

Barbara Peveling

Juden unter Arabern Zwischen Orient und Okzident: Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Marseille

Juden und Muslime werden von der Öffentlichkeit oft als miteinander zerstritten wahrgenommen. Zunehmend sprechen die Medien von einem „neuen Antisemitismus“¹ der islamischen Seite. Juden und Muslime sind aber keine natürlichen Feinde, sondern können auf eine jahrhundertalte, gemeinsame Geschichte in Ländern Nordafrikas und dem Nahen Osten zurückblicken. Diese geteilte Geschichte hat ein kulturelles Gedächtnis geschaffen, das mit der Migration aus Nordafrika nach Europa auf eine harte Probe gestellt wurde, doch mit der Hilfe von kulturellen Reserven gelingt es Mitgliedern beider Gemeinschaften Widerstand gegen das Auseinanderdriften beider Gemeinschaften zu leisten.

Meine Arbeit beschäftigt sich mit Juden, die von den 1960er bis Ende der 1990er Jahre von Nordafrika nach Europa migrierten. Ich analysiere den Wandel und die Stabilität einer religiösen und kulturellen Nische im Mittelmeerraum, indem die Manifestation von Identität und Differenz der sozialen Akteure untersucht wird. Ort meiner Feldforschung war die zweitgrößte Stadt Frankreichs, die Hafenstadt Marseille. Ein wichtiger Schwerpunkt meiner Arbeit ist die Beziehung zwischen Juden und Muslimen nordafrikanischer Herkunft nach der Migration nach Frankreich.

Die dauerhafte Bewegung von Migration und Handel formen das Stadtbild Marseilles. Das im Stadtzentrum gelegen Viertel Belsunce wurde zum Mittelpunkt meiner Forschungen, es ist ein Raum kulturellen, sozialen und ökonomischen Transits. In ihrem berühmten Roman „Transit“ schildert Anna Seghers die Schicksale von Flüchtlingen in Marseille. Besonders viele Orte aus dem Roman befinden sich in Belsunce. Schon damals im Zweiten Weltkrieg war es ein Viertel des Übergangs. Und auch die jüdisch-muslimische Gemeinschaft, die ich von 2006 bis 2009 teilnehmend beobachtete, war keineswegs eine stabile Gemeinschaft, sondern fragil und sich in dauerhafter Bewegung befindend.

¹ Bunzl, 2007.

Die jüdisch-muslimische „Convivencia“ in Belsunce

Es interessierten mich vor allem kulturelle Praktiken und Repräsentationen des geteilten kollektiven Gedächtnisses² der jüdisch-muslimischen Koexistenz. Diese wurden im Kontext der Migration als kulturelle Reserven transformiert oder wiederbelebt. Auf den für meine Arbeit wichtigen Begriff der kulturellen „Reserven“³ komme ich weiter unten zu sprechen. Diese kulturellen Reserven waren von essentieller Bedeutung für die jüdisch-muslimische „Convivencia“⁴ in Belsunce. Der Begriff ist einer Periode des relativ friedlichen Zusammenlebens von Juden, Muslimen und Christen auf der Iberischen Halbinsel entlehnt. In arabischen Gesellschaften war das Konzept der *dhimma* kennzeichnend, einer Art Vertrag, der Anhängern der Religion Abrahams Schutz und Sicherheit gewährleistete.⁵

Karl-Josef Kuschel spricht von einer „interreligiösen Kommunikationspraxis“⁶, die den friedlichen Dialog fördert. Letztendlich war es genau diese interreligiöse Kommunikationspraxis, die Juden und Muslime in ihrem kulturellen Gepäck in Form von Reserven bei ihrer Migration von Nordafrika nach Europa transportierten und in dem Stadtviertel Belsunce in der jüdisch-muslimischen „Convivencia“ wiederbelebten. Der Transfer dieser „abrahamischen Ökumene“⁷ von da nach dort, vom Gestern ins Heute, erlaubte den Einwanderern, sich in einem von kulturellem Transfer gezeichneten Stadtviertel Belsunce erfolgreich zu etablieren, und darüber hinaus Zugang in die französische Gesellschaft zu finden. Diese Praxis der interreligiösen Kommunikation kann als ein Pfeiler der Integration betrachtet werden, eine Hilfe, sich in der neuen Heimat mit alten Praktiken zurecht zu finden. Gerade diese alten Praktiken, diese kulturellen Reserven aus der Heimat, werden bei uns in der westlichen Aufnahmegesellschaft oft als Mangel an Integration interpretiert, dabei kann eben gerade das Gegenteil der Fall sein: Migranten stützen sich auf alte Praktiken, um sich in einer neuen Heimat zurecht zu finden.

