Diese „gemischte“ Eheschließung wurde dadurch begünstigt, dass der junge Mann sich nach seinen eigenen Angaben immer als „Tunesier“ und nie als „Marokkaner“ gesehen hatte.

Diagramm:

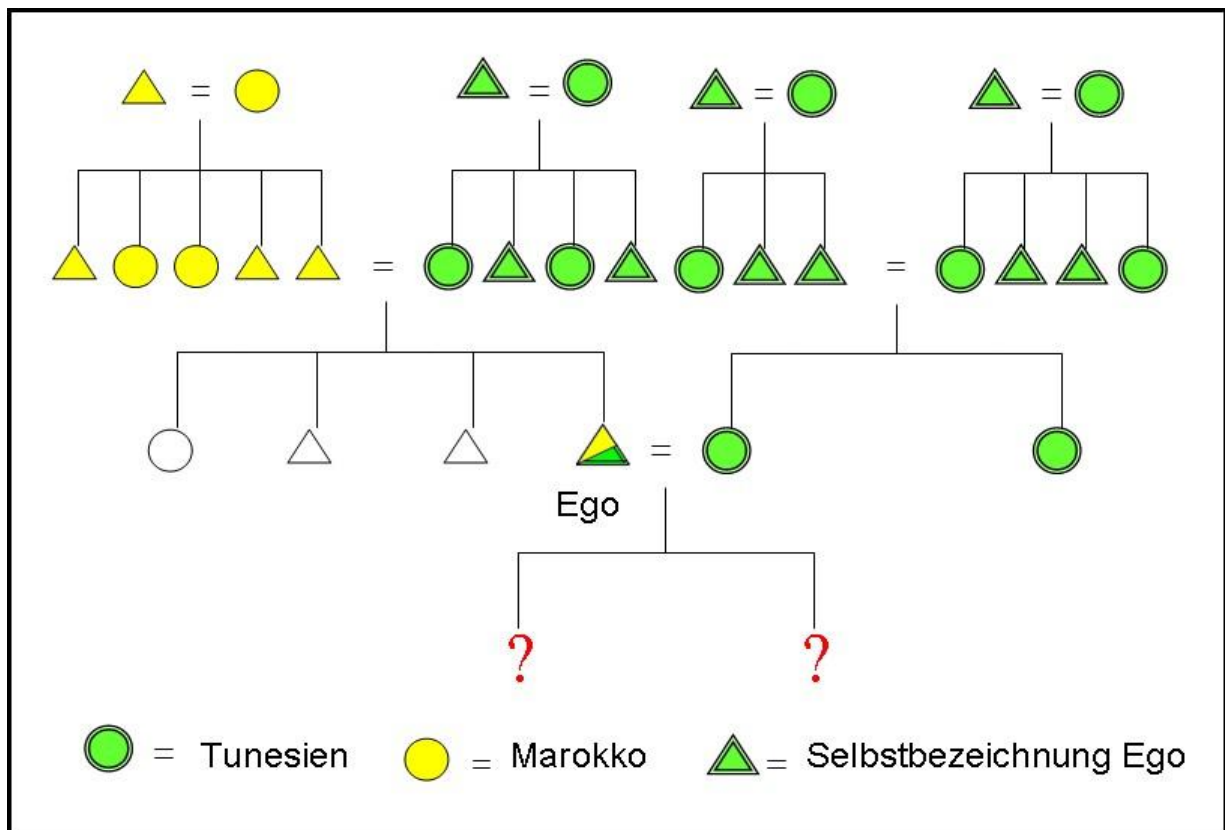


Abb. 3.1 Umgang mit gemischter Herkunft: Ego bezeichnet sich selbst als Tunesier.

III.2.4 Israel und seine Bedeutung für die jüdische Diaspora in Marseille

In diesem Abschnitt soll die Beziehung der jüdischen Diaspora in Marseille mit Israel betrachtet werden. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der von mir betrachtete Gruppe der nordafrikanischen Juden in Belsunce.

Nach Shmuel EISENSTADT ist das jüdische Volk erst mit dem Zionismus wieder aktiv in die Weltgeschichte zurückgekehrt. Im Judentum erkennt EISENSTADT mehr als eine Religion, nach ihm handelt es sich um eine zivilisatorische Nation. Das Territorium, mit dem sich diese Nation identifiziert, ist das in der Bibel geographisch beschriebene Israel, mit ihm steht die jüdische Nation seit Beginn der Diaspora in metaphysischer Verbindung.⁸⁴⁸

Diaspora ist ein alter Begriff, der erst auf das jüdische Volk, später allgemein für Völker angewandt wurde, die in der Verstreuung lebten und sich durch eine dichte Organisation in Kommunikation und Handel auszeichneten, wie beispielsweise die armenische Diaspora. Erst mit dem Aufkommen der Nationalstaaten, ihrem ideologisch-nationalistischem Hintergrund wurden Gruppen in Europa für die Mehrheitsgesellschaft suspekt, die über die nationalen Grenzen hinaus transnationale Beziehungen unterhielten.⁸⁴⁹ Diese transnationalen Bindungen sind für das jüdische Volk von langer Dauer, sie bedeuten eine wichtige Reserve für die kollektive jüdische Identität.

Das Besondere an der Geschichte des jüdischen Volkes ist, dass diese Gemeinschaft, die aufgrund ihrer ideologischen Grundlage nicht missionierte, der Assimilation widerstand.⁸⁵⁰ Max WEBER sieht den Grund für diesen Widerstand in der Ethik der jüdischen Antike.⁸⁵¹ Mit der jüdischen Aufklärung, der *Haskala* Bewegung, die von Berlin aus über Deutschland und später Europa strömte, begann im 18. Jh. die Öffnung der jüdischen Gemeinschaften gegenüber der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Als Reaktion darauf entstand die jüdische Orthodoxie. Gleichzeitig entwickelte sich eine moderne Judenfeindlichkeit.⁸⁵² Ganz so, als sollten die Juden doch bitte in ihren Ghettos bleiben. Ganz so, als müsste ein sie ausschließender Diskurs gefunden werden als Strategie, den Zugang zu Ressourcen und die Verteilung von Macht in der Gesellschaft unter Kontrolle zu halten.⁸⁵³ Mit dem Zionismus wurden die europäischen Juden zu aktiven Gestaltern ihrer Geschichte.⁸⁵⁴ Befand sich das jüdische Volk zuvor in einer historischen Warteposition, um wieder in ihr historisches Heimatland zurück zu kehren, ergriff dieses mit dem Zionismus die Initiative. Die treibende Kraft für den Zionismus sieht Jacob KATZ im Messianismus, den er in der jüdischen

⁸⁴⁸ EISENSTADT, Shmuel Noah: *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*. Bruxelles, Editions Complexe. 2002: 20.

⁸⁴⁹ SCHNAPPER, Dominique: Introduction: De l'État-Nation au Monde Transnational. Du Sens et de l'utilité du concept de Diaspora. IN: Anteby-Yemini, Lisa; Berthomière, William; Sheffer, Gabriel: *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes, PUR. 2005: 21-50.

⁸⁵⁰ WIRTH, Louis: *The Ghetto*. Chicago, The University of Chicago Press. 1956: 283.

⁸⁵¹ WEBER, Max: *Le judaïsme antique*. Paris, Pocket. 1998.

⁸⁵² KÜNG, Hans: *Das Judentum. Wesen und Geschichte*. München, Piper. 2007: 279.

⁸⁵³ Vgl. SCHLEE, 2006: 116. So wie heutzutage von einer kontrollierten Immigration gesprochen wird.

⁸⁵⁴ EISENSTADT, 2002.

Mentalität verankert sieht.⁸⁵⁵ Was Katz als Mentalität bezeichnet, lässt sich auch als über das kulturelle Gedächtnis produzierte kollektive jüdische Identität bezeichnen.⁸⁵⁶ Der Messias, so KATZ, ist der „ideale König“⁸⁵⁷, und im Warten auf sein Kommen, dem Messianismus, und die Rückkehr in das Heilige Land, sieht er den Grund für die jüdische Segregation und schließlich für die Eroberung des historischen Heimatlandes.

Sowohl EISENSTADT als auch KATZ sehen den Verlauf der Geschichte des jüdischen Volkes in der jüdischen Mentalität verankert und vertreten damit, wie auch WEBER, einen idealistischen Ansatz. Dieser ist aber, so argumentiere ich mit HAUSCHILD, nicht ausreichend für die Analyse kultureller Phänomene, eine auf den Idealismus gestützte Analyse muss mit der Berücksichtigung einer materialistischen Perspektive erweitert werden.⁸⁵⁸

Unter Bezug auf Machiavelli kennzeichnet Günther SCHLEE zwei Arten von Kriegen: Kriege aus dem Ehrgeiz von Herrschern heraus und Kriege, die durch den Mangel an Chancengleichheit entstehen.⁸⁵⁹ Die letzteren werden von Völkern ausgefochten, die ein neues Territorium suchen. Der Zionismus wurde zum ideologischen Motor der Eroberung Palästinas. Um an Einfluss zu gewinnen, braucht eine soziale Gruppe Mitglieder. Um diese zu rekrutieren, muss sie sich organisieren. Die *Jewish Agency* entstand als ein solches Mittel der Organisation. Die *Jewish Agency for Israel* wurde 1929 gegründet. 1952 wurde die Agency als freiwillige, philanthropische Organisation gesetzlich festgelegt, die in Zusammenarbeit mit der Regierung für Einwanderung, Besiedlung, Entwicklung und Koordination für die Einheit des jüdischen Volkes verantwortlich ist. Die *Jewish Agency* ist heute Teil des israelischen Regierungsapparats, dessen Aufgabe es ist Juden im Sinne der zionistischen Bewegung nach Israel zu bringen und dort anzusiedeln.⁸⁶⁰ Der Zionismus kann als ein ideologischer Motor gesehen werden mit dem die Rückkehr in das Heilige Land des jüdischen Volkes vorangetrieben wurde. Der Holocaust verstärkte den Druck auf die europäische jüdische Gemeinschaft das Land Israel zu erobern.

Israel, darauf habe ich bereits hingewiesen, war seit Beginn des jüdischen Exils spirituelles Zentrum des Judentums. Durch verschiedene historische Entwicklungen wurde es schließlich auch zum materiellen Zentrum. Es war die Aufgabe der internationalen jüdischen

⁸⁵⁵ KATZ, Jacob: Israel and the Messiah. In: *Commentary*, American Jewish Committee. 73:1, Januar. 1982: 34-42.

⁸⁵⁶ Vgl. ASSMANN, Jan: *Moise, l'Égyptien*. Paris, Flammarion. 2001.

⁸⁵⁷ KATZ, 1998.

⁸⁵⁸ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008: 212.

⁸⁵⁹ SCHLEE, 2006: 40.

⁸⁶⁰ Vgl. MARX, Emanuel: *The social context of violent behaviour*. London. 1976: 115.

Organisationen, wie der *Jewish Agency*, Stimmen und Unterstützung für die Eroberung Israels zu sammeln und zu aktivieren. Sie hat auch eine Antenne in Frankreich. Diese Organisationen transformierten sich mit der israelischen Staatsgründung. Heute beinhaltet sie verschiedene Abteilungen der *aliya*, für die Auswanderung nach Israel, die jüdische Bildung und der zionistischen Propaganda. Sie hat Einfluss auf das jüdische Leben in Frankreich⁸⁶¹ Über Organisationen wie diese wird die Identifizierung der jüdischen Diaspora mit Israel im Sozialen verankert und reproduziert.

Claude TAPIA spricht von einer „idéologie juive mobilisatrice“⁸⁶², einer mobilisierenden jüdischen Ideologie. Eine dreidimensionale Allianz des Judentums, so Andre CHOURAQUI, kennzeichnet die Beziehung zwischen Gott, dem Volk und dem Land.⁸⁶³ Dies markiert allerdings einen rein idealistischen Ansatz.

Rein auf Idealismus beruhende Interpretationen reichen aber, wie gesagt, nicht aus.⁸⁶⁴ Übersetzt in eine materialistische Analyse hieße es: eine Gemeinschaft braucht einen Boden, um zu überleben, und eine spirituelle Ideologie, um als Gemeinschaft weiter zu bestehen. Die Sprache spielt dabei eine wesentliche Rolle. Sprache und ethnische Identität stehen in engem Zusammenhang.⁸⁶⁵

Mit dem Staat Israel wurde die hebräische Sprache wiederbelebt, erhielt das jüdische Volk ein Land und seine politische Autonomie, sowie eine nationale Identität zurück.⁸⁶⁶

Nationalismus kann als eine politische Ideologie angesehen werden, die auf eine Kongruenz einer sich beispielsweise auf ethnische oder linguistische Kriterien berufende Nation und einem Staatsgebilde abzielt.⁸⁶⁷ Laut Benedict ANDERSON ist eine Nation eine „imaginäre politische Gemeinschaft“.⁸⁶⁸ Während Ernest GELLNER Nationalismus als eine Entwicklung der Moderne sieht,⁸⁶⁹ spricht Yitzhak BAER für das Judentum von einer alten jüdischen Nation.⁸⁷⁰

Laut Talal ASSAD ist sowohl der Säkularismus, als auch die säkulare Idee der Nation nur eine Form menschlicher Ideologie und unterscheidet sich nicht wesentlich von religiösen

⁸⁶¹ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs relations avec Israel*. Paris, L'Harmattan. 1989: 79.

⁸⁶² TAPIA, Claude: *Les Juifs Sépharades en France*. Paris, L'Harmattan. 1986: 276.

⁸⁶³ Vgl. CHOURAQUI, Andre: *Histoire du Judaïsme*. Paris, PUF. 1952: 6.

⁸⁶⁴ HAUSCHILD; Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008: 11.

⁸⁶⁵ SCHLEE, 2006: 132.

⁸⁶⁶ Vgl. BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs relations avec Israel*. Paris, L'Harmattan. 1989: 190.

⁸⁶⁷ GELLNER, Ernst: *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell. 1983.

⁸⁶⁸ ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso. 1983: 15.

⁸⁶⁹ Vgl. GELLNER, 1983.

⁸⁷⁰ BAER, Yitzhak F.: *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. Paris, Calmann-Lévy. 2000: 76-77.

Konzepten.⁸⁷¹ Sowohl ASSAD als auch BAER sehen in der Vorstellung einer Nation, auf die sich verschiedene Kollektive berufen können, keinen Gegensatz zum Ausdruck des Religiösen, sondern einen Zusammenhang zwischen beiden Konzepten. Dieser Zusammenhang muss berücksichtigt werden, um die besondere Bedeutung zwischen jüdischer Identität in der Diaspora und der Existenz eines jüdischen Staates zu verstehen. Nach Regine AZRIA hat sich das Verhältnis zwischen Israel und den Juden der Diaspora mit der Staatsgründung 1948 wesentlich geändert, da nun das Leben in der Diaspora keine Notwendigkeit mehr ist, sondern eine freie Wahl.⁸⁷²

Die jüdischen Diasporagemeinschaften im Mittelmeerraum präsentieren, so Dieter HALLER, ein mediterranes jüdisches Netzwerk. Die von ihm untersuchte Gemeinschaft sefardischer Juden in Gibraltar ist gleichzeitig in ihrer lokalen Nische, als auch in der weiten, mediterranen jüdischen Diaspora verankert. Dabei ist der Aspekt der Mobilität ausschlaggebend. So entstehen miteinander verbundene soziale Räume, die über den Kontakt untereinander eine Identität produzieren und über die Grenzen des Lokalen hinausgehen. Das mediterrane jüdische Netzwerk befindet sich in konstanter Bewegung, durch den Holocaust und die politischen Entwicklungen nach dem Kolonialismus in Nordafrika, sowie durch die EU und die Schengengrenze, haben sich die Knotenpunkte lediglich verschoben.⁸⁷³

Israel ist heute nicht mehr nur spirituelles Zentrum der jüdischen Diaspora, sondern mit Gründung des jüdischen Staates auch politisches. In der Unabhängigkeitserklärung wird Israel als *Jüdischer Staat* ausgerufen. Israels „*raison d'être*“ ist das zionistische Verständnis eines Staates aller Juden.⁸⁷⁴ Israel ist eine modern-liberale Demokratie, die ihre kollektive Identität allerdings aus dem biblischen Gedächtnis zieht. Diese Identifizierung des Staates mit der jüdischen Religion wird durch eine starke Symbolik markiert. Ein Beispiel ist die israelische Staatsflagge. Sie stellt den Davidsstern dar, das Magen David, auf einem dem jüdischen Gebetsmantel (*Talith*) nachempfundenen weißem Tuch mit blauen Streifen. Wie David Wolfsohn, der zweite Präsident des zionistischen Kongress beschreibt:

“At the behest of our leader Herzl, I came to Basle to make preparations for the Zionist Congress. Among many other problems that occupied me then was one which contained something of the essence of the Jewish problem. What flag would we hang in the Congress Hall? Then an idea struck me. We have a flag — and it is blue and white. The talith (prayer shawl) with which we wrap ourselves when we pray: that is our symbol. Let us take this talith from its bag and unroll it before the eyes of Israel and

⁸⁷¹ ASSAD, Talal: *Formations of the Secular*. California, Stanford University Press. 2003: 201.

⁸⁷² Vgl. AZRIA, Régine: *Le judaïsme*. Paris, La Découverte. 2003: 88.

⁸⁷³ HALLER, Dieter: *Transcending Locality, Creating Identity - A Diasporic Perspective on the Mediterranean: the Jews of Gibraltar*. In: Giordano, Christian; Greverus, Ina-Marie; Römhild, Regina (Hg.): *The Mediterraneans. Transborder Movements and Diasporas*. Münster, Lit Verlag. 2001: 3-30.

⁸⁷⁴ Vgl. SWEDENBURG, Ted: *Occupational Hazards Revisited: Reply to Moshe Shokeid*, in: *Cultural Anthropology*, Volume 7, Number 4, 1992: 464-477.

*the eyes of all nations. So I ordered a blue and white flag with the Shield of David painted upon it. That is how the national flag, that flew over Congress Hall, came into being.*⁸⁷⁵

An dieser Stelle möchte ich an die Dekoration im Innern der Synagoge in Belsunce erinnern: einen blauen Davidstern auf weißem Grund. Die Identifizierung mit dem Staat Israels ist mit der jüdischen Religion eng verbunden, die jüdischen Diasporagemeinschaften wären ohne ihre Beziehung zu Israel nicht denkbar.

Ein weiterer Diskurs der Israel für die jüdische Diaspora zentral macht, ist die Sicherheit. Sicherheit spielt auch für das Selbstverständnis des israelischen Staates eine große Rolle. Sicherheit dominiert alle Bereiche des gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Lebens in Israel. Die Armee besitzt in Israel einen besonderen gesellschaftlichen Status.⁸⁷⁶ Gründe dafür sind vor allem die Kriege, die die Gründung des Staates begleiteten, die terroristische Bedrohung, sowie die jüdische Erinnerung an die antisemitischen Erfahrungen und die Etablierung eines jüdischen Staates auf dem Boden einer fremden ethnischen Gemeinschaft. Mit dem Rückkehrgesetz von 1950 wurde jeder in der Diaspora lebender Jude zu einem zumindest imaginären israelischen Staatsbürger.

„Die bestehende Möglichkeit ein Staatsbürger zu sein, macht jeden Juden zum potentiellen Staatsbürger“⁸⁷⁷

Israel wird so zu einer potentiellen Heimat, zu einem „Heim-plus“ wie Ulf HANNERZ den Diasporadiskurs nennt. Damit meint er das Involviert-Sein in eine Kultur, weit weg von dem eigentlichen Wohnland. Dies bedeutet für den Migrant oft ein „Heim plus Sicherheit“ oder ein „Heim plus Freiheit“.⁸⁷⁸ Für die Juden in der Diaspora bedeutet dies, dass sie in der Fremde immer wieder einen aktuellen Bezug zum Heiligen Land herstellen können. Viele Orte in der Diaspora wurden als „Jerusalem“⁸⁷⁹ bezeichnet. Jerusalem verkörpert die jüdische Identität, wie der rituelle Abschiedsgruß *„Und nächstes Jahr in Jerusalem“* ausdrückt. Mit diesem Wunsch endet der Abend des *Pessach*.⁸⁸⁰ Dies zeigt, dass der religiöse Aspekt für die jüdische Diaspora von Bedeutung ist und unter Umständen eine vollständige Integration in die

⁸⁷⁵ WOLFSSOHN, David: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/isflag.html>, 16/07/08, 20:30.

⁸⁷⁶ Vgl. ROUHANA, Nadim N.: *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*. New Haven, Yale University, 1997: 40.

⁸⁷⁷ BERTHOMIÈRE, William: *Ex-soviétiques et travailleurs étrangers : deux figures de la migration en Israël*. Vortrag zu der Tagung: Portraits de migrants, portraits de colons. Université Paris X, 13/06/08. Übersetzt von der Autorin.

⁸⁷⁸ Vgl. HANNERZ, Ulf: *Cultural Complexity*. New York, 1992: 248.

⁸⁷⁹ Vgl. VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984: 16. Dazu auch: Vgl. STILLMAN, Norman: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco: an ethnolinguistic study*. Manchester, Manchester University Press, 1988: 15.

⁸⁸⁰ Pessach ist das Frühjahrsfest, an dem der Beginn der Gerstenernte sowie die Befreiung Israels aus Ägypten gefeiert werden. Vgl. COHN-SHERBOK, Dan: *Judentum*. Freiburg, 2000: 125.

Gesellschaft des Gastlandes verhindert. Dies fördert wiederum die lokale Nischenbildung jüdischer Gemeinschaften. In der mediterranen jüdischen Diaspora sieht HALLER demnach eine Reflektion der kulturellen Einheit auf die Vielfalt des Mittelmeerraums.

Die Bedeutung Israels als potentielle oder imaginäre Heimat wird erweitert durch den Diskurs des Antisemitismus und die lebendige Erinnerung an den Holocaust. Das Verhältnis zwischen der jüdischen Diaspora und Israel ist immer wieder Zentrum heftiger Debatten.⁸⁸¹ Die Bindung zwischen Israel und der jüdischen Diaspora wird oft als politisches Mittel benutzt, als Einsatz beim Kampf um den Gewinn von politischer Macht.⁸⁸² Israel hat für die Juden in der Diaspora eine wichtige Bedeutung. Diese Bedeutung findet ihren Ursprung in historischen, kulturellen, sowie religiösen Zusammenhängen.⁸⁸³ Israel ist eine nicht weg zu denkende Realität im Selbstverständnis der jüdischen Diaspora. Dieses Selbstverständnis geht über die Grenzen herkömmlicher nationaler Staatsbürgerschaft hinaus. Ernst SIMMEL hat Anfang des letzten Jahrhunderts die Juden Europas als klassisches Beispiel des Fremden gekennzeichnet.⁸⁸⁴ Die Juden der heutigen mediterranen Diaspora können als das klassische Beispiel einer globalen Modernität verstanden werden. Soziale Akteure, die sich ihre Lebensrealität jenseits von nationalstaatlichen Grenzen schaffen. Im Folgenden gebe ich einige Fallbeispiele aus meiner Forschung wieder, die das Verhältnis zwischen Juden aus Nordafrika in der französischen Diaspora in Marseille mit Israel veranschaulicht.

Zuerst möchte ich auf ein bereits dargestelltes Feldbeispiel erinnern: die Bedeutung Israels im Lehrplan lokaler jüdischer Schulen. Im zweiten Kapitel habe ich dies anhand der Schule *Yavne* und dem blau-weißen Abitur dargestellt. Die Identifizierung mit dem israelischen Staat ist also bereits im Lehrplan jüdischer Schulen inbegriffen.

Des Weiteren spielt die äußere Zuschreibung, oder besser gesagt die Stigmatisierung von außen eine wesentliche Rolle. Erving GOFFMAN beschreibt beispielsweise das Tragen eines Davidsterns als das symbolische Bekenntnis einer jüdischen Identität, als eine Methode des

⁸⁸¹ Vgl. MEARSHEIMER, John J; WALT, Stephen M.: *Le Lobby pro-israélien et la politique étrangère américaine*. Paris, La Découverte. 2007.

⁸⁸² Intensiv nutzte Nicolas Sarkozy seine jüdische Herkunft während des Wahlkampfes um die Präsidentschaft 2006. Vgl. BOLTANSKI, Christophe: La déception des juifs de France „Il était vu comme un sauveur“. In: *Le nouvel Observateur*. No. 2258 du 14 au 20 février 2008: 26-27.

⁸⁸³ Wobei zu überlegen ist, ob die religiösen letztendlich nicht auch historische Gründe sind, denn der Auszug aus Ägypten ins Heilige Land kann auch als historische Tatsache gesehen werden. Vgl. ASSMANN, Jan: *Moise, l'Égyptien*. Paris, Flammarion. 2001.

⁸⁸⁴ SIMMEL, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg: *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München und Leipzig, 1908a: 509-512.

Umganges mit stigmatisierter Identität.⁸⁸⁵ Eine zum Christentum konvertierte Informantin erklärte mir, dass sie, ihrer Konversion zum Trotz, eine jüdische Identität lebt:

*„Es ist wie ein Stempel. Das Jüdisch-sein ist meine Identität, trotz meiner Konversion. Mein Glaube aber ist christlich.“*⁸⁸⁶

Ein soziales Stigma also, mit dem es schwieriger ist umzugehen, wenn man für die Out-Group jüdisch ist, für die In-Group aber nicht. Wie im Falle der Nachkommen aus Mischehen, in denen die Väter jüdisch, aber laizistisch waren, während die Mütter der christlichen Religion angehörten. So etwa Jean⁸⁸⁷, dessen Vater als sefardischer Jude aus Thessaloniki den zweiten Weltkrieg in Frankreich überlebte und sich mit einer Katholikin verheiratete. Obwohl seine Eltern nicht viel über ihre religiöse Herkunft sprachen, hatte Jean als Kind oft Alpträume, dass die Deutschen kommen würden um ihn zu holen, trotz seiner katholischen Mutter. Für die jüdische Religionsgemeinschaft ist er, ohne Konversion, kein Jude. Er hat sich schließlich als moderner Künstler seine eigene Identität geschaffen, seine eigene *bricolage* einer Identität in einer globalen Welt. Oder noch deutlicher die Geschichte von Michel, anhand dessen Nachnamen für französische Juden sofort seine jüdisch-tunesische Herkunft zu erkennen ist, der in Israel aufgewachsen ist, also fließend hebräisch spricht. Der aber kein Jude ist, denn auch seine Mutter ist keine Jüdin.

*„Eigentlich bist du ein Goy“*⁸⁸⁸

Dies haben seine israelischen Schulkameraden zu ihm gesagt, als sie erfuhren, dass Michels Mutter römisch-orthodoxer Herkunft ist.

Das Leben in Israel ist nicht einfach für Einwanderer: Arbeitslosigkeit, Armut, ein schwaches Sozialsystem, und vor allem, eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft. *„La terre promise, pas encore...“*⁸⁸⁹ („Das gelobte Land, noch nicht...“) so heißt der Roman von Michael SEBBAN, der über die Schwierigkeiten eines französisch-algerischen Juden, im gelobten Land Fuß zu fassen, berichtet.

Während meiner Feldforschung war Israel immer wieder Thema und die Tatsache, dass ich selbst einmal in Israel gelebt habe, hat mir zwar nicht unbedingt alle Türen geöffnet, aber doch eine gewisse Basis des Vertrauens zwischen mir und meinen Informanten geschaffen.

Israel hatte eine nicht weg zu denkende Bedeutung im Alltagsleben der jüdischen Diaspora nordafrikanischer Herkunft in Marseille, diese ist als eine Ressource zu verstehen. Sie bietet

⁸⁸⁵ GOFFMAN, Erving: *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. New York, London, Touchstone. 1986: 101.

⁸⁸⁶ Interview mit Doris, 12/11/06.

⁸⁸⁷ Alle Namen Pseudonyme.

⁸⁸⁸ Interview mit Michel, 23/02/07.

⁸⁸⁹ SEBBAN, Michael: *La terre promis, pas encore...*. Paris, Ramsay. 2002.

sozialen Akteuren die Möglichkeit, sich jenseits des Nationalstaates mit einer imaginären Gemeinschaft zu identifizieren.⁸⁹⁰ Imaginär ist hier als eine Beziehung zu verstehen, die sich aus weit verstreuten Netzwerken zusammensetzt. Der eigentlich Nationalismus, so Arjun APPADURAI, hat sein historisches Ende erreicht.⁸⁹¹ Bei der jüdischen Diaspora handelt es sich um den Ausdruck einer überaus komplexen Form sozialer, kultureller und religiöser Identität, die sich durch eine perfekte Organisation ausweist. Vergleichbar mit der Organisation von anderen transnationalen Gruppen, wie etwa die türkische Diaspora in Deutschland, die längst zu mehr geworden ist als einer Gruppe von Einwanderern in der sonst so deutschen Landschaft.⁸⁹²

Das Land Israel gehört fest zum Lebens- und Jahreslauf der französischen Diaspora dazu. Verfügt das Judentum über eine eigene, vielfältige *Zeitlichkeit*⁸⁹³, so besitzt es mit dem Staat Israel auch einen eigenen geographischen Raum.

Israel wird in den Ferien, für *Bar Mitzwas*, zum Heiraten oder im Tod besucht. Im Tod vor allem, denn im Judentum muss ein Körper in der Erde ruhen bis zum Jüngsten Tag. Jüdische Gräber dürfen daher nicht eingeebnet werden, sie haben Bestand für alle Zeit. Jüdische Friedhöfe werden so zu einer historischen Quelle, sie sind steinerne Urkunden dessen, was im Christentum die Kirchenbücher ausmachten.⁸⁹⁴

Es erscheint mir passend im Hinblick auf die Bedeutung Israels für die jüdische Diaspora in Marseille mit dem Bestattungsritus anzufangen, denn hier zeigt sich besonders deutlich die Transformation, die die Beziehung und der Zugang der Diasporagemeinschaft zu Israel durchgemacht hat. Im Judentum ist die Periode zwischen dem Eintreten des Todes und der Bestattung besonders kurz zu halten,⁸⁹⁵ es sei denn ein Tod fällt auf den Sabbat oder den *Yom Kippour*.⁸⁹⁶ Bestattungen von Juden aus dem Ausland finden regelmäßig in Israel statt, und werden von der israelischen Regierung unterstützt.⁸⁹⁷ In israelischer Erde zu Ruhen war seit

⁸⁹⁰ APPADURAI, Arjun: *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot. 2005.

⁸⁹¹ APPADURAI, 2005.

⁸⁹² Vgl. Süddeutsche Zeitung: Söder warnt vor "Klein-Türkei", Unter: www.sueddeutsche.de/deutschland/artikel/392/157969/, 03.04.08. Dazu auch: SCHIFFAUER, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2000.

⁸⁹³ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Albin Michel, Paris. 2000.

⁸⁹⁴ Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France, XIXe-Xxe Siècles*. Paris, Les belles Lettres. 1999.

⁸⁹⁵ Vgl. Dt 21,23: Ein Kadaver soll noch am selben Tage bestattet werden.

⁸⁹⁶ Vgl. HIDIROGLOU, 1999: 288.

⁸⁹⁷ Vgl.

<http://berlin.mfa.gov.il/mfm/web/main/Document.asp?SubjectID=46293&MissionID=88&LanguageID=190&StatusID=3&DocumentID=-1>. 19/06/08, 20:12.

Beginn des Exils von Bedeutung für die Juden in der Diaspora.⁸⁹⁸ Dies ist dank moderner Technologien mit der Zeit einfacher geworden. Heute besteht die Möglichkeit noch direkt nach seinem Tod nach Israel zu migrieren, um dort in heiliger Erde zu ruhen. Dies wäre ohne öffentlichen Flugverkehr nicht möglich:

Mein Informant Maurice beispielsweise verlor seine Frau plötzlich und unerwartet. Sie rief im Geschäft an, sagte, sie fühle sich nicht wohl, sogleich schickte Maurice einen seiner Söhne zur ihr, schloss seinen Laden. Doch als er zu Hause ankam, lag seine Frau schon im Sterben.

„Und all ihre Schönheit hat sie mit sich fort genommen.“⁸⁹⁹

Sehr schnell musste er sich dazu entscheiden, den Leichnam seiner Frau nach Israel überführen zu lassen. Wer selbst nicht zahlen kann, dem hilft die lokale jüdische Gemeinde, erklärte er mir. Es existiert eine Infrastruktur des Todes, die notwendig ist, um Verstorbene in Israel bestatten zu können und dabei den religiösen Gesetzen gerecht zu werden.

Auch der Rabbiner Revah, der Gründer der Institution *Franco-Hébraïques*, die ich im zweiten Kapitel vorgestellt habe, wurde in Israel beerdigt. Er starb in der Nacht zu einem Freitag. Freitage spielen eine besondere Rolle in nordafrikanisch-jüdischen Heiligenkulten. Viele Heilige sind an einem Freitag gestorben und der Sage nach sollen sie dafür sorgen, dass die Sonne am Freitag später untergeht, damit ihre Anhänger noch vor Beginn des Sabbats (der mit Sonnenuntergang beginnt) die notwendigen Arbeiten verrichten können.⁹⁰⁰ Das *Consistoire* finanzierte damals ein Flugzeug, damit der Rabbiner in Israel beerdigt werden konnte. Die Familie begleitete den Leichnam und kam am selben Tag, noch vor Einbruch des Sabbats, zurück, um die Totentrauer einzuhalten.

Für die Trauer- und Bestattungsriten ist, so HIDIROGLOU, ebenso wie für Riten der Geburt und der Heirat, die Gemeinschaft ausschlaggebend und nicht das Individuum.⁹⁰¹ Die *hevrah qadisha* (aramäisch für „Heilige Bruderschaft“), eine jüdische Gemeinschaft, kümmert sich um die Einhaltung der Bestattungsvorschriften gemäß der *Halacha*. Diese Gemeinschaft wurde in Frankreich 1966 auf Initiative sefardischer Juden wieder eingerichtet.⁹⁰² Die Mitglieder der Bruderschaft werden vom *Consistoire* nach psychologischen Kriterien ausgewählt und bezahlt. HIDIROGLOU betont, dass mit der Gründung des *Consistoire* unter Napoleon die jüdischen Bestattungsriten in Frankreich zentraler organisiert wurden.⁹⁰³ Heute

⁸⁹⁸ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne. 1990: 319.

⁸⁹⁹ Interview mit Maurice, 03/10/06.

⁹⁰⁰ Vgl. BEN AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Wayne State University Press, Detroit. 1998: 65f. Wie bereits oben erwähnt, handelt es sich dabei um eine Motivübertragung aus dem Talmud.

⁹⁰¹ HIDIROGLOU, 1999: 224.

⁹⁰² Vgl. HIDIROGLOU, 1999: 257.

⁹⁰³ HIDIROGLOU, 1999.

existiert die neue Tradition, sich noch zu Lebzeiten ein Grab in Israel zu reservieren.⁹⁰⁴ Doch handelt es sich bei dem Brauch einen Verstorbenen in Israel bestatten zu lassen, nicht um einen kompletten Bruch mit den Traditionen der Vergangenheit. In der jüdischen Diaspora war es üblich dem Toten Erde aus dem Heiligen Land mit ins Grab, auf seinen Kopf, oder unter den Körper zu legen.⁹⁰⁵ Es handelt sich also um die den Umständen der Moderne angepasste Wiederbelebung oder besser Weiterbelebung einer sehr alten Tradition.

Der gesellschaftliche Umgang mit Tod steht auch in engen Zusammenhang mit der Verwandtschaft. Die französische Schule aus den 1970ern um Claude Lévi-Strauss stellte neue Dimensionen in Verwandtschafts- und Familienforschung vor. Diese Studien implizierten auch antropomorphe Systeme und Mechanismen, wie etwa die Übersetzung der Familie und Verwandtschaftsbeziehungen in den Bereich des Todes, die Zentralität der Erinnerung einer komplexen Repräsentation der genealogischen Geschichte, einer temporalen Dimension der Familie und Verwandtschaft. Dies alles in Zusammenhang mit sozialen Beziehungen und Strukturen.⁹⁰⁶ Verwandtschaft und Familie müssen als Symbole des Sozialen verstanden werden. Dabei sind Familie und Verwandtschaft eine machtvolle Matrix, bei der es konstant um Identität und die Zugehörigkeit zu Gruppen geht. Im Mittelmeerraum finden sich unterschiedliche Beispiele vom gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod: Darunter eine Gemeinschaft im ländlichen Süden Frankreichs, die nicht über den Tod spricht. Die Gemeinschaft besitzt ein komplexes System der zeremoniellen Abwehr gegen den Tod. Indem die Identität des Todes verdrängt wird, wird die Unabhängigkeit der Identität der Lebenden gestärkt. Als Gegenpol dazu können Gemeinschaften in Süditalien beobachtet werden, in denen die Totenerinnerung zentral in die aktuelle Gemeinschaft der Lebenden eingebunden sind. Die Beziehung zu den Toten wird hier zu einem machtvolles Element in der Formierung traditioneller und familiärer Identität. Es handelt sich um die symbolische und ideologische Seite sozialer Organisation, dabei geht es nicht mehr nur um das gesellschaftliche, strukturelle Gleichgewicht, sondern auch der Akteurstandpunkt wird betont, Individuen handeln ihre eigene Geschichte und Identität auf Basis der gegebenen ideologischen Matrix aus.⁹⁰⁷ Don HANDELMAN und Lea SHAMGAR HANDELMAN weisen wiederum darauf hin, dass nationale Denkmäler eine nationale Identität produzieren

⁹⁰⁴ Vgl. GOLDBERG, 1996: 319.

⁹⁰⁵ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: Du sacré et du profane en tant qu'objet d'histoire. In: Baumgarten, Jean; Alvarez-Pereyre, Frank (Hg.): *Les Études juives en France*. Paris, CNRS. 1990: 97-106.

⁹⁰⁶ Vgl. MINICUCI, M; PALUMBO, B.: Family and Ideology. In: Alpera, Dionigi, Blok, Anton, Bromberger, Christian: *Anthropology of the Mediterranean*. Paris. 2001: 231-254.

⁹⁰⁷ MINICUCI; PALUMBO, 2001.

und stabilisieren.⁹⁰⁸ Es geht dabei auch um die Verankerung der nationalen Gegenwart im Raum.

Der Brauch Diasporajuden in israelischem Boden zu bestatten, geht über den Ausdruck persönlicher Frömmigkeit hinaus. Es handelt sich dabei auch um die politische Handlung einer verstreuten Religionsgemeinschaft. Mit Hilfe der jüdischen Institutionen, die für die notwendige Infrastruktur sorgen, macht diese Gemeinschaft eines deutlich: Dass die Gemeinschaft und der geographische Raum über den Tod hinaus zusammengehören.. Der Raum, in dem die Toten bis zum jüngsten Gericht ruhen können, so lange, wie der Bund des jüdischen Volkes mit Gott besteht. Der Bund bindet diese Gemeinschaft gleichzeitig an den heiligen Boden. Yitzhak BAER sieht das jüdische Exil als eine Einbildung, denn die Beziehung zu Israel hat für das jüdische Volk ohne Unterbrechung über die Jahrhunderte weiter bestanden.⁹⁰⁹ Kam früher die Erde Israels zu den Toten, so kommen die Toten heute in die israelische Erde.

Gehen wir nun einen Schritt weiter zurück im traditionellen jüdischen Lebenslauf und seiner Beziehung zu Israel: der Heirat. In Israel zu heiraten bedeutet für religiöse Juden aus Frankreich eine Form des Prestiges. Es ist auch nicht sehr abwegig, denn viele Juden in der französischen Diaspora haben Verwandte in Israel. Auf die Bedeutung der Hochzeit will ich hier nicht weiter ausführlich eingehen, dies habe ich im vorigen Kapitel bereits ausführlich getan. Feste zu feiern, einen Saal zu mieten, einen Partyservice zu bestellen, dies alles ist mit hohen Kosten verbunden. In Israel, so meine Informanten, sind diese Dienstleistungen kostengünstiger als in Frankreich, teuer seien nur die Reisekosten. Doch nach Israel zu reisen, das gehört zum Lebensrhythmus religiöser Juden in der Diaspora dazu und wird mit dem ständigen Fortschritt im modernen Transportwesen immer mehr zum Bestandteil des Alltagslebens. Wie ich versucht habe darzustellen, ist diese besondere Bedeutung der Beziehung zu Israel nicht neu, sie ist als ein Kontinuum zu verstehen, das sich in ständiger Transformation befindet.

Mit der Hochzeit wird eine Familie gegründet und Kinder geboren. Auch der Ritus, der Jungen zu jungen Männer macht, wird ebenfalls, sofern die finanziellen Mittel vorhanden sind, gerne in Israel gefeiert:

⁹⁰⁸ HANDELMAN, Don, SHAMGAR-HANDELMAN, Lea: *The Presence of Absence*. In (Hg.): BEN-ARI; BILU: *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*. New York. 1997: 85-129.

⁹⁰⁹ BAER, Yitzhak F.: *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. Paris, Calmann Lévy. 2000.

„Die Bar Mitzwa von Maurices Enkelsöhnen wurde in den Ferien in einem Saal in Ashdod gefeiert. In Israel sei es billiger, meint Maurice, einen Saal und so weiter zu mieten und so ein Fest auszurichten, billiger als in Frankreich jedenfalls. Es gab Musik, Essen und Tanz.“⁹¹⁰

Neben dem religiösen Aspekt als Land der Pilgerreisen hat Israel einen Freizeitaspekt und Festcharakter erhalten. Wie der Pilger, so ist auch der Reisende in Bewegung, seine Identität ist von temporären Wandel gekennzeichnet.⁹¹¹ Riten, so TURNER⁹¹², bedeuten eine Auszeit aus dem Alltagsleben, so auch die Reise nach Israel. Die außeralltägliche Erfahrung wird durch den Aufenthalt im Heiligen Land und dem während des Aufenthalts stattfindenden religiösen Ritus (wie eine *Bar Mitzwa*) noch vervielfältigt. Gleichzeitig wird sich mit dem Ritus der jüdischen Identität versichert. Israel als exklusiv jüdischer Staat ist die potentielle Heimat aller Juden, doch nicht automatisch können sich nach Israel reisende Juden in Israel heimisch fühlen. Oft existiert eine Barriere der Sprache oder der Kultur, noch oft sind die orientalischen Juden in Israel eine im gesellschaftlichen israelischen Gefüge benachteiligte Gruppe⁹¹³. Diese erlebte Fremdheit wird über die lokal praktizierten religiösen Riten aufgehoben, wer in Israel seine *Bar Mitzwa* oder Hochzeit mit großem Pomp gefeiert hat, der fühlt sich mit dem Land verbunden. Die finanzielle Investition in das Land materialisiert die Beziehung zu diesem. Das Verhältnis der jüdischen Diaspora zu Israel hat sich seit den 70er Jahren von einer mehr ideellen Solidarität zu einer materiellen Manifestation im Land entwickelt.⁹¹⁴

In Israel leben, die *Alija* machen, ist eine andere Seite des Verhältnisses zwischen jüdischer Diaspora und dem Heiligen Land. Die Zahlen der französisch-jüdischen Auswanderer nach Israel haben auch nach dem Aufruf Ariel Sharons nicht augenscheinlich zugenommen, im Jahre 2007 waren es nicht mehr als 2659, und lagen damit nicht höher als die Jahre zuvor.⁹¹⁵ Keiner meiner direkten Informanten plante während meiner Feldforschung seine *Alija*. Ein Rabbiner der Marseiller Gemeinde ging während meines Aufenthaltes in den Ruhestand nach Israel und sein Abschied wurde am Sabbat vor seiner Abreise in einer Synagoge gefeiert. Die Möglichkeit nach Israel zu gehen, ist eine potentielle Reserve des persönlichen Handelns und wurde von meinen Informanten immer wieder positiv erwähnt, unabhängig davon, ob diese

⁹¹⁰ Eigenes Feldtagebuch, 17/08/07

⁹¹¹ Vgl. BADONE, Ellen; ROSEMAN, Sharon R.: Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism. In: Diess. (Hg.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press. 2004: 1-23.

⁹¹² TURNER, Viktor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Berlin, Campus. 2005.

⁹¹³ Vgl. PEVELING, Barbara: *Kulturwandel bei nordafrikanischen Juden in Israel- Die Diaspora der Diaspora*. Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magistra Artium, unveröffentlicht, Universität Tübingen, 2005.

⁹¹⁴ Vgl. SCHNAPPER, Dominique, BORDES-BENAYOUN, Chantal, RAPHAEL, Freddy: *La condition juive en France*. Paris, PUF. 2009: 44.

⁹¹⁵ Vgl. PARIS, Gilles: *Société israélienne : soixante ans, trois ruptures*. In: Le Monde, Paris, 14 mai 2008.

orthodox, religiös praktizierend oder liberal eingestellt waren. Israel bedeutete für sie der einzige Ort, an dem es keinen Antisemitismus gab, an dem sie nicht den Ausdruck „dreckiger Jude“⁹¹⁶ zu hören bekommen würden, der einzige Ort, von dem sie sich sicher sein konnten, dass dort ihre „jüdische Identität“⁹¹⁷ geschützt und geachtet würde. Israel bot das, was HANNERZ im Diaspora Diskurs als „Heim plus Sicherheit“⁹¹⁸ bezeichnet. Das radikale in Erscheinung treten von Neo-Nazi Gangs russischer Migranten im Innern Israels im Herbst 2007,⁹¹⁹ wenige Monate nach dem Ende meiner Feldforschung, zeigt nur die dauerhafte Mobilität solcher Kategorien und ihrer Abhängigkeit von der Handlung sozialer Akteure in einem geographischen Raum, der sich in ständiger demographischer Bewegung befindet und Naturkatastrophen ausgesetzt ist, gekennzeichnet durch dauerhafte Migration.⁹²⁰ Der meist genannte Grund, nicht nach Israel zu gehen, war die im Vergleich zu Frankreich schwache Infrastruktur im Bereich der Arbeitsmöglichkeiten und medizinischen Versorgung:

„Ich frage, warum sie und ihr Mann nicht nach Israel gegangen sind, nicht die Alija gemacht haben, jetzt wo ihre Kinder dort studieren. Pascale meint, weil ihr Mann krank sei, sie haben schlechte Erfahrungen gemacht an einem Sabbat im Urlaub, da konnten sie keine Hilfe finden, die Apotheken hatten geschlossen, sie waren bis 4 Uhr nachts unterwegs.“⁹²¹

Dieses ambivalente Verhältnis der französisch-jüdischen Diaspora zu Israel schildert treffend der aus Algerien stammende Autor, Michael Sebban, der sich selbst als religiösen Juden kennzeichnet und in der Öffentlichkeit immer mit Hut und Bart als persönlich, künstlerische Insignien auftritt. Seine Bücher handeln von seinem Leben als praktizierender Jude in Frankreich mit maghrebinischer Herkunft. Im folgenden Auszug erzählt der Romanheld einem jüdischen Freund von seinen negativen Erfahrungen in Israel:

„C'est parce que pour toi comme pour beaucoup Israël est un rêve. C'est facile de parler. Allez-y et on en reparlera. Et surtout ne crois pas que je dise cela de gaieté de cœur.“⁹²²

Das Dilemma zwischen Sehnsucht nach dem versprochenen Land und harter Realität findet seine Lösung im Zwischenraum zwischen hier und dort, wie Sebban für seine Romanhelden beschreibt:

„J'ai discuté un moment avec Richard. Ses affaires marchent bien. Il habite depuis six mois à Tel-Aviv et vient tous les quinze jours à Paris pour sa boîte. Il a bien essayé de travailler en Israël mais c'est

⁹¹⁶ Interview mit Paul, orientalischer Jazzmusiker, 08/02/07.

⁹¹⁷ Interview mit Charles, Vorsitzender des Vereins tunesisch-französischer Beziehungen, 22/05/07.

⁹¹⁸ HANNERZ, Ulf: Cultural Complexity. New York, Columbia University Press. 1992.

⁹¹⁹ Vgl. KOUNTRASS NEWS, Le journal de la communauté juive en langue français: *Un gang néo-nazi appréhendé en Israël!*. Octobre/Novembre 2007: 28.

⁹²⁰ Vgl. BERTHOMIÈRE, William: *Ex-soviétiques et travailleurs étrangers: deux figures de la migration en Israël*. Vortrag zu der Tagung: Portraits de migrants, portraits de colons. Université Paris X, 13/06/08.

⁹²¹ Eigenes Feldtagebuch, 17/12/06.

⁹²² SEBBAN, Michael: *Lehaim. À toutes les vies*. Paris, Hachette. 2004: 75.

*trop dur. C'est bien beau la Terre promise mais il n'y a pas un dollar à gratter, me confie-t-il. L'argent en France, la vie en Israël. C'est le meilleur des compromis.*⁹²³

An mehreren Orten zugleich leben, das Geld von hier nach dort transportieren, dies ist Ausdruck einer modernen Lebensweise, angetrieben durch die rasante Entwicklung von Kommunikationsmitteln und Transportwegen. Neue Formen zeichnen sich auf alten Mustern, wie Thomas HAUSCHILD schreibt.⁹²⁴ Mit den Mitteln der Moderne ist die alte Beziehung zwischen der jüdischen Diaspora und dem versprochenen Land zu einem Ausdruck des globalen Transnationalismus geworden.⁹²⁵

Die Beziehung der jüdischen Diaspora zu Israel kennzeichnet sich durch ein historisches Kontinuum. Sie ist einerseits verankert im kulturellen Gedächtnis des jüdischen Kollektives, andererseits wechselt sie ihre Form und ihr Auftreten je nach den äußeren, zeitgemäßen Einflüssen. Sie ist somit ebenso abhängig von materialistischen Faktoren wie von ihrer mentalen Verankerung und kann, je nachdem welche Mittel einer Gruppe oder sozialen Akteuren in der Diaspora zur Verfügung stehen, als eine soziale, kulturelle oder religiöse Reserve im Alltag zum Einsatz kommen.

III.3 Die Differenz: Judentum zwischen Christentum und Islam in Marseille

In diesem Abschnitt betrachte ich die Beziehung des Judentums zum Christentum und darauf zum Islam auf der öffentlichen und repräsentativen Ebene in Marseille. Im darauf folgenden Kapitel werden schließlich die individuellen Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in dem Viertel Belsunce in Marseille betrachtet. Aufgrund des öffentlichen Diskurses ist hier der Beobachtungsrahmen wenig individuell gehalten, die allgemeine Überschrift „Judentum zwischen Christentum und Islam in Marseille“, drückt dies aus. Im Folgenden stelle ich meine Beobachtungen des interreligiösen Austausches zwischen den drei monotheistischen Religionsgruppen im repräsentativen und öffentlichen Raum der Stadt Marseille vor.

III.3.1 Marseille – *Espérance*, eine hoffnungsvolle Initiative der Stadt

Marseille – Espérance ist ein Marseiller Pilotprojekt zum interreligiösen Austausch. Es handelt sich dabei um einen in der Öffentlichkeit als beispielhaft wahrgenommenen gesellschaftlichen Dialog verschiedener Religionen.

⁹²³ SEBBAN, Michael: *Lehaim. À toutes les vies*. Paris, Hachette. 2004: 80.

⁹²⁴ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008.

⁹²⁵ Vgl. APPADURAI, Arjun: *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot. 2005: 99.

Die Organisation *Marseille – Espérance* (Hoffnung) wurde 1990 auf Initiative des sozialistischen Bürgermeisters Vigouroux als interreligiöses Projekt ins Leben gerufen, sein Nachfolger Gaudin führte die Initiative fort. Während einer Phase kommunaler Spannungen, ausgelöst durch Aktionen der Front National, gegen die schon damals lokal geplante große Moschee, aber auch vor dem Hintergrund des ersten Golfkrieges, wollte die Administration der Stadt neue Strukturen schaffen. Diese sollten die verschiedenen Religionsgemeinschaften miteinander verbinden.⁹²⁶

Marseille – Espérance wurde von Anfang an durch religiöse Präsentanten des höchsten Ranges, wie den Erzbischof oder den Großrabbiner von Marseille, vertreten. Die Repräsentanten des Islams wurden bis zur Gründung des CRCM 2003 (*Conseil régional du culte musulman*), von der Stadt ausgewählt.⁹²⁷

Anne-Sophie LAMINE untersucht in ihrer Studie das Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften in Frankreich und in diesem Rahmen auch die Organisation *Marseille – Espérance*. Nach ihr ist diese als Reaktion der kommunalen Administration auf die zunehmende religiöse Pluralität zu sehen.⁹²⁸ Zwar unterliegt die französische Regierung dem laizistischen Prinzip als Gesellschaftsentwurf, doch sehen sich die Regierungsinstitutionen zunehmend mit religiöser Pluralität konfrontiert, wie Gesuche um Räumlichkeiten für Kultorte oder abgesonderte Plätze auf Friedhöfen der verschiedenen Religionsgruppen zeigen.

Als Reaktion auf diese Konfrontation mit religiöser Vielfalt und vor dem Hintergrund weltpolitischer Probleme, die, wie etwa der Nahostkonflikt auch im lokalen Raum für Unruhe sorgen können, engagieren sich Kommunen zunehmend, um das friedliche Nebeneinander der verschiedenen Religionsgruppen in ihrem Raum zu sichern.⁹²⁹ *Marseille – Espérance* gilt als ein beispielhaftes Pilotprojekt für diese politische Tendenz. Im lokalen Raum wird dies durch die „Plätze der Hoffnung“ präsentiert, die es in jedem einzelnen der sechzehn Stadtviertel Marseilles gibt.

Zu den Mitgliedern der ersten Stunde gehörte auch Charles Haddad, der bereits oben erwähnte Gründer der tunesischen Synagoge in Belsunce.⁹³⁰ Ein Mal mehr tritt er als sozialer Akteur in Marseille auf, der das Schicksal seiner jüdischen Gemeinschaft in die Hand nahm,

⁹²⁶ Vgl. LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 84.

⁹²⁷ Hier stellt sich das zentrale Problem der französischen Administrationen mit dem Islam dar: er ist nicht zentralisiert. Die Wahlen des CRMCM bekräftigen nicht den von der Stadt gewählten muslimischen Repräsentanten. Vgl. LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 85.

⁹²⁸ LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 83.

⁹²⁹ LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 93.

⁹³⁰ Vgl. <http://www.harissa.com/discus/messages/4123/4123.html>, 5/09/08, 14:11.

indem er vor allem darum bemüht war, diese in ihrer neuen Heimat in Frankreich, in Marseille, erfolgreich zu integrieren. LAMINE weist daraufhin, dass das Interesse des Judentums an interreligiösen Beziehungen vor allem in dem Bedürfnis nach Sicherheit liegt, wogegen der Islam durch seine Teilnahme an interreligiösen Projekten eher um die Anerkennung der eigenen Identität ringt.⁹³¹ Die Organisation *Marseille – Espérance* wurde von meinen Informanten mir gegenüber immer wieder erwähnt und positiv wahrgenommen. Der von der Organisation herausgegebene interreligiöse Kalender, der eine Übersicht über die Festtage der verschiedenen Religionen⁹³² in Marseille im Jahreslauf bietet, wurde von mehreren meiner Informanten genutzt.⁹³³ Auf dem Kalenderbild vom Januar 2007, dem Jahr meiner Feldforschung, sind die Repräsentanten der verschiedenen Religionen in Marseille auf einem Gruppenbild in der Nähe des Rathauses zu sehen. Dieses Bild ist aber offensichtlich zusammen geschnitten, da teilweise die Köpfe aus einem anderen Bild hinein projiziert wurden. Dies zeigt, dass es sich um eine administrativ geförderte Repräsentation der verschiedenen lokalen Religionen handelt. Ziel ist die Bürgerbildung eines sozusagen staatlich geförderten, friedlichen Zusammenlebens der Religionen. Den Dialog zwischen den Religionen und ein besseres Verständnis der Marseiller Bürger unterschiedlicher Religionen füreinander zu fördern, war dabei das erklärte Gründungsziel.⁹³⁴

Die weiteren Bilder des Kalenders zeigen die verschiedenen Riten der Religionen in Marseille zur Geburt, eine Beschneidung und Taufbilder der Orthodoxen, Katholiken und Protestanten, sowie eine Schulklasse am muslimischen *Id*, dem Schlachtfest.

In ihrer Studie zum Zusammenleben der Religionen in Frankreich beschreibt LAMINE, dass sich auf nationaler Ebene keine religiöse Institution dem interreligiösen Austausch verweigert, die Teilnahme daran sichert auch die Wahrnehmung verschiedener Religionen in einer pluralistischen und laizistischen Gesellschaft. Die Religion kehrt mit dem interreligiösen Diskurs in die Öffentlichkeit zurück und wird zu einer Art Ressource des ethnischen Handelns und der persönlichen Identifikation. Grenzen, so LAMINE, werden trotz sozialer Interaktion kontinuierlich zwischen den Gruppen gezogen, mit der Intention, die eigene Identität zu bewahren und zu sichern. Es geht vor allem um die gesellschaftliche Anerkennung und Platzierung des Eigenen im öffentlichen Diskurs.⁹³⁵

⁹³¹ LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 286.

⁹³² Aufgeführt werden die armenische, katholische, orthodoxe, evangelische, buddhistische, jüdische und islamische Religion.

⁹³³ Diese Kalender liegen zum Jahresende im Consistoire in der großen Synagoge aus.

⁹³⁴ LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 84.

⁹³⁵ LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 287.

Bei dem als beispielhaft wahrgenommenen interreligiösen Diskurs *Marseille – Espérance* handelt es sich meiner Analyse nach vor allem um ein Mittel zur gesellschaftlichen Verortung religiöser Gruppen im öffentlichen Raum, gefördert von der staatlichen Administration.⁹³⁶

⁹³⁶ www.diplomatie.gouv.fr/fr/france_829/label-france_5343/les-numeros-label-france_5570/lf64-sante-pour-tous-un-enjeu-mondial_14982/societe_14992/vivre-ensemble_14994/marseille-esperance.-tous-differents-tous-marseillais_39997.html.

III.3.2 Die Beziehung zum Christentum und die Bedeutung des Holocausts

Die Beziehung zwischen Judentum und Christentum⁹³⁷ ist vor allem durch das Erlebnis des Holocausts vor dem Hintergrund des Antisemitismus in Europa gekennzeichnet. Der Antisemitismus gilt als ein vorwiegend europäisches Problem.⁹³⁸ Die Bewegung für die „jüdisch-christliche Freundschaft“, setzt sich seit 1948 für den jüdisch-christlichen Dialog ein.⁹³⁹ Allgemein lässt sich sagen, dass der Holocaust als eine Art Schockerlebnis die gesellschaftliche Verankerung des jüdisch-christlichen Dialogs vorantrieb.

Der Schriftsteller Edmond Fleg gehörte zu den Unterstützern der ersten Stunde der jüdisch-christlichen Initiative um Jules Isaac.⁹⁴⁰ Nach ihm ist das jüdische Zentrum „*Centre Edmond Fleg*“ in Marseille benannt. Das Zentrum Edmond Fleg versteht sich als jüdisches Kulturzentrum, offen für den interreligiösen Dialog und bemüht der nicht jüdischen Bevölkerung ein Verständnis für das Judentum und seiner Kultur nahe zu bringen.⁹⁴¹ Es werden laufend Kurse, wie Toralektüre, Zirkel jüdischer Genealogie und Hebräischkurse angeboten. Zudem finden dort Veranstaltungen, wie Klezmer Konzerte, Vorträge oder Führungen durch die große Synagoge von Marseille statt. Während meiner Feldforschung nahm ich an verschiedenen Veranstaltungen des Zentrums teil, um dort teilnehmende Beobachtung und unstrukturierte Interviews durchzuführen.⁹⁴²

Das Zentrum *Edmond Fleg* bietet auch Raum für Veranstaltungen anderer Gruppen, wie beispielsweise der Diskussionsabend einer jüdischen Loge mit Abendessen, der im Folgenden als zentrales Feld- und Fallbeispiel zum jüdisch-christlichen Dialog nach dem Holocaust vorgestellt wird. Und anhand dessen bestimmte Muster der Beziehung zwischen aktiven Juden und Christen gedeutet werden. Die Bezeichnung „aktiv“ habe ich vorausgesetzt, um damit soziale Akteure zu kennzeichnen, die sich selbst mit einer dieser religiösen Gruppen identifizieren.

Bei der Loge handelt es sich um einen Zweig der Organisation „*B'nai B'rith*“. Diese wurde 1843 in New York von deutschen Einwanderern als geheime Loge gegründet, deren erklärtes Ziel die Förderung von Humanität und Toleranz, sowie Aufklärung über das Judentum und die jüdische Erziehung ist. Es ist die größte jüdische Vereinigung weltweit.⁹⁴³ Die in Marseille situierte Unterloge der Organisation „*B'nai B'rith*“, die Loge „*Joseph Kessel*“ geht

⁹³⁷ Hier fasse ich Katholizismus und Protestantismus zusammen.

⁹³⁸ Vgl. LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF. 2004: 21.

⁹³⁹ Vgl. BENSIMON, 1989: 227.

⁹⁴⁰ Vgl. BENSIMON, 1989: 228.

⁹⁴¹ Vgl. www.centrefleg.com, 4/08/08, 23:06.

⁹⁴² Teilweise bat ich die Informanten in diesem Falle um ein weiterführendes, strukturiertes Interview.

⁹⁴³ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/B'nai_B'rith, 08/09/08, 12:06.

zurück auf den als Journalist und Humanist aktiven Juden aus Argentinien, *Joseph Kessel* (1898-1978). Sie wurde 2004 neu eröffnet.⁹⁴⁴

Die von mir teilnehmend beobachtete Veranstaltung der Loge fand im Rahmen eines Diskussionsdiners statt.⁹⁴⁵ Ich selbst wurde über meinen Kontakt zum Komitee der Kooperation Marseille-Provence-Mittelmeer-Tunesien (*Le comité de Coopération Marseille-Provence-Méditerranée-Tunisie*) zu der Veranstaltung eingeladen. Der engste Mitarbeiter des Präsidenten der Kooperation, der gleichzeitig Vorsitzender der Loge war, schickte mir eine Einladung zu der Veranstaltung, nachdem er mir während eines Interviews davon erzählt hatte. Ein Pastor aus dem Zentrum Marseille war eingeladen, dort einen Vortrag über die Geschichte des Protestantismus und seiner Beziehung zum Judentum zu halten („*L’Histoire du protestantisme et de sa relation avec le Judaïsme*“).

Interessanterweise stellte ich während meiner Vorbereitung auf den Abend fest, dass mir der Pastor bekannt war. An seine Kirche hatte mich eine algerische Muslima verwiesen, als ich sie nach Kontakten zu Juden im Stadtzentrum fragte. Der Pastor und seine Frau hatten mich schließlich mit der „Gemeinschaft der Versöhnung“⁹⁴⁶ in Belsunce in Kontakt gebracht, eine unter Juden und Muslimen missionierende Gruppe, die ich bereits im ersten Kapitel geschildert habe. Der Pastor gehörte zu einem Zweig der Pfingstgemeinde und war deutscher Nationalität. Für mich verwies dieses Zusammentreffen auf die in einer Hafenmetropole wie Marseille doch relativ eng geknüpften religiösen Netzwerke.

*„Ich war da gerade in Tunesien, um die dortigen Untergrundkirchen zur Mission zu unterstützen, da erhielt ich den Anruf aus Marseille, mit dem man mich zu diesem Vortrag hier einlud. Es ist sehr schwierig für die Kirchen in Tunesien. Ein Tunesier darf eigentlich nur ein Muslim sein.“*⁹⁴⁷

Zum Vortragsabend, so erklärte mir der Pastor, sei er aber nicht zum Missionieren gekommen, obwohl die Mission an sich eigentlich im Wesen seines Handelns stecken würde. Das Restaurant im *Zentrum Fleg* wurde von dem Sohn des Präsidenten der Loge geführt, auch hier kommen die lokalen Netzwerke zum Tragen. Auf dieser Veranstaltung wurde ich auch dem Direktor der jüdischen Schule *Yavne* vorgestellt und konnte mit ihm einen

⁹⁴⁴ Vgl. www.bnaibritheurope.org/bbe/content/view/331/111/lang_fr_FR/, 08/09/08, 12:13.

⁹⁴⁵ Die folgenden Ausführungen beruhen auf den von mir gesammelten Daten während meiner teilnehmenden Beobachtung bei der Veranstaltung des Diskussionsabendessen vom 6/06/07.

⁹⁴⁶ Die „Gemeinschaft der Versöhnung“ wurde von Marcel Rebiai, einem Pastor, in der Schweiz gegründet. Vgl. COR-Journal: *Licht in der Finsternis.*, eine Publikation der Gemeinschaft der Versöhnung. No. 71, Gossau, Mai 2006. Dieser Pastor kam als Waise aus Algerien in die Schweiz, er hatte jüdische und muslimische Eltern und wurde von Christen adoptiert. Bei Rebiai handelt es sich also selbst um einen Konvertiten, was seine missionarischen Bemühungen erklärt.

⁹⁴⁷ Interview mit dem Pastor vor der Veranstaltung am 06/06/07.

Interviewtermin ausmachen, nachdem ich dies zuvor mehrmals vergeblich über seine Sekretärin versucht hatte.

Das Publikum zu dem Vortrag bestand zum großen Teil aus Mitgliedern der Loge und Repräsentanten der jüdischen Gemeinde. Somit handelte es sich mehrheitlich um Angehörige der jüdischen Religion, außer dem Pastor, der mit seiner Tochter und ihrem Freund gekommen war, einem Journalisten der lokalen Presse und mir. Ich gebe nun die Inhalte des vom Pastor gehaltenen Vortrags nun zusammenfassend wieder, beschreibe dann die Reaktionen des Publikums, anschließend analysiere ich meine teilnehmend beobachtenden Daten im Hinblick auf die Strukturen des Verhältnisses zwischen Juden und Christen in Marseille.

Zwischen den einzelnen Vortragsequenzen wurde das Essen aufgetischt. Der Vortrag beinhaltete eine Darstellung der Ursprünge des Protestantismus: Luthers Intention zu den Wurzeln des Christentums zurückzukehren. Diese Wurzeln, so betonte der Pastor, lägen im Judentum. Während des gesamten Vortrages wurden vom Pastor Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum betont. Des Weiteren erklärte er, dass Juden keine Christen werden können, auch wenn sie Jesus als Messias anerkennen würden. Das würde er auch den Juden in seiner Gemeinde sagen, dass er nie aus ihrem Mund hören wolle, dass sie Christen seien. Die antisemitischen Schriften von Luther wurden angesprochen, die der Pastor sich nicht erklären konnte. Diese und ihr Missbrauch von den Nationalsozialisten, aber auch die Tatsache, dass die Reichskristallnacht am Geburtstag Luthers stattfand, beschämten den Pastor. Er entschuldigte sich im Name der deutschen Nation bei den anwesenden Mitgliedern der jüdischen Gemeinde, für das, was das deutsche Volk ihrem Volk angetan hatte. Laut dem Pastor sei es nicht leicht, als Deutscher mit dieser kollektiven deutschen Schuld des Nationalsozialismus zu leben. Der Pastor stellte eine aktive protestantische deutsche Jugendbewegung der 80er Jahre vor, zu der auch er gehört hatte. Ergreifend schilderte er, wie Protestanten 1989, mehr als vierzig Jahre nach dem Krieg, zur Reichskristallnacht beteten und kollektiv fasteten. An diesem Tag fiel die deutsche Mauer. In seiner Rede wird dieses Ereignis der deutschen Vereinigung in einen Moment der Versöhnung, wenn nicht sogar apokalyptischen Vergebung, umgedeutet. Die evangelische Gemeinde befindet sich, so der Pastor, durch Luthers antisemitische Schriften und ihre Folgen in einer kollektiven Erbschuld gegenüber dem jüdischen Volk. Dieses jüdische Volk ist für ihn der eigentliche Ursprung des Christentums. Sein öffentliches Schuldbekenntnis war, meiner Ansicht nach, vergleichbar mit dem Ritus der schiitischen Selbstgeißelung.⁹⁴⁸ Der Protestantismus, so schloss der Pastor seine Ausführungen, sei eigentlich eine Form des Judentums. Und die Protestanten hätten die Aufgabe allen Juden zu helfen ins Heilige Land zurückzukehren. Denn nur was wirklich in der Bibel stünde, wäre wahr, demnach käme der Messias erst wenn alle Juden in Israel seien. Mit den Worten: „Wir warten auf denselben Messias“, endete der Pastor seinen Vortrag. Die Reaktionen auf seine Ausführungen waren so emotional wie seine Ausführungen selbst:

Der erste Redner, ein persönlich Betroffener des Holocausts, hatte seine Eltern in Auschwitz verloren. Er berichtete, wie er nach dem Krieg in einem Ferienlager in Deutschland war und dort überrascht feststellte, dass die Deutschen doch nicht so grausam waren, wie er immer gedacht hatte. Er gab der nationalsozialistischen Propaganda die Schuld für die Haltung der Deutschen und verglich den Krieg Israels gegen den Libanon 2006 mit dem Schrecken des Holocausts. Er zeigte sich berührt von der Entschuldigung des Pastors, die dieser für das deutsche Volk vorgebracht hatte, und nahm diese an. Nachdem der Pastor auf den Kommentar geantwortet hatte, dass auch die heutige Propaganda gegen Israel immer wieder an Antisemitismus erinnern würde, kam ein weiterer Redner zu Wort. Ein Mann mittleren Alters erinnerte sich an seinen Besuch in Yad Vashem in Jerusalem und die grausamen Bilder, die er dort gesehen hätte, die toten Kinder, das alles könnte er dem Pastor und seinem Volk nicht verzeihen, er würde diese Entschuldigung nicht akzeptieren, denn dafür gebe es kein Vergeben. Auf diesen Kommentar wurde in der Diskussion nicht weiter eingegangen. Die folgenden Redner stellten allgemeine Fragen, wie nach der Jungfernschaft Mariens oder nach der Beziehung zwischen Christentum und Islam. Der Pastor antwortete, dass auch die Protestanten den Marienkult ablehnten.

⁹⁴⁸ Vgl. KERMANI, Navid: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*. Berlin, Wallstein. 2002: 16.

*Dass der Islam zwar an die Gottesmutter glaubt, aber nicht an den heiligen Geist. Für ihn ist der Gott des Judentums und des Christentums identisch, doch nicht der des Islams. Der Koran würde von einem ganz anderen Gott sprechen. Es gäbe zwei Familien, meinte der Pastor, die judo-christliche und die muslimische.*⁹⁴⁹

An diesem Diskussionsabend werden die Grenzen der Gemeinschaften verhandelt, und sich der eigenen, jüdischen Identität versichert. Ähnlich wird dies von LAMINE für interreligiöse Zusammentreffen beschrieben.⁹⁵⁰ Mit seinem Konzept der Grenzziehung zwischen ethnischen Gruppen betont Frederik BARTH, dass der gegenseitige Kontakt die Grenzen zwischen Gruppen eher stärkt als schwächt.⁹⁵¹ Sowohl der Pastor in seinem Vortrag, als auch die späteren Redner waren darum bemüht, Grenzen zu bestimmen, sie zu ziehen oder Nähe herzustellen. Der Pastor für seinen Teil bemühte sich um Annäherung an die jüdische Gemeinde, dies drückte sich durch die Entschuldigung und die besondere Stellung, die er der jüdischen Identität zusprach, aus. Als auch durch den Ausspruch, dass Juden und Protestanten auf denselben Messias warten würden und dass die Protestanten aus diesem Grund den Juden bei der Rückkehr nach Israel helfen müssten. Diese Bemerkung nahm fast schon eine weltpolitische Bedeutung ein, als könnte die Unterstützung Israels eine religiöse Mission sein und keine politische Handlung. Die Grenze, die schließlich vom Pastor zwischen der judo-christlichen Tradition und dem Islam gezogen wurde, entsprang der Vorstellung, dass die Wurzeln Europas auf eine gemeinsame jüdisch-christliche Tradition zurückgehen, dem der Islam als Konterpart bedrohlich gegenüber steht.⁹⁵² Während der erste Redner die Entschuldigung des Pastors als direkter Nachkomme von Holocaustopfern annahm, lehnte der zweite Redner diese ab. Er kannte den Holocaust aus Bildern, sowie der Geschichtsvermittlung und identifizierte sich mit den jüdischen Opfern. Indem er die Entschuldigung ablehnte, zog er eine deutliche Grenze zwischen der jüdischen Gemeinschaft, mit der er sich identifizierte, und dem vom Pastor präsentierten deutschen Kollektiv. Hier zeigt sich, dass die von Medien evozierte Imagination einen deutlichen Einfluss auf das Zusammenleben von Gruppen hat, besonders wenn eine räumliche oder soziale Distanz besteht, wie auch im Interview mit dem Schuldirektor deutlich wurde (Vgl. Kap. II.).

Wie ich bereits erwähnt habe, wurde ich selbst während meiner Feldforschung von Informanten immer wieder mit diesem deutschen Kollektiv identifiziert und identifizierte mich wiederum selbst damit (Vgl. Kap. I.). Die deutsche nationalsozialistische Vergangenheit

⁹⁴⁹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 06/06/07.

⁹⁵⁰ LAMINE, 2004.

⁹⁵¹ Vgl. BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. London, 1981: 198-221.

⁹⁵² ASAD, Talal: *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, University Press, California. 2003: 165.

bleibt beständig im deutschen kulturellen Gedächtnis verhaftet. Als Angela Merkel als erste deutsche Bundeskanzlerin am 16. März 2008 vor dem Knesset sprach, wurde ihr Diskurs vor allem in Hinsicht auf ihre Stellungnahme zum Holocaust und zur deutschen Schuldfrage wahrgenommen.⁹⁵³ Ich will an dieser Stelle betonen, dass es mir nicht darum geht, die bestehenden Verhältnisse in Frage zu stellen, sondern die Zusammenhänge darzustellen. „Die Deutschen“, so schreibt Michael BODEMANN, würden sich nach ihrem Zion sehnen: „einem von Blut und Asche gereinigtem Land, einem Land ohne Schuld.“⁹⁵⁴ Weder ich und schon gar nicht der Pastor, können unsere christlich-deutsche Herkunft verneinen, und werden so zu einem Teil des kulturellen christlichen Gedächtnisses. Genauso können Akteure jüdischer Herkunft der Identifizierung mit dem jüdischen Opferkollektiv nicht entkommen, auch wenn weder sie, noch ihre direkten Vorfahren vom Holocaust betroffen waren. Das Drama des Holocausts und seine historischen Folgen ist nicht nur bestimmend für den jüdisch-christlichen interreligiösen Diskurs,⁹⁵⁵ es ist, so behaupte ich, auch verantwortlich für die gesellschaftliche Positionierung und den Umgang der Akteure miteinander. Dabei folge ich der Argumentation von BODEMANN, der davon ausgeht, dass das deutsche Gedenken an die Opfer vor allem die deutsche Nationalität an sich reflektiert.⁹⁵⁶ Dies beziehe ich ebenso auf die französische Nationalität und postuliere, dass die Verortung der jüdischen Gemeinschaft in der französischen Gesellschaft bestimmt ist von der Vergangenheit der Vichy Regierung und ihren Opfern im Holocaust. Die in Frankreich übliche Bezeichnung „*Schoa*“ (hebr. Vernichtung, Zerstörung) geht zurück auf die hebräische Bezeichnung für die Zerstörung der Juden.⁹⁵⁷ Der im deutsch- und angelsächsischen Raum gebrauchte Bezeichnung „Holocaust“ ist griechischen Ursprung und bezeichnet ein Brandopfer. Die damit sakral anklingende Konnotation des Begriffs des Opfers ist weithin kritisiert worden.⁹⁵⁸ Weiter oben (Vgl. Kap. II) schilderte ich anhand der Argumentation von Yaacov LOUPO, wie die sefardischen Juden aus Nordafrika zu aschkenazischen Juden wurden, dies mit der Motivation, die durch die *Schoa* entstandene Leerstelle im jüdisch-europäischen Kollektiv zu füllen.⁹⁵⁹ An dieser Stelle behaupte ich, dass die Strukturen der Erinnerung innerhalb der dominanten christlichen

⁹⁵³ Vgl. LE FIGARO: *Discours historique d'Angela Merkel à la Knesset*. Paris, 18/03/08.

⁹⁵⁴ BODEMANN, Michal Y.: *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Hamburg, Rotbuch. 1996: 134.

⁹⁵⁵ Vgl. LAMINE, 2004: 21.

⁹⁵⁶ Vgl. BODEMANN, 1996: 14.

⁹⁵⁷ Vgl. MÉTRAUX, Alexandre: Authentizität und Autorität. Über die Darstellung der Schoah. In: Straub, Jürgen (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1998: 362-388.

⁹⁵⁸ Vgl. MÉTRAUX 1998: 372.

⁹⁵⁹ Vgl. LOUPO, 2006.

Mehrheitsgesellschaft, das jüdische Kollektiv, immer wieder als Repräsentanten des Opferkollektivs definieren.

In seinem Essay geht Alexandre MÈTRAUX der Frage nach, welche sozialen Strukturen dazu führen, dass die *Schoa* auch von Menschen erinnert wird, bei denen weder ihre Familiengeschichte, noch die eigene Biographie Grund dazu gibt, „ihrem Gedächtnis eine „fremde Geschichte“ einzuprägen.“⁹⁶⁰ Dabei kennzeichnet er das Dilemma von Authentizität und Autonomie der Geschichte, nach dem die Geschichte von gesellschaftlichen Mächten instrumentalisiert wird. MÈTRAUX argumentiert, dass beispielsweise Auschwitz zu einem allgemeinen Synonym für die *Schoa* an sich wurde, dabei aber nur Ausschnitt des „unsäglichen Leids“ darstellte.⁹⁶¹

Die Instrumentalisierung der Geschichte zeigt sich meiner Meinung nach im prekären jüdisch-christlichen Diskurs, der durch den von mir teilnehmend beobachteten Vortragsabend deutlich wird. Im Anschluss an BODEMANN, der für die deutsche Gesellschaft konstatiert, dass diese die heutige jüdische Gemeinschaft in Deutschland nicht wirklich in ihrer eigentlichen Form wahr genommen wird, sondern diese durch ein „Gedächtnistheater“ erfunden wird,⁹⁶² behaupte ich, dass in Frankreich ähnliche Strukturen vorhanden sind. Dies führt mich allgemein zu der bedrohlichen Frage, ob der europäische Antisemitismus nicht einfach durch das „Gedächtnistheater“ unter Kontrolle gehalten wird. Dieser Frage gehe ich im Folgenden Abschnitt nach, in dem untersucht wird, ob der neue, so genannte „islamische Antisemitismus“ nicht ebenso eine europäische Erfindung ist: Um nicht selbst Aggressor zu sein, wird ein Dritter zum Aggressor gemacht.

