

Palästinensische Familien in den Flüchtlingslagern im Westjordanland

Eine empirische Studie zum kollektiven Gedächtnis und den transgenerationellen
Folgen von Flucht und Vertreibung

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der
Georg-August-Universität Göttingen
vorgelegt von:

Ahmed Albaba

geboren in Albira (Westjordanland)

2020

Georg-August-Universität Göttingen

ERSTGUTACHERIN:

PROF. DR. GABRIELE ROSENTHAL

WEITERE BETREUER*INNEN:

PROF. DR. MED. URLICH SACHSSE

DR. NICOLE WITTE

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 23. MÄRZ 2020

Danksagung

Zunächst bin ich allen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern zu Dank verpflichtet, die mir Einblicke in ihre Lebens- und Familiengeschichte gewährten. Aus Datenschutzgründen kann ich sie nicht namentlich nennen, doch möchte ich betonen, dass diese Studie ohne ihre Unterstützung nicht möglich gewesen wäre. Für ihre Gastfreundschaft, ihr Vertrauen und die Gespräche mit mir bedanke ich mich sehr herzlich.

Auch geht mein Dank an alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Forschungsprojekts „*Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figuren*“, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist. Namentlich möchte ich einige Kolleginnen und Kollegen aus diesem Projekt erwähnen, mit denen ich im ständigen Austausch war. Sie standen mir im gesamten Entstehungsprozess dieser Dissertation mit Rat und Tat zur Seite. Dazu gehörten: Dr. Arne Worm, Prof. Dr. Gabriele Rosenthal, Dr. Hendrik Hinrichsen, Dr. Johannes Becker, Dr. Nicole Witte. Ohne ihre Hilfe wäre diese Studie nicht möglich gewesen. Der Erstgutachterin der Arbeit Prof. Dr. Gabriele Rosenthal bin ich zutiefst dankbar. Nicht nur, weil sie mich beim gesamten Entstehungsprozess dieser Arbeit intensiv betreut und begleitet hat, sondern auch, weil sie mich in die soziologische Denkweise eingeführt hat. Ohne ihre Geduld, ermunternde Betreuung und fachliche Beratung hätte diese Arbeit nicht entstehen können. Dafür bedanke ich mich sehr herzlich. An dieser Stelle möchte ich mich auch beim Zweitgutachter Prof. Dr. med. Ulrich Sachsse und Drittgutachterin Dr. Nicole Witte für das Vertrauen und für die Bereitschaft, Teil des Prüfungsausschusses zu werden, sehr herzlich bedanken.

Mein herzlicher Dank gilt auch allen Kolleginnen und Kollegen aus den Forschungswerkstätten am Methodenzentrum Sozialwissenschaften an der Georg-August-Universität Göttingen, durch ihre Anregungen und kritischen Rückmeldungen ich sehr viel gelernt habe. Dafür bedanke ich mich sehr herzlich, bei Doreen Blume-Peiffer, Eva Bahl, Isabella Enzler, Katharina Teutenberg, Kristina Meier, Lukas Hofmann, Miriam Schäfer.

Besonders danken möchte ich auch Arne Worm, Hendrik Hinrichsen, Nils Hennig und Utz Peter Reich für die Unterstützung in der Korrekturphase der Arbeit. Nils Hennig und Utz Reich haben die gesamte Arbeit Korrektur gelesen. Dafür und auch für die moralische Unterstützung bin ich ihnen tiefst dankbar. Ein besonderer Dank gilt meinem Sohn, Ilja Ziad Julian Albaba sowie Hannah Reich und Ines Reich-Hilweg.

DANKSAGUNG-----	III
1 EINLEITUNG-----	1
1.1 HINFÜHRUNG ZUM THEMA-----	1
1.2 POSITIONIERUNG IM FORSCHUNGSFELD-----	6
1.3 UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND UND FRAGESTELLUNGEN-----	13
1.4 AUFBAU DER VORLIEGENDEN STUDIE-----	15
2 HISTORISCHER ABRISS-----	19
2.1 NAHER OSTEN IM UMBRUCH-----	20
2.2 DIE SITUATION BIS ZUM KRIEG VON 1948-----	24
2.3 DER KRIEG VON 1948-----	28
2.4 DAS PALÄSTINENSISCHE FLÜCHTLINGSPROBLEM-----	30
2.5 FLÜCHTLINGE UND FLÜCHTLINGSLAGER IM WESTJORDANLAND-----	36
2.6 FLÜCHTLINGSLAGER IM WESTJORDANLAND-----	39
2.7 DIE FLÜCHTLINGSCOMMUNITIES UNTER ISRAELISCHER BESATZUNG-----	41
2.8 DIE ERSTE INTIFADA 1987-1993-----	44
2.9 VOM GESCHEITERTEN FRIEDENSABKOMMEN ZUR ZWEITEN INTIFADA-----	50
2.10 FLÜCHTLINGSLAGER ALS SPIEGEL DER KOLLEKTIVGESCHICHTE-----	56
2.11 SCHLUSSBEMERKUNG-----	59
3 STAND DER FORSCHUNG-----	62
3.1 NAKBA-BEGRIFF IM DISKURS: ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG-----	62
3.1.1 <i>Panarabisches Deutungsmuster</i> -----	64
3.1.2 <i>Säkular-nationales vs. islamisch-orientiertes Deutungsmuster</i> -----	69
3.1.3 <i>Nakba als Gegennarrativ</i> -----	72
3.1.3.1 Nakba als Krieg-----	75
3.1.3.2 Nakba als Verlust der Heimat-----	77
3.1.3.3 Nakba als heldenhafter Widerstand-----	79
3.1.4 <i>Nakba in Israel, in einem konkreten Kontext</i> -----	81
3.1.5 <i>Zusammenführung der verschiedenen Ebenen</i> -----	86
3.2 QUALITATIVE UND QUANTITATIVE STUDIEN ÜBER DIE LAGERBEWOHNERINNEN-----	88
3.2.1 <i>Überblick über ausgewählte Publikationen</i> -----	89
3.2.2 <i>LagerbewohnerInnen als Flüchtlinge in der Forschung</i> -----	91
3.2.3 <i>BewohnerInnen des Flüchtlingslagers zwischen Opfer- und Held-Bilder</i> -----	98
3.2.4 <i>Gegenwärtige Probleme der Lagerbewohner im Westjordanland</i> -----	99
3.2.5 <i>Die homogenisierende Tendenz: Vielfalt in einer nationalen Einheit?</i> -----	104
3.3 BILANZ-----	109
4 THEORETISCHER UND METHODISCHER RAHMEN-----	112
4.1 HINFÜHRUNG ZUR BIOGRAPHIEFORSCHUNG-----	113
4.2 BIOGRAPHIE AUS EINER FIGURATIONSSOZIOLOGISCHEN PERSPEKTIVE-----	115
4.3 DAS KOLLEKTIVE GEDÄCHTNIS NACH HALBWACHS-----	121
4.4 GEDÄCHTNIS-KONZEPT NACH ASSMANN-----	124
4.5 KOLLEKTIVGEDÄCHTNIS UND BIOGRAPHIEFORSCHUNG-----	127
4.6 DISKURS UND BIOGRAPHIEFORSCHUNG-----	129
4.7 INTERGENERATIONALE ASPEKTE-----	132
4.8 INDIVIDUELLE UND KOLLEKTIVE VERLAUFSKURVE-----	138
4.9 TRAUMA-KONZEPT-----	142
5 METHODISCHES VORGEHEN-----	146
5.1 VERALLGEMEINERUNG AM EINZELFALL UND TYPENBILDUNG-----	147
5.2 BIOGRAPHISCH-NARRATIVE INTERVIEWS-----	151
5.3 AUSWERTUNGSVERFAHREN-----	154
5.4 SAMPLING-----	159
5.5 ANONYMISIERUNG UND VERWENDUNG DER ARABISCHEN SPRACHE-----	162
6 FALLDARSTELLUNGEN-----	164
6.1 FAMILIE SALMAN-----	165
6.1.1 <i>Die Großeltern, Sabir und Fadia</i> -----	166
6.1.1.1 Sabirs biographischer Verlauf-----	169
6.1.1.2 Biographische Verlaufskurve-----	172
6.1.1.3 Nakba-Erlebnisse-----	182
6.1.1.4 Niederlassung im Flüchtlingslager-----	191
6.1.1.5 Fadias biographischer Verlauf-----	193
6.1.1.6 Familiengründung-----	196
6.1.1.7 Zweite Flucht 1967-----	199
6.1.1.8 Schlussbemerkung zur Großelterngeneration-----	202
6.1.2 <i>Elterngeneration: Halim und Saida</i> -----	204

II

6.1.2.1	Halims biographischer Verlauf	205
6.1.2.2	Saidas biographische Verläufe	213
6.1.2.3	Schlussbemerkung zur Elterngeneration	217
6.1.3	<i>Dritte Generation der Familie: Amira und Tahsin</i>	218
6.1.3.1	Amiras biographischer Verlauf	218
6.1.3.2	Tahsins biographischer Verlauf	222
6.1.4	<i>Wir- und Selbstpräsentation der Familie Salman</i>	224
6.1.4.1	Nakba als Rahmung der Präsentation	225
6.1.5	<i>Spezifische Merkmale und Typenbildung der Familie Salman</i>	237
6.1.5.1	Die Generation der Großeltern	239
6.1.5.2	Zweite Generation	241
6.1.5.3	Dritte Generation	243
6.2	FAMILIE MAARUF	246
6.2.1	<i>Die Mutter der Familie, Sara Maaruf</i>	247
6.2.1.1	Erste Erfahrungen mit dem Krieg 1948	248
6.2.1.2	Auswanderung aus Ägypten	251
6.2.1.3	Alltagsleben in Flüchtlingslager im Westjordanland	253
6.2.1.4	Gründung der eigenen Familie	256
6.2.1.5	Die zweite Flucht der Großfamilie	260
6.2.1.6	Schlussbemerkung zur Saras Lebensgeschichte	265
6.2.2	<i>Die zweite Generation der Familie, Mutaab</i>	269
6.2.2.1	Biographischer Verlauf von Mutaab	269
6.2.2.2	Mutaabs Adoleszenz: Die turbulente Zeit	278
6.2.2.3	Sozioökonomischer Aufstieg	289
6.2.2.4	Die gegenwärtige Situation	294
6.2.2.5	Schlussbemerkung zur Mutaabs Lebensgeschichte	295
6.2.3	<i>Die zweite Generation: Fatima</i>	299
6.2.3.1	Die erste Erfahrung mit Diskriminierung	300
6.2.3.2	Fatimas Erfahrung mit kollektiver Gewalt	302
6.2.3.3	Fatimas Schul- und Karriereprojekt	303
6.2.3.4	Soziopolitischer Partizipationsprozess	305
6.2.3.5	Fatimas Erfahrung mit Verhaftungen	307
6.2.3.6	Gegenwärtiger Umwandlungsprozess	311
6.2.3.7	Schlussbemerkung zur Fatimas Lebensgeschichte	312
6.2.4	<i>Spezifische Merkmale und Typenbildung zur Familie Maaruf</i>	316
6.2.4.1	Mutter, erzähl doch von den wichtigen Dingen!	317
6.2.4.2	Sara: Übrigens meine Mutter ist Ägypterin	321
6.2.4.3	Mutaab: Jeder Streiktag ist ein verlorener Tag	329
7	FALLÜBERGREIFENDE ERGEBNISSE	332
7.1	KONTRASTIERUNG BEIDER TYPEN	333
7.2	BRÜCHIGER WIR-DISKURS	342
7.3	NAKBA-RAHMEN	343
7.4	DAS RINGEN MIT DEM DISKURS	347
7.5	SCHULDZUWEISUNG UND ABWEHRMECHANISMUS	350
7.6	SCHLUSSBEMERKUNG	351
8	TRANSKRIPTIONSZEICHEN	353
9	LITERATURVERZEICHNIS	354
10	VERSICHERUNG	372

1 EINLEITUNG

1.1 Hinführung zum Thema

In einem Mitte der 1980er Jahre geführten Interview wurde der palästinensisch-amerikanische Literatur- und Kulturtheoretiker Edward Said (geboren 1935 in Jerusalem/ gestorben 2003 in New York City) gefragt: „*Wie kann ein palästinensischer Flüchtling ein englischer Professor an der Columbia Universität werden?*“¹ (Šāhīn 2004, S. 103). Said antwortete darauf: „*Vermutlich übertreibst du ein bisschen, wenn du mich als palästinensischen Flüchtling bezeichnest*“² (ebd.). Said erläuterte, dass er in eine anglikanische Familie in Jerusalem geboren wurde, seine Familie bis 1947 sowohl in Jerusalem als auch in Kairo und erst nach 1947 – nachdem die Unruhe im Kontext des arabisch-israelischen Krieges (1947-1949) begann³ – nur noch in Kairo lebte (ebd.). Später migrierte Said, wie sein Vater bereits Anfang des 20. Jahrhunderts, in die USA. Said relativiert mit seiner Äußerung und unter Verweis auf seinen biographischen Hintergrund das homogenisierende und festschreibende Etikett „palästinensischer Flüchtling“. Dies steht einerseits im Kontext seines besonderen und prominenten biographischen Werdegangs. Es verweist andererseits auf die Problemstellung, dass im medialen und wissenschaftlichen Diskurs über „die“ palästinensischen Flüchtlinge häufig vage, homogenisierende und politisch aufgeladene Zuschreibungen, kontroverse Definitionen und unterschiedliche Auffassungen vorherrschen. Diese politisch aufgeladenen Zuschreibungen und Definitionen gehen von einer homogenen Gruppierung aus, die doch in sich äußerst divers ist, wie im Kapitel „Stand der Forschung“ diskutiert wird (vgl. Kap. 3).

Insgesamt gibt es kaum eine Publikation über den Nahost-Konflikt ohne Thematisierung der palästinensischen Flüchtlingsfrage. Von der Entstehung der „Flüchtlingscommunities“ Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre bis heute löst die Thematisierung der palästinensischen Flüchtlingsfrage, also die Hervorhebung der Kollektiverfahrungen palästinensischer Flüchtlinge im Kontext der Flucht und Vertreibung, vor allem während des Arabisch-Israelischen Krieges von 1948/1949 und die Verhandlung der Rückkehr, heftige und kontroverse Debatten aus (vgl. Kap. 3).

¹ "كيف يستطيع لاجئ فلسطيني ان يصبح أستاذاً في اللغة الإنجليزية في جامعة كولومبيا" . (Šāhīn 2004, S. 103) .
² "ربما كنت مبالغاً بعض الشيء في وصفي بلاجئ فلسطيني" (ebd.).

³ Edward Said verließ Jerusalem im Dezember 1947. Im Jahr 1999 verfasste er ein autobiographisches Werk mit dem Titel „*Out of Place. A Memoir*“ in New York. In seinem Werk berichtet Said u. a. über seinen Geburtsort Jerusalem und seine prägenden Erfahrungen vor und nach der Flucht von 1947 an den Orten Jerusalem, Kairo, Libanon und anschließend in den USA (Said 1999, S. 11). Diese Zeit „*in the Arab world*“, wo er geboren ist und seine frühe Kindheit erlebte, bezeichnet er als: „*my formative years*“ (ebd. S. xi).

Die bis heute herrschenden Diskurse über die palästinensischen „Flüchtlinge“ sind in besonderem Maß geprägt durch die organisational-administrativen Definitionen und den darauf basierenden statistischen Angaben des 1949 gegründeten „*Hilfswerkes der Vereinten Nationen für Palästina Flüchtlinge*“ (UNRWA)⁴. Nach der Definition der UNRWA sind Palästina-Flüchtlinge („*Palestine refugees*“) „*Personen, deren gewöhnlicher Wohnort Palästina im Zeitraum vom 1. Juni 1946 bis zum 15. Mai 1948 war und die infolge des Konflikts von 1948 sowohl ihre Heimat als auch ihre Lebensgrundlagen verloren haben*“⁵ (ebd. Ü. d. V.). Nach dieser Definition von Palästina-Flüchtlingen gehören auch jüdische Flüchtlinge dazu, die infolge des Krieges 1948 ihre Häuser im britischen Mandatsgebiet Palästina verloren und sich direkt nach dem Krieg innerhalb israelischer Grenzen befanden (Bocco 2009, S. 237). Sie erhielten - genauso wie die anderen arabisch-palästinensischen Flüchtlinge - Hilfe der UNRWA bis zum Jahr 1952 (ebd.). Jedoch beschränkte sich das Hilfswerk (UNRWA) nach dem Jahr 1952 nur noch auf die arabisch-palästinensischen Flüchtlinge (ebd.).

Dazu kommen palästinensische Flüchtlinge im Kontext des Krieges von 1967 (Arab.: *nāziḥ*). Nach der UNRWA-Definition und im Sinne der Resolution 2252 (ES-V) der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. Juni 1967 und der nachfolgenden Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen sind auch jene 1967 vertriebenen PalästinenserInnen Flüchtlinge, soweit diese nicht in die seit 1967 von Israel besetzten palästinensischen Gebiete zurückkehren können. „*Solche Palästinenser können sich nach Artikel 1A Absatz 2 der Konvention von 1951 als Flüchtlinge qualifizieren*“ (Ü. d. V.)⁶ (UNRWA; UNHCR 2007, S. 11f). Salim Tamari (2011a, S. 257) geht davon aus, dass ca. 80% der Flüchtlinge während und nach dem Krieg von 1967 (Arab.: *nāziḥ* plural: *nāziḥūn*) Flüchtlinge von 1948 (Arab.: *lāḡi* Pl.: *lāḡi'ūn*) sind. Die Flüchtlinge von 1948 bilden auch nach dem Juni Krieg 1967 die numerische Mehrheit der gesamten palästinensischen Flüchtlinge.

Die Zahl der palästinensischen Flüchtlinge und ihrer Nachkommen, darunter auch Adoptivkinder, stieg von ca. 750.000 im Jahr 1950 auf mehr als fünf Millionen (Stand 2007), die als palästinensische Flüchtlinge beim Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA) registriert sind (UNRWA; UNHCR 2007, S. 11f). Angaben des Hilfswerks (UNRWA) zufolge leben ca. ein

⁴ <https://www.unrwa.org/who-we-are>. Letzter Zugriff am 28.11.2018.

⁵ „*Palestine refugees are defined as “persons whose normal place of residence was Palestine during the period 1 June 1946 to 15 May 1948, and who lost both home and means of livelihood as a result of the 1948 conflict.”* UNRWA: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Letzter Zugriff am 28.11.2018.

⁶ „*Palestinians who are “displaced persons” within the sense of UN General Assembly Resolution 2252 (ES-V) of 4 June 1967 and subsequent UN General Assembly Resolutions, and who have been unable to return to the Palestinian territories occupied by Israel since 1967[...] Such Palestinians can qualify as refugees under Article 1A (2) of the 1951 Convention.*“ (UNRWA; UNHCR 2007:11f). „*The United Nations and Palestinian Refugees.*“: <https://www.unrwa.org/userfiles/2010011791015.pdf>. Letzter Zugriff am 28.11.2018.

Drittel der palästinensischen Flüchtlinge in Flüchtlingslagern und der Rest ist in den Städten und Dörfern integriert. Das heißt mehr als eineinhalb (1,5) Millionen Palästinenser leben in den registrierten 58 Flüchtlingslagern im arabischen Ausland, also in Jordanien, dem Libanon und Syrien, oder innerhalb der palästinensischen Gebiete, im Gazastreifen und im Westjordanland (ebd.). Im Westjordanland leben insgesamt 24% der Flüchtlinge in den bei UNRWA offiziell registrierten neunzehn Flüchtlingslagern. Der größere restliche Anteil der Flüchtlinge (76%) ist in den Dörfern und Städten im Westjordanland integriert. Somit bilden die LagerbewohnerInnen eine numerische Minderheit unter den Flüchtlingen im Westjordanland (ebd.).

Die UNRWA-Definition und die statistischen Angaben zu palästinensischen Flüchtlingen, die sich nicht nur in UNRWA-Berichten, sondern auch in vielen Publikationen beobachten lassen (Damir-Geilsdorf 2008, S. 2f; vgl. Al-Husaynī 2001; Knudsen & Hanafi 2010; ‘Idwān 2013), bringen jedoch vielgestaltige Probleme mit sich. Vor allem suggerieren sie ein homogenisierendes Bild der Flüchtlinge. Die UNRWA-Definition und die statistischen Angaben haben die Tendenz von einer gemeinsamen historischen Erfahrung auszugehen, als ob alle Geflüchteten und Vertriebenen die gleichen Erfahrungen mit der Zeit vor, während und nach dem Krieg von 1948 und mit den damit verbundenen Kollektivereignissen gesammelt hätten. In Wirklichkeit bestehen jedoch erheblich unterschiedliche Erfahrungen im historischen Verlauf, divergierende generationelle Erfahrungen und Lagerungen, unterschiedliche soziokulturelle Milieus sowie unterschiedliche transnationale Verflechtungen. Auch die sozio-ökonomischen Lagen und politischen Orientierungen „palästinensischer Flüchtlinge“ unterscheiden sich sehr stark. Mit anderen Worten: die UNRWA-Definition betrachtet die sogenannten „Flüchtlinge“ nicht in ihren divergierenden sozioökonomischen, soziopolitischen und soziogenerationellen Kontexten.

In den palästinensischen Diskussionen um die Vergangenheit stehen demgegenüber homogenisierende Berichte und Erinnerungen der Flüchtlinge von 1948 im Mittelpunkt. Die Berichte und Erinnerungen der sogenannten Nakba-Generation oder der Zeitzeugengeneration von 1948 werden in den palästinensischen Geschichtsdarstellungen vor allem in den Oral-History-Projekten untrennbar verbunden mit der Erinnerung an das „prä-1948-Palästina“ (Damir-Geilsdorf 2008 S. 17f; vgl. Enderwitz 2002 S. 55). Seit den 1990er Jahren gewannen palästinensische Oral-History-Projekte⁷ immer mehr an Bedeutung, vor allem, weil „*es immer weniger Angehörige der Zeitzeugengeneration gibt*“ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 18). Nicht nur diese Oral-History-Projekte, sondern auch die Geschichtsdarstellungen im Allgemeinen weisen eine eher dokumentarische, vielfach kollektivierende und bisweilen auch national geprägte Tendenz

⁷ Als Beispiel für ein solches Projekt ist hier „*Palestinian Diaspora & Refugee Centre*“ in Ramallah zu erwähnen. Auf der Webseite dieser Organisation werden 350 Interviews mit Augenzeugen der Nakba 1948 veröffentlicht (Damir-Geilsdorf 2008, S. 17).

auf⁸. Dabei werden die konkreten Erfahrungen, Geschichten und gegenwärtigen Lebenssituationen der palästinensischen „Flüchtlinge“ tendenziell unter einen kollektivgeschichtlichen Diskurs der geteilten „Nakba-Erinnerung“ (vgl. Kap. 3) subsumiert, als geteilte Erfahrung einer homogenisierten Wir-Gruppe oder die gemeinsame Geschichte einer kohärenten „*Erinnerungsgemeinschaft*“ und „*Erfahrungsgemeinschaft*“ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 45/280).

In meiner empirischen Studie werden lebens- und familiengeschichtliche Verläufe, der Familiendialog und biographische Selbstpräsentationen von BewohnerInnen palästinensischer Flüchtlingslager im Westjordanland untersucht. Damit stehen Mitglieder einer Gruppierung im Vordergrund, die üblicherweise – in gewissem Gegensatz zur Biographie von Edward Said (vgl. Said, 1999) – als repräsentativ für die Kollektivgeschichte und die gegenwärtige Lebenssituation palästinensischer Flüchtlinge betrachtet werden. Die UNRWA-Definition spricht von allen palästinensischen Flüchtlingen und nicht nur von BewohnerInnen der palästinensischen Flüchtlingslager. Trotzdem tauchen üblicherweise Bilder von den Flüchtlingslagern und LagerbewohnerInnen auf, wenn man von palästinensischen Flüchtlingen im medialen, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs spricht. Flüchtlingslager und FlüchtlingslagerbewohnerInnen werden tendenziell als Beleg für das Bild einer „Flüchtlingsnation“, einer nationalen Leidensgeschichte von „heimatlosen Flüchtlingen“, aber auch als Beleg für das Bild einer heroischen Widerstandsgeschichte und Nationalgeschichte bedient. Dabei bilden die BewohnerInnen palästinensischer Flüchtlingslager eine numerische Minderheit (24%) unter den palästinensischen Flüchtlingen im Westjordanland, aber diese numerische Minderheit hat eben – wie beschrieben wurde – im arabisch-palästinensischen Diskurs eine herausragende Stellung. Meistens werden FlüchtlingslagerbewohnerInnen unter einer dualistischen Opfer-Held-Perspektive ohne ausreichende Berücksichtigung ihrer divergierenden konkreten soziopolitischen, sozioökonomischen und generationalen Lebenskontexte präsentiert und auch – im Sinne eines nationalen Wir-Diskurses – instrumentalisiert.

Wie ich in meiner Untersuchung darlegen werde, stehen die Lebensgeschichten und gegenwärtigen Perspektiven der LagerbewohnerInnen im Westjordanland in einem überaus komplexen, schwierigen Verhältnis zu homogenisierenden Bildern und Diskursen über palästinensische Flüchtlinge im Allgemeinen. Ihre Lebens- und Familiengeschichten sowie ihre gegenwärtigen

⁸ Enderwitz (2002, S. 64) weist auf einen dokumentarischen Charakter verbunden mit politischen Ansprüchen in den meisten palästinensischen Ausbiographien hin. Anhand von Beispielen von prominenten palästinensischen Autoren wie Edward Said, Hischam Scharabi, Mahmud Darwisch, Fadwa Tukan, Hanan Aschrawi und anderen macht sie deutlich, „*dass das Schreiben am Ende doch weniger auf eine literarische Autobiographie als auf eine kollektive Repräsentation abzielt und sich im Zweifelsfall ganz und gar in den Dienst der palästinensischen Sache stellt*“.

Lebenssituationen in den Lagern werden in medialen und wissenschaftlichen Diskursen üblicherweise im Kontext der oben benannten „palästinensischen Flüchtlingsfrage“ verhandelt. In meiner eigenen Forschung zu den Lebens- und Familiengeschichten von verschiedenen BewohnerInnen der heutigen Flüchtlingslager im Westjordanland – vor allem zu den Lebensgeschichten der Mitglieder verschiedener familialer Generationen – stellte ich fest, wie erheblich sich die konkreten Erfahrungen im Kontext der Flucht in den Jahren 1947/49, aber auch der längerfristigen lebensgeschichtlichen und transgenerationalen Folgen unterscheiden. Zudem deutete sich an, wie schwierig und vielschichtig die Vermittlung zwischen den eigenen Erfahrungen und den kollektiven, politisch aufgeladenen Diskursen für meine GesprächspartnerInnen war. Wie ich im Verlauf meiner Arbeit erkunden werde, besteht – im Fall der heutigen BewohnerInnen palästinensischer Flüchtlingslager im Westjordanland – ein überaus ambivalentes Verhältnis zwischen den etablierten Diskursen über „palästinensische Flüchtlinge“, dem Kollektivgedächtnis „palästinensischer Flüchtlinge“ im Lager sowie den konkreten lebensgeschichtlichen Verläufen von palästinensischen Geflüchteten von 1947/49 und ihren Angehörigen, der biographischen Selbstdarstellung und dem innerfamilialen Dialog. Um etwas auf die Ergebnisse meiner biographieanalytisch und mehrgenerational angelegten Studie vorzugreifen: Homogenisierende Diskurse und Betrachtungsweisen palästinensischer Flüchtlinge stellen ein erhebliches Hindernis für die biographische Arbeit und dem familialen Dialog in den Flüchtlingsfamilien dar. Biographische Arbeit und familialer Dialog meinen: *„Erinnern, Erzählen und generell die Artikulation über die lebens- als auch familiengeschichtliche Vergangenheit“* (Rosenthal 2010, S. 154)⁹. Denn solche homogenisierenden Betrachtungen und Darstellungen überlagern die Wahrnehmung gegenwärtiger soziopolitischer und sozioökonomischer (in manchen Kontexten auch akuten) Alltagsschwierigkeiten der LagerbewohnerInnen. Die Orientierung und das sich orientieren müssen an einem homogenisierenden und harmonisierenden Wir-Diskurs (vgl. Rosenthal 2015, S. 23ff) verstellt die Aufarbeitung der individuellen und kollektiven Erfahrungen in den Familien. Die Orientierung an einem Wir-Diskurs, wie diese vorliegende Studie anhand einer Fallanalyse aufzeigen wird, führt dazu, dass Familiengeschichten an ein politisch aufgeladenes Wir-Bild der Palästinenser im kollektiven Diskurs angepasst werden. Bestandteile der lebens- und familiengeschichtlichen Vergangenheit, die nicht zu diesem Wir-Diskurs passen, werden an den Rand gedrängt (vgl. Kap. 7).

⁹ Rosenthal (2010, S. 154) weist darauf hin, dass *„Erinnern, Erzählen und generell die Artikulation über die Lebens- als auch familiengeschichtliche Vergangenheit [...] eine Form von biographischer wie auch familienbiographischer Arbeit“* ist. Bei dieser biographischen und familienbiographischen Arbeit handelt es sich *„um die alltäglichen biographischen Prozesse, in denen Einzelne oder auch Familienmitglieder im gemeinsamen Dialog versuchen, die Vergangenheit – insbesondere im Kontext von biographischen, familialen oder gesellschaftlichen Wandlungsprozess – in die eigene Lebensgeschichte und die Familiengeschichte zu integrieren“* (ebd.).

Das Spannungsfeld zwischen den „individuellen“ Erfahrungsverläufen, ihrer Thematisierung und den „kollektiven“ und homogenisierenden Narrativen ist mir erst im Forschungsprozess nach und nach deutlich geworden. Die Erkundung dieses Spannungsfeldes war auch ein persönlicher Prozess der Auseinandersetzung mit meiner eigenen Verwobenheit mit dem Forschungsfeld, das ich untersuchte. Bevor ich daher im Folgenden zu den zentralen Fragestellungen, der methodischen Anlage sowie den Aufbau meiner Arbeit komme, möchte ich zunächst genauer in den Forschungsverlauf und meine eigene Verwebung mit dem Forschungsfeld einführen.

1.2 Positionierung im Forschungsfeld

Die vorliegende Studie basiert auf einer Feldforschung und lässt sich in der qualitativen Sozialforschung im Bereich der sozialwissenschaftlichen Biographieforschung verorten. Dabei beruht die vorliegende Studie auf der Tradition der sozialkonstruktivistischen Biografieforschung in Verbindung mit der Figurationssoziologie, wovon sich sowohl die Erhebungs- als auch die Auswertungsverfahren ableiten (Bogner & Rosenthal, 2017a; 2017b). Im Folgenden werden meine Erfahrungen mit dem Forschungsfeld und die damit verbundenen methodischen und methodologischen Konsequenzen diskutiert. Meine Forschungsinteressen an dem Verhältnis zwischen den lebensgeschichtlichen Verläufen und biographischen Selbstpräsentationen von LagerbewohnerInnen im Westjordanland einerseits und dem kollektiven Gedächtnis und wirkmächtigen Diskursen andererseits, entwickelt(e) sich im Verlauf der Forschung. In diesem Sinne wurden die Fragestellungen in dieser Studie prozesshaft entwickelt. Dabei spielen nicht nur meine fachliche Auseinandersetzung mit der Tradition der Biographieforschung und mit der Fachliteratur zum Forschungsgegenstand zu den LagerbewohnerInnen, sondern auch meine eigenen biographischen Erfahrungen eine Rolle.

Um dies zu verdeutlichen werde ich zuerst ein paar Eckdaten über meine eigene Biographie einführen. Danach werden meine Rollen im Forschungsfeld, also sowohl im DFG-Forschungsprojekt: *„Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figurationen“*¹⁰, in dessen Rahmen meine Arbeit entstanden ist, als auch im Promotionsprojekt, kurz beschrieben. Abschließend wird ein konkretes Beispiel aus der empirischen Arbeit dargestellt, welches auch die methodischen Konsequenzen für die Entwicklung der Fragestellungen und überhaupt für die Entwicklung meiner Forschungsperspektive verdeutlicht.

¹⁰ Das DFG-Forschungsprojekt: *„Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figurationen“* lief vom 1. Februar 2010 bis zum 31. Oktober 2015 und wurde von Prof. Gabriele Rosenthal, Prof. Shifra Sagy und Prof. Mohammed S. Dajani Daoudi geleitet sowie von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert. Mehr zu diesem DFG-Forschungsprojekt unter: <https://www.uni-goettingen.de/de/150498.html>. Letzter Zugriff am 15.04.2019.

Nach der Generationeneinteilung, die ich in dieser Studie anlege (vgl. Kap. 4.8; 5.3), gehöre ich selbst zu der zweiten Generation der palästinensischen Flüchtlinge und LagerbewohnerInnen. Ich bin im Flüchtlingsmilieu im Westjordanland im Jahr 1972 geboren und in einem bei UNRWA nicht registrierten Flüchtlingslager bei der Stadt Albira/Ramallah aufgewachsen. Sowohl meine Mutter als auch mein Vater wurden in der Stadt Lod in eine muslimische Familie geboren. Sie wurden im Kontext des Krieges 1948 aus ihrer Herkunftsstadt vertrieben. Im Flüchtlingslager, das in dieser Studie zum Forschungsfeld wurde, besuchte ich eine UNRWA-Grundschule. Mein Abitur erwarb ich jedoch außerhalb des Lagers in einer Schule in der Stadt Albira. Nach der Schule absolvierte ich ein Studium an der Birzeit Universität¹¹, wo ich im Jahr 1998 mein Bachelor-Studium im Fach Psychologie abschloss.

Bedeutende Kollektivereignisse erlebte ich auch selbst als Kind und als Jugendlicher im Flüchtlingsmilieu im Westjordanland. Zum Beispiel erlebte ich als Jugendlicher im Alter von ca. 16 Jahren den Ausbruch der ersten Intifada 1987-1993, die mein Alltagsleben im Lager jahrelang massiv beeinflusste. Auch den starken soziopolitischen Wandel im Westjordanland nach dem Oslo-Abkommen 1993 und die damit verbundene sogenannte „Rückkehr“ der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) in den Gazastreifen und später in das Westjordanland Mitte der 1990er erlebte ich hautnah mit. Kurz danach wanderte ich nach Deutschland aus, wo ich zwischen 1999 bis 2011 lebte. Im Jahr 2011 reiste ich nach Ramallah und blieb dort ein paar Jahre. Während meines Aufenthalts in Ramallah begann ich mit meiner Arbeit in dem bereits benannten DFG-Forschungsprojekt, in dessen Rahmen ich auch mein Promotionsprojekt begann. Meine Arbeit im DFG-Forschungsprojekt im Westjordanland ging mit Ende des Projektes im Jahr 2015 zu Ende.

Meine Mitarbeit in dem schon erwähnten DFG-Forschungsprojekt zwischen 2012 und 2015 besonders in dem Flüchtlingsmilieu ging vor allem mit zwei Rollen einher. Erstens erfüllte ich aufgrund meiner arabischen und deutschen Sprachkenntnisse Aufgaben eines Dolmetschers und Übersetzers. Zweitens übernahm ich auch aufgrund meiner biographischen Erfahrungen die Rolle eines „Gatekeepers“, der den Zugang zu bestimmten Milieus im Forschungsfeld im Westjordanland ermöglichte bzw. erleichterte. In bestimmten Milieus im Forschungsfeld des Forschungsprojekts gehörte ich und gehöre ich immer noch zu den „Akteuren“ und zu den „Experten oder Praktikern“, wie sie bei Strübing und anderen (2018) beschrieben werden. Mit die-

¹¹ Erst in den 1970ern konstituierte sich die Schule und später „*the intermediate college*“ Birzeit zu einer anerkannten Universität: Dazu steht auf ihrer Webseite: „*In the 1970s, and despite the occupation, Birzeit became a university, blending Palestinian values and Arab culture with an openness to world cultures.*“ <https://www.birzeit.edu/en/about/history/challenge-excellence>. Letzter Zugriff am 29.10.2018.

ser involvierten Zugehörigkeit zu dem untersuchten Milieu ist stets die Gefahr einer so genannten „*Betriebsblindheit*“ (ebd. S. 69) verbunden, wie das Beispiel unten deutlich machen wird. Die schrittweise Reflexion dieser „*Betriebsblindheit*“ im Forschungsprozess trug einen wichtigen Teil zur Entstehung meiner Forschungsfragen und der gesamten Arbeit bei.

Besonders in der ersten Phase meiner Arbeit in dem Forschungsprojekt befand ich mich in einer verwickelten Figuration zu dem konzeptualisierten Forschungsfeld. Dabei war meine Rolle als Forscher überwiegend durch blinde Flecken in meiner Wahrnehmung als Akteur bestimmt, vor allem weil die Grenze zwischen dem konzeptualisierten Forschungsfeld und meinem „Alltag“ nicht immer per se klar definiert war, ständig ausgehandelt und reflektiert werden musste. Die ständige und komplizierte Abwechslung zwischen der Rolle eines differenzierenden Beobachters und der Rolle eines involvierten handelnden Akteurs prägte jedenfalls meine Forschungsperspektive im Forschungsprozess. Diese doppelte Positionierung ist auch nachvollziehbar, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass manche InterviewpartnerInnen meine Familie oder mich persönlich kannten. Manchen war auch meine frühere politische Positionierung oder Aktivität bekannt. Andere kannten meinen Freundeskreis, mit einigen bin ich als Kind oder als Jugendlicher zur Schule gegangen, andere leben in der Nachbarschaft meiner Familie in Ramallah und haben immer noch Kontakte zu meiner Familie.

Hierbei entwickelt(e) sich meine Rolle mit der Zeit und Schritt für Schritt. Vor allem nachdem meine Fragestellungen zunehmend Gestalt annahmen, wurde meine Rolle stärker als zuvor durch die Position eines differenzierenden Beobachters geprägt. Jedoch wurde meine Rolle im Forschungsfeld nach wie vor ständig ausgehandelt und auch mit anderen ForscherInnen im Team reflektiert. Genauso, wie sie ihre Rollen und „blinden Flecken“ auf die palästinensische Gesellschaft im Westjordanland erkundeten, entwickelte sich auch meine eigene Reflexion über meine Stellung im Feld und mein (Forschungs-)Blickwinkel. Diese Phase war weitgehend durch die Reflektion über blinde Flecken in meiner Wahrnehmung und durch die Frage geprägt, wie ich mit der mehrfachen Rolle im Forschungsfeld als Forscher im Projekt, als Doktorand der Universität Göttingen, als Beobachter und involvierter Akteur umgehen und mich präsentieren und positionieren sollte.

Diese ständige Auseinandersetzung mit meiner Rolle und Positionierung im Forschungsfeld prägte den Feldzugang aber auch meine Forschungsperspektive sowohl im Forschungs- als auch in diesem Promotionsprojekt. Dabei ging es dauernd um die Versuche, die Regeln der wirkmächtigen Diskurse und des kollektiven Gedächtnisses, die hinter den blinden Flecken in der Wahrnehmung der involvierten Akteure stehen bzw. hinter dem Rücken der Akteure – dazu gehöre ich selbst - wirksam sind, sichtbar zu machen und darüber zu reflektieren. Im Folgenden

möchte ich ein Beispiel erwähnen, welches diese verwickelte Rolle und die damit verbundenen Konsequenzen für die Entwicklung der Fragestellungen und überhaupt für die Entwicklung meiner Forschungsperspektive demonstriert.

Betriebsblindheit der Wir-Gruppe. Im Frühjahr 2012 führte ich im Auftrag meiner Betreuerin, Gabriele Rosenthal ca. 11 ethnographische Kurzinterviews zum Wissen über die Geschichte und zur gegenwärtigen Wahrnehmung des Manara-Platzes in Ramallah durch. Ich sprach mit Christen und Muslimen, die in der Stadt Ramallah wohnten. Ich eröffnete die zum Großteil auf Arabisch geführten Gespräche mit der Frage: „Können Sie sich an eine Situation erinnern, in der Sie was vom al Manara-Platz gehört oder selbst dort etwas erlebt haben“. Im letzten Teil dieser biographischen Kurzinterviews fragte ich direkt danach, wie viele Löwenstatuen auf dem Manara-Platz in Ramallah Zentrum stehen.

Anlass für diese systematische Nachfrage war die Feststellung von Gabriele Rosenthal, dass sowohl christliche als auch muslimische StadtbewohnerInnen im Gespräch mit ihr völlig überzeugt davon waren, dass auf dem Platz fünf Löwenstatuen ständen. Diese fünf Löwenstatuen sollen den christlichen Gründungsmythos bzw. die fünf christlichen Familien des Haddadin Clans repräsentieren, welche die Stadt Ramallah gegründet haben sollen. Auch ich insistierte im Gespräch mit Gabriele Rosenthal darauf, dass doch fünf Löwenstatuen im Manara-Platz in Ramallah stünden. Sie dagegen betonte, es wären vier. Wir, Gabriele Rosenthal und ich, gingen gemeinsam zum Manara-Platz und zählten die Löwenstatuen. Die Zahl von fünf Löwenstatuen stimmt nicht, stattdessen stehen dort heute nur vier große Löwenstatuen¹².

Meine falsche Einschätzung der Löwenzahl hing mit den blinden Flecken in meiner Wahrnehmung zusammen, die ihrerseits durch meine Positionierung als quasi Stadtbewohner entstanden waren. Im Kollektivgedächtnis der StadtbewohnerInnen wird normalerweise ein Bezug auf den christlichen Entstehungsmythos der Stadt Ramallah – und nicht selten expliziert auf die fünf christlichen Familien des Haddadin Clans – genommen. Ich handelte als Akteur im Alltagsleben und als „Experte“ im Feld, der das institutionalisierte Kollektivgedächtnis kennt, sich daran orientiert und somit einer Betriebsblindheit unterliegt (vgl. Strübing, et al., 2018 S. 96). Dagegen wird man eher das sehen, was da auf dem Platz steht, wenn man den im Kollektivgedächtnis verankerten Gründungsmythos nicht kennt und wenn man als distanzierter Beobachter im Feld handelt und diesen Platz aus der Perspektive eines „reinen“ Beobachter betrachtet.

¹² Die fünf Löwenköpfe, die im Jahr 1951 an demselben Platz durch das Rathaus Ramallah als Andenken an die fünf christlichen Familien des Haddadin-Clans angebracht wurden, wurden in den 1980ern abgerissen (Rosenthal 2015, S. 36). Stattdessen stehen dort seit dem Jahr 2000 nur vier große Löwenstatuen und neben einer dieser vier großen Löwenstatuen steht zudem eine Löwin mit zwei Löwenjungen (ebd.).

Wie die Recherche und die Analyse zeigten, handelte es sich um eine Überlagerung der aktuellen Wahrnehmung, die durch die Orientierung an dem wirkmächtigen kollektiven Gedächtnis und einem „*homogenisierendem und harmonisierenden Wir-Diskurs*“ verursacht ist (Rosenthal 2015, S. 35ff; Hinrichsen, et al. 2015). Diese sogenannte „*falsche Erinnerung*“ (Rosenthal 2015, S. 35) - und überhaupt die Selektion bestimmter Erinnerungen - im individuellen und im kollektiven Gedächtnis hing zentral mit dem Wir-Bild im herrschenden Wir-Diskurs zusammen (vgl. Kap. 4). In diesem Sinne hängen sowohl der Erinnerungsprozess und das Kollektivgedächtnis als auch der Diskurs voneinander ab und sind sozialbedingt. Diese Bedingtheit des Diskurses und des Kollektivgedächtnisses erscheint plausibel, wenn man in Betracht zieht, dass soziale Akteure den Diskurs und das Kollektivgedächtnis letztendlich konstituieren und bedienen.

Aus einer figurationssoziologischen Perspektive ist „*die Praxis des Erinnerns im Kontext konkreter Gruppierungen in ihren jeweiligen historischen Figurationen mit anderen Gruppierungen*“ zu betrachten, verstehen und zu erklären (Rosenthal 2010, S. 152). Mit anderen Worten: das Kollektivgedächtnis von einer Wir-Gruppe kann nur in seiner Entstehung, Entwicklung und prozesshaften Verflechtung mit anderen Gruppierungen oder „*im Prozess des Werdens*“ (Rosenthal 2005a, S. 165) verstanden werden. Denn die Entstehung und die Entwicklung eines Kollektivgedächtnisses sind nicht isoliert vom sozialen Gesamtzusammenhang mit der Lebensgeschichte der Akteure oder der „*Gesellschaftskader*“ (Elias & Scotson 1993, S. 239), Tradierung, transgenerationeller Elternaufträge und Delegation in der Familie sowie einem Mehrgenerationenwandel und anderen subjektbezogenen sozialen Prozessen. Welche sozialen Rahmenbedingungen welche Erinnerungen und Vergangenheitskonstruktionen in welchen soziohistorischen Kontexten ausschließen, marginalisieren oder fördern, bleibt jedoch eine empirische Frage. Denn „*in jedem Fall bedarf es jeweils einer präzisen und detaillierten empirischen Rekonstruktion, in welchen historischen und gesellschaftlichen Kontexten welche Form des Gedächtnisses bestimmend war und ist*“ (Bogner & Rosenthal 2017a, S. 48). In diesem Sinne steht der Erinnerungsprozess, der nicht nur von der gegenwärtigen Situation des Erinnerns, sondern auch von der erlebten und auch tradierten Vergangenheit sowie von der erwarteten Zukunft abhängig ist, in Wechselwirkung mit den unterschiedlichen kollektiven Gedächtnissen unterschiedlicher Wir-Gruppen in verflochtenen Figurationen Seite an Seite mit den Regeln unterschiedlicher Diskurse (vgl. ebd. S. 47).

Aus diesen methodologischen Überlegungen stellt sich nun die Frage: welche Funktion hat diese Überlagerung und Verfälschung der aktuellen Wahrnehmung dieses Platzes? Und welche

Bedeutung hat diese Selektion von einer bestimmten Variante der Vergangenheit im Kollektivgedächtnis? Diese Fragen können durch die Analyse der sogenannten selbstgesteuerten Präsentation oder autonom gestalteten Selbstpräsentationen der Interviewten beantwortet werden. Durch die Interviews wurden Kollektivereignisse in Verbindung mit diesem Platz gebracht und thematisiert, die durch Gewalt und Fragmentierung der Gesellschaft charakterisiert werden können. Z. B. wird die Invasion der israelischen Armee im März 2002, die Ausgangssperre, die Hausdurchsuchungen, die gewalttätige Auseinandersetzung usw. mit diesem Platz verbunden. In einem einzigen Interview wird auch die öffentliche Hinrichtung eines palästinensischen Kollaborateurs, der einer Zusammenarbeit mit dem israelischen Geheimdienst beschuldigt wurde,¹³ an diesem Platz in der autonom gestalteten Selbstpräsentation thematisiert. Allerdings kam diese Thematisierung von einem westeuropäischen Interviewpartner (Jg. 1976), der seit ein paar Jahren geschäftlich in Ramallah lebt. Andere InterviewpartnerInnen sprachen darüber in ihren autonom gestalteten Selbstpräsentationen nicht, sondern nur bei einer expliziten, direkten Nachfrage diesbezüglich (vgl. Rosenthal, 2015 S. 38ff). Die Thematisierung solcher Hinrichtungen scheint ein Tabuthema im Wir-Diskurs zu sein. Kimmerling und Migdal (1993, S. 268) führen solche Hinrichtungen der sogenannten palästinensischen „Kollaborateure“ durch palästinensische Gruppierungen in der ersten Intifada 1987-1993 nicht auf die tatsächlichen Beschuldigungen, sondern auf das Vorhanden von einer starken oppositionellen Fraktion zurück¹⁴. Jedenfalls scheint es eine tiefe Spaltung bei den Akteuren im Westjordanland und Gazastreifen in der ersten Intifada gegeben zu haben, besonders weil die Opferzahl durch diese Hinrichtung eine auffällig große ist (vgl. Kap. 2.8). Mit anderen Worten: Bei der Thematisierung des Manara Platzes tendierten die InterviewpartnerInnen in der Interviewsituation dazu, das Sprechen über solche Hinrichtungen, die eine tiefe Fragmentierung der Gesellschaft anscheinend widerspiegeln, zu vermeiden und stattdessen einen homogenisierenden und harmonisierenden Wir-Diskurs zu bedienen.

Bedrohliche Erinnerungen wurden also durch weniger bedrohliche Erinnerungen in der Interviewsituation ersetzt. Der (neue) Manara-Platz wurde durch die palästinensische Autonomiebehörde im Jahr 2000 neugestaltet. Dadurch assoziiert dieser Platz auch eine soziopolitische Phase, die durch gesellschaftliche Spaltungen sowie Spaltungstendenzen und durch Gewalter-

¹³ Es gab mehrere öffentliche an diesem Platz durchgeführte Hinrichtungen. Rosenthal (2015, S. 38f) listet drei Fälle auf, wo während der zweiten Intifada in den Jahren 2003 und 2004 an diesem Platz Personen öffentlich ermordet wurden.

¹⁴ „The fact that nearly half as many Palestinian in the occupied territories have been charged and killed as collaborators by other Palestinians as have died at the hands of the Israelis military hints at some very strong clashing currents beneath a unified oppositional front“ (Kimmerling & Migdal 1993, S. 268).

fahrung innerhalb der palästinensischen Gesellschaft charakterisiert werden kann. In dieser soziopolitischen Phase ereignete sich der quasi „Bürgerkrieg“ zwischen den zwei großen Parteien, der säkular-nationalen Partei „Fatah“ und der islamisch-nationalen Partei „Hamas“ – und die seit dem Jahr 2007 damit verbundene Trennung des Gazastreifens vom Westjordanland (vgl. Kap. 2). Die Erinnerung an diesen Platz in seiner alten Gestaltung und die Erinnerung an den damit verbundenen Gründungsmythos der Stadt überlagert die Wahrnehmung der tradierten oder auch selbsterlebten Gewalterfahrungen, die sich an diesem Platz symbolisch verdichten. Durch die Verfälschung der Erinnerung und Überlagerung der Wahrnehmung, die man hier als eine biographische und kollektivgeschichtliche Strategie im Umgang mit bedrohlichen Erinnerungen bezeichnen kann, werden die bedrohlichen Erinnerungen an diesen Platz abgewehrt und stattdessen die weniger bedrohliche Erinnerung an diesen Platz in seiner alten Gestalt betont (vgl. Rosenthal, 2015 S. 39ff).

Der palästinensische Wir-Diskurs im Westjordanland kann im Kontext der politischen Lage und des palästinensisch-israelischen Konflikts als ein Schutzmechanismus betrachtet werden, der eine Tendenz der Harmonisierung und der Homogenisierung der Wir-Gruppe umfasst. Wie die empirischen Befunde im DFG-Forschungsprojekt deutlich zeigen, umfasst das Wir-Bild die Botschaft: *„Wir Palästinenser haben keine internen Konflikte, wir haben nur Konflikte mit den Israelis“* (Rosenthal 2015, S. 23). Dieser Diskurs wurde dem Forschungsteam gegenüber fast durchgängig und vehement sowohl von Christen und Muslimen als auch von FlüchtlingslagerbewohnerInnen und Alteingesessenen im Westjordanland vertreten (ebd.; vgl. Hinrichsen, et al., 2015 S. 45). Die Erinnerung an den christlichen Gründungsmythos hilft dabei, ein homogenisierendes Bild vertreten zu können, indem sie andere bedrohliche und im Wir-Diskurs tabuisierten Erinnerungen ersetzt bzw. nicht zulässt, besonders, weil mit diesem Platz Kollektivergebnisse, vor allem die eben benannten Hinrichtungen, verbunden sind, die Belege und Beweise für brüchige Wir-Bilder liefern. Daher steht die Erinnerung an diese bedrohlichen Kollektivergebnisse nicht im Einklang mit dem Wir-Diskurs. Wie Rosenthal (2015) und andere (Hinrichsen, et al., 2015; Worm, et al., 2015) in dem DFG-Forschungsprojekt *„Etablierte und Außenseiter zugleich“* in mehreren konkreten Kontexten aufzeigen konnten, ist das homogenisierende und harmonisierende Wir-Bild jedoch in vielerlei Hinsicht brüchig und nicht kohärent mit der Alltagswirklichkeit im Westjordanland.

Das Beispiel vom Manara-Platz verdeutlichte, wie mächtig der Wir-Diskurs und das kollektive Gedächtnis beim Konstituieren sowohl von gegenwärtiger Wahrnehmung als auch vom Erinnern sein kann. In Anlehnung an die Befunde der empirischen Arbeit des DFG-Forschungsprojekts (ebd.) war meine gegenwärtige Wahrnehmung von dem Platz, durch den Wir-Diskurs

darüber sowie durch das kollektive Gedächtnis und der damit verbundenen „*Betriebsblindheit der Praktiker*“ (Strübing, et al. 2018, S. 96) oder Betriebsblindheit der handelnden Akteure eindeutig beeinflusst. Das ist ein Beispiel für die Wirkmächtigkeit des Diskurses und des kollektiven Gedächtnisses auf die Wahrnehmung einer Wir-Gruppe, die Rosenthal in ihren Publikationen ausführlicher und detaillierter unter verschiedenen Aspekten diskutiert (Rosenthal, 2012; 2016a; 2015).

Mein Zugang zu und meine Auseinandersetzung mit meinem Forschungsfeld – den lebens- und familiengeschichtlichen Verläufen von BewohnerInnen palästinensischer Flüchtlingslager im Westjordanland – kann folglich nicht auf einen zeitlich festen Punkt reduziert werden. Sie muss als Entwicklungsprozess gesehen werden. In diesem Sinne war meine empirische Arbeit im Forschungsfeld von ständigen Versuchen geprägt, die Regeln der wirkmächtigen Diskurse und des kollektiven Gedächtnisses, die hinter dem Rücken der Akteure – dazu gehöre ich selbst – wirksam sind, sichtbar zu machen und zu reflektieren. So entstand auch mein Forschungsinteresse und entwickelte sich zu konkreten Fragestellungen bezüglich der wirkmächtigen Diskurse und den Kollektivgedächtnissen im Flüchtlingsmilieu, mit dem ich selbst durch eine verwobene Geschichte, auf die eine oder andere Weise verbunden bin. Nun werden im Folgenden die Fragestellungen dargestellt.

1.3 Untersuchungsgegenstand und Fragestellungen

In vorliegender Arbeit werde ich die lebens- und familiengeschichtlichen Verläufe sowie Wir- und Selbstpräsentationen verschiedener Generationen von BewohnerInnen der Flüchtlingslager im Westjordanland in den Blick nehmen. Der Fokus dieser Studie liegt auf drei Generationen der LagerbewohnerInnen im Westjordanland und dabei wird versucht, über die herrschenden nationalen, dokumentarischen und quantitativen Aspekte hinauszugehen und sowohl das Kollektivgedächtnis als auch die herrschenden Diskurse bei dieser sozialen Gruppe aus einer biographischen, figurationssoziologischen und transgenerationellen Perspektive zu erfassen. Dabei wird der Fokus in dieser Studie auf die Familie gelegt (Rosenthal 2005a, S. 195ff; 1994a, S. 489ff). Orientiert an der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung soll über die etablierten Diskurse und kollektiven Gedächtnisse „palästinensischer Flüchtlinge“ –und damit auch über die oben beschriebene dualistische Opfer-Held-Perspektive – hinausgegangen werden. Die Lücke in der gegenwärtigen Forschung, wie im Kapitel (3) ausführlich diskutiert wird, besteht darin, die konkreten Erfahrungsgeschichten und den familialen Dialog in Familien von LagerbewohnerInnen mit den wirkmächtigen Diskursen und kollektiven Gedächtnissen in Beziehung zu setzen. Anhand der Fallbeispiele von zwei Familien aus zwei Flüchtlingslagern im Westjor-

danland wird das Verhältnis zwischen Diskurs und Kollektivgedächtnis einerseits mit den lebensgeschichtlichen Verläufen, Selbstpräsentationen der Familienangehörigen und dem Familiendialog andererseits diskutiert.

Die auf drei Generationen ausgedehnte intergenerationelle Perspektive ermöglicht, die Genese und Transformationen kollektiver Phänomene über einen längeren Zeitraum zu beschreiben und zu erfassen. Neben dem klassischen Generationen-Konzept nach Karl Mannheim (1928/2017) beziehe ich mich auf den Ansatz von Rosenthal (1994a), in dessen Zentrum intergenerationelle-dialogische Tradierungsprozesse stehen. In einer empirischen Untersuchung stellt Rosenthal anhand empirischer Befunde fest,

„dass die Generationszugehörigkeit der Großeltern, Eltern und Kinder und die jeweilige Generationsabfolge in den Familien ebenfalls konstitutiv für den intergenerationellen Tradierungsprozeß und den Dialog innerhalb von drei Generationen sind.“ (Rosenthal 1994a, S. 489)

In diesem Sinne umfasst die vorliegende Studie drei Generationen nach dem Muster Großelterngeneration, Eltern- und Kindergeneration der LagerbewohnerInnen in zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland und ist somit als eine Mehrgenerationen-Studie zu verorten. Zusammenfassen lassen sich meine Forschungsfragen folgendermaßen formulieren:

1. Welche verschiedenen Bedeutungen haben die – als Kollektivereignis verhandelte – Flucht von 1948 und weitere vergangenen Ereignisse in den familien- und lebensgeschichtlichen Verläufen unterschiedlicher Generationen von BewohnerInnen palästinensischer Flüchtlingslager im Westjordanland?
2. Wie erlebten die Angehörigen verschiedener familialer Generationen „palästinensischer Flüchtlinge“ im Lager ihre lebensgeschichtlichen Verläufe und welche lebensgeschichtlichen Verläufe von Angehörigen verschiedener familialer Generationen „palästinensischer Flüchtlinge“ im Lager lassen sich in der Gegenwart noch rekonstruieren?
3. Wie gestaltet sich der Dialog in Familien von LagerbewohnerInnen im Westjordanland über historische Kollektivereignisse wie z. B. den Krieg von 1948 (die so genannte *Nakba*), den Juni Krieg von 1967 (die so genannte *Naksa*) sowie weitere Kollektivereignisse? Welche lebensgeschichtlichen Erfahrungen wurden (oder wurden nicht) darüber hinaus innerhalb der Familie tradiert beziehungsweise wie werden diese zwischen den Mitgliedern verschiedener familialer Generationen verhandelt?

4. In welchem Verhältnis stehen die biographischen Selbstpräsentationen der Angehörigen verschiedener familialer Generationen von LagerbewohnerInnen sowie der familiäre Dialog zu den vorherrschenden Diskursen und den etablierten Kollektivgedächtnissen *über* „palästinensische Flüchtlinge“?

Um diese Fragen zu beantworten, wurde ein Forschungsdesign entworfen, in dessen Zentrum biographisch-narrative Interviews als Erhebungsmethode und biographische Fallrekonstruktionen als Auswertungsmethode stehen. In den auf Fallrekonstruktionen basierenden Falldarstellungen werden dann die biographischen Verläufe und Präsentationen der interviewten Familienangehörigen in Hinsicht auf die Fragestellungen vorliegender Studie diskutiert.

1.4 Aufbau der vorliegenden Studie

Nach dem Forschungsdesign der vorliegenden Studie wird es direkt nach der Einleitung einen historischen Abriss über die Genese und die Entwicklung der Flüchtlingslager und deren BewohnerInnen im Westjordanland geben. Im dritten Kapitel wird der Stand der Forschung und im vierten und fünften Kapitel der methodologische Rahmen und die verwendete Methode diskutiert. Die zwei Falldarstellungen und die Ergebnisse der gesamten Untersuchung werden im Kapitel sechs eingeführt und diskutiert. Abschließend kommen die fallübergreifenden Ergebnisse der gesamten Arbeit. Im Folgenden wird ein Überblick über den Inhalt der verschiedenen Kapitel gegeben und die Hauptaspekte des jeweiligen Kapitels werden grob skizziert.

Direkt nach dieser Einleitung werden die historischen Rahmenbedingungen diskutiert, unter denen die Flüchtlingslager und die Communities der Flüchtlinge im Westjordanland entstanden sind. Auch die historische Entwicklung der Flüchtlingslager und der Lagercommunities bis in die Gegenwart wird hier thematisiert. Die Geschichte der Lagerbewohner im Westjordanland ist durch verschiedene gewaltsame Phasen und politische Machtwechsel geprägt. Seit dem Krieg von 1948 hat die herrschende politische Macht im Westjordanland mehrfach gewechselt. Nach der britischen Mandatszeit 1918 – 1948 herrschte die jordanische Verwaltung bis 1967, dann kam die israelische Besatzungsmacht bis 1993 und seit Mitte der 1990er regiert die palästinensische Autonomiebehörde. Alle diese Akteure kamen entweder durch einen Krieg oder eine gewalttätige politische Unruhe an die Macht. Der – nicht reibungslose - Machtwechsel veränderte die palästinensische Gesellschaft tiefgreifend, brachte gesellschaftlichen Wandel und Spaltungen mit sich. Lokale Communities mussten sich stets neu orientieren und neu definieren. Z. B. zeigt eine jordanische Aufzählung im Jahr 1956, dass ca. 67% der StadtbewohnerInnen Neuankömmlinge bzw. Flüchtlinge waren, die in Folge des Krieges von 1948 nach Ramallah kamen und sich dort u. a. an der Stadtgrenze niederließen (Taraki 2010, S. 26). Diese Veränderung wurde auch durch die lokalen Communities und Alteingesessenen in manchen

Orten als Bedrohung aufgefasst (ebd. S. 40ff). Diese tiefe soziopolitische und sozioökonomische Veränderung, die mit Neuorientierung und Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft im Westjordanland verbunden ist, spielt bis heute eine zentrale Rolle, wie in diesem Kapitel aufgezeigt wird.

Das dritte Kapitel zum „Stand der Forschung“ besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden die Nakba-Diskursgeschichte und der Stand der Forschung über den Nakba-Diskurs thematisiert. Der Grund für die Thematisierung des Nakba-Diskurses liegt darin, dass dieser Diskurs die Selbstpräsentationen der interviewten Personen weitgehend determiniert. In diesem Teil wird auch eine Verknüpfung zwischen der Nakba-Diskursgeschichte und den damit verbundenen drei Perspektiven -beginnend mit der panarabistischen, dann säkular-nationalen und abschließend islamisch-orientierten Perspektive- diskutiert. Die Geschichtsdarstellungen über die Lagerbewohner im Westjordanland sind abhängig von diesen drei Perspektiven und von der Positionierung im Wir-Diskurs der Palästinenser, vor allem im Nakba-Diskurs, wie in diesem Kapitel diskutiert wird. Wie die Recherche und die Analyse zeigen, hat die so genannte „Nakba“ als eine kollektiv verbindliche Deutung bestimmter Kollektivereignisse im palästinensischen Wir-Diskurs eine hervorragende Stellung. Unmittelbar mit diesem Nakba-Diskurs ist auch die Debatte über die sogenannten „palästinensischen Flüchtlinge“ verbunden. In diesem Kapitel werden die unterschiedlichen Darstellungen, Bedeutungen und Deutungen der Nakba dargestellt und die signifikanten unterschiedlichen Perspektiven, aus denen die Kollektivereignisse gedeutet werden, reflektiert. Des Weiteren wird die komplexe Wechselbeziehung zwischen dem Nakba-Diskurs und den Geschichtsdarstellungen über die LagerbewohnerInnen aufgezeigt. Abschließend werden die Arbeiten über die Flüchtlinge von Sari Hanafi (2001; 2003; 2010) und zwei weitere sozialwissenschaftliche Sammelwerke diskutiert, um einen Überblick über den aktuellen Stand der qualitativen und quantitativen Sozialforschung über das Lager und dessen BewohnerInnen im Westjordanland zu geben. In diesem Kapitel werden auch die Lücken in der gegenwärtigen Forschung über die LagerbewohnerInnen und zugleich die Relevanz vorliegender Studie aufgezeigt.

Im vierten Kapitel zu theoretischen Bezügen wird der sozialwissenschaftliche biographische Ansatz verknüpft mit einer figurationssoziologischen Forschungsperspektive, vor allem wie diese durch Bogner und Rosenthal (2017b; 2017a) formuliert wird, kurz erläutert. Auch werden verschiedene und für diese vorliegende Studie relevante theoretische Bezüge diskutiert. Dazu gehören das Kollektivgedächtnis nach Maurice Halbwachs, Aleida und Jan Assmann und anderen, Tradierungsprozesse und Generationskonzept nach Mannheim und Rosenthal und abschließend das Konzept von Verlaufskurve und Trauma diskutiert. Basierend auf der Tradition

der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung in Verbindung mit der Figurationssoziologie werden sowohl die Erhebung als auch die Auswertungsverfahren der erhobenen biographischen Daten abgeleitet (Bogner & Rosenthal, 2017a; 2017b). All diese theoretischen Bezüge sind zentral wichtig für die in der vorliegenden Studie verfolgte Forschungsperspektive.

Die Erhebungs- und Auswertungsmethode sowie die Stichprobe bzw. das theoretische Sampling vorliegender Studie werden im Kapitel fünf dargestellt und diskutiert. Hier wird die Methode der Fallrekonstruktionen, die hauptsächlich auf biographisch-narrativen Interviews basiert, wie sie von Fritz Schütze (1976; 1983/2016) in die Diskussion eingeführt und von Rosenthal (1995; 2002a; 2002b) weiterentwickelt wurde, erläutert. Auf Basis einer theoretischen Stichprobenentwicklung, wie sie Rosenthal (Rosenthal 2005a, S. 85ff; 2005 S. 86) basierend auf Barney Glaser und Anselm Strauss (2010/1967) vorschlägt, bilden zwei Familien aus zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland das theoretische Sampling vorliegender Studie, die u. a. auf einer Familienebene zwei unterschiedlichen Typen repräsentieren.

Die Falldarstellungen basieren auf der Rekonstruktion aller durchgeführten Interviews bei beiden Familien. Orientiert an den Fragestellungen vorliegender Studie werden aber auch andere im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts durchgeführte Interviews und die dazu aus den teilnehmenden Beobachtungen angefertigten Protokolle und Diskussionen bei der Analyse miteinbezogen. Bei den beiden kontrastierten Fällen handelt es sich um zwei muslimische Familien, die sich in einem ähnlichen soziopolitischen Milieu befinden, und über eine Fluchtgeschichte im Familiengedächtnis verfügen, auch wenn sich die biographischen Verläufe bei der Nakba-Erlebnisgeneration¹⁵ bei der jeweiligen Familie bedeutend unterscheiden. Beide Familien unterscheiden sich u. a. durch Selbstpositionierung im politischen israelisch-palästinensischen Kampf und damit verbundene biographische Erfahrungen.

Abschließend werden Typen auf Familienebene aber auch auf individueller Ebene gebildet, die für die Antwort der Fragestellungen vorliegender Studie eingesetzt werden, wie im Ergebniskapitel ausführlicher diskutiert wird. Jede Familie repräsentiert einen spezifischen Typus, der durch die Involvierung im politischen Kampf gegen das politische Establishment im Westjor-

¹⁵ In der Alltagsverwendung und im arabisch-palästinensischen Mediendiskurs wird die Bezeichnung "Nakba-Generation" als ein bestimmtes Deutungsmuster benutzt. „Unter Deutungsmuster wird [...] ein kulturelles Wissen verstanden, das einem Gesellschaftsmitglied die Orientierung in der Welt, die Wahrnehmung von Gegenständen und Sachverhalten sowie den Umgang mit ihnen ermöglicht“ (Sackmann 1992, S. 199). In Bezug auf das Deutungsmuster „Nakba-Generation“ wird eine intersubjektive Verbindlichkeit innerhalb dieser Generation vorausgesetzt. Im Mannheimschen (engeren) Sinne bilden jedoch die Angehörigen der „Nakba-Generation“ (auch: Nakba-Erlebnisgeneration) keine historische Generation, weil sie in sehr unterschiedlichem Alter die Vertreibung und Flucht selbst erlebten, auch wenn sie bereits so alt waren, dass sie sich daran erinnern können (vgl. Mannheim, 1928/2017). „Nakba-Erlebnisgeneration“ bezeichnet in dieser Studie eine genealogische Generation, die den Krieg von 1948 selbst erlebt (vgl. Kap. 4.8).

danland als eigene Antwort auf die Kollektivereignisse charakterisiert werden kann. Diese Unterschiede und Ähnlichkeiten bzw. diese Ergebnisse der Fallrekonstruktionen und die wichtigsten fallbezogenen, aber auch fallübergreifenden Ergebnisse werden ausführlicher im Ergebniskapitel diskutiert.

2 HISTORISCHER ABRISS

In diesem Kapitel werden die rekonstruierten erlebten und erzählten Familien- und Lebensgeschichten dieser Arbeit (vgl. Kap. 5.3; 6) in einen historischen Kontext eingebettet. Eine ausführliche historische Darstellung über die Entstehung und Entwicklung der palästinensischen Flüchtlingscommunities im Westjordanland bis zur Gegenwart zu geben und gleichzeitig dem komplexen Thema gerecht zu werden, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher werden in diesem Kapitel nur einige soziopolitische und soziohistorische Aspekte ausgewählt, welche in erster Linie für das Alltagsleben der FlüchtlingslagerbewohnerInnen bedeutsam sind. Der Ausgangspunkt für die Auswahl dieser Aspekte waren die biographischen Verläufe und die Selbstpräsentationen, wie diese bei der Falldarstellung diskutiert werden (vgl. Kap. 6). In diesem Kapitel wird zunächst die Zeit vor der Entstehung der Flüchtlingscommunities diskutiert, dann werden die historischen Kollektivereignisse, die zur Entstehung der Flüchtlingslager führten, erörtert. Danach werden die Lebensbedingungen im Alltagsleben der LagerbewohnerInnen unter jordanischer Verwaltung, israelischer Besatzung und abschließend unter der palästinensischen Autonomiebehörde bis zur Gegenwart diskutiert.

Wie schon vorher erwähnt wurde, ist die Geschichte der LagerbewohnerInnen im Westjordanland durch verschiedene gewaltsame Phasen und politische Machtwechsel geprägt. Infolge des Krieges von 1948 entstanden diese Flüchtlingscommunities im Westjordanland und seitdem erfuhren sie mehrere politische Machtwechsel. Nach der britischen Mandatszeit 1918 – 1948 herrschte die jordanische Verwaltung bis 1967, dann kam die israelische Besatzungsmacht bis zu den 1990ern und seit Mitte der 1990er Jahre regiert die palästinensische Autonomiebehörde. Alle diese Akteure kamen weder mit friedlichen noch mit demokratischen Mitteln an die Macht. Die jeweilige politische Führung brachte das Westjordanland entweder durch einen Krieg oder eine gewalttätige politische Unruhe unter ihre Kontrolle, und dabei ging es darum, eine hegemoniale politische Macht im Westjordanland zu etablieren. Die im Westjordanland stattgefundenen einzigen zwei Wahlen der politischen Führung im Jahr 1996 und 2006 scheinen in diesem Betrachtungskontext eine Ausnahme zu sein, wie im Folgenden noch erläutert wird. Die Machtwechsel haben die palästinensische Gesellschaft im Westjordanland und darunter auch die palästinensischen Flüchtlinge in den Lagern jeweils tiefgreifend verändert, brachten gesellschaftlichen Wandel und Spaltungen mit sich. Lokale Communities mussten sich dauernd neu orientieren und neu definieren. Zu erwähnen beispielsweise ist der infolge des Krieges 1948 veranlasste abrupte demographische Wandel im Westjordanland, der mit der Massenflucht von PalästinenserInnen aus den Gebieten, die nach 1948 zu Israel geworden sind, einherging. Bei

dieser Massenflucht bildeten diese Geflüchteten und Vertriebenen oder die sogenannten palästinensischen Flüchtlinge keine homogene Gruppe. Auch ihre biographischen Verläufe unterscheiden sich bedeutend voneinander, so dass man von keiner kohärenten „*Wir-Gruppe*“ (Elias & Scotson, 1993) sprechen kann, wie es noch in diesem Kapitel diskutiert wird. Dabei wurden die Geflüchteten und Vertriebenen, die in manchen Orten im Westjordanland eine numerische Mehrheit bildeten, von den lokalen Communities bzw. Alteingesessenen im Westjordanland als Bedrohung aufgefasst (Taraki 2010, S. 40ff). Dieser tiefe soziopolitische und sozioökonomische Wandel, der mit Neuorientierung und Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft im Westjordanland verbunden ist, spielt beim Alltagsleben der LagerbewohnerInnen bis heute eine zentrale Rolle. Im ersten Teil dieses Kapitels wird über die Situation vor der Entstehung der Flüchtlingslager und der Flüchtlingscommunities reflektiert. Danach wird das sogenannte Flüchtlingsproblem, der Entstehungs- und Entwicklungsprozess der Flüchtlingslager und dessen FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland dargestellt und diskutiert.

2.1 Naher Osten im Umbruch

Um die Geschichte der LagerbewohnerInnen im Westjordanland verstehen und erklären zu können, wird über Zeit vor der Entstehung und Entwicklung der Flüchtlingscommunities reflektiert. Dabei stellt sich die Frage: Welche soziohistorischen Kollektivereignisse führten zur Entstehung und Entwicklung der Flüchtlingscommunities im Westjordanland? Wie werden diese Kollektivereignisse in den Geschichtsdarstellungen diskutiert? Und aus welcher Perspektive werden die Geschichtsdarstellungen über die Flüchtlingscommunities betrachtet und präsentiert? Eine mögliche Antwort auf diese Fragen ergibt sich aus den biographischen Verläufen und den Selbstpräsentationen der interviewten Personen in der vorliegenden Studie. In den geführten Interviews wurde ausdrücklich oder andeutungsweise bestimmte soziohistorische vergangene Kollektivgeschichte thematisiert. Das Familiengedächtnis bei den beiden untersuchten Familien reicht jedenfalls bis zur spätosmanischen Periode und bezieht sich ausdrücklich darauf.

In einem Interview in der Familie Maaruf (vgl. Kap. 6.2) in ihrem Haus in einem Flüchtlingslager bei Ramallah sagte die Mutter der Familie, Sara Maaruf Jg. 1948: „*die Ägypter nannten uns Schami, wir sind hier Schami*“¹⁶. Bei diesem eingeführten Zitat verweist Sara auf die Fremd- und Selbstzuschreibung Schamis (Adjektivform vom Bilad Al-Scham: Dt.: Großsyrien oder auch Levante) (vgl. Krämer, 2002/2003 S. 56). Sara Jg. 1948 spricht hier über ihre Familie, die in den 1940er und 1950er Jahren – als Sara noch ein kleines Kind war – mit

¹⁶ „المصريين بقولوا عنا الشواملة احنا هان الشواملة“

in Ägypten lebte. In seinem autobiographischen Werk *„Out of place: a memoir“* berichtet Edward Said (1999) auch über ähnliche Erfahrungen mit dieser Fremd- und Selbstzuschreibung „*Shami*“. Z. B. wurde seine Mutter, obwohl sie fließend ägyptisch sprechen konnte, aufgrund ihres „palästinischen“ Dialekts als „*Shami*“ bezeichnet (Said 1999, S. 5). Said (1999, S. 11/195/220) berichtet auch über *„a flourishing Syrian (Shami) community in Cairo“*, sowie über *„Shami Egyptian“* und über *„the Shami circle“*, die seit Generationen in den 1940ern und 1950ern in Ägypten lebten. Er selbst verbrachte dort seine früheren Jahren. Für Said:

"Shami" (Damascene) is the collective adjective and noun used by Egyptians to describe both an Arabic speaker who is not Egyptian and someone who is from Greater Syria, i.e., Syria itself, Lebanon, Palestine, Jordan; but "Shami" is also used to designate the Arabic dialect spoken by a Shami“ (Said 1999, S. 5).

Mit anderen Worten: Die Fremd- und Selbstzuschreibung *Shami* (Großsyriengehörig) geht mit einer territorialen soziokulturellen Ordnung einher, worauf im Familiengedächtnis der Familie Maaruf Bezug genommen wird. Großsyrien als eine territoriale soziopolitische Ordnung war in der spätosmanischen Zeit bekannt, aber in der britischen Kolonialzeit nahm diese eine neue Form an, nämlich das Großsyrienprojekt oder bekannt auch als das arabische Königreich Großsyrien (vgl. Hassassian, 1990 S. 33; Khalidi, 2007 S. 22ff). Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches im Nahen Osten im frühen 20. Jahrhundert lag ein Machtvakuum im ganzen Nahen Osten vor. Das Großsyrienprojekt (das arabische Königreich Großsyrien über Jordanien, Teile von Syrien, Palästina und Irak) kam in dieser Übergangsphase im Jahr 1920 zustande und operierte für ein paar Monate, bevor es endgültig niedergeschlagen wurde (vgl. ebd.). Zu diesem arabischen Königreich schreibt Krämer:

„Die Arabische Regierung scheiterte trotz aller Schwierigkeiten letztlich nicht an internem Widerstand, sondern an den französischen Truppen, die, nachdem die Briten ihnen freie Hand gelassen hatten, die Reste von Faisals Armee am 24.Juli 1920 in der Schlacht von Maisalun vernichtend schlugen, Damaskus besetzten und Syrien in ein französisches Mandat verwandelten...Das Ende des Arabischen Königreichs in Syrien bedeutete auch das Ende der Hoffnung auf einen „großsyrischen“ arabischen Staat.“ (Krämer 2002/2003, S. 192f)

Mit der Machtübernahme der Kolonialmächte Großbritannien und Frankreich über den Nahen Osten begann die in der spätosmanischen Zeit herrschende territoriale soziopolitische Ordnung

„Bilad Al-Scham“ sich bedeutend umzuwandeln. Dabei ist das Großsyrienprojekt zwar aus der soziopolitischen Landkarte verschwunden, aber Spuren lassen sich davon immer noch im Familiengedächtnis, welches bis zur spätosmanischen Zeit reicht, feststellen (vgl. Kap. 6).

Im Gegensatz zum Familiengedächtnis nehmen die üblichen Geschichtsdarstellungen Palästinas tendenziell Bezug auf die britische Kolonialzeit und nicht auf die spätosmanische Zeit. Der Grund dafür liegt anscheinend darin, dass man in der osmanischen Zeit von 1516 bis 1918 nicht von Palästina, sondern eher von Großsyrien (*Arab.: Bilād aš-Šām*), Levante oder auch von dem Heiligen Land (*Arab.: al-ʿarḍ al-muqaddasa*) sprach (Krämer 2002/2003, S. 56; vgl. Morris 1988/2012, S. 10f; Pappe 2010/2013, S. 408f). Palästina – als Bestandteil von Großsyrien (*Bilād aš-Šām*) – unter osmanischer Herrschaft bildete vor der britischen Kolonialzeit keine abgegrenzte politische, administrative oder wirtschaftliche Einheit (Krämer 2002/2003, S. 56; vgl. Porath 1974, S. 5; Tamari 2011a, S. 88; Muslih 1988).

Die britische Militärbehörde bestimmte in Abmachung mit der französischen Kolonialmacht u. a. aus kriegsbedingten Gründen die genaue Grenze des Mandatsgebiets Palästina¹⁷. Dieser Auslegungs- und Festlegungsprozess der Grenze des britischen Mandatsgebietes „Palästina“ wurde aber erst im Jahr 1923 abgeschlossen. Zwischen 1917/1918 und 1922 bezeichnete das durch die britische Mandatsmacht vorgesehene Mandatsgebiet „Palästina“ all diejenigen Gebiete, auf denen später das heutige Israel, Jordanien, der Gazastreifen und das Westjordanland entstanden sind.

Kurz nach der britischen Machtkonsolidierung wurde der Grenzziehungsprozess im Jahr 1923 für das neue, einheitliche Mandatsgebiet Palästina mit klarer Abgrenzung u. a. zu Transjordanien im Ostjordanland abgeschlossen. Im Jahr 1925 erhielten alle MandatsgebietsbewohnerInnen ein palästinensisches Staatsbürgerschaftsdokument „*Palestinian nationality*“ in den drei Amtssprachen des Landes, Arabisch, Englisch und Hebräisch¹⁸ (Qafisheh 2007). Morris beschreibt die arabisch-palästinensische Gesellschaft in dieser Zeit wie folgt: „*Palestinian society was poor, agriculturally based, largely illiterate, politically and socially primitive and disorganised, and deeply divided*“ (Morris 1988/2012, S. 17). Die beschriebene Desorganisation der arabisch-palästinensischen Gesellschaft liegt vermutlich darin begründet, dass Palästina in dieser Zeit keine soziopolitische und sozioökonomische

¹⁷ Morris weist bei diesem Grenzziehungsprozess darauf hin, dass „*the Mandatory charter, finally approved in 1923, stressed the historic connection of the Jewish people to the Land of Israel*“ (Morris 1988/2012, S. 10).

¹⁸ Qafisheh (2007, S. 32) weist auch auf die wichtige Rolle der „Jewish Agency“ beim Prozess der Einführung einer palästinensischen Staatsbürgerschaft für die BewohnerInnen des Landes hin und: „*The acquisition of a foreign citizenship was a reason for the loss of Palestinian nationality; and, likewise, the acquisition of Palestinian nationality was a reason for the loss of foreign citizenship in some cases, in accordance with the 1925 Citizenship Order and its amendments*“ (ebd. S. 22).

Einheit bildete. Die verwaltungsmäßig unterschiedlichen Gebiete und Distrikte in den unterschiedlichen Provinzen in Großsyrien wurden erst in der britischen Kolonialzeit zum Mandatsgebiet Palästina zusammengeschweißt und von Großsyrien abgespalten (vgl. Morris, 1988/2012 S. 10f; Pappe, 2010/2013 S. 408f).

Das neu entstandene Mandatsgebiet Palästina war zudem dünn besiedelt (vgl. Porath, 1974 S. 5; Krämer, 2002/2003; Muslih, 1988). Nach britischen Einschätzungen betrug die Zahl der gesamten Bevölkerung des Mandatsgebiets Palästina Ende März 1919 – also gegen Ende des Ersten Weltkrieges und vor den größeren Einwanderungsphasen von Juden aus Osteuropa – insgesamt knapp 648 000 Menschen, darunter 551 000 Muslime, 65 300 Juden¹⁹, 62 500 Christen und 5050 "Sonstige" (d. h. Drusen, Armenier, Bahais u. a.) (Krämer 2002/2003, S. 186). Unter britischem Mandat (1917/18-1948) wuchs die Bevölkerung des Mandatsgebiets Palästina insgesamt um 1,2 Millionen Menschen (ebd.). Beim ersten Zensus im Jahr 1922 war die Zahl der BewohnerInnen weniger als eine Million (ebd.). Die Gesamtbevölkerung des Mandatsgebiets Palästina wurde Ende 1946 auf rund 1,94 Millionen²⁰ geschätzt „*davon 1,33 Millionen Araber (1,18 Millionen Muslime und 149 000 Christen), 603 000 Juden und 16 000 "Sonstige"*“ (ebd. S. 358).

Auch der Name Palästina²¹, der seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr in der Amtssprache verwendet wurde, wurde erst offiziell durch die britische Kolonialmacht im Jahr 1918 wieder aufgegriffen und bis zum Jahr 1948 verwendet (Pappe 2010/2013, S. 408f). Der Name „Palästina“ für das vorgesehene Gebiet wurde jedoch durch muslimisch-christlichen Akteure in der ersten Konferenz des Exekutivkomitees in Jerusalem im Jahr 1919 – das Exekutivkomitee des Palästinensischen Nationalkongress diente als „*die de-facto-Regierung der Palästinenser*“ in dieser Zeit (ebd. S. 412) – abgelehnt. Stattdessen schlug man den Namen „Südsyrien“ (Arab.: Sūryā aġ-Ġanūbiyya) vor. Diese Bezeichnung „Südsyrien“ stand

¹⁹ Salim Tamari berichtet von vier jüdischen Hauptgemeinden verteilt in vier Städten, dazu schreibt er: „*Towards the end of Ottoman rule, native Jewish communities lived in the four 'holy cities' of Palestine: Safad, Tiberius, Hebron and Jerusalem*“ (Tamari 2004, S. 10).

²⁰ Besonders die Zahl der Juden stieg unter der britischen Kolonialmacht bedeutend an: „*die Zahl der Juden stieg um mehr als eine halbe Million von 93 000 auf 600 000, wobei der größte Zuwachs in die Jahre 1932-1935 fiel, als die Zahl der Juden um 180 000 anwuchs und ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung von 17 auf 27%.*“ (Krämer 2002/2003, S. 217).

²¹ Die gegenwärtigen unterschiedlichen historischen Darstellungen sind weitgehend geprägt von dem britischen Auslegungs- und Festlegungsprozess des Mandatsgebiets „Palästina“ als eine territoriale Ordnung (Krämer 2002/2003, S. 26). Jedoch gibt es unterschiedliche Auslegungen von „Palästina“ (ebd.). Der Name „Palästina“ als Bezeichnung für das Land oder Teil davon lässt sich in den assyrischen und altägyptischen Quellen schon vor der römischen Eroberung in 63 v. Chr. nachweisen (ebd. S. 185). Aber der arabische Name „Filasīn“ (Palästina) bezieht sich auf die römische Verwaltung. Dazu schreibt Porath (1974, S. 4): „*The Arabic name Filastin was derived from the Latin Palaestina, the name which the Romans gave to Judea after they had subdued the last Jewish revolt in AD 132-135*“. Die Osmanische Verwaltung verwendet den Namen Palästina nicht mehr, aber „*der geographische Begriff 'Palästina (Filastīn)' [...] zumindest für das 17. Jahrhundert ist er durchaus als bekannt nachgewiesen*“ (Krämer 2002/2003, S. 26).

unmittelbar mit der Gründung des arabischen Königreichs Großsyrien unter der Leitung von dem Amir (später König) Faisal b. Al-Husein zusammen, und dabei sah die palästinensische Delegation Palästina als Bestandteil davon (Darwaza 1986, S. 38; Hassassian 1990, S. 33). Unklar dabei bleibt die Selbstwahrnehmung oder die Selbstbezeichnung der jüdischen, christlichen und muslimischen alteingesessenen Bevölkerungen in dieser Zeit zu diesen verschiedenen Landbezeichnungen, die eher in der Verwaltung durch die elitären Akteure, aber nicht unbedingt durch die Masse verwendet wurden. Aus dem Familiengedächtnis lässt sich jedenfalls die Selbst- und Fremdbezeichnung „Schami“ (großsyriengehörig) in den 1940er und 1950er Jahren beobachten. Aus der Perspektive der inländischen soziopolitischen Akteure lässt sich auch eine Ablehnungshaltung gegenüber der „Teilungspolitik“ bzw. dem „Staatsbildungsprojekt“ der britischen und französischen Kolonialmacht in der damaligen Zeit beobachten.

Mit anderen Worten: Palästina stieg erst in der britischen Kolonialzeit von soziopolitisch, sozioökonomisch und soziogeographisch segmentierten und dünn besiedelten in vielerlei Hinsicht uneinheitlichen Distrikten, verstreut im osmanischen Herrschaftsbereich, zu einem verwaltungsmäßig einheitlichen Mandatsgebiet mit mehr oder weniger klaren markanten geopolitischen Außengrenzen unter der politisch hegemonialen britischen Macht auf. Krämer (2002/2003, S. 185) kommentiert diese historische Entwicklung wie folgt:

„Der Zusammenschluss [von uneinheitlichen Distrikten] erfolgte unter imperialen Vorzeichen, ohne Wissen und Wollen der Betroffenen. Er setzte sich dennoch, wie andere koloniale Schöpfungen im nahöstlichen Raum, langfristig durch“.

Jedoch wurde diese soziopolitische und sozioökonomische konstruierte Neuordnung, die mit einem Staatenbildungsprozess einherging, mit Kollektivgewalt begleitet, wie im Folgenden diskutiert wird.

2.2 Die Situation bis zum Krieg von 1948

Die Geschichtsdarstellungen der arabisch-palästinensischen Gesellschaft im Allgemeinen stehen im Kontext des Nahostkonflikts. Dabei lässt sich eine starke Tendenz beobachten, die von einer Nationalgeschichte, einem Nationalkampf und einer dualistischen religiös-ethischen Trennlinie nach dem Muster „Araber“ und „Juden“, „Palästinenser“ und „Israelis“ ausgeht²².

²² Beispielsweise schreibt Ehud Adiv (2010/2013, S. 33) dazu: *„Die Geschichte der drei Jahrzehnte der britischen Herrschaft in Palästina ist [...] die Geschichte eines nationalen Kampfes – in dem die palästinensische nationale Bewegung gegen den zionistischen Jischuw und seine britische Schutzmacht stand“.* Bei der Polarisierung und

In den Falldarstellungen (vgl. Kap. 6) dagegen wird auf die Brüchigkeit der nationalen Kohärenz jeweiliger Gruppierungen und Gruppen und auf die Überschreitungen dieser ethno-religiösen Grenzen zwischen „Arabern“ und „Juden“ im Alltagsleben hingewiesen. Im Alltagsleben bildeten die jüdischen Kibbuz-EinwohnerInnen meist eine numerische Minderheit gegenüber den arabisch-palästinensischen Dörfern, denn die Mehrheit der jüdischen Zuwanderer bevorzugte eher die Städte (Pappe 2006/2007, S. 55). Trotz der enorm gestiegenen jüdischen Einwanderung in das Land, besonders seit den 1930er Jahren stand eine Reihe jüdischer Siedlungen wie isolierte Inseln oder „Festungen“²³ in manchen Gebieten inmitten ländlicher palästinensischer Gegenden (ebd. S. 64; Krämer, 2002/2003 S. 358).

Im Familiengedächtnis, wie die Analyse der durchgeführten Interviews mit der in dieser Arbeit sogenannten Nakba-Erlebnisgeneration²⁴ zeigt, wird Bezug auf die verflochtene Figuration zu den benachbarten jüdischen Kibbuz-BewohnerInnen in der britischen Kolonialzeit genommen. In den Interviews wird von persönlichen und geschäftlichen Kontakten im Alltagsleben gesprochen. Beispielsweise wird von der Benutzung des Kibbuz-Busses, der Arbeit in dem Kibbuz nebenan, aber auch von der gemeinsamen Arbeit bei der britischen Armee oder der britischen Polizei berichtet. Auch wurden die Kibbuz-BewohnerInnen in dieser Zeit als „Bruder“ oder als „Araber wie wir“ bezeichnet und mit persönlichen Namen erinnert. Das ambivalente Verhältnis zwischen Dorf- und Kibbuz-BewohnerInnen wird ausführlicher in den Falldarstellungen beschrieben und reflektiert (vgl. Kap. 6) Für das vorliegende Kapitel reicht es zu betonen, dass sich die Nakba-Erlebnisgeneration in den Flüchtlingslagern im Westjordanland an Überschreitungen der nationalen und ethno-religiösen Trennlinie zwischen „Araber“ und „Juden“ im Alltagsleben der Bevölkerungen im Mandatsgebiet Palästina vor dem Krieg von 1948 immer noch erinnert (vgl. Kap. 6). Dies korrespondiert auch mit den Berichten über manche Orte, wie das Dorf Qisarya²⁵, welches durch den Historiker Ilan Pappé (2006/2007, S. 128ff) als ein typisches Beispiel für die Einstellung „*leben und leben lassen*“ in die Forschung eingeführt wurde. Seiner Darstellung nach herrschte die Einstellung „*leben und leben lassen*“ in den ländlichen Küstenregionen des Mandatsgebietes Palästina vor (ebd.).

Politisierung der muslimischen, christlichen und jüdischen Bevölkerung im Lande weist Sholomo Sand auf die Rolle der zionistischen Bewegung hin. Dazu schreibt er: „*Das zionistische Kolonisierungswerk im Nahen Osten schuf aber, so merkwürdig dies anmuten mag, zwei Völker: das palästinensische und das israelische.*“ (Sand 2008/2013, S. 18).

²³ Die Siedlungs- „*Anlage war stärker von Sicherheitserwägungen geprägt als von menschlichen Wohnbedürfnissen. Ihre introvertierte Abgeschiedenheit stand in seltsamem Kontrast zur Weitläufigkeit traditioneller palästinensischer Dörfer mit ihren Natursteinhäusern und leicht zugänglichen, unbehinderten Wegen in die umliegenden Felder, Obstplantagen und Olivenhaine.*“ (Pappe 2006/2007, S. 64).

²⁴ Wie schon erwähnt wurde, bezeichnet der Begriff „Nakba-Erlebnisgeneration“ in vorliegender Studie eine genealogische Generation, die den Krieg von 1948 selbst erlebt (vgl. Kap. 4.8).

²⁵ „*Qisarya (Haifa district), near the ancient ruins of Caesarea, had 1120 residents (including 160 Jews)*“ (Khalidi 1992, S. 112).

Auch Yair Wallach (2011) und Salim Tamari (2004) führen mehrere Berichte über Überschreitungen dieser ethno-religiösen Grenzen im Alltagsleben der Bevölkerung des Mandatsgebietes „Palästina“ an. Tamari (2004, S. 11) spricht von

*“Mashriqi Jews” “who identified themselves with the rising Arab national movement and its emancipatory programme, and who shared language and culture with their Muslim and Christian compatriots in greater Syria, Iraq, and Egypt, as early as the Ottoman administrative reforms of 1839.”*²⁶

In seinem Artikel „Shared Space in pre-1948 Jerusalem?“ geht Wallach (2011, S. 4) über einfache Dichotomien der Segregation oder Integration (*dichotomies of segregation and integration*) hinaus und weist auf den Interaktionsprozess zwischen Arabern und Juden, die Überschreitungen dieser ethno-religiösen Grenzen im Alltagsleben hin. Mit dem Untergang des Osmanischen Reiches und dem Aufstieg des britischen Mandats in Palästina wird jedoch die eher politische Trennlinie entlang einer ethno-religiösen Grenze etabliert. Die Segregation und die Trennlinie entlang einer ethno-religiösen Grenze wurde durch den politischen Kampf und durch unterschiedliche Interessenlagen der jeweiligen Parteien immer stärker, wie die Unruhen in den 1920er, 1930er und 1940er Jahren zeigten.

