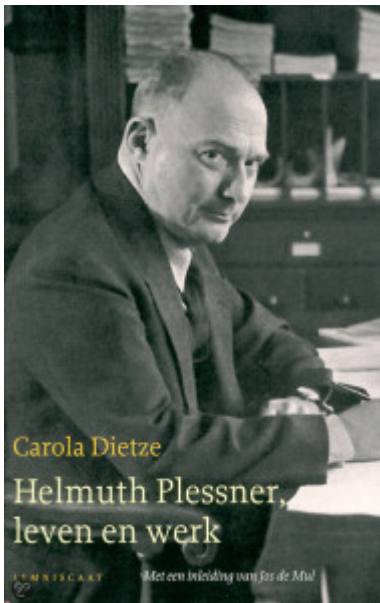


# 'Aan deze zijde van de utopie' ~ De wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner



*Wie een thuis zoekt, een vaderland, geborgenheid, moet zich uitleveren aan het geloof. Maar wie vasthoudt aan de geest, keert niet terug. Telkens weer zijn andere ogen nodig om op een andere manier zichtbaar te maken wat allang gezien, maar niet bewaard kon blijven. ~ Helmuth Plessner*

De afgelopen decennia laten een groeiende belangstelling zien voor het werk van de Duitse bioloog, filosoof en socioloog Helmuth Plessner (1892-1985). De organisatoren van het eerste Internationale Plessner Congress, dat in 2000 in Freiburg plaatsvond, durfden zelfs te spreken van een Plessner Renaissance. Misschien is dat enigszins ongelukkig uitgedrukt, omdat eigenlijk alleen van een *wedergeboorte* gesproken kan worden in Duitsland en Nederland, de twee landen waarin hij werkzaam is geweest. Buiten deze beide landen is het werk van Plessner tijdens diens leven vrijwel onopgemerkt gebleven, zodat daar eerder gesproken moet worden van een late *geboorte* van een Plessner-receptie. En zelfs in Duitsland en Nederland, waar Plessner een zekere bekendheid verwierf als een van de grondleggers en belangrijkste vertegenwoordigers van de twintigste-eeuwse wijsgerige antropologie en ook als een scherpzinnig interpreet van de ideeënhistorische wortels van het nationaalsocialisme, heeft zijn werk altijd in de schaduw gestaan van zijn tijdgenoot Martin Heidegger (1889-1976).

Voor het aanvankelijk uitblijven van een omvangrijke werkingsgeschiedenis van Plessners gedachtegoed zijn meerdere redenen te noemen. In de eerste plaats is er nog maar weinig vertaald van zijn omvangrijke oeuvre, waarvan een

substantieel deel tussen 1980 en 1985 door Suhrkamp is uitgebracht onder de titel *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*.<sup>[i]</sup> Bovendien zijn, met uitzondering van de Nederlandse, de meeste van deze vertalingen (in het Italiaans, Nederlands, Engels, Spaans, Frans, Pools en Russisch) van recente datum, en dan gaat het voornamelijk om artikelen en andere kleine geschriften.<sup>[ii]</sup> Zijn omvangrijke filosofische hoofdwerk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), is tot op heden onvertaald gebleven (hoewel er al enige tijd een Engelse vertaling in de maak is).

Dat zijn omvangrijke oeuvre tot dusver te weinig aandacht heeft gekregen, komt ook doordat Plessner na de machtsovername door Hitler als *Halbjude* zijn universitaire lesbevoegdheid in Duitsland verloor en van 1933 tot 1952 - met uitzondering van de jaren tussen 1943 en 1945, waarin hij als onderduiker op verschillende adressen in Utrecht en Amsterdam verbleef - werkzaam was in Groningen, eerst als buitengewoon hoogleraar sociologie en later als hoogleraar filosofie. Deze bijzondere omstandigheden hebben ertoe bijgedragen dat hij aanvankelijk nauwelijks school heeft gemaakt. En voor zover Plessner zelf deel uitmaakte van een filosofische 'school' - die van de wijsgerige antropologie<sup>[iii]</sup> - werd de praktische samenwerking met de twee belangrijkste mederepresentanten, Max Scheler (1874-1928) en Arnold Gehlen (1904-1976), verhinderd door respectievelijk een verstoorde persoonlijke verhouding en een tegengestelde politieke ideologie.

Met dat laatste hangt wellicht de derde reden samen voor de vertraagde receptie van Plessners werk. Zijn bereidheid om zijn eigen denken altijd weer kritisch te blijven bezien, viel op een weinig vruchtbare bodem in een eeuw die bijzonder vatbaar was voor totalitaire verleiding. Waar tijdgenoten als Heidegger en Gehlen de totalitaire ideologie van het nationaalsocialisme omarmden, belichaamt Plessners werk een radicale scepsis ten aanzien van iedere totalitaire ideologie.

Een dergelijke scepsis heeft ook aan het begin van de eenentwintigste eeuw nog niets aan betekenis verloren. In dat licht bezien komt de historische biografie van Carola Dietze als geroepen. Plessners persoonlijkheid, biografie en werk zijn namelijk nauw met elkaar verbonden. Het duidelijkst komt dat tot uitdrukking in zijn politiek gemotiveerde geschriften. Zijn pleidooi voor een open pluralistische samenleving in *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) vormt een reactie op de overspannen utopische gemeenschapsidealën die in de Weimar-republiek zowel door rechts - de national-völkische beweging - als

links - de communisten - werden uitgedragen. En in het in Groningen geschreven en in Zürich gepubliceerde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, in 1959 in een uitgebreidere editie heruitgegeven onder de titel *Die Verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*) analyseert hij de religieuze, sociale en filosofische wortels van het nationaalsocialisme, de beweging die hem veroordeelde tot het bestaan van politiek vluchteling.

Toch lijkt Plessners buitenstaanderspositie niet alleen ingegeven te zijn door politieke omstandigheden. Ook in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928 treedt het motief van de buitenstaander al op de voorgrond. 'Excentrische positionaliteit', het kernbegrip van zijn wijsgerige antropologie, en de daarmee verbonden antropologische grondwetten waarin de 'natuurlijke kunstmatigheid', 'bemiddelde onmiddellijkheid' en 'utopische positie' van de menselijke levensvorm tot uitdrukking komen, laten zich ook lezen als een pregnante uitdrukking van de vervreemding en ontworteling die zo kenmerkend is voor de moderne samenleving zoals die in het twintigste-eeuwse Europa gestalte kreeg. Waar veel van zijn tijdgenoten verlangden naar een nieuwe geborgenheid, daar staat bij Plessner zowel de persoonlijkheid als het werk in het teken van een radicale acceptatie van de 'constitutieve thuisloosheid' van de menselijke levensvorm.[\[iv\]](#)

In dat perspectief bezien is het een gelukkige keuze van Carola Dietze geweest om de invloed die Plessners emigratie en remigratie hebben gehad op zijn denken, tot rode draad in haar biografie te maken. Dat onderscheidt Dietze's biografie - een met de Hedwig-Hintze-Preis van het Deutschen Historikerverband bekroonde bewerking van haar Göttingse dissertatie uit 2005 - van de beide andere recent verschenen biografieën over Plessner: Kersten Schüßlers in 2000 verschenen intellectuele biografie[\[v\]](#) en Christoph Dejungs literaire biografie uit 2003 die gekleurd is door de persoonlijke omgang met zijn leermeester.[\[vi\]](#) Waar Schüßler zich grotendeels beperkt tot Plessners intellectuele ontwikkeling tot 1933, bestrijkt Dietze ook de biografisch en historisch cruciale periode daarna. Dietze's biografie onderscheidt zich verder van deze eerdere biografieën door uitvoerig wetenschappelijk verantwoord bronnenonderzoek. Door ruimhartig te citeren uit de o.a. uit de Keulse, Groningse en Göttingse universiteitsarchieven opgedoken briefwisselingen en rapporten biedt Dietze's historische biografie niet alleen een fascinerend blik in de moeizame carrière van Plessner, maar ook in de

geschiedenis van de genoemde universiteiten voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog en – meer in het algemeen – van de academische cultuur in Duitsland en Nederland in die jaren.

Voor wie niet bekend is met Plessners filosofie, is het nadeel van Dietze's historische benadering dat de filosofie enigszins fragmentarisch wordt behandeld. Om deze lezer tegemoet te komen, zal ik in het navolgende beknopt een systematisch overzicht geven van Plessners filosofie. Maar voor ik dat doe, zal ik zijn leven kort situeren in het landschap van de twintigste-eeuwse filosofie.

### *Helmuth Plessner: leven en werk in vogelvlucht*

Helmuth Plessner werd in 1892 als zoon van welgestelde ouders geboren in Wiesbaden (Duitsland). Zijn vader was arts in een van de vele kuuroorden die deze stad rijk is. Hoewel vrucht van een joods geslacht, was hij, zoals veel joden in het toenmalige Duitsland, volledig geassimileerd in de Duitse samenleving en bekeerd tot het protestantisme. Helmuths moeder was eveneens, en van huis uit, protestant. Helmuth studeerde medicijnen in Freiburg en vervolgens zoölogie en filosofie in Heidelberg. Daar kwam hij in aanraking met vooraanstaande Duitse wetenschappers als Windelband, Weber en Troeltsch. In 1914 ging hij naar Göttingen om zich bij Husserl te verdiepen in de fenomenologie en raakte hij gefascineerd door de filosofie van Kant en Dilthey.[\[vii\]](#) Na in 1918 in Erlangen te zijn gepromoveerd, schreef hij bij Max Scheler in Keulen zijn *Habilitationsschrift*, dat hem het recht opleverde om aan de universiteit te doceren. In 1926 werd hij aan de filosofische faculteit van de Keulse universiteit buitengewoon hoogleraar. Intussen had hij in 1923 zijn boek *Die Einheit der Sinne* gepubliceerd en werkte hij, deels geïnspireerd door Max Scheler, aan zijn eerste grote ontwerp van een natuurfilosofie en wijsgerige antropologie. Zijn ruim driehonderdvijftig pagina's dikke *Die Stufen des Organischen und der Mensch* verscheen vijf jaar later, een jaar na Heideggers baanbrekende en invloedrijke boek *Sein und Zeit* (1927). Ook Scheler publiceerde in 1928 met *Die Stellung des Menschen im Kosmos* een schets van de wijsgerige antropologie.[\[viii\]](#)

Dat Plessners wijsgerige antropologie maar weinig belangstelling genoot van vakgenoten, hing niet alleen samen met het feit dat de werken van Heidegger en Scheler alle aandacht naar zich toetrokken, maar ook met de ongelukkige omstandigheid dat Plessner in april 1933, juist op het moment dat hij als enige kandidaat was voorgedragen om Scheler als hoogleraar in Keulen op te volgen, werd getroffen door het doceerverbod voor joden en halfjoden dat door de nieuwe

machtshebbers was uitgevaardigd. Op uitnodiging van zijn vriend F.J.J. Buitendijk emigreerde hij naar Nederland, waar hij tot zijn benoeming in Göttingen in 1952 zou blijven wonen en werken. In zijn Nederlandse periode publiceerde hij behalve het eerdergenoemde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935) ook het boek *Lachen und Weinen: Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), waarin hij één aspect van zijn filosofische antropologie - lachen en huilen als grenservaringen van menselijke expressie - op een toegankelijke wijze uitwerkte. Daarnaast publiceerde hij talloze artikelen over uiteenlopende filosofische en sociologische onderwerpen.[\[ix\]](#)

Na de oorlog besloot Plessner naar Duitsland terug te keren. Zoals Carola Dietze tot in detail beschrijft, gebeurde dat niet zonder gemengde gevoelens en ondervond Plessner daarbij ook de tegenwerking van vroegere collega's die met het nationaalsocialisme hadden gecollaboreerd of zich op z'n best stil hadden gehouden in het Derde Rijk. Na de oorlog konden de meesten van hen hun carrière aan de Duitse universiteiten zonder al te veel problemen voortzetten en velen zaten niet te wachten op terugkerende politieke vluchtelingen, zeker niet wanneer zij van joods bloed waren.[\[x\]](#)

Uiteindelijk werd Plessner in 1952 aan de universiteit van Göttingen benoemd tot hoogleraar sociologie. Dat hij daartoe een geheel nieuw sociologisch instituut moest oprichten, heeft er ongetwijfeld mede toe bijgedragen dat hij in de tien jaren die hem nog restten tot zijn emeritaat geen grote nieuwe filosofische werken meer heeft geschreven. Daarbij zal ook meegespeeld hebben dat hij in deze periode diverse bestuurlijke posities bekleedde, zoals die van faculteitsdecaan, rector magnificus van de Göttingse universiteit en voorzitter van de Duitse Vereniging voor Sociologie. Ook leverde hij op uitnodiging van Adorno en Horkheimer een bijdrage aan het onderzoek op het Institut für Sozialforschung (de zogenaamde Frankfurter Schule). Na zijn emeritaat in 1962 was Plessner een jaar lang gasthoogleraar aan de New York School for Social Research, en bekleedde hij van 1965 tot 1972 zijn laatste academische positie als hoogleraar filosofie in Zürich. De laatste jaren van zijn leven woonde hij weer in Göttingen, waar hij in 1985 op tweeënnegentigjarige leeftijd overleed.[\[xi\]](#)

Wanneer je het leven van Plessner zo in vogelvlucht overziet, valt op dat hij door de politieke omstandigheden als emigrant en remigrant telkens weer gedwongen was zijn leven opnieuw te beginnen. Meerdere keren moest hij de levensjaren die

hem ontstolen waren, proberen 'in te halen'. In die zin leidde hij een *Nachgeholtes Leben*, zoals de Duitse titel van Dietze's biografie het treffend formuleert. Dat er ook grenzen zijn aan een dergelijk 'ingehaald leven', blijkt uit het feit dat Plessner nooit is toegekomen aan de antropologische uitwerking van de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, een voornemen waaraan hij in zijn brieven regelmatig refereert.

### *Excentrische positionaliteit*

De natuurfilosofie die Plessner heeft ontwikkeld in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, vormt de kern van zijn gehele oeuvre met inbegrip van de politieke geschriften. In het afsluitende zevende hoofdstuk van dit hoofdwerk, dat gewijd is aan de mens, staat de voor de menselijke levensvorm kenmerkende 'excentrische positionaliteit' centraal. Voor een goed begrip van deze notie dienen we deze te plaatsen in het kader van het thema van de menselijke eindigheid, dat als geen ander de moderne filosofie bepaalt. Natuurlijk is het besef van de eindigheid van de mens niet exclusief voor de moderne tijd; ook in het middeleeuwse denken speelde het al een belangrijke rol. De filosoof Odo Marquard - een van de bezorgers van Plessners *Gesammelte Schriften* en sterk door hem beïnvloed - heeft echter laten zien dat het begrip eindigheid in de moderne filosofie een wezenlijk andere betekenis heeft gekregen. Oorspronkelijk werd het eindige - in tegenstelling tot een transcendente God die eigen oorzaak is (*causa sui*) - begrepen als datgene wat geschapen is en dus niet uit zichzelf voortkomt, maar in de moderne geseclariseerde cultuur wordt het eindige immanent bepaald als datgene wat begrensd is in ruimte en tijd.[\[xii\]](#)

In hun reflectie op het menselijk bestaan vertrekken Plessner en Heidegger beiden vanuit deze notie van eindigheid. Maar waar Heidegger in *Sein und Zeit* eindigheid in tijd als uitgangspunt neemt, waardoor deze eindigheid primair wordt begrepen als sterfelijkheid en het menselijk zijn (*Dasein*) als een zijn-ten-dode (*Sein-zum-Tode*), dat wil zeggen als besepte sterfelijkheid, daar gaat Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit van eindigheid in de ruimte, waardoor in zijn geval eindigheid primair wordt opgevat als positionaliteit en de menselijke existentie als excentrisch, dat wil zeggen als besepte positionaliteit.

