

Nach Djerba und zurück: Tourismus und Wallfahrt sefardischer Juden aus Frankreich als kulturelle Reserve

Barbara PEVELING
EHESS, Paris; Eberhard Karls
Universität Tübingen

1. Einleitung

„Jews living in any given time and place exhibit a variant of Jewish society, but in their communality with contemporary non-Jews they also exhibit a variant of the local society that is common to Jews and non Jews.”¹

Seit mehreren Jahren besuchen organisierte Reisegruppen französisch-sefardischer Juden die Ghriba, die älteste Synagoge Nordafrikas, um dort das Lagba Omer Fest zu begehen. Ein Fest, das zwischen dem jüdischen Pessachfest und Schwauot liegt und eine Periode der Trauer unterbricht. Die Pilgerreise zur Ghriba ist mit den Jahren populär geworden. War sie zunächst ein lokales Fest der djerbischen Juden, so wurde sie nach der Migration zunehmend interessant auch für die Juden, welche ursprünglich von dem tunesischen Festland stammten. Nach und nach interessierten sich auch die aus Algerien und Marokko stammenden französischen Juden für diese Tradition. Heute ist es ein Fest, dass gut 3000 Juden aus der ganzen Welt auf der 514 km² große Insel versammelt. Seit der Staat Tunesien auch Israelis problemlos einreisen lässt, kommen Hunderte von jüdischen Israelis zu dieser Zeit ins Land. Die Attraktivität des Festes wird nur von drohenden Attentaten gebrochen, doch selbst das kann die treuesten Anhänger nicht von der Teilnahme abhalten.

Mein Artikel befasst sich mit dem Phänomen dieser jüdischen Pilgerreise in ein arabisches Land. Die von mir teilnehmend beobachtete Pilgerreise fand im Mai 2007 statt. Ich konstatiere, dass es sich bei der Wallfahrt französisch-sefardischer Juden um einen Ritus handelt, der im globalen Spannungsfeld multipler Identitäten von den sozialen Akteuren als eine kulturelle und soziale Reserve genutzt wird.

Ich gebe zunächst die Geschichte der djerbisch-jüdischen Gemeinschaft, der Ghriba und ihren Mythos wieder, bevor ich den Ablauf der von mir teilnehmend beobachteten Pilgerreise zusammenfasse und sie mit Hilfe der Ritualtheorie TURNERs deute. Im Folgenden analysiere ich die Bedeutung der Wallfahrt für die Identität sefardischer Juden in

¹ DESHEN, Schlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, 1989. 6.

Frankreich im Rahmen der Reserventheorie von HAUSCHILD. Zum Abschluss gebe ich eine Zusammenfassung und einen Ausblick für weiterführende Interpretationen.

2. Geschichte und Mythos

Tunesien ist eines der kulturell multipelsten Länder des Mittelmeerraums, ein „Carrefour“² der Kulturen. Wie in Marokko lebten die Juden hier in eigenen Vierteln, den „Haras“, in einer Melange aus harmonischer Nähe und Distanz zu ihren muslimischen Nachbarn.³ Dieses soziale Miteinander wurde durch den Kolonialismus und dem israelisch-arabischen Krieg aus dem Gleichgewicht gebracht.⁴ Die „longue durée“⁵ dieser Strukturen stellen sich aber Jahre nach der Migration, über den kulturellen Bruch hinaus unter Beweis, bestes Beispiel ist dafür die Durchführung und Ablauf der Wallfahrt, die Zusammenarbeit und Unterstützung staatlicher und universitärer Organe Tunesiens mit jüdischen Vereinen in Marseille⁶, als auch die vielfältige Präsenz französischer Juden mit tunesischen Wurzeln auf dem Markt der Investoren in der tunesischen Wirtschaft. Dieser „common ground“⁷, wie HAUSCHILD schreibt, wird jedoch durch aktuelle Ereignisse, zum Beispiel der Terroranschlag von 2002⁸, immer wieder in Frage gestellt.⁹

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.¹⁰ 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. Die Priester entschieden sich auf Djerba zu bleiben.¹¹ Sie setzten eine der Türen des zerstörten Tempels in das Fundament

² WEBER, Eugen – SANGUY, Patrice: Carmel Camilleri: Un Maltais de Tunisie et sa Famille à un Carrefour de Cultures. IN: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis, Tunisie. 2006. 427-455.