Das Alltagsleben der Bevölkerung des Landes war durch immer wiederkehrende Konfrontationen und kollektive Gewalt, besonders in den Jahren 1920, 1921, 1929, 1933, 1936-1939 und abschließend 1948, geprägt. Diese Kollektivgewalt - schon vor dem Krieg von 1948 – umfasst Flucht und Vertreibung bestimmter Teile der Bevölkerungsgruppierungen. Im April 1920 wurden bei einer gewalttätigen Unruhe fünf Juden und vier Araber ermordet sowie 234 Juden, 24 Araber sowie 7 britische Soldaten verletzt (Segev 1999/2005, S. 155). Im Jahr 1929 wurden 133 Juden und 116 Araber getötet und 339 Juden und 232 Araber verletzt (ebd. S. 358). Mehr als zweihundert Personen wurden vor Gericht gebracht, darunter 39 Juden (ebd.). Auch wird über eine Vergewaltigung von mindestens einem jüdischen Mädchen im Jahr 1929 in Hebron durch arabische Randalierer berichtet (ebd. S. 354f). Die Zahlen der Opfer geben

²⁶ Auf einer institutionellen Ebene gab es auch eine Überschreitung der religiös-ethnischen Trennlinie im Alltagsleben der „Araber“ und „Juden“. Dazu schreibt Tamari: *„One of the main instruments of this integration were the Alliance Israelite Schools (established in 1882) which introduced Jewish, and in some cases Christian and Muslim children to secular education, and competed with Russian Orthodox, Anglican, Quaker and Catholic schools [...]. Another instrument was the impact of Nizamiyyah public schools established by the Ottoman authorities in the last third of the nineteenth century in bringing together in one classroom children who had previously attended separate Qur’anic kuttab, or Talmud schools (heder)”* (Tamari 2004, S. 13).

Hinweis darauf, dass die Kollektivgewalt proportional die jüdische Bevölkerung, die in dieser Zeit eine numerische Minderheit bildete, am härtesten traf.

Andererseits gerieten die arabischen Bauern durch die Kollektivgewalt während der Unruhe zwischen 1936-1939 in eine Außenseiterposition. Die arabisch-palästinensischen Bauern, zu deren tradierten Handlungsmustern kein organisierter politischer Widerstand gehörte, reagierten auf solche soziopolitischen und sozioökonomischen Krisen wie auf den Verlust von Land, Status und Arbeit unterschiedlich; von Flucht und Abwanderung bis zu Raub und Banditentum (vgl. Krämer, 2002/2003 S. 321). Durch Flucht, Ermordung, Verhaftungen und Verbannung der arabischen Anführer war diese Unruhe 1936-1939 im Grunde führungslos geworden (Segev 1999/2005, S. 466). Trotzdem brachten die Aufständischen, deren Mehrzahl aus dem bäuerlichen Milieu rekrutiert wurde, viele Gebiete, Dörfer und Städte, unter ihre Kontrolle, u. a. die Altstadt von Jerusalem (ebd. S. 453). Jedes Dorf konnte in dieser Zeit unter die Willkür der bäuerlichen Rebellen oder die Strafmaßnahmen durch die britische Militärbehörde geraten. Jedoch litten die bäuerlichen Communities tendenziell mehr unter der verwendeten Gewalt durch die britischen Soldaten als die bäuerlichen Rebellen, denn „*die größten Verbrecher fanden sich allerdings unter den Soldaten*“ (ebd. S. 464). Es gab zahlreiche Hinrichtungen, tausende Inhaftierungen ohne Gerichtsverfahren, kollektive Strafen – darunter die Demolierung von Häusern und sexuelle Übergriffe²⁷ (ebd. S. 457f). Erwähnenswert hier ist, dass das Handeln der britischen Militärbehörde durch einen massiven Loyalitätskonflikt geprägt war. Einerseits waren die meisten Polizisten in den britischen Einheiten bis zum Beginn dieser Unruhe selbst Araber²⁸ (ebd. S. 467). Andererseits waren die eintausend neu rekrutierten jüdischen Polizisten nicht nur der britischen Militärbehörde, sondern auch der „Jewish Agency“ zur Loyalität verpflichtet (ebd.).

Mit der Verabschiedung des sogenannten (MacDonald-Weißbuch)²⁹ von 1939 ging diese Unruhe zu Ende. In dem Weißbuch kristallisierte sich die Vorstellung der Teilung des Landes

²⁷ Z. B. in einem Dorf bei Tulkarem im heutigen Westjordanland wurden alle Frauen „*gezwungen, sich in einer Reihe aufzustellen und vor den Soldaten ihre Brust zu entblößen, um zu beweisen, dass sich unter ihnen keine verkleideten Männer befanden*“ (Segev 1999/2005, S. 461).

²⁸ Nach dem arabisch-palästinensischen Historiker ‘Ārif Al-‘Ārif (1956/2012a) beteiligten sich dreizehn Tausend Palästinenser an der Grenztruppe "*the T. J. Frontier Force*" in der britischen Armee zwischen 1939-1948. Diese arabisch-palästinensischen Soldaten wurden später durch das Arabische Hohe Komitee, welches im Jahr 1936 gegründet wurde und unter der Leitung von Amin Huseini stand, als Kollaborateure angesehen (das galt auch für die ca. zwanzig tausend palästinensischen Polizisten in dieser Zeit, die im ganzen Land verteilt waren). Kurz bevor die britische Armee von Palästina im Mai 1948 auszog, wurden diese Soldaten von der britischen Armee entlassen. Das Arabische Hohe Komitee weigerte sich, diese Soldaten in seine Reihen aufzunehmen und bei ihnen dienen zu lassen (ebd. S. 95f).

²⁹ Die britische Regierung berief wegen der sogenannten Bauernrevolution 1936-1939 ein britisches Untersuchungskomitee ein, die sogenannte Royal Kommission oder Peel – Kommission, die von Lord Robert Peel geleitet wurde. Die Empfehlung dieser Kommission wurde von der Regierung übernommen und im Bezug darauf wurde das MacDonald-Weißbuch verabschiedet (Segev, 1999/2005 S. 501ff; vgl. Hassassian, 1990).

in einer konkreten politischen geografischen Form heraus. Dabei sollte das Land zwischen Juden und Arabern mit bi-nationaler Regierung aufgeteilt und sowohl die jüdische Einwanderung als auch der Landkauf an Juden beschränkt werden. Obwohl „einige nationalistische Führer“ dem Weißbuch zustimmten, lehnten der Mufti, Amin Al-Husseini, und seine Anhänger es weiterhin entschieden ab (Krämer 2002/2003, S. 350). Die im Weißbuch empfohlene Teilung des Landes wurde eigentlich von beiden Parteien, also den Juden und Arabern, abgelehnt (Segev 1999/2005, S. 502f). Mit dem Ende der Revolution waren alle Kräfte der Gesellschaft erschöpft, und auch die politischen arabischen Anführer waren entweder im Gefängnis, im Exil oder getötet worden. All diese Unruhen wurden tendenziell mit einer Massenflucht begleitet, jedoch kehrten die Geflüchteten nach dem Ende der Unruhe in der Regel nach Hause zurück. Der Krieg von 1948 und die damit verbundene Massenflucht der Palästinenser waren also nicht die erste Fluchtgeschichte und Kollektivgewalt, die man im Lande erlebte, sondern eine Fortsetzung vorheriger seit den 1920er andauernden Unruhen.

2.3 Der Krieg von 1948

Der Krieg von 1948 und seine Folgen haben nach wie vor eine erhebliche Relevanz im arabisch-palästinensischen Kollektivgedächtnis und Wir-Diskurs und wurde als Nakba (Katastrophe) bezeichnet (vgl. Kap. 3). Im folgenden Abschnitt wird ein Überblick über die Kollektivereignisse gegeben, die in den Nakba-Diskurs eingebettet und für die biographischen Verläufe und auch Selbstpräsentationen der interviewten Personen in vorliegender Studie von großer Bedeutung sind.

Der Auslöser des Krieges ist die arabisch-palästinensische ablehnende Reaktion³⁰ auf die Resolution Nummer 181, die am 29. November 1947 durch die UN-Generalversammlung mit Zustimmung von 33 Staaten und Ablehnung von 13 Staaten und Enthaltung von 10 Staaten verabschiedet worden war und eine Teilung des Landes zwischen Juden und Arabern vorsah (vgl. Flapan, 1987). Direkt nach dem Bekanntwerden der UNO-Teilungsresolution – einem ähnlichen Muster wie bei der Unruhe von 1936-39 folgend – rief der inzwischen im Exil operierende Großmufti, Al-Husseini³¹, durch das arabische Hochkomitee zum Generalstreik am ersten De-

³⁰ Die zionistische Seite stimmte der Teilung zu, aber die arabisch-palästinensischen Akteure waren in Bezug darauf gespalten. Die mächtigste Organisation, das Arabische Hohe Komitee, lehnte die Teilung entschieden ab. Dagegen traten „die arabischen Kommunistischen Parteien seit 1948 für die Anerkennung Israels und die Etablierung eines palästinensischen Staates entsprechend dem UN-Teilungsplan“ Nummer 181 ein (Baumgarten, 1991 S. 243; vgl. Flapan, 1987 S. 15f).

³¹ Der national wirkmächtigen Rolle von Huseini ging eine religiöse Rolle voraus: „*The notables of religion became the notables of nationalism*“ (Pappe 2010, S. 14). Die Legitimation seiner Autorität basierte hauptsächlich auf einer traditionellen Rolle seiner Notabelfamilie aus Jerusalem. Die Familie bzw. der Clan Huseini, der um

zember 1947 auf. Als Casus Belli für den Krieg wird aber in den gängigen historischen Darstellungen ein Angriff durch arabisch-palästinensische Gruppierungen auf zwei jüdische Busse am 30. November 1947 genannt, wobei sechs Menschen ums Leben kamen und mehrere verletzt wurden (Krämer 2002/2003, S. 362). Gegengewalt gab es auch: z. B. wurde im Januar 1948 das Gebäude der Stadtverwaltung in Jaffa durch die jüdisch-zionistische Organisation Irgun in die Luft gesprengt. Diese Unruhe oder dieser Bürgerkrieg, „civil war“ (Morris 1988/2012, S. 86), dauerte bis zum 15. Mai 1948 und weist in den ersten Wochen ein ähnliches Muster der Unruhen von 1936-1939 auf, wurde jedoch nicht gleichermaßen als Krieg verstanden³² (Krämer 2002/2003, S. 359ff; Morris 1988/2012, S. 13). Am 15. Mai 1948 begann dann der Krieg zwischen Israel und den fünf arabischen Staaten³³ Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien³⁴ und Irak, welche auch von kleinen saudischen und jemenitischen Kontingenten unterstützt wurden. Die arabischen Armeen waren jedoch in vielerlei Hinsicht der israelischen Armee (IDF, Gründungsdatum am 31. Mai 1948) unterlegen, schlechter organisiert und wurden militärisch besiegt³⁵. An vielen Orten versuchte die arabische Bevölkerung aus Furcht vor (zionistischen) Vergeltungsakten und Angriffen, die Kämpfer (gleich welcher Gruppe und Zugehörigkeit) aus dem eigenen Umfeld fernzuhalten (Krämer 2002/2003, S. 363).

1700 zur regionalen, religiösen und später nationalen Führungsschicht aufstieg, bezeichnet Pappe als eine traditionelle lokale Aristokratie mit politischen Ambitionen. Jedenfalls besaß diese Familie seit Generationen wirkmächtige Posten. Während der ottomanischen und britischen Herrschaft sowie im politischen Kampf gegen den Zionismus spielte die Familie bis zum abrupten Ende ihrer soziopolitischen Macht durch den Krieg von 1948 eine zentrale Rolle. Neben ihrer führenden religiösen Rolle besaßen die Huseinis den Posten als Bürgermeister der heiligen Stadt Jerusalem und vertraten schon in der spätoomanischen Zeit im osmanischen Parlament auch weitere Gebiete und nicht nur die Heilige Stadt Jerusalem (ebd.).

³² „During the first weeks of conflict it was unclear to most people that the two [Jewish and Arabs] communities were indeed engaged in a war; rather, it seemed that they had merely embarked on a further bout of 'disturbances, à la 1929 and 1936....within weeks sporadic violence had snowballed into a full-scale civil war between the two communities“ (Morris 1988/2012, S. 13).

³³ „Die fünf beteiligten Staaten schickten nicht ihre gesamten Streitkräfte nach Palästina, sondern lediglich einen Bruchteil [...] ALA [Arab Liberation Army] [...] war bunt zusammengewürfelt, militärisch unerfahren und miserabel ausgerüstet“ (Krämer 2002/2003, S. 362/369).

³⁴ Shlaim (1995, S. 298) bezeichnet den Krieg zwischen Jordanien und Israel als „Familienstreit“, denn die beiden bevorzugten eigentlich nicht gegeneinander zu kämpfen. Dazu sagt Shlaim: „King Abdullah was the only Arab head of state who was willing to accept the principle of partition and to coexist peacefully with a Jewish state after the dust had settled. From March to April 1948 this understanding was subjected to severe strain as the Jews went on the offensive. In the period May-July 1948, the two sides came to blows. From Abdullah's postwar vantage point, this was merely a fitna, a family quarrel, and the Jews had started it. And after the initial outburst of violence, both sides began to pull their punches, as one does in a family quarrel“ (ebd.).

³⁵ „Betrachtet man die objektiven Daten von der Truppenstärke bis zur Ausrüstung, so kämpfte in dem folgenden Krieg nicht, wie häufig gesagt wurde, David gegen Goliath, der tapfere junge Held gegen den überlegen gerüsteten Riesen. Es kämpfte allenfalls David gegen andere Davids, von denen einige entschieden kleiner und schwächer waren als er selbst“ (Krämer 2002/2003, S. 369).

„Umso auffallender die Tatsache, dass sie [die arabische Gesellschaft] in den folgenden Kämpfen kaum eine eigenständige Rolle spielte. In den gängigen Darstellungen der Ereignisse kommt sie fast überhaupt nicht vor.“ (Krämer 2002/2003, S. 361)

Es herrschten jedenfalls unterschiedliche Interessenlagen unter den unterschiedlichen rivalisierenden arabisch-palästinensischen Gruppierungen und Akteuren vor, deren Handlungsweise weitgehend durch Fraktionalismus, Regionalismus und Clan-Struktur bestimmt war³⁶. Bis zur Unterzeichnung des letzten Waffenstillstandsabkommens im Juli 1949 wurde der Krieg auf Eis gelegt und als beendet betrachtet (Khalidi 1992, S. 215; Morris 1988/2012, S. 462).

Jedenfalls stellte die kurz danach erfolgte Teilung des Mandatsgebiets und später die Gründung des Staates Israel das Verhältnis von Arabern und Juden weit über Palästina hinaus auf eine völlig neue Grundlage (Krämer 2002/2003, S. 346). Es wurde eine Massenfluchtbewegung in Gang gesetzt und davon waren die arabisch-palästinensischen BewohnerInnen des Landes am härtesten betroffen. Eine der wichtigsten Folge des Krieges ist die geografische Zerteilung des britischen Mandatsgebiets Palästina. Das britische Mandatsgebiet Palästina wurde in drei Teile unter drei unterschiedliche politisch-verfeindeten Mächten, nämlich die israelische, jordanische und ägyptische Regierung zerrissen. Diese Fragmentierung des Landes brachte harte humanitäre, familiäre, soziopolitische und sozioökonomische Konsequenzen mit sich, vor allem entstand dadurch das Flüchtlingsproblem (Hanafi 2009, S. 500f). Im Folgenden wird das durch diesen Krieg von 1948 entstandene palästinensische Flüchtlingsproblem dargestellt und diskutiert.

2.4 Das palästinensische Flüchtlingsproblem

Das arabisch-palästinensische Flüchtlingsproblem ist durch unterschiedliche und kontroverse Auffassungen und Darstellungen geprägt. Um die unterschiedlichen Perspektiven in den Geschichtsdarstellungen und deren Bedeutung für die FlüchtlingslagerbewohnerInnen aufzuzeigen, werden die Zahl und die Definition der palästinensischen Flüchtlinge im Folgenden diskutiert.

³⁶ Baumgarten (1991, S. 30ff) weist auf Problematik der Herausbildung einer nationalen palästinensischen Gesellschaft vor dem Krieg von 1948 hin. Die arabisch-palästinensische Bevölkerung war zwischen unterschiedlichen Interessenlagen der Clans, regionalen (Stadt, Dorf) fraktionalen und religiösen Zugehörigkeiten, die in sich auch heterogen sind, weitgehend gespalten. Die Spaltung der arabischen Bevölkerungen spiegelt sich jedenfalls in den unterschiedlichen und rivalisierenden arabisch-palästinensischen Gruppierungen, Untergruppierungen wieder.

Abgesehen von den Tausenden Opfern, die ihr Leben durch den Krieg zwischen 1947 und 1949 verloren, betrug die Zahl der geflüchteten und/oder vertriebenen Palästinenser nach den Angaben des Hilfswerkes der Vereinten Nationen (UNRWA)³⁷ ca. 750.000. Die Mehrheit dieser Geflüchteten durfte nach dem Krieg nicht mehr zu ihren Heimartorten zurückkehren, die nun innerhalb der israelischen Grenzen liegen. Dabei wurde die überwiegende Mehrheit der über 400 verlassenen palästinensischen Dörfer „*durch gezielte Aktionen von Armee und jüdischen Siedlern*“ zerstört (Krämer 2002/2003, S. 376; vgl. Baumgarten 1991, S. 65; Khalidi 1992). Angesichts der gesamten Bevölkerungszahl, die Ende 1946 auf rund 1,94 Millionen³⁸ geschätzt wurde (Krämer 2002/2003, S. 358), sind 750.000 Flüchtlinge eine ausgesprochen große Anzahl. Die Zahl der Geflüchteten ist allerdings umstritten und steht im Zusammenhang mit politischen Ansprüchen der jeweiligen Partei, wie noch zu diskutieren sein wird (vgl. Kap. 3.2.). Während palästinensische Quellen tendenziell von 900.000 oder auch von einer Million sprechen, kursierten im israelischen Diskurs bis zu den 1980er Jahren viel geringere Zahlen (Damir-Geilsdorf 2008, S. 169ff). Beispielsweise spricht die zwischen 1969 -1974 regierende israelische Ministerpräsidentin, Golda Meir, von 400 000 (ebd.; vgl. Morris, 1988/2012 S. 60ff). Diese Unterschiede basieren auf der Definition des Begriffes „Flüchtling“. Arabisch-palästinensische Quellen beziehen sich hauptsächlich auf UNRWA-Angaben. Nach UNRWA sind die Flüchtlinge Palästinas so definiert:

“persons whose normal place of residence was Palestine during the period 1 June 1946 to 15 May 1948, and who lost both home and means of livelihood as a result of the 1948 conflict.”
(UNRWA)³⁹

Diese (apolitische) Definition hat einen pragmatischen Zweck, nämlich die Zielgruppe für die Hilfe und Leistungen der UNRWA zu bestimmen. Im Gegensatz dazu spricht Golda Meir von „*echten Flüchtlingen*“ Palästinas, deren Zahl viel geringer sei, sie argumentiert folgendermaßen:

„am 31. Dezember 1961 betrug die Gesamtzahl der Araber im ungeteilten Palästina nach den Angaben, die der UNSCOP von der Regierung Palästinas gemacht wurde, 1, 2888 Millionen. Davon lebten im ehemaligen Mandatsterritorium, das später von Jordanien annektiert wurde,

³⁷ Vgl.: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Letzter Zugriff am 02.05.2018.

³⁸ Davon waren 1.33 Millionen Araber (1,18 Millionen Muslime und 149 000 Christen), 603 000 Juden und 16 000 "Sonstige" (Krämer 2002/2003, S. 358).

³⁹ Vgl. UNRWA: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Letzter Zugriff am 02.05.2018.

etwa 500 000. In dem Gebiet, das sich später Ägypten aneignete, also im Gazastreifen, wohnten mehr als 100 000. Außerdem verließen etwa 100 000 Araber nie das Gebiet, auf dem heute Israel liegt, und weitere 40 000 kehrten nach Israel zurück. Demnach können nicht mehr als 540 000 bis 550 000 Araber das Territorium des Staates Israel verlassen haben. Wie der Generalkommissar feststellt hat, wurden mindestens 20 Prozent sogleich integriert und nahmen die UNRWA nie in Anspruch. Demzufolge wären etwa 400 000 echte Flüchtlinge verblieben“ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 169f).

Die Differenz zwischen UNRWA-Zahlen und offiziellen israelischen Einschätzungen wird von der israelischen Ministerpräsidentin Meir dadurch erklärt, dass viele notleidende, alteingesessene BewohnerInnen als Flüchtlinge in den Aufnahmegesellschaften in die ersten Listen der Unterstützungsempfänger ohne Prüf- und Auswahlverfahren durch die UNRWA aufgenommen wurden (ebd. S. 170). Benny Morris (1988/2012, S. 602ff) findet die Angabe von einer Zahl zwischen 600.000 und 760.000, die bei der Analyse des britischen Außenministers im Jahr 1949 herauskam, ein „*eher nicht schlüssiges Ergebnis*“ („*rather inconclusive conclusion*“). Jedoch korrigierte er sich später – allerdings ohne den Grund dafür zu erwähnen – in einem Interview⁴⁰ mit Ari Shavit im Jahr 2004 (Shavit, 2004) und dabei geht er von der Zahl 700.000 aus. Jedenfalls handelt es sich letztendlich um eine Massenbewegung von Geflüchteten im Zwangskontext und im Kriegskontext⁴¹, in dem massive Kollektivgewalt sowie auch mehrere Massaker⁴² an Zivilisten ausgeübt wurden (Morris 1986, S. 88; 1988/2012, S. 177ff).

Wie schon erwähnt wurde, unterscheidet sich auch die Definition der Flüchtlinge, je nachdem aus welcher Perspektive man sie betrachtet. Die bis heute herrschenden Diskurse über die palästinensischen „Flüchtlinge“ sind in besonderem Maß geprägt durch die organisational-administrativen Definitionen und den darauf basierenden statistischen Angaben des 1949 gegründeten „Hilfswerkes der Vereinten Nationen für Palästina Flüchtlinge“ (UNRWA)⁴³. Riccardo Bocco (2009) unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der Bezeichnung „*Palästina-*

⁴⁰ Mehr zu diesem Interview: <https://www.haaretz.com/1.5262454>. Letzter Zugriff am 15.11.2018.

⁴¹ Morris (1988/2012, S. xiv) diskutiert sechs globale Ursachen für die Flucht der Palästinenser, deren Abgrenzung voneinander nicht immer möglich ist, denn diese Gründe überschneiden sich in vielen Fällen. Die sechs Ursachen nach Morris lauten: 1. Flucht durch eine Aufforderung der arabischen Führung („*Abandonment on Arab orders*“). 2. Der Einfluss durch den Fall eines anderen Orts nebenan. 3. Vertreibung („*Expulsion*“) durch jüdische Streitkräfte. 4. Angst vor dem Tod bei dem Kampf. 5. militärischer Angriff. 6. Flüsterkampagnen - psychologische Strategie („*Whispering campaigns – psychological warfare by Haganah/IDF*“).

⁴² U. a. erwähnte Morris mehrere Massaker an arabischen Bevölkerungen durch israelische Soldaten z. B. in Deir Yassin, Dawayma, Tantura, Lod und Ramla. Dabei kam es zu Vergewaltigungen von arabischen Frauen und minderjährigen Mädchen (Morris 1988/2012, S. 463ff). Im Nachdruck seines eben erwähnten Werkes gibt Morris an, dass es auch Massaker an Juden durch die Araber im Jahr 1929 und im Krieg von 1948 gab (Morris 1988/2004, S. 10/35).

⁴³ Das Hilfswerk der Vereinten Nationen für Palästina-Flüchtlinge im Nahen Osten (The United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees (UNRWA) wurde im Jahr 1949 gegründet, aber begann die Arbeit mit den Flüchtlingen am 01.Mai.1950. <http://www.unrwa.org/who-we-are>. Abrufdatum: 30. 12.2014.

Flüchtlinge“ und „palästinensische Flüchtlinge“. Zu den „Palästina- Flüchtlingen“ gehören auch jüdische Flüchtlinge, die im Mandatsgebiet Palästina lebten und in Folge des Krieges ihre Häuser verloren. Diese jüdischen Flüchtlingen wurden aber durch das Hilfswerk der vereinten Nationen (UNRWA) nicht zu den „Flüchtlingen Palästinas“ gezählt, obwohl sie vorübergehend Hilfe durch die UNRWA erhielten. Dazu schreibt Bocco:

„The term “Palestine” in the acronym of the United Nations Agency refers to the areas formerly under British Mandate (also known as “historic Palestine”), which included the Gaza Strip, the West Bank and the territories that became the State of Israel. Until 1952, UNRWA catered also to the needs of the Jewish communities displaced during the 1948 war“ (Bocco 2009, S. 237).

Bocco bevorzugt die Bezeichnung „palästinensische Flüchtlinge“, denn *„the term “Palestinian refugees” mainly refers to the Arab population of Palestine displaced during the 1948 conflict“* (ebd.). Bis Dezember 1949 wurde für die Betroffenen durch *„the International Committee of the Red Cross (ICRC)“, „the League of the Red Cross Societies (LRCS)“* und *„the American Friends Service Committee (AFSC)“* humanitäre Hilfe angeboten (ebd. S. 231; Abdallah, 2011 S. 272). Im Mai 1950 wurden diese Nothilfemaßnahmen durch das Hilfswerk (UNRWA) nicht nur übernommen, sondern auch bedeutend erweitert. Vor allem wurden Arbeitsprogramme und Neusiedlungsprojekte, *„resettlement“* der Flüchtlinge in den fünf Einsatzgebieten der UNRWA (Gaza, Westjordanland, Jordanien, Syrien und Libanon) hinzugefügt (Bocco 2009, S. 231). Die erste palästinensische Regierung im Gazastreifen unter der Leitung von Ahmad Hilmi Abdul Baqi (1948-1959) (Shlaim, 1990) gründete zwar Ende der 1940er drei provisorische Flüchtlingslager in Abassyieh, Mazarita und Qantara Scharq in Ägypten, die auch Dienste durch das Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA) erhielten⁴⁴. Aber diese Lager wurden später in den 1950ern durch die ägyptische Regierung aufgelöst (Yassin 2013, S. 42; El-Abed 2005, S. 16ff).

So entstanden die Flüchtlingslager in diesen fünf Einsatzgebieten der UNRWA in einem ursprünglich humanitären Kontext in Kooperation mit der jeweiligen politischen Macht. Jedoch geht diese Umgangsstrategie mit den Geflüchteten über die humanitären Aspekte hinaus und

⁴⁴ *“Roughly 15,500 Palestinians arrived in Egypt between 1948 and 1960. [...] Egypt’s King Farouq did not welcome the Palestinian refugees. The three camps created in 1948 were dismantled within four years. In addition, many Palestinians were returned to Gaza while it was under Egyptian administrative and military rule. Those who remained in Egypt required an Egyptian guarantor to facilitate their stay, typically in the form of a business partner or a family connection”* (El-Abed, 2011). Heute leben zwischen 50.000 und 70.000 PalästinenserInnen in Ägypten ohne "Grundrechte" (El-Abed 2010, S. 531).

zieht politische Konsequenzen nach sich, wie die historische Entwicklung deutlich zeigt. Seit den 1950ern ist das Netzwerk (UNRWA) die einzige internationale Organisation, die sich auf bestimmte Gebiete und auf ein bestimmtes Flüchtlingsproblem spezialisiert (Bocco 2009, S. 230f). Alle anderen Flüchtlinge weltweit werden grundsätzlich durch “the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)“ behandelt, einschließlich palästinensischer Flüchtlinge, die sich außerhalb der fünf Einsatzgebiete der UNRWA befinden (ebd. S. 231).

Im Jahr 2017 stieg die Zahl der bei UNRWA registrierten palästinensischen Flüchtlinge in diesen Einsatzgebieten der UNRWA auf ca. 5.9 Millionen Person (UNRWA, 2017)⁴⁵. Die Mehrheit der registrierten Flüchtlinge lebt in Jordanien (ca. 2 Millionen, davon 17% in den 10 UNRWA-Flüchtlingslagern). Im Gazastreifen gibt es ca. 1.3 Millionen, davon 40% in den 8 UNRWA-Flüchtlingslagern. Im Westjordanland sind insgesamt weniger als eine Million (ca. 810.000) Flüchtlinge registriert, davon 24% in den 19 UNRWA-Flüchtlingslagern. In Syrien sind insgesamt ca. 540.000 Flüchtlinge, davon leben 30% in den 9 UNRWA-Flüchtlingslagern. Abschließend kommt der Libanon mit weniger als einer halben Million, ca. 400.000, davon leben 48% in den 8 UNRWA-Flüchtlingslagern (ebd.). Das heißt, ca. 1,9 Millionen Palästinenser leben in den registrierten 58 UNRWA-Flüchtlingslagern in diesen Einsatzgebieten der UNRWA (Jordanien, Libanon, Syrien, Gazastreifen, und Westjordanland). Mit anderen Worten: weniger als ein Drittel der gesamten Flüchtlinge im Westjordanland leben in den von UNRWA offiziell registrierten 19 Flüchtlingslager und der Rest ist in den Städten und Dörfern integriert.

Jedoch beanspruchen alle Flüchtlinge die Leistungen und profitieren von dem Einsatz der UNRWA, vor allem durch das Bildungs-, Gesundheits- sowie Hilfs- und Sozialprogramm. Dafür betrug das „Programme Budget“ für das Jahr 2017 insgesamt 760 Millionen US-Dollar. Das Hilfswerk (UNRWA) unterhält 702 Schulen mit 515.260 SchülerInnen. Im Jahr 2017 besteht das Personal aus 30.799 lokalen und 178 internationalen Personen (ebd.)⁴⁶. Bocco (2009, S. 235) bezeichnet die UNRWA, auch nach dem Friedensabkommen zwischen Israel und der Befreiungsorganisation (PLO) in den 1990er Jahren und nach Kürzung der Gelder durch manche Sponsoren, als einen Sozialstaat für die Flüchtlinge⁴⁷. Er kritisiert aber auch, dass die palästinensischen Flüchtlinge aus der administrativen Perspektive der UNRWA eine kollektive

⁴⁵ https://www.unrwa.org/sites/default/files/content/resources/unrwa_in_figures_2017_english.pdf. Abrufdatum am 25.03.2018.

⁴⁶ Für mehr detaillierte Angebote der UNRWA und die Kosten für die jeweilige Abteilung s.: <https://www.unrwa.org/resources/about-unrwa/unrwa-figures-2017>. Abrufdatum: 25.03.2018.

⁴⁷ “Notwithstanding the financial difficulties of UNRWA and the cuts in a number of sectors, the Agency still represented a form of welfare state for most registered refugees and for the less economically favoured among them, in particular, in the 1990s” (Bocco 2009, S. 235).

Gruppe „*collective group*“ bilden und demensprechend behandelt werden. Dagegen argumentiert er:

“from a sociological point of view, fifty years of exile and three generations of refugees have engendered different experiences of “refugee-ness”, different attitudes of adaptation to changing political contexts and economic opportunities. The pace of change has even accelerated in the post-Cold War era, with the effects of what has been labelled globalization in terms of new logics of economic networks, mobility, and communication patterns”. (Bocco 2009, S. 249)

Die statistischen Angaben der UNRWA zu den palästinensischen Flüchtlingen, die mittlerweile mehr als drei Generationen umfassen, basieren jedenfalls auf der Erfassung dieser heterogenen Gruppierungen als „kollektiver homogener Wir-Gruppe“. Dabei zeigt diese Auffassung der UNRWA die Tendenz von einer gemeinsamen historischen Erfahrung auszugehen, wo in Wirklichkeit erheblich unterschiedliche Erfahrungen im historischen Verlauf, divergierende generationelle Erfahrungen und Lagerungen, unterschiedliche soziokulturelle Milieus sowie unterschiedliche transnationale Verflechtungen bestehen. Auch die sozioökonomischen Lagen und politischen Orientierungen „palästinensischer Flüchtlinge“ unterscheiden sich sehr stark. Mit anderen Worten: Aus der UNRWA-Perspektive werden die sogenannten „Flüchtlinge“ nicht in ihren divergierenden sozioökonomischen, soziopolitischen und soziogenerationellen Kontexten betrachtet, sondern es wird dabei von einer homogenen Wir-Gruppe ausgegangen, die in sich jedoch äußerst divers ist. Jedoch determiniert die UNRWA-Perspektive die Debatte über die palästinensischen Flüchtlinge in vieler Hinsichten weitgehend.

Im Westjordanland entstanden die Flüchtlingscommunities unter der jordanischen Verwaltung. Über diese Entstehungsphase und über die früheren Entwicklungen der Flüchtlingslager und Flüchtlingscommunities im Westjordanland unter jordanischen Verwaltung von 1948 bis Juni Krieg 1967 gibt es wenig Forschung. Im Folgenden wird versucht, einen Überblick über diese Phase zu geben, in der die Mehrheit der gesamten palästinensischen Flüchtlinge im jordanischen Königsreich lebten.

2.5 Flüchtlinge und Flüchtlingslager im Westjordanland

Mit dem Abzug der britischen Militärbehörde und mit dem Beginn des Krieges am 15. Mai 1948 stand das Westjordanland⁴⁸, inklusive Ostjerusalem direkt unter jordanischer Militärverwaltung. In den 1950er Jahren wurde das Westjordanland durch den haschemitischen König, Abdallah, trotz Proteste der arabischen Länder annektiert und zum Bestandteil des haschemitischen Königreiches deklariert (Shlaim 1995, S. 299; vgl. Al-‘Ārif 1956/2012b, S. 149; Morris 1986, S. 83ff). Gegen das politische haschemitische Establishment im Westjordanland und dessen palästinensisches Patronage-Netzwerk⁴⁹ gab es mehrere Gegner. Vor allem *“Egypt, the leader of the anti-Hashemite bloc within the Arab League“* (Shlaim 1995, S. 299) und die im September 1948 in Gazastreifen gegründete palästinensische Regierung (bekannt als „All-Palästina Regierung“) bildeten eine rivalisierende Allianz gegen die haschemitische Königsfamilie. Die Gründung des sogenannten „All-Palestine Government“ kam zwar durch den Druck des Arabischen Hohen Komitees unter der Leitung von Amin Al-Husseini auf die Arabische Liga zustande, jedoch hatte die Regierung unter der Leitung von Ahmad Hilmi Abdul Baqi auch Politiker aus anderen konkurrierenden palästinensischen Faktionen und Anhänger auch im Westjordanland. Diese erste palästinensische Regierung stand de facto unter Führung von Amin al-Husseini und war eng mit der ägyptischen Regierung verbunden (Shlaim, 1990). Dennoch war ihre politische Macht und Auswirkung sehr begrenzt. Trotz der Ermordung des haschemitischen Königs Abdallah im Jahr 1951 in Jerusalem durch die Anhänger von Hussein konnte sich diese palästinensische Regierung weder im Westjordanland noch im Gazastreifen behaupten. Dazu schreibt Shlaim:

„Hostility to Hajj Amin al-Husayni, who had cast his lot with the Nazis during World War II, and hostility to a Palestinian state, which in British eyes was always equated with a Mufti state, were important and constant features of British policy after the war“ (Shlaim 1995, S. 293).

⁴⁸ Das Westjordanland hat eine Fläche von etwa 5,500 km². Von den rund 2,4 Millionen Bewohnern der Westbank sind 727,471 registrierte Flüchtlinge (Nach Schätzung im Jahr 2012 von UNRW: united nations relief and work-agency for Palestine refugee in the near east). Vgl. Unter: <http://www.unrwa.org/index.php>. Abrufdatum: 25.04.2018.

⁴⁹ Die Notabelfamilie Naschaschibi war bekannt für ihre pro-haschemitische und anti-Husseini Position. *„Like the Majlesiyoun (the pro-Husseinis), the Mu'arada (the opposition, the anti-Husseini) consisted of some of the big families of Palestine. Both had organizational appearances and forms, using different names at different times, but they were in the main coalitions of families clustered around Jerusalem's two great families, the Husseinis and the Nashashibis. Consequently, the latter family was the political center and leadership of the opposition within the Palestine national movement“* (Hassassian 1990, S. 53). Nach dem Ende des Krieges setzte König Abdallah seinen alten Verbündeten Raghīb al-Naschaschibi als Militärgouverneur im Westjordanland ein (Krämer 2002/2003, S. 376).

Baumgarten (1991, S. 320) glaubt, dass die volle Implementierung des UN-Teilungsbeschlusses Nummer 181, der einen arabischen Staat neben Israel vorsah, durch Israel, Jordanien und Großbritannien verhindert wurde. Trotz ihrer Abhängigkeit von der Arabischen Liga vor allem von der ägyptischen Regierung erweckte die erste und bis zu den 1950ern operierende palästinische Regierung große Hoffnung unter den palästinensischen Bevölkerungen besonders unter den Flüchtlingen. Dazu schreibt Shlaim:

“for the first time in their lives they [the Palestinians] heard of a Palestine government and ...most of the Palestinians, especially the refugees, ...sparked in them a ray of hope amidst all the gloom and doom of the previous years. It was Israel’s victory in the war [of October 1956] with Egypt that in essence marked the end of the Gaza government.” (Shlaim 1990, S. 42ff)

Nach dem Krieg im Oktober 1956 zwischen Israel und Ägypten verlor diese Regierung de facto ihre Existenzgrundlage. Nach dem Krieg 1956 durften alle Regierungsminister inklusiv Amin Al Huseini nur aus Kairo und ohne erwähnenswerte Unterstützung operieren bis die ägyptische Regierung unter Gamal Abdel Nasser offiziell und endgültig ihr Residenz in Kairo im Jahr 1959 schloss (ebd. S. 41/50). Dadurch wurde die Hoffnung auf Rückkehr unter den palästinensischen Flüchtlingen immer weniger.

Ab den 1950ern wurde das Westjordanland offiziell zum Bestandteil des haschemitischen Königreiches. Dies hatte große Auswirkungen auf das Alltagsleben der Flüchtlinge: so wurde das Westjordanland vom ehemaligen Mandatsgebiet Palästina (d. h. von Israel und vom Gazastreifen) geopolitisch und ökonomisch abgetrennt. Diese geographische Fragmentierung des Mandatsgebiets Palästina in drei feindlich gesinnte Teile war auch mit der Spaltung der Familiennetzwerke unmittelbar verbunden. Dessen ungeachtet erhielten alle palästinensischen Flüchtlinge im haschemitischen Königreich - sowie im Westjordanland - nach dem im Jahr 1954 erlassenen Bürgerschaftsgesetz⁵⁰ die jordanische Staatsbürgerschaft.

Die Mehrheit der Geflüchteten und Vertriebenen lebte nach dem Krieg von 1948 im haschemitischen Königreich bzw. Jordanien (Hanafi 2009, S. 496ff; Baumgarten 1991, S. 65f). Insgesamt befanden sich 49% der Geflüchteten im West- und Ostjordanland, 24% im Libanon und Syrien und 26% im Gazastreifen unter ägyptischer Militärherrschaft (Baumgarten 1991, S.

⁵⁰ Nach Artikel 3 des jordanischen Staatsbürgerschaftsgesetzes Nummer 6 aus dem Jahr 1954, das erst im Jahr 1987 geändert wurde, wurden alle palästinensischen Flüchtlinge eingebürgert. Das Gesetz lautet: „Any person who, not being Jewish, possessed Palestinian nationality before 15 May 1948 and was a regular resident in the Hashemite Kingdom of Jordan between 20 December 1949 and 16 February 1954; shall be deemed to be Jordanian nationals“ (Dal Pra 2017, S. 5). Vgl. auch unter: <https://www.refworld.org/docid/3ae6b4ea13.html>. Letzter Zugriff am 07.12.2018.

65f). Von den 49% der Geflüchteten in Jordanien sammelten sich 39% im Westjordanland und 10% im Ostjordanland (ebd.). Die Zahl der Palästinenser im haschemitischen Königreich stieg auf 927.000, die Zahl der einheimischen Jordanier betrug in dieser Zeit 405000 (ebd.). Wenn man West- und Ostjordanland in Betracht zieht, dann bildeten die Palästinenser im haschemitischen Königreich Jordanien eine klare Bevölkerungsmehrheit (ebd.).

Das Westjordanland war vor 1948 sehr dünn besiedelt und hat insgesamt weniger als eine halbe Million BewohnerInnen (Kimmerling & Migdal 1993, S. 188). Wirtschaftlich war das Westjordanland bis zum Jahr 1950 bessergestellt als die wirtschaftliche Situation im Ostjordanland „*in almost every respect- economically, socially and in term of human resource*“ (Mansour 1988, S. 75). Antoine Mansour (1988, S. 72f) führte unter anderem das abrupte und massive Bevölkerungswachstum durch die Flüchtlinge im Westjordanland als einen der wichtigsten Gründe für die Verschlechterung der Wirtschaft auf, die hauptsächlich durch einen großen landwirtschaftlichen Sektor und einen schwachen und unterentwickelten, von Kleinindustrie und Handwerk beherrschten gewerblichen Sektor bestimmt war (vgl. Kimmerling, et al. 1993, S. 188). Die Arbeitslosenrate betrug mehr als 50% zwischen 1948 und 1967 unter der Bevölkerung im Westjordanland (Mansour 1988, S. 72). Für das Jahr 1956 zeigt eine jordanische Aufzählung, dass sich innerhalb Ramallahs Stadtgrenzen ca. 67% Neuankömmlinge bzw. Flüchtlinge niederließen und somit die Alteingesessenen der Stadt zu einer numerischen Minderheit wurden (Taraki 2010, S. 26). Die lokalen Communities bzw. die Alteingesessenen in Ramallah fassten diese Entwicklung als eine Bedrohung auf (ebd. S. 40ff). Als Beispiel dafür ist ein Schreiben des Bürgermeisters vom Ramallah unmittelbar nach dem Krieg von 1948 an den haschemitischen König Husein zu erwähnen. In diesem Schreiben wird darum gebeten, die Flüchtlingen aus der Stadt Ramallah evakuieren zu dürfen, da diese Situation nicht mehr zu ertragen sei (ebd. S. 28).

Zwar profitierten die Flüchtlinge direkt und indirekt von der durch den jordanischen Staat etablierten Entwicklung im Ost- und Westjordanland, vor allem in Bildungssystem und Sozialfürsorge (vgl. Kimmerling, et al. 1993 S. 191), jedoch fehlten jegliche strukturellen, formellen und institutionellen bürgerschaftlichen Rechte „*civic polity*“ für die Bevölkerungen, inklusive der Flüchtlinge (Tamari 1983, S. 44). Tamari (ebd.) verweist dabei auf die etablierten vetternwirtschaftlichen Strukturen und die feudalistische und bürokratische Verwaltung. Bei diesem bürokratischen Feudalismus spielten die Clan-Struktur, Notabelfamilien und die Patronage-Netzwerke, die als Hauptmechanismus für die Konsolidierung der haschemitischen Monarchie dienten, im Alltagsleben der Bevölkerung die zentrale Rolle (ebd.). In diesem System hatten die etablierten angesehenen, alteingesessenen Familienclans im Westjordanland

und auch die Notabelfamilien (Arab.: 'a'yān) eine Vermittlungsrolle zwischen den Bevölkerungen und der jordanischen zentralen Herrschaft (ebd.). Seit der Mandatszeit bis zur israelischen Besetzung des Westjordanlandes im Jahr 1967 war die Politik noch weitgehend das Privileg der Notabeln ('a'yān), deren Status auf dem tatsächlichen Landbesitz und der Verbindung zur haschemitischen Königsfamilie basiert (vgl. Baumgarten, 1991 S. 69f).

Der durch den Krieg von 1948 ausgelöste und abrupte politische Machtwechsel im ganzen britischen Mandatsgebiets Palästina und die davon resultierenden unerwartete und im großen Ausmaß stattgefunden demographische Veränderung im Westjordanland, die mit einer Fragmentierung der Familiennetzwerke der Flüchtlinge einherging, führte dazu, dass sich sowohl die Flüchtlinge als auch die Alteingesessenen neu organisierten, definierten und orientierten. Besonders die Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern, die unter schwierigen sozioökonomischen unsicheren Rahmenbedingungen lebten, waren in dieser Zeit mit einer ungewissen Zukunft konfrontiert, wie es im Folgenden noch diskutiert wird.

2.6 Flüchtlingslager im Westjordanland

Die palästinensischen Flüchtlinge sind sehr heterogen und kommen aus allen muslimischen, christlichen, städtischen und ländlichen sozialen Schichten. Sie erlebten die Nachkriegszeit wesentlich unterschiedlich in Hinsicht auf die Inklusions- und Exklusionsprozesse in der Aufnahmegesellschaft. So verfügten die palästinensische Handels- und Finanzbourgeoisie⁵¹, die Notabelfamilien und ein Großteil der oberen, mittleren und unteren Mittelklasse über mehr Handlungsmacht und wurde im Allgemeinen leichter in die Aufnahmegesellschaft integriert. Ein Teil davon wurde hingegen nicht als Flüchtlinge bei der UNRWA registriert (Baumgarten 1991, S. 65ff; vgl. Hanafi 2010). Viele wanderten – meistens gut qualifizierte Geflüchtete – in die Golfregionen, in die USA und in die europäischen Länder aus. Dagegen landeten die landlos gemachten Bauern und die städtischen Armen meistens in den von UNRWA errichteten Flüchtlingslagern im arabischen Ausland und im Gazastreifen und im Westjordanland.

Die Mittelklasse zeichnete sich durch ihre Durchlässigkeit nach oben ab. Ein Teil der sowohl unteren als auch oberen Mittelklasse landeten in den Flüchtlingslagern, aber dank ihrer Mobilität und Flexibilität (z. B. durch ihre schulische Bildung, finanzielle Ressourcen, handwerkliche Geschicklichkeit usw.) und auch dank der UNRWA-Angebote war ihr Aufenthalt in den Flüchtlingslagern nur vorübergehend und für eine kurze Dauer (Baumgarten

⁵¹ Nach Baumgarten (1991:69f) stieg die Handels- und Finanzbourgeoisie erst in der Kolonialzeit auf. Aber ihre Wurzeln lagen in der spätoomanischen Zeit. Sie wurde durch ihre überregionalen und transnationalen Verbindungen und ihre Dominanz im internationalen Transport-Import-Handel charakterisiert. Ein wichtiges Merkmal für diese Klasse sind ihre seit Generationen vorhandenen „transnationalen Familiennetzwerke“. Durch die Nakba entwickelte diese Klasse – anders als in anderen arabischen Ländern – keine eigenständige politische Tradition.

1991, S. 66f). Auch die Bauern und die städtischen Armen, die nun zu Flüchtlingen geworden waren, unterschieden sich voneinander in vielerlei Hinsicht. Die Bauern und die städtischen Armen, die über ein relativ starkes sozio-ökonomisches und soziokulturelles Kapital, z. B. ein soziales Netzwerk, finanzielle Ressourcen, einen qualifizierten Schulabschluss usw. verfügten, fanden leichter einen Zugang zum Markt oder einen besser bezahlten Arbeitsplatz (ebd. S. 73). Auch unterschieden sich die einzelnen Flüchtlingslager in vielerlei Hinsicht (Hanafi, 2010)⁵². Sowohl beim Zugang zum Markt als auch bei anderen sozioökonomischen Aspekten spielte es eine signifikante und zentrale Rolle, ob das Flüchtlingslager selbst in urbanen oder ruralen Gebieten lag (ebd.)⁵³.

Im Westjordanland liegen alle Flüchtlingslager in urbanen Gebieten. Dabei landeten weniger als ein Drittel der Flüchtlinge in den 19 registrierten Flüchtlingslagern, und in der Regel waren diese Flüchtlinge muslimisch⁵⁴. In den Flüchtlingslagern spielte die alte Dorfstruktur wie beispielsweise die Führung durch die Mughtars, die im Dorf – oder auch in den Städten und bei den Beduinen – vor der Nakba von 1948 geherrscht hatten, weiterhin eine wichtige Rolle. Latte Abdallah (2011, S. 272) argumentiert, dass die jordanische Regierung im Allgemeinen die Macht der Mughtars (und somit die alte Machtstruktur) in den Flüchtlingslagern stärkte, indem die jordanischen Behörden die Mughtars als zuverlässigen Ansprechpartner bei der bedingten Verwaltung der Flüchtlingslager betrachteten. Auch, weil die jordanische Regierung Repressionen gegen jegliche oppositionellen Aktivitäten in der breiten Öffentlichkeit, darunter auch die pro-Husseini/pro-Nasser-Nationalisten⁵⁵ anwendete (Kimmerling & Migdal 1993, S. 191), gewann die Familie und der Clan als ein symbolisches und wirksames Solidaritätsnetzwerk in diesen Konstellationen an Bedeutung.

Während der jordanischen Verwaltung im Westjordanland war die Situation der Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern durch Elend und Armut geprägt, aber eine Verbesserung des Lebensstandards sowohl bei den Flüchtlingen als auch bei der Bevölkerung trat mit der Auflösung der jordanischen Herrschaft und mit der Konsolidierung der israelischen Macht im Westjordanland ein.

⁵² Hanafi stellt fest, dass ein Zusammenhang zwischen Armutsrate und der Lage des Flüchtlingslagers einerseits und der Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt andererseits besteht (Hanafi 2010, S. 489).

⁵³ „Some camps are located in an urban context, while other camps are situated at the urban periphery, and a number of them are isolated camps in a rural setting. The differences between these camps are sometimes huge [...] it is only in both Lebanon and the Occupied Palestinian Territories (mainly the West Bank) that the poverty rate is higher compared with the local population, despite the fact that in the Occupied Palestinian Territories there is no institutional discrimination in the labor market“ (Hanafi 2010, S. 498).

⁵⁴ Im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts 2010-2015 wurden auch andere religiöse Zugehörigkeiten bei den zugezogenen Flüchtlingslagerbewohnern beobachtet, aber sie bilden eine ganz seltene Ausnahme.

⁵⁵ Die pro-Nasser Akteure, bekannt auch als die Nasseristen (Arab.: an-nāṣiriyyun), sind die Anhänger des ägyptischen Staatspräsidenten Jamal Abdel Nasser (Regierungszeit 1954- 1970).

2.7 Die Flüchtlingscommunities unter israelischer Besatzung

Durch den Juni-Krieg 1967 (auch bekannt unter der Bezeichnung „Sechstagekrieg“) wurde die politische Führung im Westjordanland sowie im Gazastreifen gewechselt. Die Bevölkerungen im Westjordanland leben nun nach diesem Krieg nicht mehr unter jordanischer Verwaltung, sondern unter der israelischen militärischen Besatzung. Dieser Machtwechsel durch den Krieg von 1967 war für die LagerbewohnerInnen, die nun seit ca. 20 Jahren in den Flüchtlingslagern lebten, von zentraler Bedeutung. Bevor diese Bedeutung des politischen Machtwechsels diskutiert wird, wird hier zunächst ein Überblick über die Kollektivereignisse gegeben, welche auf die Situation im Westjordanland massiv einwirkten.

Die arabische Niederlage gegen Israel im Juni Krieg 1967 entsprach nicht den arabischen Erwartungen, weil diese auf arabischer – vor allem durch pro-Nasser-Akteure bzw. die Nasseristen – gestifteten Propaganda basierten. Für die pro-ägyptischen, palästinensischen Akteure, die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO), die durch den ägyptischen Staatspräsident Nasser ins Leben gerufen wurde, bedeutete diese Niederlage, dass sie ihre Erwartung auf die „Befreiung Palästinas“ durch eine arabische militärische Strategie revidieren mussten. Dadurch gewann die Vorstellung von einer „politischen Lösung“ mehr an Bedeutung. Trotz dieser Revidierung blieb die militärische Lösung der Palästina-Frage nach wie vor ein verankerter Topos im Diskurs. Auch militärische Anschläge gegen Israel wurden fortgesetzt. Dieser Topos des bewaffneten Widerstands macht im Allgemeinen das Kernstück der Strategie der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) unter der Leitung von Fatah bis zu den 1980er Jahren aus und war von hoher mobilisierender Wirkung (vgl. Baumgarten, 1991 S. 191ff). Wichtig ist hier zu betonen, dass die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) als nationale Bewegung im arabischen Ausland entstand und sich dort und eben nicht im Westjordanland ausbildete. Im Gegensatz zum Westjordanland mobilisierte die im arabischen Ausland re-institutionalisierte palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) viele Palästinenser, aber auch Araber und internationale Aktivisten unterschiedlicher Nationen.

Erst nach der Niederlage der syrischen, ägyptischen und jordanischen Armeen gegen die israelische Armee im Juni 1967 versuchte die palästinensische Befreiungsorganisation das soziopolitische Vakuum zu ersetzen, welches unter den palästinensischen Bevölkerungen durch den Abzug der Jordanier aus dem Westjordanland entstanden war. Ein Wendepunkt in Hinsicht auf die Mobilisierungskraft der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) stellte die Zeit nach der Schlacht von Karama (Arab.: karāma) im März 1968 dar⁵⁶. Durch diese Schlacht zogen

⁵⁶ “From the Palestinian (and general Arab) point of view, Karameh represented the beginning of a wholly new phase of resistance” (Sharabi 1970, S. 18)

israelische Truppen aus dem Ostjordanland mit vielen Verlusten ab und jordanische, aber auch Fatah-Truppen erklärten den Sieg über die israelischen Truppen im Ostjordanland (Segev 2005/2007, S. 693ff). Trotz vieler Verluste⁵⁷ wurde dieser „Sieg“ hochgepriesen und trug zur Etablierung von PLO, vor allem der Fatah-Bewegung, sowohl im arabischen Ausland als auch im Westjordanland bei (Sharabi, 1970).

Darüber hinaus wurde das ehemalige Mandatsgebiet Palästina infolge des Juni-Krieges 1967 - nach ca. 20 Jahren - unter der israelischen hegemonialen politischen Macht wiedervereinigt, oder, wie es Pappe (2010/2013, S. 416) zum Ausdruck bringt: *„Im Juni 1967 wurde das gesamte Palästina zu Israel“*. Dabei wurden über 600.000 Palästinenser aus dem Westjordanland, mehr als 300.000 Palästinenser aus dem Gazastreifen und eine ähnliche Zahl aus Israel direkt unter israelische Kontrolle gebracht (Kimmerling & Migdal 1993, S. 210). Auch die Zahl der „palästinensischen Flüchtlinge“ stieg durch den Krieg von 1967, denn dadurch entstanden neue Flüchtlinge-Communities. Nach Segev:

„Niemand wusste genau, wie viele Flüchtlinge nach der Massenflucht, die während des Sechstagekriegs begann und noch einige Zeit anhielt, in den besetzten Gebieten [also im Westjordanland und Gazastreifen] blieben. Außerdem gab es verschiedene Kriterien, um zu bestimmen, wer ein Flüchtling war. Nach den israelischen Daten befanden sich 122 000 Flüchtlinge im Westjordanland und etwa 234 000 im Gazastreifen. Das UNO-Hilfswerk für palästinensische Flüchtlinge nannte viel höhere Zahlen.“ (Segev 2005/2007, S. 627)

Das Hilfswerk der vereinten Nationen (UNRWA) definiert die neuen Flüchtlinge nach der Resolution 2252 (ES-V) der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 4. Juni 1967 und der nachfolgenden Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen (UNRWA; UNHCR 2007, S. 11f). Nach dieser Definition des UNO-Hilfswerks sind auch jene 1967 vertriebenen PalästinenserInnen Flüchtlinge, soweit diese nicht in die seit 1967 von Israel besetzten palästinensischen Gebiete zurückkehren konnten. *„Solche Palästinenser können sich nach Artikel 1A Absatz 2 der Konvention von 1951 als Flüchtlinge qualifizieren“*⁵⁸ (Ü. d. V. ebd.).

⁵⁷ Auf der israelischen Seite gab es 28 Tote, 70 Verletzte und mehrere außer Gefecht gesetzte und im Ostjordanland aufgegebene Panzer und auf der palästinensisch-jordanischen Seite gab es über zwei hundert Tote und mehrere Verletzte (Baumgarten 1991, S. 213). Dabei verlor Fatah durch Tod, Verletzung oder Gefangenschaft mehr als die Hälfte ihrer Kader (ebd.).

⁵⁸ *„Palestinians who are “displaced persons” within the sense of UN General Assembly Resolution 2252 (ES-V) of 4 June 1967 and subsequent UN General Assembly Resolutions, and who have been unable to return to the Palestinian territories occupied by Israel since 1967... Such Palestinians can qualify as refugees under Article 1A (2) of the 1951 Convention“* (UNRWA; UNHCR 2007, S. 11f) Unter: <https://www.unrwa.org/userfiles/2010011791015.pdf>. Letzter Zugriff am 28.11.2018.

Salim Tamari (Tamari 2011a, S. 257) und Segev (Segev 2005/2007, S. 642) gehen davon aus, dass insgesamt ca. 80% der Flüchtlinge während und nach dem Krieg von 1967 (Arab.: nāziḥ pl.: nāziḥūn) Flüchtlinge von 1948 (Arab.: lāḡi' pl.: lāḡi'ūn) sind. Diese Zahlen zeigen deutlich, dass die Flüchtlinge von 1948 durch den Krieg von 1967 und durch den politischen Machtwechsel in den besetzten palästinensischen Gebieten - also im Westjordanland und Gazastreifen - am härtesten getroffen waren, und sie bilden auch nach dem Juni-Krieg 1967 die numerische Mehrheit der gesamten palästinensischen Flüchtlinge.

Neben den kriegsbedingten Gründen listet Segev einige weitere Gründe für die Flucht im Jahr 1967 generell und spezifisch bei den Flüchtlingen von 1948 wie folgendermaßen auf:

„weil sie [die Flüchtlinge] fürchteten, ihre dauerhafte Unterstützung durch das UNRWA, das UN Hilfswerk für die palästinensischen Flüchtlinge, einzubüßen, wenn sie blieben. Andere waren auf Überweisungen von Verwandten angewiesen, die in den arabischen Ölstaaten arbeiteten...Einige wollten wieder mit anderen Familienangehörigen zusammen sein, und einige gingen zum Studieren ins AuslandEinige standen im Dienst des jordanischen Staates – Angestellte, Lehrer, medizinisches Personal und deren Familien – und hatten Angst, ihren Arbeitsplatz zu verlieren. Unter den Flüchtlingen seien auch jordanische Soldaten gewesen, die sich als Zivilisten verkleidet hatten“ (Segev 2005/2007, S. 486/642f).

Das Erinnern an die Erfahrungen des Krieges von 1948 und das Erzählen davon spielte, laut Segev, eine wichtige Rolle. Als Grund für die Flucht im Juni Krieg 1967 sagt er:

„Flüchtlinge von 1948... waren mit Schreckengeschichten groß geworden, die zum Teil erzählt wurden, um die ursprüngliche Flucht im Unabhängigkeitskrieg zu rechtfertigen, und in denen von Massakern, Vergewaltigungen und Folter die Rede war“. (ebd. S. 483)

Abgesehen von den Fluchtgründen erlebten die Bevölkerungen massive Kollektivgewalt, die auch nach dem Ende des Kriegs nicht zu Ende ging. Schon vor der ersten Intifada 1987 lassen sich Gewalterfahrungen und Gegengewalt⁵⁹ unter der israelischen Besatzungsmacht feststellen (Gordon 2008, S. 32; vgl. Segev 2005/2007, S. 647). Baumgarten (1991, S. 274f) führt die Unzufriedenheit der Bevölkerung in den besetzten Gebieten auf die Landfrage, Wasserfrage,

⁵⁹ Zwischen 1968 und 1975 gab es durchschnittlich 350 Gewalt-Vorfälle im Jahr, zwischen 1976 und 1982 verdoppelte sich die Zahl der Vorfälle. In den ersten sechs Monaten der Intifada wurden 42.355 Gewalt-Vorfälle durch die israelische Armee registriert (Kimmerling & Migdal 1993, S. 262).

Restriktionen, fehlende Bürgerrechte für die arabisch-palästinensischen Bewohner der besetzten Gebiete, Verletzung der Menschenrechte und die ökonomische Ausbeutung zurück. Im Oktober 1981 wurde die Militärverwaltung aufgehoben und anstelle dessen eine Zivilverwaltung eingeführt. Jedoch wurden die durch die britische Kolonialmacht im Jahr 1945 eingeführten und von der israelischen Besatzung übernommenen Notstandsgesetze nicht aufgehoben. Durch diese Gesetze übte der Militärgouverneur die absolute Herrschaft über die Bevölkerung in den besetzten Gebieten aus (ebd. S. 273). Im Rahmen der „*Politik der eisernen Faust*“, die 1985 durch den Verteidigungsminister in dieser Zeit, Yizhak Rabin, verfolgt wurde, kam es zur Demolierung von 55 Häusern, der Deportation von 31 Palästinensern und Administrativhaft, d. h. ein Verfahren vor Militärgericht ohne Anklageschrift⁶⁰, von mehr als 110 Personen für sechs Monate oder länger (ebd. S. 274). Die Gewaltspirale gipfelte in der ersten Intifada 1987 und kam zu Ende erst mit der Unterzeichnung des so genannten Oslo-Friedensabkommens im Jahr 1993.

2.8 Die erste Intifada 1987-1993

Die Intifada (Arab.: *ʿitifaḍa*)⁶¹, die ohne Führung, ohne Planung und ohne „*Agitatoren von außen*“ (ebd. S. 285ff) begann, kam überraschend für alle israelischen, jordanischen und palästinensischen Akteure. Als Auslöser der ersten Intifada wird normalerweise ein Verkehrsunfall vom 08.09.1987 genannt, in dem vier Menschen aus dem Flüchtlingslager Jabalia (Arab.: *ǧabālīā*) im Gazastreifen ums Leben kamen und andere verletzt wurden (Kimmerling & Migdal 1993, S. 261f). Am nächsten Tag am 09. September 1987 breiteten sich die Demonstrationen in dem Flüchtlingslager „*ǧabālīā*“ sowie in anderen Flüchtlingslagern und im ganzen Gazastreifen aus (ebd.; Schiff, et al., 1990 S. 13).

Auch im Westjordanland begannen die Unruhen im Flüchtlingslager Balata (Arab.: *balāṭa*) bei der Stadt Nablus und erreichten dann das gesamte Westjordanland (Ewaida 2009, S. 74). Am 11.12.1987 wurde das erste Flugblatt mit dem Ruf zum Generalstreik am folgenden Tag durch den palästinensischen Islamischen Jihad (Arab.: *ḥarakatu l-ǧihādi l-islāmī*), bekannt als „PIJ“, veröffentlicht (ebd.). Erst am 04.01.1988 kam ein Flugblatt heraus, das die Gründung der soge-

⁶⁰ Es wird auf die Definition nach Betselem hingewiesen: „Administrative detention is incarceration without trial or charge, alleging that a person plans to commit a future offense. It has no time limit, and the evidence on which it is based is not disclosed. (https://www.btselem.org/topic/administrative_detention). Letzter Zugriff am 28.11.2018.

⁶¹ Kimmerling und Migdal glauben (1993, S. 5f), dass die moderne Geschichte Palästinas durch drei signifikante „revolts“ gekennzeichnet ist: die erste im Jahr 1834 gegen die ägyptische Invasion, die zweite zwischen 1936 bis 1939 gegen den britischen Kolonialismus, und die dritte ist die Intifada von 1987. „[The] goal [of the Intifada], like the rebellion in 1936, has been to lay the foundation for political independence, but now in the difficult circumstances of the powerful rule of its rival for the soil of the country, Israel“ (ebd.).

nannten „vereinigten nationalen Führung der Intifada“ (Arab.: al-qiyāda al-waṭaniyya al-muwaḥada lil-’intifāda) kundgab (ebd.), und somit wurde die Intifada durch die im Westjordanland und Gazastreifen herrschenden palästinensischen Parteien dominiert.

Die sogenannte „vereinigte nationale Führung der Intifada“ (Engl.: the Unified National Leadership of the Uprising⁶²) bestand aus mehreren Parteien (Kimmerling & Migdal 1993, S. 263; vgl. Schiff & Yaari 1990, S. 195f). Dabei bildet „Fatah“⁶² die größte und dominierende Fraktion (Schiff & Yaari 1990, S. 195ff). Die kommunistische Fraktion in der politischen Führung der Intifada bildeten die drei kommunistischen Parteien; „PFLP“, „PFLP“ und die kommunistische palästinensische Partei⁶³ (ebd.). Die islamische Fraktion war nicht durch „ Hamas“ sondern durch die Bewegung zum islamischen Jihad (ḥarakatu l-ġihādi l-islāmī), bekannt als der palästinensische islamische Jihad „PIJ“ vertreten.

Die auf basisdemokratischer Struktur gegliederte interne Führung („inside leadership“) repräsentierte lokale im Untergrund operierende Akteure verschiedener politischer Strömungen, welche die alltägliche Organisation der Intifada im Westjordanland und Gazastreifen inklusive Ostjerusalem fast autonom übernahmen (Kimmerling & Migdal 1993, S. 270; vgl. Baumgarten 1991, S. 304; Schiff & Yaari 1990, S. 13). Jedoch wurde diese Führung mit der Zeit von der auf neopatriarchalen Strukturen basierenden Befreiungsorganisation Palästinas (PLO) in Tunesien dominiert (ebd.). Trotz dieser Dominanz der Befreiungsorganisation Palästinas (PLO) mit ihren neopatriarchalen Strukturen transformierte diese Intifada die patriarchalische soziale Struktur in vieler Hinsicht. Dazu meint Said:

„During the intifada, however, women came to the fore as equal partners in the struggle. They confronted Israeli (male) troops; they shared in decision-making; they were no longer left at home, or given menial tasks, but they did what the men did, without fear or complexes. Perhaps it would be still more accurate to say that because of the intifada, the role of men was altered, from being dominant to becoming equal“ (Said 1989, S. 20).

Darüber hinaus befand sich die arabisch-palästinensische Gesellschaft im Westjordanland seit dem Juni-Krieg von 1967 in einem abhängigen und komplexen Verhältnis zu Israel. 1987 waren

⁶² Fatah ist eine Abkürzung und steht für die „Bewegung zur nationalen Befreiung Palästinas“ (Arab.: ḥarakat at-tahrīr al-waṭanī al-filasṭīnī) (vgl. Schiff & Yaari 1990, S. 195ff).

⁶³ Die Abkürzung „PFLP“ steht für die „Volksfront zur Befreiung Palästinas“ (Arab.: al-ġabha aš-ša’biyya li-tahrīr filasṭīn) und die Abkürzung „PFLP“ für die „Demokratische Front zur Befreiung Palästinas“ (Arab.: al-ġabha ad-dimuqrāṭiyya li-tahrīr filasṭīn) (ebd.). Die kommunistische palästinensische Partei (Arab.: al-ḥizb aš-šuyū’ī al-filasṭīnī) änderte im Jahr 1982 ihren Namen zur palästinensischen Volkspartei (Arab.: ḥizb aš-ša’b al-filasṭīnī) (ebd.).

fast 50 % des Landes in den besetzten Gebieten in israelischen Besitz geraten, 1991 waren es bereits zwei Drittel und „nach den USA waren die besetzten Gebiete bis zum Beginn der Intifada der zweitgrößte Exportmarkt für Israel“ (Baumgarten 1991, S. 395/270). 80% des Wassers des Westjordanlandes geht nach Israel oder wird ausschließlich von israelischen jüdischen Siedlern im Westjordanland benutzt (ebd. S. 272).

Auch während der Intifada konnte der durch die palästinensische politische Führung also die „vereinigte nationale Führung der Intifada“ angeordnete Steuerboykott in der Praxis nur durch die kleinen Händler und Ladenbesitzer durchgeführt werden. Dagegen mussten die palästinensischen Fabrikanten von dem Steuerboykott wegen extremer Abhängigkeit vom israelischen Markt befreit werden. Dies führte dazu, dass die Kluft zwischen der palästinensischen „Bourgeoisie“ und den kleinen Händlern immer größer wurde (Baumgarten 1991, S. 301). Ebenfalls blieb ein Großteil der Arbeitskräfte, die im Jahr 1987 mehr als 40% der gesamten Arbeitskräfte⁶⁴ der besetzten Gebiete ausmachten, auf dem israelischen Markt beschäftigt (Gordon 2008, S. 30; vgl. Kimmerling & Migdal 1993, S. 250). Diese Arbeitskräfte deckten den Bedarf des israelischen Markts, und sie selbst erlebten einen sozioökonomischen Aufschwung. Ganz zu schweigen von den progressiven Fortschritten in vielen Bereichen, auch in der Entwicklung der Infrastruktur in den besetzten Gebieten, wurden die palästinensischen Arbeitskräfte durch die Arbeit in Israel ermächtigt und dadurch in ihren eigenen Communities finanziell bessergestellt⁶⁵ (vgl. Gordon 2008 S. 29f). Besonders die Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern profitierten von der Arbeit auf dem israelischen Markt und erlebten dadurch einen sozioökonomischen Aufstieg, wie es noch im Folgenden zu diskutieren ist.

Trotz der Erhöhung des Lebensstandards ("*standard of living*") (ebd.) bei der Bevölkerung, vor allem durch die Arbeit auf dem israelischen Markt, beeinflusste die ökonomische Krise in den 1980er Jahren die drei Haupteinnahmequellen der palästinensischen Bevölkerung, nämlich Israel selbst, Jordanien und die „Remittances“ aus den Golfstaaten⁶⁶, so dass man von einem Kontrast zwischen der Periode davor und der nach 1980 sprechen kann (Kimmerling & Migdal 1993, S. 258ff). So stieg die Arbeitslosigkeit unter der Bevölkerung zwischen 1980 und 1985

⁶⁴ In 1987 „the official figure alone translated into a full 40 percent of the workforce in the territories [...] the actual number was probably greater“ (Kimmerling & Migdal 1993, S. 250).

⁶⁵ Diese palästinensischen Arbeitskräfte auf dem israelischen Markt verdienten zwischen 10% und 100% mehr als die Arbeitskräfte, die nur im Westjordanland arbeiteten. (Gordon 2008, S. 30)

⁶⁶ Arbeitsmigration aus den besetzten Gebieten in die Golfstaaten geht zurück auf das Jahr 1948. Laut israelischen Angaben war die Zahl der Migranten aus den besetzten Gebieten 200 000 in 1967: 41% in Jordanien, 34% in Kuwait und 6% in Saudi-Arabien. In den 1980er stieg die Zahl der jährlichen Arbeitsmigration auf 20 000 an, vor allem, weil das israelische Wirtschaftswachstum in den 1980ern auf null zurückgegangen war. (Baumgarten 1991, S. 279f).

auf 5%, besonders hart betroffen waren die gut ausgebildeten „überqualifizierten“ Jugendlichen, die auf dem israelischen Markt nur beschränkte Arbeitsmöglichkeiten hatten (ebd. S. 259). Kimmerling und Migdal (1993, S. 258) weisen darauf hin, dass die arabische Bevölkerung in den besetzten Gebieten das Wirtschaftswachstum („*economic growth*“) ab den 1980ern als krisenhaft erlebte. Dabei verlor das Wirtschaftswachstum seine Funktion als Dämpfer des kollektiven Widerstands („*dampener on collective resistance*“) unter der arabischen Bevölkerung (ebd.).

Wie schon vorher erwähnt, wurde die israelische Besatzung von Anfang an von Gewalt begleitet, aber mit dem Beginn der Intifada war das Ausmaß der Gewalt⁶⁷ noch größer geworden, so dass die israelische Militärmacht damit vorübergehend überfordert war: „*for the first time since the occupation began, the Israeli forces lost control of the population in the occupied territories*“ (ebd. S. 262). Gordon (2008, S. 34) deutet an, dass die fragmentierten Gruppierungen in den besetzten Gebieten einen gemeinsamen Nenner, aus unterschiedlichen Gründen und Interessenlagen, durch die äußerliche Aggression und die Ausbeutung der israelischen Besatzungspolitik gefunden hatten.

Die Spannung zwischen „innen“ (d. h. den besetzten Gebieten) und „draußen“ (d. h. der Befreiungsorganisation „PLO“ im arabischen Ausland) war eigentlich schon seit den 1970ern auf manifester Ebene sichtbar. Erst im Jahr 1974 wurde die Befreiungsorganisation (PLO) durch die Arabische Liga auf der arabischen Gipfelkonferenz von Rabat als „*einzig rechtmäßiger Repräsentant des palästinensischen Volkes*“ anerkannt (Baumgarten 1991, S. 247). Arafat hielt seine Rede als Präsident des Exekutivkomitees der PLO zum ersten Mal in der UNO-Vollversammlung im November 1974 (ebd.). Trotz dieser Anerkennung auf arabischer und internationaler Ebene bildet die PLO („draußen“) keine hegemoniale Macht im Westjordanland und Gazastreifen („innen“). Im Jahr 1976 wurden durch die israelische Autorität Lokalwahlen in den besetzten Gebieten eingeführt. Die Anhänger der Befreiungsorganisation PLO dominierten diese Wahlen. Trotz dieser Dominanz genossen die PLO-Anhänger innerhalb der besetzten Gebiete eine gewisse Unabhängigkeit zur PLO in Tunesien.

⁶⁷ „*In the first two years of the Intifada there were 60.243 disturbances (an average of 110 a day); 2.071 Molotov cocktails were thrown; 140 explosive charges were set; and there were 715 attempts to start fire.... More than 50.000 Palestinians were arrested in the first two years of the uprising. Of these, 1.558 people were put under administrative detention for at least six months. There is hardly a household in which at least one of its members was not detained... 58 Palestinians were deported. 381 houses were demolished*“ (Cohen-Almagor 1991, S. 21f). Die Gesamtzahl der durch israelische Soldaten getöteten PalästinenserInnen zwischen 1987 und 2000 nach B'tselem beträgt 1,376 (B'tselem, erste Intifada), unter: https://www.btselem.org/statistics/first_intifada_tables. Letzter Zugriff am 23.11.2018. Die Zahl der Opfer wird von Edward Said so kommentiert: „*Proportional to the population, more Palestinians have been killed by Israeli soldiers during the [first] intifada than US soldiers during the Korean and Vietnam wars*“ (Said 1989, S. 12).

Auch im Jahr 1976 wurde eine soziopolitische Union durch israelisch-palästinensische Akteure gegründet, welche die Befreiungsorganisation PLO als eine repräsentative Organisation für die PalästinenserInnen in den besetzten Gebieten nicht anerkannte. Diese überregionale Bewegung in den besetzten Gebieten ist unter der Bezeichnung (die Bewegung der palästinensischen Dörfer-Ligen) (Arab.: ḥarakatu r- rawābiṭi l-qurā al-filistīniyya) oder unter den geläufigen Namen „Dörfer-Ligen“ (Arab.: rawābiṭu l-qurā) bekannt. Sie stellten eine große Bedrohung⁶⁸ für die Einflussnahme der Befreiungsorganisation PLO im Westjordanland dar. Die Dörfer-Ligen⁶⁹ versuchten (pro-jordanische und pro-israelische) Patronage-Netzwerke nicht nur in den Dörfern, sondern auch in den Flüchtlingslagern durch traditionelle Akteure, wie z. B. die Mughtars zu etablieren. Jedenfalls reagierte die PLO, die seit den 1970er Fuß in den Flüchtlingslagern fassen konnte, mit harten Maßnahmen darunter auch Liquidierungen darauf⁷⁰. Trotz aller Versuche stieg die Befreiungsorganisation PLO endgültig erst im Rahmen des so genannten Oslo-Friedensabkommens im Jahr 1993 zur hegemonialen Vertreterin der palästinensischen Bevölkerung in den besetzten Gebieten auf, nachdem das israelische Establishment endgültig die Hasmemiten in Jordanien durch die PLO als Partner für die Friedensverhandlung ersetzte⁷¹ (Pappe 2010/2013, S. 418; vgl. Amar-Dahl 2012, S. 211; Khalidi 2007, S. 167).

Trotz des gemeinsamen Nenners, d. h. des äußeren Aggressors Israel, manifestierte sich eine tiefgreifende Spaltung in der palästinensischen Gesellschaft, die sich besonders bei der Anwendung der Gewalt während der Intifada zeigte. Es gab mindestens drei unterschiedliche Interessenlagen, die vermutlich zur Fragmentierung der Gesellschaft im Westjordanland beitrugen. Zum einen die Interessenlage der pro-jordanischen / israelischen Akteure, die sich eher gegen die Intifada direkt oder indirekt positionierten. Diese Interessenlage vertritt die palästinensische „Bourgeoisie“, die zumindest wirtschaftlich mit dem israelischen Markt tief verbunden war. Auch die in den besetzten Gebieten vor allem im Westjordanland organisierten Dörfer-Ligen versuchten durch eine Zusammenarbeit mit dem jordanisch-israelischen

⁶⁸ Tamari (1983, S. 43) meint dazu: „*Dudeen, now the head of the renamed Movement of Palestinian Leagues, called for direct negotiations between Israel and "the Palestinian people" under the leadership of King Hussein*“.

⁶⁹ Nicht nur im medialen, sondern auch im wissenschaftlichen Diskurs – z. B. wie bei Salim Tamari und Edward Said – werden die Dorf-Ligen nicht selten als israelische Kollaborateure stigmatisiert. Said (Said 1989, S. 6) meint dazu: „*There were occasional, and quite unsuccessful, attempts to empower collaborationist Palestinians (e.g. the Village Leagues) who would perhaps be more amenable to doing the Israeli wish, but those never acquired anything like the credibility needed to swing a critical mass of Palestinians behind them. After a time, they were dropped and forgotten*“.

⁷⁰ „*The assassinated head of the Ramallah League, Yusef al-Khatib, and Bishara Qumsiyeh, head of the Bethlehem League are known to be illiterates. Criminal and underworld figures abound in the membership, but the Leagues' reputation does not seem to be a liability from the point of view of the Israelis*“ (Tamari 1983, S. 78).

⁷¹ Diese durch die israelischen Regierungen bestätigte Anerkennung der PLO als Vertreterin aller Palästinenser „*stellte eine Zäsur in der israelisch-palästinensischen Konfliktgeschichte dar*“ (Amar-Dahl 2012, S. 211) und führte dazu, dass alle oppositionellen politischen palästinensischen Führungen im Westjordanland in eine Außen-seiterposition gerieten.

Establishment, einen Ersatz für die Befreiungsorganisation u. a. in den Flüchtlingslagern im Westjordanland zu etablieren. Zum anderen gab es die PLO-Akteure innerhalb des Landes, die praktisch fast autonom handelten sowie die PLO-Akteure im arabischen Ausland, welche die Führung der Akteure in den besetzten Gebieten dominieren wollten.

Nach Kimmerling und Migdal (1993, S. 268) war fast die Hälfte der palästinensischen Opfer durch andere Palästinenser in den besetzten Gebieten und nicht durch israelische Soldaten ermordet worden, und zwar mit der Begründung, dass sie Kollaborateure gewesen seien. The Jewish Virtual Library⁷² spricht von 1000 palästinensischen Opfern in den besetzten Gebieten, die von anderen Palästinensern zwischen 1987 und 1993 ermordet worden waren. Jedenfalls bleibt die hohe Zahl dieser Opfer in den arabisch-palästinensischen Quellen anscheinend unkommentiert. Dagegen glauben Kimmerling und Migdal (1993, S. 268), dass die Ermordungen in diesem großen Ausmaß auf eine starke Oppositionsfront hindeuten. Auch Baumgarten (1991, S. 302) diskutiert die Selbstjustiz ohne Gerichtsverfahren oder, wie sie es bezeichnet, die „Fememorde“ durch die palästinensischen Stoßtruppen als den Grund dafür, dass „eine schlimme Hypothek auf der palästinensischen Gesellschaft [in den besetzten Gebieten] lastet“. Diese Fememorde wurden zwar „politisch“ legitimiert, aber führten gleichzeitig zur Fragmentierung der Gesellschaft, durch z. B. die Racheaktionen darauf (ebd.). Wie schon in der Einleitung dieser Studie erwähnt wurde, wirken sich solche Selbstjustiz oder Fememorde negativ auf die Aufarbeitung der vergangenen Geschichte bei den Bevölkerungen im Westjordanland aus. Der Manara- Platz in Ramallah, wo solche Selbstjustiz und Fememorde stattfanden, assoziiert immer noch eine soziale gewaltsame Spaltung der Gesellschaft und bedrohliche Erinnerungen an solche Ereignisse, die im Wir-Diskurs tabuisiert sind (vgl. Kap. 1.2.). Jedenfalls erlebte die Gesellschaft, vor allem in den urbanen Zentren und in den Flüchtlingslagern während der Intifada fast tagtägliche massive Kollektivgewalt, und zwar jahrelang bis zur Unterzeichnung des sogenannten Oslo-Friedensabkommens 1993 zwischen Israel und der palästinensischen Befreiungsorganisation PLO. Mit dem sogenannten Oslo-Friedensabkommen 1993 ging die Intifada zu Ende. Oder wie Robinson (2000, S. 81) es zum Ausdruck bringt:

„The great irony of the 1987–1993 Intifada is that it brought to power in Palestine not those who led the revolution in the West Bank and Gaza, but, through Oslo, those people who promised to bring it to an end.“

⁷² Mehr dazu s.: https://www.jewishvirtuallibrary.org/total-casualties-arab-israeli-conflict?fbclid=IwAR3tsWDCGxLz_22dUBcCGAmEoWL-BcgeHivO65X8I38js2_1qKw3jSdDVkA. Letzter Zugriff am 14.08.2018.

Sowohl der Machtwechsel durch den Krieg von 1967 als auch die erste Intifada transformierten die soziale Struktur in der palästinensischen Gesellschaft in den Flüchtlingslagern bedeutend. Bis zu den 1970ern bildeten die Notabeln in der palästinensischen Gesellschaft, auch nach der Nakba in den Flüchtlingslagern eine traditionell wirkmächtige Autorität. Ihre Macht basiert auf den traditionellen Sitten und Gebräuchen, z. B. bestehen die Schlichtungskomitees, die sich normalerweise – vor der zuständigen lokalen Polizeiintervention – einmischt, oft aus Imamen (religiösen Scheichs), lokalen Notabeln (meistens Landbesitzern) und Mughtars (Dorf- oder Lagervorsitzende) (Hilal 2006, S. 53ff; vgl. Hanafi 2010, S. 17ff). Sie bewahren einerseits den sozialen Frieden und verhindern die Eskalation zwischen Einzelpersonen oder Clans, andererseits stärken sie die alte bäuerliche soziale Struktur in der Gesellschaft (ebd.). Jedoch erlebte der Status der Notabeln durch den politischen Machtwechselprozess Ende der 1960er im Westjordanland einen großen Wandel. Sie hatten nicht nur viel Land durch Beschlagnahmung durch die israelische Besatzungsmacht nach dem Juni-Krieg 1968 verloren, sondern auch der Einfluss ihrer traditionellen Macht wurde bedeutend geschwächt. Traditionell waren die Notabelfamilien in der Lage, nicht nur ihr eigenes Land, sondern auch weitere neue Dorfländer zu kontrollieren bzw. zu ihrem Vorteil nutzen zu lassen. Auch die Dorfligen, die durch die israelische Besatzungsmacht bis zu den 1980er unterstützt wurden, stellten eine große Bedrohung für die hegemoniale Macht der traditionellen Notabeln dar, in dem die Dorfligen selbst Patronage-Netzwerke aufbauten und einflussreich wurden (Robinson 2000, S. 5f). Mit dem Beginn der Intifada 1987 wurde die hegemoniale Macht der Notabeln durch die neuen so genannten Intifada-Kader in den Städten und in den Flüchtlingslagern noch mehr als zuvor geschwächt. Jedenfalls bot die erste Intifada besonders den LagerbewohnerInnen soziopolitische Aufstiegsmöglichkeiten, aufgrund ihrer Beteiligung an politischen Ereignissen, so dass sie teilweise auch in der Führungsschicht vertreten waren. Auch die Konsolidierung der Befreiungsorganisation PLO oder der palästinensischen Autonomiebehörde im Westjordanland und Gazastreifen und die folgende zweite Intifada 2000-2005 scheint nicht nur für die Notabeln von großer Auswirkung gewesen zu sein, sondern auch für die LagerbewohnerInnen, wie im Folgenden diskutiert wird.

2.9 Vom gescheiterten Friedensabkommen zur zweiten Intifada

Es herrscht keine Einigkeit über den Beginn und das Ende der zweiten Intifada (auch bekannt als Al-Aqsa Intifada Arab.: 'itifāḍau l- 'aqṣā). Es herrscht aber die Tendenz in der Forschung, die gescheiterten Verhandlungen zwischen dem israelischen Premierminister Ehud Barak (1999-2001) und dem Präsidenten der Palästinensischen Autonomiebehörde Yasir Arafat im

Juli 2000 in Camp David über Jerusalem, als Auslöser der zweiten Intifada zu sehen (vgl. Schachter 2010). Bei dem Scheitern dieser Verhandlungen spielten auch die Flüchtlingsfrage und Siedlungsfrage⁷³ eine zentrale Rolle (Hamami & Tamari 2001, S. 8ff). Diese drei Streitpunkte - insbesondere die Flüchtlingsfrage⁷⁴ - stellten jedenfalls die Haupthindernisse für eine weitere Vereinbarung zwischen beiden Parteien dar. Die israelische Seite bot auf den Camp David-Verhandlungen eine Entschädigung einiger Flüchtlinge und die symbolische Rückkehr von ein paar tausend palästinensischen Flüchtlingsfamilien im Rahmen einer „Familienzusammenführung“ an sowie eine Erleichterung der Ansiedlung bzw. Einbürgerung von Flüchtlingen in den arabischen Aufnahmeländern. Im Gegenzug dazu sollte die palästinensische Seite, u. a. das Flüchtlingsproblem für gelöst erklären. Arafat lehnte dies jedoch ab. Hamami und Tamari (2001, S. 9) führen Arafats Ablehnung darauf zurück, dass er eine solche Lösung gegenüber den hohen Erwartungen der palästinensischen Flüchtlinge im arabischen Ausland nicht vertreten konnte. Jedenfalls halten die beiden Autoren die gescheiterten Verhandlungen und die daraus resultierende prekäre Situation, welche die Bevölkerung im Westjordanland und Gazastreifen erleben musste, nicht nur für den Auslöser, sondern auch für den eigentlichen Hintergrund der zweiten Intifada („the deeper backdrop to the uprising“ (ebd. S. 11). Andererseits wird auch der Besuch der Al-Aqsa Moschee⁷⁵ (Arab.: al-masğidu l-ā'qsā) durch den Verteidigungsminister Ariel Sharon am 28. Dezember 2000 im medialen Diskurs mitunter als Auslöser der zweiten Intifada angegeben (vgl. Schachter 2010, S. 63). Sowohl im arabisch-palästinensischen medialen als auch akademischen Diskurs sprach man tendenziell von Al-Aqsa-Intifada (vgl. Kap. 3.1; 3.2).

Das Ende der Aqsa Intifada ist noch mehr umstritten. Dabei wird nicht selten angedeutet, dass die zweite Intifada im Kern nicht beendet ist. Vielmehr änderten sich ihre Erscheinungsformen der Unruhe und somit die Interessenlage der jeweiligen Akteure. Als Argumente für diese Ansicht wird darauf hingewiesen, dass der zugrunde liegende Konflikt nach wie vor besteht. Im

⁷³ Es gibt einen Anhaltspunkt für die Annahme, dass die Mehrheit der jüdischen Israelis tendenziell für den Abzug der Siedlungen aus den besetzten Gebieten schon vor der Räumung der israelischen Siedlungen im Gazastreifen im Jahr 2005 war. „A survey conducted by Dahaf on 5 December 2000 indicated that fully 63 percent of the Jewish public supported total or partial evacuation of Jewish settlements from the occupied territories“ (Hamami & Tamari 2001, S. 21).

⁷⁴ „Perhaps more than the issue of control of the holy places, it was the refugee issue that constituted the main obstacle to the success of the Camp David summit“ (ebd. S. 9).

⁷⁵ Mit „Al-Aqsa“ wird die Al-Aqsa-Moschee (Arab.: al-masğid al-ā'qsā) in Jerusalem gemeint. Sowohl im islamischen als auch im Nationaldiskurs hat die Aqsa-Moschee eine besondere Stellung. Es liegen uns kaum sichere Quelle über die Baugeschichte der Al-Aqsa-Moschee in Jerusalem vor. Vermutlich wurde sie zwischen 706 und 717 gebaut (Krämer 2002/2003, S. 49). Dazu schreibt Krämer: „Von der ursprünglichen Anlage scheint nach zahlreichen Um- und Neubauten allerdings nichts mehr erhalten zu sein, nach dem Brand von 1969 wurde sie weitgehend neu errichtet.“ (ebd.). Religiös gesehen stellt die Aqsa-Moschee „den wichtigsten der Bauten im „heiligen Bezirk“ [al-ḥaram aš-šarīf] [dar], an den sich vor allem in der Neuzeit muslimische Bedrohungsängste heften sollten“ (ebd.).

Kern bestehen noch die Kollektivgewalt (u. a. die Raketen nach dem Jahr 2007 aus Gaza auf israelische Ziele), die militärischen/ militanten Anschläge auf israelische Soldaten und Zivilisten⁷⁶, die israelische Reaktion darauf sowie militärische Angriffe⁷⁷, Demonstrationen, Demütigungen der BewohnerInnen des Westjordanlandes an israelischen Straßensperren, Verhaftungen, Zerstörung von palästinensischen Häusern usw.

Parallel zur soziopolitischen Unruhe war die palästinensische Wirtschaft im Westjordanland nach wie vor auf Israel in großem Ausmaß angewiesen. Z. B. 20% der palästinensischen Arbeitskräfte (Stand: Jahr 2001) arbeiteten auf dem israelischen Markt (vgl. Hamami, et al., 2001) und die palästinensische Bevölkerung im Westjordanland und Gazastreifen wurde durch israelische Firmen mit Wasser - und Elektrizität versorgt (ebd.). Die Autonomiebehörde mit ihren ca. 150 000 Angestellten ist im großen Ausmaß auch von regionalen und internationalen Akteuren, Sponsoren und Geldgebern abhängig (ebd. S. 11). Neben dem Hilfswerk der vereinten Nationen (UNRWA), welches sich für die Versorgung der Flüchtlingslager einsetzt, ist die palästinensische Autonomiebehörde auch von den arabischen, westeuropäischen und amerikanischen Geldgebern abhängig (ebd. S. 16). Genau wie die Steuergelder aus den palästinensischen Gebieten gehen auch diese internationalen Gelder durch die israelische Kontrolle, bevor sie bei der palästinensischen Autonomiebehörde ankommen (ebd. S. 16f). Jedenfalls stellte die zweite Intifada und die militärischen Auseinandersetzungen eine sehr kritische Zeit für alle, besonders die Zivilisten, dar, weil man im Alltagsleben in eine Spirale der Gewalt geraten konnte, wenn man zur falschen Zeit am falschen Ort war.

Der Tod des Präsidenten der Autonomiebehörde Yasir Arafats im November 2004 wird als Ende der zweiten Intifada markiert (Schachter 2010, S. 63). Jedenfalls spricht man tendenziell nicht mehr von der zweiten Intifada nach der Unterzeichnung des Waffenstillstands zwischen dem Premierminister Ariel Sharon (2001-2006) und Mahmoud Abbas im Jahr 2005 (ebd.). Arafats Nachfolger Mahmud Abbas diente in jener Zeit als Vorsitzender der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und später ab 2005 wurde er der Präsident der palästinensischen Autonomiebehörde. Im Gegensatz zur ersten Intifada war die zweite Intifada durch den sogenannten bewaffneten Kampf gegen Israel gekennzeichnet. Dies ist insofern erstaunlich, weil der bewaffnete Kampf als eine Befreiungsstrategie durch die Übernahme der

⁷⁶ „From the beginning of the second intifada at the end of September 2000 through the end of September 2017, Palestinians killed 813 Israeli civilians, including 135 minors (children and teens under the age of 18). Of these casualties, 522 – including 87 minors – were killed within Israel’s sovereign territory and 291 - including 48 minors - were killed in the Occupied Territories“ (B’Tselem, 2017).

⁷⁷ „[...] since the eruption of the second intifada Israelis have killed almost twice as many Palestinians as they killed in the preceding 34 years....[between 2000 and 2006] 1019 Israelis [and] 4046 (Palestinians) were killed“ (Gordon 2008, S. 27).

Staatenbildungsstrategie besonders nach der Unterzeichnung der Friedensverträge ab dem Jahr 1993 immer mehr geschwächt wurde.

„Während die PLO-Charta von 1968 den bewaffneten Kampf als den ‚einzigen Weg zur Befreiung Palästinas‘ deklariert hatte, war er auf dem PNR [Palästinensischen Nationalrat] 1973 als ‚korrekte, unausweichliche und wichtigste Methode zur Befreiung Palästinas, bezeichnet worden; auf dem 18. PNR 1987 in Algier schließlich war nur noch die Rede von der ‚Fortsetzung des Kampfes in allen Formen: bewaffneter, politischer und Massen-Kampf‘ (Baumgarten 1991, S. 309).