Dit verschil is cruciaal. Doordat Heidegger in zijn analyse de ervaring van tijdelijkheid als uitgangspunt neemt, abstraheert hij grotendeels van de (inherent ruimtelijke) lichamelijke van de mens. Als gevolg hiervan zet hij zich sterk af

tegen een dingmatige bepaling van de mens en geeft daarmee eerder blijk van affiniteit met de idealistische dan met de materialistische traditie.[\[xiii\]](#) Dit in tegenstelling tot Plessner die juist de ruimtelijke dimensie benadrukt en een centrale rol toekent aan (de verhouding tot) het fysieke lichaam. In samenhang hiermee speelt in Plessners antropologie de biologische dimensie een cruciale rol. Een groot deel van zijn transcendentiaal-fenomenologische analyse is gericht op het afbakenen van de mens van andere - levende en levenloze - lichamen. Daarbij richt hij zich primair op het 'materiële apriori', dat wil zeggen de lichamelijke mogelijkhedenvoorwaarden van de verschillende stadia van het leven.

Uitgangspunt van Plessners analyse is dat het levende lichaam zich van het levenloze onderscheidt, doordat het levende lichaam in tegenstelling tot het levenloze niet alleen contouren bezit, maar ook gekenmerkt wordt door een grens en dus door grensverkeer. Dit inzicht spoort met recent biologisch onderzoek waaruit blijkt dat bolvormige membranen die zijn ontstaan door zelforganisatie van vetmoleculen, een semi-permeabele grens creëren tussen binnen en buiten en daarmee een cruciale rol spelen in het ontstaan van leven.[\[xiv\]](#) Wat een levend lichaam volgens Plessner nu bij uitstek kenmerkt, is een specifieke relatie tot deze grens. Deze verhouding tot de grens die het lichaam van de buitenwereld scheidt, noemt Plessner *positionaliteit*. De positionaliteit van levende wezens wordt gekenmerkt door bi-aspectiviteit (*Doppelaspektivität*): levende wezens zijn gericht op beide zijden van de hen constituerende grens, zowel naar binnen als naar buiten.[\[xv\]](#) Met deze opvatting van bi-aspectiviteit keert Plessner zich expliciet tegen het cartesiaanse dualisme van geest en lichaam, waarbij beide polen ontologisch worden 'gefundamenteeliseerd' tot respectievelijk *res cogitans* en *res extensa*. Voor Plessner zijn lichaam en geest geen afzonderlijke ontologische domeinen, maar vormen zij twee ervaringsdimensies van het ene (als psychofysische eenheid begrepen) menselijke organisme.

Het verschil tussen plant, dier en mens is vervolgens afhankelijk van de manier waarop de positionaliteit is georganiseerd. Bij de *open* organisatievorm van de plant is het organisme nog niet in een relatie tot zijn positionaliteit geplaatst. Binnen en buiten hebben hier geen centrum. De plant wordt dus gekenmerkt door een grens waar aan weerskanten niemand of niets is, subject noch object.[\[xvi\]](#) Een relatie tot de eigen positionaliteit treedt pas op bij de *gesloten* ofwel *centrische* organisatievorm van het dier. Bij het dier wordt het grensverkeer bemiddeld door een centrum dat fysiek te lokaliseren is in het zenuwstelsel, en

dat zich in de psychische ervaring voordoet als een zich bewust zijn van de omgeving. Het dier onderscheidt zich dus van de plant doordat het niet alleen een lichaam heeft, maar ook *in zijn lichaam is*. De mens onderscheidt zich op zijn beurt weer van het dier doordat hij ook nog een specifieke relatie met dit centrum onderhoudt. Bij de mens is daarom sprake van een tweede bemiddeling: hij heeft weet van het centrum van ervaring en is als zodanig *excentrisch*. Hij *leeft en beleeft* niet alleen, maar *beleeft bovendien zijn beleven*. Voor excentrische wezens zoals de mens geldt dat zij niet zijn waar ze iets beleven en dat ze niet iets beleven waar ze zijn. In dit benadrukken van het gedecentreerde karakter van de menselijke subjectiviteit loopt Plessner vooruit op het (post)structuralistische subjectbegrip, zoals we dat bijvoorbeeld kennen van Lacan.[\[xvii\]](#)

We kunnen de uit de excentrische positionaliteit voortkomende gebrokenheid van de menselijke levensvorm in termen van het lichaam als volgt uitdrukken: de mens *is* een lichaam (zoals ook een plant dat is), hij is *in* het lichaam (als innerlijk beleven, zoals ook een dier dat kent) en hij is tegelijkertijd ook altijd *buiten* zijn lichaam, als het gezichtspunt van waaruit hij beide is.[\[xviii\]](#) Vanwege deze drievoudige gebrokenheid leeft de mens in drie werelden: een buitenwereld (*Aussenwelt*), een binnenwereld (*Innenwelt*) en een gedeelde wereld van geest of cultuur (*Mitwelt*). Vanwege de bi-aspectiviteit die levende wezens eigen is, ervaart de mens elk van die drie werelden niet alleen vanuit een buitenperspectief, maar ook vanuit een binnenperspectief. Zo is ons lichaam (als deel van de buitenwereld) niet alleen een fysiek lichaam (*Körper*), dat wil zeggen een ding onder dingen dat een specifieke plaats inneemt in een objectief ruimte-tijdcontinuüm, maar ook een doorleefd lichaam (*Leib*) dat als centrum van ons waarnemen en handelen functioneert. De binnenwereld op haar beurt is niet alleen ziel (*Seele*), de bron van onze psychische ervaringen, maar ook beleving (*Erlebnis*), speelbal van psychische processen. En voor de wereld van de cultuur geldt dat we niet alleen een ik (*Ich*) vormen - dat een bijdrage levert aan de schepping van deze wereld - maar ook een wij (*Wir*) in zoverre we door die wereld worden gedragen en gevormd.

### *Drie antropologische wetten*

In Plessners wijsgerige antropologie zijn cultuur en technologie onlosmakelijk verbonden met excentrische positionaliteit: 'Als excentrisch wezen is de mens niet in balans, plaatsloos, tijdloos in het niets staand, constitutief thuisloos [*konstitutiv heimatlos*] en moet hij "iets worden" en zich een evenwicht scheppen.'[\[xix\]](#) De



mens kenmerkt zich dus door *natuurlijke kunstmatigheid*, aldus de eerste van de drie antropologische wetten die Plessner in het laatste hoofdstuk van *Die Stufen* afleidt uit de notie van excentrische positionaliteit:

De mens wil ontsnappen aan de ondraaglijke excentriciteit van zijn wezen, hij wil de halfheid van zijn eigen levensvorm compenseren. [...] Excentriciteit en behoefte aan compensatie zijn twee zijden van dezelfde medaille. Behoeftigheid mag daarbij niet psychologisch of subjectief worden opgevat; ze ligt immers logischerwijs ten grondslag aan iedere psychologische behoefte, drift, tendens of wil. In die fundamentele behoeftigheid of naaktheid ligt de beweeggrond voor het specifiek menselijke, dat wil zeggen het gericht zijn op het nog niet werkelijke (*Irrealis*) en het toepassen van kunstmatige middelen, de uiteindelijke reden voor het *werktuig* en datgene wat het dient: de *cultuur*.[\[xx\]](#)

Met andere woorden: de mens is door zijn constitutieve thuisloosheid nooit af, maar moet zich altijd nog verwerklijken en daartoe is hij aangewezen op techniek en cultuur. Deze kunstmatige middelen zijn niet alleen - en niet in de eerste plaats - instrumenten om te overleven, maar een ontische noodzakelijkheid (*ontische Notwendigkeit*).

Ook Plessners tweede antropologische wet - de Wet van de *bemiddelde onmiddellijkheid* (ook wel aangeduid als indirecte directheid) - is afgeleid uit de excentrische positionaliteit van de menselijke levensvorm. De relatie tussen organisme en positieveld wordt door het organisme bemiddeld. Maar waar het dier zijn omgeving frontaal en direct beleeft, daar is de mens zich van deze bemiddeling bewust en dient hij haar te voltrekken. In die zin is de mens ertoe veroordeeld acteur te zijn, hij kan slechts zichzelf zijn door in zijn omgang met de wereld en zijn medemensen uiteenlopende rollen te spelen. De mens kan zich niet werkelijk bloot geven aan zijn medemensen en zichzelf, omdat achter zijn maskers de radicale bodemloosheid van zijn bestaan schuilgaat.

Dat de mens om zichzelf te kunnen zijn technische en culturele middelen schept, betekent niet dat hij deze volledig zou beheersen. Hoewel de mens schepper is van techniek en cultuur, hebben de technische en culturele middelen op hun beurt een eigen 'agenda'. Ook dat is eigen aan de menselijke eindigheid:

Even wezenlijk voor de technische hulpmiddelen [...] is hun eigen gewicht, hun objectiviteit, die aan hen verschijnt als datgene wat slechts gevonden en ontdekt, en niet gemaakt kan worden. Alles wat de sfeer van de cultuur betreft, vertoont gebondenheid aan zijn menselijke schepper, maar is tegelijkertijd (en in dezelfde

mate) van hem onafhankelijk.[\[xxi\]](#)

Technologische en culturele handelingen brengen allerlei vormen van onbedoelde neveneffecten met zich mee. Deze stellen strikte grenzen aan voorspelbaarheid en controleerbaarheid van de natuur en de sociale wereld, en daarmee ook aan het menselijk vermogen het eigen lot te bepalen.

Niet alleen de wetenschappelijke en technologische hoop om natuur en samenleving te beheersen, maar ook de religieuze en seculiere hoop om in genade het ultieme heil te ontvangen dan wel in de toekomst zelf te realiseren, is een illusie. Deze opvatting komt tot uitdrukking in Plessners derde antropologische wet, die van de *utopische positie* van de mens. Het is volgens Plessner eigen aan de mens te dromen van datgene wat hij op grond van zijn excentrische positionaliteit per definitie moet ontberen: 'Geborgenheid, verzoening met het noodlot, begrip van de werkelijkheid, een thuis.'[\[xxii\]](#) Juist omdat de mens principieel thuisloos is, zal hij altijd religieuze en politieke dromen blijven koesteren over een thuis, maar deze dromen zijn ook veroordeeld om voor altijd illusies te blijven. In werkelijkheid verkeren pogingen om een paradijs te vinden of te creëren vaak in het tegendeel. Dat zou ons evenwel niet hoeven te verbazen, aangezien onmenselijkheid onlosmakelijk verbonden is met de menselijke excentriciteit. Of om Plessners eigen woorden in zijn essay *Unmenschlichkeit* te gebruiken: 'Onmenselijkheid is aan geen enkel tijdvak gebonden en geen historische grootheid, maar een met de mens gegeven mogelijkheid om zichzelf en zijn gelijken te negeren.'[\[xxiii\]](#)

### *Besluit*

In de historische biografie van Carola Dietze komt Plessners oeuvre naar voren als een fascinerend tijdsdocument, waarin het filosofische thema van de constitutieve thuisloosheid van de mens versmolten is met Plessners levenservaringen als politiek vluchteling.[\[xxiv\]](#) Plessners werk is echter meer dan een tijdsdocument, want het bezit nog onverminderd filosofische en politieke relevantie. De hernieuwde belangstelling voor Plessners werk in Duitsland en Nederland en de ontluikende receptie daarbuiten getuigen van de blijvende actualiteit van dit oeuvre. In het bijzonder zijn wijsgerig-antropologische bezinning op de excentrische positionaliteit blijkt onverminderd vruchtbaar.

Om te beginnen is Plessners nadruk op de lichamelijke dimensie van de menselijke levensvorm een voorbode van de huidige - fenomenologische, hermeneutische en feministische - kritiek op de rationalistisch-instrumentele

benadering van het menselijk bestaan, van cultuur en technologie en van de als alternatief ontwikkelde, fenomenologisch geïnspireerde theorieën over belichaamde cognitie (*embodied cognition*). Waar de vertegenwoordigers van belichaamde cognitietheorieën als Francisco Varela en Evan Thompson<sup>[xxv]</sup> daarbij, in aansluiting bij de fenomenologie van Merleau-Ponty, de nadruk leggen op de belichaamde intentionaliteit, daar ontsluit Plessners notie van de bi-aspectiviteit de mogelijkheid zich ook rekenschap te geven van het menselijk vermogen om het eigen lichaam te objectiveren en tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek te maken.<sup>[xxvi]</sup>

Daarmee opent Plessner een vruchtbare positie binnen de naturalisering van het wereldbeeld die de actuele levenswetenschappen kenmerkt. Plessner aanvaardt volmondig de naturalisering van het wereldbeeld, anders dan zijn tegenpool Max Scheler die, in zijn verzet tegen de naturalisering van het wereldbeeld, in zijn antropologie tegenover de Natuur een *Geist* poneert en daarmee terugvalt op het 'gretig transcendentisme' van de traditionele metafysica.<sup>[xxvii]</sup> Maar tegelijkertijd kritiseert Plessner het 'gretig reductionisme' van de (neo)darwinisten, waarin de mens uiteindelijk niet veel meer is dan een geestloze machine of zombie, of op z'n best een 'vochtige robot' in de woorden van de Amerikaanse filosoof Dennett.<sup>[xxviii]</sup> De mens als centrisch-excentrisch dubbelwezen is zoals Plessner hem beschrijft immers niet het autonome morele subject waarvoor Descartes, Kant en Scheler hem hielden, en ook niet louter de speelbal van zijn natuurlijke aandriften, maar een wezen dat vanuit zijn excentrische positie op die aandriften kan reflecteren, zich ertoe kan verhouden en ze binnen bepaalde grenzen kan sturen, zonder overigens de illusie te koesteren dat hij ze volledig kan beheersen.<sup>[xxix]</sup>

In het inzicht in de fundamentele centrisch-excentrische gebrokenheid, en in de radicale scepsis die daaruit voortvloeit ten aanzien iedere totalitaire poging om een utopische heilstaat te realiseren, ligt ook de onverminderde politieke actualiteit van Plessners gedachtegoed. Plessners filosofie is een oproep om steeds 'aan deze zijde van de utopie' te blijven, om de titel van een bundeling van zijn cultuursociologische opstellen te citeren.<sup>[xxx]</sup> Dat zou ook een verklaring kunnen vormen voor de huidige groeiende belangstelling voor zijn wijsgerige antropologie juist in voorheen communistische landen als Rusland, Wit-Rusland, Polen, Kroatië en meer recent ook China.<sup>[xxxi]</sup> Maar ook in de context van de opkomst van het groeiende populisme en het debat over de toekomst van de

Europese Unie hebben Plessners analyses nog niets aan betekenis verloren.

De met de excentrische positionaliteit verbonden notie van de natuurlijke kunstmatigheid is in de afgelopen decennia ook bijzonder vruchtbaar gebleken voor disciplines als de techniekfilosofie. Deze notie van natuurlijke kunstmatigheid maakt duidelijk dat werktuigen, machines en automaten geen vreemde machten zijn, maar veeleer begrepen moeten worden als supplementen die eigen zijn aan de menselijke levensvorm. In die zin zijn wij altijd al cyborgs geweest en is het nostalgisch terugverlangen naar een paradijselijke natuurtoestand al even illusoir als de hoop op een paradijselijke toekomst. Als wezens die 'kunstmatig van nature' zijn is het onmogelijk voor ons om *niet* technisch te zijn, maar de tweede en de derde antropologische grondwet nopen ons ertoe de ogen niet te sluiten voor het feit dat de stormachtige ontwikkelingen in de bio- en neurotechnologieën ook fundamentele risico's en onzekerheden met zich meebrengen. [\[xxxii\]](#) Daarom zijn de volgende zinnen woorden uit Plessners rede 'Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie' nu niet minder relevant dan toen hij ze in 1936 neerschreef. In de vertaling van Marten de Vries:

*Kant wilde het weten inperken om plaats te maken voor het geloof. [...] Ook nu gaat het weer om de noodzaak theoretische aanmatiging af te wijzen. Maar deze [noodzaak] richt zich niet op het metafysische, maar op de mens die zichzelf met zijn enorm toegenomen mogelijkheden door de vooruitgang van wetenschap en techniek aan grote gevaren blootstelt. Daarom is het noodzakelijk paal en perk te stellen aan de alsmaar nietsontziender wordende aanmatiging van politici, economen en artsen ten aanzien van sterilisatie, eugenetica, rassenpolitiek, mensenteelt, kortom het vermogen van de mens om zijn eigen lot te bepalen. [...] Hier manifesteert zich het echte filosofische doel van de wijsgerige antropologie: de drang om het menselijk kunnen als gevolg van grenzeloze ontsluiting van het kennen in te perken ter wille van zijn (menselijke) ondoorgrondelijkheid en onzekerheid tegenover het brongebied van zijn toekomst, en weer plaats te maken voor geloof in de mens.*

—

Oorspronkelijke uitgave: [Carola Dietze - Nachgeholttes Leben: Helmuth Plessner 1892-1985. Eine Biographie](#). (Wallstein Verlag 2006).

Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*. Met een inleiding van Jos de Mul.

Uitgeverij Lemniscaat, ISBN 9789047704362, Pb 632 pagina's, Prijs € 39,95 -

<http://www.lemniscaat.nl/HelmuthPlessner>

website Carola Dietze: <http://www.ghi-dc.org/>

website Jos de Mul: <http://www.demul.nl/nl/>

### *Bibliografie*

Voor wie zich verder wil verdiepen in de teksten van Plessner en de internationale secundaire literatuur over zijn werk vanaf 1990, biedt de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft een goed startpunt: [www.helmuth-plessner.de](http://www.helmuth-plessner.de)

Ik volsta hier met het vermelden van de teksten van Plessner die in het Nederlands zijn vertaald, alsmede enkele Nederlandstalige publicaties over zijn werk.

### *Naar het Nederlands vertaalde en door Plessner in het Nederlands geschreven teksten*

*Over het Object en de Beteekenis der Sociologie.* Openbare Les gegeven bij den aanvang zijner Colleges (18.10.1938) en de opening van het Sociologisch Instituut te Groningen, afgedrukt in: *Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen*, Groningen 1938.

*De huidige Verhouding tusschen Oorlog en Vrede.* Rede uitgesproken (28-10-1939) bij de Aanvaarding van het Ambt van Bijzonder Hoogleraar vanwege de Stichting Sociologisch Instituut te Groningen aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen, Groningen 1939.

*Is er vooruitgang in de wijsbegeerte?* Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Ambt van Hoogleraar aan de Universiteit te Groningen op Zaterdag 15 Juni 1946. Groningen/Batavia: Wolters 1946.

'Het Spel der phantasie en het kader der kennis', in: *Scripta Academica Groningana I*, Groningen/Batavia, 1947, p. 109-124.

*Debat over Duitsland.* Amsterdam, 1947.

'Levensfilosofie en phaenomenologie', in: *Philosophia: Beknopt handboek tot de geschiedenis van het wijsgeerig denken 2* (1949), p. 314-336 [*Gesammelte Schriften IX*, 192-223].

'Het probleem der generaties', in: *Sociologisch Jaarboek*, Leiden, 1949, p. 3-23.

'Sociologie en anthropologie', in: *Mens en Maatschappij* 25 (1950), p. 276-289.

'Nederland en de wijsbegeerte'. Afscheidscollege aan de Rijksuniversiteit te

Groningen 1951, in: *De Gids* 115 (1952), p. 45-56.

'De zaak Schlüter', in: *De Nieuwe Stern* 10 (1955), p. 463-465.

*Lachen en Wenen: Een onderzoek naar de grenzen van het menselijk gedrag*, vert. door J. M. G. van Helmond, Utrecht/Antwerpen 1965.

*Hoe de mens bestaan kan: Inleiding in de wijsgerige antropologie (Conditio humana)*, vert. door Hein Ruijgers, Alphen aan den Rijn, 1978.

*Filosofische wegwijzer: correspondentie van F.J.J. Buytendijk met Helmuth Plessner*. Bezorgd door Henk Struyker Boudier. Zeist, 1993.

#### *Enkele Nederlandstalige publicaties over Plessner*

Corbey, Raymond. *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, 1988.

Corbey, Raymond. 'De mens blijft verborgen. Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin'. *De academische boekengids* no.79 (2010): p. 9-11.

Kockelkoren, Petran. *De natuur van de goede verstaander*. Proefschrift. Technische Universiteit Enschede, 1992.

Nauta, Lolle. 'Een natie van achterblijvers. Plessners interpretatie van het nationaalsocialisme'. *Krisis*, jaargang 7, no.4 (2006): p. 6 - 16.

Oosten, Jetske van. *Ruimte in dubbelperspectief: Helmuth Plessner, Constant Nieuwenhuys en de betekenis van utopische architectuur*. Doctoraalscriptie. Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2004.

Redeker, Hans. *Helmuth Plessner of de belichaamde filosofie*. Delft, 1995.

Weiland, Jan Sperna. 'Helmuth Plessner.' *Kritisch Denkerslexicon*, april (1989).

Verbeek, Peter-Paul. *De grens van de mens: Over techniek, ethiek en menselijke natuur*. Rotterdam, 2011.

#### NOTEN

[i] H. Plessner, *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*. Onder redactie van Günther Dux, Odo Marquard en Elisabeth Ströker en met medewerking van Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer en Michael-Joachim Zemlin. Frankfurt a. M., 1980-1985 (sinds 2003 ook verkrijgbaar in een pocketeditie). Overigens bevatten deze verzamelde schriften niet alle werken van Plessner. Een selectie van niet in de *Gesammelte Schriften* opgenomen teksten is nadien uitgegeven door Salvatore Giammusso en Hans-Ulrich Lessing onder de titel H. Plessner, *Politik-Anthropologie-Philosophie: Aufsätze und Vorträge*, in de reeks *Übergänge*. München, 2001. Een evenmin in het verzameld werk opgenomen collegetekst, waarin Plessner zijn wijsgerige antropologie in een brede filosofische context

presenteert, is door Hans-Ulrich Lessing uitgegeven onder de titel: H. Plessner, *Elemente der Metaphysik: Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*. Berlin, 2002.

[ii] Zie voor een overzicht van de vertalingen en secundaire literatuur de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft: [www.helmuth-plessner.de](http://www.helmuth-plessner.de).

[iii] 'Wijsgerige antropologie' moet hier niet begrepen worden als een subdiscipline van de filosofie, maar als de naam van een specifieke denkrichting binnen deze subdiscipline die zich onderscheidt doordat zij bij de wijsgerige bezinning op de mens vertrekt vanuit een algemene theorie van biologisch leven. Voor een uitvoerige geschiedenis van dit paradigma, zie Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* Freiburg/München, 2008.

[iv] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt, 385.

[v] Kersten Schüßler, *Helmuth Plessner: Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, 2000.

[vi] Christoph Dejung, *Helmuth Plessner: Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*. Zürich, 2003.

[vii] Zie over de invloed van Kants transcendentiaal filosofie en Husserls fenomenologie op de levensfilosofie van Dilthey en Plessner: Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven, 43, 316v, 369, en Jos de Mul, 'Understanding nature: Dilthey, Plessner and Biohermeneutics', in: G. D'Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Hrsg.), *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, 459-478.

[viii] Zie hiervoor hoofdstuk 2 van deze biografie.

[ix] Zie hiervoor hoofdstuk 3.

[x] Zie hiervoor met name hoofdstuk 4 en de paragrafen 5.2 en 5.3.

[xi] Zie hiervoor verder hoofdstuk 5.

[xii] Odo Marquard, *Abschied Vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart, 1981, p. 120.

[xiii] Walter Schulz, 'Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.' *Philosophische Rundschau* (1953-1954): p. 65-93, p. 211-32.

[xiv] Pier Luigi Luisi, *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge, 2006.

[xv] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a.w., p. 138 e.v.

[xvi] Idem, p. 282 e.v.

[xvii] Zie Thomas Ebke und Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen: Zu Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Band 3. Herausgegeben von Bruno Accarino, Jos de Mul und Hans-Peter Krüger. Berlin, 2012, p. 364

[xviii] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a.w., p. 365.

[xix] Idem, p. 385.

[xx] Idem, p. 396.

[xxi] Idem, p. 397.

[xxii] Idem, p. 420.

[xxiii] Helmuth Plessner, 'Unmenschlichkeit'. In: Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, 1982, p. 205.

[xxiv] Zie hiervoor met name de epiloog.

[xxv] Francisco J. Valera, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, 1991; Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, 2007.

[xxvi] Raymond Corbey, 'De mens blijft verborgen: Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin'. *De academische boekengids* (2010), nr. 79, p. 9-11. Zie ook: Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*. Rotterdam, 2014, p. 63-76.

[xxvii] Corbey, Raymond, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Proefschrift Katholieke Universiteit. Nijmegen, 1988.

[xxviii] Florentijn van Rootselaar, 'Mens en robot verschillen niet zoveel', interview met Daniel Dennett, *Trouw*, 14 januari 2014.

[xxix] Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*, p. 63-76.

[xxx] Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie: Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Düsseldorf/ Köln, 1966.

[xxxi] Zie hierover ook p. XXX (p. 536 Duitse editie).

[xxxii] Voor een uitvoeriger bespreking van Plessners naturalisme, zie Jos de Mul, 'Philosophical Anthropology 2.0: Reading Plessner in the age of converging technologies', in: Jos de Mul (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press, 2014.



---

# Translating The Arab-Jewish Tradition: From Al-Andalus To Palestine/Land Of Israel



Yuval Evri - Ills.: Joseph Sassoon Semah

This essay investigates the vision of two Jewish scholars of a shared Arab-Jewish history at the beginning of the twentieth century.

The first part of the essay focuses on Abraham Shalom Yahuda's re-examination of the Andalusian legacy in regard of the process of Jewish modernisation with respect to the symbolic and the actual return to the East. The second part of the essay centers on the work of Yosef Meyouhas (1863-1942), Yahuda's contemporary and life-long friend who translated a collection of Biblical stories from the Arab-Palestinian oral tradition, examining the significance of this work vis-à-vis the mainstream Zionist approach.[1]

## *A Dispute in Early Twentieth-Century Jerusalem*

On a winter's evening late in 1920, in an auditorium close to Jerusalem's

Damascus Gate (“bab al-‘amud”), Professor Abraham Shalom Yahuda (1877-1951) gave a lecture attended by an audience of Muslim, Christian and Jewish Palestinian intellectuals and public figures.[2] Its subject matter was the glory days of Arabic culture in al-Andalus.

The event was organized and hosted by the Jerusalem City Council in honour of the newly appointed British High Commissioner Herbert Samuel (1870-1963). In his opening address, Mayor Raghīb al-Nashashībī (1881-1951) introduced the speaker as a Jerusalemite, son of one of the most respected Jewish families in the city.[3]

In his lecture, delivered in literary Arabic, Abraham Shalom Yahuda, since 1914 Professor of Jewish History and Literature and Arabic Culture at the University of Madrid portrayed the golden era of Muslim Spain describing the great accomplishments of Muslims and Jews during this period in the fields of science, literature, philosophy, medicine and art and emphasizing the fruitful relations between them. This event was an important moment in the life of this scholar of Semitic culture, one in which his long-standing scientific and political projects merged.

From his early days in Jerusalem, and later on in Germany as a student in Heidelberg and as a lecturer at the Berlin “Hochschule für die Wissenschaft des Judentums” (1904-1914), Yahuda had focused on the Andalusian legacy, emphasizing the historical and philological aspects of the Judeo-Muslim symbiosis during that period and its symbolic significance for the modernization and revitalization of Jewish and Hebrew culture. This issue was at the heart of Yahuda’s long-standing debate with Jewish scholars regarding the different options for Jewish modernization. Towards the end of his lecture, Yahuda addressed the Arab Palestinians in the audience directly. Speaking from the heart, albeit in a slightly pompous tone, he called on them to revive the legacy of al-Andalus:

*If the opportunity exists today for the Arabs to return to their ancient Enlightenment, it has been made possible only by virtue of the empires that fought for the rights of suppressed peoples.*

*If the Arabs revive their glorious past through the good will of these empires, especially that of Great Britain, which is willing to help them as much as possible, they have to return to their essence of generosity and allow the other suppressed peoples, including the People of Israel, to benefit from the national rights granted*

*by the British Government. Only when the spirit of tolerance and freedom that prevailed in the golden age of Arab thought in al-Andalus [...] will return to prevail today, in a way that will enable all peoples, without religious or ethnic prejudice, to work together for the revival of enlightenment in the Eastern nations, each people according to its unique character and traditions, can an all-encompassing Eastern enlightenment be reborn that will include all Eastern nations and peoples.[4]*

Thus, Yahuda chose to end his lecture with a political statement regarding the future of Palestine in this new imperial era. Well aware of the importance of his words in such dramatic times, Yahuda proposed a symbolic return to al-Andalus as a potential political and cultural platform for Jews and Arabs in post-Ottoman Palestine. While it is hard not to see an affinity with the British Empire in his words, we should however note the unique context in which this lecture took place: a few months after the official beginning of British Mandatory rule in Palestine, at an occasion dedicated to the newly appointed High Commissioner Herbert Samuel and in his presence.[5]

However, the event also had a more specific historical context, as it took place on the same night that the third Arab National Congress opened in Haifa. The lecture was organized by Raghīb al-Nashashībī in honour of Herbert Samuel, and Nashashībī invited Yahuda to give the main lecture. As the historian Safa Khulusi has suggested, this clash was probably not coincidental, but rather was part of the internal political struggle within the Arab Palestinian community.[6]

During the end of the Ottoman period, and more intensively throughout the British Mandate, the Palestinian political leadership was deeply divided between a few notable families.

The rivalry between the two leading Jerusalemite families—the Nashashībīs and the Husseinis—split the local leadership into two main camps: the national camp, under Haj Amin al-Husseini, and the opposition camp, led by Raghīb al-Nashashībī. Both families drew supporters from other elite families and refused to cooperate with each other, resulting in a deep political divide in Palestinian society.[7]

This split, which dominated the Palestinian political arena throughout the Mandatory period, had its origins in the early days of British rule, when Raghīb al-Nashashībī was appointed Mayor of Jerusalem after the British Military Commissioner removed Musa Kazim al-Husseini (1853-1934) from office.[8]

The three-day Arab congress in Haifa was organized by members of the al-Husseini family and led by Kazim al-Husseini.

Just a few months after the French army destroyed the short-lived constitutional Arab Kingdom of Syria under King Faysal (1885-1933), and amid the ruins of the first modern Arab state in Bilad al-Sham (Greater Syria) that projected equal citizenship to all, the participants in the Haifa congress sought to establish a new strategy towards British rule and towards the Balfour Declaration and the notion of a homeland for the Jewish people.

Khulusi argues that the event in Jerusalem was organized by Nashashibi with the support of British officials as an attempt to weaken the effect of the Arab congress.[9]

There are no solid indications that this was the case, but it is difficult to avoid noticing the link between the two events and the hidden political agendas that they embodied. The congress in Haifa represented a more critical approach towards the British authorities, while the event in Jerusalem was attended and supported by the British High Commissioner. Yahuda had arrived in Palestine just a few weeks before the event and most likely had no involvement in the organizing aspects or in the internal political dispute that surrounded it.

I will argue that, even in this complex political context, the fact that Yahuda decided to talk about the glory days of Arab culture and chose to deliver his lecture in Arabic and to address the Arab Palestinian intellectuals in the audience, was a cultural and a political statement for a different political approach.

In contrast to the Balfour Declaration and its social and political implications for the Zionists vis-à-vis the Palestinians, Yahuda's lecture called upon the Arabs to revive their position as a majority, as they were in al-Andalus. Instead of minimizing and negating the Arab Palestinians' place in the new political structure, he asked them to take a leading role in shaping and determining the future of both Jews and Arabs in Palestine.

The event sparked a heated debate in the local Arabic newspapers after the famous Iraqi poet Ma'ruf al-Rusafi (1875-1945) published a poem about it. Rusafi, who served as an instructor at a local teacher training college, was in the audience.

Inspired by Yahuda's lecture, he composed a poem in Arabic addressed to Herbert Samuel, in which he called for a return to the spirit of al-Andalus and for a revival

of the historical connections between Jews and Arabs, while also emphasising the strong racial and cultural affinity between the two peoples:

*Yahuda's speech made us all pensive  
And reminded us of what we knew so well.  
He celebrated Arab achievement in the West  
And recalled the glories of the Abbassids in the East.*

[...]