Zur Untermauerung meiner vorangehenden Behauptungen schildere ich im Folgenden das „Gedächtnistheater“ zum Gedenktag der Deportierten in Marseille im Jahre 2007. Marseille kennzeichnete sich während des zweiten Weltkrieges durch eine hohe Mobilität aus. Die bereits vor der deutschen Besatzung in die Stadt strömenden Flüchtlinge verwandelten die Stadt in eine Zone des Transits.⁹⁶³ Marseille als Stadt nahm eine Sonderstellung ein, sie wurde zu einer Fassade des Judentums, wenn nicht zur jüdischen Fassade überhaupt.⁹⁶⁴ Die späteren blutigen Razzias der Deutschen haben sich tief in das lebendige Gedächtnis der Anwohner

⁹⁶⁰ MÈTRAUX 1998: 366.

⁹⁶¹ Vgl. MÈTRAUX 1998: 375.

⁹⁶² BODEMANN, 1996.

⁹⁶³ An dieser Stelle möchte ich an den bereits erwähnten Roman „Transit“ von Anna Seghers erinnern. SEGHERS, Anna: *Transit*. Berlin, ATV. 2005.

⁹⁶⁴ DRAY-BENSOUSAN, Renée: *Les Juifs à Marseille (1940-1944)*. Paris, Les Belles Lettres. 2004: 20.

eingebraunt.⁹⁶⁵ Im Folgenden soll nun das offizielle Gedenken der Stadt an die Opfer dieser Zeit betrachtet werden:

„Der Place Daviel, auf dem das Denkmal für die Deportierten steht, ist ein Ort, der im Marseiller Alltag von Obdachlosen „bewohnt“ wird. Er hat sich an diesem Morgen in einen Ort des aktiven Erinnerns transformiert. Gut fünfzig Menschen sind anwesend, um die Reden des Delegierten des Bürgermeisters, des Präsidenten des Consistaires und einer Überlebenden aus Auschwitz zu hören. Die meisten Männer tragen eine Kippa oder eine Mütze. Die Anwesenden sind dem Anlass entsprechend gekleidet, die Frauen in Rock mit Bluse, die Männer in Hemd und Hose. Das nicht alle Anwesenden am Ritus teilnehmende Juden sind, ist an den Kreuzen zu erkennen, die einige Frauen als Amulette um den Hals tragen. Nachdem die Reden gehalten, die Kränze abgelegt wurden, verstreut sich die Gruppe der Teilnehmer schnell wieder. Hier und dort bleibt eine Gruppe, bestehend aus einer Handvoll Personen, zurück und unterhält sich. Der Präsident des Consistoire telefoniert mit seinem Handy, der Delegierte des Bürgermeisters ist sofort verschwunden, die Zeitzeugin sitzt noch eine Weile umringt von Bekannten in den aufgestellten Sitzreihen. Doch die aufgestellte Dekoration, die Kranzständer, die roten Bänder an den goldenen Pfeilern, die als Absperrung gedacht waren und die Stühle, werden eilig von Angestellten der Stadt in Kleinlaster verladen. Ich verfolge eine Unterhaltung zwischen der Zeitzeugin und einem Lokalreporter, der die Zeitzeugin um ein Exemplar ihrer Rede bittet. Sie antwortet, dass sie ihm ihre Rede diesmal nicht geben wird, denn er schicke ihr nie die Version des Artikels zu. Ich führe ein kurzes informelles Interview mit der Frau, in dem sie mir verrät, dass der Bürgermeister immer einen Delegierten schickt und nie selbst anwesend ist, bevor sie von ihrem Sohn ins Auto gebeten wird, sie sind noch zu einer Brit Milah eingeladen. Wenige Minuten später ist der Platz leer bis auf die Blumenkränze vor der Skulptur, die einen zum Skelett abgemagerten Sterbenden darstellt. Nur die Kränze bleiben zurück, auch als der öffentliche Raum wenig später wieder von den Obdachlosen des Viertels besetzt wird.“⁹⁶⁶

Der von mir geschilderte Ritus zum Gedenken der Deportierten zeichnet sich meiner Ansicht nach durch seinen automatischen und repetitiven Ablauf aus. Er wird jährlich in derselben Weise wiederholt, seine Bedeutung liegt in der Wiederholung. Die Teilnahme bedeutet keinen Statuswechsel, sondern eher eine Bestätigung desselben, wie im Falle der Zeitzeugin. Der von mir beschriebene Ritus hat seine Funktion vor allem darin, dass er bestehende Strukturen aufrechterhält.

Ich konstatiere, dass der Ritus um das Gedächtnis der *Schoa*, ein Ritus des sozialen Gleichgewichts der europäischen Gesellschaft ist. Wie TURNER allgemein für Rituale beschreibt, werden soziale Spannungen durch sie aufgehoben.⁹⁶⁷ Die Juden präsentierten nach Georg SIMMEL im 19. Jh. der Prototyp des Fremden in Europa.⁹⁶⁸ Sie wurden durch die Aggressionen, die sich im Antisemitismus äußerten, und im Nationalsozialismus ihren Höhepunkt fanden, zum Prototyp der kollektiven Opfer geworden und die Europäer, vor allem die Deutschen, aber eben auch die Franzosen unter der Vichy Regierung, zu Präsentanten des schuldigen Kollektivs. Diese sozialen Muster kommen meiner Ansicht nach

⁹⁶⁵ Der oben vorgestellte deutsche Pastor berichtete von der Abwehrhaltung gegenüber seiner Person von Seiten Marseiller Christen, die die Deutschen in Marseille erlebt hatten. Vgl. Eigenes Feldtagebuch 06/06/07.

⁹⁶⁶ Eigenes Feldtagebuch, 22/07/07.

⁹⁶⁷ TURNER, 2005:

⁹⁶⁸ SIMMEL, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg: *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München und Leipzig, 1908.

mit dem „Gedächtnistheater“⁹⁶⁹ um das Erinnern an die jüdische Vergangenheit zum Ausdruck, und werden so unter sozialer Kontrolle gehalten. Indem regelmäßig an die Schuld erinnert und sie im Ritus zelebriert wird, bleiben die Juden die Opfer und somit bis auf weiteres unantastbar für die alten Aggressionen europäischer Xenophobie.

III.3.3 Beziehung zum Islam

Wie wir gesehen haben, ist das Ereignis der *Schoa* ist determinierend für das Verhältnis zwischen Juden und Christen. Der israelisch-arabische Konflikt seit der Staatsgründung Israels 1948 ist dagegen bestimmend für die Beziehung zwischen Juden und Muslimen. Damit steht das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen im internationalen politischen Kontext. Wie ich bereits im historischen Teil (II. Kapitel) beschrieben habe, brachten der Kolonialismus, der ihm folgende Nationalismus und die Staatsgründung Israels, die Koexistenz zwischen Juden und Muslimen in islamischen Ländern aus dem Gleichgewicht. Während sich die christlich-jüdischen Beziehungen nach dem zweiten Weltkrieg verbesserten, verschlechterten sie sich zwischen Juden und Muslimen.⁹⁷⁰ Für die Soziologin Doris BENSIMON liegen die Gründe dafür in der politischen Situation im Nahen Osten, dem Aufkommen des islamischen Fundamentalismus, aber auch der Xenophobie, mit der die nach Europa migrierenden Muslime zu kämpfen haben und der allgemeinen im muslimischen Milieu vorherrschenden Stimmung des Antizionismus, der sich auch als Antisemitismus äußern kann.⁹⁷¹ Ich behaupte nicht, dass BENSIMON mit ihrer Analyse ganz falsch liegt, doch ist die Situation zu komplex, um sie ausschließlich auf solch einfache Parameter beziehen.

LAMINE betont die relativ junge Präsenz des Islams in Frankreich.⁹⁷² Bis zur massiven Arbeitermigration in den 1960er bis 1980er Jahren existierten praktisch keine muslimischen Gemeinden in Europa. Dagegen blickt die jüdische Präsenz in Europa auf eine lange Geschichte zurück. Juden und Christen haben, dieser Schluss lässt sich zweifellos ziehen, ihr Zusammenleben lange mühsam erprobt, wohingegen Muslime im Lauf der Geschichte von Christen meist als eine äußere Bedrohung wahr genommen wurden. Dass seit Jahrhunderten ein kultureller Kontakt und Austausch zwischen dem Islam und Europa besteht, wie es Jack GOODY zeigt,⁹⁷³ soll an dieser Stelle nicht bezweifelt werden, doch geht es um die

⁹⁶⁹ BODEMANN, Michal Y.: *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung.* Hamburg, Rotbuch. 1996.

⁹⁷⁰ BENSIMON, 1989: 234.

⁹⁷¹ BENSIMON, 1989: 234-239.

⁹⁷² LAMINE, 2004: 74.

⁹⁷³ GOODY, Jack: *L'islam en Europe. Histoire, échanges conflits.* Paris, La Découverte. 2006: 19.

strukturelle Integration in Europa. Und diese ist, im Gegensatz zur jüdischen Gemeinde, relativ jung.

Die jüdische Präsenz in Europa geht auf das erste Jahrhundert nach Christus zurück, und war vor allem im Mittelalter von Aggression und antijüdischer Gewalt gekennzeichnet.⁹⁷⁴ Mit der *Schoa* erreichte das jüdisch-christliche Verhältnis schließlich seinen grausamen Höhepunkt. Juden präsentieren für die heutige europäische Gesellschaft, wie ich oben gezeigt habe, vor allem die Opfergemeinschaft, auch wenn ihre direkten Vorfahren nicht zu den Deportierten von Auschwitz gehörten. Besonders in Frankreich wird oft von der „Konkurrenz der Opfer“⁹⁷⁵ gesprochen. Dabei werden die Muslime aus den ehemaligen französischen Kolonien, vor allem aber aus Algerien, als Opfer der französischen Kolonialregierung gesehen, die mit den Opfern der Vichy Regierung in Konkurrenz stehen. Dieser Diskurs manifestiert sich aber nur auf der verbalen Ebene, es gibt in Frankreich keine Gedenkstätten und Riten im Jahreslauf, die der Opfer des französischen Kolonialismus gedenken.

„Der sich so in den siebziger und achtziger Jahren in allen größeren deutschen Städten entfaltende Islam entstand von unten – aber er kam nicht aus dem Nichts.“, schreibt Werner SCHIFFAUER.⁹⁷⁶ Die Muslime in Frankreich müssen, wie die Muslime in Deutschland, um die Errichtung ihrer Gemeindezentren und Moscheen kämpfen. Wohingegen man bemüht ist die Synagogen, welche im Zuge des Antisemitismus des 20. Jahrhunderts verbrannt, zerstört und geschändet wurden, heute zu schützen, neu aufzustellen oder ihnen mindestens eine Gedenkstätte zu setzen.

Marseille beispielsweise besitzt mehrere imposante Kirchen, wie die Notre Dame de la Garde, und seit dem 19. Jh die große Synagoge am Fuße der Notre Dame. Eine große Moschee gab es in Marseille, trotz seiner hohen Anzahl an Muslimen bis 2007, noch nicht. Die Diskussion darum existierte seit mehreren Jahrzehnten und hatte sich zu einem politischen Zankapfel entwickelt. Immerhin wurde dem Bau einer Moschee zugestimmt, doch noch lange über seinen Standort gestritten. Die Frage, ob sich die große Moschee im Zentrum oder an der Peripherie und im welchen Viertel sie sich befinden sollte, wurde heftig diskutiert. Mittlerweile wurde die Entscheidung gefallen, die große Moschee wird im ärmeren Norden der Stadt gebaut werden.⁹⁷⁷ Dabei ist die Präsenz von Muslimen in der Hafenstadt Marseille

⁹⁷⁴ BENBASSA, 2000: 13-63.

⁹⁷⁵ LAMINE, 2004: 48.

⁹⁷⁶ SCHIFFAUER, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt /Main, Suhrkamp. 2000: 17.

⁹⁷⁷ Im Jahre 2006 wurde der Mietvertrag mit der Stadt für eine Dauer von 99 Jahre unterschrieben. Das Gelände, der *Zac de Saint-Louis*, liegt nahe beim muslimisch-maghrebinische Markt Marche Soleil im Norden. Vgl. PORTRAIT, Karine: La grande mosquée enfin sur les rails. In: *La Provence*. 5, juillet, 2007.

nicht neu: 1723 wurde hier der erste „türkische Friedhof“ für muslimische Sklaven, die auf den Galeeren dienten, errichtet und 1859 wurde in einer lokalen Zeitschrift zum ersten Mal eine Moschee in der Metropole erwähnt.⁹⁷⁸

Die lokalen jüdischen und muslimischen Beziehungen in Marseille werden im vierten Kapitel eingehend betrachtet. Laut Michel WIEVIORKA findet der Antisemitismus im muslimischen Milieu seine Ursprünge vor allem in einer von Seiten der Muslime aus unteren Bildungsschichten wahrgenommenen strukturellen Ungerechtigkeit.⁹⁷⁹ So existieren in französischen Gefängnissen für Juden die entsprechende Logistik und Infrastruktur, damit diese ihre religiösen Vorschriften (sei es Nahrung, Gebetszeiten, Riten) einhalten können, für Muslime dagegen nicht. Werden Juden im Gefängnis oft von einem Rabbiner betreut, müssen Muslime sich mit einem Priester abfinden. Die Juden werden dabei von den Muslimen als eine ihnen gegenüber bevorzugte Minderheit wahrgenommen. Diese subjektiv wahrgenommene Ungerechtigkeit äußert sich oft über Aggressionen.⁹⁸⁰ Wie ich bereits beschrieben habe, wurden die aus Nordafrika nach Frankreich migrierten Juden aufgrund historischer und gesellschaftlicher Zusammenhänge anders in die europäische Gesellschaft integriert als ihre ehemaligen Konterparts. Die Historikerin Esther BENBASSA behauptet, die Muslime von heute seien die Juden von Gestern, und die Problematik läge vor allem im historischen Umgang der Republik mit ihren Minderheiten.⁹⁸¹ Ich schließe mich der Argumentation von WIEVIORKA und BENBASSA an, wenn es darum geht, die strukturellen gesellschaftlichen Bedingungen zu bestimmen, in der sich die islamische Gemeinschaft in Frankreich (ähnliches kann man sicher auch für Deutschland behaupten) im Vergleich mit der jüdischen befindet.

Auch Werner SCHIFFAUER vergleicht die Migrationsituation der Muslime nach Europa in der Moderne mit der der Juden in der Vergangenheit: „Während meiner Untersuchung unter den Muslimen in Augsburg, (...), hatte ich öfter das Gefühl: So muss es gewesen sein, als die chassidischen Juden Ende des letzten Jahrhunderts aus Russland nach Deutschland kamen.“⁹⁸² Ebenso betont SCHIFFAUER, dass der islamische Antisemitismus als Reaktion auf das Vorgehen der imperialistischen

⁹⁷⁸ Vgl. BERNARD, Michel: *Aperçu sur l'histoire de l'islam à Marseille, 1813-1962. Pratiques religieuses et encadrement des Nord Africains.* Unter: http://islamenfrance.canalblog.com/archives/11_islam_a_marseille/index.html.

⁹⁷⁹ WIEVIORKA, Michel: *La tentation antisémite.* Paris, Hachette. 2005: 303.

⁹⁸⁰ CORNEVIN, 2008:15.

⁹⁸¹ BENBASSA, Esther: *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui* Paris., Mille et une nuits. 2004: 23.

⁹⁸² SCHIFFAUER, 2000: 16.

Mächte in den Kolonien zu verstehen ist. Diese Mächte brachten, wie bereits erwähnt, das jüdisch-muslimische Miteinander in Ungleichgewicht (Vgl. Kap. II).⁹⁸³

Da es in diesem Kapitelabschnitt vor allem um die Beziehung zwischen offiziellen Repräsentanten und Organen des Judentums und des Islams in Marseille geht, werde ich, wie zuvor bei der Beschreibung des Verhältnisses zum Christentum, ein Beispiel aus meinen Felddaten wiedergeben. Dabei handelt es sich um das im Jahre 2006 groß organisierte Schlachtfest, das höchste Fest im Islam, das zur Zeit der Pilgerfahrt nach Mekka stattfindet und in jenem Jahr in die gleiche Zeitspanne fiel wie das jüdische *Chanukafest* und das christliche Weihnachtsfest.

„*L'Aid el Kébir*“, das große *Aid* (Fest) wurde von der „*Union des Familles Musulmanes* (UFM)“, der Vereinigung muslimischer Familien auf dem Industriehafen, den so genannten „*Docks de Sud*“, am 27. Dezember 2006 veranstaltet. Das Fest fand im Rahmen einer einwöchigen Veranstaltungsreihe der Vereinigung UFM statt. Dieses umfasste Konzerte, Workshops, Vorträge und Filmvorstellungen, deren Motto unter dem Gemeinschaftlichkeit, der *Convivencia*, stand.⁹⁸⁴ Die Vereinigung wurde 1996 dank lokaler Gruppierungen ins Leben gerufen. Ihr Ziel ist es, ein laizistisches Forum für muslimische Familien zu bilden. Über die Vereinigung bieten Freiwillige sozial schwachen Familien Hilfe an. Dies etwa bei dem Ausfüllen von Anträgen für Wohngeld oder das Sozialamt, wodurch sich vor allem muslimische Frauen mit ihren Kindern von der Vereinigung angezogen fühlen.⁹⁸⁵ Auch beim Fest am Hafen, das ich teilnehmend beobachtete, waren vor allem Familien anwesend:

*„In mehreren großen Hallen sind Stände aufgebaut. Kinder können sich ein Schaf basteln, man kann orientalische Gewänder und Nahrung kaufen, sowie Informationen über verschiedene lokale Vereine erhalten. Auf einer Bühne führen Jugendliche orientalische Tänze auf, auch eine Gruppe von Jungs tritt als Rapper auf, ihrem Aussehen nach offensichtlich Migrantenkinder aus Afrika und aus Nordafrika. Viele Familien mit Kindern sind da. Das Zentrum Edmond FLEG ist der einzige nicht-muslimische Verein, der sich dort präsentiert. Sie haben einen Stand aufgebaut, an dem es Informationen zum Chanukafest gibt. Muslimische Kinder spielen mit Chanuka Kreisel und bekommen später einen geschenkt. Ich spreche mit der Verantwortlichen am Stand des Zentrum Edmond FLEG. Sie erzählt mir, dass sie jedes Jahr hier sind, und dass es immer völlig problemlos ist. Auch mir schenkt sie einen Kreisel.“*⁹⁸⁶

Bei der religiösen Veranstaltung der laizistisch-muslimischen Vereinigung verteilte das Zentrum *Fleg* noch Flugblätter, um für eine Aktion im darauf folgenden Jahr 2007 zu werben. Ich gebe den Text auf dem Flugblatt in eigener Übersetzung wieder:

⁹⁸³ Vgl. SCHIFFAUER, 2000: 119.

⁹⁸⁴ Vgl. Programmheft: „*L'Aid dans la cité. Une fête à partager*“. Du 15 au 28 Décembre 2006/1427. UFM 13. Die Finanzierung wurde vor allem von lokalen Vereinen und Organisationen, aber auch lokalen Supermärkten, der Stadt, der Landesregierung und der Präfektur des Departements gesichert.

⁹⁸⁵ CAMI, Hélène: „*L'Aid dans la cité fête la femme*“ <http://www.objectif-egalite.fr/infotheque/societe/soc-1/>, 25/09/08. 11:58.

⁹⁸⁶ Eigenes Felddagebuch 27/12/06.

„Das Zentrum Edmond Fleg präsentiert sein Projekt „Lichtträger Marseille Dezember 2007“. Im kommenden Jahr finden Chanouka und das große Fest wiederholt zur gleichen Zeit statt, dies ist sehr besonders. Um dies zu feiern, haben wir beschlossen, dieses Ereignis ins Licht zu setzen. Dafür wünschen wir uns eine Ausstellung mit Millionen kleiner Flammen und Lichter im Dezember 2007. Wir bitten alle, Privatpersonen und Vereine, an dieser großen gemeinsamen Ausstellung zu der Welt der Lampen aus Öl teilzunehmen.“

Die Gleichzeitigkeit der religiösen Feste im Jahreslauf wird als Anlass der interreligiösen Begegnung genutzt. Wiederholt tritt das Zentrum *Edmond Fleg* von jüdischer Seite als interreligiöser Akteur auf, der hier den Kontakt mit dem Islam und seinen Vertretern sucht. Das Zentrum *Fleg* repräsentiert sich als offizieller Vermittler des Judentums und der jüdischen Kultur in Marseille. Es manifestiert das interreligiöse Engagement von Seiten der jüdischen Gemeinschaft, sich mit dem Islam in Marseille auszutauschen und Gemeinsamkeiten hervorzuheben.

LAMINE betont in ihrer Studie, dass es für den Islam, aufgrund seiner fehlenden Zentralisierung auf repräsentativer Ebene besonders schwierig ist sich öffentlich durchzusetzen.⁹⁸⁷ Innerhalb der religiösen Hierarchie steht er in Frankreich aufgrund mangelnder Organisationsstrukturen und geschichtlicher, als auch weltpolitischer Prozesse an unterster Stelle der monotheistischen Religionsgruppen. In Marseille existierte ein Zweig des 2003, von der französischen Regierung gegründeten „*Conseil français du culte musulman*“ (CFCM). Laut dem Internetlexikon Wikipedia wird der CFCM kritisiert für seine magere Arbeitsbilanz und der Rivalität der Verbände untereinander.⁹⁸⁸ Mehrmals besuchte ich das Gebäude, in dem sich der Verbandssitz in Marseille befinden sollte und klingelte oder rief die im Internet angegebene Nummer an, dies alles ohne Erfolg. Wikipedia wird also von mir an dieser Stelle erwähnt, da meine Beobachtungen mit dessen übereinstimmen.⁹⁸⁹ Der CFCM präsentiert den Islam öffentlich, ohne wirklich für die Öffentlichkeit präsent zu sein. In Marseille wird die Vertretung des CFCM einem orthodoxen Islam zugeordnet.⁹⁹⁰

Ein Vertreter des gemäßigten Islams, der allgemein in Frankreich für seine progressive Einstellung bekannt war, ist der ehemalige „Mufti von Marseille“, Soheib Bencheikh. Der ehemalige Mufti hatte sich, dies allerdings ohne Erfolg, zu den Präsidentenwahlen 2007 gestellt. Im April 2007 gründete er ein islamisches Institut („*Institut islamique*“), das in Form von Abendkursen Erwachsenen die Inhalte des Islams nahe bringen sollte. Es handelte sich

⁹⁸⁷ LAMINE, 2004: 72.

⁹⁸⁸ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Conseil_français_du_culte_musulman, 29/09/08, 19:48.

⁹⁸⁹ Obwohl ich an dieser Stelle konstatiere, dass Wikipedia keine zuverlässige und vor allem keine wissenschaftliche Quelle ist, sondern lediglich die Ansichten einer virtuellen Gemeinschaft repräsentiert.

⁹⁹⁰ Vgl. LAMINE, 2004: 95. Fußnote 1.

also um eine Initiative der Verständigung, diese wurde von dem Verwaltungsrat (*Conseil général* des 13. Departements) mit 50 000 € unterstützt.⁹⁹¹ Bencheikh selbst, der in Saudi Arabien geboren wurde, kam aus einer Familie algerischer Imame und studierte sowohl in Kairo als auch in Paris. Im Folgenden gebe ich einen von mir teilnehmend beobachteten Vortrag von Bencheikh im Rahmen seines islamischen Instituts wieder, in dem das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen aus der Sicht eines liberalen Islams thematisiert wird:

„Der Kurs findet in einer Bibliothek für Schulmaterialien in der Nähe des Hauptbahnhofes statt. Außer Bencheikh, dem Vortragendem, und seiner Sekretärin, sind noch drei weitere Frauen mittleren Alters anwesend. Später kommt noch ein Mann hinzu, ein Bekannter Bencheikhs, mit dem er arabisch spricht. Bencheikh erzählt, dass die „Religiösen“ es nicht mögen, wenn man über die Geschichte des Islams im Allgemeinen spricht. Er erzählt von der Periode der Islamisierung. Er erzählt zeitlich kreuz und quer. Er gibt eine Definition des Propheten wieder, wer „Araber“ sei, und zwar nur wer als Muttersprache arabisch gelernt habe, egal, wo auf der Welt, kann auch in den USA sein. Nach dem Propheten definiert man einen Araber nicht über Mutter oder Vater, sondern nur wer das Arabische als Muttersprache beherrscht, ist Araber.

Bencheikh erklärt: es gebe 3 Arten von Arabern: Die arabische Diaspora, die Araber in den Ländern des Golfes und die arabisierten Araber, die nicht vom Ursprung her Araber sind. Das ist die Mehrheit, zum Beispiel alle Söhne Ismaels, denn Ismael, Abrahams Sohn, war nicht Araber, sondern Armenier. Abraham sprach nicht Arabisch, sondern Aramäisch. Bencheikh spricht auch von „unseren Brüdern“ den Juden, die schon Rechte in Frankreich hatten, als die Araber kamen, das hatten die Araber eben nicht. Eine ZuhörerIn fragt genauer nach der arabischen Identität; ob denn die Kabylen⁹⁹² Araber wären? Laut Bencheikh sind sie es nicht, denn sie sprechen ja nicht arabisch. Aha, die Frau ist erleichtert. Sie hätte schon immer ein Problem mit ihrer Identität gehabt, denn sie sei ja Kabylin, vom Ursprung her jedenfalls. Bencheikh sieht die Sache klar: Sie sei keine Araberin, aber Kabylin. Hingegen wären die Juden, so betont er, die in arabischen Ländern lebten und arabisch sprachen nach der Definition des Propheten in seiner Auslegung sehr wohl Araber. So sind auch heute noch die Juden, die in erster Linie arabisch als Muttersprache gelernt haben, nach der Definition des Propheten Araber. Bencheikh beendet den Kurs vorzeitig, nachdem er einen Ausblick für die Themen gibt, die er in der folgenden Woche besprechen will.“⁹⁹³

Bei dem Kurs des ehemaligen Muftis von Marseille fiel mir die geringe Teilnehmerzahl auf. Außer der ZuhörerIn, die die Frage nach ihrer Identität stellte, hatten auch die anderen zwei TeilnehmerInnen einen nordafrikanischen Migrationshintergrund. Anders als in der lokalen Presse angekündigt, nach der das islamische Institut vor allem über den Islam aufklären sollte, wurde hier die eigene Herkunft und Identität hinterfragt. Wobei zu betonen ist, dass sich das Institut zur Zeit meiner Feldforschung gerade im Aufbau befand. Sowohl Bencheikh als auch seine Sekretärin betonten mir gegenüber in einem auf den Vortrag folgenden Interview, dass sich die Strukturen des Instituts gerade erst bilden würden, und nach der Sommerpause 2007 dann ihre endgültige Form finden würde.⁹⁹⁴ In seinem Vortrag machte Bencheikh als offizieller Vertreter eines moderaten Islams in Marseille seine Haltung gegenüber den Juden klar: für ihn sind es „unsere Brüder“. Er ging sogar so weit, die Juden in und aus

⁹⁹¹ Vgl. Artikel: L'ancien mufti de Marseille crée un institut islamique. In: *La Provence*, 26/04/2007.

⁹⁹² Dabei handelt es sich um eine Ethnie aus Algerien, die nach der islamischen Eroberung zum Islam konvertierte.

⁹⁹³ Auszug aus eigenem Feldtagebuch 23/05/07.

⁹⁹⁴ Interview mit Bencheikh am 23/05/07.

arabischsprachigen Ländern genuin als „Araber“ zu bezeichnen, Kabylen hingegen nicht. Obwohl sie dem Islam angehörten, sprachen sie kein Arabisch, sondern den kabyllischen Dialekt. Bencheikh unterschied zwischen Kultur gleich Sprache und religiöser Zugehörigkeit.

Allgemein lässt sich fest halten, dass seine Einstellung einem intellektuellen Islam in Marseille und darüber hinaus auch in Frankreich entspricht. Für die Mehrheit meiner muslimischen Informanten in Belsunce, die der sozialen Mittelschicht entsprachen, war die Frage nach dem was der Islam wäre, überflüssig, ihnen ging es vielmehr darum, diesen als Inbegriff ihrer kulturellen Identität zu leben, wobei aber auch für sie die geteilte Vergangenheit mit den Juden, die gemeinsame Sprache, einen besonderen Stellenwert hatte.

Des Weiteren ist in Bezug auf die jüdisch-muslimische Beziehung darauf hinzuweisen, dass das *Consistoire* als Repräsentant der jüdischen Gemeinde für die Errichtung der großen Moschee in Marseille 3000 Euro spendete.⁹⁹⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die offiziellen Repräsentanten der jüdischen und der muslimischen Gemeinden in Marseille den interreligiösen Dialog suchen. Dasselbe gilt auch, wie ich oben gezeigt habe, für die Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Ein Moment, der die Beziehung zwischen den unterschiedlichen Religionsgruppen auf offizieller Ebene konstituiert, ist die gemeinsame Vergangenheit. Dabei wird die Erinnerung zu einem historischen Gedächtnis im Sinne von Maurice HALBWACHS.⁹⁹⁶ Ist es in der Beziehung zwischen Christentum und Judentum vor allem der Holocaust, an den es zu erinnern gilt, und der mit der Erinnerung bewältigt werden muss, so ist es in der Beziehung zwischen Judentum und Islam, die sich wiederholende zeitliche Übereinstimmung der religiösen Feste, von Seiten der Muslime werden vor allem die gemeinsamen lokalen Wurzeln, als auch die mehrheitlich als positiv dargestellte gemeinsame Vergangenheit betont. Indem das historische Gedächtnis zelebriert und evoziert wird, formieren sich die Beziehungsstrukturen. Dabei funktioniert das historische Gedächtnis wie eine Reserve, die das Handlungspotential sozialer Akteure bestimmt.

Nachdem ich in diesem Abschnitt die offizielle Darstellung der jüdischen Gemeinde in Marseille und ihre Beziehung zu den anderen monotheistischen Religionsgruppen betrachtet habe, wird im folgenden Abschnitt der Fokus enger auf die Formen des jüdisch-muslimischen Lebens und Zusammenlebens im Viertel Belsunce in Marseille gestellt werden.

⁹⁹⁵Vgl. www.rue89.com/2007/07/29/la-mosquee-de-marseille-cheikh-veut-en-faire-un-symbole, 24/09/08, 16:33.

⁹⁹⁶ HALBWACHS, 1997: 105.

IV. Belsunce als soziokulturelle Nische maghrebinischer Convivencia: Exklusion und Inklusion

Wie ich bereits weiter oben beschrieben habe, wurde Belsunce zu einem Zentrum meiner Feldforschung. Dabei besuchte ich auch oft andere Stadtviertel, denn viele meiner Informanten, die einen Laden in Belsunce hatten, lebten außerhalb und kamen täglich zum Arbeiten an den Wochentagen her, besuchten aber am Sabbat Synagogen in ihrem Wohnviertel. Belsunce kennzeichnet sich durch seine soziale „Mobilität“⁹⁹⁷, es wurde auch als eine Zone des „Übergangs“⁹⁹⁸ bezeichnet. Die bestehenden Forschungen zu dem Viertel wurden von mir bereits im ersten Kapitel vorgestellt. Alain TARRIUS erkennt dort einen ökonomischen Mikrokosmos, in dem und durch den Menschen und Waren zwischen dem Maghreb und Europa, Nord und Süd zirkulieren.⁹⁹⁹ Dabei sieht er die maghrebinischen Händler als Akteure einer neuen ökonomischen Macht, die den so notwendig gewordenen Nord-Süd Austausch bereits etabliert haben und erfolgreich praktizieren. TARRIUS betont vor allem die Agency sozialer Akteure, die die potentiellen Möglichkeiten in Raum, Zeit und sozialen Beziehungen erfolgreich zu nutzen wissen.¹⁰⁰⁰

In diesem Viertel des Übergangs bildete sich laut TARRIUS ein ökonomischer Mikrokosmos der Globalisierung anhand informeller Wirtschaftspraktiken.¹⁰⁰¹ Während meiner Forschung bemerkte auch ich den von Forschern beschriebenen dauerhaften Wandel. Viele Juden nordafrikanischer Herkunft, betonten mir gegenüber, dass die „goldenen“ Zeiten im Viertel vorbei waren, und dass sie daran dachten in einem anderen Viertel weiter zu machen. Die von mir hier dargestellten Forschungsergebnisse geben also Einblick in eine neue Periode des Wandels. Zeitlich zuordnen lässt sich diese Periode als Folgezeit der „goldenen Zeiten“ des Viertels, die mit der Migration der Nordafrikaner nach Marseille und den von ihnen installiertem Handel im Viertel zwischen Nord und Süd begann, und mit der Visumpflicht für Einreisende nordafrikanischer Identität sein Ende nahm.¹⁰⁰² Der von TARRIUS abgedeckte Forschungszeitraum in dem Viertel von 1984 bis 1994 kennzeichnete sich noch

⁹⁹⁷ Dies ist vor allem der Ansatz von TARRIUS, der in Marseille einen Raum der Zirkulation von Waren, Ideen und Menschen erkennt. Vgl. TARRIUS, Alain: *Economies Souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille*. Paris, L'aube. 1995: 13.

⁹⁹⁸ TEMINE, der das Viertel Belsunce vor allem historisch betrachtet hat, betont seinen dauerhaften Wandel. Vgl. TEMIME, 1997: 17.

⁹⁹⁹ TARRIUS, Alain: *Economies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille*. Paris, L'aube. 1995: 49-62.

¹⁰⁰⁰ TARRIUS, 1995: 54.

¹⁰⁰¹ TARRIUS, 1995: 55.

¹⁰⁰² Vgl. TEMIME, 1997: 86-116.

von einem intensiven und Gewinn bringendem maghrebinischem Markt.¹⁰⁰³ Während meiner Feldforschung vom August 2006 bis zum Oktober 2007 herrschte eine mehr pessimistische Stimmung unter den maghrebinischen Händlern. Mehr und mehr Asiaten installierten sich vor Ort. Zur Zeit meiner Forschung transformierte sich der Raum von einem maghrebinischen zu einem asiatischen Markt.

Juden und Muslime arbeiteten jedoch, wie auch von TARRIUS beschrieben, weiterhin eng zusammen:

« Ici, c'est forcément un petit état neutre. ... Arabes et Juifs la main dans la main, c'est seulement ici, dans ce quartier. »¹⁰⁰⁴

Es bestand allerdings, unter Juden und Muslimen in Belsunce eine allgemeine Tendenz des Aufbruches. Waren die Juden dabei sich in andere Viertel von Belsunce zurück zu ziehen, so sprachen viele Muslime davon mit ihren Familien in ihr Herkunftsland zurück zu kehren.¹⁰⁰⁵

„Ich habe bereits einige Wohnungen und ein Gebäude in Algerien. In ein paar Jahren mache ich meine Metzgerei hier in Belsunce zu, und gehe zurück ins „bled“.“¹⁰⁰⁶

Es handelte sich bei Belsunce um einen sozialen Raum, der sich in ständiger in Bewegung befand. TARRIUS gibt diesen Raum den Begriff „*territoire circulatoire*“¹⁰⁰⁷, ein Territorium, indem das soziale Verhalten der Akteure von Bewegung bestimmt ist.

Nach HORDEN und PURCELL ist der Mittelmeerraum ein „Mosaik“, der durch seine Vielfalt an voneinander unabhängigen, aber einander ergänzenden Mikroökologien und Nischenkulturen gekennzeichnet ist. Belsunce ist eine solche Nische, in der sich Menschen im Übergang von hier nach jetzt angesiedelt haben. Im Folgenden betrachten wir Formen der Identität und Differenz in dem Viertel, die die Beständigkeit und den Wandel einer im Mittelmeerraum existenten kulturellen Nische reflektieren.¹⁰⁰⁸ Der Schwerpunkt liegt dabei auf der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Beziehung zu ihren muslimischen Konterparts mit demselben Migrationshintergrund. Juden und Muslime leben vor Ort in einer mediterranen Convivencia. Mit Convivencia ist die Interaktion verschiedener Gruppen vor Ort gemeint, sowie ihre historischen Anknüpfungspunkte.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰³ TARRIUS, 1995: 102.

¹⁰⁰⁴ Ein jüdischer Informant in: TARRIUS, Alain: *Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*. Paris, L'Harmattan. 1992 : 185.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Eigenes Felddtagebuch, August 2007.

¹⁰⁰⁶ Interview mit Mohamed, 21/07/07.

¹⁰⁰⁷ TARRIUS, 1995: 140.

¹⁰⁰⁸ HORDEN; PURCELL: 2000: 465.

¹⁰⁰⁹ Vgl. DRIESSEN, Henk: *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. New York, Oxford, Berg 1992: 200.

Belsunce als historisches Viertel der Migration wurde bisher weder von Ethnologen, noch von Historikern unter einem religiösen Blickwinkel erforscht und auch nicht zugeschnitten auf die Form des Zusammenlebens zwischen unterschiedlichen Gruppen mit dem Schwerpunkt auf die Alltagsrealität der jüdischen Einwohner. Zwar bemerkt TARRIUS eine zunehmende Religiosität im Viertel ab 1989, doch konzentriert sich seine Forschung vor allem auf den ökonomischen Aspekt der maghrebinischen Migration im Viertel, der nomadischen Praxis der Akteure arabischer Identität.¹⁰¹⁰

Meine Forschung in dem Viertel war ein bedeutender Teil meiner Untersuchung zur Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Marseille. Dabei setzte ich mich mit der kulturellen und religiösen Praxis aus der maghrebinischen Vergangenheit, in der Gegenwart und im Kontext der Migration intensiv auseinander. Ich fragte vor allem nach den kulturellen Gedächtnis der Akteure und die aus ihm wiederbelebten Praktiken. Dieser Fragestellung ist hiermit ein eigenes Kapitel gewidmet, da in diesem Viertel auf besonderer Weise die maghrebinische Vergangenheit an Gegenwart gewinnt.

Bevor ich nun genauer die Ergebnisse meiner Forschung in dem Viertel von Belsunce schildere, gebe ich kurz die Struktur der Untersuchung wieder.

IV.1 Struktur der Untersuchung

Die Untersuchung des Teils meiner Feldforschung in Belsunce baute ich auf strukturierte Interviews mit ausgesuchten Persönlichkeiten auf. Dabei handelte es sich um Kontakte mit Verantwortlichen und dem Präsidenten der größten und ältesten Synagoge im Viertel, als auch verschiedenen Brookern, die an Knotenpunkten in lokalen Netzwerken saßen. Ausgehend von diesen strukturierten Interviews wurde zunehmend eine Basis zur qualitativen Forschung aufgebaut, die ich um semi- und unstrukturierte Interviews erweiterte.¹⁰¹¹ Über diese Interviews öffnete sich mir der Zugang zu der emischen Perspektive der sozialen Akteure, zur Konstruktion der Realität aus ihrer Sicht und ihrer subjektiven Sinngebung.¹⁰¹² Die Sammlung der Daten wurde konsequent der Fragestellung und den Gegebenheiten im jeweiligen Feld untergeordnet. Methodische Grundlage war vor allem die teilnehmende Beobachtung.¹⁰¹³ Die Interviews wurden nach der ersten intensiven Phase der teilnehmenden

¹⁰¹⁰ TARRIUS, 1995: 100.

¹⁰¹¹ BERNARD, Russel H.: *Research Methods In Anthropology*. Altmaria, New York. 2002: 203-297.

¹⁰¹² SCHLEHE, Judith: Qualitative ethnographische Interviewformen. In: Beer, Bettina (Hg): *Methoden der Feldforschung*. Berlin, Reimer. 2003: 71-94.

¹⁰¹³ BERNARD, 2002: 136. MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifiks*. Frankfurt/Main, Syndikat. 1979: 29.

Beobachtung anhand der Dokumentation narrativ-biographischer Erzählungen erweitert.¹⁰¹⁴ Dabei ging es vor allem um die kollektiven und individuellen Erinnerungsspuren.¹⁰¹⁵ Die gewonnenen Daten wurden analysiert und ausgewertet mittels einer fundierten Netzwerkanalyse¹⁰¹⁶ und kultureller Bedeutungsanalyse im Sinne des Postulats „Kultur als Text“¹⁰¹⁷. Für meine Feldforschung führte ich 14 lebensgeschichtliche Interviews mit jüdischen Informanten durch. Insgesamt 26 strukturierte und unstrukturierte Interviews wurden von mir mit jüdischen Informanten durchgeführt und 34 strukturierte Interviews. Da sich meine Forschung auf Juden aus Nordafrika konzentrierte, hatte ich deutlich weniger Gesprächspartner muslimischen Glaubens, die im französischen Sprachgebrauch vor allem als „Araber“ bezeichnet werden. Hier führte ich 3 lebensgeschichtliche Interviews durch, 7 unstrukturierte und semistrukturierte und 18 strukturierte Interviews mit Informanten muslimischen Glaubens nordafrikanischer Herkunft.

Die wirtschaftliche Situation von Migranten bei ihrer Ankunft verordnet diese in der neuen Gesellschaft und bestimmt auch oft das Verhalten des Staates gegenüber den unterschiedlichen Gruppen.¹⁰¹⁸ TARRIUS klassifizierte die sozialen Akteure in Belsunce in fünf Gruppen.¹⁰¹⁹ Dabei handelte es sich bei der ersten Gruppe um die ärmere Bevölkerung, die zum größten Teil arabisch ist. Als zweite Gruppe kennzeichnete TARRIUS die Familien der im Viertel ansässigen Händler. Die dritte Gruppe setzte sich aus kommerziellen Unternehmern im internationalen Raum zusammen und die vierte Gruppe sind maghrebinische Einwanderer im Mittelstand, die Hotels und Immobilien besaßen, ebenfalls vor allem Araber und Juden. Als fünfte und letzte Gruppe kennzeichnete TARRIUS die Kunden im kommerziellen Viertel, oft auch Immigranten, die im europäischen Ausland ansässig waren und in Belsunce günstige Ware zum Weiterverkauf erwarben. Meine Informanten gehörten vor allem zu der Gruppe der kommerziellen Unternehmer im

¹⁰¹⁴ SCHÜTZE, Fritz: *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien- dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*. Bielefeld, Universität Bielefeld. 1977: 1.

¹⁰¹⁵ Erinnerungen, im Alltagsleben aktiviert, stellen soziale Strukturen her, die den Akteuren ein gemeinsames Handeln über Grenzen hinweg ermöglichen. SENETT, Richard: *Disturbing Memories*. In: Fara, Patricia; Patterson, Karalyn (Hg.): *Memory*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998: 10-26 (25).

¹⁰¹⁶ SCHWEIZER, Thomas: *Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag. 1996: 108

¹⁰¹⁷ GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1983: 9.

¹⁰¹⁸ GREEN, Nancy L.: *Repenser les migrations*. Paris, Presses universitaires de France. 2002: 78,

¹⁰¹⁹ TARRIUS, 1995: 116-121. Hier ist anzumerken, dass die Zusammensetzung des Viertels sich in den über zehn Jahren die zwischen der Forschung von TARRIUS und meiner liegen, bereits aufgrund seiner Konstitution als Migrationsviertel verändert hatte. Es gab meinerseits beispielsweise wesentlich mehr Asiaten im Viertel als zu Zeiten von TARRIUS. Die von TARRIUS vorgegebene Kennzeichnung auf die ich mich hier stütze, ist also als Tendenz zu verstehen.

internationalen Raum, die sich dadurch auszeichnete, dass diese Unternehmer zum einen Handel in Belsunce betreiben, zum anderen aber auch darüber hinaus andere Einkommensquellen und Kontakte im internationalen Raum hatten. Diese Gruppe unterteilte TARRIUS in zwei weitere Kategorien: Nomaden und Diaspora. Dabei gehörten vor allem die jüdischen Händler, so TARRIUS, zu der Kategorie der Diaspora, die mit der Aufnahmegesellschaft fusioniert, den früheren Bindungen und Netzwerken aber treu blieb.¹⁰²⁰ Der moderne maghrebinische Nomadismus hingegen, so TARRIUS, blieb dem Ort der Herkunft treu und behielt eine gewisse Distanz zu der Aufnahmegesellschaft. Zu der Gruppe meiner Informanten gehörten zu einem geringeren Teil aber auch Mitglieder der anderen fünf Gruppen, wie ärmere Bevölkerung, Händlerfamilien und Kunden.

Die Händlergemeinschaft in Belsunce setzte sich während meines Feldaufenthaltes zu fünfzig Prozent aus Muslimen nordafrikanischer Herkunft zusammen, zu dreißig Prozent aus Juden nordafrikanischer Herkunft und zu zwanzig Prozent, mit steigender Tendenz, aus Asiaten.¹⁰²¹ Mein Ziel war es in Belsunce das Zusammenleben von Juden und Muslimen zu erforschen, also waren es praktisch zwei religiöse Netzwerke die ich untersuchte, meine Forschung betrachtete also ein „two-mode Network“¹⁰²². Nach der „Methode vom Nächstem zum Nächsten“¹⁰²³, in Form eines Schneeballsystems, führte ich ein Sampling durch, um eine geeignete Anzahl von Akteuren als Informanten zu finden.¹⁰²⁴

Während meiner einjährigen Feldforschung hielt ich mich täglich in dem Viertel auf, so ergab sich eine Vielzahl an Situationen teilnehmender Beobachtung. Zu jüdischen Fest- und Feiertagen wie dem Sabbat oder *Yom Kippur* besuchte ich die von mir zur Fallstudie gewählte tunesische Synagoge, die ich bereits im dritten Kapitel als Beispiel einer ethnischen Synagoge vorgestellt habe. Außer der tunesischen Synagoge, die im Laufe der Zeit zu „meiner“ Synagoge wurde, sind noch drei jüdische Händlerfamilien mit ihren Mitarbeitern und eine muslimische *hallal* Metzgerei im Viertel als zentrale Orte meiner Forschung zu nennen.

An dieser Stelle muss auf die Besonderheit der Metzgerei im Kontext meiner Forschung hingewiesen werden. Als Metzgerei in der *hallal* Fleisch verkauft wurde, schloss sie das Zusammentreffen von Juden und Muslimen vor Ort aus. Während *koscheres* Fleisch für

¹⁰²⁰ TARRIUS, 1995: 125.

¹⁰²¹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 01/10/2006-01/08/2007.

¹⁰²² WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008: 39.

¹⁰²³ SCHNAPPER, Dominique; BORDES-BENAYOUN, Doris; RAPHAËL, Freddy: *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*. Paris, Puf. 2009: 21.

¹⁰²⁴ WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008: 34.

religiöse Muslime akzeptabel ist, gilt dies keineswegs umgekehrt für religiöse Juden in Bezug auf *hallal* Fleisch. Mit der Wahl dieses Ortes bot sich mir eine Konzentration an muslimischen Informanten. Architektonisch war die Metzgerei durch das Fehlen von Glasscheiben und Türen, zur Straße hin räumlich offen. In der geräumigen Metzgerei herrschte eine gewisse Ruhe, allein dadurch, dass das Fleisch frisch geschnitten und dann verpackt wurde, die Kunden vom Besitzer meist in ein kurzes Gespräch verwickelt wurden und neben dem Tresen immer ein Stuhl herum stand, auf dem entweder schon jemand bereit saß, um eine Unterhaltung zu führen, oder auf dem man selbst eingeladen wurde, um eine Weile zu verweilen. Es handelte sich um einen exklusiv muslimischen Ort, geeignet um muslimische Informanten zu finden. Vor allem war die Metzgerei ein Ort der sozialen Begegnung. Die muslimische Metzgerei wurde, wie alle Metzgereien in Belsunce, von Algeriern geführt.

Ich suchte auch die anderen Händler und Geschäfte immer wieder auf um dort Interviews durchzuführen, Termine auszumachen oder Informationen einzuholen, so wurden diese vielen verschiedenen Orte zur Heimat meiner Forschung. Dort beschwerte man sich, war ich einen Tag mal nicht aufgetaucht, hier bat man mich, auch nach meiner Forschung weiter den Kontakt zu halten und man fragte darüber hinaus immer wieder nach der Entwicklung meines „Buches“. Bei den jüdischen Händlerfamilien handelte es sich um eine Familie aus Marokko und Tunesien, die zwei Kleiderläden und einen Phantasieschmuckladen im Viertel besaß, wobei es sich bei den Textilien um den marokkanischen Teil der Familie, bei dem Schmuck um den tunesischen handelte. Mein zweiter Familienkontakt war eine djerbische Familie, die im Viertel zwei Goldschmuckläden und Immobilien, davon ein Hotel unterhielt. Bei der dritten jüdischen Informantenfamilie handelte es sich um eine algerische Familie, die zwei Kleiderläden im Viertel besaß. Während meiner täglichen Besuche im Viertel erhielt ich die Gelegenheit zur teilnehmenden Beobachtung von Interaktionen zwischen Händlern und Kunden, sowie Händlern und Händlern. Teilweise wurde ich von meinen Informanten zu ihnen nach Hause, oder zu einem familiären Fest, als auch Festen im Jahreslauf in „ihrer“ Synagoge außerhalb eingeladen, wodurch sich weitere Situationen der teilnehmenden Beobachtung ergaben. Das, was diese Menschen mir anvertrauten, findet sich nun in meiner folgenden Darstellung wieder. Ich hoffe, auch die Menschen, die so offen und gastfreundlich zu mir waren, werden sich in meinem Text wieder finden.

IV.2 Juden und Muslime in Belsunce

Belsunce wird allgemein als arabisches Viertel bezeichnet.¹⁰²⁵ Wiederholt warnte man mich vor diesem „populären“ Viertel und seinen mehrheitlich sozial schwachen Bewohnern, deren Mehrzahl einen Migrationshintergrund besitzt.

Marseille ist allgemein als „heißes Pflaster“ bekannt. Dass in Belsunce mehr als in anderen Vierteln geraubt und gestohlen wurde, konnte ich jedoch nicht feststellen. Zu Beginn meiner Forschung war es mir nicht möglich, jüdische von muslimischen Geschäften zu unterscheiden. Wobei ich darauf hinweisen muss, dass im französischen Sprachgebrauch weniger die Bezeichnung Muslime gebraucht wird, als Araber. Für mich wirkten allerdings alle Läden, in denen keine Chinesen saßen, „arabisch“ oder besser gesagt orientalisches. Die Angewohnheit, die Waren bis unter die Decke zu stapeln, Teppiche, Kleider, Lampen bis auf den Bordstein hinaus zu stellen, überhaupt die vielen Geschäfte ohne Fensterscheiben, die einfach nur zur Straße hin offen waren, entsprachen nicht meinen europäischen Vorstellungen von einem Händlerviertel. Nach kurzer Zeit aber fand ich ein deutliches Differenzierungsmerkmal, um jüdische Geschäfte, vor allem solcher Händler zu erkennen, die sich als religiös kennzeichneten; dabei handelte es sich um die *Mesusa*¹⁰²⁶, die meist außen am Eingang der Läden angebracht war. Diese religiöse Vorschrift aus dem Buch Moses gilt vor allem für Privathäuser, öffentliche Gebäude sind ursprünglich davon ausgenommen. Doch wurde es mit den Jahrhunderten zur Gewohnheit auch an ihnen eine *Mesusa* anzubringen.¹⁰²⁷ Für traditionelle Juden ist es zu einem Brauch geworden die *Mesusa* beim Eintreten und Austreten mit der Hand zu berühren, um so seinen Glauben und seine Gesetzestreue zu manifestieren.¹⁰²⁸ Ich beobachtete vor allem in den Synagogen, wie die Hand vor der Berührung der *Mesusa* geküsst wurde. Mit dem Anbringen der *Mesusa* wird nicht nur ein religiöses Gesetz befolgt, sondern auch davon ausgegangen, dass diese Aktion göttlichen Schutz bedeutet.¹⁰²⁹ Die *Mesusot*, die an der Schwelle der jüdischen Geschäfte in Belsunce angebracht waren, kennzeichneten für mich die religiöse Identität der Ladenbesitzer. Ein Übergang wird von den *Mesusot* an den jüdischen Hauseingängen markiert. Obwohl diese Schwellenmarkierung nicht auf den ersten Blick auffiel, handelte es sich doch um eine

¹⁰²⁵ TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*. Paris, L'Harmattan. 1992:150.

¹⁰²⁶ Dies meint „Türpfosten“ und geht auf die Vorschrift zurück: „Du sollst meine Worte an die Pfeiler und die Türen deines Hauses schlagen“ (5. Moses 6,9; 11,20). Es handelt sich um eine Schriftkapsel in der ein handgeschriebener Auszug aus der Tora aufbewahrt wird.

¹⁰²⁷ Vgl. GOLDBERG, 1996: 666.

¹⁰²⁸ Vgl. GOLDBERG, 1996: 667.

¹⁰²⁹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, Mai 2007.

räumliche Differenzierung, mit der sich die Ladenbesitzer selbst einer bestimmten kollektiven Identität zuschrieben.¹⁰³⁰

Die Netzwerke der Beziehungen jüdischer und muslimischer Händler untereinander und miteinander in Belsunce zu durchschauen, brauchte seine Zeit. Immer wieder war ich erstaunt darüber, wie eng doch alles zusammen hing, dies beispielsweise, als ich heraus fand, dass in einer Straße alle Textilhändler asiatischer Stoffe aus demselben Dorf aus Südalgerien kamen. Die Verbindungen und Beziehungen untereinander und zueinander waren nicht auf den ersten Blick zu erkennen. Doch vermutete ich hinter dem Verborgenen eine gewisse Logik. Um diese zu analysieren bediente ich mich der Netzwerkanalyse.

Hinter der Organisation von Netzwerkbeziehungen verbergen sich verschiedene Prinzipien, diese können verwandtschaftliche, auf die lokale Herkunft bezogene oder auch freundschaftliche sein. Aber auch die Bedeutung von schwachen Beziehungen ist in einer Forschung nicht zu missachten.¹⁰³¹ Für das Viertel Belsunce wurde bisher keine Netzwerkanalyse durchgeführt.¹⁰³² Diese Forschungslücke wird nun mit der folgenden Analyse behoben. Die soziale Organisation des Viertels, die auf den ersten Blick auf mich einen chaotischen Eindruck machte, da sich dort ständig neue Migranten ansiedelten und alte fort zogen, ist Schwerpunkt dieses Kapitels. Hinter dem Chaos entdeckte ich während meiner Forschung eine gewisse Ordnung, die von der Agency der sozialen Akteure gesteuert wurde. Im Folgenden wird nun die Ordnung in der Unordnung eines Migrationsviertels vorgestellt, dass sich in einem permanenten Wandel befindet. Dies unter der Berücksichtigung, dass es „keine dauerhaft erforschten Felder der Ethnologie“ im strikten Sinne gibt, denn „das erforschte Gebiet von heute ist das unerforschte Gebiet von morgen.“¹⁰³³

Menschliche Gruppen befinden sich in ständiger Bewegung. Durch ihre Aktivitäten geraten Menschen miteinander in Interaktion. Laut George HOMANS, der sich vor allem für das Verhalten von Gruppen im Rahmen der Netzwerkanalyse interessierte, steigt das positive Verhältnis zwischen Menschen an, je öfter sie miteinander interagieren.¹⁰³⁴ Ein Netzwerk bedeutet „*the interlocking of relationships whereby the interactions implicit those occurring the others*“¹⁰³⁵. Dabei geht es vor allem um die persönlichen Verbindungen und Interaktionen zwischen Individuen. Muster der Interaktion sind, laut James Clyde MITCHELL, die Sphäre der

¹⁰³⁰ Vgl. WIEVIORKA, Michel: *La Différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*. Paris, L'aube. 2005: 138.

¹⁰³¹ GRANOVETTER, Mark: The strength of weak ties. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 78, 6. 1973: 1360-1380.

¹⁰³² Vgl. TARRIUS, 1995: 5-55.

¹⁰³³ HAUSCHILD, 2008: 221.

¹⁰³⁴ HOMANS, George C.: *The Human Group*. London, Routledge und Kegan Paul. 1951: 84.

¹⁰³⁵ NADEL, Siegfried F.: *The Theory of Social Structure*. London, Cohen and West. 1957: 16.

Netzwerkanalyse, dazu gehören; Kommunikation, Informationsfluss, geteilte Normen, Werte und Zirkulation von Gütern und Diensten unter den Mitgliedern des Netzwerkes.¹⁰³⁶ Ein Netzwerk ist vor allem von den Handlungen seiner Mitglieder abhängig. Für mich ging es darum diese Muster der Interaktionen zu verstehen und deuten zu können. Zu verstehen wie das Viertel als eigener sozialer Raum strukturiert ist. Laut Alain TARRIUS wird das Viertel zu sehr auf eine einfache „Nische der Migration“¹⁰³⁷ reduziert, und nicht in seinem globalen Kontext erkannt. Ich wollte die unsichtbaren Fäden erkennen, die die einzelnen Geschäfte und ihre Besitzer miteinander verbanden, und die beständig dabei waren sich zu verändern, aufzulösen oder in andere geographische Richtungen weiter zu entwickeln, durchbrochen von der zunehmenden Invasion asiatischer Händler im Viertel. Zudem wollte ich die Geschichte der Integration der nordafrikanischen Juden in Belsunce und ihr massiver Rückzug von dort seit Beginn des neuen Jahrtausends anhand der Zeitzeugnisse meiner Informanten verstehen. Eine zentrale Frage meiner Untersuchung des Viertels war die folgende: *Wie sehen die Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in einem europäischen Raum aus, der allgemein als „orientalisch“ stigmatisiert wird und in dem beide Einwanderergruppen seit Jahrzehnten auf engem Raum zusammenleben? Welche alten Traditionen wurden im Rahmen der neuen Kohabitation wieder belebt und lassen sich anhand von Ritualen beobachten?*

Um einen besseren Überblick über die Struktur des Viertels wieder zu geben, betrachte ich im Folgenden zuerst die Verteilung der Akteure im Raum, die zumeist mit dem Ort ihrer Herkunft in Beziehung stehen. Darauf werden die Beziehungen der Geschlechter untereinander und die hierarchischen Strukturen beleuchtet, dann stelle ich die wichtigsten Orte und die an ihnen stattfindende Interaktionen und Aktionen vor. Nachdem die räumliche und soziale Umgebung genau beschrieben wurde, geht es im darauf folgenden Teil dieses Kapitels um die Formen der Beziehungen der Gruppen und Individuen nach Innen und Außen, den Schluss bildet eine Reflektion über das gemeinsame kulturelle Gedächtnis und seine kulturellen Reserven.

IV.2.1 Die Hierarchie des Raumes

Das Herkunftsland zu verlassen und sich in der Fremde anzusiedeln, geschieht, sofern Menschen nicht durch Krieg oder andere Katastrophen bedroht sind, meist unter dem Aspekt der Risikominimierung. Diese Motivation unterscheidet Migranten von Flüchtlingen. Zur Zeit meiner Forschung hielten sich in dem Viertel Belsunce vor allem Einwanderer auf, die

¹⁰³⁶ MITCHELL, James Clyde: The Concept and Use of Social Networks. In: Mitchell, James Clyde (Hg.): *Social Networks in Urban Situations*. Manchester, Manchester University Press. 1969: 12.

¹⁰³⁷ TARRIUS, 1995: 207.

aufgrund ökologischer und sozialer Bedingungen ihr Land verlassen hatten. Indem ich hier so allgemein über Migranten, oder auch Einwanderer schreibe, klassifiziere ich bereits meine Informanten in eine bestimmte soziale Kategorie, nämlich die der Fremden.

Migration wird verstanden als „die Bewegung von Menschen im Raum“¹⁰³⁸, sie thematisiert Wandel und Instabilität. Der Begriff kommt aus dem Lateinischen und meint „Wanderung“. Die Migrationsforschung nahm ihren Anfang im 20. Jh., einer Zeit des ökonomischen Wandels. Das zentrale Thema damaliger soziologischer Fragestellungen war eng mit Prozessen der menschlichen Mobilität, mit dem Aufkommen des Kapitalismus und seines Bedarfs nach billigen Arbeitskräften verknüpft.¹⁰³⁹ Für die Migration im Mittelmeerraum nach 1957 unterscheidet John DAVIS zwischen drei Kategorien der Migration: der Flucht vor Katastrophen, der Arbeitsmigration mit der Männer und Frauen vor allem den Status in der Herkunftsgesellschaft aufzubessern suchen und auch beabsichtigen in diese zurück zu kehren und die jüdische Migration nach Israel als Sonderstellung.¹⁰⁴⁰ Auf alle diese drei Kategorien der Migration traf ich in meinem Forschungsfeld Belsunce. Zu meinen Informanten zählten mehrheitlich Mitglieder der Kategorie der Arbeitsmigranten, sowie der jüdischen Migranten. Diese fasse ich in die Kategorie der jüdischen Migration nach DAVIS, obwohl sie nicht nach Israel auswanderten, zum Teil aber auf dem Weg dorthin waren und aus ökonomischen Gründen wieder von dort zurück kamen. Diese Migranten können in die Welle des jüdischen Exodus aus Nordafrika gefasst werden. Genauso wie die Klassifizierung von Migranten das staatliche Handeln bestimmt, wird auch der Blick von außen, der Blick des Forschers von Kategorien bestimmt. Die von mir angewendete Klassifizierung nach DAVIS lässt sich mit der bereits oben erwähnten lokalen Zuteilung der Bevölkerung Belsunces von TARRIUS in Nomaden- und Diasporanetzwerk vergleichen.¹⁰⁴¹ Ich betone dies, um hervor zu heben, dass die Sicht des Forschers sich im Wechselspiel mit gesellschaftlichen Prozessen heraus bildet. So wie die jüdischen und muslimischen Migranten von der Aufnahmegesellschaft und ihren staatlichen Repräsentationsorganen unterschiedlich wahr genommen wurden, so betrachtete ich als Forscherin diese zwei Gruppen getrennt voneinander, war aber dabei verpflichtet diesen meinen Blick immer wieder kritisch zu überprüfen. Indem ich meine Informanten nun in diesem Text als Migranten bezeichne, setze ich damit voraus, dass diese innerhalb ihres

¹⁰³⁸ ACKERMANN, Andreas: Ethnologische Migrationsforschung: Ein Überblick. In: *kea* (10), Winter 1997: 1.

¹⁰³⁹ Vgl. EADES, Jeremy: *Anthropologists and migrants*. In: Eades, Jeremy (Hg.): *Migrants, Workers, and the social Order*. London, Tavistock. 1987: 2.

¹⁰⁴⁰ DAVIS, John: *People of the mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul. 1977: 30.

¹⁰⁴¹ TARRIUS, 1995: 125.

„kommunikativen Gedächtnisses“¹⁰⁴² im Zeitraum von zwei bis drei Generationen eine Wanderung im geographischen Raum vollzogen haben, und somit über zwei unterschiedliche kulturelle Traditionen in ihrer lebendigen Erinnerung verfügen.

Wie sehen sich die Menschen in Belsunce selbst, nachdem sie nun über einen gewissen Zeitraum in der fremden Heimat leben? Um dem lokalen Selbstbild genauer auf den Grund zu gehen, führte ich im Rahmen einer allgemeinen Umfrage zu dem Leben in dem Viertel auch die Frage nach der Selbstbezeichnung und -zuschreibung der sozialen Akteure durch.

<i>Jude/ Jüdin</i>	<i>Sefarade</i>	<i>Franzose/ Französin und Sefarade</i>	<i>Französischer Jude/ Jüdin</i>	<i>Jude/ Jüdin aus Nordafrika</i>	<i>Franzose/ Französin</i>
25 %	12,5 %	12,5%	25 %	25 %	0 %

In einigen Fällen wurde zu Jude/ Jüdin oder Französischer Jude/ Jüdin auch Sefarade angekreuzt

<i>Araber</i>	<i>Muslim/ Muslima</i>	<i>Franzose/ Französin</i>	<i>Franzose/ Französin ursprünglich aus dem Maghreb</i>	<i>Muslimischer Araber</i>
0	66,6 %	0 %	0 %	33,4 %

Soziale Kategorien verkörpern im Prozess der Integration Rahmenstrukturen und Identitätszuweisungen für den Umgang der Repräsentanten mit den „Anderen“, dem Fremden.¹⁰⁴³ Die Selbstzuschreibung der Migranten kann demnach als Spiegelbild der Kategorie betrachtet werden, der sich soziale Akteure selbst in Bezug auf die Aufnahmegesellschaft zuschreiben. Diese Selbstzuordnung bestimmt wiederum das eigene Auftreten im sozialen Raum. Die befragten Akteure jüdischen Glaubens wiederum sahen sich vor allem als Juden oder als französische Juden (25 %), dabei betonten 12,5% ihre sefardische Identität, wobei 25 % Prozent sich als Juden aus Nordafrika bezeichneten. Für die Befragten muslimischen Glaubens sind die Ergebnisse ähnlich, die religiöse Identität steht vor

¹⁰⁴² Hier benutze ich den von ASSMAN geprägten Begriff „kommunikatives Gedächtnis“, er meint lebendige Erinnerung in organischen Gedächtnissen über bis zu 3 – 4 Generationen hinweg. Siehe: ASSMAN, 2005: 56.

¹⁰⁴³ GOEBEL, Dorothea: Zur sozialen Herstellung von Bezeichnungen für Migranten ...oder die Genfer Konvention geht auf Reisen. In: *Soziale Welt* (53)3, München. 2002: 285-301.

der ethnischen. Obwohl Muslime im französischen Sprachgebrauch auch allgemein als „Araber“ bezeichnet werden, ziehen achtzig Prozent die Kennzeichnung als Muslim vor. Nur zehn Prozent bezeichnen sich als Franzosen aus dem Maghreb kommend oder als muslimischer Araber.

Laut Wolf-Dietrich BUKOW und Roberto LLARYORA ist es vor allem der „Prozess der Ethnisierung“, der die Situation der Migranten erschwert. Was den Menschen zum Migranten macht, sind ethnisierende, soziogenetisch zugeschriebene und dementsprechend individuell realisierte Eigenschaften, die zwar die gesellschaftliche Lage des Betroffenen bezeichnen, gleichwohl aber eine bestimmte soziale *Strategie* enthalten, den Migranten einzuordnen und real werden zu lassen. Der Migrant, so BUKOW und LLARYORA, ist ein autochthones Gesellschaftsmitglied, er wird zu dem, was von ihm erwartet wird, indem er sich nicht länger mit seiner historisch-konkreten Existenz, sondern mit seinem kulturellen Standort in der neuen Gesellschaft identifiziert. BUKOW und LLARYORA knüpfen mit ihrer Sichtweise an Meillasoux an, laut diesem sind Arbeitsmigranten Teil des internationalen Proletariats.¹⁰⁴⁴

Der Text von BUKOW und LLARYORA ist zwar in einer Zeit entstanden, in der man in Deutschland noch von „Gastarbeiterforschung“ statt von Migrationsforschung sprach, die Sichtweise der Autoren enthält aus meiner Sicht trotzdem aktuelle Aspekte: Ethnische Minorität wird immer noch mit kultureller Fremdheit gleichgesetzt. Der Migrant kommt aus einer differenten Kultur und wird deswegen von der Aufnahmegesellschaft ausgeschlossen. Die Migrantenprobleme werden soziogenetisch konstruiert. Die oben genannten Autoren fordern Veränderungen in der Ausgangslage, also ein Beenden der skizzierten Politik der Ethnisierung.¹⁰⁴⁵

Es lässt sich allerdings den beiden Autoren vorwerfen, dass sie über Migranten mehr als Subjekte schreiben, weniger als handelnde Akteure. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie die Initiative der sozialen Akteure im Rahmen der Migration eigentlich aussieht? Gelingt es den Migranten mit der Zuschreibung von Außen kreativ umzugehen? TARRIUS hat in seiner Forschung über Migration eben den hier fehlenden Aspekt der Agency sozialer Akteure betont, und gezeigt, dass Migranten trotz der sozialen Grenzen, die ihnen aufgrund ihres Status gesetzt werden, kreativ ihre Situation verändern können, indem sie einen sozialen Raum des Übergangs finden, um in diesen die notwendigen Netzwerke als soziale Reserven zu etablieren. Dabei berichtet TARRIUS beispielsweise von muslimischen Informanten, die

¹⁰⁴⁴ BUKOW, Wolf-Dietrich; LLARYORA, Roberto 1988: *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen, Westdeutscher Verlag. 1988: 7-70.

¹⁰⁴⁵ BUKOW, Wolf-Dietrich; LLARYORA, Roberto 1988: *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen, Westdeutscher Verlag. 1988: 100-110.

versuchten einen Beslunce ähnlichen Raum in Italien, Neapel zu finden, was ihnen aber misslang, da sich dort bereits andere Migrationsgruppen stark gemacht hatten:

„Am besten wäre es gewesen ein kleines Beslunce in dem Armenviertel von Neapel zu errichten..., doch wir verstanden recht schnell, dass wir die Letzten der Migranten und die am meisten benachteiligten waren. Die Philippinen und Somalies waren vorher da und besser organisiert.“¹⁰⁴⁶

Durch die Ignoranz der Politik und autochthonen Bevölkerung dazu verdammt in einem „anderen“ Raum zu leben, so TARRIUS, werden die Migranten schließlich in ihrer Lage innovativ.¹⁰⁴⁷ Als die Italiener in den 80er Jahren versuchten Beslunce ökonomisch zu erobern, schloss sich das jüdische Kollektiv mit den muslimischen Tunesiern zusammen und verhinderte so den italienischen Übergriff.¹⁰⁴⁸ Während meiner Forschung war es das asiatisch-chinesische Händlerkollektiv, das die jüdischen Kommerziellen aus dem Viertel vertrieb, gegen das es aber weder von jüdischer, noch von muslimischer Seite eine Initiative gab. Wie ich bereits bei der Schilderung der ethnischen Synagoge im dritten Kapitel dargestellt habe, befindet sich die jüdische Gemeinschaft in Beslunce, wie überhaupt das Viertel an sich, in einem beständigen Wandel und zur Zeit meiner Forschung tendierten viele der jüdischen Händler dazu, sich außerhalb anzusiedeln.

„Nur wir Tunesier sind noch hier.“¹⁰⁴⁹

Dies erklärte mir die Frau des Synagogenvorstehers im Interview. Damit verband sie ethnischen Aspekt mit der sozialen Mobilität im Viertel.

Die Geschichte der jüdisch-nordafrikanischen Migration im Viertel verlief folgendermaßen: Die Algerier migrierten im Jahre 1962 nach den Ausschreitungen in Algerien nach Frankreich und erreichten so Beslunce. Die Juden aus Tunesien wanderten in mehreren Wellen in den 70er und 80er Jahren aus. Der Grund für die lokale Ansiedlung waren meist bereits bestehende Kontakte. Die marokkanischen Juden befanden sich zur Zeit meiner Forschung in der absoluten Minderheit und die wenigen, die sich in Beslunce niederließen, waren eigentlich auf dem Weg nach Israel und blieben während ihres Exodus ins heilige Land sozusagen in Frankreich hängen, oder kamen nach den ersten enttäuschenden Erfahrungen wieder dorthin zurück. Während sich die jüdisch-marokkanische Elite in Frankreich ansiedelte, zog es vor allem die mehrheitlich arme Bevölkerung und den kompletten Mittelstand aus Marokko nach

¹⁰⁴⁶ Ein Informant in: TARRIUS, 1995: 167. Übersetzt von der Autorin.

¹⁰⁴⁷ TARRIUS, 1995: 78.

¹⁰⁴⁸ Vgl. TARRIUS, 1995: 165.

¹⁰⁴⁹ Interview mit Esther, 03/03/07.

Israel.¹⁰⁵⁰ Damit erklärt sich, warum in Belsunce wenig jüdische Marokkaner angesiedelt sind, und diese Angehörige des Mittelstandes. Die algerischen Juden, die zuerst in Belsunce sesshaft wurden, verließen das Viertel auch als Erste wieder, um sich größere Wohnungen oder Häuser in anderen Stadtteilen zu leisten. Die meisten führten ihre Geschäfte noch eine Weile vor Ort weiter. Dies zeigt sich besonders gut an der bereits vorgestellten Synagogengemeinde in Belsunce, denn eine Synagoge wird von den Gläubigen an ihrem Wohnort besucht, da man sich dort zu Fuß hin begeben muss, hier befanden sich die Algerier in der Minderheit und die Tunesier im Aufbruch.

Die muslimische Migration nach Belsunce verlief in ähnlichen Wellen wie die jüdische. Während die Algerier sich zuerst niederließen, kamen die Tunesier später nach. TARRIUS bemerkte für die Jahre 1988-1992 eine wahre „Machtübernahme“¹⁰⁵¹ von Seiten der Tunesier, die diese zum Teil durch Ehebündnisse mit „französischen Algerierinnen“¹⁰⁵² festigten. Die Marokkaner, so TARRIUS, nehmen eine Sonderstellung ein, sie kamen erst später in den 1990er Jahren und etablierten sich besonders erfolgreich in dem Kleidungssektor.¹⁰⁵³ Mit TARRIUS lässt sich eine interessante Verteilung der Migranten nach ethnischer Herkunft innerhalb der lokalen Geographie und Berufsgruppen beobachten. So fanden sich die Algerier vor allem im Metzgereigewerbe wieder, und Tunesier im Bereich der Alimentation.¹⁰⁵⁴ Bis auf eine Bäckerei, die von einem Marokkaner geführt wurde, wurden während meiner Feldforschung 2006 bis 2007 alle Bäckereien im Viertel von muslimischen Tunesiern unterhalten. Die zuvor beschriebene muslimische Metzgerei wurde von Algeriern unterhalten. Dabei handelte es sich um eine Familientradition von Vater zum Sohn. Wie mir der Besitzer mitteilte, hatte er das Handwerk des Metzgers von seinem Vater gelernt, der in Algerien Metzger war und auch seine Brüder seien heute noch Metzger.¹⁰⁵⁵ Allerdings ging die Differenzierung lokaler Herkunft und Berufsgruppen in Belsunce noch weiter, die Metzger waren nicht nur aus Algerien, sondern auch aus einer bestimmten Stadt, aus Oran. Wie mir ein Informant mitteilte:

„Die Leute aus Konstantin sind eigentlich keine Metzger, das sind wir aus Oran.“¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁰ Vgl. EISENSTADT, Shmuel, N.: *Israeli Society*. Weidenfeld and Nicholson, London. 1970: 143-231. Vgl. dazu auch: WOLFFSOHN, Michael; BOKOVOY, Douglas: Israel. *Grundwissen Länderkunde*. Opladen, Leske und Budrich. 2002: 323.

¹⁰⁵¹ TARRIUS, 1995: 183.

¹⁰⁵² Damit sind Frauen algerischer Herkunft mit französischem Pass gemeint. Vgl. TARRIUS, 1995: 150.

¹⁰⁵³ Vgl. TARRIUS, 1995: 185.

¹⁰⁵⁴ Vgl. TARRIUS, 1995: 71-185.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Eigenes Felddtagebuch, 06/02/07.

¹⁰⁵⁶ Interview mit Machmud am 24/05/07.

In der Rue Baignor hatten sich vor allem Migranten aus dem Dorf „Tsara“, aus dem Süden Algeriens im orientalisches-asiatischen Stoffhandel angesiedelt. In „Tsara“, teilte mir ein Informant mit, lebten die Männer auch zu 80% vom Handel, außerdem seien sie muslimische Berber und keine Araber.¹⁰⁵⁷ Der Verweis auf die Identität muslimischer Berber knüpft wieder an das Ergebnis meiner Umfrage im Viertel an, indem 0% sich selbst als Araber bezeichneten und nur 10% als muslimische Araber.

Die Läden in der Rue Tapis Vert gehörten zu 80% jüdischen Großhändlern. Diese waren aber teilweise schon von Chinesen verdrängt worden, wie die zurückgebliebenen *Mesusot* an den Eingängen einzelner asiatischer Läden verriet.

Wie entsteht nun der Zusammenhang aus lokaler Herkunft und Verteilung im Raum, als auch Verteilung nach Berufsgruppen? Wieso finden sich so viele Cluster in einem kommerziellen Raum, bei dem man sich fragen kann, wie denn der Eine überlebt, wenn sein Nachbar dieselben Waren verkauft und eventuell über dasselbe lokale Netzwerk verfügt? Laut TARRIUS sind es gerade diese eng zusammenhängenden Netzwerke, die den Migranten das Überleben sichern.¹⁰⁵⁸

Die folgende Situation aus meinem Feldtagebuch, gibt ein Gespräch mit einer jüdischen Ladenbesitzerin in Belsunce wieder, und veranschaulicht die Zusammenhänge:

„Ich frage Hanna woher ihr Nachbar kommt. Es handelt sich um einen kleinen Lebensmittelladen. Am Eingang steht ein Spieß mit Hühnchen. Hanna meint, der Nachbar wäre aus Tunesien. Er wäre mit dem Bäcker schräg gegenüber verwandt. Und der zweite Laden neben ihr, der Imbiss, der wäre auch von derselben Familie. Jedes Mal, wenn in der Ecke ein Laden frei würde, rief er einen aus dem Dorf an und würde ihn her holen.“¹⁰⁵⁹

Zwar waren die Verwandtschaftsverhältnisse auf Nachfrage nicht ganz so eng wie von meiner Informantin behauptet, denn wie sich beim späteren Interview mit dem Nachbar heraus stellte, kamen der Bäcker und der Imbißbesitzer nur aus demselben Ort in Tunesien.¹⁰⁶⁰ Doch einen wahren Kern hatte die Aussage meiner Informantin, diese betraf die Vermittlungsarbeit beim frei werden eines Ladenlokals. Wie ich bereits zu Anfang dieses Unterkapitels beschrieben habe, bedeutet Migration eine Entwurzelung für Menschen und ist nicht automatisch selbstverständlich. Dabei ist allerdings zu bemerken, dass Menschen und vor allem menschliche Gruppen in der Geschichte nur selten dauerhaft sesshaft waren, und dass es sich bei den Wandernden nicht unbedingt um die arme und benachteiligte Bevölkerung handeln muss.¹⁰⁶¹ Eine Bewegung im Raum bedeutet auch eine Veränderung des sozialen Netzwerkes

¹⁰⁵⁷ Interview mit Said am 29/09/07.

¹⁰⁵⁸ TARRIUS, 1995: 209.

¹⁰⁵⁹ Eigenes Feldtagebuch 30/03/07.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 06/02/07.