³ CHOURAQUI, André: *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. Éditions du Rocher, Monaco, 1998.

⁴ SEBAG, Paul: *Histoire des Juifs de Tunisie*. L'Harmattan, Paris. 1991.

⁵ BRAUDEL, Fernand: Venise. In: Braudel, Fernand – Duby, Georges (éd.): *La Méditerranée: Les hommes et l'héritage*, Flammarion, Paris. 1977. 157-192.

⁶ Beispiel ist hier „Comité de Cooperation“ in Marseille.

⁷ 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, 2002a. 10.

⁸ Vgl. HAUSCHILD, 2002a. 10.

⁹ Folge des Anschlags sind höhere Sicherheitsbedingung, welche die Partizipation lokaler Muslime weitgehend ausschließt: Vgl. mein Photo, indem der Sicherheitsbeamte die muslimische Frau in ihren Hauseingang zurück drängt. Vgl. Vortrag von Professor Habib KAZDAGHLI in Marseille, 29.06.2007, hier berichtet er, dass er bis zu dem Anschlag mit muslimischen Studenten an der Wallfahrt teilnahm. Dies kann er heute, aufgrund der hohen Sicherheitsbedingungen, nicht mehr tun. Dass er aber weiterhin die Reise durchführt, kurz vorher oder kurz nachher, ist auch ein Beweis für seine und die Hartnäckigkeit der Strukturen überhaupt.

¹⁰ Vgl. VALENSI, Lucette – UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984. 7ff.

¹¹ www.nouvellescles.com/article.php3?id_article:581,26/05/2007.

einer Synagoge auf Djerba, die sie „*El Ghriba*“- „Die Wundertätige“ nannten. Diese Tür soll sich nun in der Wand einer Grotte befinden. Diese Grotte ist innerhalb der Synagoge. „*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 nicht von der Gemeinde akzeptiert. Als eines Tages ein Feuer bei ihrer Hütte ausbrach, kam man ihr nicht zur Hilfe, aus Angst vor Zauberei. Am nächsten Tag fanden die Dorfbewohner die Frau tot, aber ihren Körper unversehrt. Aus Reue errichtete die Gemeinde eine Synagoge an der Stelle, wo die Hütte der Frau stand.¹²

Am *Lagba Omer* Fest, welches dreiunddreißig Tage nach *Pessach* stattfindet, pilgern jährlich mehrere tausend Juden aus Nordafrika, Frankreich und Israel zu der „Ghriba“. Während des *Lagba Omerfestes* schwimmen 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,¹³ in dem die zentralen Gegensätze vereint werden. Mit dem *Lagba Omerfest* auf Djerba wird auch die *Hilulla* von Rabbi Shimon Bar Yochai gefeiert, einem der wichtigsten Gelehrten und Heiligen der jüdischen Geschichte.¹⁴ 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.¹⁵ Die Juden dominierten in bestimmten wirtschaftlichen Sektoren, 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. 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. Die deutlichste Distanzierung über die Kleidung war, die bis heute von Männern auf Djerba gültige Tradition, sich einen schwarzen Faden unterhalb des Knies zu binden,

¹² www.nouvellescles.com/article.php3?id_article:581,26/05/2007.

¹³ An diesem Tag wird auch die *Hilulla* des Rabbi Bar Yochai gefeiert. *Hilulla* 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.

¹⁴ 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. Dort schrieb er das mystische Buch, die Zohar. Für die Juden präsentiert er nicht nur einen religiösen Heiligen, sondern auch Symbolfigur jüdischer politischer Identität. Vgl. www.ou.org/about/judaims/rabbis/shimonbarochai.htm, 6.10.03.

¹⁵ VALENSI und UDOCOVITCH behaupten auf Djerba ähnliche ökonomische Strukturen gefunden zu haben wie Clifford Geertz in Sefrou. Vgl. VALENSI – UDOCOVITCH, 1984. 100ff.