*We are not, as we have been falsely accused,  
Enemies of the Jews, overtly or in secret.  
The two people are but cousins.  
In their language is the proof  
But we fear expulsion from the homeland  
And being ruled by force of arms.[10]*

The poem was published in several local Arabic newspapers and immediately received a very critical response from Arab poets and intellectuals.[11] The Lebanese-born Palestinian poet Wadi' al Bustani (1886-1954), who served in the British military administration as an interpreter, published a poem in reply to Rusafi:

*Is it Yahuda's speech or wonders of magic?  
Is it Rusafi's words or poetic lies?  
By thy soul, I know not and maybe I do;  
What pacing is it between Rusafi and the bridge?*

[...]

*Yea, he who crossed the River Jordan was our cousin  
But we are suspicious of him who now comes by sea.  
O Samuel! Are you really our old Samau'al?  
And has England been subjugated by Banu Fihir?  
Shall we believe in Balfour instead of Muhammad, Jesus, Moses?[12]*

Bustani emphasized the differences between the Jews in the Islamic tradition, whom Rusafi portrayed as cousins, and the new Jews who came to Palestine, by sea, with nationalist aspirations. He used the similarities between the name of the

Jewish High Commissioner—Samuel—and the Jewish poet and warrior Samuel ibn Adiya (Samau'al ibn Adiya) who lived in Arabia in the first half of the sixth century. Ibn Adiya is famous in the Arabic-Islamic tradition for his loyalty, as indicated by the well-known saying “more faithful than Samuel”. Bustani used the contrast between the mythical figure who for years symbolized strong connections between Jews and Arabs and the Jewish British pro-Zionist commissioner to demonstrate the differentiation between the Jew in the Islamic world and the Zionist Jew.

Hasan Sidqi al-Dajani (1890-1938), a Jerusalemite literary and political figure and the editor of the Al-Quds al-Sharif newspaper, published an article on the event as well.<sup>13</sup> Like Bustani, he took a sceptical approach to Yahuda's lecture and his political motives. While complimenting Yahuda for his knowledgeable description of the cultural heritage of Muslim Spain, Dajani was suspicious of Yahuda's motives in praising the glorious Arabic past in al Andalus. How can a Zionist speaker (as he labelled Yahuda), he wrote, encourage the Arabs to revive their glorious past and dominance, while the Zionists try to dispossess them of their homeland? The lecture, he continued, tried to flatter the Arabs but only rubbed salt in their wounds, and would not change their attitude towards the attempts of the Zionists to expel them from their land.

In an article published in his defence, Rusafi called on his fellow Arabs to differentiate between Judaism and Zionism, and to emphasize that they do not oppose Jews or Judaism in general, but only the political project being promoted by the Zionists.<sup>[14]</sup>

Although the event received positive reactions in the local Hebrew newspapers, it was mostly ignored by the Zionist leadership, and in their inner circles Yahuda was criticized for his affinity to the Arabs and to Arabic culture.

At a time when national and social boundaries between Jews and Arabs in Palestine were hardening, there was little room for Yahuda's position. In Dajani's perspective, he was merely a Zionist speaker who supported the dominant trend of dispossessing the Palestinians of their land. Within Zionist leadership circles, he was criticized for promoting Jewish assimilation into Arabic culture. Instead of being the scene for a revitalized relationship between Jews and Arabs, Mandatory Palestine was the setting for the evolution of a bitter national struggle. Like so many other solutions, proposals, visions and dreams espoused during that dramatic period, Yahuda's vision for the revival of Arab-Jewish culture never

materialized.[15]

This small chapter in Mandatory history can of course be viewed within the political and social context in which it occurred, with an emphasis on the formation of national and cultural boundary lines between Jews and Arabs during that period and from the perspectives of the national narratives that have dominated the political discourse since that time.

Here, I will read this event differently, using a new perspective that focuses on the broader intellectual and political project in which Yahuda was involved for many years, together with other intellectuals whom we can label today as “Arab Jewish”.[16] Within this framework, I will investigate the special role that the “Andalusian legacy” played in the formation of that Arab-Jewish intellectual world at the complex intersection of the social, political and historical interests in early twentieth-century Palestine. More specifically, I will examine the role of the Andalusian legacy in the Jewish return to Palestine. Combining the symbolic return to al-Andalus with the actual return to Palestine, I will investigate the different political alternatives that emerged from it.

As will be shown later in the article, the connection between the return to the Andalusian heritage with the Jewish return to Palestine was not made randomly in Yahuda’s lecture in Jerusalem, but rather reflects a deeper perception of the bond between them.

Perhaps we should take a different starting point and note the crucial role played by the return to “al-Andalus” (or Muslim Spain) and “Palestine” as symbolic, real or imagined spaces in fin-de-siècle Jewish discourse. It would be hard to overstate the significance of these floating signifiers for the development of the modern Jewish discourse and the shaping of the political landscape in Palestine. They emerged as controversial ideas representing conflicting notions of time and space, disputing claims of ownership of narratives and territories, and marking different cultural and intellectual continuities.[17]

Within this context, this essay will examine two political and cultural options that Arab-Jewish intellectuals offered for a Jewish return to Palestine based on the “Andalusian legacy”. I will trace these options as part of a larger Mizrahi/Arab-Jewish intellectual project that emerged in the Palestine of the turn of the twentieth-century and that has been neglected in the literature surveying the

period as well as in the official historical narratives.

The first part of the essay will focus on Abraham Shalom Yahuda's cultural vision, re-examining his long dispute with European-Jewish scholars and political leaders regarding the process of Jewish modernisation with respect to the symbolic and actual return to the East. It will examine the dispute in two places: Europe and Palestine. While in Europe the dispute evolved around the emergence of the "Jewish question" and the development of the "Wissenschaft des Judentums" (science of Judaism), in Palestine it evolved around the "Arab Question" and the relations between Jews and Arabs.

The second part of the essay will focus on the work of Josef Meyouhas (1863-1942), Yahuda's contemporary and lifelong friend who translated a collection of Biblical stories from the Arab-Palestinian oral tradition, examining the political significance of this work vis-à-vis the mainstream Zionist approach.

## *2. Abraham Shalom Yahuda's Andalusian Legacy: From Jerusalem to Madrid Via Berlin*

Abraham Shalom Yahuda was born in 1877 in Jerusalem to a Jewish family of Iraqi and German origin.[18] Arabic was spoken at home and he began his systematic training in the language at a young age. He studied under his older brother, Isaac Ezekiel Yahuda (1863-1941), author of a comprehensive collection of Arabic proverbs.[19] By the time he left for Europe, he had already published two books and several articles about the connection between Arabic literature and poetry to Jewish and Hebrew culture. In Germany he took Semitic Studies at Heidelberg and Frankfurt Universities, and he attended the first Zionist Congress in Basel in 1897. He wrote his doctoral dissertation under the supervision of the great German Orientalist Theodor Nöldeke (1836-1930) at Strasbourg University, and his doctoral thesis was a German commentary on Rabenu Ba'hiya's "Hovoth HaLevavot".[20] From 1904 to 1914, Yahuda lectured at the Berlin "Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" (Higher Institute for Jewish Studies) and from then to 1920 was Professor at the University of Madrid.[21] Yahuda travelled to Jerusalem at the end of 1920 to begin preparations for his return to Palestine, after receiving an offer of an academic position from the founding committee of the Hebrew University. But just a few months later, at the beginning of 1921, Yahuda left Jerusalem, disappointed with the Zionist political leadership and their strategy towards the Arab question, having decided to reject the offer of a professorship at the Hebrew University, and returned to Europe. He spent the



following twenty years travelling in search of rare manuscripts and acquired a valuable collection of books and manuscripts, while also lecturing at different academic institutes in Germany and England. In 1942, he moved to New York and became a professor at the New School for Social Research, where he remained until his death in 1951.

Growing up in Jerusalem at the end of the nineteenth century, Yahuda was exposed to the vibrant intellectual life that emerged in that period: the new Ottomanised intellectual elite, Arab intellectual circles and the al-Nahda movement; the Hebrew Haskala circles; and European scholars and researchers who settled in Palestine.

From this complex and diverse intellectual world he developed his unique approach towards the connection between East and West and between Jewish modernisation and Arab culture. In particular, this was the source for the role he sought for the Sephardic legacy within modern Jewish discourse, in contrast to the mainstream Jewish thought of his time.

The connection between Arabic and Islamic traditions to the Jewish tradition was at the centre of his extensive scientific work. Yahuda was trained in Semitic Studies and published dozen of articles and books on the subject, emphasising the Islamic influence on Jewish thought and culture. He had a special affinity to the Andalusian legacy, seeing it as a scientific and cultural model. In his private letters and memoirs, he described the significant influence that the Andalusian intellectual legacy had on his intellectual life.[22]

This approach was partly influenced by his affiliation with the Orientalist community in Germany, especially the scholarly circles that emphasised the connections between Islam and Judaism. Yahuda was directly and indirectly influenced by the work of other Jewish scholars and orientalists such as Abraham Geiger (1810-1874), Gustav Weil (1808-1889) and Moritz Steinschneider (1816-1907).[23] The great Islamic scholar Ignaz Goldziher (1850-1921) was the figure most influential on the young Yahuda and guided him through his first years in the academic world.

In one of his earlier articles while studying in Germany, Yahuda articulated his main criticism of the trend in Jewish scientific discourse to negate the Arabic aspects of the Andalusian legacy:

*[...] if many were the Sephardic Jews who enriched our Hebrew literature with their respected work, their poetry and prose, so were there many Sephardic Jews who enriched the Arabic literary world, whose praise will forever be sung by those who will recount its history in Spain. But these latter did not catch our researchers' attention as did the former; as for them, they do not perform their work in our field, but rather sowed in foreign fields, and for this reason they will not be recounted in our literature's history.[24]*

It is no coincidence that Yahuda chose the "Andalusian legacy" as the main conduit through which to articulate his criticism of Jewish scholars. From the earliest stages of the Jewish enlightenment movement in Europe, the cultural and intellectual world of Muslim Iberia had been a subject of fascination and inspiration. Concerned by the emergence of the "Jewish Question" in Europe, Jewish scholars held up the Jewish "Golden Era" in Spain as a model for a universal, rational and secular Jewish culture and as a pre-modern indication of the Jewish affinity to the Western spirit.[25]

This process increased during the turn of the twentieth century as part of the development of the "Wissenschaft des Judentums" (science of Judaism) in Europe. A growing number of scientific works were published by Jewish scholars on the Jewish history, poetry and philosophy of medieval Spain. In their research, these scholars focused mainly on the Jewish and Hebrew aspects of that period, neglecting the huge role played by the Arabic and Islamic traditions. Despite the fact that many of the Jewish writings of that period were originally composed in Arabic or Judeo-Arabic, some of the scholars working on the period were not qualified in the language.[26]

In his strongly articulate critique of the scientific approach that shaped the work of the "Science of Judaism" circles, Yahuda emphasised the importance of the Arabic language. In their treatment of material from "al-Andalus", he claimed, these scholars ignored the prominent role that the Arabic language had played in that heritage. Without understanding this, one could not fully grasp the whole picture. As he explains in one of his articles:

*Our authors (the Jewish scholars) are prejudiced against our Arabic literary heritage from the Middle Ages. No one would dare to write about Philo without knowing Greek, or about Spinoza without Latin, or about Mendelsohn without German. But, except for a select few, nearly all who write about our medieval*

*literature take no interest in studying the language that gave them most of their methods and ideas. Even with regard to their Arabic books, most of them are satisfied with understanding them using the Hebrew translations, which in themselves are influenced by the Arabic language and cannot be fully comprehended without knowledge of Arabic.[27]*

Even though Yahuda composes his critique as a scholar with scientific authority, it exceeds the limits of scientific discourse.

In it, he writes of the ideological motives behind the discourse of the Jewish scholars. In a private letter sent in 1899 to his cousin, David Yellin (1863-1941), Yahuda argued that the European Jewish scholars were trying to forcibly transfer Judaism into the tradition of Western civilization, against its true nature:

*Truly, more than our literature needs Europe-ism it needs Easternism. I am so upset when I see these authors among us who wish to bestow upon us ideas that are foreign to the spirit of the Israeli nation, which is essentially Eastern. If these people only knew our Eastern literature and recognised our Eastern culture that developed with our prophets, then they wouldn't turn to the new, Western, Aryan European culture, so strange to our cultural spirit. Our Eastern culture was the fruit of human emotion [...][28]*

Yahuda points out the ways Jewish scholars used scientific discourse to redesign Jewish culture as part of Western culture by disassociating it from its Eastern roots.

He expressed similar concerns regarding the attitude of the Zionist leaders towards the Arabs and Arabic culture. During his first personal meeting with Theodor Herzl (1860-1904) in London in 1896, Yahuda advised him to approach the local Arab community in Palestine directly and to try to secure their support for the Zionist plan. Even at that early moment in the development of the Zionist project, Yahuda understood the major impact that the Arabs would have on Jewish plans to return to Palestine. During their second meeting, at the first Zionist Congress in Basel, Yahuda again raised the issue of the Arab leaders and urged Herzl to formulate a special strategy in this direction. In his memoirs, written many years later, Yahuda described how he was disappointed by Herzl's dismissive response to his plea; the latter argued that he was planning to turn directly to the superpowers, and that there was no need to deal directly with the Arabs.[29] Yahuda saw this event as another example of the arrogant attitude that the European Jews had towards Arabs, which had a crucial effect on the creation

of the Arab-Jewish conflict in Palestine. One can identify the traces of the “Andalusian perspective” in Yahuda’s political agenda for the Zionist plan for the Jewish return to Palestine. He emphasised the importance of involving the Arab majority in the process, and criticised the Zionist leaders who came from Europe for their arrogant attitude towards the Arabs.

Another reflection of Yahuda’s Andalusian project can be found in his scientific work. In his research we can see a logic similar to the one used by the scholars he criticised.

One of his major scientific works was an edition of al-Hidaya (“The proper guidance to the religious duties of the heart”) transliterated from the Arabic and published in 1912. Authored by the eleventh-century Andalusian Jewish thinker Bahaya ibn Baquda, the fame of the al-Hidaya lies in its fine quality as one of the earliest systematic works on ethics and spirituality in the Jewish tradition, as well as its strong connection with Islamic literature. The original book was written in Judeo-Arabic and was translated into Hebrew by Judah ibn Tibbon soon after its completion. In his modern edition, Yahuda returned to the original Judeo-Arabic manuscript rather than the Hebrew translation. He also added a significant introduction about the Arabic and Islamic sources used by ibn Baquda, emphasising the strong Islamic influence on this canonical Jewish text. Yahuda transliterated it into Arabic in order, as he says in the introduction, to make the work accessible also to modern Muslim scholars of the Orient.[30] In his review of the book published in 1917, Henry Malter pointed out that Yahuda’s unique scholarly background played a crucial role in his work on the *Hidaya*:

*A proper understanding of Bahya’s Ethics, therefore, necessarily requires the most intimate knowledge of the classic Arabic literature in its various branches, as of the so-called Adab, Kalam, Zuhd and especially the broader Hadit and Sufi literature. Thi being the case, we must consider it good fortune that our work came into the hands of an editor who, better than any one of the younger European Arabists, satisfies the requirements just described. Born and brought up in the Orient, with Arabic as his native tongue and ancient Hebrew and Muslim literature as the main sources of his education, later broadened by studies at European universities, Dr. Yahuda was exceptionally fitted for the edition of Bahya’s work.[31]*

Malter points out the link between the Islamic aspects of Bahya’s work and

Yahuda's unique scholarly world, especially his personal background and connections to the Arab world.

We can find the same approach in Yahuda's other works on the Arab-Jewish intellectual legacy from medieval times. In his articles on Saadia Gaon, for instance, he emphasised the influence that the Arabic environment had on the latter's work.