Schon vor der ersten Intifada 1987 gab es Stimmen gegen die militärische Lösung im politischen Kampf gegen Israel⁷⁸. Trotzdem dominierte der zum Topos gewordene bewaffnete Kampf die Umgangsstrategie der palästinensischen Milizgruppen im Kampf gegen die israelische Besatzung auch in der zweiten Intifada. Der bewaffnete Kampf gegen Israel diente im palästinensischen nationalen Diskurs – schon seit den 1960er und 1970er Jahren – als ein Topos, um den Führungsanspruch der jeweiligen Fraktion zu legitimieren, die eigene Position gegen andere konkurrierende Parteien zu stärken, sich zu profilieren und um die arabisch-palästinensische Bevölkerungen im In- und Ausland zu mobilisieren (vgl. Baumgarten 1991, S. 284/191ff; Khalidi 2007, S. 167ff; Tamari 1991, S. 57). Die Positionierung zum bewaffneten Kampf in der zweiten Intifada spaltete die Gesellschaft und die Fraktionen massiv. Der islamisch-nationalistische Block, der in dieser Zeit noch in der Opposition war, propagierte den bewaffneten Kampf auch nach dem Oslo-Friedensabkommen und nach der Gründung der palästinensischen Autonomiebehörde Mitte der 1990er im Westjordanland und Gazastreifen. Dazu zählten nicht nur die Hamas und der Jihad Islami, sondern auch Arafat bzw. der militärische Fatah-Flügel⁷⁹. Dagegen gab es innerhalb der Fatah Partei und bei der Mehrheit der palästinensischen Unterhändler Gegenstimmen, prominent vertreten vor allem durch Mahmud Abbas, die sich eindeutig gegen den bewaffneten Kampf in der Verhandlung mit den

⁷⁸ Baumgarten (1991, S. 193) führte das folgende Zitat zu dem zweiten Mann nach Arafat in Fatah Salah Khalaf an, der auch bekannt ist als Abu Iyad und der durch den israelischen Geheimdienst (Mossad) im Jahr 1991 in Tunis liquidiert wurde: *„Erst durch die arabische – manchmal auch die ausländische – Presseberichterstattung wurden Umfang und Tragweite unserer Operationen so aufgebauscht, dass die gefährliche Illusion entstand, wir seien in der Lage, Palästina zu befreien“*. Abu Iyad bezeichnet die militärische Strategie in den 1960er als *„eine gefährliche Illusion“* und weist auf die Propaganda hin, die zu dieser Illusion geführt hatte. Auch Hamami und Tamari (2001, S. 23) weisen auf Auswirkung der ersten Intifada diesbezüglich hin: *„One of the achievements of the first intifada was to demonstrate the futility of a military solution.“*

⁷⁹ Der Congressional Research Service (CRS) stellt fest, dass *„[...] during the current Palestinian uprising that began in September 2000, violence and terrorism against Israelis has been conducted not only by Hamas, but also factions related to the PLO, and Fatah in particular“* (Pina 2005, S. 1).

israelischen Regierungen positionierten (vgl. Schachter, 2010 S. 63ff).

In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, dass sich die Bevölkerung in der zweiten Intifada in den besetzten Gebieten im Gegenteil zu der ersten Intifada nur begrenzt beteiligte (vgl. Hamami & Tamari 2001, S. 6; Usher 2003, S. 25). Vielmehr beteiligten sich bewaffnete palästinensische Milizgruppen der islamischen Fraktion und der Fatah Partei. Vor allem durch die Involvierung der militärischen Untergrundorganisation „al-Aqsa-Märtyrerbrigaden“ (Arab.: *katā`ibu šuhada`i l-aqṣā*, Gründungsjahr 2002), welche ihre Mitglieder aus den Reihen der Fatah rekrutierten, wird die Beteiligung an dem bewaffneten Kampf durch die palästinensische Autonomiebehörde deutlich (Usher 2003, S. 33). Dies ermöglichte unter anderem eine Rechtfertigung für den Einsatz israelischer Streitkräfte⁸⁰ in großen Ausmaß, obwohl offizielle palästinensische Sicherheitskräfte (insgesamt 40 000 bewaffneten Sicherheitskräfte) nur selten an Kämpfen gegen israelisches Militär beteiligt waren (Hamami & Tamari 2001, S. 13; Usher 2003, S. 33f).

Das markanteste Merkmal des bewaffneten Kampfes in der zweiten Intifada waren die organisierten und institutionalisierten Selbstmordattentate. Aus Schachters (2010) Perspektive stellt das Ende der institutionalisierten Selbstmordattentate⁸¹ im Jahr 2005 das Ende vom wesentlichen Merkmal und Symbol der zweiten Intifada⁸² dar. „*One can argue whether the second intifada ended in 2005, but the widespread suicide bombings associated with it clearly did*“, so Schachter (2010, S. 67). Zumindest scheint es nach dem Waffenstillstand im Jahr 2005 eine gewisse Übereinstimmung zwischen Hamas⁸³ und Fatah zu geben, die zweite Intifada 2005 zu beenden, denn alle Selbstmordanschläge, die kurz danach stattfanden, wurden nur durch den palästinensischen Islamischen Jihad (PIJ), allein oder in Zusammenarbeit mit den Al-Aqsa-Märtyrerbrigaden (Fatah), für sich deklariert (Schachter 2010, S. 68). Die Spaltung der

⁸⁰ Die offene Involvierung der palästinensischen Autonomiebehörde in Suizidattentaten hatte Sharon den Vorwand gegeben, den er auf nationaler und internationaler Ebene brauchte, um die urbanen Gebiete im Westjordanland militärisch erneut zu erobern, mehr als 2200 Fatah-Angehörige, unter ihnen der Chef der Al-Aksa-Brigaden Marwan Barghouti, zu verhaften und Dutzende der Kämpfer zu ermorden (Usher 2003, S. 34). Der Einmarsch in die palästinensischen urbanen Gebiete begann im Jahr 2002, in dessen Folge alle bis auf zwei palästinensische Ministerien, zahlreiche Polizeistationen und 65 Nichtstaatliche Organisationen (NGOs) vollständig oder teilweise zerstört wurden (Allen 2008, S. 455).

⁸¹ Zwischen 2000 und 2005 gab es insgesamt 138 palästinensische Suizidattentate auf Israelis (Brym & Araj 2006, S. 1870). Es wurden aber auch Dutzende Angriffsversuche, die rechtzeitig verhindert wurden (Schachter 2010, S. 69). Insgesamt sind in der zweiten Intifada 2000-2005 mehr als 4 600 Palästinenser (unter ihnen 940 Kinder) und mehr als 1000 Israelis (unter ihnen 129 Kinder und 326 Soldaten) zum Opfer gefallen (Allen 2008, S. 454).

⁸² „*the Second Intifada has been characterized by the increased use of suicide bombings by the Palestinians, and targeted killings of Palestinians by Israel, both which, either by design or by chance, often result in the death of civilians who are not involved in combat nor are the targets of the attack*“ (Jaeger & Paserman 2008, S. 1591).

⁸³ Nach 2005 führte Hamas keine Selbstmordattentate mehr durch. „*It is significant that Hamas has not claimed responsibility for a suicide bombing in over five years [after 2005]*“ (Schachter 2010, S. 69).

palästinensischen Fraktionen⁸⁴ gipfelte in blutigen Auseinandersetzungen zwischen den großen Parteien Hamas und Fatah, die auch zur geopolitischen anhaltenden Trennung zwischen Gazastreifen und Westjordanland in Jahr 2007 führten (vgl. ebd.).

Jedenfalls wurde das Alltagsleben der Bevölkerung im Westjordanland durch diese Kollektivgewalt⁸⁵ und die starke Beschränkung der Bewegungsfreiheit von 2,3 Millionen Palästinensern charakterisiert. Im Juli 2004 gab es im Westjordanland mehr als 700 Blockaden, Kontrollpunkte, Straßensperren und Straßenstangen, welche die ganze Region in kleine Teile spaltete und gleichzeitig die Wirtschaft sowie das Bildungs-, Gesundheits- und Sozialsystem fast zum totalen Zusammenbruch brachten (Gordon 2008, S. 40).

Die palästinensische Autonomiebehörde (PA) wird für die eskalierte Gewalt verantwortlich gemacht, und es wurden dabei Sanktionen nicht nur durch Israel, sondern auch durch die USA und Europa verhängt, so dass die PA bedeutend geschwächt wurde. Auch die Bevölkerung litt während der Intifada massiv. Jonathan Schanze bringt es wie folgt zum Ausdruck:

„Indeed, the intifada of 2000 was the third time in 70 years that the Palestinians orchestrated a nationalist uprising [after the revolt of 1936 and the first Intidafa 1987], and the third time it led them to disaster“ (Schanzer 2008, S. 49).

Abschließend deutet die verbreitete Bezeichnung der zweiten Intifada als Al-Aqsa-Intifada darauf hin, dass die religiöse Dimension die Darstellung der Ursache, Bedeutung und der Ziele der Intifada rahmt⁸⁶. Dabei scheint die religiöse Dimension der zweiten Intifada tendenziell den ganzen palästinensisch-israelischen politischen Konflikt zu überschatten und nicht selten wurde der Konflikt als ein religiöser Konflikt zwischen Juden und Muslimen⁸⁷ ausdrücklich oder andeutungsweise dargestellt (Hamami & Tamari 2001, S. 13).

⁸⁴ *“The Second Palestinian Intifada has been characterized not only by the intensity of violence between the Palestinians and Israel, but also by the struggle between the different Palestinian factions for supremacy within the Palestinian community”* (Jaeger, et al. 2011, S. 528).

⁸⁵ Im israelischen Kampf gegen die zweite Intifada wurde auch zu mehreren Maßnahmen gegriffen, die für die BewohnerInnen des Westjordanlandes in der ersten Intifada nicht bekannt waren. Dazu sagt Gordon (2008, S. 40): *„In addition to the F16, Apache Helicopters and missiles, there are walls and fences, roads for Jews only, checkpoints, roadblocks and panoptic towers that restrict the population’s movement while destroying the economy as well as the education, health-care and welfare systems.“*

⁸⁶ Im Gegensatz zur ersten Intifada, wo die lokalen arabischen Medien durch die israelische Militärverwaltung kontrolliert war, spielen die arabischen Medien, u. a. Al-Mustaqbal und LBC (Beirut), MBC (London) und ANN (Spanien), aber vor allem Al-Jazeera (Qatar) eine zentrale Rolle für die palästinensische Bevölkerung hinsichtlich der Bedeutung und der Ziele der zweiten Intifada. *„the Arab media had at times contributed to the notion that the uprising is a religious rather than national struggle“* (Hamami & Tamari 2001, S. 15).

⁸⁷ *„In comparison [to the first Intifada], religion has played a major mobilizing and symbolic role in the [...] [second] uprising [...] The religious dimension is what initially galvanized Palestinian Israelis and led to a wave of clashes inside Israel“* (Hamami & Tamari 2001, S. 13f).

2.10 Flüchtlingslager als Spiegel der Kollektivgeschichte

Seit der Entstehung der Flüchtlingslager im Westjordanland Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre wurde die politische Führung mehrfach durch gewaltsame Mittel gewechselt. Diese historische Entwicklung hinterließ ihre Spuren in der aktuellen Situation der Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern im Westjordanland. Im Allgemeinen kann das Westjordanland durch geographische und soziale Fragmentierung auch auf Alltagsebene charakterisiert werden. Im Friedensvertrag im Jahr 1995 in Washington (West Bank-Agreement, 1995) wurde das Westjordanland in drei Zonen geteilt: A, B und C. Dadurch ist die Bewegungsfreiheit und das Alltagsleben der Bevölkerung im Westjordanland weitgehend durch das komplizierte und manchmal nicht ganz überschaubare Zonensystem bestimmt (Hamami & Tamari, 2001). Gegenwärtig befinden sich die meisten Flüchtlingslager im Westjordanland in den urbanen Zentren in Zone⁸⁸ A, die ca. 18% vom gesamten Westjordanland ausmacht (ebd. S. 6; Amar-Dahl, 2012 S. 208). Dabei stehen zwar fast alle Flüchtlingslager im Westjordanland unter der Verwaltung der palästinensischen Autonomiebehörde, jedoch nur in administrativer, aber nicht in sicherheitsbezogener Hinsicht. Immer wieder wird auch in den Medien über Konfrontationen in den Flüchtlingslagern zwischen Jugendlichen und Soldaten der Zone A berichtet, wo die palästinensische Autonomiebehörde für die Verwaltung und für die Sicherheit zuständig ist.

Im Gegensatz zu den 1990er Jahren, die oft als „optimistisches Friedensjahrzehnt“ in der israelisch-palästinensischen Konfliktgeschichte bezeichnet werden (Amar-Dahl 2012, S. 203), ist die Zeit während und nach der zweiten Intifada 2000-2005 durch den Pessimismus im Alltagsleben der Bevölkerung geprägt⁸⁹. Dieser Pessimismus wird auch durch immer wiederkehrende Kollektivgewalt⁹⁰ begleitet: Hamas⁹¹, die im Jahr 1987 – im Gegenteil zur PLO – innerhalb Palästinas gegründet wurde (Baumgarten 2005, S. 37ff; 2010), gewann die zweiten und letzten Wahlen im Jahr 2006. Im Jahr 2007 erreichte der geopolitische Spaltungsprozess⁹² zwischen

⁸⁸ Elf Flüchtlingslager sind in der Zone A, sechs in der Zone B und ein einziges Lager in der Zone C. Dagegen sind die meisten Dörfer in Zone B und C, die direkt unter israelischer Besatzung stehen (Hamami & Tamari 2001, S. 6f). Mehr zu den detaillierten statistischen Angaben zu der jeweiligen Zone vgl.: (United Nation, 2019).

⁸⁹ Shlaim bringt es zum Ausdruck: „*The Oslo peace process broke down in the summer of 2000 and the dream of independence and statehood remain just that a dream*“. (Shlaim, 2004) unter: <http://www.logosjournal.com/shlaim.pdf>. Abrufdatum: 22. 03 2018.

⁹⁰ Nach B'Tselem wurden zwischen 2009-2018 insgesamt 3109 Palästinenser durch Israelis getötet und 39 Israelis durch Palästinenser. (B'Tselem, Statistik 2009-2018). Abrufdatum: 22.03.2018.

⁹¹ In der Hamas-Charta von 1988 wird Hamas in Art.1 als eine „*Islamische Widerstandsbewegung*“ definiert, welche sich nach der Parole orientiert: „*Der Islam ist die Lösung*“ (Baumgarten 2010, S. 3). Jedoch weist Baumgarten (ebd.) daraufhin, dass sich Hamas im Laufe der Zeit, besonders nach der zweiten Intifada 2000-2005, zu einer eher „nationalen“ Bewegung entwickelt.

⁹² Nach ca. 20 Jahren Trennung wurden Westjordanland und Gazastreifen durch den Juni-Krieg 1967 wieder vereint, jedoch wurden die Verbindungen zwischen Gazastreifen und Westjordanland mit dem Beginn der ersten Intifada 1987 im großen Ausmaß durch israelische Straßenkontrollen und ein Genehmigungssystem beschränkt (Hamami & Tamari 2001, S. 11).

Gazastreifen und Westjordanland, nach einer „bürgerkriegsähnlichen“⁹³ Auseinandersetzung zwischen Hamas- und Fatah-Anhängern seinen Höhepunkt. Seitdem steht der Gazastreifen getrennt vom Westjordanland, unter Hamas-Verwaltung und unter einem Belagerungszustand von der ägyptischen und der israelischen Seite⁹⁴.

Das Westjordanland wird nicht nur durch die geopolitische, sondern auch durch die soziale Fragmentierung charakterisiert. Seit Ende der 1970er Jahre organisierten sich lokale pro-Fatah- und pro-PLO-Akteure sowohl im Westjordanland als auch im Gazastreifen und sie bildeten dabei zahlreiche Organisationen in verschiedenen Lebensbereichen im Alltagsleben; z. B. Gewerkschaften, Studentenbewegung, Frauenkomitees, medizinische Hilfskomitees, Volkstanzgruppen usw. (Baumgarten 1991, S. 289). Dadurch entstand eine neue „Elite“ bzw. eine parteipolitische Führungsschicht, die in den 1980ern die „Intifada-Kader“ ausmachte und deren Legitimität und Macht eher auf dem nationalen Kampf der Palästinenser gegen Israel und nicht mehr auf der Clan- oder Hamula-Struktur beruhte. Dadurch wurde auch die Macht der etablierten Familien bzw. der Notabeln und die Dorf-Strukturen in den Flüchtlingslagern bedeutend geschwächt und transformiert.

Mit der Gründung der palästinensischen Autonomiebehörde Mitte der 1990er kamen ca. 100 000 PLO-Anhänger bzw. neue EinwandererInnen⁹⁵ oder, wie sie in der Literatur bekannt sind, die Rückkehrer („Returnees“) ins Westjordanland. Dies löste einen sozialen Prozess aus, der zu Verschiebung in der Machtstruktur auf vieler Hinsicht führte. Die seit den 1970er Jahren bis zum Oslo-Prozess 1993 sichtbar gewordene innere palästinensische Spaltung zwischen „innen“ (d. h. in den besetzten Gebieten) und „draußen“ (d. h. der Befreiungsorganisation PLO in Tunesien) hat nun nach der Oslo-Periode eine neue Form angenommen. Robinson spricht von einer Spaltung in der palästinensischen Gesellschaft auf zwei Ebenen:

„The inside-outside cleavage today takes two forms. Within Palestine, the split is between Palestinians who have lived in the West Bank and Gaza more or less permanently, and the 100,000

⁹³ Zwischen 2006 und 2007 kamen - laut "The Guardian" - 650 Opfer bei der militärischen Auseinandersetzung zwischen Fatah und Hamas ums Leben. Beide Parteien schreiben sich gegenseitig die Schuld an der Eskalation der Gewalt zu: „According to the Hamas account, it began when Fatah gunmen snatched Imam Mohammed al-Rafati from his house near the Islamic University, leaving him severely wounded. Fatah has its own version, saying the violence began when Hamas kidnapped an officer in the Force 17 Presidential Guard unit loyal to Abbas and threw him from the 15th floor of a tower block in Gaza.“ (Beaumont, et al., 2007). Letzter Zugriff am 28.05.2018.

⁹⁴ „Within a relatively short period [...] in the midst of the Oslo process [...] a patrol road and a series of fences 54 kilometers long closed off the border between the Strip and Israel, leaving only four passageways connecting the two regions (two of which operate in one direction only, from Israel to Gaza) and one more connecting Gaza with Egypt....The Green Line was accordingly converted from a 'normally open' border into a 'normally closed' one.“ (Gordon 2008, S. 40).

⁹⁵ Zwischen 2000 und 2011 scheint es eine Erhöhung der Zahl der Rückkehrer zu geben. Tamari (2011c) geht von ca. 150.000 PalästinenserInnen aus, die im Rahmen der Rückkehr der PLO ebenfalls ins Westjordanland zurückgekehrt sind.

or so select Palestinians who have returned as a result of the Oslo accords“ (Robinson 2000, S. 82).

Intifada-Kader, die ihre Mitglieder besonders aus den Flüchtlingslagern rekrutierten, besitzen wirkmächtige Führungspositionen bis Mitte der 1990er. Sie riskierten ihr Leben in der ersten Intifada für die „palästinensische Sache“, jedoch werden sie in der palästinensischen Autonomiebehörde (PA) schlecht repräsentiert im Vergleich zu den Rückkehrern, welche die hohen Posten bei der PA tendenziell dominieren. Dazu sagt Robinson:

„Returnees have dominated the structures of power within the PA, from President Arafat to the leaders and high-ranking members of most of the 14 or so police and security forces to key government ministers and ministerial appointees. While many Intifada cadres have been co-opted into the power structure, it has usually been at lesser positions“ (ebd.).

Nach den Wahlen von 1996 gewann die unter Korruptionsverdacht stehende palästinensische Autonomiebehörde (Hamami & Tamari 2001, S. 20) kein Vertrauen mehr, weder unter den Intifada-Kadern noch unter der Zivilbevölkerung. Die gut gebildeten Intifada-Kader fanden einen Ausweg aus ihrer prekären Lage nach dem Oslo-Friedensabkommen, indem sie in den nichtstaatlichen Organisationen (NGOs) eine Arbeit fanden (ebd.). Andere zogen sich völlig aus der Politik zurück (ebd.). Die Spaltung zwischen den Intifada-Kadern und den Rückkehrern spielte eine wichtige Rolle insofern, als dass die Clan- und Hamula-Struktur besonders in den Flüchtlingslagern und in den ländlichen Orten wieder stärker wurde.

Dazu noch werden die PLO-Patronage-Netzwerke, die als Hauptmechanismus zur Etablierung und Konsolidierung der politischen Macht der palästinensischen Autonomiebehörde dienten, bedeutend gestärkt (ebd. S. 18f). Dadurch werden die Machtverhältnisse in den jeweiligen Communities in den Dörfern, Städten und Flüchtlingslagern bedeutend transformiert. Dabei war das Verhältnis zwischen den Flüchtlingslagern und der Autonomiebehörde zwiespältig. Einerseits profitierten PLO-Anhänger von der neuen Entwicklungen nach Oslo-Friedensabkommen und erlebten die Zeit danach als einen sozialen Aufstieg. Diese Familien, die zu den PLO-Patronage-Netzwerke gehören, wechselten ihren Wohnort in den Flüchtlingslagern zu einem anderen besseren Ort in der näheren Stadt oder Dorf. Andererseits wurden die Familien in den Flüchtlingslagern, die sich keinen Wohnort außerhalb des Lagers leisten können, durch die verfolgte Politik der palästinensischen Autonomiebehörde beim sozialen Inklusionsprozess gehindert (vgl. Kap. 3.2).

Das Flüchtlingslager kann weder als Dorfwohnviertel noch als Stadtwohnviertel bezeichnet werden, denn die Flüchtlingslager sind administrativ nicht in den nächstehenden Orten integriert, und sie genießen durch UNRWA-Institutionen und parteipolitische und/oder clan-bezogene Patronage-Netzwerke eine gewisse Unabhängigkeit/Autonomie. Die palästinensische Autonomiebehörde hielt diesen Status bzw. Status-Quo der Flüchtlingslager aufrecht, indem sie das Lager den nächstehenden Orten administrativ nicht unterordnet. So werden Flüchtlingslager von den kommunalen städtischen oder dörflichen Gemeinden administrativ ausgeschlossen. Gleichzeitig gibt es keine „kommunalen Wahlen“ für diese Flüchtlingslager. Die Konsequenz davon ist, dass die Flüchtlingslager von den benachbarten Ortschaften isoliert werden und sich die LagerbewohnerInnen an den schon abgehaltenen Lokalwahlen nicht beteiligten (Hanafi 2012, S. 49; vgl. Richter-Devroe 2012, S. 106). Durch fehlende Teilhabe an einem demokratischen und gesellschaftlichen Prozess in der Gesellschaft - als eine soziale Einheit - werden „paternalistische Sozialstruktur“ und Clan-Patronage-Netzwerke als Sicherheits- als Solidaritätsnetzwerk in den Flüchtlingslagern gestärkt.

Andererseits wird das Flüchtlingslager hochpolitisiert als ein Ort, an dem die Geschichte der Nakba, also die palästinensische Flucht und Vertreibung sowie der palästinensische Widerstand verkörpert wird, aber gleichzeitig steht das Flüchtlingslager als Enklave unter internationaler UNRWA Verantwortung (Hanafi 2010, S. 20f). Bei dieser hochproblematischen und politisierten Stellung der Flüchtlingslager spielt die Bedeutung der Nakba 1948 im palästinensischen Diskurs eine besondere Rolle, wie im folgenden Kapitel „Stand der Forschung“ (vgl. Kap. 3.1; 3.2) ausführlicher diskutiert wird.

2.11 Schlussbemerkung

In diesem Kapitel wurden die historischen Rahmenbedingungen diskutiert, unter denen die Flüchtlingslager und die Communities der FlüchtlingsbewohnerInnen im Westjordanland entstanden sind. Wie schon aufgezeigt wurde, ist die Geschichte der LagerbewohnerInnen im Westjordanland durch verschiedene gewaltsame Phasen und mehrere politische gewaltsame Machtwechsel geprägt. Im Großzusammenhang betrachtet, wechselte die herrschende politische Macht seit dem Krieg von 1948 im Westjordanland mehrfach. Nach der britischen Mandatszeit (1918-1948) herrschte die jordanische Verwaltung bis 1967, dann kam die israelische Besatzungsmacht bis zu den 1990ern und seit Mitte der 1990er regiert die palästinensische Autonomiebehörde. Diese gewaltsamen politischen Machtwechsel veränderten die palästinensische Gesellschaft und mit ihnen die palästinensischen Flüchtlinge in den Lagern jeweils tiefgreifend und brachten somit gesellschaftlichen Wandel und Spaltungen mit sich. Lokale Communities mussten sich kontinuierlich neu orientieren und neu definieren. Die Flüchtlingslager

entstanden durch den Krieg von 1948 (die Nakba) und durch den Juni-Krieg 1967 (Naksa) und wurden darüber hinaus bedeutend durch die erste und zweite Intifada hart getroffen. Die oben diskutierte tiefe soziopolitische und sozioökonomische Veränderung, die mit Neuorientierung und Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft im Westjordanland verbunden ist, spielt bis heute eine zentrale Rolle bei der Sozialstruktur im Lager und bei der Orientierung der LagerbewohnerInnen.

Trotz all dieser oben angeführten historischen Veränderungen behielt das Flüchtlingslager den Status Quo. Die Bezeichnung Flüchtlingslager impliziert einen provisorischen, vorübergehenden Charakter, trifft jedoch im palästinensischen Kontext nicht zu. Die Flüchtlingslager sind eher als seit Jahrzehnten etablierte Ortschaft zu betrachten. Penny Johnson (1988, S. 56) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die Flüchtlingslager zu „armen Stadtwohnvierteln“ „*urban slums*“ entwickelten. Jedenfalls sind die Flüchtlingslager im palästinensischen Kontext, aufgrund des politisierten Status weder provisorisch noch vorübergehend, gleichzeitig werden sie verwaltungsmäßig weder der Stadt noch dem Dorf untergeordnet. Zu diesem auf nationaler, aber auch internationaler Ebene etablierten Status der palästinensischen Flüchtlingslager leistete das Hilfswerk UNRWA, die seit der Entstehung bis heute die Flüchtlingslager verwaltet, einen zentralen Beitrag. Dabei genießen die palästinensischen Flüchtlinge in den fünf UNRWA-Zonen im internationalen und nationalen Vergleich eine besondere Stellung und einen besonderen Flüchtlings-Status, der durch Vererbung an die Nachkommenschaft der Flüchtlinge charakterisiert werden kann. Jedoch genießen nicht alle Palästina-Flüchtlinge diesen Flüchtlingsstatus, z. B. die anderen arabischen Palästina -Flüchtlinge, die außerhalb der fünf UNRWA-Operationsgebieten wohnen, aber auch die jüdischen Palästina-Flüchtlingen, die nach dem Krieg von 1948 bis 1952 auch internationale Hilfe durch das Hilfswerk der Vereinten Nationen UNRWA erhielten. Es wurde aufgezeigt, dass die aktuelle hohe Zahl der palästinensischen Flüchtlinge, die immer größer wird, direkt mit diesem Status als palästinensische Flüchtlinge zusammenhängt.

Auch auf nationaler Ebene werden die Flüchtlingslager in der Gegenwart von den benachbarten Ortschaften verwaltungsmäßig abgetrennt. Diese Stellung des Flüchtlingslagers auf nationaler Ebene hängt mit der symbolischen Bedeutung der Flüchtlingslager und der LagerbewohnerInnen im politischen Kampf gegen Israel zusammen, wie im Kapitel „Stand der Forschung“ (vgl. Kap. 3.1; 3.2) noch ausführlicher diskutiert wird. Da das dominierende Bild des Flüchtlingslagers direkt mit dem Nakba-Diskurs zusammenhängt, wird im nächsten Kapitel die Literaturlage zuerst über die Bedeutung der Nakba im arabisch-palästinensischen Diskurs und danach über die LagerbewohnerInnen dargestellt und diskutiert.

3 STAND DER FORSCHUNG

Im Folgenden geht es um die Nakba⁹⁶ (Arab.: an- nakbā Dt.: die Katastrophe) als eine diskursive Konstruktion bestimmter Ereignisketten im Kollektivgedächtnis und deren Bedeutungen, Deutungs- und Handlungsschemata (vgl. Keller, et al., 2005 S. 7f; Keller, 2011 S. 58f). Der Begriff Nakba wird in dieser Studie in zweierlei Hinsicht unterschieden: einerseits wird versucht, die Nakba im Familiengedächtnis, das heißt, als eine Beschreibung einer bestimmten erlebten oder tradierten Vergangenheit in einem konkreten familiären Kontext empirisch zu erfassen und zu erläutern. Andererseits wird Nakba im Kollektivgedächtnis, welches durch einen akademischen Elitendiskurs weitgehend determiniert ist, betrachtet und diskutiert. Dieser sogenannte Nakba-Diskurs, wie er im Folgenden diskutiert wird, wird im „arabischen Ausland“ also nicht im „rein palästinensischen Kontext“ durch zunächst panarabistische Akteure konstituiert und etabliert. Jedoch bestimmt dieser Diskurs weitgehend die Wahrnehmung und die Darstellung von Flüchtlingen, darunter auch die BewohnerInnen der Flüchtlingslager im Westjordanland bis zur Gegenwart, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

Der Nakba-Elitendiskurs wird hier also als quasi kollektiv verbindliches und stabilisiertes Deutungsmuster, Bedeutungszuschreibung, Sinn-Ordnung sowie als eine institutionalisierte Wissensordnung in einem bestimmten sozialpolitischen Kontext (vgl. Bogner & Rosenthal 2017a, S. 43f; Keller 2011a, S. 11) verstanden und zunächst als solche im Folgenden diskutiert. Obwohl man diese kollektiv verbindlichen und institutionalisierten Deutungsmuster nicht einfach auf „einen“ oder „den“ arabisch-palästinensischen Diskurs reduzieren kann, geht es hier darum, die zentralen und im – Weberschen Sinne – idealtypischen Merkmale (Weber 1904/1988a, S. 190ff) und zentralen Charakteristika der vielschichtigen und vielstimmigen Nakba-Deutungsmuster zu erfassen und vorzustellen.

3.1 Nakba-Begriff im Diskurs: Entstehung und Entwicklung

Im Jahr 1998 erklärte der verstorbene Präsident der palästinensischen Autonomiebehörde, Yasser Arafat, den 15. Mai zum Nakba-Tag (Gilad, 2015). Mit dem eigenen Gedenktag, dem 15. Mai 1948, im politischen Diskurs wird der Begriff Nakba im Kollektivgedächtnis auf einer erinnerungspraktischen Ebene institutionalisiert. Arafat nimmt vermutlich Bezug auf den Begriff Nakba und dessen Deutungsmuster, welche in den Geschichtsdarstellungen in den 1940er und 1950er Jahren verankert waren. Wie es im ersten Teil dieses Kapitels aufgezeigt wird, ruft der Nakba-Begriff seit den 1990ern, neue Konnotationen hervor, die nicht im Mittelpunkt des

⁹⁶ Der Begriff Nakba wird hier ohne Einführungszeichen geführt, und zwar nach dem Muster anderer im Deutschen mittlerweile geläufiger arabischer Begriffe (z. B. Intifada, Islam, Kalifat usw.).

Nakba-Diskurses in den 1940ern und 1950ern standen. Diese neue Entwicklung der Deutung und Bedeutung des Nakba-Begriffes manifestiert sich u. a. bei der Festlegung des Nakba-Gedenktages.

Dieser Gedenktag der Nakba erinnert jedenfalls an den Tag, an dem die arabischen Armeen als Reaktion auf die israelische Unabhängigkeitserklärung am 14. Mai 1948 in den Krieg zogen. George Deek, der christlich-israelische Diplomat, stellte diese Festlegung des Nakba-Tages auf den 15. Mai in Frage (vgl. Klein, 2016). In Anlehnung an George Deek stellen sich hier die Fragen: Warum wurde ausgerechnet der 15. Mai 1948 zum Gedenktag erklärt und nicht z. B. der 9. April, der Tag, an dem das Massaker von Deir Yassin stattfand, oder der 13. Juli, der Tag, an dem die arabisch-palästinensische Bevölkerung aus der Stadt Lod vertrieben wurde? Oder etwa auch der 15. November 1988, der Tag, an dem die palästinensische Unabhängigkeitserklärung in Algier proklamiert wurde. Man kann jedenfalls Arafat unterstellen, dass er nicht diese Ereignisse, sondern den israelischen Gedenktag an die israelische Unabhängigkeitserklärung am 14. Mai 1948 im Sinne hatte, als er den Nakba-Gedenktag auf den 15. Mai 1948 legte.

Nakba soll in diesem Betrachtungskontext weder der Vertreibung der Palästinenser noch der Massaker an den Palästinensern oder der Unabhängigkeitserklärung der Palästinenser gedenken, sondern die palästinensische Nakba scheint die Entstehung Israels zu sein. Die Festlegung des Gedenktages der Nakba (Katastrophe) direkt nach dem israelischen Unabhängigkeitstag weist jedenfalls auf die reflexive, entgegengesetzte Deutung und Gegendeutung des israelischen Unabhängigkeitstags und überhaupt der israelischen Beschreibungen des Krieges 1948 hin. Dieser ist auch nur als ein Beispiel für das „*Spiegel- und Gegennarrativ*“, das Damir-Geilsdorf (2008) in ihrer Habilitationsschrift ausführlicher diskutiert. Im Kampf der kontroversen Narrative und der nationalen Kollektivgedächtnisse setzte sich der Begriff Nakba im arabisch-palästinensischen Diskurs durch und bietet ein alternatives oder entgegengesetztes Narrativ zum als hegemonial wahrgenommenen israelischen Narrativ, wie im Folgenden noch deutlicher wird. Die arabisch-palästinensische Literaturlage sowie die Sozialforschung über LagerbewohnerInnen zeigen deutlich, dass diese Literatur durch die Nakba im politischen Diskurs, aber auch in den Geschichtsdarstellungen des Krieges von 1948 weitgehend bestimmt ist. Die arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen über den Krieg von 1948 wurden schon während dieses Krieges bis zu den 1970ern meist durch eine politische Perspektive, nämlich die panarabische Perspektive verfasst und dadurch weitgehend geprägt (Mannā‘ 2015/2016, S. 52f). In den 1970ern wurden die arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen durch den Juni-Krieg im Jahr 1967 und die damit verbundene israelische Besatzung des

Westjordanlandes bedeutend transformiert. Einerseits spielen die islamisch-orientierte Perspektive und andererseits die säkular-nationale Perspektive eine zentrale Rolle bei diesem Wandel in den arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen, wie es noch aufgezeigt wird.

Auch in den 1990ern sind die Geschichtsdarstellungen, aber auch die Sozialforschung über die LagerbewohnerInnen weitgehend durch eine kollektiv-politische Perspektive geprägt, wie es im zweiten Teil des Kapitels aufgezeigt wird. Jedenfalls ist die Sozialforschung über die LagerbewohnerInnen durch den politisch aufgeladenen Diskurs bedeutend determiniert und lässt sich nicht leicht von den im politisch aufgeladenen Diskurs etablierten Deutungsmustern der Nakba trennen. Aber wie kam dieser Begriff Nakba im Diskurs zustande, und was versteht man genau darunter bzw. wie wird seine Bedeutung erzeugt? Und welche Konsequenzen hat diese Bedeutung und die unterschiedlichen Deutungsmuster der Nakba auf die Wahrnehmung und die Darstellung der Situation der LagerbewohnerInnen im Westjordanland? Anhand einer Auseinandersetzung mit ausgewählter Fachliteratur und Standardwerken wird hier versucht, diese Fragen zu beantworten.

3.1.1 Panarabisches Deutungsmuster

Das Wort Nakba (dt.: Katastrophe) als Beschreibung für den Krieg von 1948 und für Kollektivereignisse im Krieg von 1948 wurde schon während des Krieges benutzt. Im August 1948 veröffentlicht der syrische, griechisch-orthodoxe Geschichtsschreiber Constantine Zureik (Arab.: Qusṭantīn Zurayq) das auf Arabisch verfasste Buch mit dem Titel: „*Die Bedeutung der Nakba*“ (Arab.: ma‘nā an-nakbā) in Beirut. Obwohl es einen Beleg für eine frühere Benutzung des Wortes schon gibt⁹⁷, bleibt Zureik aber der erste, der die Bedeutung des Wortes Nakba im arabisch-palästinensischen Kontext etabliert und prägt (Mannā‘ 2015/2016, S. 49; vgl. Masalha 2009, S. 37; Zurayk, et al. 2009, S. XVII). Um die Kollektivereignisse im Jahr 1948 zu beschreiben, schreibt Zureik folgendes:

*„Die Niederlage der Araber in Palästina ist kein einfacher Rückschlag, oder ein vorübergehendes Übel. Sondern sie ist eine Katastrophe „Nakba“ in wahrsten Sinne des Wortes und eine der stärksten Nöte, welche die Araber in ihrer langen und mit vielen Krisen und Tragödien verbundenen Geschichte heimsuchte“*⁹⁸ (Zurayk 1948/2009, S. 5).

⁹⁷ Mehr zur Begriffsgeschichte des Wortes Nakba vor dem Geschichtsschreiber Constantin Zureik erfährt man in dem Artikel von Eitan Bronstein Aparicio (Aparicio, 2016): <http://www.rosalux.org.il/die-nakba-im-israelischen-diskurs/>. Zugriff am 01.05.2018.

⁹⁸ "ليست هزيمة العرب في فلسطين بالنكسة البسيطة، او بالشر الهين العابر. وإنما هي نكبة بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ومحنة من أشد ما ابتلي به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من محن ومآسٍ". (Zurayk 1948/2009, S. 5).

Wie aus dem angeführten Zitat zu entnehmen, scheint Nakba für Zureik ein Synonymwort für eine nationale Niederlage der arabischen Nation oder eine militärische Niederlage der arabischen Armeen zu sein. Diese Deutung der Nakba als Niederlage taucht auch in anderen Werken auf, die immer wieder rezipiert werden. Dazu können folgende Werke gezählt werden: Das Werk mit dem Titel „*Die Lehre Palästinas*“ (Arab.: ‘ibrat filastīn) (vgl. Alami, 1949/2009), verfasst von dem muslimisch-palästinensischen Juristen Musa Al-Alami (Arab.: Mūsā al-‘Alamī, erste Auflage 1949 in Beirut); das Werk mit dem Titel „*Nach der Nakba*“ (Arab.: ba‘d an-nakbā) (vgl. Touqan, 1950/2009), verfasst von dem muslimisch-palästinensischen Mathematiker Qadri Hafiz Tuqan (Arab.: Qadrī Ḥāfiẓ Ṭuqān, erste Auflage 1950 in Beirut); das Werk mit dem Titel „*Erlösungsweg*“ (Arab.: tarīq al-ḥalās, verfasst von dem orthodoxen libanesischen Arzt George Hana (Arab.: Ğūrġ Ḥanā, erste Auflage Nov.1948 in Beirut) (vgl. Hanna, 1948/2009).

Walid Khalidi, der Historiker und Mitbegründer des „Institute for Palestine Studies“ im Jahr 1963 in Beirut, sammelte diese Werke, darunter auch das eben erwähnte Werk von Zureik, in einem Sammelband und publizierte sie erneut im Jahr 2009 in Beirut (vgl. Zurayk, et al. 2009 S. XIff). Den Grund für die erneute Publikation dieser Werke in einem Buch mit dem Titel „*Die Nakba von 1948, Gründe und Überwindungswege*“ (Arab.: Nakbat 1948: ‘Asbābuhā wa sublu ‘ilāġihā) gibt Khalidi wie folgt an:

*„Es schadet den Arabern nicht, wenn sie heute – zum sechzigsten Jahrestag der Nakba – zurückblicken, um sich an ihre Auswirkungen auf Väter und Großväter, welche sie selbst erlebten und erfuhren, zu erinnern. Auch um zu entdecken, wie diese besser als sie die Wahrheit des Zionismus durchblickten und erkannten, welche Gefahren [der Zionismus] mit sich nicht nur für Palästina, sondern auch für alle Araber bringt. Auch um diese Hervorsage mit dem, was seitdem passiert, zu vergleichen, in der Hoffnung, dass ihnen geholfen wird, die Identität ihres echten Feindes in dieser gegenwärtigen großen Verwirrung, in der sich unsere Heimat heute befindet, zu erkennen.“*⁹⁹ (Zurayk, et al. 2009, S. XII).

Die Erinnerungspolitik, die Khalidi hier verfolgt, illustriert deutlich das Bild von „*dem echten Feind, dem Zionismus*“, genauso wie es diese vier Denker in den 1940er und 1950er Jahren in ihren Werken aufzeigen wollten. Dabei stellt er fest, dass das Feindbild in der gegenwärtigen

⁹⁹ "ولا يضير العرب، في الذكرى الستينية الحديثة للنكبة، ان يعودوا الى الخلف ليستذكروا وقعها على الآباء و الأجداد الذين عاشوها و عاصروها، و ليستشفوا ما أدركه أنفذهم بصيرة منهم عن حقيقة الصهيونية، و ما تحمله من اخطار لا على فلسطين فحسب، بل ايضاً على العرب اجمعين، و ليقارنوا بين هذه التوقعات و ما حدث فعلاً منذئذ عسى ان يعينهم ذلك على الاستهداء على هوية عدوهم الحقيقي وسط البلبلة العارمة التي يتبته فيها وطننا اليوم". (Zurayk, et al. 2009, S. XII).

Zeit (2009), sechzig Jahre nach der Nakba, nicht mehr so klar wie früher sei. Demzufolge stellt der Wandel im Feindbild in der gegenwärtigen Zeit, die durch die Verwirrung geprägt sei, ein Leitmotiv für Khalidis Publikation dar. Auch im Jahr 2012 wurde das Buch von Arif Al-Arif (Arab.: 'Ārif al-'Ārif) mit dem Titel: „*Die Nakba von Jerusalem und das verlorene Paradies*“ (Arab.: nakbat bait al-maqdis wal- firdaūs al-mafqūd)¹⁰⁰ durch Walid Khalidi in drei Bänden in Beirut herausgegeben (vgl. Al-'Ārif, 1956/2012a; 1956/2012b; 1956/2012c). In der Einleitung stellt Khalidi fest: Obwohl es heutzutage eine gigantische Zahl von Publikationen zu diesem Thema gebe und obwohl Al-Arifs Buch an manchen Stellen Lücken und historische Fehldarstellungen aufweise, „*bleibt das Buch von Al-Arif ...die sicherste und beste arabische Quelle für unsere Nakba vom Jahr 1948.*“¹⁰¹ (Al-'Ārif 1956/2012a, S. Iix).

All diese Werke, die Khalidi später im Jahr 2009 und 2012 wieder publiziert hat, konstituieren aus einer panarabischen Perspektive heraus ein Deutungsmuster der Kollektivereignisse, in dessen Mitte die Nakba als Niederlage der arabischen Nation steht. Dabei wird die Überwindung der Nakba durch einen militärischen Sieg über den Zionismus vorgesehen, und dieser Sieg setzt hauptsächlich eine Vereinigung der ganzen arabischen Welt gegen alle äußeren Feinde der arabischen Nation voraus. Diese Werke vertreten im Kern ein homogenisierendes, statisches, essentielles sowie nationales Wir-Bild und Sie-Bild und Feindbild.

Sowohl der „*Westen*“ als auch der „*Zionismus*“ werden als existenzielle und essentielle Gefahr nicht nur für Palästina, sondern für die gesamte arabische Nation dargestellt. Dabei spielt der partikular palästinensische oder einzelstaatliche Nationalismus (Arab.: 'iqlīmiyya) bei der Überwindungsstrategie der Nakba nicht nur keine Rolle, sondern wird zudem als ein Hindernis für die Befreiung Palästinas gesehen. Denn die Teilung der arabischen Welt, die ansonsten kohärent und homogen gewesen wäre, sei ein kolonialistisches, westliches Produkt, das es zu bekämpfen gelte. Der Sieg über die Feinde der arabischen Nation und die Überwindung der Nakba können also nur durch die „*Wiederherstellung der Einheit*“ der arabischen Welt und den damit verbundenen panarabischen Nationalismus (Arab.: qaūmiyya) geschehen (Baumgarten 1991, S. 196). Aus der panarabischen Perspektive wurde die jordanische Annexion vom Westjordanland (de facto bis zum Juni-Krieg 1967) nicht als Besatzung betrachtet. Ahmad Al-Schukeiri (Arab.: Aḥmad aš-Šuqairī 1908-1980), der im Auftrag der Arabischen Liga die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) im Jahr 1964 in Ostjerusalem gründete, betont dies abermals:

¹⁰⁰ "نكية بيت المقدس والفردوس المفقود" (Al-'Ārif 1956/2012a; 1956/2012b; 1956/2012c).
¹⁰¹ "يظل كتاب العارف... المرجع الأوثق و الأفضل بالعربية لنكبتنا سنة 1948" (Al-'Ārif 1956/2012a, S. Iix).

“[Aḥmad aš-Šuqaīrī, the first Chairman of the Palestine Liberation Organization (PLO)] indicated that the Palestinian entity did not aim at separating the West Bank from the Hashemite Kingdom of Jordan, but it aimed at the liberation of the occupied parts” (Abul Jebain 2002/2006, S. 185).

Mit der Äußerung: “*the occupied parts*” wird nur diejenigen Gebiete gemeint, die im Verlauf des Krieges von 1948 unter israelische Herrschaft kamen.

In diesem neu-alten Deutungsmuster nimmt man tendenziell Bezug auf den islamisch-arabischen antikolonialistischen Diskurs und erklärt den „*Westen*“ und den „*Zionismus*“ als die essentiellen permanenten Erzfeinde der arabischen Nation. Jedoch unterscheidet man zwischen diesen beiden Erzfeinden. Das Ausmaß des Kampfes gegen den “*Westen*” wird tendenziell je nachdem bestimmt, wie der Westen sein kolonialistisches, rassistisches und expansionistisches Interesse in der arabischen Welt durchzusetzen versucht (Hammād 2011, S. 81f). Der Kampf gegen die „*Juden*“, den „*Zionismus*“ oder eben gegen Israel besitzt eine andere Logik. Nach diesem Deutungsmuster werden die katastrophalen Folgen des Krieges von 1948, aber auch die folgenden Kollektivereignisse auf den Zionismus selbst bzw. auf die unveränderte zionistische, kolonialistische, rassistische und expansionistische Strategie zurückgeführt. Aus einer panarabischen Perspektive liegt die Gefahr des Zionismus im Zionismus selbst begründet, denn diese Merkmale bilden einen integralen Bestandteil seiner Entität. Dies lässt die Leseart zu, dass dieses Deutungsmuster die Gefahr des Zionismus umfassender sieht, denn die Gefahr geht über Palästina hinaus und würde früher oder später alle Araber treffen. Oder wie Majdi Hammad es sinngemäß formuliert: Im Gegenteil zu dem Konflikt mit dem „*Westen*“ ist der Konflikt zwischen Arabern und Zionisten aus panarabischer Perspektive „*ein Existenzkonflikt und kein Grenzkonflikt*“¹⁰² und kann daher nicht nur auf einen Konflikt auf Grenzen, Land oder unterschiedlichen Interessen reduziert werden (Hammad 2011:81f). In diesem Sinne handelt es sich aus der panarabischen Perspektive um einen Vernichtungskampf, wobei es nur um Leben oder Tod gehen könne. Mit anderen Worten: Die arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen in den 1940er und 1950er Jahren können hauptsächlich durch die Determination der panarabischen Perspektive oder des Panarabismus charakterisiert werden. In diesen Geschichtsdarstellungen bedient man sich des Begriffes Nakba (Katastrophe) aus einer panarabischen Perspektive, um die als eine Niederlage der arabischen Nation und als Verlust von Palästina gedeuteten Kollektivereignisse zu beschreiben.

¹⁰²“صراع وجود لا صراع حدود”. (Hammād 2011, S. 81f).

Im Gegensatz zu den Flüchtlingen im arabischen Ausland, die als Beleg für die Niederlage der arabischen Welt und für die potenzielle Gefahr der essentiellen Feinde der arabischen Nation tendenziell in diesen eben erwähnten Werken vorkommen, werden die im Land „gebliebenen“ palästinensischen Flüchtlinge sowohl im Westjordanland, als auch Gazastreifen im Diskurs marginalisiert bzw. überhaupt nicht wahrgenommen und dargestellt (vgl. Damir-Geilsdorf 2008:190). Die diskursive Marginalisierung der Palästinenser im Gazastreifen, Westjordanland steht im Zusammenhang mit dem Wir-Bild und Sie-Bild bzw. Feind-Bild im Wir-Diskurs.

Im panarabischen Diskurs wird von der arabischen Nation und arabischen Welt als einer kohärenten und homogenen Gruppe gesprochen. Ahmad Al-Schukeiri (Arab.: Aḥmad al-Šuqaīrī 1908-1980), der im Auftrag der Arabischen Liga die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) im Jahr 1964 in Ostjerusalem gründete, fasst es so zusammen: „diese Länder [der arabischen Welt] waren ein einheitliches Volk, welches durch den Kolonialismus durch künstliche Grenzen getrennt wurde“¹⁰³ (Abul Jebain 2002, S. 306). Der Begründer und - bis zum Juni-Krieg von 1967 - erste Vorsitzende der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) Al-Schukeiri berichtet über eine Demonstration im Jahr 1919, in der die Parole „Palästina ist arabisch“ (filastīn ‘arabiyya) verwendet wurde (ebd.). Diese schon unter der britischen Mandatsmacht 1918-1948 bekannte und bis heute verwendete Parole verkörpert auf eine klare Art und Weise die panarabische Perspektive. Aus der panarabischen Perspektive umfasst Palästina - in der Nachkriegszeit bis zum Juni-Krieg 1967 - nicht das ganze britische Mandatsgebiet Palästina, sondern nur die Gebiete, die zu Israel geworden sind. Dagegen wurden die restlichen Gebiete des Mandatsgebiets Palästina, also das Westjordanland und der Gazastreifen, nicht dazugezählt, denn diese Gebiete standen in dieser Zeit (bis zum Juni Krieg 1967) unter jordanischer und ägyptischer, also unter arabisch-islamischer (also nicht unter fremder bzw. westlicher oder zionistischer) Herrschaft. Die eben erwähnte Parole „Palästina ist arabisch“ steht auch im Einklang mit der Tatsache, dass das Westjordanland und der Gazastreifen nach dem Krieg von 1948 unter arabischer Herrschaft standen. Für die Befreiung Palästinas bzw. als Überwindungsstrategie der Nakba wurde die arabische Einheit als absolut notwendig erachtet, der partikuläre palästinensische Nationalismus wurde hingegen eher als ein Hindernis gesehen.

Jedoch wurde der Krieg von 1948 durch den Krieg von 1967 in vieler Hinsicht überschattet, und dabei traten gravierende Verschiebungen im Deutungsmuster der Nakba auf. Geschichtsdarstellungen ab den 1990ern nehmen eher Bezug auf den Juni-Krieg 1967 als auf den Krieg von 1948, und dabei lassen sich neben dem panarabischen Deutungsmuster der

¹⁰³ "كانت هذه الديار شعبا واحدا فصله الاستعمار بالحواجر المصطنعة". (Abul Jebain 2002, S. 306).

Vergangenheit noch zwei weitere, nämlich das islamisch-orientierte und das säkular-nationale, Deutungsmuster in den Geschichtsdarstellungen beobachten, wie es noch zu diskutieren sein wird.

3.1.2 Säkular-nationales vs. islamisch-orientiertes Deutungsmuster

Neben dem von der panarabistischen Perspektive geprägten Deutungsmuster lassen sich noch zwei sinnstiftende und miteinander konkurrierende Hauptdeutungshoheiten im Nakba-Diskurs, nämlich die islamisch-orientierte und die säkular-nationale Deutungshoheit, beobachten, die auch von Damir-Geilsdorf (2008) diskutiert werden. Aus der panarabischen Perspektive wird der Krieg gegen Israel im Jahr 1948 als Stellvertreterkrieg für die arabische Welt (oder im Namen der arabischen Nation) durch die beteiligten arabischen Armeen geführt. Aus islamisch-orientierter Perspektive wird der Kampf gegen Israel als Stellvertreterkrieg (bzw. Stellvertreterkampf) im Namen der islamischen Welt präsentiert. Damir-Geilsdorf (2008, S. 207) weist in diesem Zusammenhang auf die palästinensisch islamisch-orientierten Parteien hin, welche die folgende Ansicht vertreten:

„Vorstellungen von Palästina als heiliges muslimisches Land haben auch ein identitäres Potential für nicht-palästinensische Gruppen, der palästinensische Kampf um das Land wird damit auch zum Stellvertreterkrieg mit einer hohen Symbolik für das Kollektiv der Muslime, konnotiert als antikolonialistischer oder -imperialistischer Kampf.“

Das islamisch-orientierte Deutungsmuster der Kollektivgeschichte nimmt Bezug auf das islamische Umma-Konzept sowohl in den Geschichtsdarstellungen als auch im politischen Diskurs. Das islamische Umma-Konzept basiert auf der Vorstellung von einer idealisierten (islamischen Gemeinde) oder (Urgemeinde) und von dem damit verbundenen Kalifat-Konzept als einer idealen Form für einen Staat im ganzen Mandatsgebiet Palästina. Vertreter dieser Auffassung sind vor allem die islamisch-orientierten Parteien, die islamische Widerstandsbewegung Hamas (Arab.: ḥarakat al-muqāwama al-islāmiyya, ḥamās) und der Palästinensische Islamische Jihad in Palästina (arab.: ḥarakat al-ğihād al-islāmī fi filastīn) bekannt als (PIJ) im Westjordanland und Gazastreifen. Ganz Palästina - nach diesem Verständnis – ist es als eine islamische Waqf (religiöse Stiftung) *„auf ewig anvertrautes Gut und unveräußerlicher Besitz der Muslime“* zu verstehen (Krämer 2002/2003, S. 46).

Das durch eine islamisch-orientierte Perspektive geprägte Deutungsmuster verfolgt die sogenannte *„bewaffnete Befreiungsstrategie“* und deutet den Nahostkonflikt als einen *„existenziellen Kampf“* bzw. *„Zivilisations- und Glaubenskampf“* (Damir-Geilsdorf 2008, S.

246). Dagegen verfolgt die säkular-nationale Richtung idealtypisch die sogenannte „*Staatenbildungsstrategie*“ und wird auf politischer Ebene hauptsächlich durch die Partei „*Fatah*“ und die palästinensische Autonomiebehörde (ab Mitte der 1990er) im Westjordanland vertreten. All diese drei Perspektiven gehen von einer kohärenten und homogenen arabischen oder palästinensischen Nation als Rahmen für die Wahrnehmung und Darstellung der Vergangenheit und für die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft aus. Idealtypisch lässt sich die Nakba daher in drei unterschiedliche Deutungen kategorisieren, die auch nicht immer leicht voneinander zu trennen sind. Diese drei Perspektiven sind nur analytisch voneinander zu trennen, denn sie überschneiden sich in der Wirklichkeit in vielerlei Hinsicht.

Das christlich-arabische ehemalige Knesset-Mitglied Azmi Bischara (Arab.: ‘Azmi Bišāra) versucht eine scharfe Trennung zwischen der islamisch-orientierten und säkular-nationalen Deutungshoheit der Vergangenheit und auch der Gegenwart und Zukunft zu ziehen. Dazu schreibt er beispielsweise:

„Weder ist der palästinensische nationale Befreiungskampf ein Religionskampf noch ist die Jerusalem- und Al-Aqsa- Intifada [2000 –2005] – trotz ihrer religiösen Dimension und ihrer religiösen Symbole – ein Glaubenskrieg....Der Kampf der Palästinenser ist ein Kampf der Kolonialisierten gegen den Kolonialherr und die palästinensische Befreiungsorganisation entstand im Jahr 1964 im heiligen Jerusalem aus dem Leib des Kampfes für das Rückkehrrecht der palästinensischen Flüchtlinge und für die Befreiung Palästinas, schon als Al-Aqsa noch unter arabisch-islamischer Herrschaft stand“ (Bishara 2002a, S. 62f).¹⁰⁴

Bischara argumentiert gegen die Betrachtung des Kampfes der Palästinenser als einen religiösen Kampf. Er nimmt zwar die dominante religiöse Dimension und die angewendeten religiösen Symbole in der zweiten Intifada 2000-2005 wahr, aber er versucht, gegenzusteuern, indem er daran erinnert, dass die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) schon im Jahr 1964 in Jerusalem entstand, als die Aqsa-Moschee und Ostjerusalem noch unter jordanischer, arabisch-islamischer Herrschaft standen. Diese scharfe Trennung zwischen der islamisch-orientierten und der säkular-nationalen Deutungshoheit wird aber von ihm selbst auch wieder relativiert. Dazu schreibt er:

¹⁰⁴ „ليست معركة التحرر الوطني الفلسطيني حرباً دينية ولا انتفاضة القدس والأقصى حرباً عقديّة على الرغم من بعدها الديني ورموزها الدينية.... معركة الفلسطينيين هي معركة مستعمر بمستعمر، وقد ولدت منظمة التحرير الفلسطينية من رحم النضال من أجل عودة اللاجئين الفلسطينيين وتحرير فلسطين في القدس الشريف عندما كان الأقصى تحت السيادة العربية الإسلامية العام ١٩٦٤“ (Bishara 2002a, S. 62f).

„Trotzdem gibt es kaum einen Befreiungskrieg ohne eine religiöse oder symbolische Dimension, die zu den Motiven der Mudschaheddin-Kämpfer (Arab.: *al-muğahidīn al-muqatilīn*) und zu den Symbolen der Heimat und des Patriotismus zusätzlich beiträgt. In einigen Fällen geht es nicht ohne religiöse Dimension, wenn der Glaube zu einem Bestandteil der Identität geworden ist.“ (Bishara 2002a, S. 63)¹⁰⁵

Diese Rechtfertigung der religiösen Dimension der zweiten Intifada und seine Andeutung, dass der islamische Glaube zu einem Bestandteil der palästinensischen Identität wurde, lässt die Trennung zwischen einem islamisch-orientierten und einem säkular-nationalen Deutungsmuster fragil und brüchig erscheinen. Genau wie Walid Khalidi versucht Bishara durch die Betonung der panarabischen Deutungshoheit eine Antwort auf die Kluft zwischen der islamisch-orientierten und säkular-nationalen (verhärteten) Front zu geben. Er appelliert, genau wie Walid Khalidi, auf die arabische Nation zurückzugreifen, denn:

„die arabische Identität für die Araber in diesem Zustand [der Fragmentierung] [ist] nicht nur eine politische Identität, sondern auch eine kulturelle Identität, sie ist die Identität der Moderne gegenüber dem [jetzigen herrschenden] Rückständigkeitszustand.“ (Bishara 2002a, S. 113)¹⁰⁶

Bisharas sieht den Panarabismus als einen gemeinsamen Nenner sowohl für die islamisch-orientierte Fraktion als auch für die säkular-nationale Fraktion. Jedenfalls ist die Deutung der Nakba und anderer Kollektivereignisse von diesen diskutierten drei unterschiedlichen Perspektiven und konkurrierenden Deutungshoheiten nicht zu trennen. Eine Trennung zwischen diesen drei Perspektiven ist meines Erachtens nur analytisch möglich, denn sie vermischen sich im großen Ausmaß und durchdringen einander auf der diskursiven Ebene.

Dennoch muss man eine Position innerhalb dieser drei kollektiven Perspektiven im Wir-Diskurs – (quasi) Wir-Araber, Wir-Muslime oder Wir-Palästinenser - einnehmen, um den palästinensischen Wir-Diskurs bedienen zu können und somit über die Nakba im palästinensischen Sinne sprechen, schreiben oder artikulieren zu dürfen. Diese diskursive Positionierung steht nicht immer in Einklang mit der erlebten Familien- und Lebensgeschichte der Interviewten in dieser Studie. Besonders die sogenannte Nakba-Erlebnissgeneration lässt sich nicht reibungslos

¹⁰⁵ "ومع ذلك، تكاد لا توجد حرب تحررية دون بعد ديني أو رمزي يضاف إلى دوافع المجاهدين المقاتلين و إلى رموز الوطن و الوطنية، ولا يخلو الأمر حتى من بعد عقدي في بعض الحالات، وذلك عندما تصبح العقيدة من مكونات الهوية". (Bishara 2002a, S. 63).

¹⁰⁶ "ليست الهوية القومية بالنسبة للعرب في هذه الظروف هوية سياسية فحسب، بل هي أيضاً هوية ثقافية، هي هوية الحدائثة مقابل التخلف". (ibd.)

auf den Nakba-Diskurs reduzieren. Wenn diese Generation über ihre biographischen vielfältigen Erfahrungen mit der Ereigniskette der Nakba-Periode erzählt, tauchen an mehreren Stellen Erzählungen auf, welche mit dem Wir-Bild und Feindbild im Nakba-Diskurs nicht zu vereinbaren sind und dadurch die Regeln des Diskurses brechen (vgl. Kap. 6.1.1.). Der Nakba-Diskurs entstand, wie schon vorher aufgezeigt wurde, im politischen Kampf gegen das zionistische Projekt in Palästina. In diesem politischen Kampf entstand auch das Gegenarrativ zu dem israelischen, vermeintlich hegemonialen Narrativ, wie im Folgenden diskutiert wird.

3.1.3 Nakba als Gegenarrativ

Mehr als zwanzig Jahre nach der ersten Veröffentlichung des Buches „*The birth of the Palestinian refugee problem*“ von Benny Morris im Jahr 1988, schreibt der arabische Übersetzer Imad Awwad (Arab.: ‘Imād ‘Awwād) in seiner Einleitung:

„Abschließend ist es mir eine Ehre, dieses wichtige Buch [von Benny Morris] dem arabischen Leser vorzustellen, und ich hoffe, dass es die Aufmerksamkeit der politischen Eliten in der arabischen Welt auf sich zieht und dass es das Interesse der arabischen Forscher einzeln und gruppenweise – unter dem Dach der Liga der arabischen Staaten – weckt, um ein paralleles Narrativ über der Ereignisse, die in derselben Zeit im Land Palästina stattfanden, zu präsentieren und um die Gründe für die Massenflucht der Palästinenser zu erklären.“ (Morris 1998/2013, S. 14) ¹⁰⁷

Sein Appell für ein arabisches „*paralleles*“ Gegenarrativ steht im Zusammenhang mit einer skeptischen Wahrnehmung der neuen israelischen Historiker. Obwohl diese neuen Historiker „*die alte offizielle verzerrte Geschichte des Zionismus und Israels*“ (Morris 1988/2004, S. 14)¹⁰⁸ in Frage stellten und den arabischen Historikern den „*Beweis für die Korrektheit und Wirklichkeit ihres Narratives als Opfer des zionistischen Kolonialismus*“¹⁰⁹ (ebd.) liefern, besteht nach wie vor das Bedürfnis nach einem arabischen Narrativ (ebd. S. 13f). Denn man könne nicht erwarten, dass diese Historiker alles gemäß der objektiven Wahrheit und Vollständigkeit korrigieren würden:

¹⁰⁷ "اخيراً، فإنني إذ أتشرفُ بتقديم هذا الكتاب المهم للقارئ العربي لأرجو أن يحظى باهتمام النخب السياسية في العالم العربي، وأن يثير اهتمام الباحثين العرب بشكل فردي وجماعي - تحت مظلة جامعة الدول العربية - لتقديم رواية موازية لما جرى من أحداث على أرض فلسطين خلال الفترة ذاتها وتوضيح الأسباب الكامنة وراء النزوح الجماعي للفلسطينيين" (Morris 1998/2013, S. 14).
¹⁰⁸ "التاريخ الرسمي القديم المشوه للصهيونية وإسرائيل" (Morris 1998/2013, S. 14).
¹⁰⁹ "برهاناً على صحة وحقيقة روايتهم كضحية على يد الإستعمار الصهيوني" (ebd.)

„ohne darauf zu warten, dass der andere [also die neuen israelischen Historiker] eine Korrektur vorlegt, die möglicherweise nicht vollständig ist oder die Wirklichkeit des Geschehens nicht genau widerspiegelt.“ (ebd. S. 14)¹¹⁰

Awwads Einschätzung nach besteht das Bedürfnis nach einem arabischen „parallelen“ und wahren Narrativ aus zweierlei Gründen. Einerseits, weil die durch die israelischen neuen Historiker vorgenommenen Korrekturen nicht vollständig sind, und dabei die Opfergeschichte der Palästinenser nur teilweise bestätigen. Andererseits, weil die neuen Historiker die historischen Ereignisse nach ihren eigenen Interessen deuteten. Diese Reaktion auf die neuen Historiker entsteht, weil es nach wie vor Kontroversen im Nakba-Diskurs gibt. Damir-Geilsdorf meint dazu:

„Wenngleich die Bewegung der so genannten israelischen „Neuen Historiker“ oder „Revisionisten“, die unter anderem durch die Öffnung der israelischen Archive Mitte der 1980er Jahre entstand, israelische Darstellungen der Kriegereignisse entscheidend veränderte und Punkte palästinensischer Darstellungen bestätigte, bestehen nach wie vor wesentliche Differenzen.“ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 2)

Es gibt zwei typische Merkmale für die arabisch-palästinensischen Reaktionen auf die neuen Historiker wie Morris, Pappe, Semcha, Shlaim, Schlomo Sand usw. Zum einen nimmt man Bezug auf die neuen israelischen Historiker und stellt ihre historischen Darstellungen nicht in Frage. Jedoch versucht man dabei auch, diese historischen Darstellungen anders zu deuten oder sogar umzudeuten (ebd. S. 272).

Die zweite typische Reaktion zeigt sich dadurch, dass man diese neuen Historiker tendenziell zunächst ignoriert und nur in Bezug auf die alten israelischen Geschichtsdarstellungen, die in den 1950ern und 1960ern zirkulierten, wahrnimmt und diese widerlegt. Bei der Widerlegung stützt man sich nicht selten aber auf die israelischen neuen Historiker und zitiert sie als Beweis für diese Widerlegung. Es handelt sich um einen quasi zirkulären Vorgang. Beispielsweise findet man in den arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen immer noch die häufig zitierte, jedoch meistens ohne oder mit falschen Quellenangaben, vermeintliche israelische Behauptung „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“¹¹¹ (Krämer 2002/2003, S. 197ff; vgl. Damir-Geilsdorf 2008, S. 273). Diese Formel „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“

¹¹⁰ "من دون أن ننتظر أن يتقدم الآخر بالتصحيح الذي قد يكون منقوصاً أو لا يعكس بدقة حقيقة ما جرى" (ebd.)

¹¹¹ Auch in Englisch verfassten Geschichtsdarstellungen findet man dieses Zitat ohne Quellenangabe z. B. beim palästinensischen Kulturwissenschaftler Saloul (2008:5ff).

wird durch arabisch-palästinensische Akteure fälschlicherweise dem Gründer des politischen Zionismus Theodor Herzl (1860-1904) oder frühen Zionisten wie Israel Zangwill (1864-1926) zugeschrieben (Krämer 2002/2003, S. 197). Jedoch geht diese Formel auf „den philosemitischen Earl of Shaftesburg“ zurück, „der die einprägsamen Worte schon in den 1840er Jahren gefunden hatte“ (ebd.). Ein anderes Beispiel ist auch die in den 1950er und 1960er Jahren im israelischen Diskurs zirkulierende Behauptung, dass die Palästinenser selbst das Flüchtlingsproblem veranlassten, indem sie den Aufruf arabischer Führer zum Verlassen des Landes, bis der Krieg zu Ende geht, folgten (Flapan 1987/2005, S. 119ff; vgl. Damir-Geilsdorf 2008, S. 273f). Solche und ähnliche der gegenüber der israelischen Seite unkritischen Argumente wurden von den neuen israelischen Historikern ausführlich diskutiert und viele davon als nicht vertretbar erklärt. Bei Morris (1988/2012) z. B. werden Massaker an Palästinensern aufgelistet und gezielte Vertreibungen der PalästinenserInnen aus manchen Dörfern und Städten detailliert dargestellt und diskutiert. Mit anderen Worten: bei den sogenannten neuen israelischen Historikern wurden viele alten Geschichtsdarstellungen und Behauptungen im alten israelischen Diskurs revidiert. Jedoch, eine ähnliche Revidierung des arabisch-palästinensischen Diskurses durch arabisch-palästinensische Akteure lässt sich nicht feststellen. Man bedient sich tendenziell immer wieder der alten auf Schuldzuweisung und auf apologetischer Basis beruhenden Geschichtsdarstellungen.

Dennoch bemüht man sich, ein eigenes Gegennarrativ, welches mal mehr mal weniger durch die panarabische, säkular-nationale oder islamisch-orientierte Perspektive geprägt ist, zu konstituieren. Dieses Gegennarrativ richtet sich auch gegen den Vorwurf in den arabischen Medien, dass die Flüchtlinge ihr Land nicht ausreichend verteidigt, sondern eher kampflos verlassen und ihr Land an die „Juden“ verkauft haben sollen. Die auf Schuldzuweisung, Abwehrmechanismus basierenden apologetischen Deutungsmuster des Krieges 1948/49 entstanden in diesen Konstellationen und versuchten auf das vermeintlich israelische, hegemoniale Narrativ, aber auch auf den arabischen Vorwurf gegen die Geflüchteten und Vertriebenen eine Antwort in der öffentlichen Debatte zu liefern.

Darüber hinaus gibt es zahlreiche Geschichtsdarstellungen, die sich mit der Nakba beschäftigen. Eines der wichtigsten Werke ist meines Erachtens die Habilitationsschrift von Damir-Geilsdorf (2008) mit dem Titel „die nakba erinnern. Palästinensische narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948“, welches als Standardwerk zu betrachten ist. In dieser Habilitationsschrift werden die verschiedenen Bedeutungen und Deutungen der Nakba in verschiedenen Kontexten diskutiert. Ihre Analyse basiert auf Darstellungen in den arabisch-palästinensischen Medien, der Literatur, den Schulbüchern und Geschichtsdarstellungen, aber

auch auf biographischen Daten, sowohl aus vorherigen anderen empirischen Studien, als auch aus den 38 Interviews, die Damir-Geilsdorf selbst mit Flüchtlingen in Amman geführt hat (Damir-Geilsdorf 2008, S. 34ff). Nach Damir-Geilsdorf wird das palästinensisch-arabische Kollektivgedächtnis bzw. Spiegel- und Gegennarrativ aus der wahrgenommenen Bedrohung durch „*ein hegemoniales israelisches (Sieger-)gedächtnis*“ (ebd. S. 272) herausgebildet, um sozusagen den entgegengesetzten „*Beweis der eigenen Version*“ (ebd. S. 272) zu entwickeln. Damir-Geilsdorf spricht von mehreren Nakba-Narrativen aber geht zugleich von drei zentralen strukturbildenden Deutungs- und Erinnerungsmustern aus, welche zum Konstituieren „*eines eigenen Meisternarrativs*“ (ebd.) bzw. eines eigenen arabisch-palästinensischen Nakba-Meisternarrativs tendieren und zwar (1) Nakba als Krieg, (2) als Verlust der Heimat und auch (3) als heldenhafte Widerstandsgeschichte. Im Folgenden werden diese drei Deutungen der Nakba, welche ein Nakba-Meisternarrativ im arabisch-palästinensischen Wir-Diskurs bilden und die Wahrnehmung und Darstellungen der palästinensischen Flüchtlinge weitgehend beeinflussen, kurz dargestellt.

3.1.3.1 *Nakba als Krieg*

Nakba wird als Krieg erinnert und dabei werden die objektiven Fakten, die kaum an Interpretationen und Deutungen gebunden sind, bemüht. Im Mittelpunkt dieser Tendenz in den Geschichtsdarstellungen stehen statistische Informationen, z. B. die Zahl der Opfer, der Massaker und die Zahl der Flüchtlinge und der zerstörten Dörfer usw. (Damir-Geilsdorf 2008, S. 77ff). Khalidis umfangreiche Studie (erste Auflage 1992) mit dem Titel: „*All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948*“ registriert beispielsweise 418 arabische Dörfer, die durch israelische Armee während oder kurz nach dem Krieg von 1948 zerstört wurden. Bei dieser Tendenz „*Nakba als Krieg zu erinnern*“ werden auch tendenziell bestimmte Beschreibungen, Interpretationen und Deutungen der Kollektivereignisse vermittelt, die dem vermeintlichen israelischen Narrativ entgegengesetzt werden sollen. In diesem Zusammenhang führt Khalidi den durch die israelische militärische Organisation (Hagana) als eine offensive militärische Strategie verabschiedeten „*Plan Dalet*“ (Dt. Plan D) in seinem Artikel (erste Auflage 1988) „*Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine*“, als Beweis für das Vorhandensein eines Masterplans zur Vertreibung der Palästinenser im Jahr 1948 an. Dabei nimmt Khalidi schon Bezug auf die neuen israelischen Historiker und auf ihre Deutungen der Kollektivereignisse, aber er bietet eine andere Deutung als sie an. Dazu schreibt er folgendes:

„Zionism's responsibility for the Palestinian exodus and diaspora is an integral part of the genesis of the State of Israel....The more recent writing of Israeli scholars (Teveth, Segev,

Flapan, Shlaim, Morris) are, in documentation and respect for the facts, light years away from the persistent official Israeli version of the events of 1948. But with the possible exception of Flapan, there is a lingering reluctance even in these writings to see the Palestinian exodus in its Zionist moorings.“ (Khalidi 1988, S. 4f)

Aus Khalidis Darstellungen ist zu entnehmen, dass der Vertreibung der PalästinenserInnen keine kriegsbedingten Gründe, sondern eine systematisch geplante israelische bzw. zionistische Politik zugrunde lagen. Als Beweis für diese systematisch geplante Politik führt Khalidi den berühmten „*Plan Dalet*“ (Dt. Plan D) an, der eine offensive Strategie verfolgt, um bestimmte Gebiete zu erobern und die palästinensischen Bevölkerungen zur Flucht zu bewegen. Dieser sogenannte Plan Dalet (D) wird meistens bis heute als Beleg für den zionistischen Masterplan zur Vertreibung der Palästinenser angeführt und stellt bis heute einen Streitpunkt unter den ForscherInnen dar: Manna (Arab.: Mannā‘) meint dazu:

*„Walid Khalidi war der erste, der über den Plan [Dalet] Ende der 1950er schreibt, und dadurch löste er eine heftige Debatte aus. Abschließend veröffentlicht Ilan Pappé seine Studie über die ethnische Säuberung in Palästina [im Jahr 2006], die den palästinensischen Standpunkt, den Khalidi vertritt, bestätigt.“*¹¹² (Mannā‘ 2015/2016, S. 93).

Manna sieht den Plan Dalet zwar als Beleg für eine „*ethnische Säuberung*“ in Palästina an, jedoch lässt er die Frage offen, ob es einen „*zionistischen Masterplan für die Vertreibung*“ schon vor dem Krieg 1948 gegeben hat. Tendenziell bestätigt Manna selbst aber diesen Masterplan nicht. Diese Vorstellung von einem vor 1948 vorhandenen „*Masterplan*“ der Vertreibung der PalästinenserInnen bestimmt jedenfalls nicht nur die Deutung der Vergangenheit, sondern „*sie ist vor allem von Bedeutung für die palästinensische Wahrnehmung der Gegenwart und Erwartungen politischen Handelns in der Zukunft*“ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 181).

Wie schon vorher diskutiert wurde, handelt es sich hier um eine von der panarabischen Perspektive geprägte Bedeutung und Deutung der Nakba. Dabei werden die Flucht und Vertreibung einem integralen Bestandteil der zionistischen/israelischen Strategie zugeschrieben. Nach dieser Zuschreibung ist die „*Nakba-[als] eine [immer noch] offene Wunde*“¹¹³ zu verstehen. Ilan Pappé weist auch auf diese Tendenz hin, die Flucht und Vertreibung der PalästinenserInnen

¹¹² "كان وليد الخالدي اول من كتب عن هذه الخطة منذ أواخر الخمسينيات، فأثار جدلاً كبيراً بشأن الموضوع. وأخيراً، نشر إعلان بابه عن التطهير العرقي في فلسطين تدعم الموقف الفلسطيني الذي عبر عنه الخالدي" (مَنَاع 2015:93)

¹¹³ „*Nakba- die offene Wunde. Die Vertreibung der Palästinenser 1948 und die Folgen*“ ist der Titel des Buches verfasst von der Journalistin und Nahostkorrespondentin Marlene Schnieper, veröffentlicht im Jahr 2012 beim Rotpunktverlag in Zürich (Schnieper, 2012).

als eine kontinuierliche und bis heute offene Geschichte zu deuten und stellt dann fest: „*If this Palestinian historical perspective is valid, then 1948 can repeat itself*“¹¹⁴ (Pappe bei Masalha, 1999 S. 211). Jedenfalls löste der im arabisch-palästinensischen Diskurs verankerte Masterplan für den Transfer der PalästinenserInnen aus ihrem Land, der als nicht abgeschlossene Vergangenheit und nach wie vor als ein Konsens in der israelischen Politik gesehen wird, immer wieder heftige Debatten aus. Mit anderen Worten: die „*objektiven Fakten*“ und die historischen Begebenheiten in den israelischen Geschichtsdarstellungen, vor allem durch die neuen Historiker, werden einerseits nicht bezweifelt, sondern vielmehr als Beweis für die Authentizität des palästinensischen Narratives verwendet, jedoch tendiert man dabei dazu, diese „*historischen Fakten*“ entsprechend dem palästinensischen Gegennarrativ und Nakba-Meisternarrativ zu deuten. Eine Ausnahme gibt es aber auch. Z. B. schreibt Issa Khalaf:

„Certainly, the combined effects of the physical and economic ravages of war, Zionist terror, atrocities, and expulsions; the breakdown of social order and urban economy and national leadership all contributed to Palestinian society's dissolution in 1948. And this did not happen overnight: the Palestinian refugee problem was a prolonged affair, unfolding over many months and encompassing several phases“ (Khalaf 1997, S. 109).

Mit dieser Äußerung stimmt Khalaf mit den israelischen Neuhistorikern (vgl. z. B. Morris 1988) überein, dass Flucht und Vertreibung der PalästinenserInnen nicht auf einem vorsätzlichen Plan und auf der unveränderten zionistischen rassistischen und expansionistischen Strategie beruhte, sondern vorwiegend als ein Resultat der Kriegsumstände zu interpretieren ist. Jedenfalls relativiert er die Gefahr des Zionismus an sich für die arabische Welt, indem er die Nakba in einen konkreten soziopolitischen Kontext einbettet. Seine Analyse der Niederlage im Krieg von 1948 führt er auf die zerrütteten Verhältnisse zurück, welche in der arabisch-palästinensischen Gesellschaft herrschten.

3.1.3.2 Nakba als Verlust der Heimat

Unter der verlorenen Heimat wurden bis zum Juni-Krieg 1967 diejenigen Gebiete verstanden, die in Folge des Krieges 1948 innerhalb der israelischen Grenze lagen. Dagegen wurden das Westjordanland und der Gazastreifen nicht als verlorene Heimat in den politischen Diskurs (aber auch nicht in die Geschichtsdarstellungen) eingeführt. Dies hängt, wie schon vorher diskutiert wurde, mit dem Deutungsmuster der Nakba aus der panarabischen Perspektive

¹¹⁴ Ilan Pappe in seiner Einleitung zum Masalhas Artikel: A Critique on Benny Morris.

zusammen, welches Palästina auf diskursiver Ebene als einen integralen Bestandteil der arabischen Nation betrachtet. Jedoch erweiterte sich die Deutung der Heimat nach dem Juni-Krieg von 1967 und umfasste seitdem auch das bis dahin unter jordanischer Verwaltung stehende Westjordanland und den bis dahin unter ägyptischer Verwaltung stehenden Gazastreifen. Die Deutung der Nakba als Verlust der Heimat wird bedeutend durch den palästinensischen Nationsbildungsprozess und den politischen Kampf im Westjordanland und Gazastreifen gegen die israelische Besatzung nach dem Krieg 1967 geprägt. Dabei wurde die Vergangenheit zu einer harmonischen und kohärent palästinensischen (also nicht mehr nur arabischen) Geschichte umgedeutet, und ebenfalls wurden dabei die Wir- und Sie-Bilder umgeschrieben. Die Rolle der PalästinenserInnen in Israel, Westjordanland und Gazastreifen nach dem Juni-Krieg von 1967 wurde umgedeutet und bekam eine hervorragende Stellung im Diskurs. Die säkular-nationale palästinensische Perspektive, die hauptsächlich im arabischen Ausland konstituiert wurde, verdrängt die panarabische Perspektive und dominiert den Diskurs bis zum sogenannten Oslo-Friedensprozess Anfang der 1990er Jahre. Dadurch lässt sich auch eine bedeutende Verschiebung im Deutungsmuster der Nakba beobachten. Mit der Gründung der palästinensischen Autonomiebehörden Mitte der 1990er (nach der Rückkehr der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) in das Westjordanland und den Gazastreifen) verliert das sogenannte „*Exil*“ im arabischen Ausland an Bedeutung. Der Grund dafür liegt darin, dass die „*Vertreter des Exils*“ nun nach den Osloer Friedensverträgen ab dem Jahr 1993 nicht mehr im arabischen Ausland, sondern in der Heimat „*Palästina*“, also im Westjordanland und im Gazastreifen leben. Trotzdem blieb die Deutung der Nakba als Verlust der Heimat auf diskursiver Ebene von großer Bedeutung. Sowohl die Nachkommenschaft der Flüchtlinge, welche im „*Exil*“ geboren sind und Palästina nicht als Heimat erlebten als auch ca. die Hälfte der Palästinenser, die ihre „*Heimat*“ durch den Krieg von 1948 nicht verloren hat, werden in diesem Deutungsmuster als heimatlos subsumiert. Bei dieser Tendenz in der Darstellung mischen sich biographische, selbst erlebte und tradierte Erlebnisse der Flüchtlinge und ihrer Nachkommenschaft mit der Bemühung der unterschiedlichen palästinensischen Eliten um die damit unmittelbar verbundenen politischen Ansprüche, vor allem das Rückkehrrecht der palästinensischen Flüchtlinge. Auf dieser Kollektivebene wird Heimatslosigkeit der PalästinenserInnen als identitätsbildend für alle Palästinenser – auch für die „*Erinnerungsgemeinschaften*“, die selbst gar keine Flucht und Vertreibung erlebten, präsentiert. Bei dieser Geschichtsdarstellung stehen der Kampf mit zunächst der zionistischen Bewegung und später der Kampf gegen Israel bzw. der arabisch-israelische Konflikt im Mittelpunkt, wie es noch im Folgenden diskutiert wird.

3.1.3.3 *Nakba als heldenhafter Widerstand*

Der Krieg von Juni 1967 verdrängt nicht nur den Krieg von 1948, sondern führt auch zur Umdeutung der Kollektivereignisse im Wir-Diskurs. Zentrale Kategorien des alt-neuen Deutungsmusters der Nakba als Widerstandsgeschichte leiten sich hauptsächlich vom palästinensischen Kampf gegen die israelische Besatzung nach dem Krieg von 1967 ab. Eine bedeutende Verschiebung im Diskurs lässt sich nach dem Juni-Krieg 1967 beobachten. Rückwirkend werden auch politische Unruhen vor dem Krieg von 1967 umgeschrieben und zum Nationalkampf oder zur Widerstandsgeschichte umgedeutet. Dabei spricht man – zum ersten Mal – von Palästinensern innerhalb des ganzen Mandatsgebiet Palästina, also im Westjordanland, Gazastreifen aber auch in Israel¹¹⁵. Hier wird auf einer kollektiven Ebene die Geschichte nicht nur als eine Leidensgeschichte, sondern auch als eine heroische Geschichte interpretiert. Neue normative Beschreibungen, wie z. B. der Slogan „*Sumud*“ (Arab.: *ṣumūd* Dt.: unerschütterliches Ausharren, Standhaftigkeit) im Land und Widerstand gegen die israelische Besatzung ab 1967 (Damir-Geilsdorf 2008, S. 253) determinieren die Wahrnehmung und Darstellung der palästinensischen Flüchtlinge im Lande selbst, also im Westjordanland, Gazastreifen und auch in Israel, die erst nach dem Krieg von 1967 im Diskurs auftauchen.

Die Bilder vom heroischen „*Freiheitskämpfer*“ nach dem Juni-Krieg von 1967 ersetzen die durch den Krieg von 1948 geprägten Bilder von Palästinensern als leidtragenden „*Flüchtlingen*“. Das Bild vom „*Freiheitskämpfer*“ statt vom „*Flüchtling*“ hat auch die Funktion, wie Damir-Geilsdorf (2008, S. 253) es diskutiert, „*das Leiden der Nation*“ aufzuheben. Dazu muss aber auch auf die neue Machtstruktur, Legitimation und Konkurrenz der soziopolitischen Gruppen und Gruppierungen hingewiesen werden. Bilder von „*Freiheitskämpfern und Märtyrer-Kämpfern*“ (Arab.: *fidā'īyin* und *'istišhādīyin*) werden auch auf einer religiös-eschatologischen, aber auch säkular-nationalen Ebene im Nakba-Diskurs stilisiert. Diese Stilisierung kann als eine Antwort auf die durch mehrere politisch-militärische Niederlagen geprägte Vergangenheit, und auf die gegenwärtigen und zukünftigen unkalkulierbaren Kollektivereignisse interpretiert werden. Dabei wird versucht, die Niederlage zum Sieg umzudeuten, um einen „*Erlöser des Kollektivs*“ (ebd. S. 241ff) und einen gemeinsamen Nenner der starkfragmentierten palästinensischen Communities auf diskursiver Ebene zu konstituieren. Diese starkfragmentierten palästinensischen Communities lebten und leben immer noch de facto nicht nur unter unterschiedlichen, sondern auch konkurrierenden

¹¹⁵ Azmi Bischara weist darauf hin, dass die arabisch-palästinensische Minderheit in Israel bis zu den 1970ern im arabischen politischen Diskurs als „*Verräter*“ bezeichnet wurden. Erst nach dem Juni-Krieg 1967 wurde das Bild im Diskurs reformiert (Bishara 2002b, S. 51).

und feindlichen politischen Autoritäten, sowohl im Land selbst (also im Westjordanland, Gazastreifen und in Israel) als auch im arabischen Ausland.

Bei dem islamisch-orientierten Deutungsmuster wird die Geschichte und auch die Gegenwart als ein religiöser, nicht endender Krieg gegen den Islam interpretiert und dabei wird die militärische Niederlage als eine Art „*göttliche Prüfung*“ der Muslime (ebd. S. 246) gedeutet. Die säkular-national orientierte Richtung verwendet eine andere Rhetorik. Sie bevorzugt die Bezeichnung „*Sich-opfernder bzw. „Freiheitskämpfer*“ (Arab.: fidā'īyūn), statt die islamisch geprägte Bezeichnung „*Märtyrer-Kämpfer*“ (Arab.: 'Istiḥadiyūn“) (ebd. S. 255). Sie verwendet den bewaffneten Kampf statt den islamischen Jihad (Arab.: ḡihād) bzw. den Widerstand gegen den kolonialistischen Zionismus (ebd.). Für sie geht es darum, die nationale palästinensische Ehre durch die Tilgung des Stigmas des Flüchtlingsstatus, d.h. einer „*Flüchtlingsnation*“ wiederherzustellen, und das Bild eines Opfers durch das Bild eines heldenhaften Kämpfers zu ersetzen (ebd. S. 255). Ein Bild „*der wehr- und ahnungslosen bäuerlichen nakba-Generation*“ (ebd. S. 278) wurde dann durch das Bild der „*Generation des Widerstandes*“ (ebd. S. 279) auf diskursiver Ebene ersetzt. Die sogenannte „*wehr- und ahnungslose bäuerliche nakba-Generation*“, die selbst biographische Erfahrungen mit der Nakba machte, wird in dieser Studie als Erlebnisgeneration und auch Nakba-Erlebnisgeneration bezeichnet. Dagegen werden die zweite und dritte Generation der Flüchtlinge unter der normativen Bezeichnung „*Generation des Widerstandes*“ im Diskurs subsumiert. Unterschiedliche generationsbedingte Perspektiven lassen sich deutlich auch im Familiendialog beobachten und werden im Folgenden herausgearbeitet (vgl. Kap. 6 und 7).

Die islamisch-nationale Perspektive, die sich hauptsächlich im Westjordanland und Gazastreifen konstituierte und institutionalisierte, wurde im politischen Diskurs immer wirkmächtiger (Damir-Geilsdorf 2008, S. 282). Dies hängt meines Erachtens damit zusammen, dass säkular-nationale Fraktionen nach dem „*gescheiterten*“ Friedensprozess in der zweiten Intifada 2000-2005 bedeutend geschwächt sind (vgl. Kap. 2.8). Kritik an diesen säkular-nationalen Fraktionen, vertreten hauptsächlich durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) bzw. die palästinensische Autonomiebehörde, wird sichtbarer und stärker. In den geführten Interviews der vorliegenden Studie (vgl. Kap. 6 und 7) kam auch ein Vergleich der palästinensischen Autonomiebehörde mit den stigmatisierten Dörfer-Ligen vor, die in den 1980er Jahren hauptsächlich im Westjordanland tätig waren und im Diskurs als „*Verräter des palästinensischen Volkes*“ (vgl. Kap. 2) und als Kollaborateure beschrieben werden. Die harmonische und kohärente Geschichte eines Freiheitskämpfers wird jedenfalls nach Mitte der 1990er brüchiger als zuvor. Dagegen stiegen die islamisch-nationalen,

politischen Parteien, vor allem Hamas und der palästinensische islamischer Jihad (PIJ), auf. Im Jahr 2006 übernahm Hamas durch demokratische Wahlen mit 57,6 % aller Parlamentsmitglieder die politische Führung im Westjordanland und Gazastreifen (Ewaida 2009, S. 1/156ff) und damit gewann die islamisch-nationale Deutungshoheit mehr an Macht und Gültigkeit als zuvor.

Zusammenfassend spricht Damir-Geilsdorf (2008, S. 285) von einem „*Meisternarrativ der Nakba*“, das „*aus verschiedenen Themen, Geschichten, Neben- und Untergeschichten*“ besteht und teilt dies hauptsächlich in Bereiche „*Krieg bzw. Nationalkampf*“ und „*Verlust der Heimat*“ ein. Dabei weist sie darauf hin, dass die Bedeutung und Deutung der Nakba mit dem jeweiligen sozio-historischen Kontext zusammenhängt. Eine alternative Wahrnehmung und Interpretation der Nakba im palästinensischen Diskurs stellt das auf Arabisch und Hebräisch verfasste historische Werk von dem palästinensisch-israelischen Historiker, Adel Manna (Arab.: ‘Ādil Mannā’) mit dem Titel: „*Nakba und Überleben: Erzählungen von in Haifa und Galiläa gebliebenen Palästinensern*“¹¹⁶ (erste Auflage 2015 in Haifa) dar, welches hier kurz vorgestellt und diskutiert werden soll.

3.1.4 Nakba in Israel, in einem konkreten Kontext

Mannas Buch beschäftigt sich hauptsächlich mit den Vertriebenen innerhalb Israels, den sogenannten Binnenvertriebenen, vorübergehend Vertriebenen bzw. Zurückkehrenden und innerhalb Israel gebliebenen arabisch-palästinensischen Bevölkerungsteilen. Ebenfalls Gegenstand seines Interesses sind die trotz des Krieges nicht vertriebenen Bevölkerungen in den Drusen-Dörfern und in Nazareth und der Umgebung.

Zwar nimmt Manna Bezug auf die klassischen Geschichtsdarstellungen von Zureik, Al-Alami, George Hana, Arif Al-Araif und Walid Khalidi, auf der anderen Seite bezieht Manna sich aber auch auf die neuen israelischen Historiker. Er verwendete auch andere biographische und historische Quellen und führte überdies selbst Interviews mit arabisch-palästinensischen Zeitzeugen in Israel. Manna stellt fest, dass diese arabisch-palästinensischen Werke – und die meisten Werke in den 1950ern – durch „*Repräsentanten der politischen und kulturellen arabischen Eliten (und diese sind in der [Stadt] Beirut publiziert)*“¹¹⁷ (Manna 2016:52f) geprägt sind, wo die panarabische Perspektive am stärksten vertreten ist (ebd.). Eine einzige Ausnahme stellt das Werk (erste Auflage 1955) von Muhammad Nimr Al-Hawwari (Arab.: Muḥammad Nimr al-Haūwarī) dar, so Manna (2016:53). Al-Hawwari, der während des Krieges von 1948 aus dem

¹¹⁶ "نكبة وبقاء. حكاية فلسطينيين ظلوا في حيفا والجليل". (Mannā', 2015/2016).
¹¹⁷ "ممتلي النخب العربية السياسية والثقافية ونشّرت في بيروت". (Mannā' 2015/2016, S. 52).

Land floh und danach nach Israel zurückkehrte und dort bis zu seinem Tod blieb, veröffentlichte sein Werk in Nazareth in Israel. Darin stellt er – anders als seine Zeitgenossen, die eher von Sieg und Niederlage sprechen – das Flüchtlingsproblem in den Mittelpunkt und er äußert heftige Kritik an der arabisch-palästinensischen Seite. Seiner Einschätzung nach tragen die arabischen Regime, Armeen, aber auch arabisch-palästinensischen Akteure und vor allem die Anhänger von Husseini Mitverantwortung für das palästinensische Flüchtlingsproblem (Mannā‘ 2015/2016, S. 53).

Manna kritisiert im Allgemeinen die Tendenz bei den meisten ForscherInnen in der Literatur über die Nakba und über die Geschichtsdarstellung des Krieges von 1948, von zwei homogenen Nationen auszugehen. Seiner Meinung nach könnte diese Annahme, wenn überhaupt, dann nur auf „die für die Kriegsanstrengungen völlig rekrutierte jüdische Siedlungsgemeinschaft“¹¹⁸ (ebd. S. 70), jedoch viel weniger auf „das palästinensische Volk“¹¹⁹ zutreffen (ebd.). Denn unter den Palästinensern herrschte und herrscht immer noch eine „prä-nationale Identität [das heißt, Identitäten basierend auf] Ethnizität, Glaubensrichtung [Konfession], Clanzugehörigkeit usw.“¹²⁰ (ebd. S. 70). Tendenziell betrachtet Manna die nicht-jüdischen Gruppen und Gruppierungen in Israel nicht als homogen. Dazu schreibt er:

„Im Sommer 1948 waren die Erfahrungen mit der Katastrophe von Region zu Region unterschiedlich. Die Palästinenser im Allgemeinen und die Flüchtlinge im Besonderen, deren Zahl in dieser Zeit auf mehr als 400.000 geschätzt wurde, erlebten die Ereignisse nicht auf dieselbe Art und Weise. Die Bedeutung der Nakba war für die städtischen Eliten in Haifa, Jaffa und Jerusalem ganz anders im Vergleich zu den Bauern, deren Leben mit dem Verlust ihrer Häuser und ihres Landes vollständig zerstört wurde (...) Auf einmal wurden diese Flüchtlinge, die vorher eigene Häuser hatten und von ihrer Landschaft lebten, quasi zu Bettlern, die von arabischen und internationalen Wohltätigkeitsorganisationen leben.“ (ebd. S. 69)¹²¹

Die Bedeutung des Krieges von 1948 oder die Bedeutung der Nakba unterscheidet sich also von Ort zu Ort und von Gruppe zur Gruppe, je nach den konkreten unterschiedlichen Erfahrun-

¹¹⁸ "المجتمع اليهودي الاستيطاني المجدد تماماً لمجهود الحرب" (ebd. S. 70).