¹⁰⁶¹ Vgl. GREEN, Nancy L.: *Repenser les migrations*. Paris, Puf. 2002: 122-123.

einer Person. Das persönliche Netzwerk wird größer, die Dichte im Netzwerk aber schwächer, da die alten Beziehungen sich lösen, die neuen noch nicht gefestigt sind.

Ein soziales Netzwerk besteht aus mehreren Zonen, in der Zone erster Ordnung befinden sich die engsten Beziehungen, in den Zonen zweiter und dritter Ordnung lockern sich die jeweiligen Beziehungen.¹⁰⁶² Aus der Perspektive eines Akteurs nehmen die Beziehungen in der Zone erster Ordnung bei räumlicher Mobilität ab, in der dritten und vierten Zone aber zu, da am neuen Ort auch neue, Anfangs lose Kontakte geknüpft werden. Räumliche Mobilität bedeutet also soziale Mobilität und soziale Mobilität kann für Akteure ein Zugewinn an sozialem Prestige bedeuten.¹⁰⁶³ Dieser Zugewinn gilt mindestens für die Herkunftsgesellschaft. Oft befinden sich Migranten in einem Widerspruch zwischen ihrer sozialen Positionierung in der Aufnahmegesellschaft und der Herkunftsgesellschaft. Im Aufnahmeland findet sich der Migrant in einem anderen, ihm fremden System symbolischer und politischer Ordnung wieder.¹⁰⁶⁴ Bedeutet die Migration in der Gesellschaft des Aufbruchs ein sozialer Aufstieg, so kann sich der Migrant in der Aufnahmegesellschaft an unterster Stelle der sozialen Leiter wieder finden. Bei der Bewegung im Raum spielen soziale Kontakte eine wichtige Rolle. Wer bereits in der Fremde installiert ist, kann dort seine Position verstärken, indem er Bekannte aus der Heimat her holt und ihnen hilft sich vor Ort anzusiedeln. Gleichzeitig wird somit die Verbindung zu der Herkunftsgesellschaft gestärkt. Diese „chains of connections“¹⁰⁶⁵ (Verbindungsketten) bilden und stabilisieren ein Netzwerk. Die Vermittlung fügt sich ein in das System des Gabentausches im sozialen Leben der Akteure und nimmt dort einen wirtschaftlichen Aspekt ein.¹⁰⁶⁶ TARRIUS spricht von modernen Nomaden in Bezug auf die wirtschaftlichen Aktivitäten in dem Viertel Belsunce.¹⁰⁶⁷ Laut Mark GRANOVETTER sind es vor allem schwache soziale Beziehungen, die Menschen zu einer neuen Arbeitsstelle verhelfen.¹⁰⁶⁸ Sich in Belsunce als Händler zu installieren ist vergleichbar mit dem Wechsel des Arbeitsplatzes und die Tatsache, dass es nicht die Verwandten sind, die aus Tunesien geholt werden, sondern ehemalige Nachbarn,

¹⁰⁶² Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Network, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 26,

¹⁰⁶³ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Network, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 88.

¹⁰⁶⁴ Vgl. KÖRBER, Karen: *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt*. Berlin, Campus. 2005: 52.

¹⁰⁶⁵ SCOTT, John: *Social Network Analysis*. London, Sage. 2007: 102.

¹⁰⁶⁶ Vgl. MAUSS, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1990: 70.

¹⁰⁶⁷ TARRIUS, 1995: 210.

¹⁰⁶⁸ GRANOVETTER, Mark: The strength of weak ties. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 78, 6. 1973: 1360-1380.

weist auf die Stärke schwacher Beziehung in Bezug auf die wirtschaftlichen Aktivität sozialer Akteure im Netzwerk hin.

Ethnizität und Migration stehen in engem Zusammenhang und werden in der ethnologischen Literatur oft als Prozesse verstanden, die sich gegenseitig beeinflussen. Das Verhalten der Einwanderer richtet sich nach den Erfordernissen des sozialen Kontextes. Im Umfeld seiner Herkunftsgesellschaft werde der Migrant, so Max GLUCKMAN, „retribalisiert“¹⁰⁶⁹. Der politische Einflussbereich seiner ethnischen Gruppe „de-urbanisiert“ den Migranten. Im Geflecht der sozialen Beziehungen und ökonomischen Kontakte eines Individuums oder einer Gruppe formiert sich das soziale Verhalten und ermöglicht bestimmte Ziele zu erreichen.

An dieser Stelle muss auf die Bedeutung des sozialen Raumes hingewiesen werden. Wie ich bereits im ersten Kapitel erwähnte, wird das Viertel Belsunce von Seiten der medialen und administrativen Repräsentation mit einem *Souk* verglichen, und als die Medina Marseilles bezeichnet.¹⁰⁷⁰ Der Raum an sich präsentiert also ein ökonomisches Gebiet vor einem exotischen, migrationsgeprägten Hintergrund.

IV.2.2 Raumstruktur und Genderhierarchie

Im Folgenden wird der Ort Belsunce als sozialer und wirtschaftlicher Raum in seiner Struktur betrachtet, und der Zusammenhang zwischen Raum und Genderhierarchie hinterfragt. Der öffentliche Markt in der traditionellen Gesellschaft Nordafrikas ist der Ort der Begegnung und des Austausches der unterschiedlichen ethnischen Gruppen.¹⁰⁷¹ Clifford GEERTZ bezeichnet die Juden im vorkolonialen Marokkos als „Wanderer“¹⁰⁷², die, indem sie über Handel das Hinterland mit der Stadt und dem Markt verbanden, ihren Beitrag zur Institutionalisierung des Bazars leisteten. Der Raum des nordafrikanischen Marktes erschien als soziale Mischung, als Ort der Kommunikation und, vor allem als männlicher Raum.¹⁰⁷³ Auf dem traditionellen nordafrikanischen Markt hatten Frauen wenig zu suchen, Männer machten miteinander Geschäfte, verhandelten um soziale Nähe und Distanz.¹⁰⁷⁴ Der Raum der Frauen war vor allem die Sphäre des Privaten, das Haus. Der Raum der Begegnung in der Öffentlichkeit zwischen Jüdinnen und Muslima in Nordafrika war vor allem das Bad, *Hammam*, das

¹⁰⁶⁹ GLUCKMAN, Max: *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford, Blackwell. 1971.

¹⁰⁷⁰ MAZELLA, Sylvie: *Le Quartier Belsunce à Marseille*. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine*, Nr. 72, Paris. 1996: 118-125.

¹⁰⁷¹ GEERTZ, Clifford: *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Paris, Éditions Bouchene. 2003: 118.

¹⁰⁷² GEERTZ, 2003: 118.

¹⁰⁷³ VALENSI, Lucette; Udovitch, Abraham: *Juifs en terre d'Islam*. Montreux, Archives contemporaines. 1984: 53.

¹⁰⁷⁴ LEVY, André: *Playing for control of distance: card games between Jews and Muslims on a Casablanca beach*. In: *American Ethnologist*, Vol. 26, Nr. 3, 1999: 632-654.

Jüdinnen wie Muslima besuchten.¹⁰⁷⁵ Für Jüdinnen, so teilten mir meine Informantinnen mit, gehörte der Besuch des *Hammam* vor den Ritus des Eintauchens im *Mikwe*.¹⁰⁷⁶ Hier begegnete man den „*les Maures*“, den muslimischen Frauen¹⁰⁷⁷. Der Raum der Begegnung war in Nordafrika an die Praxis der Reinheit gebunden, er existiert heute nach der Migration nach Europa nicht mehr und wurde auch nicht wieder belebt.

Die Praktiken der Reinheit geben Aufschluss über die soziale Organisation einer Gesellschaft.¹⁰⁷⁸ In Belsunce existiert ein *Hammam* mit getrennten Räumen für Männer und Frauen, der von Muslimen besucht wird, aber nicht von Juden. Belsunce als Ort des Transits war, wie bereits beschrieben, auch für das jüdische Kollektiv Ort der Ankunft. Viele meiner jüdischen Informanten besaßen noch während der Zeit meiner Feldforschung im Viertel eine Wohnung oder ein Gebäude, das sie bevorzugt an Muslime vermieteten. Einer meiner jüdischen Informanten verriet mir, dass sein französischer¹⁰⁷⁹ Versicherungsberater ihm geraten habe, vor allem an Araber zu vermieten, die würden „sich selbst zu helfen wissen“ und nicht so viel „Beanstandungen machen wie die Franzosen“.¹⁰⁸⁰ Solche Stereotypen helfen, Individuen innerhalb des sozialen Gefüges zu verorten, sie können als Stigmatisierung verstanden werden, die die „Konstitution der Gesellschaft“¹⁰⁸¹ ausmacht. Laut Erving GOFFMAN verhindert eine Stigmatisierung bestimmter Gruppen oder Individuen den Zugang zu Ressourcen.¹⁰⁸² Eine marginale Gruppe verfügt demnach über eine beschädigte Identität, die wiederum ihre Interaktion mit anderen Gruppen und der Mehrheitsgesellschaft beeinflusst.

Existiert der *Hammam* heute nicht mehr als Ort der Begegnung zwischen Jüdinnen und Muslima, so lässt sich beobachten, dass der jüdische Haushalt zu einem Raum der Begegnung werden kann. Dies allerdings in einer hierarchischen Strukturierung, denn muslimische Frauen sind als Haushaltsgehilfin angestellt. Vor allem jüdische Informantinnen, deren Familien aus maghrebischen Städten wie Tunis oder Casablanca kamen, berichteten mir, dass ihre Familie bereits dort vor der Migration eine muslimische Haushaltsgehilfin hatte.

¹⁰⁷⁵ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle; BENSIMON, Doris: *Les juifs d'Algerie. Mémoires et identités plurielles*. Paris, Stavit. 1998: 145.

¹⁰⁷⁶ Vgl. HIDIROGLOU, Patricia: Du Hammam Maghrébie au Miqveh Parisien. In: *Journal of Mediterranean Studies, Mediterranean Institute, University of Malta*. 1994. Vol.4, No.2: 241-263.

¹⁰⁷⁷ Interview mit Hanna, 06/06/07.

¹⁰⁷⁸ DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. Routledge, London and New York. 2004: 195.

¹⁰⁷⁹ Die Bezeichnung „Franzose“ oder „Französin“ wurde im allgemeinen im Belsuncer Sprachgebrauch für die Bezeichnung von Christen französischen Ursprunges gebraucht.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Eigene Feldnotizen, März 2007.

¹⁰⁸¹ GIDDENS, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1995.

¹⁰⁸² GOFFMAN, Ervin: *Stigma. Notes on the Management of spoiled identity*. London, Touchstone. 1986.

Dieser Haushaltsgehilfin wurde in der Aufnahmegesellschaft mit einer gewissen Nostalgie gedacht:

„Sie wohnte sogar bei uns zu Hause, das war wunderbar, erklärt mir Danielle, hier können wir uns das nicht leisten. Hier ist das zu teuer.“¹⁰⁸³

Abgaben, Steuern, Versicherung, das alles existierte in der traditionellen Gesellschaft nicht. Da ich wenige Daten zu muslimischen Hausmädchen in jüdischen Haushalten aus dem vorkolonialen Nordafrika fand, gehe ich davon aus, dass es sich vor allem um ein Phänomen der Moderne im Maghreb handelte, das mit der europäischen Gesellschaft dorthin importiert wurde. Die von mir befragten jüdischen Haushalte hatten, sofern sie sich eine Haushaltsgehilfin leisten konnten, zu 99% eine muslimische Haushaltsgehilfin aus Nordafrika angestellt. Dies erklärt sich zum einen dadurch, dass es besonders viele nordafrikanische muslimische Migrantinnen in Marseille gab, die in diesem Dienstleistungssektor arbeiteten, zum anderen damit, dass von den jüdischen Arbeitgebern oft eine Frau aus demselben kulturellen und sprachlichen Hintergrund gegenüber anderen Arbeitskräften bevorzugt wurde, besonders wenn es sich um die Betreuung von Familienmitgliedern handelte:

„Eine Gruppe Algerier kommt in das Geschäft von Maurice¹⁰⁸⁴. Zwei Frauen, ein Mädchen von 21 Jahren und ein junger Mann. Die eine Frau stellt den Mann als ihren Sohn vor und das Mädchen als seine Verlobte. Das Mädchen wird an Monsieur Levy als Arbeitskraft vermittelt, um sich am Wochenende um dessen kranke Mutter zu kümmern, die im Rollstuhl sitzt. Erst ist Monsieur Levy nicht da. Maurice will wissen, woher das Mädchen ist. Aus Tunesien antwortet die Mutter des jungen Mannes, die offensichtlich die Vermittlerin ist. Sie will dann wissen, welcher Herkunft die Frau ist, um die sich das Mädchen kümmern soll. Es handelt sich um eine Jüdin aus Tunesien. Die Mutter scheint beruhigt. Die andere Frau, die weiter hinten in der Ecke sitzt, meint, Tunesier würde sie mögen, aber mit Marokkanern käme sie nicht zurecht. Die Mutter und sie kommen aus Algerien. Eine Weile wird weiter darüber geredet, dass Marokkaner nicht so angenehm sind wie Tunesier und dann wollen sie wissen, ob ich nicht zufällig aus Marokko komme. Nein, ich bin Deutsche. Erleichterung. Sie versuchen ein paar Worte Deutsch zu finden, es kommt aber nur Englisch heraus. Schließlich erscheint Monsieur Levy. Er ist sehr im Stress. Er reist am nächsten Morgen wieder zurück nach Israel. Er ist nur alle 3 Monate in Frankreich. Seine beiden Kinder leben hier. Die Mutter verbringt abwechselnd den Sabbat bei einem der beiden Kinder und das Mädchen soll dann mitkommen und am Wochenende auch dort sein. Monsieur Levy erzählt, dass sie zuvor zwei Französinen gehabt hätten, aber das hätte nicht geklappt. „Die sind nicht wie wir“, sagt er, mit dem Essen und den Traditionen „coutume“, das sei alles falsch gegangen. Sie würde doch sicher „hallal“ kochen und das Mädchen nickt. Da Juden nicht am Wochenende arbeiten sollen, wird also hier die Lösung einer nordafrikanisch-muslimischen Hausangestellten gesucht, um die Nähe zu den Traditionen zu garantieren und dafür wird „hallal“ akzeptiert. Das Geschäft ist abgewickelt. Die Familie verlässt das Geschäft. Monsieur Levy ist sehr erleichtert, ein weiteres Mal hat ihm Maurice einen wichtigen Dienst erwiesen.“¹⁰⁸⁵

Die vorab beschriebene Szene aus meinem Feldtagebuch gibt die Bevorzugung einer Arbeitskraft mit demselben kulturellen Hintergrund gegenüber einer „fremden“, aus der Herkunftsgesellschaft stammenden, wieder. Außer der Positionierung im Netzwerk offenbart

¹⁰⁸³ Eigenes Feldtagebuch, 28/02/07.

¹⁰⁸⁴ Alle Namen sind Pseudonyme.

¹⁰⁸⁵ Eigenes Feldtagebuch, 19/09/06.

die erste Situation der Interaktion für die Analyse wichtige Aspekte, denen wir nun gemeinsam nachgehen wollen. Während auf Monsieur Levy gewartet wurde, verhandelten die Anwesenden im Gespräch die kulturelle Zugehörigkeit und ethnische Herkunft der Beteiligten. Tunesier und Algerier wurden als vertrauenswürdig erachtet, Marokkaner nicht. Da keine Marokkaner anwesend waren, sondern nur Tunesier und Algerier, wurde mit diesen Bemerkungen eine gewisse Nähe hergestellt, die die ethnische Herkunft, Marokkaner oder nicht, vor die religiöse Herkunft, Muslim oder Jude, stellte. Die Entscheidung, dass *hallal* in der Küche der Mutter von Monsieur Levy akzeptierbar sei, wobei in der jüdischen Küche nach den strengen jüdischen Gesetzen nur *kosher* gekocht werden sollte, bedeutete einen Kompromiss der ebenso eine gewisse kulturelle Nähe zwischen den Akteuren herstellte. Anhand der Feldszene offenbaren sich aber noch weitere wichtige Punkte: Dabei handelte es sich um die Positionierung im Netzwerk der beteiligten Personen, von denen eine für meine Forschung besonders wichtig war und an dieser Stelle vorgestellt werden muss:

Maurice war einer der Hauptinformanten meiner Forschung.¹⁰⁸⁶ Er war achtzig Jahre alt und seinen Kindern aus Djerba nach Frankreich gefolgt. Seine tunesische Staatsbürgerschaft hatte er behalten, zu mir meinte er, er sehe keinen Grund die französische Staatsbürgerschaft anzunehmen. Er hätte alle Vorteile im Land, dadurch, dass seine Kinder die Staatsbürgerschaft hätten. Das einzige Problem ergebe sich für ihn, wenn er im Sommer nach Israel reisen wollte. Maurice war seit vier Jahren Witwer, seine Frau war an einem Schlaganfall verstorben. Die Familie unterhielt in Belsunce zwei Goldschmuckläden, in einem dritten Laden arbeitete Maurice, er bezeichnete es mehr als „sein“ Büro, da dort keine Waren mehr verkauft wurden, nur hin und wieder Restbestände, dann aber kein Gold, sondern etwa Regenschirme oder gar Schleifmaschinen. Die Familie verfügte über mehrere Immobilien in Marseille, einige davon in Belsunce. Dadurch, dass Maurice mich und meine Arbeit akzeptierte und mir bereitwillig Interviews gab, respektierte mich auch seine Familie: Seine Kinder luden mich beispielsweise zu Familienfesten ein, mit seiner Tochter, die ein Reisebüro besaß, unternahm ich die Pilgerreise nach Djerba. Vor dem „Büro“ von Maurice saßen immer zwei algerische Muslime, ein jüngerer und ein älterer, und verkauften Zigaretten. Maurice erklärte mir, er würde sie dort lassen, so fühlte er sich „beschützt“. Andererseits ließ er den Jüngeren von den beiden hin und wieder Arbeiten für sich ausführen, die etwa im „Hotel“ anfielen. In dem „Hotel“ vermietete Maurice Zimmer an allein stehende

¹⁰⁸⁶ Maurice ist eineinhalb Jahre nach Abschluss meiner Feldforschung verstorben. Ihm verdankt meine Arbeit einen großen Teil an Informationen.

Migranten. So wurde Maurice hin und wieder zum Patron seiner Schutzleute.¹⁰⁸⁷ Wie auch die Metzgerei kennzeichneten sich die Geschäftsräume von Maurice durch eine gewisse räumliche Offenheit, zwar besaß der Laden Schaufenster, doch stand die Tür meist offen und die im Eingang sitzenden Männer „verlängerten“ sozusagen den Geschäftsraum auf die Straße hinaus. Maurice wurde täglich von Muslimen aufgesucht, bevorzugt von Frauen, die, wie in der beschriebenen Szene, Arbeit suchten, eine Wohnung, oder einen ökonomischen Kontakt. Im Rahmen dieser Besuche wurde Maurice oft gebeten mit Hilfe eines alten Buches in hebräischer Schrift eine magische Handlung für seine Klienten durchzuführen.¹⁰⁸⁸ Mit Hilfe des Buches stellte Maurice Berechnungen an, die er auf judäoarabisch aufschrieb. Maurice hat das Buch nie aus der Hand gegeben und nach seinem Tod war es spurlos verschwunden.¹⁰⁸⁹ Auf das Phänomen der Magie in Belsunce komme ich später zu sprechen.

In der oben beschriebenen Szene tritt Maurice als sozialer Broker auf. Ein Broker, so Jeremy BOISSEVAIN ist jemand, der „Menschen in Beziehung miteinander bringt, um dadurch direkt oder indirekt zu profitieren. Er überbrückt Lücken der Kommunikation zwischen Personen, Gruppen, Strukturen und Kulturen.“¹⁰⁹⁰ Der „valued“¹⁰⁹¹ Graph, der sich durch das Eingeben der Daten aus der Feldszene in ein Netzwerkprogramm ergibt, zeigt deutlich die zentrale Stellung von Maurice in dem sozialen Netzwerk. Dabei wurde von mir eine weitere an Monsieur Levy vermittelte jüdische Haushaltgehilfin, Annie, auch in die Analyse mit einbezogen. Obwohl es nicht Maurice ist, der auf den ersten Blick von dem Ergebnis der Situation profitierte, sondern die durch seine Handlung zusammengeführten Akteure, stellt er doch den zentralen Punkt im Netzwerk dar, der zu allen an der Interaktion beteiligten eine mehr oder weniger starke Beziehung unterhält. Besonders der aus Israel kommende Monsieur Levy ist Maurice verbunden, dieser hat ihm geholfen, indem er für seine kranke Mutter eine adäquate Betreuungspersonen gefunden hatte, nachdem diese zuvor über eine Agentur gefundenen, professionellen „Französinen“¹⁰⁹² ein Fehlgriff waren. Ebenso zeigt sich hier, von der Position des Monsieur Levy aus betrachtet, die von Mark GRANOVETTER beschriebene

¹⁰⁸⁷ Zu der bestehenden Patronage in dem Viertel komme ich weiter unten ausführlich.

¹⁰⁸⁸ Zu der Bedeutung der Magie im Viertel komme ich weiter unten ausführlich.

¹⁰⁸⁹ Einer seiner Enkel hatte sich gewünscht, die magischen Praktiken seines Großvaters fortzusetzen, das Buch blieb aber unauffindbar. Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 19/04/2012.

¹⁰⁹⁰ BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. London, Basil Blackwell. 1974: 148. Übersetzung aus dem Englischen von der Autorin.

¹⁰⁹¹ Bei einem „valued“ Graph sind Zahlenwerte an den Linien angegeben, um die Intensität der Beziehung zwischen Akteuren zu kennzeichnen. Vgl. SCOTT, John: *Social Network Analysis*. London, SAGE. 2007: 65.

¹⁰⁹² In Anführungszeichen, da sowohl Annie, als auch die junge Tunesierin ebenso über die französische Staatsbürgerschaft verfügen, diese Bezeichnung allgemein in Belsunce gebraucht wird, um Christen französischer Herkunft zu kennzeichnen.

„Stärke schwacher Beziehungen“¹⁰⁹³, denn Monsieur Levy hätte auch über seine in Marseille lebenden Kinder eine Betreuung für die pflegebedürftige Mutter finden können. Die Tatsache, dass die Mutter das Wochenende bei den Kindern verbringt, weist darauf hin, dass diese ihr nahe stehen. Doch scheinen die Kinder nicht über die notwendigen Netzwerkverbindungen zu verfügen, um eine geeignete Hilfe zu finden.

Während die Jüdin Annie eine Frau mittleren Alters war, war die muslimische Tunesierin im heiratsfähigen Alter und wurde von ihrer zukünftigen Schwiegermutter präsentiert. Der künftige Ehemann war ebenfalls anwesend, dies ließ das Auftreten der jungen Frau umso seriöser erscheinen, hinter ihr stand ein Mann mit seiner Familie. Aus diesem Grund repräsentiert der Punkt, welcher im Graph die Tunesierin darstellt, sie und die Gruppe der Algerier (die algerische Familie).

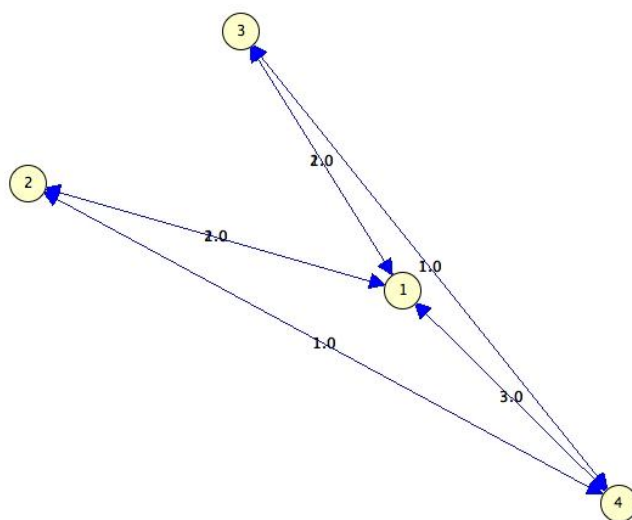


Abb. 4.1 Netzwerk Maurice

1: Maurice, 2: Gruppe Algerier, 3: Jüdin Annie, 4: Monsieur Levy

Die Beziehung zwischen Maurice und Monsieur Levy ist, trotz der regelmäßigen lokalen Abwesenheit des Monsieurs Levys aus Belsunce, mit dem Grad 3 relativ stark, wohingegen

¹⁰⁹³ GRANOVETTER, Mark: The strength of weak ties. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 78, 6. 1973: 1360-1380.

die zwischen Monsieur Levy und den Frauen mit nur 1 Grad sehr schwach ist. Die Relation zwischen Maurice und den Frauen hingegen ist mit 2 Grad stärker. Es ist Maurice, der die Akteure als auch die Informationen, die im Netzwerk fließen, manipuliert und der einen strategischen Platz im Netzwerk einnimmt.¹⁰⁹⁴ Zur Verdeutlichung gebe ich in Ausschnitten die Verhandlung mit der Jüdin Annie wieder, die ich eine Woche vor der bereits geschilderten Feldszene beobachtete:

„Bei Maurice sitzen ein Mann und eine Frau. Maurice bietet mir einen Platz und ein Stück Knäckebrot an. Dann greifen die Anwesenden ihre mit meinem Eintreten unterbrochene Diskussion wieder auf. Der Mann (Monsieur Levy) und die Frau (Annie) schließen ein Geschäft ab. Maurice schlägt vor, dass sie am Wochenende zu ihm kommen sollen „und alles auf den Tisch legen“. Monsieur Levy und Annie sind einverstanden und erleichtert. Sie meint, sie hätte schon daran gedacht, sich aber nicht getraut es vorzuschlagen. Für mich ist es schwer der Konversation zu folgen, denn sie wechseln fließend zwischen ihrem arabischen Dialekt und Französisch. Annie ist vor einem Jahr aus Nizza nach Marseille gezogen, der Mann lebt in Israel. Maurice erzählt, dass er eine Villa direkt am Meer hat, und als er einmal bei ihm zu Besuch war, hatte er dort ein ganzes Stockwerk für sich. Maurice scheint hier der Vermittler zu sein. Sie diskutieren über gute und schlechte Geschäfte, einige Araber kommen herein, einer von ihnen holt sich einen Stuhl aus einer Ecke und setzt sich etwas abseits von uns dazu. Er heißt Achmed. Ein weiterer Araber kommt herein und gibt einen Check für seine Miete ab, eine Weile diskutiert er mit Maurice in Arabisch. Dann sprechen sie weiter über Geschäfte. Achmed erzählt von Jemandem in Belsunce, der ihn um Tausend Euro betrogen hat. Aber Maurice hätte ihn immer gut behandelt. Achmed arbeitet hin und wieder für Maurice handwerklich. Annie berichtet von einem Arbeitgeber, den sie in Nizza hatte, der ihr das Geld immer am selben Tag in die Hand gegeben hat. „Worte sind mehr wert als Gold, sagt man bei uns“, erklärt sie. Die Frau sagt etwas vom „Bon dieu“, vom lieben Gott, den sie in Verbindung mit dem Handeln von Maurice sieht. Aber Maurice meint, sie solle jetzt mal den Bon Dieu beiseitelassen, das wäre einfach in Ordnung. Am Ende sprechen sie noch über Achmed. Eigentlich geht es darum, dass Maurice gezwungen ist für die Renovierung seines „Hotels“ (die Leute wohnen ja zur Miete) so viel zu zahlen. Dann sagt Annie, dass Achmed, wenn er doch so gut arbeitet, viel Geld machen könnte, aber Maurice winkt ab: „Der nicht, der ist viel zu gutmütig (hat nicht den Schneid dazu) um viel Geld zu machen“. Achmed sitzt die ganze Zeit etwas verschlafen in der Ecke, merkt scheinbar nur am Rande, das über ihn geredet wurde, schreckt auf, fragt was sie gesagt haben, Maurice winkt ab. Schließlich verlassen Monsieur Levy, Annie und ich gleichzeitig in verschiedene Richtungen den Laden, als wir gehen, kommen einige Araber herein. Der Laden von Maurice ist eine Art Kontaktbörse, es werden hier ja keine Waren mehr verkauft.“¹⁰⁹⁵

Betrachtet man die oben vorgestellte Feldszene als eine soziale Bühne auf der eine „Performance“¹⁰⁹⁶ stattfindet, so unterbricht mein Auftreten vorerst den Ablauf dieser Performance, und meine soziale Position wird verhandelt. Indem mir Maurice Nahrung anbietet in Form seines Knäckebrots, macht er deutlich, dass ich kein störendes Element bin, und die Performance wird von den anwesenden Akteuren wieder aufgegriffen. Die arabische Sprache, die von den Beteiligten immer wieder benutzt wird, unterstreicht die von ihnen geteilte kulturelle Nähe.¹⁰⁹⁷ Maurice beschreibt gegenüber der Anwesenden seine Beziehung zu Monsieur Levy, dieser hat ihm einmal herrschaftlich in seiner Villa in Israel beherbergt.

¹⁰⁹⁴ Vgl. BOISSEVAIN, 1974: 148.

¹⁰⁹⁵ Eigenes Feldtagebuch, 08/09/06.

¹⁰⁹⁶ GOFFMAN, Erving: *The presentation of self in everyday life*. New York, Anchor Books. 1959: 17.

¹⁰⁹⁷ An dieser Stelle ist darauf hin zu weisen, dass die zuvor beschriebene Feldszene zwischen Maurice, Monsieur Levy und der muslimischen Familie mit junger Frau fast ausschließlich in Französisch stattfand. Dies liegt daran, dass der algerische Dialekt und der tunesische sich stark voneinander unterscheiden.

Achmed, der einer von den Männern ist, die sonst auf der Straße vor dem Geschäft von Maurice sitzen, beschreibt seine Beziehung zu Maurice, indem er dessen Ehrlichkeit betont. Maurice hingegen macht deutlich, dass er Achmed überlegen ist, indem er ihn als zu gutmütig bezeichnet, um Geschäfte zu machen. Seine Beziehung zu Annie verdeutlicht sich, indem er ihr sagt, sie solle den lieben Gott aus dem Spiel lassen, seine Handlung gehöre sich einfach so, er drückt damit seine großzügige Haltung ihr gegenüber aus.

Es wird eine soziale Hierarchie im Raum Belsunce deutlich, in der die jüdischen Männer dominieren. Belsunce, wird hier als Übergang gesehen, über den der Migrant in die Aufnahmegesellschaft gelangt.¹⁰⁹⁸ Die jüdischen Händler in Marseille, so behaupte ich, können für muslimische Migranten aus Nordafrika eine Art Einstieghilfe in die Mehrheitsgesellschaft dienen, oder, bei misslungener Integration, zu einer sozialen und ökonomischen Stütze des Überlebens werden. Vorausgesetzt soziale Akteure muslimischen Glaubens werden nicht im maghrebinischen Netzwerk als globale Nomaden aktiv.¹⁰⁹⁹ Das muslimische Kollektiv ist in der europäischen Gesellschaft sozial stigmatisiert.¹¹⁰⁰ Das jüdische Kollektiv aus dem Orient ist, wie ich im dritten Kapitel gezeigt habe, als Vertreter der Nazi Opfer in die europäische Gesellschaft integriert und absorbiert worden. Dies bedeutet aber nicht, dass die sozialen Akteure ihre kulturelle Identität und Vergangenheit vergessen oder aufgegeben haben, sie wurde und wird von ihnen gelebt und wieder belebt. Diese kulturelle Identität verbindet sie, aller weltpolitischen Tendenzen zum Trotz, mit dem muslimischen Kollektiv aus dem Orient. Es lässt sich festhalten, dass in dem sozialen Raum Belsunce eine Hierarchie nach Gender und Herkunft zu vermerken ist. Grenzen werden zwischen Juden und Muslimen, Algeriern, Tunesiern oder Marokkanern gezogen und bei Bedarf aufgehoben. Auf die Strukturen der Hierarchie komme ich weiter unten im übernächsten Abschnitt zurück. Im Folgenden soll anhand einer Netzwerkdarstellung die kulturellen und sozialen Beziehungen zwischen Juden und Muslimen im Viertel genauer dargestellt werden.

IV.2.3 Die Frage nach *Lagmi*

Bei der folgenden Szene aus meiner Feldforschung ist ein sprachliches Missverständnis zwischen mir und meinen Informanten zu einem kulturellen und sozialen Schlüsselement geworden. Dabei handelte es sich um meine Frage nach *Lagmi*:¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁸ Vgl. TARRIUS, 1995: 94.

¹⁰⁹⁹ TARRIUS, 1995: 209.

¹¹⁰⁰ TARRIUS, 1995: 207.

¹¹⁰¹ Auszug aus eigenem Feldtagebuch, 08/11/06.

„In der Metzgerei: Machmud und Sammy begrüßen mich herzlich. Zwei Männer in Winterjacken kommen herein, die beide ein wenig schiefe Gesichter haben. Wie üblich stellt mir Machmud diese als „ihre“ Freunde vor. Dann erzählt er, dass sie die Bäcker sind, aus der tunesischen Bäckerei neben dem Laden von Michel. Da ich gerade wieder über die Verwendung von Lagmi nachdenke, will ich wissen, ob sie mir etwas zu Lagmi erklären können. Sie meinen, er sei zwar Tunesier, aber würde schon lange in Frankreich leben. Das verstehe ich nicht, ich habe doch den Saft gemeint! Machmud löst die Verwirrung auf und erklärt; die Männer würden Andre meinen, den Besitzer des Restaurants Lagmi. In Belsunce hat sich der Name also schon aus dem Kontext seiner eigentlichen Bedeutung gelöst und ist zum Symbol für das koschere Restaurant geworden. Gut für den Besitzer, schlecht für den Saft. Nein, also der Saft, frage ich weiter. Der eine Mann mit sehr schiefen Zähnen sagt, es sei eine Sünde. Machmud erklärt, der Mann meine, den Saft zu trinken sei Sünde, denn er würde in wenigen Stunden zu Alkohol fermentieren. Sie erklären mir, dass der Saft aus dem Herz der Dattelpalme gemacht wird, das man heraus nimmt und auspresst. Die Bäcker sagen mir noch, dass der Jude das Brot für seine Sandwiche von ihnen geliefert bekommt.“

Lagmi, ein kulturelles Ikon aus Tunesien ist in Belsunce zur Bezeichnung einer Person, sowie ihres Restaurants geworden, über das sich mehrere Cluster des Netzwerkes von Händlern und Menschen in Belsunce verbinden. Die Metzgerei wurde bereits weiter oben von mir vorgestellt. Die beiden erwähnten Informanten, Machmud und Sammy, gehörten zu den Schlüsselinformanten für meine Arbeit in der Metzgerei. Beide kamen aus Algerien. Sammy war der Besitzer und Chef der Metzgerei, ein verantwortungsvoller Familienvater von fünfzig Jahren. Sammy besaß die französische Staatsbürgerschaft. Machmud hingegen, hatte nur eine Aufenthaltsgenehmigung, er war ein Mann in seinen vierzigern, hatte keine Familie, er lieferte hin und wieder für Sammy Bestellungen aus, war aber kein fester Angestellter. Während Sammy mir gegenüber bemüht war, mich in seine kulturelle Welt zu integrieren, indem er mich beispielsweise motivieren wollte ein Kopftuch zu tragen, wechselte Machmud zwischen den Welten und öffnete mir auch Türen zu Kontakten mit jüdischen Händlern. Machmud engagierte sich für meine Forschung, indem er mir Fremde vorstellte, mir allgemeine Informationen weiter gab, während Sammy es vorzog mit mir über die islamische Religion zu sprechen, um mir deren Vorzüge herauszustellen. Er verteidigte seinen kulturellen und religiösen Habitus, als *hallal* Metzger, während Machmud, der keine wirklich festen Bindungen im Viertel hatte, mich in verschiedene soziale Felder einführte. Am Ende meiner Forschung löste sich die Beziehung zwischen Machmud und Sammy auf, indem Machmud eine feste Anstellung in einem Supermarkt fand. Die Metzgerei befand sich auf der Rue National im hinteren Teil des Viertels, nahe des Place des Capucines, vom Cours Belsunce aus gesehen (Vgl. Abb. 4.2).

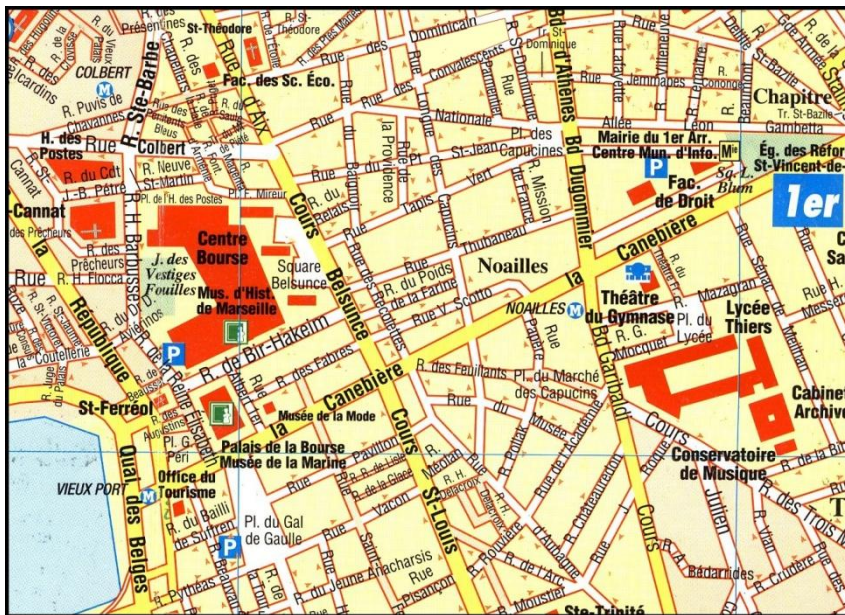


Abb. 4.2 Belsunce

Die Metzgerei lag zwischen zwei Kleiderläden einer jüdischen Händlerfamilie aus Algerien, die ebenfalls zu meinen Informanten gehörte. In diesem Sektor Belsunce ließ sich zur Zeit meiner Forschung eine Dominanz von Händlern algerischer Herkunft vermerken, während weiter oben im Viertel auf der Rue des Dominicains die jüdischen Händler vor allem aus Tunesien kamen. Dort lokalisierte sich auch das Geschäft meines bereits vorgestellten Informanten Maurice.

Gehen wir nun den Spuren von *Lagmi* anhand meiner Feldaufzeichnungen genauer nach:¹¹⁰²

„In Belsunce habe ich eine Verabredung mit Maurice in der Rue des Dominicains. Maurice sitzt hinter seinem Ladentisch. An der Wand hinter ihm hängt die blaue Hand mit hebräischen Schriftzeichen drauf. An den Wänden gibt es einige Fotos von goldenem Schmuck, alles die Hände der Fatima. Auf meine Frage nach der Hand, sagt Maurice das sei eigentlich die Hand der Fatima, aber man sage auch Jad Schem dazu, die Hand Gottes. Er selbst kommt aus Djerba, Hara Ktira, dem kleinen Dorf. Als ich mich setze, bestellt er sich telefonisch Mittagessen. Ich frage, ob es ein koscheres Restaurant in der Nähe gibt. Ja, das LAGMI, gleich um die Ecke. LAGMI ist die Flüssigkeit aus Palmen, das Restaurant leitet ein Tunesier. Zwei Enkel von Maurice im Alter von zwölf und dreizehn Jahren kommen herein und drucksen herum, sie wollen auch was essen, aber haben kein Geld. Sie sind sehr höflich mit ihrem Großvater und er gibt ihnen Geld, mit dem sie zum Lagmi gehen. Sein Cousin ist der Präsident der Ghriba, erzählt er mir. Ein Teil seiner Familie lebt in Beer Sheva und Zfat. Er selbst ist kein Franzose, er hat noch den tunesischen Pass, aber da alle seine Kinder Franzosen sind und in Frankreich leben, ist er auch hier. In Djerba, erzählt er, gab es weniger Konflikte als hier, denn es war eine kleinere Gesellschaft, die Leute hatten sehr viel Respekt voreinander. Die Muslime sind am Sabbat nie nach Hara Ktira gekommen, um den Sabbat nicht zu stören, das wäre auch heute noch so. Er selbst ist 1986 nach Frankreich gekommen, seine Kinder sind schon seit 1970 nach und nach fortgezogen. Zwischendurch ist sein Essen gekommen und er bietet mir die Hälfte davon an. Er erzählt mir, dass die Beziehung zwischen den Arabern und Juden in Belsunce gut sei. Die Araber hätten Respekt. Nur die Kinder untereinander würden sich hin und wieder bekriegen, im Sinne von hänseln, aber das wäre nicht schlimm.“

Am nächsten Tag besuchte ich selbst das Restaurant Lagmi:¹¹⁰³

¹¹⁰² Eigenes Feldtagebuch, 30/08/06.

„In dem Laden stehen einige Männer an der Theke. Die Männer warten auf ihr Essen zum Mitnehmen. Die Einrichtung ist einfach, die Tische sind mit Plastikdecken gedeckt und man isst von Plastiktellern. Die Speisekarte ist mit einem exotischen Bild, Meer mit Palme vor einem Sonnenuntergang geschmückt. Auf der Theke neben dem Eingang liegen mehrere Gebetsbücher, und Kippas in einem kleinen Körbchen. Ich frage, ob sie vom „Beit Din“¹¹⁰⁴ kontrolliert werden, werden sie nicht, sind aber trotzdem kosher. Hinter der Theke sind Getränke ausgestellt, in der Küche steht eine Frau mit Kopftuch, das sie im Nacken gebunden trägt, ihre Kleidung ist schwarz. Hinter der Theke bedient ein junger Mann, er scheint der Tunesier zu sein. Später kommt auch noch der Lieferant, den ich schon bei Maurice gesehen habe. Am Tisch sitzt ein Mann und isst. Das Bild einer jüdischen Schriftrolle hängt an der Wand. Neben der Theke hängt ein Bild von Rabbi Ovadia Jossef aus Israel mit Sonnenbrille. Ich bitte um ein Gespräch und soll um 16 Uhr wieder kommen.

Um 16 Uhr sitzt der Besitzer Andre am Tisch und rechnet eine Rechnung nach. Ich setze mich dazu und bestelle ein Sandwich. Er muss noch extra los laufen, um Brot zu kaufen, denn eigentlich hat er nur über Mittag auf. Er führt den Laden mit seiner Mutter. LAGMI ist ein süßer Saft, den man in Tunesien, aus den Palmen heraus presst, früh am Morgen, um ihn sofort zu trinken, am Abend ist er bereits alkoholisiert. Man kann den Saft nicht konservieren, es gibt ihn nur dort. Der Name erinnert also an die lokale Herkunft.

Andre ist im Alter von einem Jahr nach Frankreich gekommen. Seine Familie kommt aus Gabes. Er selbst spricht kein Arabisch, aber versteht es. Hebräisch kann er flüssig lesen, aber nicht sprechen. Andre hat nicht das Zertifikat von „Beith Din“ weil es ihm zu teuer war, sie wollten viel Geld als er den Laden vor dreizehn Jahren aufmachte. Er hat dann auf die Nachbarschaft gebaut, die Leute, die ihn kennen und Vertrauen zu ihm haben, weil sie wissen, dass sein Essen kosher ist. Er führt den Laden mit seiner Mutter zusammen. Auf meine Nachfrage zu traditionelle Gerichten, meint er man hätte eigentlich immer Couscous gegessen in Tunesien. Tafina¹¹⁰⁵ machen sie auch, aber nur auf Nachfrage. Viele Araber essen bei ihm, aber umgekehrt geht das nicht, ein Jude isst nicht hallal, aber Muslime essen kosher, das ist wie hallal. Andre besitzt das einzige koschere Restaurant in der Straße, es gibt noch ein weiteres in Belsunce. Dort werden aber weniger Sandwichs als Gerichte verkauft.“

Hier ist vor allem darauf hin zu weisen, dass das Restaurant nicht über das Zertifikat der jüdischen Autorität *Beith Din* verfügt, der Besitzer hat sich hingegen auf sein Netzwerk verlassen. Wie sieht es nun dieses Netzwerk aus? Das Brot, so haben wir bereits erfahren, bekommt er von einem tunesischen Bäcker geliefert, womit keinesfalls gegen die jüdischen Speisegesetze verstoßen wird. Das Fleisch kauft er in einer koscheren Metzgerei ein. Der von ihm beschäftigte Lieferant und seine Putzfrau sind Araber, Muslime und werden in bar auf die Hand bezahlt. Mir fiel auf, dass sich die meisten jüdischen Händler im Viertel vom *Lagmi* beliefern ließen. Hier einige Beispiele:

Während eines Interviews mit Paul, der zwei Läden für Mobiltelefone in Belsunce unterhält machte ich mir folgende Notiz:¹¹⁰⁶

„Er wunderte sich, dass ich Lagmi schon kannte, er meint, er würde sich von dort jeden Tag das Essen liefern lassen.“

¹¹⁰³ Eigenes Feldtagebuch, 31/08/06.

¹¹⁰⁴ Das „Beit Din“ ist ein Tribunal, das jüdische Gesetzesfragen regelt. Dies betrifft die Kontrolle von koscheren Restaurants und Lebensmittelgeschäften, genauso wie die Schlichtung von sozialen Konflikten oder die Durchführung einer religiösen Scheidung. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne, 1996: 138-139.

¹¹⁰⁵ Dabei handelt es sich um das traditionelle Gericht für den Sabbat der nordafrikanischen Juden.

¹¹⁰⁶ Interview mit Paul S. am 05/09/06.

Auch die algerische Händlerfamilie, die zu meinen Hauptinformanten gehörten und ihre Geschäfte neben der algerischen Metzgerei hatten, ließen sich ihr Mittagessen vom *Lagmi* liefern:¹¹⁰⁷

„Pierre wartet auf sein Mittagessen vom Lagmi. Er schickt den arabischen Angestellten los es zu holen. Dieser sagt, die Juden könnten eigentlich hallal essen, hätten aber Angst, das hätten die Muslime nicht und würden deswegen kosher essen.“

Von zehn meiner jüdischen Informanten in Belsunce aßen neun regelmäßig beim *Lagmi* zu Mittag. Dies sprach für die Küche der Mutter, als auch für das Netzwerk des Besitzers. Es bestätigte sich zudem seine Aussage, dass auch Muslime bei ihm essen würden:¹¹⁰⁸

„Bei Maurice kommt Fatima vorbei, eine Muslima aus Algerien. Sie ist eine gute Kundin von Maurice. Sie küsst Maurice die Hand, sie fragt, wie man zum Lagmi kommt, sie will dort essen. Sie nennt Maurice „El Hadsch“. Maurice erklärt mir, beim Lagmi sei es eben besonders sauber und frisch, andere im Viertel würden oft alte Sachen verwenden, Lagmi nicht.“

Folgendes egozentriertes Netzwerk ergibt sich für das Restaurant *Lagmi*, wenn die bisher beschriebenen Daten ausgewertet werden (Abb. 4.3):

¹¹⁰⁷ Eigenes Feldtagebuch, 12/09/06.

¹¹⁰⁸ Eigenes Feldtagebuch, 01/12/06.

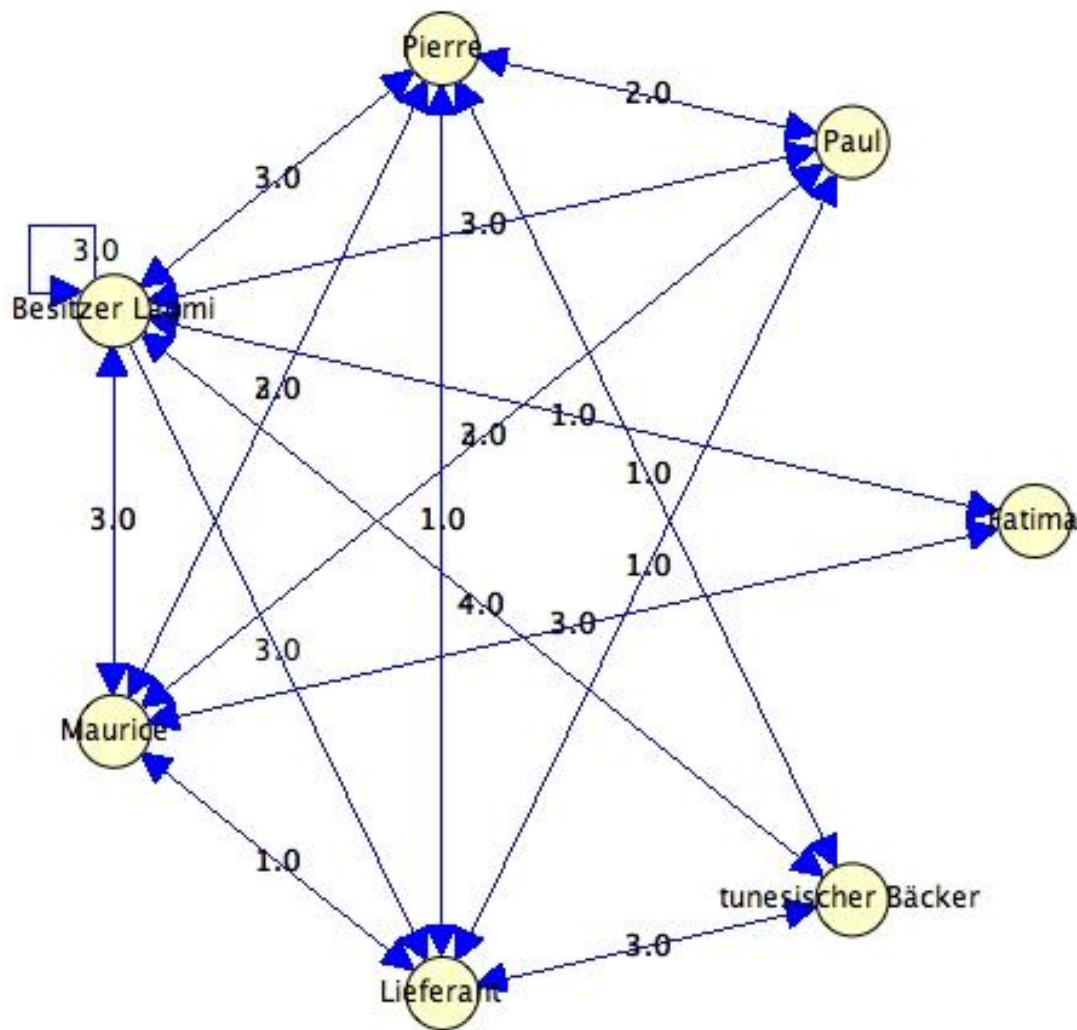


Abb. 4.3 Netzwerk Restaurant Lagmi

Die Dichte des Netzwerkes, von dem Besitzer des Restaurants *Lagmi* aus gesehen, beträgt 3.0, für ein Netzwerk eine relativ hohe Dichte. Da sich die jüdischen Händler (Maurice, Pierre und Paul) untereinander kennen, sitzen sie relativ zentral im Netzwerk, wohingegen die Algerierin Fatima, die aufgrund ihrer Beziehung zu Maurice das *Lagmi* besucht und keine tägliche Kundin dort ist, als auch der tunesische Bäcker, der das *Lagmi* beliefert, sich isoliert am Rand befinden. Der Lieferant befindet sich an zentralerer Stelle, hat aber eine schwächere Position als etwa die jüdischen Händler, da seine Beziehungen mit mehrheitlich 1.0 schwach sind.

Gibt man nun auch die Beziehungen von Machmud und Sammy in die Netzwerkanalyse mit ein, so ergibt sich folgendes soziozentriertes Netzwerk:

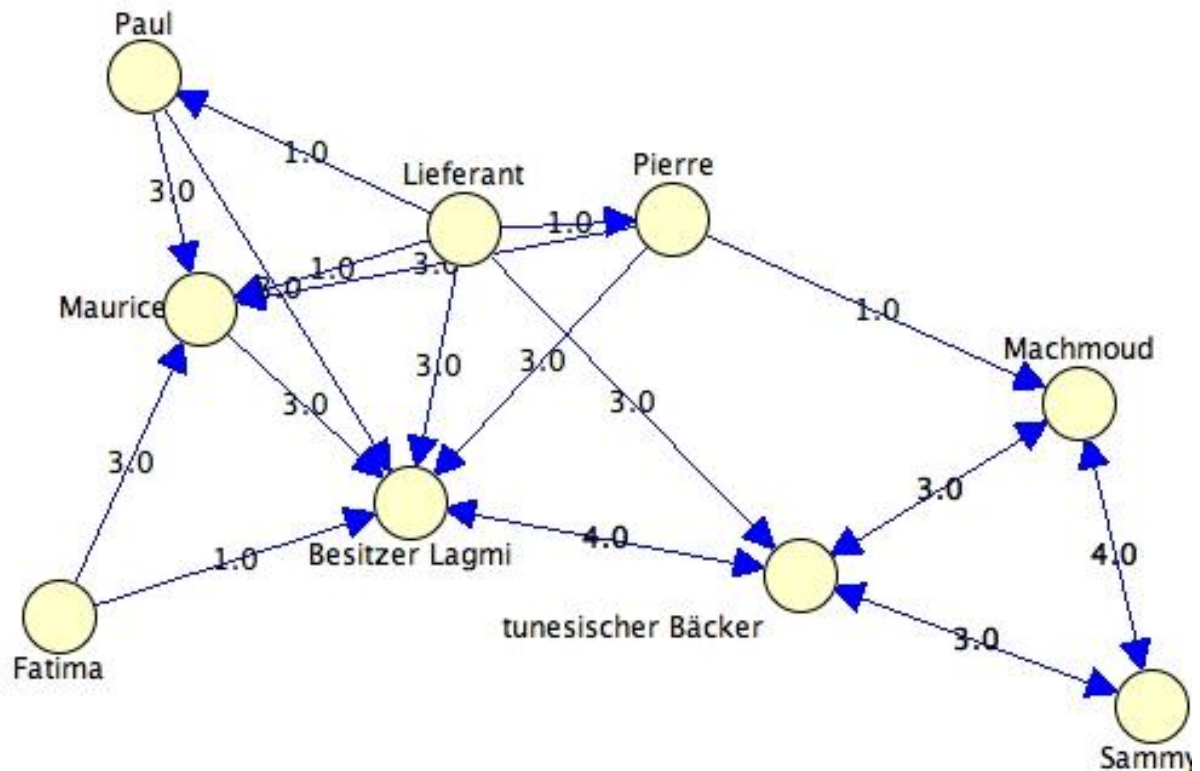


Abb. 4.4 Cluster Netzwerk Restaurant Lagmi

Dabei lassen sich deutlich zwei Cluster erkennen, die sich zum einen um das *Lagmi*, zum anderen um den tunesischen Bäcker sammeln. Es lässt sich auch ein weiteres Subcluster um Maurice erkennen, der, wie ich bereits weiter oben beschrieben habe, als Broker in verschiedenen Knotenpunkten unterschiedlicher Netzwerke aktiv war. Cluster kennzeichnen sich durch den Anstieg der Dichte an einer beliebigen Stelle im Graph.¹¹⁰⁹ Die Personen, die ein Cluster formen, sind enger miteinander verbunden als es mit anderen im Netzwerk der Fall ist. Clusters ergeben sich häufig aus verschiedenen Aktivitätsfeldern. Eine Person kann je nach Motivation und Interesse in verschiedenen Clustern aktiv sein. Würde das oben abgebildete Netzwerk (Abb. 4.4) um ein oder zwei Egozentrierte Netzwerke, wie etwa das

¹¹⁰⁹ Vgl. SCOTT, 2007: 127.; BOISSEVAIN, 1974: 43.

von Fatima oder Sammy erweitert, würden sich noch mehr Cluster ergeben und deutlich werden, das etwa Maurice oder auch Machmud, soziale Unternehmer sind, die in verschiedenen Clustern gleichzeitig agieren. Auch Pierre ist sowohl in dem Cluster um den Besitzer vom *Lagmi*, als auch in dem Cluster um die tunesische Bäckerei präsent. Präsenz in unterschiedlichen Clustern bedeutet für soziale Akteure oft verschiedene soziale Rollen zu spielen.¹¹¹⁰ Während Pierre gegenüber dem *Lagmi* Besitzer als Kunde auftritt, ist er im Cluster um die tunesische Bäckerei, in dem sich auch die Mitglieder der algerischen Metzgerei (Machmud und Sammy) befinden, als Nachbar zu sehen. Wohingegen festzuhalten ist, dass er in den von dem Viertel Belsunce beschriebenen sozialen Raum immer auch als Händler auftritt. John SCOTT weist darauf hin, dass über die Identifizierung von Clustern die Grenzen sozialer Klassen ausgemacht werden können.¹¹¹¹ Damit bezieht er sich auf Max WEBER, nach dem sich soziale Klassen vor allem durch die Möglichkeit der sozialen Mobilität¹¹¹² ihrer Mitglieder kennzeichnen.¹¹¹³ Auch Jeremy BOISSEVAIN weist auf den Aspekt der Mobilität hin, die Zonen eines Netzwerkes, so konstatiert er, befinden sich in ständiger Bewegung.¹¹¹⁴ Damit Mitglieder verschiedener Cluster mit- und untereinander agieren können, müssen sie ihr Verhalten, ihren Habitus und ihre Normen miteinander in Übereinstimmung bringen, und so ein gewisses Grad an kultureller und sozialer Homogenität über ihr Handeln produzieren.¹¹¹⁵

Wie sieht sie nun diese kulturelle Homogenität in Belsunce aus? Existiert diese überhaupt zwischen beispielsweise dem jüdischen Cluster um den Besitzer des Restaurants und der tunesischen Bäckerei, dem muslimischen Cluster, die miteinander in Beziehung stehen? Ich behaupte, dass genau die zu Anfang vorgestellte Frage nach „*Lagmi*“ eben Symbol für die kulturelle und soziale Homogenität ist. *Lagmi* ist in Belsunce gleichzeitig der Name für ein Restaurant, als auch der Ausdruck für eine lebendig geteilte Erinnerung der sozialen Akteure an den Ort ihrer Herkunft. *Lagmi* ist der Saft aus dem Palmenherz, der Morgens süßt schmeckt und schon am Abend alkoholisiert, den man nicht konservieren und nicht in die neue Heimat transportieren kann. *Lagmi* ist die geteilte Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit.

¹¹¹⁰ Vgl. BOISSEVAIN, 1974: 44.

¹¹¹¹ SCOTT, 2007: 135.

¹¹¹² Mobilität ist hier innerhalb der sozialen Klassen gemeint, ausgelöst etwa durch Heirat oder Tod.

¹¹¹³ WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn, Voltmedia. 2006: 300.

¹¹¹⁴ BOISSEVAIN, 1974: 48.

¹¹¹⁵ Vgl. BOISSEVAIN, 1974: 44.

Lagmi steht für das kulturelle Gedächtnis des tunesischen Kollektivs in Belsunce. An einem anderen Ort, mit einem anderen Kunden- oder Lieferantennetzwerk, hätte der Besitzer sein Restaurant vielleicht anders genannt. Beispielsweise in einem jüdisch dominierten Raum wahrscheinlich „*Kinneret Cafe*“, wie es eines in einem exklusiv jüdischen Viertel in einem Pariser Banlieue gibt, in einem europäisch dominierten Raum vielleicht „*Fleur de Maghreb*“. Der Begriff „*Lagmi*“ ist nur Eingeweihten bekannt, eben solchen Akteuren, die Teil des kulturellen Gedächtnisses¹¹¹⁶ sind aus welchem dem Begriff stammt. Der Begriff *Lagmi* ist eine Reserve im kulturellen Gedächtnis des jüdisch-muslimischen Kollektivs in Belsunce.

Doch die Herstellung sozialer und kultureller Homogenität innerhalb der jüdisch-muslimischen Convivencia ist nicht auf diesen einzelnen Begriff im jüdisch-muslimischen Netzwerk beschränkt. Homogenität wird durch geteilte soziale Phänomene hergestellt, wie der Gebrauch einer gemeinsamen Sprache (beispielsweise der tunesisch-arabische Dialekt), geteilte Körpersprache (wie die Hand sich zum Gruß aufs Herz zu legen) oder der Glaube an und der Gebrauch von Magie als Schutz gegen den bösen Blick (darauf komme ich weiter unten zurück).

Diese Phänomene, so behaupte ich im Anschluss an Thomas HAUSCHILD, können als kulturelle und soziale Reserven gesehen werden. Reserven, die sich auf die kulturelle Tradition bestimmter geographischer Räume übertragen lassen und als immaterielle, kulturelle Potentiale die Handlungsmöglichkeiten der sozialen Akteure erweitern.¹¹¹⁷ Es sind Reserven, die Gemeinsamkeiten schaffen, sozialen Austausch und gemeinsames Handeln ermöglichen. Diese Reserven beschränken sich auf den geographischen Raum Belsunce, dort werden sie eingesetzt, während dieselben Akteure an einem anderen Ort eventuell auf ein anderes Handlungspotential in ihrem kulturellen Reservoir zurück greifen würden. Dies habe ich mit der Frage nach *Lagmi* zu zeigen versucht. *Lagmi* als kulturelles Symbol existiert nur in Belsunce. Kultur lässt sich nicht einseitig anhand von platten genealogisch-historisch geprägten Ansätzen erklären, noch reduzieren auf ökonomische Motive menschlichen Handelns.¹¹¹⁸ Kultur entsteht aus der Kreativität menschlichen Handelns, und wird aus den materiellen und ideellen Zusammenhängen geschaffen, die Menschen zu ihrem Handeln zur Verfügung stehen.

¹¹¹⁶ Kulturelles Gedächtnis wird hier verstanden nach ASSMANN, 2005: 56.

¹¹¹⁷ HAUSCHILD, 2008: 218.

¹¹¹⁸ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 218.

IV.2.4 Zugehörigkeit und Gender

In diesem Unterkapitel werden die hierarchischen Muster, die sich aufgrund ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit ergeben, sowie genderspezifischen Strukturen in dem Viertel näher beleuchtet. Fangen wir mit der Betrachtung der Strukturen der Dominanz¹¹¹⁹ an, und wenden uns anschließend der Verteilung der Gender im sozialen Raum zu.

Während meiner Feldforschung fiel mir ein einseitiges Beschäftigungsverhältnis auf. In der Regel waren Muslime bei Juden angestellt, der umgekehrte Fall begegnete mir nicht. In ihrem Buch aus den 90er Jahren macht Doris BENSIMON eine ähnliche Feststellung, und zwar, dass meist maghrebinische Muslime bei einem jüdischen Patron angestellt sind, der selbst aus Nordafrika kommt. Die Verbindung ist dabei das Land der Herkunft, das man zurück gelassen hat. BENSIMON erkennt in französischen Metropolen, wie etwa Belleville bei Paris, eine neue Form der jüdisch-muslimischen Kohabitation, die an die nordafrikanische Vergangenheit anknüpft und von dem sich global ausbreitenden israelisch-arabischen Konflikt im Nahen Osten in seinem friedlichen Bestand bedroht wird.¹¹²⁰ Der Beobachtung von BENSIMON zu einer nach der Migration in Frankreich neu etablierten Form der Kohabitation zwischen Juden und Muslimen, schließe ich mich an. Allerdings reicht es meiner Meinung nicht aus, diese Beobachtung zu beschreiben, sie muss auch interpretiert werden. In Belsunce waren jüdische Angestellte vorwiegend bei Juden angestellt. Wohingegen 80 % der jüdischen Händler, die ihre Geschäfte selbst leiteten, auch muslimische Beschäftigte hatten.¹¹²¹ Viele dieser Beschäftigten befanden sich in einem informellen Angestelltenverhältnis. Dabei handelte es sich um das dominante Beschäftigungsverhältnis im Viertel, das genauso von muslimischen, wie auch von jüdischen Patronen angewendet wurde. Da es sich bei den Geschäften oft um Familienunternehmen handelte, waren oft Ehefrau oder Kinder Mitarbeiter.

Schwarzarbeit, die sich auch als Form der informellen Wirtschaft interpretieren lässt, ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass es sich bei Belsunce um ein Viertel der Migration handelt.¹¹²² Die Situation ungeregelter Beschäftigungsverhältnisse führte hin und wieder zu Konflikten, dazu gebe ich eine teilnehmend beobachtete Szene eines solchen Konfliktes aus meinem Feldtagebuch wieder. Der Konflikt betraf das Geschäft der jüdisch algerischen

¹¹¹⁹ Mit Dominanz meine ich hier eine Form der wirtschaftlichen Vorherrschaft. Macht kam mir in diesem Zusammenhang als ein zu überbewertender Begriff vor und Elite bezieht sich zu sehr auf politische Vorherrschaft. Es geht hier vor allem darum, Beschäftigungsstrukturen zu entschlüsseln.

¹¹²⁰ BENSIMON, 1989: 237.

¹¹²¹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 05/09/06.

¹¹²² Vgl TARRIUS, 2005: 84.

Händler, die ihre Kleiderläden direkt neben der muslimischen Metzgerei hatten. Wie bei der Frage nach „Lagmi“ führte ein Missverständnis in der Metzgerei zu einer Verständnisklärung für meine Forschung:¹¹²³

„Als der algerische Angestellte von Pierre in die Metzgerei kommt, um dort sein Fleisch zu kaufen, erkundige ich mich nach seinem Knieschaden. Dieses gesundheitliche Problem hat mir Pierre bei meinem letzten Besuch in seinem Kleiderladen als Grund für die Abwesenheit seines muslimischen Angestellten angegeben. Machmud schaut mich böse an und meint, ich solle ihre Freundin sein und nicht die von Pierre, der hätte nicht die Wahrheit gesagt. Der Angestellte würde nicht mehr dort arbeiten, weil er mehr Gehalt am Tag verdienen wolle. Schließlich habe er Frau und Kinder.“

In der vorgestellten Szene wurde der Konflikt zwischen arabischen Angestellten und jüdischem Patron kurzzeitig zur Loyalitätsfrage für meine Forschung, dies indem Machmud verlangte, ich solle „ihre“ Freundin sein, also die der muslimischen Metzgerei und ihrer Kunden. Ich löste diesen Loyalitätskonflikt, indem ich einfach weiter meine Interviews und Beobachtungen durchführte. Zwei Wochen später war der Algerier wieder im Laden von Pierre als „Aushilfe“ beschäftigt.¹¹²⁴ Die Konflikte um die Form unregelter Beschäftigungsverhältnisse in Belsunce betreffen keineswegs ausschließlich die Beziehungen zwischen Juden und Muslimen, ich wurde auch Zeugin eines solchen Konfliktes in der Metzgerei, der schließlich auch die Freundschaft von Machmud und Sammy zum Opfer fiel:¹¹²⁵

„Ich treffe Machmud per Zufall auf der Straße, während er dort vor einem Cafe sitzt und einen Kaffee in der Sonne trinkt. Es befinden sich nur Männer im Cafe. Er meint, das sei eben der soziale Raum der Männer. Seit zwei Monaten arbeitet Machmud nun in einem Supermarkt und hat es dort zu einer Festanstellung gebracht, auf die er stolz ist. Den Kontakt zu Sammy sucht er nicht mehr, im Nachhinein fühlt er sich schlecht behandelt. Wir sprechen über den früheren Angestellten von Sammy, ein Muslim aus Algerien, der vor drei Monaten im Mai aufgrund von Rückenproblemen seine Arbeit in der Metzgerei aufgegeben hatte. Machmud meint, dass Sammy nicht mal tausend Euro im Monat gezahlt habe und ohne Festanstellung sei das bei 10 Stunden Arbeit täglich einfach zu wenig gewesen.“

Da Muslime mehrheitlich bei Juden angestellt sind, als es umgekehrt der Fall ist,¹¹²⁶ ergeben sich in Bezug auf Beschäftigungsverhältnisse mitunter Konflikte zwischen den beiden Gruppen. Diese Strukturen haben sich durch den unterschiedlichen Integrationsverlauf in die europäische Gesellschaft ergeben. Bei der Form des unregulierten Beschäftigungsverhältnisses in Belsunce handelt es sich um eine gängige lokale Praxis, die der Funktion des ökonomischen Raumes Belsunce als „Übergangszone“¹¹²⁷ zuzuschreiben ist. Patron-Klient Beziehungen spielen bei dieser Praxis eine wesentliche Rolle, auf sie komme ich weiter unten in dem Abschnitt zu „kulturellen Reserven“ (Kap. IV.4.1) zu sprechen.

¹¹²³ Eigenes Feldtagebuch, 25/09/06.

¹¹²⁴ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 08/11/06.

¹¹²⁵ Eigenes Feldtagebuch, 24/08/07.

¹¹²⁶ Vgl. dazu auch: BENSIMON, 1989: 237.

¹¹²⁷ TARRIUS, 2007: 181.

Die „Übergangszone“¹¹²⁸ Belsunce kann, wie es TARRIUS beschreibt, auch als Sprungbrett in die Aufnahmegesellschaft dienen. Dies zeigt sich an dem Beispiel von Machmud. Machmud war zur Zeit meiner Forschung erst wenige Jahre in Frankreich. Nach seinen eigenen Aussagen war die unregelmäßige Arbeit in der Metzgerei seine erste Einkommensmöglichkeit und Anlaufstelle für Kontakte in der Fremde. Nachdem er eine Weile als Behindertenbetreuer im Privatbereich jobbte, gelang ihm schließlich die Festanstellung in einem Supermarkt.¹¹²⁹

Die strukturelle Asymmetrie innerhalb eines Netzwerks führt BOISSEVAIN zurück auf den Zugang zu Ressourcen.¹¹³⁰ Die Zirkulation von Ressourcen formt ein Netzwerk genauso, wie die Interaktion der Akteure untereinander.¹¹³¹ An dieser Stelle ist noch einmal genau darauf zu verweisen, was unter Ressourcen verstanden wird. HAUSCHILD bemerkt eine begriffliche Unschärfe für den Begriff der Ressourcen innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften.¹¹³² Ressourcen werden als Mittel verstanden, welche die Handlungsmöglichkeit sozialer Akteure erweitert. Dabei beziehe ich mich auf Pierre BOURDIEU, der das globale Kapital als Ensemble der Ressourcen kennzeichnete.¹¹³³ Die Abgrenzung zu Reserven findet sich vor allem im zeitlichen Bereich, im ökonomischen Sinne handelt es sich dabei um Vorräte, die auf lange Dauer angelegt sind, also einen zeithistorischen Aspekt aufweisen, vergleichbar mit der so genannten „Goldreserve“. Gold, früher gängiges Handelsmittel, wird heute vor allem als Reserve für Krisenzeiten angelegt. Es handelt sich also um einer Reserve von langer Dauer (*longue durée*), die trotz allem einsatzbereit bleibt. Außer sozialer Interaktionen zwischen den Akteuren, müssen für ein Netzwerk die Einsätze der Akteure im Sinne von direkt zugänglichen Ressourcen der im kulturellen Gedächtnis angelegten Reserven berücksichtigt werden.

Der institutionalisierte Bildungsstand, ausgewiesen durch Zeugnisse und Diplome, eines sozialen Akteurs kann demnach als Ressource gesehen werden, auf die dieser als soziales Kapital zurückgreifen kann.¹¹³⁴ Sein kulturelles Wissen, wie etwa bestimmte lokale Gerichte und Bräuche der Herkunftsgesellschaft, hingegen ist als kulturelle Reserve zu sehen. Um den Rückgriff und Einsatz einer kulturellen Reserve im ökonomischen lokalen

¹¹²⁸ TARRIUS, 2007: 181.

¹¹²⁹ Vgl. Interview mit Machmud, 24/08/07.

¹¹³⁰ BOISSEVAIN, 1974: 215-219.

¹¹³¹ Vgl. WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008: 37-28.

¹¹³² HAUSCHILD, 2008: 216.

¹¹³³ BOURDIEU, Pierre: *La distinction*. Minuit, Paris. 1979.

¹¹³⁴ Siehe dazu: BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, 1997: 98-101.

Netzwerkgeschehen zu erläutern, müssen wir uns einen kurzen historischen Rückblick erlauben.

Die Juden im Maghreb, so GEERTZ, gehörten zur Institution des Bazars.¹¹³⁵ Im gesamten vorkolonialen und kolonialen Nordafrika war der Bazar ein Ort der Begegnung, an dem sich die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, ethnische und religiöse, miteinander vermischten und austauschten. Dank ihres *Dhimmi*¹¹³⁶ Status konnten Juden im vorkolonialen Nordafrika eine eigene ökonomische Nische füllen.¹¹³⁷ Innerhalb dieser Nische gehörte beispielsweise der wirtschaftliche Handel mit muslimischen Frauen, denn für einen Muslim war es nicht möglich mit einer Frau, die nicht zu seiner Familie gehörte, in sozialen Kontakt zu treten. Für einen Juden, der von dem Ehre und Schande Kodex der muslimischen Gesellschaft ausgeschlossen war, war dies sehr wohl möglich.

Ich habe bereits weiter oben (Kapitel 4.1.1) darauf hingewiesen, dass mein Informant Maurice mit Vorliebe von muslimischen Frauen aufgesucht wurde. Diese Beobachtung machte ich auch in anderen jüdischen Läden. Vor allem in Schmuckläden, in denen Frauen ihren Goldschmuck gegen Geld oder neuen Schmuck eintauschten. Wie in dem oben geschilderten Beispiel von Maurice, verhandelten die Frauen in den Läden nicht immer nur Wertstücke, sondern suchten auch soziale Kontakte, eine Arbeit oder befanden sich auf Wohnungssuche. Indem die muslimischen Frauen die frühere kulturelle Praxis, mit Juden ungehindert vom sozialen Ehre und Schande Kodex Handel treiben zu können, als kulturelle Reserve nach der Migration in Frankreich wieder belebten, wurden sie zu aktiven Unternehmerinnen und Gestalterinnen ihrer eigenen Geschichte. Sie beeinflussten nicht nur auf ihr persönliches Schicksal, sondern auch das ihrer Familien. Sie gaben diese alte Tradition an ihre Töchter weiter, indem sie diese mit in den Laden nahmen und sich mit der Zeit, wie in dem oben beschriebenen Beispiel der Algerierinnen, Bündnisse zwischen jüdischen und muslimischen Familien ergaben. Dies alles bedeutete für die Migranten und Migrantinnen eine gewisse Sicherheit und Handlungsfreiheit, jenseits eines Wohlfahrtsstaates, zu dessen sozialen Kassen sie nicht immer unbedingt Zugang hatten und mit deren bürokratischen Strukturen sie sich auch nicht ausreichend auskannten, und vor allem, dessen Sozialkassen immer weniger Sicherheit bedeuteten.

¹¹³⁵ GEERTZ, Clifford: *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Paris, Éditions Bouchene. 2003: 118.

¹¹³⁶ Menschen des Buches, dies bezog sich auf Christen und Juden, welche einer Religion angehörten, die auf der biblischen Schrift beruhte und somit in islamischen Ländern einen besonderen Status genossen.

¹¹³⁷ Siehe: DESHEN, Schlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago 1989: 35.

An dieser Stelle komme ich auf die von Günther SCHLEE beschriebene Strategie der sozialen Identifikation, die mit sozialen Interaktionen betrieben wird und zur Inklusion in die, oder Exklusion aus der Gruppe führt. Es geht dabei vor allem darum, Ressourcen effektiv zu kontrollieren.¹¹³⁸ Die Bestimmungsparameter der Identifikation und Zugehörigkeit, wie Religion und Ethnizität werden in diesem Ansatz als sozial konstruiert angesehen.¹¹³⁹ Dieser Sichtweise schließe ich mich an, behaupte darüber hinaus, dass sich Strategien der Identifikation von sozialen Akteuren innerhalb der Interaktion manipulieren lassen, um eben Zugang zu Ressourcen zu finden, die sie unter Umständen anders nicht finden können. Eine solche Manipulation kann eben die Wiederbelebung einer kulturellen Reserve bedeuten, wie es die Praxis der muslimischen Frauen aus Nordafrika in Marseille verdeutlicht. Die Frauen erweitern ihr Handlungspotential, indem sie an die kulturelle Praxis ihrer Vorfahren anknüpfen.

Durch eine auf historische Parameter zurückzuführende, vereinfachte Integration der nordafrikanischen Juden in Frankreich, hatten diese, wie zuvor dargestellt, einfacheren Zugang zu lokalen Ressourcen, und wurden nach dem zweiten Weltkrieg weniger marginalisiert als Muslime. Über die Aktivierung kultureller Reserven in der Form von Praktiken sozialer Interaktion zwischen Juden und Muslime, finden Muslime aus Nordafrika mit Hilfe ihrer jüdischen Konterparts Zugang zu Ressourcen in der Aufnahmegesellschaft. Dieses soziale Miteinander wird, so habe ich es weiter oben beschrieben (Vgl. Kapitel 3), vor allem durch die mediale Inszenierung und Beeinflussung des Nahostkonfliktes bedroht.

Nachdem im vorhergehenden Textabschnitt die Zugehörigkeit und Dominanz betrachtet wurde, wenden wir uns nun der Verteilung von Gender im sozialen Raum zu. Während meiner Feldforschung in den Geschäften von Belsunce fiel mir die männliche Dominanz im Viertel auf. Frauen begegnete ich vor allem in jüdischen Geschäften, als Kunden oder Verkäuferinnen, wo sie allerdings selten allein waren.

Hier stellt sich also die Frage, nach der sozialen Rolle und Positionierung der Frauen im Rahmen der Migration aus Nordafrika. Frauen, so Nancy GREEN, sind in der Migrationsforschung oft durch ihre Abwesenheit gekennzeichnet. GREEN erkennt drei Figuren der Frau in der Migration: die Zurückbleibende, die Nachfolgende und die aktive handelnde Frau. Jüdische Frauen, so GREEN, sind Vorbild des Feminismus in der Migration.¹¹⁴⁰

¹¹³⁸ SCHLEE, 2006: 49.

¹¹³⁹ Vgl. SCHLEE, 2006: 13.

¹¹⁴⁰ Vgl. GREEN, Nancy L.: *Repenser les migrations*. Paris, Presses Universitaire de France. 2002: 107-115.

