



Stefan Siebers

# Der Irak in Israel

Vom zionistischen Staat  
zur transkulturellen Gesellschaft

Vandenhoeck & Ruprecht



# Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Herausgegeben von  
Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

Band 13

Vandenhoeck & Ruprecht

Stefan Siebers, Der Irak in Israel

Stefan Siebers

# Der Irak in Israel

Vom zionistischen Staat zur  
transkulturellen Gesellschaft

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN der gedruckten Ausgabe: 978-3-525-56937-5  
ISBN der elektronischen Ausgabe: 978-3-647-56937-6

© 2010, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: ☺ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Für all unsere  
Siebers und Grabowskis,  
Baums, Gleyzes und Brasseurs



## Dank

Mein Dank geht an Stefan Rohrbacher und Dagmar Börner-Klein, Professoren des Instituts für Jüdische Studien an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Sie haben mich ermuntert, über das orientalische Israel und seine Bücher zu schreiben, die mir von zahlreichen Reisen und meiner Tätigkeit als Lektor und literarischer Übersetzer seit langem vertraut waren. Ich danke Stefan Rohrbacher und Professor Michael Brenner, München, insbesondere auch für ihre Bereitschaft, den fertigen Text in ihrer Reihe beim Verlag Vandenhoeck & Ruprecht zu veröffentlichen.

Als in mannigfaltiger Weise inspirierend erwiesen sich die ungezählten kulinarischen, literarischen und musikalischen Sitzungen zwischen Köln-Ehrenfeld, dem Chemin des Rois im kanadischen Norden und dem luftigen Dach des Kreuzklosters in Rechawia/Jerusalem mit Andrea Schatz, heute am King's College London, sowie die lebhaft diskutierte Entwurfsphase dieses Texts mit Iris Liebig am schönen Fürstenplatz in Düsseldorf. Dankbar bin ich auch Michaela Siebers für den Satz des Manuskripts und Joachim Kern für die treue Unterstützung sowie allen Geschichtenerzählern, Sängerinnen und Köchen (nicht nur aus dem Orient), die unsere Interaktion beflügelten.

Mein besonderer Dank jedoch richtet sich an meine Familie. Denn sie hat mir aufs Beste vorgelebt, was im Alltag wie der Erinnerung Transkulturation bedeutet, ohne dass wir dieses Wort kannten noch je gebrauchten. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Köln, im Oktober 2009

Stefan Siebers





## Inhalt

1. „Heimkehr“ nach Israel.....	13
2. Von einer nationalen zu einer hybriden Kultur.....	17
Reizwörter: <i>Inter-</i> und <i>multikulturell</i> .....	19
Der Begriff <i>Transkulturation</i> und die Juden des Irak.....	21
Geliebtes Klischee: Der unvereinbare Andere.....	26
3. Literatur – Spiegel oder Motor der Gesellschaft?.....	31
Aufstieg der Autoren aus dem Orient.....	35
Werke und Themen der Iraki.....	40
4. Transkulturelle Identität im erneuerten hebräischen Roman.....	43
Zwischen-Intimitäten I: Essen und Musik.....	44
Zwischen-Intimitäten II: Liebe, Sprache und Nation.....	53
5. Orient und Okzident: Der schwierige Weg zueinander.....	61
Zeit des Rückzugs.....	62
Umbruch in den 60ern.....	71
Orientalische Formen, orientalische Perspektiven?.....	82
6. Fernziel: West-östlicher Ausgleich (Resümee und Ausblick).....	89
Anhang: Biogramme weiterer Autoren.....	99
Quellenverzeichnis.....	109
Hinweise zur Transkription und Orthografie.....	117
Register.....	119



Gib das Glas in meine Hand,  
Mein Freund, sei nicht dumm.  
Siehst du nicht, wie sich die Dunkelheit  
Wendet und das Licht kommt?  
Die Sonne ist wie ein Glas  
In der Hand eines Freundes, der Feuer anfacht.  
Der Osten ist das Getränk,  
Der Westen der Trinkende.

*Unbekannter hebräischer Dichter in al-Andalus,  
dem maurischen Spanien (Übers. d. Autors)*

Wer für eine Vermischung der Kulturen ist,  
für wechselseitige Bereicherung plädiert,  
wird die Auseinandersetzung nicht nur nicht scheuen  
und ausschließen dürfen, er wird sie als Motor  
der Verschmelzung anerkennen.

*Stefan Weidner*



## 1. „Heimkehr“ nach Israel

*Akkulturation* und *Transkulturation*, zwei zentrale Begriffe der Ethnologie, doch inzwischen auch anderer Bereiche der Wissenschaft, bedeuten zuallererst eins: Bewegung – die Bewegung einer Kultur oder ihrer Vertreter auf eine andere zu bzw. die (zumindest partielle) Verschmelzung beider infolge ihrer Begegnung. Vor dem Hintergrund zunehmender Wandertendenzen, die einhergehend mit fortschreitender Technisierung und politischer wie ökonomischer Verflechtung weltweit zu beobachten sind, spielen beide Begriffe eine immer wichtigere Rolle bei der Erörterung gesellschaftlichen und kulturellen Wandels. Das gilt auch im Hinblick auf das Judentum, speziell auf Israel/Palästina.