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 dort zeigte. 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 Shabbats 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.¹⁶

3. Tourismus und Pilgerfahrt

„A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist“¹⁷

Im Folgenden gebe ich den Ablauf der von mir begleiteten Pilgerreise wieder, vergleiche diesen mit den Schilderungen von VALENSI und UDOCOVITCH aus den 70er Jahren und leiste eine „klassische“ Analyse nach der Ritualtheorie TURNERS. Im 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 antike Strukturen, Reserven, bewältigen lässt.

Die Pilger, welche aus Frankreich nach Djerba aufbrechen, unternehmen diese Reise in der Regel für eine Woche. Dies allerdings nicht im Rahmen eines festgeschriebenen Datums, sondern entsprechend ihren persönlichen Bedingungen, hier lässt sich also eine Öffnung des zuvor festen Rahmen des Ritus feststellen.¹⁸ Ich habe eine Reisegruppe jüdisch-sefardischer Pilger aus Marseille begleitet. Die Veranstalterin der Reise, selbst aus einer djerbischen Familie kommend, 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 materialisierte sich die erste der drei von TURNER beschriebenen Phasen eines Rituals: die Phase der Separation.¹⁹ Die Zusammensetzung der Gruppe war ethnisch heterogen: viele Tunesier, mehrere Algerier und ein Marokkaner nahmen teil. Nicht wenige unternahmen diese Reise jedes Jahr. „Es

¹⁶ Vgl FELLOUS, Sonia: Architecture des synagogues de Tunisie. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 371-390.

¹⁷ TURNER, Victor; TURNER, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Columbia University Press, New York, 1978. 20.

¹⁸ So gab es innerhalb meiner Gruppe einige Familienangehörige einzelner Teilnehmer, welche später hinzukamen. Der größte jüdischer Reisenunternehmer aus Paris hat mehrere Gruppen zu verschiedenen Terminen nach Djerba reisen lassen, die dann jeweils eine Woche vor Ort blieben.

¹⁹ Die erste Phase trennt die Kandidaten von der profanen Welt. Vgl. TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Campus, Frankfurt, 2005. 20.

gehört einfach zu meinem Leben“, sagte mir eine Teilnehmerin und sie sagte auch: „Wenn man einmal dort war, muss man wieder kommen.“

Als der Bus vom Flughafen Djerbas sich 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 ständige Polizeieskorte symbolisiert im Sinne TURNERs den „Schwellenzustand“ der „Communitas“, der am Ritual Teilnehmenden.²⁰ Mit unserer Ankunft am Hotel befanden wir uns bereits in der zweiten Phase des Rituals, der „Liminalität“.²¹ 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 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 Hotels, die lokalen Reiseunternehmen, die ganze Insel. Deutsche Touristen sprachen mich an, weil sie nicht verstanden, „warum hier ein so großer Aufwand betrieben wird“. Das Restaurant für die „normalen“ Gäste wurde in den Keller verlegt, die Folkloregruppe, der Direktor des Hotels anwesend, das alles mitten in der Nacht, all das haben sie in ihrem ganzen Urlaub „noch nicht erlebt“. Als sie von mir erfuhren, dass es sich um jüdische Pilger handelt, 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.²² Diese Aufhebung wurde durch das weiße Armband markiert, welches alle Pilger trugen. Es war gleichzeitig Zugang zum koscheren Lokal und den speziell für die jüdischen Touristen stattfindenden Veranstaltungen.²³ Das Armband stand symbolisch für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe im „Tourismuspark“ Djerbas. Den Zusammenhang von Tourismus und Wallfahrt sieht COHEN in der Aufhebung der sozialen Alltagsstruktur.²⁴ 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 Fernsehorchester, so konnten wir an dem Abend vor dem Beginn des Lag ba Omers einen Abend genießen,

²⁰ Vgl. TURNER; 2005. 96-111. Die Sozialbeziehung innerhalb der Communitas manifestiert sich vor allem durch ihre Unterscheidung vom „Bereich des Alltagslebens“.

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

²² 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. DEVERUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Ulstein, München, 1973.

²³ Hotelgäste, die nicht zu den Pilgern gehörten, trugen grüne Armbänder.