Von meinen Informantinnen in Belsunce arbeitete nur eine jüdische Frau allein in einem Geschäft. Dieses hatte sie früher einmal mit ihrem Vater und Bruder gemeinsam geführt. Nachdem der Bruder sich einige Straßenzüge weiter als Großhändler selbstständig gemacht hatte, führte sie den Laden allein weiter. Die Tendenz zur weiblichen Selbständigkeit jüdischer Frauen zeichnete sich bereits im kolonialen Nordafrika in den jüdischen Gemeinschaften ab und distanzierte diese von den muslimischen.¹¹⁴¹ Mit dem Kolonialismus wurde das jüdische Kollektiv, wie ich bereits weiter oben schilderte, europäisiert. Dies kennzeichnete sich unter anderem dadurch, dass jüdischen Kindern vermehrt französische Vornamen gegeben wurden.¹¹⁴² Es entstand zunehmend eine kulturelle Differenz zwischen der jüdischen und muslimischen Gesellschaftsschicht in Nordafrika, hervorgerufen durch äußere Einflüsse. Joelle BAHLOUL spricht von einer Verkörperung der Differenz auf linguistischer Ebene, dafür führt sie als Beispiel die Bezeichnung für arabische Frauen von Seiten der Jüdinnen im Kolonialismus als „mouquères“ an, dies stammt aus dem spanischen und betont den archaisch- patriarchalischen Aspekt muslimischer Familien.¹¹⁴³ In ihrer Analyse eines jüdisch-arabischen Haushaltes in Algerien macht BAHLOUL die Folgen des zweiten Weltkrieges für die überaus starke ökonomische Aktivität der jüdischen Gesellschaftsschicht verantwortlich. Dabei ging es vor allem darum, das eigene Überleben zu sichern. Während die muslimischen Familienstrukturen weiterhin patriarchalisch bestehen blieben, da ihr Bestehen bis auf Weiteres nicht bedroht oder in Frage gestellt worden war.¹¹⁴⁴ Als einen weiteren Grund für den ökonomischen Aufstieg des jüdischen Kollektivs sieht BAHLOUL dessen Integration in die französische Kolonialgesellschaft, von der die Muslime weitgehend ausgeschlossen blieben.¹¹⁴⁵

Wo befanden sich nun die Frauen in Belsunce? Wie bereits gesagt, begegnete ich jüdischen Frauen vor allem in jüdischen Geschäften und dort waren sie dann meist als Verkäuferinnen tätig oder gehörten zur Familie des Besitzers. Muslimischen Frauen begegnete ich ebenso in jüdischen, als auch in muslimischen Geschäften, hier aber vor allem als Kundinnen. In den

¹¹⁴¹ Vgl. BAHLOUL, 1992: 105-108.

¹¹⁴² Siehe dazu: BAHLOUL, 1992: 75. Dabei wurden die französischen Namen in Anlehnung an biblische oder hebräische gewählt. Dies beobachtete ich auch während meiner Forschung vor allem in der Generation, die in den 1950er und 1960er Jahren geboren wurden. So stand Albert für Abraham und Marcel für Moses. Der jüngsten Generation in Frankreich werden heute bevorzugt israelische Namen gegeben wie *Salomon* oder *Pinchas*.

¹¹⁴³ BAHLOUL, 1992: 74-76. Dieser Begriff begegnete mir auch in meiner Forschung. Eine Jüdin aus Marokko, die in den 1930er Jahren geboren wurde, benutzte ihn um die Muslimas zu bezeichnen, denen sie in der marokkanischen Gesellschaft im *Hammam* begegneten oder die bei ihrer Familie als Haushaltsgehilfin arbeiteten. Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 30/03/07.

¹¹⁴⁴ BAHLOUL, 1992: 124-127.

¹¹⁴⁵ BAHLOUL, 1992: 131.

Cafés waren es wiederum vor allem die jüdischen und muslimischen Männer, die zusammen saßen, tranken und Karten spielten. Auch auf den öffentlichen Plätzen beobachtete ich vor allem Männer, die dort eine Weile zusammen standen und sich unterhielten.

Welche öffentlichen Orte und Plätze besetzten also die Frauen in diesem männlich dominierten Viertel? Zur Klärung dieser Frage kam mir eine muslimische Informantin in einem jüdischen Laden zu Hilfe. Hier möchte ich nun, nachdem ich bereits zwei der zentralen Orte meiner Forschung in Belsunce vorgestellt bereits habe, nämlich den aus Tunesien stammenden Goldhändler Maurice und die algerische Metzgerei, einen weiteren Ort meiner Forschung und seine zentralen Informanten vorstellen. Dabei handelt es sich um eine weitere jüdische Händlerfamilie in Belsunce, die zu Hauptinformanten meiner Forschung gehörten. Alle Mitglieder der Familie besaßen die französische Staatsbürgerschaft.

Jacques, ein fünfundachtzigjähriger Jude aus Marokko, kam in den 1960er Jahren mit seiner schwangeren Frau und seinen neun Kindern nach Marseille. Sie lebten mehrere Monate im Lager *Arénas*, bevor Jacques endlich mit seiner Familie nach Israel auswandern konnte. Hier wurde ihr zehntes Kind geboren. Die ökonomische Situation in Israel war schwierig, und Jacques beschloss mit seiner Familie nach Marokko zurückzukehren, wo er immerhin ein eigenes Geschäft mit einem Partner unterhalten hatte. Auf dem Rückweg über Marseille erkrankte einer der Söhne ernsthaft, seine Heilung erforderte einen längeren Aufenthalt, was schließlich dazu führte, dass sich Jacques mit einem Kleiderladen in Belsunce selbständig machte. Seine Kinder heirateten zum Teil ebenfalls in jüdische Händlerfamilien in Belsunce ein, die ältesten Söhne verließen Marseille, um nach Paris oder Cannes zu gehen. Als sein jüngster Sohn Robert (50 Jahre) sich mit einem Kleiderladen im Grosshandel in Belsunce auf der Rue Tapis Vert selbständig machte, überließ Jacques das frühere Geschäft für Herrenbekleidung seiner Tochter Hanna. Die bereits in Zitatsequenzen vorgestellt wurde. Hanna, 52 Jahre alt, arbeitete als Angestellte für ihre Familie und bezog die Waren aus dem Bestand ihres Bruders. Sie befand sich somit auch als verheiratete Erwachsene in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihrer Herkunftsfamilie. Ihr Mann konnte aufgrund einer Behinderung keine ertragreiche Festanstellung annehmen. Robert war mit Valerie, einer 45-jährigen Jüdin tunesischer Herkunft verheiratet, deren Familie zwei Läden im Grosshandel für Modeschmuck hatten. Hier war die Erbschaft ähnlich verteilt worden, wie in der Familie von ihrem Ehemann Robert. Von den drei Kindern hatte der einzige Sohn sich mit einem eigenen Laden selbständig machen können, während seine Eltern noch im Rentenalter den zweiten Laden führten, um das Gesamtgeschäft der Familie über Wasser zu halten. Valerie war bei ihren Eltern beschäftigt, befand sich also wie ihre Schwägerin Hanna in familiärer

Abhängigkeit, wohingegen ihr Mann Robert über ein unabhängiges eigenes Einkommen verfügte.

Als Frau war für mich der Kontakt mit den Frauen Hanna und Valerie natürlich am unkompliziertesten, wobei vor allem Hanna mich in ihre Familie und ihr Leben adoptierte, da sie auch die meiste Zeit allein in ihrem Laden war, wohingegen Valerie oft von der Arbeit abwesend war, um sich um ihre noch minderjährigen Kinder zu kümmern.

In Hannas Laden machte ich die Bekanntschaft mit Iman, einer fünfzigjährigen Muslima aus Algerien, die im selben Gebäudekomplex mit ihrer Familie lebte, indem auch der Laden von Hanna lag. Außer Imam hatte Hanna noch eine weitere Freundin, eine Italienerin christlicher Herkunft. Diese drei Frauen standen oft in dem zugigen, zur Straße hin offenen Kleiderladen, der, da es sich um Herrenmode handelte vor allem von Männern frequentiert wurde, und diskutierten über Gott und die Welt.

So war es Imam, die mir erzählte, dass sie und die anderen Frauen des Viertels sich auf dem großen Platz mit den Arkaden vor der Universität täglich trafen. An Sommerabenden würden sie dort Stühle aufstellen, bis spät in die Nacht zusammen sitzen, Gebäck untereinander aufteilen und diskutieren, während die Kinder auf dem Platz davor Fußball spielten.¹¹⁴⁶

Ich integrierte diesen weiblichen Ort, den ich zuvor nur im Vorbeigehen als einen von spielenden Kindern lärmenden Platz wahrgenommen hatte, in meine teilnehmende Beobachtung im Viertel. Tatsächlich existierte in dem Viertel kein Raum für Kinder, so hatten die Frauen mit ihren Kindern die Steinfläche vor der Universität für sich erobert. Hier waren die Frauen unter sich, dabei handelte es sich vor allem um muslimische Frauen aus dem Viertel. Die Ordnung der Geschlechter rekonstituierte sich nach der Migration in neuer alter Form. Das Geschlecht ist, so Erving GOFFMAN, ein fundamentaler Code nachdem soziale Interaktionen und Strukturen in unterschiedlichen Gesellschaften gebildet werden.¹¹⁴⁷ Dies auch in modernen Gesellschaften, in denen das biologische Geschlecht durch technischen Fortschritt eigentlich eine immer geringere Rolle spielen könnte. Die soziale Ordnung einer Gruppe oder Gesellschaft reproduziert sich durch die Alltagshandlungen der Akteure, und dabei kann die Geschlechtertrennung, als auch die Einhaltung des Ehrekodex eine zentrale Rolle spielen.¹¹⁴⁸ Nach meinen Beobachtungen arbeiteten mehr jüdische Frauen als muslimische im öffentlichen Raum, und wie sich gezeigt hatte, zeichnete sich diese Tendenz bereits vor der Migration, beeinflusst durch die Strukturen der Kolonialgesellschaften in

¹¹⁴⁶ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, Interview mit Imam, 10/08/07.

¹¹⁴⁷ GOFFMAN, Erving: *L'arrangement des sexes*. Paris, La Dispute. 2002: 41.

¹¹⁴⁸ ABU-LUGHOD, Lila: *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a bedouin Society*. Los Angeles, University of California Press. 1999: 150.

Nordafrika ab. Der Rückgriff auf alte Strukturen aus der Herkunftsgesellschaft, wie ökonomische Interaktionen zwischen muslimischen Frauen und jüdischen Männern, erweitert das Handlungsspektrum der Akteure. Die Verteilung der Geschlechter im Raum knüpfte an die nordafrikanische Vergangenheit an, muslimische Frauen bewegten sich frei an Plätzen mit Kindern, wo Männer sich nicht aufhielten, wobei jüdische Frauen vermehrt in den Geschäften mitarbeiteten. Im Folgenden werden nun verschiedene soziale, ökonomische und heilige Orte im Viertel betrachtet.

IV.2.5 Heilige Orte an Handelsorten

In diesem Abschnitt geht es um die heiligen Orte der unterschiedlichen Religionen im Handelsviertel Belsunce. Zwei davon, wie die Kirche *Mission de France* und die tunesische Synagoge *Keter Torah*, wurden bereits im dritten Kapitel ausführlicher vorgestellt. Die Spannungen, die sich aus dieser dichten, religiösen Kohabitation ergab, wurden durch die Präsenz einer Moschee im selben Gebäudeblock erhöht, diese befand sich in einer alten Lagerhalle. Daraus ergab sich eine Art Dreieck heiliger Orte der drei monotheistischen Weltreligionen. Nachdem vorerst die Präsenz jeder Gruppe für sich und die Zeitstruktur (Kap. IV.2.5.1), die sich über diese Präsenz ergibt betrachtet werden, werfen wir einen Blick auf die Beziehungen (Kap. IV.2.5.2) der religiösen Gruppen zueinander.

Im Anschluß werden nun Funktion und Bedeutung der sakralen Gebäude im sozialen Raum Belsunce betrachten. Die Präsenz der verschiedenen religiösen Gruppen im Viertel, ihre Art und Weise sich im lokalen Raum zu verorten und ihre Präsenz sichtbar zu machen, analysiere ich als eine Reflektion auf die Positionierung der jeweiligen Gruppen im hierarchischen Gefüge auf städtischer Ebene in Marseille. Es handelt sich meiner Ansicht nach um einen lokalen mediterranen Mikrokosmos, der das globale Geschehen auf der Makroebene wieder spiegelt.

Eine große Moschee existierte zur Zeit meiner Forschung in Marseille, trotz seiner hohen Anzahl an Muslimen, immer noch nicht. Die Diskussion darum bestand seit Jahrzehnten und hatte sich zu einem politischen Machtkampf entwickelt. Immerhin wurde dem Bau einer Moschee zugestimmt, doch noch lange über den Ort gestritten. Die Frage, ob sich die große Moschee im Zentrum oder an der Peripherie, und im welchen Viertel sie sich dann befinden

sollte, wurde heftig diskutiert. Mittlerweile wurde die Entscheidung gefallen, die große Moschee wird in dem ärmeren Norden der Stadt gebaut.¹¹⁴⁹

Dabei ist die Präsenz von Muslimen in der Hafenstadt Marseille nicht neu: 1723 wurde hier der erste „türkische Friedhof“ für muslimische Sklaven, die auf den Galeeren dienten, errichtet und 1859 wurde in einer lokalen Zeitschrift zum ersten Mal eine Moschee in der Metropole erwähnt.¹¹⁵⁰ Es existierte zur Zeit meiner Forschung eine Vielzahl an privaten, informellen Moscheen in Marseille, viele davon wurden von Organisationen gegründet und verwaltet.

Die Moschee in der Straße *Mission de France* ist von den drei beschriebenen Kultorten von Außen am wenigsten sichtbar. Es handelt sich dabei um ein unscheinbares Lokal in einer Seitenstraße. Während meiner Feldforschung konnte ich keine teilnehmende Beobachtung in der Moschee machen, wie folgender Auszug aus meinem Feldtagebuch zeigt:¹¹⁵¹

„Ich gehe in die Moschee, Rue Mission de France, „Nour el Houda“, was so viel heißt wie „dem rechten Licht folgen“. Ein Mann ist da, fragt, was ich will, dies sei keine Moschee für Frauen, hier sind nur Männer zugelassen. Ich sehe die weißen Streifen auf dem roten Teppich, sie geben die Gebetsrichtung an, einige Männer kommen herein, ziehen ihre Schuhe aus, es stinkt entsetzlich nach Schweiß, einige knien und beten, andere lesen, es wird gleich wieder ein Gebet sein. Der Imam komme erst viel später, wird mir gesagt, ein alter Mann kommt herein mit weißer Kappe, den ich aus der Metzgerei kenne, er begrüßt mich freundlich. Eigentlich hätte hier keiner Ahnung über die Geschichte der Moschee, und Frauen seien auch nicht hier zugelassen, wiederholt der andere Mann.“

Dass Frauen in einer Moschee nichts zu suchen haben, gehört in den offiziellen lokalen muslimischen Geschlechterdiskurs im Viertel. Eine Informantin antwortete mir auf meine Frage, ob sie denn die Moschee besuche: „*Wieso, ich bin doch nicht tot?*“ Auch zum Hochzeitsritus geht eine Frau nicht in die Moschee, sondern ein Imam kommt zu ihr nach Hause. Frauen, so wurde mir lokal immer wieder mitgeteilt, kommen erst als Leichnam in die Moschee.¹¹⁵² Dann, wenn sie kein lebendiger Organismus mehr sind, sondern ihre körperliche Hülle, Symbol der sozialen Identität ist, die die Gemeinschaft gerade verlassen hat. Frauen zeichnen sich also durch Abwesenheit in der Moschee aus.

¹¹⁴⁹ Im Jahre 2006 wurde der Mietvertrag mit der Stadt für eine Dauer von 99 Jahre unterschrieben. Das Gelände, der Zac de Saint-Louis, bei dem muslimisch-maghrebinische Markt Marche Soleil im Norden. Vgl. PORTRAIT, Karine: La grande mosquée enfin sur les rails. In: *La Provence*. 5, juillet, 2007.

Die Beziehung zwischen dem Islam und der französischen Gesellschaft analysiert Mohammed Telhine über die historische Situation der Moscheen als sozialen Ort der muslimischen Gemeinschaft in Frankreich. Vgl. TELHINE, Mohammed: *L'Islam et les musulmans en France, une histoire des mosquées*. Paris, L'Harmattan. 2010.

¹¹⁵⁰ Vgl. BERNARD, Michel: *Aperçu sur l'histoire de l'islam à Marseille, 1813-1962. Pratiques religieuses et encadrement des Nord Africains*. Unter: http://islamenfrance.canalblog.com/archives/11__islam_a_marseille/index.html.

¹¹⁵¹ Eigenes Feldtagebuch, 08/12/06.

¹¹⁵² Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 23/08/06.

Es gibt allerdings auch in Marseille einige Moscheen, in denen Frauen am Freitag präsent sind. Doch die Moschee *Nour el Houda* wurde nicht von Frauen besucht. Bis auf Bettlerinnen, die sich am Freitagsgebet dort auf der Straße installierten, um um Almosen zu bitten, waren dort nie Frauen präsent. Die Moschee *Nour el Houda*, so ein Informant, war keine ethnische Moschee. Die Gläubigen, die sie zum Freitagsgebet aufsuchen, lebten oder arbeiteten im Viertel. Da es mir als Frau nicht möglich war in die Moschee zur teilnehmenden Beobachtung zu gelangen, so konnte ich diesen religiösen Ort doch von „Außen“, von der Straße aus beobachten. Denn die Seitenstraße, in der die Moschee genau hinter Kirche und Synagoge lag, verwandelte sich jeden Freitag in eine „Freiluft“-Moschee. Zur Mittagszeit fingen die Männer an, sich auf der Straße für das Gebet vorzubereiten und einzurichten, es wurde ein grüner Teppich ausgerollt und Lautsprecher aufgestellt. Die Zuspätkommer nahmen dann einfach die von den Großhändlern des Viertels in den Müll geschmissenen Pappkartons aus den Containern, und funktionierten diese zeitweilig in Gebetsteppiche um. Die Gläubigen, die nicht mehr in die Moschee hinein konnten, um dort die Waschungen vor zu nehmen, nahmen diese am Straßenrand mit der Hilfe von Plastikwasserflaschen vor. Von Seiten der religiösen Vorschriften kann der Muslim im Prinzip seiner Pflicht zum Gebet überall nachkommen, dort wo er sich gerade befindet. Er sollte allerdings darauf achten, dass die Stelle am Boden, auf der er betet, nicht verunreinigt ist.¹¹⁵³ Die Handlung der Muslime in Belsunce widerspricht also nicht dem Code der islamischen Religionsgesetze. Sie wird aber nicht von allen Muslimen als Handlung angesehen, die ihrem individuellen gesellschaftlichen Code entspricht. Auf meine Frage in welche Moschee er gehe, antwortet mir ein Händler, ein algerischer *Ibbadit*¹¹⁵⁴:

*„Ich gehe nicht in die Moschee. Ich bete zu Hause. Die Moschee hier im Viertel ist so voll, dass sie auf der Straße beten. Ich lehne es ab, auf der Straße zu beten. Wenn wir endlich eine große Moschee haben, dann gehe ich dorthin zum Beten.“*¹¹⁵⁵

Dies drückt das Dilemma aus, in dem sich die Muslime in Marseille zur Zeit meiner Forschung befanden. Es gab keinen zentralen, repräsentativen Ort des Kultes, wie für die anderen monotheistischen Religionen. Die persönliche Schande, die der Mann mit seiner ablehnenden Haltung im Zitat ausdrückte, verwandelte sich mit der Präsenz des muslimischen Kollektivs auf der Straße in eine Handlung des Protests. Die Muslime, die sich Freitag für Freitag zum Gebet auf der Straße in Belsunce einfanden, machten so ihre Gemeinschaft im öffentlichen Raum sichtbar. Sie manifestieren ihren religiösen Glauben durch die Praxis des

¹¹⁵³ Vgl. HALM, Heinz: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2000: 61.

¹¹⁵⁴ Orthodoxe Spaltung des Islam, die es nur im Süden Algeriens und auf Djerba gibt.

¹¹⁵⁵ Interview mit Achmed am 15/08/07.

Gebets in der Öffentlichkeit. Vor, während und nach dem Gebet, also etwa wöchentlich für zwei Stunden, war ein Durchkommen für Passanten schwer, für Motorräder hinderlich, und für Autos unmöglich. Die Straße war zwar eine Seitenstraße, aber keine Sackgasse, sondern eine Verbindungsstraße. Diese religiöse Manifestation im öffentlichen Raum geschah ohne polizeilichen Schutz. Indem das muslimische männliche Kollektiv den öffentlichen Raum wöchentlich besetzte, wurde der Mangel der religiösen Präsenz von Kultorten im städtischen Raum sichtbar gemacht.¹¹⁵⁶



Abb. 4.5 Freitagsgebet in Belsunce

Die Präsenz der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen im Raum macht die unterschiedliche Stellung der Juden und Muslime in der französischen Gesellschaft deutlich. Es handelt sich um ein strukturelles Ungleichgewicht, das auf historische Komponenten zurück zu führen ist. Die Ergreifung und Aneignung des sozialen Raumes, das Sichtbarwerden der Gruppe in der sozialen städtischen Landschaft macht dies deutlich.

¹¹⁵⁶ Es ist allerdings anzumerken das unsicher ist, ob die Präsenz der Gläubigen auf der Straße mit Errichtung der neuen Moschee verschwindet. Denn der Terrain, welcher für die Moschee von der Stadt vorgesehen wurde, liegt zwar in einem muslimisch dominanten Viertel, dafür aber weit weg vom Zentrum.

Doch nicht nur die Muslime manifestierten ihre körperliche Anwesenheit im Raum, im Zusammenhang mit religiösen Riten hatten auch Christen und Juden im Viertel ihre Riten mit denen sie ihre Anwesenheit im Viertel materiell präsentierten. Durch die räumliche Manifestation der religiösen Riten ergab sich gleichzeitig eine eigene Zeitstruktur, die ich weiter unten (Kap. IV.2.5.1) analysieren werde.

Die Katholiken manifestierten sich als religiöse Gemeinschaft in der Öffentlichkeit vor allem an Maria Himmelfahrt:¹¹⁵⁷

„Vor der Kirche stehen zwei Polizisten mit Motorrädern und Sanitäter. Immer mehr Menschen versammeln sich, um die Statue der Gottesmutter auf der Straße zu empfangen. Erwachsene und Kinder sind festlich gekleidet. Schließlich schreitet der Priester der Kirche heraus. Ein Wagen mit Lautsprecherboxen steht bereit, dem Priester wird ein Mikro gereicht, mit dem in der Hand er hinter dem Wagen her schreitet. Seine Stimme erklingt nun in den Lautsprechern. Er gibt Gebete und Gesänge vor, in die die Gemeinde einstimmt. Nach den Messdienern und den Novizen wird die Statue heraus getragen, sie ist mit frischen Blumen geschmückt. Ihre Prozession durch das Viertel beginnt, die Straße wird für sie gesperrt und die Menschen bleiben stehen um dem Geschehen zu folgen. Ein Araber bittet mich, ihn mit der Gottesmutter im Hintergrund zu fotografieren.“

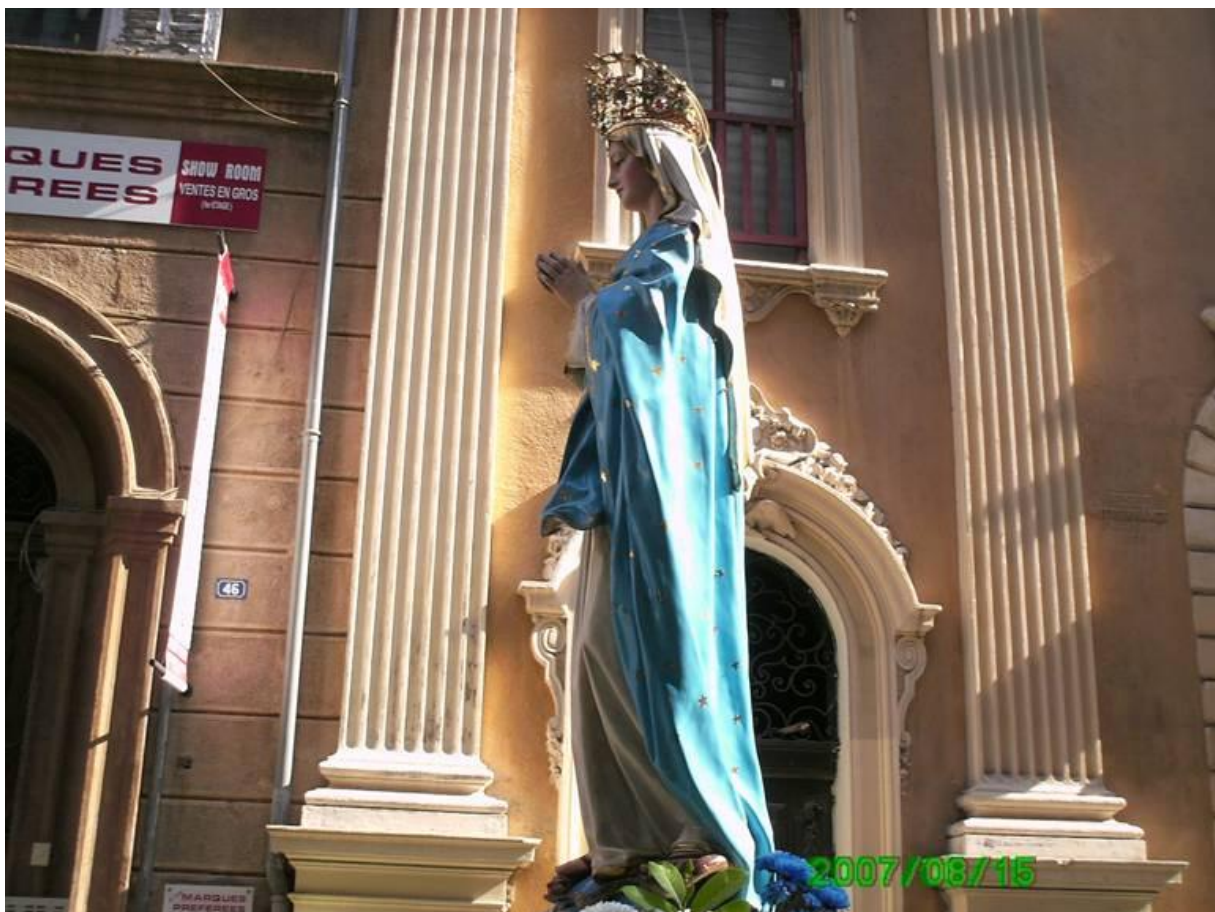


Abb. 4.6 Die Gottesmutter in Belsunce

Während die Präsenz der Katholiken im Viertel im Alltagsgeschehen ansonsten eher als dezent zu beschreiben war, vollzogen diese an jenem Tag eine Art machtvoller Ergreifung des

¹¹⁵⁷ Eigenes Feldtagebuch, 15/08/07.

sozialen Raumes mit staatlicher Absicherung von Seiten der Polizei. Doch nicht nur in Belsunce, in ganz Marseille und darüber hinaus in Frankreich werden die Gottesmütter jährlich an diesem Tag aus den Kirchen heraus und schwebend durch die Straßen getragen. Die Gottesmutter, so HAUSCHILD, wurde auch als Meergöttin verehrt.¹¹⁵⁸ Die heilige Maria ist, erklärte mir der Priester zuvor im Interview, Schutzpatronin Frankreichs und aus diesem Grund von besonderer Bedeutung für die französischen Katholiken.¹¹⁵⁹

Die Synagoge *Keter Torah* wurde bereits zuvor ausführlich beschrieben (Kap. III.). Sie ist nicht von außen als Synagoge erkennbar, wie auch die anderen Synagogen im Viertel nicht durch äußerliche Symbole, Dekorationen oder Aufschriften als Synagogen gekennzeichnet sind. Dennoch wurde die räumliche Präsenz der Juden im Viertel auf unterschiedliche Weisen sichtbar. Die *Mesusa*, als Türzeichen an den Eingängen zu jüdischen Geschäften wurde bereits von mir erwähnt, wobei es sich dabei eher um ein dezentes Zeichen handelt, dass leicht übersehen werden kann. Juden und Muslime kleiden sich im Viertel nicht wesentlich unterschiedlich. Hin und wieder war ein Rabbiner in orthodoxer Kleidung im Viertel zu sehen, der seine Einkäufe machte oder Spenden bei jüdischen Geschäften einsammelte.

¹¹⁵⁸ HAUSCHILD, 2003: 427.

¹¹⁵⁹ Interview mit dem Priester der Mission de France 10/08/07.



Abb. 4.7 Orthodoxer Kleidungsstil in Belsunce

Religiöse Muslime kleideten sich besonders an Feiertagen in traditionelle Gewänder, wie beispielsweise die *Djebala*. Diese wurde aber äußerst selten von muslimischen Händlern getragen. Ältere Männer trugen immer wieder den roten *Fez* (die *chechia*) oder ein weißes Käppi auf dem Kopf.

Nur wenige jüdische Händler im Viertel trugen allerdings in ihrem Alltag eine *Kippa*. Eine Alternative zur *Kippa* war für religiöse Juden eine Schirmmütze. „*Ich riskiere doch nicht mein Leben für eine Kippa*“¹¹⁶⁰ erklärte mir ein Informant. Es ist aber auch nicht so, dass orthodoxe jüdische Kleidung ein Hindernisgrund wäre, das Viertel zu betreten (siehe Abbildung).

Am Sabbat wird die jüdische Präsenz durch die geschlossenen Geschäftsläden sichtbar. Die Möglichkeit den Sabbat einzuhalten, ist für viele Juden ein Motivationsgrund in dem Viertel zu bleiben: „*Die Muslime akzeptieren, dass wir unsere Läden am Sabbat schließen. In einem französischen*“¹¹⁶¹ *Viertel wäre das nicht möglich*“¹¹⁶². Am Sabbat wird von den Männern

¹¹⁶⁰ Interview mit Robert, 22/09.06.

¹¹⁶¹ „Französisch sein“ ist im offiziellen maghrebinischen Migrationsdiskurs gleichbedeutend mit „christlich sein“.

meist auf dem Weg in die Synagoge eine Kippa getragen. Frauen und Männer sind an diesem Tag festlich gekleidet. Religiöse Frauen in Marseille bedeckten ihren Kopf immer mit Mützen und Hauben, weniger mit Tüchern, und wenn waren sie wie ein Turban um den Kopf geschlungen und kunstvoll an der Seite geknotet. Die Kopfbedeckung der jüdischen Frauen ist als eine Distanzierung von dem muslimischen Brauch der Verschleierung zu sehen. Bereits in Nordafrika unterschied sich die Kleiderordnung der Juden von den Muslimen (Vgl. Kap. II). In Frankreich hatten die Juden nach der Migration ihre traditionelle nordafrikanische Kleidung abgelegt und trugen als religiöse Kleidung das Gewand des osteuropäischen orthodoxen Judentums.¹¹⁶³

Ein Fest im jüdischen Jahreslauf, an dem eine Prozession außerhalb der Synagoge stattfinden könnte, ist das *Simcha Torah*, das Fest der Torafreude. Hier wird die Torarolle geschmückt, mit Bonbons beworfen und auf die Straße getragen. Während meiner Feldforschung wurde die Tora aber in den Hof, und nicht auf die Straße hinaus getragen. Die Angst vor gewalttätigen Übergriffen war zu groß.¹¹⁶⁴ Die Präsenz der Juden zeigte sich also vor allem über die heruntergelassenen Rollläden der geschlossenen Geschäfte am Sabbat. Dagegen ist die visuelle Präsenz der Angehörigen der evangelischen Religionsgemeinschaft praktisch gleich Null im Viertel.

Wie ich bereits erwähnte, war es eine evangelische Missionarsgruppe, über die ich auf die Synagoge *Keter Torah* aufmerksam wurde (Vgl. Kap. I.1). Nachdem ich aber meine Position als teilnehmende Beobachterin in der Synagoge bezogen hatte, und auch von der Gemeinde akzeptiert wurde, ließen sich die Missionarinnen der „Gemeinschaft der Versöhnung“ nicht mehr sehr oft in der Synagoge blicken. Erst als ich das Feld wieder verlassen hatte, nahmen sie ihre Mission dort wieder auf.¹¹⁶⁵ Die Präsenz der Evangelisten war dezent, sie fielen weder über eine besondere Kleiderordnung an Festtagen, wie etwa die Muslime am Ramadan, noch über räumliche Demonstration im Viertel an bestimmten Feiertagen, wie die Katholiken, auf. Trotzdem waren sie präsent, bemühten auch sie sich auf ihre Weise den Raum zu erobern, mindestens den geistigen, um neue Seelen durch das Lippenbekenntnis für sich zu retten. In Frankreich erhielten protestantische erst unter Napoleon 1804 die volle Gleichberechtigung.

¹¹⁶² Interview mit Paul T., 23/01/07.

¹¹⁶³ Vgl. LOUPO, 2006: 30.

¹¹⁶⁴ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 14/10/06.

¹¹⁶⁵ Vgl. Eigenes Feldtagebuch 21/09/07.

Belsunce kann als sozialer Mikrokosmos gesehen werden, indem die verschiedenen religiösen Gruppen um Raum ringen. Dieses Ringen unterliegt einer eigenen Zeitstruktur, in der jede Gruppe nach ihrem eigenen Rhythmus eingeschrieben ist.

IV.2.5.1 Zeit des Ritus, Zeit des Handels

Die räumliche Präsenz der verschiedenen Religionsgemeinschaften im Viertel hatte je nach religiöser Gemeinschaft ihre eigene, sakrale Zeitstruktur:

Muslime beteten am Freitagmittag auf der Straße, dies wurde von mir als eine den Umständen angepasste Handlung gesehen, die gleichzeitig einen informeller Protest ausdrückt gegen den Mangel an religiösen Kultorten für ihre Gemeinde im gesellschaftlichen Gefüge.

Katholiken trugen ihre Marienstatue an Maria Himmelfahrt unter amtlichen Geleitschutz durch die Straßen, als Zeichen der historischen Verbindung der französischen Nation mit dem Marienkult, der trotz laizistischer Gesellschaftsdoktrin weiter existiert.

Die jüdische Präsenz markierte sich über die geschlossenen Geschäftsläden am Sabbat, diese waren gleichzeitig Ausdruck ihres Verharrens im Viertel.

Wie die Riten den Zeitablauf im Viertel strukturierten, beeinflussten sie auch die Öffnungszeiten der Läden, dies betraf vor allem die Lebensmittelgeschäfte. Die jüdischen Restaurants waren etwa in der *Pessachzeit*¹¹⁶⁶ geschlossen, zu *Purim*¹¹⁶⁷ wurde spezielles Gebäck hergestellt, da es Brauch ist an *Purim* Gebäck zu verteilen.¹¹⁶⁸ Das sakrale Geschehen vermischte sich also in zyklischen Abläufen mit dem profanen.

Ebenso boten die muslimischen Bäckereien spezielles Gebäck zum Ramadan an. Immer wieder zirkulierten während meiner Forschung selbst hergestelltes Gebäck oder auch Datteln unter den Menschen im Viertel. So verteilte Hanna zu *Purim* ihr Gebäck auch an ihre muslimischen und christlichen Freundinnen im Viertel. Von ihrer Freundin Imam wiederum erhielt sie Selbstgebackenes zum Ramadan. Die Zirkulation von Gaben wird von MAUSS als eine Form des Handelns beschrieben, die auf einer Art unausgesprochenem gesellschaftlichen Vertrag beruht, der zur Gegenleistung verpflichtet. Diese Gegenleistung der Gabe ist an eine Frist gebunden, deren Logik innerhalb der sozialen Beziehung verankert ist, also einer eigenen Zeitrechnung unterliegt.¹¹⁶⁹ Sozusagen der sozialen Zeit.

¹¹⁶⁶ Das *Pessachfest* erinnert an den Auszug aus Ägypten.

¹¹⁶⁷ Der jüdische Karneval.

¹¹⁶⁸ Vgl. Eigenes Felddtagebuch, 30/01/07.

¹¹⁶⁹ Vgl. MAUSS, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1990: 19-83.

Es existiert eine eigene Zeitstruktur im Viertel, sowohl religiös und sozial, heilig und profan, die nicht chronologisch fließt, sondern zirkuliert. Sylvie Anne GOLDBERG kennzeichnet die Pluralität jüdischer Zeit, die entlang der religiösen Riten zyklisch verläuft.¹¹⁷⁰ Ebenso wie sich die jüdische Zeit als „Erinnerungsreserve“¹¹⁷¹ manifestiert, anhand derer sich die Geschichte konstituiert, unterliegt die soziale und religiöse Zeit im Viertel auch einer eigenen Logik die sich im Raum manifestiert.

IV.2.5.2 Beziehungen zwischen den Religionen

Sowohl innerhalb der Leitung der Kirche, als auch innerhalb der Leitung der Synagoge gab es drei Jahre vor meiner Feldforschung einen Personalwechsel: Der alte Priester ging in Rente und wurde von einem neuen ersetzt, der alte tunesische Rabbiner wanderte nach Israel aus, aber seine Stelle wurde von der Gemeinde nicht wieder besetzt. Heute hält ein Repräsentant den Sabbatritus ab, und kümmert sich auch um die Verwaltung der Synagoge. Standen ihrerseits, sowohl laut heutigem Priester, als auch Repräsentanten der frühere Priester und Rabbiner miteinander in gutem Kontakt, und tauschten sich auch gegenseitig aus, so gab es heute kaum Kontakt zwischen Personal der Kirche und Synagoge, bis auf dass man sich eben kennt und grüßt.

Zuvor lebte eine muslimische Familie in der Hausmeisterwohnung der Synagoge. Auch die Putzfrau in der Synagoge war Muslima, doch bestand kein offizieller Kontakt zwischen Repräsentanten der lokalen jüdischen Gemeinde und der muslimischen Gemeinde in Belsunce. Ebenso suchte der Priester nicht nach einem Austausch mit Vertretern der muslimischen Religionsgemeinschaft. Die evangelische „Gemeinschaft der Versöhnung“ hingegen suchte den Kontakt zu Muslimen und Juden und war zeitweise in der Synagoge aus Gründen der Mission anwesend.

Wie der Graph im Diagramm Abb. 4.8 zeigt, steht die Synagoge mit ihrem Repräsentanten im Zentrum des Beziehungsnetzwerks der Vertreter der unterschiedlichen Religionen in Belsunce. Für die muslimische Gemeinde habe ich die Bezeichnung „Mitglieder Moschee“ gewählt, da die Gemeinschaft in Belsunce nicht durch eine Person vertreten wird. So ist im Islam wie auch im Judentum die Gemeinschaft weniger hierarchisch organisiert als im Christentum, der Ritus kann auch ohne Anwesenheit eines Spezialisten vollzogen werden. Während sich im Judentum historisch allerdings eine Hierarchie herausbildet, wie etwa über

¹¹⁷⁰ GOLDBERG, Sylvie Anne: *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 2000: 101-118.

¹¹⁷¹ GOLDBERG, Sylvie Anne, 2000: 13.

die Gründung des *Consistoires* unter Napoleon, fehlt dem Islam in Europa diese Entwicklung, dies führt immer wieder zu sozialen und politischen Schwierigkeiten für die Gläubigen.

Obwohl die evangelische Gemeinschaft auch Kontakt zu Muslimen sucht, existiert im Graph keine Verbindung zu Mitgliedern der Moschee, da es sich bei der evangelischen Gemeinschaft mehrheitlich um Frauen handelt, die nach eigenen Angaben vor allem Kontakt zu muslimischen Frauen und ihren Kindern hatten. Der Kontakt zu dem Repräsentanten der Synagoge entstand über seine Frau, die von den evangelischen Missionarinnen auch zu Hause aufgesucht wurde.¹¹⁷²

Die Mitglieder der Moschee sind, wie auf dem Diagramm Abb. 4.8 zu sehen ist, nicht mit den anderen Akteuren im Netzwerk verbunden. Informationen nehmen in einem Netzwerk immer den kürzesten Weg, nicht miteinander verbundene Akteure haben keinen Zugang zum Informationsfluss.¹¹⁷³ Die Mitglieder der Moschee sitzen außerhalb des Netzwerkes, dies lässt voraussetzen, dass diese mehr Energie aufbringen müssen, um innerhalb des Netzwerkes soziale Ressourcen, etwa in Form von Kontakten oder Informationen, zu aktivieren.

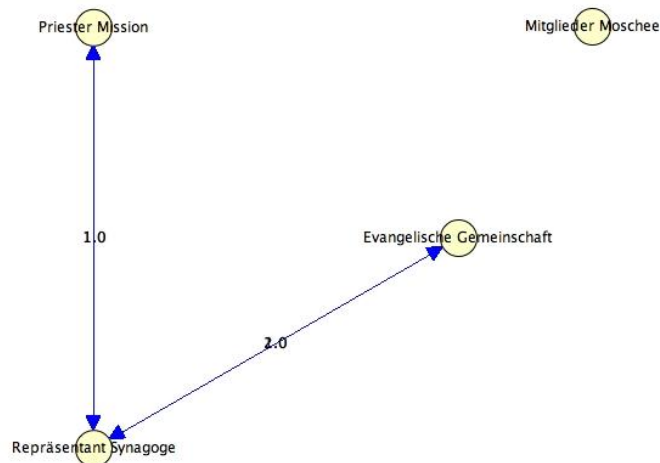


Abb. 4.8 Religiöse Repräsentanten Belsunce

¹¹⁷² Interview mit Christa, 05/09/06.

¹¹⁷³ WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008: 112.

Festzuhalten ist, dass die Repräsentanten der verschiedenen Religionsgemeinschaft wenig den interreligiösen Dialog suchten. Die eigene religiöse Identität wurde aktiv gelebt, wobei der interreligiöse Austausch im Viertel nicht über Veranstaltungen oder gemeinsame Rituale gefördert wurde. Anders als interreligiöse Aktivisten, suchten die religiösen Akteure im Viertel nicht nach der Begegnung mit dem Anderen.¹¹⁷⁴ Die evangelische Gemeinschaft machte hier eine Ausnahme, diese war aber von dem missionarischen Ziel motiviert, neue Anhänger für die eigene Sache zu gewinnen.

Es existierte eine gewisse Konkurrenz im sozialen Raum, die religiösen Gruppen ringen um örtliche Präsenz und Mitgliedschaft, wie sich auch anhand der Präsenz der Muslime auf der Straße zum Gebet zeigte. Juden und Katholiken blieben dabei eher auf sich selbst zurück geworfen und schirmten sich hinter Tradition und religiöser Praxis ab.

¹¹⁷⁴ Vgl. LAMINE, 2004: 137.

IV.3 Exklusion

IV.3.1 Antisemitismus

In folgenden Abschnitt betrachten wir das lokale Vorkommen und die Bedeutung von Antisemitismus. Im zweiten Jahrtausend wird vermehrt der Begriff des „islamistischen Antisemitismus“¹¹⁷⁵ verwendet. Bernhard LEWIS hat mit seinem Buch über Semiten und Antisemiten bereits in den 1980er Jahren einen neuen Antisemitismus eingeläutet, den er auf ein kollektives arabisches Bewusstsein, auf Basis des israelisch-arabischen Konflikt zurück führt.¹¹⁷⁶ Der Antisemitismus ist, laut LEWIS, ein altes Phänomen, das von Wilhelm Marr 1879 seinen Namen erhielt. Die Ursprünge des Judenhasses sieht er ausschließlich im Religiösen begründet, angefangen mit Kaiser Constantin. Später dann in der Moderne, so LEWIS, kommen ökonomische Gründe hinzu, die Kommunisten etwa schrieben den Juden den Ursprung des Kapitalismus zu.¹¹⁷⁷

Teilweise wird Antisemitismus und Rassismus schlichtweg in der Differenz des Anderen begründet gesehen, das Fremde und Unbekannte personifiziert sich in ihm und wird abgelehnt. Autoren dieser Richtung sehen Bildung und Aufklärung als Alternative und Prävention gegen Gruppenhass.¹¹⁷⁸ Andere Autoren wie etwa Esther BENBASSA sehen in der Geschichte der Juden Europas einen langen Weg der gesellschaftlichen Integration, einen schwierigen Weg aufgrund der europäischen Gesellschaftsstruktur, den seit Ende des zwanzigsten Jahrhunderts auch die Muslime in Europa beschreiten.¹¹⁷⁹

Dies alles sind logische Erklärungen, die mehr oder weniger alle die Xenophobie, die Angst vor dem was von außen kommt, als Grundlage haben. Laut Günther SCHLEE drehen sich Gruppenkonflikte meist um die Frage, wer dazu gehört und wer nicht, wobei er den Grundkonflikt um die Verteilung von Ressourcen herum ansiedelt. Religion ist nach SCHLEE ein Handlungsrahmen, der die Strategie einer Gruppe bestimmt, um die Ressourcenverteilung zu kontrollieren.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁵HOLZ, Klaus: *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*. Hamburg, Hamburger Edition. 2005: 15.

¹¹⁷⁶ LEWIS, Bernard: *Sémites et antisémites*. London, Agora Pocket. 1991: 13.

¹¹⁷⁷ LEWIS, 1991: 98-140.

¹¹⁷⁸ DELACAMPAGNE, Christian: *Une histoire du racisme*. Paris, Le livre de poche. 2005: 20.

¹¹⁷⁹ BENBASSA; Esther: *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*. Paris, Mille et une nuits. 2004: 45-100.

¹¹⁸⁰ SCHLEE, 2006: 49.

Auch Karl MARX antwortete auf die allgemein gestellte Frage nach dem Schicksal der Juden mit dem damals verbreiteten Weltbild, dass Juden hinter dem Kapitalismus stehen würden.¹¹⁸¹ Das gesellschaftliche Vorurteil Juden seien Wucher ist eine Vorstellung, die ich an dieser Stelle ideologischer Antisemitismus nennen will, es handelt sich dabei um eine Einstellung, deren Zusammenhänge wir im Folgenden (Kap. IV.3.1.1) genauer betrachten werden, um uns dann dem Alltags-Antisemitismus, den im Alltagsleben verankerte antisemitische Handlungen zuzuwenden (Kap. IV.3.1.2).

An dieser Stelle will ich bereits vermerken, dass ich selbst über keine direkten Daten aktiver antisemitischer Handlungen verfüge. Daten über antisemitische Aktionen habe ich als Erfahrungsberichte meiner Informanten zugetragen bekommen.

IV.3.1.1 Ideologischer Antisemitismus

Unter ideologischem Antisemitismus sind Vorurteile, Vorstellungen und Fantasmen in Form von schriftlichen oder mündlichen Äußerungen zu verstehen, die sich gegen Juden als Vertreter des semitischen Volkes richten.¹¹⁸² Auch Araber werden als Semiten bezeichnet, da es sich hierbei eigentlich um die Bezeichnung eines Sprachstammes handelt.¹¹⁸³ Hin und wieder wird von Wissenschaftlern die Frage erörtert, ob Araber unter diesen Umständen überhaupt Antisemiten sein können. Meine Informantin Hanna war der schlichten Überzeugung, dass Araber selbst Semiten seien und deswegen auch nicht Antisemiten sein könnten.¹¹⁸⁴ Die neue Zionismus- wie auch Antisemitismusforschung hat einen erweiterten Blick auf die Beziehung zwischen Juden und Muslimen.¹¹⁸⁵ Wegweisend ist hier vor allem das Werk von BUNZL mit dem Artikel von BENBASSA.¹¹⁸⁶ Beide Autoren verweisen auf die strukturellen Ursprünge jüdisch-arabischer Konflikte und lehnen eine ideologische Erklärung ab. LEWIS geht davon aus, Araber könnten keine Semiten sein, denn weder Mohamed noch seine Anhänger könnten theoretisch von dem jüdischen Volk abstammen.¹¹⁸⁷ Er definiert die genetische Abstammung als ausschlaggebend, nicht den Sprachstamm.

¹¹⁸¹ MARX, Karl: *Zur Judenfrage*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Berlin, Dietz Verlag. 1976: 347-377.

¹¹⁸² Vgl. DELACAMPAGNE, Christian: *Une histoire du racisme*. Paris, Le livre de poche. 2005: 51.

¹¹⁸³ Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: 1996: 73.

¹¹⁸⁴ Vgl. Interview mit Hanna, 18/05/07.

¹¹⁸⁵ Siehe: Pury Albert de, *Les "Sémites" n'existent pas*, dans *Le Temps stratégique*, n° 89, septembre/octobre 1999: 6-16.

¹¹⁸⁶ BENBASSA, Esther: Xenophobia, Anti-Semitism, and Racism. In: BUNZL, Matti: *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, Prickly Paradigm Press. 2007: 77-89.

¹¹⁸⁷ LEWIS, 1991: 147.

Wohingegen der ehemalige Mufti von Marseille in seinem Vortrag die arabisch sprechenden Juden als Araber aufgrund ihres Sprachstammes bezeichnete (Vgl. 3.3).

Ideologischer Antisemitismus als Vorurteile oder Vorstellung gesehen, äußert sich nicht über aggressive Handlungen, sondern über geistige Haltungen. Im Folgenden gebe ich zwei Szenen aus meinem Feldtagebuch wieder, bei denen ich aus meiner Sicht auf solche geistigen Haltungen stieß und analysiere sie anschließend.

Bei der ersten Szene handelt es sich um die Einstellung von Vertretern der französischen Mehrheitsgesellschaft aus der intellektuellen und politisch linksgerichteten Bürgerschicht gegenüber der jüdischen Gemeinschaft. Bei der zweiten Situation teilnehmender Beobachtung geht es um eine Haltung gegenüber Juden von Seiten von Vertretern der muslimischen Gemeinschaft in Belsunce.

Die folgende erste Szene fand im Rahmen einer künstlerischen Veranstaltung statt. Ein Künstler aus Marseille, dessen künstlerische Methode darin bestand den sozialen und landschaftlichen Raum durch ungewöhnliche Spaziergänge zu begehen und dies als Workshop Performance mit Teilnehmern zu veranstalten, hatte sich dem Viertel Belsunce gewidmet.¹¹⁸⁸

Während seiner Feldbegehungen in Belsunce hörte er auch von meiner Forschung und bat mich einen seiner Spaziergänge im Viertel zu begleiten und dabei über meine Forschung zu berichten.¹¹⁸⁹

„An der künstlerischen Veranstaltung nehmen etwa 15 Leute teil. Ich werde gebeten über meine Eindrücke aus dem Viertel zu berichten. Die Teilnehmer sind alle mehr oder weniger Intellektuelle, zwei von ihnen, ein Mann und eine Frau, wie auch der Veranstalter Künstler. Die Frau spricht sehr schlecht über den Präsidenten der jüdischen Gemeinde, er sei ein Betrüger, er habe wegen Hinterziehung einen Prozess am Hals gehabt.

Sie sprechen auch über den Bürgermeister und das der viele Juden in seinem Kabinett hätte und wohl auch besonders projüdisch sei.

„Sind Juden wirklich so geizig wie man sagt?“ fragt mich eine der Teilnehmerinnen mittleren Alters. Ich antworte, dass ich diese Frage zu sehr auf Vorurteile beruhend finde.

Diese Veranstaltung spricht viel über die Einstellung der eher alternativ-intellektuellen Franzosen gegenüber den praktizierenden Juden: Sie stoßen sich an der sozialen Isolation, die diese Gemeinschaft zum Teil für sich praktiziert. Sie sind misstrauisch gegenüber den Juden. Sie halten den Präsidenten des Consistoire für einen Betrüger, der Gelder hinterzieht. Eben irgendwie das typische Bild der Juden wird erfüllt, das in Europa seit dem Mittelalter reproduziert wird.“

Die Einstellungen, die hier von den Teilnehmern des künstlerischen Workshops geäußert wurden, erinnern an die Schriften zur Judenfrage aus dem 19. Jahrhundert, die die gesellschaftliche Einstellung gegenüber Juden beeinflusste und diese als Vertreter des

¹¹⁸⁸ Die Beschreibung des künstlerischen Projekts als auch des Spazierganges an dem ich teil nahm, findet sich unter folgender Internetadresse:

www.bureaudescompetences.org/agence/ateliers/transformer/transformer3/pdf-transformer_3.pdf,
06/02/09, 16:30.

¹¹⁸⁹ Eigenes Feldtagebuch, 14/04/2007.

kapitalistischen Systems exponierten.¹¹⁹⁰ Letztendlich behaupten moderne Schriften im zweiten Jahrtausend, die etwa eine pro-israelische Lobby in den USA herauf beschwören, auch dass die ökonomische Macht, die in den Händen von Vertretern des jüdischen Volkes liegen würde, letztendlich das Geschick der Weltmächte bestimme.¹¹⁹¹ Solche in Großauflage publizierte Mythen erinnern böse an die Legende der jüdischen Weltverschwörung der Weisen von Zion aus dem 19. Jahrhundert.¹¹⁹² Ist die Geschichte dabei sich zu wiederholen, oder sind solche Vorurteile einfach so tief eingeschrieben in die Strukturen des sozialen Denkens, dass sie nicht anders können als ihre kulturelle Persistenz zu beweisen? Oder handelt es sich bei diesen prekären Einstellungen etwa um Reserven, die bemüht werden, um das soziale Geschehen und allgemeine Ressourcen zu kontrollieren?

Es scheint sich dabei um ein kulturelles „Leitmotiv“¹¹⁹³ zur Vorstellung jüdischer Mentalität zu handeln. Anstatt weiter über diese Fragen zu spekulieren, wollen wir die zweite Feldsituation zum ideologischen Antisemitismus betrachten:¹¹⁹⁴

„In der Metzgerei wollen Machmud und Sammy wissen, was ich über Hitler denke. Schließlich bin ich Deutsche. Wie konnte es so weit kommen? Ich erkläre, dass meiner Meinung nach Hitler die antisemitische Zeitströmung für sich genutzt hätte. Machmud erzählt darauf eine Geschichte, dass Hitler allein mit seiner Mutter lebte und für diese sorgte, und als sie im Sterben lag, suchte er einen Cousin auf. Der Cousin war Jude und hatte eine Apotheke. Es wurde eine Medizin gebraucht, Hitler war aber sehr arm, und der Jude wollte ihm ohne Geld nicht die Medizin geben. Als Hitler nach Hause kam, war die Mutter tot. Am nächsten Tag soll er sich in die Armee eingeschrieben haben. Ich kenne die Geschichte nicht und finde sie seltsam, man kann ja fast Mitleid mit Hitler haben, und dann geht es da wieder ums Geld. Auf das Geld kommen sie im Folgenden wieder zu sprechen, wieder mal geht es um die Rothschilds, die Geschichte erzählt mir Machmud jetzt zum dritten Mal, dass diese mit ihrem Geld den Juden in Algerien über Cremieux die französische Staatsbürgerschaft erkaufte hätten, er betont es immer wieder, dass es ein finanzieller Handel war, der die Juden gegenüber den Muslimen ins politische Vorteil brachte.“

Das Leitmotiv „jüdische Geldwirtschaft“ steht auch hier im Vordergrund. Es ist allerdings zu bemerken, dass es sich dabei um die europäische Vorstellung vom Judentum handelt, welche hier von Muslimen bemüht wird, das Beispiel ist nicht aus dem orientalischen Gedächtnis zum Judentum entnommen. Zwar handelt es sich um die algerischen Juden, denen angeblich durch die Rothschilds die kollektive französische Staatsbürgerschaft erkaufte wurde, doch bei den Rothschilds handelt es sich um europäische Juden. Ebenso war der geizige jüdische Apotheker Europäer, der sogar mit Hitler verwandt gewesen sein soll. Cousin kann aber in diesem Kontext nur eine gewisse soziale Nähe bedeuten, wie auch immer wieder mir

¹¹⁹⁰ BENZ, Wolfgang (Hg.): *Die 'Judenfrage'. Schriften zur Begründung des modernen Antisemitismus 1789 bis 1914*. München, K.G. Saur. 2002-2003.

¹¹⁹¹ Vgl. MEARSHEIMER, John J.; WALT, Stephen M.: *Le Lobby pro-israélien et la politique étrangère américaine*. Paris, La Découverte. 2007: 128.

¹¹⁹² Vgl. BENZ, Wolfgang: *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*. München, Beck. 2007: 20-80.

¹¹⁹³ Vgl. WIEVIORKA, Michel: *La tentation antisémite*. Paris, Hachette. 2005: 178.

¹¹⁹⁴ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 07/09/06.

gegenüber von Seiten nordafrikanischer Muslime betont wurde, dass die Juden ihre „Cousins“ seien.

Der traditionelle Antisemitismus, so Matti BUNZL, zielt darauf ab, das jüdische Kollektiv aus der Nation auszuschließen, wohingegen der neue, von islamischer Seite stammende Antisemitismus, Juden als Symbol europäischer Hegemonie sieht. Eine Hegemonie, die sich im Nahen Osten anhand des Staates Israels manifestiert, der von islamischer Seite als europäische Kolonie mit jüdischem Gesicht verstanden wird.¹¹⁹⁵

Laut LEWIS drang der moderne Antisemitismus aus Europa erst am Ende des 19.Jh. und Anfang des 20.Jh. in die islamische Welt ein.¹¹⁹⁶ Dies wurde in seinen Anfängen vor allem über die Publikation übersetzter philosophischer Werke aus Europa in der arabischen Welt beeinflusst. Immer mehr Menschen in arabischen Ländern lernten europäische Sprachen und mit ihnen die europäische Literatur und das europäische Denken kennen.

Obwohl es auch in islamischen Ländern die Vorstellung einer auf Herkunft begründeten Vorherrschaft gab, in diesen Fällen eben die arabische Abstammung, entwickelte sich kein vergleichbarer Rassenhass gegen andere, fremde Rassen wie in Europa.¹¹⁹⁷ Für die muslimischen Gelehrten stellte das Judentum keine wirkliche Bedrohung dar, zudem basierte die soziale Organisation in traditionellen arabischen Gesellschaften vor allem auf Stammesorganisation, Stämme in denen die jüdischen Gruppen meist durch Patronage integriert waren.¹¹⁹⁸ Der ideologische Antisemitismus im Diskurs von Mahmud, wurde also von der europäischen Gesellschaft in das Gedächtnis der Muslime aus Nordafrika importiert. Von den früheren Nachbarn im eigenen Land wurden die Juden zu Repräsentanten europäischer Vorherrschaft im Orient transformiert.

Die beiden vorgestellten Feldszenen bezüglich eines ideologischen Antisemitismus in Marseille lesen sich letztendlich wie zwei unabhängige historische Linien, die sich in der bestimmten Vorstellungspunkten überschneiden. Dies etwa in der Vorstellung, nach der den Juden eine besondere Verbindung mit dem Kapitalismus zugesprochen wird. Es handelt sich dabei um ein soziales Konstrukt, das im gesellschaftlichen Gedächtnis verankert ist. Auf die Frage nach der Motivation zur Wiederbelebung oder Übernahme solch einer Vorstellung lässt

¹¹⁹⁵ Vgl. BUNZL, Matti: Anti-Semitism and Islamophobia. In: Ders. (Hg) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, Prickly Paradigm Press. 2007: 1-47.

¹¹⁹⁶ LEWIS, 1991: 167.

¹¹⁹⁷ Vgl. LEWIS, 1991: 161.

¹¹⁹⁸ Vgl. DESHEN, Shlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago. 1989.

sich nur mit der Organisation von Gruppen antworten, Gruppen die sich über die Etablierung einer sozialen Identität ihrer selbst und ihrer materialistischen Ressourcen versichern wollen.¹¹⁹⁹

IV.3.1.2 Alltags-Antisemitismus

Alltags-Antisemitismus meint antisemitische Handlungen sozialer Akteure. Während es im vorigen Abschnitt um Vorstellungen und Einstellungen ging, werden nun Handlungen und soziale Manifestationen im Alltagsgeschehen betrachtet.

Wie ich bereits erwähnte, wurde ich nicht Zeugin aggressiver oder bedrohender Handlungen. Allerdings existierte ein sprachlicher Erinnerungsdiskurs, der solche Handlungen betraf. Viele Informanten gaben in Interviews an, dass sie in der Öffentlichkeit keine Kippa oder jüdischen Amulette (wie den Judenstern oder das *Chaim*¹²⁰⁰) aus Angst vor antisemitischen Übergriffen tragen würden.

Dabei handelte es sich um einen Diskurs, der sowohl von den potentiellen Opfern und Tätern, als auch der Mehrheitsgesellschaft aufrechterhalten wurde. Es war ein Gemisch aus Angst, Vorurteilen und sozialer Frustration, der da zu Tage trat und von den Medien aufgegriffen und reproduziert wurde.

Am 1. Mai 2007 druckte die *Libération* einen Artikel, indem von einem rassistischen Übergriff mit antisemitischem Hintergrund auf eine junge Frau in Marseille berichtet wurde.¹²⁰¹ Wenige Tage zuvor wurde das Ereignis bereits in der Synagoge in Belsunce von meinen Informanten bekannt und diskutiert.¹²⁰²

„Rahel behauptet Sicherheit gäbe es nur mit Sarkozy, mit Segolene Royal würde es Probleme geben, wie es mit den Sozialisten ist, das sieht man schon an der Attacke auf das junge Mädchen. Davon erzählt uns ausführlicher Claire: Eine junge Jüdin sei am Abend nach der Arbeit mit der Metro nach Hause gefahren und bei La Rose ausgestiegen, da hätten sie plötzlich Jugendliche attackiert. Sie hätten ihre Kette gesehen, das Amulett zeige ein Chaim, und dieses hätten sie abgerissen, ihre Bluse hätten sie auch zerrissen und ihr ein Hackenkreuz auf die Brust gemalt. Seit Mitterand ist das so mit den Arabern, behauptet Rahel. In der Synagoge scheinen alle für Sarkozy zu sein, sie rufen es laut in den Raum. Rahel meint, die Araber seien jetzt die neuen Deutschen. Wie bei den Deutschen damals, kann man heute kein jüdisches Symbol mehr in der Öffentlichkeit tragen.“

Hier beruht der von den sozialen Akteuren erlebte Antisemitismus nicht auf eine persönliche Erfahrung, sondern auf einen sozialen Diskurs,¹²⁰³ entnommen aus den Medien, Geschichtsbüchern und Filmen, der starken Einfluss hat auf das alltägliche Leben. Die

¹¹⁹⁹ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 218., SCHLEE, 2006: 101., DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London, Routledge. 2002.

¹²⁰⁰ Buchstabe aus dem hebräischen Alphabet der für das Leben steht.

¹²⁰¹ HENRY, Michel in LIBÉRATION.fr: *Ouverture d'une information judiciaire pour une agression raciste à Marseille*. 1. Mai 2007. www.liberation.fr/actualite/societe/250980.FR.php

¹²⁰² Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 28/04/07.

¹²⁰³ Vgl. VALENSI, Lucette; WACHTEL, Nathan: *Mémoires Juives*. Paris, Gallimard-Juillard, 1986: 219.

individuelle Ausdrucksmöglichkeit des Einzelnen wird eingeschränkt, ein jüdisches Symbol wagt kaum noch jemand in der Öffentlichkeit zu tragen. Die „Deutschen“ personifizieren dabei die Bedrohung antisemitischer Handlungen an sich. In Europa sind die Araber nun zu den „neuen Deutschen“ geworden und symbolisieren die antisemitische Bedrohung, ganz so wie es von den Medien vermittelt wird.¹²⁰⁴

Über das persönliche Erleben hinaus beeinflusst der antisemitische Diskurs das gesellschaftliche Zusammenleben. Dieser Diskurs kann von sozialen Akteuren benutzt werden, um ihre eigenen Interessen auszudrücken. Im Jahre 2004 beispielsweise behauptete ein Mädchen in einem RER Schnellzug bei Paris Opfer eines antisemitischen Übergriffs geworden zu sein. Das Ereignis wurde öffentlich medialisiert und politisch diskutiert. Wenige Zeit später stellte sich heraus, dass die junge Frau gelogen hatte, dies aufgrund einer persönlichen Frustration, mit ihrer Handlung wollte sie Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der Regisseur Andre TECHINE verfilmte dieses Ereignis.¹²⁰⁵ Zwei Spezialisten äußerten sich zu diesen Übergriffen und ihrer Medialisierung im Interview: Bei dem ersten Spezialisten handelt es sich um den Direktor der bereits vorgestellten jüdischen Schule *Yavne*.¹²⁰⁶

„D: Unglücklicherweise hat das Fernsehen die letzten Jahre die Dinge schlecht rüber gebracht. Da gab es Zusammenstöße. Viele Schüler wurden Opfer antisemitischer Übergriffe, wenn sie zum Sport gingen, wir können das nicht kontrollieren. Die Jugendlichen des Viertels verwechseln Juden mit Israelis, aber der israelisch-palästinensische Konflikt sollte hier nichts zu suchen haben und das liegt bestimmt nicht daran, dass die jüdischen Kinder hin und wieder nach Israel reisen.“

I: Sind es denn wirklich vor allem Jugendliche mit Migrationshintergrund die das machen?

D: Sehr oft handelt es sich um Migrantenkinder die anfangen Dummheiten zu machen. Sie behindern die Schüler, mal ist es das Handy, mal was anderes, so wie Diebstahl. Wir hatten schon Probleme mit denen, aber nicht wie in Paris, oder Schulen hier in der Nähe, die angezündet wurden. Es liegt vor allem an den medialen Bildern, die da rüber gebracht werden. Was wir hier lehren hat damit nichts zu tun, wir fahren mit den Jugendlichen auch nach Polen und so.“

Beim zweiten Spezialisten handelt es sich um einen muslimischen Sozialarbeiter algerischer Herkunft, der sich sehr um den jüdisch-muslimischen Dialog bemüht, indem er interreligiöse Sportevents veranstaltet. Zudem tauscht er sich regelmäßig mit den Repräsentanten des CRIF¹²⁰⁷ (*Conseil représentatif des institutions juives de France*) aus, und wurde von diesen auch zu einer Reise Israel nach eingeladen.¹²⁰⁸

¹²⁰⁴ Vgl. COURRIER INTERNATIONAL, Hors-Série: *Au nom de Dieu. Pourquoi les religions se font la guerre*. Paris. Mars-Avril 2007: 85.

¹²⁰⁵ TECHINE, André: *La Fille du RER*. 2009. Nach dem Theaterstück von Jean-Marie Besset.

¹²⁰⁶ Interview mit dem Direktor der Schule Yavne am 03/07/07, übersetzt von der Autorin.

¹²⁰⁷ Offizielle Bezeichnung für den „*Conseil représentatif des institutions juives de France*“ der 1944 gegründet wurde.

¹²⁰⁸ Interview mit Miloud am 13/09/07.

„Ich bin mal vom CRIF angerufen worden, und die haben mir erzählt, dass mein Freund Rabbi Chaim, auf dem Parkplatz von Carrefour¹²⁰⁹ angegriffen wurde. Ich habe gleich ein paar Leute zusammengetrommelt, um die Sache für Rabbi Chaim zu regeln. Das geht nicht, dass bei uns einer einen Rabbi angreift. Aber dann habe ich vorher doch noch Rabbi Chaim angerufen und der lachte und meinte, dass sei nur eine Rangelei um einen Parkplatz gewesen. Das Problem liegt bei der Presse, die berichten in so einer Art und Weise, dass sie die Leute gegeneinander aufhetzen. Ich will nicht, dass der Konflikt vom Nahen Osten sich auch hier ausbreitet.“

Beide Interviewpartner sahen die Verantwortlichkeit für Konflikte zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionsgruppen vor allem bei den öffentlichen Medien, die den antisemitischen Diskurs auf beiden Seiten mit Stereotypen und Vorurteilen schüren, sowohl den Hass auf Israel als exklusiv jüdischen Staat, als auch die Angst vor immer wieder aufflammenden Antisemitismus.

Wie bereits erwähnt, wurde ich in dem Viertel Belsunce nicht Zeuge antisemitischer Übergriffe. Während meiner Forschung wurde ein Schmuckladen djerbischer Juden überfallen und ausgeraubt, bei dem wurden die Verkäufer mit Schusswaffen bedroht.¹²¹⁰ Doch dies hatte keinen antisemitischen Hintergrund, sondern war krimineller Motivation.

Eine interessante Analyse antijüdischer Aufstände in Libyen im Jahre 1945 bietet Harvey GOLDBERG. Er interpretiert Aufstände als ein Übergangsritual im Sinne von Victor TURNER.¹²¹¹ Das soziale Gefüge in Libyen war politisch aus seinen Angeln gehoben, weder war die neue Ordnung der Briten etabliert, noch die alte Ordnung der Italiener aufgehoben, in dieser Phase des „Übergangs“ existierten noch kulturelle Überbleibsel der alten sozialen Bande und Organisationen aus der Zeit des osmanischen Imperiums. Die libysche Gesellschaft befand sich in einem „Übergang“, die bisherigen Machtstrukturen wurden außer Kraft gesetzt.¹²¹² In dieser „liminalen“ Phase wurden nach alter *fortiori Logik* die Juden zum Ziel massiver Übergriffe, um die Position der Herrschenden zu prüfen und zu unterterminieren. Die Muslime attackierten jüdischen Besitz, Symbole jüdischer Religion und das Leben der Juden. Arena dieses makabren sozialen Dramas war die Hauptstadt Tripolis. Die Rivalität zwischen Juden und Muslimen nahm zu. Durch das Eingreifen fremder Mächte und der jüdischen Kooperation mit diesen, wurden die Juden als Feinde des Islams präsentiert. Ähnliche Spannungen wie diese zeigen sich in Frankreich wohl am ehesten an Auseinandersetzungen zwischen Juden und Muslimen in bestimmten geographischen Regionen. So wurde im Juni 2008 ein Jugendlicher in Paris am Sabbat von muslimischen Jugendlichen aus Nordafrika angegriffen, als er aus der Synagoge kam und musste ins

¹²⁰⁹ Französische Supermarktkette.

¹²¹⁰ Vgl. Interview mit Valerie am 27/02/07.

¹²¹¹ GOLDBERG, Harvey: *Jewish life in Muslim Libya: Rival and Relatives*. Chicago. 1990: 116-119.

¹²¹² Vgl. TURNER, Victor: *Process, Performance and Pilgrimage*. New Delhi. 1979: 149.

Krankenhaus gebracht werden. Die Presse konstatierte, dass der gewaltvolle Übergriff auf soziale Machtkämpfe zwischen Jugendgruppen in dem Stadtteil zurück zu führen sei.¹²¹³

Der Soziologe Michel WIEVIORKA sieht den Antisemitismus in Schulen und die Gewalt gegen Juden in den Banlieus als eine Reaktion auf globale Ereignisse, wie den israelisch-palästinensischen Konflikt, den amerikanischen Kampf gegen den Weltterrorismus, die Zunahme des Islamismus. Dabei stellt WIEVIORKA die mediale Verantwortung der Journalisten in den Vordergrund und fordert von Professionellen einen sensibleren Umgang mit diesem Thema.¹²¹⁴

Der antisemitische Diskurs im Zusammenleben von Juden und Muslimen in Marseille kennzeichnet sich vor allem durch eine gewisse Distanz, Distanz zwischen den Generationen und zu der kulturellen Vergangenheit ihrer Vorfahren. Während die Muslime der älteren Generation noch Respekt vor den Juden aus Nordafrika haben und umgekehrt, und dies mit ihrer gemeinsamen Vergangenheit begründen, sind die Jugendlichen beider Gruppen diesem geteilten Gedächtnis entfremdet und ihre Handlungen und Einstellungen werden mehr von dem dominanten alltäglichen medialen Diskurs geprägt.

Im folgenden Abschnitt betrachten das Vorkommen von rassistischen Vorurteilen gegenüber Arabern, bevor wir einen weiteren in Mode geratenen Begriff untersuchen: die Fundamentalisierung im Mittelschichtmilieu religiöser Juden und Muslime und gehen der Frage nach, inwiefern die allgemein propagierte Fundamentalisierung den Alltag der Religionen in Belsunce bestimmt.

IV.3.2 Die Distanzierung von „Arabern“

Genauso wie zuvor der muslimische Antisemitismus in seinem Vorkommen in Marseille betrachtet wurde, soll nun der jüdische Diskurs gegen Araber in den Vordergrund gestellt werden. Xenophobie, die Furcht vor dem Fremden, die schließlich in Rassismus münden kann, basiert auf dem Erstellen einer Gruppenidentität. Das „Eigene“ wird damit gegen das „Andere“ abgeglichen und anschließend abgegrenzt. Damit äußert sich der Wunsch, die Mitgliedschaft zu der als „eigenen“ definierten Gruppe festzulegen. Das „Eigene“ oder die „In-group“ wird durch konstruierte Kategorien definiert und vom „Anderen“ oder die „Out-group“ abgegrenzt.¹²¹⁵ Diese Inklusions- und Exklusionsstrategien sind, laut Günther

¹²¹³ CORNEVIN, Christophe: L'agression du jeune juif suscite encore des interrogations. *LE FIAGRO*. Paris. Mardi, 24 juin 2008, No. 19 874: 15.

¹²¹⁴ WIEVIORKA, Michel: *La tentation antisémite*. Paris, Hachette. 2005: 692.

¹²¹⁵ GOFFMAN, Erving: *Stigma. Notes on the Management of spoiled identity*. New York, London, Touchstone. 1986: 112-114.

SCHLEE, notwendig für die Ressourcenkontrolle und ihre Verteilung.¹²¹⁶ Dabei geschieht die Polarisierung niemals wertfrei, negative Eigenschaften werden dem Anderen zugeschrieben, und so die eigene Gruppe von diesen befreit. Mit dieser Distanzierung wird die fremde Gruppe und die eigene im Sozialen verortet.

Juden nordafrikanischer Herkunft sehen sich oft von der französischen Mehrheitsgesellschaft mit den Muslimen aus Nordafrika als eine ähnliche soziale Gruppe definiert (siehe II. Kapitel). Dies, und die Tatsache, dass es sich jeweils um eine religiöse Minderheit handelt, bewirken das Bedürfnis sich voneinander abzugrenzen. In ihrem sozialen Diskurs distanzieren sich nordafrikanische Juden von „Arabern“. Während meiner Feldforschung dokumentierte ich diese Praktiken der Distanzierung, vor allem, wenn ich nach der nordafrikanischen Herkunftskultur meiner jüdischen Informanten fragte. Hierzu folgt nun ein für eine solche Situation klassisches Beispiel aus meinem Feldtagebuch:¹²¹⁷

„Machmud (ein Muslim aus Algerien) begleitet mich in den Laden von Michel (ein Jude aus Algerien), der hinter der Kasse steht, er ist ein aktiver Geschäftsmann. In dem Laden gibt es Sporttextilien zu kaufen. Machmut begrüßt Michel mit: „mon frere!“ Er stellt mich als wissenschaftliche Autorin vor. Michel reagiert Anfangs ablehnend und genervt. Dann kommt heraus, dass ich in Israel war und etwas Hebräisch spreche. Michel ist sofort milde gestimmt. Machmut sagt: „Ich lasse sie dann in deinen Händen“, und verabschiedet sich. Ich darf Michel in ein kleines Hinterzimmer folgen, eine Art Büro, die Wände sind aus dünnem Spanholz, hier stehen Tüten und Kisten mit Kleidung herum, ein Schreibtisch auf den sich Michel setzt. Mir bietet er an, ich solle mich auf eine große Tüte mit Kleidung setzen. Michel fängt seine Erzählung an mit der Zerstörung des jüdischen Tempels an, der Verstreuung der Juden über das Mittelmeer, ihrer Vertreibung aus Spanien. Es ist schwer, ihn nach seinen konkreten Erinnerungen zu fragen, denn er hält sich in seiner Erzählung immer wieder an der allgemeinen Geschichte des Judentums fest. Er selbst ist 1961 nach Frankreich gekommen. Da gab es nichts, keine Arbeit, daraufhin ist er 12 Jahre nach Israel gegangen, nach Dimona. Dort hat er sein Geschäft aufgebaut, dann ist er zurück nach Frankreich gegangen. Mit seiner Frau hat er fünf Kinder. Sie haben noch in Algerien geheiratet, beide kommen ursprünglich aus Oran. Das Verhältnis zwischen Juden und Arabern war gut in Algerien. Die Juden sind, laut Michel, aus Spanien nach Nordafrika gekommen. Mit leiser Stimme spricht Michel über das derzeitige Verhältnis zwischen Islam und Judentum: „Der Islam will die Welt regieren, sie sind verrückt, diese Ambitionen hatten die Muslime aber noch nicht, als die Juden noch mehrheitlich in Algerien waren.“ Zum islamischen Antisemitismus meint Michel, dass die „Anderen“ neidisch seien, weil „wir“ (die Juden) zusammenhalten, „weil wir eine Familie sind“. Mehrfach betont er, dass die algerischen Juden aus Spanien kamen und nicht, wie manche behaupten, von den Berbern über Konversion abstammen. Vor der französischen Kolonisierung Nordafrikas sei ja nicht viel in Algerien gewesen. Die Franzosen haben erst die Reichtümer des Landes entdeckt und sie erschlossen, Öl und Gas, die Franzosen haben dort auch die Straßen gebaut. Araber schaffen keine Demokratie, sie leben immer in Diktaturen, so Michel. Ich will wissen, ob er noch nach Algerien reist, er verneint. Michel besitzt mehrere Läden in derselben Straße.“

In unserer Analyse ist als erstes die anfängliche Distanz von Seiten Michels mir gegenüber zu vermerken. Ich werde ihm von Machmud, einem algerischen Muslim, den er über den Kontext seiner kommerziellen Kontakte im Viertel Belsunce kennt, präsentiert. Somit

¹²¹⁶ SCHLEE, Günther: *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie ethnischer und religiöser Konflikte*. München, Beck. 2006: 44-47.

¹²¹⁷ Auszug aus dem Feldtagebuch vom 05/06/06.

klassifiziert mich Michel zu Anfang in die Sparte der „Araber“. Sein distanzierendes Verhalten mir gegenüber ändert sich, als ich ihm erkläre ein wenig Hebräisch zu sprechen, und einige Jahre in Israel gelebt zu haben. In diesem Moment zieht Machmud sich zurück, überlässt mich Michel, der mich zum Gespräch in sein Büro einlädt. Indem das unstrukturierte Interview im Büro stattfindet, bekommt das Ganze eine vertrauliche Atmosphäre. Michel, den ich nach seinen persönlichen Erlebnissen im Zusammenhang mit seiner algerischen Herkunft frage, bleibt zunächst bei der allgemeinen Geschichte des jüdischen Volkes, bevor er, Stück für Stück, auf sein eigenes Leben in Algerien, Israel und Frankreich zu sprechen kommt. Schließlich kommt er auf das Verhältnis zwischen Juden und Arabern zu sprechen, hier findet eine eindeutige Distanzierung von „den Arabern“ gegenüber seiner eigenen „Wir“-Gruppe statt. Die „Anderen“ sind neidisch auf die eigene Gruppe. Der Islam wird, nach dem Kolonialismus und mit Aufkommen der arabischen Nationalstaaten, als globale Bedrohung wahr genommen, mit einer ideellen Einstellung, die zuvor nicht im arabischen Kollektiv existierte. Algerien wird von Michel vor dem Eindringen der Franzosen als *tabula rasa* beschrieben, ein leeres Land, das erst von den französischen Kolonialisten erschlossen wurde. Die Fähigkeit in einer Demokratie zu leben, wird arabischen Völkern von Michel abgesprochen, sie leben „immer“ in Diktaturen.