Indes ist die freiwillige oder erzwungene Migration in der jüdischen Geschichte kein neues Phänomen. Schon die Bibel berichtet über die Emigration aus Mesopotamien in ein verheißungsvolles Land im Westen, über das Entstehen einer hebräischen Kolonie am Nil und über erneute Wanderung nach deren Niedergang. Abgesehen von diesen ins Mythische gesteigerten Erzählungen, für die sich mangels außerbiblischer Textzeugnisse keine faktische Grundlage nachweisen lässt, haben mehrere große historische Wanderungsbewegungen die jüdische Tradition und das jüdische Selbstverständnis dauerhaft geprägt: das Babylonische Exil (6. Jahrhundert v.Chr.), die Zerstreuung nach der Zerstörung des Zweites Tempels (70 n.Chr.), die Verfolgungen in Aschkenas (ab 1096) und Westeuropa (Ausweisung aus den Königreichen England und Frankreich 1290 bzw. 1394), der Verlust Sepharads (Kastilien-Aragón 1492, Portugal 1496) sowie in neuerer Zeit die Flucht vor russischen Pogromen und schließlich die mit dem nationalsozialistischen Genozid und der beschleunigten Gründung des Staates Israel verbundenen dramatischen Verschiebungen in der Demografie des Judentums in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Jedes dieser Ereignisse bildete eine Zäsur in der jüdischen Geschichte, jedesmal hat sich jüdische Kultur aufgrund politischer und sozialer Umwälzungen transformiert und neu zusammengesetzt.

Zu den Verschiebungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts zählen auch der „Exodus“ der irakischen Juden und ihre „Heimkehr“ in den Staat Israel, die lange Zeit als Untergang der jüdisch-irakischen Kultur und Lebensform betrachtet wurden, zumal die orientalischen Immigranten in Israel zwar mit lebensnotwendigen öffentlichen Dienstleistungen (Unterkunft, Verpflegung, Arbeit, Bildung) unterstützt wurden, doch als Vertreter einer eigenständigen oder gar gleichberechtigten Tradition kaum Anerkennung fanden.

Ungefähr eine Generation hat es gedauert, bis ihre gesellschaftliche Emanzipation einsetzte und orientalische Juden in nahezu allen Bereichen des öffentlichen Lebens Israels *sichtbar* wurden. Das gilt für die Iraki in ähnlichem Maße wie für Marokkaner, Tunesier und Jemeniten. Auch in der hebräischen Literatur, auf die in der vorliegenden Untersuchung das Augenmerk gerichtet werden wird, sind erst seit Mitte der 70er Jahre Orientalen in den Vordergrund getreten: passiv als Figuren in den Werken anderer Autoren und aktiv als Autoren. Und neben die Juden aus dem Orient rückten allmählich die Araber Palästinas. Bei aller Unterschiedlichkeit und Distanz, die zwischen diesen Gruppen herrschen mag, werden beide doch annähernd übereinstimmend als Orientalen gesehen und sehen sich selbst ebenfalls so.

Dabei gilt es, zwei parallel bestehende Bilder vom „Orientalen“ zu unterscheiden: Das eine ist Produkt eines dichotomisierenden westlichen Diskurses, der versucht, Menschen aus dem Orient als das „Andere“, „Exotische“, ja mitunter „Zerstörerische“ zu definieren, das domestiziert und untergeordnet werden müsse. Das zweite ist eine neue Selbstdefinition der Menschen aus dem Orient, die mit wachsendem Selbstbewusstsein auf ihren eigenen Werten bestehen und sie als starke, gleichberechtigte Töne im Konzert der Kulturen begreifen, die auf Bestehendes einwirken und Neues mit hervorbringen.<sup>1</sup>

Ein Anliegen dieses Buches ist es, anhand von zwei noch im Irak geborenen jüdischen Schriftstellern (Eli Amir und Sami Michael) darzustellen, inwieweit ihre Werke Tendenzen der Akkulturation und Transkulturation der israelischen Wirklichkeit widerspiegeln: Wie äußern sich politische, soziale und kulturelle Annäherungen, die mittel- oder unmittelbar mit dem irakischen „Exodus“ zusammenhängen, zum Beispiel in Handlung und Form ihrer Romane? Welche Beispiele geben diese für Akkulturation und Transkulturation zwischen orientalischen und nicht orientalischen Juden in Israel oder zwischen jüdischen und nicht jüdischen Orientalen im Irak und in Israel/Palästina? Diesen Fragen wird insbesondere im zentralen Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit nachgegangen, mittels der Analyse ausgewählter Texte der orientalischen Autoren.

Doch bleiben diese Fragen nicht der alleinige wesentliche Gegenstand unserer Untersuchung. Vielmehr bieten sie dazu Anlass, den literarisch-historischen Kontext, der auf die Autoren einwirkt und den sie selbst beeinflussen, in Augenschein zu nehmen. Ohne ihn, das natürliche Umfeld der Autoren, blieben ihre stark autobiografisch gefärbten Werke, speziell im Hinblick auf die Frage nach kulturellen Grenzen und ihrer Verrückung oder Überwindung, unverstanden. Um die Antworten und Einblicke, die uns die

---

<sup>1</sup> Zur Sicht des Westens auf den „Rest“ der Welt vgl. Said, *Kultur und Identität*.

Romane geben, in ihrer vollen Tragweite zu erfassen, wird daher diesem Umfeld breiter Raum zugemessen (Kapitel 3 und 5). Beispielhafte Texte von in Deutschland bekannten israelischen Schriftstellern, vor allem Amos Oz und A.B. Jehoschua, werden dabei ebenso durchleuchtet wie die historiografische Tradition, in der wichtige Literaturhistoriker stehen. Wir wagen einen *tour d'horizon* der israelischen Literaturgeschichte des 20. Jahrhunderts, immer im Hinblick auf das Orientalische, seine Manifestationen und Transformationen. Ein Resümee mit einem Ausblick in die Zukunft rundet unsere Analyse ab (Kapitel 6).

Im Anhang finden sich neben dem Quellenverzeichnis und einem Register die Biogramme weiterer, in diesem Buch nicht oder nur beiläufig behandelte orientalische Autoren – als Anreiz zu weiteren Lektüren und zur Fortsetzung des hier begonnenen Weges. Sie kommen aus Ägypten, Syrien, dem Irak, aus Israel und Palästina, und ihre Sprache ist mal Hebräisch, mal Arabisch.