²⁴ COHEN, E.: *Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence*. Draft, 1981.

wiederum mit dem tunesischen Fernschorchester²⁵, zwei bekannten tunesischen Sängerinnen und einer Verkleidungsshow tunesischer Folklore, die in der Performance eines Hochzeitsfests gipfelte. 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 die *Hillula*²⁶ von *Rabbi Meir*²⁷ zu begehen. Bei jeder Busfahrt wurde von dem Fahrer laut orientalische Musik angestellt, die Pilger reagierten begeistert darauf, die Frauen stimmten das „Jojo“ an. In der Ghriba werden wie in einer Moschee, die Schuhe ausgezogen, um in den hinteren Teil zu kommen, indem sich die „Oulam“²⁸ befindet. Dies ist ein kultureller Aspekt, der eine kulturelle Markierung des Körpers vornimmt, genauso wie das „Jojo“, ein Laut, der mit Mund und Lippen hervorgebracht wird und Freude, Begeisterung ausdrückt. Diese Form der Kommunikation wird vorwiegend in arabischen Gesellschaften benützt. Diese Kommunikationen des Körpers sind kulturelle Attribute der maghrebinischen Vergangenheit, die wieder belebt, also re-vitalisiert 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 algerische Pilgerin, „die Tunesier sind nicht so wie wir, sie sind... lebendiger, aber auch rauer“. Die meisten der mitreisenden Algerier unternahmen die Wallfahrt zum ersten Mal. Die Entscheidung für die Reise wurde von ihnen aufgrund von Berichten getroffen, ihre Herkunftsgruppe verfügte nicht über die lebendige Erinnerung der Macht der „Wundertätigen“, wie die Gemeinschaft der tunesischen Juden, die zudem in das Land „ihrer Väter“ zurück kamen. Während die tunesischen Juden in der Mehrheit fließend arabisch sprachen, fiel es den algerischen Juden schwer sich in dieser Sprache zu verständigen.²⁹ 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 beraubt und zu französischen Staatsbürgern. Die algerischen Juden haben, aufgrund der politischen Situation in Algerien,

²⁵ Das Orchester war für eine Woche aus Tunis eingeflogen worden.

²⁶ Pilgerreise zu den Heiligengräbern und gleichzeitig Fest zu Ehren des Heiligen, wird auch als ein Hochzeitsfest beschrieben.

²⁷ 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.

²⁸ „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*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 371-390.

²⁹ 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

kein Herkunftsland mehr, in das sie als Touristen pilgern können.³⁰ Der ausgeprägte Sinn tunesischer Juden für Feste und Feiern lässt sich ebenfalls historisch-kulturell belegen. TAPIA markiert für das 20. Jh. eine besondere „Convivialité“ im sozialen Freizeitbereich der kollektiven Identität tunesischer Juden.³¹ Der Festkalender im Jahreslauf der tunesischen Juden ist reicher, als der Algerier und Marokkaner.³² Es gibt noch viele weitere kulturelle Aspekte, mit denen sich die tunesischen Juden von algerischen und marokkanischen Juden unterscheiden, sei es verschiedene Vorschriften der Alimentation³³ oder religiöse Riten³⁴. 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%. GOLDBERG betont die besondere Bedeutung der Wallfahrt für Frauen und verweist dabei auf VAN GENNEPs Beobachtungen einer jüdischen Wallfahrt in Algerien.³⁵ Des Weiteren sieht GOLDBERG die Wurzeln des Zusammenhanges zwischen Wallfahrt und weiblicher Beteiligung in der Bibel angelegt.³⁶ Es handelte sich bei den alleinreisenden Frauen, entweder um Frauen um die 50, welche innerhalb des sicheren Rahmens einer organisierten Reise von ihrer Unabhängigkeit profitierten, oder um junge Frauen, die sich verheiraten wollten. 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“³⁷.

³⁰ 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*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1987. 54-61.

³¹ 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*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 349-356.

³² 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 Pessachfest mit Glück und Reichtum segnen soll. Er wird nur von tunesischen Juden begangen.

³³ Tunesische Juden essen an Pessach beispielsweise Reis und Kichererbsen, was für andere jüdische Gruppen zu Pessach als nicht kosher gilt.

³⁴ 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.

³⁵ Vgl. GOLDBERG, Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. University of California Press, Berkeley, 2003. 164.

³⁶ 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.

³⁷ Bei den 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.