² Halbwachs, 1997.

³ Hauschild, 2008.

⁴ Driessen, 1992. Mit „Convivencia“ bezeichnete der Ethnologe Henk Driessen das traditionelle Zusammenleben verschiedener Gruppen an der spanisch-marokkanischen Grenze.

⁵ Driessen, 2013. *Convivencia* ist ein lokaler Begriff aus Spanien und Marokko, der auf die *longue duree* des Zusammenlebens Bezug nimmt.

⁶ Kuschel, 2006.

⁷ Kuschel, 2006.

Beispiele interreligiöser Kommunikation in Belsunce

Religiöser Respekt

Diese aus der Heimat mitgebrachte, interreligiöse Kommunikationspraxis wurde und wird durch subtile Prozesse in der Aufnahmegesellschaft, wie auch durch die weltpolitische Situation in Frage gestellt. In Belsunce konnte ich beobachten, dass Menschen jüdischen und muslimischen Glaubens ihre eigene Art und Weise haben, mit der brennenden Problematik ihres Alltags umzugehen.

Dazu will ich ein kurzes Beispiel aus meiner Forschung geben, ein Beispiel für einen friedlichen jüdisch-muslimischen Dialog, der die Frage politischer Konflikte für sich selbst löst, und somit auch genauer auf die bereits erwähnte interreligiöse Kommunikation eingehen, die in der jüdisch-muslimischen „Convivencia“ in Marseille zu beobachten war: Wir begegnen in der folgenden Szene aus meinem Feldtagebuch zwei Informanten: Maurice, einem aus Tunesien stammenden Juden, und Habib, einem aus Algerien kommenden Muslim.

Im Geschäft von Maurice begegne ich Habib, er arbeitet bei dem jüdischen Fleischer „David Kasher“, als Lieferant. Dieser Mann hat Maurice am Sabbat, als die Bar Mitzwa seines Enkels war, transportiert, weil Maurice nicht laufen konnte. Er hat ihn im Rollstuhl geschoben, nicht im Auto gefahren, das wollte Maurice nicht, um die jüdischen Gesetze zu respektieren. Es geht Habib dabei nicht um die Bezahlung, meint er. Aber meistens wollte man doch unbedingt bezahlen. Habib ist seit 25 Jahren in Marseille. Er antwortet auf meine Frage, ob er religiös sei, dass er schon den Ramadan halten würde. Vor der Metzgerei hatte er bereits 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. Dabei handelt es sich um einen Volksglauben, nach dem der rote Faden, am Handgelenk getragen, gegen den „bösen Blick“ schützen soll. Diesen steckt er in seine Geldbörse und meint, den würde er erst umbinden, nachdem er sich am Abend gewaschen hätte. Ich will wissen, was er denn dann in der Synagoge macht, während gebetet wird. Er antwortet, er würde bei den Juden bleiben, sich eine Kippa aufsetzen und dem Gebet zuhören, er würde Kaffee kochen, das „die“ ja nicht dürfen, er würde mal Licht anmachen, mal aus, mal die Tür aufschließen. Letztendlich hilft er mit all diesen einfachen Gesten den gläubigen Juden in Marseille, ihre Gesetze einzuhalten, so wie es vor Habib schon seine Vorfahren in Nordafrika taten. Maurice und Habib re-

*den 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 wurde von 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: „Shabbat Shalom“.*⁸