Beim Studium der für unser Vorhaben ausgewählten Schriftsteller und ihres literarisch-historischen Kontextes werden wir feststellen, dass entgegen dem großen westlich-zionistischen Narrativ, das die Selbstsicht des offiziellen Israels und seine Geschichtsschreibung bis in jüngste Zeit dominiert hat, orientalische Impulse von Anfang an eine Rolle spielten. Zwar wurden sie verleugnet und verfügten lange über keinen anerkannten öffentlichen Raum, um sich sichtbar zu entfalten, doch unter der Oberfläche, dem Guss der europäisch-zionistischen Kultur wirkten sie unentwegt weiter und schafften es so, das alte westlich geprägte Stereotyp von Kultur aufzuweichen und einen Prozess der Transkulturation in Gang zu setzen, der nicht nur dem „zweiten“, dem orientalischen Israel eine Stimme verleiht, sondern die israelische Kultur auf Dauer verändert. Aus dem „ersten“ und „zweiten“ Israel entwickelt sich ein „neues“ Israel, an dessen Erschaffung die orientalischen Autoren und ihr Werk maßgeblich beteiligt sind.

Ehe wir aber zum Kern unserer Betrachtungen vordringen, sollen in Kapitel 2 der Begriff *Kultur* und einige seiner vielfältigen Ableitungen vorgestellt werden, um zu benennen, weshalb gerade das Konzept von Akkulturation (wessen an wen?) und Transkulturation im Kontext von „Exodus“ und „Heimkehr“ der Iraki und seiner literarischen Verarbeitung als geeignetes Instrument für unsere Untersuchung erscheint. Dabei werden wir feststellen, dass uns dieses ursprünglich völkerkundliche und heute in allen kulturwissenschaftlich beeinflussten Disziplinen genutzte Konzept zwar von „festen“ Größen wie Volk, Nation, Diaspora oder Assimilation, die in der judaistischen Sekundärliteratur traditionell Verwendung finden, entfernt, dass es zugleich aber den Blick für Zwischenbereiche schärft, für das Hybride, das, wie manche Quellen behaupten, einen erheblichen, wenn nicht gar



den entscheidenden Bestandteil jüdischen Lebens und jüdischer Kultur ausmacht.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Gerson D. Cohen, *The Blessing of Assimilation* sowie Funkenstein, *The Dialectics of Assimilation*. Beide Autoren arbeiten zwar noch mit dem Begriff *Assimilation*, relativieren seine traditionelle Interpretation jedoch, indem sie die neuen, befruchtenden Impulse, die aus Annäherung und Mischung entstehen können, hervorheben. Vgl. auch Myers, „*The Blessing of Assimilation*“ *Reconsidered*. Dieser Aufsatz unterstreicht die Aktualität von Cohens auf einem öffentlichen Vortrag aus dem Jahr 1966 basierendem wegweisendem Text.

## 2. Von einer nationalen zu einer hybriden Kultur

In der vorliegenden Arbeit soll es, wie eingangs dargelegt, nicht um Kultur als fest umrissene Größe, etwa als dominantes „Leitbild“ oder als Ausdruck des „seelischen Gesamtzustands“ einer Nation oder Epoche<sup>1</sup> gehen, sondern um die kulturelle Bewegung und Beweglichkeit bestimmter Bevölkerungsgruppen, ihrer Ausdrucksformen und Lebensweisen. Über die Beweglichkeit kultureller Identitäten bemerkt Stuart Hall, der Begründer der *Cultural Studies* in Großbritannien:<sup>2</sup>

Cultural identity [...] is a matter of ‚becoming‘ as well as of ‚being‘. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation.

---

<sup>1</sup> Zu Letzterem vgl. etwa Burckhardts stilbildendes Epochenwerk *Die Kultur der Renaissance* in Italien von 1860. Hatte *cultura* im klassischen Latein und den späteren europäischen Volkssprachen zunächst noch vor allem Pflege und Landbau bedeutet („action de cultiver la terre“ in „pays de grande culture“, „culture fruitière“ etc.; Robert, *Le petit Robert*, 436f), so begann sich der Begriff in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Frankreich zunehmend auch auf die Pflege der inneren Natur des Menschen zu beziehen. Der Naturrechtler Samuel von Pufendorf hat diesen Schritt etwa hundert Jahre später in Deutschland nachvollzogen. Die Encyclopédistes interpretierten Kultur im Sinne der Aufklärung als „Höherentwicklung [der Menschen] zu Selbstständigkeit, Freiheit, Frieden [...] und Sieg über die Armut“ (Nünning, *Literatur- und Kulturtheorie*, 357). War jedoch mit Kultur zunächst die Vervollkommnung des Individuums gemeint, so wurde der Begriff seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, insbesondere in Deutschland, mit Nation zu einem universellen Fortschrittskonzept verknüpft. Es entstand der „zeit- und raumbezogene Kulturbegriff als Ausdruck eines einheitlichen vergangenen oder gegenwärtigen Geschichtskörpers“, so Nünning, „[...] Kultur wird zum seelischen Gesamtzustand einer Zeit und einer Nation [...] und ist] damit nicht mehr auf Einzelmenschen als Teil der Menschheit insgesamt, sondern auf abgrenzbare soziale Gruppen bezogen“. Dadurch wurden Kulturen als Individuen beschreibbar, analysierbar und vergleichbar. Wir erkennen hier den Kulturbegriff Herders wieder, der auf die „Blüte“ des Daseins eines Volkes zielt. Diese bis heute gängige Vorstellung ist von drei Charakteristika geprägt: „ethnische Fundierung, soziale Hegemonisierung und interkulturelle Abgrenzung“, so Welsch, *Transkulturalität*, 86. Herder meint demnach: 1) Ein Volk könne sein „Wesen“ nur in seiner spezifischen Kultur entfalten. 2) Diese Kultur müsse das Leben des Volkes im Ganzen wie im Einzelnen prägen und jede Handlung und jedes Objekt zu einem unverkennbaren Bestandteil dieser Kultur machen. 3) Jede Kultur solle als die eines bestimmten Volkes von denen anderer Völker unterscheidbar sein. Zum Herderschen Kulturbegriff und seinem Fortwirken s. auch Klingebiel, *Kultur und Nation in einer säkularisierten Welt*.