Daraufhin stimmen die umstehenden Frauen das Jojo an, die angesprochenen Mütter riefen: „Amen“.³⁸

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 2007 Jahr fiel das Fest auf einen Shabbat, da aber der Shabbat absolut heilig ist und nur das Versöhnungsfest am Shabbat gefeiert werden darf, begann das Lagba Omer am Freitagnachmittag und wurde am Abend nach dem Shabbat bis zum Sonntag weiter gefeiert.

Die Pilger begannen das Ritual indem sie Kerzen anzündeten, in der „Oulam“ 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 2007 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 der Grotte ablegen 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 seien schon immer in die Grotte gestiegen.

Nach dem Besuch der „Oulam“ holten sich die Pilger den Segen des Rabbiners. Der Segen, „Beracha“ hat in der jüdischen Tradition einen besonderen Stellenwert.³⁹ Der Segen übermittelt keine Information, er unterscheidet sich vom Wunsch und will etwas bewirken, er bewegt sich daher in der Nachbarschaft von Gebet und Zauber, ist mit diesen aber nicht identisch.⁴⁰ Für den Segen wird eine Spende gegeben, diese ist aber nicht mit dem christlichen Begriff der „Almosen“ zu vergleichen. „Tsedaka“, so der hebräische Begriff, bedeutet vielmehr „gerecht“. Neben dem Geld, welches die Pilger in eine Kiste steckten,⁴¹ 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 APPARDUAI, sind neue Formen der virtuellen Gemeinschaft oder virtuellen Nachbarschaft hinzugekommen. Die elektronische Mobilität moderner Diasporagemeinden hat zur Produktion neuer Lokalitäten, neuer Netzwerke

³⁸ Mann und Frau zu einer Ehe zusammenzubringen, gilt im Judentum als „Mitzwa“, als eine gute Tat, denn, so erklärt mir eine Informantin in Marseille: „Für Gott ist es schwerer Mann und Frau zu einer Ehe zusammenzubringen, als das rote Meer zu teilen“.

³⁹ 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 Gott. Vgl. Ps. 16, 7; 34, 2; 63, 5

⁴⁰ Vgl. HOMOLKA, Walter: „Baruch“ und „Beracha“. *Segen im Judentum*.

<http://64.233.183.104/search?q=cache:R9KlJgkocRoJ:www.whomolka.de/PDFs/bracha.pdf+Beracha&hl=fr&ct=clnk&cd=10&client=safari, 07/07/07>

⁴¹ 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.

beigetragen.⁴² So sprach der djerbische Rabbiner hin und wieder in ein Handy, welches ihm ans Ohr gehalten wurde, ein Daheim-gebliebener empfing den Segen „live“ auf einem anderen Erdteil. Während des Ritus in der Synagoge vermischten sich Männer und Frauen, wurden die sonst so festen Grenzen aufgehoben, wie es VALENSI und UDOCOVITCH schildern.⁴³ Das Lagba Omerfest hebt auch heute noch die traditionellen Grenzen der djerbisch-tunesischen Gesellschaft auf. Muslime sind in der Synagoge angestellt, um die Kerzen, welche die Pilger unaufhörlich anzünden und aufstellen, zu überwachen. TURNER beschreibt diese Grenzaufhebung als Merkmal der „Communitas“, im Gegensatz zur Alltags-Struktur gehört die „Communitas“ dem „Hier und Jetzt an“⁴⁴. Aufgrund der extremen Sicherheitsbedingungen nehmen immer weniger Muslime an der Zeremonie teil. Und doch bleiben die alten Strukturen in neuer Form erhalten. Die Muslime waren anwesend, partizipierten am Ritual, als Sicherheitsbeamte, Verkäufer, Helfer, sie machten den Ablauf des Rituals überhaupt erst möglich. Und auch der tunesische Präsident, Ben Ali, war anwesend. Nicht in Person, aber sein Bild hing über der Tribüne im Hof, neben der die *Menara* 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. Während der Zeremonie am Shabbat, wird, noch bevor die anwesende Gemeinde gesegnet wird, ein Segen ausgesprochen für die Regierenden. 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.⁴⁵ Einige Frauen schrieben Sarkozys Namen auf Eier, mit dem Wunsch für seinen Erfolg und legten sie in die Grotte. Gewinn und Niederlage Sarkozys wurde nahezu mit der Zukunft der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich gleichgesetzt: „Siegt er nicht, geht es uns schlecht.“⁴⁶