Im Laufe meiner stationären Feldforschung begegnete ich immer wieder ähnlichen Diskursen verbaler Abgrenzung gegenüber Arabern von Seiten nordafrikanischer Muslime. Diese verbalen Distanzierungen haben vor allem zwei Ziele: Erstens definieren sie die eigene Gruppe und bieten einen eindeutigen Identifizierungsrahmen in der Vielfalt moderner multipler Identitätsmöglichkeiten. In dem oben gegebenen Beispiel aus meinem Feldtagebuch grenzt sich Michel als nordafrikanischer Jude eindeutig von der Identität muslimischer Nordafrikaner ab, da ich ihn über einen algerischen Muslim kennen lernte, machte er somit deutlich nicht mit diesem identifiziert werden zu wollen. Zweitens definieren diese Diskurse der Distanzierung den Zugang zu Ressourcen. Die „anderen“, so erklärte Michel im Gespräch, sind eifersüchtig. Weiter oben haben wir den von Außen den Juden zugeschriebenen Kapitalismus betrachtet, hier zeigt sich die andere Seite desselben Diskurs, der Neid von Außen als Antwort auf die Stigmatisierung. Das Stigma wird also von den Betroffenen in einen positiven Aspekt umgewertet.¹²¹⁸ Die von Außen erfahrene Ablehnung wird als Neid gegen den familiären Zusammenhalt der eigenen Gruppe umbewertet. Dieser Zusammenhalt bedeutet gegenseitige Unterstützung und somit eine Form von Ressourcen.

¹²¹⁸ Vgl. LIPP, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin, 1985.

Diese Ressourcen zirkulieren in materieller und nicht materieller Form (Bsp.: Kontakte) innerhalb der Gruppe.

Mit dem verbalen Abgrenzungsdiskurs von Juden nordafrikanischer Herkunft gegenüber Muslimen derselben Herkunft, werden die Grenzen der eigenen Gruppe bestimmt, ihre Mitglieder identifiziert und somit der Zugang zu den von der Gruppe kontrollierten Ressourcen strukturiert.

IV.3.3 Fundamentalismus¹²¹⁹

„Le retour aux sources est toujours aussi un modernisme“¹²²⁰

Die heutige inflationäre Benutzung des Begriffs „Fundamentalismus“ wird vor allem von Forschern kritisiert, die nicht auf der populistischen Welle schwimmen.¹²²¹ Entgegen dem allgemeinen populärwissenschaftlichen Verständnis, nach dem Fundamentalisten als rückständig orientiert angesehen werden, können sie aber auch als moderne Akteure gesehen werden, die sich mit innovativen Methoden für ihre Interessen und Ideale einsetzen.¹²²²

Ihre Anfänge nahmen fundamentalistische Bewegungen, wie wir sie heute verstehen, am Ende des 19. Jahrhunderts in den USA. Dort wurden die Fundamentalisten vor allem durch ihren Kreuzzug gegen die evolutionistischen Theorien Darwins bekannt, die ihnen den Ruf einer antimodernen Haltung einbrachte. Nachdem die erste fundamentalistische Welle in den USA sich gelegt hatte, bekam diese Bewegung in den 1970er Jahren erneut Aufschwung. Dabei handelte es sich um eine Gegenreaktion, diesmal gegen Strukturveränderungen, die keine ökonomische, sondern eine soziale Identitätskrise ausgelöst hatten.¹²²³

In seinen Ursprüngen ist der Fundamentalismus also eine Geisteshaltung, die historisch als Reaktion auf Änderungen entsteht und sich in seiner Grundhaltung zurück auf ursprüngliche Quellen stützen will. Damit schreibt sich der Begriff in seiner Wesensart in die Moderne ein, drückt aber gleichzeitig eine Orientierung an eine idealistisch bewertete Vergangenheit aus, womit der Geisteshaltung eine gewisse ambivalente Haltung, wenn nicht sogar Schizophrenie anhaftet.

¹²¹⁹ In diesem Teil werden religiöse Gruppen mit fundamentalistischer Ausrichtung in Belsunce betrachtet.

¹²²⁰ CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard. 1975: 21.

¹²²¹ Vgl. KAPPEL, Armin; KUSKE, Sylvia: Fundamentalismus – Karriere eines Begriffes. In: Assman, Jan; Sundermeier, Theo (Hg.): *Der Islam in den Medien*. Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus. 1994: 62-86.

¹²²² Vgl. MARTY, Martin E.; APPLEBY, Scott R.: Introduction. In: Diess. (Hg.): *Fundamentalisms observed*. Chicago. The University of Chicago Press. 1991: vii-xv.

¹²²³ KAPPEL, Armin; KUSKE, Sylvia: Fundamentalismus – Karriere eines Begriffes. In: Assman, Jan; Sundermeier, Theo (Hg.): *Der Islam in den Medien*. Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus. 1994: 62-67.

Heutzutage wird Fundamentalismus vor allem in den Medien mit dem Islam und Gewalt verknüpft. Islamische Bewegungen, so Armin KAPPEL und Sylvia KUSKE, entstanden vor allem als Abwehrreaktion auf das Eindringen fremder Mächte in das politische oder wirtschaftliche Gefüge eines islamischen Landes.¹²²⁴ Andere Forscher beobachten eine globale Bewegung zurück zur Religion. Gilles KEPEL verzeichnet für alle drei monotheistischen Weltreligionen eine simultan verlaufende religiöse Erneuerung seit den 1970er Jahren.¹²²⁵ Während sich die Nachkriegszeit durch eine ideologische Offenheit kennzeichnete, beginnt das neue Jahrtausend mit der sozialen Schließung ideologischer Gruppen. In dem Aufschwung der Religionen sieht KEPEL den Ausdruck eines globalen sozialen Unbehagens, das nicht einfach als irrationale Vorstellungen abgetan werden kann.¹²²⁶ Aufgrund der begrifflichen Schiefelage fordert Werner SCHIFFFAUER den Verzicht auf den Begriff „Fundamentalismus“, der laut ihm immer mehr zu einem „Kampfbegriff“ verkommen ist.¹²²⁷ Ich will mich nicht der Verzichtsforderung von SCHIFFFAUER anschließen, sondern vielmehr seiner Sichtweise, nach der der religiöse Diskurs einer Gruppe als eine erstzunehmende Wirklichkeitskonstruktion zu betrachten ist, ein berechtigtes Weltbild, das sich an der Interpretation religiöser Quellen orientiert. SCHIFFFAUER betont die Dynamik des religiösen Denkens, und will Religion nicht als ein von Akteuren internalisiertes Symbolsystem verstanden sehen.¹²²⁸

Kommen wir nun in unserer Betrachtung zurück zu dem nordafrikanischen Judentum in Marseille, und dem Zusammenleben von Juden und Muslimen in dem Viertel Belsunce. Ist der so viel diskutierte Fundamentalismus präsent im Viertel? Wenn ja, wie drückt er sich aus? Wie gehen die Akteure in ihrem Alltag mit fundamentalistischen Ansichten und Bewegungen um? Inwiefern hat der Fundamentalismus Einfluss auf das Zusammenleben? Diese Fragen sollen im Folgenden erläutert werden.

Das Viertel kann als ein sozialer Mikrokosmos gesehen werden, in dem aufgrund seiner geographischen Zentralität die verschiedenen Religionen miteinander um Raum streiten. An

¹²²⁴ KAPPEL, Armin; KUSKE, Sylvia: Fundamentalismus – Karriere eines Begriffes. In: Assman, Jan; Sundermeier, Theo (Hg.): *Der Islam in den Medien*. Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus. 1994: 78-79.

¹²²⁵ KEPEL, Gilles: *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil. 2003: 15.

¹²²⁶ KEPEL, Gilles: *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil. 2003: 26.

¹²²⁷ SCHIFFFAUER, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2000: 319.

¹²²⁸ SCHIFFFAUER, 2000: 319-320.

dieser Stelle will ich, wie auch Gilles KEPEL in seiner Studie,¹²²⁹ das katholische Christentum vom evangelischen Christentum trennen.

Die verschiedenen religiösen Gruppen wurden unter Kap. IV.2.5.2 (Beziehungen zwischen den Religionen) vorgestellt, hier soll es nun um fundamentalistische Aspekte gehen, die in den religiösen Bewegungen zum Ausdruck kommen. Beginnen wir mit den Katholiken, dann betrachten wir die evangelischen Gemeindemitglieder, schließlich Juden und Muslime:

Da sind an erster Stelle die katholischen Christen in der Kirche *La Mission de France* zu nennen, die zu der traditionalistischen Bewegung der Lazaristen gehörten.¹²³⁰ Wie bereits beschrieben, suchte diese Gruppe nicht den Austausch mit den anderen Religionen, sondern wendete sich eher von diesen ab. Die Gläubigen manifestierten ihre Präsenz im Viertel vor allem zu Maria Himmelfahrt. Dem Priester der Gemeinde kann eine fundamentalistische Grundhaltung zu gesprochen werden.¹²³¹ Während der Messe bedeckten Frauen mit einem Tuch ihre Köpfe, allgemein trugen die Mitglieder der Gemeinde einen traditionellen Kleidungsstil.

Die evangelische „Gemeinschaft der Versöhnung“ suchte hingegen aktiv und vehement den Austausch mit den anderen Religionen, um eine möglichst große Anzahl von Konvertierten für sich zu gewinnen. Ich stelle im Folgenden ein Mitglied der Gemeinde vor:

„Agnes ist Ende vierzig. Sie hat eine kleine Gestalt, ihre Haare trägt sie rot gefärbt. Agnes kommt aus einer jüdischen Familie aus Algerien. Sie selbst meint, ihre Identität sei jüdisch, sie hätte das Judentum aber nie selbst leben können, da ihre Eltern so eine schlechte Erinnerung daran bei ihr hinter lassen hätten, alles was das Judentum betraf, lehne sie heute ab. Ihr geschiedener Mann ist Muslim, gemeinsam haben sie drei Kinder. Noch während ihrer Ehe konvertierte sich Agnes zum Christentum, änderte so ihr Leben und ließ sich daraufhin scheiden. Sie sucht Kontakt vor allem zu anderen Konvertierten mit arabischen Wurzeln und geht ihrer jüdischen Familie, mit der es regelmäßig zum Streit kommt, aus dem Weg. Als ihr Sohn sich dem jüdischen Glauben zu wendet, kritisiert sie ihn offen, besorgt aber Kippa und Gebetsschal für ihn.“¹²³²

Anfangs interessierte sich Agnes sehr für mich, da ich sozusagen für sie den Gegenpol ihrer eigenen Existenz symbolisierte, indem ich aus einer christlichen Familie kam, mich aber für das Judentum interessierte. Doch nach einigen Monaten wurde deutlich, dass Agnes von mir erwartete auch eine evangelisch, christliche Identität zu leben. Immer wieder fragte sie mich, in welche Kirche ich den gehen würde, sprach von Jesus, als den richtigen Weg und beharrte darauf, dass ich die Begegnung mit ihm suchen müsste. Während ich für meine jüdischen Informanten, wie zum Beispiel Hanna, eine an ihrem Glauben interessierte

¹²²⁹ KEPEL, Gilles: *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil. 2003.

¹²³⁰ Während diese Arbeit von mir verfasst wurde, im Frühjahr 2009, wurde gleichzeitig in der katholischen Kirche über die Wiedereingliederung dieser strikt traditionellen Gruppen diskutiert.

¹²³¹ Vgl. Interview mit dem Priester Mission de France, 10/08/07.

¹²³² Vgl. eigene Feldnotizen basierend auf einem Interview mit Agnes am 16/11/06.

Gesprächspartnerin war, die sich mit ihren Überzeugungen auseinandersetzte, mangelte es für Agnes an diesem Interesse, da ich mich offensichtlich für ihren der Vergangenheit angehörigen Glauben mehr interessierte, als für ihren aktuell gelebten. Ich begleitete sie zwar hin und wieder zu einer „Messe“¹²³³ oder einer religiösen Zeremonie, doch zog ich immer wieder jüdische Ereignisse den evangelischen Kreisen vor, was Agnes auf die Dauer frustrierte, da sie sich mehr Nähe wünschte. Sie sprach zwar immer wieder davon, mich zu einem jüdischen Fest oder in eine Synagoge zu begleiten, doch setzte sie dieses Vorhaben nie in die Wirklichkeit um.

In Agnes Lebensgeschichte bedeutete die Konversion zum evangelisch-christlichen Glauben eine Emanzipation aus ihrer bisherigen Existenz. Agnes steht hier als ein Beispiel der evangelischen Gemeinschaft im Viertel, da mir diese Erwartungshaltung an mich auch bei anderen Mitgliedern begegnete. Für sie war der Glaubensweg, den sie gegen den Widerstand ihrer Familie, sogar gegen das Interesse ihrer Kinder ging, nicht die bloße Anpassung an irgendwelche vorgeschriebenen Traditionen und Normen. Zwar passte sich Agnes an die in der lokalen evangelischen Gemeinschaft herrschenden Normen an, wie ihre Erwartung mir gegenüber ausdrückten, doch lebte sie damit auch gleichzeitig einen rebellischen Lebensentwurf gegenüber ihrer Herkunft. Agnes, die sich außer mit ihrer jüdischen Familie, nur mit gleich gesinnten Glaubensbrüdern und Schwestern abgeben wollte, könnte als fanatische Akteurin eines gegen die moderne Pluralität gerichteten Lebensentwurf, der auf einem religiösen Glauben beruht, gesehen werden. Es handelte sich jedoch um, im Gegensatz, einen modernen, in der Pluralität verankerten Lebensentwurf, der das eigene Überleben kreativ sichert.¹²³⁴

Im fundamentalistischen Denkansatz geht es letztendlich darum, das Fortbestehen der eigenen Gruppe zu sichern, indem eine Identifikationsfläche für die eigenen Mitglieder geboten wird, die andere Denkansätze ausschließt.¹²³⁵ Es handelt sich dabei um die Vorstellung von „Reinheit und Gefahr“ wie diese von Mary DOUGLAS beschrieben wurde.¹²³⁶ Die soziale

¹²³³ Hier gebe ich den von der Informantin Agnes benutzten Begriff für den von ihr besuchten Gottesdienst wieder. Vgl. Eigenes Feldtagebuch 12/09/06. Da der Begriff nicht der eigentlichen Bezeichnung für Gottesdienst im Protestantismus entspricht, zeigt, mit welcher Unbezwungenheit soziale Akteuer zwischen verschiedenen Religion agieren und diese für ihre jeweiligen Interessen zu nutzen wissen.

¹²³⁴ Vgl. MAUSS, Marcel: Les Techniques du Corps. *Journal de Psychologie*. 32 (3-4). Paris, 1934. Im Internet unter:
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html. 15/09/10, 9:50.

¹²³⁵ Vgl. SCHLEE, 2005: 100.

¹²³⁶ DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London and New York, Routledge. 2004: 140.

Gruppenstruktur, darf nicht von außen gestört werden. Eine Bedrohung für die Konsistenz der Gruppe, muss verhindert werden. Die Struktur, so DOUGLAS, schützt sich selbst.¹²³⁷

Der jüdische Gesetzeskanon lässt sich als eine sehr detaillierte Aufteilung in Reines und Unreines betrachten. Insgesamt 613 Vorschriften (*mitsvot*) regulieren das Leben religiöser Juden.¹²³⁸ Durch Einhaltung der Nahrungsvorschriften bleibt die spirituelle Gemeinschaft symbolisch rein und grenzt sich nach außen hin ab.¹²³⁹

Folgender Auszug aus meinen Feldnotizen soll Aufschluss darüber geben, wie der jüdische Diskurs von Öffnung und Schließung funktioniert. Dabei handelt es sich um den Besuch in einer Synagoge im Süden der Stadt, in die ich an einem Sabbat meine Informantin Debora aus Belsunce begleitete. Debora war Anfang dreißig und lebte mit ihrer Mutter und ihrer Schwester in einer Wohnung in Belsunce, der Vater war vor wenigen Jahren verstorben. Die Familie kam aus dem Süden Algeriens. Debora war sehr religiös. Sie besuchte nicht mehr die Synagoge im Viertel ohne Rabbiner, sondern eine Synagoge im Süden, in der ein orthodoxer Rabbiner regelmäßig Kurse gab.¹²⁴⁰

„Mit Debora treffe ich mich in der Synagoge des Rabbiners aus Holland, diese Synagoge wird lokal auch mit dem jüdischen Ausdruck „Schul“ bezeichnet. Nach dem Gebet gibt es ein Frühstück. Beim Frühstück fragt mich eine mir unbekannte Frau aus, wer ich bin, woher ich komme. Sie ist schockiert, weil ich keine Jüdin bin. Das sage ich ihr, als sie mich nach meiner jüdischen Gemeinde in Deutschland fragt. Sie redet dann nicht weiter mit mir, sondern läuft gleich zu ihrem Mann und erzählt ihm von mir, mit einem mehr oder weniger entsetzten Gesichtsausdruck. Nach dem Frühstück gibt es einen Kurs, bei dem der Wochenabschnitt der Tora interpretiert wird. Er wird von dem Sohn des Rabbiners gehalten, da der Rabbiner an diesem Tag abwesend ist. Es geht um „Bilan“, der ja die Juden verraten sollte, sie aber dann drei Mal segnete. Der Sohn des Rabbiners fängt an das Bild der Wüste zu entwerfen, in der ein Mensch leben kann, dort aber nicht seine Qualitäten oder seine Nachteile erkennen kann. Er braucht dazu die anderen, die Gesellschaft. Er muss im Anderen sich selbst erkennen können. Allein in der Wüste würden wir uns nicht selbst erkennen. Eine Nation, so sagt er weiter, erkennt sich auch nur durch eine andere Nation. Als Beispiel nennt er die USA, diese sieht durch die Reaktionen der anderen, dass sie nicht immer richtig handelt. Dann geht der Redner der Frage nach, warum Juden unter Goys leben. Das heißt also in der Diaspora. Die Antwort: damit sie erkennen wie gut sie sind. Damit hat das Leben in der Diaspora einen Sinn. Auch ein Jude, der mit einer Nichtjüdin lebt, kann dafür seine Gründe haben, dass er eben nur so seine besonderen jüdischen Qualitäten entdeckt. Juden haben eben ein besseres Herz, erklärt der Vortragende. Auch die Qualität der Frau nach einer langen Ehe kann man vor allem durch andere erkennen. Zum Beispiel wenn die Frau einen Kuchen backt und ein Fremder lobt dann den Kuchen der Frau. Da erinnert sich der Mann, wie gut seine Frau Kuchen backen kann, denn das hat er ja schon vergessen, nach den vielen Ehejahren.“

Debora und ich hatten zusammen die Pilgerreise nach Djerba unternommen, und sie war ursprünglich an einem Kontakt mit mir interessiert gewesen. Nach dem Vortrag in der Synagoge war sie es nicht mehr. Der vorgetragene Diskurs und die abwehrende Reaktion der Frau mir gegenüber schienen ihr in Erinnerung gerufen zu haben, dass ich keine Jüdin war, und somit eine weitere Begegnung mit mir nicht in ihrem Interesse sein konnte. Ich

¹²³⁷ DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London and New York, Routledge. 2004: 140.

¹²³⁸ Vgl. KEPEL, Gilles: *La revanche de dieu*. Paris, Seuil. 2003: 197.

¹²³⁹ Vgl. DOUGLAS, 2004:76.

¹²⁴⁰ Eigene Feldnotizen, 30/06/07.

akzeptierte Deboras Entscheidung. Meine Informantin Hanna, die dieselbe Synagoge besuchte wie Debora, hatte keine Probleme mit meiner nichtjüdischen Identität. Sie hatte aufgrund ihres Alters und ihrer Erfahrung einen Status, der es ihr erlaubte, ihre individuellen Wege zu gehen. Dabei erinnerte mich meine Hanna sehr an die Schlüsselinformantin von Tamar EL-OR, die ebenfalls Hannah genannt wurde:

„She (Hannah) responded in an unconventional way and constructed her arguments so that she came out fortifying the religious framework as a whole, but at the same time somehow calling into question how perfect their behaviour was.“¹²⁴¹

Debora war zwanzig Jahre jünger als Hanna, unverheiratet und suchte gerade einen geeigneten Heiratspartner. Sie war nicht in der Position, noch hat sie den geeigneten gesellschaftlichen Status um vor einer orthodoxen Gemeinde ihren Umgang mit einer *Goy*, einer Nichtjüdin, zu rechtfertigen. Wohingegen „meine“ Hanna dies aufgrund ihres Alters und ihrer sozialen Unabhängigkeit mit großer Selbstverständlichkeit konnte.

Während es extreme Bewegungen des Christentums und Islams darauf anlegen anhand von missionarischer Tätigkeit neue Mitglieder zu gewinnen, geht es im orthodoxen Judentum darum, möglichst viele Juden zu einem religiösen Leben zu bewegen und einer gesellschaftlichen Assimilation entgegen zu wirken. Dabei handelt es sich um die „Rückkehr Bewegung“, *techouva*¹²⁴², die sich in den 1970er in den USA, Russland, Europa und Israel entwickelte. Juden, die zurück zum Judentum finden, brechen mit ihrem früheren säkularen Leben und leben fortan nach den strengen Vorschriften des Judentums. Dieser soziale Neuanfang kennzeichnet sich durch eine strenge Trennung zwischen dem erwählten Volk und den Nichtjuden.¹²⁴³ In diesem Denkschema wird eine Nichtjüdin, die in den religiösen Zirkel einer orthodoxen Synagoge eindringt, als Bedrohung empfunden. Forscher jüdischer Herkunft haben es da leichter, indem sie als mögliche Rückkehrer betrachtet werden können, wie Tamar EL-OR berichtet, als sie selbst ebenfalls in einen religiösen Zirkel einer Synagoge eindrang, bemerkte die Frau des Rabbiners:

„God has his own ways to bring Jews to him and to his Torah. Some come from the university.“¹²⁴⁴

Meine Informantin Debora sah durch meine Präsenz an ihrer Seite ihre eigene Stellung in der orthodoxen Gemeinde bedroht und zog sich zurück. In Zukunft besuchte ich die orthodoxe Synagoge in Hannas Begleitung.

¹²⁴¹ EL-OR, Tamar: *Educated and Ignorant. Ultraorthodox Jewish Women and their Worl.* London, Lynne Rienner. 1994: 34.

¹²⁴² KEPEL, 2003: 197.

¹²⁴³ KEPEL, 2003: 197.

¹²⁴⁴ EL-OR, 1994: 53.

Aus Deboras und auch Agnes Verhalten lässt sich die Logik einer fundamentalistischen Bewegung und ihrer Anhänger heraus lesen; um die Identifizierung mit der jeweiligen Bewegung und ihrer sie präsentierenden und praktizierenden Gruppe zu gewährleisten, muss eine soziale Abgrenzung nach außen stattfinden.

Fundamentalismus bedeutet die Rückwendung auf Ursprünge. Im Mainstream- Diskurs werden unter den Ursprüngen meist religiöse Fundamente verstanden, die als sektiererisch, wenn nicht gar gefährlich dem Terrorismus zugeneigt, gelten. Werner SCHIFFAUER zeigt in seiner Studie, dass Fundamentalisten differenzierter sein können, als ihre Umwelt annimmt, und dass gerade der Blick von außen die Akteure zu dem macht, was im öffentlichen Diskurs unter Fundamentalisten verstanden wird.¹²⁴⁵ Fundamentalismus der Anderen wird meist als die Bedrohung des Eigenen gesehen. Ich stelle und stelle in diesem Abschnitt verschiedene Akteure vor, um zu verdeutlichen, dass es sich bei Fundamentalismus vor allem um die Dynamik religiösen Denkens und Handelns der sozialen Akteure handelt.

Betrachten wir nun den islamischen Diskurs im Viertel zu dem, was im Alltagsdiskurs oft als „Fundamentalismus“ bezeichnet wird. Laut SCHIFFAUER wird das Phänomen oft als „patriarchalische Protestbewegung“ gesehen, die „radikal weltfeindliche und sektiererische Haltungen“ zeigt.¹²⁴⁶ An der Peripherie von Belsunce bemerkte ich einige islamische Organisationen für Frauen oder Männer, deren Adressen im Telefonbuch und am Briefkasten standen, bei denen auf mein Klingeln an der Tür oder am Telefon aber niemals jemand antwortete, so genannte Briefkastengesellschaften.¹²⁴⁷ Es gab eine Vielzahl an Moscheen in gemieteten Ladenlokalen, in denen sicher auch sektiererische Organismen aktiv waren, zu denen ich aber nicht vordrang. Im Viertel selbst waren Muslime aus verschiedenen islamischen Strömungen vertreten, wie etwa die *Ibāditen*, eine eigene Rechtsschule des Islam, die sich durch eine strenge Religiosität kennzeichnen. Diese gibt es vor allem im Oman, im Mzab Tal Algeriens, in Libyen und auf Djerba.¹²⁴⁸ Des Weiteren gab es auch die liberale Richtung des Islams, vertreten von dem ehemaligen „Mufti von Marseille“ (Vgl. Kap. III.3.3.3 Beziehung zum Islam), der selbst an der Peripherie des Viertels wohnte. Es handelte sich in Belsunce also nicht um eine einheitliche Version des Islams, sondern um eine Pluralität an islamischen Strömungen, wie auch für das Christentum und das Judentum, mit

¹²⁴⁵ SCHIFFAUER, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2000: 315.

¹²⁴⁶ SCHIFFAUER, 2000: 315.

¹²⁴⁷ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, Januar bis Juni 2007.

¹²⁴⁸ Vgl. HOFFMAN, Valeri J.: *Ibadi Islam: An Introduction*. Unter: <http://www.uga.edu/islam/ibadis.html>, 12/03/09, 16:39.

ihren verschiedenen historischen, lokalen und sozialen Hintergründen. Mein muslimischer Informant Sammy, der eine *hallal* Metzgerei betrieb und bereits vorgestellt wurde (Vgl. Kap. IV.2.1), unterbreitete mir seine religiösen Überzeugungen folgendermaßen:¹²⁴⁹

„Sammy sitzt hinter dem Ladentisch in der Metzgerei und liest im Koran. Machmud steht im Eingang und unterhält sich mit einem Kunden. Ich spreche mit Sammy über den Koran. Er rät mir, ich solle mir einen in Arabisch und Französisch kaufen. Er selbst wird in wenigen Minuten in den Keller gehen, um dort sein Gebet zu verrichten. Sammy erklärt Machmud und mir, dass man ohne vorherige Reinigung nichts versteht vom Himmel, der Hölle und dem Paradies. Außerdem ist für ihn das Einhalten der Gesetze imperativ, ohne die wird niemand ins Paradies kommen. Machmud und ich, meint er, würden auch nicht in das Paradies kommen, wenn wir nicht fünfmal am Tag beten würden so wie er.“

Die Anwesenheit von religiösen Texten unter den Ladentischen und die Ausführung ritueller Gebete gehörte zum Alltag in Belsunce. Auch Hanna hatte die Bibel immer unter dem Ladentisch liegen und bemühte sich ihre Gebete einzuhalten, sobald keine Kunden im Laden waren. Sammy teilte seine Welt in zwei Kategorien: in reine und unreine Menschen, solche die, die Gebete einhalten und ins Paradies kommen, und die Anderen, die Ungläubigen und somit Unreinen. Sammy nutzte Körpertechniken, um seine soziale Welt zu klassifizieren: Er stellte Körperbarrieren auf, die symbolisch an Reinem und Unreinem fest gemacht wurden.¹²⁵⁰ Dabei handelte es sich nicht um ein statisches Symbolsystem, sondern ein flexibles. Neue Symbole können hinzukommen, andere weg fallen. Als ich wenige Monate nach Ende meiner Feldforschung wieder das Viertel besuchte, war Machmud nicht mehr in der Metzgerei von Sammy anwesend, und Sammy war dazu übergegangen von einem Imam gelesene Koranverse auf einem Kassettenrecorder im Geschäft laut abzuspielen. Zu der körperlichen Grenze war die auditive Grenze hinzu gekommen.

Statt Symbolsystem bezeichnet SCHIFFAUER den religiösen Ausdruck sozialer Akteure als ein Diskursfeld, dies wird von ihm als eine Arena gesehen, in der die Akteure symbolische Kämpfe austragen. Der methodisch rigorose Islam, so meint er, spiele eine ähnliche Rolle wie der protestantische Fundamentalismus, er gibt Halt und Orientierung.¹²⁵¹ Neben der Sicherheit, die Akteure über ihre radikale Zuwendung zu einer religiösen Richtung finden, spielt die Identifizierung mit einer Gruppe und die Differenzierung nach außen eine zentrale Rolle. Durch Inklusions- und Exklusionsstrategien werden soziale Interaktionen in und zwischen Gruppen geregelt. Religion kann ein Indikator sein zur Regelung von Exklusionsstrategien, ebenso kann die religiöse Praxis innerhalb einer Religionsgruppe auch

¹²⁴⁹ Vgl. Eigenes Feldtagebuch und Interview mit Sammy am 20/01/07.

¹²⁵⁰ DOUGLAS, 2004: 153.

¹²⁵¹ SCHIFFAUER, 200:320-327.

eine Strategie der Identifizierung und Gruppenbildung sein.¹²⁵² Es existiert eine religiöse Dynamik, so SCHIFFAUER, die auch soziale Grenzziehung regelt.¹²⁵³

Allgemein lässt sich festhalten, dass in Belsunce nicht ein einheitlicher fundamentalistischer Diskurs einer oder mehrerer Religionen existiert. Es handelt sich vielmehr um eine globale Dynamik, die in dem sozialen Mikrokosmos der lokalen Convivencia ihren Ausdruck findet. Wenden wir uns im Folgenden der Differenz genauer zu und betrachten wir, ausgehend von der lokalen jüdischen Gemeinde, die ja das Hauptthema dieser Arbeit ist, wie Abgrenzung funktioniert und welche Motive hinter differenzierenden Haltungen und Alltagshandlungen stehen.

IV.3.4 Differenz als soziale Strategie

„Der Mensch ist ein Unterschiedswesen“¹²⁵⁴

In diesem Abschnitt betrachten wir die Bedeutung der kulturellen Differenz für, und der Umgang mit dieser von Seiten der Juden aus Nordafrika in Belsunce. Globalität wird als eine Bewegung verstanden, die einerseits Menschen und Nationen weltweit vernetzt, andererseits lokale und gruppengemeinschaftliche Verbindungen auflöst.¹²⁵⁵ Laut dem deutschen Soziologen Georg SIMMEL schaffte die Großstadt Anfang des 20. Jh. eben die soziologischen Bedingungen in denen Menschen in ihrem Zusammenleben sich voneinander vermehrt differenzieren.¹²⁵⁶

Um die Bedeutung von Differenz zu klären, müssen wir uns zu allererst dem Begriff der „Differenz“ selbst und seiner Bedeutung zuwenden. Hierzu greife ich zurück auf die Theorie eines Strukturalisten und Begründers der französischen Philosophie der Dekonstruktion. Jacques DERRIDA radikalisiert in seinem Essay über „Die différance“¹²⁵⁷ die Differentialitätsthese von Ferdinand de Saussure. Für das aus dem Lateinischen stammende Verb „différer“ (differre, lat.) unterscheidet er zwei Bedeutungen: zum Einen eine Zeitverschiebung, die zeitliche Verzögerung einer Tätigkeit, also eine „Temporisation“¹²⁵⁸, zum Anderen heißt es „nicht identisch“ sein. Durch den Neologismus „différance“, der eine Mischung aus beiden Formen darstellt, will DERRIDA einen Umstand oder auch Prozess

¹²⁵² SCHLEE, 2006: 131.

¹²⁵³ SCHIFFAUER, 2000: 322.

¹²⁵⁴ SIMMEL, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2006: 9.

¹²⁵⁵ ROBERTSON, Roland: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1998: 192-220.

¹²⁵⁶ SIMMEL, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2006: 9-10.

¹²⁵⁷ DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004: 110-150.

¹²⁵⁸ DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004: 117.

kennzeichnen, der zugleich verräumlichend und vezeitlichend ist.¹²⁵⁹ Nach DERRIDA ist es unmöglich über Zeit und Raum hinweg eine dauerhaft einheitliche Sinnvermittlung herzustellen, der Weg allein zwischen mentaler Ausrichtung und materiellem Ausdruck hebt diese Möglichkeit auf.¹²⁶⁰

Für die Begriffsfassung der Differenz werden für das weitere Verständnis beide Bedeutungen berücksichtigt, die zeitliche Verschiebung, als auch das Nicht-Identisch sein. Die Vorstellung der „différance“ als ein zeit- und raumverschobener Prozess wird von mir weiter unten, nach der soziologischen Diskussion zu meinen Felddaten, wieder aufgegriffen.

Eine soziologische Betrachtung von Differenz liefert u.A. Michel WIEVIORKA; er erkennt in der Differenz ein Kennzeichen der Modernität, die laufend verschiedene Identitätskonzepte herstellt.¹²⁶¹ Dabei versteht er Kultur als soziales Konstrukt. Historisch verzeichnet er zwei Wellen der kulturellen Differenz; die Erste in den Sechzigern des zwanzigsten Jahrhunderts, die sich vor allem durch Migration kennzeichnet, die Zweite in den Siebzigern und Achtzigern, die sich durch Kommunitarismus auszeichnet. Er erkennt einen zeitlichen Bruch in dem Verlauf der Herausbildung kultureller Differenz, hervorgerufen durch soziale und ökonomische Unsicherheiten, indem bestimmte kulturelle Bewegungen wiederbelebt werden, beweisen sie ihre Kontinuität.¹²⁶²

Bisher haben wir uns vor allem um die verschiedenen Facetten der Identität nordafrikanischer Juden in Marseille gekümmert. Wir haben die Identität nordafrikanisch-jüdischer Gemeinschaften in Nordafrika betrachtet, ihre Migration und Integration in die europäische Hafenstadt Marseille, sowie die Herausbildung einer ethnisch heterogenen Gemeinschaft im lokalen kulturellen Ensemble.

In diesem Kapitel betrachten wir das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen derselben Herkunft in dem Viertel Belsunce und widmen uns nun der gelebten lokalen Differenz.

Identisch sein, bedeutet mit etwas anderem übereinstimmen.¹²⁶³ In seinem Roman „Lehaim“ schildert der Schriftsteller Michael SEBBAN den Alltag eines Schullehrers jüdischen Glaubens im Pariser Banlieue. Der Text ist durchzogen von dem Ausdruck kultureller Differenz, der laut dem Erzähler, Eli S, vom zunehmenden Antisemitismus begleitet wird.

¹²⁵⁹ DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004 119.

¹²⁶⁰ DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004: 119-127.

¹²⁶¹ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 22.

¹²⁶² WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 34-43.

¹²⁶³ HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2003: 31-32.

Am Ende des Buches gelingt es Eli S. einem Regierungsmitglied seine Ansichten vor zu tragen:

„Monsieur le Ministre, l'existence des juifs parmi les Nations es un mystère. Chacun est renvoyé à lui-même et doit trouver ce qui est bon pour lui. Si les Juifs sont avisés, ils accepteront de redevenir ce qu'ils ont toujours été. Juifs des Nations. Ils auront à nouveau leurs Juifs de cour qui intercéderont en leur faveur auprès du pouvoir.“¹²⁶⁴

Laut dem Protagonisten hat die jüdische Existenz unter den Nationen eine Sonderrolle, indem sie eben keiner Nation angehören, sondern „Juden der Nationen“ sind. Doch Eli hat nicht nur Probleme mit dem Antisemitismus, den er in Frankreich als wachsende Bedrohung empfindet, vor allem von Seiten der muslimischen Migrantenkinder, die er selbst unterrichtet, und die es laut ihm nicht schaffen sich zu integrieren. Der Protagonist bemerkt dazu auch Differenzen zwischen seiner eigenen jüdischen Herkunftsgruppe und jüdischer Gruppen anderer Herkunft: Er verliebt sich in eine junge marokkanische Jüdin, mit der er trotz erwidertem Interesse nicht zusammen kommt; die marokkanischen Juden sind einfach nicht wie die Juden aus Algerien:

„On est des Oranais, nous! Les Oranais c'est des fanfarons. On aime boire, rigoler, faire la fête. On fait pas de chichis, nous. Les Marocaines, elles adorent le chichi.“¹²⁶⁵

Die Differenz existiert auch in der eigenen Religionsgruppe und wird dort, als ethnische Differenz wahr genommen. Nach WIEVIORKA ist der Unterschied von kultureller Differenz zu kultureller Hybridität an der Geschichtlichkeit fest zu machen. Die kulturelle Differenz kennzeichnet sich über die eigene Geschichte einer Gruppe, die zudem vehement ihre Einschreibung über Abgrenzungsstrategien im öffentlichen Raum fördert, kulturelle Differenz ist nicht defensiv, wie es kulturelle Mischungen an sich haben.¹²⁶⁶ Laut WIEVIORKA setzt sich die kulturelle Differenz aus drei Komponenten zusammen: Aus der Identität, der modernen Individualität¹²⁶⁷ und dem Gegenstand der Identifizierung. Diese drei Komponenten sieht er in Form einer Triangel miteinander verbunden und sich gegenseitig ergänzend.¹²⁶⁸

Schauen wir uns nun die Differenz der jüdischen Gemeinschaft in Belsunce an, wie wird sie gelebt und wie kommt sie zum Ausdruck: Schreibt sie sich ein, in den von WIEVIORKA postulierten historischen Prozess der kulturellen Differenz, oder hat sie ihre ganz eigene

¹²⁶⁴ SEBBAN, Michal: *Lehaim. A toutes les vies*. Paris, Hachette. 2004: 272.

¹²⁶⁵ SEBBAN, Michal: *Lehaim. A toutes les vies*. Paris, Hachette. 2004: 239.

¹²⁶⁶ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 74-76. Zur kulturellen Hybridität siehe auch: BHABA, Homi K.: *The Location of Culture*. London, New York, Routledge. 1994: 32-35.

¹²⁶⁷ Kulturelle Partikularität macht nicht Halt vor moderner Technik, diese wird meist von radikalen oder auch orthodoxen Bewegungen perfekt beherrscht. Vgl. WIEVIORKA, 2005a: 140-141.

¹²⁶⁸ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 137-139.

Geschichte? Inwiefern wird die kulturelle Differenz zu anderen Gruppen gelebt, was bedeutet sie, wie wird sie aufrecht erhalten und reproduziert?

Meine Informantin Agnes, jüdischer Herkunft und evangelischen Glaubens, die im Abschnitt zuvor vorgestellt wurde, erklärte im Interview, dass sie ihre jüdische Identität als eine Art Stempel empfindet, den sie nicht los werden kann, und wodurch sie immer wieder von Menschen, die aus anderen religiösen Kontexten kommen, als Jüdin identifiziert und somit differenziert wird.¹²⁶⁹ Die ursprüngliche Differenz, die das Individuum verlassen will und daran scheitert, kann auch als eine soziale Einschränkung wahr genommen werden.¹²⁷⁰

In Belsunce erkannte ich, wie bereits weiter oben beschrieben, die jüdischen Geschäfte anhand der an den Eingängen angebrachten *Mesusot*, diese sind auch als eine Differenzierung gegenüber der anderen Identität im Viertel zu sehen. Der Eintretende wird bereits an der Schwelle mit der Information ausgestattet, zu welcher religiösen Gesinnung der Ladenbesitzer gehört. Des Weiteren ist das Schließen der Läden am Sabbat und an jüdischen Feiertagen in Belsunce als eine Differenzierung zu sehen, als Manifestierung einer eigenen sakralen Zeitwahrnehmung im profanen sozialen Raum des Alltagsgeschehens. Diese religiöse Zeitwahrnehmung umgibt einen eigenen sozialen Raum, in dem Mitglieder anderer Religionsgruppen keinen Zugang haben. Als ich meine Informantin Hanna fragte, warum der langjährige muslimische Angestellte ihrer Familie denn nicht zum *Chupparitus* ihres Neffen kam, erklärte sie mir, es wäre doch nicht möglich, dass sie „Fremde“ in ihr Milieu lassen würden.¹²⁷¹ Es wird zwischen dem öffentlichen und privaten Milieu differenziert, in dem öffentlichen sozialen Raum sind Austausch und Begegnung möglich, in dem Privaten nicht. Die Nahrung ist eine weitere Form der Differenzierung. Juden können nicht bei Muslimen essen, *koscheres* Essen hingegen gilt für Muslime dem *hallal* als gleichwertig. Während Hannas muslimische Freundin Imam das Gebäck, das Hanna zu jüdischen Festen wie *Purim* an ihre Umgebung verteilte, annehmen konnte, ohne dabei gegen ihre religiösen Gesetze zu verstoßen, nahm Hanna das Gebäck, welches ihr Imam zum *Ramadan* brachte, nur der Höflichkeit wegen an, konnte es aber aus religiösen Gründen nicht selbst verzehren.¹²⁷² All diese praktischen Differenzierungen sind in einem historischen Kontext verankert, der aus den

¹²⁶⁹ Vgl. Interview mit Agnes am 12/09/06.

¹²⁷⁰ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 124. Die Unmöglichkeit die Differenz aus der eigenen Identität zu streichen, kann zum Selbsthass führen. Vgl. BENBASSA, Esther; ATTIAS, Jean-Christophe: Introduction. In: Diess. (Hg.): *La haine de soi. Difficiles identités*. Bruxelles, Ed. Complexe. 2000: 1-17.

¹²⁷¹ Vgl. Interview mit Hanna am 16/03/07.

¹²⁷² Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 05/03/07.

heiligen Büchern der verschiedenen Religionsgemeinschaften dem *Koran* oder der *Tora* heraus gelesen wird.

In seinem Buch über Differenz unterscheidet WIEVIORKA zwischen zwei Formen der Differenz: Während die *erste defensiv* auf die Moderne reagiert, indem sie sich bemüht die eigene Identität trotz mehrheitsgesellschaftlicher Dominanz weiter zu reproduzieren, *mobilisiert die zweite* Form der Differenz ihre eigenen Kräfte, und installiert sich so in der Mehrheitsgesellschaft über ihre eigenen Organismen, wie etwa Schulen und die Aufrechterhaltung einer eigenen Sprache, indem die Reproduktion der differentiellen Identität gewährleistet wird.¹²⁷³ Vergleicht man beispielsweise die muslimische Gemeinschaft mit der jüdischen in Marseille, so gehört die Gemeinschaft der Muslime noch zur ersten, defensiven Form kultureller Differenz, befindet sich aber im Übergang zur zweiten, mobilen Form der Differenz, indem sie darum kämpft ihre eigenen Organismen in der Mehrheitsgesellschaft zu integrieren. Die jüdische Gemeinschaft hingegen befindet sich vollkommen in der zweiten, mobilen Form kultureller Differenz. Sie hat beispielsweise ein eigenes Schulsystem in die Mehrheitsgesellschaft integriert, in dieser wird eine der Gruppe gemeinsame Sprache, das Hebräische im Unterricht praktiziert.

Wird im Rahmen der Migration die Ursprungskultur von den Migranten nicht sofort reproduziert, so entsteht spätestens in der zweiten oder dritten Generation ein Identitätsverlust, da die Beständigkeit der kulturellen Differenz bedeutet Zugang zu ökonomischen Ressourcen in einem bestimmten kulturellen Kollektiv zu haben. Die Migranten erleben meist zuerst einen sozialen Abstieg, der sie dazu bewegt, ihre Ursprungskultur direkt wieder zu beleben.¹²⁷⁴

Kulturelle Differenzierungen finden sich auch innerhalb der eigenen Religionsgruppe. Hier unterscheiden die Akteure zwischen Ort der Herkunft und gelebter kultureller Tradition. Diese ist allerdings die defensive Form kultureller Differenz. Dies ist daran zu erkennen, dass der judeo-arabische Dialekt, oder andere Formen lokaler Tradition nicht in institutionalisierter Form reproduziert werden, sondern sich im familiären Ensemble reproduzieren oder nicht. Es existiert ein Diskurs des „*Wir sind anders*“, der alle Lebensbereiche durchzieht. Die Differenz wird nur durchbrochen, wenn es notwendig und hilfreich für den Erhalt der Gemeinschaft ist.

¹²⁷³ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 108-109.

¹²⁷⁴ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 116.

Dies betrifft die Differenz zwischen den Geschlechtern, dem Ort der Herkunft oder der Ethnie die sich an kleinen Details im Alltag wie Gestik, Habitus oder Nahrung fest machen lässt.

Vierzig Jahre nach der Migration werden auch von der zweiten und dritten Generation soziokulturelle Praktiken reproduziert, ethnische Gruppen definiert und so von den Mitgliedern kulturelle Differenz reproduziert.¹²⁷⁵ Ich beobachte, dass im Rahmen der Migration die sozialen Akteure sich weiterhin nach der Herkunft ihrer Vorfahren definieren und sich untereinander differenzieren, selbst wenn die Aufnahmegesellschaft diese gerne unter Einheitsstereotypen wie die „Migranten aus dem Maghreb“ klassifiziert. Im Folgenden gebe ich ein Beispiel aus meiner Forschung in einer Synagoge dazu:¹²⁷⁶

„Ein Streit findet im Bereich der Frauen während des Sabbats statt: Eine Marokkanerin wirft ein kleines Mädchen aus einer algerisch-jüdischen Familie aus der Synagoge, weil sie den Ritus stört. Der Vater hat das Kind mit in die Synagoge gebracht und verteidigt sich, indem er behauptet, dass seine Frau sich scheiden lassen würde, wenn er am Sabbat nicht die Sorge für das Kind übernimmt. Ein heftiger Streit bricht aus, der in den folgenden Wochen darin seinen Ausdruck findet, dass die Mutter des Mädchens, eine Algerierin, mit anderen algerischen Frauen die Synagoge besucht. Die Algerier versuchen so, in einer kollektiven Demonstration, ihre religiöse Ernsthaftigkeit unter Beweis zu stellen. Diese wird ihnen von den marokkanischen und tunesischen Juden in Marseille oft abgesprochen, da sie durch die Geschichte der französischen Kolonialherrschaft als „verweltlicht“ gelten. Durch die Handlung der Marokkanerin, dass algerische Mädchens hinaus zu werfen, wurde diese Haltung indirekt manifestiert.“

Dieses Mächte- und Differenzverhältnis der verschiedenen ethnischen Gruppen zeigt sich auch in den administrativen Strukturen der Gemeinde: Juden algerischer Herkunft besaßen praktisch keine Führungspositionen im *Consistoire*¹²⁷⁷ von Marseille. Des Weiteren ließen sich Strukturmuster von Innen nach Außen erkennen. Innerhalb der Gemeinde (und hier kann die Synagoge als symbolischer Ort gelten) sind es ethnische Differenzen jüdischer Gruppen, die ihre Dauerhaftigkeit, etwa durch endogame Heiraten, unter Beweis stellen.¹²⁷⁸ Außerhalb handelt es sich um die Differenzbildung nach Religionsgemeinschaften, etwa exklusiv jüdisch oder muslimisch, wie an dem Viertel Belsunce zur erkennen war. In der „Medina von Marseille“¹²⁷⁹ übten Juden, Christen und Muslime ihre unterschiedlichen Religionen

¹²⁷⁵ BARTH, Frederik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. Routledge & Kegan, London. 1981: 198-221.; WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr. 1980: 334.

¹²⁷⁶ Vgl. Eigene Feldnotizen Januar bis Februar 2007.

¹²⁷⁷ Das *Consistoire* wurde 1808 unter Napoleon als staatliches Organ ins Leben gerufen, um die Juden als „Staatsbürger“ in die französische Gesellschaft einzugliedern. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde es zum administrativen Organ der jüdischen Gemeinschaft. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne. 1996: 248-249.

¹²⁷⁸ Es sind vor allem die Juden, deren Familien aus Tunesien und Djerba kommen, die darauf achten sich nicht mit anderen jüdischen Herkunftsgruppen zu vermischen (Vgl. Eigene Feldnotizen Dezember 2006).

¹²⁷⁹ MAZZELLA, Sylvie: Le Quartier Belsunce à Marseille. In: *Les Annales de la recherche urbaine: recherches et débats*. Paris, Centre. 1996: 118-125.

nebeneinander und in gegenseitiger Toleranz aus, kurzum, hier stellte sich in der Alltagspraxis die „longue durée“¹²⁸⁰ mediterraner Traditionen unter Beweis.

Am Anfang meiner Forschung stellte ich die Frage, ob anhand der mediterranen jüdischen Diasporagesellschaft in Marseille eine Reflektion der kulturellen Einheit des Judentums, auf die Vielfalt des Mittelmeerraumes zu erkennen ist.¹²⁸¹ Anhand meiner gesammelten Daten wurde deutlich, dass sich dieses Zusammenspiel aus Vielfalt und Einheit in verschiedenen Alltagspraktiken, wie beispielsweise der Alimentation, verdeutlichte. Auch in der dritten Generation werden die kulinarischen Traditionen mit kultureller Hartnäckigkeit bewahrt.¹²⁸²

„Zwischen einem jungen jüdischen Ehepaar entsteht während des Pessachfestes ein Streit. Grund ist die Frage, ob die Frau, die aus einer marokkanisch-jüdischen Familie kommt, ihrem Mann, der aus einer algerisch-jüdischen Familie kommt, Reis servieren darf oder nicht. Die marokkanischen Juden essen keinen Reis während Pessach, die algerischen Juden essen Reis. Schließlich einigt sich das Paar darauf, dass die Frau den Reis kocht, ihn aber nicht isst.“

Anhand des Mit- und Gegeneinanders der kulturellen und ethnischen Differenzen verschiedener Gruppen in Marseille werden soziale Positionen innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen ausgehandelt. Die von den sozialen Akteuren reproduzierte kulturelle Differenz, bedeutet dabei mehr als eine einfache Strategie der Abgrenzung. Sie ordnet das soziale Miteinander und erlaubt es den Akteuren ihre eigenen Strategien zu entwickeln. Das kulturelle Gedächtnis der Herkunftsgesellschaft stirbt nicht einfach nach ein oder zwei Generationen ab, wie es sich Migrationsforscher Anfangs des 20. Jh. anhand einer Art zyklischem Integrationsverlauf vorstellten.¹²⁸³ Die kulturelle Vergangenheit lässt sich nicht einfach in den Schrank hängen wie abgetragene Kleidungsstücke, und gegen das neue Gewand der kulturellen Mehrheitsgesellschaft eintauschen. Es müssen Strategien entwickelt werden, um gleichzeitig mit dem kulturellen Gepäck der Vergangenheit umzugehen, und das Neue zu integrieren. Dies gilt besonders für soziale Räume in Bewegung, wie es bei dem Viertel Belsunce der Fall ist.¹²⁸⁴ Statt die kulturelle Differenz in sich zu verschlingen, wie von frühen Stadtforschern angenommen, produziert der soziale Raum die Pluralität der modernen Gesellschaft. Der Prozess der Integration führt statt zur Assimilation und Auslöschung der kulturellen Differenz auf die Dauer zu deren Bestätigung und Reproduktion, um sich selbst seiner Identität und seiner Gruppe zu versichern. Die kollektive Identität einer Gruppe kann

¹²⁸⁰ BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Flammarion, Paris. 1985.

¹²⁸¹ HALLER, Dieter: Transcending Locality, Creating Identity- A Diasporic Perspective on the Mediterranean: the Jews of Gibraltar. In: *Anthropological Journal on European Cultures: The Mediterraneans. Transborder Movements and Diasporas*. Münster, Hamburg, Berlin, London, Vol. 9, Nr. 2, 2000: 3-31.

¹²⁸² Vgl. Eigene Feldnotizen April 2007.

¹²⁸³ Vgl. PARK, Robert: *Race and Culture*. Glencoe, The Free Press. 1950.

¹²⁸⁴ Vgl. TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Autrement. 1997: 13.

ein soziales Vehikel sein, eine Ressource, die zur Erweiterung der Handlungspotentiale des Einzelnen oder seiner Gemeinschaft dient.¹²⁸⁵ Indem beispielsweise zwischen nordafrikanischen Juden der dritten Generation in Frankreich verhandelt wird, welcher lokalen Tradition aus dem Maghreb im Alltag einer gemischten Ehe der Vorzug gegeben wird, zeigt sich, dass es sich bei diesen Traditionen um eine „*wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressource auf die soziale Akteure zurückgreifen können*“¹²⁸⁶ handelt, und die im weiteren Sinne eine kulturelle „Reserve“¹²⁸⁷ darstellt, wie HAUSCHILD die im mediterranen Raum existierenden Ressourcen¹²⁸⁸ kennzeichnet, auf die soziale Akteure zurückgreifen können.

Ressourcen werden von mir als Mittel (materiell, sozial oder kulturell) verstanden, die die Durchführung einer bestimmten Handlung ermöglichen. Dabei beziehe ich mich auf BOURDIEU, der das den Akteuren zur Verfügung stehende soziale, ökonomische und kulturelle Kapital als Ensemble der Ressourcen bezeichnet.¹²⁸⁹ Angewendet auf die Theorie des *kulturellen Gedächtnis* nach Jan ASSMANN, finden sich die Ressourcen im kommunikativen Gedächtnis, während Reserven im kulturellen Gedächtnis einer Gruppe angelegt sind.¹²⁹⁰

Der zentrale Unterscheidungspunkt zwischen dem Begriff der Ressource und der Reserve ist der zeitliche Aspekt, während die ersten direkt vorhanden sind, und auch völlig neu erfunden werden können, handelt es sich bei den zweiten um eine im Verborgenen vorhandene Hintergrundperspektive, auf die Akteure zurückgreifen können. Während die Reserve historisch dauerhaft ist, ist die Ressource kurzzeitig angelegt. Die Betrachtung der kulturellen Differenz hat uns wieder zu den kulturellen Reserven geführt, denn dies gehört zusammen, Reserven können Teil des Differenzierungsprozesses sein.

DERRIDA betont den zeitlichen Aspekt im Bezug auf die Differenz, in der *différance* erkennt er vor allem das Prozeßhafte.¹²⁹¹ WIEVIORKA wiederum unterstreicht das Stigma in Verbindung mit der Produktion von Differenz.

¹²⁸⁵ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 123-124.

¹²⁸⁶ Vgl. GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven- Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2006.: 205.

¹²⁸⁷ Vgl. HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2003.

¹²⁸⁸ Ressourcen erweitern die Handlungsmöglichkeiten sozialer Akteure. Dabei beziehe ich mich auf BOURDIEU, der das globale Kapital (welches sich nicht nur ökonomisch bestimmt ist und die Handlungsmöglichkeit sozialer Akteure definiert) als Ensemble der Ressourcen bezeichnete. Vgl. BOURDIEU, 1979.

¹²⁸⁹ BOURDIEU, Pierre: *La distinction*. Paris, Minuit. 1979.

¹²⁹⁰ ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. München, Beck. 2005.

¹²⁹¹ DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004: 124.

Stigma, so Erving GOFFMAN, gehört zu dem Umgang mit beschädigter Identität. Sobald die beschädigte Identität nicht weiter als ein negatives soziales Merkmal von der Umwelt wahrgenommen wird, kann die Stigmatisierung in einen positiven Aspekt umgedeutet werden. Stigma Symbole werden dabei zum Merkmal einer nunmehr positiv belegten Identität. GOFFMAN gibt dazu das Beispiel orthodoxer Juden in New York, die ihr Jüdischsein über das Tragen einer Halskette mit Davidstern betonten.¹²⁹² Der Davidstern wird zur Markierung einer für sie ins positive umgekehrten Stigmatisierung. Die kulturelle Differenz wird betont und somit zum Vehikel der Identitätsbildung.

Die *mesusot* an den Eingängen der jüdischen Geschäfte in Belsunce sind ein solches Stigma Symbol, sie differenzieren die einzelnen Akteure von ihrem nicht-jüdischen Umfeld und produzieren so die Identität einer lokalen jüdischen Gemeinschaft. Das Stigma wird von den sozialen Akteuren in Charisma umgedeutet.¹²⁹³ Kulturelle Reserven dienen dabei als Werkzeug, um die Handlungsmöglichkeiten zu erweitern. Die Grenzen der kulturellen Differenz werden von den Akteuren und ihrem Umfeld selbst bestimmt und befinden sich in ständiger Bewegung.¹²⁹⁴

Juden aus Nordafrika bilden im europäischen Kontext eine eigene Gruppe, die sich in der Fremde neu konstituiert. Eine Gruppe, die allerdings nicht immer als eigenständig wahrgenommen wird, sondern oft mit dem westlichen, also *ashkenasischem* Judentum als eine einzige Bewegung identifiziert wird.

IV.4 Inklusion

IV.4.1 Kulturelle Reserven

Wenden wir uns nun wieder den sozialen und kulturellen Gemeinsamkeiten der Juden und Muslime in dem Viertel Belsunce zu, ohne die kulturelle Differenz dabei ganz aus dem Blick zu verlieren. Im Folgenden wird die Netzwerkanalyse in Rahmen der Betrachtung zur Patronage und Klientelismus wieder aktuell, um die Formen sozialer Verbindungen heraus zu arbeiten.

¹²⁹² GOFFMAN, Erving: *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. London; New York, Touchstone. 1986: 100-101.

¹²⁹³ Vgl. LIPP, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin, 1985.

¹²⁹⁴ Vgl. BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In (Ders.): *Process and form in social life*. London. 1982: 198-221.

Belsunce wurde als „arabisches Viertel“ stigmatisiert vorgestellt.¹²⁹⁵ Wiederholt habe ich von einem Mikrokosmos gesprochen, einer Nische der maghrebinischen Convivencia, die in dem Bahnhofsviertel von Marseille wiederbelebt wurde. Eine kulturelle Reflektion auf die gemeinsame Vergangenheit von Juden und Muslimen in Nordafrika. Belsunce kann als wiederbelebte Erinnerung gesehen werden, als lebendiges kulturelles Gedächtnis.

Wir haben bereits einige Aspekte der maghrebinischen Kultur und dem Zusammenleben von Juden und Muslimen aus Nordafrika angeschaut. Bisher wurden religiöse Orte betrachtet und kulturelle Symbole, die im Viertel kursieren, genauer untersucht. Erinnern wir uns an *Lagmi*, das für das kulturelle Gedächtnis des tunesischen Kollektivs in Belsunce steht. Im Folgenden betrachten wir die sozialen und kulturellen Realitäten der maghrebinische Convivencia von Juden und Muslime aus Nordafrika in Belsunce, in Bezug auf kulturelle Reserven.

Die Präsenz der verschiedenen religiösen Gruppen im Viertel, ihre Art und Weise sich im lokalen Raum zu verorten und ihre Präsenz sichtbar zu machen, analysierte ich als eine Reflektion auf die Positionierung der jeweiligen Gruppen im hierarchischen Gefüge auf der städtischen Ebene in Marseille. Es handelt sich meiner Ansicht nach um mehrere Mikrokosmose, die das Geschehen auf der globalen Makroebene wieder spiegeln.

Die sozialen Akteure, die in dem Viertel arbeiteten und teilweise auch dort lebten, die ihre Geschäfte betrieben oder als Angestellte in den Läden tätig waren, sind Teil der Geschichte von Belsunce. Meist reichte ihre eigene Geschichte oder die ihrer Familie vor Ort einige Generationen zurück, so dass sie unwiederbringlich mit dem Lokalen verbunden waren. Die Geschäfte gingen meist von Vater zum Sohn über, teilweise waren es auch Familienclans, die ein oder zwei Läden im Viertel besaßen. Viele Juden aus Nordafrika spielten mit dem Gedanken das Viertel zu verlassen, um den neuen Einwanderern aus Asien, vor allem Chinesen, Platz zu machen. Belsunce ist, das habe ich hier unter Berufung auf verschiedene Autoren wie TARRIUS¹²⁹⁶ und TEMIME¹²⁹⁷ immer wieder betont, ein Viertel, dessen soziale Zusammensetzung ständig in Bewegung ist.

Diese Arbeit geht unter anderem der Frage nach, was passiert, wenn die kulturellen, sozialen und religiösen Traditionen einer bestimmten Gruppe in ein anderes soziales und kulturelles Umfeld verpflanzt werden.

Im Falle der Juden aus Nordafrika wurde deutlich, dass diese Gruppe, eine völlig andere Integration durchlaufen hat als Muslime aus derselben Herkunftsregion, dies bedingt durch

¹²⁹⁵ Vgl. MAZZELLA, Sylvie: Le Quartier Belsunce à Marseille. In: *Les Annales de la recherche urbaine: recherches et débats*. Paris, Centre. 1996: 118-125.

¹²⁹⁶ TARRIUS, Alain: *Le Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. Paris, L'aube. 2007.

¹²⁹⁷ TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Éd. Autrement. 1997.

historische Faktoren. Das jüdische Kollektiv wurde von dem europäischen Umfeld an die Leerstelle des dem Holocaust zu Opfer gefallenen Judentums gesetzt (Vgl. Kap. III.3.2).

In diesem Teil geht es um geteilte kulturelle Reserven der jüdisch-muslimischen Convivencia in Beslunce. Reserven sind Teil der kulturellen Differenz, denn diese braucht einen Indikator, um sich zu konstituieren.¹²⁹⁸ Reserven sind aber auch Teil der kulturellen Homogenität, indem sie Gemeinsamkeiten und somit kulturellen Austausch schaffen. Das Viertel Belsunce wird von der Stadtverwaltung, sowie der Mehrheitsbevölkerung als kulturell besonders, teilweise als Bedrohung, mindestens als veränderungsbedürftig angesehen.¹²⁹⁹ Die Anwesenden im Viertel müssen mit dieser Stigmatisierung umgehen. Belsunce konstituiert einen kulturell offenen Raum, der, aufgrund seiner Flexibilität seinen sozialen Akteuren einen großen Handlungsfreiraum gibt, um sozial und kulturell kreativ zu handeln. Die Stigmatisierung des Raumes können sie für sich nutzen, wie TARRIUS beschreibt, um einen Statuswechsel zu erzielen, von dem des Migranten zu dem des Bürgers.¹³⁰⁰ Wie formen Menschen unter den Umständen der Migration ihre soziale und kulturelle Existenz? Wie arrangieren sie ihre eigene Welt? Traditionelle Arrangements sprechen hier allerdings nicht für eine mangelnde Modernität, im Gegenteil, Tradition kann heute als Teil der globalen Moderne verstanden werden.¹³⁰¹

Indem nun im Folgenden revitalisierte kulturelle Traditionen aus der Herkunftsgesellschaft als Reserven betrachtet werden, dargestellt wird, wie diese von den Menschen in Belsunce gepflegt und reproduziert werden, bewusst oder unbewusst, betrachten wir gleichzeitig die Handlungsmöglichkeiten menschlicher Kollektive. Damit schließe ich mich dem theoretischen Ansatz von Thomas HAUSCHILD zu kulturellen Reserven an und distanzieren mich von einer rein ideologischen Betrachtungsweise der Kultur, und ebenso von der ausschließlichen Herleitung menschlichen Verhaltens aus ökonomischen Motiven. HAUSCHILD fordert eine Kombination materieller Faktorenanalyse, die Forschungen zum Habitus und der kulturellen Praxis, sowie zur Genealogie und zum kulturellen Gedächtnis integriert, um so den Zusammenhang zwischen Raum und Reserven zu erklären.¹³⁰² Es reicht nicht aus, das Agieren menschlicher Gruppen aufgrund von einer kollektiven Erinnerung erklären zu wollen, noch aufgrund von rein materiellen Motivationen. Beide gehören zu dem

¹²⁹⁸ WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a: 146.

¹²⁹⁹ Vgl. MAZELLA, Sylvie: *Le Quartier Belsunce à Marseille*. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine*, Nr. 72, Paris. 1996: 118-125.

¹³⁰⁰ TARRIUS, Alain: *Le Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. Paris, L'aube. 2007.

¹³⁰¹ EL OR, Tamar: *Educated and ignorant. Ultraorthodox Jewish Women and their World*. London, Lynne Rieder. 1994: 136.

¹³⁰² HAUSCHILD, 2008: 218.

Spektrum der Hilfsmittel, die Menschen an die Hand gegeben werden um ihren Alltag zu bewältigen.

Vier Formen kultureller Reserven, revitalisiert aus der Herkunftsgesellschaft, kursieren vorrangig in der Convivencia von Belsunce. Dabei handelt es sich um Patronage und Klientelismus, Muster der Kommunikation, Traditionen der Alimentation und schließlich Praktiken der Magie. Diese kulturellen Idiome wurden nach meinen Beobachtungen in der Aufnahmegesellschaft in abgewandelter Form wiederbelebt. Abgewandelt, da es sich um Transferprodukte handelt, ähnlich wie bei dem Transfer von Ritualen im Kontext der Migration: In einem europäischen Umfeld, mit seinen multiplen Möglichkeiten die persönliche Identität zu definieren, nehmen Rituale und Traditionen der Herkunftsgesellschaft eine neue Bedeutung an.¹³⁰³ Damit diese an spiritueller und sozialer Attraktion nicht verlieren, müssen sich diese Praktiken transformieren, ohne aber ihre ursprüngliche Gestalt vollständig zu verlieren.¹³⁰⁴ Ein kulturelles Reservoir aus dem soziale Akteure kreativ schöpfen können, bietet einen Handlungswiderstand gegen die vereinheitlichenden Tendenzen der Globalisierung, sowie einen Anker der Identifikation.¹³⁰⁵ Betrachten wir nun im Anschluss diese vier genannten Formen lokaler kultureller Reserven.

IV.4.2 Patronage und Klientelismus

In der Ethnologie werden Patronage und Klientelismus als Formen der politischen und wirtschaftlichen Organisation verstanden.¹³⁰⁶ Sie bezeichnen vertikale Netzwerkverbindungen, die unabhängig von verwandtschaftlichen Bindungen sind. Patronage meint die Begünstigung von Personen, die vor allem auf Gruppenzugehörigkeit beruht. Klientelismus kennzeichnet ein aufgrund gegenseitiger Vorteile gerichtetes hierarchisches Machtverhältnis.¹³⁰⁷ Bei beiden handelt es sich um Formen informeller politischer Organisation. Patronage und Klientelismus präsentieren asymmetrische Beziehungen, da der Klient in der Regel abhängiger vom Patron ist als umgekehrt.

¹³⁰³ PODSELVER, Laurence: *Les changements au sein de la communauté juive en France: les apports des „cultures sud“*. In: Zytnicki, Colette; Bordes-Benayoun, Chantal (Hg.): *Sud-Nord: cultures coloniales en France (XIXe et XXe siècles)*, actes du colloque international (27-28-29-30 mars 2001). Toulouse, Maison e la recherche de l'Université Toulouse Le Mirail, Privat. 2004.: 149-168.

¹³⁰⁴ LANGER, Robert; LÜDDECKENS, Dorothea; RADDE, Kerstin; SNOEK, Jan: Ritualtransfer. In: Langer, Robert; Motika, Raoul; Ursinus, Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt/ Main, Peter Lang. 2005: 25-34.

¹³⁰⁵ HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2002.

¹³⁰⁶ Vgl. WOLF, Eric: Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in complex societies. In: Schmidt, S.W. u.a. (Hg.): *Friends, Followers and Factions*. Berkeley, 1977: 174-175.

¹³⁰⁷ Vgl. HALLER, Dieter: *Ethnologie, dtv Atlas*. München, DTV. 2005: 185.

In der Mittelmeerethnologie werden Patron-Klient Beziehungen vor allem von Jack DAVIS als Kontrolle von- und Zugang zu Ressourcen zwischen Gruppen gesehen. Die Patron-Klient Beziehung basiert vor allem auf dem lokalen Prestige des Patrons und wird somit von klassischen Mittelmeerethnologen wie DAVIS in Verbindung mit dem Ehre und Schande Komplex im Mittelmeerraum gesehen.¹³⁰⁸ Das kulturelle Konzept der Ehre steht nach diesem Komplex immer auch in Verbindung mit der lokalen Ökonomie.¹³⁰⁹ Es handelt sich um eine reziproke Beziehung: der Klient erhält vom Patron Zugang zu Ressourcen, woraufhin dieser dem Klienten bestimmte Gaben oder Dienstleistungen zukommen lässt. Zeitweilig wurde in der Ethnologie davon ausgegangen, dass Patron-Klient Beziehungen ein Zeichen für einen nicht funktionierenden Staat sind, und eigentlich mit der Zivilgesellschaft verschwinden würden.¹³¹⁰ In den 1980er Jahren gingen Forscher dazu über Patron-Klient Beziehungen als eine Erscheinungsform zu sehen, die komplementär zu und in demokratischen Systemen auftauchen kann und diesen nicht widersprechen muss.¹³¹¹

Patronage und Klientelismus bedeuten eine reziproke Beziehung gegenseitiger Dienstleistung, die nicht auf einem offiziellen Arbeitsvertrag beruht. Gerade im Rahmen der Globalisierung rücken Patron-Klient Beziehungen in den Sektor der informellen Wirtschaft.¹³¹² Wurden informelle Wirtschaftsformen früher als Ausdruck von Armut verstanden, so werden sie heute als die individuelle ökonomische Alternative zur Teilnahme am globalen Markt gesehen. Was damals als rückständig angesehen wurde, wird heute als kreative oder notwendige Lösungswege sozialer Akteure verstanden.¹³¹³

Es handelt sich bei Patron-Klient Beziehungen also um eine Form politischer und wirtschaftlicher Handlung, auf die soziale Akteure als Reserve zurück greifen können. Im Rahmen der Migration bedeutet dies eine Möglichkeit die eigenen Handlungsmuster potentiell zu erweitern. Patronage und Klientelismus sind kulturelle Reserven im Mittelmeerraum, die nach der Migration von sozialen Akteuren wieder belebt werden, um sich im sozialen Raum erfolgreich zu verankern. Dazu müssen die passenden strukturellen

¹³⁰⁸ DAVIS, John: *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul. 1977.

¹³⁰⁹ CASSAR, Carmel: *L'honneur et la honte en Méditerranée*. Aix en Provence, Edisud. 2005: 7.

¹³¹⁰ Vgl. GELLNER, Edward: Patrons and Clients. In: Gellner, Edward; Warterbury, John (Hg.): *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Druckworth. 1977: 167-183.

¹³¹¹ Vgl. RONINGER, Luise; Günes-Ayata, Ayse: *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Lynne Rienner Publishers. 1994.

¹³¹² Unter informeller Wirtschaft sind jene wirtschaftlichen Aktivitäten zu verstehen, die unter den ökonomischen Sektor fallen, der nicht ausreichend kontrolliert, gesichert und besteuert wird. Siehe: KOHNERT, Dirk: Common roots, shared traits, joints prospects? On the articulation of multiple modernities in Benin and Haiti. In: Schuerkens, Ulrike: *Globalization and Transformations of local socioeconomic practices*. Routledge, Oxon. 2008: 151-173.

¹³¹³ Vgl. GAUVAIN, Mathilde: Informal and formal economy in Caracas. In: Schuerkens, Ulrike: *Globalization and Transformations of local socioeconomic practices*. Oxon, Routledge. 2008: 138-150.

Bedingungen lokal vorhanden sein. Diese bot die lokale *Convivencia* in Belsunce. Doch traten dort die Patron-Klient Beziehungen in umgekehrter Form auf, als es in Nordafrika der Fall war. Juden waren hier die Patrone von Muslimen. Betrachten wir dazu nun den historischen Aspekt der Patron-Klient Beziehungen, wie diese zwischen Juden und Muslimen in Nordafrika vor kamen:

Die Juden belegten in den meisten Regionen des Maghrebs eine ökonomische Nische im Bereich des Handels oder des Handwerks. So war es etwa den Juden vorbehalten mit muslimischen Frauen Handel zu führen. Das System der ökonomischen Interaktion zwischen Juden und Muslimen bestand meist aus Patronage Beziehungen, die mit dem Kodex von Ehre und Schande belegt waren. Die Juden besaßen einen sozialen Status, der aus der Sicht muslimischer Männer mit dem Status muslimischer Frauen vergleichbar war. Mit einem Juden eine ökonomische Patron-Klient Beziehung einzugehen, bedeutete die eigene Ehre an die Existenz des Juden zu knüpfen und umgekehrt. Beide Partner waren somit verpflichtet, die Normen und Werte lokaler Solidarität einzuhalten. Wurde sein jüdischer Klient von einem anderen Muslim attackiert, so wurde damit gleichzeitig die Ehre des muslimischen Patrons beschmutzt.¹³¹⁴

Das Alltagsleben der Juden war eng mit dem der Muslime verbunden, es existierten ökonomische Verbindungen, die aufgrund von politischen Spannungen zu diskrepanten Haltungen und Handlungen seitens der Muslime führten. Die jüdische Institution des Sabbats wurde beispielsweise temporär immer wieder von den Muslimen gestört. Jedoch halfen auch die Muslime wiederum den Juden bei der Durchführung des Sabbats, indem sie ihnen etwa das Essen in ihren Öfen erwärmten.¹³¹⁵ Dieses komplexe soziale Gefüge geriet in der Kolonialzeit ins Wanken, als die Juden sich immer mehr an den fremden Mächten orientierten und gleichzeitig von diesen für ihre Zwecke eingenommen wurden.

Patron-Klient Beziehungen waren ein kulturelles Idiom der maghrebisch jüdisch-muslimischen Gesellschaft.¹³¹⁶ Die Juden befanden sich konstant in dieser Art dyadischer Beziehung; eine jüdische Familie war meist über mehrere Generationen hinweg mit einer muslimischen Familie in patronaler Tradition verknüpft. Patronage- Verbindungen mit

¹³¹⁴ Vgl. GEERTZ, Hildred: The meanings of family ties. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, 1979: 315-507.

¹³¹⁵ Die Juden dürfen nach jüdischen Gesetzen am Sabbat kein Feuer machen. Vgl. GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996.

¹³¹⁶ Vgl.: GEERTZ, Hildred: The meanings of family ties. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, 1979: 315.

muslimischen Privatpersonen erwiesen sich stabiler als öffentlich- kommunale.¹³¹⁷ Die individuellen Patron-Klient Dyaden beschränkten sich auf ein bestimmtes Gebiet, einen Stamm oder eine Familie, teilweise auch nur eine Person, etwa einen jüdischen Händler. Diese Beziehungen besaßen in Nordafrika einen ökonomischen Hintergrund. Jede jüdisch-nordafrikanische Mikroregion hatte ihr spezifisches Charakteristikum, mit dem sie sich von den anderen Regionen unterschied, in wesentlichen Praktiken aber miteinander übereinstimmten, wie etwa in Heiligenkulten, Patronage und jüdischem Glauben.

In der nordafrikanischen Diaspora wurden die ethnischen Grenzen von Juden und Muslimen über ihre sozialen Handlungsmuster reproduziert.¹³¹⁸ Diese Handlungsmuster wurden von den nordafrikanischen Juden und Muslimen in ihrem Habitus internalisiert, nach Europa transferiert und dort auf neue Weise in die Strukturen der sich durch die massive Migration verändernde Gesellschaft neu wiederbelebt und verankert.

An dieser Stelle ist darauf einzugehen, dass Patronage, genauso wie das Ehrkonzept zu den klassischen Parametern der Mittelmeerethnologie gehören.¹³¹⁹ Von Kritikern wurde dies als Stereotypenbildung hinterfragt.¹³²⁰ Meiner Ansicht nach sollten diese mediterranen Parameter dabei als Reserven im sozialen Raum betrachtet werden, die über das kulturelle Gedächtnis weitergegeben werden.¹³²¹ Dabei können sie aber in veränderter Form auftreten. Für das mediterrane Judentum veranschaulicht dies Seth SCHWARTZ, indem er verdeutlicht, welche unterschiedlichen Formen Ehre oder Patronage in der antiken jüdischen Gesellschaft entstehen konnten. So war zur Zeit Josephus (37-100 n.Chr.) Gott selbst der alleinige Patron für das Judentum und das jüdische Ehrverständnis streng an die Tora gebunden.¹³²²

Die Basis der Patron-Klient Beziehung besteht darin, dass der Patron über politische, ökonomische und kulturelle Ressourcen verfügt, die für den Klienten von Interesse sind. Es ist eine asymmetrische Beziehung, die auf gegenseitiger Reziprozität beruht.¹³²³

¹³¹⁷ Vgl. GEERTZ, Hildred: The meanings of family ties. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, 1979: 20. Oft wurde die Macht des Sultans an der jüdischen Gemeinde geprüft: waren die Juden angreifbar und verwundbar, so war es auch der Sultan.

¹³¹⁸ Vgl. BARTH, 1981: 199.

¹³¹⁹ DAVIS, J.: *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul. 1977.

¹³²⁰ Vgl. HERZFELD, Michael: Practical Mediterraneanism: Excuses for Everything, from Epistemology to Eating. In: Harris, W.V.: *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, University Press. 2006: 45-63.

¹³²¹ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 205-218.

¹³²² Vgl. SCHWARTZ, Seth: *Where the Jews a Mediterranean Society?* Princeton University Press. 2010: 94-177.

¹³²³ Vgl. WOLF, Eric: Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in complex societies. In: Schmidt, S.W. u.a. (Hg.): *Friends, Followers and Factions*. Berkeley, University of California Press. 1977: 174-175.

Wie wir bereits gesehen haben, waren Patron-Klient-Beziehungen ein wichtiges Idiom im Zusammenleben von Juden und Muslimen in Nordafrika. Die Juden verpflichteten sich zu ökonomischen Beziehungen mit einem muslimischen Patron und wurden im Gegenzug von dem Muslim öffentlich protegiert und ökonomisch bevorteilt. Patronage war in Nordafrika an den Ehrkomplex von Muslimen und Juden geknüpft.

Wie hat sich das kulturelle Phänomen der Patronage und des Klientelismus nun im Zuge der Migration transformiert? Sind in dem neuen, fremden Raum die alten Muster eins zu eins wiederbelebt worden, haben sie sich verwandelt oder sind sie einfach mit dem Auszug aus der Herkunftsgesellschaft in der Vergangenheit verschwunden? Sind sie zu einem Teil der erinnerten Geschichte geworden oder entschwanden sie ins kulturelle Vergessen, das Paul RICOEUR „l’oublie“¹³²⁴ nennt? Um dies zu klären, müssen meine aus dem Feld Belsunce ermittelten Daten angeschaut und analysiert werden. Werfen wir aber zuvor, um eine Basis des Vergleichs zu haben, einen Blick auf die Ergebnisse anderer Ethnologen, die zu der Thematik geforscht haben, diesmal allerdings in Bezug auf die nordafrikanischen Juden in Israel. Klären wir also, bevor wir uns dem französischen Umfeld zuwenden, in wie fern die Juden aus Nordafrika Patron-Klient Beziehungen und auch Brokerage in Israel etablierten oder nicht.