<sup>2</sup> Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, 23.

Um diese Art der sozialen und geistig-zivilisatorischen Mobilität beschreiben zu können, wurde in jüngerer Zeit der Begriff *Kultur* durch eine Reihe von Ableitungen differenziert. Diese abgeleiteten Begriffe drücken Distanz zu überkommenen Definitionen des Kulturbegriffes aus, leiten aber auch zur Differenzierung zwischen neu entstandenen Kulturauffassungen an, und sie helfen, aktuelle gesellschaftliche Vorgänge besser zu erfassen. Ob Akkulturation oder Transkulturation, Multi- oder Interkulturalität – sie alle stehen teilweise oder vollkommen im Widerspruch zu den klassischen Definitionen von einer höheren Kultur oder Zivilisation (eines Individuums, eines Volkes/einer Nation oder der Menschheit im Allgemeinen), und sie unterscheiden sich, obwohl binnen weniger Jahrzehnte und teils parallel entstanden, erheblich voneinander.

Warum es dringend notwendig ist, solche neuen Konzepte, die den Kulturbegriff geschmeidiger und durchlässiger machen, zu entwickeln, beschreibt der Kulturphilosoph Wolfgang Welsch folgendermaßen:<sup>3</sup>

Er [der klassische Kulturbegriff] setzt ganz und gar auf Einheitlichkeit, und daher fehlen ihm, an den heutigen Verhältnissen gemessen, elementare Differenzierungsmöglichkeiten, beispielsweise nach regional, sozial und funktional unterschiedlichen Kulturen, nach hoher und niedriger, leitender und alternativer Kultur – von den Besonderungen einer wissenschaftlichen, technischen, religiösen etc. Kultur gar nicht erst zu reden.

Moderne Gesellschaften sind multikulturell in sich. Sie umfassen unterschiedliche Lebensformen und Kulturen. Und das nicht [...] aufgrund von Immigrationsprozessen, sondern zuvor schon infolge eigenproduzierter Differenzierungen und Autonomisierungen. Die ethnische Multikulturalität [...] macht nur einen Teil der faktischen Multikulturalität moderner Gesellschaften aus [...]. Der] traditionelle Kulturbegriff [scheitert] also schon [...] an der inneren Komplexität der modernen Kulturen – angesichts ihrer erweist er sich als bloß noch ideologisch.

Hinsichtlich des Zustands heutiger Kulturen hören wir bei Welsch sowohl von aus dem Innern der Gesellschaft wirkenden Differenzierungsfaktoren als auch von durch äußere Entwicklungen hervorgerufenen, zu denen er in seinen weiteren Ausführungen, neben der Migration, die zunehmende Vernetzung von Kulturen zählt.

---

<sup>3</sup> Welsch, *Transkulturalität*, 87.

Reizwörter: *Inter-* und *multikulturell*

Betrachten wir im Folgenden, ehe wir zu Akkulturation und Transkulturation vordringen, die inzwischen zu Reizwörtern degradierten Begriffe *Multi-* und *Interkulturalität*, die der gesellschaftlich-kulturellen Auffächerung bereits gerecht zu werden versuchen. Dabei wird sich klären, warum sie uns für unser Anliegen trotzdem genausowenig nützlich erscheinen wie die älteren Kulturbegriffe.

Multi- und Interkulturalität gehen bereits deutlich auf Distanz zu einem Verständnis à la Herder, das weder die gegenseitige Durchdringung von Kulturräumen<sup>4</sup> noch ein Networking zwischen diesen<sup>5</sup> kennt. Bei der Nationwerdung, die in vielen Ländern erst im 19. oder 20. Jahrhundert zum Abschluss kam und in deren Kontext Herders Kulturkonzept gesehen werden muss, ging es ja zunächst darum, arrondierte politische Gebilde zu homogenisieren, und zwar nicht nur rechtlich und verwaltungstechnisch, sondern zwecks langfristiger Sicherung der erreichten politischen und wirtschaftlichen Einheit auch sozial und kulturell. Hinzu kam, dass die geografischen Entfernungen früher größer und die Kulturen anderer Länder ferner als heute schienen; Kontakte waren schwerer herstellbar und daher seltener. Der Prozess innerer Homogenisierung wurde als Konzentrierung der eigenen Kräfte bei gleichzeitiger Distanzierung nach außen verstanden. Nach dieser Vorstellung treiben die Kulturen Inseln gleich im Ozean der Geschichte oder schweben wie Planeten oder Kugeln umeinander, meist ohne Reibung oder Zusammenstoß. Zwar sind die Küsten der Inseln mitunter erodiert, doch ragen diese wie trutzige Felsen aus der Flut. Die Kugelmetapher Herders<sup>6</sup> suggeriert sogar eine glatte äußere Oberfläche, an der fremde Einflüsse abperlen; alles Wesentliche findet im Zentrum statt, und die die Kugel umschließende Schicht ist nur die von außen sichtbare Peripherie.

Multi- und Interkulturalität halten, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, an dieser Auffassung, dass jede Kultur „definiert“ sei, fest. Das revolutionär Neue an ihnen besteht darin, dass die Grenzen von Kultur und Staat nicht mehr zwingend zusammenfallen – innerhalb eines Territoriums darf es mehrere Kulturen geben, und alle sollen gleichrangig sein. „Multikultu-

---

<sup>4</sup> Die es aber längst gab. Man denke etwa an den spätantiken Kulturraum Kleinasiens und des Nahen Ostens, in dem lokale Kulturen mit den überregionalen Prägungen griechischer, aramäischer und lateinischer Kultur in Wettstreit traten und Mischungen eingingen.