¹¹⁹ "أبناء الشعب الفلسطيني" (ebd.).

¹²⁰ "الهويات ما قبل القومية (الإثنية والطائفية والقبلية وغيرها)" (ebd.).

¹²¹ "في صيف سنة ١٩٤٨ كانت تجارب الكارثة تختلف من منطقة الى اخرى. فالفلسطينيون بصورة عامة، واللاجئون بصورة خاصة الذين قُدر عددهم حينها ب ٤٠٠٠٠٠٠ نسمة وأكثر، لم يختبروا الأحداث بالطريقة والأسلوب نفسيهما. فمعنى النكبة كان مغايراً بالنسبة الى النخب المدنية في حيفا ويافا والقدس مقارنة بالفلاحين الذين تدمرت حياتهم تماماً مع فقدانهم بيوتهم وأراضيهم التي اعتاشوا منها..... فبين عشية وضحاها انتقل هؤلاء اللاجئون من كونهم أصحاب بيوت وأراضٍ يعتاشون منها الى ما يشبه المتسولين الذين يعيشون على الصدقات العربية والدولية" (ebd. S. 69)

gen mit der Ereigniskette in dieser Zeit. Aber auch in Bezug auf die Positionierung dieser Gruppierungen und Gruppen gab es strukturelle Unterschiede. In diesem Zusammenhang stellt Manna die nicht-jüdischen Akteure dar, die er als nicht-homogen und als eine kleine Minderheit beschreibt, welche den Krieg von 1948 überhaupt nicht als Nakba erlebten, sondern als „nationalen“ Sieg aufgrund ihrer Kooperation mit den zionistischen Parteien und politischen Positionierung (Mannā‘ 2015/2016, S. 145). Unter diesen Gruppen erwähnt er auch einige Clans, Drusen, aber auch arabische Kommunisten, die sich schon vor dem Krieg 1948 für den Teilungsplan von 1947 positionierten und durch die arabischen nationalistischen und religiösen Bewegungen als „Verräter des Volkes“ stigmatisiert wurden (ebd. S. 146). Dazu schreibt er noch:

„Die Kommunistische [arabische] Partei stand uneingeschränkt mit Israel in dessen Krieg [von 1948] gegen das palästinensische Volk und gegen die benachbarten arabischen Länder und forderte die Teilnahme an den Feierlichkeiten zum "Unabhängigkeitstag" seit 1949. Die Anführer [dieser kommunistischen arabischen Partei] unterstützten die Rekrutierung arabischer Jugendlicher für die [israelische] Armee [als Pflicht-Dienstwehr], um die Grenzen und die Unabhängigkeit des Staates [Israel] zu verteidigen. (ebd. S. 382f)¹²²

Diese kommunistische Fraktion bzw. die arabischen Kommunisten waren auch „diejenigen, welche die Repräsentation des Interesses der arabischen Bürger [in Israel] dominierten“¹²³ (Manna 2016:374). Bis zu den 1950er Jahren feierte diese Fraktion den israelischen Unabhängigkeitstag und dabei tauchte die Bezeichnung Nakba bei ihnen überhaupt nicht auf. Als Beispiel für diese arabisch-palästinensischen Akteure, aber auch für die verflochtenen und komplizierten Figurationen in dieser Zeit führt Manna den berühmten protestantischen kommunistischen Schriftsteller Emil Habibi an, der im Jahr 1951 zu einem Mitglied der Knesset (des israelischen Parlaments) wurde (Manna 2016:400). Dagegen verlassen alle seine neun Geschwister in der Folge des Krieges von 1948 das Land. Seine Mutter entschied sich im Jahr 1954, ihren Sohn Emil Habibi in Israel hinter sich zu lassen, auf ihre israelische Staatsbürgerschaft zu verzichten und ihr Leben bei ihren anderen Kindern im arabischen Ausland zu verbringen (Manna 2016:381). Diese Umgangsstrategie mit einer prekären Situation in dieser Zeit trifft nicht nur auf die Mutter des berühmten Schriftstellers zu, sondern ist charakteristisch für

¹²² " أن الحزب الشيوعي وقف الى جانب إسرائيل من دون تحفظ في حربها ضد الشعب الفلسطيني والدول العربية المجاورة، و دعا الى المشاركة في احتفالات "عيد استقلالها" منذ سنة ١٩٤٩. وقد أيد زعماءه... تجنيد الشباب العربي الإجباري في الجيش للدفاع عن حدود الدولة واستقلالها" (Mannā‘ 2015/2016, S. 382f).

¹²³ " الذين احتكروا تمثيل مصالح المواطنين العرب" (ebd. S. 374).

muslimische und christliche Araber bzw. Palästinenser, die über übernational organisierte Familien-Netzwerke verfügen, wie auch die Falldarstellung der Familie Maaruf in der vorliegenden Studie zeigt (vgl. Kap. 5.2.). Jedenfalls nennt Manna auch andere gleiche Beispiele für diesen Typus. Dazu schreibt er:

„Der einzige mögliche Weg für die verbleibenden Araber, um die arabische Welt zu besuchen, war der Verzicht auf die israelische Staatsbürgerschaft... Tatsächlich gaben Dutzende gebildeter Eliten aus Jaffa, Haifa, Nazareth und anderen Städten und Gemeinden ihre [israelische] Staatsbürgerschaft auf und zogen in den frühen fünfziger Jahren in die benachbarten arabischen Länder.“ (Mannā‘ 2015/2016, S. 374)¹²⁴

Mannas Darstellungen lassen die Vermutung zu, dass die arabisch-palästinensischen Akteure u. a. die arabischen Kommunisten im israelischen Kontext die Ereignisse in dieser Periode von 1948 nicht als Nakba präsentierten. Bei dieser Nicht-Übernahme der im arabisch-palästinensischen Diskurs verankerten Nakba-Deutung spielen viele Faktoren eine wichtige Rolle. U. a. sind hier die polarisierenden exklusiv-herrschenden politischen Diskurse und die verhärteten und verfeindeten Fronten in der Wirklichkeit, welche in dieser Zeit nicht immer eine gemäßigte Positionierung ermöglichten, zu erwähnen. Charakteristisch für Mannas Geschichtsdarstellung ist die in dieser Zeit verfolgte, israelische Unterdrückungspolitik sowie der stilisierte Widerstand der Palästinenser in Israel. Dazu schreibt er beispielsweise:

*„Die verbleibenden Palästinenser in Haifa und Galiläa brachen im Jahr 1958 die Barrieren der Angst und des Traumas, unter denen sie seit der Nakba gelitten haben. Obwohl die [israelische] Behörde die herausfordernden und konfrontativen Proteste in Nazareth unterdrückte, wurden diese Ereignisse zum Beginn eines neuen Bewusstseins und einer Hoffnung auf eine vielversprechende Zukunft, die von nationalen Führungskräften wie [dem ägyptischen Präsidenten Jamal] Abdel Nasser angeführt wurde. In den 1970er Jahren erlernte der Nachwuchs die Weisheit der Elterngeneration und entwickelte dann die Werkzeuge ihres Kampfes, so dass sie zu einem Nebenzweig in der palästinensischen Nationalbewegung wurde.“*¹²⁵ (ebd. S. 405)

¹²⁴ "وكانت الطريقة الوحيدة أمام العرب الباقين لزيارة العالم العربي هي التنازل عن الجنسية الإسرائيلية...و فعلاً فإن عشرات المثقفين أبناء النخبة من يافا و حيفا و الناصرة و غيرها من المدن و البلديات تنازلوا عن مواطنتهم و انتقلوا إلى الدول العربية المجاورة في اوائل الخمسينيات" (ebd.) (S. 374)

¹²⁵ "كسر الفلسطينيون الباقون في حيفا والجليل سنة ١٩٥٨ حواجز الخوف والصدمات التي عانوا جراءها منذ النكبة. و على الرغم من قمع السلطات لتظاهرات التحدي و المواجهة في الناصرة، فإن تلك الأحداث اصبحت بداية لوعي جديد وأمل بمستقبل واعد يقوده زعماء قوميون، مثل عبد الناصر....و قد تعلم الابناء في السبعينيات من حكمة جيل الأباء، ثم طوروا أدوات نضالهم ليصبحوا رافداً في الحركة الوطنية الفلسطينية" (ebd. S.) (405).

Manna berichtet detailliert über den Wandel im Wir-Diskurs und über wichtige Kollektivereignisse, die dazu führten und damit im Zusammenhang standen. Dabei betont er, dass die Palästinenser in Israel in der durch die panarabische Perspektive dominierten Nakba-Deutung nicht wahrgenommen wurden, obwohl sie einen wichtigen Bestandteil der Geschichte und der Nationalbewegung der Palästinenser darstellen. Er bemüht sich, die marginalisierte Position der Araber/Palästinenser in Israel im Nakba-Diskurs und im Wir-Diskurs aufzuheben, denn die Nakba-Wahrnehmung unter den arabischen Akteuren in Israel wurde bedeutend transformiert. Mitte der 1950er feierten die arabisch-palästinensischen Kommunisten nicht mehr den israelischen Unabhängigkeitstag und die Bezeichnung Nakba setzte sich seitdem schrittweise durch. All das führt, seiner Meinung nach, dazu, dass die nachfolgende Generation in den 1970ern die Lehren von der früheren Generation gezogen hat und den arabisch-palästinensischen Nationalbildungsprozess vorantreibt (Mannā‘ 2015/2016, S. 405). Die Palästinenser in Israel, abgesehen von wenigen Ausnahmen, konnten, seiner Meinung nach, trotz allem ein arabisch-palästinensisches Nationalbewusstsein entwickeln.

Mit diesem Ergebnis beendet Manna sein Werk und somit weist sein Werk einen apologetischen Charakter auf. Manna spricht in seinem Werk vom „*palästinensischen Volk*“, jedoch lässt er es offen, wer zu diesem Volk gehört und auf welcher Grundlage. Dabei vermittelt er den Eindruck, dass er „*die palästinensische Widerstandsbewegung*“ mit dem „*Nationalbildungsprozess*“ gleichsetzt. Er bedient sich des im Wir-Diskurs verankerten homogenisierenden Bildes von zwei gegenüberstehenden Generationen, die von Damir-Geilsdorf (2008, S. 278) als „*die wehr- und ahnungslose bäuerliche nakba-Generation*“ und „*die Generation des Widerstandes*“ beschrieben werden. Die „*Generation des Widerstandes*“, welche die „*richtige*“ Lehre von der alten Generation gezogen haben soll, wird idealisiert. Im Gegensatz dazu wird die Nakba-Generation für ihre passive Handlung und Haltung kritisiert bzw. degradiert. Durch diese dualistische Wahrnehmung von zwei gegenüberstehenden Generationen versucht Manna, meiner Interpretation nach, der marginalisierten Position der Araber/Palästinenser in Israel im Nakba-Diskurs und im Nationaldiskurs etwas entgegenzusetzen. Dabei versucht er aufzuzeigen, dass diese Araber/Palästinenser in Israel einen integralen Bestandteil der palästinensischen Nationalbewegung bilden. Die Erinnerungspolitik an die Nakba, die Manna in seinem Beitrag verfolgt, erzielt, meines Erachtens, eine homogenisierende Wirkung für die Formulierung nationaler Zugehörigkeit auf einer internen Ebene (d. h. innerhalb Israels) und auf einer externen Ebene (d. h. außerhalb Israels).

Die Unterschiede und auch Spannungen zwischen den unterschiedlichen arabisch-palästinensischen Gruppen und Gruppierungen, die nicht nur von Manna¹ selbst, sondern auch von anderen ForscherInnen thematisiert werden (Damir-Geilsdorf 2008, S. 194), werden durch die Stilisierung der Nationalbewegung als Großrahmen für alle Palästinenser homogenisiert. Seine Geschichtsdarstellung bewegt sich tendenziell zwischen einerseits einer Unterdrückungsgeschichte bzw. Leidgeschichte und andererseits einer Widerstandsgeschichte (Heilsgeschichte). Dabei wird diese Geschichtsdarstellung durch eine imaginäre nationale Zugehörigkeit bei den in vieler Hinsicht fragmentierten palästinensischen Gemeinschaften in Israel, aber auch im arabischen Ausland gerahmt. Das Buch von Manna bietet jedoch, meines Erachtens, eine Alternative und bildet eines der wichtigsten Standardwerke über die Nakba im konkreten Kontext. Zum einen, weil die Nakba in diesem Werk nicht nur auf Makro- und Meso-, sondern auch auf der Mikro-Ebene diskutiert wird. In diesem Werk werden unterschiedliche Umgangsstrategien mit der prekären Situation nach dem Krieg bis zur Mitte der 1950er bei konkreten Gruppen und Gruppierungen in Israel dargestellt und diskutiert. Aber auch, weil sich dieses Werk mit einer Periode nach dem Krieg von 1948 bis 1956 beschäftigt, über die es kaum Forschungen gibt (Baumgarten 1991, S. 216). Ein äquivalentes Standardwerk über die Flüchtlinge und deren Umgangsstrategien mit der Nakba-Ereigniskette nach dem Krieg von 1948 bis zur israelischen Besetzung nach dem Juni-Krieg 1967 in Westjordanland gibt es nicht (ebd.). Diese Erinnerungsgemeinschaft der Flüchtlinge im Westjordanland wurde eher unter stereotypischen Geschichtsdarstellungen der palästinensischen Flüchtlinge im Allgemeinen subsumiert. Sie werden also nicht als Deutungsressourcen für die Beschreibung und Wahrnehmung der Nakba-Ereignisketten und weiteren Kollektivereignisketten zurate gezogen, wie es noch im zweiten Teil des Kapitels ausführlicher diskutiert wird (vgl. Kap. 3.2).

3.1.5 Zusammenführung der verschiedenen Ebenen

Der Begriff Nakba taucht schon während des Krieges von 1948 auf. Nakba im arabisch-palästinensischen Diskurs dient als ein Machtinstrument im Kampf der Narrative und im Kampf um Deutungshoheit, die Bedeutung und Deutung des Krieges von 1948 und seine Konsequenzen. In Gegensatz zum Entstehungsdatum Israels spielen andere Kollektivereignisse wie Flucht und Vertreibung, Massaker an den Palästinensern usw. keine entscheidende Rolle bei der Festlegung des Nakba-Gedenktages auf den 15.Mai.

Die Entstehung und die frühere Deutung des Begriffes Nakba sind zwar durch die panarabische Perspektive geprägt, jedoch lassen sich nach dem Abstieg des Panarabismus gravierende Verschiebungen bei der Deutung der Nakba feststellen. Insgesamt kann man zumindest von drei

Etappen und Perspektiven, die die Nakba-Bedeutung und Deutungen konstituierten und bedeutend beeinflussten, ausgehen. In der ersten Phase zwischen 1948 und 1967 spielt die arabisch-palästinensische Elite im arabischen Ausland, die auch einen untrennbaren Bestandteil des arabischen soziopolitischen und soziokulturellen Establishments bildete, die zentrale Rolle.

In der zweiten Phase nach dem Juni-Krieg 1967 bis zu den Friedensverträgen Anfang der 1990er stehen Bilder von einer „*Generation des Widerstandes*“ in Konkurrenz zu den Bildern von Flüchtlingen oder der in dieser Phase negativ konnotierten Bezeichnung „*Nakba-Generation*“. Das Wort Flüchtling (Arab.: *lāǧi*) galt als Schimpfwort und konkurrierte - mit der Zeit - mit dem positiv konnotierten Begriff Freiheitskämpfer (Arab.: *fidā'i*). Auch das Bild von „Wir-Palästinenser“ stieg rasch auf und steht in einer verflochtenen und komplizierten Beziehung zum Bild von „Wir-Araber“. Der palästinensische auf Kampf ausgerichtete Nationalismus, der hauptsächlich im arabischen Ausland konstituiert wurde, verdrängte den Panarabismus und dominierte fortan den Wir-Diskurs. Die Rolle der Araber/Palästinenser in Israel, im Westjordanland und im Gazastreifen gewann seit dem Juni-Krieg 1967 auf diskursiver Ebene mehr an Aufmerksamkeit, wurden aber nicht als Erinnerungsressourcen oder als spezifische Erinnerungsgemeinschaften in die Geschichtsdarstellungen aufgenommen. Vielmehr wurde diese Erinnerungsgemeinschaft der Flüchtlinge im Westjordanland unter stereotypische Geschichtsdarstellungen der palästinensischen Flüchtlinge im Allgemeinen subsumiert.

Die dritte Phase beginnt mit der Begründung der Palästinensischen Behörden Mitte der 1990er nach der Rückkehr der PLO in das Westjordanland und den Gazastreifen. Die harmonische und kohärente Geschichte eines Freiheitskämpfers wird brüchiger. Auch werden die islamisch-nationalen politischen Parteien als Hauptakteure sichtbarer als zuvor. Die islamisch-orientierte Deutungshoheit gewinnt an politischer Macht, Legitimation und sozialer Gültigkeit, besonders, nachdem die Hamas die Wahlen im Westjordanland und im Gazastreifen im Jahr 2006 gewann. Diese drei Strömungen sind nicht immer leicht voneinander zu trennen. Z. B. hat die aus einer panarabisch geprägten Wahrnehmung des Kampfes als ein Existenzkampf bis heute große Auswirkung auf den Nationaldiskurs, der wiederum durch eine islamisch-orientierte und eine säkular-nationale Deutungshoheit konstituiert wird. Jedenfalls strebt man bei der Selbstbehauptung auf manifester Ebene nach einem arabisch-palästinensischen ein eigenes „*Nakba-Meister-narrativ*“ bzw. „*Spiegel- und Gegennarrativ*“ zum vermeintlich hegemonialen israelischen Meisternarrativ. Damir-Geilsdorf stellt in ihrem Werk die drei Haupttendenzen der Erinnerungspolitik, die sich bei dem Erinnern an die Nakba manifestieren, vor. Demzufolge bewegen

sich die Bedeutung und Deutung von Nakba in den unterschiedlichen arabisch-palästinensischen Geschichtsdarstellungen und in der herrschenden Erinnerungspolitik zwischen Nakba als Krieg, Heimatslosigkeit aber auch als Widerstandsgeschichte.

Tendenziell spielen – in diesem Elitendiskurs – die biographischen Erfahrungen und das jeweilige Kollektivgedächtnis der unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften der arabisch-palästinensischen Bevölkerungen innerhalb Israels, des Westjordanlands und des Gazastreifens oder im arabischen oder westlichen Ausland keine große Rolle. Mannas Werk dagegen lässt die Lesart zu, dass das Kollektivgedächtnis einer bestimmten Erinnerungsgemeinschaft der arabisch-palästinensischen BewohnerInnen in Israel berücksichtigt wird. Diese Erinnerungsgemeinschaft wird tendenziell und trotz Ausnahmen an manchen Stellen von Manna nicht als homogen gesehen. Er nimmt dabei Bezug auf die biographischen Erfahrungen und die Positionierung der Akteure selbst und behandelt sie nicht nur als eine homogene nationale Gruppe. Tendenziell bedient Manna jedoch den politisch aufgeladenen säkular-nationalen Diskurs und verknüpft in seiner Interpretation auf einer Kollektivebene diese Gruppen und Gruppierungen – aus apologetischen Gründen – mit einer imaginären homogenen arabisch-palästinensischen Nationalbewegung. Diese Umdeutung der Geschichte der unterschiedlichen palästinensischen Communities als die Geschichte einer Nationalbewegung bildet meines Erachtens einen Konsens in den unterschiedlichen Deutungsmustern in den unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften innerhalb und außerhalb des ehemaligen Mandatsgebiet Palästinas. Diese allgemeinen Merkmale der unterschiedlichen Deutungsmuster der Nakba sind für das Verstehen und Erklären der Situation der Flüchtlinge im Westjordanland und deren Selbstpräsentationen von großer Bedeutung, wie noch diskutiert wird.

3.2 Qualitative und quantitative Studien über die LagerbewohnerInnen

Nach UNRWA-Angabe aus dem Jahr 2006 gibt es insgesamt 687.542 registrierte Flüchtlinge im Westjordanland, davon leben 181.241 in den 19 Flüchtlingslagern im Westjordanland (Hanafi 2009, S. 496). Die Mehrheit der Flüchtlinge ist schon in den Dörfern und Städten integriert. Die FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland machen 26,4% von den gesamten Flüchtlingen im Westjordanland (ebd.) aus. Jedoch wurde diese numerische Minderheit in der Forschung tendenziell überpräsentiert im Vergleich zu den gesamten so genannten „*palästinensischen Flüchtlingen*“. Diese Forschung kann durch zwei Tendenzen charakterisiert werden: Einerseits werden die FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland als ein Bestandteil der sogenannten „*palästinensischen Flüchtlinge*“ sowohl im Westjordanland als auch im Gazastreifen und im arabischen Ausland präsentiert. Dabei werden ein harmonisierendes Wir-Bild sowie eine Wir-Gruppe vermittelt, welche über eine gemeinsame homogene Geschichte

verfügt. Andererseits werden LagerbewohnerInnen als ein manifestiertes repräsentatives Bild der imaginären Gruppe der gesamten Flüchtlinge dargestellt. Strukturelle Unterscheide zwischen LagerbewohnerInnen und Flüchtlingen werden meist nach dem Muster „Vielfalt in einer Einheit“ aufgefasst, als handle es sich hier um eine nationale Wir-Gruppe mit verschiedenen Varianten ein- und derselben einheitlichen und homogenen Erinnerungsgemeinschaft, wie noch im Folgenden diskutiert wird. Dies hängt, meiner Interpretation nach, mit der Tendenz im Wir-Diskurs zusammen, gegenwärtige sozioökonomische und soziopolitische Probleme in den Flüchtlingslagern im Westjordanland üblicherweise als Kausalfolge der Nakba von 1948 zu verstehen. In diesem Sinne wird Nakba auch nicht selten als eine noch nicht abgeschlossene Vergangenheit interpretiert. Durch diesen Sinnzusammenhang der offen gehaltenen Geschichte der Flüchtlinge gewinnen die Flüchtlingslager ihre symbolische Bedeutung als Beweis für die Flucht und Vertreibung der Palästinenser. Mit anderen Worten: die Nakba wird zum Ausgangspunkt für die Wahrnehmung und Darstellung „dieser Flüchtlinge“, darunter auch die LagerbewohnerInnen im Westjordanland als eine nationale homogene Gruppe (Hanafi 2001a, S. 34ff). Nicht selten wird die Nakba zumindest im medialen Diskurs mit der Flucht und Vertreibung der Palästinenser gleichgesetzt. Jedoch handelt es sich in Wirklichkeit um zwei unterschiedliche Problemlagen sowie im Kern verschiedene Diskurse. Daher wurde der Nakba-Diskurs extra in einem separaten Kapitel behandelt (vgl. Kap. 3.1). Der Nakba-Diskurs entstand während des Krieges von 1948, dagegen ist der Diskurs über die Flüchtlingslager und LagerbewohnerInnen im Westjordanland relativ neu. Im Gegensatz zu der Genese des Nakba-Diskurses, (vgl. Kap. 3.1.), lässt sich der Diskurs über die LagerbewohnerInnen im Westjordanland nicht durch einen bestimmten Autor oder ein bestimmtes Buch festlegen. Neben der Auseinandersetzung mit der Literatur über die Nakba wird hier ein **Überblick über die wichtigste Literatur gegeben**, welche sich mit den LagerbewohnerInnen im Westjordanland beschäftigt.

3.2.1 Überblick über ausgewählte Publikationen

Abgesehen von wenigen Studien¹²⁶, die über den nationalen Diskurs und über den Rahmen des Nahostkonfliktes hinausgehen, gehen die meisten Studien von einem homogenen und harmonischen, aber auch statischen nationalen Wir-Bild der Flüchtlinge aus. Die Durchdringung des

¹²⁶ z. B. die durch die israelische Soziologin und Anthropologin Maya Rosenfeld, zwischen 1992 und 1996 im Flüchtlingslager Dheisheh bei Bethlehem durchgeführte Studie: „*Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*“ (Rosenfeld, 2004) und „*Power structure, agency, and family in a Palestinian refugee camp*“ (Rosenfeld, 2002). Auch zu erwähnen ist die Studie von Dag H. Tuastad über die Organisation des Lebens im Lager Bureij im Gazastreifen: „*The Organisation of Camp Life: The Palestinian Refugee Camp of Bureij*“ (Tuastad, 1997).

politisch aufgeladenen nationalen Diskurses bildet in diesen Studien ein zentrales Charakteristikum und eine Tendenz, die immer wieder auftaucht. Als Beispiel dafür werden entsprechende Darstellungen der LagerbewohnerInnen im Westjordanland des Soziologen Sari Hanafis ausgewählt. Hanafi ist einer der wenigen arabischen Soziologen, der mehrere Monographien über das Flüchtlingsproblem sowie ein paar Aufsätze veröffentlicht hat. Die LagerbewohnerInnen im Westjordanland werden von Hanafi tendenziell im Großzusammenhang mit den Flüchtlingen im arabischen Ausland gesehen, wie es noch zu diskutieren sein wird. Außer Hanafi werden auch zwei Sammelbänder von anderen ForscherInnen ausgewählt, die im Jahr 2010 und 2011 herausgegebenen wurden.

Der erste Sammelband trägt den Titel: „*Kleine Orte und große Fragen. Drei palästinensische Nachbarschaften während der Besatzung*“ (Abū Duḥḥū, et al., 2010)¹²⁷. Der Sammelband beruht auf einem Forschungsprojekt in drei benachbarten Wohngebieten innerhalb der Stadtgrenzen von Ramallah und Albira im Westjordanland. Das Forschungsprojekt wurde durch „*Institute of Women's Studies*“ der Universität Birzeit¹²⁸, beginnend im Jahr 2003, durchgeführt (Abū Duḥḥū, et al. 2010, S. 2). Das erste dieser Wohnviertel ist das stark besiedelte Flüchtlingslager Al-Amari (Arab.: al-ʿAmʿarī). Drei Studien beschäftigen sich explizit mit diesem Flüchtlingslager unter verschiedenen Schwerpunkten. Abgesehen von der Studie von Benny Johnson, die einen biographischen Ansatz verfolgt (Johnson 2010, S. 119-143), tendieren die anderen zwei Studien dazu, quantitative Angaben mit statistischen Informationen in den Vordergrund zu stellen.

Das zweite Wohnviertel ist das relativ neue aber zunehmend wachsende Viertel Um al-Scharayet (Arab.: ʿum aš-Šarāʿit). Dieses Wohnviertel grenzt an das Flüchtlingslager Al-Amari an und besteht überwiegend aus Wohnungen in Hochhäusern, die zum Großteil in der Zeit nach dem Oslo-Friedensabkommen in den 1990er Jahren entstanden sind. In diesem Wohnviertel leben Familien aus der Mittelklasse und des unteren Segments der Mittelklasse sowie Flüchtlingsfamilien aus dem arabischen Ausland (also die sogenannten Rückkehrer, die mit der palästinensischen Befreiungsorganisation infolge der Friedensabkommen ab 1993 ins Westjordanland zurückkehrten). Erwähnenswert ist auch hier, dass viele Familien aus dem Flüchtlingslager Al-Amari in dieses Wohnviertel zogen, und zwar besonders nach der Oslo-Periode ab den 1990er Jahren. Das dritte Wohnviertel ist al-Masyoun (Arab.: al-maṣyūn) in der Stadt Ramallah. Dieses Wohnviertel wurde ursprünglich von Alteingesessenen bewohnt, aber nach der Oslo-Periode in den 1990er Jahren wohnen dort auch neu hinzugekommene Familien aus dem

¹²⁷ " أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة. ثلاثة احياء فلسطينية في زمن الاحتلال." (Abū Duḥḥū, et al., 2010).

¹²⁸ Mehr zu Women's Studies, unter: <http://old.birzeit.edu/institutes/iws>. Letzter Zugriff am 31.12.2018.

oberen Segment der Mittelklasse. In diesem Viertel befinden sich auch viele Villen und moderne Wohngebäude sowie Hotels, Restaurants, moderne Kaffeehäuser und einige staatliche und nicht staatliche Einrichtungen.

Der zweite Sammelband hat den Titel: „*Die palästinensischen Flüchtlinge: Rechte, Narrative und Richtlinien*“ (Abū Šammāla 2011)¹²⁹. Das auf Arabisch verfasste Buch – abgesehen von einem einzigen aus dem Englischen ins Arabische übersetzten Artikel – wird als eine der wichtigsten herausgegebenen Publikationen der Universität Birzeit¹³⁰ betrachtet (Khalil 2011, S. 2). Sechzehn ForscherInnen aus verschiedenen Fachdisziplinen beteiligten sich daran und darunter gibt es auch empirische soziologische Studien, die in verschiedenen Flüchtlingslagern im Westjordanland und im arabischen Ausland durchgeführt wurden. Im Folgenden werden diese Publikationen zu den sogenannten „*Flüchtlingen*“ und FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland diskutiert.

3.2.2 LagerbewohnerInnen als Flüchtlinge in der Forschung

Die Einleitung in diesem Sammelband „*Die palästinensischen Flüchtlinge: Rechte, Narrative und Richtlinien*“ (Khalil 2011, S. 1) beginnt mit dieser Bemerkung:

„Das Elend der palästinensischen Flüchtlinge ist immer noch dasselbe, weil sich die israelische Politik weigert, die historische Verantwortung gegenüber ihnen anzuerkennen und deren Rückkehr zu ihren Heimatorten zu gestatten...Allerdings gehört die Vertreibungssache der Palästinenser nicht der Vergangenheit an. Denn ihr Elend wiederholt sich immer noch, ihre Geschichte mit der Flucht ist immer noch gegenwärtig dank der israelischen aufeinanderfolgenden Regierungen gegenüber den Palästinensern im Westjordanland aber auch in Ostjerusalem und Gazastreifen.“¹³¹

¹²⁹ "اللاجئون الفلسطينيون: حقوق، وروايات، وسياسات" (Abū Šammāla 2011).

¹³⁰ Dieses Buch wurde von „The Forced Migration and Refugee Unit“ (FMRU) publiziert, die zur Universität Birzeit gehört: „*The Forced Migration and Refugee Unit (FMRU) was established in 2007 (then known as the Refugee and International Migration Resource Unit) as part of the Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies (IALIIS) at Birzeit University. This is the first Unit of its kind in Palestine as it provides a concentration program in Forced Migration and Refugee Studies as a part of the Master programme in International Studies and hence conferring a new academic dimension which is international and comparative in nature in forced migration and refugee studies*“: <http://ialiis.birzeit.edu/fmru/?q=en/node/5>. Letzter Zugriff am 03.11.2018.

¹³¹ "ما تزال مأساة اللاجئين الفلسطينيين على حالها، بسبب سياسة إسرائيل الرافضة الاعتراف بمسؤوليتها التاريخية تجاههم، والتي ترفض عودتهم الى ديارهم... إلا ان مسألة تهجير الفلسطينيين ليست امراً من الماضي، إذ ان مأساتهم تتكرر وقصص لجوئهم ما زالت حية من خلال سياسة ممنهجة تعتمد على الحكومات الإسرائيلية المتتالية تجاه السكان الفلسطينيين القاطنين في الضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية وقطاع غزة". (Khalil 2011, S. 1)

Das Zitat zeigt das Eindringen des politisch aufgeladenen homogenisierenden Wir-Diskurses in die Wahrnehmung und Darstellung der Situation der palästinensischen Geflüchteten und Vertriebenen und deren Nachkommenschaft im Westjordanland. Es gibt auch die in der Forschung über die Flüchtlinge im Westjordanland herrschende Tendenz wieder, die gegenwärtige Situation der Flüchtlinge in einen Sinnzusammenhang mit der Nakba als eine noch nicht abgeschlossene Vergangenheit zu stellen. Das Lager und die Lebenssituation der LagerbewohnerInnen werden hier als ein repräsentatives Bild für alle Flüchtlinge dargestellt. Wenn es um das Rückkehrrecht der Flüchtlinge und deren Zahl im Westjordanland geht, wird zwischen Flüchtlingen und LagerbewohnerInnen nicht unterschieden. Jedoch, wenn es um das Bild von Leidgeschichte, Elend, Armut usw. geht, tauchen die LagerbewohnerInnen auf, um ein repräsentatives harmonisierendes und homogenisierendes Bild für alle Flüchtlinge zu vermitteln. Dabei wird die gegenwärtige Situation im Lager als eine Folge von einer Kollektivereigniskette beginnend mit der Nakba 1948 problematisiert und als Beweis und Beleg für die israelische Verantwortung für das Flüchtlingsproblem bemüht. In diesem Deutungsmuster werden auch frühere Ereignisse, wie der Zionistenkongress 1897, oder die Balfour-Deklaration 1917, als vorbereitende Ereignisse für die Nakba und somit auch für das palästinensische Flüchtlingsproblem gesehen (vgl. Damir-Geilsdorf 2008:291). Dagegen wird die jordanische Periode 1948-1967, in der die Flüchtlingslager im Westjordanland gegründet und institutionalisiert wurden, von diesem Erklärungsmuster ausgenommen. Diese Periode 1948-1967 stellt, meines Erachtens, einen Bruch in dem herrschenden Diskurs dar, und passt nicht ganz zu diesem eben eingeführten Deutungsmuster. Die Schuldzuweisung, die in diesem Zitat an die israelische Politik gerichtet ist, ist unmittelbar mit dem politischen Anspruch auf das sogenannte Rückkehrrecht der palästinensischen Flüchtlinge verbunden. Jedenfalls bleibt der Begriff „*Palästinensische Flüchtlinge*“ sehr grob aufgefasst und umfasst keine konkrete soziale Gruppe. Diese Unklarheit bei der Erfassung der palästinensischen Flüchtlinge hängt meines Erachtens mit den erhobenen politischen Ansprüchen zusammen, wie der Beitrag von Salim Tamari¹³² (Tamari, 2011a) zeigt, und was im Folgenden diskutiert wird. Obwohl die LagerbewohnerInnen unter das Flüchtlingsproblem in Tamaris Beitrag tendenziell subsumiert werden, bleibt sein Beitrag für das Verstehen des politischen Diskurses zentral wichtig. Dies ist insofern auch wichtig, als der politische Diskurs, wie diese Studie auch aufzeigt, die Wir-

¹³² „*Salim Tamari director of the Institute of Jerusalem Studies, the Institute for Palestine Studies Jerusalem affiliate, has been a member of the Palestinian delegation of the Refugee Working Group in the multilateral peace negotiation since its inception. He has also participated in the quadripartite committee on refugees established under the Oslo agreement*“ (Abowd 1999, S. 81).

Bilder und überhaupt das Kollektivgedächtnis der LagerbewohnerInnen weitgehend mit konstituiert.

In seiner aktuellsten Arbeit über die Flüchtlinge geht Tamari davon aus, dass eine Einigung zwischen Palästinensern und Israelis trotz aller schon getroffenen Vereinbarungen grundsätzlich „*unmöglich*“ bleibt (Tamari 2011a, S. 257). Denn beide Seiten, gibt Tamari an, betrachten das Flüchtlingsproblem aus kontroverser Perspektive und sehen dafür gegensätzliche Lösungsansätze vor (ebd.). Tamari unterscheidet zwischen Flüchtlingen infolge des Juni-Krieges 1967 und bezeichnet sie als „*Nasih*“ (Arab. Nāziḥ) und Flüchtlingen von 1948 und bezeichnet sie als Laji (Arab.: laǧi'). Dazu weist er auf die 150.000 „*Rückkehrer*“ hin, die im Rahmen der Vereinbarung zwischen israelischer Regierung und der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) in den 1990er Jahren aus dem arabischen Ausland ins Westjordanland und den Gazastreifen zurückkehrten. Der Großteil dieser „*Rückkehrer*“ gehören zu den sogenannten palästinensischen Flüchtlingen im arabischen Ausland, die in der Folge des Krieges 1948 aus Palästina geflohen oder vertrieben wurden.

Die Definition der Flüchtlinge durch die palästinensischen Akteure umfasst nicht nur die Geflüchteten und Vertriebenen selbst, sondern auch all ihre Nachkommenschaft. Sie beharren auf dem Rückkehrrecht aller bzw. dem Großteil der Flüchtlinge in ihre Heimat, das heißt nach Israel (für die Flüchtlinge von 1948) und in das Westjordanland und den Gazastreifen (teilweise für die Flüchtlinge von 1967).

Dieser Standpunkt stützt sich auf die grobe Definition und aktuelle kontroverse Zahl der registrierten Flüchtlinge bei UNRWA (vgl. Kap. 2.). Sowohl die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) als auch später die palästinensische Autonomiebehörde wiederholen sich bei der Verhandlung mit den israelischen Regierungen immer wieder und argumentieren nach wie vor im Rahmen der UN-Resolution 194, die für eine Rückkehr der Flüchtlinge spricht. Gleichzeitig zeigen sie aber hinter den Kulissen (spätestens seit dem Anfang des Jahres 2011) eine Bereitschaft, auf Kompromisse einzugehen, und die Zahl der Flüchtlinge, die den Anspruch auf das Rückkehrrecht nach der UN-Resolution 194 erheben dürfen, zu reduzieren. Als Gegenleistung dafür sollen diese Flüchtlinge in ihrem jeweiligen arabischen Ausland mehr juristische und soziale Rechte, vor allem Einbürgerungsrechte, erhalten (Tamari 2011a, S. 258f).

Dagegen beharren die israelischen Regierungen darauf, das Rückkehrrecht nur für ein Teil der palästinensischen Flüchtlinge anzuerkennen, und dabei soll die Umsetzung dieses Rückkehrrechts nur innerhalb des in der Zukunft vorgesehenen palästinensischen Staates aber nicht innerhalb der israelischen Grenzen erfolgen. Dabei zeigen sie Bereitschaft, einen Teil der palästinensischen Flüchtlinge zumindest zu entschädigen. Die amtliche israelische Seite definiert die

Flüchtlinge umfassender als die palästinensischen Akteure. Ihrer Definition nach sind die geflüchteten und vertriebenen Juden aus den arabischen Ländern, wie dem Irak, Ägypten, Marokko usw. auch Flüchtlinge. Das heißt: alle Flüchtlinge haben einen Anspruch auf Rückkehr und/oder Entschädigung inklusive der arabischen Juden, die ihr Eigentum und ihre Existenz in ihren arabischen Heimatländern in der Folge kriegerischer Auseinandersetzung zwischen Israel und den arabischen Ländern seit den 1940er Jahren verloren haben. Es geht hier im Kern um den sogenannten „*Bevölkerungsaustausch*“ (Damir-Geilsdorf, 2008). Nach diesem Austausch ersetzen die vertriebenen und geflohenen Juden aus der arabischen Welt die vertriebenen und geflohenen palästinensischen Araber aus dem britischen Mandatsgebiet Palästina. Rückkehr würde dann bedeuten, diesen Bevölkerungsaustausch rückgängig zu machen oder eine Entschädigung für alle Betroffenen in einem konkreten transnationalen und transreligiösen Kontext zu vereinbaren. Die Thematisierung der jüdischen Geflohenen und Vertriebenen ist nicht üblich im palästinensischen Diskurs. Auch Tamari reist das Thema der geflüchteten und vertriebenen Juden aus den arabischen Ländern nur an, aber er geht in seinen verschiedenen Beiträgen nicht tiefer darauf ein. Die geflüchteten und vertriebenen Juden aus den arabischen Ländern werden meistens im palästinensischen Diskurs nicht thematisiert und stellen anscheinend ein Tabuthema in der öffentlichen arabisch-palästinensischen Debatte dar.

Tamari – und auch andere WissenschaftlerInnen wie Hanafi (2001) - kritisiert den politischen wirkmächtigen Diskurs, vor allem in Syrien und dem Libanon (das gilt auch für das Westjordanland wie Hanafi argumentiert und wie es noch zu diskutieren sein wird). Nach diesem Diskurs wird die „*Inklusion/Integration/Assimilation*“ der Flüchtlinge (Arab.: *inḥirāt*) als Gefahr für das politische Rückkehrrecht der Flüchtlinge gesehen (Tamari 2011a, S. 259). Tamari sieht aber dabei, dass genau das Gegenteil zutrifft, denn diejenigen, die keine bzw. weniger Sorge im Alltagsleben haben, sind fähiger für den Kampf um ihre politischen Rechte und ihre „*Kollektividentität*“ (Arab.: *hawiyya ḡamā'īya*) als diejenigen, die sich hauptsächlich mit ihrem Alltagsleben und den alltäglichen Problemen beschäftigen müssen (ebd.). Ganz zu schweigen davon, dass Tamari hier keine Selbstdefinition der Flüchtlinge darstellt, und den Begriff „*Palästinensische Flüchtlinge*“ als eine vorausgesetzte Prämisse nicht konkretisiert. Dabei scheint klar zu werden, dass die verschiedenen politisch aufgeladenen Fremddefinitionen den Diskurs determinieren. Dabei ist jede Definition der Flüchtlinge zugleich eine Auslegung, die unmittelbar mit politischen Ansprüchen auf das Rückkehrrecht oder auf Entschädigung verbunden ist. Der Begriff „*palästinensische Flüchtlinge*“ an sich bleibt aber undefiniert und er wird nur auf einer Makro- und Mesoebene grob behandelt. Die LagerbewohnerInnen im Westjordanland wurden bei Tamari unter der Bezeichnung „*die palästinensischen Flüchtlinge*“ subsumiert, was

die Erfassung dieser Gruppe, meines Erachtens, erschwert. Die Flüchtlinge im Flüchtlingslager im Westjordanland unterscheiden sich strukturell und bedeutend von den palästinensischen Flüchtlingen außerhalb des Lagers im Westjordanland und umso größer sind die Unterschiede in der Hinsicht auf die Flüchtlinge im Ausland. Z. B. lassen sich bei der zweiten und dritten Generation der Flüchtlinge auch unterschiedliche Selbstdefinitionen und Auffassungen von der sogenannten „*Rückkehr nach Palästina*“ beobachten, je nachdem in welchem konkreten soziopolitischen Kontext sie geboren und aufgewachsen sind¹³³ (Hanafi 2001b, S. 33; 2001a).

Auch Sari Hanafi (Arab.: Sārī Ḥanafi) diskutiert die unterschiedlichen Darstellungen der Flüchtlinge in seinen Beiträgen, z. B. in seiner Monographie mit dem Titel „*Hier und Dort: Zur Analyse der Beziehung zwischen der palästinensischen Diaspora und dem Zentrum*“¹³⁴ (Hanafi, 2001a; 2001b). Mit dem Zentrum wird das Westjordanland und Gazastreifen verstanden¹³⁵ (Hanafi 2001b, S. 32ff). Hanafi (ebd. S. 16) bettet den „*palästinensischen Fall*“ (Arab.: al-ḥāla al-filastīniyya) in die Migrationssoziologie ein. Der Begriff Flüchtlinge sei seiner Feststellung nach eine juristische, aber nicht soziologische Beschreibung. Daher bevorzugt er die Bezeichnung „*Diaspora*“, denn:

„*Seit Ende der 1980er Jahre wird das Konzept der Diaspora für die Forschung über viele Migrationsgruppen verwendet, das geht also über den Fall (die jüdische Diaspora) hinaus, der als der einzige zu sein erscheint.*“¹³⁶ (Hanafi 2001b, S. 31f)

Jedenfalls glaubt Hanafi, dass die Bezeichnung Diaspora für den palästinensischen Fall besser zutrifft und unterscheidet dabei drei Idealtypen voneinander in dieser Diaspora und zwar: „*diasporized people, population in transit and assimilated population*“ (Hanafi 2003, S. 157;

¹³³ In Rahmen meiner Mitarbeit zwischen 2014 und 2016 im DFG-Forschungsprojektes „die soziale Konstruktion von Grenzgebieten: Ein Vergleich von zwei geopolitischen Fällen“ half ich bei der Durchführung von Interviews u.a. mit geflüchteten SyrerInnen mit palästinensischem Hintergrund in der spanischen Enklaven-Stadt Melilla. In einem Interview mit einem jungen Mann Anfang 20, verortete er sich als Syrer. Erst im Laufe des Gespräches mit ihm wurde klar, dass seine Familie eine „Fluchtgeschichte“ in der Folge des Krieges 1948 im Mandatsgebiet Palästina hat. Trotz dieser Erfahrungen in seiner Familie sieht er sich weder als „palästinensischer Flüchtling“ noch als Palästinenser. Mehr zu diesem DFG-Projekt s: <https://www.uni-goettingen.de/de/die-soziale-konstruktion-von-grenzgebieten-ein-vergleich-von-zwei-geopolitischen-fällen/477891.html>. Letzter Zugriff 05.05.2019.

¹³⁴ "هنا وهناك. نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز" (حنفي 2001)

¹³⁵ Im Gegensatz zu einer säkular-nationalen Perspektive beinhalten die arabischen Gebiete oder das palästinensische Zentrum aus der panarabischen und islamisch-orientierten Perspektive das ganze historische Palästina, also Israel miteingeschlossen. Beispielsweise nimmt Abahir As-Saqqā (As-Saqqā, 2011) (2011:203) implizit Bezug auf das durch panarabische Perspektive geprägte Deutungsmuster und argumentiert wie folgt: „*das „Israel“, dessen Namen, und deren Anerkennung all das ist umstritten [...] es geht hier darum, diese im Umlauf verwendete Bezeichnung [Israel] zu beschreiben, aber nicht diese als eine soziale Begebenheit zu behandeln [oder anzuerkennen]*“.

¹³⁶ "ومنذ نهاية الثمانينيات، أستخدم مفهوم الشتات لدراسة مجموعات مهاجرة كثيرة تتجاوز الحالة التي بدت وحيدة (الشتات اليهودي)" (حنفي 2001:31)

2001a). Die LagerbewohnerInnen sowohl im Westjordanland als auch in Gazastreifen und im arabischen Ausland vertreten nach Hanafi den zweiten Idealtypus also „*a population in transit*“ (Hanafi 2001a, S. 16). Dabei unterscheidet er aber nicht deutlich zwischen Flüchtlingslager im Zentrum, also im Westjordanland und Gazastreifen einerseits und im arabischen Ausland andererseits. Die Trennung zwischen dem Westjordanland und dem Gazastreifen als dem palästinensischen Zentrum (ebd.) von der palästinensischen Diaspora bleibt unklar, vor allem wenn man die Flüchtlingslager im Westjordanland in Betracht zieht. Mit anderen Worten: Gehören die FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland als „*a population in transit*“ zum Zentrum oder zur Diaspora? Wohin sollen die Flüchtlinge oder „*a population in transit*“ zurückkehren, wenn sie schon im palästinensischen Zentrum leben? Hanafi gibt, meines Erachtens, auf diese Frage und auf die Frage nach dem Unterschied zwischen FlüchtlingslagerbewohnerInnen und palästinensischen Flüchtlingen im Westjordanland, die auch zum Teil den Typus „*assimilated population*“ vertreten sollen, eine widersprüchliche Antwort.

Trotzdem stellt er das Rückkehrrecht aller Flüchtlinge, darunter auch der Flüchtlinge und LagerbewohnerInnen im Westjordanland nicht in Frage. Denn der juristische Flüchtlingsstatus und damit unmittelbar verbunden das Rückkehrrecht der palästinensischen Flüchtlinge im Westjordanland sei entscheidend. Das Rückkehrrecht aller Flüchtlinge, darunter auch die LagerbewohnerInnen im Westjordanland sei unabhängig von dem sozioökonomischen und soziopolitischen Status dieser Flüchtlinge. Es spielt also beim Anspruch auf das Rückkehrrecht der Flüchtlinge im Westjordanland keine Rolle, ob die Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern wohnen oder nicht, ob die Flüchtlingslager aufgelöst werden oder nicht und, ob die Flüchtlinge mittlerweile in dem palästinensischen Zentrum leben und bereits eine politische Entität/Körperschaft (Arab. *kayān siyāsī*) haben (Hanafi 2001b, S. 36ff). Denn das Rückkehrrecht stünde allen Flüchtlingen sowohl auf nationaler als auch individueller Ebene zu, auch wenn diese Flüchtlinge das Recht nicht in Anspruch nehmen wollen (ebd. S. 41).

Hanafi (2010, S. 20) argumentiert zu Recht, dass die de facto praktizierte Exklusion und der Sonderstatus der Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern im Westjordanland ein Hindernis bei der Bewältigung gegenwärtiger sozioökonomischer und soziopolitischer Aufgaben darstellen. Nach dieser Exklusionspolitik unterschiedlicher politischen Autoritäten, werden die Flüchtlingslager als eine isolierte soziale Einheit betrachtet und dementsprechend behandelt. Auffällig bei seiner Arbeit ist die Tendenz, die jordanische Phase von 1948 bis zum Juni-Krieg 1967 bei der Analyse nicht einzubeziehen. Dagegen nimmt er Bezug auf die Periode davor und die Periode danach. Diese Tendenz lässt sich aber auch bei vielen anderen arabisch-palästinensischen Werken über die Flüchtlinge im Westjordanland beobachten (Damir-

Geilsdorf 2008, S. 291). Hingegen geht er auf die israelische Besatzung 1967-1993 und auf die aktuelle palästinensische Autonomiebehörde ab den 1990er Jahren ausführlicher ein.

Diese Flüchtlingslager im Westjordanland werden nicht zu den nähergelegenen Dörfern oder Städten verwaltungsmäßig gezählt, und sie sind bis zur Gegenwart nicht aufgelöst. Seit ihrer Gründung Mitte der 1990er legt die palästinensische Autonomiebehörde einen Sonderstatus für die Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern im Westjordanland als Druckmittel in der Verhandlung mit den unterschiedlichen israelischen Regierungen fest. Diesem Sonderstatus zufolge werden die LagerbewohnerInnen von den Lokalwahlen ausgeschlossen, UNRWA-Entwicklungsprojekte für die Umsiedlung der LagerbewohnerInnen in andere bessere Ortschaften werden im Vorfeld blockiert, gleichzeitig wird aber die Infrastruktur in den Lagern durch die palästinensische Autonomiebehörde nicht ausreichend weiterentwickelt (Hanafi 2001b, S. 45ff). Bis heute laufen offene Abwasserkanalisationen in manchen Flüchtlingslagern im Westjordanland durch die engen Straßen und die Wohnsituation ist im Allgemeinen schlechter als in den nähergelegenen Ortschaften und als in den Dörfern und Städten (Hanafi 2009, S. 496). Die Stärkung der Nationsbildung der Palästinenser und der Nationalkampf der Palästinenser gegen Israel, soll, seiner Meinung nach, den Inklusionsprozess der Flüchtlinge im Westjordanland nicht hindern (Hanafi 2009, S. 495f; 2001b, S. 45). Mit anderen Worten: Das Rückkehrrecht der Flüchtlinge wird nicht geschwächt, wenn die Inklusion der Flüchtlinge in der jeweiligen Gesellschaft vorangetrieben wird, auch wenn die Flüchtlingslager überhaupt aufgelöst werden.

Die beiden Autoren wurden hier eingeführt, um ein Beispiel für die herrschende politische aufgeladene Tendenz in der Literatur über die Flüchtlinge im Westjordanland zu verdeutlichen.

Nach Tamari und Hanafi werden die Flüchtlinge im Westjordanland in eine größere Gruppe eingebettet, die an sich auch nicht homogen ist, nämlich die palästinensischen Flüchtlinge, die sich in Folge der Kriege von 1948 und 1967 im arabischen Ausland oder in den UNRWA-Zonen, Jordanien, Syrien und der Libanon, niederließen. Bestimmte Tatsachen wie z. B., dass – abgesehen von wenigen Ausnahmen – nur muslimische geflüchtete und vertriebene PalästinenserInnen in den Flüchtlingslagern im Westjordanland landeten, werden in den Darstellungen von Tamari und Hanafi tendenziell nicht geachtet. Auch die unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten und Aufstiegschancen bei den verschiedenen Gruppierungen und Gruppen der Flüchtlinge innerhalb und außerhalb des Flüchtlingslagers im Westjordanland werden tendenziell außer Acht gelassen.

In Gegensatz dazu stellen wir in dem DFG geförderten Forschungsprojekt durch die Analyse der geführten Interviews fest, dass es strukturelle Unterschiede nicht nur zwischen den LagerbewohnerInnen mit anderen Flüchtlingen im Westjordanland gibt, sondern auch,

„dass die biographischen Verläufe und gegenwärtigen Lebenssituationen von PalästinenserInnen im Lager je nach generationaler, sozio-ökonomischer und politischer Zugehörigkeit sehr unterschiedlich ausfallen und große Unterschiede im Hinblick auf Machtchancen verschiedener Akteure innerhalb der Lager bestehen.“ (Worm, et al. 2015, S. 64)

Anders als Tamari und Hanafi gehen andere qualitativ angelegte Studien explizit auf die LagerbewohnerInnen im Westjordanland ein und versuchen die innere Dynamik und die soziale Struktur bei diesen Gruppen und Gruppierungen zu erfassen, wie im Folgenden diskutiert wird.

3.2.3 BewohnerInnen des Flüchtlingslagers zwischen Opfer- und Held-Bilder

Wie schon erwähnt, bilden LagerbewohnerInnen im Westjordanland, die in sich nicht homogen und vielschichtig sind, eine numerische Minderheit (ca. 24%) unter den sogenannten „Flüchtlingen“ im Westjordanland. Die Sozialforschung zum Thema Flüchtlingslager im Westjordanland ist im Allgemeinen quantitativ, aber viel weniger qualitativ angelegt (Johnson & Abū Nahleh 2010, S. 47). Bei dieser Sozialforschung kann der Fokus auf die palästinensischen Flüchtlingslager im Westjordanland durch zwei Tendenzen charakterisiert werden. Zum einen liegt der Fokus auf der symbolischen Bedeutung der Flüchtlingslager für den Nakba-Diskurs und überhaupt für die Palästinafrage und den damit direkt verbundenen politischen Ansprüchen, vor allem auf dem sogenannten „Rückkehrrecht“ der Flüchtlinge. Dabei werden die LagerbewohnerInnen als ein repräsentatives Wir-Bild für alle Flüchtlinge und auch für die Palästina-Frage konstituiert. Zum anderen liegt der Fokus auf den Flüchtlingslagern als politischer „Brennpunkt“ und als Zentrum des Widerstands gegen die israelische Besatzung. Somit herrscht ein Dualismus mit zwei verankerten Bildern im Diskurs, entweder das Bild von einer Leidgeschichte mit variierten Formen wie z. B. das Bild von Elend, Armut, Heimatlosigkeit, Flüchtlingsnation usw. oder andererseits, das des Kampfes, Widerstandes und der heroischen Standhaftigkeit (Arab.: *ṣumūd*) usw. Dieser so genannte Opfer-Held-Dualismus im Diskurs (Damir-Geilsdorf 2008, S. 250ff), der auch mit der Machtfrage der handelnden Akteure, generationellen verflochtenen Figurationen verbunden ist, wurde auch im Kapitel über den Nakba-Diskurs ausführlicher diskutiert (vgl. Kap. 3.1.). Von diesen wenigen Studien, die für das Thema inhaltlich von Bedeutung sind, wurden hier ein paar Beispiele aus den erwähnten Sammelbänden ausgewählt, die musterhaft die Problematik der aktuellen Sozialforschung zu den FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland deutlich aufzeigen und somit auch die Relevanz vorliegender Studie beleuchten, die über diese dualistische Betrachtungsweise hinaus-

geht. Im Folgenden werden Studien, die sich explizit mit diesen LagerbewohnerInnen im Westjordanland beschäftigen und die sich nicht nur auf quantitative Daten (durch z. B. Umfragen und statistische Untersuchungen) stützen, sondern auch auf qualitativer Datenerhebung (durch Interviews und biographische Ansätze) basieren, diskutiert.

3.2.4 Gegenwärtige Probleme der Lagerbewohner im Westjordanland

Eine empirische Studie mit dem Titel „*Soziologische Studie über die soziale Identität bei den palästinensischen Jugendlichen in zwei palästinensischen Flüchtlingslagern*“ (As-Saqqā, 2011)¹³⁷ beschäftigt sich mit der Jugend in den zwei Flüchtlingslagern Askar (Arab.: ‘Askar) bei Nablus und Al-Jalazoune (Arab.: aj-Jalazūn) bei Ramallah. 200 Umfragen wurden in beiden Flüchtlingslagern erhoben, gleich geteilt nach Geschlecht also 100 der Befragten sind männlich und 100 sind weiblich. Dazu wurden auch 30 Interviews durch das Forschungsteam selbst geführt, 15 für jeweiliges Geschlecht. In dem ganzen Aufsatz taucht kein einziges Zitat aus den geführten Interviews auf. Dies könnte damit in Zusammenhang stehen, dass diese Studie – trotz durchgeführten Interviews – quantitativ mit statistischen Angaben angelegt ist.

Für den Verfasser, As-Saqqā, spielen jedenfalls sowohl der konkrete soziohistorische Kontext als auch die konkreten biographischen Erfahrungen der Betroffenen nur eingeschränkt eine Rolle. Er unterscheidet z. B. nicht zwischen den FlüchtlingslagerbewohnerInnen (ca. 24%) und den gesamten Flüchtlingen (ca. 76%) im Westjordanland. Er verwendet das Wort „Flüchtlinge“ für FlüchtlingslagerbewohnerInnen und darunter subsumiert er aber alle Flüchtlinge im Westjordanland. As-Saqa umfasst die Flüchtlinge so:

*„Nachdem die Nakba, die mit der israelischen Kolonialkontrolle begann, stattfand, verteilten sich die Flüchtlinge, die aus den Städten und Dörfern in den Gebieten des historischen Palästinas stammen, im Westjordanland und Gazastreifen und zwar in 19 Lager im Westjordanland und acht Lager im Gazastreifen sowie in den Fluchtorten im Ausland.“*¹³⁸ (As-Saqqā 2011, S. 204)

Mit den Fluchtorten im Ausland meint er die Flüchtlingslager in den UNRWA-Einsatzgebieten Jordanien, Syrien und Libanon im arabischen Ausland (vgl. Kap. 2.4., 2.5.). Die numerische Minderheitsgruppe der Flüchtlinge (ca. ein Drittel aller Geflüchteten und Vertriebenen), die

¹³⁷ "دراسة سوسيولوجية عن الهوية الإجتماعية للشباب الفلسطيني في مخيمين فلسطينيين" (As-Saqqā, 2011).
¹³⁸ "وبعد حدوث النكبة مع بداية السيطرة الكولونيالية الإسرائيلية، توزع اللاجئون في الضفة الغربية وقطاع غزة، المنحدرون من مناطق فلسطين التاريخية من المدن والقرى، على 19 مخيماً في الضفة الغربية وثمانية مخيمات في قطاع غزة، إضافة إلى أماكن اللجوء في الخارج". (ebd. S. 204).

nicht homogen ist und die in den Flüchtlingslagern im Westjordanland nach dem Krieg von 1948 landeten, wird hier als repräsentativ für alle palästinensischen Flüchtlinge zusammengefasst. Jedenfalls ist es ein signifikantes Merkmal für seine Studie, so wie für viele andere Studien auch, dass die LagerbewohnerInnen im Westjordanland in einen Großzusammenhang mit den Flüchtlingen im Gazastreifen und im arabischen Ausland eingebettet, homogenisiert und harmonisiert werden. Dabei fehlen in seinem Forschungsdesign die unterschiedlichen Figurationen und Verflechtungen dieser Gruppen und Gruppierungen, die in sich nicht homogen sind. Dazu bedient sich As-Saqqā des Opfer-Held-Dualismus im Diskurs und rahmt seine Wahrnehmung und Darstellung der LagerbewohnerInnen durch diesen dualistischen Diskurs. Beispielsweise schreibt er:

*„Das Lager wird als ein Symbol für die palästinensische Sache, ein Ort des andauernden Leidens, eine Quelle der Revolution und ein inspirierender Ort gesehen, aber zugleich wird es auch als ein Ort, an dem Armut, Marginalisierung, Minderwertigkeit und Stereotypen im Mittelpunkt stehen, betrachtet....Das Lager war immer die Quelle der Revolution und ihr Kern und das Zentrum des Zusammenstoßes mit den israelischen Streitkräften, um nur in Erinnerung hervorzurufen, dass die erste palästinensische Intifada von 1987-1993 aus dem Lager Jabalya im Gaza-Streifen begann.“*¹³⁹ (As-Saqqā 2011, S. 199/205)

Das Bild von der Leidgeschichte und das Bild von der Widerstandsgeschichte (vgl. Kap. 3.1.) werden hier bedient. Die Gegenüberstellung beider Bilder hat, meines Erachtens, die Funktion, die Erforschung und überhaupt die Thematisierung von Diskriminierung gegen die FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland zu legitimieren. Man versucht sich selbst und den LeserInnen der nationalen Einheit der Palästinenser und der Homogenität der palästinensischen Gesellschaft trotz Diskriminierung zu vergewissern. Solange die Thematisierung dieser Diskriminierung im Rahmen einer sozusagen unerschütterlichen nationalen Einheit stattfindet, ist das Sprechen darüber dann legitim. Die Diskriminierung wird quasi nach dem Muster „Vielfalt in einer nationalen Einheit gegen den äußeren Feind“ neutralisiert und geschwächt. Dazu schreibt er:

„Wir sind uns ganz bewusst, dass die Forschung über solche Probleme [also die Marginalisierung und die Diskriminierung von LagerbewohnerInnen u. a. durch Alteingesessenen] mit einer

¹³⁹ "إن المخيم يُعتبر رمزاً للقضية الفلسطينية، ومكان معاناة مستمرة ومصدر للثورة ومكاناً ملهماً، و في الوقت نفسه، مكان لتركيز الفقر والتهميش والنظرة الدونية والصّور النمطية....ولقد كان كان المخيم دوماً، هو مصدر الثورة ونواتها ومركز التصادم مع القوات الإسرائيلية، وللتذكير فقط أن الانتفاضة الفلسطينية الاولى 1987-1993 اندلعت من مخيم جباليا في قطاع غزة" (السقا 2011:199)

*Infragestellung/Beeinträchtigung der nationalen Einheit, der homogenen sozialen Gewebe und auch des ganzen Nationalprojektes in der palästinensischen Gesellschaft gleichgesetzt wird. Diese [Forschung] reagiert, tendiert oder intendiert auf den klassischen kolonialen Diskurs, dessen Logik auf "Teile und Herrsche" basiert.*¹⁴⁰ (As-Saqqā 2011, S. 205)

Die wahrgenommene Bedrohung der kolonialistischen Politik „*Teile und Herrsche*“ könnte also hinter der Bemühung um eine homogenisierende Wir-Gruppe und ein harmonisches Wir-Bild stehen, wie das Zitat vermuten lässt. Rosenthal (2015, S. 28) stellt in ihrer empirisch fundierten Studie über „*Wir-Bilder und kollektive Gedächtnisse im Westjordanland*“ fest:

„Solche Bemühungen um kollektive Selbstvergewisserung durch die Vorstellung einer konfliktfreien Wir-Gruppe werden häufig bei heftigen oder gewaltsamen kollektiven Konflikten besonders relevant.“ (Rosenthal 2015:28)

In diesem Sinne steht das Bedürfnis nach Homogenisierung und Harmonisierung der palästinensischen Gesellschaft im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Situation im Westjordanland, die durch Fragmentierung, Kollektivgewalt, Abspaltung der palästinensischen politischen Fraktionen, sowie sozioökonomische Schwierigkeiten geprägt ist (vgl. Kap. 2). Trotz dieser Homogenisierung der palästinensischen Gesellschaft weist As-Saqqā selbst auf die Diskriminierung im Alltagsleben gegen die LagerbewohnerInnen hin. Er fasst die Ergebnisse seiner Studie so zusammen:

*„Die Studie zeigt, dass es Diskriminierung im Arbeits- und Sozialbereich gibt. Auch [gibt es diese] sogar in Bezug auf Bildung von imaginären typischen Identitäten. Sie erleben diese Diskriminierung in doppelter Hinsicht in zwei sozialen Kategorien: einmal als Jugend und einmal als Flüchtlinge. Dabei sprechen die sozialen Akteure von Diskriminierung gegen sie in vielen Bereichen im Alltagsleben.“*¹⁴¹ (As-Saqqā 2011, S. 215)

¹⁴⁰ "ندرك تماماً، أنّ البحث في مثل هذه القضايا (تهميش اللاجئين و التمييز ضدهم) يتم التّعامل معه في المجتمع الفلسطيني على أنّه من القضايا التي تمس الوحدة الوطنيّة والنّسيج الاجتماعي المتجانس، وتمس كذلك المشروع الوطني برّمته، كإستجابة مقصودة، وربما غير مقصودة لخطاب استعماري كلاسيكي يقوم منطقة على "فرق تسد"" (السقا 2011:205)

¹⁴¹ "نظهر لنا الدراسة ان هناك ممارسات تمييزيّة لها انعكاساتها على اشكال العلاقات الاجتماعية والعمل، وحتّى صناعة الهويّات المتخيّلة التنميطيّة. ثمة تمييز مضاعف هنا لصنفيين اجتماعيين: الشباب، واللاجئين، ويتحدث الفاعلون الاجتماعيون انهم يتعرّضون للتمييز في الكثير من المجالات الحياتيّة اليومية" (السقا 2011:215)

Auf diese Spannung im Verhältnis zwischen Lagern und anderen Ortschaften geht As-Saqqā nicht tiefer ein. Eher spielt er diese Spannung herunter und stellt die nationale Frage in den Vordergrund. So betont er die symbolische Bedeutung des Lagers bei den Befragten für die Palästina-Frage und stellt das Rückkehrrecht in Zusammenhang mit der palästinensischen Identität. Dazu meint er:

„Trotzdem bleibt das Flüchtlingslager als geographischer Raum und als soziale Sphäre für die neue Generation, genauso wie für die frühere Generation, ein Symbol für die palästinensische Sache und ein Symbol für das Elend. Diese Studie zeigt auch, dass das Rückkehrrecht immer noch eine Hoffnung bleibt, von Interesse ist und eine Grundlage für die Rechte darstellt sowie ein Bestandteil der palästinensischen nationalen Identität bildet.“¹⁴² (ebd. S. 215)

Die Lösung der Frage des Rückkehrrechts der Flüchtlinge, welches als ein Bestandteil der palästinensischen nationalen Identität bewertet wird, wird als eine politische Voraussetzung für die Aufhebung des Elends im Lager dargestellt. Das Rückkehrrecht verbindet er mit der gegenwärtigen Diskriminierung gegen die LagerbewohnerInnen und mit der Lösung der Palästina-Frage. Dabei interpretiert er die erhobenen Daten aus den zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland im Rahmen des politischen Kampfes, indem er das Zusammenleben der LagerbewohnerInnen mit einem starken inneren Zusammenhalt positiv bewertet:

„Die Studie zeigt auf, dass das Flüchtlingslager, welches sozial gut organisiert ist und sich als Einheit präsentiert, starke soziale Institutionen hat, so dass eine Solidarität unter den Bewohnern sichergestellt ist. Es scheint uns so zu sein, dass die Identität durch das Instrument eines Kollektivgedächtnisses weitergegeben wird und dass der Anspruch auf die geographische Herkunft bewahrt ist, obwohl sich die Beziehung dieser Generation zu dem imaginären Herkunfts-ort geändert hat.“¹⁴³ (ebd. S. 215)

Die Diskriminierungsprobleme, welche seine Studie auch aufdeckt, verschwinden hinter seiner Subsumierung der Flüchtlingslager unter der Palästina-Frage. Stattdessen wird ein harmonisier-

¹⁴² "ويبقى المخيم، المكان الجغرافي والفضاء الاجتماعي بالنسبة للجيل الجديد، رمزاً للقضية الفلسطينية ورمزاً للمعاناة، كما كان بالنسبة للجيل القديم. وظهرت الدراسة أيضاً أنّ حق العودة ما زال املاً وموطن اهتمام ومصدر للحقوق وجزءاً أساسياً من الهوية الوطنية الفلسطينية." (As-Saqqā 2011, S. 215).

¹⁴³ "وبينت الدراسة ان المخيم يمتاز بمؤسسات اجتماعية قوية وتنظيم اجتماعي يكفل تضامن أبنائه في جسم اجتماعي يقدم كموحّد. ويبدو لنا أيضاً تنافل الهوية عبر أدوات الذاكرة الجماعية، والتمسك بمناطق الأصول الجغرافية على الرغم من تغير علاقة هذه الأجيال بالمكان الأصلي المتخيل" (ebd.)

rendes Wir-Bild der Palästinenser innerhalb und außerhalb des Lagers vermittelt und ein homogenisierender Wir-Diskurs bedient. Nicht nur, dass die konkrete sozioökonomische Diskriminierung nun im Schatten des Wir-Diskurses steht, sondern es wird die Rückkehr als die Lösung auch für die gegenwärtigen sozioökonomischen und soziopolitischen Probleme angedeutet. Andere Studien zeigen ähnlichen Tendenzen, mal deutlicher, mal etwas subtiler. Als Beispiel dafür schreibt Rula Abu Dihi (Arab.: Rūlā Abū Dihhū) in einem der zwei Sammelbänder (Abū Duḥḥū, et al., 2010) folgendes:

„Die Achse des Flüchtlingslebens im [Flüchtlingslager] Amari ist mit historischen Zeiten und Zäsuren verbunden: genau wie die Nakba ein Zäsur bildet, bilden sowohl die erste und die zweite Intifada als auch die Entstehung der Palästinensischen Autonomiebehörde in den letzten zwei Jahrzehnten Zäsuren Es handelt sich um eine an sich vollständige und lokale und soweit nur möglich organisierte Gesellschaft, die um ihr Überleben kämpft und sich selbst verteidigt bis der Fluchtzustand zu Ende geht und die Flüchtlinge zu ihren Häusern und ihren Dörfern/Städten, aus denen sie vertrieben wurden, zurückkehren.“¹⁴⁴ (Abū Duḥḥū 2010, S. 118)

Abu Dihi nimmt Bezug auf die Nakba, die beiden Intifadas und die Entstehung der Palästinensischen Autonomiebehörde und betrachtet diese als Zäsuren, die für das Leben der Flüchtlinge im Flüchtlingslager Amari von Bedeutung sind. Dabei deutet sie an, dass alle Ereignisketten nach der Nakba quasi Kausalfolge der Nakba sind. Die daraus resultierenden Probleme können folglich durch die Aufhebung der Nakba gelöst werden. Die LagerbewohnerInnen befinden sich nach ihrer Einschätzung seit dem Jahr 1948 in einem Fluchtzustand, der mit der Rückkehr der Flüchtlinge aufgehoben wird. Lisa Taraki (Arab.: Līzā Tarakī) stellt mit ihrem Artikel *„Ramallah-Albira: Gesellschaften und Identitäten“* (Taraki, 2010)¹⁴⁵ insofern eine Ausnahme im ganzen erwähnten Sammelband (Abū Duḥḥū, et al., 2010) dar, als sie die jordanische Periode von 1948 bis 1967 im Westjordanland thematisiert. Auch weil sie mit ihrer Deutung der gegenwärtigen Problematik bei den LagerbewohnerInnen tendenziell über den Nationaldiskurs hinausgeht. Daher wird sie hier kurz dargestellt.

¹⁴⁴ "يرتبط محور حياة اللاجئين في الأمعري بحقب ولحظات تاريخية، فكما النكبة لحظة تاريخية، فإن الانتفاضتين الأولى والثانية ونشوء السلطة الفلسطينية، في العقدين الأخيرين، هي لحظات تاريخية بدورها (...) هو مجتمع محلي متكامل بذاته، ومنظم بما أتاحت له من امكانيات، ويعبر عن حالة دفاع عن النفس من اجل الاستمرار والبقاء، حتى انتهاء حالة اللجوء بعودة اللاجئين الى بيوتهم وبلداتهم التي هجروا منها في سنة 1948". (Abū Duḥḥū 2010, S. 118).

¹⁴⁵ "رام الله - البيرة: مجتمعات وهويات" (Taraki 2010).

3.2.5 Die homogenisierende Tendenz: Vielfalt in einer nationalen Einheit?

Taraki stellt die Entwicklung beider Städte Ramallah und Albira und die Rolle der Flüchtlinge bei dieser Entwicklung in den Mittelpunkt ihrer Studie. Sie thematisiert die Vielfältigkeit der Gruppen und Gruppierungen der Flüchtlinge. So betont sie, dass die Erfahrungen der Flüchtlinge mit der Zeit nach der Nakba in der jordanischen Periode im Westjordanland sehr unterschiedlich ausfallen. Manche Flüchtlinge erlebten diese Zeit nach der Nakba in vieler Hinsicht nicht als Abstieg oder sie fanden leichter einen Anschluss in ihrer neuen Umgebung und konnten sich mit der Zeit sowohl im Berufsleben als auch im sozialen Alltagsleben etablieren. Sie führt die christlichen Geflüchteten und Vertriebenen als Beispiel dafür an, und weist darauf hin, dass diese die Nachkriegszeit nach 1948 im Westjordanland anders als die muslimischen Flüchtlinge erlebten. Beim Inklusions- und Integrationsprozess der christlichen Flüchtlinge direkt nach der Nakba in Ramallah spielten auch die Kirchen bzw. die christlichen Institutionen eine zentral wichtige Rolle. Taraki fasst diese so zusammen:

*„Historische und literarische Memoiren sowie Geschichten und Erinnerungen scheinen die Einschätzung zu bestätigen, welche besagt, dass die christlichen Institutionen und Netzwerke eine entscheidende Rolle bei der Unterstützung christlicher Flüchtlinge in Ramallah und bei der Förderung ihrer sozialen Mobilität gespielt haben.“*¹⁴⁶ (Taraki 2010, S. 29)

Das Zitat oben zeigt deutlich, dass die Religionszugehörigkeit eine zentrale Rolle bei der Re-Integration der geflüchteten Christen nach der Nakba im Westjordanland spielte. Als Beispiel für diese christlichen Institutionen erwähnt Taraki die transnationale Evangelisch-Lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELCJHL). Diese Kirche gründete eigens eine Stelle in Ramallah und Amman für den Schutz und die Unterstützung der Flüchtlinge, insbesondere der lutherischen Familien, die aus ihren Häusern in Lod, Ramle und Jaffa vertrieben wurden (ebd.).

Tendenziell lässt sich aber auch bei Taraki eine Subsumierung der Geflüchteten und Vertriebenen und deren Kindern und Enkelkindern unter den Begriff „palästinensische Flüchtlinge“ feststellen. Die Befunde vorliegender Arbeit zeigen aber, dass hinter dieser Subsumierung statische Bilder von den sogenannten „Flüchtlingen“ stehen. Vor allem wenn man die verflochtenen Figuren dieser Gruppen mit anderen Gruppen und Gruppierungen im historischen und generationellen Kontext in Betracht zieht, wird die Komplexität dieses Themas deutlich. So erwähnt

¹⁴⁶ " ويبدو ان السجلات التاريخية و الأدبية إضافة إلى الحكايات و الذكريات، تدعم الحدس القائل إن المؤسسات المسيحية وشبكاتها كان لها الدور الحاسم في إغاثة اللاجئين المسيحيين في رام الله، وفي دعم حراكهم الاجتماعي ". (Taraki, 2010).

Taraki z. B. nicht, dass die Christen keine Erfahrungen mit den Flüchtlingslagern machten, und sie geht nicht auf die zweite oder dritte Generation dieser Flüchtlinge ein, die auch nicht immer zu dem Bild eines Flüchtlings in vielerlei Hinsicht passen.

Als Beispiel für diese verflochtene Figuration ist die christliche Familie Raschid aus Ramallah zu erwähnen, deren Vater und deren Mutter im Rahmen vorliegender Studie interviewt wurden. Biographischen Erfahrungen dieser christlichen Familie, deren Vater als Kind im Alter von vier oder fünf Jahren mit seiner Großfamilie aus Lod im Jahr 1948 vertrieben wurde und seitdem in Ramallah wohnt, passen in vieler Hinsicht nicht zum harmonischen Wir-Bild der Flüchtlinge und auch nicht zum Wir-Diskurs der Flüchtlinge im Westjordanland. Der Vater hat keine Erfahrungen mit dem Leben im Flüchtlingslager im Westjordanland. Seine Familie wohnte direkt nach der Flucht eine Weile bei ihren Verwandten in Ramallah, und später etablierte sich die Familie durch u. a. die finanzielle Unterstützung der Kirche. Der Vater besitzt nun ein Textilgeschäft in zentraler Lage in der Stadt. Seine Kinder, die teilweise in Ramallah teilweise in Amman und in den USA wohnen, verfügen über ein großes soziales und kulturelles Kapital durch ihre Universitätsabschlüsse und zum Teil auch durch eine etablierte hohe Position in ihren Arbeitsstellen. Die nicht-palästinensische Mutter dagegen hat gar keine Fluchtgeschichte und stammt aus Amman. Sie hatte ihren Ehemann durch ihre christliche Gemeinde in Amman kennengelernt. Nach ihrer Heirat wanderte sie mit ihrem Ehemann nach Ramallah ein. Nicht nur sie, sondern auch ihre Familie ist mit dieser Gemeinde in Amman immer noch tief verbunden. Diese „transnationale“ Familie verfügt über große Mobilität. Der jüngsten Tochter der Familie, die immer noch an der Birzeit Universität studiert, steht ein durch den älteren Bruder finanziertes Master-Studium in den USA offen. Vertreter dieses Typus von Flüchtlingen, der durch transnationale Mobilität und einen sozioökonomischen und soziokulturellen Aufstieg trotz Fluchtgeschichte charakterisiert werden kann, wird durch Tarakis zwar angerissen aber nur beschränkt in ihrem Forschungsdesign berücksichtigt. Taraki führt in ihrer Studie ein interessantes Beispiel für diese Spannungen zwischen den Flüchtlingen und den StadtbewohnerInnen in der jordanischen Periode an, indem sie ein Licht auf das Verhältnis zu den Flüchtlingen nach der Flucht im Westjordanland wirft. Sie berichtet über ein Schreiben des Bürgermeisters von Ramallah unmittelbar nach der Nakba an den haschemitischen König Husein. In diesem Schreiben wird darum gebeten, dass der König *„dem Rathaus Ramallah einen Befehl mit einer*

*Erlaubnis erteilt, die Stadt von den Flüchtlingen zu evakuieren, da diese Situation nicht zu ertragen sei*¹⁴⁷ (Taraki 2010, S. 28). Dadurch wird auf die Vorbehalte der StadtbewohnerInnen gegenüber den Flüchtlingen in Ramallah hingewiesen (ebd. S. 27ff).

Gleichzeitig weist sie darauf hin, dass die Flüchtlinge zum Entwicklungsprozess der Mittelschicht, aber auch zur Entwicklung der Stadt Ramallah überhaupt beitragen. Dank des Beitrages der Flüchtlinge wurde Ramallah – neben Jerusalem und Nablus – mit der Zeit zu einem soziopolitischen und sozioökonomischen Zentrum (ebd. S. 30). Dabei spielen die von und für die Flüchtlinge in dieser Periode gegründeten Wohltätigkeitsvereine eine wichtige Rolle. Besonders stark in dieser Zeit war der Wohltätigkeitsverein von Lod, der von der muslimischen Stadtmittelschicht in Amman, Ramallah und Nablus gegründet wurde und sich für die Flüchtlinge auch in den Flüchtlingslagern einsetzt (ebd. S. 31). Solche patriarchalisch aufgebauten Organisationen spielten – als eine nichtstaatliche Institution – auch eine zentrale Rolle nicht nur bei der sozioökonomischen Entwicklung, sondern auch bei der Streitschlichtung durch die sogenannten Schlichtungsmänner (Arab.: *riḡāl iṣlāḥ*) und überhaupt im Alltagsleben der lokalen Bevölkerungen innerhalb und außerhalb des Flüchtlingslagers (ebd.).

Bei ihrer Behandlung von drei bei UNRWA registrierten Flüchtlingslagern in Ramallah und Albira betrachtet Taraki das Alltagsleben der LagerbewohnerInnen aus soziologischer Perspektive. Sie geht mit ihrem Forschungsdesign also schon über den homogenisierenden und harmonischen Nationaldiskurs hinaus. Dabei weist sie auf die dynamische Entwicklung dieser Flüchtlingslager als sozial konstruierte Räume hin. Sie stellt fest, dass sich das Lager als unabhängige Körperschaft gegenüber den politischen Autoritäten und gegenüber den nähergelegenen Ortschaften präsentiert. Es deutet sich an, dass das Lager quasi eine Autonomie mit eigenen Organisationen und Instanzen darstellt. Taraki führte die Präsenz der politischen Organisationen, vor allem die Präsenz der säkular-nationalen Fatah-Partei, als den Hauptgrund für diese gut und beinahe autonom organisierten Flüchtlingslager in Ramallah und Albira an. Dazu sagt sie:

„Es muss jedoch betont werden, dass politische Organisationen kollektives Handeln und soziale Solidarität fördern und sie diese [d. h. kollektives Handeln und soziale Solidarität] in Lagern, Wohngebieten bzw. armen Wohngebieten ermöglichen...In der Zeit nach Oslo wurden die lokalen Fatah-Organisationen zu dominierenden Institutionen, welche die Aufgaben der Polizei in den jeweiligen Wohngebieten übernahmen, zivil- und strafrechtliche Streitigkeiten lösten, die

¹⁴⁷ ان يصدر امراً إلى بلدية رام الله يسمح لها فيه بإخلاء المدينة من اللاجئين اذ ليس في إمكانها أن تتحمل هذا الوضع" (مُنِير 1997:110 عند تراكي 2010:28)

*Lager gegen israelischen Einmärschen verteidigten und die Lager und einige arme Wohngebiete gegenüber der Stadt vertraten*¹⁴⁸ (Taraki 2010, S. 40).

Explizit verweist Taraki auf die verflochtene dynamische Figuration zwischen Lager und Stadt in den verschiedenen soziopolitischen Kontexten. Viele LagerbewohnerInnen von Amari z. B. zogen im Laufe der Jahre um in die Städte Albira und Ramallah, besonders nach dem Oslo-Friedensabkommen in den 1990er Jahren. Trotzdem besteht nach wie vor ein problematisches Verhältnis zwischen den LagerbewohnerInnen und den StadtbewohnerInnen.

Diese auf sichtbarer und latenter Ebene manifestierte Spannung versucht Taraki in einem soziopolitischen Kontext zu erklären. Ihrer Einschätzung nach stehen solche Spannungen mit der nationalen Kultur bzw. der Patriotismus-Kultur (Arab.: *at-taqāfa al-waṭaniyya*) im Zusammenhang. Vor der Oslo-Periode in den 1990ern war die Spannung nicht sichtbar, weil die im Alltagsleben herrschende nationale patriotische Kultur soziale und sozioökonomische Ungleichheiten an den Rand des Nationalkampfes verschiebt. Die soziale Ungleichheit war dadurch nicht sichtbar. Dabei dominierte eine „*Widerstandskultur*“ (*taqāfat al-muqāwama*) das Alltagsleben überall im Westjordanland (ebd. S. 38). Diese Widerstandskultur orientiert sich an imaginären bäuerlichen Werten auf Kosten der urbanen Werte und auf Kosten der „*Normalität im Alltagsleben*“ (*ḥayāt tabi‘īya*) (ebd.). Das Bild von einem normalen Leben war negativ beladen, dagegen wird das Bild des Notzustandes und Kampfes gegen den gemeinsamen Feind hochstilisiert. Mit anderen Worten: Das stark dominierende Bild eines gemeinsamen Feindes – Israel – unterdrückt diese Spannung und lässt diese nicht sichtbar werden.

Im Gegensatz dazu taucht diese Spannung nach der Gründung der palästinensischen Autonomiebehörde, und nachdem viele staatliche und nicht-staatliche nationale und internationale Organisationen gegründet wurden, auf eine sichtbare Ebene auf. Dadurch gibt es keine Hemmung mehr, die Symbole der sozialen Ungleichheit im Alltagsleben, z. B. die teuren Autos, Geschäfte, Hotels, Restaurant usw. in der Stadt offen zu zeigen. Dabei tauchen auch neue Lebensstile in der Öffentlichkeit, welche die urbanen Moralvorstellungen der globalisierten urbanen Mittelschicht vertreten, auf. Dagegen wurden die imaginären bäuerlichen Werte und die damit unmittelbar verbundene „*Widerstandskultur*“ geschwächt.

¹⁴⁸ "ومع ذلك يجدر التأكيد أن التنظيمات السياسية تغذي العمل الجماعي والتضامن الإجتماعي وتجعلها ممكنين في المخيمات، وفي أحياء أو مناطق فقيرة أخرى (...). وأصبحت تنظيمات (فتح) المحلية، في اعوام ما بعد أوسلو، مؤسسات مهيمنة تولت مهمات شملت القيام بأعمال الشرطة في الأحياء، وحل النزاعات المدنية والجنايية، والدفاع عن المخيمات ضد أعمال التوغل الإسرائيلية، وتمثيل المخيمات وبعض الأحياء في العلاقة مع المدينة" (Taraki 2010, S. 39f).

Die im Alltagsleben erlebte Ungleichheit ist auch eine Quelle für solche Spannungen. Die vorher herrschende nationale Harmonie zwischen Lager und Stadt wurde durch die soziale Ungleichheit im Alltagsleben gestört. Bei den LagerbewohnerInnen entwickelte sich ein von Taraki sogenanntes Klassen-Ressentiment (Arab.: 'imti'ādun ṭabaqī) gegen die urbanen Zentren als Antwort auf diese soziale Ungleichheit (ebd.). Neben diesen Klassen-Ressentiments spielte auch quasi der seit dem Jahr 2000 begonnene Zusammenbruch der palästinensischen Autonomiebehörde eine wichtige Rolle (ebd.). Die Enttäuschung über das quasi gescheiterte Nationalprojekt der Autonomiebehörde löste Aggression gegen die Symbole dieser Autonomiebehörde aus. Das urbane Zentrum Ramallah mit den Kaffeehäusern und Hotels usw. gehörte aus der Perspektive der LagerbewohnerInnen zu diesen Symbolen der palästinensischen Autonomiebehörde (ebd. S. 39).

Taraki führt ein Beispiel dafür an, dass dies deutlich macht: Im Februar 2002 wurde ein Lagerbewohner durch einen christlichen Bürger aus Birzeit bei Ramallah in einem Streit getötet. Als Reaktion darauf wurden christliche Geschäfte und Symbole in Ramallah durch Jugendliche aus dem Lager zerstört und in Brand gesetzt und auch nicht-christliche Geschäfte und Symbole wurden getroffen. Dieser Vorfall war einerseits religiös motiviert, aber er kann auch als ein klassisch urbaner Gewaltausbruch gedeutet werden, wo die Armen die vermeintlichen Symbole der Reichen und der jeweiligen Autorität angreifen (ebd.).

Solche Vorfälle, in denen die Jugendlichen aus dem Lager besonders in der Stadt Ramallah, die eher als das Urbanzentrum – und damit gegen die bäuerlichen Werte und die Widerstandskultur gerichtet – gesehen wird, aus verschiedenen Anlässen randalieren, passierten in den letzten Jahren häufiger (ebd.). Dabei betont Taraki, dass die Klassenkluft zwischen dem Lager und der Stadt eines der wichtigsten Motive für solche Vorfälle darstellt.

Tarakis Klassenanalyse geht zwar über den Nationaldiskurs hinaus, aber gleichzeitig bleibt ihre Darstellung des Lagers tendenziell durch das Bild des Widerstandszentrums für die palästinensische Sache determiniert. Dies zeigt sich deutlich bei der Darstellung des Lagers als einen politisierten Ort, in dem der Zusammenhalt und die Solidarität der BewohnerInnen, aber auch der Widerstand gegen die israelische Besatzung sehr stark sind. Im Gegensatz dazu kritisiert sie die entpolitisierten Wohngebiete in der Stadt, die weder Zusammenhalt noch Solidarität zeigen.

„Dementsprechend ist nicht zu erwarten, dass sich die zwei [städtischen] Wohngebiete, Tira oder Maysoun, in denen die Oberschicht der Mittelklasse wohnt und in denen es keine politischen Organisationen und keine gemeinnützigen Einrichtungen gibt, gegen eine Bedrohung

von außen oder vermutetes Unrecht erheben. In den [Flüchtlingslagern] Amari, Kadoura und im [Wohngebiet] Altstadt Ramallah zum Beispiel, wo die [politischen] Organisationen eine starke Präsenz haben, scheinen die Massenmobilisierung und die Vertretung der Gesellschaft als ein routiniertes Mittel für eine kollektive politische Veränderung zu sein. Die soziale Klasse ist in diesem Zusammenhang, wie bereits erwähnt, ein wichtiger Faktor, aber die stark dominierende Präsenz lokaler politischer Organisationen bleibt der Hauptfaktor.¹⁴⁹ (Taraki 2010, S. 40)

Das Zitat vermittelt ein harmonisches und homogenes Wir-Bild der Flüchtlingslager. Das Bild von einer quasi-Autonomie des Flüchtlingslagers kann auch durch die vorliegende Studie bestätigt werden. Aber dazu könnte man dies als Indikator für die tiefgreifende Fragmentierung der Gesellschaft deuten, vor allem, weil diese politischen Organisationen auch im Lager nicht „autonom“ sind. Vielmehr sind sie im Lager Stellvertreter für die fragmentierten Fraktionen in urbanen Zentren. Taraki deutet an, dass die „*nationale bzw. patriotische Kultur*“ in den Flüchtlingslagern dominiert. Dabei wird ein harmonisches und homogenes Bild von den Flüchtlingslagern vermittelt. Jedoch gibt es mehrere Beispiele für die Brüche in diesem vermittelten Bild. Z. B. im Jahr 2006 gab es einen bewaffneten Kampf zwischen den Hamas- und Fatah- Fraktionen sowohl in den urbanen Zentren als auch in den Flüchtlingslagern (vgl. Kap. 2).

Des Weiteren werden die LagerbewohnerInnen weitgehend als politisch organisiert dargestellt. Aber es handelt sich hier um einen bestimmten Typus, der durch die politisierten bzw. parteipolitisch organisierten LagerbewohnerInnen charakterisiert werden kann. Ein anderer Typus zeigt sich jedoch in der vorliegenden Arbeit, der durch entpolitisierte bzw. parteiisch nicht organisierte LagerbewohnerInnen zu charakterisieren ist. Beispielsweise steht Familie Salman in dieser Studie als Vertreter für diesen Typus der politisch nicht organisierten Lagerbewohner. Diese Familie verfolgt eher einen Familienzusammenhalt als politische oder nationale Ziele, wie diese Studie aufzeigt (vgl. Kap. 6).

3.3 Bilanz

Insgesamt beschränkt sich die Forschung über die LagerbewohnerInnen im Westjordanland, abgesehen von wenigen anderen Studien, meist auf qualitative Forschung mit statistischen An-

¹⁴⁹ "لذا، لا يمكن توقع نهوض الطيرة او المصيون، وهما صاحبتان من ضواحي الشريحة العليا للطبقة الوسطى، ولا وجود فيهما للمنظمات السياسية والجمعيات الأهلية، بصورة جماعية ضد خطر خارجي، او ظلم مفترض. اما في الامعري وقُدورة ورم الله التحتاء، على سبيل المثال، حيث للتنظيم وجود قوي، فتبدو التعبئة الجماعية باسم المجتمع، وبالنيابة عنه، شكلاً روتينياً من اشكال التعبئة والتغيير السياسيين. اما الطبقة الإجتماعية فاعامل واضح في هذا السياق، كما لوحظ سابقاً، لكن يبقى وجود منظمات سياسية محلية تتمتع بسيطرة قوية هو العامل الرئيسي" (Taraki 2010, S. 40)

gaben. Dabei dominiert der homogenisierende und harmonisierende Nationaldiskurs diese Forschung auf die eine oder andere Weise. Die LagerbewohnerInnen im Westjordanland stellen eine numerische Minderheit (ca. 24%) unter den gesamten Flüchtlingen im Westjordanland, jedoch nimmt diese Minderheit auf diskursiver Ebene und auch in der Forschung eine besonders wichtige Stellung ein. Sie wird aber tendenziell als ein repräsentatives Bild aller palästinensischen Flüchtlinge im Allgemeinen thematisiert und politisch instrumentalisiert.

In vielerlei Hinsicht wird die in der Wirklichkeit herrschende Fragmentierung, Abspaltung und innere Spannung nach dem Muster „Vielfalt in einer nationalen Einheit“ relativiert und neutralisiert. Nach diesem Muster (Vielfalt in einer nationalen Einheit) werden alle Flüchtlinge im Westjordanland, darunter auch die LagerbewohnerInnen mit den Flüchtlingen im Gazastreifen und im arabischen Ausland verknüpft, und als eine soziale kohärente Gruppe präsentiert. Nicht selten lässt sich diese Tendenz auch in der Sozialforschung feststellen, dass die sogenannten „palästinensischen Flüchtlinge“ als eine kohärente Einheit bzw. eine Wir-Gruppe mit einer Erinnerungsgemeinschaft dargestellt werden. Dabei wird der konkrete soziopolitische und sozioökonomische Kontext nicht ausreichend miteinbezogen. Man bemüht sich tendenziell, die Fragmentierung und die strukturell gravierenden Unterschiede unter diesen Flüchtlingen, darunter auch die LagerbewohnerInnen auf diskursiver Ebene zu „reparieren“ und homogenisieren. Dabei werden nicht selten tendenziell die konkreten soziohistorischen Kontexte außer Acht gelassen. Die im Nakba-Diskurs verankerten drei Perspektiven bestimmten auch weitgehend die Wahrnehmung und die Darstellung der Flüchtlinge in der Sozialforschung. Auch die Kollektivereignisse, welche für die Flüchtlinge im Westjordanland von großer Auswirkung waren, wie der Krieg von 1967, die erste Intifada 1987 und die zweite Intifada 2000, werden in einen Sinnzusammenhang mit der Nakba gestellt und tendenziell als Kausalfolgen der Nakba interpretiert. Meist wird aber auch die jordanische Periode von 1948 bis zum Juni-Krieg 1967 nicht oder nur wenig thematisiert. Die sogenannten „palästinensischen Flüchtlinge“ bleiben trotz der vielen politisch aufgeladenen Fremddefinitionen als eine soziale Wir-Gruppe nicht erfassbar und auch nicht als eine kohärente Erinnerungsgemeinschaft.