Während der Verssteigerung von religiösen Artikeln wie Bildern, Kerzen und Keter Torah, 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 einen besonderen Wert, denn sie standen im Kontext der lebendigen Erinnerung. HALBWACHS betont den Wert der Erinnerung, seien es Fakten oder Gegenstände, im Kollektiven als Produzent sozialer Netzwerke und sozialen Austausches.⁴⁷ Am Flughafen wurden Mengen an „Bourka“ eingekauft, ganz so, als sei dieser nur in Tunesien zu erwerben. Für mich steht der massive Erwerb an Andenken im Zusammenhang mit der Versicherung einer wieder belebten kulturellen Reserve.

Die Prozession, der zentrale Teil des Rituals, fand, wie auch von VALENSI und UDOCOVITCH geschildert, zwei Mal statt. Im Jahre 2007 war dies am Freitag- und am

⁴² Vgl. APPADURAI, Arjun: The production of locality. In: Fardon, Richard (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London, 1995. 218f.

⁴³ Vgl. VALENSI, Lucette – UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984.

⁴⁴ TURNER, 2005. 111.

⁴⁵ Vgl. <http://www.globalfire.tv/nj/07de/juden/sarkozy1.htm>.

⁴⁶ Vgl. Eigene Feldnotizen Mai 2007.

⁴⁷ Vgl. HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Albin Michel, Paris, 1997. 51-98.

Sonntagnachmittag. Am Shabbat blieben die Pilger im Hotel, dort wurde der Veranstaltungssaal zur Synagoge umfunktioniert. Ein Schild an der Tür deutete auf die „sakrale“ Transformation des Ortes statt. Das Gebet fand unter dem Bild des Präsident Ben Alis statt. Die Möglichkeit der Einhaltung des Shabbats wurde von den muslimischen Reiseorganisatoren überwacht und ermöglicht.⁴⁸

Für meine Gruppe begann bereits direkt nach der zweiten Prozession am Sonntag die Phase der „Inkorporation“, welche TURNER als Rückkehr ins säkulare Raum-Zeitgefüge beschreibt. Als ein Mann während des Rückflugs einen Schwächeanfall erleidet und die Stewardess nach einem anwesenden Arzt fragt, ruft meine Nachbarin: „Jehudi, Jehudi!“ Als ich sie später frage, warum sie denn das gerufen habe, wo es doch vollkommen sinnlos gewesen sei, antwortete sie, sie wisse auch nicht warum, sie habe einfach so Angst gehabt. Doch auch hier drückt sich ein zentraler Aspekt der Gemeinschaft der sefardisch-französischen Pilger aus, an die ich direkt meine Analyse anschließen will. Das *Kelal Israel* bedeutet *toute la communauté Israel*.⁴⁹ Das heißt, alle Juden sind für die Sünden eines Einzelnen verantwortlich, oder: Einer, für Alle. Deswegen wird beim „Yom Kippur“ das Bekenntnis auch in der 1. Person Plural gesprochen. Dies ist ein im Judentum tief verankertes soziokulturelles Idiom, welches über die jüdische Abstammungsregel⁵⁰ multipliziert wird. Die Frau, die so ihren Schrecken zum Ausdruck brachte, lebt mehr als die Hälfte ihres Lebens in Frankreich, sie spricht nur gebrochenes Arabisch. Sie hat aber nicht in französischer Sprache „Juif“ gerufen, sondern in Arabisch. Die Verbindung des religiösen jüdischen Glaubens mit kulturellen Attributen der Ursprungskultur existiert weiter nach der Migration. Wie die Frau in der Not auf die Wurzeln ihrer Religion zurück greift, die Vorstellung, dass alle Juden eine Einheit bilden, so greift sie, um ihren Emotionen Ausdruck zu verleihen, gleichzeitig auf die Sprache ihrer kulturellen Herkunft als Reserve zurück.