<sup>5</sup> Man denke hier an die bewusste Kontaktaufnahme zu anderen Kulturen, die die gesamte europäische Kunst-, Musik- und Architekturgeschichte geprägt hat, oder das kulturelle Networking der Klöster, durch das etwa landwirtschaftliche Techniken europaweit Verbreitung fanden.

<sup>6</sup> Herder, *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 44f.; erstmals veröffentlicht im Jahr 1774.

ralität betont die kulturellen Unterschiede in einem egalitären Kontext im Sinne der Bereicherung der gesamten Gesellschaft durch die Heterogenität ihrer Bestandteile“, heißt es dazu bei Nünning.<sup>7</sup> Gewiss kommt es infolge der räumlichen Nähe zwangsläufig zu Berührung und Reibung, doch das soll die einzelnen Kulturen nicht daran hindern zu bleiben, wie sie sind, oder sich isoliert voneinander zu entwickeln.

Sich vom reinen Multikulturalismus absetzend, betont das Konzept der Interkulturalität neben der Vielzahl der Kulturen den Aspekt der Kommunikation zwischen diesen, basiert jedoch auch auf der Primärthese eines Herschen Kugelsystems. Dem Dialog wird nur deshalb Bedeutung beigegeben, weil sich negative Reibungen zwischen den Kulturen häufen und man dies als Problem erkennt, das einer Lösung harret.

Allerdings stellt sich die Frage, ob ein Modell, das auf den Dialog zwischen geschlossenen Systemen setzt, der Wirklichkeit gerecht werden kann. Führt Reibung, ob positive oder negative, nicht zwangsläufig zu Erosion? Trägt die versiegelte Oberfläche der Kugel nicht Kratzer davon, und sickern von da an nicht äußere Einflüsse in sie ein, die die durchlässig gewordene Kultur bis in ihr Zentrum verändern? Und selbst wenn man hypothetisch die Unverletzbarkeit der äußeren Schutzhülle annimmt, erhebt sich ein anderes Problem, das den Zweifel an diesem Modell nährt: Solange von einem isolierten Charakter der Kulturen ausgegangen wird, ist das Sekundärproblem der schwierigen Koexistenz nach Welsch nicht lösbar, da nach außen abgeschlossene Einheiten tendenziell kommunikationsunfähig seien. Das Konzept der Interkulturalität wirkt folglich nicht radikal genug, sondern „bloß kosmetisch“.<sup>8</sup> Was den Begriff *Interkulturalität* darüber hinaus als für unsere Zwecke wenig hilfreich, da zu vage, erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass bislang kein Konsens über seine Differenzierung von *Multikulturalität* und *Transkulturalität* herrscht, zu denen er häufig sogar synonym verwendet wird.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Nünning, *Literatur- und Kulturtheorie*, 478. Entsprechend ist Multikulturalität ein zentraler Begriff in der Diskussion über postkoloniale Literaturen. Interessanterweise wurde er erst in diesem Zusammenhang populär, nachdem multikulturelle Entwicklungen in Europa oder Nordamerika als nicht störende Ausnahmen vom uniformierenden nationalstaatlichen Prinzip vernachlässigt worden waren. So definierten sich die Schweiz und Kanada frühzeitig als multikulturell (ohne diesen Begriff zu gebrauchen) – freilich nicht im Hinblick auf Ureinwohner oder Migranten, sondern um einen Ausgleich zwischen den rivalisierenden Kantonen bzw. den beiden weißen Gründernationen zu schaffen.

<sup>8</sup> Welsch, *Transkulturalität*, 95.

<sup>9</sup> Nünning, *Literatur- und Kulturtheorie*, 295.

Der Begriff *Transkulturation* und die Juden des Irak

Wie wir gesehen haben, sind Kulturbegriffe nötig, die den osmotischen Charakter des Kulturkontakts und die Momente der Interaktion berücksichtigen. *Akkulturation* und *Transkulturation*<sup>10</sup> erfüllen diese Voraussetzung auf unterschiedliche Weise. Während der Begriff der *Akkulturation*, in der Judaistik meist als *Assimilation* auftretend, lediglich auf die Angleichung einer Kultur an eine andere anspielt, fußt *Transkulturation* in der Erkenntnis der Wechselseitigkeit der Beeinflussung und der Veränderbarkeit nicht nur einer, der „schwächeren“ oder „minoritären“ Kultur, sondern beider beteiligten Kulturen. Der Schöpfer des Begriffs *transculturación*, der Kubaner Fernando Ortiz, setzte sich damit bewusst vom eurozentristisch belasteten Begriff der *Akkulturation* ab, da dieser einen eher „passiv-aufnehmenden“ Prozess bezeichnet, wohingegen er auf einen „aktiv-transformatorischen“<sup>11</sup> abhebt. Dabei behauptet Ortiz nicht nur die Umwandlung von Bestehendem, sondern weit mehr:<sup>12</sup>

[...] the word *transculturation*<sup>13</sup> better expresses the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consist merely in acquiring another culture [...] but the process also necessarily involves the loss of uprooting of a previous culture, which could be defined as a *deculturation*.<sup>14</sup> In addition it carries the idea of consequent creation of new cultural phenomena, which could be called *neoculturation*.<sup>15</sup>

Eine Kultur (nennen wir sie A) gibt ihre Beschaffenheit auf und passt sich an die einer anderen (B) an. Unterdessen wird A aber nicht Teil von B, sondern schafft neue, bis dahin nicht existente Formen (C), die künftig neben B bestehen und B sogar transformieren können. Damit verwirft Ortiz sowohl das europäische Konzept des Kultur-Synkretismus als auch das bis dahin gültige lateinamerikanische Konzept der *mestizaje*, die von einer

---

<sup>10</sup> Die genannten Ableitungen von *Kultur* haben Varianten gebildet, mit denen im Allgemeinen aber keine semantische Differenzierung einhergeht. Neben *Transkulturalität* gibt es *Transkulturation*, neben *Multikulturalität* steht gleichberechtigt *Multikulturalismus* etc. Wir werden im Sinne des Duktus dieser Arbeit *Transkulturation* den Vorzug vor *Transkulturalität* geben, da die Endung *-ation* den Vorgang, die Bewegung betont, während *-alität* eher abstrahiert und einen statischen Zustand suggeriert.