Hier haben wir ein konkretes Beispiel für einen interreligiösen Austausch in der jüdisch-muslimischen „Convivencia“ in Belsunce, der über die Revitalisierung von alten Praktiken der Herkunftsgesellschaft alimentiert wird. In der nordafrikanischen Gesellschaft war es üblich, dass Muslime Juden unterstützen, die religiösen Gesetze einzuhalten, indem sie beispielsweise am Sabbat für diese Feuer machten. Damit kommt die Anerkennung für die jüdische Religion zum Ausdruck, die als „Dhimmis“, entsprechend der bereits erwähnten *dhimma*, als Angehörige der Religion des Buches, den Respekt gläubiger Muslime verdienten. Diese revitalisierten Praktiken habe ich in meiner Arbeit, wie bereits erwähnt, kulturelle Reserven genannt. Ein Beispiel dafür ist Habibs Handlung als Muslim, seinen jüdischen Kontakten bei der Einhaltung religiöser Vorschriften zu helfen und damit den Respekt gegenüber dieser Religion auszudrücken, wie es in vielen Gemeinschaften Nordafrikas üblich war.⁹ Reserven sind nach Hauschild wahrgenommene kulturelle, soziale und religiöse Ressourcen auf die soziale Akteure zurückgreifen können.¹⁰

Der territoriale Konflikt, in meinem Beispiel handelte es sich um eine 2007 aktuelle Krise zwischen Israel und Syrien, wird von Maurice und Habib lakonisch hingenommen. „Es würde sich schon arrangieren“, meinen sie, und verweisen damit auf die Geschichte, die ständig kommenden und gehenden Territorialkonflikte im Heiligen Land, auf die sie, als einzelne Akteure, keinen Einfluss haben, die sie nur hinnehmen können, in der Hoffnung, es würde sich zum Besten arrangieren, und dann ihrem Alltag weiter nachgehen.

Leben in Belsunce: Ehre und Schande

Die Geschichte der drei monotheistischen Religionen lässt sich auch anders lesen; als eine Bereitschaft unterschiedlicher Völker, ihren Glauben auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, verbunden in Abraham, wie

⁸ Eigenes Feldtagebuch 23/08/07.

⁹ Chouraqui, 1952.

¹⁰ Hauschild, 2008.

Karl-Josef Kuschel schreibt.¹¹ Belsunce stellte für jüdische und muslimische Migranten in Marseille ein Eintrittstor in die westliche Gesellschaft dar, einen Ort der Ankunft, bevor sie sich erfolgreich und dauerhaft in anderen Stadtteilen niederließen. So auch für die Familie meines Informanten Maurice, die aus Tunesien kam. Ihre erste Station in der fremden Heimat war Belsunce. Hier wurden ihre religiösen Praktiken, wie die Geschäfte am Sabbat zu schließen, von den muslimischen Kunden ohne weiteres akzeptiert, während in anderen, mehr christlich geprägten Stadtteilen, jüdische Händler gezwungen waren, ihre Geschäfte auch am Samstag zu öffnen. Viele muslimische Frauen machten mit den jüdischen Goldhändlern, zu denen auch Maurice und seine Familie gehörten, in Belsunce Geschäfte. In den traditionellen maghrebischen Gesellschaften war es muslimischen Frauen oft nur möglich gewesen, mit Nicht-Muslimen, wie Juden, Handel zu treiben. Juden als eigene soziale Kategorie, der Religion des Buches angehörend, waren nicht dem muslimischen Kodex von „Ehre und Schande“ unterworfen. Muslimische Frauen konnten ihren Schmuck, der oft ihr einziges Kapital war, mit Juden handeln. Diese Tradition half vielen muslimischen Frauen in Belsunce, eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit zu wahren.

Tradition und Handel: Patronage

Aber auch muslimische Männer wie Habib profitierten von ökonomischen Beziehungen zu Juden aus Nordafrika. Die bereits in Nordafrika bestehenden Beziehungen der Patronage kehrten sich nach der Migration um: waren im Maghreb Muslime für Juden Schutz, Sicherheit und Arbeit bietende Patrone, so wurden Muslime in Marseille zu Klienten von Juden. Die sozialen Strukturen hatten sich umgedreht: Während Muslime strukturell weniger Zugang zu wesentlichen sozialen und ökonomischen Ressourcen in Europa bieten konnten, verfügten Juden eher über diese Ressourcen. Sie wurden, aufgrund verschiedener historischer Parameter, 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 Einfluss des Kolonialismus europäisch und kulturell von der europäischen Mehrheitsgesellschaft geprägt. Meist beherrschten sie bereits die französische Sprache. Die algerischen Juden waren beispielsweise schon vor ihrem Exodus französische Staatsbürger.¹² Die dyadische Patron-Klient Beziehung, wie

¹¹ Kuschel, 2006.