One cannot avoid noticing the contrast between Yahuda's approach to the Andalusian legacy and that of mainstream Jewish scholars, nor the different implications they held for the revitalisation of Jewish culture. Instead of attempting to modernise Judaism through association with the West, Yahuda proposed an almost opposite course: reconnecting Judaism to the East and to the Judeo-Muslim tradition. He saw this reconnection as part of a wider Eastern enlightenment process that could be shared by Jews and Arabs alike. In his writings, Yahuda linked the return to the Arabic literature of al-Andalus with the revival of Hebrew culture and with the Jewish return to Palestine. Yahuda started to articulate this political and cultural vision in his earliest days in Europe. As he wrote to David Yellin in a letter in 1899:

*[...] but in the land of Israel it is possible [...] then, they (the European Jews) will return to their Easternism in the East, and open their hearts to Eastern and Arabic literatures. And by doing so, they will shed light on the life of our people in the past, before they changed their nature from the East and became to close to foreign people alien to their spirit ... but the people of the East left us many books and scriptures that may give us an idea of their way of life and their intellectual properties, and the vast Arabic literature will provide us with sufficient material for our needs.[32]*

In Yahuda's vision for Jewish modernisation by returning to the East, one can find similarities to the lecture he delivered in Jerusalem, mentioned in the beginning of this paper.

Indeed, we can trace the "Andalusian perspective" through Yahuda's movement in time and space, from the turn of the twentieth century in Europe to Palestine of the early British Mandate. By doing so, we can find connections between Yahuda's proposal to the Arab Palestinians in his Jerusalem lecture to lead a joint Eastern modernisation and the model for Jewish modernisation that he proposed

to the Jewish scholars in Europe.

With a deep understanding of the huge potential inherent in this moment for the future of Palestine, Yahuda planned his return (from Spain!) to Jerusalem so that he could play a meaningful role in the public sphere as a man of science and in forging political and cultural connections between Jews and Arabs.

This was the moment he had been waiting for, for more than 20 years, since his departure from Jerusalem for his studies in Europe. But due to political and personal considerations, the professorship promised to him by the newly established Hebrew University met with opposition from the leaders of the Zionist movement. In February 1921, just a few months after his lecture in Jerusalem, Yahuda decided to cancel his plans and to return to Europe. Many years later, Yahuda described his disappointment, both personal and political, with the Zionist leadership, and especially with Dr. Weizmann:

*My disappointments grew steadily, and it was during the London Conference in 1920 that I became convinced that Dr. Weizmann's policy would undermine our hopes and destroy our chances. I did not make any secret of my convictions; and on many occasions I expressed my misgivings and castigated him for his weakness in handling the elements hostile to us in the Colonial Office and for ignoring the necessity of cultivating Arab-Jewish relations, at a time when the atmosphere was propitious. This fact was enough for Dr. Weizmann to adopt a vindictive attitude towards me.[33]*

After his return to Europe, and during the last decades of his life, Yahuda distanced himself from the Zionist movement in Europe and in Palestine. He occasionally expressed critical views of the political developments in Palestine and of the political strategies adopted by the leaders of the Zionist movement towards the Arab question.

#### *Joseph Meyouhas's Biblical Stories from the Palestinian Oral Tradition*

Joseph Meyouhas (1868-1942) was one of the distinguished guests at Yahuda's lecture on that wintry night in Jerusalem.

During the last years of the Ottoman era, he had held a prominent position in political circles in the city and served for some years as the representative of the Jewish community on the Jerusalem City Council.[34] A decade older than Yahuda, Meyouhas was born and raised in a similar cultural and social environment. He was a close friend and colleague of Yahuda's elder brother Isaac

and of Yahuda's cousin David Yellin (1863-1942).

He was an educator, translator and public figure, a member of the local intellectual circle that had a great impact on Yahuda during his formational years in Jerusalem.

The changes and modernisation processes that occurred in the second half of the nineteenth century in the Ottoman Empire, and in Palestine and Jerusalem in particular, shaped the unique intellectual atmosphere in which Meyouhas emerged.

He was a prominent figure in the Hebrew revival circle in Jerusalem and took part in the formation of several key institutions at the end of the nineteenth century: the first Hebrew language committee (together with Eliezer Ben-Yehuda); the Hebrew teachers' association; the Jewish National Library; and the Jerusalem B'nai B'rith lodge.

Besides his public activities within the Jewish community, Meyouhas was also involved in the growing modern scholarly interest in ancient and contemporary Palestine. Institutions such as the British Palestine Exploration Fund, the Deutscher Palastinaverein and the American Palestine Exploration Society conducted systematic studies of Palestine and published the fruits of their research in scholarly periodicals and books.[35] Together with growing circles of local scholars, Meyouhas was engaged in ethnographic research on the life and culture of the local Palestinian community. This scholarly circle, which Salim Tamari describes as "nativist ethnography", comprised mainly Muslims and Christians from the Arab Palestinian community, figures such as Dr. Tawfiq Canaan, Stephan Hanna Stephan and Khalil Totah.[36]

Like these Arab Palestinian intellectuals of his generation, Meyouhas was part of the urban and intellectual transformation that took place in fin-de-siècle Jerusalem.<sup>37</sup> He was exposed to the mixture of imperial, religious and nationalist discourses that filled the public sphere and became aware of the fluidity among them. This notion of fluidity and mobility among different national and collective affiliations shaped his political and cultural visions.

In addition to the vibrant intellectual atmosphere in Jerusalem, Meyouhas's own biography and multifaceted identity played formative roles in the development of his political and cultural activities. He was born in 1868 to a well-established Sephardic family in the Old City of Jerusalem. When he was five years old, his

family moved outside the Old City walls to the nearby village of Silwan, becoming the first Jewish family in the village. His father died unexpectedly a short time afterwards, and his mother stayed in the village with her four small children. Meyouhas often described how their Muslim neighbours supported his mother during that crucial time and welcomed the family into the community.

In his writings, Meyouhas frequently returned to his childhood in Silwan and emphasised the great influence it had on his subsequent life and on his political and intellectual development. He described his close relations with his Muslim neighbours and how he used to spend long hours in their houses and was exposed to their stories, songs, music and traditions until these became an integral part of his kinship culture. His special connection to Arab Palestinian culture played a critical role in the formation of his cultural and political project, and in particular the translation of biblical tales from the Palestinian oral tradition.

In this context of cultural and social fluidity it is not surprising that translation (in the wider sense of the word) was very dominant in Meyouhas's intellectual and political life.[38] In a period of intellectual activity spanning more than five decades (from the 1890s to the middle of the twentieth century), Meyouhas translated a significant corpus of texts into Hebrew from several languages, but mainly from Arabic. He gave special attention to his translation work from Arabic, emphasising its political and cultural importance for the modernisation of Jewish life and culture in Palestine.

The prominent role of translation in Meyouhas's intellectual work was largely the result of direct and indirect affiliation with the Judeo-Muslim legacy from Medieval Spain. The Jewish scholars from al-Andalus were inspirational models for him, especially in terms of the prominent place of translation in their world. By adapting this intellectual model to the Palestinian translation from Arabic as a fundamental tool in the project of reviving Hebrew culture in modern Palestine. His translations of Palestinian oral culture into Hebrew were part of a wider project that emphasised the historical and cultural connections between Jews and Arab Palestinians as a platform for shared life in the future.

At the end of 1927, Meyouhas published a translated collection of biblical stories from the Arab Palestinian oral tradition. The collection was published at another crucial moment in the history of Palestine: the end of the first decade of British control and a time of growing political tension between Jews and Arabs. At this



juncture, national, cultural and social boundaries were being formulated in the political sphere, separating Jews from Arabs, Hebrew from Arabic, and Zionists from Palestinians. Thus, just when Meyouhas published his translation of the Palestinian biblical tales into Hebrew, it seemed that his vision for Jewish and Arab Palestinian coexistence was fading and his position in the political sphere was becoming increasingly marginalised. In this moment of marginalisation, Meyouhas published one of his most important and most politicised works of translation.

Meyouhas's *"Yaldei Arav"* comprises 47 biblical tales from the Arab Palestinian oral tradition translated into Hebrew. The tales are divided into two parts: Torah stories (from the Pentateuch); and stories from the books of the prophets. The translated stories do not reference a specific author or an "original" source. Since there is no original with which to compare the translation, it is impossible to define a strict line separating the translation from the source. Meyouhas's special position towards the Palestinian tradition makes it even more difficult to demarcate that line, as well as the line between the translator and the author; it is hard to gauge the extent to which the text is a translation loyal to a certain Palestinian oral tradition, or is a new literary creation inspired by it. This kind of unstable relation between original and translation is in fact unexceptional in the world of translation, as for example Samah Selim argues[39], but may be unusual for a biblically-related text.

The political dimension of Meyouhas's translation work is related to the fundamental role that the biblical text played in Zionist discourse at the turn of the twentieth century. The biblical text was at the heart of Zionist political claims for ownership of the land.[40] Adopting the Bible as an original historical text gave justification for the return of the people of the Bible (the Jews) to their original homeland. This process was based on the principle of concentrating almost exclusively on the biblical text as a historical authority, while separating it from the vast array of Jewish traditional texts that followed it, particularly the rabbinical corpus: the "Midrash", the "Talmud", and halakha.

The positioning of the Bible as an ultimate authority was influenced by a secular Protestant understanding of the text, and was part of the modern revival—which emerged in America and Europe in the nineteenth century—of the Judeo-Christian interpretational tradition of the text and of the land.[41] At the heart of this notion was a connection between the historical ownership of the biblical text with

the ownership of the Land of Israel, while eliminating the actual history of the land and of its people. While the majority of the Jews in historic Palestine accommodated this perspective, it effectively dissociated the Arab-Palestinians from the land.

Beshara Doumani describes this growing Judeo-Christian fascination with the Holy Land (historically and physically) which entirely ignored the people who lived in it:

*[...] the lack of interest in the history of the people who lived on that land. The dominant genres at the time—travel guides and historical geography—focused primarily on the relationship between the physical features of Palestine and the biblical events described in the Old and New Testaments [...] The amazing ability to discover the land without discovering its people dovetailed neatly with early Zionist visions. In the minds of many Europeans, especially Zionist Jews, Palestine was “empty” before the arrival of the first wave of Jewish settlers in 1881-84.[42]*

In a recently-published article Lorenzo Kamel also described this phenomenon, and coined the phrase “Biblical Orientalism”[43]. Kamel shows how, in hundreds of books and travel diaries that were written about Palestine by Western authors, the local Arab population were portrayed as a “simple appendix to the ancient Biblical scenarios [...] as ‘shadows’ of the far-off past, ‘fossils’ suspended in time”[44]. This precise formulation, one should not forget, has been one of the primary means used to delegitimise Arab-Palestinian claims to a homeland. Its more disturbing aspects, however, only appeared as history unfolded.

This new interpretation, or “translation”, of the Bible into the Zionist project contained a dual, and contradictory, perception of the Arab Palestinians, as people and as a symbolic image:

1. On the one hand, the biblical text served as a political tool to negate the Arab Palestinians’ historical and national “rights” to the land
2. On the other, the Arab Palestinians (in particular the fellahin, peasants) were viewed as symbols of the “biblical Jews” and as mirror images of the Jewish new settlers in Palestine.[45]

Ironically, then, the Arab Palestinians themselves were used to prove the originality and validity of the Jewish biblical myth, which helped the Zionists articulate their political rights to the land, and to justify the expansion of the

Jewish settlement in Palestine.

It is possible to find links between Meyouhas's translation of the Palestinian biblical stories into Hebrew—which I will analyse below—and this Judeo-Christian Zionist trend I have just described. I will not argue that they have nothing in common, but I would choose to emphasise the significant differences between them. I would like to suggest three fundamental aspects that differentiate Meyouhas's work from the Zionist trend:

1. Meyouhas's unique position as an Arab-Jew and a Palestinian native, who straddled the Jewish and Arab-Palestinian traditions.
2. The blurred distinction between translation and original text, and between Hebrew and Arabic.
3. Meyouhas accesses the biblical text by reconnecting to Judeo-Muslim traditions based on oral tradition and interpretations, while the Judeo-Christian tradition is based on the original Hebrew source.

Throughout the long history of translations, loyalty to the original text stood at the centre of the translator's task. This was particularly evident in translations of religious texts (and the biblical text can be used as a paradigmatic case study), in which the question of loyalty to the original was particularly emphasised.[46] Translation work was perceived as a technical act of copying from one language to another, and was valued according to its similarity to the original.

Critical theory, however, has taught us that every act of translation implies transformation and change and can never be a pure mimicry of the original source. As Walter Benjamin famously puts it: "no translation would be possible if in its ultimate essence it strove for likeness to the original"[47]. If we accept Benjamin's assumption that translation is always an act of betrayal towards the original text, we can see the political potential of Meyouhas's translation work in an era that was obsessed with returning to the "originals".

The sense of betrayal has a more crucial role in the case of translating the biblical text in the context of the Zionist-Palestinian conflict. In this case, the primacy and stability of the "original" was critical in the struggle over the ownership of the land.

In Meyouhas's work, the fluidity that is inherent in the act of translation becomes

a source of resistance to the dominant discourse, and offers inspiration for an alternative political approach. At a time when national and cultural boundaries were separating Jews and Arab-Palestinians, and when a struggle was raging over the question of the original people of the text and the land, Meyouhas's translation work proposed a different cultural and political vision, one which sought to undermine the question of originality. Instead of focusing on the stability and authority of one original source, Meyouhas emphasised the sense of fluidity and transformation embodied in the biblical text. And in contrast to the Zionist political trend, which used the biblical text as a tool to claim exclusive Jewish ownership of the land, he suggested a different idea: if there is no single authorised source of the biblical text, but only translations, then no one can claim exclusive ownership of it or of the land.

Thus Meyouhas offers an alternative path for the Jewish return to the biblical text, as part of the process of shaping the national narrative: instead of reconnecting only to the original written text, we can locate the biblical text within its vast array of interpretations and translations in the written and oral traditions, Jewish as well as Muslim. This path, in turn, necessitates that the Arab Palestinians and their history be included—in the text and in the land.

#### *4. Conclusion*

In concluding this article, I want to shift the focus to some current manifestations of the return to Palestine/Land of Israel in the Israeli public discourse, and to investigate what remains of the diverse and controversial debate that took place a century ago.

One example can be found in one of the most popular tourist sites in Israel: Ir David, the City of David, which is located in the heart of Silwan, an Arab Palestinian village. Hundreds of thousands of visitors attend the site every year; there were more than 400,000 visitors in 2012, including 80,000 school children. The "Ir David" foundation that manages the site supports the growing Jewish settlement in Silwan, containing 200 Jews who live in heavily-guarded homes, in separation from the village's 40,000 Palestinian residents.

The foundation's internet site reveals an absolute negation of the presence of the local Palestinian village and its inhabitants. The website refers solely to "the City of David" without even once mentioning the name of the place in which it is located: Silwan. It demonstrates how Israeli space (ancient Jerusalem in this case)

is imagined in relation to the biblical text, intersecting different notions of time and space. In the case of Ir David, the visitors travel in time and space to the biblical city of David 3,000 years ago.[48]

The fact that the site has become such a popular place, gaining huge public support as well as financial support from the government (even though it is run by a private, right-wing NGO), indicates the extent to which the Protestant-Zionist conceptions of the Jewish return to the land are deeply embedded in Israel's contemporary political and social sphere.

The absence in the current political discourse of the Mizrahi/Arab-Jewish perspective, as represented by Yahuda and Meyouhas a century ago, is significant. The lack of Meyouhas's voice is even more significant in this specific case, in light of his special connection to Silwan, the village to which he moved as a young child with his family, and in which he spent most of his childhood. It was there that he was first acquainted with the biblical stories that he later translated, and which he published at a crucial moment when he could still imagine a different future for Jews and Arabs in Palestine.

However, in a more careful reading of the "Ir David" website I discovered this passage:

*In 1873 the City of David began a Jewish era when the Meyuchas family made it their home. The decision to move there was for business reasons, as their business was hurt when the Old City would be locked every evening and opened only in the morning. This was the first Jewish settlement on the hill for hundreds of years, which had experienced a glorious Jewish past. With the aliyah of the Yemenites ten years later, in 1882, new olim from Yemen joined the Meyuchas family, settling in caves near the village of Silwan, opposite the City of David. In 1884, due to the involvement of generous Jews, a nice village was established for the Yemenites opposite the City of David (on the Mount of Olives side), which was named the Shiloah Village.*

The Jewish village thrived and prospered, but was badly hurt in the 1929 pogroms. After recovering from the blow, the Jews returned to the Shiloah Village and deepened their control over it.