4. Reise, Ritus, Reserve

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

OTTO und DRIESEN betonen die Beziehung zwischen Ressourcen und Identität. Wobei sie Identität, im Sinne von WEBER als soziale und kulturelle Konstruktion verstehen.⁵¹ In ihrem Artikel „Protean Perplexities“⁵² geben sie das Beispiel der „Mudmen“

⁴⁸ Die Einsammlung des Geldes für einen Ausflug, der am Montag stattfand, wurde erst auf den Samstagabend, nach dem Shabbat 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 Shabbats angeboten.

⁴⁹ Vgl. GOLDBERG: Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. CERF/ Robert Laffont, Paris, 1996. 558.

⁵⁰ Nur Kinder einer jüdischen Mutter sind Juden. Vgl. GOLDBERG, 2003. 28.

⁵¹ Vgl. OTTO, Ton – DRIESEN, 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.

in Papua Neu Guinea, deren „Image“ von verschiedenen lokalen und globalen Gruppen unterschiedlich 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, das im Kontext der Modernität zeigt, wie das Globale mit dem Lokalen, über erweiterte Kommunikationsmittel verbunden wird. Die „Vignette“ der jüdischen Pilgerreise zur Ghriba zeigt, wie dasselbe Symbol oder Image auf unterschiedliche Weise von verschiedenen Gruppen benutzt wird. In derselben Erscheinung nimmt die Pilgerreise in ihrem kollektiven Kontext verschiedenen Bedeutungen für unterschiedliche soziale Akteure an. Die lokalen Djerbie erkennen in den Pilgern ihre eigenen Landsleute, die globale Aufmerksamkeit verschafft ihnen, als auch der djerbisch-jüdischen Gemeinde einen Gewinn an sozialem Status und Prestige, als auch einen ökonomischen Gewinn. Für den tunesischen Staat ist die jüdische Pilgerreise ein willkommenes Symbol, um die eigene Haltung im Sinne nationaler Einheit und Identität, als auch internationale Offenheit und Modernität 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 Geschichte, in der Reinkarnation einer Gemeinschaft, deren Wurzeln direkt auf die Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels (ca. 900v.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“⁵³ und in diesem Sinne eine kulturelle „Reserve“⁵⁴, wie HAUSCHILD die im mediterranen Raum existierenden Ressourcen kennzeichnet, auf welche soziale Akteure und Gruppen in unterschiedlicher Form zurückgreifen können. So wie HORDEN und PURCELL von der „Einheit in der Vielfalt“⁵⁵ des Mittelmeerraumes sprechen, lässt sich dies auch für die lokalen Reserven anwenden. Die von verschiedenen Gruppen benutzte Pilgerreise, gleicht einem Hologramm, das seine Erscheinung verändern kann, im strukturellen Gefüge, im Sinne von BRAUDELS „longue durée“⁵⁶ aber konsistent bleiben.

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 Status im Kollektiv der sefardischen Juden in Frankreich. Diese Hierarchie der unterschiedlichen ethnischen Gruppen sefardischer Juden zeigt sich auch über die zunehmende Teilnahme der algerischen Juden, welche den Ritus, noch mehr als die marokkanischen Juden, für sich

⁵² Vgl. OTTO – DRIESSEN, 2000.

⁵³ 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.

⁵⁴ Vgl. HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Merlin, Gifkendorf, 2002.

⁵⁵ Vgl. HORDEN, Pelegrine – PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Blackwell, Oxford, 2000.

⁵⁶ Vgl. BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Flammarion, Manchecourt, 1985.

adaptiert haben.⁵⁷ Besonders anhand der Identifizierung der algerischen Juden mit dem zentralen Ritus der Ghriba⁵⁸ wird deutlich, dass die dauerhafte Integration von Migrationsgruppen in die neue Gesellschaft nicht ohne Rückbesinnung auf die Herkunftskultur, oder einer ähnlichen Kultur, wenn die Herkunftskultur nicht mehr zugänglich ist, verläuft. Laut TURNER wird mit einem Ritus auch eine soziale Krise bewältigt.⁵⁹ 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 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, der lokalen Riten, wie etwa Reis an Pessach) verankert. 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.⁶⁰ Diese „Neo-Diaspora“ befindet sich im Spannungsbogen 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 BOURDIEUs.⁶¹ Dieses 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“.