<sup>11</sup> Nünning, *Literatur- und Kulturtheorie*, 508.

<sup>12</sup> Ortiz, *Cuban Counterpoint*, 102. In dem 1940 erschienenen, für die postkoloniale Diskussion grundlegenden Buch deutet der Verfasser die gesamte kubanische Geschichte aus dieser Perspektive.

<sup>13</sup> Hervorhebung durch den Autor.

<sup>14</sup> Dto.

<sup>15</sup> Dto.

bloßen Mischung ausgehen, die in eine neue Form von Einheitlichkeit mündet. Auch das Konzept der Globalisierung nimmt als Endpunkt einen weltweiten kulturellen Ausgleich an, in diesem Fall in Gestalt einer – erhofften oder gefürchteten – Vereinheitlichung nach westlichem Vorbild. Huntington weist in seinem umstrittenen *Clash of Civilizations?* auf das Entstehen weiterer Prozesse hin, die bereits Produkt der Globalisierung sind, sich neben dieser aber als neue, eigenständige Kulturen behaupten und, beinahe im Sinne unseres A/B/C-Modells, gestalterisch auf sie zurückwirken werden. Allerdings malt er ein von aggressiven Spannungen beherrschtes Tableau, während Transkulturation nach Ortiz „breathes life into reified categories, bringing into the open concealed exchanges among peoples and releasing histories buried within fixed identities“.<sup>16</sup> Im Zuge unserer Argumentation wollen wir jedoch nicht mit Ortiz Akkulturation und Transkulturation als sich ausschließende Begriffe annehmen, sondern nach dem eben entworfenen A/B/C-Modell Akkulturation im Sinne von Annäherung, Ähnlichwerdung als Bezeichnung eines Vorgangs zulassen, der zu Transkulturation führen oder mit ihr einhergehen kann.

Weshalb interessieren aber die postkolonialen Kulturbegriffe im Zusammenhang der Geschichte der irakischen Juden und ihres Niederschlags in der hebräischen Literatur? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten:

Bei den Juden im Irak haben wir es mit einer gesellschaftlichen Gruppe zu tun, die in dem arabischen Land weitgehend integriert war, Arabisch als Muttersprache hatte und am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben einen erheblichen Anteil nahm, obwohl sie sich gleichzeitig in bestimmten Bereichen, aufgrund ihrer religiösen Tradition, von der muslimischen Bevölkerungsmehrheit absetzte. Wie viele Gesellschaften in der Levante war der Irak multiethnisch; nicht nur Juden und muslimische Araber wohnten dort, sondern auch arabische Christen, Kurden, Turkmenen, Türken, Engländer und andere Europäer. Die Präsenz von Engländern und Türken weist auf die die autochtone Gesellschaft überlagernden kolonialen Kontexte hin. Das seit 1514 dem Osmanischen Reich unterstellte Land gerät im 19. Jahrhundert aufgrund seiner strategischen Lage und des wachsenden Interesses an Handelsplätzen und der Ausbeutung der nahöstlichen Bodenschätze ins Spannungsfeld zwischen den Osmanen und europäischen Mächten. Nach dem Ersten Weltkrieg geht es in den britischen Herrschaftsbereich über und wird – formal – im Jahr 1921 ein unabhängiges Königreich.<sup>17</sup> Unterschiedliche geistige und politische Strömungen konkurrieren

<sup>16</sup> Ortiz, *Cuban Counterpoint*, XXX (Introduction von Fernando Coronil).

<sup>17</sup> Die Briten bleiben aber als Mandatsmacht (1920–1932) und Besatzer (1941–1945) präsent. Über die Geschehnisse im Irak ab 1921 informiert ausführlich: Marr, *Modern History of Iraq*. Speziell vom jüdischen Aspekt handeln *Juden im Orient* von Bunzl (29–36 über die osmanische Periode, 42–48 über den Irak), Bergs *Exile from Exile*

in diesem Zeitraum miteinander: Sunna, Schia, orientalistisch-christliche Konfessionen und das Judentum, die Prinzipien der osmanischen Staatlichkeit, die irakische und panarabische Nationalbewegung, Kolonialismus und Antikolonialismus, ein erwachender bürgerlicher Geist, Monarchismus und kommunistische Tendenzen sowie schließlich, über einen kurzen Zeitraum,<sup>18</sup> auch der Zionismus. In Zusammenhang mit Letzterem gerät der Irak