Their incredible stubbornness didn't help them with the out-break of the "Great Arab Revolt" in 1936. Over the course of two years, Arab residents of the area conspired against their Jewish neighbours, until they permanently abandoned it in

1938.[49]

Here, the narrative of Meyouhas's family is co-opted and used in the service of the new settlers in Silwan, who by doing so portray themselves as the heirs of his legacy and his property. A similar process is taking place in other areas in Israel/Palestine that in the past used to have Mizrahi/Arab-Jewish communities. Hebron is one such example: new settlers are reclaiming the historical ownership and legacy of the Arab-Jewish community that lived in the city for hundreds of years, until their tragic departure in 1929, in support of their efforts to build a Jewish settlement in the city.

In the absence of historical and scholarly research about the important intellectual legacy of people like Meyouhas and Yahuda, and other Sephardi/Arab-Jews from the beginning of the twentieth century, there will be more such cases of their legacy being used to justify actions and ideas that they opposed a century ago.

### *Notes*

[1] The essay is based upon a lecture that was held in the framework of the EUME Berliner Seminar on June, 25, 2014, and that marked the beginning of the EUME Workshop *The Possibilities of Arab-Jewish Thought* (June, 25-27, 2014 at the Forum Transregionale Studien). The author would like to thank Georges Khalil for his very helpful and insightful remarks to earlier drafts of the essay.

[2] The lecture took place on December 13, 1920 in a large cinema hall in Jerusalem, with more than 1,000 people in attendance.

[3] Raghīb al-Nashashībī was born in Jerusalem to one of the most prominent Arab-Palestinian families in the city. He was appointed Mayor of Jerusalem by the British military authorities in 1920 after their dismissal of Musa Kazim al-Hussayni and served as mayor until 1934.

[4] Parts of Yahuda's lecture were published in the Hebrew newspapers in Jerusalem. The section quoted here is from an article published in *Doar Hayom* two days after the event (A.A., 1920), translated by Yuval Evri.

[5] On the political and social transformation in Palestine during the early British Mandate, see Abigail Jacobson, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse: Syracuse University Press, 2011; Salim Tamari, *Mountain Against Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2008; Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: the Construction of Modern National Consciousness*, New York Columbia

University Press, 1997.

[6] Safa Khulusi, "Ma'ruf Al-Rusafi in Jerusalem", *Journal of Palestine Studies* 22/23, 2005, 63-68.

[7] On the political rivalry between the notable Palestinian families, see Mustafa Badran, "The Palestinian Historiography of Family Leadership during the British Mandate", *Journal of Levantine Studies*, 4/1, 2014, 65-105; Khalidi, *Palestinian Identity*, 1997.

[8] Husseini, who had nurtured his career in the Ottoman bureaucracy, had been Mayor of Jerusalem until he was unceremoniously removed by the British following the violence in the city that spring. He was replaced by Raghib al-Nashashibi. Kimmerling, Baruch and Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

[9] See Khulusi, "Ma'ruf Al-Rusafi", 2005, 65.

[10] Quoted in Khulusi, "Ma'ruf Al-Rusafi", 2005, 66.

[11] For more details about Rusafi's articles regarding Yahuda's lecture, see Yehoshua Ben Hanania (=Yaacob Yehoshua), *Minha leabraham-sefer yovel likhbod abraham elmaleh* (The First Cultural Attache in Arab Countries Before the Foundation of Israel), Jerusalem: Ahva, 1959, 186-191.

[12] On Bustani's contribution to Palestinian poetry and resistance to the British role in Palestine, see Khalid A. Sulaiman, *Palestine and Modern Arab Poetry*, London: Zed Books, 1984, 53.

[13] *Al-Quds al-Sharif* was a bilingual newspaper in Ottoman Turkish and Arabic founded in 1903 in Jerusalem (Khalidi, *Palestinian Identity*, 1997).

[14] Rusafi's article was published in *Maarat al-Shark*, February 4, 1921.

[15] The "lost" political options in Palestine at the turn of the twentieth century recently became a focus of historical and sociological research (Jacobson, *From Empire to Empire*, 2011; Michelle Campos, *Ottoman Brotherhood*, Stanford: Stanford University Press, 2011; Jonathan Gribetz, *Defining Neighbors*, Princeton: Princeton University Press, 2014; Moshe Behar and Zvi Ben-Dor, *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writing on Identity, Politics, and Culture 1983-1958*, Boston: Brandeis, 2013). Moshe Behar and Zvi Ben-Dor Benite, "The Possibility of Modern Middle Eastern Jewish Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 41/1, 2014, 43-61.

[16] There has been a growing amount of research on the Mizrahi/Arab-Jewish identity and Mizrahi/Arab-Jewish thought over the last two decades. See Ella Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text* 19/20 (Autumn, 1988), 1-35; Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs*,

Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press, 2006; Lital Levy, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq", *Jewish Quarterly Review* 98/4, 2008, 452-469; Behar and Ben-Dor, *Modern Middle Eastern Jewish Thought*, 2013.

[17] On conflicting representations of the Zionist return to Palestine, see Raz-Krakotzkin, "Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return", *Journal of Levantine Studies* 3/2, 2013, 37-70.

[18] On Yahuda's biography, see Meir Plessner, "Yahuda, Abraham Shalom (1877-1951)", in *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 21, 272; Evyn Kropf, "The Yemeni manuscripts of the Yahuda Collection at the University of Michigan: Provenance and Acquisition", *Chroniques du manuscrit au Yémen* 13 (janvier 2012).

[19] Isaac Ezekiel Yahuda was 13 years his brother's senior and an accomplished Arabist. He translated and edited several volumes of Arabic-Hebrew proverbs and poetry.

[20] His dissertation was published in German: *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-hidaja 'ila fara'id al-qulub [Hovot ha-levavot] von Bachja ibn Josef ibn Paquda aus dem 'Andalus, nebst einer grösseren Textbeilage*, Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1904.

[21] During this period, he associated with King Alfonso XIII, who was impressed by Yahuda's scientific work. Yahuda used this unique connection to convince the king to personally intervene in the situation of the Jews in Palestine during World War I.

[22] Yahuda describes his affinity to the Andalusian heritage in his collected essays *Ever ve Arav*, published in New York, 1946.

[23] On the German-Jewish scholarship on Islam, see Susannah Heschel, "German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool of De-Orientalization", *New German Critique* 117, Fall 2012, 91-117.

[24] Abraham Shalom Yahuda, "Our Rabbi Sa'adiyah Ga'on and the Arabic Environment", in *Ever va-Arav: osef mehkarim u-mamrim*, New York: Ogen, 1946, 70-88.

[25] Ismar Schorsch describes this fascination of the Jewish-German intellectual with the Sephardic legacy as the period of "Sephardic Supremacy"; Ismar Schorsch, "The Myth of Sephardic Supremacy", in *Leo Baeck Institute Year Book* 34/1, 1989, 47-66.



- [26] On the development of the research on Jewish poetry in medieval Spain, see Yosef Tobi, *Proximity and Distance: Medieval Arabic and Hebrew Poetry*, Leiden: Brill, 2004.
- [27] Yahuda, *Ever va-Arav*, 1946, 73, translated by Yuval Evri.
- [28] A.S. Yahuda, "Letter to David Yellin", October 1899. NLI- Personal Archives Yah. Ms. Var. 38 (L), translated by Yuval Evri.
- [29] Abraham Shalom Yahuda, "Herzl's Attitude towards the Arab Question", *Hedha-Mizrah'* 10, 1949, 10-11.
- [30] For more information about Yahuda's book, see Henry Malter, "Yahuda's Edition of Bahya's Duties of the Heart", *Jewish Quarterly Review* 7/3, 1917, 379-391.
- [31] Malter, "Yahuda's Edition", 1917, 380-381.
- [32] A.S. Yahuda, "Letter to David Yellin", October 1899, translated by Yuval Evri.
- [33] Abraham Shalom Yahuda, *Dr. Weizmann's Errors on Trial: A Refutation of His Statements in "Trial and Error" Concerning My Activity for Zionism During My Professorship at Madrid University*, New York: E.R. Yahuda, 1951, 5-6
- [34] Josef Meyouhas served as the representative of the Jewish community on the Jerusalem Council from 1914-1920.
- [35] The Palestine Exploration Fund (PEF) was founded under the royal patronage of Queen Victoria in 1865 by a group of distinguished academics and clergymen. The original mission statement of the PEF was to promote research on the archaeology and history of biblical Palestine.
- [36] On the definition of nativist ethnography and on the Tawfiq Canaan circle see Tamari, *Mountain Against Sea*, 2008, 95-98.
- [37] On the intellectual circles in Jerusalem at the turn of the twentieth century, see Tamari, *Mountain Against Sea*, 2008, 93-113.
- [38] Here I draw upon the rich scholarly literature published in the last two decades on the different uses of "translation" as an analytical concept in different theoretical contexts beyond the boundaries of the literary field, such as anthropology, cultural studies and sociology. See Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, New York: Routledge, 1995; Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, New York: Routledge, 2004; Susan Bassnett, *Translation Studies*, London and New York: Routledge, 2002; Tejaswini Niranjana, *Siting Translation*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- [39] Samah Selim, "Nation and Translation in the Middle East", *The Translator* 15, 2009, 1-13. For further reading on the relation between the original text and

the translation, see Venuti, *The Translator's Invisibility*, 1995; Niranjana, *Siting Translation*, 1993.

[40] Various aspects of the role of the biblical text in Zionist narrative and politics have been investigated in the literature. The political implication of that trend was discussed in: Raz-Krakotzkin, *Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory*, 2013; Nur Masalha, *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*, London: Zed Books, 2007; Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London and New York: Verso, 2008.

[41] See Raz-Krakotzkin, "Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory", 2013.

[42] Beshara B. Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians in History", *Journal of Palestine Studies* 21/2, 1992, 5-28, 8.

[43] Lorenzo Kamel, "The Impact of 'Biblical Orientalism' in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Palestine", *New Middle Eastern Studies* 4, 2014, 1-15.

[44] Kamel, "The Impact of 'Biblical Orientalism'", 2014, 1.

[45] On the representation of the Arab Palestinians as biblical Jews, see Gil Eyal, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford: Stanford University Press, 2006.

[46] For discussion of the tension between loyalty and betrayal in translation work, see Walter Benjamin, "The Task of the Translator" (1923), in Walter Benjamin: *Selected Writings*, ed. Marcus Paul Bullock and Michael William Jennings, Cambridge: Harvard University Press, 1996, 256; Venuti, *The Translator's Invisibility*, 1995; Niranjana, *Siting Translation*, 1995.

[47] Benjamin, "The Task of the Translator" (1923), 1996, 256.

[48] <http://www.cityof david.org.il/en>

[49] <http://www.cityof david.org.il/en>

### *Select Bibliography*

A.A., *Doar Hayom*, 15.12.1920, 1.

Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Anidjar, Gil, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford: Stanford University Press, 2007.

Badran, Mustafa, "The Palestinian Historiography of Family Leadership During the British Mandate", *Journal of Levantine Studies* 4/1 (2014): 65-105.

- Bassnet, Susan, *Translation Studies*, London and New York: Routledge, 2002.
- Behar, Moshe and Zvi Ben-Dor, *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writing on Identity, Politics, and Culture 1893-1958*, Boston: Brandeis, 2013.
- Behar, Moshe and Zvi Ben-Dor Benite, "The Possibility of Modern Middle Eastern Jewish Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 41, Issue 1, 2014.
- Ben Hanania, Yehoshua (=Yaacob Yehoshua), *Minha leabraham-sefer yovel li-khbod abraham elmaleh* [The First Cultural Attache in Arab Countries Before the Foundation of Israel], Jerusalem: Ahva, 1959, 186-191.
- Benjamin, Walter, "The Task of the Translator", in Walter Benjamin: *Selected Writings*, edited by Marcus Bollock and Michael W. Jennings, Cambridge: Harvard University Press, 1996, 253-263.
- Campos, Michelle, *Ottoman Brotherhood*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Cohen, Julia Phillips and Sarah Abrevaya Stein, "Sephardic Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History", *Jewish Quarterly Review* 100/3 (2010): 349-387.
- Doumani, Beshara B., "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians in History", *Journal of Palestine Studies* 21/2 (1992): 5-28.
- Efron, John M., "Scientific Racism and the Mystique of Sephardic Racial Superiority", *Leo Baeck Institute Year Book* 38/1 (1993): 75- 96.
- Eyal, Gil, *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Gribetz, Jonathan, *Defining Neighbors*, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Heschel, Susannah, "German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool of De-Orientalization", *New German Critique* 117 (Fall 2012): 91-117.
- Jacobson, Abigail, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse: Syracuse University Press, 2011.
- Kamel, Lorenzo, "The Impact of 'Biblical Orientalism' in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Palestine", *New Middle Eastern Studies* 4 (2014): 1-15.
- Khalidi, Rashid, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press, 1997.
- Khulusi, Safa, "Ma'ruf Al-Rusafi in Jerusalem", *Journal of Palestine Studies* 22-23 (2005): 63-68.
- Kimmerling, Baruch and Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Kramer, Martin, ed., *The Jewish Discovery of Islam*. Tel Aviv: Tel Aviv University,

1999.

Kropf, Evyn, "The Yemeni manuscripts of the Yahuda Collection at the University of Michigan: Provenance and Acquisition", *Chroniques du manuscrit au Yémen* 13 (janvier 2012).

Levy, Lital, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Mashriq", *Jewish Quarterly Review* 98/4 (2008): 452-469.

Malter, Henry, "Yahuda's Edition of Bahya's Duties of the Heart", *Jewish Quarterly Review* 7/3 (1917): 379-391.

Masalha, Nur, *The Bible and Zionism: Invented Tradition, Archaeology and Post-Colonialism in Israel-Palestine*, London: Zed Books, 2007.

Niranjana, Tejaswini, *Siting Translation*, Berkeley: University of California Press, 1993.

Piterberg, Gabriel, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London and New York: Verso, 2008.

Plessner, Meir, "Yahuda, Abraham Shalom (1877-1951)", in *Encyclopaedia Judaica* 2nd ed., v.21, 272.

Raz-Krakotzkin, Amnon, "Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return", *Journal of Levantine Studies* 3/2 (Winter 2013): 37-70.

Selim, Samah, "Nation and Translation in the Middle East", *The Translator* 15 (2009): 1-13.

Shenhav, Yehouda, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press, 2006.

Shohat, Ella, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text* 19/20 (Autumn, 1988): 1-35.

Sulaiman, Khalid A., *Palestine and Modern Arab Poetry*, London: Zed Books, 1984.

Tamari, Salim, *Mountain Against Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2008.

Tobi, Yosef, *Proximity and Distance: Medieval Arabic and Hebrew Poetry*, Leiden: Brill, 2004.

Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, New York: Routledge, 1995.

Venuti, Lawrence, ed., *The Translation Studies Reader*, New York: Routledge, 2004.

Yahuda, Abraham Shalom, "Letter to David Yellin", October 1899, NLI- Personal Archives: Yah. Ms. Var. 38 (L).

Yahuda, Abraham Shalom, *Ever va-Arav: osef mehkarim u-mamrim*, New York: Ogen, 1946.

Yahuda, Abraham Shalom, "Herzl's Attitude towards the Arab Question", *Hed ha-Mizrah* 10 (1949): 10-11.

Yahuda, Abraham Shalom, *Dr. Weizmann's Errors on Trial: A Refutation of his Statements in "Trial and Error" Concerning my Activity for Zionism During my Professorship at Madrid University*, New York: E.R. Yahuda, 1951.

Yuval Evri studied Political Science and Cultural Studies at the Hebrew University and completed his doctorate at Tel Aviv University in the Department of Sociology and Anthropology. He was a 2013-2014 fellow of Europe in the Middle East—The Middle East in Europe (EUME), a research program at the Forum Transregionale Studien, a guest researcher at Cambridge University (2010-2012) and a research fellow at the Van Leer Institute (2005-2010). Yuval Evri is a faculty member of the Mandel Leadership Institute and postdoctoral fellow at the Hebrew University of Jerusalem.

*Previously published (2016): Forum Transregionale Studien e.V.*

The full text is published open access in *Essays of the Forum Transregionale Studien* at [www.perspectivia.net](http://www.perspectivia.net), the publication platform of the Max Weber Stiftung.