5. Ausblick

Anhand meiner Ausführungen habe ich die Pilgerreise sefardischer Juden aus Frankreich nach Djerba als eine kulturelle Reserve gedeutet, welche den sozialen Akteuren dazu dient, eine multiple Identität im globalen Gefüge, mit seinen vielfältigen lokalen Konflikten⁶² zu bewältigen. Diese Reserve ist im Kontext des mediterranen Systems als eine lokale Form eines raumübergreifenden Phänomens zu verstehen.

Es sind vor allem, aber nicht nur die sefardischen Juden, welche sich durch den Ritus der Pilgerreise ihrer Identität versichern, sondern auch die Gemeinschaft der tunesischen

⁵⁷ 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

⁵⁸ Eine Teilnehmerin erzählte mir, nach ihrer Pilgerreise von einer Krebserkrankung geheilt worden zu sein, und sie sei nun zurückgekehrt, um sich zu bedanken.

⁵⁹ Vgl. TURNER, 2005. 161.

⁶⁰ 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*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 349-356.

⁶¹ Vgl. BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, 1997.

⁶² Beispiel ist hier der israelisch-arabische Konflikt.

Muslime. Der Aufwand an Folkloretourismus der von Außen gesehen vom muslimisch-tunesischen Kollektiv betrieben wird, bedeutet auch eine Versicherung. Diese Reserve des gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses ist für die verschiedenen Gruppen eine wichtige Komponente zur Bewältigung des Alltages in seinen globalen Zusammenhängen, als auch mit der Anknüpfung an die mediterrane Vergangenheit. Sie bietet demnach ein breites Feld für weitere historische und ethnologische Forschungen.

6. Literatur

- APPADURAI, Arjun: The production of locality. In: Fardon, Richard (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London, 1995.
- BILU, Yoram: *Without Bonds*. Detroit, 2000.
- BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée. L'Espace et Histoire*. Flammarion, Manchestcourt, 1985.
- BRAUDEL, Fernand: Venise. In: Braudel, Fernand – Duby, Georges (éd.): *La Méditerranée: Les hommes et l'héritage*, Flammarion, Paris, 1977. 157-192.
- BOURDIEU, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg, 1997.
- CHOURAQUI, André: *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*. Éditions du Rocher, Monaco, 1998.
- COHEN, E.: *Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence*. Draft, 1981.
- DESHEN, Schlomo: *The Mellah Society. Jewish Community Life in Sherifian Morocco*. Chicago, 1989.
- DEVERUX, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Ulstein, München, 1973.
- FELLOUS, Sonia: Architecture des synagogues de Tunisie. In: FELLOUS, Sonia: *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 371-390.
- GOLDBERG, Harvey: *Jewish Passages. Cycles of Jewish Life*. University of California Press, Berkeley, 2003.
- GOLDBERG, Sylvie Anne: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. CERF/ Robert Laffont, Paris, 1996.
- 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.
- HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Albin Michel, Paris, 1997.
- 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, 2002a.
- HAUSCHILD, Thomas: *Magie und Macht in Italien*. Merlin, Gifkendorf, 2002.
- HOMOLKA, Walter: „Baruch“ und „Beracha“. *Segen im Judentum*.
<http://64.233.183.104/search?q=cache:R9KlJgkocRoJ:www.whomolka.de/PDFs/bracha.pdf+Beracha&hl=fr&ct=clnk&cd=10&client=safari,07/07/07>.

- HORDEN, Pelegrine; PURCELL, Nicholas: *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean History*. Blackwell, Oxford, 2000.
- 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.
- SEBAG, Paul: *Histoire des Juifs de Tunisie*. L'Harmattan, Paris, 1991.
- 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*. Somogy éditions d'art, Paris, 2003. 349-356.
- TURNER, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Campus, Frankfurt, 2005.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Columbia University Press, New York, 1978.
- VALENSI, Lucette – UDOCOVITCH, Abraham: *The last Arab Jews: the communities of Jerba, Tunisia*. New York, 1984.
- VAN GENNEP, Arnold: The Pilgrimage of the Rabb. In: Falassi, Alessandro: *Time out of Time*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1987. 54-61.
- WEBER, Eugen – SANGUY, Patrice: Carmel Camilleri: Un Maltais de Tunisie et sa Famille à un Carrefour de Cultures. IN: Cherif, Mohamed Hédi: *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis, Tunisie, 2006. 427-455.