---

(jüdisch-irakische Geschichte „from its foundings“ bis zu „urbanization“, „secularization“ und „farhud“, 15–28) sowie Kedourie, *The Break between Muslims and Jews* (über die seit der britischen Intervention am Ende des Ersten Weltkriegs zunehmenden Spannungen, die schließlich zum „Exodus“ führen). Das Erreichen der vollen Unabhängigkeit des Landes 1932 war ein erster Wendepunkt in der Koexistenz von Juden und Muslimen. Unter dem Einfluss nationalistischen Gedankenguts und der nach dem Ersten Weltkrieg erneut verschobenen Entflechtung des Nahen Ostens aus dem Herrschaftsgebiet fremder Mächte war Unruhe in die irakische Gesellschaft gekommen; das Gewicht der Kräfte musste neu austariert werden. Vgl. dazu Gat, *Exodus from Iraq*, 17: „The Iraqi response to the demand for autonomy voiced by the Assyrians [...] was a massacre conducted by the army in August 1933. That was an ominous sign for the Jewish community [...] King Faisal, known for his liberal policies [...], died in September 1933 and was succeeded by Ghazi, his [...] nationalistic and anti-British son [...] Ghazi sanctioned the activities of the nationalist associations, headed by Palestinian and Syrian exiles. During [...] the Arab revolt in Palestine [...] these exiles were joined by rebels such as the Mufti of Jerusalem [...] The exiles preached pan-Arab ideology and fostered anti-Zionist propaganda, depicting the Jews as collaborators with British imperialism.“ Die irakische Regierung nahm die Juden in Schutz, doch die Siege Nazi-Deutschlands, die Präsenz der prodeutschen Exilanten und deutsche Propaganda veränderten in der Folgezeit das Klima. (Deutsche Revolutionspropaganda für den Nahen Osten hatte seit dem Ersten Weltkrieg Tradition. So leitete der Ethnologe und Diplomat Max von Oppenheim ab 1914 die *Nachrichtenstelle für den Orient* in Berlin, die Broschüren, Comics u.ä. mit panarabischen, antibritischen und antifranzösisch gefärbten Inhalten herausgab, eine Aufgabe, die später, in modernerer Form, die arabischen Kurzwellenprogramme aus Berlin übernahmen; s. Rautenstrauch-Joest-Museum, *Faszination Orient*, 19.) Im April 1941 putschten Armeeoffiziere im Irak; Regent und Premierminister flohen, und der nazifreundliche Raschid Ali al-Kilani wurde Regierungschef. Im selben Monat besetzten britische Truppen das Land. Raschid Ali floh, und noch ehe die Briten Anfang Juni in Bagdad einzogen, zettelten fanatisierte Soldaten ein Pogrom an; 180 Juden kamen ums Leben. „The government – particularly after Nuri as-Said came to power in October 1941 – took swift action to suppress pro-Nazi elements and other supporters of Rashid Ali“ (Gat, *Exodus from Iraq*, 23). Und damit beruhigte sich die Lage der Juden wieder. Die Diskriminierung hörte auf, und sie wurden wie früher selbst in hohe Staatsämter zugelassen. Zudem bescherten der Eintritt der Sowjetunion in den Krieg und die massive britische Militärpräsenz den Juden wie den Muslimen Prosperität.

<sup>18</sup> Erst 1920 war der *Zionistische Verein Mesopotamiens* entstanden, die erste zionistische Organisation im Irak. Aus Rücksicht auf den aufkeimenden arabischen Nationalismus wurde sie 1929 verboten; danach war einige Jahre die illegale Vereinigung *Achi'ever* aktiv. Die meisten Juden im Irak dachten jedoch nicht an Emigration, auch nicht nach dem Pogrom von 1941; der Zionismus stellte keine Alternative für sie dar, die positive Erfahrung der zweitausendjährigen Koexistenz an Euphrat und Tigris wog schwerer. Tatsächlich wanderten nach den Ereignissen von 1941 nur wenige Juden aus, davon die meisten nach Indien, Großbritannien und in den Iran. Allerdings bildeten Jugendliche nach dem *farhud* Untergrundzellen. Sie nannten sich *schabab al-inkadh*



in den Palästina-Konflikt, was, neben anderen Faktoren, 1941 zu Unruhen und Ausschreitungen gegen Juden (*farhud*) und letztlich zur beinahe vollkommenen Emigration der jüdischen Iraki nach Israel führt, in eine weitgehend westlich-europäische, aschkenasisch-jüdische Gesellschaft mit ungewohnt starker ideologischer Prägung.

Wir haben es demnach mit einer Reihe von Überschneidungen, Verschmelzungen, ein- oder wechselseitigen Beeinflussungen und Antagonismen zu tun, die später, in der literarischen Verarbeitung dieses historischen Szenarios, als Motive und tragende erzählerische Grundstruktur dienen. Die Frage nach dem Ak- und Transkulturellen stellt sich geradezu von selbst. Denn wie ließen sich in einem so komplexen, dynamischen Kontext ethnisch-soziale Aspekte, aber auch Kultur und Literatur anders beschreiben und einordnen als mithilfe offener, beweglicher Konzepte? Zwar gibt uns keins von ihnen ein konkretes Instrumentarium an die Hand, um Annäherungen, Mischungen und Neuerungen zu „messen“ (es handelt sich nicht um empirische Methoden), doch bieten sie eine Perspektive, die es erleichtert, Entwicklungen an den Rändern vertraut scheinender Entitäten (der „jüdischen Kultur“, des „jüdischen Volkes“, der „hebräischen Literatur“ u.ä.) angemessen zu würdigen.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass wir dem nuancierenden Aspekt des *trans*, des Hinübers vom Einen zum Anderen, möglichst auch terminologisch Rechnung tragen wollen. Daher wird im Folgenden versucht werden, den Gebrauch einer Reihe von Eindeutigkeit suggestierenden Begriffen in Frage zu stellen und zu reduzieren. So werden wir oft mit Anführungszeichen und Bindestrich-Wörtern arbeiten oder eingeschlifene Wendungen durch genauere ersetzen bzw. mit diesen alternierend verwenden. Ist doch kaum zu entscheiden, ob die Juden des Irak eher jüdische Iraki oder irakische Juden waren. Und handelt es sich bei ihrem „Exodus“ um eine „Rückkehr“ in die alte Heimat oder um eine aus Not geborene Emigration? Um ins Bewusstsein zurückzurufen, dass israelische Literatur nicht *per definitionem* hebräisch ist, werden wir etwa zwischen israelischer,