*It is also available in the publication section at [www.forum-transregionale-studien.de](http://www.forum-transregionale-studien.de).*

Interview Interview mit Yuval Evri (SOAS University of London) - Im Rahmen der Konferenz »Jews in Muslim Majority Countries«

---

# **Herhalingsrecepten: Noach's pudding in De bastaard van**

# Istanbul



Elif Shafak

*Tzadjiki*, is dat nu Turks of Grieks? Ik probeer mijn buurmeisje uit te leggen dat het van het Turkse woord *cacık* komt en dat het waarschijnlijk eerder uit de Turkse keuken afkomstig is dan uit de Griekse, omdat het basisingrediënt, yoghurt, samen met de Turken en Mongolen uit Centraal-Azië is gekomen. Maar ze gelooft me niet. En waarom zou ze ook? Het is heel moeilijk om vast te stellen waar gerechten nu echt vandaan komen. Omdat ze een onderdeel zijn van het gewone dagelijkse leven zijn er maar weinig schriftelijke bronnen waarin iets over hun herkomst en bereiding wordt verteld. Bovendien reizen gerechten en eetgewoontes door de tijden heen, en worden ze door etnische en religieuze gemeenschappen van elkaar overgenomen. Zeker in het Middellandse Zeegebied en het Midden-Oosten zijn er veel gerechten die in verschillende culturen opduiken, al is het vaak onder een andere naam.

Van dit verschijnsel maakt de Turkse schrijfster Elif Shafak in haar roman *De bastaard van Istanbul* op ruime schaal gebruik. Centraal staat in *De bastaard van Istanbul* de houding ten opzichte van de Armeense genocide van enerzijds de Turken in Turkije en anderzijds de Armeniërs in de diaspora. Elif Shafak onderbouwt dit thema door te spelen met de overeenkomst in eetcultuur. Ze gebruikt de duplicatie van eetcultuur en gerechten om de culturele verwantschap tussen Turken en Armeniërs in beeld te brengen. Verder speelt eten in deze roman ook een rol op het niveau van de structuur van het boek.

*De schrijfster*

Elif Shafak is een relatief jonge schrijfster die op dit moment heel populair is in Turkije, maar vooral ook daarbuiten. Ze heeft als dochter van een diplomate een deel van haar jeugd doorgebracht in het buitenland. Na haar middelbare school is ze teruggekeerd naar Turkije, waar ze sociologie en vrouwenstudies heeft gestudeerd. Ze heeft jarenlang een academische carrière gecombineerd met het schrijverschap.<sup>1</sup> Een aantal jaren schreef ze columns voor de liberaal-religieuze krant *Zaman*. Deze krant is de laatste jaren flink in opkomst onder jonge Turkse intellectuelen die zich distantiëren van het strenge secularisme, en is gelieerd aan de 'Gülen-beweging'.<sup>2</sup>

Vanwege haar roman *De Bastaard van Istanbul* is tegen Shafak een rechtszaak aangespannen door de ultranationalistische advocaat Kemal Kerinçsiz. Deze heeft, zonder veel succes, meerdere prominente Turkse schrijvers aangeklaagd wegens het beledigen van de Turkse staat, waaronder ook Nobelprijswinnaar Orhan Pamuk. Shafak is uiteindelijk vrijgesproken. Het proces heeft haar veel internationale en nationale publiciteit opgeleverd. Inmiddels heeft Elif Shafak twee kinderen en richt ze zich op een breed scala van schrijfactiviteiten, variërend van literatuur tot songteksten.

### *De bastaard van Istanbul*

*De bastaard van Istanbul* vertelt over twee families, een Turkse familie die in Istanbul leeft en een Armeense familie van Turks/Istanbulse afkomst in de diaspora, die in San Francisco woont. De Turkse familie bestaat uit een overgrootmoeder, haar schoondochter, vier dochters en één zoon, Mustafa, die in Amerika woont. Voordat deze Mustafa uit Istanbul wegging, heeft hij zijn zus Zeliha verkracht. Hieruit is een dochter geboren, Asya, die samen met alle andere vrouwen van de familie in een oude villa woont. Niemand, behalve Zeliha en haar oudste zus Banu, weten wie Asya's vader is. Asya is negentien jaar, studeert filosofie en is een vrijgevochten, cynische, seculiere jonge vrouw. Ze heeft een groep vrienden die ze dagelijks in café Kundera ontmoet. Het zijn voornamelijk nihilistische, anarchistische mannen van middelbare leeftijd met teloorgegangene artistieke ambities. Met een van hen heeft Asya een buitenechtelijke relatie.

Mustafa heeft zijn toevlucht gezocht in Amerika. Hij heeft daar gestudeerd en werkt er als ingenieur. Hij is getrouwd met een Amerikaanse vrouw, Rose, die eerder getrouwd is geweest met een Armeniër. Uit dit huwelijk heeft zij een dochter, Armanoush. Armanoush woont bij haar moeder en Mustafa in Arizona,

maar brengt alle vakanties bij de Armeens/Amerikaanse familie van haar vader in San Francisco door. Ook dit is een grote familie, die zeer regelmatig bijeenkomt bij grootmoeder Shushan.

Armanoush is een intellectuele boekenwurm, typisch een multi-etnische jongere op zoek naar haar identiteit. Is ze Amerikaans, Armeens, of ook nog een beetje Turks? Ze chat op internet met een groep anti-Turkse Armeense Amerikanen. Ze besluit om naar Istanbul te reizen en daar bij de Turkse familie van Mustafa, haar stiefvader, te gaan logeren. Ze vertelt haar moeder dat ze bij haar vader is en omgekeerd. Wanneer haar grootmoeder overlijdt, komt haar bedrog uit. Haar moeder reist met haar stiefvader naar Istanbul. Mustafa wordt daarbij geconfronteerd met zijn familie, en dus ook met zijn misstap uit het verleden. Hij wordt door zijn oudste zus min of meer gedwongen om zelfmoord te plegen om zo de schande van Zeliha's verkrachting en de geboorte van Asya uit te wissen.

### *De Armeense kwestie*

Het hoofdthema van dit boek is uiteraard de Armeense kwestie. Die was, heel in het kort gezegd, het gevolg van een actie van het Comité voor Eenheid en Vooruitgang (de voorgangers van de Kemalisten van Mustafa Kemal Atatürk) dat, in het nauw gedreven tijdens de Eerste Wereldoorlog in 1915/1916, een bewuste poging heeft gedaan om de Armeense bevolkingsgroep in het Osmaanse Rijk te vernietigen.<sup>3</sup>

De latere machthebbers van de in 1923 door Atatürk opgerichte Republiek hebben steeds geprobeerd deze zwarte bladzijde uit hun geschiedenis te bagatelliseren en te ontkennen. Iedereen die het niet met deze visie eens is, wordt als een vijand van de Turkse natie gezien. Tegenwoordig is er echter ook een belangrijke groep Turkse historici die genuanceerder tegen deze zaak aankijkt. Een deel van hen werkt noodgedwongen in het buitenland, want wetenschappelijke activiteiten organiseren over dit thema is nog steeds niet mogelijk.

De gewone Turkse burger staat eigenlijk tamelijk neutraal tegenover de hele kwestie. Op school zijn ze natuurlijk behoorlijk geïndoctrineerd, maar aangezien het iets is dat ten tijde van het Osmaanse Rijk is gebeurd, is het voor velen iets wat ver van hen af staat. Zij voelen zich niet schuldig voor iets waar zij, of hun familie, persoonlijk niet bij betrokken zijn.<sup>4</sup>

Voor een uitgebreide analyse van de discussies over deze zaak is het hier niet de



plaats. Voor de discussie rond de roman is het vooral van belang te beseffen dat voor de in het buitenland wonende Armeniërs de Armeense kwestie door de gruwelijke verhalen van de overgrootouders ook onder jongere generaties nog zeer levendig is.

Shafak onderbouwt dit thema door een patroon van parallellen te schetsen: Asya en Armanoush zijn ongeveer even oud. Beiden zijn op zoek naar hun identiteit: Asya naar haar vader; Armanoush naar haar culturele identiteit. Beiden hebben grote families die zich met alle aspecten van hun leven bemoeien. Beiden hebben een groep vrienden waarmee ze het leven bespreken: café Kundera en de chatgroep van Armanoush. Beide families delen hun eetcultuur. Uiteindelijk zal blijken dat de twee families een stamvader delen, en dus eigenlijk één grote familie zijn:



### *Aan tafel*

Veel van de interactie tussen personen in de roman vindt plaats in het kader van een maaltijd. Voedsel speelt zo een belangrijke

rol op het niveau van de gebeurtenissen in het verhaal. Elif Shafak gebruikt dat om de symmetrie tussen Turkse en Armeense gebruiken met betrekking tot voedsel te laten zien. Dat doet ze ook op het concrete niveau van de gerechten.

In Shafaks presentatie is het bijvoorbeeld essentieel dat er zowel in de Turkse als in de Armeense context regelmatig met de hele familie wordt gegeten:

- De Turkse familie eet de avondmaaltijden altijd gezamenlijk. Op zondagochtend wordt er uitgebreid met elkaar ontbeten. Bijzondere gelegenheden zoals de verjaardag van Asya, de komst van Armanoush en later de komst van Rose en Mustafa worden met uitgebreide maaltijden gevierd.
- De Armeense familie komt zeer regelmatig samen bij grootmoeder Shushan. Bij deze gelegenheden wordt er een uitgebreide maaltijd op tafel gezet, waarbij iedereen geacht wordt aan te schuiven. Ook hier viert men alles met uitgebreide maaltijden.
- Zowel in de Turkse als in de Armeense familie krijgt Armanoush een bord met geschilde appels en sinaasappels voorgezet. In Amerika, bij haar Armeense familie, gebeurt dat wanneer ze na haar date 's avonds laat thuiskomt, en bij de Turkse familie in Istanbul wanneer ze nog laat achter de computer zit.
- Elif Shafak laat op verschillende plaatsen in de roman blijken dat de Turkse en Armeense keuken erg op elkaar lijken. Ze doet dit door personages daar expliciet

opmerkingen over te laten maken, bijvoorbeeld wanneer Armanoush in Istanbul aankomt en de kamer binnenkomt waar voor haar een feestmaal is aangericht:

Vervolgens keek Armanoush naar de gerechten op tafel, met groeiende belangstelling. 'Dat ziet er verrukkelijk uit.' Ze straalde. 'Dit zijn mijn lievelingsgerechten. Ik zie dat jullie hummus hebben gemaakt, baba ghanoush, *yalanci* sarma... en kijk nou, jullie hebben churek gebakken!'

'Hé, spreek je Turks?!' riep tante Banu verbluft uit terwijl ze de kamer weer in kwam lopen met een stomende pan in de hand en Sultan de Vijfde nog steeds op haar hielen.

Armanoush schudde haar hoofd, deels geamuseerd, deels plechtig, alsof ze het jammer vond om die hoop de grond in te boren. 'Nee, nee. Ik spreek jammer genoeg niet de Turkse taal, maar ik spreek waarschijnlijk wel de Turkse keuken.' (Shafak 185)

'Jullie hebben pilav', glimlachte Armanoush, en ze boog voorover om de gerechten te bekijken. 'Dat is turşu en ....'

'Wauw!' riepen de tantes in koor, onder de indruk van haar kennis van de Turkse keuken.

Opeens zag Armanoush de laatste schaal die op tafel was gezet.

'O, ik wou dat mijn grootmoeder dit kon zien, dit is echt een verrassing, *kaburga...*'

'Wauw!' herhaalde het koor. Zelfs Asya keek lichtelijk geïnteresseerd op.

'Turks restaurant veel in Amerika?' informeerde tante Cevriye.

'Eerlijk gezegd ken ik deze gerechten toevallig omdat ze ook bij de Armeense keuken horen', antwoordde Armanoush langzaam. (Shafak 187)

Shafak refereert zo een aantal keren expliciet aan de overeenkomst tussen de Turkse en Armeense keuken. Daarnaast verwijst ze er ook impliciet naar, zoals wanneer zij de maaltijd beschrijft die in de Armeense familie wordt gegeten. Ze geeft een beschrijving van de gerechten:

Een scherpe, kruidige geur kwam vanuit de keuken en kietelde haar neusgaten, zodat ze opschrok uit haar overpeinzingen. 'En', riep Armanoush naar de meest praatgrage van haar drie tantes. 'Blijf je vanavond eten?'

'Eventjes maar, schatje', mompelde tante Varsenig. 'Ik moet zo naar het vliegveld; de tweeling komt vandaag thuis. Ik kwam alleen langs om jullie wat zelfgemaakte mantı te brengen en...' tante Varsenig straalde van trots, 'wat denk je? We hebben bastırma ontvangen uit Jerevan!'

'O, jee, ik ga geen mantı eten en ik ga zeker geen bastırma eten', zei Armanoush fronsend. 'Ik wil vanavond niet naar knoflook stinken.'

'Dat is geen probleem. Als je je tanden poetst en een muntkauwgum neemt, valt er helemaal niets te ruiken.'

Dat was tante Zarouhi die binnenkwam met een schaal musakka, prachtig gegarneerd met peterselie en citroenschijfjes. (Shafak 118)

Voor iemand die enigszins is ingevoerd in de Turkse keuken is het duidelijk dat het om bekende gerechten gaat, al wordt de naam soms net iets anders gespeld. *Mantı* is een soort ravioli met een vulling van lamsgehakt en een yoghurtsaus met basilicum of mint eroverheen. *Bastırma/pastırma* is gedroogd rundvlees met een kruidig laagje er omheen. *Musakka* is een gelaagde ovenschotel met gehakt, tomaten, aubergines en béchamelsaus.<sup>5</sup>

#### *Aşure of 'Noach's pudding'*

Een speciale plaats is in *De bastaard van Istanbul* gereserveerd voor het gerecht *aşure*, ook wel 'Noach's pudding' genoemd, of *anoush abour* (Armeens voor 'zoete soep'). *Aşure* is een doorzichtige, geleachtige pudding die gemaakt wordt in een grote ketel of pan. Voor dit gerecht gebruikt men een mengeling van noten, bonen, graanproducten en gedroogde vruchten, zoals abrikozen, granaatappelpitjes en vijgen. De ingrediënten worden van tevoren geweekt en daarna langdurig gekookt. De brei die dan ontstaat, breng je op smaak met kaneel, suiker en rozenwater. Ten slotte strooi je er geschaafde amandelen en pistachenootjes overheen. De ingrediënten verschillen van kok tot kok. Tegenwoordig zie je in Istanbul bijvoorbeeld vaak dat er kokos over de *aşure* wordt gestrooid. Claudia Roden vermeldt in haar *The New Book of Middle Eastern Food*:

*Ashure, Wheat or Barley with Nuts, Serves 12.* An Egyptian breakfast of boiled whole wheat, with hot milk poured over and sprinkled with sugar called *belila*, is turned into a celebratory dish on the 10<sup>th</sup> of Moharram (the first month of the Muslim calendar), when it is embellished with flower fragrance and with nuts.