Die Wahrnehmung und die Darstellung der LagerbewohnerInnen sind meist durch nationale Wir-Bilder, die eine Leidgeschichte oder heldenhafte Widerstandsgeschichte repräsentieren, beeinflusst. Dabei bleibt die biographische Arbeit der Flüchtlingsfamilie in den Flüchtlingslagern im Westjordanland, d. h. die Aufarbeitung der Vergangenheit auf individueller und Familienebene meistens unzureichend und steht im Schatten des Nationaldiskurses. Nicht selten werden die biographischen Erfahrungen der Flüchtlinge im politischen Nationalkampf eingesetzt und instrumentalisiert, wie noch im Ergebniskapitel diskutiert wird (vgl. Kap. 7)

Mit anderen Worten: die Sozialforschung über die LagerbewohnerInnen im Westjordanland kann dadurch charakterisiert werden, dass die mehrfach verschränkten Figurationen, die generationellen Aspekte, die kulturelle Hybridität, die Transnationalitäten und die translokalen, aber auch der sozialökonomische Status der LagerbewohnerInnen und deren Familiennetzwerke in der Analyse nicht ausreichend berücksichtigt werden. Die Wahrnehmung und die Darstellung der LagerbewohnerInnen im Westjordanland ist durch den Nakba-Diskurs und die damit verbundenen drei Perspektiven weitgehend bestimmt. Außerdem gibt es bis jetzt keine Monographie, die sich explizit mit den LagerbewohnerInnen im Westjordanland aus einer transgenerationellen, sozialkonstruktivistischen, biographisch-theoretischen Perspektive beschäftigt. In diesem Sinne versucht diese Studie, die Lücken in der Forschung über die LagerbewohnerInnen im Westjordanland zu schließen.

4 THEORETISCHER UND METHODISCHER RAHMEN

Die vorliegende empirische Studie basiert auf einer Feldforschung und lässt sich in der qualitativen Sozialforschung im Bereich der Biographieforschung verorten. Dabei beruht diese Studie auf der Tradition der sozialkonstruktivistischen Biografieforschung in Verbindung mit der Figurationssoziologie, wovon sich sowohl die Erhebung als auch die Auswertungsverfahren der erhobenen biographischen Daten ableiten. In diesem Kapitel wird der theoretische Rahmen der Studie dargestellt und diskutiert. Abschließend, im zweiten Teil des Kapitels werden die Vorgehensweise und das Sampling dieser Arbeit erörtert. Der theoretische Rahmen in dieser Arbeit wird entwickelt, um die vorliegenden Fragestellungen anhand eines biographischen (verknüpft mit einem figurationssoziologischen) Ansatzes zu beantworten und um die biographischen Verläufe und biographischen Selbstpräsentationen der Angehörigen verschiedener familiärer Generationen von LagerbewohnerInnen im Westjordanland zu verstehen und zu erklären. Zu diesem theoretischen Rahmen gehören die Konzepte von Diskurs, von Kollektivgedächtnis, von kollektiven Verlaufskurven und von Trauma. Bevor diese ausführlicher vorgestellt werden, wird zunächst auf den biographischen Ansatz der Studie eingegangen.

Eine Verknüpfung der sozialkonstruktivistischen Biographieforschung mit der figurationssoziologischen Forschung, vor allem wie diese durch Bogner und Rosenthal (Bogner & Rosenthal, 2017a; 2017b) formuliert wird, bildet den methodologischen Rahmen und die davon abgeleitete methodische Umsetzung in der vorliegenden Arbeit. Jedes/r dieser Arbeitsfelder bzw. Ansätze mit ihren unterschiedlichen Forschungsperspektiven und Akzentuierungen bietet eine andere und erweiterte Betrachtungsweise des Forschungsgegenstands. Aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive wird die Biographie „*nicht als individuell-psychologische Kategorie, sondern als ein soziales Konstrukt verstanden*“ (Völter, et al. 2005, S. 7; vgl. Rosenthal 2001, S. 267). Demensprechend ist die Biographie sowohl gesellschaftlich als auch individuell konstituiert, also beinhaltet sie „*sowohl soziale Wirklichkeit als auch die Erfahrungs- und Erlebenswelten der Subjekte*“ (Rosenthal 2005b, S. 46f; 1995, S. 12). Durch diese Auffassung der Biographie als ein soziales Konstrukt, welches sowohl gesellschaftlich als auch individuell geprägt ist, kann jedenfalls der Dualismus von Subjekt und Gesellschaft, der tendenziell zu einer Sackgasse und Zwickmühle führt, überwunden werden (Elias 2016, S. 85; vgl. Rosenthal 1995, S. 12).

Abgeleitet von den biographietheoretischen Ansätzen wird sich auf das Muster der individuellen Strukturierung und der Verarbeitung von Erlebnissen in einer Verflechtung mit dem Erinnerungsprozess bzw. den Kollektivgedächtnissen und herrschenden Diskursen, konzentriert.

Dabei wird aber auch durch eine Figurationsperspektive der soziohistorische Wandlungsprozess in Betracht und in die Analyse gezogen. Wie die beiden eben erwähnten AutorInnen die Wechselbeziehung und die gegenseitige „*Konstitution von Biographien, Diskursen und Figurationen*“ anhand biographischer Selbstpräsentationen in Norduganda und Palästina empirisch aufzeigen konnten (Bogner & Rosenthal 2017b, S. 213), kann eine Verknüpfung mehrerer Arbeitsfelder innerhalb der Soziologie hilfreich sein, um „*die in den sozialwissenschaftlichen Diskursen vorhandene problematische Trennung einer Mikro, Meso- und Makro-Perspektive zu überwinden*“ (Bogner & Rosenthal 2017a, S. 44).

4.1 Hinführung zur Biographieforschung

Trotz der vorhandenen Unterschiede bildet der durch Berger und Luckmann (Berger & Luckmann, 1966/2016) formulierte Sozialkonstruktivismus einen gemeinsamen Nenner in der soziologischen Biographieforschung im deutschsprachigen Raum (Bogner & Rosenthal 2017a, S. 44). Berger und Luckmann gehen davon aus, „*dass Wirklichkeit gesellschaftlich konstruiert ist*“. Dabei definieren sie Wirklichkeit „*als Qualität von Phänomenen..., die ungeachtet unseres Willens vorhanden sind*“ (Berger & Luckmann 1966/2016, S. 1). Beide Autoren betonen dabei „*die Bedeutung des Wissens für die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, persönlicher Identität und Gesellschaftsstruktur*“ (ebd. S. 198). Nach Berger und Luckmann bildet das Wissen eben „*die Bedeutungs- und Sinnstruktur, ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe*“ (ebd. S. 16). Das Wissen definieren die beiden Autoren als „*die Gewissheit, dass Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben*“ auch all das, „*was in einer Gesellschaft als „Wissen“ gilt, ohne Ansehen seiner absoluten Gültigkeit oder Ungültigkeit*“ (ebd. S. 1f).

Im Kern beschäftigen sich die beiden Autoren mit der Struktur der Erfahrung, der Handlung, der Kommunikation und dem Wissen in der Alltagswelt. Dabei beziehen sie sich grundlegend auf Edmund Husserls Konzept der Phänomenologie und „*die Fortführung dieses Konzepts durch Alfred Schütz, der in seinen Arbeiten von der Phänomenologie eine Brücke zur Soziologie, insbesondere der Soziologie Max Webers schlug*“ (ebd. S. Vf). Für Max Weber soll

„*Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) [...] heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will*“¹⁵⁰ (Weber 1921/1988c, S. 542)

Dabei unterscheidet Weber zwischen sozialem Handeln und Verhalten:

„Handeln“ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. „Soziales“ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“ (ebd.).

Bei der „verstehenden Soziologie“ nach Weber geht es darum, den subjektiv gemeinten Sinn, den die handelnden Subjekte bzw. die AkteurInnen mit ihrem Handeln verbinden, zu erfassen. Für Alfred Schütz ist das Postulat vom "subjektiv gemeinten Sinn" *„ein Prinzip zur Konstruktion von Handlungsabläufen in der Alltags-Erfahrung“* (Schütz 1971, S. 28). Mit Konstruktion meint Schütz: ein *„Verband von Abstraktionen, Generalisierungen, Formalisierungen und Idealisierungen, die der jeweiligen Stufe gedanklicher Organisation gemäß sind“* (ebd. S. 5). Dementsprechend gibt es nirgends – auch nicht im Alltagsleben – reine und einfache, sondern nur noch interpretierte Tatsachen bzw. sozial bedingte Konstruktion (ebd.). Zwar enthält das gesamte Wissen, sowohl im wissenschaftlichen als auch im alltäglichen Denken, Konstruktionen. Jedoch unterscheiden sich die in den Sozialwissenschaftlichen benutzten Konstruktionen von den im Sozialfeld von den Handelenden gebildeten Konstruktionen, vor allem durch die zur Wahl stehenden Wissensvorräte sowie die Sinn- und Relevanzstruktur (ebd. S. 6f).

Basierend darauf weisen Ronald Hitzler und Thomas S. Eberle darauf hin, dass *„sozialwissenschaftliche Theorien und Modelle Konstruktionen ‚zweiter Ordnung‘ [sind], die auf den alltagsweltlichen Konstruktionen ‚erster Ordnung‘ basieren“* (Hitzler & Eberle, 2000, S. 113). Die Konstruktion erster Ordnung oder ersten Grades wird durch eine besondere Sinn- und Relevanzstruktur im Alltagsleben bestimmt. Dagegen werden die sozialwissenschaftlichen Konstruktionen durch die Sinn- und Relevanzstruktur bestimmt, die mit den verfügbaren Wissensvorräten und den „Verfahrensregeln der Wissenschaft“ übereinstimmen (Schütz 1971, S. 7). In diesem Sinne handelt es sich bei einem sozialkonstruktivistischen Ansatz um eine *„Konstruktion[...] zweiten Grades“* (ebd.), die auf einer im Sozialfeld von den AkteurInnen gebildeten Konstruktion beruht. Sozialwissenschaftliche Konstruktionen lassen sich dementsprechend als eine methodologisch kontrollierte Interpretation von der Interpretation der durch die Alltagshandelnden wahrgenommenen sozialen Wirklichkeit beschreiben.

Des Weiteren führten die zur Alltagsbewältigung internalisierten Wissensvorräte zur Entwicklung von Handlungsstrategien bei den Akteuren. Dieser Prozess der Internalisierung vom im

Prozess der Sozialisation angeeigneten objektivierten Wissensvorrat entsteht in einem interaktiven Prozess in der Alltagswelt. In einer konstruktivistischen Biographieforschung werden neben den Wissensbeständen, welche die Akteure internalisiert haben, um mit dem Alltagsleben fertig zu werden, auch die individuellen Modifikationen des objektivierten Wissensvorrats bzw. das Interpretationsmuster dieser Akteure rekonstruiert und analysiert. Bei der Konstitution von Interpretations- und Deutungsmustern der sozialen Wirklichkeit spielen soziale Rahmenbedingungen, interaktive Prozesse, das Verhältnis zwischen Erleben, Erzählen und Erinnern, aber auch die verflochtene Zugehörigkeit zu verschiedenen Figurationen, u. a. zu einer bestimmten chronologischen oder historischen Generation eine wichtige Rolle, wie Bogner und Rosenthal (2017a; 2017b) diskutieren und wie im Folgenden erläutert wird.

4.2 Biographie aus einer figurationssoziologischen Perspektive

Der Begriff „*Figuration*“ wird in der sozialwissenschaftlichen Diskussion besonders von Norbert Elias geprägt (Hasselbusch 2014, S. 84). Für Elias besteht das wesentliche Merkmal dieses Begriffes darin, „*dass er die Menschen ausdrücklich in die Begriffsbildung einbezieht*“ (Elias 2016, S. 83). Daher ist dieses Konzept von Figuration anschlussfähig an die Biographieforschung, in deren Mitte die Akteure selbst stehen und die von den Erfahrungs- und Erlebenswelten der Akteure selbst ausgeht, wie gerade eben diskutiert wurde. Der Begriff „*Figuration*“ soll nach Elias eine spezifische Aufgabe erfüllen. Er

„macht es möglich, den gesellschaftlich bedingten Zwang zu einer gedanklichen Spaltung und Polarisierung des Menschenbildes, der uns immer von neuem dazu anhält, ein Bild von Menschen als Individuum und ein Bild von Menschen als Gesellschaften nebeneinander zu stellen, aufzuheben“ (Elias 1971, S. 141).

Bei dem Gebrauch der beiden Begriffe „*Gesellschaft*“ und „*Individuum*“ wird nicht selten das Gefühl erweckt, dass man von einem Gegensatz und nicht allein von Unterschieden spricht (Elias 1987/2003, S. 209). Elias nennt diese Tendenz „*die traditionelle Zwickmühle der Soziologie: „Hier Individuum, dort Gesellschaft“*“ (Elias 2016, S. 85). Für Elias dagegen sind Gesellschaft und Individuum nicht voneinander zu trennen, denn beide sind keine „*getrennt existierenden Objekte, sondern verschiedene, aber untrennbare Ebenen des menschlichen Universums*“ (Elias 1971, S. 140). Beide können in Wirklichkeit nicht ohne einander existieren oder wie Elias es formuliert: „*eines existiert nicht ohne das andere*“ (Elias 1987/2003, S. 26). Mit anderen Worten: Die in der Forschung beobachtete Tendenz, Menschen als einzelne also „*wirlos*“ und die Gesellschaft quasi ohne Akteure zu betrachten, erwies sich als problematisch (ebd.

S. 13). Bei Elias hingegen kann man sich in der Wirklichkeit immer nur Menschen in Figurationen, aber niemals als Einzelne ohne Figurationen vorstellen (Elias 1971, S. 138).

Ohne Figurationen kann es keine Gesellschaft geben, denn jeder Mensch tritt „*in die spezifische Symbolwelt einer schon vorhandenen Figuration von Menschen*“ ein (Elias 2016, S. 83). Zu dieser spezifischen Symbolwelt gehören die Sprache und andere Wissensbestände, die man nur in Figuration mit anderen Menschen erlernen kann (ebd.). Der Individualisierungsprozess, der „*durch Wissensübertragung von einer Generation zur anderen mitbestimmt*“ wird, ist von dem Sozialisierungsprozess nicht zu trennen (ebd.). Andererseits können Gesellschaften nicht „*als ein bloßer Haufen, als ein additives und damit strukturloses Nebeneinander vieler einzelner Menschen, oder als ein Objekt, das in nicht weiter erklärbarer Weise jenseits der einzelnen Menschen existiert*“, verstanden werden (Elias 1987/2003, S. 9/20ff).

Das Verhältnis zwischen Individuen und Gesellschaft wird durch innere Struktur und Struktureigentümlichkeit bestimmt, und kann mit dem Verhältnis zwischen Bausteinen und Haus verglichen werden (ebd. S. 37f). Die Bausteine bilden eine Gestalt/Haus durch einen bestimmten inneren Strukturzusammenhang. Anders formuliert, die Teile werden durch ihre Verflechtung miteinander und durch die Bezugnahme aufeinander als bestimmte Gestalt als Ganzes typisiert. Auch wenn bestimmte Teile/Bausteine von dieser Gestalt oder von dem Haus weggenommen werden, bleibt diese Gestalt/Haus als Ganzes erkennbar, solange in dem Rest bereits die Struktur des Ganzen zu erkennen ist (vgl. auch Rosenthal, 1995 S. 30f). Jedenfalls bilden Einzelteile/Individuen durch innere Struktur oder durch ihre Beziehung zueinander und durch ihren Bezug aufeinander eine Gestalt/Gesellschaft/Figuration, die wiederum von deren einzelnen Teilen/Menschen strukturell abhängig ist. Menschen bilden miteinander, zueinander und in Bezug aufeinander ein Beziehungsgefüge, welches die Eigenart und die Regeln der Figuration widerspiegelt. Die Menschen sind ständig in Figuration und dabei gestalten sie sich ständig in verflochtener Beziehung zueinander um (Elias 1987/2003, S. 45). Für Elias sind daher „*Sozialisierung und Individualisierung eines Menschen ... verschiedene Namen für den gleichen Prozess*“ (Elias 2016, S. 84). Genau um diese „*traditionelle Zwickmühle der Soziologie*“ zu vermeiden, wird das prozesshafte Konzeption „*Figuration*“ verwendet und dient als:

„*ein einfaches begriffliches Werkzeug..., mit dessen Hilfe man den gesellschaftlichen Zwang, so zu sprechen und zu denken, als ob ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ zwei verschiedene und überdies auch noch antagonistische Figuren seien, zu lockern.*“ (Elias 1971, S. 141)

Der Begriff „*Figuration*“ basiert auf der Prämisse, dass die Individuen eine Gesellschaft bilden und jede Gesellschaft von Individuen gebildet wird (Elias 1987/2003, S. 21). Dabei gibt es in der Wirklichkeit keine Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft (ebd.). Mit anderen Worten: Der Begriff „*Figuration*“ dient als ein Instrument und „*ein begriffliches Handwerkszeug*“, mit dessen Hilfe die Dichotomie zwischen Individuum und Gesellschaft überwunden und ein „*Menschenbild*“, das „*wirklichkeitsgerechter*“ ist, wahrgenommen, verstanden und erklärt werden kann (Elias 2016, S. 85).

Man kann das Konzept „*Figuration*“ „*auf relativ kleine Gruppen ebenso wie auf Gesellschaften, die Tausende oder Millionen interdependenter Menschen miteinander bilden, beziehen*“ (Elias 1971, S. 143). Kleine Gruppen, wie z. B. „*Lehrer und Schüler in einer Klasse, Arzt und Patienten in einer therapeutischen Gruppe*“ oder auch SpielerInnen bei einem Fußballspiel bilden „*relativ überschaubare Figurationen miteinander*“ (ebd.). Diese Metapher des Spielgefüges, welches durch inneren, relationalen Aufbau und Struktureigentümlichkeit eine Gesamtheit mit einer bestimmten inneren Ordnung bildet, verdeutlicht das Bild einer Figuration. Dementsprechend lässt sich eine Figuration als „*das sich wandelnde Muster*“ erfassen, „*dass die Spieler als Ganzes miteinander bilden, also nicht nur mit ihrem Intellekt, sondern mit ihrer ganzen Person, ihrem ganzen Tun und Lassen in ihrer Beziehung zueinander*“ (ebd. S. 142).

Genau wie bei einer kleinen Gruppe bilden bei einem Fußballspiel „*zwei interdependente gegnerische Gruppen, die einander in einer ‚Wir‘- und ‚Sie‘- Beziehung gegenüberstehen, eine einzige Figuration miteinander*“ (ebd.). Die gegnerischen Gruppierungen oder einfach die Akteure bilden miteinander eine flüssige Figuration, indem sie unterschiedliche Positionen in dieser Figuration einnehmen und gegenseitig aufeinander Bezug nehmen. Dabei sind sie voneinander abhängig und interdependent. Jedoch kommt es auf die Eigenart und Struktureigentümlichkeit der Figuration und des Interdependenzgefüges selbst an, ob und wie es für einen einzelnen Menschen möglich ist, „*sich von einer bestimmten Figuration abzulösen und sich in eine andere einzufügen*“ (Elias 2016, S. 85). Dabei spielen viele Faktoren, vor allem die soziale Machtstruktur und die herrschenden jedoch wandelnden Regeln der Figuration eine wichtige Rolle. Es ist sicherlich einfacher, sich von einem Kartenspiel oder Fußballspiel als von einer Figuration, in der die Machtungleichheit sehr stark ist, wie z. B. zwischen Herren und Sklaven abzulösen (Elias & Scotson, 1993). Je stärker der Interdependenzgrad, desto schwieriger wird der Ablösungsprozess und desto größer wird die Sozialungleichheit innerhalb der Figuration sein. Menschen können sich aber in eine andere gleiche Figuration einfügen oder ganz neue

Figurationen wie z. B. „*Familien, Bürokrationen, Städte, Länder*“ bilden (Elias 2016, S. 85). Genau wie das Spiel stellt die Figuration insofern eine soziale Wirklichkeit dar, solange jede/r der daran beteiligten Akteure diese für sich als solche betrachtet (ebd. S. 84f).

Im Gegensatz zu den kleinen Gruppen bilden große Gruppen, wie „*Bewohner eines Dorfes, einer Großstadt oder einer Nation*“ nicht direkt wahrnehmbare Figurationen, „*weil die Interdependenzketten, die die Menschen hier aneinander binden, sehr viel länger und differenzierter sind*“ (Elias 1971, S. 143). In diesem Fall spricht Elias von der „*Analyse der Interdependenzketten*“, um die Eigentümlichkeiten solcher komplexen und ineinander verflochtenen Figurationen zu verstehen (ebd.).

Jedenfalls werden durch das Beziehungsgeflecht in diesem Figurationsprozess auch Macht oder ungleiche Machtchancen erzeugt, die „*zu den Struktureigentümlichkeiten jedes Figurationsstromes*“ gehören (end.). Macht gehört zu der wesentlichen Struktur einer jeden Figuration, befindet sich dauernd im Wandel und ist daher nicht statisch, sondern prozesshaft und dynamisch zu verstehen (ebd. S. 142). Im Zentrum des Figurationsprozesses steht „*ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht, das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt*“ (ebd. S. 143). Das heißt: Innerhalb eines Figurationsprozesses bilden sich soziale Ungleichheiten und Machtunterschiede, die sich auch durch eigendynamische Struktur wandeln. Besonders sichtbar und deutlich zeigen sich diese Machtunterschiede im von Elias entwickelten Beziehungstypus einer Etablierten- und Außenseiter-Figuration.

Die Etablierten- und Außenseiter-Figuration beschreibt ein Beziehungsgefüge von zwei oder mehr interdependenten Gruppen mit spezifischen Merkmalen der sozialen Ungleichheit und asymmetrischen Machtquellen. In diesem von Elias konzeptuell bestimmten Beziehungstypus wird der Begriff einer „*Etablierten- und Außenseiter-Figuration*“ als begriffliches Instrument bedient und beschreibt das sich wandelnde Muster der Interdependenz von zwei (oder mehr) betroffenen Gruppen. Er nimmt „*die strukturelle Einheit wie die Variationen dieses Beziehungstypus*“ wahr und erklärt sie (Elias & Scotson 1993, S. 13f). Die ungleiche Machtbalance einer Etablierter-Außenseiten-Figuration kann auf Gender, Klasse, Rasse oder auch mehreren anderen Klassifikationen wie kleine/große Nationalität, ethnische/religiöse Zugehörigkeit, Mehrheit/Minderheit, Einkommenshöhe, Bildung usw. basieren.

Das Konzept von „*Etablierter-Außenseiter-Figuration*“ erwies sich in vorliegender Studie besonders bei der Analyse der Interdependenzketten und Eigentümlichkeiten der komplexen und ineinander verflochtenen Figurationen als hilfreich. Aus figurationssoziologischer Perspektive

betrachtet, waren die geflüchteten und vertriebenen palästinensischen Familien schon Außenseiter in ihrer Figuration zu den etablierten und alteingesessenen Familien im Westjordanland. Der Grund dafür ist vor allem, dass diese neuen ZuwandererInnen im Vergleich zu den etablierten Familien im Westjordanland keine Wir-Gruppe mit einem kohärenten Wir-Bild und einem sozialen Zusammenhalt bildeten. Sie waren eine Menge von Flüchtlingen, die zu unterschiedlichen Wir-Gruppen gehören, d. h. sie waren nicht nur für die alteingesessenen Familien im Westjordanland, sondern auch füreinander Fremde. Im Gegensatz dazu organisierten sich die Stadt- und DorfbewohnerInnen im Westjordanland in den 1940er und 1950er Jahren seit Generationen tendenziell gruppenweise nach Religion-, Klassen-, oder Familiennetzwerken, Patronage-Netzwerken, Clan-Zugehörigkeit oder anderen gruppenbezogenen Kriterien (vgl. Kap. 2.). Sie erwiesen sich in diesem Zusammenhang als kohärentere Wir-Gruppen als die neuen ZuwandererInnen. Aufgrund dessen kann man in diesem Großzusammenhang von einer „*Etablierter-Außenseiter-Figuration*“ sprechen. Nach dem Krieg von 1948, oder der sogenannten Nakba, und den damit verbundenen demographischen Entwicklungen im Westjordanland gerieten beide Parteien in komplexe und ineinander verflochtene Figurationen zueinander mit bestimmten Eigentümlichkeiten und mit zunehmend undurchschaubaren Interdependenzketten. Die neuen ZuwandererInnen von 1948 bildeten unter sich auch unterschiedlich verflochtene und komplexe Figurationen mit Machtungleichheiten und unterschiedlichen Machtchancen. Ca. ein Drittel dieser neuen ZuwandererInnen landete – permanent bis heute oder nur vorübergehend für ein paar Monate, Jahre oder Jahrzehnte – in den Flüchtlingslagern im Westjordanland, u. a., weil sie über kein wirksames Patronage- oder Familiennetzwerk oder über nicht genügend sozioökonomische und soziopolitische Ressourcen verfügten (vgl. Kap. 2.). Demzufolge und aus dieser figurationssoziologischen Forschungsperspektive heraus wird in der vorliegenden Studie zwischen palästinensischen Flüchtlingen als einer Gruppierung von Flüchtlingen mit unterschiedlichen oder überhaupt ohne Wir-Gruppen und Wir-Bild einerseits, und den Flüchtlingen in den Flüchtlingslagern im Westjordanland andererseits, die zwar mittlerweile ein Wir-Bild vermitteln (jedoch auch in sich divers sind), unterschieden (vgl. Kap. 3.2.).

In der empirischen Untersuchung in einer englischen Vorortgemeinde mit dem fiktiven Namen „*Winston Parva*“ stellt Elias mit seinem Schüler und Kollegen L. Scotson fest, dass die Kohäsion, der soziale Zusammenhalt und die innere Kontrolle bei der Machtungleichheit in der Figuration zwischen Alteingesessenen und Neuankömmlingen in dieser Gemeinde die ausschlaggebenden Aspekte für die soziale Ungleichheit sind. Die ZuwandererInnen, „*die nicht nur für die Alteingesessenen, sondern auch füreinander Fremde waren*“ (Elias & Scotson 1993, S. 11)

sind in ihrem Beziehungsgeflecht mit den Alteingesessenen in eine Außenseiter-Position geraten. Im Gegensatz dazu bilden die alteingesessenen etablierten Familien, „*die seit zwei oder drei Generationen in der Nachbarschaft lebten*“ eine kohärente Wir-Gruppe mit einem relationalen „*starken Zusammenhalt*“ und Gruppenintegration (ebd. S. 37/11). Somit basiert ihre Machtquelle weder auf ihrer ethnischen Zugehörigkeit, noch auf ihrer Nationalität, ihrem Bildungsniveau, ihrer sozialen Klasse und auch auf keinem weiteren Unterschied außer dem höheren Kohäsionsgrad ihrer Wir-Gruppe. Die Struktureigentümlichkeit der Etablierten- und Außenseiter-Figuration kann einerseits durch klar ungleiche Machtverhältnisse und andererseits durch die soziale Distinktion einer oder mehrerer interdependenter Gruppen innerhalb dieser Figuration charakterisiert werden. Diese Distinktion und Gruppenexklusivität kann sich – durch eines der zur Verfügung stehenden Machtinstrumente wie z. B. Stigmatisierung und Gegenstigmatisierung oder Schimpfklatz und Schimpfduell usw. – gegenseitig gestalten, d. h. je nach der Eigenart der Figuration variieren und bis zur totalen Ausrottung der Außenseiter reichen (Elias & Scotson 1993, S. 51f). Im Gegenteil zu der Außenseiter-Gruppe ist die etablierte Gruppe aber in der Lage, den stigmatisierenden Ausdruck, den „*Schimpfnamen*“ gegen die Außenseiter zu etablieren. Diese „*Schimpfnamen*“ sind auch stachelig und können auf die Außenseiter effektiv auswirken z. B. ein Schamgefühl hervorrufen. Bei der Abgrenzung der Außenseiter-Gruppe soll die „*Gruppenidentität*“, das „*Wir-Ideal*“ (Elias & Scotson 1993, S. 43ff), die Machtchance und die privilegierte Stellung der etablierten Gruppe aufrechterhalten und über Generationen sichern. Dagegen ist die Gegenstigmatisierung oder der Schimpfklatz seitens der Außenseiter gegen die Etablierten normalerweise nicht wirkungsmächtig. Die Außenseiter haben normalerweise „*keinen Stachel*“ (ebd. S. 20). Wenn die Außenseiter jedoch gegen die Etablierten mit einem Schimpfnamen als „*Waffe im Schimpfduell*“ zu stechen beginnen, „*ist das ein Zeichen für eine Verschiebung der Machtbalance*“ (ebd.). Aus traditionellen Gründen kann „*Schimpfklatz*“ und ein „*beschmutztes Sie-Bild*“ so „*routinisiert*“ werden, und dann – trotz Verschiebung der Machtstruktur und Aufhebung der ursprünglichen Entstehungsgründe – über Jahrhunderte fortbestehen (ebd. S. 49). Hier wird klar:

„*wie wichtig es ist, Gruppen und ihre Beziehungen als Prozesse in der Abfolge der Zeit zu sehen, wenn man verstehen möchte, was es bedeutet, dass Menschen eine Gruppe, zu der sie ‚Wir‘ sagen, von Anderen abgrenzen, auf die sie als ‚Sie‘ verweisen.*“ (ebd. S. 5)

Einer der Polarisierungsfaktoren zwischen Gruppen in einer Figuration ist das Fehlen von einer „*gemeinsamen Erinnerung*“, welches als Bedrohung für die jeweilige Wir-Gruppe und für das

Wir-Ideal wahrgenommen werden kann (ebd. S. 48f). Die soziale Ungleichheit und die asymmetrischen Machtquellen in einer Figuration spiegeln sich auch in dem Erinnerungsprozess der jeweiligen Gruppierung wider. Bei der Weitergabe der gemeinsamen Erinnerung von der älteren an die jüngeren Generationen werden das Wesen der Familien und deren Selbst-Bild und nicht nur bloße vergangene Ereignisse vermittelt (ebd. S. 241). Keine Teilhabe an einer gemeinsamen Erinnerung oder eine interdependente Beziehung zu einer Sie-Gruppe mit einer anderen gemeinsamen Erinnerung kann auch durch die Etablierten als Bedrohung für ihren potentiellen sozialen Abstieg durch den Verlust ihrer Machtchance, ihrer Statusüberlegenheit und Machtüberlegenheit aufgefasst werden. In der Vorortgemeinde Winston Parva fürchteten die Etablierten den sozialen Abstieg durch ihren Verlust „*der Kohäsion und der monopolitischen Verfügungen über lokale Ämter und Freizeiteinrichtungen*“ (ebd. S. 49).

Aus einer figurationssoziologischen Perspektive ist „*die Praxis des Rememberns im Kontext konkreter Gruppierungen in ihren jeweiligen historischen Figurationen mit anderen Gruppierungen*“ zu betrachten (Rosenthal 2010, S. 152). Dabei sollen das Kollektivgedächtnis und der Erinnerungsprozess der jeweiligen Wir-Gruppe in seiner Entstehung, Entwicklung und stetigen Verflechtung mit anderen Gruppierungen oder „*im Prozess des Werdens*“ (Rosenthal 2005a, S. 165) verstanden werden. Die Entstehung, Entwicklung und der Untergang eines Kollektivgedächtnisses hängen mit der sozialen Machtfrage zusammen und sind vom Gesamtzusammenhang mit der Lebensgeschichte der Akteure und „*Gesellschaftskader*“ (Elias & Scotson 1993, S. 239), der Tradierung, der transgenerationellen Delegation und einem Mehrgenerationenwandel nicht isoliert. Das Kollektivgedächtnis einer Wir-Gruppe unterliegt sozialen Regeln und ist nicht einfach nur als die Summe von individuellen Erinnerungen zu verstehen. Aber was versteht man unter Kollektivgedächtnis aus einer soziologischen Perspektive, und welche Merkmale lassen sich in der Beziehung zwischen Kollektivgedächtnis und Biographie beobachten? Um diese Fragen zu beantworten, wird zunächst im Folgenden das Kollektivgedächtnis nach Halbwachs, Assmann und anderen dargestellt und diskutiert.

4.3 Das kollektive Gedächtnis nach Halbwachs

Die heutige soziale Forschung zum kollektiven Gedächtnis speist sich hauptsächlich aus der klassischen Tradition der 1920er Jahre, u. a. aus den soziologischen Studien von Maurice Halbwachs (1877-1945) (Erl 2011, S. 15; vgl. Sebald & Weyand 2011, S. 174). Dabei gilt Halbwachs „*gemeinhin als der Klassiker der Gedächtnissoziologie*“ (Wetzel 2011, S. 37). Das Konzept des kollektiven Gedächtnisses, in dem sich das Gedächtnis als ein soziales Phänomen interpretieren lässt, wird hauptsächlich durch Halbwachs' beide Monographien „*Das Gedächtnis*

und seine sozialen Bedingungen“ (Halbwachs, 1925/2016) und „*das kollektive Gedächtnis*“¹⁵¹ (Halbwachs, 1991) in die soziologische Diskussion eingeführt (Rosenthal 2010, S. 159; vgl. Assmann 1992/2007, S. 34f).

Das kollektive Gedächtnis bei Halbwachs lässt sich als eine soziale Konstruktion interpretieren, welche im Zusammenhang nicht nur mit der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und der Zukunft steht (Wetzell 2011, S. 40). Halbwachs unterscheidet zwischen einem kollektiven Gedächtnis und einer Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft, indem er das Gedächtnis und eigentlich auch das Vergessen in einen „*sozialen Bezugsrahmen*“ einbettet (Halbwachs 1991, S. 16; 1925/2016, S. 71ff; vgl. Assmann 1992/2007, S. 37). Das kollektive Gedächtnis bezieht sich auf eine soziale Gruppe, die von „*Wir*“ spricht, dagegen geht die Geschichtswissenschaft über diesen sozialen Bezugsrahmen hinaus. Im Gegensatz zur Geschichte hat „*jedes kollektive Gedächtnis...eine zeitlich und räumlich begrenzte Gruppe zum Träger*“ (Halbwachs 1925/2016, S. 73). Dieser Bezugsrahmen bildet für Halbwachs, wie Assmann es formuliert, die „*gruppenbezogene-[n] Kriterien der Auswahl und Relevanz, der kollektiven Deutungsmuster und emotionalen Besetzung von Ereignissen*“ (Assmann 2013/2016, S. 18). Wenn der soziale Bezugsrahmen fehlt¹⁵², gewechselt oder zerstört wird, könne sich kein Gedächtnis konstituieren und erhalten. Diese soziale Bedingtheit der Erinnerung und des kollektiven Gedächtnisses stellt jedenfalls die zentrale These dar, die Halbwachs in all seinen Werken verfolgt und vertritt (Assmann 1992/2007, S. 35; vgl. Rosenthal 2010, S. 159f).

Das kollektive Gedächtnis nach Halbwachs umfasst mehr als das Ergebnis, die Summe und die Kombination individueller Gedächtnisse einer und derselben Gesellschaft (Halbwachs 1925/2016, S. 22). Vielmehr bedient sich das kollektive Gedächtnis des kollektiven Bezugsrahmens als „*Instrument*“, „*um ein Bild der Vergangenheit wiederzustellen, dass sich für jede Epoche im Einklang mit den herrschenden Gedanken der Gesellschaft befindet*“ (ebd. S. 22f). Oder wie Assmann es zutreffend formuliert: Sich-erinnern bedeutet für Halbwachs nicht einfach, die Vergangenheit unverändert aufzurufen, sondern sie „*aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwarten*“ zu rekonstruieren (Assmann 2005a, S. 68f). Halbwachs interpretiert die Vergangenheit „*nur als das Produkt einer Gegenwart, die sie aus ihren jeweiligen Sinnbedürfnissen heraus und nach Maßgabe ihrer Rahmenbedingungen rekonstruiert*“ (ebd.).

¹⁵¹ Im Gegensatz zu seinem im Jahr 1925 veröffentlichten Werk „*Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*“ wurde das Buch „*das kollektive Gedächtnis*“ erst nach seiner Ermordung (aus politischen Gründen im Jahr 1945 im Konzentrationslager Buchenwald) veröffentlicht (Assmann 2005a, S. 66).

¹⁵² Demzufolge können wir uns nicht mehr an die früheste Kindheit erinnern, „*weil unsere Eindrücke tatsächlich über keinen Anhaltspunkt verfügen, solange wir noch kein soziales Wesen sind*“ (Halbwachs 1991, S. 16).

Die Gruppe an sich kann sich nicht erinnern, sondern es sind immer die Akteure, die sich in einer sozialen Gruppe erinnern (Halbwachs 1991, S. 31). Halbwachs zufolge nimmt das Individuum beim Sicherinnern immer Bezug auf diesen eben erwähnten Bezugsrahmen und auf Anhaltspunkte, „*die außerhalb seiner selbst liegen und von der Gesellschaft festgelegt worden sind*“ (ebd. S. 35). Für Halbwachs gibt es einerseits „*kein mögliches Gedächtnis außerhalb ...[des] Bezugsrahmen[s]*“ (Halbwachs 1925/2016, S. 121). Denn das Individuum erinnert sich, „*indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt*“ (ebd. S. 23). Eine Gruppe kann hier „*die Familie, die Berufsgruppe oder einer der sozialen Verbände bis hin zur Nation*“ sein (Rosenthal 2010, S. 160). Andererseits verwirklicht und offenbart sich das Gedächtnis der Gruppe „*in den individuellen Gedächtnissen*“ (Halbwachs 1925/2016, S. 23). In diesem Sinne wird das kollektive Gedächtnis immer von Individuen getragen, die sich aber dabei auf ein Gruppengedächtnis oder mehrere Gruppengedächtnisse beziehen.

Das Individuum wäre „*in dem Maße fähig sich zu erinnern, wie es sich innerhalb dieses Bezugsrahmens hält und an diesem Gedächtnis partizipiert*“ (ebd. S. 21). Das Maß dieser Partizipation an einem oder mehreren kollektiven Gedächtnissen macht die unterschiedlichen individuellen Gedächtnisse aus. Rosenthal (2010, S. 160) formuliert es so: „*das individuelle Gedächtnis ist für Halbwachs das Ergebnis der Teilnahme an mehreren Gruppengedächtnissen*“. Dabei bildet „*jedes individuelle Gedächtnis ...einen Ausblickspunkt auf das kollektive Gedächtnis*“ (Halbwachs 1991, S. 32). Es lässt es so paraphrasieren, dass Halbwachs das individuelle zwar von dem kollektiven Gedächtnis unterscheidet, aber gleichzeitig die Abhängigkeit zwischen beiden Gedächtnissen betont, indem er auf die Wechselwirkung beider Gedächtnisse hinweist.

Genauso wie jedes andere Gruppengedächtnis entsteht das kollektive Familiengedächtnis nach Halbwachs durch den sozialen Bezug auf die ein und dieselbe Familie. Dabei werden die persönlichen Erinnerungen in diesem sozialen Bezugsrahmen eingeschlossen, aufeinander bezogen und miteinander verbunden (Halbwachs 1925/2016, S. 199). Anders als alle anderen sozialen Einheiten in der Gesellschaft, bildet die Familie eine „*unauflösliche Einheit*“ von unterschiedlichen Personen unterschiedlicher Alter, d. h. es besteht „*ein unumkehrbares Verhältnis*“ in der Familie (Halbwachs 1925/2016, S. 224). Selbst wenn der älteste Sohn seine eigene Familie gründet, bleibt er der Sohn seines Vaters (ebd.). Das Verhältnis zwischen den soziohistorischen „*verschiedenen Organisationsformen der Familie*“ (ebd. S. 207) und dem in der jeweiligen Gesellschaft bestehenden „*Organisationstypus*“ bestimmt weitgehend „*die Gefühlsatmosphäre der Familie*“ als „*ein Bindemittel*“ unter den Familienangehörigen (ebd. S. 208). Es bestimmt überhaupt den Bezugsrahmen des kollektiven Familiengedächtnisses (ebd. S. 230).

In jeder historischen Epoche unterscheidet sich auch die Organisationsform der Familie und somit auch der Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses der Familie, die in diesem sozialen Rahmen *„ein[en] eigener[n] Geist entwickelt, weil sie Traditionen besitzt, die nur ihr gehören“* (ebd. S. 230). Das kollektive Familiengedächtnis, welches mehrere Generationen umfasst, stellt dabei einen Rahmen her, *„der gewissermaßen zur traditionellen Ausrüstung der Familie gehört“* (ebd. S. 210).

In den Erinnerungen drückt sich die allgemeine Haltung der Familie aus und die Erinnerung der Familie *„reproduziert nicht nur ihre Vergangenheit, sondern sie definiert ihre Wesensart, ihre Eigenschaft und ihre Schwächen“* (ebd. S. 209f). Diese Erinnerungen sind *„gleichzeitig Bilder und Vorstellungen“*, die über den *„Funktionszusammenhang“* und die *„spezialisierten Funktionen“* hinausgehen und die als Anhaltspunkte für die Familienmitglieder dienen (ebd. S. 237/114/ 212).

Die Soziologin Angela Keppler (1994, S. 165) kritisiert, dass das Konzept Halbwachs‘ vom kollektiven Gedächtnis *„in mehrerlei Hinsicht ergänzungsbedürftig“* sei. Sie führt zwei Einwände nach Paul Connerton in diesem Zusammenhang ein, um ihre Kritik zu begründen: zum einen vermittelt Halbwachs in seinen Werken nicht konkret, *„wie die kollektiven Gedächtnisse innerhalb einer Gruppe von einer Generation an die nächste weitergegeben werden“* und *„dass die Bilder der Vergangenheit und erinnertes Wissen von der Vergangenheit auch durch mehr oder weniger ritualisierte Vorgänge übermittelt und aufrechterhalten werden“* (ebd. S. 165). Assmanns Konzept eines kulturellen Gedächtnisses greift solche transgenerationellen Aspekte und ritualisierte Vorgänge auf und wird im Folgenden diskutiert.

4.4 Gedächtnis-Konzept nach Assmann

Die Konzeption des Gedächtnisses nach Assmann gilt im deutschsprachigen Raum als die *„wirkungsvollste und im internationalen Vergleich“* als die *„am besten ausgearbeitete“* Konzeption (Erll 2011, S. 15). Das kommunikative Gedächtnis nach Assmann entspricht weitgehend dem kollektiven Gedächtnis nach Halbwachs (Assmann 1988b, S. 108). Wie schon vorher diskutiert wurde, entstehen und entfalten sich Erinnerungen nach Halbwachs im sozialen Bezugsrahmen durch die Kommunikation und Interaktion in einer und derselben sozialen Wir-Gruppe. Die Dauer solcher Erinnerungen ist *„zwangsläufig auf die Existenzdauer der Gruppe beschränkt“* (Halbwachs 1991, S. 7). Auch das kommunikative Gedächtnis – nach Assmann – beschränkt sich auf die Existenzdauer der lebendigen Träger und Zeitzeugen dieser Wir-Gruppe. Jedoch betonen Aleida und Jan Assmann in ihrer Konzeption von Gedächtnis deutlich mehr als Halbwachs die *„Eigenleistungen des Individuums in der Praxis der Erinnerung“*, denen Halbwachs *„wenig Raum“* gibt (Rosenthal 2010, S. 160f).

Jan und Aleida Assmann sprechen von drei Gedächtnissystemen, nämlich dem kommunikativen, persönlichen und kulturellen Gedächtnis *„im Sinne dreier miteinander interagierender, aber auch voneinander unterschiedener Dimensionen des Gedächtnisses“* (Assmann 2005b, S. 21). Das oben eingeführte kommunikative Gedächtnis, welches sich auf Halbwachs' Konzeption des kollektiven Gedächtnisses bezieht (Assmann 1988a, S. 10; 1988b, S. 108), gehört zu dem *„menschlichen Gedächtnis“*, welches *„eine Sache unserer Sozialisation ist und sich, wie das Bewusstsein überhaupt, erst in der Interaktion mit anderen aufbaut und entfaltet“* (Assmann 2005b, S. 21). Es beruht ausschließlich auf Alltagskommunikation, wird durch die fortschreitende Gegenwart ständig transformiert und ist durch *„ein hohes Maß an Unspezialisiertheit, Rollenreziprozität, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit gekennzeichnet“* (Assmann 1988a, S. 10). Typischerweise umfasst dieses kommunikative Gedächtnis *„einen Zeithorizont von drei miteinander interagierenden Generationen, also maximal 80-100 Jahre“* (Assmann 2005b, S. 21). In diesem Sinne ist die Nakba-Ära der Zeitzeugen, die in vorliegender Studie als Nakba-Erlebnisgeneration der Jahrgänge 1930er und 1940er bezeichnet wird, im Begriff, in absehbarer Zukunft bald hinter uns zu liegen.

Auch das persönliche (oder auch *„verkörperte“*) Gedächtnis (Assmann 2005b, S. 29) ist von kurzer Dauer¹⁵³. Es ist *„eine Sache unserer Hirnzellen“* und steckt *„in allen Sinnen und Fasern unseres Körpers“* (ebd. S. 21). Mit dem Tod oder dem Gedächtnisverlust des Trägers oder des sich erinnernden Menschen erlischt das persönliche Gedächtnis (ebd. S. 21). Beide Gedächtnisse sind *„unbestritten und laufen unter Bezeichnungen, wie personales und soziales, oder individuelles und kollektives Gedächtnis“* (ebd.). Jedoch handelt es sich letztendlich um *„zwei Dimensionen ein und desselben Gedächtnisses“* (ebd.). Von dem Konzept Halbwachs', welches sich auf kleine soziale Gruppen wie Familie und Berufsgruppe, *„deren Kollektivgedächtnis im Höchstfall einige Jahrzehnte umfaßt,“* beschränkt, grenzen sich die *„Kulturformen des kulturellen Gedächtnisses“* nach Assmann (1988b, S. 108) ab.

Das kulturelle Gedächtnis ist *„ein Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht“* (Assmann 1988a, S. 9). Das kulturelle Gedächtnis zeichnet sich in Form einer doppelten Abgrenzung ab: einerseits geht es über die *„in Zeitzeugen verkörperte[r] Erinnerung“* und die Alltagskommunikation, also über das persönliche und kommunikative Gedächtnis und deren Zeitstruktur hinaus und könnte dabei

¹⁵³ Aleida Assmann unterscheidet zwischen Erinnerungen, die sich im Körper oder in der Sprache stabilisieren. *„Die körperlichen Erinnerungen festigen sich durch die Intensität des Eindrucks, die sprachlichen dagegen durch beständige Wiederholung“* (Assmann 2001, S. 107f). Für die erste Form der Erinnerung verwendet sie das Wort *„Spur“* und die zweite das Wort *„Bahn“* (ebd.; vgl. Assmann 2006, S. 102ff).

Bezug auf einen tausendjährigen Wissensvorrat und auf eine „*absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit*“ nehmen (Assmann 1992/2007, S. 56; 2005b, S. 22f; 1988a, S. 9). Andererseits ist das kulturelle Gedächtnis nicht mit Schrifttradition, spezifisch hochkulturellen Phänomenen, Geschichtsschreibung oder überhaupt mit der Wissenschaft gleichzusetzen. Im Gegensatz zum kollektiven Gedächtnis verfügt die Wissenschaft über keine „*Merkmale des Gedächtnisses, nämlich die Bezogenheit auf ein kollektives Selbstbild*“ (Assmann 1988a, S. 10; 2005b, S. 23). Durch diese soziale Bezogenheit – oder mit Norbert Elias’ Worten – durch den Bezug auf eine Wir-Gruppe stimmt Assmanns Gedächtniskonzept mit Halbwachs überein. Jedoch werden in Assmanns Gedächtniskonzept das Gedächtnis, die Kultur, die Wir-Gruppe und die Gesellschaft aufeinander bezogen, deren interagierende Demission und Wechselwirkung hervorgehoben (Assmann 1988a, S. 13). Demzufolge ist die Vergangenheit „*eine kulturelle Schöpfung*“ und „*eine soziale Konstruktion, deren Beschaffenheit sich aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwart her ergibt*“ (Assmann 1992/2007, S. 48). Aleida Assmann (2013/2016, S. 20f) spricht in diesem Zusammenhang von der Mitwirkung bestimmter Akteure oder „*Gedächtnismacher*“ beim Konstituieren von kollektiven Gedächtnissen, die Bezug auf eine bestimmte Vergangenheit nehmen und fixieren. Dabei wird direkt oder indirekt ein kollektives Zugehörigkeitsgefühl, Selbstdefinition und Identifikation für die Gruppenmitglieder oder mit einem Wort eine „*Identität*“ gestiftet. Diese re-konstruierte Identität bestimmt wiederum die Auswahl und die Relevanz von vergangenen Ereignissen. Für Assmann ist eine Identität nicht zu konstituieren ohne Rückbezüge auf eine soziale Gruppe und deren eigene Vergangenheit¹⁵⁴. Assmann (2013/2016, S. 23) geht dabei von „*einer Pluralisierung der Vergangenheitsbezüge*“ aus sowie davon, dass das Konstituieren und die Konstruktion von Gedächtnis und Historiographie „*irreduzible Zugänge zur Vergangenheit sind, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen*“. Jedoch sind die Grenzen zwischen den beiden Gebilden – also dem kollektiven Gedächtnis und der Historiographie – „*gar nicht mehr so undurchlässig*“ und weisen „*vermehrt auch Überschneidungen*“ auf (ebd.). In diesem Sinne sind die Konstrukte der Vergangenheit und die kollektiven Gedächtnisse, die sich in einer und derselben Gesellschaft auch bedeutend voneinander unterscheiden, in vielen Hinsichten nicht immun gegenüber der Historiographie (ebd. S. 22). Nach Aleida Assmann (ebd.) gibt es je nachdem bedeutend unterschiedliche Konstrukte eines kollektiven Gedächtnisses. Ein kollektives Gedächtnis kann sowohl „*aggressive... wie produktive und Gewalt mobilisierende*“ als auch auf

¹⁵⁴ Assmann (2007:132) versteht unter „*einer kollektiven oder Wir-Identität*“ das Bild, welches „*eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren*“. Dabei spielt die Identifikation der beteiligten Individuen die entscheidende Rolle (ebenda).

„zivilisierende Gedächtnishorizonte“ aufweisen (ebd.). Dabei spielen die Akteure und „Gedächtnismacher“ (ebd. S. 20) die soziale Struktur und die Machtverhältnisse in der Gesellschaft eine Rolle. Beispielsweise ist der Staat in einer „totalitären Gesellschaften“ normalerweise derjenige, „der das kollektive Gedächtnis schafft und kontrolliert“, in Demokratien dagegen spielen „die Bürger, die Künstler, die Parteien und vor allem die Medien“ eine wichtige Rolle (ebd. S. 21).

Darüber hinaus basiert eine biographische Erinnerung und Erzählung nicht nur auf der eigenen oder von Zeitzeugen tradierten Erfahrung von vergangenen Ereignissen, sondern auch auf der sozialen Position und auf der eigenen dialogischen Haltung in der Wir-Gruppe, wobei der „Vorrat von unsortierten Erinnerungen in eine Form“ gebracht wird (Assmann 2006, S. 96). Auf Assmanns Konzept von Gedächtnis gibt es unterschiedliche Reaktionen und Kritik. Im Folgenden werden einige kritische Betrachtungen des Gedächtnis-Konzeptes nach Assmann dargestellt und diskutiert.

4.5 Kollektivgedächtnis und Biographieforschung

Welzer (2001a, 2008) diskutiert Assmanns Gedächtniskonzept und erhebt einen Einwand gegen die starre Trennung zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis. Zwar bezeichnet Assmann (2007:51) beide Gedächtnisformen als „zwei Modi des Erinnerns, zwei Funktionen der Erinnerung und der Vergangenheit..., die man zunächst einmal sorgfältig unterscheiden muss“. Dabei geht aber Assmann nicht von einer starren Trennung dazwischen aus. Vielmehr weist er gleichzeitig auf die Durchdringung beider Gedächtnisformen in der Wirklichkeit hin (ebd.). Jedenfalls begründet Welzer seinen Einwand dadurch, dass beide Gedächtnisformen, das kulturelle und das kommunikative Gedächtnis, in der Erinnerungspraxis voneinander „nur analytisch zu trennen“ sind, denn die „Formen und Praktiken“ beider Gedächtnisse in der Erinnerungspraxis hängen miteinander zusammen (Welzer 2001a, S. 15). Auch wandelt sich das kulturelle Gedächtnis – „zumindest über längere Zeitabschnitte hinweg“ - durch die Erinnerungspraxis bzw. durch das kommunikative Gedächtnis, „indem bestimmte Aspekte ab- und andere aufgewertet und wieder andere neu hinzugefügt werden“ (ebd.). Für eine solche Durchdringung und Wechselwirkung beider Gedächtnissysteme führt Welzer das Familiengedächtnis als Beispiel ein (Welzer, 2001a; 2001b). Beim Familientreffen wird auch „Geschichte“, die eher in den Bereich des kulturellen Gedächtnisses gehört, durch die „kommunikative Tradierung...en passant, von den Sprechern unbemerkt, beiläufig, absichtslos“ transportiert (Welzer 2001a, S. 17; 2001b, S. 161ff).

Diese Wechselbeziehung beider Gedächtnissysteme und das Eindringen des kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis wurde auch durch Keppler thematisiert. Sie weist darauf hin, dass

sich die familiäre Erinnerungspraxis grundsätzlich auf alles beziehen kann, „*was in der Reichweite der Lebenserfahrung ihrer Mitglieder liegt*“ (Keppler 2001, S. 157). Bei den Tischgesprächen in der Familie geht das kommunikative Gedächtnis vor allem durch die wichtige Rolle der Medien und Familiendokumente wie Fotos, Videoaufnahmen usw. über die alltägliche Kommunikation hinaus. Im Gegensatz zu den „*frühen Hochkulturen*“, die Assmann bei der Entwicklung seines Konzepts vom Gedächtnis im Sinne gehabt haben mag (ebd. S. 158), erweitert sich das kommunikative Gedächtnis in der heutigen Gesellschaft:

„so ist bereits unrichtig zu sagen, dass kommunikative Gedächtnis bewegt sich, ‚ausschließlich‘ auf der Ebene der alltäglichen Kommunikation, da es über die Massenmedien stets auf öffentliche Quellen zurückgreift, die den Alltag dieser oder jener lokalen Gemeinschaft immer bereits transzendieren“ (ebd. S. 1957).

Aus einer biographisch-theoretischen Perspektive sind nicht nur die Gegenwart und der kollektive Bezugsrahmen bei der Vergegenwärtigung der Vergangenheit hervorzuheben, wie es tendenziell bei Halbwachs der Fall ist, sondern es sind „*vielmehr die uns jeweils eigenen, wenn auch zum Teil kollektiv geteilten Erfahrungen, die unsere Gegenwart und unsere Erinnerung konstituieren*“ (Rosenthal 1995, S. 81). Die Erinnerung steht in diesem Sinne auch in einem verflochtenen Zusammenhang mit der Erzählung, dem Schreiben und Dokumentieren von vergangenen Ereignissen. Die vergangenen Ereignisse könnten sich beim Erzählen/Dokumentieren anders als beim Erleben darbieten, denn die eigenen Erfahrungen in der gegenwärtigen Lebenssituation können den Rückblick auf die Vergangenheit weitgehend bestimmen (Rosenthal 1995, S. 87ff; 2005a, S. 166ff). Wie Rosenthal anhand von mehreren empirischen Untersuchungen verdeutlicht, besteht jedenfalls eine dialektische und prozesshafte Wechselbeziehung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen, die bei der Biographieforschung mit analysiert werden soll (ebd.).

Welche sozialen Rahmenbedingungen, welche Erinnerungen und Vergangenheitskonstruktionen sich in welchen soziohistorischen Kontexten ausschließen, marginalisieren oder auch fördern, bleibt jedoch eine empirische Frage, denn „*in jedem Fall bedarf es jeweils einer präzisen und detaillierten empirischen Rekonstruktion, in welchen historischen und gesellschaftlichen Kontexten welche Form des Gedächtnisses bestimmend war und ist*“ (Bogner & Rosenthal 2017a, S. 48). In diesem Sinne steht der Erinnerungsprozess, der nicht nur von der gegenwärtigen Situation des Erinnerns, sondern auch von der erlebten und auch tradierten Vergangenheit sowie von der erwarteten Zukunft abhängig ist, in Wechselwirkung mit den unterschiedlichen

kollektiven Gedächtnissen unterschiedlicher Wir-Gruppen und den Regeln unterschiedlicher Diskurse (ebd. S. 47). Wie schon in der Einleitung (vgl. Kap. 1.2) diskutiert wurde, stehen der biographische Erinnerungsprozess und das Kollektivgedächtnis in einer dialektischen Wechselbeziehung zum Diskurs. Sowohl das kollektive Gedächtnis als auch der Diskurs lassen sich als soziale Konstrukte interpretieren. Die soziale Bedingtheit des Diskurses und des Kollektivgedächtnisses erscheint auch plausibel, wenn man in Betracht zieht, dass soziale Akteure den Diskurs und das Kollektivgedächtnis letztendlich konstituieren und bedienen. In der vorliegenden Studie wird in diesem Sinne versucht, das Verhältnis zwischen Biographie, Kollektivgedächtnis und Diskurs im konkreten Kontext zu erfassen und aufzuzeigen.

4.6 Diskurs und Biographieforschung

Obwohl Diskursanalysen seit Mitte der 1960er Jahre in verschiedenen Disziplinen theoretisch und methodisch angewandt¹⁵⁵ werden, ist mit dem Begriff „*Diskursanalyse*“ „*noch nichts Konkretes über einen theoretischen Ansatz und noch weniger über ein methodisches Vorgehen gesagt*“ (Völter & Rosenthal 2005, S. 215). Reiner Keller, der Begründer der sogenannten wissenssoziologischen Diskursanalyse¹⁵⁶, betont abermals, dass die Diskursanalyse „*keine spezifische Methode, sondern eher eine Forschungsperspektive auf besondere, eben als Diskurse begriffene Forschungsgegenstände*“ ist (Keller 2011a, S. 9; 2008, S. 208; vgl. Völter & Rosenthal 2005, S. 215f). In Anlehnung an Bogner und Rosenthal (2017a, S. 43f) bietet die Forschungsperspektive der Diskursanalyse in Verbindung mit der auf Fallrekonstruktion fokussierten, sozialkonstruktivistischen Biographieforschung eine erweiterte Akzentualisierung und eine prozesshafte Betrachtungsweise. Nach Bogner und Rosenthal (2017a, S. 44) kann die Analyse des Diskurses als ein „*vermittelndes Konzept*“ zwischen Biographie und Figuration insofern hilfreich sein, dass sie die in sozialwissenschaftlichen Studien vorhandene Dichotomie zwischen Gesellschaft und Individuum überwinden könnte. Denn die Analyse des Diskurses in der Biographieforschung kann dazu beitragen, „*die gegenseitige Konstitution von Gesellschaften und Individuen besser zu erkennen und zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären*“ (ebd. S. 43).

¹⁵⁵ In ihren im Internet zugänglichen Artikel (Volume 10, No. 2, Art. 36 – Mai 2009) weist die Soziologin Tina Spies darauf hin, dass der Einfluss von Diskursen in der Biographieforschung lange Zeit nicht berücksichtigt wurde. Dazu schreibt sie: „*Erst in den letzten Jahren hat es erste methodische Überlegungen hinsichtlich einer Verknüpfung von Diskurs- und Biografieforschung gegeben*“. http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1150/2760#footnoteanchor_25. Letzter Zugriff am 08.10.2018.

¹⁵⁶ Bei der wissenssoziologischen Diskursanalyse, wie sie Keller darstellt, spielt Wissenssoziologie besonders nach Berger und Luckmann eine zentrale Rolle (Keller et. al. 2005, S. 7f, auch Keller 2011, S. 58ff).

Nicht nur in der Alltagssprache, sondern auch in den Sozial- und Geisteswissenschaften wird unter „*Diskurs*“ sehr Unterschiedliches verstanden (Keller 2011a, S. 13). Trotzdem lassen sich Diskurse:

„als mehr oder weniger erfolgreiche Versuche verstehen, Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren.“ (ebd. S. 8)

Bei dieser Definition des Diskurses nach Keller spielen verschiedene Diskurstheorien eine wichtige Rolle, jedoch ist hier die vielschichtige Diskurstheorie von Michel Foucault hervorzuheben (Keller et al. 2005, S. 10; Keller 2011b, S. 97f). Die Diskurstheorie von Michel Foucault wurde inzwischen auch vielfach detailliert kritisiert und weiterentwickelt (Völter & Rosenthal 2005, S. 216). Nach Foucault ist Diskurs *„[als die] Gesamtheit von Praktiken [...zu verstehen], die systematisch der Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“* (Foucault 1969/1981, S. 73). Er schreibt dem Diskurs bestimmte Regeln zu, die dahinterstehen, dass *„man weiß, dass man nicht das Recht hat, alles zu sagen, dass man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, dass schließlich nicht jeder beliebig über alles Beliebige reden kann“* (Foucault 1972/2012, S. 11).

Demzufolge wird die Wirklichkeit durch den Diskurs in sprachlichen Konstruktionen konstituiert und institutionalisiert. Dabei werden gewisse Subjekte/Akteure innerhalb einer bestimmten diskursiven Konstruktion der Wirklichkeit (oder halt im Diskurs), zum Sprechen ermächtigt, und andere Subjekte/Akteure entmündigt und marginalisiert. Aber der Diskurs als institutionalisierte, kollektiv verbindliche Wissensordnung manifestiert sich nicht nur in der Sprache, sondern auch in Symbolformen gesellschaftlicher Praktiken (Völter & Rosenthal 2005, S. 216). Der Diskurs nach Foucault lässt sich mit anderen Worten als *„eine Praxis, in der Subjekte zugleich ihre Welt gestalten, wie sie dabei von den Regeln des Diskurses geleitet, beschränkt und dezentriert werden“* (Sarasin 2012, S. 107). Völter und Rosenthal (2005, S. 216), basierend auf Foucaults verschiedenen Werken, betonen, dass die Diskurse auch als *„Instrumente der Produktion oder Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit und gesellschaftlichen Wissens“* zu erfassen sind.

Die diskursive Positionierung bietet Gebote und Verbote gleichzeitig oder mit anderen Worten: *„um sprechen zu können, muss also eine Subjektposition innerhalb eines Diskurses eingenom-*

men werden“ (Spies 2009, S. 19). In diesem Sinne bestimmt der Diskurs die soziale Wirklichkeit, aber auch gleichzeitig ist der Diskurs sozial bedingt, denn es sind letztendlich soziale Akteure, die den Diskurs konstituieren, produzieren und reproduzieren.

Der Prozess der Entstehung und des Zerfalls von Diskursen in einem bestimmten sozialen Kontext wird von einer Verschiebung der sozialen Machtstruktur und von Machtverlagerungen bei den unterschiedlichen Gruppierungen begleitet und umgekehrt, d. h. eine soziale Machtverschiebung in einem bestimmten sozialen Kontext spiegelt sich im Diskurs wieder. Demzufolge lässt sich die Macht in einer institutionalisierten kollektiv verbindlichen Wissensordnung mit den Worten von Norbert Elias als eine „*Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen*“ (Elias 1971, S. 77/97), die per se weder gut noch schlecht ist, verstehen, denn Macht könne nach Elias und Foucault beides sein. Das heißt in jeder menschlichen Beziehung lässt sich eine Ungleichheitsstruktur feststellen. Macht ist daher als einen dynamischen Prozess zu betrachten. Eines der zentralen Anliegen der Diskurstheorie nach Foucault ist „*die mit diskursiven Formationen verbundenen Machtwirkungen aufzudecken*“ (Völter & Rosenthal 2005, S. 216). Im Anschluss darauf handelt es sich bei der Diskursanalyse im Wesentlichen darum,

„institutionalisierte Darstellungen unter dem Aspekt der Macht zu betrachten, d.h. sichtbar zu machen, dass ...[und] inwiefern Diskurse sowohl über ihre Subjekte als auch über ihre Adressaten Macht ausüben“ (ebd. S. 217).

Aus einer figurationssoziologischen Perspektive betrachtet, bestimmt der Diskurs die Macht-Balance in einer bestimmten Figuration mit. Denn jeder Diskurs und jede institutionalisierte kollektiv verbindliche Wissensordnung ermächtigt gewisse Subjekte/Akteure innerhalb einer bestimmten diskursiven Konstruktion der Wirklichkeit zum Sprechen, wobei andere Subjekte/Akteure marginalisiert oder ausgeschlossen werden. Das Sprechen als soziale Handlung ist eine Positionierung in den von Generation zu Generation tradierten internalisierten kollektiven Wissensbeständen. Dabei bestimmen die Regeln des Diskurses weitgehend, „*was und in welchem Kontext wie formuliert oder nicht formuliert werden darf. Sie legen die Grenzen zwischen wahr und falsch fest*“ (ebd.). Diese diskursiven Regelmäßigkeiten lassen sich nicht leicht analysieren oder rekonstruieren, ohne Bezug auf die Figurationen, in der sich die jeweiligen Subjekte befinden und auf die konkreten Gegenstände, die sie bilden und von denen sie sprechen (Foucault 1969/1981, S. 73).

Die Analyse der Biographie versucht die Regeln der Diskurse, die hinter dem Rücken der Akteure wirksam sind, sichtbar zu machen (Rosenthal 2005a, S. 172). In diesem Sinne ist die

Analyse einer Biographie auch eine Form von Diskursanalyse (ebd.). Dies gilt auch für den Erinnerungsprozess an vergangene Ereignisse, der – wie schon vorher diskutiert wurde – mit verschiedenen Gedächtnisformen, eigenen und tradierten Lebenserfahrungen und mit der gegenwärtigen Situation verbunden ist. Dementsprechend hängt die Frage, welche Akteure welche Vergangenheit erinnern, mit der Frage nach der Machtstruktur in einer bestimmten Figuration zusammen, denn durch die Vergegenwärtigung einer bestimmten Vergangenheit in einer bestimmten Figuration werden bestimmte Positionen im Diskurs gestärkt oder geschwächt und dadurch werden Akteure ermächtigt oder entmächtigt.

Im Anschluss daran ist die Diskursanalyse auch als eine empirische Anstrengung zu verstehen, durch die man den Diskurs in einen soziohistorischen Kontext einbettet. Das heißt: der Prozess der Entstehung, Entwicklung und des Zerfalls von Diskurs wird in einem konkreten soziohistorischen Kontext beschrieben (Völter & Rosenthal 2005, S. 218; vgl. Sarasin 2012, S. 113). Aus einer Forschungsperspektive, die zwischen Diskurs, Biographie und Figuration verknüpft ist, sind also nicht nur die Fragen nach dem Verhältnis zwischen kollektivem Gedächtnis und den vorherrschenden Diskursen, sondern auch die Fragen nach den Akteuren und nach der Figuration von Gruppen in ihrem jeweiligen sozialen und soziohistorischen Kontext von großer Bedeutung. Auch innerhalb einer Figuration einer Wir-Gruppe lässt sich eine Ungleichheit in Bezug auf die diskursive Machtfrage feststellen. Die Biographie als ein soziales Konstrukt unterliegt also den Machtstrukturen, welche durch bestimmte Diskurse erzeugt werden. Bei der Erzeugung solcher Machtstrukturen spielt die Generationenfrage eine wichtige Rolle und daher wird diese im Folgenden auch diskutiert.

4.7 Intergenerationale Aspekte

Diese Studie umfasst drei Generationen nach dem Muster Kinder-, Eltern- und Großelterngeneration der BewohnerInnen der Flüchtlingslager im Westjordanland und ist somit als eine Mehrgenerationen-Studie zu verorten. Wie schon vorher erwähnt wurde, ermöglicht es eine auf drei Generationen ausgedehnte intergenerationelle Perspektive, die Genese und die Transformationen kollektiver Phänomene über einen längeren Zeitraum zu erfassen und zu beschreiben. In einer Untersuchung stellt Rosenthal anhand empirischer Befunde fest,

„[...] dass die Generationszugehörigkeit der Großeltern, Eltern und Kinder und die jeweilige Generationsabfolge in den Familien ebenfalls konstitutiv für den intergenerationellen Tradierungsprozeß und Dialog innerhalb von drei Generationen sind.“ (Rosenthal 1994a, S. 489)

Dieses Konzept spielt bei der vorliegenden Studie eine zentrale Rolle. Bevor diese intergenerationellen dialogischen Tradierungsprozesse nach Rosenthal dargestellt werden, wird im Folgenden zuerst das Konzept von Generation nach Mannheim diskutiert. Mannheims Studie, bei der er das Konzept von Generation bearbeitet, gilt bis heute als eine der wichtigen klassischen Studien in der Generationsforschung. Mannheim unterscheidet zwischen Generationslagerung, Generationszusammenhang und Generationseinheit. Entscheidend für die Generationslagerung nach Mannheim ist, dass man *„im selben historisch-sozialen Raume – in derselben historischen Lebensgemeinschaft – zur selben Zeit geboren“* ist (Mannheim 1928/2017, S. 103). Die Generationslagerung bezeichnet keine Gruppe an sich, sondern ist eine bestimmte soziale Verbringung von Menschen in demselben sozialen Raum, die durch die gleichen Geburtsjahrgänge und andere vorgegebene soziohistorische Faktoren zustande kommt. Bei der Entstehung einer Lagerung spielen jedenfalls die Zeit und der Raum die entscheidende Rolle, daher stehen die chinesische und die deutsche Jugend trotz gleicher Geburtsjahrgänge nicht in einer Generationslagerung, weil sie sich in einem unterschiedlichen sozialen Raum befinden (ebd. S. 104). Wenn man sich in derselben Zeit und im selben soziohistorischen Raum befindet, trägt man passiv *„die Hemmungen und die Chancen jener Lagerung“* (ebd. S. 103). Eine Generationslagerung nach Mannheim *„enthält nur potentielle Möglichkeiten, die zur Geltung kommen, verdrängt werden oder aber in andere sozial wirkende Kräfte eingebettet, modifiziert zur Auswirkung kommen können“* (ebd. S. 103). In diesem Sinne bietet jede Generationslagerung, die stets in jedem soziohistorischen Raum für die jeweiligen gleichen Jahrgänge vorhanden ist, bestimmte potenzielle Aufstiegschancen aber auch Grenzen, Hindernisse und Beschränkungen. Ob diese potenziellen sozialen Ab- oder Aufstiegschancen tatsächlich auch aktiv genutzt werden, ist eine Frage, die über die Generationslagerung hinausgeht. Bei der aktiven Nutzung der potenziellen Chancen einer Generationslagerung spricht Mannheim von Generationszusammenhang und Generationseinheit, wie es noch diskutiert wird.

Die Zugehörigkeit zu einer Generationslagerung ist zwar eine unerlässliche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu einer Generationseinheit, aber diese Lagerung allein reicht nicht aus, um zu einer Generationseinheit zugehörig zu werden oder auch in dem Generationszusammenhang zu stehen. Der Generationszusammenhang ist *„noch mehr als die so umschriebene bloße Präsenz in einer bestimmten historisch-sozialen Einheit“* (ebd. S. 103). Anders als die verwandte Generationslagerung, die nur etwas Potentielles trägt, *„konstituiert sich ein Generationszusammenhang durch eine Partizipation der derselben Generationslagerung angehörenden Individuen am gemeinsamen Schicksal und an den dazugehörenden, irgendwie zusammenhängenden Gehalten“* (ebd. S. 106). Der Generationszusammenhang an sich ist keine Gruppe, sondern er

ist zunächst ein bestimmter und verbindender Zusammenhang zwischen Menschen aus derselben Generationslagerung. Dieser Zusammenhang beschreibt nicht jede, sondern „*eine besondere Art der gleichen Lagerung verwandter ‚Jahrgänge‘ im historisch-sozialen Raum*“ (ebd. S. 95). Unter einem Generationszusammenhang versteht Mannheim einen „*besonderen Typus der sozialen Lagerung*“ und dieser beruht auf mehr als „*einer verwandten Lagerung der einer Generation zurechenbaren Individuen im sozialen Raume*“ (ebd. S. 93f). Mit anderen Worten: Mannheim spricht erst von einem Generationszusammenhang, wenn die „*Partizipation an den gemeinsamen Schicksalen*“ d. h. die Partizipation an den zugehörigkeitsstiftenden schicksalhaften Ereignissen und an den geistigen Strömungen der Zeit besteht (ebd. S. 103). Innerhalb dieses Generationszusammenhangs können sich mehrere Generationseinheiten konstituieren. Oder wie Mannheim es formuliert: „*Innerhalb dieser Schicksalsgemeinschaft können dann die besonderen Generationseinheiten entstehen*“ (ebd. S. 106).

An sich stellt der Generationszusammenhang zwar eine Art Verbindung von Menschen durch eine Partizipation an derselben Generationslagerung und an gleichen historischen Ereignissen dar, aber diese Verbindung ist gleichzeitig nicht so eng wie die bei einer Generationseinheit (ebd. S. 91f). Auch die Verbindung innerhalb einer Generationseinheit läuft nicht auf eine „*konkrete Gruppenbildung*“ wie zum Beispiel „*etwa Zweckverbände, Familie, Sippe, Gesinnungsgemeinschaften usw.*“ hinaus (ebd. S. 91). Doch durch eine Generationseinheit kann auch unter Umständen eine konkrete Gruppe entstehen. Für solche Fälle von konkreten Gruppen gibt Mannheim „*die Jugendbewegung in der Moderne*“ als Beispiel (ebd. S. 91). Bei einer Generationseinheit handelt es sich um eine einheitliche Reaktion oder Antwort auf die Zeitströmungen und auch um eine einheitliche Verarbeitung der soziohistorischen Ereignisse und eine einheitliche Orientierung in demselben Generationszusammenhang. Mit anderen Worten: Eine Generationseinheit zeichnet sich durch eine einheitliche Verarbeitung gemeinsam erlebter Ereignisse und durch ihre einheitliche Antwort auf die geteilten soziohistorischen Konstellationen aus, die den Generationszusammenhang stiften.

In diesem Zusammenhang verweist Mannheim aber auch darauf, dass „*jede unvermittelte Gleichsetzung oder Verknüpfung biologischer Data mit geistigen Erscheinungen...nur Verwirrung stiftet*“. So vermag „*die ältere, liberale Generation politisch progressiver zu sein...als etwa bestimmte jugendliche Kreise*“ (ebd. S. 99). Mannheim verweist auch auf die intergenerationale Beziehung zwischen den Generationen und den Tradierungsprozess, aber er geht darauf nicht ausführlicher ein (Rosenthal 1997, S. 57f). Bei der Bewusstseins- und Erlebnisschichtung,

die eine eigene Perspektive auf soziohistorische Konstellationen ermöglichen, spielt der Tradierungsprozess von einer Generation zu einer jüngeren Generation eine Rolle. Dazu schreibt Mannheim:

„All jene Gehalte und Einstellungen, die in der neuen Lebenssituation unproblematisch weiterfunktionieren, die den Fond des Lebens ausmachen, werden unbewußt, ungewollt vererbt, übertragen; sie sickern ein, ohne daß Erzieher und Zögling davon etwas wüßten“ (Mannheim 1928/2017, S. 100).

Das Konzept von einer latenten Tradierung nach Mannheim, in dem von einer unbewussten, aber wirksamen Tradierung von einer Generation zu einer anderen jüngeren Generation gesprochen wird, wird von Rosenthal erweitert und kritisiert. Dabei weist sie darauf hin, dass das Konzept von Generation und Tradierungsprozess nach Mannheim *„zum Teil... relativ statisch...“* ist und eine *„Vorstellung der Übergabe von statischen Gebilden in sich“* impliziert (Rosenthal 1994a, S. 489f; 1997, S. 57f). Dazu macht Rosenthal vier Vorschläge zu einem interaktionellen Generationskonzept und formuliert vier Annahmen, die hier kurz zusammengefasst werden. Die erste Annahme lautet:

„Ein Generationszusammenhang konstituiert sich, neben den in einer bestimmten Lebensphase gemeinsam erlebten sozialen und historischen Ereignissen und der Teilhabe an bestimmten Werthaltungen (synchron) in der Interaktion mit anderen Generationen (,diachron‘)“ (Rosenthal 1997, S. 58).

Bei diesem Zitat betont Rosenthal die Rolle der Interaktion zwischen den verschiedenen Generationen für den Generationszusammenhang. Bei der Generationsbildung spielen *„die primären Sozialisationsagenten, die Generation der Eltern sowie die der Großeltern, eine wesentliche Rolle“* (ebd.). Die unterschiedlichen Generationseinheiten werden jedoch im interaktionellen Prozess miteinander gebildet. Denn die Antwort einer Generationseinheit auf die soziohistorischen Ereignisse und der habituelle Umgang mit der äußeren Welt konstituieren sich nicht nur innerhalb von Generationen, sondern auch im intergenerationellen Dialog (ebd.). Darüber hinaus formuliert Rosenthal bezüglich der Interaktion zwischen den unterschiedlichen Generationen die zweite Annahme wie folgt:

„In den interaktiven Prozessen zwischen und innerhalb von Generationen werden Werthaltungen und Erfahrungen vorhergehender Generationen nicht einfach übernommen, sondern wechselseitig ausagiert und damit selbst interaktiv erlebt. Durch dieses eigene Erleben wirken sie fort oder transformieren sich. Dabei können Erfahrungen von an der Interaktion nicht direkt beteiligten Generationen, von bereits längst verstorbenen Generationen, bestimmend für die eigene Erfahrung und damit auch für eine Generation bestimmend sein“ (ebd. S. 59).

Basierend auf den Arbeiten aus der Mehrgenerationen-Familientherapie und auf eigenen empirischen Studien stellt Rosenthal fest, dass die übernommenen oder auch abgelehnten *„latent wirksamen Delegationsaufträge“* im face-to-face Interaktionsprozess nicht nur vermittelt, sondern auch unterschiedlich ausagiert werden können (ebd. S. 59f). Mehrere Faktoren, wie vorhergehende Generationen, Loyalitäten, Bindungen innerhalb der Familie, können beim Tradierungsprozess eine zentrale Rolle spielen (ebd.). In diesem Sinne werden die Delegationsaufträge, die nicht unbedingt bewusst wahrgenommen (jedoch wirkmächtig) werden, *„für die Nachgeborenen zu unmittelbaren Erfahrungen“* (ebd. S. 60). Nicht nur für die einzelne Biographie, sondern auch für eine gesamte Generation können solche Delegationsaufträge konstitutiv und bestimmend sein. Aber wie sich eine Generation in Bezug auf solche Delegationsaufträge konstituiert und welche Antwort darauf ausgebildet wird, ist unterschiedlich. Die Variation der unterschiedlichen Antworten kann *„von einer völligen Identifizierung mit dem Auftrag bis hin zu einer massiven Ablehnung und Opposition“* reichen (ebd.). Mit anderen Worten: Die Delegationsaufträge, die im Interaktionsprozess vermittelt und unterschiedlich ausagiert werden können, können konstitutiv und bestimmend für eine gesamte Generation sein. Darauf aufbauend formuliert Rosenthal ihre dritte Annahme wie folgendermaßen:

„Die nachkommenden Generationen sind keine passiven Rezipienten, sondern aktiv Handelnde im Umgang mit den älteren Generationen. Die Interaktion der älteren Generationen mit den Nachkommen kann auch bei der älteren Generation die Perspektive auf die Vergangenheit verändern. Darüber hinaus kann die Interaktion mit einer jüngeren Generation selbst konstituierend für die ältere Generation sein.“ (ebd. S. 60)

Rosenthal bezieht sich bei dieser Annahme nicht nur auf Konzepte aus den dialogischen familientherapeutischen Ansätzen, sondern auch auf empirisch fundierte Befunde aus der Analyse zu Drei-Generationen-Familien, mit denen biographisch-narrative Einzelinterviews und Familiengespräche geführt wurden. Demzufolge zeigt sie mit konkreten Beispielen auf, dass die

„Eltern nicht als Auftraggeber und Vermittler von Werthaltungen auf der einen Seite stehen und auf der anderen Seite das Kind, das von ihnen Werthaltungen und Delegationen übernimmt“ (ebd. S. 61). Vielmehr handelt es sich um „zirkuläre Bezogenheit von Eltern und Kindern bei Delegationsaufträgen“ (ebd.). Bei diesen Delegationsaufträgen konstituieren sich die Werthaltung, Erinnerungen, vergangene Ereignisse usw. eher in einem wechselseitigen Interaktionsprozess. Der wechselseitige Generationsbildungsprozess lässt „jeweils Neues für Gebende wie Nehmende entstehen“ (ebd. S. 60). Auch in dieser Studie wird beobachtet, dass die Kinder und Enkelkinder der sogenannten Nakba-Erlebnisgeneration keine passiven Rezipienten sind. Vielmehr spielen sie eine aktive Rolle dabei, wie sich die Nakba-Erlebnisgeneration – also ihre Eltern/Großeltern – der Vergangenheit zuwenden. Dementsprechend lässt sich im Familiendialog und Interaktionsprozess zwischen den verschiedenen Generationen ein bestimmtes Präsentationsmuster beobachten, welches strukturell durch eine Schuldzuweisung und eine Abwehrhaltung geprägt ist. Dabei hat die Nakba-Erlebnisgeneration eine routinisierte Abwehrhaltung gegenüber der durch die jüngeren Generationen im Nakba-Kontext geäußerte Schuldzuweisung entwickelt, wie in der Falldarstellung beider Familien im Sampling der vorliegenden Studie ausführlich diskutiert wird (vgl. Kap. 6). Jedenfalls sind sowohl der Generationsbildungsprozess als auch der Delegations-Prozess und die unterschiedlichen Antworten darauf in einem bestimmten soziohistorischen Kontext zu betrachten. Dazu formuliert Rosenthal die vierte und letzte Annahme wie folgendermaßen:

„Ob und wann, d.h. in welcher Lebensphase und in welchen inter- und intragenerationellen Beziehungen sich eine Generation konstituiert, ist je nach historischer Phase unterschiedlich“ (Rosenthal 1997, S. 61).

Die Bestimmung einer Generation erwies sich in der empirischen Biographieforschung als problematisch, wenn die Abgrenzung einer Generation von einer anderen auf nur dieselben Jahrgänge oder auch auf die Erfahrungen in der Jugendphase basiert. Bei so einer Abgrenzung werden viele interdependente generationsstiftende Faktoren nicht berücksichtigt. Beim Konstituieren einer Generation können bestimmte Zugehörigkeiten (z. B. Geschlechtszugehörigkeit) dominanter als viele andere generationsbildende Faktoren sein. Auch können die „Erfahrungen in anderen Lebensphasen - in der Kindheit bis ins späte Erwachsenenalter oder sogar vor der Geburt liegende Ereignisse - generationsbildend sein“ (ebd. S. 62).

Zusammengefasst kann man sagen, dass Rosenthals Konzept von Generation auf einem rekonstruktiven und nicht auf einem subsumptionslogischen Verfahren basiert. Das heißt, dass die

Bestimmung des Generationsbildungsprozess letztendlich einem empirischen Verfahren unterliegt, in dem die spezifische Eigenart dieser Generationseinheit in ihrer Wechselbeziehung zu den anderen Generationen und in ihrem konkreten soziohistorischen Kontext aufgedeckt wird. Zu diesen generationsbindenden Faktoren gehören auch traumatisierende Erfahrungen mit kollektiven Ereignissen, wie Kriege oder auch Naturkatastrophen. Dazu sind Konzepte von individueller und kollektiver Verlaufskurve und Trauma hilfreich, um den Leidprozess und dessen Auswirkung auf die betroffenen Akteure wahrzunehmen und zu verstehen, wie es im Folgenden diskutiert wird.

4.8 Individuelle und kollektive Verlaufskurve

Das Konzept einer Verlaufskurve wurde von Fritz Schütze „*empirisch-prozessanalytisch*“ erweitert und verwendet, und zwar auf mikro- und makrosoziologischer sowie auf methodischer und theoretischer Ebene (Schütze 2016, S. 125). Der Begriff „*Verlaufskurve*“ ist eigentlich die Übersetzung¹⁵⁷ des englischen Begriffes „*trajectory*“, der durch die amerikanischen Soziologen und Mitbegründer der „*Grounded Theory*“ Anselm Leonard Strauss (1916-1996) und Daniel Glaser (1918-2017) geprägt ist (Riemann & Schütze 1991, S. 333). Seit der Veröffentlichung des Buches „*Time for Dying*“ (Glaser & Strauss 1968), welches sich mit „*the course, or trajectory of dying*“ beschäftigt, ist die Definition des Begriffes „*trajectory*“ (Verlaufskurve) umfassender und komplexer geworden (ebd.). Darauf basierend geht dieser Begriff „*trajectory*“ nach Schütze über die „*Krankheitserleidensprozesse*“, wie diese bei Glaser und Strauss bearbeitet wurden, hinaus (Schütze 2016, S. 122). Von empirisch fundierten Befunden und von „*einer ganzen Serie von Analysen narrativer Interviews*“ schließt Schütze, dass die Verlaufskurve auf einer tiefgreifenden prozessualen, biographischen, sozialen Struktur beruht und auch, „*that the trajectory incumbents and the human mind in general have a deep sense for the vicious circle of structural process that is pivotal for trajectory*“ (Schütze 1983/2016, S. 60; vgl. Riemann & Schütze 1991, S. 348).

Fritz Schütze schlägt den Begriff Verlaufskurve als Konzept für die Erfassung von „*biographischen Prozessen des Erleidens*“ und von kollektiver „*anomischer Unordnung*“ vor (Schütze 2016, S. 118). Mit dem Konzept einer individuellen und kollektiven Verlaufskurve können die biographischen „*ungeordneten Prozesse*“ und die Prozesse anomischer Unordnung identifiziert, rekonstruiert und verstanden werden (Schütze 2016, S. 117ff). Nach Schütze (ebd. S. 133)

¹⁵⁷ Reinhold Sackmann und Matthias Wingens (2001) verweisen auf die verschiedenen Übersetzungen des Begriffes „*trajectory*“. Im allgemeinen Sprachgebrauch übersetzten die beiden Autoren diesen Begriff als „*die Flugbahn eines abgefeuerten Geschosses*“ (Sackmann/Wingens 2001:19). Jedenfalls wird dieser Begriff „*trajectory*“ bei Soeffner (1991) und Lukas (1996) anders als bei Schütze übersetzt und verwendet (ebd. 2001:28).

steht eine kollektive Verlaufskurve im Zusammenhang mit einem massiven Zusammenbruch „*der Welt- und Lebenserwartungen*“. Bei einer kollektiven Verlaufskurve reagieren die Akteure auf den Zusammenbruch der „*Ereigniserwartungen*“ irritiert und ihre „*Fähigkeit zur individuellen und kollektiven Handlungsplanung und -durchführung geht in dramatischem Ausmaße verloren*“ (ebd.). Dabei erlebt die Wir-Gruppe eine dramatische Verschlechterung ihrer sozialen Beziehungen, vor allem weil die Interaktionsregeln zusammenbrechen (ebd.). „*Beeinträchtigt ist entsprechend auch der Diskurszusammenhang der Zuschreibung, Gestaltung und Reflexion kollektiver Identität und der damit verbundenen ‚Identitätsgefühle‘*“ (ebd.).

Im Gegensatz zu einem kollektiven Wandlungsprozess, der „*eine Explosion von neuartigen kreativen Gestaltungsmöglichkeiten im individuellen und kollektiven Lebensbereich bewirkt*“ (ebd.), befinden sich die Akteure durch eine kollektive Verlaufskurve – wie z. B. Überschwemmungen, Kriege und die Zerstörung von Gemeinschaften – im kollektiven Chaos, in dem die alltägliche Ordnung und die Organisation der Alltagswelt zusammenbricht (ebd.). Zu der kollektiven Verlaufskurve gehört auch der Umstand, dass man auf sich selbst gestellt sowie für sich und gegebenenfalls für die eigene Solidaritätsgruppe aufgrund fehlender elementarer Lebensnotwendigkeiten sorgen und sich um die materielle Subsistenzsicherung kümmern muss (ebd. S. 134). Dadurch, also durch kollektive Ereignisketten kann auch eine individuelle Verlaufskurve „*konstituiert und ausgelöst*“ werden (ebd. S. 133; Riemann, et al., 1991 S. 353). Eine Verlaufskurve lässt sich nach Schütze dadurch charakterisieren:

„dass der Betroffene gezwungen wird, auf mächtige äußere Ereigniskaskaden zu reagieren, die nicht der eigenen Planungs-, Entfaltungs- und Kontrollkompetenz unterliegen. Das Betroffenwerden durch die äußeren Ereigniskaskaden bedeutet gewöhnlich ein biographisch mehr oder weniger tiefgehendes Erleiden und Sich-selbst-fremd-Werden; die Kompetenz und die strukturelle Möglichkeit zu eigenem Handeln sind nach dem Einbruch der Verlaufskurve in das Leben des betroffenen Menschen zunächst abhandengekommen“ (Schütze 1989, S. 31).

Basierend auf Schütze und seinem Mitautor (Riemann & Schütze 1991, S. 342ff) und anderen zahlreichen empirischen Studien (Schütze 2016, S. 126) werden hier, wie folgt, die grundlegenden Merkmale, Stadien und Prozessstrukturen einer biographischen Verlaufskurve zusammenfassend skizziert:

Entscheidend für die sowohl individuelle als auch kollektive Verlaufskurve ist die Überwältigung von unerwarteten, übermächtigen Ereignissen, die zumindest in der Anfangsphase nicht

kontrolliert werden können. Diese Phase tritt auf, nachdem die Vorzeichen für eine Verlaufskurve ausgeblendet oder verdrängt wurden (Schütze 2016, S. 126). Abgesehen von z. B. Autounfällen, unvorhersehbaren Naturkatastrophen oder gleichartigen abrupten Ereignissen, bauen sich allmähliche Rahmenbedingungen für das Wirksamwerden des Verlaufskurvenpotentials auf. Das zuvor nur latente Verlaufskurvenpotential konkretisiert sich in dieser Phase zu „*einer übermächtigen Verkettung äußerer Ereignisse, auf die der Betroffene zunächst nur noch konditionell reagieren kann*“ (ebd.).

Zumindest während der ersten Phasen der Ereignisketten fühlt man sich getrieben und nicht mehr in der Lage, das eigene Alltagsleben „*aktiv-handlungsschematisch gestalten*“ zu können (ebd.). Bei dem Zusammenbruch der Ereigniserwartungen erlebt man sich selbst auch als Opfer und wird mit einer weitgehend desorganisierten Alltagswelt konfrontiert (Riemann & Schütze 1991, S. 342). Zumindest am Anfang kann man keine Gegenmaßnahmen planen, denn man weiß nicht genau, was vor sich geht, welche Erwartungen man haben kann/soll. Die „*Erfahrungen des Schocks und der Desorganisation herrschen vor*“, und Alltagsorganisation und die Selbstorientierung brechen zusammen (Schütze 2016, S. 126f). Nach dem gescheiterten Versuch „*des Aufbaues eines labilen Gleichgewichts der Alltagsbewältigung (Trudeln)*“, befindet man sich nun in „*einer kumulierten Unordnung*“, in der man zusätzliche Belastungsereignisse, - „*im Falle des Alkoholikers z. B. den Verlust des Führerscheins*“- erlebt (ebd.). Dabei fühlt man sich quasi von der ganzen Außenwelt abgeschnitten, gelähmt und nicht mehr in der Lage, das eigene Alltagsleben zu organisieren (Riemann & Schütze 1991, S. 343). Hoffnungslosigkeit und Misstrauen gegenüber sich selbst und den signifikanten Anderen sind charakteristisch für die Verlaufskurve in einer fortgeschrittenen Phase. Auch die Gefahr besteht, Teile der – oder alle – erworbenen soziokulturellen Handlungsfähigkeit im Alltagsleben zu verlieren. Äußerst problematisch ist auch die Abhängigkeit von den signifikanten Anderen, z. B. Helfern, Beratern und Betreuern, die immer stärker wird. All das könnte zur Selbstentfremdung, zur nachhaltigen Veränderung im Selbst-Bild und in der Selbstwahrnehmung sowie in der Identität führen (ebd.). In der fortgeschrittenen Phase der Verlaufskurve werden die Betroffenen gezwungen, ihre Lebenssituation radikal neu zu definieren. Diese neue Definition und die theoretische und praktische Verarbeitung der Verlaufskurve und des Orientierungszusammenbruchs können unterschiedlich sein (Schütze 2016, S. 127). Einerseits kann die Verarbeitung der Verlaufskurve „*authentisch, d. h. seitens der Betroffenen selbstgeleitet, sein*“ (ebd.). Andererseits kann diese Verarbeitung der Verlaufskurve „*aus einer schablonenhaften Übernahme fremder Erklärungen bestehen*“ (ebd.). In diesem Fall hätten die Betroffenen keine „*wirklich erlebensspezifische bi-*

ographische Durcharbeitung der Verlaufskurvenprobleme“ geleistet (ebd.). Auf einer Handlungsebene lassen sich drei Haltungsformen unterscheiden, und zwar die Haltungsformen der Flucht aus der problematischen Lebenssituation, „*der systematischen Organisation des Lebens mit der Verlaufskurve [...] sowie der systematischen Eliminierung des Verlaufskurvenpotentials*“ (ebd.).