Shlomo DESHEN etwa beobachtete in Israel in den 1970er Jahren die Etablierung von Patronage Beziehungen zwischen orientalischen Juden (vor allem in Israel als: *Mizrachim* bezeichnet) und Juden aus dem Okzident (*Ashkenazim*). Jüdische Gemeinden nordafrikanischer Herkunft knüpften eine patronale Beziehung zu einem Juden, der durch seine Herkunft und seinen Bildungsstatus die dominierende, westlich geprägte jüdische Gesellschaftsschicht präsentierte. Einen israelischen Patron westlicher Herkunft zu besitzen, bedeutete beispielsweise für eine Gemeinschaft jüdisch- djerbischer und südtunesischer Migranten eine Anhäufung von Ehre und Prestige.¹³²⁵ Ein *Ashkenazi* hatte die Möglichkeit, über soziale Beziehungen an Ressourcen zu kommen, zu welchen die nordafrikanischen Juden aufgrund untergeordneter sozialer Positionen keinen Zugang hatten. DESHEN berichtet von einer Gemeinschaft djerbischer und südtunesischer Migranten, die versuchten einen *Ashkenazi* als Kandidaten für ihre politische Liste zu gewinnen, um so während des Wahlkampfes öffentlich an Prestige und Einfluss zu gewinnen.¹³²⁶

¹³²⁴ RICOEUR, Paul: *La mémoire, l’histoire, l’oublie*. Paris, Editions du Seuil. 2000: 536.

¹³²⁵ Vgl. DESHEN, Shlomo: Ethnicity and Cultural Paradigms among Southern Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe (Hg.): *Distant Relations*. New York, 1982: 13-32.

¹³²⁶ Vgl. DESHEN, Shlomo: *Immigrant voters in Israel*. Manchester, 1970: 93.

Die nordafrikanischen Juden (*Mizrachim*) haben über die Aktivierung patronaler Strukturen in der israelischen Gesellschaft ein kulturelles Idiom ihrer Herkunftsgesellschaft revitalisiert. Mit Pierre BOURDIEU argumentiere ich, dass die Aktivierung patronaler Strukturen in der israelischen Gesellschaft für die nordafrikanischen Juden einerseits eine bekannte Strategie ist, dass andererseits zudem die materiellen Bedingungen passend sein müssen, um die einverlebten Schemata zu aktivieren:

„Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, er lebt sie wieder. Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiedererbrachtes Wissen, sondern das ist man.“¹³²⁷

Das Vorkommen von Patronage zwischen Juden aus dem Orient und aus dem Okzident in Israel trat vor allem in den 1970er Jahren auf. In den ersten Jahrzehnten war es für die nordafrikanischen Juden strukturell besonders schwer an materielle Ressourcen zu gelangen. Patronage war in diesem Sinne eine inkorporierte Strategie, eine in ihren Habitus einverlebte Reserve, welche die jüdisch-nordafrikanischen Migranten (*Mizrachim*) aktivierten, um eine Nische in der israelischen Gesellschaft mit ihrer nordafrikanisch-jüdischen Identität zu füllen.

In den nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaften existierte zudem im Rahmen der Patronage eine Art Broker, ein Individuum, dem es durch vielfältige Beziehungen und Ressourcen möglich war auf verschiedenen kulturellen und sozialen Ebenen zu agieren, Einfluss zu nehmen und wichtige Ressourcen zu verteilen (Vgl. Kap. II). Harvey GOLDBERG berichtet von einer Gemeinschaft libyscher Juden aus der Umgebung von Tripolis, die in ihrer Heimat einen jüdischen Scheich ihrer Gemeinde als Broker eingesetzt hatte. Der Scheich übernahm die Aufgabe der Mediation zwischen Muslimen und Juden, vertrat die jüdische Gemeinschaft nach Außen und verteilte materielle Ressourcen innerhalb der Gemeinde. Der Scheich repräsentierte zudem die religiösen Werte der Gemeinde nach Außen, obwohl er kein religiöser Spezialist war. Die Existenz des Scheichs als Broker in der libyschen Heimat ermöglichte es der jüdischen Gemeinschaft, relativ isoliert, aber autark, in ihrer sozialen Nische der muslimischen Gesellschaft zu leben. In Israel, so GOLDBERG, wurde der soziale Status innerhalb der Gemeinschaft wieder aktiviert. Die soziale Position des *Moshav*-Sekretärs, des *Mazkir* entsprach der des Scheichs im Herkunftsland. Diesen sozialen Status in der Gemeinschaft in Israel zu aktivieren, war den libyschen Juden aber nur möglich, da sich die Gemeinschaft relativ konstant in einer israelischen *Moshav* nach der Migration wieder zusammenfand. Die *Moshav* sind strukturell abhängig von staatlichen Verwaltungsbüros, um

¹³²⁷ Vgl. BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/ Main. 1987: 135.

an Ressourcen und Positionen innerhalb der israelischen Gesellschaft zu gelangen. Virtuell laufen diese Kanäle in der Position des *Mazkir* zusammen. Der Status des *Mazkir* ist dem des früheren Scheichs ähnlich. Dies führte dazu, dass die Gemeinschaft libyscher Migranten den *Mazkir* als Broker einsetzte.¹³²⁸ Abhängig von äußeren materiellen Strukturen ist es den Migranten möglich, Reserven aus ihrem kulturellen Gedächtnis umzusetzen. Die äußeren Bedingungen müssen gegeben sein, um die in den Habitus einverlebten Schemata wiederbeleben zu können.

In den *Mellahs* Marokkos waren es oft Rabbiner und Gelehrte, die den sozialen Status des Brokers übernahmen. Die politische Führerschaft war eng mit religiösem Charisma verknüpft. Die Rabbiner übernahmen beispielsweise die Vermittlung zwischen zerstrittenen Parteien. Indem bestimmte Heilige, wie zum Beispiel *Rabbi Wazana*¹³²⁹ in Marokko, von Juden und Muslimen gemeinsam verehrt und akzeptiert wurden, war es ihnen möglich auf beide gesellschaftlichen Schichten Einfluss zu nehmen. Wie wir zuvor gesehen haben, repräsentierten auch religiöse Laien, wie der libysche Scheich religiöse Werte und Tradition. Für die nordafrikanischen Migranten in Israel war es befremdlich, dass die politischen Führer, die ihnen von den politischen Parteien präsentiert wurden, nicht auch mit religiösen Attributen verknüpft waren. In den ersten Jahren nach der Staatsgründung war es, so DESHEN, von Seiten der *Ashkenazim* wiederum schwer vorstellbar, dass die Position eines politischen und eines religiösen Führers in der israelischen Gesellschaft von *einer* Person übernommen wird.¹³³⁰ In der heutigen israelischen Gesellschaft vereinigen charismatische Rabbiner wie Owadia Josef ganz selbstverständlich beides in sich.¹³³¹

Nachdem wir das Vorkommen von Patronage und Klientelismus in Nordafrika betrachtet haben, sowie die Transformation dieses sozio-kulturellen Phänomens nach der Migration in Israel, wenden wir uns nun seinem Vorkommen in Marseille auf der Basis der von mir gesammelten Daten zu. Dies wollen wir auf zwei Ebenen tun: Erstens geht es um Patron-Klient-Beziehungen zwischen Juden und Muslimen innerhalb der lokalen Convivencia in Belsunce, zweitens geht es um Patron-Klient-Beziehungen zwischen den nordafrikanischen Juden und der französischen Mehrheitsgesellschaft, insbesondere ihren politischen

¹³²⁸ Vgl. GOLDBERG, Harvey: From Shaikh to Mazkir: Structural Continuity and organizational change in a Tripolitanian Jewish Community. In: Deshen, Shlomo; Zenner, Walter P. (Hg.): *Jewish Societies in the Middle East. Community, Culture and Authority*. Washington, 1982: 137-154.

¹³²⁹ BILU, Yoram: *Without Bonds: The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana* (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology). Detroit, 2000.

¹³³⁰ Vgl. DESHEN, Shlomo: North African Leadership. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe (Hg.): *Distant Relations*. New York, 1982a: 139-153.

¹³³¹ NEUGART, Felix G.: *Die alte Herrlichkeit wiederherstellen*. Schwalbach, Wochenschauverlag, 2000.

Repräsentanten. Auf beiden Ebenen gehört die Analyse von Brokerage im Rahmen der Patron-Klient-Beziehungen dazu.

IV.4.2.1 Patronage in Belsunce

In Belsunce existierte die höchste Rate an Arbeitslosigkeit in Marseille überhaupt. Marseille war eine der wenigen europäischen Städte, in deren Zentrum noch Armut existiert. Die Arbeitslosigkeit in dem Stadtteil war höher als 33%, während sie im Rest der Stadt 23% betrug.¹³³²

Zum Überleben müssen sich soziale Akteure in ihrer Lebenssituation zu Recht finden und kulturell, als auch sozial innovativ sein. Kulturelle Reserven können helfen sozialen Strategien zu entwickeln.¹³³³ Patronage-Klient Beziehungen sind eine dieser Strategien, verankert im mediterranen Raum.¹³³⁴ In der modernen Zivilgesellschaft, mit ihrem bürokratischen Universalismus, können Akteure leicht das Gefühl der Machtlosigkeit entwickeln. Patronage und Klientelismus sind dagegen soziale Strategien, um gegen diese Machtlosigkeit einen lokalen Widerstand zu entwickeln. Religiöse oder ethnische Zugehörigkeit definiert dabei meist die Teilnehmer an diesen Netzwerkbeziehungen.¹³³⁵

Wie wir bereits gesehen haben, waren es in Nordafrika die Juden, die auf die Protektion eines muslimischen Patrons angewiesen waren. Von Muslimen wurden lediglich jüdische Heilige als Patron gewählt.¹³³⁶ Wie sieht es nun nach der Migration nach Europa aus? Haben in einem vom Christentum geprägten Europa, die kulturellen Beziehungen, die innerhalb der Strukturen einer islamischen Gesellschaft entstanden und über Jahrhunderte präsent waren, überhaupt noch Bedeutung? Sind diese Bindungen nicht einfach mit dem Weg übers Mittelmeer im Nichts verschwunden?

Tatsache ist, dass Muslime in Europa Juden strukturell keinen Schutz und auch keine sozialen Vorteile mehr bieten können, denn sie selbst besitzen noch keinen in den Grundfesten der Gesellschaft verankerten Zugang zu Ressourcen. Hier findet sich der springende Punkt, denn im Gegensatz zu der muslimischen, ist die jüdische Präsenz in Europa sehr wohl

¹³³² PERALDI, Michel; SAMSON, Michel: *Gouverner Marseille*. Paris, La Découverte. 2006: 190-191.

¹³³³ HAUSCHILD, 2008: 205-218.

¹³³⁴ Vgl. GELLNER, Ernest; WATERBURY, John: *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Duckworth. 1977.

¹³³⁵ Vgl. GÜNES-AYATA, Ayse: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 19-29.

¹³³⁶ Im Gegensatz zu muslimischen Heiligen, werden jüdische Gelehrte erst nach ihrem Tod von der Gemeinschaft für heilig befunden, aus diesem Grund handelte es sich im Maghreb demnach vor allem um tote Patrone. Vgl. BEN-AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Wayne University Press, Detroit. 1998: 141. BILU, Yoram: *Without Bonds: The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana* (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology). Detroit, 2000.

gesellschaftlich verankert, wenn diese Verankerung auch mit vielen geschichtlichen Tiefen verbunden war. Wie ich bereits weiter oben analysierte (Kap. III.3.3.2), wurden die nordafrikanischen Juden gesellschaftlich auf die Leerstelle der dem Holocaust zum Opfer gefallenen europäischen Juden gedrängt. Die Muslime, die in der Vergangenheit Juden im Maghreb Sicherheit und Zugang zu Ressourcen boten, können diese Leistungsparameter in Europa nicht mehr aufrecht erhalten, und verlieren aus diesem Grund als potentielle Patrone an Bedeutung. Juden finden bei Muslimen keinen Schutz und keine Sicherheit mehr, wie es in Nordafrika der Fall war. Um strukturelle Sicherheit für ihre Glaubensgemeinschaften zu gewinnen, müssen sich Juden an andere Patrone wenden, als es in Nordafrika der Fall war. Auf dieses Phänomen kommen wir im nächsten Unterkapitel zu sprechen. Während Muslime strukturell keinen Zugang zu wesentlichen sozialen und ökonomischen Ressourcen in Europa bieten können, verfügen Juden eher über diese Ressourcen. Sie wurden anders in die Aufnahmegesellschaft integriert, sie fanden bereits Religionsgemeinden und Synagogen vor, in denen sie sich eingliedern konnten, zudem waren die Juden aus Nordafrika bereits durch den Kolonialismus europäisch geprägt und kulturell von der europäischen Mehrheitsgesellschaft vereinnahmt. Meist beherrschten sie bereits die französische Sprache. Die algerischen Juden waren schon vor ihrem Exodus französische Staatsbürger. Die dyadische Patron-Klient Beziehung, wie sie in Nordafrika häufig zwischen Juden und Muslimen bestand, musste sich in Europa umkehren, damit die sozialen Akteure weiter von diesem Muster profitieren konnten.

Hier sind es die Juden, welche den Muslimen, wenn zwar nicht gesellschaftlichen Schutz, so doch den Zugang zu Ressourcen und sozialen Kontakten vermitteln können. In Belsunce hatte sich diese Form der rituellen Beziehungen, die als eine Reserve im kulturellen Gedächtnis der jüdisch-muslimischen Convivencia gesehen werden muss, in umgekehrter Form als sie in Nordafrika zur Alltagspraxis gehörte, wiederbelebt. Reserven sind kulturelle Potentiale für die Handlungsmöglichkeiten sozialer Akteure.¹³³⁷ Betrachten wir nun einige Beispiele dieser Patron-Klient Beziehungen, wie sie in Belsunce vorkamen.

Zu Beginn ein Beispiel aus der Forschung über Belsunce von Alain TARRIUS, da dies meinen Ergebnissen sehr ähnlich ist und so meine Daten positiv untermauert:¹³³⁸

„Es handelt sich um einen Juden der 1954 nach Belsunce kam und einen muslimischen Algerier, der seit 1976 dort lebt. Ohne die Hilfe des jüdischen Händlers, hätte sich der muslimische Algerier nur schwer vor Ort etablieren können. Der Jude übertrug dem Muslim sein gut gehendes Geschäft mit

¹³³⁷ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 218.

¹³³⁸ Zusammenfassung der Ergebnisse aus: TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe*. Paris, L'Harmattan. 1992: 184-185. Übersetzt von der Autorin.

einem Vorschuss an den ersten Stoffen zum Verkauf. Auf die Frage des Forschers, wie es kam, dass 1976, in einem Jahr in dem Juden und Araber eigentlich nicht zusammen arbeiteten, die beiden gemeinsame Sache machten, erklärte der Jude, dass es eine „kollektive“ Entscheidung der Juden in Belsunce gewesen wäre, den vor Ort aufkommenden Markt der Araber zu unterstützen, denn die Zusammenarbeit kann zum Reichtum führen, die Arbeit gegeneinander nicht, das hätten sie schon von den Armeniern vor Ort gelernt. Je mehr Araber sich vor Ort installierten, umso besser lief es auch für die Geschäfte der Juden. Die Deutschen arbeiten mit den Türken, die Engländer mit den Indern, sie (die Juden in Belsunce) arbeiten mit den Arabern. Die Araber bringen die Kunden und auch neue Ideen, die Juden verschaffen die Kontakte zu den Fabriken und verhandeln mit ihnen. Juden und Araber arbeiten in Belsunce, so der Informant, Hand in Hand.“

Das Beispiel von TARRIUS gibt einen idealistischen Zustand der Zusammenarbeit wieder, fünfzehn Jahre später sind die beiden Akteure aus dem oberen Beispiel weiterhin befreundet.¹³³⁹ Anders als die Integration der Asiaten vor Ort, erlebten die bereits ansässigen jüdischen Händler die Ankunft der Araber nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung.

In dem Unterkapitel „Die Hierarchie des Raumes“ (Kap. IV.2.1) habe ich bereits über die hierarchischen und strukturellen Verhältnisse zwischen Juden und Muslimen in Belsunce geschrieben. Wie ich bereits erwähnte, haben 80% der jüdischen Händler muslimische Angestellte, wogegen Juden meist bei Juden angestellt sind.¹³⁴⁰ Ebenso wurde bereits das unregelmäßige Beschäftigungsverhältnis, also die mehrheitliche Beschäftigung im informellen Sektor, in Belsunce diskutiert (Kap. IV 2.5). Im Folgenden sollen nun die Beziehungen zwischen Juden und Muslimen, die auf patronale Strukturen beruhen, aus nächster Nähe in ihren Erscheinungsformen betrachtet werden. Die Analyse dieser Beziehungen schließt sich an die Beobachtungen aus dem ersten Teil dieses Kapitels zu hierarchischen Strukturen an.

Schauen wir uns nun Patron-Klient Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in Belsunce aus nächster Nähe an.

„Im Geschäft von Maurice sitzt ein Araber, er heißt Habib, arbeitet bei dem jüdischen Fleischer in der Nähe „David Kasher“, als Lieferant. Dieser Mann hat Maurice am Sabbat, als die Bar Mitzwa seines Enkels war, transportiert, weil der ja nicht laufen konnte. Es geht um ein Geschäft, die beiden Männer verabreden sich für 19 Uhr, da lädt ihn Maurice in das Haus seines Sohnes zum Kaffee ein. Habib ist seit 25 Jahren in Marseille. Er antwortet auf meine Frage, ob er religiös sei, dass er schon den Ramadan halten würde. Er hilft regelmäßig Juden, die im Rollstuhl sitzen dabei am Sabbat in die Synagoge zu kommen. Vor der Metzgerei hatte er schon 9 Jahre in einem jüdischen Restaurant gearbeitet, er kennt sich aus mit den jüdischen Gesetzen. Er selbst ist Algerier. Er hat sich von Maurice einen roten Faden aus Israel mitbringen lassen. Diesen steckt er in seine Geldbörse und meint, den würde er erst anziehen, nachdem er sich am Abend gewaschen hätte. Er erzählt, dass er einen älteren Herrn, am Sabbat und an Feiertagen in die Synagoge schiebt in seinem Rollstuhl, das würde er nun seit 8 Jahren machen. So habe er es auch bei Maurice gemacht, als der krank war. Er hat ihn geschoben, nicht im Auto gefahren, das wollte Maurice nicht. Es geht ihm dabei nicht um die Bezahlung, meint er. Aber meistens wollte man doch unbedingt bezahlen. Weil dem anderen Herrn mal ein Helfer, ein Jude, abgehauen ist, als er zu wenig bezahlt hatte. Dieser Herr wollte nicht, dass ihm dasselbe noch mal passiert und so hat er Habib 80 Euro für seine Dienste aufgezwungen, der die dann auch genommen

¹³³⁹ TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe*. Paris, L'Harmattan. 1992: 185.

¹³⁴⁰ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 05/09/06.

habe. Er holt den Mann Morgens und Abends von zu Hause ab, jetzt zum Slichot¹³⁴¹ um 4 Uhr Morgens, manchmal auch bis Mitternacht. Ich will wissen, was er denn dann macht, während gebetet wird. Er antwortet, er würde bei den Juden bleiben, sich eine Kippa aufsetzen und dem Gebet zu hören, er würde Kaffee kochen, das „die“ ja nicht dürfen, er würde mal Licht an machen, mal aus, mal die Tür aufschließen. Maurice und Habib reden auch über den Konflikt zwischen Syrien und Israel, sie meinen, das würde sich schon arrangieren. Der Chef von Habib hat kürzlich eine Hochzeit in Israel gefeiert. Die Schwägerin von seinem Chef hat Habib zum Flughafen gefahren. Der Chef habe ihn sogar nach Israel eingeladen und wollte ihm auch das Ticket zahlen. Aber er hat abgelehnt. Später fährt er mit Maurice im Auto dessen Sohnes mit, und wünscht mir zum Abschied: „Sabbat Shalom“.¹³⁴²

Maurice habe ich bereits als einen meiner wichtigsten Informanten und als sozialen Broker beschrieben. Immer wieder wurde er von Muslimen aufgesucht, die Arbeit oder eine Wohnung suchten. Er vermittelte diese dann meist an jüdische Arbeitsgeber oder Wohnungsbesitzer weiter. Ich habe weiter oben bereits beschrieben, wie er teilweise als Patron auftrat, zum Beispiel in Bezug auf die Männer, die vor seinem Laden Zigaretten verkauften.¹³⁴³ Er tolerierte diese, anstatt sie bei der Polizei an zu zeigen, diese kontrollierte regelmäßig das Viertel. Maurice bediente sich dafür ihrer Dienstleitung, unter anderem indem er ihnen hin und wieder Kurzarbeiten anbot.

Jeremy BOISSEVAIN unterscheidet zwischen Ressourcen erster Ordnung und Ressourcen zweiter Ordnung. Ressourcen erster Ordnung sind materieller Besitz, Arbeit, oder spezielles Wissen. Ressourcen, die das Individuum persönlich kontrolliert. Ressourcen zweiter Ordnung sind strategische Kontakte zu Personen, die Ressourcen erster Ordnung kontrollieren. Personen, die über Ressourcen erster Ordnung verfügen sind für BOISSEVAIN Patrone. Personen, die Ressourcen zweiter Ordnung kontrollieren sind Broker. Beide bezeichnet BOISSEVAIN als Unternehmer.¹³⁴⁴ Eine Person kann aber auch Zugang zu Ressourcen beider Ordnung haben, somit Broker und Patron gleichzeitig sein, wie im Falle von Maurice.

Eine Patron-Klient Beziehung funktioniert nicht einfach aus dem Stehgreif, außer einer gewissen Vertrauensbasis zwischen den Beteiligten, dem notwendigen gegenseitigen Respekt, ist noch die Beherrschung von kulturellen Körpertechniken notwendig, die eine gewisse Parallele zwischen den beiden unterschiedlichen sozialen Ebenen der Beteiligten herstellen und als ein Mittel der Kommunikation wirken.¹³⁴⁵

¹³⁴¹ Mit *Slichot* wird hier die Periode vor Feiertagen wie *Yom Kippour* bezeichnet, die mit bestimmten Gebeten geistig auf die hohen Feiertage vorbereiten. Vgl. Eigenes Feldtagebuch 23/08/07.

¹³⁴² Vgl. Eigenes Feldtagebuch 23/08/07.

¹³⁴³ Maurice ist während meiner Forschung im Jahre 2009 leider verstorben. Nachdem sein Laden geschlossen wurde, saßen auch die Zigarettenverkäufer nicht mehr davor.

¹³⁴⁴ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friend. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 148-149.

¹³⁴⁵ Zu Körpertechniken siehe: MAUSS, Marcel: *Les techniques du corps*. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 365-386.

Anhand meines Feldbeispiels wird deutlich, dass Habib zu den Klienten von Maurice gehörte, seitdem dieser die Dienstleistung des Anderen in Anspruch genommen hatte. Habib redete offen vor Maurice über die Bezahlung, die er von dem anderen jüdischen Herrn im Rollstuhl erhielt. Maurice war mit diesem Mann befreundet. Habib hätte nicht offen über die Entgeltung durch den Anderen vor Maurice reden können, wenn dieser ihn nicht ebenmäßig oder wenn nicht sogar besser entgelten würde, denn sonst wäre die Ehre von Maurice angegriffen worden. Zwischen den Beiden wurde ein Geschäft abgewickelt, für das sie keine Zeugen wünschten, Maurice lud aus diesem Grund Habib zu sich nach Hause ein. Die Kommunikation zwischen beiden Männern unterlag gewissen sozialen Codes, so wurde der Konflikt zwischen Israel und Syrien als arabischem Land nicht als Konflikt zwischen ihnen thematisiert. Habib betonte, dass es für ihn kein Problem darstellte nach Israel zu reisen, sein Chef hatte ihn sogar dorthin eingeladen. Vor allem Habib benutzte gewisse Kommunikationsmittel und Körpertechniken¹³⁴⁶, um sich in der sozialen Gruppe von Maurice, aus welcher er seinen Profit zog, zu etablieren. Dazu gehörten das Aufsetzen der *Kippa* in der Synagoge, die Kenntnis und das Respektieren der jüdischen Vorschriften und Gesetze, sowie der rituelle Abschiedsgruß zum Vorabend des Sabbats, den er zum Abschied an mich richtete. Die Beherrschung dieser Kommunikationsmittel war die Eintrittskarte in die Patron-Klient Beziehung.

Betrachten wir die Kriterien der Interaktion, die zu dieser Beziehung gehören: Zwischen Habib und Maurice existierte eine multiplexe Beziehung.¹³⁴⁷ Die Relationen von Akteuren im Netzwerk wird über verschiedene Verbindungspunkte strukturiert, dazu gehören Güter, Informationen und Dienste, die untereinander ausgetauscht werden, in welche Richtung sie fließen und letztendlich die Formen und Frequenz der Interaktion zwischen den Mitgliedern im Netzwerk. Interaktion muss hier verstanden werden als wechselseitige Handlungsbeeinflussung, die soziale Akteure unter sich aufeinander ausüben.¹³⁴⁸ Die multiplexen Beziehungen setzen sich aus mehreren Rollen zusammen, welche die Akteure übernehmen. Die Beziehung von Habib und Maurice setzte sich also aus verschiedenen Aktivitätsfeldern zusammen, in welchen beide unterschiedliche Rollen spielten.¹³⁴⁹

¹³⁴⁶ MAUSS, Marcel: *Les techniques du corps*. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 365-386.

¹³⁴⁷ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friend. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 32. Multiplex bedeutet, dass eine Beziehung sich über mehrere soziale Rollen definiert, wie etwa Freund und Nachbar. Uniplex hingegen meint eine Beziehung zwischen Akteuren, die nur auf einer Rollenebene stattfindet, wie etwa Mitglied im selben Verein.

¹³⁴⁸ Vgl. GOFFMAN, Erving: *The presentation of self in everyday life*. New York, Anchor Books. 1959: 19.

¹³⁴⁹ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friend. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 30.

AKTEUR	ROLLE	FELD	ROLLE	AKTEUR
Maurice	Patron	Belsunce	Klient	Habib
	Kunde	Koschere Metzgerei	Verkäufer	
	Mitglied	Synagoge	Helfer	
	Nachbar	Nachbarschaft	Nachbar	
	Patron	Ökonomische Partner	Klient	
	Patron	Dienstleistung	Klient	

Je mehr Verbindungen bestehen, umso intensiver wird die Beziehung zwischen zwei Akteuren.

Als nächstes untersuchen wir die Transaktionen zwischen den beiden Akteuren, dabei handelt es sich um die materiellen und nicht materiellen Güter, welche untereinander ausgetauscht werden.¹³⁵⁰ Die Elemente der Transaktion sind abhängig von der Natur der Beziehung und dem Status des Rolleninhabers. Zwischen Habib und Maurice werden Güter, Gaben und Informationen ausgetauscht. Basis der Beziehung ist gegenseitiges Vertrauen und Verständnis, welches sich vor allem über den Diskurs zum Konflikt zwischen Syrien und Israel ausdrückt. Die Tatsache, dass Habib mit Maurice und seinem Sohn nach Hause fuhr, und auch dort eingeladen war, drückte eine große soziale Nähe zwischen den beiden Akteuren aus. Maurice gewährte Habib Zutritt in seine Familie. Dort erlebte er ihn nicht nur als Patron, sondern auch als Vater. Habib sprach offen vor Maurice über seine religiöse Praxis und erhielt dazu keine Kritik von diesem, sondern Respekt. Während die Güter in der Netzwerkbeziehung zwischen Habib und Maurice von Maurice nach Habib floßen, so wanderten die Dienstleistungen in die andere Richtung. Das Geben und Nehmen zwischen beiden Akteure verlief relativ fließend und ohne zeitliche Verzögerung, deswegen lässt sich von einer mehr oder weniger ausgeglichene Beziehung balancierter Reziprozität sprechen. Der Gabenfluss ist immer auch mit den Vorstellungen von Ehre verbunden.¹³⁵¹ Klienten von

¹³⁵⁰ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friend. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 33.

¹³⁵¹ Vgl. MAUSS, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt/ Main. 1990: 77-79.

Maurice, die sich in einer asymmetrischen Beziehung generalisierter Reziprozität mit ihm befanden, erhielten weniger Respekt von ihrem Patron.¹³⁵²

„Maurice neckt den Algerier Mustafa: Er würde dank seines Alkoholkonsums wohl nicht in den Himmel, sondern in die Hölle kommen, das würde so in der Bibel stehen. Mustafa ist das unangenehm. Er meint, das könnte man jetzt doch noch gar nicht wissen. Maurice lächelt über ihn.“

Mustafa war einer der Zigarettenverkäufer, die ihren Stammplatz auf einem Stuhl im Eingang vor Maurice Laden hatten. In dieser Szene, die sich während meiner Forschung auf der sozialen Bühne von Belsunce abspielte, wurde Mustafa von Maurice mehr oder weniger wohlwollend „durch den Kakao gezogen“, es handelte sich um eine Art „Scherzbeziehung“¹³⁵³. Solch eine *joking relationship* zwischen zwei Akteuren dient dazu Konflikte zu bearbeiten, ohne die gesamte Beziehung ernsthaft zu gefährden. Konflikte, deren Hintergrund asymmetrische Beziehungen oder Spannungen zwischen zwei Gruppen sein können. Die institutionalisierte Scherzbeziehung, wie ich sie zwischen Maurice und Mustafa beobachtete, ist eine Form sozialer Interaktion zwischen Gruppen oder Individuen deren Basis eine soziale Beziehung ist, die es erlaubt sich über einander lustig zu machen. Die ungleiche Ebene zwischen beiden Teilnehmern der Interaktion wird sozusagen „scherzhaft“ verhandelt und ausgeglichen. Gleichzeitig wird auf der öffentlichen Bühne vorgeführt, wer das Sagen hat, wer in der Beziehung mehr Macht hat und wer weniger. Dabei ist zu betonen, dass die Frage der Gleichheit und Ungleichheit eng mit dem Zeitfaktor in der Beziehung verknüpft ist, dies heißt, wie viel Zeit vergeht, bis auf die Gabe eine Gegengabe erfolgt. Mit dem Nehmen und Geben werden soziale Positionen im Netzwerk verhandelt. Wer ständig auf Kredit lebt, gewinnt nicht an Ehre, wer hingegen niemandem etwas Schuldig bleibt, gewinnt an Prestige.¹³⁵⁴ In der Netzwerkbeziehung zwischen Habib und Maurice existiert ein direkter Fluss von Geben und Nehmen, dies ist nicht der Fall zwischen Maurice und Mustafa. Sowohl Mustafa als auch Habib kommen aus Algerien, der letzte scheint jedoch über Ressourcen zu verfügen, die dem ersten fehlen. Dies sind beispielsweise kommunikative Codes aus dem kulturellen Gedächtnis. Mustafa hingegen versuchte nicht über die Beherrschung bestimmter sozialer Codes weiter in die fremde Gruppe einzudringen, ihm gelang es aufgrund seines Alkoholkonsums nicht mal sich in seiner eigenen religiösen Gruppe der Muslime zu verankern, denn diese lehnt Alkohol gänzlich ab, wogegen der jüdische Glaube dieses toleriert. Noch war Mustafa nicht vollständig in die Aufnahmegesellschaft integriert, er pendelte mehr oder

¹³⁵² Vgl. Eigenes Feldtagbuch, 21/06/07.

¹³⁵³ HALLER, 2005: 265.

¹³⁵⁴ Vgl. MAUSS, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.* Suhrkamp, Frankfurt/Main. 1990: 77.

weniger ohne sicheren Halt zwischen den Welten hin und her, besaß keine sichere Position im Netzwerk, und war abhängig von dem Wohlwollen seines Patrons.

Schauen wir uns nun unter der Abb. 4.9 den Netzwerkgraph der Beziehung zwischen Habib und Maurice an:

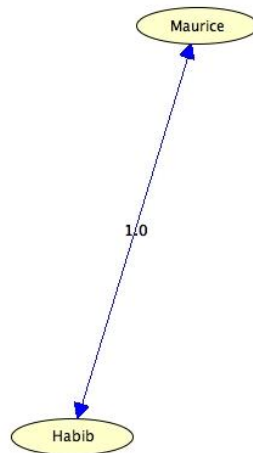


Abb. 4.9 Netzwerkbeziehung von Habib und Maurice

Anhand des oben dargestellten Graphen wird die relative Ausgeglichenheit der Netzwerkbeziehung zwischen den beiden Teilnehmern deutlich. Zwischen ihnen handelt es sich um einen ökonomischen Austausch direkter Reziprozität. Weder Habib noch Maurice wohnten in Belsunce, sondern arbeiteten nur noch dort. Die jüdische Metzgerei, bei der Habib angestellt war, befand sich in Noailles, ein Viertel das an Belsunce angrenzt. Habib gehörte nicht zu den Klienten, die Maurice regelmäßig in Belsunce aufsuchten, da er in seiner Wohngegend wohnte und die Synagoge besuchte, wann immer er dort gebraucht wurde, war diese Netzwerkbeziehung nicht auf den lokalen Raum von Belsunce begrenzt. Die Frequenz dieser Beziehung nahm zu, nachdem Maurice einen Zusammenbruch erlitten hatte und auf den Rollstuhl angewiesen war. Wie auch schon die Elemente der Transaktion, der Fluss und die Frequenz, gibt die Dauer der Interaktion Aufschluss über die Qualität der Beziehung.¹³⁵⁵ Über seinen Besuch im Laden hinaus wurde Habib von Maurice eingeladen am Abend in das

¹³⁵⁵ BOISSEVAIN, 1974: 35.

Haus seines Sohnes zu kommen, wo dieser seit dem Tod seiner Ehefrau lebte. Zudem besuchte Habib Maurice zwei Tage später wieder im Laden. Beide Interaktionspartner investierten Zeit und Aufmerksamkeit in ihre Netzwerkbeziehung.

Habib berichtete im Interview von einem weiteren jüdischen Herrn, den er im Rollstuhl in die Synagoge schob. Im Netzwerkgraph weiter unten ist dieser als „Monsieur Synagoge“ gekennzeichnet. Habib war nicht nur an einen Patron gebunden, er hatte sich selbst ein Netz an Patronen innerhalb der jüdischen Matrix geschaffen, über die er sich seinen Lebensunterhalt verdiente und deren Kontakte er nutzte. Sein Werkzeug, neben seinem Fleischerjob, war die Mobilität, er brachte Menschen in die Synagoge oder an den Flughafen, damit sie beten oder ins Heilige Land fliegen konnten. Dabei wurde er selbst nach Israel eingeladen und gleichzeitig finanziell entlohnt. Die Mobilität von Habib war multiple, er bewegte Menschen, doch er bewegte auch sich selbst und seinen kulturellen Habitus. Habib verfügte darüber hinaus noch über einen mobilen Kommunikationsstil, er kannte den Gruß zum Sabbat und wendete ihn an. Laut dem Soziologen Zygmunt BAUMAN kennzeichnet sich die Moderne durch exterritorial und mobil gewordene Machtstrukturen, indem sich das Individuum sein soziales Gewebe in Heimarbeit selbst her stellen muss.¹³⁵⁶ Insofern hatte sich Habib das kulturelle Wissen aus dem Gedächtnis seiner Vorfahren als eine kulturelle Reserve zu Nutzen gemacht und in seinen Habitus integriert, wie seine muslimischen Vorfahren in Nordafrika früher für Juden das Feuer am Sabbat entfachten, knipste er heute in einer französischen Synagoge auf der anderen Seite des Meeres das Licht an und aus und kochte dort hin und wieder für die praktizierenden Juden Kaffee. Er war über die Mobilisierung regionaler Reserven in seinem Netzwerk verankert.¹³⁵⁷

¹³⁵⁶ BAUMANN, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2009: 13-33.

¹³⁵⁷ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 150.

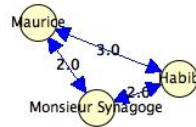


Abb. 4.10 Erweiterte Netzwerkbeziehung von Habib und Maurice

Wie in dem hier dargestellten Netzwerk von Habib deutlich wird, befindet er sich im direkten Austausch mit seinen Patronen.

Die Asymmetrie von Geben und Nehmen kann sich unterschiedlich auf Patron-Klient Beziehungen auswirken. Patron-Klient Beziehungen gehören zu der Logik des sozialen Austausches zwischen Gruppen, in denen es um die Kontrolle von Ressourcen geht, auf die Mitglieder beider Gruppen angewiesen sind. Insofern sind Patronage und Klientelismus keine Phänomene der Vergangenheit, sondern müssen als soziale Erscheinungen gewertet werden, die genauso gut in demokratischen, wie auch in nicht demokratischen Systemen vorkommen können. Allerdings ist zu betonen, dass in demokratischen Systemen die Macht des Patrons weniger legitimiert ist, und seine Position politisch weniger gesichert ist wie in Systemen, in denen die Patronage zur staatlichen Institution gehört. Patrone und Klienten konstituieren ein komplexes System sozialen Austausches. Klienten müssen dabei akzeptieren, dass der Patron die Kontrolle über ihren Zugang zu Ressourcen¹³⁵⁸ übernimmt. Der Patron trägt für seinen Klienten eine gewisse Verantwortung, er besitzt instrumentalisierte Macht. Im

¹³⁵⁸ Hierbei ist zu betonen, dass es sich in diesem Kontext ausschließlich um Ressourcen handelt, die von Reserven zu unterscheiden sind. Materielle Ressourcen in Geld oder Wohnraum, als auch immaterielle in Form von Zugang zu Arbeit.

Mittelmeerraum gehörten Patron-Klient Beziehungen seit langer Dauer zu zentralen Institutionen politischer und wirtschaftlicher Organisation, sie können daher als eine lokale Reserve verstanden werden, die sich durch den Einfluss globaler Entwicklungen transformiert.¹³⁵⁹

Die Beziehung zwischen Patron und Klient ist reziprok. Erinnern wir uns an das Beispiel meines Loyalitätskonflikts aufgrund einer Krise zwischen jüdischem Patron und muslimischen Klienten aus diesem Kapitel (IV.2.3). Pierre hatte mir gegenüber angegeben, dass sein algerischer Angestellter an einem Knieschaden leide, und deswegen nicht mehr zur Arbeit käme. Pierre gehörte zu einer der drei jüdischen Händlerfamilien, die meine zentralen Informanten waren. Es handelte sich um sechzigjährigen Juden aus Algerien. Der regionale Hintergrund entsprach der Lokalisierung beider Läden dieser Familien in Belsunce. Sie lagen am hinteren Ende der Rue Nationale, neben der algerischen Metzgerei, umgeben von anderen Läden algerischer Besitzer, deren räumliche Einheit regionaler Herkunft von der Zunahme asiatischer Läden immer mehr durchbrochen wurde.

Der Laden von Maurice aus Djerba hingegen befand sich in der Rue Dominicaines, einer Straße in Belsunce, die von tunesischen Juden und Muslimen aus Algerien dominiert wurde.

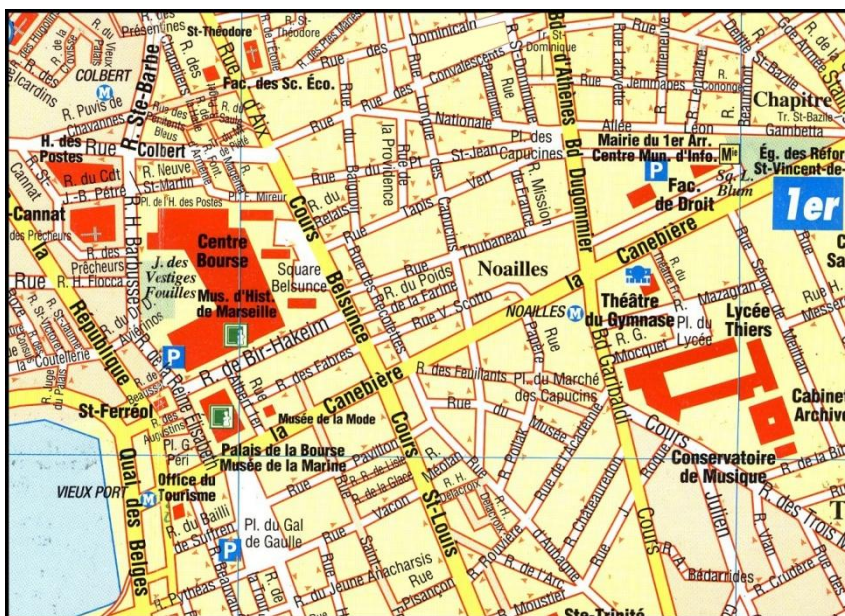


Abb. 4.11 Belsunce

Der regionale Hintergrund verdeutlichte sich auch durch den kulturellen Habitus. Algerische Juden wurden bereits während des Kolonialismus zu französischen Staatsbürgern, sie erhielten eine französische Schulbildung, die kulturelle Assimilation in die europäische

¹³⁵⁹ Vgl. RONINGER, Luis: The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in the Contemporary World. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 1-18.

Gesellschaft begann für sie bereits vor dem Exodus nach Europa. Dies machte sich in ihrem Alltagsleben bemerkbar, die algerischen Juden waren weniger traditionell, als die Juden aus Tunesien und Marokko. Während die Familie von Maurice jeden Feier- und Fastentag einhielt, war dies für die Familie von Pierre keineswegs der Fall. Die algerischen Muslime waren, im Gegensatz zu Muslimen aus Tunesien traditionsgebundener, was an den Bindungen zum Heimatland und den fundamentalistischen Tendenzen desselben liegen kann. Die muslimischen Angestellten der Familie von Pierre kamen wie diese selbst aus Algerien. In Belsunce arbeiteten vor allem Muslime aus Tunesien und Algerien, die Marokkaner waren „ein Fall für sich“¹³⁶⁰. Allgemein begegneten mir mehr algerische Muslime als Angestellte bei Juden als Tunesier.

Pierre trat als Patron seinen Klienten gegenüber distanzierter auf, als dies bei Maurice der Fall war. Zum rituellen Beten gingen seine Angestellten in den Keller, was zwar Spannungen auslöste, die aber über Sticheleien als Scherzbeziehungen aufgelöst wurden.

Weder der Patron, noch der Klient sind in Patron-Klient Beziehungen an Egalität interessiert, sondern am Zugang zu Ressourcen. Der Patron kontrolliert den Zugang zu materiellen Ressourcen, Macht oder Service, der Klient bietet seine Dienstleistung an, um Anteil an diesen Ressourcen zu gewinnen.¹³⁶¹

Schauen wir uns noch ein weiteres Beispiel einer Patron-Klient Beziehung zwischen Juden und Muslimen in Belsunce an, um die kulturellen Unterschiede, die sich aus der lokalen Herkunft ergeben, zu verdeutlichen. Es handelt sich bei dem Patron um Michel, einen tunesischen Juden und Mitglied meiner Synagogengemeinde in Belsunce, sowie seine beiden arabischen Angestellten:¹³⁶²

*„Michel verkauft alle Arten von Alltagskleidung für Frauen, Männer und Kinder. Es handelt sich um asiatische Ware. Um den Verkauf kümmern sich zwei Angestellte. Einen älteren Tunesier und ein jüngerer Algerier. Auf meine Frage, wie das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen in Marseille sei, meint der Algerier hier gebe es keine Probleme. „Wir, Juden und Araber, sind Cousins“. Das einzige Problem sei Israel, da hätte man schon mal unterschiedliche Meinungen. Aber darüber spricht man dann nicht, meint der Tunesier. Er ist seit 30 Jahren in Marseille und arbeitet als Aushilfe bei verschiedenen Geschäften. Er meint, er kenne alle Juden im Viertel. Die beiden geben begeistert ihre Hebräisch-Kenntnisse zum Besten: „Sabbat Shalom“ und „Shalom Aleichem“.
Der junge Algerier: „Wir sind alle Kif Kif, Juden und Muslime, wir essen und wir schlafen“. Kif Kif bedeutet „gleich sein“. Er wünscht sich, dass ich auch mal über den Islam forsche. Eine junge Frau kommt, sie will ein Hemd, sie ist eine Jüdin, spricht Arabisch. Aus ihrem Kopfhörer, dringt arabische Musik. Der Frau gehört der Laden nebenan. Der Algerier erzählt mir noch von der Pilgerfahrt in*

¹³⁶⁰ TARRIUS, Alain: *Economies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille*. Paris, l'aube. 1995: 200.

¹³⁶¹ Vgl. RONINGER, Luis: The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in the Contemporary World. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 1-18.

¹³⁶² Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 08/08/07.

Thlemcen, wo früher die Juden hin gereist sind, angeblich, so meint er, würden sie heute immer noch dorthin reisen.“

Der Laden von Michel lokalisierte sich in Belsunce in der Region der tunesischen Juden, welche sich im oberen Teil des Viertels, der Rue de Dominicain befand. Während die algerischen Juden mit ihrer Dominanz in der Rue Tapis Vert und der Rue National eher den unteren Teil des Viertels dominierten (Vgl. Abb. 4.11).

Anhand eines Vergleichs zwischen Michel und Pierre lassen sich unterschiedliche Typen der Patronage fest stellen. Dies sind der Patron im Hintergrund und der dominante Patron. Das räumliche Auftreten von Michel und Pierre als Patrone in den Räumen ihrer Geschäfte unterschied sich stark voneinander. Beide Läden verfügten über einen Verkaufsraum mit Waren, einem Büro im Hinterzimmer, einem Lager und einem Keller. Während Pierre sich meistens im Verkaufsraum aufhielt, dort den Ladentisch in eine Art Büro mit Computer umfunktioniert hatte, hinter dem er oder sein Sohn arbeiteten, hielt sich Michel meist in seinem Büro im Hinterzimmer auf und kam nur zu Kundengesprächen nach vorn. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Pierres Personal den hinteren Raum des Ladens einnahm, sich meist im Lager oder im Keller aufhielten, während das Personal von Michel den vorderen Raum des Ladens besetzte. Pierre arbeitete als Großhändler, seine Kunden kauften meist nicht nur eine Hose oder ein Hemd, sondern große Quantitäten und über die Summe wurde meist nicht in Stückzahl, sondern in Anzahl der Kartons verhandelt. Bei Michel gab es Einzelware zu kaufen, auch bestritt er seinen Lebensunterhalt nicht hauptsächlich aus dem Verkauf seiner Waren. Da das Geschäft, so erklärte er mir, seit der Zunahme der Chinesen im Viertel, immer schlechter ging.¹³⁶³ Michel konzentrierte sich immer mehr auf Geschäfte mit Immobilien, überließ den Verkauf der Waren seinem Personal. Michel und Pierre sprachen beide fließend Arabisch, so auch ihre Klienten. Vor allem Michel sprach mit seinen Angestellten Arabisch, während Pierre meist im Französischen kommunizierte. Die Verteilung der Personen im Raum, reflektiert die Interaktion und Machtverteilung der Akteure. Während Michel als ein Patron im Hintergrund auftrat, der seinen Klienten eine relative Freiheit gewährte, war Pierre präsent und bemüht das Geschehen durch sein dominantes Auftreten zu kontrollieren. Es lassen sich also folgende Typen der Patronage unterscheiden: der Patron im Hintergrund und der präsente Patron. Beide Typen kontrollieren den Ablauf der Transaktionen in unterschiedlicher Weise und setzen jeweils

¹³⁶³ Vgl. Eigene Feldnotizen, 25/07/2007.

andere Prioritäten. Das wesentliche Prinzip der Patronage bleibt die Transaktion jeglicher Form von Gütern, Diensten oder Wertgegenständen.¹³⁶⁴

Juden und Muslime aus Nordafrika in Frankreich teilen noch mehr als den Transaktionsfluss miteinander, sie verfügen über ein geteiltes, kulturelles Gedächtnis. Die „*Referenz auf die gemeinsame Vergangenheit im Land der Sonne*“¹³⁶⁵, trägt zu dem guten Auskommen untereinander bei, wie Doris BENSIMON schreibt und als Soziologin beobachtete sie bereits in den 1980er Jahren, dass Muslime vor allem einen jüdischen Patron aus Nordafrika aus einer Art Erinnerungspraxis heraus wählten.¹³⁶⁶

So wie die Mafia in Italien als eine Art „*Produktionsweise an die lokale Geographie gebunden*“¹³⁶⁷ gesehen werden kann, können Patron-Klient Beziehungen zwischen Juden und Muslimen aus Nordafrika in Frankreich als eine lokale Produktionsweise gesehen werden, die durch die lokalen Gegebenheiten nach der Migration transformiert wurde. Patronage und Klientelismus existierten bereits in Nordafrika und wurden in Frankreich lediglich als Reserve revitalisiert. Dies aber in veränderter Form. Es hat sozusagen eine Umkehrung stattgefunden; waren in Nordafrika Muslime die Patrone und Juden die Klienten, so sind heute in Frankreich innerhalb der maghrebischen Convivencia Juden in der Rolle der Patrone und Muslime als Klienten im sozialen Gefüge positioniert. Von jüdischen Patronen werden wesentliche Ressourcen wie Arbeitsplatz, Geldfluss und Wohnraum kontrolliert, während Muslime meist ihre Arbeitskraft einsetzen, um Zugang zu diesen Ressourcen zu gewinnen.

Das Lokale hat die kulturellen Parameter in der heterogenen Gesellschaft einfach umgekehrt. Aus dem kulturellen Gedächtnis der Gruppen und Akteure wurden Patron-Klient Beziehungen als kulturelle Reserven wiederbelebt und aufs neue in dem Habitus der Akteure integriert, wodurch der Zugang und die Kontrolle von sozialen, politischen und ökonomischen Ressourcen geregelt wird.

Die im Kontext der Patron-Klient Beziehungen existierende Ungleichheit zwischen den Teilnehmern ist in Frankreich weitaus differenzierter und weniger strukturell als in traditionellen Gesellschaften. Basis für die Beziehung bietet eine geteilte Ideologie, in Marseille ist dies vor allem der gemeinsame ethnische Hintergrund, die gemeinsame Sprache und Vergangenheit nordafrikanischer Juden und Muslime. Die Klienten sind sich in solchen asymmetrischen Netzwerkbeziehungen sehr wohl über ihre ungleiche Situation bewusst. Sie

¹³⁶⁴ RONINGER, 1994: 12.

¹³⁶⁵ BENSIMON 1989, 237.

¹³⁶⁶ BENSIMON, 1989: 237.

¹³⁶⁷ HAUSCHILD, 2008: 142.

nutzen die Kontakte zu Patronen, um an Ressourcen zu kommen. Im spannungsreichen System einer unsicheren Moderne nehmen sie Zuflucht zu bekannten sozialen Mustern.¹³⁶⁸

IV.4.2.1 Brokerage in Marseille

Patron-Klient Beziehungen existieren auch über die direkte Ebene der Alltagsbeziehungen hinaus. Die dyadische Beziehung zwischen Klient und Patron ist individualisiert und kann sich über das Lokale und soziale, als auch politische Schichten hinaus etablieren.

Um solche komplexen Beziehungen zu etablieren, braucht es meist einen Vermittler, einen Broker. Diese Mittelspersonen vermitteln vertikal zwischen Angehörigen unterschiedlicher Schichten, oder auch horizontal zwischen Gleichgestellten.¹³⁶⁹

In Nordafrika besaßen die jüdischen Gemeinschaften einen Broker, der durch seine ausgeprägten Netzwerkbeziehungen auf verschiedenen Ebenen agieren konnte und Zugang zu Ressourcen verschaffte. Meist waren dies Rabbiner oder Gelehrte. In Libyen beispielsweise übernahm diese Rolle ein lokaler jüdischer Scheich, und ermöglichte der jüdischen Gemeinschaft so autark, in ihrer sozialen Nische der muslimischen Gesellschaft zu leben. Die Transformation der sozialen Rolle von Scheich zu *Mazkir* bei der Integration in die israelische Gesellschaft wurde bereits weiter oben beschrieben.¹³⁷⁰

Während in traditionellen Gesellschaften die Position des Brokers in der gesellschaftlichen Struktur verankert ist, ist in der Moderne vor allem die Performanz desselben die Basis seiner sozialen Position.¹³⁷¹ Zu dem Performanzansatz zur Handlungserklärung sozialer Akteure müssen materialistische Parameter als Erklärungsmittel hinzu gezogen werden, um einer modernen Ethnologie gerecht zu werden.¹³⁷²

Mein Informant Maurice wurde bereits in diesem Kapitel als ein Broker beschrieben. Er versorgte seine Klienten mit Arbeitsplätzen, Wohnräumen und sozialen Kontakten. Maurice war überaus performativ in seiner Rolle als Broker, zudem wurde er auch von Klienten aufgesucht, um magische Handlungen zu vollziehen, wie ich weiter unten erklären werde. Maurice verfügte über ein weites Spektrum an für seine Klienten interessantes Kapital, zu den

¹³⁶⁸ Vgl. AYSE, Günes-Ayata: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 19-28.

¹³⁶⁹ Vgl. HALLER, 2005: 185.

¹³⁷⁰ Vgl. GOLDBERG, Harvey: From Shaikh to Mazkir: Structural Continuity and organizational change in a Tripolitanian Jewish Community. In: Deshen, Schlomo; Zenner, Walter P. (Hg.): *Jewish Societies in the Middle East. Community, Culture and Authority*. Washington, 1982: 137-154.

¹³⁷¹ Vgl. AYSE, Günes-Ayata: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 22.

¹³⁷² Vgl. HAUSCHILD, 2008: 205-216.

sozialen und ökonomischen Ressourcen kamen für die Klienten noch persönliche Gesundheit, und eine gelingende Ehe durch Zauberei hinzu.¹³⁷³

Bei meinem Informanten Maurice handelte es sich um einen lokalen Broker, der vor allem auf der Ebene der lokalen jüdisch-muslimischen Gesellschaft tätig war. Es existieren aber auch über die lokale Ebene hinaus Broker. Gerade in modernen Gesellschaften, so bemerkt Luis RONIGER, interagieren Broker eher mit staatlichen Organen, als in traditionellen, dort verschließen sie sich eher gegen diese.¹³⁷⁴

Im dritten Kapitel habe ich eine für die Integration der jüdischen Gemeinschaft aus Nordafrika in Marseille wichtige Persönlichkeit vorgestellt, dabei handelte es sich um Charles Haddad. Dieser kann als klassischer Broker zwischen der öffentlichen, administrativen und der privaten Ebene gesehen werden.¹³⁷⁵ Erinnern wir uns an die erfolgreichen Verhandlungen, die er mit dem damaligen Bürgermeister Gaston Defferre für die Errichtung einer tunesischen Synagoge in Belsunce und eine jüdischen Schule im Norden von Marseille führte.¹³⁷⁶ Vergleichen wir diese mit der Transformation vom Scheich zum *Mazkir* in der israelischen Gesellschaften und betrachten vor diesem Hintergrund noch einmal das Agieren von Charles Haddad: er war der letzte Präsident des *Conseil des Communautés israélites de Tunisie* (Organisation der israelitischen Gemeinschaften Tunesiens), bereits in Tunesien war er als Broker für die jüdische Gemeinschaft tätig.

Nach Jeremy BOISSEVAN kontrollieren Patrone Ressourcen erster Ordnung (Land, Arbeit, besondere Kenntnisse, Geldfluss), Broker Ressourcen zweiter Ordnung (strategische Kontakte mit Personen, die Ressourcen erster Ordnung kontrollieren). Broker bringen Menschen, Gruppen, Strukturen und sogar Kulturen miteinander in Kontakt, um daraus Profit zu schlagen. Sowohl Patrone als auch Broker sind Unternehmer, ihr Gewinn lässt sich aber nicht immer in Zahlen oder Geldsummen messen, sondern sozialer Gewinn wie Prestige, spielt bei den Geschäften von Brokern und Patronen eine wichtige Rolle.¹³⁷⁷ Wir haben hier zwei Broker aus der jüdischen Gemeinschaft betrachtet, der eine, Maurice, agierte vor allem im lokalen Raum, der andere, Charles Haddad, über das Lokale hinaus, beide glichen sich in ihrem Engagement für soziale Kontakte ihrer eigenen Gruppe mit anderen, fremden Gruppen.

¹³⁷³ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, Mai bis August 2007.

¹³⁷⁴ RONIGER, 1994: 12.

¹³⁷⁵ Vgl. AYSE, Günes-Ayata: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 25.

¹³⁷⁶ Vgl. Archive der IMMAJ, Schreiben von Charles Haddad, konsultiert am 19.06.2007.

¹³⁷⁷ BOISSEVAIN, 1974: 147.

Es existierten auch arabische Broker, sogenannte „*Notaire*“ (Notar) in Belsunce. Diese Form der Broker wurde vor allem von Alain TARRIUS beobachtet. Diese lokalen Broker gaben finanzielle Hilfen, stellten soziale Kontakte für Geschäftsbeziehungen her, um Waren aus bestimmten Regionen möglichst günstig zu beziehen, und schlichteten Konflikte zwischen sozialen Akteuren, die aus Geschäftsbeziehungen entstanden waren.¹³⁷⁸

Allgemein lässt sich fest halten, dass die Brokerage für die sozialen Akteure muslimischen und jüdischen Glaubens in Belsunce eine wichtige soziale Institution war. Im Kontext der Migration, die als Folgen ökonomische Unsicherheit, soziale Entwurzelung und Begegnungen mit Rassismus hervorrufen kann, schaffen patronale Strukturen Sicherheit, Zugang zu Ressourcen und eine Struktur im sozialen Gefüge auf die Akteure ihre neue hybride Identität aufbauen können.

IV.4.3 Körpertechniken

Der Roman „*Lehaim*“ von Michael SEBBAN wurde bereits weiter oben erwähnt (Kap. III.2.4). Eine Szene aus dem Roman, die ich im Folgenden zusammenfassend wiedergebe, soll den Einstieg zu der Thematik der Körpertechniken als kulturelle Reserve in dem Viertel Belsunce geben.

Die Hauptperson des Romans, Eli, kommt aus einer jüdisch-algerischen Familie. Er selbst ist in Frankreich geboren, sein Vater in Oran. Eli erinnert sich an mehreren Stellen im Buch an ein algerisches Gericht, das ihn an seinen Vater erinnert: *Berbouche*¹³⁷⁹. Eli selbst besitzt nicht das Rezept und sucht lange in der Geschichte nach jemandem, der dies kennt. Während eines Gesprächs mit einem arabischen Schüler evoziert Eli die gemeinsamen kulturellen Wurzeln, da auch der Schüler aus der Nähe von Oran kommt. Als Antwort verspricht der Schüler im Scherz seinen Lehrer zu seiner Hochzeit einzuladen, dort könnte er die *Berbouche* seiner Mutter essen. Eli lässt sich von der Mutter, die nur Arabisch spricht, am Telefon das Rezept geben.¹³⁸⁰

In dieser Romanszene spiegeln sich die kulturellen Verbindungen aus den Beziehungen zwischen Juden und Muslimen wieder, wie ich sie auch in Marseille erlebte. Da ist die lebendige Erinnerung an die Herkunftskultur, die sich hier anhand des Geschmacks, der Sehnsucht nach dem lokalen Gericht *Berbouche* ausdrückt, das sowohl Juden als auch Muslime kennen. Die gemeinsame Sprache ist Mittel der Kommunikation. Die Mutter des Schülers spricht nur Arabisch, Eli, Angehöriger der zweiten Generation nordafrikanisch-jüdischer Einwanderer kommuniziert ohne Schwierigkeiten mit ihr. Diese Aspekte lassen sich als Formen der Körpertechniken zusammenfassen.¹³⁸¹ Unter Körpertechniken ist nach Marcel

¹³⁷⁸ Vgl. TARRIUS, 1995: 189-192.

¹³⁷⁹ *Berbouche* ist eine Spezialität aus Oran, es ist ein Couscous mit weißen Bohnen, Rindermagen und scharfer Soße.

¹³⁸⁰ Vgl. SEBBAN, Michal: *Lehaim. A toutes les vies*. Paris, Hachette. 2004: 118-215.

¹³⁸¹ MAUSS, Marcel: Les techniques du corps. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 356-386.

MAUSS zu verstehen: „die Art, wie Menschen je nach ihrer Gesellschaft, sich ihres Körpers bedienen“¹³⁸².

IV.4.3.1 Ernährung¹³⁸³

Juden und Muslime in Belsunce bewegen sich zwischen *koscher* und *hallal*. Während *koscher* mit *hallal* für Muslime gleichgesetzt ist, können Juden nicht die religiöse Nahrungsgrenze überschreiten, die ihnen durch die jüdischen Speisegesetze auferlegt sind. Beiden Traditionen gemeinsam ist, dass sie laut religiöser Vorschriften kein Schweinefleisch verzehren dürfen.¹³⁸⁴

Nahrung und ihr Verzehr im gesellschaftlichen Kontext haben einen gemeinschaftsbildenden Aspekt. Gemeinsames Essen und Trinken ist nicht nur eine soziale Handlung, sondern auch eine Form der Kommunikation an sich. Im Französischen sagt man: „*Manger, c'est communiquer avec l'autre*“¹³⁸⁵. In traditionellen Gesellschaften wird oft im Ritus durch den Nahrungsverzehr Kontakt mit den Göttern oder den Vorfahren aufgenommen.¹³⁸⁶ Ich gehe davon aus, dass Nahrung und Körpertechniken dazu dienen soziale Netzwerkbeziehungen zu fördern, Beziehungen herzustellen, in Gang zu halten und den Kommunikations- und Gabenfluss zu fördern. Das folgende Beispiel, aus der Erzählung eines muslimischen Informanten im Interview, veranschaulicht dies:

„Ein Herr um die siebzig ist im letzten Jahr zu unserem interreligiösen Fußballturnier gekommen. Ein Typ aus Algerien, der seit seiner Ankunft in Marseille nicht einen Fuß in ein arabisches Viertel gesetzt hat. Er wollte erst nicht kommen, aus Angst geköpft zu werden. Dann kam er, hat mit uns Couscous gegessen und auf Arabisch diskutiert. Er wollte gar nicht wieder gehen, es hat ihn so an Algerien erinnert.“¹³⁸⁷

Nahrung und Sprache sind eng mit der kulturellen Erinnerung verbunden. Sowohl die Ernährung als auch die Kommunikation transportierten Botschaften an das Individuum auf die dieses und sein Körper reagieren. Ernährungspraktiken und Kultur beeinflussen sich gegenseitig. Materielle Ansätze wie der von Marvin HARRIS sehen den Grund für die unterschiedlichen Nahrungstraditionen verschiedener Gesellschaften im Zusammenhang mit Umweltbedingungen und Proteinen, die für einen bestimmten geographischen Raum zum

¹³⁸² IN: MAUSS, Marcel: Les techniques du corps. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 356. Übersetzt aus dem Französischen von der Autorin.

¹³⁸³ In diesem Kapitel soll nicht auf jüdische Kaschrut-Gesetze eingegangen werden. Dies ist ein Thema, das in der jüdischen Tradition ganze Bibliotheken füllt. Hier geht es um jüdische und muslimische kulturelle Praxis in Belsunce.

¹³⁸⁴ FABRE-VASSAS, Claudine: *La bête singulière, les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard. 1994.

¹³⁸⁵ ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle; BENSIMON, Doris: *Les Juifs d'Algérie*. Paris, Stavit. 1998: 199.

¹³⁸⁶ FALASSI, Alessandro: Festival: Definition and Morphology. In: Ders. (Hg.) *Time out of time. Essays on the Festival*. Albuquerque, University of New Mexico Press. 1987: 1-13.

¹³⁸⁷ Interview mit Sozialarbeiter Tarek, 13/09/07.

Überleben benötigt werden.¹³⁸⁸ Nahrungstabus werden als Adaptionsmechanismen erklärt, die das Gleichgewicht zwischen Mensch und natürlichen Ressourcen sichern sollen. Idealistische Ansätze hingegen betonen die symbolische Bedeutung der Nahrungsbräuche.¹³⁸⁹ Mary DOUGLAS erkennt ein symbolisches Ordnungssystem in ihrer Analyse der mosaischen Speisegesetze.¹³⁹⁰ Die Reinheit der Tiere wird demnach vor allem daran fest gemacht, ob sie Paarhufer oder Unpaarhufer, Wiederkäuer oder nicht sind. Auch die Bewegungen, also Körpertechniken, der Tiere dienen zu ihrer Klassifizierung: Tiere die sich eindeutig nur in einem Element bewegen (Wasser, Erde, Luft) sind rein, wogegen Tiere die nicht eindeutig einem Element zugeordnet werden können (Bsp.: Frösche) als unrein gelten.¹³⁹¹ Mit Thomas HAUSCHILD argumentiere ich, dass eine moderne Anthropologie idealistische und materialistische Ansätze, wie Habitus, Materie und Memoria, miteinander vereinen muss.¹³⁹² Bei der Betrachtung der Nahrung in Bezug auf jüdische und muslimische Migranten aus Nordafrika sollen also im Folgenden beide wissenschaftlichen Perspektiven herangezogen werden. Die nordafrikanische jüdische stimmt mit der muslimischen Küche, wie die oben gegebenen Beispiele zeigen, in vielem Überein. Mediterranes Gemüse wie Tomaten und Zucchini dominieren viele Gerichte, dazu gehört der *Couscous*, ein aus Weizen zu bereiteter Gries.¹³⁹³ Die Bezeichnung *Couscous* kommt aus der Berbersprache.¹³⁹⁴ Auch die Süßspeisen ähneln sich, sie sind meist aus Datteln oder süßem Teig mit Honig und Mandeln hergestellt.¹³⁹⁵

Die Reproduktion der Küche aus der Herkunftsgesellschaft im Exil hat meiner Ansicht nach zwei Gründe: Zum Einen existiert bereits das Wissen im individuellen und kollektiven Gedächtnis, zum Anderen hat die Reproduktion der Speisen aus der kulturellen Vergangenheit einen identitätstiftenden Aspekt.¹³⁹⁶ Transplantiert in eine neue Gesellschaft und eine fremde Umgebung, muss das Gleichgewicht der Ernährung überhaupt erst wieder von den Akteuren selbst her gestellt werden.¹³⁹⁷ Dazu müssen Kontakte gefunden und Netzwerke geknüpft werden, um die notwendigen Zutaten für die traditionellen Gerichte zu

¹³⁸⁸ HARRIS, Marvin: *Wohlgeschmack und Widerwillen: Das Rätsel der Nahrungstabus*. Stuttgart, Klett-Cotta. 2005.

¹³⁸⁹ MÜLLER, Klaus E.: *Nektar und Ambrosius. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens*. München, Beck. 2003.

¹³⁹⁰ An dieser Stelle geht es darum, einen wissenschaftlichen Ansatz zu präsentieren, es sollen nicht jüdische Kaschrut-Gesetze interpretiert werden.

¹³⁹¹ DOUGLAS, Mary: *L'anthropologie et la bible*. Bayard, Paris. 2004: 166-176.

¹³⁹² HAUSCHILD, 2008: 218.

¹³⁹³ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle; BENSIMON, Doris: *Les Juifs d'Algérie*. Paris, Stavit. 1998: 200.

¹³⁹⁴ http://www.inalco.fr/crb/pages_html/webdoc/couscous.pdf, 25/05/09.

¹³⁹⁵ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle; BENSIMON, Doris: *Les Juifs d'Algérie*. Paris, Stavit. 1998: 208.

¹³⁹⁶ Vgl. ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle: *Pratiques culinaires: lieux de mémoire, facteur d'identité*. In: *La rassegna mensile di Israel*, Vol. XLIL, No. 9, Rome, Dezember 1983: 615-637.

¹³⁹⁷ BAHLOUL, Joëlle: *Le Culte de la table dressée*. Paris, Métailé. 1983.

beschaffen. Steigt die Nachfrage vor Ort, wächst das Angebot in den Geschäften. Selbst wenn es das Produkt in der neuen Heimat auch zu kaufen gibt, so wird es nicht als dasselbe mit gleicher Qualität wahr genommen: Vor dem Rückflug nach Marseille aus Djerba versorgten sich viele in Tunesien geborene Juden mit Unmengen an *Bourka* Flaschen. *Bourka* ist ein lokaler Schnaps, der dem griechischen *Ouzo* gleicht.¹³⁹⁸ Dabei konnte man dasselbe Produkt einer anderen Marke zu einem ähnlichen Preis in Frankreich erstehen. Sind die Menschen von dort nach hier gewandert, so haben die Waren, und vor allem die Nahrungsmittel einen besonderen Wert der Erinnerung. Die Erinnerung und Identitätsbildung hängen eng zusammen.¹³⁹⁹ Entwickelten sich bestimmte Nahrungsgewohnheiten vor der Migration unter dem Einfluss menschlicher Adaption an die Umwelt, so werden diese Gewohnheiten mit dem Wohnortwechsel nicht einfach abgelegt, sondern ihre Wiederbelebung gehört zur Adaption an die neue Umgebung.

Wie wir bei dem Beispiel von Lagmi (Vgl. Kap. IV.2.3) gesehen haben, kann die Bezugnahme auf ein traditionelles Nahrungsmittel in Zusammenhang mit dem Lokalen auch als eine kulturelle Reserve auftreten. Diese Reserven der Ernährung dienen unter anderem als soziale und kulturelle Kommunikation zwischen den Mitgliedern eines Netzwerks. Auf die im sozialen Raum Belsunce zirkulierenden Speisen als Gabentausch zwischen Frauen jüdischen und muslimischen Glaubens habe ich bereits weiter oben hingewiesen (Vgl. Kap. IV.2.4). An dieser Stelle ist allerdings anzumerken, dass dieses kulturelle Wissen der traditionellen Nahrungszubereitung bereits in der dritten Generation anfängt in Vergessenheit zu geraten.¹⁴⁰⁰ Meine Informantin Hanna betonte mir gegenüber immer wieder, wie viele Rezepte ihrer Mutter ihr schon verloren gegangen wären, und dass sie diese eigentlich alle aufschreiben sollte.¹⁴⁰¹ Die Erinnerung ist beschränkt und selektiv. Das Gedächtnis kann modelliert werden, um der eigenen Identität neue Facetten zu geben.¹⁴⁰² So wie sich die algerischen Juden nach dem französischen Gesellschaftsmodell während der Kolonialzeit noch in Algerien teilweise an die französische Küche anpassten, sammeln sich neue Formen der kulinarischen Tradition über die Generationen hinweg im kollektiven Gedächtnis an.¹⁴⁰³ Es ist nicht nur die materielle Adaption an die gegebene Umwelt, die soziale Akteure eine bestimmte Ernährungstradition auswählen lässt, sondern auch idealistische Motive wie

¹³⁹⁸ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 06/05/07.

¹³⁹⁹ ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, Beck. 2006: 62.

¹⁴⁰⁰ Vgl. RICOEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil. 2000: 536-574.

¹⁴⁰¹ Interview mit Hanna, 20/04/09.

¹⁴⁰² Vgl. ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Beck, München. 2006: 64-68.

¹⁴⁰³ BAHLOUL, Joelle: *La maison de mémoire*. Paris, Métailié. 1992: 153.

Erinnerung und Identifizierung spielen eine Rolle. Im Rahmen der Migration wandern die kulinarischen Traditionen quer über das Mittelmeer und verwandeln sich dabei teilweise zu hybriden Mischungen wie etwa das in Plastik geschweißte *Taboule*, das es in Frankreich in jedem Supermarkt zu kaufen gibt und das eine Mischung aus dem nordafrikanischen *Couscous* und dem *Taboule* aus dem Nahen Osten ist. Kulinarische Traditionen wandern ebenso durch die Zeit und transformieren sich, indem sie teilweise über Generationen weiter gegeben werden. Idealismus und materielle Kultur sind gemeinsam in die lokalen Praktiken und Traditionen der sozialen Akteure vor Ort eingebunden.

IV.4.3.2 Sprache

Die Alltagssprache in Marseille ist Französisch. In vielerlei Kontexten wird jedoch von den Migranten weiterhin die arabische Sprache gebraucht. Allerdings ist die Verständigung auf Arabisch nur selbstverständlich, wenn auch beide Gesprächspartner aus derselben Region desselben Landes kommen, denn die einzelnen lokalen Dialekte unterscheiden sich stark voneinander. Sprecher verschiedener maghrebinischer Dialekte können sich aber relativ schnell untereinander verständigen.

Der maghrebinische Dialekt wird weithin als „Derija“ (Dialekt) bezeichnet. Dabei handelt es sich um eine gesprochene Sprache, schriftlich wird meist das Hocharabisch benutzt. „Derija“ wird im Maghreb für alle Formen der Kommunikation gebraucht, auch in dem dortigen lokalen Fernsehen. „Derija“ kennzeichnet sich durch die vielen sprachlichen Einflüsse der Kolonialsprachen, wie Französisch oder Spanisch. Da es kaum geschrieben wird, ist „Derija“ einer starken Fluktuation unterlegen. Vor der arabischen Eroberung wurden im Maghreb Berber Dialekte gesprochen, diese Sprachen existieren dort heute noch.¹⁴⁰⁴

Anhand der Kontextualisierung des Sprachgebrauchs lässt sich die Heterogenität sozialer Differenzierung in modernen Gesellschaften verstehen. Charles FERGUSON kennzeichnet in seinem Artikel zur „Diglossie“ einen zweisprachigen Gebrauch in einer Gesellschaft. Wobei die eine Sprache als hochwertiger (H) angesehen wird, die andere als minderwertiger (L). Je nach Kontext wird die hochwertigere oder die minderwertigere Sprache gebraucht.¹⁴⁰⁵ Dies veranschaulicht beispielsweise die Situation der Diglossie in der Schweiz: Im Bildungskontext der Schule wird dort das Hochdeutsche gesprochen, im familiären und privaten Kontext der Dialekt des Schweizerdeutschen, das ähnlich wie das „Derija“ nicht

¹⁴⁰⁴ SINGER, Hans Rudolf: Das Westarabische oder Maghribinische. In: Wolf Dietrich, Fischer; Otto Jastrow (Hg.) *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1980: 249-76.

¹⁴⁰⁵ FERGUSON, Charles: Diglossia. In: *Word. Journal of the international linguistic Association*. No. 15. New York, 1959: 325-340.

institutionalisiert in schriftlicher Form existiert. Während meiner Feldforschung fiel mir auf, dass im Handelskontext zwischen Juden und Muslimen aus Nordafrika häufig der arabische Dialekt aus Nordafrika gesprochen wurde.¹⁴⁰⁶ Sprachliche Kommunikation stellt Beziehungen her:

„Maurice sitzt vor seinem Laden in der Sonne mit dem arabischen Algerier, der auf der Straße Zigaretten verkauft. Eine junge Frau kommt vorbei, eine Muslima und unterhält sich auf Französisch mit dem Algerier. Maurice meint, sie sei aus Marokko. Er sagt zu ihr: „Vive le roi!“ (Lebe der König!) auf Französisch und auf Arabisch (as-salam-el-ha melek) . Sie versteht nicht gleich, erst nach mehreren Anläufen, sie lacht dann.“¹⁴⁰⁷

An diesem Feldbeispiel wird eine Situation deutlich, indem ein Sender, also Maurice, zu einem Empfänger, der Marokkanerin, eine Beziehung herzustellen sucht, indem er sie direkt auf ihren König anspricht. Maurice stellt einen Kontakt her, es geht mehr darum die soziale Beziehung herzustellen, als eine Aussage zu vermitteln. Bronislaw MALINOWSKI bezeichnet diese mehr funktionelle Kommunikation als „phatic communion“¹⁴⁰⁸.

Insofern kann Kommunikation auch als eine soziale Ressource eingesetzt werden. Sprachmangel im Kontext der Migration kann beispielweise zur Statusverminderung führen. Ein Mangel an sprachlicher Kompetenz oder an Kenntnissen zu dem lokalen Kommunikationscode hat ernsthafte Konsequenzen vor allem für die, die sowieso schon einen niederen sozialen Status besetzen.¹⁴⁰⁹ Nach Pierre BOURDIEU ist Sprache auch ein Instrument der sozialen Herrschaft, und damit ein Mittel der Macht.¹⁴¹⁰ Machtverhältnisse zwischen Gruppen können über den Sprachgebrauch strukturiert werden. An dieser Stelle möchte ich an die frühe Frankophonisierung der jüdischen Bevölkerung in Nordafrika unter Einfluss der Kolonialmächte erinnern. Sowie die daraus resultierende, im Vergleich mit den muslimischen Einwanderern, einfachere Integration der jüdischen Migranten aus Nordafrika in die französische Gesellschaft (Vgl. Kap. II). Sprache kann als ein Zugangscode funktionieren über den die Zugehörigkeit zu Gruppen von Individuen entschieden werden kann. Deutlich wird dies durch Statusunterschiede im Sprachgebrauch. Frauen sind im Rahmen der Migration oft von dem linguistischen Austausch durch das Nicht-Beherrschen

¹⁴⁰⁶ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 11/07/07. Auf dem Film den ein Informant in den Läden für mich gedreht hat, ist ein Gespräch zwischen einem jüdischen Patron und einem muslimischen Kunden zu sehen, während des Gespräches wird ausschließlich Arabisch gesprochen.

¹⁴⁰⁷ Eigenes Feldtagebuch, 19/06/07.

¹⁴⁰⁸ MALINOWSKI, Bronislaw: The Problem of Meaning in Primitive Languages. Supplement. IN: Odgen, Charles; Richards I. A. (Hg.): *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of Science in Symbolism*. London, Routledge & Kegan, Paul. 1936: 296-336.

¹⁴⁰⁹ Vgl. GUMPERZ, John; HYMES, Dell: Social Meaning in Linguistic Structures: Code-Switching in Norway. In: GUMPERZ, John; HYMES, Dell: *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Boston, Blackwell. 1986: 407-435.

¹⁴¹⁰ BOURDIEU, Pierre: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard. 1982.

der Sprache ausgeschlossen.¹⁴¹¹ Besonders im Kontext der Migration kann dies anhand eines genderspezifischen Integrationsmangels zum Ausdruck kommen. Ich habe bereits auf die genderspezifischen Strukturen im Viertel hingewiesen (Vgl. Kap. IV.2.4). Jüdische Frauen mit nordafrikanischem Hintergrund sind präsenter als muslimische in der öffentlichen Sphäre, indem sie in den Geschäften mitarbeiten. Sie verfügen somit meist über eine höhere lokale Sprachkompetenz als muslimische Frauen. An dieser Stelle verweise ich noch einmal auf die weiter oben vorgestellte Romanszene; die Mutter des Schülers von Eli spricht kein Französisch, Elis Mutter im Roman aber schon. Sprache ist ein Kapital, das im Rahmen von sozialen Handlungen von den Akteuren eingesetzt werden kann.¹⁴¹²

Die Beherrschung der französischen Sprache fördert die Integration in die Aufnahmegesellschaft. Für die jüdisch-muslimische Transitgesellschaft in Belsunce ist es wiederum die arabische Sprache der Herkunft, die in bestimmten Situationen die soziale Integration in die lokale Randgesellschaft und den Austausch innerhalb dieser fördert. Sie ist eine kulturelle Reserve, die lokal eingesetzt wird, indem sie das soziale Miteinander linguistisch strukturiert.