¹² Das Dekret von Cremieux 1870.

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 waren es die Juden, welche den Muslimen, wenn zwar nicht gesellschaftlichen Schutz, so doch den Zugang zu Ressourcen und sozialen Kontakten vermitteln konnten. In Belsunce hatte sich diese Form der rituellen Beziehungen, die als eine Reserve im kulturellen Gedächtnis¹³ der jüdisch-muslimischen „Convivencia“ gesehen werden muss, in umgekehrter Form, als sie in Nordafrika zur Alltagspraxis gehörte, wiederbelebt.

Eine interreligiöse Gemeinschaft in Bewegung

Da es sich bei Belsunce um ein Viertel des Transits handelt, befand sich auch die von mir beobachtete jüdisch-muslimische Gemeinschaft dort in extremer Bewegung. Viele der Händler waren bereits weggezogen, und hatten nur noch ihre Geschäfte in Belsunce. Zudem waren asiatische Händler dabei, den lokalen Markt zu übernehmen und sowohl Juden auch als Muslime zu verdrängen.¹⁴ Durch die räumliche Veränderung wurde auch die Konsistenz der Gemeinschaft verändert.

Beispiele für Differenz

Mehr räumliche Distanz bedeutet nicht automatisch weniger Konflikte, sondern mehr Differenz zwischen den beiden Gruppen und weniger Dialog. Dies lässt sich deutlich in Stadtvierteln von Marseille beobachten, in denen sich Enklaven der verschiedenen Gemeinschaften gebildet haben. Eine exklusiv jüdische Schule im Norden Marseilles ist dafür ein Beispiel. Dort wird den Schülern die jüdische Identität näher gebracht, und dazu gehört auch die Geschichte des Holocausts. Dadurch wird ein kollektives, jüdisches Gedächtnis rituell etabliert und erneuert. In der erinnernden Rückbindung an die Toten wird der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich ihre eigene Identität zugeschrieben.¹⁵ Die Regierung finanziert die Reise französischer Schüler 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

¹³ Assmann, 2005.

¹⁴ Peveling, 2015. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/42126/browse?value=Peveling%2C+Barbara&type=author>.

¹⁵ Vgl. Assmann, 2005: 63.

Anekdote, die der Direktor im Interview erzählte, spiegelt die Turbulenz im Spiel der Identitäten wieder, welche sich durch die Einmischung und Vermischung verschiedener Gruppen mit unterschiedlichem Interesse ergibt:

*Einmal bin ich dort mitgereist. Es waren Schulen aus dem gesamten Departement dabei. Es gab eine Konzentration an Immigrant*innenjugendlichen, Jugendliche, die hier geboren sind, Kinder von Einwanderern. Wir vollzogen eine kleine religiöse Zeremonie 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 ... provozieren ... Der Junge sagte mir: „Aber Sie sind doch Israeli¹⁶?“ „Nein“, habe ich geantwortet, „ich bin nicht Israeli“. ... Für diese Jugendlichen 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 kreiert das Problem.*

Mit dieser Geschichte nahm der Direktor Bezug auf Konflikte zwischen Jugendlichen muslimischer und jüdischer Konfession in Marseille, und antwortete 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 ausmachte, zu Problemen zwischen jüdischen Schülern und Jugendlichen anderer Konfession führte. In den letzten Jahren, so der Direktor, habe es immer wieder Übergriffe 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 „Immigrant*innenju-

¹⁶ 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 durch 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, 2003.

gendlichen“ auf jüdische Schüler gewesen.¹⁷ 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.