Der überwältigende und langwierige Prozess des Leidens muss nicht zwangsläufig durch alle Stadien der Verlaufskurve gehen. Im Grunde gehören sowohl kollektive als auch individuelle Verlaufskurven zu den Prozessstrukturen, die weitgehend durch äußere Rahmenbedingungen und Fremdbestimmung geprägt sind. In diesem Sinne stehen Verlaufskurven für „*das Prinzip des Getriebenwerdens durch sozialstrukturelle und äußerlich-schicksalhafte Bedingungen der Existenz*“ (Schütze 1983/2016, S. 60). In der vorliegenden Studie erwies sich das Konzept von Verlaufskurve als hilfreich, um die Erfahrungen der Biografie-TrägerInnen mit prekären Situationen zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären. Z. B. stellt der 72 Stunden andauernde Krieg in der Stadt Lod im Jahr 1948 für Sabir und seine Familie sowohl eine kollektive als auch individuelle Verlaufskurve dar. Als Kind im Alter von dreizehn oder vierzehn Jahren musste er ausgesprochen grauenvolle und lebensgefährliche Situationen erleben. Dabei wurde er mit einer weitgehend desorganisierten Alltagswelt konfrontiert, in der seine Grundbedürfnisse und die seiner Familie für eine lange Zeit nicht sichergestellt werden konnten. Auch beschreibt Sabir sein unmittelbares traumatisches Erlebnis von einem Massaker an Menschen, deren Leichname auf der Straße und in den verlassenen Häusern lagen (vgl. Kap. 6.1). Sicherlich war in dieser Situation während des Krieges um die Stadt Lod nicht nur das, was Sabir schon erlebt hatte, sondern auch das, was er danach noch erleben könnte, von traumatischer Auswirkung auf ihn. Die Beschreibung „traumatische Erlebnisse“ in der vorliegenden Studie geht auf ein soziales Konzept von Trauma zurück, welches das Trauma nicht auf eine enge medizinische psychopathologische Beschreibung reduziert. Dabei lässt sich eine kollektiv und individuell erlebte Verlaufskurve mit einem prozesshaften Konzept von Trauma verknüpfen. So eine Verknüpfung könnte weitere Aspekte der Erfahrungsschichtung besser verstehen und erläutern. Das Konzept einer Verlaufskurve ist jedenfalls anschlussfähig an das Konzept von Trauma in vielerlei Hinsicht, wie im Folgenden diskutiert wird.

4.9 Trauma-Konzept

Seit dem 19. Jahrhundert und insbesondere in den letzten Jahrzehnten entwickelte und verbreitete sich der Trauma-Diskurs¹⁵⁸ in großen Ausmaß, sodass David Becker in diesem Zusammenhang von „*Traumaboom*“ spricht (Becker 2006/2014, S. 7). Die Diskussion über die Folgen der Traumatisierung, so Venzlaff, Dulz und Sachsse, ist „*längst eine teils wissenschaftlich, teils engagiert-politisch, teils polemisch, teils interessenbestimmt- tendenziös geführte Diskussion geworden*“ (Venzlaff, et al. 2004/2009, S. 24). Becker (2009, S. 21) beschreibt diese Diskussion über Trauma als „*von Anfang an widersprüchlich und umstritten*“. Inzwischen kann diese Diskussion über Trauma in den verschiedenen Lebensbereichen „*niemand mehr nicht führen*“ (Venzlaff, et al. 2004/2009, S. 24). Charakteristisch für die historische Entwicklung dieser Diskussion über Trauma ist, dass das Schicksal der Betroffenen von „*man-made-desasters*“ mit Scham behaftet und als ein Privatproblem bis zu den 1960ern am Rande des Diskurses blieb. Dazu schrieb Ulrich Sachsse:

"Die PTBS-Symptome der überlebenden Soldaten, vergewaltigten Frauen und verschütteten Alten, Frau und Kinder blieben ein verschämt verschwiegenes Privatproblem. Die persönlichen Kriegsschäden waren Privatsache, privates Versagen, Problem des Privatlebens. Dies war aber in anderen Staaten während der fünfziger und sechziger Jahre sicherlich nicht anders." (Sachsse 2002, S. 97)

Sachsse zufolge ist die Anerkennung des durch traumatisierende Ereignisse resultierten Leides bei den Betroffenen als eine ziemlich neue Entwicklung im Trauma-Diskurs zu betrachten. Erst später in seiner Entwicklung verweist der Trauma-Diskurs auf das durch Krieg, Verfolgung und Naturkatastrophen resultierte Leid, das „*selbst bei physischer Unversehrtheit...schwerwiegende psychische Folge[n] nach sich ziehen*“ kann (Becker 2009, S. 21).

Die Theorie „*der sequentiellen Traumatisierung*“ von Hans Keilson (1979) erweiterte David Becker um das Konzept von Trauma als einen anhaltenden traumatischen Prozess (Becker 2006/2014, S. 177; Becker 2010, S. 66ff). Dieses Konzept reduziert das Trauma nicht auf die enge medizinische psychopathologische Beschreibung, sondern erfasst Trauma als anhaltenden „*Traumatisierungsprozess*“ (Becker 2006/2014, S. 177), und beschreibt somit „*kontextspezifisch die traumatischen Prozesse*“, die von bedeutender Wirkung bei den Betroffenen sind

¹⁵⁸ Nach Becker (2010, S. 69) sind Traumatheorien „*notwendigerweise immer auch Diskurse [...] und notwendigerweise immer auch moralische Werturteile*“.

(Becker 2010, S. 69). Dabei werden die unterschiedlichen kulturellen und politischen Rahmenbedingungen für diesen Prozess in der Analyse miteinbezogen und auch das gesellschaftliche Umfeld in den Blick genommen. Nach Becker wirken sich die soziale Umwelt und die psychische Befindlichkeit gegenseitig aus und durch diese Wechselwirkung wird der Traumaprozess bestimmt, der wiederum *„keine statische Gestalt hat, sondern sich ständig verändert und weiterentwickelt“* (Becker 2006/2014, S. 183). Becker betont, dass es *„Trauma ohne den sozialen Kontext nicht“* gibt (Becker 2010, S. 184), denn *„Trauma ist ...immer nur im Rahmen einer sich prozesshaft entwickelnden Situation zu verstehen“* (ebd. S. 58). Mit anderen Worten: David Becker betrachtet das Trauma als einen anhaltenden traumatischen dynamischen Prozess, in dem die Menschen als aktive Akteure gelten.

Becker unterscheidet insgesamt sechs Sequenzen der Traumatisierung, die *„als Orientierung dienen, um in einem spezifischen Kontext Trauma zu beschreiben“* (Becker 2006/2014, S. 180). Die erste Sequenz ist die Zeit *„vor Beginn des traumatischen Prozesses“*, die man *„noch als ‚normal‘ bzw. friedlich in Erinnerung“* hat (ebd. S. 178). U. a. gibt diese Zeit *„dem Trauma seine jeweilige kontextspezifische Gestalt“* (ebd. S. 180). Die Zeit der Traumatisierung selbst wird nach Becker in drei Phasen geteilt: in der zweiten Sequenz beginnt die Traumatisierung zuerst mit einer kritischen Ereigniskette wie der Verfolgung. In dieser Zeit ist *„der Terror noch nicht total“* aber hat *„sich ankündigt“* oder *„bereits begonnen“* (ebd. S. 178). Danach folgt die dritte Sequenz, die von Becker *„Akute Verfolgung – Der direkte Terror“* genannt wird (ebd. S. 178). In dieser Phase macht man selbst unmittelbar traumatische Erfahrung mit Verhaftung, Folter, Mord, Zerstörung usw. (ebd.). Abschließend folgt die vierte Sequenz, in der *„die Akute Verfolgung – Chronifizierung“* stattfindet (ebd. S. 179). Diese Sequenz ist dadurch gekennzeichnet, dass sehr viel mehr Zeit damit verbracht wird, um *„auf die neuen Katastrophen zu warten, als dass man akute Zerstörung unmittelbar erlebt“* (ebd.). Hier spricht Becker von chronifizierter Angst und Furcht vor dem, was noch bevorsteht. Bevor der Konflikt und die Verfolgung zu Ende gehen, gibt es dazwischen die fünfte Sequenz, nämlich die *„Zeit des Übergangs“*. In dieser Phase ist *„der Konflikt nicht restlos beseitigt, aber ein Ende ist absehbar“* (ebd.). Allerdings können Übergänge Jahre dauern, bevor der Konflikt und die Verfolgung tatsächlich zu Ende gehen. Mit dem Ende des Konflikts oder der Verfolgung geht aber der traumatische Prozess selbst nicht zu Ende. Diese Phase nennt Keilson *„die Nachkriegsperiode“* (ebd. S. 180). Von großer Bedeutung für die Betroffenen in der Nachkriegsperiode sind *„die gesellschaftlichen Versöhnungsprozesse, d. h. die juristische und soziale Aufarbeitung der Vergangenheit, der Verbrechen etc.“* (ebd.).

Becker betrachtet die Flucht und Vertreibung als „*Teil der Sequenzen der akuten Verfolgung*“, auch die Erfahrung mit dem Exil ist nach Becker als traumatische Erfahrung zu betrachten (ebd. S. 181). Und wie erwähnt, skizziert er den Traumatisierungsprozess der Flüchtlinge in sechs spezifischen traumatischen Sequenzen (ebd.). Die erste Sequenz beginnt schon in der Verfolgungszeit bis zur Entscheidung zur Flucht. Diese Entscheidung zur Flucht ist nach Becker „*immer unfreiwillig*“ (ebd.). Dabei lässt sich eine Ambivalenz bei den Betroffenen beobachten: einerseits gibt man verzweifelt auf und akzeptiert, „*dass es keinen anderen Ausweg mehr [als die Flucht] gibt*“. Andererseits besteht schon der Wunsch danach „*sich und die Familie zu retten*“ (ebd.).

Nach dem abgeschlossenen Flucht-Entscheidungsprozess befindet man sich in der zweiten Sequenz, nämlich auf der Flucht, die lange Zeit, Monate oder sogar Jahre dauern kann. Wenn man die Flucht überlebt, befindet man sich in der nächsten Sequenz, dem „*Übergang 1 – Die Anfangszeit am Ankunftsort*“ (ebd.). Einerseits haben die Flüchtlinge in dieser Phase erstmals nach dem abgeschlossenen Fluchtprozess Zeit, „*bewusst die erlittenen psychischen Verletzungen wahrzunehmen*“ (ebd.). Verdrängte und unterdrückte Symptome der psychischen Belastung können also in dieser Phase erscheinen. Andererseits fühlen sie sich – trotz ihrer sicheren Lage in der Aufnahmegesellschaft – existentiell überfordert, vor allem mit der Frage der Wohnsituation, der rechtlichen Situation und ökonomischen Fragen (ebd.). Bei der vierten Phase spricht Becker von „*Chronifizierung der Vorläufigkeit*“. Zwar hängt die Anpassung an die neuen Verhältnisse in der Aufnahmegesellschaft von der Aufnahmegesellschaft selbst ab, aber gleichzeitig spielt die Haltung der Flüchtlinge auch eine bedeutende Rolle. Die Aufnahmegesellschaft kann nicht nur den Anpassungsprozess durch z. B. Erschwerung oder Erleichterung des Aufenthaltsrechtes oder einer Arbeitsmarktzulassung usw. massiv beeinflussen, sondern trägt unter Umständen auch „*selbst zur Marginalisierung und Traumatisierung der Flüchtlinge bei*“ (ebd. S. 182). Andererseits wird die Integration erschwert, wenn sich die Flüchtlinge an alten Verhältnissen in ihrem Herkunftsort festhalten und die bisherige Identität verteidigen (ebd.). Diese Beschreibung, vor allem die innere Zerrissenheit in der Orientierung in dieser Phase, kann man auf den vorliegenden Gegenstand übertragen. Nicht selten wird das Flüchtlingslager im Westjordanland als ein provisorischer oder vorläufiger Aufenthaltsort im Diskurs präsentiert, jedoch auf erlebter Ebene wird diese Vorläufigkeit als langanhaltende oder chronifizierte Wirklichkeit erfahren.

Die fünfte und vorletzte Sequenz nennt Becker „*Übergang 2 – Die Rückkehr*“ (ebd.). Während die freiwillige Rückkehr „*nur*“ eine Krise auslösen kann, bedeutet die erzwungene Rückkehr „*in der Regel eine schwere Re- bzw. Neutraumatisierung*“ (ebd.). Unter Umständen kann eine

Rückkehr auch „zu innerfamiliären Widersprüchen“ führen, z B. wenn die zweite – im Gegensatz zu der ersten – Generation der Familie doch am Exilort bleiben will, weil sie sich dort zu Hause fühlt. Die sechste und letzte Sequenz beinhaltet die Zeit nach der Verfolgung, in der die Flüchtlinge eine Minderheit in der Aufnahmegesellschaft bilden und „aus Flüchtlingen [...] Re[-]migrantInnen“ werden. Im Falle einer Rückkehr bleibt das Exil, welches „positiv durch die dort erworbenen neuen Kenntnisse, [oder] negativ durch die Erfahrung des Nicht-Dazugehörens“ erlebt wird, „Teil der Lebenserfahrung“ (ebd.). Die Sequenzen sind nur als „Rahmenorientierung“ und ein Instrument für die Beschreibung der Traumatisierung bei Flüchtlingen zu betrachten, und sie können je nach dem konkreten soziohistorischem Kontext sehr unterschiedlich ausfallen.

Das Konzept von einer „*sequentiellen Traumatisierung*“ und Trauma als ein Prozess, in dem die Betroffenen auch eine aktive Rolle spielen, erweist sich als anschlussfähig an einen biographischen Ansatz, der in dieser Studie wiederum mit einem figurationssoziologischen Ansatz verknüpft wird (vgl. Kap. 6.1.). Aus all diesen in diesem Kapitel diskutierten Konzepten wird dann eine Forschungsperspektive entwickelt, aus der die biographischen Verläufe und biographischen Selbstdarstellungen der Angehörigen verschiedener familialer Generationen von LagerbewohnerInnen im Westjordanland betrachtet, analysiert und erklärt werden. Im nächsten Schritt wird diese Methode dargestellt und diskutiert.

5 METHODISCHES VORGEHEN

Diese Studie ist eine qualitative Studie, die auf einem interpretativen Verfahren beruht. Daher steht nicht die quantitative numerische, sondern die qualitative theoretische Verallgemeinerung am Einzelfall im Mittelpunkt. Mit der Hilfe eines biographischen Ansatzes bzw. einer Einzelfallanalyse können gesellschaftliche Regeln, alltägliche Diskurse und soziale Bedingungen, welche „*das Muster der individuellen Strukturierung und Verarbeitung von Erlebnissen in sozialen Kontexten*“ hervorbringen, strukturell beschrieben und rekonstruiert werden (Völter, et al. 2005, S. 7f). Mittlerweile gibt es vielfältige methodologische Traditionen und verschiedene methodische Vorgehensweisen in dem inzwischen umfangreichen Bereich der empirischen Sozialforschung, so dass Rosenthal (2016b, Absatz 1) von einem „*Dickicht*“ und „*teilweise widersprechenden Vorstellungen*“ in diesem Zusammenhang spricht. Dabei erweist sich die Biographieforschung als anschlussfähig an verschiedene methodische Vorgehensweisen und theoretische bzw. methodologische Konzepte und Traditionen der empirischen interpretativen Sozialforschung.

In vorliegender Studie besteht die Erhebungsmethode aus teilnehmenden Beobachtungen (Lüders 2000) sowie biographisch-narrativen Interviews, wie sie von Fritz Schütze (1976; 1983/2016) bereits in den 1970er Jahren in die Diskussion eingeführt und von Rosenthal (1995; 2002a; 2002b; 1990; Hinrichsen, et al., 2013) weiterentwickelt¹⁵⁹ wurden. Es wurden biographisch-narrative Interviews mit einzelnen Personen, aber auch mit mehreren Mitgliedern von Familien aus den Flüchtlingslagern im Westjordanland geführt. Für das Auswertungsverfahren wurden biographische Fallrekonstruktionen nach Rosenthal (ebd.) vorgesehen. Diese Fallrekonstruktionen beruhen hauptsächlich auf erhobenen Daten aus den im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts und meinem Dissertationsprojekt zwischen 2012 und 2015 geführten biographisch-narrativen Interviews und aus den protokollierten teilnehmenden Beobachtungen.

Eine sequenzielle Fallanalyse (Rosenthal 2005a, S. 71ff; Hinrichsen, et al. 2013, S. 163) der gesamten Familiengeschichte/n von verschiedenen Generationen der Familie, sowohl im historischen als auch im familialen Sinne, ermöglicht nicht nur die Erfassung einer Fallstruktur, sondern auch einen ausgedehnten Zeithorizont und eine fallübergreifende Forschungsperspektive. Aus dieser ausgedehnten gesamtheitlichen und intergenerationellen Perspektive lässt sich die Genese und Transformation kollektiver Phänomene bei den Flüchtlingsfamilien in ihren Verflechtungen mit der Region Westjordanland, den unterschiedlichen kollektiven Ereignissen,

¹⁵⁹ Neben dem „*Prinzip der Offenheit*“ nach Christina Hoffmann-Riem (1980; 1981) werden auch sieben Prinzipien für die Gesprächsführung eines lebensgeschichtlichen Interviews nach Rosenthal (Rosenthal 1995, S. 186ff) formuliert: 1. Raum zur Gestaltentwicklung. 2. Förderung von Erinnerungsprozessen. 3. Förderung der Verbalisierung heikler Themenbereiche. 4. Eine zeitlich und thematisch offene Erzählaufforderung. 5. Aufmerksame und aktives Zuhören. 6. Sensible und erzählgenerierende Nachfragen und 7. Hilfestellung beim szenischen Erinnern.

politischen Systemen und Staaten usw. beschreiben, verstehen und aufzeigen. Im Folgenden werden zunächst die theoretische Verallgemeinerung am Einzelfall sowie Typenbildung und die biographisch-narrativen Interviews diskutiert. Dann werden das Auswertungsverfahren und die Stichprobe in dieser Studie erklärt.

5.1 Verallgemeinerung am Einzelfall und Typenbildung

Der Anspruch eines biographischen Ansatzes auf eine theoretische Verallgemeinerung am Einzelfall hat eine lange Tradition. Die Etablierung von solchen biographischen Ansätzen mit einem allgemeintheoretischen Anspruch geht auf die schon seit den 1920ern geführten biographischen Studien¹⁶⁰ in der Soziologie, aber auch in der Psychologie zurück (Rosenthal 2005a, S. 161ff; 2001, S. 266). Von großer Auswirkung ist vor allem die migrationssoziologische klassische Studie mit dem Titel „*The Polish Peasant in Europe and America*“, die von dem Sozialpsychologen und Soziologen William Isaak Thomas und dem Philosophen und Soziologen Florian Znaniecki zwischen 1918 und 1920 publiziert wurde (Messerschmidt 2013, S. 177; vgl. Rosenthal 2005a, S. 162). In der aus fünf Bänden bestehenden Studie gehen beide Forscher davon aus, dass man durch die Analyse der Erfahrungen und Einstellungen eines einzelnen Menschen immer Daten und elementare Fakten erhält, die über das Individuum hinausgehen, und die die „*Gesetzmäßigkeiten des sozialen Prozesses*“ mitbestimmen (Rosenthal 2005b, S. 46). Sie gehen also über die „*positivistisch angehauchte dualistische Konzeption*“ von „*Erfahrungen und Einstellungen versus Fakten*“ hinaus (ebd.). Mit anderen Worten: Eine theoretische Verallgemeinerung am Einzelfall basiert auf der Annahme, dass man durch die Analyse der Erfahrungen und Einstellungen eines einzelnen Menschen die Gesetzmäßigkeiten des sozialen Prozesses erfassen kann.

Nicht nur Thomas und Znaniecki, sondern auch die späteren biographischen Forschungsansätze in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen gehen von einer Wechselwirkung zwischen den gesellschaftlichen und individuellen „*Strukturbildungsprozessen*“ aus. Bei einem biographischen Ansatz unterstellt man einen signifikanten Zusammenhang „*zwischen der Formation sozialer Lebenswelten und der Erfahrungsbildung von Individuen*“ (Völter, et al. 2005, S. 7). Im Jahr 1978 wurde der erste deutschsprachige Sammelband zur Biographieforschung unter dem Titel „*Soziologie des Lebenslaufs*“ von Martin Kohli herausgegeben (Rosenthal 2005a, S. 162). Mittlerweile erstreckt sich die Biographieforschung nicht nur auf die Soziolo-

¹⁶⁰ Mehr zur Geschichte der Biographieforschung und zu den früheren Studien in den verschiedenen Fachrichtungen siehe: Fuchs-Heinritz 2000, S. 83-203; Rosenthal 2005a, S. 26ff.

gie, sondern auch auf andere wissenschaftliche Disziplinen wie Erziehungswissenschaft, Medizin, Oral History in der Geschichtswissenschaft, Migrationsforschung usw. (Völter, et al. 2005, S. 7; vgl. Rosenthal 2005a, S. 162f).

Die Rekonstruktion von einzelnen Biographien ist mit theoretischen Verallgemeinerungen, aber auch mit Typenbildungen, die davon abgeleitet werden, verbunden. Bei dieser Rekonstruktion und Typenbildung eines Einzelfalles wird nicht nach einer repräsentativen Verallgemeinerung gestrebt, sondern nach einem allgemeintheoretischen Anspruch. Mit anderen Worten: In einem konstruktivistisch-biographischen Ansatz wird von einem konkreten Einzelfall auf die Gesellschaft oder auf soziale Wirklichkeit verallgemeinert. Dabei spielt die Repräsentativität oder numerische Verallgemeinerung, „*die auf der Häufigkeit des Auftretens eines Phänomens beruht*“ keine entscheidende Rolle (Rosenthal 2001, S. 266f). Mit den Worten von Gestalttheoretiker Kurt Lewin geht es sich nicht darum,

„von vielen Fällen auf alle Fälle, sondern von einem konkreten Fall auf alle gleichartigen Fälle“ [zu schließen]. „[...] das wesentliche des Gesetztes ist nicht die Aussage über eine bestimmte "Menge“ von Einzelgebilden, wobei die Menge eben aus der Gesamtheit der Gebilde eines bestimmten "Bereiches“ besteht. Sondern das Gesetz ist eine Aussage über einen bestimmten Typus, der durch sein Sosein charakterisiert ist“ (Lewin 1927, S. 385ff)

Bei der Verallgemeinerung am Einzelfall und bei der Typenbildung spielt die Häufigkeit des Auftretens von gleichartigen Fällen, die ein Typus umfasst, keine Rolle, denn es kommt auf die sozialen Regeln (bzw. die Gesetzmäßigkeit), die diesen Typus erzeugt und dessen Teile organisieren, an (Lewin 1927, S. 385ff; vgl. Rosenthal 2005a, S. 75ff). In diesem Sinne gilt es, bei der Typenbildung, die den konkreten Fall erzeugenden sozialen Regeln, zu rekonstruieren.

Nach Schütz handelt es sich bei der Typenbildung um ein wissenschaftlich entworfenes „*Modell eines Handelnden in Beziehung zu Anderen*“ (Schütz 1971, S. 48). Dementsprechend nimmt der Typus „*keine andere Rolle an als die ihm vom Sozialwissenschaftler zugeschriebene, also vom Direktor dieses Marionettentheater, das wir das Modell der Sozialwelt nennen*“ (Schütz 1971, S. 48). Das Konzept von einer durch die SozialwissenschaftlerInnen entworfenen Marionette ist anschlussfähig an das Konzept vom Idealtypus nach Max Weber (1904/1988a; 1922/188b). Der Idealtypus nach Weber ist ein Gedankenbild bzw. eine entworfene Konstruktion, die methodisch kontrolliert ist, aber es ist kein Abbild der sozialen Wirklichkeit. Weber unterscheidet zwischen idealtypischen Begriffen bzw. Idealtypus und „*realtypischen*“ Begriffen oder „*Realtypus*“ (Hillmann 1994, S. 883). Dabei betont er, dass der Idealtypus bzw. die

idealtypischen Begriffe nur bestimmte Aspekte der realen Wirklichkeit erfassen (Weber 1922/1988a), und zwar sollen sie die Aspekte, die für das Forschungsinteresse zentral sind, hervorheben. Das heißt: Einerseits löst sich der Idealtypus von der realen sozialen Wirklichkeit bzw. von der empirisch erhobenen Grundlage ab. Dabei sind die gebildeten Typen als „*illustrative Repräsentanten der Gesetze*“ zu betrachten, aber sie sind in ihrer reinen Form in der sozialen Wirklichkeit nicht vorfindbar (ebd. S. 186f). Andererseits wird der Idealtypus als ein Instrument, mit dem man die Wirklichkeit vergleicht, misst und verdeutlicht. Der von der Wissenschaftlerin oder dem Wissenschaftlicher entworfene Idealtypus hat quasi „*eine erklärende Funktion bzw. eine instrumentale Bedeutung für Bildung von Hypothesen über die kausal genetischen Zusammenhänge der Realität*“ (Hillmann 1994, S. 883). Mit Webers Worten:

„Er [der Idealtypus] ist ein Gedankenbild, welches nicht die historische Wirklichkeit oder gar die "eigentliche" Wirklichkeit ist, welches noch viel weniger dazu da ist, als Schema zu dienen, in welches die Wirklichkeit als Exemplar eingeordnet werden sollte, sondern welches die Bedeutung eines rein idealen Grenzbegriffes hat, an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes gemessen, mit dem sie verglichen wird. Solche Begriffe sind Gebilde, in welchen wir Zusammenhänge unter Verwendung der Kategorie der objektiven Möglichkeiten konstruieren, die unsere, an der Wirklichkeit orientierte und geschulte Phantasie als adäquat beurteilt.“ (Weber 1904/1988a, S. 194)

In Anschluss an Max Weber und Kurt Lewin und anderen betont Rosenthal (2005a, S. 74ff), dass ein Typus auf Basis bestimmter typischer Bestandteile entworfen und in Wirkungsbeziehung zu Anderen gesetzt wird, um eine bestimmte Fragestellung zu beantworten bzw. um die sozialen Regeln, welche ein bestimmtes soziales Phänomen erzeugen, zu entdecken, zu verstehen und zu erklären. Nach Rosenthal wird:

„Der Begriff Typus [...] nicht im herkömmlichen subsumptionslogischen Sinne verstanden, d.h. der Einordnung der Lebensgeschichten in Klassen, sondern im strukturalen Sinne einer operativen, den Fall erzeugenden Struktur. Eine strukturalistische Typenbildung bedeutet also, die Struktur einer Lebenserzählung und die ihr zugrunde liegenden Regeln ihrer Konstitution zu rekonstruieren und nicht wie bei einer deskriptiven Typenbildung einzelne Merkmalskriterien summativ zusammenzufassen.“ (Rosenthal 1994b, S. Fußnote 12)

In der vorliegenden Studie konnten auf der Grundlage einer abgeschlossenen Fallkonstruktion zwei unterschiedlichen Typen zu biographischen Verläufen auf einer Familienebene konstruiert werden (Rosenthal 2005a, S. 97). Dabei lauten die leitenden Fragen zu der in dieser Arbeit vorgenommenen Typenbildung: welche lebensgeschichtlichen Verläufe von Angehörigen verschiedener familialer Generationen „palästinensischer Flüchtlinge“ im Flüchtlingslager im Westjordanland lassen sich in der Gegenwart noch rekonstruieren und wie gestalten sich die Verarbeitung dieser lebensgeschichtlichen Erfahrungen und die erlebten Ereignisse im Alltagsleben? Dabei konzentriert sich die leitende Frage zur Typenbildung auf die seit Generationen verfolgten Handlungsmuster von Etablierungsprojekten.

Durch einen minimal kontrastiven Vergleich der beiden Familien miteinander auf der Grundlage der abgeschlossenen Fallrekonstruktion werden die charakteristischen und strukturellen Unterschiede in beiden Familien deutlich. Wie die Befunde dieser Studie zeigen, unterscheiden sich die beiden Typen durch bestimmte charakteristische Komponenten u. a. durch die verfolgten Bewältigungsstrategien des Alltagslebens, die Selbstverortung im Flüchtlingslager, den erstrebten sozialen Aufstieg und die spezifischen soziohistorischen Rahmenbedingungen, die die Konstituierung des jeweiligen Typus begünstigen. Der erste Typus repräsentiert Familie Salman, die ein sozioökonomisches Etablierungsprojekt verfolgt. Dieser Typus steht für eine tendenziell seit Generationen verankerte Vermeidungsstrategie von parteipolitischen Organisationen und von politisch organisierten Verbänden außerhalb des Lagers. Bei der Konstituierung dieses Typus spielt die UNRWA eine wichtige Rolle, denn sie fördert die quasi "Autonomie der Familie" weitgehend durch ihr seit den 1950ern installiertes Hilfssystem. Dieser Typus wird in vorliegender Studie der Typus der politischen Nicht-Einmischung genannt. Zum Kontrast dazu repräsentiert der zweite Typus Familie Maaruf, die sich an einem „Widerstandsprojekts“ orientiert. Dieser Typus, der auch den kollektiven Wir-Diskurs der „palästinensischen Flüchtlinge“ determiniert, wird der Typus des „Prestigeprojekts“ im Sinne Max Webers (1919/2018) genannt. Beim Konstituieren dieses Typus spielt die "palästinensische Befreiungsorganisation" (PLO) eine wichtige Rolle, vor allem durch die Etablierung von national orientierten Organisationen in den Flüchtlingslagern besonders in den 1980ern.

Diese zwei Typen repräsentieren alle gleichartigen Fälle, die sich in Laufe der Zeit in den Flüchtlingslagern im Westjordanland konstituierten, wie es noch im Kapitel „Fallübergreifende Ergebnisse“ (7) ausführlicher diskutiert wird. Darüber hinaus steht im Mittelpunkt der methodischen Vorgehensweise vorliegender Studie das biographisch-narrative Interview als eine Erhebungsmethode, wie im Folgenden erläutert wird.

5.2 Biographisch-narrative Interviews

Das biographisch- narrative Interview wurde in der vorliegenden Arbeit als eine qualitative Erhebungsmethode verwendet, um Einsicht in die Lebensgeschichte der PalästinenserInnen in den Flüchtlingslagern im Westjordanland zu gewinnen und deren Positionierung und Perspektive zu erfassen, zu verstehen und zu erklären. Zu diesem Zweck wurden die biographisch-narrativen Interviews nach einem bestimmten Interviewablauf und einem bestimmten Verfahren geführt. Im ersten Teil des Interviews wurden die InterviewpartnerInnen im Forschungsfeld, dem Flüchtlingslager im Westjordanland, zunächst aufgefordert, ihre ganze Familien- und Lebensgeschichte zu erzählen. Die Eingangsfrage bei den Interviews lautete etwa so: Ich bitte Sie darum, ihre Familien- und Lebensgeschichte zu erzählen. Sie können alles bestimmen, worüber und in welchem Umgang Sie sprechen wollen. Ich werde Sie dabei nicht unterbrechen, sondern mir nur ein paar Notizen machen von dem, was Sie erzählen. Erst wenn Sie mit dem Erzählen Ihrer Familien- und Lebensgeschichte fertig sind, werde ich Ihnen ein paar Fragen über das, was Sie bereits erzählt haben, stellen. Am Ende des Gespräches werde ich Ihnen noch weitere Fragen stellen¹⁶¹.

Nachdem die autonom gestaltete und in der Hinsicht auf Umfang und Themenauswahl selbstgesteuerte Haupterzählung beendet war, wurden „interne Fragen“ (ebd. S. 143) zu den von den InterviewpartnerInnen erwähnten Themen sequenziell entlang der angefertigten Notizen gestellt. Im dritten und letzten Teil des Interviews wurden dann auch Fragen zu für den Forschungsgegenstand relevante Themen, die in den Interviews noch nicht erwähnt wurden, gestellt. Dieser Interviewablauf geht auf die Methode zurück, die Schütze bereits in den 1970er Jahren in die Diskussion brachte und durch Rosenthal weiterentwickelt wurde. Während Schütze von Lebensgeschichte spricht, spricht Rosenthal von Familien- und Lebensgeschichte (Rosenthal 2005a, S. 145; 1995). Die oben eingeführte Eingangsfrage lehnt sich in erster Linie an die Erweiterung und Weiterentwicklung des biographisch-narrativen Interviews nach Rosenthal an.

Nach Schütze besteht das autobiographisch-narrative Interview aus drei zentralen Hauptteilen, die auch beim Interviewablauf durch bestimmte narrative Fragen berücksichtigt werden sollen. Zunächst kommt eine Erzählbitte, der eine autobiographische Anfangserzählung folgt. Die Erzählaufforderung umfasst entweder die gesamte Lebensgeschichte oder bestimmte für den Forschungsgegenstand relevante Phasen oder Aspekte der Lebensgeschichte, z. B. eine Frage zu einer Phase der Alkoholabhängigkeit, Arbeitslosigkeit usw. Nachdem die selbstgesteuerte und

¹⁶¹ Mehr zur Formulierung von Eingangsfragen und narrativ-biographischen Fragen siehe Rosenthal (2005a, S. 143-152).

autonom gestaltete Haupterzählung in der Interviewsituation durch Erzählkoda, etwa, wenn die/der InterviewpartnerIn sagt: „*So, das war's: nicht viel, aber immerhin*“ (Schütze 1983/2016, S. 285), zu Ende geht, erst dann beginnt die/der ForscherIn mit Nachfragen. Die Nachfragen in dieser Phase des Interviewablaufes beschränken sich allerdings auf die im ersten Hauptteil zuvor erzählte Lebensgeschichte und versuchen, „*das tangentialer Erzählpotential*“ auszuschöpfen. Abschließend kommen die Erklärungen und Bedeutungen des/der Interviewpartnerin/Interviewpartners, dabei wird diese/dieser „*als Experte und Theoretiker*“ (ebd.) ihrer/seiner selbst betrachtet. Diese Struktur und dieser Interviewablauf ermöglichen die Erfassung von Ereignisverstrickungen und lebensgeschichtlicher Erfahrungsaufschichtung der InterviewpartnerInnen. Dazu schreibt Schütze:

„Das autobiographische narrative Interview erzeugt Datentexte, welche die Ereignisverstrickungen und die lebensgeschichtliche Erfahrungsaufschichtung des Biographieträgers so lückenlos reproduzieren, wie das im Rahmen systematischer sozialwissenschaftlicher Forschung überhaupt nur möglich ist.“ (ebd. S. 285)

Die durch das narrativ-biographische Interview erzeugten Datentexte erfassen nicht nur die Ereignisabläufe, sondern auch die Antwort darauf und die Interpretation dieser Ereignisse durch die/den BiographieträgerIn, oder wie Schütze es formuliert: „*die Erfahrungen mit den Ereignissen und ihre interpretative Verarbeitung in Deutungsmustern*“ (ebd. S. 286).

Des Weiteren spielt das verfolgte *"Prinzip der Offenheit und der Kommunikation"* nach Hoffmann-Riem (1980; 1981) bei dem Erhebungsprozess eine zentrale Rolle. Das Prinzip der Offenheit und der Kommunikation besagt:

„daß die theoretische Strukturierung des Forschungsgegenstandes zurückgestellt wird, bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat“ (Hoffmann-Riem 1980, S. 343).

Das heißt,

„daß der Forscher den Zugang zu bedeutungsstrukturierten Daten im allgemeinen nur gewinnt, wenn er eine Kommunikationsbeziehung mit dem Forschungssubjekt eingeht und dabei das kommunikative Regelsystem des Forschungssubjekts in Geltung läßt“ (Hoffmann-Riem 1981, S. 370).

Nach Hoffmann-Riem werden die Forschungssubjekte bei der theoretischen Strukturierung des Forschungsgegenstandes miteinbezogen. Nach diesem Prinzip der Offenheit und der Kommunikation spielen also die Forschungssubjekte als soziale Akteure im Forschungsprozess eine zentrale Rolle. Es handelt sich um eine prozesshafte Entwicklung von theoretischen Annahmen in der empirischen Untersuchung und im Forschungsprozess. Dabei werden die grob verfassten theoretischen Vorannahmen im Vorfeld vor der empirischen Untersuchung durch neu gewonnene theoretische Annahmen modifiziert. Mit anderen Worten: theoretische Annahmen und empirische Untersuchung verstricken sich in einem wechselseitigen, sich prozesshaft generierenden Zusammenhang und laufen nicht unabhängig voneinander.

Nach diesem Prinzip der Offenheit und der Kommunikation – auch nach Glaser und Strauss (2010/1967) – werden sowohl die Erhebung als auch die Auswertung nicht als streng getrennte Phasen, sondern gemeinsam im Forschungsprozess entwickelt: Entsprechend der Entdeckungslogik im Laufe der empirischen Untersuchung und je nach den empirisch fundierten theoretischen Erkenntnissen und Annahmen aus den geführten Interviews können sowohl die Forschungsfragen als auch der Forschungsplan modifiziert werden (Rosenthal 2005a, S. 49; vgl. Schultz 2014, S. 82). D. h., die durch die empirische Untersuchung neu erworbenen theoretischen Annahmen sind für weitere empirische Schritte im Forschungsfeld von entscheidender Bedeutung. Auch das „*theoretische Sampling*“ wird im Forschungsprozess entwickelt (Glaser & Strauss 2010/1967, S. 61ff). In diesem Sinne wird die Stichprobenbildung nach dem Prinzip der Offenheit und der Kommunikation im Laufe der Forschung und nicht nach theoretischen Vorannahmen im Vorfeld entwickelt, bestimmt und klar definiert. Auch die Fragestellungen und der Forschungsplan in dieser vorliegenden Arbeit modifizierten sich im Forschungsprozess ständig, je nach den neu erworbenen empirischen Erkenntnissen.

Neben dem „*Prinzip der Offenheit*“ nach Christina Hoffmann-Riem (1980; 1981) orientiert sich die vorliegende Studie bei der Durchführung der Interviews an Prinzipien, die den Erzähl- und Erinnerungsprozess in der Interviewsituation fördern und generieren (Rosenthal 1995, S. 186ff). All diese Prinzipien der Gesprächsführung unterstützen die InterviewpartnerInnen dabei, autonom zu gestalten und selbst zu bestimmen, worüber genau und in welchem Umfang sie sprechen (ebd.; vgl. Rosenthal 2005a, S. 139-173). Durch diese Prinzipien wird es ermöglicht, die biographischen Relevanzen der/des Biographie-Trägerin/Trägers zu erfassen. Auch durch angeleitete und erzählgenerierende Nachfragen wird der Erzählprozess in der Interviewsituation unterstützt, so dass die durch die/den Biographie-TrägerIn selbst interpretierte und gedeutete Familien- und Lebensgeschichte erfasst werden kann. Die Prinzipien sind nicht nur für die

Datenerhebung wichtig, sondern auch für das Auswertungsverfahren, da beide Verfahren einen prozesshaften Charakter haben und sich im Laufe der Forschung ergänzen.

5.3 Auswertungsverfahren

Für die Analyse der durch die narrativ-biographischen Interviews erhobenen Lebensgeschichten werden biographische Fallrekonstruktionen nach Rosenthal als Auswertungsmethode vorgesehen. Die Auswertungsmethode fußt auf einem rekonstruktiven und sequenziellen Verfahren. Rosenthal (2002a, S. 144ff) verknüpft ihr Modell biographische Fallrekonstruktionen mit dem textanalytischen (Schütze 1983/2016; 1976), hermeneutischen Verfahren (Oevermann 1981/2005; Oevermann, et al. 1979) und mit der Text- und thematischen Feldanalyse (Rosenthal 2005a, S. 183ff). Ein gemeinsamer Nenner bei all diesen verschiedenen Verfahren ist ein rekonstruktives und sequenzielles Vorgehen (Rosenthal 2002a).

„Mit ‚rekonstruktiv‘ ist gemeint, dass nicht, wie etwa bei der Inhaltsanalyse, mit vorab definierten Kategorien an den Text herangegangen wird, sondern dass vielmehr die Bedeutung einzelner Passagen aus dem Gesamtzusammenhang des Interviews erschlossen wird. Unter ‚sequenziell‘ wird hier ein Vorgehen verstanden, bei dem der Text bzw. kleine Texteinheiten entsprechend ihrer sequenziellen Gestalt, also in der Abfolge ihres Entstehens, interpretiert werden. Die Analyse rekonstruiert Zug um Zug - in kleinen Analyseeinheiten - die schrittweise Gestaltung einer Interaktion ...[und] einer Textproduktion eines gesprochenen oder geschriebenen Textes“ (ebd. S. 144)

Zentral wichtig bei diesen biographischen Fallrekonstruktionen nach Rosenthal ist auch die gezielte und analytische Trennung zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte. Die erlebten und erzählen Lebensgeschichten, die sich sowohl differenzieren als auch in einem Interdependenzverhältnis stehen, werden in zwei voneinander zunächst getrennten Analyseschritten betrachtet und analysiert. Als Beispiel dafür ist die Äußerung von Interviewpartner, Halim (Jg. 1971), in seiner Haupterzählung in der Interviewsituation zu erwähnen. Der Biograph beginnt seine selbstgesteuerte Präsentation mit der Äußerung: *„Ich heiße [Halim Salman] und ich bin Vertriebener aus dem Dorf Naani“*. Mit dieser Äußerung positioniert Halim sich selbst aus der Gegenwartsperspektive heraus im Nakba-Diskurs. Wie die Analyse seiner erlebten Lebensgeschichte zeigt, kann Halim selbst – aufgrund seines Alters – die Vertreibung seiner Eltern im Jahr 1948 aus dem Dorf Naani nicht erlebt haben. Halim ist im Jahr 1971 in einem Flüchtlingslager im Westjordanland geboren, trotzdem präsentiert er sich im Interview als Vertriebener aus dem Jahr 1948. Diese Diskrepanz zwischen der erlebten und der erzählten Lebensgeschichte liegt darin begründet, dass Halim sich an dem kollektiven Gedächtnis und dem Wir-

Diskurs der palästinensischen Flüchtlinge orientiert. Anhand dieses Beispiels lässt sich Halims Präsentationsinteresse durch den Vergleich zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte erfassen. Die Flucht und die Vertreibung der Palästinenser in der Folge des Kriegs von 1948 (oder die sogenannte Nakba) als ein zentraler Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses rahmen Halims Selbstpräsentation. Dieses Muster der Selbstpräsentation kommt in den Interviews mit der zweiten Generation der Flüchtlinge im Westjordanland nicht selten vor und es entspricht auch dem hegemonialen Diskurs der palästinensischen Flüchtlinge, der in den Familien in den Flüchtlingslagern eingeübt und tradiert wurde (vgl. Kap. 6). Aus der Gegenwartsperspektive wird „eine jeweils spezifische erinnerte Vergangenheit“ erzeugt, die nicht unbedingt mit der erlebten Vergangenheit übereinstimmt (Rosenthal 2005a, S. 167). Auch in der Interviewsituation konstituiert die Gegenwart eine bestimmte Wahrnehmung und Darstellung der vergangenen Erlebnisse, und dabei können viele Faktoren eine bestimmende Rolle spielen. Der Rückblick auf die Vergangenheit steht in einer Wechselbeziehung zur Gegenwart und Zukunft.

Der Erinnerungs- und Erzählungsprozess in der Interviewsituation wird auch durch die Regeln der gegenwärtigen alltäglichen Diskurse und des kollektiven Gedächtnisses, die auch latent wirksam sein können, beeinflusst. Daher gilt es bei den Fallrekonstruktionen, die erzählte Familien- und Lebensgeschichte sowohl in die gegenwärtige Situation als auch in ihre vergangene Situation, in der diese Erlebnisse stattfanden, einzubetten, zu analysieren. Bei diesem Auswertungsverfahren wird die in der Interviewsituation erzählte Familien- und Lebensgeschichte in ihrer Beziehung zur erlebten Vergangenheit und auch zur erwarteten Zukunft betrachtet und analysiert (Rosenthal 1995, S. 20). Diese in der vorliegenden Studie verwendete Methode der biographischen Fallrekonstruktionen nach Rosenthal wird hier kurz zusammenfassend beschrieben und diskutiert.

Im ersten Analyseschritt werden die "objektiven" biographischen Daten und die Ereignisdaten auf der erlebten Lebensgeschichte zunächst ohne Rücksicht auf die Selbstdeutungen und die erzählte Lebensgeschichte in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse betrachtet und nach einem abduktiven Verfahren¹⁶² analysiert. Neben der historischen Kontextualisierung werden in diesem analytischen Schritt sowohl die in der Interviewsituation erworbenen biographischen Daten als auch die kollektiv- und familiengeschichtlichen Daten in die Analyse miteinbezogen. Dazu gehören auch alle zur Verfügung stehenden Informationen über die Biographin oder den Biographen aus anderen Quellen (z. B. aus den Medien, Zeitungen, Büchern, Familiendokumenten, Gerichtsberichten etc.), sowie die Kollektivereignisse und historische Daten (Krieg,

¹⁶² Für einen Überblick über die Denkformen des Erkennens: Deduktion, Induktion, Abduktion und ihre methodische Anwendung innerhalb des interpretativen Paradigmas siehe Reichertz (2016 S. 125ff)

Naturkatastrophen, politische Veränderung etc.), die einen Einfluss auf den Fall ausüben könnten.

Um die spezifische Fallstruktur zu erfassen, werden diese biographischen Daten objektiv chronologisch nach der zeitlichen Abfolge der Ereignisse, aber nicht subjektiv nach der in der Interviewsituation erzählten Reihenfolge aufgelistet. Zu den jeweiligen Daten werden alle Handlungsprobleme und die möglichen anschlussfähigen Antworten darauf gedankenexperimentell durch Hypothesen- und Folgehypothesenbildung zunächst ohne Rücksicht auf die eigenen Selbstdeutungen der Interviewten ausgelegt. D. h. es wird über alle möglichen Lesarten zu den jeweiligen Daten ohne Rücksicht auf die Selbstdeutungen der Interviewten reflektiert. Dabei soll das Wissen über die Entscheidung der Interviewten für eine bestimmte Lesart oder Auslegung ausgeklammert werden. Die Selbstdeutungen der Interviewten werden zunächst also nicht berücksichtigt, weil die Familien- und Lebensgeschichte aus der Gegenwartsperspektive präsentiert wird und dabei die Selbstdeutungen der Interviewten sich in der gegenwärtigen Interviewsituation konstituieren. Diese Erzählungen über die vergangenen Ereignisse in der Interviewsituation sind durch soziale Kontrolle determiniert. Zu dieser sozialen Kontrolle gehören auch die Regeln der wirkmächtigen gegenwärtigen Diskurse und der kollektiven gegenwärtigen Gedächtnisse, die latent hinter dem Rücken der Interviewten wirksam sein können. Der Zweck für das Ausklammern der Selbstdeutungen der/des BiographIn bei diesem Analyseschritt ist einerseits die Erfassung der Bedeutung für die/den BiographIn in der Vergangenheit und nicht nur in der Gegenwart. Die Analyse erzielt andererseits auf die Rekonstruktion von latenten Sinnstrukturen, die zwar wirkmächtig, aber den Interviewten selbst nicht zugänglich sind.

Rosenthal betont in diesem Zusammenhang, dass für die Auslegung, Rekonstruktion und auch die Hypothesenbildung nicht nur historische Kontextualisierung, sondern auch Gegenstandstheorien, etwa aus der Entwicklungspsychologie erforderlich sind. Dieser Analyseschritt hilft dabei, eine spezifische Verlaufsstruktur der Biographie zu entdecken und somit die Fallstruktur in Bezug auf die erlebte Lebensgeschichte und das fallspezifische Handlungsmuster zu erfassen. Er dient auch als „*Kontrastfolie für die Analyse der biographischen Selbstpräsentation*“ (Rosenthal 2005a, S. 78). Durch die Kontrastierung der Analyse der biographischen Daten auf der erlebten Ebene mit der Analyse der biographischen Selbstpräsentationen (also auf erzählter Ebene) wird dann deutlich, welche Lebensbereiche und -phasen in welcher temporalen Abfolge thematisiert und/oder weggelassen werden. Die biographischen Selbstpräsentationen werden durch die Text- und thematische Feldanalyse genauso wie bei der Analyse der biographischen Daten nach demselben Prinzip eines sequenziellen und abduktiven Vorgehens ausgewertet (ebd. S. 58ff).

Rosenthal (2005a, S. 183-189; 1995) entwickelt diesen Analyseschritt basierend auf der gestaltheoretischen Methode der „*thematischen Feldanalyse*“ nach Aron Gurwitsch (1975) und auf der „*Methode der Textanalyse*“ nach Wolfram Fischer (1982) und Fritz Schütze (1983). Aber auch durch empirisch fundierte Befunde stellt Rosenthal fest, „*dass die erzählte Lebensgeschichte nicht aus einer unverbundenen Ansammlung einzelner Teile besteht, sondern dass die einzelnen Sequenzen in irgendeiner Weise miteinander in Beziehung stehen*“ (Rosenthal 2005a, S. 184). Genau diese Beziehung bzw. der Beziehungszusammenhang und die Anordnung dieser Textesegmente aus der in der Interviewsituation erzählten Lebensgeschichte und Selbstpräsentation, die durch die Gegenwart determiniert ist, steht im Mittelpunkt der Text- und der thematischen Feldanalyse. Dabei wird versucht, „*die Regel für die Genese der in der Gegenwart des Interviews präsentierten biographischen Erzählung bzw. allgemeiner, der Selbstpräsentation*“ (ebd. S. 183) zu erfassen.

Im Gegensatz zum ersten Analyseschritt steht das Erleben zum Zeitpunkt eines Ereignisses nicht mehr im Fokus der Analyse, sondern vielmehr die Frage: „*weshalb sich ein Biograph oder eine Biographin – ob nun bewusst intendiert oder latent gesteuert – so und nicht anders darstellt*“ (ebd. S. 183). Welche Bilder will man – bewusst intendiert oder latent gesteuert – damit vermitteln, wenn man bestimmte Bestandteile der Familien- und Lebensgeschichte erinnert, diese in einer bestimmten temporalen Reihenfolge präsentiert und in bestimmten thematischen Feldern einbettet. Nach Gurwitsch bietet sich

„Jedes Thema [...] als einem bestimmten Zusammenhang zugehörig und auf ihn, verweisend dar. Das Erscheinen eines Themas ist zu beschreiben als sein Auftauchen aus einem Feld, aus einem Hintergrund, so daß es sich in dessen Zentrum befindet“ (Gurwitsch 1975, S. 258)

In diesem Sinn sind die subjektive Deutung und Bedeutung eines Themas, ohne die Erfassung des thematischen Feldes nicht zu verstehen und somit nicht zu erklären. Das thematische Feld, in dessen Zentrum sich das Thema befindet bzw. „*von dem sich das Thema als Zentrum abhebt*“, hängt sachlich mit dem Thema zusammen (Rosenthal 2005a, S. 184). Somit bildet das thematische Feld den Hintergrund und den Horizont der gesamten Gegebenheiten, die mit dem Thema kopräsent sind (ebd.).

Nach Gurwitsch bezeichnet das Thema „*das, was in einem gegebenen Augenblick im Zentrum der auditiven Erfahrung steht*“ (Gurwitsch 1975, S. 261). Jedoch gehören nicht alle Bestände der gesamten Gegebenheiten dazu, die sich im Augenblick bloß darbieten, aber keine relevante innere Beziehung haben. Oder wie es Rosenthal formuliert: Das Thema ist das, „*was uns in*

einem gegebenen Augenblick beschäftigt und im Zentrum unserer Aufmerksamkeit steht“ (Rosenthal 2005a, S. 184). Die Auswahl und die temporale Abfolge des in Interviewsituation präsentierten Themas unterliegen also einer Anordnung, Gestalt oder einer Gestaltverbindung, die ihrerseits das Verhältnis zwischen Thema und thematischem Feld bestimmt. Themen werden nicht unbedingt in einer zeitlichen Abfolge, sondern in thematischen Feldern und in einer Gestaltverbindung eingebettet. Daher stehen das Thema und das thematische Feld in einer dialektischen Wechselbeziehung zueinander. Es bestimmt das thematische Feld das Thema, aber auch das Thema das thematische Feld (ebd.).

Auch die Textsorte, mit denen die Erfahrungen in der Interviewsituation dargestellt wird, wird in dieser Analyse in Betracht gezogen. Dabei wird zwischen mehreren Textsorten unterschieden, z. B. zwischen einer ausführlichen Erzählung, einem Bericht, einer Beschreibung oder einer Argumentation. Zentral wichtig ist die Frage, *„ob sich die Interviewten mehr an dem Relevanzsystem orientieren, das sie den InterviewerInnen zuschreiben, oder mehr an ihren eigenen Relevanzen“* (ebd. S. 185).

Nach diesem Analyseschritt kommt die Rekonstruktion der erlebten Lebensgeschichte, dabei kann auch die *„sequenzielle Feinanalyse“* nach einem objektiven hermeneutischen Verfahren (Oevermann, 1981/2005; Oevermann, et al., 1979) verwendet werden. Im Fokus dieses Analyseschritts steht die sequenzielle Struktur der erlebten Lebensgeschichte, ihrer temporalen Gestalt und die Bedeutung einzelner Erlebnisse in der Vergangenheit (Rosenthal 2005a, S. 189). Es werden die biographischen Erlebnisse mit den Selbstaussagen der Interviewten sequenziell in der Chronologie der erlebten Lebensgeschichte kontrastiert, um die Perspektive der jeweiligen Ereignisse in der Vergangenheit zu erfassen. Dazu kann auch die sequenzielle Feinanalyse einzelner Textsequenzen eingesetzt werden, um vor allem die latenten Sinnstrukturen des Textes sichtbar zu machen. Diese Feinanalyse geht auf die objektive Hermeneutik von Oevermann (1981/2005; Oevermann, et al., 1979) zurück und kann bei Bedarf jederzeit eingesetzt werden. Wichtig ist, dass über alle möglichen Hypothesen und Folgehypothesen bezüglich einer einzelnen Texteinheit sequenziell und abduktiv reflektiert wird, so dass alle anschlussfähigen Lesarten dieser Texteinheit berücksichtigt werden. Abschließend wird die erzählte mit der erlebten Lebensgeschichte verglichen und dabei können auch Typen auf einer Handlungs- oder Präsentationsebene gebildet werden, wie es oben diskutiert wurde.

Die Fallrekonstruktion wird durch den Vergleich der erzählten mit der erlebten Lebensgeschichte abgeschlossen. Bei dieser Kontrastierung wird die Differenz zwischen der Vergangenheits- und Gegenwartsperspektive sowie der damit verbundene Unterschied in der Temporalität und den thematischen Relevanzen von erzählter und erlebter Lebensgeschichte erklärt. Es wird

über die Regel der Differenz von der erlebten und der erzählten Lebensgeschichte und über die die Frage, „*welche biographischen Erfahrungen zu einer bestimmten Präsentation in der Gegenwart geführt haben*“ (Rosenthal 2005a, S. 194) reflektiert.

Wie schon erwähnt wurde, kann die Fallebene sowohl die eine einzelne Biographie als auch die Familie sein (vgl. ebd. S. 195-198). Zu den biographischen Fallrekonstruktionen auf Familienebene wurden Gespräche mit den Familien und biographische Daten aus den geführten Interviews miteinbezogen. Dabei wird auch über die Fallstruktur der Familie und die strukturbildenden historischen Ereignisse für die jeweilige Generation reflektiert. Abschließend wird im Folgenden die Stichprobe vorliegender Studie dargestellt und diskutiert.

5.4 Sampling

Die Entscheidung für die ausführliche Analyse und die biographische Rekonstruktion von zwei Familien aus zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland geht auf eine Methode der Stichprobenziehung nach Rosenthal (2005a, S. 85ff) zurück. Rosenthals Methode basiert auf der Entdeckungslogik und auf dem Stichprobenverfahren nach Barney Glaser und Anselm Strauss (ebd. S. 86). Dabei spielt das "Prinzip der Offenheit und der Kommunikation" nach Hoffman-Riem (1980), das vorher diskutiert wurde, eine zentrale Rolle. Basierend darauf wurden Datenerhebung und Datenauswertung in vorliegender Studie nicht als separate Prozesse behandelt, sondern als interdependent, miteinander kombiniert und während des Forschungsprozesses in mehreren sequenziellen und aufeinander aufbauenden Phasen entwickelt. Ziel dieser qualitativen Forschungsstrategie ist die "Entdeckung und Entwicklung einer Theorie" im Sinne von Glaser und Strauss (2008/1967), mit deren Hilfe das soziale Phänomen oder der Forschungsgegenstand verstanden und erklärt werden kann. Den Entwicklungsprozess der Stichprobe bezeichnen Glaser und Strauss als das "theoretische Sampling".

„Theoretisches Sampling meint den auf die Generierung von Theorie zielenden Prozeß der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächste erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind“ (Glaser/Strauss 2008/1967, S. 69)

In diesem Sinne wurde die Stichprobe in vorliegender Studie im Forschungsprozess gebildet. Zur Entwicklung des theoretischen Samplings vorliegender Studie trugen alle Fälle und "Einheiten" (Rosenthal 2005a, S. 85) bei, die ich im Forschungsprojekt "Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figurationen" und im Rahmen meiner

Doktorarbeit bearbeitete. Durch meine Mitarbeit zwischen 2012 bis 2015 in dem eben erwähnten Forschungsprojekt setzte ich mich mit ca. 60 Interviews auseinander. In Absprache und im Austausch mit meiner Erstgutachterin Prof. Dr. Rosenthal habe ich insgesamt dreizehn biographisch-narrative Interviews sowie fünf themenbezogene Interviews innerhalb und außerhalb des Flüchtlingslagers geführt. Auch mit anderen Kolleginnen und Kollegen aus dem erwähnten Forschungsprojekt beteiligte ich mich an der Führung und Analyse von mehreren narrativ-biographischen Interviews in verschiedenen Städten, hauptsächlich in Ramallah, Bethlehem, Hebron und in den nahegelegenen Dörfern und Flüchtlingslagern im Westjordanland. Für jede Kontaktaufnahme und jedes Gespräch gab es normalerweise ein Memo und eine Globalanalyse, die vom Forschungsteam, auch zum Teil von mir selbst angefertigt, kommentiert und weiterentwickelt wurden. Eine Globalanalyse ist eine vorläufige Auswertung des Interviews bzw. der empirisch erhobenen Daten und unterscheidet sich von einer Fallrekonstruktion nicht grundlegend, aber sie ist dafür weniger aufwendig (Rosenthal 2005a, S. 92ff). Das eben beschriebene Auswertungsverfahren spielt eine ausschlaggebende Rolle bei der Entscheidung, welche Daten als nächstes erhoben und welche Gruppen in welchem soziokulturellen Milieu interviewt oder beobachtet werden sollen. Mit anderen Worten: Eine Globalanalyse dient als Grundlage für die weitere Entwicklung der Stichprobe.

Aus diesem prozesshaft entwickelten Gesamtsample wurden alle Interviews für eine sorgfältige Auswertung oder biographische Fallrekonstruktionen gezogen, die in zwei Familien aus zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland durchgeführt wurden. Einige dieser Interviews waren bereits im Rahmen des erwähnten Forschungsprojekts global analysiert worden. Weitere Interviews mit Angehörigen dieser beiden Familien wurden dann durchgeführt. Das Ziel war es, die zweite theoretische Stichprobe zu entwickeln, die aus dem Gesamtsample – oder aus der ersten theoretischen Stichprobe – zur sorgfältigen Auswertung und biographischen Fallrekonstruktion herangezogen wurde (Rosenthal 2005a, S. 94f).

Insgesamt wurden sieben Angehörige der ersten Familie, die ich Familie Salman nenne, zwischen 2012 und 2014 interviewt. Ein bis drei Gespräche wurden jeweils mit den sieben Familienmitgliedern geführt. Die Gespräche reichten von eineinhalb bis drei Stunden. Die Kontakte zu allen Familienmitgliedern wurden durch den Vater der Familie, Halim, ermöglicht. Wir, d. h. Amina Rayan, Anan Srour und Gabriele Rosenthal und ich waren am 29. Februar 2012 im Flüchtlingslager bei Ramallah, um die Lage dort gezielt zu beobachten (teilnehmende Beobachtung) und einige biographisch-narrative Interviews mit den LagerbewohnerInnen durchzuführen. Halim (Jg. 1971) war einer der Interviewpartner, den wir an diesem Tag trafen und interviewten. Das erste Interview mit ihm wurde von Gabriele Rosenthal und mir geführt. Nach dem

Interview mit ihm baten wir ihn darum, Interviews mit seinen weiteren Familienmitgliedern führen zu dürfen. Er vermittelte uns dann später seine Ehefrau Saida (Jg. 1974), die wir, Gabriele Rosenthal und ich, in dem Haus der Familie interviewt haben. Als wir im Haus der Familie waren, kamen wir auch in Kontakt mit der Tochter der Familie Amira (Jg. 1994) und mit ihrem Onkel mütterlicherseits Tahsin (Jg. 1986), die wir auch später interviewt haben. Abschließend vermittelte Halim seine Eltern Sabir (Jg. 1936), und Fadia (Jg. 1944). Die Interviews wurden zum Teil von mir auf Arabisch und zum Teil von meinen Kolleginnen und Kollegen auf Deutsch mit konsekutiver arabischer Übersetzung geführt.

Alle Interviews mit der Familie Salman wurden jedenfalls zur Fallrekonstruktion herangezogen. Nachdem die Fallrekonstruktion zu dieser Familie abgeschlossen war, wurde nach einem Fall aus dem Gesamtsample bzw. aus der ersten theoretischen Stichprobe gesucht, der für einen Vergleich im theoretischen Sinne geeignet ist. Basierend auf theoretischen Überlegungen wurde mir von meiner Erstgutachterin Prof. Dr. Rosenthal die zweite Familie, die ich Familie Maaruf nenne, vorgeschlagen. Nach Rosenthals Methode (2005a, S. 97) handelt es sich dabei um einen minimal kontrastiven Vergleich.

„beim minimal kontrastiven Vergleich wird nach Abschluss einer Fallrekonstruktion ein Fall für eine weitere Auswertung ausgesucht, der zunächst auf der Oberfläche hinsichtlich des zu interessierenden Phänomens Ähnlichkeiten zum bereits ausgewerteten Fall aufweist“ (ebd.)

Auf der Oberfläche weisen beide Familien Ähnlichkeiten auf, denn beide Familien sind Muslime, leben in einem Flüchtlingslager, befinden sich in einem ähnlichen soziokulturellen Milieu und haben eine Fluchtgeschichte, auch wenn sich die biographischen Verläufe bei der Erlebnisgeneration oder sogenannten Nakba-Erlebnisgeneration bei der jeweiligen Familie bedeutend unterscheiden. In dieser Familie führten wir, ebenfalls im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts, Interviews mit drei Personen zwischen 2013 und 2015. Sowohl mit der Mutter der Familie als auch ihrer Tochter und ihrem Sohn wurden zwei oder drei Interviews geführt. Genau wie bei Familie Salman gab es nicht nur Einzelgespräche, sondern auch Gespräche mit mehreren Familienangehörigen.

Wie schon vorher erwähnt wurde, bezweckt der Prozess der Datenerhebung die Entwicklung oder Entdeckung einer Theorie, mit deren Hilfe das soziale Phänomen verstanden und erklärt wird. Das Prinzip der theoretischen Relevanz spielt bei der Entwicklung der Stichprobe die entscheidende Rolle. Glaser und Straus nennen dies die theoretische Sättigung. "Sättigung

heißt, dass keine zusätzlichen Daten mehr gefunden werden, mit deren Hilfe der Soziologe weitere Eigenschaften der Kategorie entwickeln kann" (Glaser & Strauss 2008/1967, S. 61). Mit anderen Worten: Die theoretische Stichprobe ist gesättigt, wenn es gemäß der Forschungsfrage nichts Neues zu entdecken gibt oder "wenn wir im theoretischen Sinne nichts Neues mehr entdecken" (Rosenthal 2005a, S. :87). In diesem Zusammenhang verweist Rosenthal darauf:

„[...] wir [können] nie sicher sein, dass keine neuen theoretischen relevanten Einsichten mehr gewonnen werden können, da der Entdeckungsprozess immer durch unsere blinden Flecke blockiert wird, vor allem wenn sie gesellschaftlich geteilt, unterstützt oder gar eingefordert werden“ (ebd.)

Jedenfalls basiert das Kriterium der theoretischen Sättigung auf einem idealtypischen Forschungsverlauf, der auch durch äußere Rahmenbedingungen nicht erreicht und somit abgebrochen werden könnte (ebd.). In diesem Sinne kann die Stichprobe der vorliegenden Studie nur bedingt als gesättigt bezeichnet werden.

5.5 Anonymisierung und Verwendung der arabischen Sprache

Bevor die zwei Fälle dargestellt und diskutiert werden, werden hier einige Hinweise zur Anonymisierung und zu arabischen Zitaten erwähnt. Anonymisierung wird in dieser Arbeit durch die Änderung der Namen und der Wohnorte durchgeführt. Aber auch bestimmte signifikante Merkmale, die zur Erkennung der interviewten Personen führen können, werden durch fiktive, aber ähnliche Merkmale ersetzt.

Die arabischen Zitate orientieren sich an der in der Interviewsituation gesprochenen Sprache, jedoch wurden an manchen Stellen Formulierungen und Begriffe (minimal) so modifiziert oder ergänzt, dass der Inhalt der Aussage lesefreundlicher wird. Diese Modifizierung/Ergänzung hat auch den Zweck, dass man die in das Zitat eingeführten Textsegmente versteht, ohne den gesamten transkribierten Text lesen zu müssen. Palästinensische Sprache und Dialekt sind zwar an das Hocharabische angelehnt, jedoch bestehen in Hinsicht auf Grammatik, Satzaufbau, Wortschatz und Aussprache einige Unterschiede. Sowohl bei der Transkription der geführten Interviews als auch bei dem Zitieren wird der palästinensische Dialekt beibehalten und nicht durch das Hocharabische ersetzt. Namen und wichtige arabische Begriffe werden mit der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) im Fließtext wiedergegeben. Um ein einheitliches Schriftbild zu haben und dadurch eine leichte Lesbarkeit des Textes auch für Nicht-Arabischsprechende zu erreichen, werden die arabischen Zitate mit der

arabischen Schrift als Fußnoten eingeführt. Bei der Wiedergabe der arabischen Quellen wird nicht die arabische Schrift verwendet, sondern die DMG-Umschrift.

6 FALLDARSTELLUNGEN

Einführung. In dieser Studie stehen lebens- und familiengeschichtliche Verläufe sowie Wir- und Selbstpräsentationen von PalästinenserInnen verschiedener Generationen in den Flüchtlingslagern im Westjordanland in Beziehung zu den wirkmächtigen Diskursen und den Kollektivgedächtnissen im Mittelpunkt. Die Analyse einer Biographie, wie diskutiert wurde (vgl. Kap. 4), ist immer auch eine Form von Diskursanalyse, die die Regeln der Diskurse und deren Wandel der Lebenserzählungen weitgehend anordnet (Rosenthal 2005a, S. 172). Dementsprechend hat die folgende Auseinandersetzung mit den analysierten Biographien zum Ziel diese Regeln der Diskurse, die hinter dem Rücken der Akteure wirksam sein können, sichtbar zu machen (ebd.). Die Regeln gelten auch für den Erinnerungsprozess an vergangene Ereignisse, mit verschiedenen Gedächtnisformen, eigenen oder der tradierten Lebenserfahrungen und mit der gegenwärtigen Situation verbunden ist.

Das Vergegenwärtigen von vergangenen Ereignissen und die Bedienung eines bestimmten Kollektivgedächtnisses sind insofern mit den herrschenden Machtverhältnissen verbunden, als dass dadurch bestimmte Positionen im Diskurs gestärkt oder geschwächt und somit bestimmte Akteure in dem jeweiligen Kontext ermächtigt oder entmächtigt werden. Im Anschluss daran wird die Falldarstellung auch als Analyse eines Diskurses in einem bestimmten soziohistorischen Kontext interpretiert. Das heißt: die biographischen Verläufe und Selbstpräsentationen der Akteure sind in einen konkreten soziohistorischen Kontext eingebettet und werden als solche betrachtet, beschrieben und dargestellt.

Aus dieser Forschungsperspektive, die Diskurs, Biographie und Figuration verknüpft, vor allem wie diese durch Bogner und Rosenthal (2017a; 2017b) formuliert wird, sind also nicht nur die Aspekte bezüglich des Verhältnisses zwischen kollektiven Gedächtnis und den vorhandenen herrschenden Diskursen, sondern auch diejenigen Aspekte, die die Akteure selbst betreffen, von großer Bedeutung. In diesem Sinne bestimmt der Diskurs die soziale Wirklichkeit, aber gleichzeitig ist der Diskurs auch sozial bedingt, denn es sind letztendlich soziale Akteure, die in bestimmten Figurationen stehen und die den Diskurs konstituieren, produzieren und reproduzieren. Aus einer figurationssoziologischen Perspektive betrachtet, sollen die Deutungs- und Handlungsmuster der Akteure, die in verflochtenen Figurationen mit den jeweiligen Gruppierungen und Gruppen stehen, in ihrem jeweiligen konkreten soziohistorischen Kontext betrachtet, interpretiert und erklärt werden.

Biographie auf Einzelfall- und auf Familienebene wird als eine soziale Konstruktion mit einem Doppelcharakter verstanden (vgl. Kap. 4), d. h. sie wird einerseits gesellschaftlich, aber ande-

rerseits auch individuell konstituiert und beinhaltet somit soziale Wirklichkeit sowie Erfahrungs- und Erlebenswelten der Akteure zugleich. Auf Basis einer theoretischen Stichprobenentwicklung, wie dieses im Methoden-Kapitel diskutiert wurde (vgl. Kap. 5), bilden zwei Familien aus zwei Flüchtlingslagern im Westjordanland, die auf einer Handlungsebene zwei unterschiedlichen Typen repräsentieren, das Sampling vorliegender Studie. Die Ergebnisse der Fallrekonstruktionen sind nicht nur fallspezifisch, sondern auch fallübergreifend zu verstehen, denn man kann von diesen beiden Typen auf alle gleichartigen Flüchtlingsfamilien in den Flüchtlingslagern im Westjordanland schließen.

In diesem Sinne werden zwei Flüchtlingsfamilien, die unterschiedliche Typen auf einer Handlungsebene repräsentieren, in der folgenden Falldarstellung diskutiert. Die zunächst dargestellte Familie, ich nenne sie Familie Salman¹⁶³, steht für den Typus einer Flüchtlingsfamilie, welche durch die Verfolgung eines transgenerationellen Re-Etablierungsprojekts¹⁶⁴ charakterisiert werden kann, wie im Folgenden noch ausführlicher diskutiert wird. Im Gegensatz zur Familie Salman repräsentiert die zweite Familie Maaruf eine parteipolitisch handelnde Familie, die sich – vor allem die im Lager geborene und aufgewachsene zweite (genealogische) Generation – im politischen Kampf in ihrem islamisch-national orientierten Milieu im Westjordanland profiliert. Zunächst werden die Ergebnisse der Fallrekonstruktionen beider Familien, die auf den zwischen 2012 und 2014 durchgeführten biographisch-narrativen Interviews mit einigen Familienangehörigen dieser Familien basieren, dargestellt und diskutiert.

6.1 Familie Salman

Die folgenden Falldarstellungen der erlebten und erzählten Lebens- und Familiengeschichte sind chronologisch nach Generationen im familialen Sinne aufgebaut. Dementsprechend werden zunächst die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit den biographischen Verläufen der Großeltern bzw. der Erlebnisgeneration der Familie Salman, die selbst die Flucht und Vertreibung (Nakba) von 1948 erlebten, diskutiert. Die erste Begegnung mit den Großeltern dieser Familie fand im September 2013 im Haus der Familie im Lager bei Ramallah statt, die mit einer früheren Begegnung mit anderen Familienmitgliedern dieser Familie im Februar 2012 einherging. Bei diesem Besuch gab uns, d. h. Hendrik Hinrichsen und dem Autor, der Großvater der Familie, Sabir geboren ca.1936, ein Gespräch, woran sich ein paar Mitglieder seiner Familie

¹⁶³ Alle Namen in dieser Darstellung und in der gesamten Arbeit sind aus Anonymisierungsgründen maskiert.

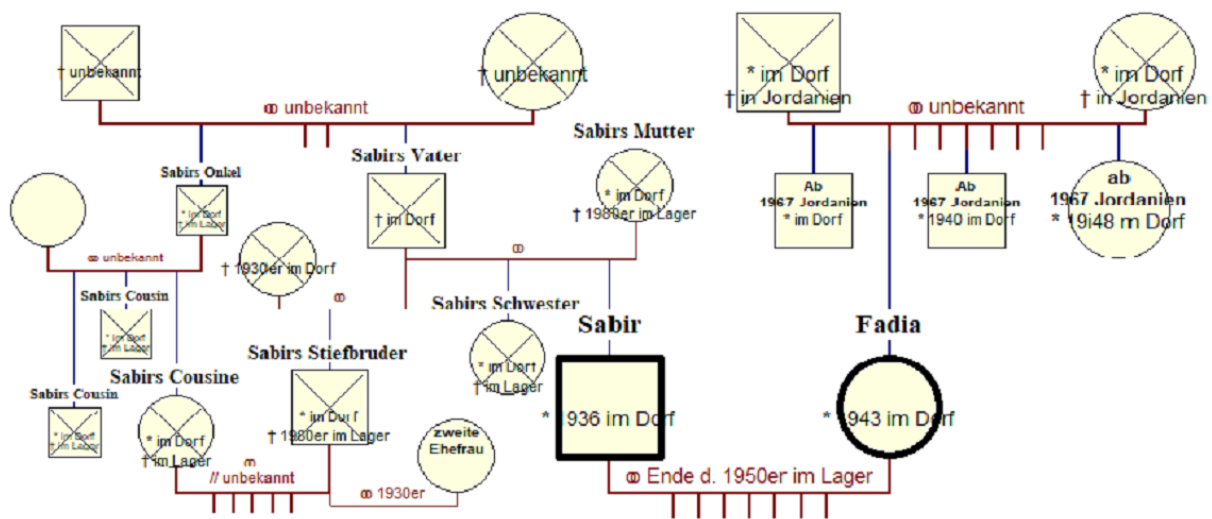
¹⁶⁴ Dieses Konzept „Re-Etablierungsprojekt der Familie“ lehnt sich an Arne Worm (2019) an und beschreibt ein sowohl individuell als auch kollektiv angelegtes und (unter bestimmten Umständen seit Generationen) verfolgtes sozioökonomisches Projekt, in dessen Mitte die Etablierung, der soziale Zusammenhalt und das Wohlergehen (bzw. die Gefühlslage) der Familie steht.

aktiv beteiligten. Während des ganzen Interviews mit ihm war Fadia, seine Ehefrau geboren 1945, anwesend, aber sie verfolgte das Gespräch mit ihrem Ehemann zurückhaltend. Des Weiteren wurde ein weiteres Gespräch mit Sabir ungefähr ein Jahr später im August 2014 auch in seinem Haus, aber dieses Mal ohne Anwesenheit seiner Familienangehörigen geführt. Das jeweilige Gespräch mit Sabir dauerte ca. zwei Stunden. Ebenfalls führte der Autor, in Begleitung der Feldassistentin Aida Sifi, ein Gespräch mit der Großmutter der Familie, Fadia, im Umfang von ca. anderthalb Stunden, und zwar im Haus der Familie im Flüchtlingslager bei Ramallah. Ein weiteres Gespräch mit der Großmutter kam nicht zustande, weil die Großmutter, Fadia, eindeutig den Eindruck vermittelte, dass sie kein weiteres Interview geben will. Im Gegensatz zu ihrem Ehemann tendierte Fadia dazu, über ihre Lebens- und Familiengeschichte in der Interviewsituation nicht offen zu sprechen. Sie gab das erste und letzte Interview vermutlich auf sozialen Druck durch ihre eigene Familie, wie in den folgenden Darstellungen diskutiert wird. Die drei Gespräche mit den beiden Großeltern wurden auf Band aufgenommen, transkribiert und analysiert. Die darauf basierenden biographischen Verläufe und Selbstpräsentationen beider Großeltern werden als erstes dargestellt. Danach werden die biographischen Verläufe und Selbstpräsentationen der Eltern und Enkelkinder dieser Familie diskutiert.

6.1.1 Die Großeltern, Sabir und Fadia

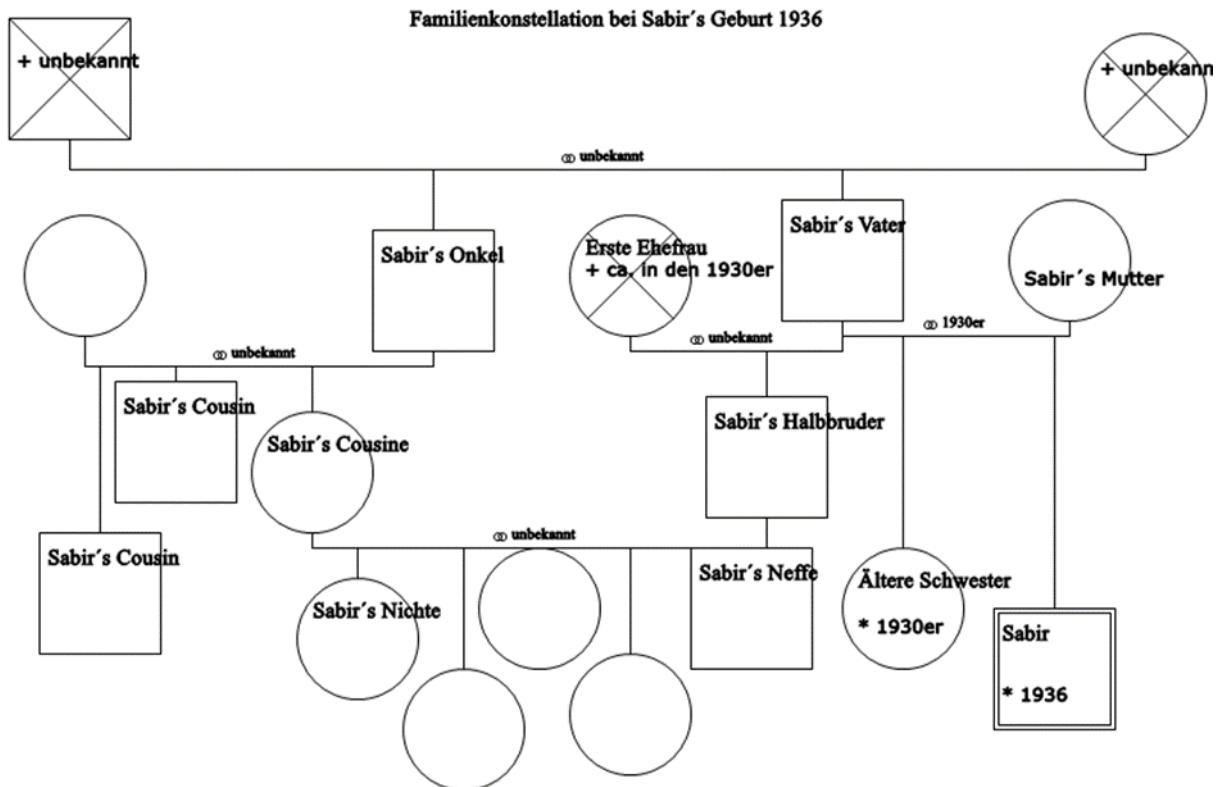
Um die Familienkonstellation, in der Sabir und Fadia geboren und groß geworden sind, zu verdeutlichen, wird unten ein Genogramm gezeigt. Beim ersten Blick auf das Genogramm erkennt man, dass viele Familienmitglieder der Großfamilie beiderseits im Dorf Naani geboren wurden, aber im Flüchtlingslager oder woanders außerhalb des Dorfs starben. Daran wird das Ausmaß des Wandels bei dieser Familie durch die Nakba von 1948 und andere erlebte kollektive Gewalt deutlich.

Familie Salman Großeltern



Sabirs Geburt. Sabir wurde im Jahr 1936 als drittes Kind einer muslimischen bäuerlichen Familie in dem seit 1917 unter britischem Mandat (vgl. Lock. 2007:36) stehenden Dorf Naani (im Bezirk Ramle im heutigen Israel) geboren. Bei seiner Geburt hatte er eine ältere Schwester und einen älteren Halbbruder. Seine Mutter ist die „zweite“¹⁶⁵ Ehefrau des Vaters. Die „erste“ Ehefrau des Vaters hat einen Sohn geboren, nämlich den Halbbruder von Sabir, Jaber. Sabir selbst kannte die erste Ehefrau seines Vaters nicht persönlich, denn sie starb schon vor seiner Geburt. Bei der Geburt von Sabir war Jaber, der ältere Halbbruder, schon mit der Cousine väterlicherseits verheiratet und hatte mit ihr schon mehrere Kinder. Später ließ der Halbbruder sich scheiden und heiratete eine andere Frau, die eine wichtige Rolle bei Sabirs biographischen Verlauf spielte, wie noch zu thematisieren ist. Somit hatte Sabir schon bei seiner Geburt ältere Neffen und Nichten. Im Folgenden veranschaulicht ein Genogramm Sabirs Stellung in der Familienkonstellation.

¹⁶⁵ Sabir deutet mehrfache Ehen seines Vaters an, trotzdem wurden nur zwei Ehen seines Vaters von ihm explizit thematisiert. Daher steht das Wort „zweite“ und „erste“ in Anführungszeichen. Jedenfalls gab es schon mindestens eine Ehe vor der Ehe mit der leiblichen Mutter von Sabir.



Sabir ist in einer Großfamilie in einem bäuerlichen Milieu¹⁶⁶ geboren, deren Struktur der *Hamula*-Struktur¹⁶⁷ oder Clan-Struktur ähnelt. Diese Familienstruktur basiert auf einer patrilinealen Blutsverwandtschaft. *Hamula* (Arab.: *ḥamūla*) oder Clan dient in dieser Zeit – zumindest bis zum 20. Jahrhundert – als „*Grundeinheit der Solidarität, der physischen und sozialen Sicherung, Vermittlung und Schlichtung*“ (Krämer 2002/2003, S. 62). Dabei erzeugte die in der

¹⁶⁶ Hitzler und Honer (1984) verweisen auf die unterschiedliche Darstellung der Milieukonzeption: z. B. diskutiert Max Scheller die Milieukonzeption in Hinsicht auf „*Verbindungsglied*“ und Aron Curwitsch in Hinsicht auf Partnerschaft, Zugehörigkeit und Verschmelzung. Hier wird die von Hitzler und Honer diskutierte Wechselwirkung zwischen dem habituell handelnden Subjekt und Milieu im alltäglichen Handeln betont. Mit Hitzlers und Honers Worten: „*Wir sind nicht nur immer schon in unserem Milieu, sondern wir sind immer schon unser Milieu*“, dabei wirkt „*das Milieu auf das erkennende Subjekt nur in dem Maße ein, in dem dieses es versteht*“ (Hitzler & Honer 1984, S. 67f).

¹⁶⁷ Das arabische Wort "Hamula" bedeutet etwa "Clan" oder eine Verwandtschaft, die auf Patrilinearität, „patrilineage“ basiert. Jedenfalls basiert die *Hamula*-Struktur auf einer vermeintlich patrilinealen Blutsverwandtschaft und korreliert mit einer feudalistischen agrargesellschaftlichen sozioökonomischen Struktur (Cohen, 1965; Rosenfeld, 1968/2015). Die *Hamula*-Struktur bestimmt weitgehend die sozioökonomischen und soziopolitischen Machtverhältnisse im Dorf und das Alltagsleben der DorfbewohnerInnen in vielerlei Hinsicht. Die Notabeln, die feudalen Grundherren, sowie die städtische und lokale Obrigkeit förderten direkt und indirekt eine soziale Ordnung, die auf dem *Hamula*-System im Dorf basierte, um ihre Steuer-, Pächter- und Mietwirtschaft sichern zu können (Rosenfeld 1968/2015, S. 732). Cohen (1965, S. 8) argumentiert, dass die *Hamula* als patrilineale Verwandtschaft unter den Osmanen im Alltagsleben der Bauern eine zentrale Rolle spielte. Unter dem britischen Mandat jedoch verlor die *Hamula* an Bedeutung in Hinsicht auf die wirtschaftliche und soziale Macht im Dorf. Dies steht, nach Cohen, im Zusammenhang mit dem Landbesitz der Bauern, der in dieser Zeit immer weniger wurde (ebd. S. 42). Mit anderen Worten: Die *Hamula*-Struktur wurde durch eine soziopolitische Transformation der feudalistischen sozioökonomischen Ordnung durch den politischen Machtwechsel bedeutend geschwächt, dadurch bildeten die landlos gewordenen Bauern eine „neue“ meist unqualifizierte Arbeiterklasse.

spätosmanischen Zeit auf Clan-Struktur basierende Familienzugehörigkeit – neben den regionalen Loyalitätsbeziehungen und religiösen Verbindungen – bestimmte Identifikationen, Aufstiegsmöglichkeiten und Beschränkungen oder soziale Kontrolle im Alltagsleben von Sabir.

Wie die Analyse seiner erlebten und erzählten Lebensgeschichte zeigt, ist das Alltagsleben von Sabir bei der Geburt und in der frühen Kindheit durch eine agrargesellschaftliche, Hamula (Clan) ähnliche, feudalistisch dominierte sozio-ökonomische Struktur geprägt (Khalidi 1992, S. 400). Diese Hamula (Clan-ähnliche) sozioökonomische Struktur oder Großfamilienstruktur wirkte sich strukturell nicht nur auf den biographischen Verlauf von Sabir, sondern auch auf die Formung von kollektiven Selbst- und Fremdbildern aus. Sabirs Familiengeschichte wird in der Interviewsituation hauptsächlich und überwiegend als die Geschichte seines Vaters und nicht als die seiner Mutter interpretiert und als solche dargestellt. Aus einer figurationssoziologischen Perspektive betrachtet, hängt diese Darstellung der Familiengeschichte des Vaters und die Weglassung der Familiengeschichte der Mutter mit der sozioökonomischen paternalistischen Hamula (Clan-ähnlichen) Familienstruktur und den familialen Figurationen zusammen, in denen Sabir geboren und aufgewachsen ist.

6.1.1.1 *Sabirs biographischer Verlauf*

Wie die Rekonstruktion der Familien- und Lebensgeschichte von Sabir zeigt, liegt die früheste an Sabir tradierte Familiengeschichte in der spätosmanischen Periode, die offenbar als konflikthaft und problematisch im Familiendialog steht. Vermutlich Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, in der spätosmanischen Zeit, die Sabir selbst nicht erlebte, wurde sein Vater durch die türkischen Behörden wegen der Rekrutierung für die türkische Armee gesucht. Dazu sagt er:

*"Mein Vater wurde eine Zeitlang von den Türken gesucht (...) die Türkei forderte ihn auf, die [Armeeuniform] anzuziehen, er verweigerte sich und floh vom Dorf Naani (...) nach dem Norden (...) nach dem Norden (6) er war also ein Mann (...) er war ein Mann, er pflegte in jedem Ort, in den er kam, zu heiraten, mit oder ohne einen Heiratsvertrag, es war ihm letztendlich egal.."*¹⁶⁸

Mit der Äußerung *"er sei also ein Mann gewesen"*, welche einer spezifischen Männlichkeit, nämlich einer hegemonialen Männlichkeit in der patriarchalischen Geschlechterordnung nach Connell (2005, S. 829ff) entspricht, drückt Sabir, meiner Interpretation nach, seine "Bewunde-

¹⁶⁸ "ابوي قعد مشرد لتركيا فترة (.....) طلبوه تركيا يلبس ما رضيش شرد من النعاني (...). على الشمال (...). على الشمال (6) يعني زلما (...). كان زلما كل ما اجى على بلد يتزوج فيها بكتب كتاب بدون الي هو مش مهم عنده في النهاية"

nung" für den Vater aus. Diese Bewunderung steht im Zusammenhang mit der "Militärdienstverweigerung", aber auch mit "mehrfacher Heirat". Bei der Erwähnung der mehrfachen Heirat des Vaters deutet Sabir einen latenten Vorwurf gegenüber seinem Vater in der Formulierung "es war ihm letztendlich egal" an, im Sinne von: Er sei rücksichtslos und verantwortungslos gewesen. Zu der Rekrutierung durch die türkische Armee in dieser Zeit sagt Sabir noch:

*"Militärdienstleistung war eine Pflicht, sie lassen normalerweise die Leute zum Tode verhungern die Leute streiten sich untereinander wegen einer Orangenschale, sie hatten nichts zu essen, ...obwohl die Kammern voll mit Getreide waren, aber es war beabsichtigt, dass sie die Menschen verhungern lassen ..., die Türken."*¹⁶⁹

Diese Äußerung von Sabir deutet auf die extreme institutionelle Abhängigkeit der bäuerlichen Communities gegenüber der osmanischen Obrigkeit hin, aber vermutlich auch auf die ökonomische und soziopolitische Krisensituation während und nach dem Ende des Ersten Weltkrieges 1918. Dies korrespondiert mit den Berichten über den krisenhaften Zustand der Bevölkerungen im britischen Mandatsgebiet Palästina während des Zusammenbruchs der osmanischen Herrschaft Anfang des 20. Jahrhunderts. Roberts (2010, S. 79ff) spricht von einer durch die osmanische Herrschaft seit Jahrhunderten andauernden Vernachlässigung der arabischen Bevölkerungen im Allgemeinen. Er führt die während des ersten Weltkriegs (1914-1918) stattgefundene Hungersnot um das Jahr 1918 in Großsyrien, inklusive Palästina, auf diese Vernachlässigung, und nicht nur auf die Auswirkungen des ersten Weltkriegs zurück (ebd.).

Die Marginalisierung, das Abhängigkeitsverhältnis der Bauern, und vor allem, die Angst vor Rekrutierung prägte anscheinend den Familiendialog der Familie Salman, so dass Sabir sie, obwohl er selbst diese Periode nicht erlebte, als wichtigen Bestandteil seiner Familiengeschichte thematisiert. Die Formulierungen "*absichtlich ausgelöste Hungersnot*" und "*die Türken lassen die Menschen zum Tode verhungern*" deuten vermutlich auf ein tiefes Misstrauen in der Familie gegenüber den Institutionen des osmanischen Staats – u.a. wegen deren Ignoranz und Vernachlässigung der Bauern – hin. Jedenfalls vermittelt Sabir in seiner Darstellung ein Bild von einer Dichotomie zwischen zentraler herrschender politischer Macht und der einheimischen Bevölkerung. Interessant ist auch die Kopräsenz von Hungersnot und internen Konflikten unter der Bevölkerung, die hier in Zusammenhang mit dem Kampf ums Überleben (oder mit dem Umgang von Armut) steht.

¹⁶⁹ "اجباري كانت الخدمة بموتوا الناس من الجوع () قشرة البرتقال يتقاتلوا عليها ياكلوا فئ (3) و المخازن عندهم مليانة حبوب بس مقصودة انهم يجوعوا العالم (3) الاتراك"

Angesichts der Sitten und Normen in dieser Zeit kann man davon ausgehen, dass Sabir die erste Ehefrau des Vaters unter schlechtem Licht erscheinen lässt. Seiner Angabe nach floh die erste Ehefrau des Vaters aus dem Haus ihrer Familie und heiratete den Vater von Sabir ohne die Zustimmung ihrer Eltern, die von ihrem Fluchtplan nicht wussten. Die erste Ehefrau des Vaters gebar – vermutlich in den 1920ern – den Halbbruder von Sabir, der später eine wichtige Rolle in seinem Leben spielte, worauf ich später eingehen werde. Nach dem Tod der ersten Ehefrau heiratete der Vater eine weitere Frau, die Mutter von Sabir, die als "quasi zweite" Ehefrau später in die Familie dazukam und vermutlich um ihren Platz in dieser Familie kämpfen musste. Diese Familienkonstellation und Ereignisse wurden hauptsächlich durch Sabirs Mutter tradiert, wie sich im Gespräch mit Sabir herausstellte.

Die Beschreibung des Vaters als „*rücksichtslos oder verantwortungslos*“ wegen mehrfacher Heirat und auch die negativ konnotierte Beschreibung der ersten Ehefrau des Vaters werden an Sabir durch seine Mutter tradiert. Dies spiegelt die familialen Figurationen, in denen die Mutter und Sabir selbst sich befanden, wider. Die Mutter und deren Kinder, d. h. Sabir und seine ältere Schwester, wurden jedenfalls als Wir-Gruppe gegenüber der ersten Ehefrau und ihrem Sohn, Jaber, dem Halbbruder, dargestellt. Mit der negativen Darstellung der ersten Ehefrau des Vaters drückt Sabir vermutlich seine Identifizierung mit seiner Mutter oder seine Loyalität zu ihr aus. Dies lässt jedenfalls die Annahme zu, dass die hauptsächlich durch die Mutter an Sabir tradierte Familiengeschichte während der spätosmanischen Periode nicht nur durch die Armutsverhältnisse, sondern auch durch einen Loyalitätskonflikt innerhalb der Familie geprägt ist.

Des Weiteren liefert die Einbettung der Familiengeschichte in die spätosmanische Periode Belege und Beweise für das harte Schicksal der Familie, die in vieler Hinsicht auf sich allein gestellt war. Vor allem impliziert die Darstellung der Flucht vor Rekrutierung, dass der Vater von Sabir aus schicksalhaften Gründen kaum zu Hause bei der Familie gewesen war. Diese früheste an Sabir tradierte Familiengeschichte vermittelt ein Wir-Bild von einer quasi „autonom gesteuerten“ Familie, die sich von der institutionalisierten soziopolitischen spätosmanischen Machtzentrale abgrenzt und quasi für das nackte Überleben kämpft. Das Wir-Bild einer „autonomen“ Familie in Not zieht sich wie ein roter Faden in späteren Phasen seiner Biographie durch, wie noch deutlicher werden wird.

6.1.1.2 *Biographische Verlaufskurve*

Sabirs Geburt, frühe und spätere Kindheit ist in die britische Mandatszeit (1917-1948) eingebettet¹⁷⁰. In dieser Phase seines Lebens erlebte Sabir eine in Anlehnung an Schütze (Schütze, 1983/2016) „*biographische individuelle Verlaufskurve*“ (vgl. Kap. 4.9.), die mit dem Tod des Vaters, Trennung von der Mutter und häuslicher Gewalt eintrat. Diese Erlebnisse beeinflussten ihn im großen Ausmaß, rissen ihn aus einer bis dahin ziemlich gewöhnlich stabilen Familienkonstellation heraus und warfen ihn aus der Bahn des routinierten Alltagslebens.