*Variation;* The Turkish *aşure*, prepared on the first day of Moharram, is an extraordinary dish in the number of its ingredients. In Turkey it also commemorates Noah's salvation from the Flood. According to the legend, Noah made *aşure* when the Flood subsided from everything that remained of foodstuffs at the bottom of sacks. The usual ingredients today are chickpeas, haricot beans,

fava beans, whole wheat, black and golden raisins, dried figs, dried apricots, dates, hazelnuts, walnuts, almonds, and pomegranate seeds. *Aşure* is a pudding with a creamy base of milk and sugar thickened with cornstarch and flavored with rose water and cinnamon. I have eaten it, but I have never made it myself.<sup>6</sup>

### *De naam aşure*

Het woord *aşure* (Ashûre) is gerelateerd aan het Arabische woord voor 'tien'; in de islamitische wereld vooral gekoppeld aan de tiende dag van de maand *Muharram*. Traditioneel is dit een dag waarop wordt gevast.<sup>7</sup> Voor de sjiïeten is daar een ander belangrijk historisch moment bijgekomen toen op deze dag de Imam Huseyn in de slag bij Kerbala werd verslagen en gedood. Op `Ashura herdenken de sjiïeten deze gebeurtenis met allerlei activiteiten, zoals processies, het reciteren van teksten en het opvoeren van passiespelen.<sup>8</sup> Aan de tiende *Muharram* worden veel belangrijke gebeurtenissen gekoppeld, zoals de dag dat God de spijtbetuiging van Adam heeft geaccepteerd na zijn verstoting uit het paradijs; de dag dat Noach de ark verliet; de dag waarop Mozes (Musa) de tien geboden ontving; de dag dat Job werd genezen; de dag dat Jozef met zijn vader herenigd werd; en zo nog een aantal andere belangrijke gebeurtenissen uit het Oude Testament die ook in de Koran terecht zijn gekomen.<sup>9</sup>

Het is niet duidelijk hoe het gerecht *aşure* verbonden is geraakt met deze dag. Ongetwijfeld heeft het te maken met het feit dat de tiende *Muharram* aan de ene kant een dag van bezinning en vasten is en aan de andere kant verbonden is met de legende van de ark van Noach. In *De bastaard van Istanbul* vertelt tante Banu in hoofdstuk zestien (Rozenwater) de legende die er in Turkije met *aşure* verbonden is:

Dagen achtereenvolgens voeren ze rond, overal was alleen maar water. Al gauw werd het voedsel schaars. Er was niet genoeg eten om een maaltijd te bereiden. Dus beval Noach: 'Breng alles wat je hebt.' En dat deden ze, mens en dier, vogel en insect, mensen van verschillende religies, ze brachten allemaal het beetje wat ze nog overhadden. Ze voegden alle ingrediënten bij elkaar en zo brouwden ze een grote pan *aşure*. (Shafak 354)

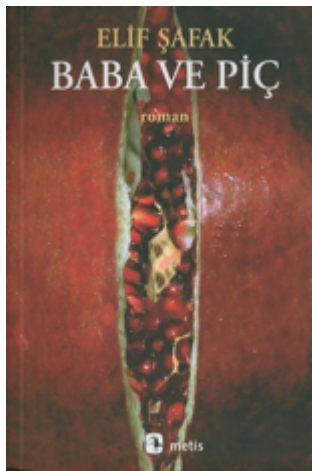
*De bastaard van Istanbul* heeft achttien hoofdstukken, evenveel als het aantal levensjaren van Asya. Elk hoofdstuk heeft de naam van een ingrediënt van dit speciale dessert, *aşure*, als titel. Behalve het laatste hoofdstuk: dat draagt de naam

van het vergif dat door Banu, de oudste zuster, op het dessert is gestrooid. Mustafa weet dat, maar eet het dessert toch op en sterft eraan. Dit gif, kaliumcyanide, is verwant aan blauwzuur en staat erom bekend dat het naar bittere amandelen ruikt en smaakt, tenminste, als je de genetische aanleg hebt om het überhaupt te kunnen ruiken. Aangezien amandelen een ingrediënt van het gerecht vormen, zal het gif niet snel worden opgemerkt.

Elif Shafak verbindt telkens het ingrediënt dat de titel van het hoofdstuk vormt met een gebeurtenis of een attribuut. Soms zijn deze associaties wat vergezocht, zoals in hoofdstuk tien (Amandelen), waar Asya Armanoush meeneemt naar café Kundera om haar vrienden te ontmoeten. Naast de drankjes komen er schaalpjes met amandelen op tafel. In andere hoofdstukken zijn de verbindingen tussen hoofdstuknaam en ingrediënt echter heel raak getroffen. Bijvoorbeeld in hoofdstuk twee (kikkererwten), waar wordt verteld hoe Rose, net gescheiden van haar Armeense echtgenoot, boodschappen doet in een supermarkt. Ze wil vanaf nu geen Armeens eten meer. Ze wil iets Amerikaans (Zuid-Amerikaans) eten, zoals kikkererwten. Mustafa is net in Amerika gearriveerd en verlangt naar iets echt Turks: kikkererwten. Ze komen elkaar tegen bij het schap van de kikkererwten. De kikkererwt (of kekererwt) is een van de oudst gecultiveerde gewassen en vormt een belangrijk ingrediënt in vele keukens, van de Indiase en de Midden-Oosterse tot de Spaanse, Franse en Engelse.<sup>10</sup>

In hoofdstuk twaalf (Granaatappelpitjes), maakt Elif Shafak gebruik van de symbolische betekenis die de granaatappel en zijn pitjes in het verhaal hebben. Die heeft te maken met de broche die Hovhannes, de overgrootvader van Armanoush, ooit in Istanbul voor zijn vrouw heeft gekocht. Die broche had de vorm van een opengebarsten granaatappel, en de pitjes werden gevormd door robijnen. Dat gebeurde kort voor Hovhannes, voorafgaand aan de deportaties, als Armeense intellectueel gevangen werd genomen. Hij kon zijn vrouw de broche niet meer zelf geven, maar zij vond hem bij zijn spullen.

Deze granaatappelbroche vormt een rode draad in het verhaal. Hovhannes' vrouw neemt hem mee wanneer ze gedeporteerd worden en haar oudste zoon Vervant krijgt hem na haar overlijden. Vervant gaat jaren later naar Istanbul om Shushan te zoeken, het jongste zusje dat tijdens de deportaties achtergebleven was. Zij is



opgevangen door een Turkse familie en uiteindelijk in een weeshuis terechtgekomen. Daar heeft Rıza Kazancı haar leren kennen en hij is met haar getrouwd. Vervant geeft haar de broche wanneer hij haar in Istanbul komt opzoeken. Shushan laat hem bij haar plotselinge vertrek uit Istanbul achter voor haar zoon Levent. Banu erft hem van haar vader Levent en besluit hem aan het einde van het boek aan Armanoush te geven.

Op de kaft van de Turkse uitgave uit 2006 en de Nederlandse uitgave van *De Bastaard van Istanbul* uit 2007 staat een afbeelding van een opengebarsten granaatappel. Op de Nederlandse kaft van de uitgave staat de granaatappel overigens op zijn kop.

In een interview in het tijdschrift *Armada* beschrijft Elif Shafak de symbolische waarde die de granaatappel voor haar heeft en ze beschrijft hoe er in Turkije op deze kaft werd gereageerd.



Shafak is enigszins verbaasd dat alle ophef zich toespitst op de Armeens-Turkse kwestie. 'Ik snijd ook incest en huiselijk geweld aan in het boek. In Turkije zijn seksuele taboes moeilijker te doorbreken dan politieke, omdat ze dieper geworteld zijn in de cultuur.' Als voorbeeld noemt ze de afbeelding op het omslag. Daarop is een gebarsten granaatappel te zien. Uit het paarsrode vruchtvlees vloeien zaadjes. 'De granaatappel staat symbool voor zowel Armeniërs als voor diverse andere minderheden, zoals vrouwen. Ik gebruik het ook als een symbool voor het Ottomaanse Rijk. Op het moment dat de vrucht openbarst en de zaadjes eruit komen, al die nakomelingen, kun je ze niet meer terugstoppen. En al die verschillende minderheden leefden samen totdat nationalistische ideologieën daar een eind aan probeerden te maken. Het geheel symboliseert pluraliteit, maar het lijkt ook op een vagina, en daarom weigerden sommige boekhandelaren de poster op te hangen. Ze wilden niet zeggen waarom, ze zeiden alleen maar: het is *verontrustend*.' (Jensen 105-106)

Op deze manier zijn de ingrediënten van het gerecht *aşure* in het boek heel tastbaar aanwezig. De auteur gaat zelfs zo ver dat zij in het vijftiende hoofdstuk (Gouden rozijnen) een compleet recept voor *aşure* geeft. (Shafak 317-318). Uit eigen ervaring kan ik getuigen dat het recept een flinke hoeveelheid uitstekende *aşure* oplevert.

Bijzonder aan dit gerecht is de combinatie van noten, tarwe, rijst, en vruchten. Deze combinatie komt in de Midden-Oosterse keuken niet vaak voor. Speurwerk in kookboeken en navraag bij collega's leverde de informatie op dat dit gerecht in de Perzische keuken niet voorkomt, en ook niet in de klassiek Arabische of Joodse. Of dit als wetenschappelijk bewijs kan dienen valt te betwijfelen. Hoewel allerlei wetenschappers en kookdeskundigen zich tegenwoordig bezighouden met de Midden-Oosterse keuken in heden en verleden, blijkt dat dit soort onderzoek nog in de kinderschoenen staat, en de informatie is vaak subjectief. Koken is immers iets sterk persoonlijks, en maar weinig goede koks koken precies volgens het kookboek. Sommige bronnen vermelden dat het gerecht wel bekend zou zijn in Egypte; echter of het hier echt om hetzelfde recept gaat, valt niet vast te stellen. Vooralsnog lijkt het erop dat toch vooral de Turkse en Armeense keuken *aşure* delen.

In Turkije is *aşure* een gerecht dat in flinke hoeveelheden wordt gemaakt in een grote ketel, *kazan*. (De familienaam Kazancı, de naam van de eerste man van grootmoeder Shushan, betekent overigens 'maker van *kazans*'). Dit gebeurt bij verschillende feestelijke gelegenheden. Uiteraard op de tiende Muharram, maar ook wanneer iemand na een lange reis thuiskomt, bij een sterfgeval of bij een geboorte. Bij de Armeniërs heet hetzelfde gerecht *anoush abour* en wordt het als dessert gegeten bij het kerst- of nieuwjaarsdiner. Zowel in de Turkse als in de Armeense cultuur wordt dit gerecht in het bijzonder verbonden met de legende van Noach. Zoals hierboven al werd verteld, zou Noach dit opmerkelijke gerecht hebben uitgevonden toen het voedsel op zijn ark opraakte. Hij vroeg iedereen om alles wat nog aan voedsel over was aan hem te geven, en daarvan kookte hij een zoete soep. In een andere versie is Noach net aan land gegaan en haalt men de ingrediënten uit de omgeving.

### *Herhalende eetcultuur*

Zoals we hebben gezien gebruikt Elif Shafak in haar roman *De bastaard van Istanbul* de herhaling van patronen in de sterk op elkaar lijkende eetculturen van Turken en Armeniërs als een soort verbindend en illustratief thema.

Op het niveau van het verhaal doet ze dat door zowel aan de Turkse als aan de Armeense kant het nuttigen van uitgebreide maaltijden te beschrijven als iets dat in deze culturen heel belangrijk is. Verder laat ze zien dat de gerechten van beide keukens sterk overeenkomen. Als rode lijn in het verhaal kiest ze een gerecht dat bij uitstek in de Turkse en Armeense keuken thuis hoort, en dat binnen beide culturen met allerlei betekenissen is beladen. Zoals we hierboven hebben gezien, wordt het zowel met rouw, schuld en boete (`Ashûra, de dag van de moord op Huseyn) als met redding en vreugde (Noach's redding door God) geassocieerd. Beide aspecten spelen een rol in het verhaal.

Wat is nu eigenlijk de boodschap die Shafak met haar verhaal wil overbrengen? Dan komen we weer terug bij het hoofdthema van het boek, de Armeense kwestie.

In *De Bastaard van Istanbul* vertegenwoordigen uiteraard de Turkse en Armeense families de afzonderlijke standpunten. Armanoush, die opgroeit tussen haar Turkse stiefvader en de Armeense familie van haar echte vader, is nieuwsgierig en gaat naar Istanbul. Shafak laat door middel van haar discussies met haar schoonfamilie en door de discussies die Armanoush en Asya met hun respectievelijke vriendengroepen voeren alle standpunten over de Armeense kwestie aan de orde komen. Zo laat ze Armanoush ontdekken dat de gemiddelde Turk in Turkije eigenlijk heel neutraal staat tegenover de Armeense kwestie en geen enkele aanvechting heeft om zich te excuseren. Ook blijkt dat een Armeen wiens familie niet weg is gegaan uit Istanbul, zich bovenal inwoner van Istanbul voelt en geen enkele behoefte heeft om te emigreren. In dat opzicht zijn de standpunten veel gematigder dan Armanoush altijd heeft gedacht. Daarnaast laat Shafak ook de extremere standpunten verwoorden, bijvoorbeeld door de discussies van de bijfiguren in de roman, de familieleden van de meisjes en een aantal van de café- en chatroombezoekers.

Shafak neemt in deze roman het standpunt in dat Turken en Armeniërs ondanks alles wat er gebeurd is eigenlijk nog steeds heel erg op elkaar lijken. Dat doet ze door het gebruik van herhalingsmotieven in de eetcultuur, en ook door een familiestructuur op te voeren waarbij de twee families uiteindelijk aan elkaar verwant blijken te zijn. Ondanks alles zijn de overeenkomsten groter dan de tegenstellingen. Misschien zou men zelfs kunnen zeggen dat Turken en Armeniërs vooral ook op elkaar lijken in de volhardende manier waarop van beide kanten onverzoenlijkheid wordt gepreekt.



## Noten

<http://www.elifsafak.com.tr/> (geraadpleegd 10-2015).

De 'Gülen-beweging', genoemd naar geestelijk leider Fethullah Gülen, is een van oorsprong Turkse moderne islamitische beweging gericht op het verenigen van moderniteit en islam. Speerpunt in deze beweging is onderwijs en dienstbaarheid aan de medemens en samenleving. Inmiddels is de 'Gülen-beweging' mondiaal actief. Voor een kort overzicht van de aan de 'Gülen-beweging' verwante organisaties zie Ebaugh 2010.

Zie voor een genuanceerd standpunt over de Armeense kwestie Zürcher 141-146.

Recente publicaties zijn Üngör 2007 en Akçam 2007.

Zie voor de meest gezaghebbende beschrijving van de Midden-Oosterse keuken Roden 2000 en 2007. Een aardige introductie in de Armeense keuken biedt: *Adventures in Armenian cooking*, [http://www.armeniapedia.org/index.php?title=Adventures\\_in\\_Armenian\\_Cooking](http://www.armeniapedia.org/index.php?title=Adventures_in_Armenian_Cooking) (geraadpleegd 10-2015).

"Sunnis in Egypt customarily eat a pudding (also known as Ashura) after dinner on the Day of Ashura; it is a wheat pudding with nuts, raisins, and rose water, and it is also known in Turkish as Aşure." [http://en.wikipedia.org/wiki/Day\\_of\\_Ashura](http://en.wikipedia.org/wiki/Day_of_Ashura) (geraadpleegd 10-2015); Roden 2000, 412.

Wensinck, A.J., Marçais, Ph., "Āshūrā", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs (red.), Brill, 2010, Brill Online, Plessner, M., "al-Muharram", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs (red.), Brill, 2010, Brill Online.

Plessner, M., "al-Muharram", *op.cit.* Internet: <http://www.sunnah.org/ibadaat/fasting/ashura.htm> (geraadpleegd 10-2015); [http://en.wikipedia.org/wiki/Day\\_of\\_Ashura](http://en.wikipedia.org/wiki/Day_of_Ashura) (geraadpleegd 10-2015).

*Chickpea*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Chickpea> (geraadpleegd 10-2015).

## Literatuur

Akçam, Taner, *De Armeense Genocide, een reconstructie*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2007.

Jensen, Stine, " 'Ik heb een biseksuele pen'. Stine Jensen in gesprek met Elif Shafak in Istanbul", in *Armada*, nr. 44, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2006, 103-109. Artikel is ook online beschikbaar: <http://www.stinejensen.nl/inter15.php> (geraadpleegd 10-2015).

Roden, Claudia, *The New Book of Middle Eastern Food*, New York: Knopf, 2000 (8<sup>e</sup> druk 2010).

Roden, Claudia, *Duizend-en-één smaken, de keukens van Marokko, Turkije en Libanon*, 's Graveland: Fontaine Uitgevers, 2007.

Rose, *The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, Houston: Springer, 2010.

Shafak, Elif, *De bastaard van Istanbul*, vertaald uit het Engels door Manon Smits, Breda: de Geus, 2007.

Üngör, Uğur Ümit, *Vervolging, Onteigening en Vernietiging. De deportatie van Ottomaanse Armeniërs tijdens de Eerste Wereldoorlog*, Soesterberg: Aspekt, 2007.

Zürcher, Erik Jan, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, Amsterdam: Sun, 2006.