IV.4.3.3 Körpersprache

Ebenso wie die mir fremde arabische Sprache im Viertel, fiel mir während meiner Feldforschung die mir fremde Körpersprache und Körperhaltung meiner Informanten auf. Gesten wie die Hand aufs Herz zu legen, wenn man jemanden respektvoll begrüßt und dann die Finger zu küssen, waren mir genauso fremd, wie die entspannte, lässige Körperhaltung der Händler hinter ihren Ladentischen.

Körpertechniken, so schreibt MAUSS, kann man nicht ablegen, sie sind die Art und Weise wie Menschen in unterschiedlichen Gesellschaften sich ihrer Körper bedienen.¹⁴¹³ Die körperliche Haltung der Händler im Viertel hinter ihren Ladentischen war lockerer als ich es aus Deutschland gewöhnt war. Hin und wieder wurde ein Stuhl heran gezogen um die Füße hoch zu legen, auch wenn gerade Kunden anwesend waren. Die maghrebinischen Händler im Viertel, ob Juden oder Muslime, zeigten einen mir fremden körperlichen Habitus. Habitus, so Pierre BOURDIEU, ist „Körper gewordene Sprache“¹⁴¹⁴. Der Habitus bezeichnet das gesamte Auftreten der Person, nicht nur ihre Haltung, auch ihre Kleidung und ihren Lebensstil. Die

¹⁴¹¹ Vgl. CAMERON, Deborah: *Feminism and Linguistic Theory*. London, Macmillan. 1985.

¹⁴¹² BOURDIEU, Pierre: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard. 1982.

¹⁴¹³ MAUSS, Marcel: *Les techniques du corps*. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 365-386.

¹⁴¹⁴ BOURDIEU, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008: 171-210.

religiöse Praxis trennt seit jeher den Habitus religiöser Juden von dem praktizierender Muslime aus Nordafrika, über die Praxis des Alltagsleben entwickelte sich doch ein zum Teil gemeinsamer Habitus. Der Körper memorisiert Erinnerungen und Erfahrungen seiner Gruppe.¹⁴¹⁵ In Belsunce teilen sich die sozialen jüdischen und muslimischen Körper einen gemeinsamen geographischen Raum, wodurch Beziehungen zwischen den Menschen hergestellt werden.¹⁴¹⁶ Wie ich bereits schilderte, fiel es mir am Anfang meiner Forschung schwer, zwischen Juden und Muslimen im Viertel zu unterscheiden (Vgl. Kap.I.1), da sich ihr Auftreten, Aussehen, Kleidung und Sprache sehr glich. Schließlich entdeckte ich die jüdischen Türzeichen die *Mesusa* als Hilfestellung, um Juden und Muslime voneinander zu unterscheiden. Die Tatsache, dass ich ein äußeres räumliches Zeichen zur Hilfe nahm um Mitglieder beider Gruppen im Viertel voneinander zu unterscheiden, zeigt, in wie weit sich die Körpertechniken der Repräsentanten beider Gruppen für Außenstehende ähnelten.

Belsunce ist ein sozialer Raum der Migration, der sich in ständiger Bewegung befindet.¹⁴¹⁷ Ihrer alten Heimat entrissen, müssen die sozialen Akteure ihre sozialen Netzwerke in Heimarbeit selbst herstellen.¹⁴¹⁸ Die Körpertechniken können eine Hilfestellung sein sich im flüchtigen Körper der Stadt zu orientieren. Diese Formen menschlichen Handelns setzen Menschen miteinander in Beziehung und ermöglichen den Austausch untereinander.¹⁴¹⁹ Die praktische Gestik und Mimik der jüdischen und muslimischen Akteure ähnelt sich aufgrund geteilter Geschichte und erleichtert somit die Kommunikation zwischen einzelnen Individuen.

Eine frühere Form der Kommunikation nordafrikanischer Juden, das Judäoarabisch, ist mit der Migration völlig verloren gegangen. Das Judäoarabisch wurde neben dem Jiddisch und dem Ladino der Sefarden die wichtigste Sprache im jüdischen Exil. Durch die soziale Isolation der einzelnen nordafrikanisch- jüdischen Gemeinden bildete sich die Sprache in vielen unterschiedlichen lokalen Dialekten aus.¹⁴²⁰ Einer meiner Informanten, Maurice, beherrschte diesen Dialekt in Sprache und Schrift. Er benutzte diese Form der Kommunikation allerdings nur noch, um für seine Klienten eine Notiz auf ein Stück Papier zu schreiben, wenn diese ihn um Hilfe durch eine magische Handlung baten. Diese Praxis

¹⁴¹⁵ Vgl. HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997: 52-53.

¹⁴¹⁶ Vgl. SENNETT, Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2007: 23.

¹⁴¹⁷ Vgl. TEMIME, 1997: 13.

¹⁴¹⁸ Vgl. BAUMANN, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2009: 13-33.

¹⁴¹⁹ Vgl. HAUSCHILD, 2008: 23.

¹⁴²⁰ Ein Beispiel ist das *Sefriwi Judäoarabisch*. Vgl. STILLMAN, Norman: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco: an ethnolinguistic study*. Manchester, 1988.

sozialer und kultureller Alltagshandlung von Juden und Muslimen soll nun Thema des folgenden Unterkapitels sein.

IV.4.4 Magie

Joelle BAHLOUL bezeichnet magische Praktiken als Volkstherapie oder Volksmedizin.¹⁴²¹ Diesen Begriff lehne ich für die heilenden Alltagspraktiken sozialer Akteure nicht ab. Persönlich habe ich mich jedoch für den Begriff Magie entschieden. Magie kommt aus dem Iranischen und bedeutet „außeralltägliche Kraft“¹⁴²², diese Begriffserklärung erscheint mir am besten die Maßnahmen der Akteure zur Beeinflussung ihrer Umwelt zu kennzeichnen.

Zur Magie existiert eine reiche Diskussion in der Ethnologie. Magische Handlungen haben zur Absicht, einen Wunsch oder Willen zur Wirklichkeit werden zu lassen, somit werden sie in der wissenschaftlichen Diskussion oft in die Nähe von Technik, Wissenschaft und Religion gebracht oder mit diesen verglichen. Den ersten ethnologischen Versuch die Logik der Magie zu ergründen unternahm Marcel MAUSS. Nach ihm ist Magie ein soziales Phänomen.¹⁴²³ Ich gebe im Folgenden eine kurze Zusammenfassung zum ethnologischen Verständnis von Magie, bevor ich auf das Vorkommen von Magie in der jüdisch-nordafrikanischen Gesellschaft von Gestern und Heute zurück komme, und sowohl ihr Vorkommen als auch ihre Transformation in der israelischen Gesellschaft vorstelle. Schließlich analysiere ich meine Feldbeobachtungen zu magischen Praktiken von Juden, Muslimen und auch Christen in Marseille.

Laut MAUSS sind magische Riten in erster Linie durch Tradition bestimmte Tatsachen, die bei Alltagshandlungen mit der Technik Hand in Hand geht. Magie, so MAUSS, ist ein soziales Phänomen.¹⁴²⁴ Nachdem frühe Ethnologen wie FRAZER magisches Denken als Indikator für ein vorwissenschaftliches, gesellschaftliches Stadium sahen,¹⁴²⁵ wiesen Wissenschaftler wie TAMBIAH¹⁴²⁶ und EVANS PRITCHARD¹⁴²⁷ nach, dass Magie und magisches Denken nicht im Gegensatz zu rationalem Handeln stehen muss. Auch im Kontext

¹⁴²¹ BAHLOUL, Joelle: *La maison de mémoire*. Paris, Métailié. 1992: 87-88.

¹⁴²² STRECK, Bernhard: Magie. In: Streck, Bernhard: *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag. 2000: 152.

¹⁴²³ MAUSS, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*. München. 1974: 43-176.

¹⁴²⁴ MAUSS, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*. München. 1974: 43-176.

¹⁴²⁵ FRAZER, James G.: *Magic and Religion*. In: Hicks, David: *Ritual and Belief*. New York, 1999: 78-82.

¹⁴²⁶ TAMBIAH, Stanley: *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990.

¹⁴²⁷ EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1978.

der Moderne kann Magie zur Anwendung kommen. TAUSSIG¹⁴²⁸ beispielsweise entlarvt die Magie des modernen Nationalstaates, und GESCHIERE¹⁴²⁹ entschlüsselt den Zusammenhang zwischen politischem Handeln im Kontext der Demokratie und der Anwendung eines magischen Diskurses.

Ich beobachtete, dass bei den beiden von mir betrachteten Gruppen, Juden und Muslime aus Nordafrika in Belsunce, in bestimmten Situationen des Alltagslebens magische Handlungen benutzt wurden. Diese Handlungen sind meiner Ansicht nach als kulturelle Reserven¹⁴³⁰ zu verstehen, sie erweitern die Handlungsmöglichkeiten sozialer Akteure, loten die Beziehung zwischen den beiden Gruppen aus und definieren ihre gegenseitigen Grenzen. Eine Grenzziehung bestimmt immer Fremd- und Selbstbilder.¹⁴³¹ Gruppen definieren ihre Grenzen nicht statisch, sondern flexibel.¹⁴³²

Heiler, Magier und so genannte esoterische Praktiken haben auch im zweiten Millennium ihre „longue durée“ bewiesen. Während meines Feldaufenthaltes in Marseille von August 2006 bis August 2007 fand ich regelmäßig Werbezetteln lokaler Wahrsager und Heiler in meinem Briefkasten.¹⁴³³ Die Matrix kultureller Alltagsrealität gründete sich im traditionellen Nordafrika für Juden und Muslime auf die Erfahrung im Umgang mit Heiligen, Dämonen und Zauberei.¹⁴³⁴ Der Glaube an Dämonen, die Krankheiten verursachen können, und die mit magischen Praktiken abgewehrt werden, gehörte in Nordafrika zur Alltagstradition. Einerseits war der Dämonenglaube ein seinerzeit aktuelles kulturelles Idiom der muslimisch-nordafrikanischen Gesellschaft vor und während der Kolonialzeit, andererseits wurden Dämonen bereits im Talmud erwähnt.¹⁴³⁵ Dies zeigt, wie intensiv die Kulturstränge der drei Weltreligionen im Mittelmeerraum miteinander verbunden sind. ALBERA und

¹⁴²⁸ TAUSSIG, Michael: *The Magic of the state*. London, Routledge. 1996.

¹⁴²⁹ GESCHIERE, Peter: *The Modernity of Witchcraft*. Virginia, University Press of Virginia. 1997.

¹⁴³⁰ Reserven sind wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressourcen auf die soziale Akteure zurückgreifen können. Vgl. GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven- Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 2006: 205.

¹⁴³¹ HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar. Transnationalismus, Lokalität und Identität in kulturanthropologischer Perspektive*. Wiesbaden, Deutscher Universitäts-Verlag 2000,

¹⁴³² BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. London, 1981: 198-221.

¹⁴³³ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, Dezember 2006.

¹⁴³⁴ Vgl. CRAPANZANO, Vincent: Saints, Jnun, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology. In: *Psychiatry*, New York, Nr. 38, 1975: 145-159.

¹⁴³⁵ Vgl. WILLNER, Dorothy; KOHLS, Margot: Jews in the High Atlas. In: *The Jewish Journal of Sociology*. Vol 4, 1962: 214.

MOUSSAOUI bezeichnen Judentum, Christentum und Islam im Mittelmeerraum als reziprokes System der kulturellen Kontraste.¹⁴³⁶

Wie bereits erwähnt hat die magische Heilkunde in Nordafrika eine lange Tradition, dies gilt gleichermaßen für Juden und Muslime. In der traditionellen maghrebinischen Gesellschaft ist Heilkunde eng mit dem Heiligen verbunden.¹⁴³⁷ Heiligen Personen werden magische Kräfte zugeschrieben. Oft wurden jüdische Heilige auch von Muslimen verehrt, die dessen magische Kräfte respektierten und sie für sich zur Heilung nutzten.¹⁴³⁸ Yoram BILU stellt mit der Monographie über Rabbi Wazana eine beeindruckende Studie zur jüdisch-muslimischen Synkretismen im Bereich der Magie im Marokko zum Ende der Kolonialzeit vor: Es existierte eine große Ähnlichkeit zwischen jüdischer und muslimischer Heilungstradition, die es selbstverständlich machte, dass Mitglieder beider Gruppen die ethnischen Grenzen überschritten, um Linderung für ihr Leiden zu erlangen. Sowohl Muslime als auch Juden glaubten an die heilende Macht der Worte, jede Gruppe verfügte über ihr Repertoire an heiligen Wörtern und Namen. Auszüge aus der Heiligen Schrift, Namen von Engeln und Heiligen wurden als rein angesehen, dämonische Namen und Aussprüche als unrein. Es ist zu betonen, dass Juden allgemein den Islam und so auch seinen religiösen Ausdruck und Praktiken in Schrift und Wort als unrein ansahen. Dem Unreinen wurde eine ungeheure Macht und Einfluss auf das Leben der Menschen zu gesprochen. Beide Gruppen benutzten als Heilungstechnik das Aufzeichnen von religiösen Schriftsymbolen. Diese wurden eine Weile am Körper getragen in Form eines Amuletts, oft mussten sie nach einem gewissen Zeitraum zerstört werden. Rabbi Wazana trat als lokaler Heiler in Marokko auf, der die ethnischen Grenzen überschritt und auch muslimische Heilungsmethoden in Form von Koranschriften anwendete.¹⁴³⁹ Ein weiteres Merkmal auf das BILU hinweist ist das *lineage charisma*¹⁴⁴⁰, das über Generationen weiter gegeben wird. So existierte der Familienname Wazanas bereits im Pantheon der marokkanisch-jüdischen Heiligen und Heiler.¹⁴⁴¹

¹⁴³⁶ ALBERA, Dionigi; MOUSSAOUI, Abderrahmane: Formes de mixité culturelle en Méditerranée. In: IRMC (Hg.): *Le religieux en Méditerranée. Théories et terrains anthropologiques*. Colloque in Tunis, 1.-2.11.2002: 25-26.

¹⁴³⁷ Vgl. BILU, Yoram: *Without Bounds. The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana*. Detroit, Raphael Patai. 2000: 62.

¹⁴³⁸ Vgl. BEN-AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit, Wayne State University Press. 1998: 61.

¹⁴³⁹ BILU, Yoram: *Without Bounds. The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana*. Detroit, Raphael Patai. 2000: 88-120.

¹⁴⁴⁰ Dies meint die über Generationen vom Vater zum Sohn weiter gegebene und sozial anerkannte „magische Kraft“ sozialer Akteure.

¹⁴⁴¹ BILU, Yoram: *Without Bounds. The Life and Death of Rabbi Ya'aqov Wazana*. Detroit, Raphael Patai. 2000: 39. Zu *lineage charisma* siehe auch: BEN-ARI, Eyal; BILU, Yoram: The making of modern saints. In: *American Ethnologist*, 19 (4), 1992: 672-687.

Mit Ende des Kolonialismus und der ihm folgenden Nationalismen änderte sich das soziale Gleichgewicht in Nordafrika. Die magische Heilkunde in Meknes etwa wurde im 20. Jh. vor allem von jüdischen Heilern ausgeübt, doch auch in diesem Bereich zerstörten die neuen sozialen Spannungen das alte System:

„Der letzte große jüdische Magier der Stadt war um das Jahr 2005 ermordet worden; angeblich hatte man ihn im Stil eines Tieropfers geschächtet. Da der Bedarf an magischer Heilung aber weiterhin groß war, stahlen manche Frauen den jüdischen Händlern ihre Kippa, um wieder in den Besitz eines Zaubermittels zu gelangen...“¹⁴⁴²

Ist das soziale Miteinander nicht mehr möglich, weil die ethnischen Grenzen unüberwindbar wurden, so bleiben die Objekte als Fetische zurück. Es ist die „Macht der Dinge“¹⁴⁴³ die noch in und an den Objekten hängt. Die Macht des Anderen, des Fremden manifestiert sich im Gegenstand, der zur Abbildung der ursprünglichen Macht wird.¹⁴⁴⁴ So blieb von der magischen Macht der Juden von Gestern im Marokko von Heute nunmehr ihre magischen Objekte zurück. Anders ist es in Israel, hier wurde die Magie mit der Einwanderung der marokkanischen Juden wieder belebt:

Die Matrix kultureller Alltagsrealität magischer Praktiken gründete sich im traditionellen Nordafrika für Juden und Muslime auf die Erfahrung im Umgang mit Heiligen, Dämonen und Zauberei.¹⁴⁴⁵ In Israel sind es in der Moderne vor allem die Juden marokkanischer Herkunft, die durch magische Praktiken und Dämonenglauben in Erscheinung treten. BILU, der dieses kulturelle Erbe als „Volkpsychologie“ bezeichnet, hat die Revitalisierung traditioneller marokkanischer Heilungspraktiken in Israel intensiv erforscht.¹⁴⁴⁶ Er betont, dass ein System der Volksmedizin oder Volkpsychologie, des intensiven kulturellen Wandel, wie beispielsweise durch Migration, ausgesetzt ist, signifikante Veränderungen durchmachen muss, um weiter bestehen zu können. Angewandte Heilmethoden müssen mit den Strukturen der modernen Gesellschaft korrespondieren. Dies bedeutet nicht, so BILU, dass die traditionellen Heilungsmethoden verschwinden, sondern sie werden den neuen Anforderungen angepasst. Es kommt dabei vor allem auf die Ursache der Krankheit oder des Leidens an, ob diese auf physischen oder auch auf psychischen Komponenten beruhen.

¹⁴⁴² HAUSCHILD, 2008: 108.

¹⁴⁴³ KRAMER, Fritz: *Der rote Fes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1987: 241.

¹⁴⁴⁴ Vgl. KRAMER, Fritz: *Der rote Fes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1987: 241.

¹⁴⁴⁵ Vgl. CRAPANZANO, Vincent: Saints, Jnun, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology. In: *Psychiatry*, New York, Nr. 38, 1975: 145-159.

¹⁴⁴⁶ Vgl. BILU, Yoram: The Benefits of Attenuation: Continuity and Change in Jewish Moroccan Ethnopsychiatry in Israel. In: Weingrod, Alex (Hg.): *Studies in Israeli Ethnicity*. New York, 1985: 297-315.

Biochemische, medizinische Therapien wirken interkulturell, psychologische Therapien nicht.¹⁴⁴⁷

Nach GESCHIERE ist Hexerei eng mit modernem Wandel verbunden und wird von diesem keineswegs aufgehoben. Hexerei ist eine Form des sozialen und politischen Handelns, eine kulturelle Reserve. Mithilfe von Hexerei können soziale Akteure ihren sozialen Status verändern und ihren Protest gegen Ungleichheiten ausdrücken.¹⁴⁴⁸

Dämonen, die in Israel in Erscheinung treten, unterscheiden sich von den Dämonen der traditionellen nordafrikanischen Gesellschaft. Ihr Einfluss ist geringer. Der israelische Durchschnittsbürger betrachtet Hexerei als Aberglaube, dies lernen beispielsweise die Kinder in den Schulen der *Moshavim*¹⁴⁴⁹. In diesen *Moshavim* gehört aber, so BILU, paradoxaler Weise der Glaube an Dämonen und magische Praktiken trotzdem zur Alltagsrealität. An dieser Stelle zeigt sich die Diskrepanz zwischen den Strukturen der westlich orientierten israelischen Gesellschaft und dem kulturellen Habitus der *Mizrachim*¹⁴⁵⁰. Der Glaube an den bösen Blick und magische Praktiken in der nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaft Israels ist zwar aktuell, aber die Haltung der sozialen Akteure dazu ist ambivalent. Die magischen Praktiken in Israel konzentrieren sich auf die private Sphäre und finden oft im Geheimen statt. Hexerei ist zu einer privaten Angelegenheit geworden, die informell ihren Einfluss auf andere Ebenen in die gesellschaftlichen Strukturen nimmt. BILU stellt fest, dass besonders Rabbiner als Heiler erfolgreich sind, die entweder konservativ oder innovativ in der israelischen Gesellschaft handeln.¹⁴⁵¹ Die Magie spielt im Alltagsleben der nordafrikanischen Juden nach wie vor eine bedeutende Rolle, befindet sich aber, in einem Anpassungsprozess an die moderne israelische Gesellschaft.

Die *Mizrachim* passen ihr überliefertes kulturelles Kapital an Praktiken und Vorstellungen der Wirklichkeit der israelischen Gesellschaft an. Sie transformieren die fremde Umgebung in eine Heimat, in der sie ihre hybride Identität herausbilden. Die neuen magischen Praktiken der *Mizrachim* sind Antwort und Erinnerung zugleich, sie sind die Antwort auf die Anforderungen des modernen Wandels, auf die ungleiche Verteilung von Ressourcen in der israelischen Gesellschaft, sie sind die Erinnerung an die kulturelle Vergangenheit und werden als eine kulturelle Reserve eingesetzt.

¹⁴⁴⁷ Vgl. BILU, 1985: 298f.

¹⁴⁴⁸ Vgl. GESCHIERE, Peter: *The Modernity of Witchcraft*. Virginia, 1997: 22ff.

¹⁴⁴⁹ Eine genossenschaftlich organisierte ländliche Siedlungsform.

¹⁴⁵⁰ Bezeichnung in Israel für die jüdischen Einwanderer aus Nordafrika.

¹⁴⁵¹ Vgl. BILU, 1985: 145-157.

Im modernen Frankreich ist nach der Migration für nordafrikanische Juden, wie auch in Israel, der Glaube an Magie und magische Praktiken zum Teil der Privatsphäre geworden. Während Israel als zionistischer Staat zumindest eine offizielle Staatsreligion besitzt, gilt in Frankreich das Doktrin des Laizismus, das die strenge Trennung zwischen Kirche und Staat vorschreibt und die Religion auf die Privatsphäre begrenzt. Von religiösen Juden wird eine Rückbesinnung auf den Laizismus erwartet und von den Muslimen ein laizistischer Islam erhofft.¹⁴⁵²

Während meiner Feldforschung in Marseille begegneten mir über Werbezetteln und Visitenkarten eine Vielzahl von muslimischen Heilern, die im arabischen auch *Marabout* genannt werden. In der jüdischen Gemeinschaft Marseilles gab es einen zentralen Heiler¹⁴⁵³, der am Stadtrand von Marseille lebte, von Juden und Muslimen besucht wurde und zu dem „man um vier Uhr Morgens pilgern musste, um dran zu kommen“¹⁴⁵⁴. Des Weiteren gab es verschiedene Rabbiner, die zu Rate gezogen werden konnten. Doch Rabbiner reagierten allgemein zurückhaltend auf Magie. Nach westlicher Interpretation, die durch das griechische Denken beeinflusst wurde, lehnt die Bibel Magie als Form kausaler Aktionen um Gott zu manipulieren, ab. Magie und Zauberei wurden mit Paganismus in Verbindung gebracht.¹⁴⁵⁵ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich das „offizielle“ Judentum in Europa und damit auch die aus Nordafrika stammenden öffentlichen Vertreter der jüdischen Religion, in die europäische Denktradition mit der Zeit eingeschrieben haben (Vgl. Kap. II). Im Folgenden gebe ich ein Beispiel aus meinem Feld, wie Magie in dem Händlerviertel Beslunce, mehr oder weniger „unter dem Ladentisch“ praktiziert wurde:

Dabei handelt es sich erneut um meinen Informanten Maurice, der vor allem unter Muslimen für seine magischen Praktiken bekannt war. Diese Praktiken wendete er aber nicht, oder nur widerwillig für die eigene Gruppe an: „Die Juden kommen nicht, sie wissen, dass das Alles nicht stimmt“¹⁴⁵⁶. Maurice wurde regelmäßig von muslimischen Frauen, und hin und wieder auch von muslimischen Männern aufgesucht. Dies meist mit der Bitte um eine magische

¹⁴⁵² BIZEUL, Yves: Laizität und Umgang mit dem Fremden in Frankreich. In: BIZEUL, Yves; BLIESENER, Ulrich; Prawda, Marek (Hg.): *Vom Umgang mit dem Fremden*. Weinheim und Basel, Beltz Verlag. 1997: 147-167.

¹⁴⁵³ Dieser Mann aus Algerien betrieb seine Heilkunst hauptberuflich.

¹⁴⁵⁴ Vgl. Interview mit Linda, 22/06/07.

¹⁴⁵⁵ TAMBIAH, Stanley J.: *Magic, Science, Religion and the Scope Of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990: 30-45.

¹⁴⁵⁶ Interview mit Maurice, 09/05/07. In der Tat hat Maurice während meiner einjährigen Feldforschung einmal eine jüdische Frau behandelt. Bei der Frau handelte es sich aber um eine Bekanntschaft von mir, die mitbekommen hatte, dass ich mich für Magie interessierte und selbst verzweifelt nach Heilung suchte. Sogar einen Priester oder muslimischen *Marabout* (Heiler) aufsuchen wollte. Maurice meinte später, er hätte mit ihrer Behandlung mir einen Gefallen tun wollen.

Behandlung. Maurice war ein „Broker“¹⁴⁵⁷, er saß an zentralen Knotenpunkten des Netzwerkes, das Individuen und Gruppen im Viertel miteinander verband.

In den Ländern des Maghrebs konnten jüdische Männer, im Gegensatz zu Muslimen, Handel mit muslimischen Frauen treiben, da Juden von dem „Ehre und Schande Codex“ der muslimische Gesellschaft ausgeschlossen waren.¹⁴⁵⁸ Diese sozial-kulturelle Institution bewies ihre „longue durée“¹⁴⁵⁹ nach der Migration, und wurde als eine Reserve nach der Migration wieder belebt.

Das Geschäft von Maurice in Belsunce betraten Muslimas meist mit einer Geste des Respekts: „*el Hadji*“ nannten sie ihn, obwohl er weder Muslim war, noch je nach Mekka reiste.¹⁴⁶⁰ Maurice selbst akzeptierte diesen Ausdruck des Respekts, der traditionell muslimischen Gesellschaft entnommen. „*Dies ist das Haus Gottes*“¹⁴⁶¹ erklärte mir eine Muslima. Die Frauen suchten Maurice in der Regel auf, um seine Hilfe in Anspruch zu nehmen, sei es für die Wohnungs- oder Arbeitssuche, oder für die Herstellung eines sozialen Kontakts, um ein Geschäft zu machen. Oft handelte es sich auch, oder zusätzlich, um eine magische Behandlung, der sich die Frauen, oder einer ihrer Familienmitglieder, unterziehen wollten. Diese magische Handlung praktizierte Maurice mit der Hilfe eines alten Buches¹⁴⁶² in hebräischer Schrift. Die Probleme, um die es sich handelte, betrafen meist die Sphäre der sozialen und biologischen Reproduktion.¹⁴⁶³ Maurice verlangte kein Geld für seinen Service und sein Geschäft war meist mit Klientinnen und Klienten gefüllt. Von der jüdischen Seite wurde er vorwiegend von Männern aufgesucht, die einen Arbeitsplatz zu besetzen hatten, oder ein Geschäft mit Maurice oder einem seiner Kontakte machen wollten (Vgl. Kap. IV.2.). Wie ich bereits oben geschildert habe, zweifelte Maurice an seinen magischen Fähigkeiten, und lehnte es ab, diese für die eigene Gruppe anzuwenden. Die Methode Patienten mit Schrift („*ketiva*“ im Hebräischen) zu heilen, war bereits in Nordafrika üblich.¹⁴⁶⁴ Die Macht der

¹⁴⁵⁷ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Network, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil Blackwell. 1974: 148.

¹⁴⁵⁸ Vgl. DESHEN, Schlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, 1989.

¹⁴⁵⁹ Vgl. BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Manchecourt, Flammarion. 1985.

¹⁴⁶⁰ Vgl. Eigenes Feldtagebuch 09/09/06.

¹⁴⁶¹ Eigenes Feldtagebuch 09/09/06.

¹⁴⁶² Gerne hätte ich die augenscheinlich kabbalistische Tradition von Maurice genauer studiert, doch Maurice gab das Buch nicht aus der Hand, selbst nicht seinen Kindern. Siehe oben.

¹⁴⁶³ Sei es um einen Ehepartner für ein Kind zu finden, den Ehemann zu sich zurück zu holen, oder für eine Schwangerschaft.

¹⁴⁶⁴ BILU, Yoram: The Benefits of Attenuation: Continuity and Change in Jewish Moroccan Ethnopsychiatry in Israel. In: Weingrod, Alex (Hg.): *Studies in Israeli Ethnicity*. New York, 1985: 297-315.

Schrift im Kontext von Religion und Magie wurde auch von HAUSCHILD im christlichen Italien beobachtet.¹⁴⁶⁵

An dieser Stelle komme ich auf die von mir zu Anfang beschriebene Asymmetrie zwischen Juden und Muslimen zurück. Dieses Ungleichgewicht spiegelte sich beispielsweise darin wieder, dass mehr Muslime bei Juden angestellt waren und arbeiteten, als umgekehrt. Dies weist auf eine Beziehung der Patronage hin. Nach WOLF kann die Patronage als informelle politische Organisationsform auch in komplexen Gesellschaften auftreten.¹⁴⁶⁶ DAVIS betont, dass eine Patronagebeziehung für eine hierarchisch untergestellte Gruppe der Zugang zu Ressourcen mit Hilfe einer anderen Gruppe bedeutet.¹⁴⁶⁷ Die muslimischen Frauen suchten bei Maurice über die magische Behandlung hinaus einen Zugang zu Ressourcen. Über Maurice hatten diese zudem die Möglichkeit die von ihnen gesuchte Arbeit, Wohnung oder einen sozialen Kontakt zu finden. Sie aktivierten den sozialen „Habitus“¹⁴⁶⁸ innerhalb ihres kulturellen Gedächtnisses gegenüber jüdischen Männern. Diese kulturelle Reserve erlaubte den muslimischen Frauen direkten Zugang zu Ressourcen zu finden, über welche die andere Gruppe aufgrund ihrer unterschiedlichen Integrationsgeschichte mehr Kontrolle besaß, als ihre eigene Gruppe. Die muslimischen Frauen wurden so zu Akteurinnen ihrer eigenen Geschichte, indem sie die kulturellen Reserven ihres kulturellen Gedächtnisses für sich einsetzten.

Maurice selbst äußerte sich zweifelnd zu seinen magischen Fähigkeiten: „*Die Leute kommen, also mache ich es.*“¹⁴⁶⁹ Auch muslimische Männer kamen, dann aber vor allem mit ihren Müttern, ihren Frauen, allein nur, wenn bereits zwischen ihnen und Maurice eine soziale Beziehung bestand. Wie der Magier Quesalied aus dem bekannten Beispiel von Claude LEVI STRAUSS, zweifelte Maurice an seinen Fähigkeiten. Nach Quesalied nimmt ein guter Magier kein Geld, und auch Maurice lehnte jede Art der Bezahlung ab. Nach LEVI STRAUSS funktioniert Magie wie ein sozialer Katalysator.¹⁴⁷⁰ Demnach konstatiere ich, dass die magischen Beziehungen zwischen Juden und Muslimen in Marseille wie ein sozialer

¹⁴⁶⁵ HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf, Merlin. 2003.

¹⁴⁶⁶ WOLF Eric R.: Kinship, friendship and patron-client relations in complex societies, In: Micheal BANTON (Hg.), *The anthropology of complex societies*. Tavistock. - XLII, 156 p. - (Association of social anthropologists monograph ; 4), London. 1966: 1-22.

¹⁴⁶⁷ DAVIS, J.: *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul. 1977.

¹⁴⁶⁸ BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/ Main, 1987.

¹⁴⁶⁹ Eigene Feldnotizen, Juni 2007.

¹⁴⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude: The Sorcerer and his Magic. In: Hicks, David (Hg.): *Ritual and Belief*. Boston, McGraw Hill College. 1999: 160-170.

Stabilisator zwischen zwei Gruppen funktionierte, die einen Teil ihres kulturellen Gedächtnisses miteinander teilten.

Der Raum Belsunce bietet jüdischen und muslimischen Akteuren die nötige Mikroregion, um in dem begrenzten Raum eine an die gemeinsame Vergangenheit anknüpfende soziale und ökonomische Nische zu bilden.¹⁴⁷¹ Die kulturellen Strukturen dieser Nische funktionieren als lokale Reserven, aus welcher die lokalen Akteure Ressourcen schöpfen können, um anhand dieser über den begrenzten Raum des Viertels hinaus zu agieren.

Magie setzt da ein, wo Menschen die technische Kontrolle und das rationale Wissen über ihre Umwelt verlieren. So wie Muslime bei Juden magische Hilfe in Anspruch nahmen, suchten umgekehrt Juden diese Hilfe auch bei Muslimen. Allerdings ist an dieser Stelle darauf hin zu weisen, dass sich die bereits in Nordafrika bestehende Vorstellung, die islamische Praktiken für Juden als unrein definiert, im europäischen Ensemble weiterhin seine Gültigkeit hatte. Juden, die sich an einen muslimischen Heiler wendeten, wollten das Unreine mit dem unreinen bekämpfen. Dazu zwei Auszüge aus meinem Feldtagebuch:

„Esther aus der Synagoge Keter Tora geht es körperlich und psychisch schlecht. Doch die Ärzte finden nichts. Nun sucht Esther einen Marabout, einen Araber oder einen schwarzen Heiler. Sie will somit das Unreine mit dem Unreinen bekämpfen.“¹⁴⁷²

„Hanna befindet sich im Streit mit Imam wegen einer Geschichte mit einem Marabout: Hanna hat eine jüdische Freundin, die immer Probleme mit ihrem Mann hat. Ihr Mann ist jünger als sie und sie wird wohl nicht richtig von ihm geliebt. Sie kommt aus einer sehr religiösen Familie. Ihre Brüder sind Rabbiner. Der Mann geht, wenn es Streit gibt, immer zu seiner Mutter. Die Brüder raten der Frau sich scheiden zu lassen. Die Freundin hat Hanna um Hilfe angefleht. Hanna hat dann mit Imam gesprochen. Die hat die Frau mitgenommen zu ihrem Marabout. Aber danach ging es nicht besser. Die Frau hat angefangen immer bei Imam anzurufen, wenn es ihr schlecht ging, auch in der Nacht. Ihr Zustand verschlechterte sich zusehend, sie meinte, der Marabout hätte sie verhext. Imam war genervt und machte Hanna dafür verantwortlich, dass sie so belagert wurde. Hanna bat die Freundin nicht mehr Imam anzurufen, wenn es ihr schlecht ginge. Imam selbst war zu dem Marabout gegangen, da ihr Mann krank war und keine Liebe mehr machen konnte. Der Arzt hatte ihm Hormone verschrieben und dann ging es wieder. Imam war aber fest überzeugt, dass die erste Frau ihres Manns, die in Algerien lebte, ihn verhext hatte. Imam glaubte fest, dass der Marabout ihrem Mann geholfen hatte und nicht der Arzt. Als Imam, kurz nachdem mir Hanna diese Geschichte erzählt hat, in den Laden kommt, erklärt sie mir wie die Technik des Marabouts funktioniert: Er schreibt Wörter und Sätze aus dem Koran ab auf einen Zettel, den sie eine Weile bei sich trägt und dann vernichtet.“¹⁴⁷³

Anhand dieser beiden Beispiele wird die Haltung jüdischer Akteure gegenüber muslimischer Magie deutlich. Der Gebrauch muslimischer Magie ist für Juden riskant und gefährlich, denn sie wird als nicht *koscher* angesehen. Für die Muslime ist das anders, wie für sie auch die jüdische Nahrung *hallal* ist, so ist es auch die jüdische Magie. Wichtig ist, dass sich die magischen Praktiken in ihrer Form sehr ähnlich sind; die Schrift spielt eine zentrale Rolle.

¹⁴⁷¹ HORDEN; PURCELL, 2000.

¹⁴⁷² Eigenes Feldtagebuch, 05/06/07.

¹⁴⁷³ Eigenes Feldtagebuch, 18/06/07.

Laut der Bibel, so schreibt Mary DOUGLAS, ist das Alphabet nicht nur ein Mittel der Kommunikation sondern eine göttliche Gabe.¹⁴⁷⁴

Betrachten wir nun die Motivation der Muslime sich an jüdische Magier zu wenden, anhand des Zeugnisses einer jungen Frau die sich bei meinem Informanten Maurice in „Behandlung“ befand:

„Bei Maurice sitzen zwei muslimische Frauen, die wegen „dem Buch“ gekommen sind. Eine geht mit Maurice in die kleine Kabine. Ihre kleine Tochter lässt sie bei der anderen Frau und mir sitzen. Ich gebe der Kleinen ein Blatt und einen Stift. Sie malt ein Bild für mich. Die Frau, die noch neben mir sitzt, kommt aus Algerien. Sie heißt Fatima und ist 1968 im Unabhängigkeitsjahr geboren, in der Nähe von Oran. Die junge Frau meint, sie sei von einem israelitischen Geist aus dem Meer besessen. Dass es sich um einen israelitischen Geist handelt, hat sie von einem Imam erfahren, der für sie im Koran nach geschaut hat. Der Geist stammt aus dem Meer, denn die junge Frau fühlt sich magisch von allem, was mit Wasser zu tun hat, angezogen. Sie ist auch schon zu der Kirche Notre Dame gepilgert, doch das hat ihr nichts genutzt. Der Imam meinte, nur ein Jude könnte sie von dem Geist befreien, denn ein Jude sei besonders stark, weil er aus dem auserwählten Volk käme. Araber und Israelis seien ja Brüder, sagt sie mir. Die andere Frau, die in der Kabine ist, ist eine Marokkanerin. Fatima hat einen kleinen Sohn mit einem amerikanischen Soldaten, der sie verlassen hat. Sie schafft es nicht, einen Mann bei sich zu binden, sagt sie, sie stößt sie immer fort, lehnt sie ab und weiß nicht warum.“¹⁴⁷⁵

Hier ist vor allem auf den muslimischen Diskurs gegenüber jüdischer Magie zu achten: Von „Stärke“ ist die Rede und vom „auserwählten Volk“. Während im jüdischen Diskurs zu muslimischer Magie vom Unreinen die Rede ist, das Unreine mit dem Unreinen bekämpft wird, ist dies für die muslimische Herangehensweise umgekehrt. Muslime berufen sich hier auf eine Reserve ihrer kulturellen Vergangenheit, um ihr Handlungsspektrum vor Ort zu erweitern. Die Vorstellung von Reinem und Unreinem, so Mary DOUGLAS, ist eng verbunden mit der sozialen Organisation einer Gesellschaft.¹⁴⁷⁶ Die Gefahr vor dem Unreinen errichtet Grenzen, schützt die soziale Struktur und definiert den gesellschaftlichen Status. Die Vorstellungen auf die sich die sozialen Akteure hier berufen, sind aus dem kulturellen Gedächtnis der beiden betroffenen Gruppen entnommen.¹⁴⁷⁷

In Marseille existieren nicht nur jüdische oder muslimische Magier, auch Christen praktizieren Magie. Informantinnen aus der tunesischen Synagoge in Belsunce berichteten mir, dass sie eine Armenierin aufsuchten, die ihnen die Zukunft voraus sagte und sie mit Heilmitteln versorgte.¹⁴⁷⁸

Sowie ein Handel von Waren in dem Viertel existierte, existierte ein Austausch von Magie, zirkulierten die magischen Praktiken im und durch den sozialen Raum. Diese Traditionen ziehen sich wie rote Fäden durch das Leben und die Geschichte der Menschen. Die magischen

¹⁴⁷⁴ DOUGLAS, Mary: *L'anthropologue et la bible*. Paris, Bayard. 2004:82.

¹⁴⁷⁵ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 02/07/07.

¹⁴⁷⁶ Vgl. DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London and New York, Routledge. 2002: 140-141.

¹⁴⁷⁷ Vgl. ASSMANN, 2005: 56.

¹⁴⁷⁸ Vgl. Eigenes Feldtagebuch, 14/12/06.

Praktiken wandern von Gestern über Heute nach Morgen, reisen quer durch das Mittelmeer und machen auch vor modernen Lebensstilen nicht halt. Mobilität und Medizin haben eine alte Verbundenheit im mediterranen Raum.¹⁴⁷⁹ Heilende Praktiken zirkulieren von Gruppe zu Gruppe quer durch den mediterranen Raum, so wie die roten Armbänder, die sich Muslime im Sommer von Juden aus Jerusalem mitbringen lassen und Christen dort selbst auf ihrer Pilgerreise erstehen. Der Knotenpunkt ist die erhoffte Heilung, die erwünschte Besserung.

¹⁴⁷⁹ Vgl. HORDEN, Peregrine: Travel Sickness: Medicine and Mobility in the Mediterranean from Antiquity to the Renaissance. In: Harris W.V. (Hg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2006: 179-199.

V. Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Marseille

Meine Arbeit betrachtet das religiös praktizierende Judentum in Marseille im ersten Jahrzehnt des einundzwanzigsten Jahrhunderts. Sie untersucht, welches Potential religiöse Tradition und ihre Präsenz in der jüdisch mediterranen Gesellschaft besitzen, die von verschiedenen historischen Prozessen fragmentiert wurden und so ambivalente gesellschaftliche Strukturen zwischen Ordnung und Chaos geschaffen haben. Des Weiteren geht die Arbeit der Frage nach, ob mit der sozialen Transformation als Folge der Migration, die frühere „orientalische“ Identität vollkommen aufgegeben wurde, oder nicht. Am Beispiel der lokalen Ausprägung der mediterranen Convivencia konnte gezeigt werden, dass materielle und ideelle kulturelle Reserven regenerative Kräfte besitzen, die von den sozialen Akteuren mobilisiert werden und als soziale Strategien des Austausches dienen, womit sie Menschen den Umgang mit ihrer neuen Umwelt erleichtern können. Kulturelle Reserven besitzen soziale Potentiale, gesellschaftliche Prozesse zu beeinflussen und vor der Gefahr des Zusammenbruchs zu schützen.

Im Rahmen einer historisch ethnologischen Betrachtung des Mittelmeerraumes stellte ich zu Beginn meiner Doktorarbeit folgende Leitfrage: Was passiert, wenn die kulturellen, sozialen und religiösen Traditionen einer bestimmten Gruppe in ein anderes soziales und kulturelles Umfeld verpflanzt werden? Anhand meiner Felddaten zeigte sich, wie soziale Akteure es schaffen, sich in einem neuen Feld mit ihrem alten kulturellen Gepäck zu behaupten, indem sie dieses transformieren und als kulturelle Reserven einsetzen.

Dieses Einsetzen kultureller Reserven wurde von mir besonders anhand der jüdisch-muslimischen Convencia in dem Viertel Belsunce betrachtet. Einer Nachbarschaft, die für mich die Grundzüge eines mediterranen Mikrokosmos aufweist. Dieser Mikrokosmos reflektiert in sich den ihn umgrenzenden Raum und die ihm inhärenten Konflikte, Brüche und Kontinuitäten. Besonders berücksichtigt wird bei dieser Betrachtung das Zusammenspiel von Mensch und Umwelt.¹⁴⁸⁰

In einem ersten Schritt wurden historische Prozesse und Einflüsse vor und während der Migration zusammengefasst betrachtet. Dabei wurden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der jüdischen Gemeinschaften im Maghreb näher untersucht. Es stellte sich heraus, dass die jüdischen Gemeinschaften in Nordafrika eine Einheit der mediterranen Vielfalt bilden. Sie

¹⁴⁸⁰ HARRIS, W. V.: The Mediterranean and Ancient History. In: Harris, W. V. (Hg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2006: 1-38: 7.

präsentieren ein eigenes Netzwerk aus sich aufeinander beziehende jüdische Gemeinschaften im mediterranen Raum.¹⁴⁸¹ Diesen Raum hat die soziale Gruppe nordafrikanischer Juden in Marseille, die mit dieser Arbeit im Vordergrund steht, durchquert. Die Kontinuitäten und Brüche, welche bereits das Gedächtnis dieser Gruppe in Nordafrika ausmachte, wurden mit der Migration in Bewegung gebracht und neu zusammen gesetzt. „Das Gedächtnis ist“, so schreibt Aleida ASSMANN, „kein luftdichter Behälter der seinen Inhalt sicher vor Verwesung schützt“¹⁴⁸². Zusammengesetzt aus Erinnerung und Vergessen, zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis über seine Beweglichkeit aus. Genau diese Beweglichkeit ist der Balanceakt zwischen Erinnern und Vergessen, und wird mit der Situation der Integration auf den Prüfstand gebracht.

In einem zweiten Schritt wurde die soziale Stellung nach der Migration, der Prozess der Eingliederung in die neue Umwelt untersucht, und eine Bestandaufnahme des nordafrikanischen Judentums in Marseille erstellt. Hierbei wurde den historischen Spuren nachgegangen, welche die jüdischen Migranten aus Nordafrika auf dem Weg ihrer Integration in die französische Gesellschaft hinterlassen haben. Die über diesem Weg entstandene lokale Gemeinschaft nordafrikanischer Juden, die sich selbst mehrheitlich als *Sefarden* bezeichnen, wurde als eine lokale Nische des Mosaiks des mediterranen Judentums vorgestellt. Die aus dem kulturellen Gedächtnis des nordafrikanischen Judentums entstandenen kulturellen Phänomene, wie Pilgerfahrt, ethnische Synagogen, Henna- und Heiligenfeste wurden auf ihre identitätsbildenden Kräfte hin überprüft. Die Erinnerung kann als ein Medium zur Konstruktion der Identität eingesetzt werden.¹⁴⁸³ Die aus dem kollektiven Gedächtnis der Herkunftsgesellschaft entnommenen kulturellen Phänomene wurden dabei von mir als kulturelle Reserven gewertet, die von Akteuren und Gruppen bewusst eingesetzt werden. Zu diesen alten kulturellen Mächten kommen anhand von globaler Prozesse neue hinzu. Dies manifestiert sich beispielsweise mit der Bedeutung Israels für die lokale jüdische Gemeinschaft in Marseille. Das Heilige Land hat für die jüdische Gemeinschaft, durch moderne technische und mediale Prozesse, seinen eigenen Stellenwert im Lebens- und Jahreslauf der Menschen gewonnen. Ebenso wurde die Stellung der jüdischen Gemeinschaft von mir im Komplex des lokalen religiösen Miteinanders ausgewertet. Hier kam die

¹⁴⁸¹ HALLER, Dieter: *Transcending Locality, Creating Identity- A Diasporic Perspective on the Mediterranean: the Jews of Gibraltar*. In: *Anthropological Journal on European Cultures: The Mediterraneans. Transborder Movements and Diasporas*. Münster, Hamburg, Berlin, London, Vol. 9, Nr. 2. 2000: 3-31.

¹⁴⁸² ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, C.H. Beck. 2006: 96.

¹⁴⁸³ Vgl. ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, C.H. Beck. 2006: 101.

Transformation des kollektiven Gedächtnisses der jüdischen Gemeinschaft zum Tragen; damit ist die Stellvertreterposition gemeint, die Juden aus Nordafrika für das dem Holocaust zum Opfer gefallene europäische Judentum eingegangen sind. Indem sich die gesellschaftlichen Strukturen veränderten, veränderten sich auch die Beziehungen der sozialen Gruppen aus denselben Herkunftsgesellschaften zueinander, wie dies anhand der Beziehung zum Islam ausgewertet wurde.

In einem dritten Schritt wurde die These der regenerativen Kräfte kultureller Reserven am Beispiel der lokalen Convivencia im sozialen Raum erörtert. Hierzu wurden, anhand der Fallstudie in dem Viertel Belsunce, die Strukturen und Beziehungen der lokalen jüdisch-muslimischen Gesellschaft unter Berücksichtigung der materiellen Faktoren und Einflüsse des historischen Raumes untersucht. Das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen aus Nordafrika als alte Nachbarn in neuer Umgebung wurde eingehend betrachtet und anhand einer Netzwerkanalyse analysiert. Hier stand die soziale Platzierung im Raum, sowie die sich daraus ergebenden hierarchischen Strukturen zunächst im Mittelpunkt. Daraus entwickelte sich die Betrachtung der kulturellen Darstellung und Performance der sozialen Akteure im lokalen Raum. Dabei wurde deutlich, dass Belsunce durch seinen Transitcharakter eine spezielle Fläche der Projektion bietet, um kultureller Symbolik des Gestern im Heute eine neue Bedeutung zu geben, die gleichzeitig an die gemeinsam gelebte Vergangenheit anknüpft und so zu einem bindenden Element zwischen den unterschiedlichen Gruppen wird. In einem weiteren Schritt wurde das Geschlechterverhältnis, als auch Parameter der sozialen Schließung der einzelnen Gruppen untersucht. Es verdeutlichte sich, dass der Rückgriff auf alte Strukturen aus der Herkunftsgesellschaft in Bezug auf ökonomische Interaktionen, das Handlungsspektrum der Akteure erweitert. Die religiöse Präsenz der Gruppen und ihre Ringen um sozialen Platz und Aufmerksamkeit im Händlerviertel Belsunce reflektierte die Beweglichkeit des sozialen Raumes.

Anhand der Betrachtung des antisemitischen Diskurses konnte gezeigt werden, dass die mediale Vermittlung eine entscheidende Rolle im lokalen jüdisch-muslimischen Verhältnis spielt. Die Betrachtung der Distanzierung von „Arabern“ zeigte den verbalen Diskurs der Abgrenzung gegenüber der „anderen“ Migrantengruppe derselben lokalen Herkunft mit dem Ziel, die Identifizierung der „eigenen“ Gruppe zu unterstützen, und somit den Zugang zu Ressourcen dieser Gruppe zu definieren. Ebenso wurde mittels der Darstellung zum fundamentalistischen Diskurs deutlich, dass es sich bei fundamentalistischen Bewegungen um eine globale Dynamik handelt, die innerhalb des Lokalen ihre Verankerung sucht, indem sie entwurzelten Akteuren eine Form der Sicherheit bietet. Dies bietet auch die von der jüdischen

Gemeinschaft praktizierte Differenzierung von ihrem Umfeld, welche dieser immer wieder von Außen vorgeworfen und zu einem politischen Zankapfel wird.¹⁴⁸⁴ Anhand einer vertieften Analyse wurde deutlich, dass es sich dabei um eine soziale Strategie des jüdischen Kollektivs handelt. Schließlich folgte die vertiefte Betrachtung der jüdisch-muslimischen Convivenia in Belsunce.

Mit der Fokussierung auf das Handelsviertel Belsunce als Fallstudie trat die wirtschaftliche, politische und soziale Betriebsamkeit des Ortes in den Vordergrund. Dabei konnten lokale Konzepte der Patronage und des Klientelismus analysiert werden. Die von früheren Ethnologen konstatierte Ansicht, Patronage und Klientelismus als Ausdruck der Armut und als Gegensatz zu zivilgesellschaftlichen Strukturen zu sehen, konnte mit der vorliegenden Analyse erneut hinterfragt werden. In der Grauzone informeller Wirtschaft im Rahmen einer globalen Herausforderung sind patronale und klientele Strukturen als individuelle, ökonomische Initiativen zu werten, mit Hilfe derer sich soziale Akteure im globalen Markt lokal verankern können. Patronage und Klientelismus sind für die Migranten aus der traditionellen nordafrikanischen Gesellschaft bekannte politische und wirtschaftliche Organisationsformen, die im neuen Kontext als Reserve wiederbelebt werden. Dies wurde anhand der Analyse gezeigt. Diese Reserven erweitern somit das Handlungsspektrum sozialer Akteure. Dazu werden teilweise die früheren Machtstrukturen umgedreht. Die hinter dieser sozialen Performance stehende Motivation ist der Zugang zu Ressourcen. Des Weiteren lieferte die Diskussion über Körpertechniken das Ergebnis, dass für die Aufrechterhaltung solcher kulturindividueller Strukturen eine besondere Form der Kommunikation zwischen den Akteuren notwendig ist, die auf gemeinsame Codes der Vergangenheit zurück zu führen ist. Diese in den Körpertechniken der Akteure veranlagten Codes sind als soziokulturelle Reserve zu sehen, die das soziale Miteinander strukturieren. Des Weiteren lieferte die Diskussion zum Gebrauch magischer Praktiken das Ergebnis, dass kulturelle Idiome in der Aufnahmegesellschaft in transformierter Form wiederbelebt werden und so das Zusammenleben zwischen Mitgliedern derselben Herkunftsgesellschaft strukturieren. In diesem Rahmen wird der Zugang zu Ressourcen kontrolliert und soziale Konflikte vermittelt. Die magischen Praktiken wurden nach der Migration als eine kulturelle Reserve in den lokalen Kontext transformiert. In diesem Sinne handelt es sich bei dem Viertel Belsunce um eine lokale Nische maghrebinischer Convivenia, deren soziale Struktur gestützt wird durch

¹⁴⁸⁴ Hier ist als Beispiel die „antisemitische Liste“ aus der EU Wahl 2009 zu nennen. Vgl. MESTRE, Abel; MONNOT, Caroline: Meeting aux relents antisémites au théâtre de Dieudonné. In: *Le Monde*. 02/06/09. www.lemonde.fr/elections-europeennes/article/2009/06/02/meeting-aux-relents-antisemites-au-theatre-de-dieudonne_1201020_1168667.html.

die aktivierten kulturellen Reserven. Diese sind kulturelle Potentiale, die im Zuge der Migration erst aufgegeben und dann wiederbelebt wurden. Kulturelle Reserven strukturieren das soziale Miteinander in dieser Gesellschaft des Übergangs zwischen Gestern und Morgen. Akteure gestalten ihre Beziehungen aktiv mit, greifen in gesellschaftliche Prozesse ein, wie der Rückgriff muslimischer Frauen auf Praktiken ihrer Herkunftsgesellschaft zeigt.

Belsunce ist ein historischer Raum der Migration, was hier funktioniert, funktioniert nicht anderswo. Die maghrebinische Convivencia konnte sich in dem Transitcharakter, von dem das Viertel lebt, erfolgreich verankern.

Die nordafrikanischen Juden in Marseille bilden eine eigene Gruppe, die bemüht ist sich über dem Lokalen hinaus, sich anhand ihrer Differenz abzugrenzen und zu definieren. Diese Gemeinschaft hat, nach dem sie mit ihrer Integration in die französische Gesellschaft an die Leerstelle der im Holocaust zerstörten Teilen des Judentums gesetzt wurde, eine soziale und kulturelle Transformation durch gemacht. Daraus sind hybride Formen des kulturellen und religiösen Ausdrucks entstanden. Juden der osteuropäischen Loubawitch Bewegung pilgern beispielsweise heute zur Ghriba nach Djerba. Im Rückgriff auf kulturelle Reserven werden die ideellen und materiellen Basisstrukturen der eigenen Vergangenheit mit den Strukturen einer fremden Vergangenheit vor Ort mobilisiert und vermischt, somit wird sichtbar, wie weit die Akteure den Erwartungen der Aufnahmegesellschaft verpflichtet sind und diesen zu entsprechen suchen. Ebenso verpflichten die medialen Inszenierungen die Akteure verschiedener Gruppen gegeneinander zu handeln, wie in der Betrachtung zu antisemitischen Einstellungen und Handlungen deutlich wurde. Juden aus Nordafrika bilden im europäischen Kontext eine eigene Gruppe, die sich in der Fremde neu konstituiert.

Wie belastbar und flexibel ist die Gemeinschaft nordafrikanischer Juden in Marseille? Den destabilisierenden Prozessen, ausgelöst durch die Migration und den Anforderungen der Integration, setzt sich der Zusammenhalt der religiösen Gemeinschaft entgegen. Dazu gehören die Produktion von Erinnerung und Geschichte und das daraus entstehende konkrete soziale Handeln. Im Rückgriff auf kulturelle und religiöse Reserven werden ideelle und materielle Basisstrukturen aus dem kulturellen Gedächtnis der Herkunftsgesellschaft transformiert und mobilisiert. Es ist zu betonen, dass Erinnerungen keine zuverlässigen Reproduktionen der Vergangenheit sind, sich nicht authentisch produzieren lassen, sondern immer in neuer, transformierter Form auftreten.¹⁴⁸⁵ Diese Transformation verdeutlicht der Begriff der Reserve;

¹⁴⁸⁵ ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, C.H. Beck. 2006: 102-107.

es handelt sich um Handlungspotentiale, nicht um die eins zu eins Wiederherstellung der Vergangenheit.

Anhand der räumlichen Betrachtung wurde deutlich, dass Nähe und Ferne eine wesentliche Rolle spielen in der Konstitution der Beziehungen zwischen Gruppen: Je mehr der soziale Raum Migranten eine Produktionsfläche für ihren kulturellen Eigensinn bietet, umso leichter können sich diese vor Ort aktivieren und Schrittweise in der Aufnahmegesellschaft etablieren. Je mehr räumliche Nähe zwischen Gruppen derselben Herkunftsgesellschaft existiert, umso konfliktloser bleibt ihre Beziehung zueinander, der Zugang zu Ressourcen wird innerhalb und zwischen den Migrantengemeinschaften geregelt, während bei größerer räumlicher Distanz die Konkurrenz um Ressourcen zunimmt.

Die Arbeit will exemplarisch aufzeigen, wie ethnische und religiöse Gemeinschaften im Mittelmeerraum Schwierigkeiten und Chaos, ausgelöst durch historische Katastrophen und Migration, bewältigen können. Sie stellt dar, wie es sozialen Akteuren gelingt sich mit ihren alten Traditionen im neuen Feld zu behaupten. Die transnationalen Beziehungen der Akteure zu historischen und heiligen Orten, als auch der Einfluss des sozialen Raumes auf das Handeln der Akteure wurden berücksichtigt. Daraus ergab sich eine vielfältige Analyse des Zusammenspiels von Landschaft und Gesellschaft. Die Mikroanalyse des Viertels Belsunce bietet einen Ausgangspunkt für die Betrachtung der Konstitution der Vielfalt des mediterranen Raumes. Im Rahmen einer Makrobetrachtung des Mittelmeerraumes bietet Belsunce eine soziokulturelle Nische, die in ihrem Transitcharakter verschiedene kulturelle und soziale Räume miteinander verbindet. Des Weiteren wurde gezeigt, dass die jüdisch-nordafrikanische Gemeinschaft in der mediterranen Vielfalt des Judentums eine Einheit bildet.

Meine Arbeit bietet einen Ausgangspunkt für weitere Forschungen, die die Frage nach Einheit und Vielfalt im mediterranen Raum zum Thema haben. Diese könnten eine Synthese des Universalismusgedanken mit dem Materialismus weiter voran treiben, indem Forschungen zum Habitus, kultureller Praxis und kulturellem Gedächtnis in Zusammenhang gebracht werden, dabei soziale Raumstrukturen und kulturellen Reserve berücksichtigen. Diese Ansätze können weitere Aufschlüsse bieten über die Strategien sozialer Akteure im Migrationsverlauf. Solche Analysen sollten das Zusammenspiel von Landschaft und Gesellschaft in den Blick nehmen und den Einfluss der verschiedenen Religionen hinterfragen. Vergleichende ethnologische und historische Forschungen können so eine Basis für ein besseres Verstehen der Gesellschaften im Mittelmeerraum bieten.

EPILOG: Zwischen Tradition und Globalisierung: Juden und Muslime in Südfrankreich im eigenen und fremden Diskurs

Die vorliegende Arbeit bietet eine ethnologische Studie zu den Migrationsfolgen der nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaft in Marseille, sowie ihre Beziehung zu einer Gruppe derselben lokalen Herkunft. Diese beiden unterschiedlichen Migrationsgruppen werden von Forschern meist getrennt, als zwei voneinander unabhängige Entitäten, betrachtet. Meine Arbeit legt den Akzent auf die aus Nordafrika nach Frankreich migrierten Juden, und stellt sich gleichzeitig die Frage, inwieweit politische, soziale und kulturelle Ereignisse auf globaler und lokaler Ebene, die Muster und Strukturen, als auch den Habitus dieser Gemeinschaft veränderten. Des Weiteren wurde die Beziehung zu Mitgliedern anderer Gemeinschaften gleicher Herkunft, in meinem Falle Muslime aus Nordafrika, untersucht. Es handelt sich also nicht um eine Migrationsstudie im klassischen Sinne, die sich auf die Migrationsfolgen als gelungene oder misslungene Integration konzentriert. Die vorliegende Studie stellt sich lokalen und globalen Ereignissen, und hinterfragt deren Bedeutung für die betroffenen sozialen Akteure. Dabei steht der Mittelmeerraum als kultureller und sozialer Raum im Zentrum der Studie.¹⁴⁸⁶ Meine Studie verankert sich in zwei aktuelle ethnologische Forschungsfelder: in das der Migrationsstudien, und das der Mittelmeerethnologie. Im Rahmen der Mittelmeerforschung stehen zwei zeitgenössische Theorien für meine Dissertation Paten: Die von den Historikern Peregrine Horden und Nicholas Purcell postulierte Theorie der „Einheit in der Vielfalt“¹⁴⁸⁷, sowie die von dem deutschen Ethnologen Thomas Hauschild begründete Theorie „mediterraner Reserven“¹⁴⁸⁸. Ausgehend von und mit diesen beiden Theorien habe ich meine Analyse zu Juden aus Nordafrika, um das Zusammenleben zwischen Juden mit Muslimen in Südfrankreich im eigenen und fremden Diskurs erweitert.

Mit der Migration verändert sich nicht nur die soziale, kulturelle und geographische Umwelt der Akteure, sondern auch ihr sozialer Status, sowie ihre potentiellen Handlungsmöglichkeiten. Die Migranten erleben oft eine soziale Deklassifizierung.¹⁴⁸⁹ In

¹⁴⁸⁶ ALBERA, Dionigi; TOZY, Mohamed: Les anthropologies: trajectoires nationales et esquisse d'un horizon commun. In: Diess. (Hg.): *La Méditerranée des anthropologues*. Paris, Maisonneuve & Larose. 2005: 133-146.

¹⁴⁸⁷ HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea*. Oxford, Blackwell.2000.

¹⁴⁸⁸ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt, Suhrkamp. 2008.

¹⁴⁸⁹ Vgl. BOUBEKER, Ahmed: *Les Mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine*. Paris, Balland. 2003.

dieser sozialen Situation werden die Migranten oft zu „Problemfällen“ stigmatisiert.¹⁴⁹⁰ Dies trifft vor allem für Muslime aus Nordafrika zu. Die aus Nordafrika nach Europa migrierten Juden erfuhren, aufgrund historischer Prozesse, eine andere Stigmatisierung als die Muslime derselben Herkunft. Mit der Vereinnahmung von Seiten der europäischen Gesellschaft, und die Platzierung der jüdischen Minderheitengruppe auf die Leerstelle der dem Holocaust zum Opfer gefallenen jüdischen Gemeinschaften, wurde die Integration dieser Gruppe völlig anders konditioniert. Indem meine Arbeit diese Prozesse analysiert und in den Vordergrund stellt, wird das Zusammenspiel von Mensch-Umwelt, sowie gesellschaftliche Mehrheit-Minderheit deutlich.

Die beiden historischen Schicksale zweier unterschiedlicher Gruppen gegeneinander zu halten, bietet einen vertiefenden Einblick in Strategien und Prozesse der Migration, die oft über die Konzentration auf die Betrachtung von „Problemfällen“ in den Hintergrund geraten. Darüber hinaus stellt sich meine Arbeit der Frage, wie alte Traditionen, verankert im kulturellen Gedächtnis der sozialen Akteure und ihrer Gruppe, im neuen Feld umgeformt werden. Es wird dabei hinterfragt, was aus den zuvor geteilten Traditionen und kulturellen Praktiken mit Muslimen in der neuen Heimat geworden ist. In meiner Datenanalyse wurde deutlich, dass diese alten und früher geteilten Traditionen zwar im ersten Moment nach der Migration verschwinden, jedoch weiter latent präsent bleiben.

Es werden kulturelle Phänomene wie Heiligenkulte im transnationalen Raum, von hier nach dort, und von Gestern nach Heute, transportiert und wiederbelebt. Diese werden transformiert, ohne sich dabei völlig von ihrer ursprünglichen Form zu entfremden. Indem sich diese kulturellen Phänomene über Raum und Zeit verteilen, ergibt sich ein transnationales Netzwerk aus einzelnen Nischenkulturen, die über soziale Knotenpunkte im mediterranen Raum miteinander verbunden sind.¹⁴⁹¹

Beispiel einer solchen kulturellen Mobilität im mediterranen Raum ist die in meiner Arbeit vorgestellte Pilgerreise nordafrikanischer Juden von Frankreich nach Djerba. Die Wanderung der Pilger im Mittelmeerraum verdichten die gegenwärtigen Verbindungen aus der Vergangenheit und beweisen die Persistenz im kulturellen Gedächtnis der Migranten. Wenn auch für die aktuellen Pilger, oft Migranten der zweiten oder auch dritten Generation, diese Pilgerreise eine andere soziale und kulturelle Bedeutung hat als für ihre Vorfahren. Denn für diese bedeutete die Teilnahme am Ritus eine Versicherung der lokalen, spirituellen

¹⁴⁹⁰ Vgl. BOUBEKER, Ahmed: *Les Mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine*. Paris, Balland. 2003.; VON RANDOW, Gero: *La haine des oubliés*. In: *Courrier International*. No. 1042, du 21 au 27 octobre 2010. Paris: 17-18.

¹⁴⁹¹ HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea*. Oxford, Blackwell.2000.

Strukturen. Für die aktuellen Pilger hingegen ist der Ritus ein Mittel, um die eigene Identität mit der kulturellen Vergangenheit, verankert im kulturellen Gedächtnis der Gruppe, zu verbinden. Dabei werden moderne technische Mittel wie Handy genauso genutzt, wie typische touristische Handlungen vor Ort. Die ehemaligen jüdischen Nachbarn sind für die tunesische Regierung und die lokale Gemeinde in Djerba zu jüdischen Exklusivtouristen geworden. Der lokale Ritus wurde somit transformiert und im transnationalen Netzwerk verortet. Für die jüdischen Pilger aus Frankreich bedeutet die Teilnahme an der Pilgerreise eine kulturelle Reserve zur Versicherung ihrer heterogenen orientalisches-ökzidentalischen Identität.

Die kulturellen Reserven im mediterranen Raum hängen im Wesentlichen von der Interaktion zwischen Mensch und Umwelt innerhalb der einzelnen Mikroökologien ab.¹⁴⁹² Dies zeigt mein Feldbeispiel *Lagmi*. Der lokale Erfolg eines Restaurants in einem „arabischen“ Stadtviertel Maseilles, dessen Name der Bezeichnung eines in Tunesien traditionell zubereiteten Palmensaft entnommen wurde, zeigt, dass der soziale Raum eine wesentliche Rolle in der Verortung kultureller Reserven spielt. Die Übersetzung des Begriffs *Lagmi* funktioniert besonders in dem heterogenen Stadtteil Belsunce, er evoziert die geteilte kulturelle Vergangenheit im Gedächtnis der sozialen Akteure und stellt so eine aktive Verbindung her. Er präsentiert eine kulturelle Reserve, welche die Handlungsmöglichkeiten sozialer Akteure vor Ort erweitert.

Zwischen Juden und Muslime haben sich nach der Migration in Frankreich, wie auch zuvor im Maghreb, Muster sozialer Beziehungen etabliert, die auf bestimmte kulturelle Phänomene beruhen. Diese Phänomene habe ich nach dem Ansatz von Thomas Hauschild als kulturelle Reserven benannt.¹⁴⁹³ Reserven gestalten die Handlungen, auf denen die Interaktion zwischen den sozialen Akteuren beruht. Ein Beispiel dafür sind Patron-Klient Beziehungen. Diese existierten bereits in Nordafrika, Juden waren Klienten von einem muslimischen Patron. In Frankreich treten diese Beziehungen in umgekehrter Form auf, Juden übernehmen hier die Rolle von Patronen für muslimische Klienten. Diese Umkehrung beruht auf gesellschaftliche und historische Parameter. Besonders der unterschiedliche Integrationsverlauf beider Gruppen, hat diese Unterschiede beeinflusst. Die moderne Lebensweise führt dazu, dass soziale Akteure in mehreren verschiedenen sozialen Feldern gleichzeitig aktiv sind. Die Akteure können in unterschiedlichen Netzwerken mehrere soziale Rollen übernehmen,

¹⁴⁹² HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2008.; BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Paris, Flammarion. 1985.; HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea*. Oxford, Blackwell.2000.

¹⁴⁹³ HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 2008.

dadurch ergeben sich multiplexe Beziehungen.¹⁴⁹⁴ Diese Beziehungen werden von den sozialen Akteuren mit Hilfe von den genannten kulturellen Reserven gestaltet. Diese kulturellen Potentiale erweitern den Handlungsraum sozialer Akteure.

Über die Betrachtung des Migrationsverlauf, der Integration und den Migrationsfolgen nordafrikanischer Juden nach Frankreich und ihrer Beziehung in der neuen Heimat mit Muslimen derselben Herkunft hinaus, will meine Arbeit einen Weg aufzeigen, der sich nicht auf einseitige idealistische Betrachtungen festlegt, sondern diese mit materialistischen Herangehensweise untermauert. Im Rahmen der Globalisierung und ihrer rasanten Entwicklung, haben Tradition und kulturelle Praktiken, trotz allem ihren Stellenwert und können nach Bedarf auch soziale oder kulturelle Mobilität bedingen, wie das Feldbeispiel der Pilgerfahrt in meiner Arbeit zeigt. Meine Doktorarbeit erlaubt eine Analyse, die idealistische Deutungsansätze mit materiellen verbindet, die Migranten werden nicht als kulturell konditioniert beurteilt, sondern ihre Handlungen sind abhängig von ihrem kulturellen Gedächtnis, genauso wie von den äußeren Einflüssen, denen sie in ihrer neuen Heimat ausgesetzt sind.

¹⁴⁹⁴ Vgl. BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friend. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford Basil, Blackwell. 1974.

VI. Literaturverzeichnis

Aufsätze und Artikel:

- ABOU-AS, Manal: Quatorze journalistes en quête de nouvelles. In: *Courrier International*. No. 915. Paris. Du 15 Mai au 21 Mai 2008: 13.
- ABUN-NASR, Jamil M.: Minderheitengruppen. In: Schliephake, Konrad (Hg.): *Tunesien*. Stuttgart, K. Thienemanns Verlag. 1984: 186-200.
- ABULAFIA, David: Mediterraneans. In: Harris, W.V.: *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press, 2006: 64-91.
- ABULAFIA, David: Mediterraneans. In: Harris, W.V. (Hg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2005: 64-93
- ACKERMANN, Andreas: Ethnologische Migrationsforschung: Ein Überblick. In: *kea* (10), Bremen, kea-edition. Winter 1997: 1-28.
- ALBERA, Dionigi; MOUSSAOUI, Abderrahmane: Formes de mixité culturelle en Méditerranée. In: IRMC (Hg.): *Le religieux en Méditerranée. Théories et terrains anthropologiques*. Colloque in Tunis, 1.-2.11.2002: 25-26.
- ALBERA, Dionigi; TOZY, Mohamed: Les anthropologies: trajectoires nationales et esquisse d'un horizon commun. In: Diess. (Hg.): *La Méditerranée des anthropologues*. Paris, Maisonneuve & Larose. 2005: 133-146.
- ALBERA, Dionigi: Pèlerinages mixtes et sanctuaires 'ambigus' en Méditerranée, in S. Chiffolleau et A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Moyen-Orient : espaces public, espaces du public*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2005 : 347-368.
- ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle: The Rites of Water for the Jewish Women of Algeria: Representations and Meanings. In: Wasserfall, Rahel (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover, London, Brandeis University Press. 1999: 198-216.
- ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle: Pratiques culinaires: lieux de mémoire, facteur d'identité. In: *La rassegna mensile di Israel*, Vol. XLIL, No. 9, Rome, Decembre. 1983: 615-637.
- ALLOUCHE, F.: Vision tunisienne. In: *La Revue littéraire juive*, Paris, 2. 1928: 69-71.
- AMOUROUX, Henri: Préface. In: Londres, Albert: *Marseille Porte du Sud*. Marseille, Éditions Jeanne Laffitte. 2006.
- APPADURAI, Arjun: Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1998: 11-41.
- APPADURAI, Arjun: The production of locality. In: Fardon, Richard (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London, Routledge. 1995: 204-225.
- AYSE, Günes-Ayata: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 19-28.
- BADONE, Ellen; ROSEMAN, Sharon R.: Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism. In: Diess. (Hg.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press. 2004: 1-23.
- BAHLOUL, Joelle: Naissance et mariage: temps forts de la reproduction familiale chez les Juifs nord.africains en France. IN: Tapia, Claude; Lasry, Jean-Claude: *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Paris, Harmattan. 1989: 239-262.
- BARRY, Laurent, S.: *Les modes de composition de l'alliance. Le „mariage arabe“*. In: *L'Homme*, Paris. 147/ 1989: 17-50.
- BARTH, Fredrik: Ethnic groups and boundaries. In: Ders.: *Process and form in social life*. London, Routledge & Kegan. 1981: 198-221.
- BENBASSA, Esther: Xenophobia, Anti-Semitism, and Racism. In: BUNZL, Matti: *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, Prickly Paradigm Press. 2007: 77-89.
- BENBASSA, Esther; ATTIAS, Jean-Christophe: Introduction. In: Diess. (Hg.): *La haine de soi. Difficiles identités*. Bruxelles, Ed. Complexe. 2000: 1-17.

- BENKAABA ROMHILD, Katrine: Communautés communicantes: études de quatre radios à Marseille. IN: *REMi, Revue Européenne des Migrations Internationales* (2003), Vol. 19, No. 2. Poitiers. 2003: 127-140.
- BENOIST, Jean Marie: Facettes de l'identité. In: Lévi-Strauss (Hg.): *L'identité*. Paris, Puf. 1983: 13-24.
- BILU, Yoram: The Benefits of Attenuation: Continuity and Change in Jewish Moroccan Ethnopsychiatry in Israel. In: Weingrod, Alex (Hg.): *Studies in Israeli Ethnicity*. New York, Gordon and Breach. 1985: 297-315.
- BILU, Yoram; BEN-ARI, Eyal: The making of modern saints: manufactured charisma and the Abu-Hatseiras of Israel. In: *American Ethnologist*. 19 (4). Los Angeles, University of California Press. 1992: 672-687.
- BIZEUL, Yves: Laizität und Umgang mit dem Fremden in Frankreich. In: BIZEUL, Yves; BLIESENER, Ulrich; Prawda, Marek (Hg.): *Vom Umgang mit dem Fremden*. Weinheim und Basel, Beltz Verlag. 1997: 147-167.
- BRAUDEL, Fernand: Venise. In: Braudel, Fernand; Duby, Georges: *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*. Paris, Flammarion. 1986: 157-192.
- BOLTANSKI, Christophe: La déception des juifs de France „Il était vu comme un sauveur“. In: *Le nouvel Observateur*. Paris. No. 2258 du 14 au 20 février 2008: 26-27.
- BUNZL, Matti: Anti-Semitism and Islamophobia. In: Ders. (Hg) *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Chicago, Prickly Paradigm Press. 2007: 1-47.
- CHOURAQUI, André: *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. Paris, Rocher. 1998.
- COHEN, Eric: *Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence*. In: Morinis Alan (Hg.): *Sacred journeys*. Westport CT, Greenwood. 1992: 47-64.
- CONORD, Sylvaine: Itinéraires de femmes juives d'origine tunisienne fréquentant Belleville: trajectoires visuelles. In: Zytnicki, Colette; Bordes-Benayoun, Chantal (Hg.): *Sud-Nord: cultures coloniales en France (XIXe et XXe siècles)*, actes du colloque international (27-28-29-30 mars 2001) Toulouse, Maison e la recherche de l'Université Toulouse Le Mirail. 2004: 141-147.
- COOKE, Miriam: La pensée méditerranéenne. In: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis, Centre Publication Universitaire 2006: 47-58.
- CORNEVIN, Christophe: L'agression du jeune juif suscite encore des interrogations. *LE FIAGRO*. Paris. Mardi, 24 juin 2008, No. 19 874: 15.
- COURRIER INTERNATIONAL, Hors-Série: *Au nom de Dieu. Pourquoi les religions se font la guerre*. Paris. Mars-Avril 2007: 85.
- CRAPANZANO, Vincent: Saints, Jnun, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology. In: *Psychiatry*, New York, Nr. 38, 1975: 145-159.
- CRÉMIEUX, Adolphe: Les Juifs de Marseille au Moyen Age. *Revue des études juives*. Paris, (46), 1903: 3-11.
- DERRIDA, Jacques: Le siècle et le pardon. In: *Le Monde des débats*, Paris, Décembre, 1999.
- DESHEN, Shlomo: The Memorial Celebrations of Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press. 1974: 95-116.
- DESHEN, Shlomo: Ethnicity and Cultural Paradigms among Southern Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe (Hg.): *Distant Relations*. New York, Praeger. 1982: 13-32.
- DESHEN, Shlomo: North African Leadership. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe (Hg.): *Distant Relations*. New York, Praeger. 1982a: 139-153.
- DIR, Yamina: Bilder des Mittelmeer-Raumes, Phasen und Themen der ethnologischen Mittelmeerforschung seit 1945. Arbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Tübingen, 2001.
- DRIESSEN, Henk; OTTO, Ton: *Protean Perplexities: An Introduction*. In: Diess. (Hg.): *Perplexities of Identification*. Aarhus, Aarhus University Press. 2000: 9-27.
- EADES, Jeremy: Anthropologists and migrants. In: Eades, Jeremy (Hg.): *Migrants, Workers, and the social Order*. London, Travistock. 1987: 1-17.
- EICKELMAN, Dale F.: New Directions in Interpreting North-African Society. In: Vatin, Jean-Claude (Hg.): *Connaissances du Maghreb*. Paris, Editions CNRS. 1985: 279-289..