In jener Zeit befand sich seine Familie, wie auch andere kleine Bauern, besonders in den 1930er und 1940er Jahren, im Geflecht mit anderen Gruppierungen mit der Tendenz zu einer mehrfachen Außenseiterposition. Einerseits stand die Familie wie andere DorfbewohnerInnen in einem asymmetrischen Machtverhältnis gegenüber den palästinensisch-arabischen ländlichen Landbesitzern oder Notabeln. Im Dorf selbst gab es zwei Muchtars (Dorfvorsitzender), die ihre Macht und Status einerseits auf ihrem „wirklichen“ Besitz von Land sowie auf ihrem engen Kontakt zu den lokalen und städtischen Notabeln – oder anders formuliert auf ihren Patronagenetzwerken – basierten. Auch machte die Familie kritische Erfahrungen auf soziopolitischer Ebene in ihrer verflochtenen Figuration zu dem ab den 1930ern immer größer und stärker werdenden jüdischen Jischuw bzw. zu den jüdischen Communities, die einerseits Arbeitsmöglichkeiten boten, aber andererseits quasi eine geschlossene Gemeinschaft gegenüber den Dorf-Communities bildete (Khalidi 1992, S. 400; Morris 1988/2012, S. 83).

Die Rekonstruktion von Sabirs Biographie zeigt deutlich, dass viele der von den Bauern-Communities erlebten soziopolitischen Unruhen (Vgl. Kap. 2) im Familiendialog kursieren. Viele dieser Ereignisse wurden an Sabir aber nur fragmentiert und brüchig tradiert. Sabir selbst ist in einer turbulenten Zeit geboren und verbrachte seine frühe Kindheit in der Zeit der soziopolitischen Unruhe, auch bekannt als „*Bauernrevolution*“ von 1936-1939 (vgl. ebd.). Sabirs Darstellungen lassen ein widerspruchsvolles Bild von seinem Vater entstehen. Einmal scheint der Vater ein Landarbeiter im Tagelohn zu sein, ein anderes Mal ein Räuber, der mit anderen Freunden oder auch allein Diebstähle und Überfälle beging. Sabir beschreibt seinen Vater auch als einen „Aufständische[n]“, der eine Waffe trug und mit den Rebellen unterwegs war. Es ist auch möglich, dass er Soldat in einer bäuerlichen Miliz war, welche entweder zu einem lokalen Komitee oder zu einer mobilen Guerilla gehörte, die in den 1930er gegründet wurden. U. a. berichtet Kanafani (1972/1980, S. 21) darüber, dass zahlreiche palästinensisch-arabische Bauern ihr Land vor allem an feudalistische Landbesitzer während der soziopolitischen Unruhen Ende der

¹⁷⁰ Das bis zum ersten Weltkrieg (1914-1918) unter osmanischer Herrschaft stehende Dorf Naani wurde am 14. November 1917 von den Briten unter General Edmund Allenby erobert und war seitdem bis 1948 ein Teil des britischen Mandatsgebiets Palästina (Lock 1919/2007, S. 36).

1920er und in den 1930er Jahren verkauften, um sich Waffen zu besorgen. Der hohe Wert der Waffen bei den Bauern und Beduinen und im palästinensischen Diskurs im Allgemeinen steht in Zusammenhang mit mehreren Faktoren (vgl. Kanafani 1972/1980, S. 21; Swedenburg 1990). Dabei spielen die nachträgliche Stilisierung der Rolle der palästinensischen Bauern „*as National Signifier*“ (Swedenburg, 1990), die Stilisierung des bewaffneten Kampfs gegen Israel im palästinensischen Diskurs und der hohe Status der quasi nicht zentral organisierten „freiwilligen“ Kämpfer innerhalb ihrer bäuerlichen Communities selbst eine zentrale Rolle (Segev 1999/2005, S. 551ff). Jedenfalls sind diese im Familiendialog kursierenden Beschreibungen des Vaters vermutlich durch die Wirren der Zeit bedingt, welche die Familie und die Bauern-Communities durchlebten. Auf die Aufforderung, mehr über die Familiengeschichte in der Zeit der Bauerrevolution zwischen 1936 und 1939 zu erzählen, wechselte Sabir zwischen selbst erlebter und tradiert Erfahrung: *"Ich erinnere meinen Vater, dass er einer von ihnen [von den Rebellen A. A.] war (...) er war einer von ihnen"*¹⁷¹. Sabir wird wohl kaum eigene Erinnerungen an die so genannte Bauerrevolution von 1936 bis 1939 haben¹⁷². Als Sabir ca. vier Jahre alt war, starb sein Vater. Die brüchige und fragmentierte Tradierung der Familiengeschichte in dieser Zeit zeigt sich besonders deutlich bei der Darstellung vom Tod des Vaters. Der Tod des Vaters stellte in vielerlei Hinsicht eine Verlaufskurve dar, durch die sein Leben „fremd“ gesteuert wird und er dabei kaum Einfluss auf die Ereignisse nehmen konnte.

Tod des Vaters. Das Todesdatum seines Vaters 1940 wurde von der Mutter übermittelt, so die Angabe von Sabir. In dieser Zeit lebte die Kernfamilie, das heißt, die Mutter, die ältere Schwester und Sabir im Haushalt der Großfamilie zusammen, im Dorf Naani unter der britischen Mandatschaft. Sabir hat erwähnt, dass der Vater "normal" starb. Auf die Aufforderung, mehr über die Umstände des Sterbens von seinem Vater zu erzählen, antwortete Sabir wie folgt:

*"Ich weiß doch nicht ich war jung ich war nur vier Jahre (5) ich war vier, sagen wir mal bis zum vierzehnten Lebensjahr sind dann zehn Jahre (...) in den 1940ern starb er weil ich noch vier Jahre alt war als mein Vater starb, ich bin Jahrgang 1936 ja es war in den 1940ern"*¹⁷³

¹⁷¹ "متذكروه انا ابوي كان منهم [من الثوار] (...) ابوي كان منهم"

¹⁷² Eine Kindheitsamnesie oder auch infantile Amnesie ist gekennzeichnet durch die Unfähigkeit, die frühere Kindheitszeit vor dem sechsten Lebensjahr abrufen zu können. Typischerweise können sich Erwachsene an Episoden aus den Jahren 6-8 erinnern, aber nicht aus den früheren Jahren (Nelson & Fivush 2004, S. 506).

¹⁷³ "صابر: بعرفش والله انا صغير اربع سنين بقى عمري (5) اربعة قول للاربع تعشر سنة عشر سنين (...) في الاربعينيات بتقدر تقول آه بالاربعينيات مات لاني وانا عمري اربع سنين مات مواليد الستة و ثلاثين انا في الاربعينيات"

Hier versucht Sabir, sich zu erinnern. Bei dem Erinnerungsprozess tauchen, wie die Analyse seiner Lebensgeschichte deutlich zeigt, drei Eckdaten auf: sein Geburtsjahr 1936, sein Alter beim Tod des Vaters (vier Jahre) und sein Alter (vierzehn) während des Krieges und der erfolgten Flucht aus der Stadt Lod im Jahr 1948. Sabir war beim Beginn des Krieges, in Anbetracht seiner Angabe des Geburtsjahres 1936, entweder zwölf oder dreizehn Jahre alt, und er wurde vierzehn auf der Flucht, worauf ich noch zu sprechen komme. Jedenfalls fällt bei seiner Äußerung auf, dass Sabir das Fluchtdatum 1948 als Erinnerungsstütze benutzt, indem er sein Alter bei der Flucht erwähnt. Dabei könnte man von einer Assoziation hinsichtlich kritischer und belastender Erlebnisse, zu denen das Jahr 1948, also der Krieg von 1948 ebenfalls gehört, ausgehen. Es kam auch häufig vor, dass Sabir zur Thematisierung des Krieges von 1948 kam, wenn er über kritische Ereignisse in seiner Lebens- und Familiengeschichte in verschiedenen Zeitabschnitten sprach. Mit anderen Worten: Die Kopräsenz vom Tod des Vaters und der Krieg von 1948 bei der Thematisierung der Lebens- und Familiengeschichte lassen sich aus Perspektive der Biographieforschung als zwei kritische biographische Wendepunkte oder „*Interpretationspunkte*“ (Rosenthal 2002a, S. 135) erfassen. Typische biographische Wendepunkte führen „*zu einer Reinterpretation der Vergangenheit und Gegenwart, aber auch der Zukunft*“ (ebd.). Diese kritischen biographischen Wendepunkte wurden bei Sabir zunächst durch Veränderungen im Familiensystem und später durch die soziopolitische Entwicklung – vor allem durch den Krieg von 1948 – in seinem Milieu ausgelöst. Beide Ereignisse erweisen sich als zentral wichtig für die Struktur und Gestalt seiner gesamten Lebensgeschichte und Lebenserzählung, wie die Analyse zeigt.

Jedenfalls scheint es plausibel zu sein, dass sich Sabir nicht an die Umstände des Sterbens seines Vaters erinnern kann,¹⁷⁴ aber man kann hier fragen, ob er sich auch nicht an das erinnert, was ihm durch Verwandte, vor allem seine Mutter, darüber tradiert wurde. Die Umstände, in denen der Vater von Sabir im Jahr 1940 starb, konnten in der Interviewsituation nicht geklärt werden. Dies lässt die Annahme zu, dass das Sprechen über die Umstände des Todes des Vaters für die Mutter und die anderen Familienmitglieder, wie auch immer die Gründe dafür sind, problematisch war. Diese Annahme scheint berechtigt zu sein, wenn man die Lebensumstände, in denen der Vater lebte, vor allem die Involvierung in kritische und gefährliche Tätigkeiten, die in irgendwelcher Weise mit seinem Tod im Zusammenhang stehen könnten, in Betracht zieht.

¹⁷⁴ Erlebnisse aus der frühen Kindheit können in der Regel nicht oder nur bedingt durch z. B. spezifische kulturelle Praktiken erinnert werden (Nelson & Fivush 2004, S. 506).

Trennung von der Mutter. Im Gespräch mit Sabir wurde deutlich, dass der Tod des Vaters 1940 zu massiven Veränderungen in der Familienkonstellation führte. Die erneute Heirat der Mutter mit einem Mann aus dem Dorf Naani 1940 löste einen Konflikt um die Kinder, Sabir und seine ältere Schwester aus. Sabirs Mutter musste ihre beiden Kinder vor dem Halbbruder, Jaber, und vermutlich auch vor anderen Familienangehörigen väterlicherseits verstecken, damit ihr die Kinder nicht weggenommen werden konnten. Dazu sagte Sabir:

"Ich habe einen Bruder väterlicherseits (.....), er war ein Soldat bei den Engländern, er kam und nahm uns, mich und meine Schwester zu sich, meine Mutter versteckte uns in einem Haus weit weg, sie wollte uns meinem Bruder nicht weggeben, irgendwer informierte meinen Bruder über den Aufenthaltsort, dann kam er (...) er nahm uns zu sich in Lod neben der Zugstation (...) ja er nahm uns dorthin und wir lebten dann bei ihm...."¹⁷⁵

Sabir berichtet in diesem Zitat von dem Versteck der Mutter, in dem sie mit ihrem neuen Ehemann und den zwei Kindern, Sabir und seiner älteren Schwester, aus lauter Angst vor dem Halbbruder Jaber lebte. Denn die Mutter und der Halbbruder erhoben gleichzeitig den Anspruch auf das Sorgerecht und die Vormundschaft und wollten die beiden Kinder bei sich haben. Es dauerte auch nicht lange bis Jaber die Familie ausfindig machte und der Mutter die zwei Kinder wegnahm. Sabir und seine ältere Schwester befanden sich nun in einer völlig neuen Familienkonstellation. Sabir äußert sich nicht eindeutig darüber, wie er diesen Lebensabschnitt erlebte, aber er gibt andeutungsweise zu verstehen, dass er bei seinem Halbbruder harte Zeiten und leidvolle Erfahrungen durchlebte. Man kann jedenfalls davon ausgehen, dass Sabir als Kind im Alter von vier Jahren den Tod seines Vaters und die Trennung von seiner Mutter als sehr belastend erlebte und vermutlich kaum eine Möglichkeit in seinem eher „fremdbestimmten“ neuen Kontext hatte, offen darüber zu trauern. Die leidvolle Erfahrung, dass er schwierigen Lebensbedingungen schicksalhaft ausgeliefert wurde, stellt für ihn wie schon erwähnt eine „biographische Verlaufskurve“ dar. Nach Schütze (1983/2016, S. 60) "stehen Verlaufskurven für das Prinzip des Getriebenwerdens durch sozialstrukturelle und äußerlich-schicksalhafte Bedingungen der Existenz", so dass man einen "Prozess des Erleidens" ertragen muss. Dabei erfährt die Biographin oder der Biograph die Erlebnisketten "nicht in Form intentionaler, willentlich zugänglicher Orientierungsbestände, sondern diese treten ihm als intentionsäußerliche

¹⁷⁵ "الي اخو من ابوي (.....) كان عسكري مع الانجليز اجي اخذنا انا واختي امي كانت هاربة فينا على دار بعيدة بدهاش تعطينا لاخوي ابصر مين دلوا اخوي على الدار و اجي حملنا و اخذنا عنده على محطة اللد (...) اها اخذنا هناك وعشنا عنده ..."

Auslösebedingungen gegenüber" (ebd.). In diesem Sinne löste der Tod des Vaters interne familiäre Konflikte aus, welche für Sabir äußerlich-schickhafte Bedingungen darboten und er diese leidvoll erlebte. Dabei hatte Sabir nicht die Möglichkeit, die Ereignisse so zu beeinflussen, wie er es sich wünschte.

Sabir und seine ältere Schwester lebten etwa drei Jahre, von 1940 bis 1943, bei der Familie des Halbbruders. In dieser Zeit hat der Halbbruder mit seiner zweiten Ehefrau und den fünf Kindern aus der ersten Ehe des Halbbruders in der Küstenstadt Lod gewohnt. Sabir beschreibt den Halbbruder als einen Soldaten bei der britischen Armee¹⁷⁶, der zwei militärische Ehrenzeichen und einen Stern trug. In dieser Zeit erlebte Sabir häusliche Gewalt durch seinen Halbbruder, der ihn oftmals mit seinem Militärgürtel schlug. Die häusliche Gewalt gegen ihn führt Sabir auf die Intrige der zweiten Ehefrau seines Halbbruders zurück. Sabir bezeichnet die Ehefrau des Halbbruders auf eine abwertende Art und Weise als „*tätowierte Beduinin*“ und als „*wertlos*“. Bei dieser Äußerung positioniert sich Sabir als einer, der zur sesshaften Bevölkerung gehört. Er bedient sich eines negativen Bildes über die Beduinen, welches er bei seinem Zuhörer als selbstverständlich voraussetzt. Die „*selbstverständliche Überlegenheit*“ der sesshaften Bevölkerung gegenüber der nomadischen Bevölkerung hat ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert, als „*der Trend zur Sesshaftigkeit*“ begann, unumkehrbar zu werden (Krämer 2002/2003, S. 68). Trotz wechselseitiger Abhängigkeit und gelegentlicher „*Bündnissen von Bauern, Städtern und Beduine gegen die jeweilige Obrigkeit und äußere Feinde*“ schon seit der osmanischen Zeit prägte der Konflikt zwischen sesshafter und nomadischer Bevölkerung die wechselseitige Wahrnehmung beider Seiten (ebd. S. 67ff). Verankerte negative Bilder basierten auf eher negativ geprägter wechselseitiger Wahrnehmung, die „*vom Gefühl der je eigenen Überlegenheit*“ gezeichnet war (ebd. S. 69). Das durch Sabir vermittelte, stereotype, negative Bild der Beduinen im Diskurs in den 1930er und 1940er Jahren muss nicht unbedingt tatsächlich auf der ursprünglichen Eigenart der Figurationen zwischen sesshaften und nomadischen Bevölkerungen im 19. Jahrhundert beruhen. Aus einer figurationssoziologischen Perspektive betrachtet (vgl. Kap. 4), kann sich auch das stereotypische negative Beduinen-Bild durch die seit Generationen „*routinisierte*“ sesshaft-bäuerliche Tradition und die tradierte aber nicht mehr selbsterlebte Erfahrung der Bauern mit den Beduinen und deren Einstellung zu ihnen konstituieren.

¹⁷⁶ Nach Al-‘Ārif (1956/2012a, S. 95f) beteiligten sich dreizehn Tausend arabisch-palästinensische Soldaten, (und dreißig Tausend jüdische Soldaten) an der der britischen Armee zwischen 1939-1948. Kurz bevor die britische Armee von Palästina im Mai 1948 auszog, wurden diese Soldaten von der britischen Armee entlassen. Das Arabische Hohe Komitee unter der Leitung von Amin Huseini betrachtete diese Soldaten als Kollaborateure (das galt auch für die ca. zwanzig tausend palästinensischen Polizisten in dieser Zeit) (ebd.). Nach Segev gab es Ende der 1920er insgesamt 1500 Polizisten, „*darunter 175 britische Beamte. Die überwiegende Mehrheit war arabischer Nationalität; jüdische Polizisten gab es [...] nur sehr wenig*“ (Segev 1999/2005, S. 344).

Nach drei Jahren, etwa 1943, wurde Sabirs minderjährige Schwester mit ihrem Cousin väterlicherseits aus dem Dorf Naani verheiratet¹⁷⁷. Im Rahmen dieses Heiratsabkommens, das der Halbbruder und der Schwager, also seine Cousins abgeschlossen hatten, wurde der inzwischen siebenjährige Sabir zurück in das Dorf Naani zu seiner frisch verheirateten Schwester geschickt. Laut der Vereinbarung übernahm der Schwager außer den Unterhaltskosten auch die Schulkosten¹⁷⁸ für Sabir als Ausgleich des Brautpreises. Diese Heiratspraxis weist auf die vorher erwähnte „Autonomie“ der Familie und korreliert mit der paternalistischen Familienstruktur, die auf Hamula oder Clan-Struktur basiert. Rosenfeld (Rosenfeld 1968/2015, S. 745f) führt die Heiratspraxis bei den Bauern in den Dörfern innerhalb israelischer Territorien nach 1948, wo der Bruder die Rolle als Stellvertreter der Rechte und des Interesses seiner Schwester gegenüber der Familie des Ehemannes einnimmt, auf die vergangene, jedoch wirkmächtige hamula-Struktur zurück, welche mit der feudalistisch geprägten sozioökonomischen und soziopolitischen Struktur korreliert. Jedenfalls soll diese Heiratsordnung unter den Familienmitgliedern einerseits die Solidarität, den Zusammenhalt und die Integration (oder mit einem Wort die Kohärenz) der Großfamilie und andererseits die paternalistische Machtstruktur im bäuerlichen Milieu sichern (Rosenfeld, 1968/2015).

Im Dorf lebte Sabir bei der Familie des Ehemannes seiner Schwester. Dort besuchte er die Schule drei Jahre lang, also bis er zehn Jahre alt wurde. Neben der Schule arbeitete Sabir als Straßenverkäufer im Dorf. Aber er verdiente sich gelegentlich auch Geld bei der Saisonarbeit auf einem Mandelfeld im benachbarten jüdischen Kibbuz Naan. Nach Cohen (2004/2008, S. 32) hatten die Brüder Schukri und Abdarahman Al-Taji Al-Farouqi das Land verkauft, worauf der Kibbuz Naan neben dem Dorf Naani im Jahr 1930 gebaut wurde. Fast die Hälfte des durch die Juden erworbenen Landes gehört zum jüdischen Nationalfond (Krämer 2002/2003, S. 358). Der jüdische Nationalfond verpachtete dieses Land durch langfristige Verträge an Kibbuzim, Moschawim und einzelne jüdische Bauern, wobei jedoch die arabischen Bauern ausgeschlossen wurden (ebd.). Sabir meinte, dass die DorfbewohnerInnen den Kibbuz Naan als "*Kinhadar*" (Arab. *Kinhadār*) oder auch als "*Kubaniat Al-Jaj*" (Arab.: *qubāniyyat al-ġāġ*) – man könnte dies mit "Hühnerstall-Company" übersetzen – bezeichneten. Die Bezeichnung impliziert, dass Sabir

¹⁷⁷ Trotz bedeutender lokaler Unterschiede zwischen Stadt, Dorf und Flüchtlingslager sowie ruraler und urbaner Ortschaft gilt es im Allgemeinen, dass diese Heirat zwischen Cousinen und Cousins ersten oder entfernteren Grades in der palästinensischen Gesellschaft verbreitet war und immer noch ist. „*In the 2000 survey, 28% of women married first cousins (maternal or paternal) and another 20% married “distant cousins;” thus, about half of the women married kin. In the previous 1995 survey, a similar percentage of women married first cousins but the percentage marrying “distant cousins” was much higher 36%*“ (Rieker, et al. 2008/2010, S. 234f).

¹⁷⁸ Schon im Jahr 1914 gab es in Palästina "95 staatliche Grund- und Sekundarschulen mit insgesamt rund 8250 Schülern, 379 muslimische Privatschulen, die überwiegend wohl Koranschulen traditionellen Mustern (Kuttab) waren und rund 8700 Schüler zählten, sowie eine beachtliche Zahl ausländischer Privatschulen" (Krämer 2002/2003, S. 96). Im Dorf Naani wurde die Grundschule erst im Jahr 1923 gegründet (Khalidi 1992, S. 400).

und die DorfbewohnerInnen die Kibbuz-BewohnerInnen eher als wirtschaftliche Investoren (einer Firma) gesehen hatten. Jedenfalls stellte Sabir die Kibbuz-BewohnerInnen positiv dar, indem er sie einerseits als Nachbar, aber auch als Brüder bezeichnete. Dazu sagte er:

"Auf demselben Land waren noch Kinhadar und Al-Naani (...) aber dieses gehört den Juden und dies gehört den Arabern (...) Ja wir waren Nachbarn, genau Nachbarn (...) Wir lebten so wie Brüder (...) ich schwöre es bei Gott"¹⁷⁹

Trotz der enorm gestiegenen jüdischen Einwanderung¹⁸⁰ in das Land seit den 1930er Jahren bildeten die Kibbuz-EinwohnerInnen von Naan eine numerische Minderheit gegenüber den Dorfbewohnern von Naani (Khalidi 1992: 400). Die Mehrheit der jüdischen Zuwanderer zog eher die Städte (vgl. Pappe 2006/2007:55) als Wohnort vor. So stand eine Reihe jüdischer Siedlungen wie isolierte Inseln oder „Festungen“ in manchen Gebieten inmitten ländlicher palästinensischer Gegenden (Pappe 2006/2007, S. 64; vgl. Krämer 2002/2003, S. 358). Die Zahl der DorfbewohnerInnen wurde im Jahr 1931 auf 1.142 und im Jahr 1944/45 auf 2.060 geschätzt, davon 590 Juden, die im Kibbuz Naan lebten (Khalidi 1992, S. 400).

Der Kibbuz Naan, wie alle anderen Kibbuzim in jener Zeit, wurde aber zentral geleitet und finanziert, sodass man von einer quasi geschlossenen Gesellschaft – gegenüber dem Dorf Naani – mit eigenen Schulen, Institutionen sowie sozialen und auch militärischen Instanzen, also von zwei quasi getrennten Welten nebeneinander ausgehen kann. Trotz der von der britischen Kolonialmacht vorgesehenen ethnischen und politischen Trennlinie zwischen Arabern und Juden (Krämer 2002/2003, S. 208ff) war der Kibbuz Naan, wie fast alle anderen Kibbuzim in dieser Zeit, für die arabischen Arbeiter im Alltagsleben, nicht ganz geschlossen. Es war auch üblich, dass die arabischen Arbeiter in den Kibbuzim übernachteten.¹⁸¹ In diesem Zusammenhang betonte Sabir abermals die *"brüderliche"* Beziehung zu der Kibbuz-Community, mit der er in der Schulzeit, als er zwischen sieben und zehn Jahren alt war, die erste Erfahrung machte. Sabers Berichten nach arbeiteten auch Frauen aus dem Dorf, aus seiner eigenen Familie und aus seinem Bekanntenkreis mit den Kibbuz-BewohnerInnen auf dem Ackerfeld zusammen und im Kibbuz.

¹⁷⁹ "البلاد ارض واحدة (...) كنه دار النعاني (...) بس هاي لليهود و هاي للعرب اها و بلا (...) جيران اها جيران اها (...) احنا و اياهم هيك كنا عايشين زي الاخوة (...) اها والله"

¹⁸⁰ Anderson (2013, S. 2) weist darauf hin, dass die Machtübernahme des Nazi-Regimes in Deutschland ab 1933 bei der enorm gestiegenen jährlichen jüdischen Einwanderung in Palästina in den 1930ern eine wichtige Rolle spielte. So stieg die Einwanderung von vier oder fünf tausend vor 1933 auf 37.300 im Jahr 1934 und 1935.

¹⁸¹ Benny Morris (1988/2012, S. 83) berichtet über eine Uneinigkeit unter den Kibbuz-Behörden im Allgemeinen darüber, ob die Araber über Nacht in den Kibbuzim (Pl. von Kibbuz) bleiben dürfen oder nicht. Trotz eines Verbotes diesbezüglich arbeiteten die Araber weiter in den Kibbuzim. Dabei spielt Yisrael Galili, ein Hagana-Mitglied aus dem Kibbuz Naan eine Rolle, dass das Verbot, in den Kibbuzim zu übernachten, nur aus Sicherheitsgründen in bestimmten kritischen Zeiten erteilt wurde.

Sabir erzählt aber nicht explizit von biographischen Erfahrungen, die seine fast idealisierte Beschreibung des "Zusammenlebens" zwischen Dorf und Kibbuz belegen können. Wobei in anderen Interviews mit Flüchtlingen im Westjordanland wird von biographischen Erfahrungen berichtet, die mit positiven Konnotationen verbunden sind. Solche Berichte passen eigentlich zum Nationaldiskurs nicht. Beispielsweise wurden jüdische Kibbuz-BewohnerInnen nebenan, die nach Palästina aus Jemen und dem Irak herkamen, als "*normale Araber*" durch Yasin (Jg. 1922) bezeichnet. Yasin wurde in einem Dorf namens Deir Yasin, welches in der Folge des Krieges 1948 durch israelische Gruppierungen zerstört wurde (Morris 1988/2012, S. 462ff), geboren und dort aufgewachsen. Nach dem Krieg 1948 ließ er sich in einem Dorf im Westjordanland nieder. Das Interview mit ihm fand bei in seinem Haus im Dorf neben Ramallah statt. Dabei erinnerte Yasin sich noch an Namen einiger Kibbuz-Bewohner. Auch die Buslinie, die zum Kibbuz gehörte, wurde von ihm in der Interviewsituation positiv dargestellt, indem er betonte, dass er lieber den Kibbuz-Bus in dieser Zeit nahm. Zur Begründung seiner Meinung fügte er hinzu, dass der Kibbuz-Bus – im Vergleich zum Dorf-Bus – häufiger fuhr und weniger kostete. Jedenfalls machte Sabir in der Darstellung seiner erlebten Lebensgeschichte einen signifikanten Unterschied zwischen den Kibbuz-BewohnerInnen und den zionistischen Gruppierungen, die er in der Interviewsituation unter dem Namen Hagana¹⁸² erwähnte und mit der er biographische negative Erfahrung machte, wie noch thematisiert wird.

In dieser Zeit – zwischen 1943 und 1946 – schloss Sabir die fünfte Klasse im Alter von zehn Jahren erfolgreich ab. Die Wahl, in der nahe gelegenen Stadt Ramla seine schulische Ausbildung fortzusetzen, stand ihm nicht zur Verfügung. Dazu meinte Sabir:

"Wir waren arm, für die sechste und siebte Klasse muss man von Naani nach Ramla gehen (...) aber diejenigen, die kein Einkommen haben, wie sollen sie in Ramla zurechtkommen (...) du kriegst nicht mal genug Brot, um satt zu werden. Es war nur ein Dorf was soll's (...) Sie selbst kriegten nicht mal genug Essen, um satt zu werden (...). Ich kehrte zu meinem Bruder zurück."¹⁸³

In diesem Lebensabschnitt, wie im gesamten bisherigen biographischen Verlauf von Sabir, spielt das Thema Hungersnot und Armut eine wichtige Rolle. Wie aus dem Zitat zu entnehmen, waren die Grundbedürfnisse bei ihm aber auch bei der ganzen Großfamilie selbst nicht gedeckt. Die Armut der Familie verhinderte seine schulische Ausbildung, die er ansonsten eingeschlagen

¹⁸² Die militärische Organisation Hagana wurde im Jahr 1920 gegründet und begann sich erst im November 1947 von einer territorialen Miliz zu einer regulären Armee zu entwickeln (Morris 1988/2012, S. 16).

¹⁸³ " كنا فقرا سادس وسابع وهيك بطلع الواحد على الرملة من النعاني (...) و الي معندوش دخل وين بدو يروح يكمل بالرملة (...) ما بتشبعش الخبز قرية شو بدھا تكون (...) هم نفسهم ما كانوا يشبعوا (...) ارجعت عند اخوي".

hätte, denn er war *"der beste an der Schule"*, wie er mehrmals betonte. Nach Beendigung der Schule im Dorf 1946 kehrte Sabir freiwillig, wie er sagt, nach der Stadt Lod zu seinem Halbbruder zurück. Als Grund dafür führt Sabir, wie in dem Zitat angedeutet wurde, die Armut ein. Der Wohnwechsel steht auch im Zusammenhang mit der Brautpreis-Vereinbarung, denn nach Beendigung der Schule im Dorf war der Brautpreis sozusagen ausgeglichen und Sabir hatte keinen Anspruch mehr, weiterhin bei seiner Schwester zu bleiben.

Sabir blieb aber nicht lange bei der Familie seines Halbbruders. Er führt seine Entscheidung, aus dem Haus des Halbbruders in dieser Zeit zu „fliehen“, wie er es zum Ausdruck brachte, auf die Intrige der Ehefrau seines Halbbruders zurück. Als Beleg dafür erzählte Sabir davon, dass er fünf Stück Kaugummis von einem Geschäft in der Nachbarschaft klaubte. Die Ehefrau des Halbbruders erfuhr davon und machte ihm Angst, indem sie ihm mitteilte, dass der Geschäftsmann davon Bescheid wüsste und er auf der Suche nach ihm sei. Aus Angst vor Strafe durch den Halbbruder, floh Sabir daraufhin aus dem Haus zu seiner Mutter. Es scheint plausibel zu sein, dass die Ehefrau des Halbbruders Sabir als Last empfunden hatte, weil sie selbst keine Kinder hatte, aber für die fünf Kinder ihres Ehemannes – aus der ersten Ehe ihres Ehemannes – sorgen musste. Andererseits könnte die Sehnsucht nach der Mutter eine Rolle gespielt haben, dass Sabir nach ihr suchte und die Ehefrau des Halbbruders nicht ganz als "Ersatzmutter" akzeptierte. Unverkennbar stellt Sabir die Beziehung zu der Ehefrau des Halbbruders als sehr problematisch dar.

Sabir erwähnte, dass er schon Kontakt zu seiner Mutter hatte, als er noch im Dorf Naani bei seiner älteren Schwester wohnte, aber dabei wusste er nicht ganz genau, in welchem Stadtviertel in Jaffa sie wohnte. Mit der Morgendämmerung nahm er den Zug nach Jaffa auf der Suche nach der Mutter.

Bei der Mutter und ihrem Ehemann ging Sabir in einer Fabrik arbeiten. Dabei gab er sein Gehalt seiner Mutter, die das Geld für den Haushalt der Familie oder für sich und ihren Ehemann benutzte, so die Angabe von Sabir. In dieser Zeit erlebte Sabir auf dem Weg zur Arbeit einen Angriff auf den Bus, in dem er sich befand, durch die zionistische Gruppierung Hagana, wie er damals vermutete. Die Mutter reagierte darauf, indem sie ihm nicht mehr erlaubte, in der Fabrik arbeiten zu gehen. Es ist nicht ganz klar, welche weitere Beschäftigungen Sabir in dieser Zeit hatte, aber er meinte, dass er schon als kleines Kind immer *"produktiv"* war, im Sinne, dass er immer eine Arbeit hatte und Geld verdiente. Sabir fühlte sich – so seine Darstellung – bei seiner Mutter und ihrem Ehemann quasi ausgebeutet, da sie nicht an seine Zukunft dachten, sondern nur an seinem Geld interessiert waren. Das war der Grund, den Sabir in der Interviewsituation

dafür gab, warum er von der Stadt Jaffa, ca. 1946 wieder in die Stadt Lod zu seinem Halbbruder floh.

Das Zusammenleben mit der Familie des Halbbruders schien für Sabir jedoch keine Alternative mehr zu sein, so dass er sich also entschied, wieder zur Mutter zu gehen und dort zu bleiben. Seit dem Jahr 1947 blieb Sabir hauptsächlich bei der Mutter. Am schönsten war es trotz allem bei der Mutter, denn Sabir fühlte sich nur bei ihr wie *"ein Herr"* und bei den andern wie *"ein Untertan"*, wie er es zum Ausdruck brachte. Sabir musste aber mit seiner Mutter und dem Stiefvater nach Sarafand Alamar (5 km weit von Ramla) umziehen und dort lebten sie eine Weile – spätestens bis zur letzten Hälfte des Jahres 1947 – dann kehrten alle, also die Mutter, der Ehemann der Mutter und Sabir, ins Dorf Naani zurück. In der Interviewsituation nannte Sabir mehrere Gründe für den Umzug, die Arbeitslosigkeit des Stiefvaters und die damit verbundene stärker gewordene Armut der Familie, aber auch die politische Anspannung in dieser Zeit. Sabir fügte hinzu, dass das gemietete Familienhaus in Sarafand Alamar am äußeren Rand und nicht in der Mitte des Dorfs lag, daher beschloss die Familie umzuziehen. Das heißt, bei potenziellen Angriffen ist das Haus nicht richtig geschützt. Interessanterweise kann man diese Handlungsweise auch bei den Flüchtlingen in den Flüchtlingslagern nach 1948 später beobachten. Normalerweise stehen die Häuser in den Flüchtlingslagern dicht aneinander. Diese Architekturform der Häuser in den Flüchtlingslagern drückt vermutlich auch die Angst vor äußerlichen Angriffen und den Wunsch nach einem engen sozialen Zusammenhalt mit den benachbarten BewohnerInnen aus. Jedenfalls lässt sich ein Handlungsmuster bei dieser Familie im Bedrohungsstatus in dieser Phase (und auch später) beobachten, die durch die Abwehr der potentiellen oder realen äußerlichen Bedrohung und durch die Suche nach sozialem Zusammenhalt geprägt ist. Wie schon oben erwähnt wurde, stellt diese Zeit für Sabir eine individuelle Verlaufskurve dar, die mit dem Tod seines Vaters und der Trennung von der Mutter im Jahr 1940, als er circa vier Jahre alt war, begann und durch Armut, häusliche Gewalt, Abbruch der schulischen Ausbildung, immer wieder neu erlebte Familienkonstellationen und familiäre Loyalitätskonflikte verstärkt wurde. Der bisherige biographische Verlauf von Sabir, vor allem das Hin und Her zwischen Halbbruder und Mutter drückt vermutlich aus, dass Sabir wegen der zerrütteten Familienverhältnisse nicht mehr genau wusste, wo er eigentlich hingehörte. Auch, dass er durch seinen Halbbruder häusliche Gewalt und durch seine Mutter und ihren Ehemann Rücksichtslosigkeit bezüglich seiner zukünftigen Pläne und Wünsche erlebte, lässt vermuten, dass Sabirs frühe und spätere Kindheit durch Wut und Misstrauen gegenüber den Erwachsenen innerhalb seiner

Familie geprägt ist, so dass er kaum Spielraum findet, seine belastenden Erfahrungen auf individueller Ebene, vor allem seine Trauer um seinen Vater, und auf kollektiver Ebene, z. B. die immer wieder kehrende politische Unruhe in dieser Zeit, zu bearbeiten.

6.1.1.3 *Nakba-Erlebnisse*

Im Dorf Naani wurde die Familie, wie alle Dorfbewohner durch den Muchtar (Dorfvorsitzender) vor einem potenziellen Angriff durch zionistische Gruppierungen auf das Dorf gewarnt. Dazu sagte Sabir:

*"Wir hatten einen Muchtar namens Muhamad Hasan Abu Schawisch. Die Juden und später die Engländer kamen zu ihm und sagten ihm: Du sollst Acht geben, alle diese Bauten werden dem Erdboden gleichgemacht, daher ist es besser zu fliehen, (...) das heißt die Engländer haben uns besetzt und nicht die Juden (...) bei Gott sind die Engländer es gewesen (...) mir ist bewusst was ich dir sage."*¹⁸⁴

Sabir berichtet hier vermutlich von der sogenannten *"Flüster-Kampagne"* (Morris 1988/2012: 251) oder wie Khalidi es nennt *„Palmach Tactics“* (Khalidi, 1988, S. 18). Diese *"Flüster-Kampagne"* wurde durch Yigal Allon, den Palmach-Führer, durchgeführt und von ihm als erfolgreich bewertet (Morris 1988/2012, S. 251)¹⁸⁵. Auch viele Dörfler aus anderen Dörfern¹⁸⁶ verließen, wie Sabirs Familie, ihren Ort aus *"Angst vor zukünftigen Angriffen"*. Die ergriffene Flucht aus dem Dorf brachte die Familie nur vorübergehend in Sicherheit, denn sie sind zur Stadt Lod geflohen, wo die kriegerische Spannung noch herrschte.

Interessant bei Sabirs Äußerung ist, dass er *„die Engländer“* und *„die Juden“*, wie er sie bezeichnet, gleichsetzt. Dabei ist er auch der Überzeugung, dass die Engländer diejenigen waren, die das Dorf annektiert haben. Sabir mit seiner Schuldzuweisung an die britische Kolonialmacht orientierte sich nicht an den historischen Darstellungen im medialen und wissenschaftlichen Diskurs, auch nicht am palästinensischen Nationaldiskurs, der die Vertreibung oder *„Nakba“* der Palästinenser den zionistischen Gruppierungen, aber nicht der britischen Kolonialmacht zuschrieb und immer noch zuschreibt. Man könnte die Aussage von Sabir auf die Verwirrung, die

¹⁸⁴ "في مختار عندنا اسمه محمد حسن ابو شويش اجوا بلغوه اليهود و قالوا له ابي اليهود بلغوه و الانجليز بعدها بلغوه انه دير بالك (...) البنا هذا كله بصير ارض فاطلع احسن (...) يعني الي احتلونا الانجليز ما هو اليهود (...) والله الانجليز (...) انا واعى شو بحكيك".

¹⁸⁵ Yigal Allon bewog die jüdischen Muchtars (Kibbuz-Vorsitzende), ihren arabisch-palästinensischen Freunden zu flüstern, dass sie wegen eines zukünftigen Angriffs fliehen sollen, solange sie noch die Möglichkeit haben. Ziel dieser Kampagne war, dass die Palästinenser von sich aus ihre Gebiete ohne Kampf verlassen würden. (Khalidi, 1988, S. 18f; vgl. Morris, 1988/2012, S. 251ff).

¹⁸⁶ Abu Sitta (1999, S. 2f) geht von 38 Dörfern aus, deren BewohnerInnen sie aus *"Angst vor zukünftigen Angriffen"* verließen.

er und seine Familie in dieser Zeit erlebten, zurückführen. Aber es deutet sich auch an, dass die britische Kolonialmacht im Familiendialog „emotional“ negativ besetzt ist. Vorwürfe und Beschuldigungen gegenüber der britischen Kolonialmacht könnten aus verschiedenen Gründen im Familiendialog stehen. Einer der Gründe könnten die denkbaren Schwierigkeiten, mit welchen die Familie nach dem Abzug der britischen Kolonialmacht konfrontiert wurde, sein. Der Halbbruder wurde - wie alle arabisch-palästinensischen Soldaten in der britischen Armee und alle arabisch-palästinensischen Polizisten – in dieser Zeit durch die Briten entlassen. Wie der Halbbruder diese Entlassung durch die britische Kolonialmacht erlebte, ist nicht ganz klar. Es wäre aber denkbar, dass der Halbbruder enttäuscht war, weil er in einer kritischen Zeit allein gelassen wurde. Diese ehemaligen Soldaten wurden durch die Anhänger von Hajj Mohammad Amin Al-Husseini, also durch das arabische hohe Komitee, die mächtigste palästinensische Organisation in dieser Zeit, als Kollaborateure angesehen und als solche behandelt. So wurden sie z. B. nicht zugelassen, bei den Milizen des Arabischen Hohen Komitee dienen zu dürfen (Al-‘Ārif 1956/2012a, S. 95f). Dies könnte die Lage der Familie in dieser Zeit verschlechtert haben, weil sie - zusätzlich zu ihrer in vielerlei Hinsicht schwierigen Lage – mit dem Vorwurf der Kollaboration mit den Briten gegenüber Husseinis Anhängern zu kämpfen hatten. Jedenfalls lieferte Sabir keine Erzählbelege auf erlebter Ebene, die seine Wahrnehmung in irgendeiner Weise rechtfertigen.

Nach Morris (1988/2012, S. 257) verließen viele Dörfler das Dorf Naani durch die „Flüster-Kampagne“, also während der ersten Fluchtwelle der Palästinenser aus ihren Wohnorten von November 1947 bis zum 15. Mai 1948. Aber danach begannen sie zurückzukehren (ebd.). Naani wurde erst im Mai 1948 belagert und entwaffnet. Ca. zwei Monate später, am 10. Juli 1948 wurde allen Bewohnern, die noch im Dorf geblieben waren, befohlen, das Dorf zu verlassen oder sie wurden eingeschüchert, das Dorf zu verlassen (ebd.). Man weiß nicht genau, was die israelische Armee mit den bis zum 10. Juli im Dorf verbliebenen BewohnerInnen gemacht hatte, aber das Dorf selbst wurde in dieser Zeit menschenleer gemacht und später zerstört (Khalidi, 1992, S. 400). Familie Salman entschied sich schon in der „Flüster-Kampagne“ im November 1947 nach Lod zu fliehen, wo sie acht Monate lang blieb. Als der Krieg im Juli 1948 die Stadt Lod erreicht hatte, floh die Familie nach Ramallah zu einer Sammlungsstelle, wo sich mehrere Geflüchtete aus verschiedenen Gebieten des Landes versammelt hatten. Sabir erlebte die Fluchtgeschichte im Alter von ca. 13 Jahren. Seine Erfahrungen in dieser Periode kann man vielleicht in drei Phasen teilen, nämlich: die Zeit in der Stadt Lod, das Erleben des Krieges vom Juli 1948 und die Flucht aus der Stadt nach Ramallah im Westjordanland.

In der Stadt Lod. Wie schon erwähnt, zog die Familie ca. im November 1947 nach Lod und lebte dort insgesamt acht Monate lang. Eigentlich wurde der Krieg in Lod aus der Sicht der Stadtbewohner nicht erwartet, u. a., weil die Stadt, nach dem UNO-Teilungsplan am 29. November 1947 zu den arabischen Teilen gehören sollte und weil die transjordanische Armee in Lod stationiert war, trotzdem herrschte Anspannung und eine bedrückende Stimmung in der Stadt vor (ebd. S. 94). Über seine Lebens- und Familiengeschichte in dieser kritischen Zeit zwischen November 1947 bis Juli 1948 sprach Sabir in den Interviews wenig. Trotz der Lücken in seiner Darstellung kann man davon ausgehen, dass der Aufenthalt der Familie in Lod, wie bei den anderen in dieser Zeit in der Stadt Lod versammelten tausenden Geflüchteten¹⁸⁷, mit Angst, Verunsicherung und Demoralisierung verbunden war. Die Stimmung wurde noch schlechter, als sich die transjordanischen Truppen kampfflos kurz vor dem Beginn des Kriegs aus der Stadt Lod zurückzogen.¹⁸⁸ Sabir gab in seiner Darstellung den Hinweis darauf, dass sich ein Großteil der Familie in Lod und zum Teil in dem Haus des Halbbruders von Sabir sammelte. Der Halbbruder selbst befand sich nicht in der Stadt, sondern bei der Familie seiner Ehefrau im Nordteil des Mandatsgebietes Palästina. Es ist aber nicht auszuschließen, dass der Halbbruder vor den in dieser Zeit in der Stadt stationierten Anhängern des Arabischen Hohen Komitees aus der Stadt geflohen war.

Der 72 Stunden andauernde Krieg in Lod. Bei der Darstellung des Krieges 1948 lässt sich Sabir in den weiteren Gesprächen mehr als im ersten Gespräch auf die konkreten Erlebnissituationen ein, vermutlich, weil er in der Interviewsituation allein und ohne die Anwesenheit seiner Familie war und weil ihm die biographisch-narrativen Fragen sowie der Interviewverlauf nach und nach vertrauter geworden sind. Dabei thematisiert er auch interne Konflikte in der Stadt Lod. Er berichtet über eine Situation, die er möglicherweise selbst erlebt hatte. Er sagte dazu:

"das Zentrum war gegenüber von uns (...) dieses Zentrum hatte drei Tage standgehalten, dann ergaben sie sich, nein sie kapitulierten nicht, sondern sie zogen ab, Angesehene aus Lod, also Abu Rajab und was weiß ich noch, gingen zu ihnen, aber sie ermordeten sie."¹⁸⁹

¹⁸⁷ Morris (1988/2012, S. 425; 1986, S. 83) geht von 15.000 Flüchtlingen aus, die sich in den Städten Lod und Ramla nach dem UNO-Teilungsplan 1947 aus Jaffa und der Umgebung gesammelt hatten.

¹⁸⁸ Seit dem 15. Mai 1948 waren die transjordanischen Truppen, unter der Leitung von Sir John Bagot Glubb, dem britischen General in der jordanischen Armee, in Lod (auch in Ramla und Jerusalem) stationiert, also zwei Monate vor der Gründung Israels. Kurz bevor der Krieg in Lod und um Lod begann, zogen transjordanische Truppen kampfflos aus Lod ab. Dieser Abzug kurz vor dem Krieg demoralisierte und verunsicherte die Bewohner der Stadt (ebd.).

¹⁸⁹ "المركز كان قبالتنا (...) قعد المركز 3 ايام لما سلم مش سلم انسحبوا راحوا ناس من اللد الكبار ابو رجب ومش عارف مين الثاني (..) قتلوهم".

Bei dieser von Sabir erwähnten Ermordung handelt es sich um ein Komitee, welches aus zwei älteren angesehenen Männern aus der Stadt Lod bestand und von der israelischen Armee beauftragt wurde, mit den im Polizeizentrum stationierten arabischen Truppen zu verhandeln, um sie zu einer Kapitulation zu bewegen. Diese arabischen Soldaten gehörten zum Teil dem arabischen hohen Komitee (also Anhänger von Hajj Amin Al-Husseini) an und zum anderen Teil waren sie unorganisierte arabische Kämpfer aus der Umgebung. Jedenfalls wurden die beiden Männer durch die arabischen Soldaten zurückgewiesen und einer von den beiden wurde sogar erschossen (Morris 1988/2012, S. 87). Dieser Vorfall, der Sabirs Erinnerung an diese Zeit prägt, lässt vermuten, dass die fragmentierten arabisch-palästinensischen militärischen Gruppierungen die zivile Bevölkerung in dieser Zeit verunsicherten und demoralisierten. Die Kriegssituation in jener Zeit war äußerst verwickelt und nicht leicht zu durchblicken, denn viele Akteure spielten bei diesem Krieg um die Stadt Lod direkt oder indirekt eine wichtige Rolle. Sabir beschrieb die Situation mit diesen Worten:

"Im Jahr [19]48 (...) besetzten uns ja die Juden (...) sie besetzten uns mit offenen Jeeps. Dabei verkleideten sie sich mit roten Kopfbedeckungen (Hatta) wie die Jordanier (...) sie schossen auf uns aus ihren offenen Jeeps und wir ergriffen die Flucht und suchten einen Versteck (...) all diese Häuser werden dem Erdboden gleichgemacht, die Flugzeuge werden kommen, sie werden euch bombardieren, und ihr werdet sterben (...) sie vertrieben uns aus Lod."¹⁹⁰

Die Beschreibung der Kriegssituation in diesem Zitat ist die eigene Deutung von der israelischen Operation "Dani", die im Juli 1948 in der Stadt Lod (und Ramle) unter der Leitung von Palmach- General Yigal Allon ausgeführt wurde¹⁹¹. Dabei sprach Sabir über die jüdischen Soldaten (an anderen Stellen über britische Soldaten), welche sich, seiner Angabe nach, als jordanische Soldaten verkleideten, auf die Stadtbewohner schossen, den Stadtbewohnern mit der Luftwaffe drohten und die schließlich einen Großteil der Stadtbewohner aus der Stadt Lod vertrieben. In Bezug auf historische Quellen handelt es sich hier um eine Missdeutung der Ereignisse. Als während des Krieges zwei (oder drei) jordanische Panzer in die Stadt Lod, vermutlich aus Versehen, eindrangen, dachten die Lod-BewohnerInnen vermutlich, dass die Jordanier zu ihrer Rettung kamen, dann gingen sie euphorisch auf die Straßen (Morris 1986, S. 88; vgl. Al-Ārif 1956/2012a, S. 46f). Sie wurden nicht nur enttäuscht, sondern auch beschossen und mehr

¹⁹⁰ "في ال [19]48 (...) طبعا احتلونا اليهود (...) احتلونا هم في جبات لابسين حطات وعقل حمر زي الاردنية (...) ويطخوا علينا بجبات مكشوفة و بطخوا علينا واحنا شاردين نتخبنا (...) البنا كله بصير ارض يبجي الطيران بضربكوا بتموتوا (...) أطلعونا من اللد".

¹⁹¹ Die Operation Dani vom 08. Juli 1948 schaffte es, Lod und Ramla zu annektieren. Beide Städte haben ca. 50-70.000, BewohnerInnen unter ihnen ca. 15.000 Flüchtlinge aus Jaffa und der Umgebung. Lod und Ramla sollten eigentlich nach dem UN Teilungsplan von 1947 zu dem arabischen Teil gehören (Morris 1986, S. 83f).

als 200 von ihnen wurden getötet. Interessant dabei ist auch, dass Sabir im zweiten Gespräch mit ihm fest überzeugt war, dass die zionistischen Gruppierungen nicht diejenigen waren, die sie angegriffen haben, sondern die britischen Soldaten. Im Gespräch meinte er dazu:

*"Also diejenigen, die uns besetzt haben, waren die Engländer, und nicht die Juden. Sie trugen rote Kopfbedeckung mit offenen Jeeps (...) mir ist bewusst, was ich dir sage (...), ich war jung die Erwachsenen sagten so (...), die Frauen (...), die Frauen, ich war mit den Frauen, wo sie gingen, ginge ich mit (...), nicht mit den Männern sondern mit den Frauen."*¹⁹²

Seine Deutung der Ereignisse bezieht sich auf die Deutung der Frauen in der Situation. Dies deutet an, dass die Kriegssituation in dieser Zeit – zumindest für die Zivilisten oder die Frauen, mit denen Sabir unterwegs war – alles andere als klar war. Jedenfalls erlebten die Stadtbewohner während des 72 Stunden-Krieges in der Stadt Lod (am 12. und 13. Juli 1948) ausgesprochen grauenvolle und lebensgefährliche Situationen. Dazu sagte Sabir:

*"Als ich auf dem Weg war, bin ich an einer Moschee namens Dahmasch vorbei gegangen, (...) dort in der Altstadt Lod lagen die Leichen nebeneinander in einer Reihe und in den verlassenen Häusern (...) ich habe sie gesehen (...) danach betraten wir in den Moschee (...) in der Nacht kamen sie und ließen die Kinder und die Frauen rausgehen (.....) ich war jung, dreizehn Jahre alt (...) sie ließen die alten Männer gehen und verhafteten all die jungen Männer (...) wir übernachteten auf der Straße, wir und die Frauen auch (...) danach vertrieben sie uns."*¹⁹³

Sabir beschreibt in diesem Zitat sein unmittelbares traumatisches Erlebnis von einem Massaker¹⁹⁴ an Menschen, deren Leichname auf der Straße lagen und in den verlassenen Häusern. Die in Panik geratene Bevölkerung in der Stadt Lod wurde auf den Straßen erschossen, unter ihnen Frauen, Kinder und alte Menschen, und ihre Leichen wurden auf die Straßen gelegt. Aber auch in ihren eigenen Häusern wurde die Zivilbevölkerung, die unter einer Ausgangssperre in dieser Zeit stand, erschossen (Morris 1988/2012, S. 428). Die meisten dienstfähigen Männer

¹⁹² "يعني الي احتلونا الانجليز ما هو اليهود لابسين حطات حمر والعقل والله الانجليز والجيبات مكشوفة كلها (...) انا واعى شو بحكي لك (...) انا صغير هيك كانوا يحكو الكبار (...) النسوان (...) نسوان انا مع النسوان وين ما بروحو النسوان بروح معهم (...) مش مع الزلام مع النسوان".
¹⁹³ "و انا راجع جيت على جامع اسمه جامع دهمش (...). وهناك في البلد القديمة لللد كلهم المقتولين مصطفىين الموتى في الدور المهجورة (...) انا شفتهم (...) بعديها خشينا في الجامع (...). في الليل اجوا اطلعوا الصغار والنسوان براه (...). اه انا صغير 13 سنة (...) اطلعوا الختبارية بعدين اخدوا الشباب كلهم يسرى (أسرى) (...) نمنا في الشوارع احنا احنا والنسوان (...) بعديها طردونا"

¹⁹⁴ Benny Morris (1988/2012, S. 428) berichtet basierend auf IDF-Archivdokumenten von 250 Opfern unter den palästinensischen Zivilisten, die im Rahmen der sogenannten Dani-Operation im Juli 1948 in Lod ihr Leben verloren hatten. Al-'Ārif schätzt die Zahl der getöteten Zivilisten auf 176 in der Moschee Dahmasch und insgesamt auf 426 in Lod (Al-'Ārif 1956/2012b, S. 49).

wurden in einem Ort versammelt, meistens in den Moscheen und in den Kirchen in der Stadt Lod, und später inhaftiert (ebd.). Nirgendwo war die Zivilbevölkerung sicher und überall lauerte Lebensgefahr. Der Schock durch diese traumatischen Ereignisse und die Enttäuschung über die arabische Armee, aber auch die Verwirrung waren vermutlich sehr groß. Dabei wurde Sabir Augenzeuge von Verhaftungen von Männern, die Waffen tragen konnten. Auch über Raubüberfälle durch israelische Soldaten an palästinensischen Frauen¹⁹⁵, die Gold bei sich hatten, berichtete Sabir in der Interviewsituation. Dazu sagte er:

*"wir übernachteten auf der Straße, wir und die Frauen auch (...) dabei waren auch die alten Männer (...) sie sammelten die Frauen und die Kinder dort und nahmen den Frauen das Gold weg (...) danach vertrieben sie uns (...) so war unsere Auswanderung"*¹⁹⁶

Aufgrund seines jungen Alters und weil er von kleinem Wuchs war, wie er sich selbst beschreibt, war Sabir mit den Frauen und mit den alten Männern unterwegs, dazu gehört sein Stiefvater, so seine Angabe. Auch nach der Flucht befand Sabir sich in einer sehr prekären Situation und war nach wie vor mit der Sicherung der Grundbedürfnisse beschäftigt. Sicherlich war in dieser Situation nicht nur das, was er schon erlebt hatte, sondern auch das, was er noch erleben werden würde, von traumatischer Auswirkung auf ihn.

Im Traumatisierungsprozess nach Becker (2006/2014, S. 178ff) spielt die Wartephase – begleitet von einer chronifizierten Angst und tendierten Flucht vor dem, was noch bevorsteht – eine zentrale Rolle. Den 72 Stunden-Krieg und den Fluchtweg verbrachte Sabir mit der Sicherung der Grundbedürfnisse sowie mit der Bewältigung von den erlebten schrecklichen Ereignissen, aber auch mit den potentiellen Gefahren, die auf ihn und auf seine Familie zukommen könnten. Im Gegensatz zu der Phase der „Akuten Verfolgung und des direkten Terrors“ (ebd.), die bei Sabir vermutlich schon mit der Auswanderung aus dem Dorf Naani im November 1947 begann, lässt sich die Wartephase vor, während und nach dem Krieg von 1948, schwer eingrenzen. Wie die Analyse seiner Biografie deutlich zeigt, brauchte Sabirs Familie einige Jahre nach der Flucht von 1948, bevor sich die Familie einigermaßen „re“-etablieren konnte.

Welche Auswirkung diese traumatische Erfahrung auf ihn hatte, erzählte er in der Interviewsituation zwar wenig, aber sicherlich war dies mit akuter Todesangst und Schrecken verbunden. Da der damals dreizehnjährige Sabir diese Erlebnisse, wie die Analyse deutlich zeigt, nicht

¹⁹⁵ Raubüberfälle auf vertriebene PalästinenserInnen aus Lod im Jahr 1948 durch die IDF Soldaten wurde in den Archiven der IDF dokumentiert. Meistens wurden solche Überfälle an den Checkpoints durchgeführt (Morris 1988/2012, S. 430f).

¹⁹⁶ " نمنا في الشوارع احنا احنا والنسوان (...) و الختبارية في الشوارع (...) جمعوا كل النسوان والصغار هناك و صاروا يشلحوا النسوان الذهب (...) بعديها طردونا طلعتنا برا (.....) هذة رحلتنا".

deuten, aufarbeiten und verstehen konnte, war er besonders schutzlos und machtlos der Konfrontation mit den Toten auf der Straße und dem unmittelbaren Erleben der militärischen Auseinandersetzung in der Stadt Lod ausgeliefert. Dem heutigen Erwachsenen wird wohl die Todesangst, die er als dreizehnjähriges Kind damals erlebte auch heute noch als ausgesprochen traumatische Erinnerung vorstellig werden, der er lieber auszuweichen versucht.

Die Flucht von 1948. Eigentlich war die Flucht aus der Stadt Lod während des 72 Stunden dauernden Krieges nicht möglich, denn die Stadt stand völlig unter Belagerung. Al-‘Ārif (1956/2012b, S. 49) geht von ca. 50.000 Zivilisten aus, die aus Lod über die freigegebene Route flohen. Die Flucht der Familie aus Lod ist in die zweite Fluchtwelle der Palästinenser von 15. Mai 1948 bis zum Januar 1949, die im Zusammenhang mit dem konventionellen Krieg zwischen Israel und mehreren arabischen Armeen stand, eingebettet (vgl. Kap. 2). Sabir beschrieb diese Fluchtphase wie folgt:

"wir begaben uns auf die Flucht aus Lod, wir blieben 12 Tage lang auf dem Fluchtweg von Lod bis wir das Zaid-Krankenhaus erreicht hatten... wir blieben dann vier oder fünf Tage dort, dann kam die Jordanische Armee und transportierte uns zu Aqbat Jaber.... Aqbat Jaber ist zu heiß...sie gaben zwei oder drei Familien ein gemeinsames Zelt, man hatte dazwischen einen Vorhang zwischen der einen Familie und der anderen hingestellt in einem Zelt"¹⁹⁷

Der Verlauf der Flucht wurde von Sabir nicht detailliert dargestellt, trotzdem lässt seine Darstellung daraus schließen, dass die Familie – wie auch andere Vertriebene aus der Stadt Lod – auf dem Fluchtweg von Lod nach nach Osten zu Fuß ein paar Dutzend Kilometer zurücklegten (Morris 1988/2012, S. 433). Viele Leichen von Männern, Frauen und Kindern lagen auf dem Fluchtweg verstreut (ebd.). Nicht wenige Geflüchtete starben auf dem Weg unter der heißen Julisonne vor Erschöpfung, Austrocknung und Krankheiten, bevor sie einen provisorischen Zwischenstopp in Ramallah erreichten (ebd.). Auch Sabir, seine Mutter und sein Stiefvater mit anderen Geflüchteten mussten zwölf Tage lang zu Fuß unter der heißen Julisonne von einem Ort zum anderen fliehen, bis sie endlich Ramallah im Westjordanland erreichten, wo sie versorgt wurden und ein paar Tage verbrachten. Abschließend wurden sie von der transjordanischen Armee zu einem Versammlungsort von Geflüchteten bei Jericho transportiert. Welche Bedeutung diese Erfahrung für Sabir hatte, wurde nicht thematisiert. Man könnte sich aber vorstellen, dass diese Flucht mit Todesangst, Verunsicherung, und Verzweiflung verbunden war.

¹⁹⁷ "لما طلعنا طلعتنا من اللد على الهجرة قعدنا 12 يوم في الطريق من اللد لما وصلنا محل مستشفى زايد (...) قعدنا هناك أربع او خمس ايام و اجا الجيش الاردني (...) حملنا و ودانا على عقبة جبر حملونا من هان على عقبة جبر (...) عقبة جبر نار شوب (...). اه صاروا يحطوا كل عائلتين او ثلاثة في بيت شعر يحطوا بطنية حاجز بين العيلة و الثانية في بيت شعر".

Die Familie war abrupt von ihrem vertrauten Umfeld entwurzelt und blickte auf eine ungewisse Zukunft.

Der Familie gelingt jedenfalls die Flucht und sie zieht von einem Flüchtlingsversammlungsort im Ost- und Westjordanland zum anderen. Im Gegensatz zum ersten Gespräch sprach Sabir in den weiteren Gesprächen über seinen schlechten Erfahrungen in den Zwischenaufenthaltsorten auf dem Fluchtweg, nämlich mit den Alteingesessenen im Westjordanland. Dieses hier thematisierte Erlebnis passt im Grunde nicht zu einem typischen Präsentationsmuster – Flucht vom Dorf zum Lager –. Dazu sagte er:

*"Bei allen Dörfern, zu denen sie auf dem Weg ankamen gingen sie betteln, aber bekamen nichts. Denn diese [Dörfer] selbst waren bedürftig, wie sollen sie ihnen helfen, ein Bettler kann doch keinem anderen Bettler helfen. Diese Dörfer, an denen wir vorbeizogen, waren selbst bedürftig. Bei Gott ich ging zu mehr als 30 Häuser in [Dorf] Ni 'lin, um ein Glas Wasser zu bekommen. Ich wollte nur trinken, meine Mutter und ihr Ehemann tranken aus einem volldreckigen Brunnen."*¹⁹⁸

Sabir sprach hier über die verweigerte Hilfeleistung durch *"alle Dörfer"*, an denen seine Familie vorbeizog. Als Grund dafür führte Sabir voller Ironie an, dass die Dörfler selbst bedürftige Bettler gewesen seien. Man könnte diese Beschreibung von Sabir als Rechtfertigung oder sogar Entschuldigung für die Alteingesessenen deuten. Aber seine Ironie dabei macht deutlich, dass er eher auf eine Abwertung der Alteingesessenen als Begründung deren Handlung abzielte. Diese Lesart scheint auch plausibel, wenn man in Betracht zieht, dass das Wort „Flüchtlinge“ (Arab.: *lāġi*) als eine Stigmatisierung und als Schimpfwort gilt und bei der Bevölkerung im Westjordanland negativ konnotiert war. In Anlehnung an Norbert Elias (1993, S. 9) handelt es sich hier vermutlich um einen Schimpfklatz oder Schimpfduell¹⁹⁹, das eine Stigmatisierung der Geflüchteten durch die Alteingesessenen hervorbringt. Ein typisches „Schimpfduell“ (ebd.) zwischen Alteingesessenen und Außenseiter lässt sich durch Sabirs Beschreibung – aber auch durch andere Gespräche mit anderen Flüchtlingen aus dem Westjordanland – auf das Verhältnis

¹⁹⁸ " في الطريق اي بلد بجيوا عليها يروحوا يشحدوا ما هم شحادين كيف بدهم يشحدوك بدهم يشحدوك شحاد بدو يشحد شحاد هم شحادين القرى الي كانوا يمرؤا عنا والله أكثر من ثلاثين دار في نعلين في نعلين الي فريتهم عشان اخذ نقة مي اشرب امي و جوزها شربوا من البير الي بنزل فيه الوسخ".

¹⁹⁹ Schimpfduell wird von Elias als gegenseitige Stigmatisierung mit Hilfe von z. B. Schimpfnamen oder Zuschreibung von anomischen beschämenden Eigenschaften durch eine wir-Gruppe gegen eine sie-Gruppe. Im Gegenteil zu einer Etabliertengruppe kann „eine Außenseitergruppe die Angehörigen einer Etabliertengruppe nicht beschämen (...) solange das Machtgefälle zwischen beiden sehr steil ist, bedeuten ihre Schimpfnamen den anderen nichts; sie haben keinen Stachel. Wenn sie zu stechen beginnen, ist das ein Zeichen für eine Verschiebung der Machtbalance“ (Elias & Scotson 1993, S. 20).

zwischen den Flüchtlingen und den Alteingesessenen übertragen. Dieses durch Schimpfklatz geprägte Verhältnis zwischen der Familie und den Alteingesessenen taucht nicht nur während des Kriegs auf, sondern auch in der folgenden Zeit. Jedenfalls fühlte Sabir sich von den Alteingesessenen in "allen Dörfern", an denen man vorbeizog, abgegrenzt und nicht zugehörig. Sicherlich spielt die ungeplante und durch die Geflüchteten abrupt veranlasste demographische Veränderung im Westjordanland eine wichtige Rolle, dass das Verhältnis zwischen den Neuankömmlingen und den Alteingesessenen – zumindest während der jordanischen Periode von 1948 bis zum Juni-Krieg 1967 – negativ geprägt war (vgl. Kap. 2; 3).

Jedoch bildeten die Geflüchteten selbst keine homogene Gruppe. Weniger als ein Drittel der Geflüchteten landete in den Flüchtlingslagern und der Rest in den Dörfern und in den Städten (vgl. Kap. 2). Nach der Flucht und Vertreibung von 1948 stieg die Zahl der Bevölkerung im Westjordanland von ca. 400.000 auf ca. 700.000, was zu einer großen Belastung vorhandener Ressourcen führte (Kimmerling & Migdal 1993, S. 188). Taraki (2010) berichtet über ein Schreiben des Bürgermeisters von Ramallah unmittelbar nach dem Krieg von 1948 an den haschemitischen König, in dem darum gebeten wird, dass der König „*dem Rathaus Ramallah einen Befehl mit einer Erlaubnis erteilt, die Stadt von den Flüchtlingen zu evakuieren, da diese Situation nicht zu ertragen sei*“²⁰⁰ (Taraki 2010, S. 28). Taraki führt dieses Zitat als Hinweis auf die negativen Reaktionen der StadtbewohnerInnen auf die große Zahl der Flüchtlinge, die sich in Ramallah und der Umgebung niederließen (ebd. S. 27ff). Die abrupte und im großen Ausmaß stattgefundenen soziopolitische, sozioökonomische und demographische Transformation in dieser Zeit (vgl. Kap. 2.5) konfrontiert die gesamte Bevölkerung des Mandatsgebiet Palästina mit ungewisser Zukunft, vor allem weil Kriegsverlauf, Kriegsdauer und die Folgen des Krieges für die gesamte Bevölkerung des Landes nicht per se deutlich und nicht vorauszusagen waren. Besonders die Geflüchteten waren vermutlich am härtesten von dieser Verunsicherung betroffen. Das Land wurde in drei Teile unter drei unterschiedlichen und feindlichen politischen Mächten – israelisch, jordanisch und ägyptisch – geopolitisch zerteilt. Diese Zerteilung wurde von katastrophalen humanitären, familiären und soziopolitischen Konsequenzen begleitet (Hanafi 2009, S. 500f).

Von den Geflüchteten im haschemitischen Königsreich sammelten sich 39% der Geflüchteten im Westjordanland und 10% in anderen Teilen des haschemitischen Königreichs Transjordanien. Die Zahl der Palästinenser im haschemitischen Königreich stieg auf 927000 – die Zahl

²⁰⁰ "ان يصدر امراً إلى بلدية رام الله يسمح لها فيه بإخلاء المدينة من اللاجئين اذ ليس في إمكانها أن تتحمل هذا الوضع" (مَنبَر 1997:110 عند تراكي 2010:28)

der Jordanier war in dieser Zeit 405000 – dadurch bildeten die Palästinenser im haschemitischen Königreich eine klare Bevölkerungsmehrheit (Baumgarten 1991, S. 65f). Sabirs Familie gehörte zu den Geflüchteten, die nach dem Krieg im haschemitischen Königreich Jordanien lebten und zu dem dritten Anteil der Geflüchteten, der in den Flüchtlingslagern landete. Das Leben der Geflüchteten in den Flüchtlingslagern, zumindest in den ersten Jahrzehnten wurde als ein provisorischer oder vorläufiger Aufenthaltsort betrachtet, jedoch mit der Zeit verfestigte sich diese Vorläufigkeit zur langanhaltenden oder chronifizierten Wirklichkeit. Shlaim (1990, S. 42ff) glaubt, dass die Erwartung und die Hoffnung der Geflüchteten auf ihre Rückkehr zu ihren Häusern und Wohnorten mit der Zeit immer geringer wurde, besonders als man feststellte, dass palästinensische Akteure und die im Gazastreifen gegründete palästinensische Regierung – gegründet am 22. September 1948 – quasi über keine wirkliche politische Macht verfügte. Sabir, der sich in einem zerrütteten familialen Verhältnis befand, gerät nun in der Phase nach der Flucht von 1948 in mehrfache Belastungen. Einerseits lässt sich eine individuelle Verlaufskurve auf familiärer Ebene und andererseits eine kollektive Verlaufskurve u. a. durch die erlebte kollektive Gewalt feststellen. Sabirs Familie, die nun zur Flüchtlingsfamilie wurde und zu den neu konstituierten Flüchtlingscommunities gehört, geriet in vieler Hinsicht in eine Außenseiterposition in der Figuration zu den etablierten alteingesessenen Familien im Westjordanland, wie im Folgenden diskutiert wird.

6.1.1.4 Niederlassung im Flüchtlingslager

Bei der Inklusion und Exklusion der Geflüchteten in der Aufnahmegesellschaft in der Zeit nach der Flucht von 1948 spielten viele Faktoren eine wichtige Rolle, z. B. die sozioökonomischen Faktoren, die religiöse bzw. konfessionelle Zugehörigkeit, die schulische und berufliche Qualifikation sowie die soziefamiliären Netzwerke (vgl. Kap. 2; 3). Wie schon erwähnt wurde, landeten nach dem Krieg von 1948 in den UNRWA-Flüchtlingslagern im Westjordanland die städtischen Armen, kleinen und landlos gemachten Bauern. Diese machten ca. ein Drittel der gesamten Flüchtlinge aus und waren ausschließlich Muslime. Die anderen zwei Drittel der Geflüchteten und Neuankömmlingen verteilten sich auf die Dörfer und die Städte im Westjordanland. Sabir und seine Familie gehörten zu den Geflüchteten, die sich in einem der Flüchtlingslager im haschemitischen Königreich Jordanien niederließen.

Sabir zog mit seiner Familie von einem Flüchtlingslager in das nächste sowohl im Ost- als auch im Westjordanland. Schließlich Ende der 1950er oder Anfang der 1960er Jahre ließ die Familie

sich in einem Flüchtlingslager²⁰¹ bei Ramallah nieder, wo sie seit Generationen bis heute lebt. Dabei musste die Familie bis zu den 1960ern und 1970ern unter schwierigen Bedingungen leben, z. B. eine Weile in Zelten ohne funktionierende Infrastruktur, Sabir musste in Moscheen, in Häusern und in Geschäften betteln und nicht zuletzt auf die Felder gehen, um Gemüse zu sammeln (stehlen). Bei der Niederlassung und bei der Re-Etablierung der Familie in einem bestimmten Flüchtlingslager spielte die Suche nach besseren Lebensbedingungen, aber auch die Orientierung am Familiennetzwerk und die durch den Krieg verstreuten Dorf-Communities eine wichtige Rolle. Besonders in den ersten Jahrzehnten nach der Flucht von 1948 spielten die Großfamilie (der Clan) und die Dorf-Communities als symbolisches und wirksames Solidari-
tätsnetz eine Schlüsselrolle bei der Bewältigung des schwierigen, harten und unsicheren Alltagslebens der Geflüchteten in den Flüchtlingslagern (Abdallah 2011, S. 272). Wie erwähnt wurde, erlebte Sabir schon vor der Flucht von 1948 eine individuelle leidvolle belastende Erfahrung, die man als Verlaufskurve bezeichnen kann. Daher bedeutet die Flucht für Sabir und seine Familie letztendlich eine soziale Entwurzelung, Entfremdung und einen Verlust der vertrauten Umgebung. Man kann hier von einer kollektiven Verlaufskurve, welche die individuelle Verlaufskurve noch leidvoller macht, sprechen. Auch die kollektive Verlaufskurve wurde durch die individuelle Verlaufskurve noch leidvoller erlebt.

Sabir berichtete eine Verbesserung der Lebenssituation bei ihm und bei seiner Familie erst, als er älter wurde und eine Arbeit bei dem Hilfswerk der Vereinten Nationen für Palästina-Flüchtlinge im Nahen Osten „UNRWA“ fand. Im Rahmen des von UNRWA²⁰² beförderten Niederlassungsprojekts im Lager bekam Sabir in den 1950er bis zu den 1960er Jahren eine Arbeitsstelle, die ihm eine gewisse Stabilität im Alltagsleben ermöglichte. Dadurch begann auch der soziale Aufstieg bei ihm und bei seiner Familie. Es deutet sich jedenfalls an, dass die Normalisierung auf einer alltäglichen Ebene mit dem Flüchtlingslager bei Sabir und seiner Familie in dieser Zeit – zwischen Mitte der 1950er und Anfang der 1960er – begann. Mit anderen Worten: Das Flüchtlingslager verlor seinen provisorischen Charakter und begann sich als neuer andauernder Wohnort zu etablieren. In Sprachgebrauch spricht man aber immer noch von Flüchtlingslager, obwohl dies nicht mehr einen provisorischen vorübergehenden Charakter im Alltagsleben der BewohnerInnen darstellt.

²⁰¹ Aus Diskreionsgründen wird der Name des Flüchtlingslagers bei Ramallah nicht erwähnt. Jedoch wird der soziohistorische Kontext der Entstehungsgeschichte und der Entwicklung des Lagers in die Analyse mit einbezogen.

²⁰² UNRWA begann mit dem Bau der Behausung für die Flüchtlinge im Jahr 1950 und im Jahr 1957 waren alle Zelte durch Obdach/Shelter oder Behausungen ersetzt. Dabei war die Größe der Behausung abhängig von der Zahl der Familienangehörigen: Ein Zimmer steht einer Familie mit fünf Personen zu. Ab sechs Personen bekam die Familie dann zwei Zimmer (Rueff & Viaro 2010, S. 344; vgl. Sirhan, 2014, S. 3).

Heirat und Familiengründung. Ende der 1950er heiratete Sabir seine jetzige Ehefrau, Fadia. Sabir sprach von einer engen Freundschaft zwischen ihm und seinem Schwiegervater. Diese Beziehung kam nicht nur durch eine Zusammenarbeit in den 1950ern zustande, sondern auch durch die quasi Dorf-Communities in der Diaspora. Die Dorf-Community spielte eine zentrale Rolle bei der Niederlassung und Etablierung der Familie und diente als Solidaritätsnetzwerk und als Orientierung im Alltagsleben. Jedenfalls zog das Ehepaar – mit anderen Familienmitgliedern beiderseits – in ein Flüchtlingslager bei Ramallah und lebt in dem Viertel des Lagers, welches nach dem Namen des Herkunftsdorfes, also Naani, benannt wurde, und welches hauptsächlich von der Naani-Community bewohnt wird. Die Anthropologin Nina Gren (2002, S. 1) argumentiert, dass über die Jahre hinweg die Benennung der Viertel im Lager nach dem Herkunftsort als eine symbolische Erstellung des Dorflebens dient. Dabei soll, nach Gren, auch die Sehnsucht nach dem Heimatdorf zum Ausdruck kommen (ebd.). Jedenfalls stellen die alten Netzwerke, die hauptsächlich auf der hamula-Struktur basieren, eine der wichtigsten Ressourcen im Umgang mit der prekären Situation im Alltagsleben der Geflüchteten in den Flüchtlingslagern dar. Das Ehepaar gründet unter diesen sozialen Konstellationen seine eigene Familie. Wie schon erwähnt, wurde ein Gespräch auch mit Fadia geführt. Im Folgenden wird ihre Lebens- und Familiengeschichte dargestellt und diskutiert.

6.1.1.5 Fadias biographischer Verlauf

Fadia wurde ca. im Jahr 1943 im unter dem britischen Völkerbundsmandat stehenden Gebiet Palästina als zweites Kind ihrer muslimischen Familie in demselben Dorf wie ihr Ehemann, Naani, geboren. Im Alter von ca. drei Jahren im Jahr 1946 bekam Fadia noch einen weiteren Bruder und später ca. im Jahr 1948, als sie fünf Jahre alt war, bekam sie eine Schwester. Fadia wuchs in einer kinderreichen Familie auf, denn ihre Mutter gebar im Laufe ihres Lebens insgesamt zehn Kinder. Der biographische Verlauf von Fadia – zumindest in ihrer Kindheit – ist stark durch Großfamilienverhältnisse geprägt. Die Großfamilie spielte eine große Rolle im Alltagsleben von Fadia. Das hatte sich u. a. deutlich in der Kriegssituation um das Jahr 1948 manifestiert.

Frühe Kindheit von Fadia. Als die Familie auf der Flucht aus ihrem Dorf Naani zur Stadt Lod, vermutlich zwischen Mai und Juni²⁰³ 1948, war, wurde der Vater durch israelische Einheiten – neun Monate lang – gefangen gehalten. Fadia, die in dieser Zeit ca. fünf Jahre alt war, sprach nur andeutungsweise über die Auswirkung der Trennung von ihrem Vater in dieser Zeit.

²⁰³ Wie schon vorher erwähnt, wurde das Dorf Naani im Mai 1948 belagert und entwaffnet. Am 10. Juli 1948 wurde allen Bewohnern befohlen, das Dorf zu verlassen oder sie wurden eingeschüchtert, das Dorf zu verlassen (Morris 1988/2012, S. 257).

Man kann sich nur vorstellen, wie verzweifelt die Familie durch die Abwesenheit des Vaters war. Fadias Mutter musste auf dem Fluchtweg im Jahr 1948 allein Sorge für ihre vier Kinder (ca. sieben, fünf, drei Jahre und ein 40 Tage altes Baby) tragen und zog von einem Ort zum anderen. Zusammen mit Kindern, mit anderen Verwandten und anderen Geflüchteten waren sie monatelang ohne anhaltende Niederlassung unterwegs.

Fadia lieferte Berichte, die eine Überforderung und Ohnmacht ihrer Mutter, besonders auf dem Fluchtweg von der Stadt Lod zu den näher gelegenen Dörfern, aber auch in den provisorischen Versammlungsorten der Geflüchteten in Ramallah und Jericho implizieren. Beispielsweise kam es mehrmals vor, dass die Mutter nicht wusste, wie sie ihre Kinder beruhigen oder ernähren soll. Besonders mit dem mittleren Sohn, Mohammad, der dauernd *"meckert"* und *"schreit"*, wie Fadia es zum Ausdruck brachte, war die Mutter überfordert. Unterwegs mussten sich die Mutter und ihre Kinder von den in Gruppen versammelten Geflüchteten manchmal fernhalten, denn die Geflüchteten hatten Angst, dass die israelischen Soldaten auf sie durch das Schreien des Kindes aufmerksam werden. Die Mutter ging auch auf die Felder und sammelte (stahl) Gemüse, und manchmal ging sie betteln. Andererseits reagierte das fünfjährige Mädchen, Fadia, altersgemäß auf die neue Umgebung auch spielerisch, indem sie mit anderen Kindern ihrer Generation aus Freude in die Felder rannte und auf die Bäume kletterte. Erwähnenswert hier ist die Begründung der Flucht aus der Perspektive von Fadia. Dabei stellte Fadia die Mughtars den *"Juden"*, wie sie sie bezeichnet, gleich. Ihrer Meinung nach leisteten die Mughtars einen wichtigen Beitrag dazu, dass die Dorfbewohner aus dem Dorf flohen. Dabei bezieht sie sich vermutlich auf die vorher erwähnte *"Flüster-Kampagne"*. Sie thematisiert die Angst vor der israelischen Organisation „Hagana“, die als eine Gefahr für ansehnliche arabisch-palästinensische Mädchen in dieser Zeit dargestellt wurde. Fadia deutet hier vermutlich auf die Vergewaltigungsfälle hin, die durch israelische Soldaten an palästinensischen Mädchen in dieser Zeit verübt wurden²⁰⁴. Jedenfalls kann man davon ausgehen, dass die Angst vor Vergewaltigung im

²⁰⁴ Obwohl nur über ein paar Fälle berichtet wurde, geht Benny Moris basierend auf Archivdokumenten der israelischen Armee von einem Dutzend Vergewaltigungsfällen durch zionistische Gruppierungen aus, die durch die Hagana an palästinensischen Mädchen während der Nakba-Periode zwischen 1947 bis 1949 verübt wurden. Solche Berichte bilden nur, seinem Ausdruck nach, die Spitze eines Eisberges. Dazu sagt er in einem Interview, welches von Ari Shavit geführt wurde und zum ersten Mal im Januar 2004 in der israelischen Zeitung Haaretz erschienen ist: *"... there were also many cases of rape... About a dozen. In Acre four soldiers raped a girl and murdered her and her father. In Jaffa, soldiers of the Kiryati Brigade raped one girl and tried to rape several more. At Hunin, which is in the Galilee, two girls were raped and then murdered. There were one or two cases of rape at Tantura, south of Haifa. There was one case of rape at Qula, in the center of the country. At the village of Abu Shusha, near Kibbutz Gezer [in the Ramla area] there were four female prisoners, one of whom was raped a number of times. And there were other cases. Usually more than one soldier was involved. Usually there were one or two Palestinian girls. In a large proportion of the cases the event ended with murder. Because neither the victims nor the rapists liked to report these events, we have to assume that the dozen cases of rape that were reported, which I found, are not the whole story. They are just the tip of the iceberg"* <http://www.logosjournal.com/morris.htm>. Letzter Zugriff am 23.10.2018.

Familiendialog kursierte. Es lässt sich nicht ohne weiteres rekonstruieren, wie Fadia (Jg. 1944) als Kind im Alter von 4 oder 5 Jahren diese Konfrontation mit der Angst, die vermutlich in erster Linie durch die Frauen ihrer Umgebung vermittelt wurde, erlebte. Gedankenexperimentell könnte sie die weibliche Ansehnlichkeit dadurch als Bedrohung, im Sinne von, wenn ein Mädchen ansehnlich ist, bringt sie sich selbst und die Familie in Gefahr, erlebt haben. Jedenfalls kann man sich vorstellen, dass solche Angst für ein Kind im Alter von vier oder fünf Jahren bedeutende Auswirkung auf den Konstruktionsprozess von Selbstbild im Hinblick auf Genderaspekte hinterlassen könnte. Deutlich wird jedoch, dass die Angst, Verunsicherung der Familie und die Überforderung der Mutter, besonders während der Verhaftung des Vaters, die Biographie von Fadia bedeutend prägte, so dass sie in der Gegenwart ihre Lebens- und Familiengeschichte durch diese Erlebnisse rahmt.

Nach der Verhaftung ihres Vaters nahm der Onkel des Vaters Fadia und ihre Mutter mit den weiteren drei Kindern zu sich in die Stadt Lod. Dort lebten sie bei der Familie des Onkels nur ein paar Wochen, kurz bevor der Krieg im Juli 1948 in der Stadt Lod begann. Infolgedessen wurde die Familie aufgespalten und in verschiedene Richtungen zerstreut. Wie schon erwähnt wurde, war Fadia mit ihrer Mutter und den weiteren drei Geschwistern, aber auch mit anderen Verwandten väterlicher- und mütterlicherseits für ein paar Monate unterwegs. Auf dem Fluchtweg zwischen Lod und Ramallah gebar ihre Tante väterlicherseits, unter einem Baum auf einem Feld ein Kind. Fadia berichtet über ihre eigenen Erlebnisse von dieser Geburt. Eine alte Frau leistete – mit anderen Frauen, unter ihnen die Mutter von Fadia – Geburtshilfe²⁰⁵. So sammelte die Mutter von Fadia Salbei aus den Feldern und versuchte mit dieser Pflanze den Schmerz zu lindern bzw. die Wunden zu heilen. Jedenfalls überlebten sowohl die Mutter als auch das geborene Kind die harten Geburtsbedingungen.

Fadia war sehr zurückhaltend in der Interviewsituation und berichtet nur grob über ihre Lebens- und Familiengeschichte. Trotzdem wurde es deutlich, dass ihre Biographie nach der Flucht durch die Armut und Elend geprägt ist. Mehrmals deutet sie die Konfrontation mit dem Hunger und anderen Grundbedürfnissen vor, während und nach der Flucht von 1948 an. Dabei gab sie

²⁰⁵ Vermutlich handelt es sich hier um eine ungeschulte Geburtshilfe. Eine Geburtshilfe oder Hebammenpraxis war ein Bestandteil des lokalen Gesundheitssystems in den Communities während der osmanischen Periode. Erst im Jahr 1922 gab es britische Gesetze und Vorschriften für das Praktizieren von Geburtshilfe oder Hebammenpraxis. 292 Hebammen (Arab.: *dāya* pl. *dāyāt*) wurden Ende des Jahres 1928 geschult und lizenziert. Die Zahl der geschulten Hebammen stieg ständig in dieser Zeit. So steigt die Zahl dieser ausgebildeten Hebammen im Jahr 1933 auf 368 und im Jahr 1938 auf 507, unter ihnen Frauen (überwiegend jüdisch) aus Europa und den USA, aber auch einheimische palästinensische, jüdische, christliche und muslimische Frauen. Parallel dazu wurden 1193 ungeschulte und unlizenzierte Hebammen im Jahr 1933 gezählt, die eine "Hebammenpraxis" in den palästinensischen Dörfern weiter ausübten (Young 1997, S. 97f). In den Flüchtlingslagern etablierte sich das UNRWA-Gesundheitssystem, welches mit der Zeit eine Alternative zu der ungeschulten Hebammenpraxis bot (ebd. S. 105).

den Eindruck, dass ihr das Sprechen über ihre Biographie besonders bezüglich ihrer Erfahrungen mit Flucht und mit der Zeit danach sehr unangenehm ist. Dies ist vermutlich der Grund dafür, dass sie weitere Gespräche mit uns ablehnte. So blieb es ungeklärt, ob Fadia in dieser Zeit zur Schule ging, oder ob sie zu Hause bleiben musste, um beim Haushalt der Familie zu helfen. Auch nach der Entlassung des Vaters im Jahr 1949 und nach der Niederlassung in einem UNRWA-Flüchtlingslager in Jericho lebte die Familie in Elend und Armut. Es wurde aber deutlich, dass Fadias Kindheit und Jugendzeit durch die Erfahrungen im Flüchtlingslager bei Jericho durch die harten Lebensbedingungen stark geprägt waren.

6.1.1.6 Familiengründung

Ende der 1950er Jahre heiratete Fadia im Alter von ca. 15 oder 16 Jahren Sabir, der ca. 22 oder 23 Jahre alt war. Beide zogen zum Flüchtlingslager bei Ramallah, vermutlich Ende der 1950er oder Anfang der 1960er und ließen sich dort dauerhaft nieder. Sabir begründete die dauerhafte Niederlassung im Lager bei Ramallah damit, dass sich alle seine Verwandten und Großfamilie aus dem Dorf Naani dort im Lager sammelten. Fadia hatte auch Verwandte sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits in demselben Lager, obwohl ihre Eltern selbst und ihre Geschwister weiterhin in dem Flüchtlingslager bei Jericho blieben. Die Analyse der erlebten Lebensgeschichte zeigt, dass sich das Ehepaar bei der Entscheidung, ins Lager bei Ramallah umzuziehen und dort dauerhaft zu bleiben, im Zusammenhang mit der Clan-Struktur, besonders in Hinsicht auf die Bedeutung der Familie als Solidaritätsnetzwerk „solidarity networks“ (Abdallah 2011, S. 272; vgl. Krämer 2002/2003), steht. Die weiterhin große Bedeutung und die Orientierung an der Großfamilie als einem sozialen Netzwerk im Alltagsleben der Geflüchteten in dieser Phase korrelieren mit der jordanischen sozialpolitischen Verwaltung im Westjordanland zwischen 1948 und 1967.

Tamari (1983, S. 44) charakterisiert diese bürokratisch feudalistische Verwaltung durch herrschende Patronage-Netzwerke, welche tendenziell auf Privilegien und Begünstigungen durch die zentrale Macht basierten (vgl. Kap. 2). Die alte Dorf-Machtstruktur (wie die Führung durch die Mughtars), die im Dorf – oder auch in den Städten und bei den Beduinen – vor der Flucht von 1948 herrschten, spielten im Flüchtlingslager weiterhin eine wichtige Rolle. Latte Abdallah (2011 S. 272) argumentiert, dass die jordanische Regierung in dieser Zeit die Macht der Mughtars (und die alte Machtstruktur) in den Flüchtlingslagern stärkt, indem die jordanischen Behörden die Mughtars als zuverlässigen Ansprechpartner bei der bedingten Verwaltung der Flüchtlingslager betrachteten. Wie diese sozialpolitische Transformation auf den konkreten biographischen Verlauf von Fadia und ihrem Ehemann Sabir wirkte und welche biographischen Erfahrungen sie in dieser Zeit machten, ist schwer zu rekonstruieren, weil beide sehr wenig

über die jordanische Periode von 1948 bis 1967 sprachen, und daher viele Informationen diesbezüglich fehlen. Trotzdem kann man annehmen, dass die Großfamilie für das Ehepaar, als eine Art symbolisches und wirksames Solidaritätsnetz, bei der Bewältigung des schwierigen, harten und unsicheren Alltagslebens in den Flüchtlingslagern eine zentrale Rolle spielte.

Die jordanische Periode von 1948 bis zum Juni-Krieg 1967 wurde von der Familie Salman nur sporadisch thematisiert. In einem Gespräch mit Sabir, an dem auch andere Familienmitglieder teilnahmen, bezeichnete der älteste Sohn der Familie diese jordanische Phase mit dem Ausdruck "*jordanische Besetzung des Westjordanlands*", worauf Sabir ihn unterbrach und korrigierte. Dabei stellte Sabir klar: "*es war keine Besetzung*", vermutlich im Sinne von, es war eher eine Verwaltung, aber keine Besetzung. Diese Aussage von Sabir ist in seinen biographischen Erfahrungen in der jordanischen Periode begründet. Schon als Kind im Alter von 12 oder 13 Jahren erlebte Sabir die jordanische Armee im Jahr 1948 in der Stadt Lod, abgesehen von der unter der palästinensischen Bevölkerung verbreiteten bitteren Enttäuschung über die jordanische Armee, als Verteidiger im Kampf gegen die zionistischen Gruppierungen und später als Helfer beim Transport von Ramallah nach Jericho. Ebenfalls in Jericho um diese Zeit sammelte er – mit anderen Kindern – Holz für die jordanische Armee und als Gegenleistung bekam er Nahrungsmittel (den Rest des Essens). Aber auch im Ostjordanland verbrachte Sabir mit seiner Familie sieben Monate. Vermutlich geht diese Aussage von Sabir auch auf die von dem jordanischen Staat etablierte Entwicklung im Ost- und Westjordanland, vor allem in Bildungssystem und Sozialfürsorge, wovon auch die Flüchtlinge direkt und indirekt profitierten, zurück (Kimmerling & Migdal 1993, S. 191). Jedoch lässt die unterschiedliche Interpretation der jordanischen Periode auch auf unterschiedliche Orientierung der jeweiligen Generation schließen. Die zweite Generation der Flüchtlinge grenzte sich von der Nakba-Erlebnisgeneration durch ihre Orientierung an dem „partikularen“ nationalen palästinensischen Diskurs ab, der hauptsächlich durch die palästinensische Befreiungsorganisation PLO geprägt war. Dagegen orientierte sich Sabir – als Vertreter der älteren Generation – am panarabistischen Diskurs. Aus der panarabistischen Perspektive wird die jordanische Periode nicht als Besetzung betrachtet, und die Legitimität der jordanischen Herrschaft im Westjordanland wird nicht in Frage gestellt. Im Gegensatz dazu ist der partikulare palästinensische Nationalismus im panarabistischen Diskurs negativ konnotiert, denn er stellt eine Spaltung der arabischen Welt und somit ein Hindernis für die Einheit der arabischen Nation dar (vgl. Kap. 3.1).

Aber Sabir selbst evaluiert die jordanische Herrschaft in dieser Zeit insgesamt als schlecht, indem er meint, dass "*die jordanische Herrschaft uns geschadet*" und "*uns keine Vorteile*" ge-

bracht habe. Vermutlich korreliert diese Evaluation mit der vorher erwähnten sozio-ökonomischen und -politischen jordanischen Ordnung, die keine bürgerliche Rechte "*civic polity*" (Tamari 1983, S. 44) im West- und Ostjordanland etabliert hatte. Das jordanische Königreich verfolgte eine jordanische Nationalbildung im Ost- und Westjordanland und dabei kam es nicht selten zu Repressionen und Unterdrückung der palästinensischen Bevölkerungen im Rahmen der Bekämpfung von oppositionellen soziopolitischen palästinensischen Akteuren durch den jordanischen Staatsapparat (Kimmerling & Migdal 1993, S. 191). Das jordanische Königreich bildete zwar die hegemoniale politische Macht im Westjordanland, jedoch brachte dieser politische Machtwechsel keine tiefgreifenden Auswirkungen auf die sozio-ökonomische und politische Altordnung, die u. a. durch eine kollidierte Interessenlage der rivalisierenden soziopolitischen Akteure geprägt war. Die Ermordung vom König Abdullah vermutlich durch Anhänger von Hajj Mohammad Amin Al-Huseini Anfang der 1950er Jahre in Jerusalem könnte hier als Indikator für die unstabilen soziopolitischen Verhältnisse im Westjordanland interpretiert werden. Durch den Machtwechsel zugunsten des jordanischen Königreichs im Westjordanland nach dem Krieg 1948 profitierten zwar einige palästinensische „projordanische“ Akteure, wie z. B. der Naschaschibi-Clan und andere angesehene palästinensische Persönlichkeiten, die in die jordanische Verwaltung einbezogen wurden, jedoch lebte die breite Masse der arabischen Bevölkerungen weiterhin unter Armut und erlebte dabei keine bürgerlichen Rechte. Sabirs negative Evaluation der jordanischen Periode hängt vermutlich auch mit dem latenten Vergleich der sozioökonomischen Lage der Palästinenser unter israelischer versus unter jordanischer Verwaltung zusammen. Mit dem politischen Machtwechsel durch den Krieg von 1967 erlebte Sabirs Familie, aber auch die breite Masse der der Bevölkerungen im Westjordanland, einen ökonomischen Aufschwung in Form eines gesteigerten Lebensstandards (Gordon 2008, S. 32). Die jordanische Ära im Westjordanland ging de facto durch den Krieg von 1967 zu Ende.