---

(arabisch: „Jugend des Heils“), suchten Kontakt zu den zionistischen Organisationen in Palästina und waren nicht wie die Vereine der 20er Jahre vorwiegend kulturell ausgerichtet, sondern trieben darüber hinaus Sport und übten Selbstverteidigung, auch den Umgang mit der Waffe. Während etwa Sami Michael der kommunistischen Bewegung im Irak angehörte, sammelte Eli Amir erste Eindrücke des politischen Geschehens in Kontakt mit eben diesen zionistischen Jugendgruppen. In einem Interview bekannte Michael noch im Jahr 2002: „[...] ich bin nicht aus zionistischer Ideologie gekommen. Ich wurde als Kommunist verfolgt [...] Als einziger Zufluchtsort blieb mir Israel. Ich dachte erst, ich würde nur eine kleine Weile bleiben und mich dann wieder der Mehrheit der Juden in der Diaspora anschließen. [Doch] ich begann dieses Land zu lieben, bekam zwei Kinder hier. Deren Heimat ist Israel, und somit ist es auch meine. Es war keine Liebe auf den ersten Blick, sondern eine, die mit der Zeit wuchs“ (Dachs, *Außenseiter aus Überzeugung*).

hebräischer und israelisch-hebräischer Literatur unterscheiden. Wie wenig selbstverständlich die Wahrnehmung dieser Unterschiede ist und wie spät sie ins Bewusstsein auch der israelischen Öffentlichkeit dringen, zeigt das Beispiel der israelischen Schriftstellerin Ida Fink, die auf Polnisch schreibt und 2008 als erste nicht hebräische Autorin in ihrem vielsprachigen Land den Staatspreis für Literatur erhielt. Auch soll bei uns von jüdischen und arabischen Israeli (statt von „Israeli“ und „israelischen Arabern“) die Rede sein, um die Staatsbürgerschaft nicht fälschlich mit „jüdisch“ gleichzusetzen. All dies entspricht einer in unserem Kontext wichtigen Neutralisierung aufgeladener Begriffe, die etwa im Fall des letztgenannten Beispiels die Konstruktion der Alterität, das zionistische *othering* untergräbt. Auf diese Weise wollen wir mit hartnäckigen Ideologismen, mit formalen und semantischen Klischees brechen.

Die zweite Antwort auf die oben gestellte Frage ist dem besonderen Umstand geschuldet, dass wir im Falle der irakischen Juden und ihrer unfreiwilligen Verquickung in den Nahostkonflikt (zwar anders als in Asien oder der Karibik, woher viele Denker der postkolonialen Kulturkonzepte stammen) auch mit kolonialen Positionen konfrontiert sind. Allerdings ist dabei nicht die Kolonialgeschichte des Iraks<sup>19</sup> oder Palästinas für uns von Belang (diesen Aspekt kann unsere Untersuchung nur streifen), sondern die Tatsache, dass Orient und Okzident in einem kolonialen Verhältnis von Abhängigkeit und Dominanz stehen, das bis heute die Beziehungen zwischen Israel und seinem arabischen Umfeld sowie zwischen Aschkenasen und Sepharden/Misrachim<sup>20</sup> bestimmt.

---

<sup>19</sup> Bezüglich dieser schreibt Berg, dass konkrete osmanische und britische Maßnahmen ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine Veränderung der irakischen Gesellschaft in Gang setzten, die den Juden in besonderem Maße zugute kam: „The rule of Midhat Pasha (1869–72) as the Ottoman *wali* and the opening of the Suez Canal in 1869 created conditions favorable for Jews to move south from the mountains and to urban areas (primarily Baghdad and Basra). Midhat Pasha’s policies included land reforms, modernizing the educational system, controlling the Bedouin tribes to the south and offering the cities protection from these tribes and other marauders. The opening of the Suez Canal established a sea route for European-Far Eastern trade. Basra in the south became an important port at the expense of Mosul and other northern cities along the overland route. Business and economic opportunities also encouraged the move to the cities. Few Jews were landowners, thus they were [...] easily mobile [...] In the mid-nineteenth century most Jews were engaged in crafts, hawking and small commercial businesses. The opening of the Suez Canal enabled the Iraqi Jews to capitalize on the ‘Jewish advantage’ in trade and commerce, based in part on an international network that extended to India, the Far East and England“ (Berg, *Exile from Exile*, 18). All dies führte zum Wachstum des irakischen Mittelstands, an dem Juden einen vergleichsweise hohen Anteil hatten – freilich ohne, dass sie wie beispielsweise in Algerien auf die Seite der fremden Herrscher gezogen und nach dem Prinzip *divide et impera* aus der Mehrheitsgesellschaft isoliert wurden.

<sup>20</sup> Misrachi („östlich“, Plural: Misrachim) im Sinne von „Jude von orientalischer Abstammung und Tradition“.

# Vandenhoeck & Ruprecht

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JR GK), Band 13

Anhand der Bücher von Sami Michael und Eli Amir untersucht Stefan Siebers, inwieweit das westlich-zionistische Konzept von der jüdischen Nation mit klar definierten Grenzen aufgegangen ist. Ist der »Judenstaat« der uneinnehmbare Leuchtturm des Okzidents im Nahen Osten?

Der Autor lädt uns ein, die Erzählungen und Romane der hebräischen Schriftsteller neu zu lesen. Mit zahlreichen Beispielen belegt er, dass bald nach der Gründung Israels 1948 ein tiefgreifender Prozess der Transkulturation einsetzte, der sich in der modernhebräischen Literatur nicht nur niederschlägt, sondern von dieser auch befördert wird. Über alle Grenzen hinweg ist Israel mit dem Orient längst verwoben.

## **Der Autor**

Stefan Siebers ist Lektor für hebräische Sprache und Literatur am Institut für Jüdische Studien der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

ISBN 978-3-525-56937-5



[www.v-r.de](http://www.v-r.de)