Zunehmende Divergenz kollektiver Identität

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle eine Verschiebung der kollektiven Identität innerhalb der nordafrikanisch-jüdischen Gemeinschaft in Marseille feststellen:¹⁸ Von der nordafrikanischen Vergangenheit zur israelischen Zukunft. Israel ist innerhalb der kollektiven jüdischen Mnemotechnik als „lieux de mémoire“¹⁹ verankert und mit der Staatsgründung für Juden in der Diaspora zugänglich geworden.²⁰ 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.

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.²¹ Kultur, so Assmann, ist „eine Art Immunsystem der Gruppe“²², soziale Identität wird durch Interaktion aufgebaut und reproduziert. Hauschild bezeichnet die Kultur als das „Werkzeug“²³ des Menschen, welches den Werkstoff als die gesellschaftliche Realität bearbeitet und reproduziert. Die Identifikation mit dem heutigen Land Israel ist somit zu einem Teil des jüdischen Habitus der Diaspora geworden, und wird durch den exklusiv jüdischen Unterricht aufrechterhalten und reproduziert. Eine religiöse Abgrenzung bedeutet meist auch ein Hindernis für einen interreligiösen Dialog.²⁴

¹⁷ In der Presse wurde nach dem 11. September 2001 immer häufiger von Anschlägen gegen jüdische Schulen oder Schüler berichtet: Vgl: Conan, 2001.

¹⁸ Laut Aussage des Schuldirektors kommen 95% seiner Schüler aus sefardischen Familien. Vgl. Interview, 03/07/07.

¹⁹ Vgl. Assmann, 2005: 213.

²⁰ Vgl. Goldberg, 1996.

²¹ Assmann, 2005: 134.

²² Assmann, 2005: 140.

²³ Hauschild, 2003: 206.

²⁴ Vgl. Kuschel, 2006: 238.

Während jüdische Jugendliche lernen, sich mit dem israelischen Schicksal zu identifizieren, wird muslimischen Jugendlichen oft ein sehr verzerrtes Bild zu Israel und jüdischen Gemeinschaften vermittelt. Ihr Identitätsanker ist der Islam allgemein geworden, aber ein anderer Islam als der ihrer Väter aus Nordafrika. „Die muslimische Jugend erlebt Initiativen zum interreligiösen Dialog oft wie eine neue Form des Kolonialismus“, erklärt heute mein Informant Albert, selbst Jude tunesischer Herkunft, der bis vor kurzem noch eine Stiftung zum kulturellen Austausch zwischen Frankreich und den Mittelmeerländern in Marseille leitete. „Das Gefühl von Ablehnung und der Wunsch nach Anerkennung sind groß“, erklärt Albert und viel Platz sei da nicht mehr für einen interreligiösen Dialog. Während für internationale Projekte früher der französische Staat Subventionen gab, werden heute die Mittel aufgrund der Wirtschaftskrise immer knapper. Und Muslime konzentrieren sich zunehmend auf den Islam, dem es durch antiislamische Bewegungen schwer gemacht wird, sich einheitlich zu organisieren. Juden wenden sich aus Angst vor Anschlägen und Antisemitismus vermehrt Israel zu, und Muslime berufen sich aus Frust über mangelnde Anerkennung immer mehr auf den Islam: Die Differenz zwischen beiden Gruppen wird immer größer.

Die Differenz überwinden, um einen interreligiösen Dialog zu etablieren

Eine Differenz existiert, sie wurde auch von meinen zu Anfang vorgestellten Informanten Maurice und Habib erwähnt, aber lakonisch übergangen. Der nicht weg zu leugnende Konflikt wird mit der Bemerkung abgetan, das würde sich „arrangieren“, wie so viele andere historische Konflikte auch, die kommen und gehen. Was aber bleibt, ist die im Alltag gelebte und geteilte Realität, eine gelebte Nähe, die über kulturelle Reserven, wie eine gemeinsame Sprache und kulturelle Traditionen, belebt wird. Und diese Reserven sind wichtig. Sie sind wichtig für den interreligiösen Dialog.