- ELBAZ, Shlomo: *Israel, Les Juifs et la Méditerranée ou: Une Identité Culturelle à Califourchon*. In: In: Journal of Mediterranean Studies. Malta, Univ. of Malta, Vol. 4, Nr. 2, 1994: 170- 182.
- FALASSI, Alessandro: Festival: Definition and Morphology. In: Ders. (Hg.) *Time out of time. Essays on the Festival*. Albuquerque, University of New Mexico Press. 1987: 1-13.
- FELLOUS, Sonia: Architecture des synagogues de Tunisie. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 371-390.
- FERGUSON, Charles: Diglossia. In: *Word*. Journal of the international linguistic Association. No. 15. New York, 1959: 325-340.
- FRAZER, James G.: Magic and Religion. In: Hicks, David: *Ritual and Belief*. New York, New York University Press. 1999: 78-82.
- GAUVAIN, Mathilde: Informal and formal economy in Caracas. In: Schuerkens, Ulrike: *Globalization and Transformations of local socioeconomic practices*. Oxon, Routledge. 2008: 138-150.
- GEERTZ, Clifford: Suq: the bazaar economy in Sefrou. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, Cambridge University Press.1979: 315-507.
- GEERTZ, Hildred: The meanings of family ties. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge, Cambridge University Press. 1979: 315-507.
- GELLNER, Edward: Patrons and Clients. In: Gellner, Edward; Warterbury, John (Hg.): *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Druckworth. 1977: 167-183.
- GIBERT, Marie-Pierre: Le henné est-il encore efficaces? In: Gibert, Marie-Pierre: *Les usages du henné*. Nancy, Presses Universitaire de Nancy. 2008: 21-52.
- GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; SZANTON BLANC, Cristina: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: Pries, Ludger (Hg.): *Transnationale Migration. Sonderband 12 der Sozialen Welt*. Baden-Baden, Nomos: 121-140.
- GLUCKSMANN, André: *Pourquoi je choisis Nicolas Sarkozy*. Paris, Le Monde. 30/01/2007.
- GOEBEL, Dorothea: Zur sozialen Herstellung von Bezeichnungen für Migranten ...oder die Genfer Konvention geht auf Reisen. In: *Soziale Welt* (53)3, München. 2002: 285-301.
- GOLDBERG, Harvey: The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews. In: *Ethnology*, Vol. 17, Pittsburgh. 1978: 75-87.
- GOLDBERG, Harvey: From Shaikh to Mazkir: Structural Continuity and organizational change in a Tripolitanian Jewish Community. In: Deshen, Schlomo; Zenner, Walter P. (Hg.): *Jewish Societies in the Middle East. Community, Culture and Authority*. Washington, Rowman and Littlefield. 1982: 137-154.
- GOLDBERG, Harvey E.: Jerba and Tripoli: A comparative Analysis. In: *Journal of Mediterranean Studies*, Vol.4, No.2, Malta, 1994: 278-300.
- GOLDBERG, Sylvie-Anne: Du sacré et du profane en tant qu'objet d'histoire. In: Alvarez-Perereyre, Frank et Baumgarten, Jean: *Les Études Juives en France. Situation et perspectives*. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1990: 97-107.
- GROSSER, Alfred: *Ich muss als Jude nicht für Israel sein*. In: TAZ, Berlin. 04/04/2007.
- GRANOVETTER, Mark: *The strength of weak ties*. In: American Journal of Sociology. Chicago, Chicago University Press. Vol. 78, No. 6., May 1973: 1360-1380.
- GUMPERZ, John; HYMES, Dell: Social Meaning in Linguistic Structures: Code-Switching in Norway. In: GUMPERZ, John; HYMES, Dell: *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Boston, Blackwell. 1986: 407-435.
- GÜNES-AYATA, Ayse: Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder., 1994: 19-29.
- GRONOVER, Annemarie: *Teilnehmende Beobachtung in religiösen Kontexten – Erfahrung und Reflexion als Methode?* In: curare 27. Berlin, Amand Aglaster. 2004: 209-214.
- HALLER, Dieter: *Entwurf einer Ethnologie der Grenze*. Vortrag bei der Europa-Konferenz: Moderne Zeiten, Europäische Räume – Grenzfragen. Grüne Akademie, 23. bis 25. Februar 2001. www.gruene-akademie.de/download/europa_haller.pdf.
- HALLER, Dieter: Transcending Locality, Creating Identity - A Diasporic Perspective on the Mediterranean: the Jews of Gibraltar. In: Giordano, Christian; Greverus, Ina-Maris; Römhild, Regina (Hg.): *The Mediterraneans. Transborder Movements and Diasporas*. Münster, Lit Verlag. 2001.

- HALLER, Dieter: Transcending Locality, Creating Identity- A Diasporic Perspective on the Mediterranean: the Jews of Gibraltar. In: *Anthropological Journal on European Cultures: The Mediterraneans. Transborder Movements and Diasporas*. Münster, Hamburg, Berlin, London, Vol. 9, Nr. 2, 2000: 3-31.
- HARRIS, W. V.: The Mediterranean and Ancient History. In: Harris, W. V. (Hg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2006: 1-38.
- HANDELMAN, Don; HANGAR-HANDELMAN, Lea: The Presence of Absence. The Memorialism of National Death in Israel. In: Ben-Ari, Eyal; Bilu, Yoram: *Grasping Land. Israeli Discours and Experience*. New York, State University of New York Press. 1997: 61-85.
- HAUSCHILD, Thomas: „Dem lebendigen Geist.“ Warum die Geschichte der Völkerkunde im „Dritten Reich“ auch für Nichtethnologen von Interesse sein kann. In: Ders. (Hg.): *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt, Suhrkamp. 1995: 13-62.
- HAUSCHILD, Thomas: Christians, Jews and the other in german anthropology. In: *American Anthropologist*. Vol. 99, No.4, December 1997. American Anthropologist Association. Arlington. 1997: 746-753.
- HAUSCHILD, Thomas: Charisma. In: Streck, Bernhard (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal, Edition Trickster. 2000: 39-42.
- HAUSCHILD, Thomas: Deutsche in Italien. Saubere Hände, schmutzige Gedanken. *Spiegel Online*, www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,256981,00.html, 13.7.2003, 15:04.
- HAUSCHILD, Thomas: Beyond Politics. Ecstatic Experience, Fetishism and the Compartmentalization of Religion in the Mediterranean. In: IRMC (Hg.): *Le religieux en Méditerranée. Théories et terrains anthropologiques*. Tunis, 2002: 1-13.
- HALLER, Dieter: Mittelmeer – Ort der Sehnsucht und der Abgrenzung. Die Einheit des Mittelmeerraums aus ethnologischer Perspektive. In: *Zeitfragen*. <http://www.nzz.ch/2001/08/11/zf/page-article7FO4E.html>, 12.11.2002, 20:51: 1-7.
- HEILMAN, Samuel C.: Orthodoxy in an American Synagogue. In: Goldberg, Harvey E. (Hg.): *The Life of Judaism*. Los Angeles, University of California Press,. 2001: 63-78.
- HERZFELD, Michael: Practical Mediterraneanism: Excuses for Everything, from Epistemology to Eating. In: Harris, W.V.: *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, University Press. 2006: 45-63.
- HEYMANN, Florence; STORPER PEREZ, Danielle: L'approche anthropologique, un nouveau midrash? In: Diess. (Hg.): *Le corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Paris, CNRS Editions. 1997: 7-29.
- HIDIROGLOU, Patricia: Du Hammam Maghrébien au Miqveh Parisien. In: *Journal of Mediterranean Studies*. Malta, Mediterranean Institute, University of Malta. Vol.4, No.2. 1994: 241-263.
- HIDIROGLOU, Patricia: Coutume et mémoire en héritage: réinterprétations du henné et de la *bèlgha*. In: Hidiroglou, Patricia: *Entre héritage et devenir. La construction de la famille juive*. Paris, Publications de la Sorbonne. 2003: 225-266.
- HORDEN, Peregrine: Travel Sickness: Medicine and Mobility in the Mediterranean from Antiquity to the Renaissance. In: Harris W.V. (Hg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, Oxford University Press. 2006: 179-199.
- IZARD, Michel: A propos de l'identité ethnique. In: LÈVI-STRAUSS (Hg.): *L'identité*. Paris, Puf. 1983: 305-312.
- JAFFÉ, Dan: L'Institut méditerranéen Mémoire et archives du Judaïsme (IMMAJ) à Marseille. In: *Archives Juives*, No. 1, Vol 36. Paris, 2003: 126-129.
- KAZDAGHLI, Habib: Les pèlerinages juifs vus par les musulmans: le cas de Sayed Youssef El Mâarabie d'El Hamma. In: Fellous, Sonia (Hg.). *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy. 2003: 265-274.
- KAPPEL, Armin; KUSKE, Sylvia: Fundamentalismus – Karriere eines Begriffes. In: Assman, Jan; Sundermeier, Theo (Hg.): *Der Islam in den Medien*. Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus. 1994: 62-86.
- KATZ, Jacob: Israel and the Messiah. In: *Commentary*, American Jewish Comittee. 73:1, Januar. New York. 1982: 34-42.
- KOHNERT, Dirk: Common roots, shared traits, joints prospects? On the articulation of multiple modernities in Benin and Haiti. In: Schuerkens, Ulrike: *Globalization and Transformations of local socioeconomic practices*. Oxon, Routledge. 2008: 151-173.

- LANGER, Robert; LÜDDECKENS, Dorothea; RADDE, Kerstin; SNOEK, Jan: Ritualtransfer. In: Langer, Robert; Motika, Raoul; Ursinus, Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt/ Main, Peter Lang. 2005: 25-34.
- LAPASSADE, Goerges: L'Observation Participante. In: HESS, Remi; WEIGAND, Gabriele (Hg.): *L'Observation Participante*. Paris, Anthropos. 2006: 14-32.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: The Sorcerer and his Magic. In: Hicks, David (Hg.): *Ritual and Belief*. Boston, McGraw Hill College. 1999: 160-170.
- LEVY, André: To Morocco and Back. In: Ben-Ari, Eyal; Bilu, Yoram (Hg.): *Grasping Land*. New York, State University of New York Press. 1997: 25-46.
- LEVY, Andre: Playing for control of distance: card games between Jews and Muslims on a Casablancon beach. In: *American Ethnologist*, Vol. 26, Nr. 3. Los Angeles, University of California. 1999: 632-654.
- MALINOWSKI, Bronislaw: The Problem of Meaning in Primitive Languages. Supplement. In: Odgen, Charles; Richards I. A. (Hg.): *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of Science in Symbolism*. London, Routledge & Kegan, Paul. 1936: 296-336.
- MARTY, Martin E.; APPLEBY, Scott R.: Introduction. In: Diess. (Hg.): *Fundamentalisms observed*. Chicago, The University of Chicago Press. 1991: vii-xv.
- MARX, Emanuel: Anthropological Studies in a centralized State: Max Gluckman and the Bernstein Israel Research Project. In: *Jewish Journal of Sociology*. London, Nr. 17; 1975: 131-150.>
- MARX, Karl: *Zur Judenfrage*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*. Berlin, Dietz Verlag. 1976: 347-377.
- MAUSS, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*. München, Carl Hanser. 1974: 43-176.
- MAUSS, Marcel: Körpertechniken. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie 2*. Frankfurt/ Main, Fischer. 1997:119-223.
- MAUSS, Marcel: *Les techniques du corps*. In: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf. 2008: 365-386.
- MAZELLA, Sylvie: *Le Quartier Belsunce à Marseille*. In: *Les Annales de la Recherche Urbaine*, Nr. 72, Paris. 1996: 118-125.
- MEACHAM, Tirzah: An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws. In: WASSERFALL, Rahel (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999: 23-39.
- MÈTRAUX, Alexandre: Authentizität und Autorität. Über die Darstellung der Schoah. In: Straub, Jürgen (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1998: 362-388.
- MINICUCI, M; PALUMBO, B.: Family and Ideology. In: Albera, Dionigi, Blok, Anton, Bromberger, Christian: *Anthropology of the Mediterranean*. Paris, Maisonneuve et Larose. 2001: 231-254.
- MITCHELL, James Clyde: The Concept and Use of Social Networks. In: Mitchell, James Clyde (Hg.): *Social Networks in Urban Situations*. Manchester, Manchester University Press. 1969: 1-50.
- MOSES LEFF, Lisa: Jewish Solidarity in Nineteenth-Century France: The Evolution of a Concept. In: *The Journal of Modern History*. Chicago, Chicago Journals: March 2002, Vol. 74, No.1: 33-61.
- MAUSS, Marcel: Les Techniques du Corps. *Journal de Psychologie*. 32 (3-4). Paris, 1934. Im Internet unter: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html. 15/09/10, 9:50.
- PARK, Robert, Ezra: Human Migration and Marginal Man. In: *American Journal of Sociology*, No.33. Chicago, University of Chicago. 1928: 881-893.
- PARK, Robert Ezra: The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. In: Park, Robert E.; Burgess, Ernest W.; McKenzie, Roderick D.: *The City*. Chicago, University of Chicago Press. 1967: 1-46.
- PARKIN, Robert: *Kinship. An Introduction to Basic Concepts*. Oxford, Blackwell. 1997.
- PARIS, Gilles: *Société israélienne : soixante ans, trois ruptures*. In: *Le Monde*. Paris, 14 mai 2008.

- PERALDI, Michel: L'esprit de bazar. Mobilités transnationales maghrébines et sociétés métropolitaines. In: Ders.: *Cabas et Containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Maisonneuve et Larose. Paris, 2001: 33-65.
- PERISTIANY, John: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean*. London, Weidenfeld and Nicolson. 1965: 9-18.
- PODSELVER, Laurence: L'anthropologie des communautés juives: une anthropologie paradoxale. In: Alvarez-Perereyre, Frank et Baumgarten, Jean: *Les Études Juives en France. Situation et perspectives*. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1990: 87-97.
- PODSELVER, Laurence: La justice plutôt que la charité? Quelques éléments concernant la tsedaqâ dans la tradition juive. In: *L'Oxymoron*, no. 1, Juin 1995: 87-96.
- PODSELVER, Laurence: Le Pèlerinage d'el Hamma à Sarcelles. In: Centre de publication Tunis (Hg.): *Histoire communautaire, histoire plurielle: la communauté juive de Tunisie*. Tunis, 1999: 275-286.
- PODSELVER, Laurence: Le pèlerinage du Maarabie à Sarcelles. Un pèlerinage transposé du judaïsme tunisien. In: Paris, PARDES. No. 28/2000: 205-217.
- PODSELVER, Laurence: La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. In: Annales HSS, mars-avril 2002, Paris, no. 2: 275-296.
- PODSELVER, Laurence: Les changements au sein de la communauté juive en France: les apports des „cultures sud“. In: Zytnicki, Colette; Bordes-Benayoun, Chantal (Hg.): *Sud-Nord: cultures coloniales en France (XIXe et XXe siècles)*, actes du colloque international (27-28-29-30 mars 2001). Toulouse Maison de la recherche de l'Université Toulouse Le Mirail, Privat. 2004: 149-168.
- PORTRAIT, Karine: La grande mosquée enfin sur les rails. In: *La Provence*. Marseille. 5, juillet, 2007.
- Pury Albert de, *Les "Sémites" n'existent pas*, dans *Le Temps stratégique*, n° 89, septembre/octobre 1999: 6-16.
- ROSEN, Lawrence: Social identity and points of attachment: approaches to social organization. In: Geertz, C.; Geertz, H.; Rosen, L: *Meaning and order in Moroccan society*. Cambridge University Press, Cambridge. 1979: 19-112.
- ROBERTSON, Roland: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1998: 192-220.
- ROBERTSON SMITH, William: Animal Worship among the Arabs and in the Old Testament, *Journal of Philology*, 9, Baltimore. 1880: 75-100.
- RONINGER, Luis: The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in the Contemporary World. In: Roninger, Luis; Günes-Ayata, Ayse (Hg.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Boulder. 1994: 1-18.
- SCHNAPPER, Dominique: Pratiques spécifiques et familialisme chez les Juifs nord-africains en France. In: Lasry, Jean-Claude et Tapia, Claude: *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Paris, L'Harmattan. 1989: 225-238.
- SCHNAPPER, Dominique: Introduction: De l'État-Nation au Monde Transnational. Du Sens et de l'utilité du concept de Diaspora. IN: Anteby-Yemini, Lisa; Berthomière, William; Sheffer, Gabriel (Hg.): *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*. Rennes, PUR. 2005: 21-50.
- SCHNEIDER, Jane: Of vigilance and virgins. In: *Ethnology*, ix. Pittsburgh, University of Pittsburgh. 1971: 1-24.
- SCHLEE, Günther: Régularités dans le chaos. Traits récurrents dans l'organisation politico-religieuse et militaire des Somali. In: *L'Homme*. Paris, No.161, Localisation et mondialisation. Musique et société, 2002: 17-50.
- SCHLEHE, Judith: Qualitative ethnographische Interviewformen. In: Beer, Bettina (Hg): *Methoden der Feldforschung*. Berlin, Reimer. 2003: 71-94.
- SCHROETER, Daniel J.: Orientalism and the Jews of the Mediterranean. *Journal of Mediterranean Studies*. Vol. 4, Nr. 2, Malta, University of Malta. 1994: 183-197.
- SENETT, Richard: Disturbing Memories. In: Fara, Patricia; Patterson, Karalyn (Hg.): *Memory*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998: 10-26.
- SHANKLAND, David; CETIN, Atila: Ritualtransfer and the Reformulation of Belief amongst the Turkish Alevi Community. IN: LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS, Michael: *Migration und Ritualtransfer*. Frankfurt am Main, Peter Lang. 2005: 51-72.

- SHOKEID, Moshe: The Emergence of Supernatural Explanations for Male Barrenness among Moroccan Immigrants. In: Deshen, Shlomo: Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press. 1974: 122-150.
- SIMMEL, Georg: Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem. In SIMMEL, Georg: *Philosophische Kultur*. Leipzig, Alfred Körner Verlag. 1911: 58-94.
- SINGER, Hans Rudolf: Das Westarabische oder Maghribinische. In: Wolf Dietrich, Fischer; Otto Jastrow (Hg.) *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. 1980: 249-76.
- SOW, Abiboulaye: Africans et Asiatiques dans l'économie informelle à Marseille. In: *Homme et Migrations*. 09/2001, no. 1233. Paris. 2001: 58-71.
- STADTMÜLLER, Georg: *Geschichte der Juden vom Babylonischen Exil bis Mohammed*. In: Barloewen, Wolf-D. (Hg.): *Abriss der Geschichte Antiker Randkulturen*. München, Oldenbourg. 1961: 53-169.
- STARR SERED, Susan; KAPLAN, Romi; COOPER, Samuel: Talking about *Miqveh* Parties, or Discourses of Gender, Hierarchy and Social Control. In: WASSERFALL, Rahel R. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. London, Brandeis University Press. 1999: 145-165.
- STILLMAN, Norman: Saggi and Marabout in Morocco. In: Ben-Ami, Issachar: *The Sephardi and oriental Jewish Heritage*. Jerusalem, Magnes Press. 1982: 489-500.
- STRECK, Bernhard: Magie. In: Streck, Bernhard: *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag. 2000: 152.
- SWEDENBURG, Ted: Occupational Hazards Revisited: Reply to Moshe Shokeid, in: *Cultural Anthropology*, Volume 7, Number 4, Durham, Duke University. 1992: 464-477.
- TAPIA, Claude: Ruptures et continuités culturelles, idéologiques, chez les juifs d'origine tunisienne en France. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy éditions d'art. 2003: 349-356.
- TOBI, Zivia: Le costume traditionnel des femmes juives en Tunisie du Sud. In: Fellous, Sonia (Hg.): *Juifs et musulmans en Tunisie*. Paris, Somogy. 2003: 259-264.
- TOUATI, Émile: Le judaïsme change de visage. *Évidences*, Paris. No. 94, sept-oct., 1962: 10-20.
- TURNER, Victor: Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification. In: Michael Banton (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, Tavistock. 1966: 47-84.
- VAN GENNEP, Arnold: The Pilgrimage of the Rabb. In: Falassie, Alessandro (Hg.): *Time out of time. Essays on the Festival*. Albuquerque, University of New Mexico Press. 1987: 54-61.
- VON RANDOW, Gero: La haine des oubliés. In: *Courrier International*. No. 1042, du 21 au 27 octobre 2010. Paris: 17-18.
- WASSERFALL, Rahel: Menstruation and Identity: The Meaning of *Niddah* for Moroccan Women Immigrants to Israel. In: Elberg-Schartz, Howard (Hg.): *People of the Body*. New York, Schwartz Albany, State University of New York Press. 1992: 309-328.
- WASSERFALL, Rahel: Introduction: Menstrual Blood into Jewish Blood. In: Diess. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999: 1-20.
- WASSERFALL, Rahel: Community, Fertility, and Sexuality. Identity Formation among Moroccan Jewish Immigrants. In: Diess. (Hg.): *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover and London, Brandeis University Press. 1999a: 187-197.
- WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008: 37-28.
- WILDNER, Kathrin: „Picturing the City“. *Themen und Methoden der Stadtethnologie*. In: Marburg, Kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 7. 1994: 1-22.
- WILLNER, Dorothy; KOHLS, Margot: Jews in the High Atlas. In: *The Jewish Journal of Sociology*. Michigan, University of Michigan. Vol 4. 1962 : 207-241.
- WOLF, Eric: Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in complex societies. In: Schmidt, S.W. u.a. (Hg.): *Friends, Followers and Factions*. Berkeley, University of California Press. 1977: 174-175.

- WOLF, Eric: Introduction. In: Wolf, Eric (Hg.): *Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean*. New York, Mouton de Gruyter. 1984: 1-15.
- ZYTNIICKI, Colette: Gérer la rupture: les institutions sociales juives de France face aux migrations des juifs tunisiens (1950-1970). In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Paris, Somogy. 2003: 333-343.
- ZYTNIICKI, Colette: Du rapatrié au séfarade. L'intégration des juifs d'Afrique du Nord dans la société Française: Essai de bilan. In: *Archives Juives*. Vol. 35, Paris, Les Belles Lettres. 2005/2: 84-102.

Bücher:

- ABU-LUGHOD, Lila: *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a bedouin Society*. Los Angeles, University of California Press. 1999.
- ADLER, Patricia und ADLER, Peter: *Membership roles in field research*. Newbury Park, California, Sage. 1987.
- ALLOUCHE-BENAYOUN, Joelle; BENSIMON, Doris: *Les juifs d'Algérie. Mémoires et identités*. Paris, Stavit,. 1998
- ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities*. London & New York, Verso. 1983.
- ANDEZIAN, Sossie: *Expériences du divin en Algérie contemporaine*. Paris, CNRS Ethnologie. 2001.
- APPADURAI, Arjun: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minneapolis. 1996.
- APPADURAI, Arjun: *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot. 2005.
- ASSMANN, Aleida: Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hg.): *Mnemosyne Formen und Funktion der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/Main, Fischer. 1993.
- ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Beck, München. 1999.
- ASSMANN, Jan: *Moise, l'Égyptien*. Paris, Flammarion. 2001.
- ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005.
- ASAD, Talal: *Formations of the Secular*. California, Stanford University Press. 2003.
- AZRIA, Régine: *Le judaïsme*. Paris, La Découverte. 2003.
- BAER, Yitzhak F.: *Galout, L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. Paris, Calmann-Lévy. 2000.
- BAHLOUL, Joelle: *Le Culte de la table dressée*. Paris, Métailé. 1983.
- BAHLOUL, Joëlle: *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Paris, Métailie. 1992.
- BAUMANN, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 2009.
- BAUSSANT, Michèle: *Pieds-Noirs. Mémoires d'Exils*. Paris, Stock. 2002.
- BARTH, Frederik: *Ethnic Groups and Boundaries*. Middleton, Waveland. 1998.
- BEN-AMI, Issachar: *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit, Wayne State University Press. 1998
- BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron: *Histoire des Juifs sépharades*. Paris, Éditions du Seuil. 2002.
- BENBASSA, Esther: *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*. Paris, Mille et une nuits. 2004.
- BENSIMON-DONATH, Doris : *L'Intégration des Juifs nord-africains en France*. Paris, Mouton, La Haye. 1971.
- BENVENISTE, Annie: *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*. Paris, L'Harmattan. 2002.
- BENSIMON-DONATH, Doris: *L'Intégration des Juifs Nord-Africains en France*. Paris, Mouton. 1971.
- BENSIMON, Doris: *Les Juifs de France et leurs Relations avec Israel (1945-1988)*. Paris, L'Harmattan. 1989.
- BENSOUSAN, Renée: *Les Juifs à Marseille (1940-1944)*. Paris, Les Belles Lettres. 2004.
- BENZ, Wolfgang (Hg.): *Die 'Judenfrage'. Schriften zur Begründung des modernen Antisemitismus 1789 bis 1914*. München, K.G. Saur. 2002-2003.
- BERNARD, Russell H.: *Research Methods in Anthropology*. New York, Altamaria. 2002.
- BETTEN, Arnold: *Marokko, Antike, Berbertradition und Islam- Geschichte, Kunst und Kultur im Maghreb*. Köln, Dumont. 2000.
- BHABA, Homi K.: *The Location of Culture*. London, New York, Routledge. 1994.
- BLANCHARD, Pascal; Boetsch, Gilles: *Marseille, porte Sud: 1905-2005*. Paris, La Découverte. 2005.
- BILU, Yoram: *Without Bonds*. Detroit, Wayne State University Press. 2000.
- BODEMANN, Michal Y.: *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Hamburg, Rotbuch. 1996.
- BOISSEVAIN, Jeremy: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Basil, Blackwell. 1974.

- BOUBEKER, Ahmed: *Familles de l'intégration*. Paris, Stock. 1999.
- BOUBEKER, Ahmed: *Les Mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine*. Paris, Balland. 2003.
- BOULOUQUE, Clemence: *Sujets libres*. Paris, Gallimard. 2004.
- BOURDIEU, Pierre: *La distinction*. Paris, Minuit. 1979.
- BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, VSA Verlag. 1997.
- BOURDIEU, Pierre: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard. 1982.
- BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1987.
- BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, VSA. 1992.
- BOURDIEU, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2008.
- BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Paris, Flammarion. 1985.
- BRAUDEL, Fernand: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philips II*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1992a.
- BRAUDEL, Fernand: *Grammaire des Civilisations*. Paris, Arthaud. 1992b.
- BRONFEN, Elisabeth; MARIUS, Benjamin (Hg.): *Hybride Kulturen*. Tübingen, Stauffenburg. 1997.
- BUKOW, Wolf-Dietrich; LLARYORA, Roberto 1988: *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen, Westdeutscher Verlag . 1988.
- CABANEL, Patrick: *Juifs et Protestants en France, les Affinités électives, XVIe-XXIe siècle*. Paris, Fayard. 2004.
- CALLIMANI, Ricardo: *L'Errance juive, Exil, destin, migrations: de la destruction du Temple de Jérusalem au Xxe siècle*. Paris, Denoel. 2003.
- CAMERON, Deborah: *Feminism and Linguistic Theory*. London, Macmillan. 1985.
- CASSAR, Carmel: *L'honneur et la honte en Méditerranée*. Aix en Provence, Édisud . 2005.
- CERTEAU, Michel de: *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard . 1975.
- CHERIF, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis, Centre Publication Universitaire. 2006.
- CHOURAQUI, André: *Les juifs d'Afrique du Nord*. Paris, PUF. 1952.
- COHN-SHERBOCK, Dan: *Judentum*. Freiburg, Herder . 2000.
- CONNELL, Robert W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeit*. Opladen, VS Verlag. 1999.
- DAVIS, John: *People of the mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul . 1977.
- DELACAMPAGNE, Christian: *Une histoire du racisme*. Paris, Le livre de poche . 2005.
- DERRIDA, Jacques: *Die différance*. Stuttgart, Reclam. 2004.
- DESHEN, Shlomo: *Immigrant voters in Israel*. Manchester, Manchester University Press . 1970.
- DESHEN, Shlomo: Ethnicity and Citizenship in the Ritual of a Synagogue of Tunisian Immigrants. In: Deshen, Shlomo; Shokeid, Moshe: *The Predicament of Homecoming. Cultural and social life of North African Immigrants in Israel*. London, Cornell University Press . 1974.
- DESHEN, Shlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, University of Chicago . 1989.
- DESHEN, Shlomo: *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Basinstoke, Macmillan . 1996.
- DEVEREUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, Ullstein. 1973.
- DIAMOND, Jared: *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. Frankfurt/ Main, Fischer . 1998.
- DRIESSEN; Henk: *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. New York/ Oxford, Berg. 1992.
- DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Leben*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1994.
- DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London, New York, Routledge , 2002.
- DOUGLAS, Mary: *L'anthropologie et la bible*. Paris, Bayard. 2004.
- EISENSTADT, Shmuel, N.: *Israeli Society*. London, Weidenfeld and Nicholson. 1970.

- EISENSTADT, Shmuel Noah: *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*. Bruxelles, Editions Complexe . 2002.
- EL-OR, Tamar: *Educated and Ignorant. Ultraorthodox Jewish Women and their Worl*. London, Lynne Rienner. 1994.
- ERICKSON, Erik: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp . 1973.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp. 1978.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.: *Les nuer*. Paris, Gallimard. 1994.
- FABRE-VASSAS, Claudine: *La bête singulière, les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard. 1994.
- FAVRET-SAADA, Jeanne: *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1981.
- FAIST, Thomas: *Transstaatliche Gemeinschaften*. Bielefeld, Transcript. 2000.
- FELLOUS, Michèle: *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris, L'Harmattan . 2001.
- FRANKEL, Jonathan: *The Damascus Affair, "Ritual Murder," Politics and the Jews in 1840*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- FRAZER, James: *Folklore in the old Testament*. London, Macmillan. 1919.
- FORTES, Meyer: *Kinship and the Social Order*. London, Routledge and Kegan Paul. 1970.
- FOX, Robin: *Kinship and Marriage*. Cambridge, Cambridge University Press. 1998.
- GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books . 1973.
- GEERTZ, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1999.
- GEERTZ, Clifford: *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Paris, Bouchene. 2003.
- GELLNER, Ernest; WATERBURY, John: *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London, Duckworth. 1977.
- GELLNER, Ernst: *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell . 1983.
- GESCHIERE, Peter: *The Modernity of Witchcraft*. Virginia, University Press of Virginia . 1997.
- GIDDENS, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp 1995.
- GILSENAN, Michael: *Lords of the Lebanese Marches. Violence and narrative in an Arab society*. London, I.B. Tauris Publishers. 1996.
- GLÄSER, Jochen; LAUDEL, Grit: *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstituierender Untersuchungen*. Stuttgart, UTB. 2004.
- GLUCKMAN, Max: *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford, Blackwell. 1971.
- GOFFMAN, Erving: *The presentation of self in everyday life*. New York, Anchor Books,. 1959.
- GOFFMAN, Erving: *Stigma. Notes on the Management of spoiled identity*. New York, London, Touchstone. 1986.
- GOFFMAN, Erving: *Strategic Interaction. Learning languages through scenarios*. Cambridge, Cambridge University Press. 1989.
- GOFFMAN, Erving: *L'arrangement des sexes*. Paris, La Dispute. 2002.
- GOITEIN, Schlomo D.: *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York, Schocken Books. 1955.
- GOITEIN, Shlomo D.: *A Mediterranean Society. The community*. Band 2. Berkeley, California Press. 1971.
- GOLDBERG, Harvey (Hg.): *Judaism viewed from Within and from Without*. New York, Albany State University. 1987.
- GOLDBERG, Harvey: *Jewish life in Muslim Libya: Rival and Relatives*. Chicago, University of Chicago Press. 1990.
- GOLDBERG; Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. Los Angeles, University of California Press. 2003.
- GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996.
- GOLDBERG, Sylvie Anne: *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris, Albin Michel . 2000.
- GOODY, Jack: *Production and Reproduction: A comparative Study of the Domestic Domain*. New York, Cambridge University Press. 1976.
- GOODY, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1989.

- GOODY, Jack: *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial Societies of Eurasia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990.
- GOODY, Jack: *L'Islam en Europe*. Paris, La Découverte . 2006.
- GOITEIN, Schlomo D.: *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York, Schocken Books. 1955.
- GREEN, Nancy L.: *Repenser les migrations*. Paris, Presses universitaire de France. 2002.
- GRONOVER, Annemarie: *Religiöse Reserven – Überlebensstrategien in Palermo. Eine Ethnographie*. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät der Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen. 2006.
- HADHRI, Mohieddine: *La Tunisie Méditerranéenne: Un pont entre les deux rives*. In: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis, Centre Publication Universitaire . 2006.
- HALAMISH, Aviva: *The Exodus Affair: Holocaust Survivors and the Struggle for Palestine*. New York, Syracuse University Press. 1998.
- HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel. 1997.
- HALLER, Dieter: *Gelebte Grenze Gibraltar*. Wiesbaden, DUV. 2000.
- HALLER, Dieter: *Ethnologie, dtv Atlas*. München, DTV . 2005
- HALM, Heinz: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2000.
- HAMMOUDI, Abdallah: *The Victim and his Masks*. Chicago, University of Chicago Press. 1993.
- HANNERZ, Ulf: *Cultural Complexitiy*. New York, Columbia University Press . 1992.
- HARRIS, Marvin: *Wohlgeschmack und Widerwillen: Das Rätsel der Nahrungstabus*. Stuttgart, Klett-Cotta. 2005.
- HAUSCHILD, Thomas: *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt, Suhrkamp. 1995.
- HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Gifkendorf,Merlin . 2003.
- HAUSCHILD, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999.
- HEYMANN, Florence; STORPER PEREZ, Danielle: (Hg.): *Le corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Paris, CNRS Editions. 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999.
- HIDIROGLOU, Patricia: *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France, XIXe-Xxe Siècles*. Paris, Les belles Lettres. 1999.
- HOLZ, Klaus: *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*. Hamburg, Hamburger Edition. 2005.
- HOMANS, George C.: *The Human Group*. London, Routledge und Kegan Paul. 1951.
- HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Oxford, Blackwell. 2000.
- IANCU, Carol: *Les Juifs du Midi*. Avignon, Éditions A. Barthélemy. 1995.
- JORDI, Jean-Jacques, SAYAD, Abdelmalek; TEMIME, Emile: *Le choc de la Décolonisation (1945-1990)*. Aix en Provence, Edisud. 1991.
- JULES-ROSETTE, Benetta: *African Apostles: rituals and conversion in the church of John Maranke*. New York, Ithaca. 1975.
- JUNKER, Buford: *Fieldwork: An introduction into social science*. Oxford, Oxford University Press. 1960.
- KATZ, Jacob: *Toward modernity*. New Brunsick, Transaction Books. 1987.
- KEPEL, Gilles: *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil. 2003.
- KERMANI, Navid: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*. Berlin, Wallstein. 2002.
- KERSTEN, Joachim: *Gut und Geschlecht. Männlichkeit, Kultur und Kriminalität*. Berlin, de Gruyter. 1997.
- KRAMER, Fritz: *Der rote Fes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1987.
- KIRN, Paul: *Einführung in die Geschichtswissenschaft*. Berlin, De Gruyter. 1986.

- KRIEGEL, Maurice: *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*. Paris, Hachette. 1979.
- KÜNG, Hans: *Das Judentum. Wesen und Geschichte*. München, Piper . 2007.
- KÖBER, Karen: *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt*. Berlin, Campus. 2005.
- LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des dieux*. Paris, PUF . 2004.
- LATOURET, Germain: *Les deux orphelins: L'affaire Finaly 1945-1953*. Paris, Fayard. 2006.
- LEACH, Edmond: *Political Systems of Highland Burma*. London, Athlone Press. 1954.
- LEFEUVRE, Daniel: *Chère Algérie*. Paris, Adhe. 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton. 1947.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *L'origine des manières de table*. Paris, Plon. 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon. 1974.
- LEWIS, Bernard: *Sémites et antisémites*. Paris, Fayard. 1987.
- LIPP, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin, Reimer. 1985.
- LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Prometheus Books. 1994
- LONDRES, Albert: *Marseille, porte du Sud*. Marseille, Jean Lafitte. 2006.
- LOUPO, Yaacov: *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment des séfarades sont devenus ashkénazes*. Paris, L'Harmattan. 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifiks*. Frankfurt/Main, Syndikat. 1979.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific*. Waveland, Long Grove. 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Journal d'Ethnographie*. Paris, Seuil. 1985.
- MAUSS, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp . 1990.
- MARX, Emanuel: *The social context of violent behaviour*. London, Routledge Kegan Paul. 1976.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. Berlin, Dietz. 1953.
- MEARSHEIMER, John J; WALT, Stephen M.: *Le Lobby pro-Israélien et la politique étrangère américaine*. Paris, La Découverte. 2007.
- MEILLASSOUX, Claude: *L'économie de la vie. Démographie du travail*. Paris, Cahiers libre. 1997.
- MÜLLER, Klaus E.: *Nektar und Ambrosius. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens*. München, Beck. 2003.
- MÜLLER-HOHENSTEIN, Klaus: *Marokko: Ein islamisches Entwicklungsland mit kolonialer Vergangenheit*. Stuttgart, Klett. 1990.
- NADEL, Siegfried F.: *The Theory of Social Structure*. London, Cohen and West. 1957.
- NADJARI, Edmond: *Les juifs de Marseille des origines à 1964*. Marseille, Comité du Vieux Marseille. 1983.
- NEEDHAM, Rodney: *Rethinking kinship and marriage*. London, Tavistock. 1971.
- NEUGART, Felix G.: *Die alte Herrlichkeit wiederherstellen*. Schwalbach , Wochenschauverlag. 2000.
- OPPITZ, Michael: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1999.
- OTTO, Ton; DRIESSEN, Henk: Protean Perplexities: An Introduction. In: Diess. (Hg.): *Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. Aarhus, Aarhus University Press. 2000.
- PARK, Robert: *The collected papers of Robert Ezra Park*. Glencoe. Free Press of Glencoe. 1955.
- PARK, Robert: *Race and Culture*. Glencoe, The Free Press. 1950.
- PARKIN, Robert: *Kinship. An Introduction to Basic Concepts*. Oxford, Blackwell . 1997.
- PERALDI, Michel (Hg.): *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris, Maisonneuve & Larose . 2001.
- PERALDI, Michel; SAMSON, Michel: *Gouverner Marseille*. Paris, La Découverte. 2006.
- PERISTIANY, John (Hg.): *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean*. London, Weidenfeld & Nicolson . 1965.
- PITT-RIVERS, Julian: *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris, La Haye, Mouton. 1963.
- PITT-RIVERS, Julian: *Anthropologie de l'honneur: La mesaventure de Sichem*. Paris, Le Sycomore. 1983.

- PEVELING, Barbara: *Kulturwandel bei nordafrikanischen Juden in Israel- Die Diaspora der Diaspora*. Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magistra Artium, unveröffentlicht, Universität Tübingen, 2005.
- PODSELVER, Laurence: *Fragmentation et Recomposition du Judaïsme. Le cas français*. Paris, Labor et Fides. 2004.
- RATZEL, Friedrich: *Anthropogeographie- Die geographische Verbreitung des Menschen*. Stuttgart, Engelhorn. 1882/91.
- RICOEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions du Seuil . 2000.
- ROBERTSON SMITH, William: *Lectures on the Religion of the Semites*, 3. ed. New York, Meridian Books . 1927.
- RODRIGUES, Aaron: *Hinoukh hevra vehistorya. Kol Israel haverim vihoude agan hayam hatikhon, 1860-1929* (Education, société et histoire- L'A.I.U. et les juifs du bassin méditerranéen, 1860-1929), Jérusalem, Institut Ben-Zvi. 1991.
- ROUHANA, Nadim N.: *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*. New Haven, Yale University . 1997.
- RONINGER, Luise; Günes-Ayata, Ayse: *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London, Lynne Rienner Publishers. 1994.
- SAID, Edward W.: *Orientalism*. New York, Vintage. 1979.
- SANCHEZ, Jean-Michel: *La Mission de France*. Marseille, La Thune . 1996.
- SCHACHT, Joseph; KEMPF, Paul, ABDEL-MAGID, Turki: *Introduction au droit musulman*. Paris, Maisonneuve & Larose . 1999.
- SCHÜTZE, Fritz: *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien- dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*. Bielefeld, Universität Bielefeld. 1977.
- SCHLEE, Günther: *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie ethnischer und religiöser Konflikte*. München, Beck . 2006.
- SCHIFFAUER, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/ Main, Suhrkamp . 2000.
- SCHNAPPER, Dominique; BORDES-BENAYOUN, Chantal; RAPHAEL, Freddy: *La condition juive en France*. Paris, PUF . 2009.
- SCHNEIDER, David: *A Critique of the study of kinship*. Michigan, University of Michigan Press . 1984.
- SCHWARZ, Jean: *Ruth, Manuel de la femme juive*. Paris, Biblieurope. 1998.
- SCHWARZ, Seth: *Where the Jews a Mediterranean Society?* Princeton and Oxford, Princeton University Press. 2010.
- SCHWEIZER, Thomas: *Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag. 1996.
- SCOTT, John: *Social Network Analysis*. London, SAGE. 2007.
- SEBBAN, Michael: *La terre promis, pas encore....* Paris, Ramsay . 2002.
- SEBAG, Paul: *Histoire des Juifs de Tunisie. Des origines à nos jours*. Paris, L'Harmattan. 1991.
- SEGHES, Anna: *Transit*. Berlin, ATV. 2005.
- SENNETT; Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt/Main, Suhrkamp . 1997.
- SHOKEID, Moshe: *The dual Heritage: immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli village*. Oxford, Oxford University Press. 1985.
- SIMMEL, Georg: *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München und Leipzig, Duncker & Humblot. 1908.
- SUKENIK, Elazar: *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*. Jérusalem, London, University Press. 1932.
- STILLMAN, Norman: *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco: an ethnolinguistic study*. Manchester, Manchester University Press . 1988.
- SWINDLER, Leonard: *Women in Judaism*. New York, Feldheim Publishers . 1976.
- TAMBIAH, Stanley: *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press . 1990.
- TARRIUS, Alain: *Les Fourmis d'Europe*. Paris, L'Harmattan. 1992.
- TARRIUS, Alain: *Économies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille*. Paris, L'aube. 1995.

- TARRIUS, Alain: *Le Remontée des Sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*. Paris, L'aube. 2007.
- TAUSSIG, Michael: *The Magic of the state*. London, Routledge. 1996.
- TELHINE, Mohammed: *L'Islam et les musulmans en France, une histoire des mosquées*. Paris, L'Harmattan. 2010.
- TEMIME, Émile: *Marseille transit: les passagers de Belsunce*. Paris, Autrement . 1997.
- TEMIME, Émile: *Le camp du Grand Arénas Marseille, 1944-1966*. Paris, Autrement. 2001.
- TEMIME, Émile: *Histoire de Marseille*. Marseille, Jeanne Laffitte . 2006.
- TÖNNIES, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2005.
- TSCHIRNER, Susanne: *Provence*. Köln, Dumont. 2004.
- TREIBEL, Annette: *Migration in modernen Gesellschaften*. Weinheim, Juventa. 2008.
- TRIMINGHAM, Spencer J.: *The Sufi Order in Islam*. Oxford, Oxford University Press . 1998.
- TURNER, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London, Routledge . 1969.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press. 1978.
- TURNER, Victor: *Process, Performance and Pilgrimage*. New Delhi, Concept . 1979.
- TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt, Campus . 2005.
- VALENSI, Lucette; UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, Harmond Academic . 1984.
- VALENSI, Lucette; WACHTEL, Nathan: *Mémoires Juives*. Paris, Gallimard-Juillard, 1986.
- VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt/Main, Campus . 1999.
- WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine: *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008.
- WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr Siebeck . 1980.
- WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn, Voltmedia. 2006.
- WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III: Das antike Judentum*. Tübingen, Mohr. 1988.
- WEBER, Max: *Le judaïsme antique*. Paris, Pocket. 1998.
- WEINGROD, Alex: *The Saint of Beersheba*. New York, University Press . 1990.
- WERNER, Karin: *Between westernization and the veil: contemporary lifestyles of women in Cairo*. Bielefeld, transcript. 1997.
- WIRTH, Louis: *The Ghetto*. Chicago, The University of Chicago Press . 1956.
- WHYTE, William F.: *Street Corner Society: Die Sozialstruktur eines Italienviertels*. Berlin, De Gruyter . 1996.
- WIEVIORKA, Michel: *La tentation antisémite*. Paris, Laffont. 2005.
- WIEVIORKA, Michel: *La différence. Identités culturelles, enjeux, débats et politiques*. Paris, l'aube. 2005a.
- WIMMER, Andreas: *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften. 2005.
- WIEHN, Roy: *Juden in Thessaloniki*. Konstanz, Hartung-Gorre Verlag. 2001.
- WIRTH, Louis: *The Ghetto*. University of Chicago Press. Chicago. Midway Reprint. 1956.
- WOLFFSOHN, Michael; BOKOVOY, Douglas: *Israel. Grundwissen Länderkunde*. Opladen, Leske und Budrich . 2002.
- YERUSHALMI, Josef Haim: *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris, Gallimard . 1991.

Film:

TECHINE, André: *La Fille du RER*. 2009. Nach dem Theaterstück von Jean-Marie Besset.

Archive:

Archive der IMMAJ, Schreiben von Charles Haddad, konsultiert am 19.06.2007.

Brief vom Präsidenten der Schule Yavne an den Präsidenten des Consistoire vom 30/09/1968, Archive IMMAJ.

Brief vom Präsidenten der Schule Yavne an den israelischen Tourismusdirektor in Frankreich vom 08.10.1970, Archive IMMAJ.

Graue Literatur:

- Abschiedsrede von Rabbi Bismuth, Großrabbiner der Provence vor der Gemeinschaft der Etz Chaim Synagoge in Marseille, am 21/07/07.
- ADEP, Association pour le Développement et l'aide aux Écoles Privées: *La Source*. Marseille, Paris. 1983.
- CONSISTOIRE ISRAELITE DE MARSEILLE. *Agenda 5767*, 2006-2007.
- COR-Journal: *Licht in der Finsternis.*, eine Publikation der Gemeinschaft der Versöhnung. No. 71, Gossau, Mai 2006.
- KOUNTRASS NEWS, Le journal de la communauté juive en langue français: *Un gang néo-nazi appréhendé en Israël!*. Octobre/Novembre 2007.
- LEROUX, Rémi: Marseille a été libérée par des soldats nord-africains“. *Marseille L'Hebdo*, 27 Septembre 2006: 11.
- PORTRAIT, Karine: La grande mosquée enfin sur les rails. In: *La Provence*. 5, juillet, 2007.
- UFM Programmheft: „L'Aïd dans la cité. Une fête à partager“. Du 15 au 28 Decembre 2006/1427. UFM 13.
- Séfer Yossef Hay: *Anecdotes aus sujet du Rav saint et vénéré notre maître Rabbi Yossef Hama'aravi de la ville d'EL Hamma*. Institution Otsar Hatorah de Sarcelles. 2001.

Felddaten:

- Feldnotizen vom 01/08/06 bis 01/05/10.
- Log vom 01/08/06 bis 01/09/07.

Zeitungsartikel :

- CONAN, Eric: *Les chiffres noirs de l'antisémitisme*. In: L'express, Paris. 06/12/2001.
- LA PROVENCE: *L'ancien mufti de Marseille crée un institut islamique*. In: *La Provence*, 26/04/2007.
- LE FIGARO: *Discours historique d'Angela Merke à la Knesset*. Paris, 18/03/08.

Internet:

- BERNARD, Michel: *Aperçu sur l'histoire de l'islam à Marseille, 1813-1962. Pratiques religieuses et encadrement des Nord Africains*. Unter: http://islamenfrance.canalblog.com/archives/11__islam_a_marseille/index.html.
- <http://berlin.mfa.gov.il/mfm/web/main/Document.asp?SubjectID=46293&MissionID=88&LanguageID=190&StatusID=3&DocumentID=-1>. 19/06/08, 20:12.
- www.bnaibritheurope.org/bbe/content/view/331/111/lang,fr_FR/, 08/09/08, 12:13.
- www.bureaudescompetences.org/agence/ateliers/transformer/transformer3/pdf-transformer_3.pdf, 06/02/09, 16:30.
- CAMI, Hélène: „L'Aïd dans la cité fête la femme“ <http://www.objectif-egalite.fr/infotheque/societe/soc-1/>, 25/09/08. 11:58.
- Chezmoinstrasse: *L'Allemagne accablée de mémoires. Die Nazi Falle*. Erschienen am 2. November 2007 unter: <http://cms.berlineur.eu/index.php/lallemagne-accablee-de-memoires>.
- <http://www.centrefleg.com/soiree%20maapilim.htm>, 26/02/2008, 17:07.
- www.centrefleg.com, 4/08/08, 23:06.
- www.consistoiremarseille.com/chiffre01.htm, 01/04/08, 14:10.
- <http://dafina.net/forums/read.php?53,121429>, 06/05/08, 14:09.
- www.diplomatie.gouv.fr/fr/france_829/label-france_5343/les-numeros-label-france_5570/lf64-sante-pour-tous-un-enjeu-mondial_14982/societe_14992/vivre-ensemble_14994/marseille-esperance.-tous-differents-tous-marseillais_39997.html.
- Donaukurier, dpa: Grass lobt „fröhlichen“ Umgang mit deutscher Flagge. <http://www.donaukurier.de/wm/kultur/news/art36783,1561484> 07.06.2006, 19:21.
- <http://www.harissa.com/discus/messages/4123/4123.html>, 5/09/08, 14:11.
- www.hagalil.com/schweiz/rundschau/inhalt/marokkos.htm, 6.7.2003, 12:21.

- HALLER, Dieter: Mittelmeer – Ort der Sehnsucht und der Abgrenzung. Die Einheit des Mittelmeerraums aus ethnologischer Perspektive. In: *Zeitfragen*. <http://www.nzz.ch/2001/08/11/zf/page-article7FO4E.html>, 12.11.2002, 20:51: 1-7.
- HAUSCHILD, Thomas: Deutsche in Italien. Saubere Hände, schmutzige Gedanken. *Spiegel Online*, www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,256981,00.html, 13.7.03, 15:04.
- HOFFMAN, Valeri J.: *Ibadi Islam: An Introduction*. Unter: <http://www.uga.edu/islam/ibadis.html>, 12/03/09, 16:39.
- HOMOLKA, Walter: „Baruch“ und „Beracha“. *Segen im Judentum*. <http://64.233.183.104/search?q=cache:R9KIjgkocRoJ:www.whomolka.de/PDFs/bracha.pdf+Beracha&hl=fr&ct=clnk&cd=10&client=safari,07/07/07>, 14:02.
- www.rue89.com/2007/07/29/la-mosquee-de-marseille-cheikh-veut-en-faire-un-symbole, 24/09/08, 16:33.
- http://www.inalco.fr/crb/pages_html/webdoc/couscous.pdf, 25/05/09.
- MESTRE, Abel; MONNOT, Caroline: Meeting aux relents antisémites au théâtre de Dieudonné. In: *Le Monde*. 02/06/09. www.lemonde.fr/elections-europeennes/article/2009/06/02/meeting-aux-relents-antisemites-au-theatre-de-dieudonne_1201020_1168667.html.
- Süddeutsche Zeitung: Söder warnt vor "Klein-Türkei", Unter: www.sueddeutsche.de/deutschland/artikel/392/157969/, 03.04.08.
- <http://www.tagesanzeiger.ch/leben/reisen/Marseille-mon-amour/story/27012627>, erstellt: 16/05/10, 23:50.
- www.terredisrael.com/Charles-HADDAD.php, 07/03/08, 12:46.
- www.tribunejuive.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=266&Itemid=399, 08/03/08, 16:11.
- Le Figaro: *Paris sonne le glas pour les cardinal Lustiger*. 14/10/2007, www.lefigaro.fr/france/20070807.FIG000000178_paris_sonne_le_glas_pour_le_cardinal_lustiger.html, 13/12/07, 16:39.
- www.jloubavitch.com/index.html?lang=fr&target=d137.html, 20/03/08, 23:10.
- www.nouvellescles.com/article.php3?id_article:581, 26/05/2007.
- <http://www.globalfire.tv/nj/07de/juden/sarkozy1.htm>.
- MAUSS, Marcel: Les Techniques du Corps. *Journal de Psychologie*. 32 (3-4). Paris, 1934. Im Internet unter: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html. 15/09/10, 9:50.
- www.ou.org/about/judaims/rabbis/shimonbaryochai.htm, 6.10.03, 11:45.
- PAYER, Alois: *Judentum als Lebensform*. 6. Die Synagoge. Fassung vom 26. April 1999. (Materialien zur Religionswissenschaft. URL: www.payer.de/judentum/jud506.htm, 05/04/08, 17:24.
- WALSER, Martin: Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, 11. Oktober 1998. 23/08/10. 23:03. http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/WegeInDieGegenwart_redeWalserZumFriedenspreis/.
- http://de.wikipedia.org/wiki/Conseil_français_du_culte_musulman, 29/09/08, 19:48.
- http://de.wikipedia.org/wiki/B'nai_B'rith, 08/09/08, 12:06.
- <http://de.wikipedia.org/wiki/Henna-Nacht>, 27/07/08, 15:04.
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Marche_des_Vivants, 14/03/08, 16:24.
- WOLFSSOHN, David: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/isflag.html>, 16/07/08, 20:30.

Interviews:

- Interview mit Achmed am 15/08/07.
- Interview mit Agnes am 12/09/06.
- Interview mit Agnes am 16/11/06.
- Interview mit Albert am 16/01/07.
- Interview mit A. Levy, 13/02/07.
- Interview mit Bencheikh am 23/05/07.
- Interview mit Charles, Vorsitzender des Vereins tunesisch-französischer Beziehungen, 22/05/07.

Interview mit Christa am 05/09/06.
Interview mit Claude am 30/06/07.
Interview mit Daniel am 15/09/06.
Interview mit dem Direktor der Schule Yavne am 03/07/07.
Interview mit Doris am 12/11/06.
Interview mit Esther am 28/02/07.
Interview mit Esther am 17/03/07.
Interview mit Hanna am 16/03/07.
Interview mit Hanna am 18/05/07.
Interview mit Hanna am 06/06/07.
Interview mit Hanna am 09/05/08.
Interview mit Hanna, 20/04/09.
Interview mit Imam am 10/08/07.
Interview mit Jacob am 13/08/06.
Interview mit Janine, 14/03/07.
Interview mit Janine B. am 27/02/07.
Interview mit Jean 28/12/06.
Interview mit Josef am 08/03/07.
Interview mit Linda, 22/06/07.
Interview mit Machmud am 24/05/07.
Interview mit Machmud am 24/08/07.
Interview mit Madame Revah am 26/07/07.
Interview mit Marlene am 19.03.07.
Interview mit Maurice T. am 14/11/06.
Interview mit Maurice am 03/10/06.
Interview mit Maurice am 09/05/07.
Interview mit Maurice am 25/07/07.
Interview mit Michèle, 23/10/07.
Interview mit Michel am 23/02/07.
Interview mit Miloud am 13/09/07.
Interview mit Mohamed am 21/07/07.
Interview mit Herrn Naon, 30/01/07.
Interview mit Paul, orientalischer Jazzmusiker am 08/02/07.
Interview mit Paul S. am 05/09/06.
Interview mit Paul T. am 23/01/07.
Interview mit Pierre am 15/09/06.
Interview mit dem Pastor am 06/06/07.
Interview mit dem Priester der Mission de France 10/08/07.
Interview mit Robert am 22/09.06.
Interview mit Said am 29/09/07.
Interview mit Sammy am 20/01/07.
Interview mit Sozialarbeiter Tarek, 13/09/07.
Interview mit Valerie am 27/02/07.

Vorträge:

BERTHOMIÈRE, William: *Ex-soviétiques et travailleurs étrangers : deux figures de la migration en Israël*. Vortrag zu der Tagung: Portraits de migrants, portraits de colons. Université Paris X, 13/06/08. Übersetzt von der Autorin.

Briefe:

Lettre de directeur du Consistoire à Barbara Peveling du 31. octobre 2006.

VII. Index

Umfrage zur religiösen Orientierung und ethnischen Selbstidentifizierung von Juden und Muslimen in Belsunce

1. Sprachgebrauch

Von den Befragten jüdischen Glaubens gaben 100% in ihrem Alltag vor allem die französische Sprache zu gebrauchen. 25 % benutzten zusätzlich das Hebräische und 12,5 % das Arabische. Von den befragten Muslimen gaben 66,6 % an in ihrem Alltag Arabisch und Französisch zu benutzen und 33,4 % kreuzten nur Arabisch an.

Welche Sprache gebrauchen Sie in ihrem Alltag?

Juden: 100% Französisch; zusätzlich 25% Hebräisch; zusätzlich 12,5% Arabisch

Muslime: 66,6 % Französisch und Arabisch 33,4 % Arabisch

2. Religiöse Orientierung

25% der befragten Juden kreuzten eine traditionelle Orientierung an, 37,5% bezeichneten sich als Sefarden und 25% gaben an nicht oder nur wenig religiös praktizierend zu sein, 12,5% bezeichneten sich als liberal. Von den Muslimen gaben 16,6% an orthodox ausgerichtet zu sein 33,4% gaben an traditionell zu sein und 50% ließen lediglich die Bezeichnung Muslim ohne spezielle Orientierung gelten.

Welcher religiösen Orientierung gehören Sie an?

Juden: 25% traditionell, 37,5% Sefarden, 25%, nicht oder wenig religiös, 12,5% liberal

Muslime: 16,6% orthodox, 33,4% traditionell, 50% Muslim

3. Zusammenleben der verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen in Belsunce

25% der befragten Juden fanden das Zusammenleben friedlich, 25% ohne Konflikte, 12,5% bemerkten lokale Konflikte, 37,5% fanden das Zusammenleben in Belsunce neutral und 0% fanden die lokale Kohabitation konflikthaft. Von den Muslimen fanden 16,7% das Zusammenleben friedlich, 33,3% ohne Konflikte, und 50% neutral, 0% bemerkten wenig Konflikte und 0% konflikthaft.

Wie erleben Sie das Zusammenleben in Belsunce?

Juden: 25% friedlich, 25% ohne Konflikte, 12,5 % wenig Konflikte, 37,5% neutral, 0% konflikthaft

Muslime: 16,7% friedlich, 33,3% ohne Konflikte, 0% wenig Konflikte, 50% neutral, 0% konflikthaft

4. Identifikation

Es bezeichneten sich 25% der Befragten als Juden, 25% als Juden nordafrikanischer Herkunft, 25% identifizierten sich als französisch-sefardische Juden, 12,5% als sefardische Juden und 12,5% als französische Juden. 66,6% der Befragten bezeichneten sich als Muslime und 33,4% als arabische Muslime, 0% als Franzosen und 0% als Franzosen nordafrikanischer Herkunft.

Mit welcher Bezeichnung können Sie sich am ehesten identifizieren?

Juden:	25% Jude/Jüdin	12,5% Sefarade	25%	jüdische
	Franzose/Französin	25% Jude/Jüdin nordafrikanischer Herkunft		
	12,5% sefardische Franzose/Französin			
Muslime:	33,4% Araber/in und Muslim/a	66,6% Muslim/a	0%	
	Franzose/Französin	0% Franzose/Französin nordafrikanischer Herkunft		

5. Rassismus

Von den befragten Juden gaben 12,5% an in der französischen Gesellschaft rassistische (antisemitische) Strukturen vorzufinden, 25% fanden dies nicht, 50% fanden ein wenig und 12,5% gaben an keine rassistischen Erfahrungen gemacht zu haben, aber von anderen davon gehört zu haben. Von den Muslimen gaben 33,3% in der französischen Gesellschaft rassistische Strukturen vorzufinden, 0% fanden dies nicht, 33,3% ein wenig und 33,3% gaben an keine rassistischen Erfahrungen gemacht zu haben, aber von anderen davon gehört zu haben.

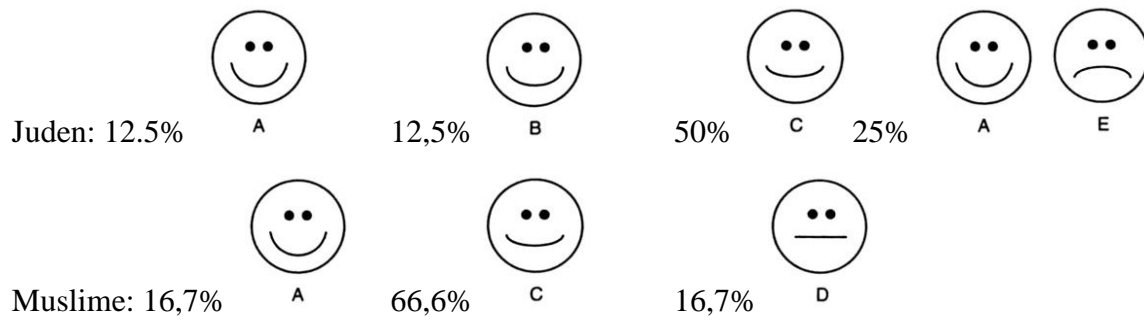
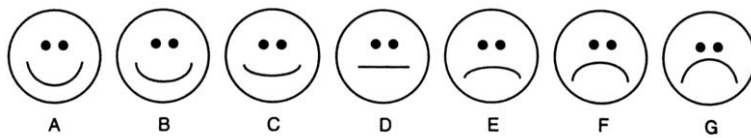
Können Sie in der französischen Gesellschaft rassistische (antisemitische) Strukturen entdecken?

Juden: 12,5% Ja, 25% Nein, 50% ein wenig, 12,5% nicht persönlich, habe es aber von anderen gehört

Muslime: 33,4% Ja, 0% Nein, 33,3% ein wenig, 33,3% nicht persönlich, habe es aber von anderen gehört

6. Face Scale- Empfindungen zum Alltagsleben in Belsunce

Welches Gesicht drückt am ehesten ihre Empfindungen zu ihrem Leben in Belsunce aus?



Die wichtigsten Informanten der Forschung in Belsunce :

Nach Geschäften und ihren Patronen geordnet:

1. **Maurice**, Goldhändler aus Djerba, 80 Jahre alt, 5 Kinder, seine Kinder haben die französische Nationalität, er nicht. Die Familie besaß zwei Läden in Belsunce. Jüdische Familie.
2. **Jacques**, 85 Jahre aus Marokko, im Textilhandel, die Familie besaß ein Geschäft im Großhandel, eines im Direktverkauf. Jacques und seine 7 Kinder besaßen die israelische und französische Staatsbürgerschaft. Jüdische Familie. Seine zweiundfünfzigjährige Tochter Hanna und ihre Freundin Imam, eine Muslima aus Algerien mit französischer Staatsbürgerschaft, 50 Jahre alt, waren meine wichtigsten weiblichen Informanten.
3. **Pierre**, 60 Jahre alt aus Algerien. Er und seine vier Kinder arbeiteten in zwei Großhandels Läden im Textilgeschäft. Er besaß die französische und die israelische Staatsbürgerschaft. Jüdische Familie.
4. **Sammy**, ein 50 jähriger Algerier, er hatte drei Kinder, besaß eine Metzgerei in Belsunce, sowie die französische Staatsbürgerschaft. Machmud, sein Angestellter, war um die vierzig und hatte nur eine Aufenthaltsgenehmigung, da er erst seit zwei Jahren in Frankreich war.

VIII. Glossar¹⁴⁹⁵

Aaron ha kodesh: Heiliger Schrank

Aid: (arab.) Islamisches Opferfest

Ain Ara: (arab.) Begriff für folkloristischen Schadenszauber

Alliance Israélite Universelle (AIU): (franz.) Internationale kulturelle jüdische Organisation, die 1860 in Frankreich gegründet wurde.

Alija: Die Einwanderung nach Israel. Das hebräische Wort *aliya* meint wörtlich „Aufstieg“ mit religiös-ideologischen Konnotationen.

Ashkenazim: Die Juden aus den westlichen, europäischen Ländern und aus Amerika. Das Hebräische Wort „Ashkenazi“ bedeutet eigentlich „Deutscher“ oder „deutsch“.

Baraka (arab.): Spirituelle Kraft eines muslimischen Heiligen

Bar Mizwah: Religiöse Mündigkeit und das entsprechende Fest für jüdische Jungen im Alter von 13 Jahren.

Beith Din: Jüdisches Rabbinatsgericht

Brit Milah: Jüdische Beschneidung

Bourka: Tunesischer Feigenschnaps

Bimah: Plattform der Lektüre in einer Synagoge

Brick: Salziges tunesisches Gebäck

Chaim: Buchstabe aus dem hebräischen Alphabet, der für Leben steht

Chanuka: Jüdisches Lichterfest, erinnert an das militärische Wunder der Makkabäer.

Charedim: Aus Osteuropa stammende Strömung des Judentums

Chechia: Kopfbedeckung in islamischen Ländern, roter Hut, auch „roter Fez“ genannt.

Chuppa: Jüdischer Traubaldachin, im übertragenen Sinne bedeutete es den betroffenen Hochzeitsritus selbst

Consistoire: (franz.) Das Consistoire ist eine jüdische Institution, die vom Staat kontrolliert wird, und unter Napoleon 1808 mit dem Ziel etabliert wurde, die französischen Juden in „Bürger des Staates“ zu verwandeln.

Convivencia: (span.) Mit Convivencia ist die Interaktion verschiedener Gruppen (jüdisch/maghrebinisch/französisch) vor Ort gemeint, sowie ihre historischen

¹⁴⁹⁵ Soweit nicht anders gekennzeichnet, sind die beschriebenen Begriffe auf Hebräisch. Da es sich um eine Feldforschung in Frankreich handelte, wurde vorwiegend die französische Transkription hebräischer Wendungen beibehalten.

Anknüpfungspunkte. Der Begriff geht zurück auf die Periode friedlicher Koexistenz und kulturellem Austausch zwischen Juden, Christen und Muslimen in Spanien von 711-1492.

CRIF: Offizielle Bezeichnung für den „*Conseil représentatif des institutions juives de France*“ der 1944 gegründet wurde. Dabei handelt es sich um die Repräsentation jüdischer Institutionen in Frankreich.

Darija: (arab.) Lokaler Dialekt in Casablanca, Marokko.

Derashat tefillin: Traditioneller sephardischer Begriff für die religiöse und soziale Mündigkeit eines Jungen.

Dhimmi: (arab.) „Menschen des Buches“. In islamischen Ländern wurden jüdisch-muslimische und christlich-muslimische Beziehungen von der *Dhimma* dominiert. Dieses Prinzip diktierte Juden eine den Muslimen untergeordnete Stellung, aufgrund welcher sie bestimmte Steuern zahlen mussten.

Djebala: (arab.) Langes Kleidungsstück für Männer.

Finaly Affäre: Affäre um das Schicksal zwei jüdischer Kriegswaisen in Frankreich.

Fusha: (arab.) Hocharabisch

Fonds social juif unifié (FSJU): (franz.) Jüdische Organisation zur sozialen und kulturellen Unterstützung jüdischer Gemeinden, 1950 gegründet

Galout: Das jüdische Exil

Genizah: Ort zur Aufbewahrung ausgedienter liturgischer jüdischer Schriftstücke

Ghaba System: Reziprokes Tauschsystem der traditionellen djerbischen Gesellschaft

Ghriba Synagoge: Die Synagoge liegt auf Djerba und ist wichtigster Wallfahrtsort nordafrikanischer Juden

Hamam: (arab.) Bad

Halacha: Das jüdische Gesetz

Hallal: (arab.) Bezeichnet Speisegesetze im Islam

Hâra: (arab.) Jüdisches Viertel in Tunesien.

Haskala: Jüdische Aufklärung

Hazzanin: Eine Ansammlung kleiner religiöser Institutionen im vorkolonialen Nordafrika (rituelle Schlachter, Talmudlehrer, Rabbiner, Gelehrte), die über die wesentlichen sozialen und religiösen Zusammenhänge (wie beispielsweise die Scheidung eines Ehepaares im Falle von Unfruchtbarkeit) urteilten

Hevrah qadisha: Jüdische Bruderschaft, die sich um die Einhaltung der Bestattungsvorschriften kümmert

Hillula (pl. *Hillulot*): Pilgerreise zu den Heiligengräbern und gleichzeitig Fest zu Ehren des Heiligen

Ibbadit: Orthodoxe Spaltung des Islam, die es nur im Süden Algeriens und auf Djerba gibt.

'Inaya: Die spirituelle Kraft eines jüdischen Heiligen

Jehudi: (arab.) Jude

Jeschiwot: Religiöse Schule jüdischer Studien

Jewish Agency: (eng.) Einwandererorganisation des israelischen Staates

Jnun (arab.): Dämonen

Jojo: (arab.) Ein in nordafrikanischen Ländern üblicher Freudenschrei

Kandil: (arab.) Dochte der Ölkerzen

Kehilah: Die (jüdische) Gemeinde

Keter Tora: Im Text Synagoge in Belsunce. *Keter* bedeutet im Hebräischen Krone.

Ketiva: Heilungsmethode durch jüdisch-kabbalistische Schriftstücke

Kippa: Kopfbedeckung männlicher Juden

Koscher: Bezeichnet jüdische Speisegesetze

Lag ba Omer: Das Fest der Omerzählung, es liegt zwischen Pessach und Shavuot.

Mapai: Vorgängerin der heutigen Arbeiterpartei in Israel

Marseille- Espérance: Organisation zum interreligiösen Dialog der Stadt Marseille.

Marabout (arab.): Marokkanischer Heiliger

Mazkir: Soziale Position des Sekretärs in einer israelischen Moshav

Méditerranéen Mémoire et Archives du Judaïsme (IMMAJ): (franz.) Organisation zum jüdischen Gedächtnis im mediterranen Raum in Marseille.

Mellah: (arab.) Wohnviertel nach ethnischen und sozialen Kategorien eingeteilt zur Zeit des osmanischen Reiches

Menara: Kerzenständer in Form einer hexagonalen Pyramide

Mesusa: Eine am Türpfosten befestigte Kapsel, in denen sich heilige Schriftzüge befinden.*Mimouna*: Das aus Marokko stammende Fest thematisiert das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen

Miqveh: Rituelles jüdisches Bad

Mitsvot (pl.): 613 Vorschriften aus der Tora (sing. *Mitzva*)

Mizrahim: Die „östlichen“ Juden, die Juden aus den arabischen Ländern.

Moshav: Organisierte ländliche Siedlungsform in Israel (pl. *Moshavim*).

Naqqas: (arab.) Rote Hennazeichnungen

Niddah: Zustand ritueller Unreinheit einer Frau

Oulam: Der Raum oder Raumteil des Gebets in einer Synagoge.

Pessach: Ursprünglich war es ein Erntefest, an dem die jüdischen Bauern zum Tempel nach Jerusalem pilgerten und ein Gersteopfer darbrachten. Die Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung des jüdischen Volkes bewirkte eine Entfremdung vom landwirtschaftlichen Leben, von der Ernte sowie von allem, was mit dem Tempel in Zusammenhang stand. Zwangsläufig änderte sich der Schwerpunkt und die Feier des Festes. Juden versammelten sich in ihren Häusern und ganz selbstverständlich rückte die Botschaft von der Freiheit in den Mittelpunkt. Man erinnerte sich an die historische Versklavung in Ägypten und an die auf sie folgende Befreiung.

Pieds Noir. (franz.) „Schwarzfüße“ Die aus Algerien am Ende der Kolonialzeit zurückgewanderten Franzosen.

Purim: Das Fest geht auf die Geschichte des biblischen Buches Esther zurück. Dort wird erzählt, wie Königin Esther die Juden in Persien vor der Vernichtung bewahrte, die der böse Haman über sie beschlossen hatte. Purim ist ein fröhliches Fest mit Parties, Geschenken an die Armen, Verkleidungen, usw. Im modernen Israel finden Umzüge statt, die von einer Karnevalsstimmung geprägt sind.

Ramadan: (arab.) Fastenmonat im Islam

Rosh ha Shana: Jüdischer Neujahrstag

Sabbat hattane: Der Sabbat des Bräutigams

Schass: Die sefardische Partei in Israel (Vereinigung sefardischer Tora-Wächter)

Script: jüdischer Kalligraph

Sefarden: Ursprünglich Juden, die aus Spanien kommen, aber durch die Vertreibung der Juden aus Spanien im 15. Jahrhundert, wurden auch Juden aus den südlichen und östlichen Mittelmeerländern als *Sefarden* bezeichnet.

Simhat Tora: Simchat Tora (Freude der Tora) ist das Fest am Ende des Laubhüttenfestes. Die Männer ziehen sieben Mal mit der Torarolle im Arm in der Synagoge herum. Bei diesen Prozessionen wird gesungen und mit der Torarolle getanzt. An diesem Tag wird der letzte Abschnitt aus dem Buch Deuteronomium aus der Thorarolle gelesen und der Zyklus mit dem ersten Abschnitt des Buches Genesis erneut begonnen.

Stele: (griech.) Grabstein

Souk: (arab.) Kommerzielles Viertel in einer arabischen Stadt.

Tallit: Gebetsschal

Techouva: Rückkehr, bezeichnet die aktuelle Bewegung der Rückkehr zum jüdischen Glauben laizistischer Juden

Tsedaka: bedeutet Gerechtigkeit, jüdisches Gebot zur Almosengabe

Tu-bishvat: Während des 'Baumfest' werden Bäume gepflanzt, um an die zionistische Transformation des wenig fruchtbaren Bodens zu erinnern.

Yom Kipur: Höchster jüdischer Feiertag, Tag der Versöhnung (Grand Pardon)

Zaddik (pl. *Zaddikim*): Der *Zaddik* ist ein Heiliger (meist männlich) ein Rabbi oder jemand der sich besonders mit der heiligen Schrift auskennt. Die *Zaddik* sind mit einer besonderen spirituellen Kraft, die im arabischen *baraka* bezeichnet wird, ausgestattet. Die Vorstellung der nord afrikanischen Juden von ihren *Zaddikim* ähneln sich in vielen Punkten denen der Muslime aus Nord Afrika. Die *Zaddik* erscheinen in Träumen und Visionen.

Zav: Zustand der rituellen Unreinheit eines Mannes

Zentrum Edmond Fleg: Jüdisches Kulturzentrum in Marseille

Zikhut: Die spirituelle Kraft eines Heiligen, ähnlich dem arabischen *baraka*

Zukkot: Das jüdische Laubhüttenfest

Zusammenfassung

Die vorliegende Doktorarbeit befasst sich mit den Folgen der Migration nordafrikanischer Juden nach Frankreich, ihrem Zusammenleben mit Muslimen derselben Herkunft in der neuen Heimat. Diese beiden Gruppen, als auch die sie umgebenden kulturellen Kontexte werden im Rahmen einer historischen und ethnologischen Betrachtung im Mittelmeerraum analysiert. Die Arbeit betrachtet den begrenzten räumlichen Rahmen von Marseille, fokussiert auf das Migrationsviertel Belsunce, ein Ort kultureller Konzentration, ein Raum des Transits. Im Kontext einer kulturtheoretischen Fragestellung werden die transnationalen Zusammenhänge zwischen kulturellen, religiösen, sowie sozialen Traditionen und ihrer materiellen Umwelt hinterfragt. Dabei geht es vor allem um die Anwendung kultureller Reserven von Seiten sozialer Akteure. Kulturelle Reserven präsent im transnationalen mediterranen Raum, angelegt im kulturellen und kollektiven Gedächtnis, ermöglichen und erweitern das Handlungsspektrum sozialer Akteure. In diesem Rahmen werden die geteilten oder differenzierenden kulturellen Praktiken innerhalb der lokalen jüdisch-muslimisch-nordafrikanischen Diaspora in Frankreich untersucht. Des Weiteren spielen historische Zusammenhänge und ihre Folgen für die sozialen, ethnischen und religiösen Gruppen, ihre Grenzen und Gemeinsamkeiten im Mittelmeerraum eine wichtige Rolle für die Forschungsarbeit.

Schlüsselwörter

Migration, Juden, Muslime, Nordafrika, Interreligiöse Beziehungen, Neokolonialismus, kulturelle Reserven, Ethnologie des Mittelmeerraums, Magie, Patron Klient Beziehungen, ethnische und religiöse Minderheiten in Frankreich, Transnationalismus

Abstract

My doctoral thesis deals with the aftermath of migration of Jews from North Africa to France, as well as the cohabitation with Muslims of the same origin in the new environment. These two social groups as well as their surrounding cultural context are analyzed in the frame of a historical anthropological work in the Mediterranean. The work is concentrated on the space of Marseille, focused on the place of Belsunce. Belsunce is a place of cultural concentration, a space of transit. In the context of a cultural abstract question, the transnational relations between cultural, religious, and social traditions as well as the role of the material environment are examined. In this point the application of cultural reserves by the social actors are central. Cultural reserves are present in the transnational Mediterranean space, applied in the memory of the actors and they enrich their sphere of activity. The divided and dissociative practices of the local jewish-muslim Diaspora from North Africa in France are reviewed. In the broader sense historical coherences and their aftermath, as well as social borders and their transgressing ritual practices, plays a major role for this research.

Key Notes

Migration, Jews, Muslims, North Africa, interreligious relations, neo-colonialism, cultural reserve, Anthropology of the Mediterranean, Maggie, Patron-client relations, ethnic and religious minorities in France, Transnationalism

Résumé

La présente thèse traite des suites de la migration des juifs originaires d'Afrique du Nord et de leur installation en France, ainsi que de leur cohabitation, dans cette nouvelle patrie, avec les musulmans de même origine géographique. Ces deux groupes sont soumis à une analyse historique et ethnologique dans leur contexte culturel méditerranéen. Le cadrage choisi pour la recherche de terrain est Marseille, avec un focus particulier sur le quartier d'immigration Belsunce, espace de transit et lieu singulier de concentration culturelle. Les interrelations transnationales entre les traditions culturelles, religieuses et sociales des groupes et leur environnement sont interrogées dans une perspective critique de théorie culturelle. Ce faisant il est question avant tout de l'utilisation des réserves culturelles de la part des acteurs sociaux. Les ressources ou réserves culturelles présentes dans l'espace transnational méditerranéen, déposées dans la mémoire culturelle collective, autorisent et élargissent le rayon d'action des acteurs sociaux. Au sein de la diaspora juive et musulmane d'Afrique du Nord, sont examinées les pratiques partagées de même que celles qui affirment la différence. Plus largement, la présente recherche s'intéresse aux configurations historiques dans leurs implications pour les groupes sociaux, ethniques et religieux en Méditerranée, à leurs territoires communs et à leurs frontières.

Mots clé

Migrations, juifs, musulmans, Afrique du Nord, relations interconfessionnelles, néo-colonialisme, réserves culturelles, anthropologie de la Méditerranée, magie, relations client-patron, minorités ethniques et religieuses en France, transnationalisme