Kulturelle Reserven als Hoffnung für einen interreligiösen Dialog

Kulturelle Reserven sind keine festen Einheiten, sondern zeugen von Mobilität. Indem soziale Akteure kulturelle Reserven mobilisieren, leisten sie Widerstand gegen vereinheitlichte und radikalierende Tendenzen der Globalisierung. Individuelle jüdisch-muslimische Beziehungen sind von wesentlicher Bedeutung, um der Verbreitung eines neuen, oft als „muslimischen Antisemitismus“ wahrgenommenen Rassismus entgegen zu wir-

ken. Diese fragilen Beziehungen werden oft durch mediale Stimmungsmache oder Attentate gegen jüdische Einrichtungen und Menschen in Frage gestellt. Auch politische Prozesse haben das historische Auseinanderdriften der „Cousins im Exil“ zu verantworten. Die aus Nordafrika nach Europa, vor allem Frankreich, migrierenden Juden wurden ganz anders aufgenommen, als die Muslime.²⁵ Die nordafrikanischen Juden konnten in eine bereits bestehende Religionsgemeinde integriert werden. Diese Prozesse haben zu dem geführt, was einige Forscher als die „Konkurrenz der Opfer“²⁶ beschreiben: die Opfer des Holocausts werden den Opfern des Kolonialismus gegenüber gestellt. Während die erste und zweite Generation der Migranten aus Nordafrika noch über ein geteiltes kulturelles Gedächtnis verfügte, identifiziert sich die dritte und vierte Generation nicht mehr wirklich mit dem Herkunftsland der Väter, ihr Identitätsanker ist der Islam allgemein geworden. Der Prozess der Integration hängt nicht vor allem von „kultureller Mentalität“ ab, wie oft, gerade mit Blick auf die Thesen vom „Kampf der Kulturen“ glauben gemacht wird, sondern geht darüber hinaus. Er wird von multiplen Faktoren beeinflusst, einige wurden hier erwähnt. Und oft sind das, was wir als Mehrheitsgesellschaft als „kulturelle Mentalität“ vereinfacht wahrnehmen, in Wirklichkeit „kulturelle Reserven“, die die Handlungsmöglichkeiten sozialer Akteure erweitern und die diese aus ihrem „kulturellen Gedächtnis“ entnehmen.²⁷ Indem wir diese respektieren und anerkennen, können wir helfen, einen interreligiösen Diskurs in multireligiösen Gemeinschaften, wie der jüdisch-muslimischen „Convivencia“ in Belsunce, zu fördern.

²⁵ Loupo, 2006.

²⁶ Chaumon, 2010.

²⁷ Assmann, 2005.

Literatur:

- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, Beck. 2005.
- Bunzl, Matti: *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*. Prickly Paradigm Press, Chicago. 2007.
- Callimani, Ricardo: *L'Errance juive, Exil, destin, migrations: de la destruction du Temple de Jérusalem au Xxe siècle*. Paris, Denoel. 2003.
- Chaumon, Jean Michel: *La concurrence des victimes*. Paris, La découverte. 2010.
- Chouraqui, André: *Les juifs d'Afrique du Nord*. Paris, PUF. 1952.
- Conan, Eric: *Les chiffres noirs de l'antisémitisme*. In: L'express, Paris. 06/12/2001.
- Driessen, Henk: *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. New York/Oxford, Berg. 1992.
- Driessen Henk: Mediterranean divides and connections: the role of dragomans and cultural brokers: 25-39. In: Jobs, Sebastian; Mackenthun, Gesa: *Agents of Transculturation: Border Crossers, Mediators, Go-Betweens*. Waxmann, Münster. 2013.
- Goldberg, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédie du Judaïsme*. Paris, CERF. 1996.
- Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective*. Albin Michel, Paris. 1997.
- Hauschild, Thomas: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 2008.
- Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*. Patmos, Düsseldorf. 2006.
- Loupo, Yacov : *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- Peveling, Barbara : *Zwischen Orient und Okzident: Identität und Differenz nordafrikanischer Juden in Frankreich*. 2015.
<https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/42126/browse?value=Peveling%2C+Barbara&type=author>.
- Yerushalmi, Josef Haim: *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*. Paris, Gallimard. 1991.