Infolge des Juni-Krieges 1967 wurde das ehemalige Mandatsgebiet Palästina geografisch nach ca. 19 Jahren wiedervereinigt, aber dieses Mal unter der israelischen hegemonialen politischen Macht. Dabei wurden über 600.000 Palästinenser aus dem Westjordanland, mehr als 300.000 Palästinenser aus dem Gazastreifen und eine ähnliche Zahl aus Israel direkt unter israelische Macht gebracht (Kimmerling & Migdal 1993, S. 210). Die Flüchtlinge von 1948 in den Flüchtlingslagern im Westjordanland und dem Gazastreifen lebten nach wie vor in Elend und Not (Segev 2005/2007, S. 627). Jedoch lässt sich nach der Konsolidierung der israelischen Macht auch eine Verbesserung des Lebensstandards bei den Bevölkerungen im Westjordanland verfolgen. Mit anderen Worten, der durch Sabirs Familie erlebte ökonomische Aufschwung Ende

der 1960er / Anfang der 1970er Jahre lässt die jordanische Verwaltung zwischen 1948 und 1967, unter der die Familie in Elend und Armut lebte, besonders schlecht erscheinen.

6.1.1.7 *Zweite Flucht 1967*

Ebenfalls als Folge des Juni-Krieges von 1967 wurden ca. 250.000 PalästinenserInnen zu Flüchtlingen²⁰⁶ (Kimmerling & Migdal 1993, S. 210). Salim Tamari (2011a, S. 257) und Tom Segev (2005/2007, S. 642) gehen davon aus, dass insgesamt ca. 80% der neuen Flüchtlinge während und nach dem Krieg von 1967 (Arab.: nāziḥ pl.: nāziḥūn) alte Flüchtlinge von 1948 (Arab.: lāgi pl.: lāgi'ūn) waren. Diese Zahlen zeigen deutlich, dass die Flüchtlinge von 1948 durch den Krieg von 1967 und durch den politischen Machtwechsel im Westjordanland und Gazastreifen am härtesten betroffen waren. Auch die Eltern von Fadia flohen – zum zweiten Mal – aus ihrem Haus im Flüchtlingslager bei Jericho und gingen nach Jordanien. Als Grund für ihre Entscheidung, nach Jordanien auszuwandern, wurde die Angst vor dem Krieg erwähnt. Auch Fadia und ihr Ehemann waren dabei, in dieser Zeit nach Jordanien auszuwandern, aber sie änderten ihre Pläne diesbezüglich. Dazu sagte Sabir:

*"Ende des Jahres 1967 wollte ich nach Amman mit meiner Familie gehen (...) ich habe all das Mehl und Zucker verkauft, aber dann dachte ich mir, sie würden mich in Amman verpflichten zum Militäranzug, nein lieber nicht. ich wollt also nicht mehr (...) dann kam ich hierher (...) bis zum heutigen Tag."*²⁰⁷

Die Familie verkaufte alles, was sie verkaufen konnte, u. a. die gesparten Nahrungsmittelsachen und das Haus, um mit den Kindern nach Jordanien auszuwandern. Aber sie sind schließlich doch im Lager bei Ramallah geblieben. Als Grund dafür gab Sabir an, dass er Angst vor Rekrutierung durch die jordanische Armee aufgrund seines jungen Alters (er war in dieser Zeit ca. 31 Jahre alt) hatte. Jedenfalls ist davon auszugehen, dass die Familie Salman diese Veränderungen, während und nach dem Krieg von 1967, als eine Umbruchzeit erlebte. Große Veränderungen begleiteten den gewaltsamen politischen Machtwechsel und traten auf familialer und auch kollektiver Ebene ein. Auf kollektiver Ebene wurden direkt nach dem Juni-Krieg von

²⁰⁶ Segev (2005/2007 S. 627) geht davon aus, dass direkt nach dem Juni-Krieg 1967 die Zahl der alten Nakba-Flüchtlinge ca. 122 000 im Westjordanland und etwa 234 000 im Gazastreifen betrug. „Das UNO-Hilfswerk für palästinensische Flüchtlinge nannte viel höhere Zahlen“ (ebd.). Eine genaue Zahl liegt aber nicht vor, u. a., weil es verschiedene Kriterien gab, um zu bestimmen, wer ein Flüchtling war. Jedenfalls kamen durch den Krieg von 1967 noch neue Flüchtlinge hinzu. Segev (ebd. S. 642) geht davon aus, dass sich die Zahlen der neuen Flüchtlinge, also der durch den Juni-Krieg von 1967 geflüchteten Menschen aus dem Gazastreifen und dem Westjordanland zwischen 220 000 bis 250 000 bewegen. Jedoch liegen uns auch hier keine genauen Zahlen vor (ebd.).

²⁰⁷ "اواخر السبعة و ستين بقيت بدي ارواح على عمان مع جماعتي (...) بعث الطحين الزيت ال ال السكر كله بعته بعدين قلت يروحوا يمسوني البس عسكري في عمان لاء بطلت (...)(جيت هان (...)) لحد هسع".

1967, insbesondere in den ersten zwei Jahren, Häuser und ein paar Dörfer durch die israelische Armee zerstört, Verhaftungen durchgeführt, politische Gefangene gefoltert, Straßen- und Ausgangssperren verhängt (Gordon 2008, S. 32; Segev 2005/2007, S. 647). Nachdem sich die Besatzungsmacht konsolidiert hatte, begann aber eine Phase des ökonomischen Wachstums bei den Bevölkerungen sichtbar zu werden.

Dieses Hin und Her mit dem Fluchtplan der Familie drückt auch die Verunsicherung der Familie in jener Zeit aus. Diese Verunsicherung hängt vermutlich mit der unklaren Erwartung der ungewissen Zukunft zusammen. Alles deutet darauf hin, dass die Familie in der Zeit vor, während und kurz nach dem Krieg von 1967 in eine ungewisse Zukunft blickte. Trotz ungewisser Zukunft entschied sich die Familie, im Flüchtlingslager im Westjordanland zu bleiben, und Sabir kaufte sich ein neues Haus im gleichen Lager. In diesem neu gekauften Haus lebte das Ehepaar mit manchen ihrer Kinder und Enkelkinder bis zu unserer Begegnung mit ihnen.

Ökonomischer Aufschwung der Familie. Der ökonomische Aufschwung in Form eines gesteigerten Lebensstandards bei der Familie – aber auch bei einem großen Teil der Bevölkerungen im Westjordanland (Gordon 2008, S. 32) – ist in die Zeit der israelischen militärischen Besatzung eingebettet. Direkt nach dem Juni Krieg 1967 bis zum Osloer Friedensabkommen im Jahr 1993 lebte die Familie Salman unter der unmittelbaren israelischen Militärbesatzung. Hauptsächlich von Sabir erfährt man, wie sich die politisch- geografische Veränderung der Lage nach dem Krieg von 1967 auf die Familie Salman auswirkte. Dazu sagte er:

*"nach 1967, wenn eine Ausgangssperre bei uns hier verhängt wurde, fuhr ich normalerweise dorthin...wir gingen dann früh los, die Juden kamen normalerweise um 6 Uhr morgens hierher, aber ich ging... entweder nach Jaffa oder nach Naani oder irgendwohin, Hauptsache weg von hier."*²⁰⁸

Hier wird deutlich, wie die geografische Wiedervereinigung des ehemaligen Mandatsgebiets Palästina (Israel) unter israelischer Macht Sabir mehr Handlungsmöglichkeiten bot. Die Familie Salman scheint dabei in dieser Phase mehr als früher ökonomisches und soziales Kapital zu besitzen. Dank Sabirs Arbeit auf dem israelischen Markt verfügte die Familie über mehr ökonomisches Kapital, und auch über bessere Mobilität. Mit dem eigenen Auto machte sich die Familie auf den Weg vom Flüchtlingslager, besonders wenn eine Ausgangssperre im Lager (vermutlich in den 1980ern) verhängt wurde, nach Israel. Dort verbrachte sie normalerweise

²⁰⁸ "بعد ال 67 لما بقت تبقى منع تجول عنا هان ارواح هناك (.....) نطلع بدري (.....) الساعة 6 الصبح كانوا يجو اليهود هان كانوا يجوا الساعة 6 الصبح انا ارواح (....) يا ع يافا يا ع النعاني يا المهم ما ضلش هان".

den ganzen Tag und kehrte kurz vor dem Abend ins Flüchtlingslager zurück. Sabir stellte seine Strategie dar, wie er mit den durch die israelische Armee verhängten Restriktionen in dieser Zeit umging. Die Verbesserung der ökonomischen und auch sozialen Lage der Familie manifestierte sich u. a. in der beruflichen Aufstiegsmöglichkeit von Sabir. Dabei beschränkten sich seine beruflichen Tätigkeiten nicht nur auf das Flüchtlingslager – wie in den 1950er und 1960er Jahren –, sondern erweiterten sich auch auf die nähergelegene Stadt und auch auf die israelischen Märkte.

In den 1980ern machte Sabir eine Erfahrung, die Licht auf das Verhältnis und die Figuration zwischen den BewohnerInnen der Flüchtlingslager – als Außenseiter, Alteingesessene und als Etablierte – in dieser Zeit wirft. Er erzählt von einer Streitsituation mit seinem christlichen Kollegen bei seiner Arbeit in einer christlich geprägten Organisation als Reinigungskraft. Aufgrund dieses Streits wurde Sabir schriftlich ermahnt. Er lehnte diese Ermahnung ab und kündigte seine Arbeit, die er seit ca. elf Jahren bis zu den 1980ern machte. Sabir glaubt, dass die Religionszugehörigkeit in dieser Streitsituation eine entscheidende Rolle spielte. Dabei wurde er als Muslim, der in einer eher christlich geprägten Institution arbeitet, nicht glaubwürdig gegenüber seinem christlichen Mitarbeiter dargestellt. Es deutet sich an, dass Sabir dieses Erlebnis als eine religiöse Diskriminierung und als eine Art Diskriminierung durch Alteingesessene auffasste.

Daraufhin führte Sabir eine Metzgerei und ein Gemüsegeschäft im Flüchtlingslager. Mit dem Beginn der ersten Intifada 1987-1993 lief sein Geschäft wegen der Unruhe während der Intifada im Lager schlecht. Sabir schloss daraufhin sein Geschäft und begann (wieder) in Israel zu arbeiten,²⁰⁹ genauer zwischen Israel und Ramallah. Er pflegte "*alte Sachen*" von den israelischen Märkten zu kaufen, um sie dann in Ramallah zu verkaufen. Diesen Beruf übte Sabir vermutlich auch in den 1970ern aus. Mit dem Beginn der ersten Intifada 1987 bis zu dem Zeitpunkt, an dem seine chronische Krankheit im Jahr 2011 auftrat, arbeitete Sabir hauptsächlich als Verkäufer von alten Sachen, die er selbst oder über eine dritte Partei vom israelischen Markt kaufte. Ab 2011 musste er laut seiner Angabe im Alter von ca. 75 Jahren mit seiner Arbeit aufgrund seiner Krankheit aufhören.

²⁰⁹ Im Jahr 1968 waren nur 5000 Bewohner des besetzten Westjordanlands in Israel angestellt. Die Zahl stieg aber auf 70,000 in den 1970er Jahren und auf 90,000 in den 1980ern und auf mehr als 100,000, als die Intifada begann (Cohen-Almagor 1991, S. 17). Diese Arbeitskräfte verdienten zwischen 10% und 100% mehr als die Arbeitskräfte, die nur im Westjordanland arbeiteten (Gordon 2008, S. 30). Einerseits deckten die Arbeitskräfte den Bedarf des israelischen Markts, aber andererseits erlebten sie selbst einen ökonomischen und auch sozialpolitischen Aufschwung, denn sie wurden finanziell bessergestellt und somit in ihren eigenen Communities ermächtigt (ebd. S. 29f).

Es fällt auf, dass die Großfamilie in der Selbst- und Wir-Präsentation in dieser Phase nach dem Juni-Krieg 1967 kaum erwähnt wurde. Sabir gab nur an, dass seine Mutter, ihr Ehemann und auch sein Halbbruder in den 1980ern im Flüchtlingslager bei Ramallah starben und dass er sich um ihr Begräbnis kümmerte. Es liegen auch keine Informationen vor, wie das Verhältnis der Kinder von Fadia und Sabir zu ihrer Großfamilie väterlicherseits und mütterlicherseits war. Durch die Informationen aus dem Interview mit Halim (Jg. ca. 1971), dem mittleren Sohn der Familie Salman, könnte man vermuten, dass die Großeltern oder die Großfamilie keine so große Rolle im Alltagsleben der zweiten Generation der Familie spielten. Als Beleg für diese Vermutung könnte man die Verwechslung der Mutter mit der Schwester von Sabir durch seinen mittleren Sohn, Halim, anführen. Halim glaubte auch, dass sein Vater nur eine einzige Schwester hatte. Dabei wurde der Halbbruder von Sabir nicht zur Familie gezählt. Auch auf die Frage nach Verwandten mütterlicherseits meinte Halim, dass alle in Jordanien leben. Dabei zählte er nur die Eltern und die Geschwister seiner Mutter auf, aber nicht alle Verwandte, denn die Großmutter von Fadia lebte bis zu ihrem Tod vermutlich in den 1980ern in demselben Lager. Es deutet sich an, dass die Großfamilie von Sabir und Fadia an Bedeutung im Familiendialog – vermutlich auch im Alltagsleben – verlor. Dies erscheint noch deutlicher bei der nächsten Generation, vertreten von Halim und seiner Frau Saida, worauf im Folgenden eingegangen wird. Bevor die Ergebnisse der Fallrekonstruktionen von Halim und Saida dargestellt werden, wird zunächst die Falldarstellung der Großeltern der Familie Salman zusammengefasst.

6.1.1.8 Schlussbemerkung zur Großelterngeneration

Die biographischen Verläufe der Großeltern sind weitgehend durch Erfahrungen mit Armut und der kollektiven Gewalt geprägt. Im Familiengedächtnis der Familie Salman nimmt man immer noch Bezug auf die Erfahrungen mit Armut und Gewalt in der spätoomanischen Periode, welche beide Großeltern jedoch nicht selbst erlebten. Wie die Analyse der Lebens- und Familiengeschichte von beiden Großeltern der Familie Salman zeigt, ist die Geburt und frühe Kindheit sowohl von Sabir als auch von Fadia in das durch den Krieg von 1948 zerstörte Dorf Naani eingebettet, in dem die agrargesellschaftliche Hamula, d.h. Clan- ähnliche feudalistisch sozioökonomische Struktur dominierte. Dabei erwies sich die Großfamilie (Hamula, Clan) im Alltagsleben beider Großeltern als Solidaritätsnetzwerk und als Rahmen für die Orientierung und Handlungsweise nach der Flucht von 1948.

Sabir machte von klein auf prägende leidvolle Erfahrungen in seinem sozioökonomischen Milieu im Dorf, die für ihn eine individuelle Verlaufskurve darstellten. Die Verlaufskurve beginnt mit dem Tod seines Vaters, ohne dabei über ihn trauern zu können, und mit der zwanghaften Trennung von der Mutter im Jahr 1940, als Sabir ca. vier Jahre alt war. Durch Armut, häusliche

Gewalt, den Abbruch der schulischen Ausbildung, die zerrütteten Familienverhältnisse wird diese Verkaufskurve gestärkt. Er wechselte immer wieder seinen Wohnort zwischen seiner Mutter, seinem Halbbruder und seiner Schwester, erlebte dabei stets auf Neue neue Familienkonstellationen und familiale Loyalitätskonflikte. Demzufolge wusste Sabir vermutlich nicht mehr genau, wo er eigentlich hingehörte. Wie die Analyse seiner Biografie deutlich zeigt, waren diese biographischen Erfahrungen von großer Auswirkung auf sein Handlungsmuster und auf seine Bewältigungsstrategie von prekären Situationen.

Fadias (Jg. 1943) Kindheit wurde, wie die Analyse ihrer Lebensgeschichte deutlich zeigt, durch die Erfahrungen mit Angst, Armut und der Überforderung ihrer Mutter geprägt. Das ganze Familiensystem, in dem Faida geboren wurde und ihre Kindheit erlebte, wurde vor, während und nach der Flucht 1948, besonders in der Zeit, als der Vater im Jahr 1984 durch israelische Soldaten verhaftet wurde, bedeutend erschüttert. Nach der Flucht und Niederlassung im Flüchtlingslager machte Fadia ebenfalls belastende Erfahrungen mit Armut und Elend. Fadia rahmte ihre Lebens- und Familiengeschichte durch diese Erlebnisse, und dabei vermittelte sie den Eindruck, dass sie nicht über ihre Lebens- und Familiengeschichte ohne Thematisierung dieser Erfahrungen mit der Flucht im Jahr 1948 und mit der Armut im Flüchtlingslager sprechen kann. Beide Großeltern wohnten bis zum Juni-Krieg 1967 in dem Viertel des Lagers, welches nach ihrem Dorf benannt wurde. Dies und auch die Heirat von beiden Großeltern, die aus demselben Dorf herstammten, deuten auf eine Orientierung an den damaligen sozialen Dorfverhältnissen hin. Bei der Orientierung und den Handlungsmöglichkeiten spielte jedenfalls die Dorf-Community im Flüchtlingslager eine zentrale Rolle.

Beide Großeltern überlebten den Krieg von 1948 und erlebten dabei kollektive Gewalt, die mit der Flucht 1948 aus ihrem vertrauten Milieu im Dorf gipfelte, als ein hartes Schicksal. Dies könnte man als kollektive Verlaufskurve bezeichnen, welche mit dem Krieg 1948 beginnt und bis zur Niederlassung im Flüchtlingslager in den 1950er hinreicht. Zu dieser kollektiven Verlaufskurve gehören auch die Begleiterscheinungen der Flucht, die u. a. in der Zersplitterung der Großfamilie und des vertrauten sozialen Milieus im Dorf, Armut und Elend im Flüchtlingslager bestanden. Dabei verfolgten die beiden Großeltern anscheinend eine Bewältigungsstrategie, welche durch den sozialen Aufstieg in einem Reetablierungsprojekt charakterisiert werden kann. Eines der wichtigsten Merkmale für das verfolgte Reetablierungsprojekt ist die Orientierung an der Großfamilie (Clan) und an dem Dorfmilieu oder der Dorf-Community im Flüchtlingslager.

Ende der 1960er, Anfang der 1970er erlebte die Familie einen sozioökonomischen Aufstieg unter der israelischen Besatzungsmacht. Vor allem bei Sabir zeigte sich dieser Aufstieg deutlich; er besaß ein eigenes Auto, arbeitete auch außerhalb des Flüchtlingslagers in der nahegelegenen Stadt und auch auf dem israelischen Markt, dazu noch knüpfte er Kontakte außerhalb des Flüchtlingslagers und Israel. Dabei spielte der soziopolitische Wandlungsprozess nach dem Juni-Krieg von 1967 eine bedeutende Rolle.

Sabir selbst bezeichnete die durch den Juni-Krieg 1967 zu Ende gegangene jordanische Periode nicht als Besatzung, wie sein älterer Sohn diese bezeichnet hatte, sondern als Verwaltung. Dennoch bewertete er die jordanische Periode negativ, denn sie brachte der Bevölkerung im Westjordanland aus seiner Sicht keine Vorteile. Der von Sabirs Familie erlebte sozioökonomische Ausschlag Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre lässt die jordanische Verwaltung zwischen 1948 und 1967, unter der die Familie in Elend und Armut lebte, schlecht erscheinen. Auch in der Zeit der israelischen Besatzung bis zum Friedensabkommen 1993, und danach erlebte die Familie sehr kritische Erfahrungen mit kollektiver Gewalt, besonders in der ersten und der zweiten Intifada. In dieser Zeit scheint die erwähnte Bewältigungsstrategie im Umgang mit prekären Situationen durch die Verfolgung eines Etablierungsprojekts nach wie vor von großer Bedeutung, wie bei der zweiten Generation dieser Familie deutlich wird und welche im Folgenden vorgestellt wird.

6.1.2 Elterngeneration: Halim und Saida

Das von der Familie Salman verfolgte Re-Etablierungsprojekt stellt eine bestimmte Lagerung für die Elterndelegation dar, und damit sind auch bestimmte Elternaufträge und Erwartungen an alle Kinder dieser Familie verbunden. Das oben erwähnte Reetablierungsprojekt dient dabei als soziale Orientierung und als bis dahin bei der Großelterngeneration funktionierende Bewältigungsstrategie. Die soziopolitische Lagerung, und die familialen Konstellationen beeinflussen nicht nur die biographischen Verläufe von Halim und Saida, sondern die Selbstpräsentation in der Interviewsituation. Die Elterngeneration reagierte auch als aktiver Akteur und entwickelte eine eigene Antwort darauf, wie im Folgenden diskutiert wird. Mit anderen Worten: schon bei der Geburt befand sich die Elterngeneration in einer bestimmten Lagerung und Familienkonstellation, welche durch mehrere prekäre Situationen, aber auch durch eine bestimmte soziale Orientierung geprägt ist.

6.1.2.1 *Halims biographischer Verlauf*

Halims Geburt. Halim wurde ca. im Jahr 1971 als sechstes Kind seiner Familie im Flüchtlingslager bei Ramallah, ungefähr vier Jahre nach der Etablierung der israelischen Besatzungsmacht im Westjordanland geboren. Halims Geburt, Kindheit und Jugendzeit sind in die israelische Besatzungsperiode eingebettet. Wie bei all seinen Geschwistern fand seine Geburt im Haus der Familie mit Hilfe einer Hebamme oder Geburtshelferin statt. Schon in der sogenannten autonom gestalteten Selbstpräsentation erwähnt Halim, dass er von Geburt an ein kürzeres Bein, eine Beinlängendifferenz von ungefähr fünf Zentimetern hatte. Gedankenexperimentell könnte man die Frage stellen, ob Halim einen Zusammenhang zwischen seiner Beinlängendifferenz und seiner Geburt zu Hause mit der Hilfe einer Hebamme sieht, die dementsprechend keine medizinischen Maßnahmen in solchen Geburtsfällen in dieser Zeit treffen konnte. Die Kopräsenz von der Beinlängendifferenz mit der Geburt zu Hause in seiner autonom gestalteten Selbstdarstellung könnte eine latente Kritik an den Eltern, die den Auftrag an die Hebamme gaben, implizieren. Jedenfalls gibt die Geburt von Halim auf diese Art einen Hinweis darauf, dass sich die Familie Salman hinsichtlich der Geburtsangelegenheit an ihrer dörflichen und milieubezogenen Tradition orientiert. Durch die latente Kritik am Praktizieren dörflicher oder milieubezogener Tradition, d. h. die Geburt durch eine Geburtshelferin und nicht durch einen Arzt im Krankenhaus, stellt Halim die alte Tradition seiner Familie in Frage. Dies könnte als Indikator für einen Wandelprozess in der Selbstverständlichkeit bei der zweiten Generation der Familie interpretiert werden. Der Wandelprozess zeigt sich jedenfalls im weiteren biographischen Verlauf auf einer manifesten Ebene, wie es noch aufzuzeigen wird.

Bei der Geburt von Halim war sein Vater, Sabir, ca. 35 Jahre alt (geb. 1936) und seine Mutter ca. 27 Jahre alt (geb. 1944). Die Mutter war Hausfrau und der Vater arbeitete seit einer Weile auf dem israelischen Markt und als Reinigungsfachkraft bei einer christlich geprägten Institution in der nähergelegenen Stadt. Dadurch war die ökonomische Lage der Familie in dieser Zeit als relativ stabil zu bewerten. Auch trotz vieler Kinder in der Familie Salman kann man von einer ökonomisch relativ gut situierten Familie ausgehen. Wie die Eltern auf die Geburt von Halim, besonders in der Hinsicht auf die Beinlängendifferenz, reagierten, wird in den Gesprächen mit den interviewten Familienmitgliedern nicht deutlich präsentiert. Jedoch wird im Gespräch mit Halim die Beinlängendifferenz als Problem in der Phase dargestellt, in der die Kinder seines Alters auf der "Straße spielen" und "Fahrrad fahren" können. Die Nicht-Thematisierung der Phase, in der Kinder Laufen lernen, bis zum Alter, in dem Kinder Fahrrad fahren können, lässt die Vermutung zu, dass es bei Halim und bei seiner Familie eine gewisse Akzeptanz und Hinnahme der Beinlängendifferenz gab und dementsprechend darüber in der Familie

gesprachen wurde. Dementsprechend kann man davon ausgehen, dass Halim seine Familie als Solidaritätsgemeinschaft erlebte und die Beinlängendifferenz dabei erst in einer späteren Phase – vor allem beim Spielen außerhalb des Familienhauses – als eine "Behinderung" angesehen und problematisiert wird.

Bei seiner Geburt war auch das Umfeld, in dem seine Kernfamilie lebte, sicher längst an die seit den 1960ern existierende Infrastruktur wie Wasserleitung, Strom, Häuser aus lokalen Bausteinen mit Dächern aus Zement²¹⁰ angebunden (Rueff & Viaro 2010, S. 344). Die leidvollen Erfahrungen seiner Eltern mit Armut, Elend, kollektiver Gewalt, soziopolitischem Machtwechsel und sowohl zwanghafter als auch familienbedingter Migration sind nur eine tradierte, aber nicht selbsterlebte vergangene Geschichte und gehören in seinem Alltagsleben nur noch zum Repertoire des Familiengedächtnisses. Halim selbst, der die Zeltzeit, die Wasserknappheit und das Elend im Flüchtlingslager in den 1950er und 1960er Jahren unter der jordanischen Verwaltung nicht gleichermaßen erlebte, wächst gleichwohl unter harten Lebensbedingungen auf. Das Flüchtlingslager in den 1970er und 1980er Jahren erwies sich als bedürftige Umgebung in vielerlei Hinsicht, z. B. die Hygiene in den schmalen Wegen, offene Abwasser-Kanalisationen und die dicht zueinander gebauten Häuser (Farook & Ibsaiss, 2004).

Nach der Geburt von Halim wurden vier weitere Kinder in der Familie geboren. Halim wuchs in einer kinderreichen Familie auf, insgesamt hat die Familie zwölf Kinder, sechs weibliche und sechs männliche. Seine frühe Kindheit ist durch die Interaktionen mit Geschwistern verschiedenen Alters geprägt. Er deutet an, dass auch seine älteren Geschwister und nicht nur seine Eltern ihn betreuten. Diese Familienbetreuung war auch mit gewisser Kontrolle verbunden. Seine Aussage, dass es ihm verboten war, auf der Straße mit anderen Kindern zu spielen, Fahrrad zu fahren oder Sport zu treiben, lässt die Vermutung zu, dass er gewisse Beschränkungen durch seine Familie in seiner Freizeitgestaltung erlebte.

Im Gegensatz dazu besuchte Halim die Schule ohne erwähnenswerte Beschränkungen. Über seine Schulzeit (ca. 1976-1985) in der UNRWA-Grundschule bis zur neunten Klasse erzählte Halim nicht viel. Ausgenommen davon ist die Zeit, als er in der dritten Klasse im Jahr 1979 war. Als Halim neun Jahre alt wurde, hatte Halim seine erste medizinische Operation und musste anderthalb Jahre mit Gips in die Schule gehen. Diese Erfahrung prägte seine Kindheit, aber auch sein Bewusstsein, wie er es im Interview deutlich machte. Dazu meinte er:

²¹⁰ "UNRWA intervened in 1950, with the construction of housing units made of local bricks with concrete ceilings. The size of shelters was determined according to the number family members, with one room allocated to five persons, and two rooms to larger family units. By 1957, all tents were replaced by UNRWA-built shelters". http://www.ochaopt.org/documents/opt_campprof_unrwa_amari_oct_2008.pdf. Letzter Zugriff am 10.10.2018.

*"ich erinnere mich also, dass wir den Antrag für die Operation gestellt haben und einen Monat später stimmten sie dem zu, sie hatten aber schon vorher Untersuchungen gemacht, ich trat in den Operationsraum ein, und sie haben insgesamt neun Operationen an meinem Bein gemacht, (.....) dieses Ereignis, dass ich anderthalb Jahre lang zu Schule ging mit Gips (.....) das Erlebnis taucht zuerst und am häufigsten in meiner Erinnerung auf"*²¹¹

Die medizinische Operation blieb in seiner Erinnerung, wie aus dem Zitat zu entnehmen, am stärksten, vor allem wegen der Enttäuschung über den nicht gelungenen Eingriff. Halim führte das nicht erfolgreiche Ergebnis der Operation auf die noch nicht weit entwickelte Medizin jener Zeit zurück.

Halim und die erste Intifada. Auf die Frage, wann er zum ersten Mal einen israelischen Soldaten sah, zeigte er eine überraschende Reaktion und antwortete mit einem Lächeln, dass er schon als kleines Kind israelische Soldaten in seiner Umgebung sah und direkt erlebte. Aber er berichtet von Situationen erst in der Schulzeit, in denen er eigene Erfahrungen mit den israelischen Soldaten machte. Eine der Situationen, die er erlebte, war, als Halim zwischen siebzehn und achtzehn Jahren alt war. Dazu sagte er:

*"Ich wurde sehr ordentlich geschlagen [von den israelischen Soldaten] bis Blut rauskam diese ist nur eine Situation (...). Genau war das so sie waren dabei, Ausgangssperre im Flüchtlingslager zu verhängen, währenddessen war ich außerhalb des Flüchtlingslagers und kam zum Lager, ohne zu wissen, dass es eine Ausgangssperre gab (...) Die Armee erwischte mich und einen oder zwei anderen, und sie begannen direkt, uns zu schlagen, ohne dabei irgendwelche Fragen gestellt zu haben."*²¹²

In dem Zitat manifestiert sich u. a. die Auswirkung der politischen Unruhe auf sein Alltagsleben während der ersten Intifada im Westjordanland; er machte Erfahrungen mit Ausgangssperren im Flüchtlingslager, geriet immer wieder in Konfrontation mit den israelischen Soldaten in seiner Umgebung. Durch diese kollektive Gewalt erlebte Halim immer wieder lebensbedrohliche Situationen und machte dabei schon traumatische Erfahrungen. Auch seine Schullaufbahn wurde vorübergehend abgebrochen. Seine neun regulären Schuljahre in der UNRWA-Schule im Flüchtlingslager schließt er regulär und ohne erwähnenswerte Schwierigkeiten ca. im Jahr 1985

²¹¹ "بتذكر يعني قدمنا للعملية بعد شهر واحد وافقوا عليها كانوا عاملين فحوصات دخلت على العملية فتحوا اجري تسع عمليات مع بعض (...). داومت سنة و نص و انا مجفصن (.....) هذا هو الموقف اللي اكثر اشي بييجي ببالي (.....) اول وأكثر".

²¹² "اكلت منهم قتلة ايه كثير مرتبة (...). دم هذا موقف (.....) بالزبط كانوا هم يمنعوا التجول في المخيم وانا جاي من برا المخيم بعرفش انه في منع (...). اخذونا الجيش انا وكمان واحد نتين من حد ما مسكونا لا سين ولا جيم نزلوا فينا خبط".

ab. Jedoch während der ersten Intifada, die den biographischen Verlauf von Halim bedeutend beeinflusste, verlor Halim ca. ein Schuljahr. Seine Schule in Ramallah wurde, wie alle Schulen in den Flüchtlingslagern und den urbanen Zentren im Westjordanland, Monate lang im Jahr 1988 geschlossen (Assaf 1997, S. 53f). Dadurch verbrachte Halim statt drei regulären Schuljahren in Wirklichkeit vieranderthalb Jahre.

Im Alter von neunzehn Jahren machte Halim seine Abiturprüfung, die er nicht bestand. Als Grund dafür sagte Halim, dass die Intifada in dieser Zeit – also im Jahr 1989 – noch sehr stark war. Dadurch war die Schule – wegen Streik seiner Mitschüler oder anderen Intifada-bedingten Gründen – gelegentlich geschlossen. Als einen weiteren Grund erwähnte Halim, dass er sich möglicherweise nicht angemessen für die Prüfung vorbereitete.

Die schwierigste Erfahrung seines Lebens hatte Halim, als er von israelischen Soldaten zwischen 1987-1988 blutig geschlagen wurde. Der Vater von Halim schilderte mehrere bedrohliche und beängstigende Situationen, die die ganze Familie Salman erleben musste. Dabei betonte Sabir, dass sein Haus fast bei jeder Konfrontation zwischen den Jugendlichen und den Soldaten im Lager von Gasbomben, Gummigeschossen oder auch Schüssen betroffen war, weil das Haus in der Mitte an der Hauptstraße des Lagers lag. Sabir beschreibt seine Angst in dieser Zeit wie folgt:

"bei Gott, ich wage es nicht mal zu husten (...) meine Kinder sind da drinnen (...) wenn sie meine Stimme hören würden, würden sie reinkommen und uns umbringen."²¹³

Sabir beschrieb hier seine Überforderung in einer Situation in der ersten Intifada 1987-1993, in der seine Kinder zuhause und israelische Soldaten neben dem Haus im Lager waren. Dabei hatte Sabir Angst, laut zu sein oder laut zu husten, da die Soldaten auf ihn aufmerksam würden, und sein Haus möglicherweise stürmen könnten und ihn und seine Kinder schlagen. Sein Ausdruck „*uns umbringen*“ drückt vermutlich die Todesangst aus, die er und möglicherweise seine Familie in der Situation empfanden. Aber nicht nur im Lager oder im Haus der Familie, sondern auch in der Schule fühlte sich Halim nicht sicher. Dazu meinte er:

"In jener Zeit besaß die israelische Besatzung ein Gebäude neben der Schule (...) das war der Grund dafür, dass die Schule immer wieder schließt und wir während des Unterrichts Tränengas abkriegten (...) ich erinnere mich daran, dass wir eine Pause hatten, direkt danach hatten

²¹³ "والله ما استترجي اقح (...) اولادي جوا (.....) اذا سمعوا صوتي بخشوا علينا بموتونا".

wir einen Sportunterricht, aber einer warf eine Tomate aus der Cafeteria auf sie, daraufhin war die ganze Schule voll mit Tränengas, und sie wurde ungefähr drei Monate geschlossen."²¹⁴

Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass Halim in der Zeit der ersten Intifada in seinem Alltagsleben fortwährend mit den israelischen Soldaten konfrontiert war. Diese Stimmung, welche durch die Angst und die Hilflosigkeit charakterisiert ist, war für einige Jahre die alltägliche Stimmung in der Familie Salman. Halim erzählte auch in der Interviewsituation, dass er aus Angst vor nächtlichen Haussuchungen und Razzien gelegentlich außerhalb des Flüchtlingslagers schlief. Die erste Intifada hatte also sein Leben auf den Kopf gestellt; er wurde blutig geschlagen, verlor ein Schuljahr, schlief nicht immer zuhause, seine Familie wurde belastet.

Auch seine Ehefrau Saida erlebte kritische Situationen in der ersten Intifada. Dabei deutet sie einen sexuellen Übergriff durch einen israelischen Soldaten an, der sie am Körper angefasst haben soll. Kurz vor ihrer Heirat, als sie 17 Jahre alt war, geriet sie in eine Situation, die sie nicht genau deuten konnte. Ein israelischer Soldat versuchte, ihr Kopftuch und ihr Kleid ausziehen. Dabei wusste sie nicht, ob es sich um einen sexuellen Übergriff handelte, oder, ob er feststellen wollte, ob sie unter ihrem verschleierten Kleid der gesuchte verdächtige Jugendliche sei oder nicht, der kurz zuvor schnell vor ihm und seinen Kameraden weggerannt war und sich nun irgendwo versteckte. Die Soldaten haben auch ein vulgäres Wort an die Haustür geschrieben und von ihr verlangt, das Wort laut zu lesen. Jedenfalls gab es quasi eine handgreifliche Auseinandersetzung, die dadurch zu Ende kam, dass sich die Nachbarinnen und weiblichen Verwandten von ihr einmischten und sie in Schutz nahmen. Saida bezeichnete diese Situation im Gespräch mit uns als die schwierigste Erfahrung ihres Lebens.

Spezifisch für Halim ist die ambivalente Beschreibung seiner biographischen Erfahrungen in dieser Zeit. Seiner Angabe nach war seine Beteiligung an Widerstandsaktivitäten in der ersten Intifada "*schwach*", wie er selbst angab. Dies führte er auf seine Beinlängendifferenz zurück. Erwähnenswert dabei ist, dass er deswegen ein Selbstmitleidsgefühl empfand. Dazu sagte er:

*"es war natürlich schwer vor den Soldaten zu fliehen wegen der Behinderung (...) diese Situationen lösen Selbstmitleid bei einem aus."*²¹⁵

²¹⁴ "في هداك الوقت كان اللي الاحتلال الإسرائيلي محتل بناية جنب المدرسة (...). وهذة كانت الاسباب انه تسكير المدرسة و ضرب مسيل للدموع اثناء الدوام (...). بإدعاءات منهم انه كان يصير عليهم ضرب حجار فهذا الحكي ما كان يصير (...). انا بتذكر كان في عنا ابنة فورسة و بعدها حصة رياضة مباشرة فواحد من الشباب رمى حبة بندورة من الكنتنين عيوا المدرسة مسيل للدموع و سكرت المدرسة يومها حوالي ثلاث شهور".
²¹⁵ "كان من الصعب الهروب من الجيش طبعاً بحكم الإعاقة (...) هاي مواقف بتعز عليه النبي آدم".

Seine Aussage, dass es schwer war, vor den Soldaten zu fliehen, impliziert, dass sich Halim an den Demonstrationen oder Widerstandsaktivitäten, die riskanten Körpereinsatz voraussetzten, aktiv beteiligt hatte, wie auch immer die Form dieser Beteiligung genau war. Das Gefühl von Selbstmitleid steht jedenfalls im Zusammenhang mit der Beteiligung an der ersten Intifada, wie man aus dem oben angeführten Zitat entnehmen kann. Dabei spielte vermutlich die Figuration zu der Peer-Gruppe eine wichtige Rolle. Die Generation der Jugendlichen in der ersten Intifada befand sich in einer Generationslagerung und einer ähnlichen Problemlagerung. In Anlehnung an Karl Mannheim (1928/2017) beschränkt diese bloße Generationslagerung einerseits eine große Zahl der möglichen Arten und Weisen des Erlebens, Denkens, Fühlens und Handelns, andererseits bietet sie eine Tendenz zu bestimmten Verhaltens-, Gefühls- und Denkweisen an. Halim ist verbunden mit einer Generationslagerung, die ihn einerseits unter Druck setzte und andererseits spezifische Möglichkeiten eröffnete. Er befand sich während der erste Intifada aber nicht nur in einer bloßen Generationslagerung, die u. a. durch ähnliche Jahrgänge und sozialen Raum vorgegeben war, sondern auch in einem Generationszusammenhang mit den gleichaltrigen Jugendlichen im Flüchtlingslager – ungefähr Anfang der Pubertät bis Mitte der zwanziger Jahre- (Lybarger 2005, S. 147). Die Jugendlichen aus bestimmten Milieus konstituierten eine Art Generationseinheit, indem sie nicht nur ähnliche Erfahrungen in dieser Zeit, vor allem mit der kollektiven Gewalt im Alltagsleben machten, sondern sie zeigten auch eine ähnliche Reaktion und eine ähnliche soziale Antwort darauf. Sie teilten durch ihre neue soziopolitische Orientierung²¹⁶ in jener Zeit in ihrem jeweiligen Milieu eine spezifische weltanschauliche, soziale und politische Sichtweise. Charakteristisch für diese neue Orientierung ist einerseits der Verselbständigungsprozess der Jugendlichen, die sich von der alten Generation abgrenzten und andererseits die Loyalität und die Solidarität unter dieser Generation, welche über die immer noch starke Solidarität und Loyalität zum Clan im jeweiligen Milieu hinausging (ebd.).

Durch die Widerstandsaktivitäten, die vor allem durch die Gefahr und das Risiko gekennzeichnet sind, stifteten diese Jugendlichen eine Art Kollektiv-Solidarität, wie Lybarger (2005) es diskutiert, oder mit Elias' Worten, ein „Wir-Bild“ und ein „Wir-Gefühl“ gegenüber der alten Generation in ihrem jeweiligen Milieu. Sie bildeten in ihren soziopolitischen Milieus auch eine Generationseinheit, die durch ihre neue Orientierung gekennzeichnet sein konnte. Lybarger geht davon aus, dass diese Orientierung nicht nur gegen die israelische Besatzung, sondern auch gegen die vorherrschenden soziopolitischen Strukturen in ihren eigenen Milieus gerichtet war.

²¹⁶ Lybarger (2005, S. 143f) geht, basierend auf ihrer Studie im einem Flüchtlingslager im Bethlehem-Gebiet, von einer entstandenen Generationseinheit der Jugendlichen (late teens to mid-20s) in der ersten Intifada 1987-1993 aus, die sowohl im säkular-nationalistischen als auch im islamisch-nationalistischen Milieu eine neue soziopolitische Orientierung in Gang brachten.

Der Homogenisierungsprozess dieser Generation zeigt sich dadurch, dass sie auch in unterschiedlichen soziopolitischen Milieus eine eigene und von der alten Generation abgegrenzte neue Orientierung entwickelten. Diese neue Orientierung der jungen Generation ermächtigte die Jugendlichen, ihre eigene Stimme sowohl gegen die älteren Generationen und als auch gegen die israelische Besatzungsmacht zu erheben. Die Verbundenheit durch aktive Partizipation an Widerstandsaktivitäten scheint in diesem Betrachtungskontext zentral wichtig für Halim zu sein. Er fühlte sich mit dieser Generation verbunden und vergleicht sich selbst mit seiner gleichaltrigen Jugendlichen bzw. Peer-Gruppe, die sich in einer Umbruchzeit durch die soziopolitische Unruhe befindet. Seine Beinlängendifferenz spielt hier eine wichtige Rolle, so dass er sich nur beschränkt an Demonstrationen oder risikohaften Aktivitäten beteiligen konnte, die anscheinend als Kriterium für die Zugehörigkeit zu dieser Generation galt, im Sinne von: in einer Einheit mit dieser Generation zu stehen und von der älteren Generation abgegrenzt und abgelöst zu werden. Es handelte sich also um einen Inklusions- und Exklusionsmechanismus, der bei diesen Jugendlichen um Verselbständigungsprozess in ihren verschiedenen soziopolitischen Milieus beitrug. Dies lässt die Lesart zu, dass Halim seine Beteiligung, vor allem an risikohaften Aktionen, die spezifisch für diese Generation gilt, aufgrund seiner Beinlängendifferenz als „schwach“ empfand. Denn diese Jugendlichen in der ersten Intifada bildeten für Halim eine signifikante vergleichende Figur, und er versuchte, sich – u. a. durch aktivere Beteiligung – seiner Zugehörigkeit zu dieser Generation zu vergewissern. Mit anderen Worten: Halim befand sich in einer Generationslagerung, in der er den Druck zur aktiven Beteiligung an der ersten Intifada spürte, aber seine Partizipation an risikohaften Aktionen hielt sich aufgrund seiner Beinlängendifferenz im Rahmen und vermutlich war dies einer der Gründe, warum er ein Selbstmitleidsgefühl wegen seiner „schwachen“ Beteiligung an der ersten Intifada empfindet. Jedoch gab es für Halim Alternativen, die nicht unbedingt körperlichen Einsatz voraussetzten, z. B. dass er in einer politischen Partei oder politischen Organisation aktiv mitwirkt. Dieses tat er aber nicht. Eine Vermeidung der Konfrontation mit den Soldaten war in jener Zeit nicht möglich, denn diese waren sehr präsent in seinem Alltagsleben, wie oben gezeigt wurde. Es scheint plausibel zu sein, dass Halims Verselbständigungsprozess durch die Beteiligung an der ersten Intifada nicht zur Abgrenzung zu der alten Generation in seiner Familie führte. Die Analyse seiner Lebensgeschichte zeigt deutlich, dass Halim in dem Widerstandsprojekt zwar teilweise involviert war, jedoch insgeheim kein Widerstandsprojekt, sondern tendenziell das Re-Etablierungsprojekt seiner Familie durch die Arbeit und die Gründung der eigenen Familie aktiv verfolgte, wie es im Folgenden deutlicher wird.

Familiengründung. Nach der erfolglosen Abiturprüfung im Jahr 1989 gab Halim seine Schul- ausbildung auf und begann mit seinem Berufsleben im Arbeitsmarkt. Zunächst half er seinem Vater für ein paar Jahre beim Verkauf von alten Sachen auf dem Flohmarkt. Danach verrichtete Halim mehrere andere Berufe. Im Jahr 1991 heiratete Halim im Alter von ca. zwanzig Jahren. Vermutlich diente die Heirat im früheren Alter bei Halim als eine Art Kompensation für das harte Schicksal, die abgebrochene Schulausbildung und auch für die beschränkte politische Be- teiligung an der ersten Intifada. Halim führte seine Heirat im frühen Alter darauf zurück, dass er den Wunsch seines Vaters, der die Kinder seiner Kinder gerne zu erleben wünschte, erfüllen wollte. Die Analyse der Interviews mit der Großmutter zeigt auch deutlich, dass nicht nur der Großvater Sabir, sondern auch die Großmutter Fadia denselben Wunsch an Halim und seine Geschwister hatte. Die Mutter von Halim evaluiert die Familiengründung und die Heirat ihrer Kinder als das schönste Erlebnis ihres ganzen Lebens. U. a. deutet diese Evaluation an, dass die Heirat und Begründung einer eigenen Familie in der Familie Salman nicht nur einfach positiv konnotiert ist, sondern auch mit der sozialen Anerkennung und Erwartung der Großeltern kor- reliert. Jedenfalls wurde die Heirat durch finanzielle Unterstützung der Familie – hauptsächlich des Vaters – ermöglicht, denn Halim hatte die Kosten für seine Heirat nicht in der relativ kurzen Zeit bei seiner Arbeit – nur zwei Jahre – allein aufreiben können. Mit anderen Worten: es handelte sich hier um einen Auftrag der Eltern an die Kinder oder um eine im Rahmen des Re- Etablierungsprojekts an die Kinder ausgerichtete Elterndelegation, und Halims Heirat ist als Antwort darauf zu interpretieren.

Interessant bei der Darstellung der Heirat ist, dass das Herkunftsdorf Naani als Orientierungs- anker bei der Suche nach einer Ehefrau für den Sohn der Familie vorkommt. Die quasi (Bevor- zugung) von einer Ehefrau oder einem Ehemann aus demselben Herkunftsort kam auch bei den Großeltern der Familie vor, wie schon vorher erwähnt wurde. Sabir, der Großvater und Fadia, die Großmutter der Familie, die sich im Flüchtlingslager kennenlernten, stammen aus demsel- ben Dorf Naani. Das Herkunftsdorf kam in diesem Betrachtungskontext quasi als eine soziale Orientierung beim Praktizieren der Heirat vor. Mit dieser Orientierung beim Praktizieren der Familiengründung und der Heirat unter den Flüchtlingen geht eine Orientierung an der Hamula²¹⁷ (Clans) im Dorf einher.

²¹⁷ Tuastad (1997, S. 104ff) weist auf eine Trennlinie zwischen Hamula und Familie und dabei auf einen sozialen Wandel nach dem Krieg von 1948 hin. Die Großfamilie „Hamula“ als eine große patrilineale Abstammungs- gruppe, also mit mehreren Familien im Sinne von „*single household*“, ist nach dem Jahr 1948 gespalten und zer- fallen. Dies führte zur Entwurzelung und Reorganisation sozialer familialer Netzwerke bei den Flüchtlingen. Die- jenigen Flüchtlinge, die sich zuvor als Nachkommen dieser Hamulas verstanden haben, nennen die Überreste die- ser großen patrilinealen Abstammungsgruppen „*Aila*“, d.h. Familie. Dabei taugt Hamula als eine soziale Ordnung nicht mehr, stattdessen wird die Zugehörigkeit in erster Linie zur Familie „*belonging to the single household*“ betont, auch wenn die Familiennamen meistens dieselben Hamula-Namen sind.

Johnson (2006) und Tuastad (1997) stellten eine Verschiebung in der handlungsbezogenen Bedeutung von Hamula (Clans) bei den Bauern, die zu Flüchtlingen nach dem Jahr 1948 geworden waren, fest. Ihrer Meinung nach bekam das Herkunftsdorf oder Herkunftsmilieu unter den Bauern, die im Jahr 1948 zu Flüchtlingen wurden, mehr Gewicht im praktischen Alltagsleben als zuvor und auch beim Praktizieren von Heirat und Familiengründung²¹⁸. Beim Praktizieren von der Heirat²¹⁹ zeigte sich die Orientierung der Familie Salman an den vergangenen durch agrargesellschaftliche Sozialstruktur dominierte Dorfverhältnissen, auch wenn ihr Alltagsleben durch die quasi-städtischen Flüchtlingslagerverhältnisse²²⁰ und nicht mehr durch die Dorfverhältnisse geprägt war. Dabei spielte vermutlich die soziale Anerkennung und Vernetzung innerhalb der Naani-Community im Flüchtlingslager eine wichtige Rolle. Mit anderen Worten: Die Familie als ein sozioökonomisches Solidaritätsnetzwerk und das auf paternalistische Clan-Struktur basierende Herkunftsmilieu im Flüchtlingslager dienten im Alltagsleben als Orientierung sowohl für die Großelterngeneration als auch für Elterngeneration dieser Familie, wie das Heiratspraktizieren deutlich zeigt. Jedenfalls nahm Halim den delegierten Elternauftrag an und agierte dadurch die Wünsche der Eltern aus. Dabei spielte die Orientierung an dem Re-Etablierungsprojekt der Familie eine zentrale Rolle. Durch die Heirat mit einem Mädchen aus der Naani-Community im Lager wird nicht nur der Zusammenhalt der Familie, sondern auch der Naani-Community im Lager gestärkt, wie es in der Falldarstellung von seiner Ehefrau noch deutlicher wird.

6.1.2.2 *Saidas biographische Verläufe*

Die Ehefrau Saida ist im Jahr 1974 in einer muslimischen Familie – wie alle ihre Geschwister – in einem Flüchtlingslager im Westjordanland geboren. Ihre Mutter, die bei der Geburt von Saida 18 Jahre alt war, wurde 1956 in der nahegelegenen Stadt geboren und wuchs dort auf. Das heißt, die Mutter selbst hatte gar keine Erfahrung mit der Massenflucht im Jahr 1948. Jedenfalls lebte sie seit ihrer Heirat mit dem Vater von Saida in den 1970ern in demselben Flüchtlingslager, wo auch die Familie Salman lebte. Vermutlich war die Mutter von Saida 16 Jahre

²¹⁸ Aus 538 verheirateten Personen aus dem Flüchtlingslager Bureij bei Gaza, die das Sampling seiner Studie bilden, berichtet Tuastad, dass zwei Drittel des Sampling mit einem Partner/ einer Partnerin aus dem Herkunftsdorf oder aus der Herkunftsstadt verheiratet waren (Tuastad 1997, S. 112).

²¹⁹ Die Anthropologin Nina Gren (Gren 2002, S. 1) argumentiert, dass die Bevorzugung von einer Ehefrau oder einem Ehemann aus demselben Herkunftsort bei den Flüchtlingen ein Ausdruck der Sehnsucht nach der Rückkehr zum Heimatsort ist. Sie schreibt dazu: "*Over the years, the longing to return to the home village and the way of life it represented has remained a vivid feature in the social life of the camp residents. For example, marriage preferences, residence patterns, the naming of places in the camp are all symbolic re-creations of village life*".

²²⁰ Johnson (2010, S. 56f) verweist auf den Transformationsprozess in der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Struktur in den Flüchtlingslagern, besonders in der "*post-oslo periode*". Sie geht daher davon aus, dass sich die Flüchtlingslager Schritt für Schritt zu städtischen Slums "*urban slums*" entwickelten.

oder noch jünger, als sie heiratete, denn Saida hat eine ältere Schwester und fünf jüngere Brüder. Diese Schwester ist das jüngste Kind der Familie und wurde im Jahr 1996 geboren. Der Vater selbst ist im unter dem britischen Mandat stehenden Dorf Naani Ende der 1940er Jahre geboren und als ein kleines Kind mit seiner Familie aus dem Dorf im Jahr 1948 geflohen.

Saida besuchte die UNRWA-Schule von 1980-1991, bis zur zehnten Klasse. Im Alter von 16 oder 17 Jahren brach sie ihre Schule ab. Als Grund dafür gab Saida ihre Heirat mit Halim an. Im Jahr 1991, als Saida noch in der zehnten Klasse war, bekam sie ein Heiratsangebot durch die Familie Salman. Die Eltern von Halim wurden auf Saida durch die jüngste Schwester der Familie Salman aufmerksam, die auch in derselben Schulklasse mit Saida war. Nach dem ersten Besuch der Eltern fand noch ein Besuch der Familie von Saida statt, aber dieses Mal brachten die Eltern ihren Sohn, Halim, mit. Vier Monate lang waren die beiden verlobt, danach heirateten sie im selben Jahr 1991. Abgesehen von zwei Zwischenstationen, in denen sie außerhalb des Lagers vorübergehend lebten, wohnten sie seit der Heirat im Haus der Eltern von Halim im Flüchtlingslager. Mittlerweile haben sie ihre eigene Wohnung, aber in demselben mehrstöckigen Haus der Familie bzw. der Eltern von Halim.

Interessanterweise berichtet Saida davon, dass sie mehrere Heiratsangebote durch ihre entfernten Verwandten aus der Großfamilie sowohl mütterlicherseits als auch väterlicherseits bekam. Jedoch lehnte ihr Vater all diese Heiratsangebote mit dem Argument ab, dass er seine Tochter mit keinem Mann aus derselben Großfamilie von ihm oder von seiner Ehefrau verheiraten will. Diese Orientierung des Vaters von Saida beim Praktizieren von Heiratsangelegenheit spiegelt, wie Johnson (2006) und Tuastad (1997) auch diskutieren, die Verschiebung in der Bedeutung von Hamula und Großfamilie bei den Bauern-Communities, die nach dem Jahr 1948 zu Flüchtlingscommunities geworden sind, wider. Das hier vorgestellte Prozedere der Heirat, in dem mehrere Familienmitglieder verschiedener Generationen mitwirkten, deutet auf ein Familienprojekt an, in dem das Herkunftsmilieu und die hiesige Dorf-Community im Alltagsleben im Lager an Bedeutung auf einer sozialen Handlungsebene gewann.

Neben der sozialen Orientierung an der Großfamilie, die sich praktisch seit der Nakba (der Krieg von 1948) und der Naksa (Juni Krieg von 1967) nicht auf derselben Lokalität befand, lässt sich die Orientierung an der eigenen hiesigen Dorf-Community im Lager bei dieser Familie beobachten. Dabei behielt zwar die Familie als Netzwerk ihre Bedeutung, aber schließt dabei die hiesige Dorf-Community mit ein. Anders formuliert: Da das Familiennetzwerk vor allem durch die Kriege und mehrfache Flucht bedeutend geschwächt wurde, gewann die Dorf-Community mehr Bedeutung bei der sozialen Orientierung im Alltagsleben. Tuastad (1997, S. 112)

bezeichnet diese soziale Orientierung mit dem Ausdruck "*village-origin identity*". Aus figurationssoziologischer Perspektive betrachtet, verschiebt sich – im Laufe der Zeit – die Machtbalance in der verflochtenen Figuration zwischen hiesiger Dorfcommunity im Lager und der Großfamilie (Clan) sowohl im Flüchtlingslager als auch anderswo. Zusammenfassend lässt sich so formulieren: Bei der zweiten Generation der FlüchtlingslagerbewohnerInnen kam – nach mehreren Kriegen, mehrfacher Flucht und politischen Unruhen – der Dorfcommunity im Flüchtlingslager eindeutig mehr Bedeutung als zuvor zu und bot damit eine soziale Orientierung im Alltagsleben.

Im Gegensatz zu Fadia, der Mutter von Halim, die insgesamt 13 Kinder gebar²²¹, gebar Saida ihre neun Kinder in einem Krankenhaus mit ärztlicher Hilfe. Diese veränderte Geburtspraxis bei der Familie Salman könnte, meines Erachtens, als Indikator für einen tiefgreifenden Transformationsprozess in der Familie interpretiert werden. Dabei handelt es sich um eine verflochtene Beziehung zwischen zwei unterschiedlichen Gesundheitssystemen, die mit zwei unterschiedlichen sozialen Orientierungen verbunden ist. Einerseits das „*traditionelle*“ Gesundheitssystem, welches auf dem „*alte[n] Wissen*“ der Community basiert und andererseits das „*westliche*“ Gesundheitssystem (Young, 1997). Young (1997, S. 92ff) diskutiert basierend auf britischen Archivdokumenten und auf Interviews mit Frauen aus den Flüchtlingslagern in Jordanien, dass die unlicenzierte Geburtshilfe oder Hebammenpraxis durch die Frauen selbst in dem späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert in den Flüchtlingslagern in Jordanien, aber auch in Palästina marginalisiert wurde. Als Grund dafür führt sie die Verschiebung in der Definition oder die Neudefinition der Gesundheit durch „*westliche*“ Akteure ein.

Das neu eingeführte Gesundheitssystem, einschließlich der lizenzierten Geburtshilfe oder der Hebammenpraxis, geht auf die britischen Vorschriften und Gesetze zurück (ebd.). Diese britischen Vorschriften führten auch dazu, dass manche unlicenzierte Geburtshelferinnen ihren Status und ihren Lebensunterhalt verloren²²² (ebd. S. 29). Nach Young (1997) spiegelt die Entwicklung der Gesundheitssysteme die koloniale Politik, den Staatenbildungsprozess sowie den sozioökonomischen und soziopolitischen Transformationsprozess in der gesamten Region – Jordanien und Palästina – wider. In diesem Sinne steht das Praktizieren von unlicenzierter Geburtshilfe (Hebammenpraxis) als Alternative zur Geburt im Krankenhaus unter fachlich-medizinischer Handhabung im Zusammenhang mit den sozioökonomischen und soziopolitischen Transformationsprozessen in der eigenen Community.

²²¹ "From the available data on fertility rates in the West Bank and Gaza Strip (...), we note that the population of these areas, as well as Palestinians in general, have one of the highest rates of fertility in the world" (Ennab 1994, S. 55).

²²² Dazu schreibt Young (1997, S. 29): „[...] while some trained midwives benefited from their new status in the mandate period, many lost their livelihoods and found themselves in desperate straits“.

Seit den 1950er Jahren vertritt die UNRWA mit ihren Gesundheitsdiensten in den Flüchtlingslagern das alt-neue Gesundheitssystem, welches auf modernen, westlich geprägten, wissenschaftlichen Indikatoren beruht. Parallel dazu behielten die Frauen in den Flüchtlingslagern nach wie vor ihr tradiertes Wissen im Gesundheitsbereich bei, vor allem als Überwindungsstrategie von prekären Situationen und schwierigen Lebensbedingungen, in denen es keine ausreichende medizinische Vorsorge gab oder keinen einfachen Zugang dazu. In dem Zusammenhang wird auf die oben erwähnte Geburt von Fadias Tante väterlicherseits, die auf dem Fluchtweg im Jahr 1948 unter einem Baum auf einem Feld gebar, verwiesen (vgl. Kap. 6.1.1.5). Bei dieser Geburt wurde u. a. Salbei aus den Feldern gesammelt und als Schmerzmittel verwendet (ebd.). Diese „medizinische“ Hantierung basierte jedenfalls auf dem vor der Nakba von 1948 herrschenden alten Wissen im bäuerlichen Milieu.

Die skeptische Reaktion auf UNRWA-Gesundheitsdienste besonders bei der ersten Generation der Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern, die als Erneuerung oder als Alternative zu ihrem tradierten Wissen vorkam, weist auf ihr Misstrauen gegenüber den gesamten sozioökonomischen und soziopolitischen schleichenden, jedoch progressiven Transformationsprozessen in ihrem Milieu hin. Die Skepsis gegen UNWAR hat vermutlich auch etwas mit den besonders in den 1950er Jahren bis zum Juni-Krieg 1967 propagierten Feindbildern zu tun (Baumgarten 1991, S. 109). Neben Israel, dem „westlichen Kolonialismus“ und arabischen Regierungen wurde auch die UNRWA, durch mehrere palästinensische Akteure und Organisationen, wie etwa „*die Bewegung der arabischen Nationalisten*“ (Arab.: ḥarat al- qawmiyīn al-‘ arab) oder auch die „*Vergeltungsgruppe*“ (Arab.: ‘at-ṭa’r), zu „*Feinden des palästinensischen Volkes*“ deklariert und als Kolonialismus-Instrument stigmatisiert (ebd.).

Die Skepsis gegenüber der medizinischen Versorgung durch UNRWA scheint mit der Zeit besonders bei der zweiten Generation der Flüchtlinge, die im Flüchtlingslager geboren und aufgewachsen sind, nachgelassen zu haben. Bei Halim wird eine latente Kritik an dem Praktizieren dörflicher oder milieubezogener Traditionen, d. h. an der Geburt durch eine unlicenzierte Geburtshelferin und nicht durch eine/n Ärztin/Arzt/ im Krankenhaus, als Indikator für einen Wandelprozess in dem Selbstverständnis der zweiten Generation der Familie interpretiert. Dass seine Frau, Saida, alle ihre Kinder im Krankenhaus gebar und dabei UNRWA-Gesundheitsdienste in Anspruch nahm, liefert auch einen weiteren Indikator dafür.

Drei Jahre nach der Heirat von Saida und Halim kam Amira, das erste Kind und die älteste Tochter ihrer Familie im Jahr 1994 zur Welt. Amira gehört nach der Ordnung dieser Studie zur dritten Generation der Familien, um welche es im Folgenden nach der Zwischenbilanz zur Elterngeneration gehen wird.

6.1.2.3 *Schlussbemerkung zur Elterngeneration*

Die leidvollen Erfahrungen der Großeltern mit Armut, kollektiver Gewalt, soziopolitischem abrupten Machtwechsel und mehrfacher Flucht gehören zum Familiengedächtnis der Familie Salman. Bei der Thematisierung ihrer Lebens- und Familiengeschichte nehmen beide Elternteile darauf ausdrücklich Bezug. Noch dazu scheint das Handlungsmuster der Elterngeneration durch die Großeltern weitgehend beeinflusst. Wie schon vorher erwähnt wurde, orientierten sich die Großeltern an einem Familienzusammenhang und entwickelten dabei ein Re-Etablierungsprojekt der Familie, welches als Antwort auf die mehrfach und auf verschiedenen Ebenen erlebte Verlaufskurve interpretiert werden kann. Das Re-Etablierungsprojekt bot nicht nur eine soziale Orientierung, sondern auch Machtchancen, Handlungsmöglichkeiten aber auch Beschränkungen. Besonders in prekären Situationen diente das Re-Etablierungsprojekt der Familie auch als Bewältigungsstrategie. Dies stellte einen Elternauftrag an die jüngere Generation dar, und die zweite Generation der Familie, vertreten durch Halim und Saida, scheint den Großelternauftrag angenommen zu haben.

Trotz einer affektuellen Involvierung im „palästinensischen Widerstandsprojekt“ und im Kampf gegen die israelische Besatzungsmacht, besonders in der Jugendzeit, versuchte die Elterngeneration, im Rahmen des Großelternauftrages, den Verselbstständigungsprozess und den sozialen Aufstieg voranzutreiben. Die Jugendzeit der beiden Elternteile ist in die erste Intifada 1987-1993 eingebettet und wurde weitgehend davon geprägt. Wie die Analyse deutlich zeigt, stellte die erste Intifada eine Umbruchzeit für Halim, Saida und deren Generation im Lager dar. Beide gerieten immer wieder in prekäre und lebensbedrohliche Situationen, z. B. Ausgangsperren, alltägliche Konfrontation mit den israelischen Soldaten und mit kollektiver Gewalt. Halim wurde blutig geschlagen, verlor ein Schuljahr, schlief aus Angst vor Razzien durch israelische Soldaten nicht immer zuhause, seine Familie wurde belastet. Saidas schlimmste Erinnerung ist auch in diese Periode eingebettet. Man kann zwar eine Involvierung in Demonstrationen oder ähnlichen risikohaften Aktivitäten nicht ganz ausschließen, aber diese Involvierung scheint affektuell aus der eben geschilderten Situation in der ersten Intifada heraus zustande gekommen zu sein.

Im Gegensatz zu Halims ambivalenter Haltung gegenüber dem palästinensischen Widerstandsprojekt lässt sich hingegen eine Entscheidung für das sogenannte Re-Etablierungsprojekt seiner Familie feststellen und auf einer manifesten Ebene verfolgen. So brach Halim seine schulische Ausbildung ab, arbeitete zwei Jahre, dann heiratete er Saida, deren Vater aus demselben Dorf wie Halims Eltern stammte. Auch Saida fühlte sich erfüllt und glücklich durch ihre Familiengründung, obwohl sie ihre schulische Bildung dafür opferte. Die Arbeit und die Versorgung

der eigenen Familie scheinen in dieser Konstellation von besonders hohem Wert und bestimmten weitgehend das Alltagsleben der beiden Elternteile. Deutlicher als bei der zweiten Generation lässt sich bei der dritten Generation dieser Familie, vertreten durch Amira und Tahsin, ein Transformationsprozess bei der sozialen Orientierung und Handlung beobachten, wie im Folgenden diskutiert wird.

6.1.3 Dritte Generation der Familie: Amira und Tahsin

Wie schon vorher erwähnt wurde, lässt sich bei der dritten Generation ein Transformationsprozess der sozialen Orientierung beobachten. Im Gegensatz zu den älteren Generationen dieser Familie, vor allem der Großelterngeneration, ist die dritte Generation der Familie Salman stark an der Gegenwart und Zukunft orientiert. Abgesehen von sporadischer Erwähnung des Herkunftsdorfs und der Fluchtgeschichte der Großeltern wurden fast ausschließlich gegenwartsbezogene Themen angesprochen. Amira, die Enkelin der Familie, und ihr Onkel mütterlicherseits Tahsin sind am Aufstieg durch Arbeit und Familiengründung orientiert. Dabei wird das Flüchtlingslager als positiv konnotiert dargestellt. Bilder des Lagers als ein Ort voller Elend, Armut und kollektiver Gewalt tauchen nicht in dem Präsentationsmuster der dritten Generation der Familie Salman auf. Im Folgenden werden zentrale Aspekte der biographischen Verläufe und Selbstdarstellung dieser Generation thematisiert.

6.1.3.1 *Amiras biographischer Verlauf*

Bei der Geburt von Amira, dem erstgeborenen Kind der Familie, im Jahr 1994 war ihre Mutter, Saida, Hausfrau und ihr Vater, Halim, war hauptamtlich tätig mit seinem Vater als Verkäufer auf Flohmärkten, aber später auch als Tageslohnarbeiter in verschiedenen Branchen, u. a. auf Baustellen, als kleiner Unternehmer und schließlich als Taxifahrer. Amira ist – in vielerlei Hinsicht – in ein stabiles Familiensystem geboren. Auch auf kollektiver Ebene ist ihre Geburt in eine Zeit kurz nach dem Oslo-Friedensabkommen 1993 eingebettet, die oft als „*optimistisches Friedensjahrzehnt*“ in der israelisch-palästinensischen Konfliktgeschichte bezeichnet wird (Amar-Dahl 2012, S. 203). Jedoch wurde bei ihr die chronische Krankheit Rheumatismus diagnostiziert, vermutlich als sie vier oder fünf Jahre alt wurde.

Die Familie bekam im Jahr 1995, also ungefähr ein Jahr nach der Geburt von Amira, ein männliches Kind, das ich hier Majed nenne. Erwähnenswert ist, dass Majed von Geburt an einer Krankheit leidet, die, nach der Einschätzung der Ärzte, früher oder später zu seinem Tod führen würde. Außer diesem Sohn gebar Saida, die Mutter von Amira, acht Töchter und somit ist Majed das einzige männliche Kind in der Familie. Erwähnenswert ist auch, dass die Mutter von Amira in der Zeit des Gespräches mit uns schwanger war, voraussichtlich wird es ein weibliches

Kind werden. Jedenfalls wächst Amira, wie ihre beiden Eltern, in einer kinderreichen Familie auf und hat dabei, abgesehen von dem einzigen Bruder, der später im Alter von nur drei Jahren starb, ausschließlich weibliche Geschwister.

Als der einzige Bruder im Jahr 1999 starb, war Amira fünf Jahre alt. Ihre Trauer um ihn kam aber später, als sie älter wurde und begriff, wie groß und wie hart die Betroffenheit der Eltern durch den Verlust des Bruders war, so die Angabe von Amira. Die Trauerbearbeitung in der Familie scheint noch nicht ganz abgeschlossen zu sein. In dem Gespräch mit Halim, dem Vater von Amira, wurde der Tod seines Sohnes überhaupt nicht thematisiert. Die Vermeidung, über den Sohn zu sprechen, lässt die Vermutung zu, dass die Trauerarbeit bei ihm um das Kind noch nicht ganz abgeschlossen ist. Die Annahme wird nachvollziehbar, wenn man die schlechten Erfahrungen mit den Krankheiten in dieser Familie in Betracht zieht, der Vater, Halim, unterzog sich einer medizinisch erfolglosen Operation wegen seiner Beinlängendifferenz. Die Tochter der Familie, Amira, leidet seit ihrer früheren Kindheit an Rheumatismus und der einzige Sohn der Familie, Majed, war ebenfalls krank von Geburt an.

Nach dem Tod von Majed im Jahr 1999 zog die Familie aus dem Haus ins neue Haus, aber in demselben Lager um. Als Grund für diesen Umzug wurde die Krankheit der ältesten Tochter der Familie, Amira, genannt. Die Familie sah einen Zusammenhang zwischen der Krankheit von Amira und der schlechten Lebenssituation der Familie in der alten Wohnung, die im schlechten Zustand war. Es deutet sich an, dass der Tod des Sohnes bei der Familie insofern existenzielle Angst auslöste, als dass sie aktiv handelte, um die älteste Tochter und die weiteren Kinder der Familie zu beschützen. Dieser Umzug manifestiert vermutlich die Verknüpfung der Trauer um den Sohn mit der Angst um die Tochter in der Familie. Jedenfalls lässt es vermuten, dass das Interesse und das Wohlergehen der Kinder eines der Hauptleitmotive für die Handlung der Eltern bildeten.

In dem Gespräch mit mehreren Angehörigen dieser Familie wurde der Wunsch nach einem männlichen Kind in der Familie thematisiert. Dabei meinte Halim, der Vater der Familie, dass in seinem sozialen Milieu *"diese Sache mit der Geburt von weiblichen Kindern nicht als wünschenswert angesehen wird"*²²³. Gleichwohl ist aber die Einstellung der beiden Eltern zur Geburt von Töchtern, wie im Gespräch mit den beiden deutlich wurde, tendenziell positiv. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist, dass die Zahl der Kinder in dieser Familie (insgesamt neun Kinder) nach den lokalen Verhältnissen überdurchschnittlich ist. Im Jahr 1997 beträgt die Fertilitätsrate der Frauen 6.0 Kinder²²⁴. Vermutlich spielt der Wunsch nach einem männlichen

²²³ "انه خلفتك للبنات مش مرغوبة".

²²⁴ Bei dieser Fertilitätsrate der Frauen lässt sich bei den palästinensischen Familien im Westjordanland im Laufe der Zeit eine Tendenz zu weniger Kindern beobachten. Gemäß CIA World Factbook beträgt die Fertilitätsrate der

Kind eine Rolle, dass die Familie mehr als 6 Kinder und eine überdurchschnittliche Zahl an Kindern hat. Denn beide Eltern deuteten – trotz positiver Einstellung zu der Geburt von Töchtern – an, dass sie den Wunsch nach einem Sohn haben. In diesem Betrachtungskontext kann die Geburt eines männlichen Kindes als Kompensation für den harten Verlust des einzigen männlichen Kindes, Majed, im Jahr 1999 sein.

Inwiefern sich diese Familienkonstellation, oder „doing gender“ Prozess in der Familie auf Amiras Biographie im Hinblick auf ihr Selbstbild und ihre geschlechtsspezifische Rolle auswirkte, ist schwer zu rekonstruieren. Man könnte sich gedankenexperimentell vorstellen, dass sich Amira, neben ihrer Rolle als die älteste Tochter der Familie, bemühte, in die Rolle des fehlenden Sohnes der Familie einzutreten, indem sie z. B. typische Erwartungen von einem Sohn der Familie zu erfüllen versuchte. Jedenfalls hat Amira eine gute Beziehung zu ihren Eltern, die ihr bei ihrer sozialen und schulischen Entwicklung mit Rat und Tat zur Seite standen und immer noch stehen, aber eine enge freundschaftliche Beziehung, ihrer Angabe nach, hatte sie eher zum Vater als zur Mutter.

Die frühe Kindheit von Amira ist auch in die Zeit der zweiten Intifada (2000-2005) eingebettet und davon geprägt. In dieser Zeit erlebte die Familie viele kritische und lebensbedrohliche Situationen. Die ganze Familie wurde mit massiver kollektiver Gewalt direkt und indirekt konfrontiert; Raketen wurde auf das Lager geschossen, eine davon fiel neben das Haus der Familie. Das bewegte anscheinend die Familie, aus ihrer Wohnung auszuziehen. Der Auszug aus dem Lager dauerte nur ein paar Monate, dann kehrte die Familie wieder ins Flüchtlingslager zurück. Amira meint dazu, dass die Situation in dem Haus außerhalb des Lagers noch schlimmer gewesen war, denn das neue Haus lag in der Nähe von einer israelischen Siedlung. Dabei fühlte Amira sich nicht sicher und traute sich aus lauter Angst vor potenziellen Angriffen durch die Siedler aus der nahegelegenen Siedlung nicht immer aus dem Haus rauszugehen. Auch das positiv konnotierte soziale Leben im Flüchtlingslager fehlte ihr, besonders weil die Familie, im Gegensatz zum Lager, wenig Kontakte zu ihren neuen NachbarInnen im neuen Wohnviertel hatte. Jedenfalls entschied sich die Familie wieder, zu den Großeltern im Flüchtlingslager zurückzukehren und dort in dem oberen Stockwerk des Hauses der Familie zu wohnen.

Besonders harte Zeiten erlebte die Familie zwischen 2002 und 2004. Bei Hausdurchsuchungen durch die israelischen Soldaten wurden die Männer der Familie – inklusive des Großvaters, Sabir, der bereits über 60 Jahre alt war – aus dem Haus in einen Hof nebenan geführt und

Frauen 5.02 Kinder im Jahr 2000 und im Jahr 2014 beträgt sie 2.83 Kinder. Mehr dazu s.: <http://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=we&v=31>. (vgl. Palestinian Central Bureau of Statistics PCBS): <http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=en&ItemID=1292&mid=3171&wversion=Staging>. Letzter Zugriff auf beide Seiten am 29.12. 2015.

stundenlang draußen unter Wache sitzen gelassen. Amira erzählte auch von einer Situation, in der ihr zwanzigjähriger Cousin väterlicherseits bei einer Konfrontation mit den israelischen Soldaten am Eingang des Lagers, nachdem er zwei Mal hintereinander angefahren, überfahren wurde. Amira führte diesen Vorfall auf die Überforderung der Soldaten in der Situation zurück, in der sie mit Steinen und Molotowcocktails attackiert wurden und daraufhin in Panik gerieten. Amira (Jg. 1994) war 14 Jahre alt, als ihr zehn Jahre älterer Onkel mütterlicherseits, Tahsin, verletzt wurde. Sie brachte die These vor, dass die israelischen Soldaten "*berechenbar*" seien. Sie würden nur so aggressiv reagieren, wenn sie in Panik gerieten und wenn die Jugendlichen gegen sie Steine oder Molotowcocktails würfen. Hier fällt auf, dass Amira quasi Verständnis für die Handlung der Soldaten zeigte, auch wenn sie selbst und ihre Familie von der Konfrontation mit den Soldaten, wie vorher gezeigt wurde, schwer betroffen waren. Auch die vorher erwähnte Tötung ihres zwanzigjährigen Cousins rechtfertigte sie quasi als Reaktion auf seine Handlung, denn er warf Steine gegen die Soldaten, erst dann gerieten die Soldaten in Panik und töteten ihn aus Versehen. Hier versucht Amira, die Gewalt in ihrer Umgebung in einen konkreten Kontext einzubetten und dabei die Handlung der Akteure in der bestimmten Situation zu verstehen und zu erklären. Vermutlich handelt es sich hier um eine Bewältigungsstrategie von existenziellen Ängsten, die aufgrund traumatischer Erfahrungen entstanden sind. Diese Strategie basiert jedenfalls darauf, dass sie sich selbst und ihrer Community im Lager aktive Handlungsmöglichkeiten zuschreibt. Sie als aktive Akteure können die Situation mitbestimmen. Die Auffassung der Handlung der Soldaten als berechenbare Reaktion gibt ihr auch die Möglichkeit, Gefahr und Angst zu entgehen, denn sie bestimmt durch ihre Handlung die Reaktion der Soldaten.

Insgesamt gab Amira in der Interviewsituation den Eindruck, dass sie eher an der Gegenwart und Zukunft orientiert ist. Ihr gegenwärtiges Leben ist in das Flüchtlingslager eingebettet. Trotz der Erfahrungen mit kollektiver Gewalt im Lager fühlt sich Amira wohl im Flüchtlingslager. Dabei stellte sie das Lager als einen sehr schönen Wohnort dar, wo sie gerne lebt, soziale Kontakte hat und Wärme in ihrem sozialen Umfeld spürt. Dass ihre Familie nicht reich ist, stellt für sie kein Problem dar, dazu meinte sie "*I am not rich but I am happy*". In dem Gespräch wurden auch meistens gegenwarts- oder zukunftsbezogene Themen angesprochen, u. a. ihr Erfolg in der Schule, ihre aktuellen Abiturvorbereitungen, ihre Beziehungen innerhalb und außerhalb der Schule, ihre berufliche Zukunft, sie möchte Dolmetscherin werden. Auch Heirat und Familiengründung stehen im Mittelpunkt ihrer Zukunftsvorstellung.

6.1.3.2 *Tahsins biographischer Verlauf*

Auch ihr Onkel mütterlicherseits Tahsin, mit dem wir, Gabriele Rosenthal, Amina Rayan und der Autor, im März 2012 ein Gespräch geführt haben, wurde durch die israelischen Soldaten angeschossen. Seiner Äußerung nach, besuchte er Verwandte, die in Israel wohnten, aber er hatte keine Reiseerlaubnis. Er wurde in Israel von einer israelischen Kontrolle erwischt und blieb ein paar Tage im Gefängnis. Bei der Entlassung an einer israelischen Straßensperre zu den palästinensischen Gebieten wurde er von den israelischen Soldaten „gezielt“, wie er zum Ausdruck brachte, angeschossen.

Auch nach einer intensiven medizinischen Behandlung im Krankenhaus im Westjordanland hatte er immer noch Schmerzen, besonders in der Winterzeit. Nicht nur Tahsin selbst, sondern auch sein Bruder wurde angeschossen und einer seiner Freunde wurde während der zweiten Intifada erschossen. Diese Erfahrungen mit Verlust und kollektiver Gewalt ist keinesfalls spezifisch für Tahsin allein, im Sinne von Einzelfallerfahrung, sondern korrespondiert mit der extremen Gewalt in dieser Zeit im Westjordanland. Neve Gordon (2008, S. 27) beschreibt diese Phase mit den Worten:

„During the six-year period 2001 and 2007 Israel has, on average, killed more Palestinian per year than it killed during the first 20 years of occupation. Moreover, since the eruption of the second intifada Israelis have killed almost twice as many Palestinians as they killed in the preceding 34 years.“

Jedenfalls stellte diese Erfahrung mit Gewalt auf individueller und kollektiver Ebene und die dadurch erlebte Verletzung einen biographischen Wendepunkt in seinem Alltagsleben dar. Seine Verletzung ist in der Zeit des Interviews nicht sichtbar, d.h. man sieht an ihm keine motorische Beeinträchtigung oder irgendwelche äußerlichen Auffälligkeiten. Trotzdem leidet er wegen seiner Verletzungen immer noch unter motorischer und psychologischer Beeinträchtigung auf die eine oder andere Weise, wie er im Gespräch mit uns betonte. Besonders in der Kälte schmerzt die Stelle, an der er verletzt wurde, daher ist er in der Winterzeit nicht immer arbeitsfähig.

Tahsin fühlte sich auch in seinem Zuhause unsicher und es kam nicht selten vor, dass er ohne Schlafanzug in seiner Jeans schläft, um vor einer unerwarteten potenziellen Razzia durch die israelischen Soldaten fliehen zu können. Gründe für eine potenzielle Razzia gab Tahsin nicht an, aber vermutlich liegt das in der Situation eines Flüchtlingslagers begründet. Das Flücht-

lingslager liegt in Zone A, wo die palästinensische Autonomiebehörde sowohl für die Verwaltung als auch für die Sicherheit zuständig ist. Trotzdem wurde das Flüchtlingslager oftmals durch die israelischen Soldaten gestürmt, um Leute zu verhaften und dabei kam es nicht selten zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Soldaten und Jugendlichen aus dem Lager. Während meines Aufenthaltes im Forschungsfeld zwischen 2012-2015 wurden auch mehrere Razzien im Lager beobachtet, dabei kam es auch mehrmals zum Mordfall, in einem Mal wurde dabei auch ein israelischer Soldat getötet. Tahsin ist nicht parteipolitisch aktiv, und es fällt bei seinen Darstellungen auf, dass er seiner Verletzung und überhaupt seiner Lebenssituation keinerlei politische Bedeutung beimisst. Die Logik seiner Darstellung von Erfahrungen mit schicksalhaften gewalttätigen Ereignissen beruht darauf, dass er sich quasi in der falschen Zeit im falschen Ort befand. Jedenfalls evaluierte Tahsin diese Phase als die schwierigste Phase seines Lebens, weil *"man seine eigenen Freunde und Familienmitglieder verloren hatte"*, so Tahsin. Genau wie Amira gab auch Tahsin den Eindruck, dass er stark an der Gegenwart und Zukunft orientiert ist. Tahsin wurde im Jahr 1984 wie alle seine drei Brüder und zwei Schwestern im Lager geboren und ist dort auch aufgewachsen. Über seine Kindheit und schulische Ausbildung liegen uns keine Informationen vor. Tahsin empfindet aber die aktuelle Zeit 2012, in der das Gespräch mit ihm stattfand, im Vergleich zur damaligen Zeit viel schlechter als er es zum Ausdruck brachte: *"früher war ist viel schöner als jetzt"*. Auf Nachfrage gab Tahsin an, dass es früher mehr sozialen Zusammenhalt in seinem Umfeld gab. Als Beispiel dafür führte Tahsin ein, dass *"alle Leute den anderen Leuten Beachtung schenkten, so dass man Leute um sich herum findet, wenn man krank ist"*. Im Gegenteil dazu lebe nun jeder für sich allein, und man sei auf sich allein gestellt, so Tahsin. Eine prägende Erfahrung in seiner Biographie ist in der Post-Oslo Periode ab 1993 besonders die zweite Intifada. Mit dem Beginn der zweiten Intifada im Jahr 2000 war Tahsin 16 Jahre alt und erlebte mehrere traumatisierende Situationen, die sich auf seinen biographischen Verlauf nachhaltig, vor allem durch seine eigene Verletzung, auswirkten. Es fällt bei Tahsin auf, dass er bei seiner selbst gestalteten Präsentation gleich mit seinem Wunsch nach Heirat und Familiengründung beginnt:

„Ich lebe in dem Lager (...) ich habe mehrere Arbeitsstellen (...) der Wunsch meines Lebens ist dass ich meine Lebenssituation verbessere (...) ich wünsche mir wie auch alle anderen Jugendlichen, dass man Geld spart und dass man heiratet und so, aber die gegenwärtige Lage erlaubt das nicht, ich habe ungefähr vor einem Jahr versucht zu heiraten, aber es hatte nicht

*geklappt (...) ich arbeite und verdiene fünfzig oder ein Hundert Schekel, wenn ich nach Hause komme, du weißt man isst was, und so schaust du nach, dann ist alles weg.*²²⁵

In seiner sehr kurzen autonom gestalteten Selbstpräsentation reißt er zwei Hauptthemen, nämlich Arbeit und Familiengründung, an. Er befindet sich in einer prekären Situation. Obwohl er mehrere Arbeitsstellen hat, kommt er nicht vorwärts. Trotz seiner Versuche kann er weder Geld sparen noch seine Lebenssituation verbessern. Sein Versuch zu heiraten, ist auch gescheitert. Dabei deutet Tahsin an, dass das Heiratsprojekt wegen Mangel an Geld gescheitert ist. Dazu fühlte Tahsin sich in seinem Alltagsleben auch nicht sicher u. a. wegen der politischen Lage im Lager.

Wie schon vorher erwähnt wurde, lässt sich bei der dritten Generation ein Transformationsprozess in der sozialen Orientierung beobachten. Amira, die Enkelin der Familie hat den Berufswunsch Dolmetscherin, der eine hohe Bildung voraussetzt, und den sie nach ihrem Abitur verwirklichen will. Amira stellte die Flüchtlingslage positiv dar und betrachtet es als soziales Kapital für sie. Auch Tahsin, der Onkel mütterlicherseits von Amira, ist am Aufstieg durch Arbeit und Familiengründung orientiert. Bei ihrer Selbst- und Fremdbild-Konstruktion spielt bei beiden immer noch das Herkunftsdorf eine Rolle, aber in der Interviewsituation mit den beiden wurden fast ausschließlich gegenwartsbezogene Themen angesprochen. Beide präsentierten sich auch nicht nach dem Präsentationsmuster der Nakba-Generation oder Eltern-Generation, sondern nach dem Präsentationsmuster, in dem das Lager positiv konnotiert ist und als ein „normaler“ Wohnort verortet wird. Bilder des Lagers als ein Ort voller Elend, Armut und kollektiver Gewalt tauchen nicht in dem Präsentationsmuster der dritten Generation der Familie Salman auf. Im Folgenden werden die zentralen Aspekte der unterschiedlichen Präsentationsmuster der drei Generationen diskutiert.

6.1.4 Wir- und Selbstpräsentation der Familie Salman

In vorliegender Studie wird die Bezeichnung „Nakba-Erlebnisgeneration“ verwendet, um die Großeltern-Generation als die Zeitzeugengeneration innerhalb ihrer eigenen Familie von der zweiten Generation der Flüchtlinge, die über keine eigenen Erfahrungen im Dorf verfügen und im Flüchtlingslager geboren und aufgewachsen sind, zu unterscheiden. In der Alltagsverwendung sowie im palästinensischen Mediendiskurs wird diese Bezeichnung "Nakba-Generation"

²²⁵ "انا عايش في المخيم (...). بشتغل في اكثر من شغلة (...). امنية حياتي اني ازبط حياتي (...). زي أي شاب يكون معه مصاري و انه يتزوج و هيك اشي بس وضعنا الحالي بسمحش بهذا الشيء وانا تقريبا قبل سنة حاولت اني اتزوج بس عالفاضي (...). بشتغل يعني باخذ خمسين مية شيكل باجي اروح عالدار مثلا الواحد بوكل اشي سلامتک بتسحب حالك بطيروا".

als ein bestimmtes Deutungsmuster benutzt. In Bezug auf dieses Deutungsmuster "Nakba-Generation" wird eine intersubjektive Verbindlichkeit innerhalb dieser Generation vorausgesetzt (Sackmann 1992, S. 199ff). Im engeren Mannheimischen Sinne bilden jedoch die Angehörigen der sogenannten "Nakba Generation" keine historische Generation. Zum einen, weil sie selbst in sehr unterschiedlichem Alter die Vertreibung und Flucht erlebten, auch wenn sie bereits so alt waren, dass sie sich daran erinnern können. Zum anderen, weil sie keine erkennbare identitätsstiftende Reaktion und Antwort auf die Kollektivereignisse entwickelten, d.h. sie bildeten keine Generationseinheit. Mit anderen Worten: Die Angehörigen der sogenannten "Nakba-Generation" bildeten keine Generationslagerung (weil sie nicht die gleichen Geburtsjahrgänge haben) und somit keinen Generationszusammenhang und keine Generationseinheit, weil sie keine gleiche Generationslagerung haben (vgl. Kap. 4.8). Dementsprechend wird die Bezeichnung Nakba-Erlebnisgeneration in dieser Studie bevorzugt.

Die Selbstpräsentation dieser Generation ist allerdings abhängig vom Interaktionsprozess in der Familie, wie die Analyse deutlich zeigt. Dabei lässt sich eine erkennbare Kommunikationsstruktur im Dialog dieser Familie beobachten, die dem Gespräch mit dieser Nakba-Erlebnisgeneration einen bestimmten Rahmen verleiht. D. h. es wird von der Nakba-Erlebnisgeneration erwartet, dass sie ihre Lebens- und Familiengeschichte einen Nakba-Rahmen verleihen, wie im Folgenden diskutiert wird.

6.1.4.1 Nakba als Rahmung der Präsentation

Bei der Erzählaufforderung, die Lebens- und Familiengeschichte oder vorgegebene Themenfelder (vgl. Kap. 4) zu erzählen, zeigten beide Großeltern der Familie einen Aushandlungsbedarf. Sabir, der Großvater musste z. B. mehrmals nachfragen, was genau mit der Frage nach der Lebens- und Familiengeschichte gemeint ist, wovon er genau erzählen soll. Interessant dabei ist die entstandene Interaktionsdynamik zwischen Sabir und seinem ältesten Sohn, Mohammad, der an diesem Gespräch teilnahm. Als Sabir die Aufforderung zur Erzählung der Lebens- und Familiengeschichte mit uns aushandelte, schlug der älteste Sohn (Jg. Ende der 1960er) seinem Vater direkt folgendes vor:

*"also deine Lebensgeschichte, wie du aufgewachsen bist, wie du warst, wie war dies und jenes, wie kam die gegenwärtige Phase zustande, in der du jetzt bist, die Geschichte der, deine Geschichte im Dorf (al-balad) so etwas."*²²⁶

²²⁶ "يعني تاريخ حياتك كيف نشأت، كيف صرت، كيف كذا، كيف كذا، لحد ما وصلت للمرحلة هذة، تاريخ ال، تاريخك في البلد اشي زي هيك".

Mit dieser Äußerung übernimmt der Sohn in gewisser Weise die Regieanweisung und motiviert seinen Vater über das Themen "balad (Pl. Bilād, dt. Dorf)", also über die Lebenssituation im Dorf vor 1948 zu sprechen. Das Gespräch mit Fadia verlief zwar ein bisschen anders als das mit Sabir, aber strukturell jedoch nach dem gleichen Muster. Dabei lässt sich auch die gleiche Interaktionsstruktur, die sich im Gespräch mit Sabir herausstellte, erkennen. Fadia, genau wie ihr Ehemann Sabir, wusste nicht ganz genau, worüber sie erzählen soll/kann. Daraufhin schlug die am Gespräch beteiligte Schwiegertochter Saida vor, gleich über "die Zeit im Dorf " zu erzählen. Hiermit ist die Zeit vor dem Jahr 1948 gemeint, als Fadia noch im Dorf Naani lebte.

Es scheint also eine erkennbare Kommunikationsstruktur im Dialog dieser Familie zu geben, die dem Gespräch mit dieser Generation einen bestimmten Rahmen verleiht. Sowohl die Schwiegertochter als auch der älteste Sohn Mohammad versuchten offensichtlich, das Gespräch mit der Periode vor dem Krieg von 1948 zu rahmen. Dabei wird von den Großeltern, aber auch im übertragenen Sinne von der ersten Generation der Flüchtlinge, der Nakba-Erlebnisgeneration, welche die Flucht und Vertreibung erinnern kann, erwartet, über ihre Erfahrungen im Dorf zu sprechen. Mit anderen Worten: Es wird von der Nakba-Erlebnisgeneration erwartet, ihre Lebens- und Familiengeschichte mit dem Bezug auf die Nakba zu schildern. Die Schwiegertochter wies auch darauf hin, dass ihre Schwiegermutter, Fadia, schon vorher mehrere Interviews gegeben hatte. Nicht nur Fadia, sondern auch Sabir gab schon vorher "viele" Interviews, die vermutlich von lokalen und internationalen Journalisten mit ihm und mit seiner Frau geführt wurden. Dazu sagte Sabir explizit:

*"es gab viele Interviews (...) mit Ausländern, arabischen TVs und PALÄSTINA TV sowie WATAN TV (...) über die Auswanderung (ar-riḥla) (...) die Auswanderung aus Palästina, den Schlüssel und über das Haus und über so etwas."*²²⁷

Zum Unterschied zwischen unserem biographisch-narrativen Interview²²⁸ und den früheren Interviews meinte Sabir:

²²⁷ "كثير مقابلات (....) مع اجانب ومع تلفزيونات عربية ومع (...) تلفزيون فلسطين وتلفزيون وطن (...) عن الرحلة (...) رحلة فلسطين والمفتاح والدار وما الدار".

²²⁸ Wie schon vorher diskutiert wurde (vgl. Kap. 4.9), orientiert sich das narrativ-biographische Interview in dieser vorliegenden Studie an Fritz Schütze (1983/2016) und Rosenthal (2002b). Bei diesen Interviews beschränkt sich die Erzählaufforderung nicht auf eine bestimmte Phase oder einen bestimmten Aspekt der Lebensgeschichte, sondern umfasst die gesamte Lebensgeschichte (ebd.).

"Nein sie waren viel kürzer (...) sie waren nur über eine Auswanderung (riḥla)... über die Auswanderung (ar-riḥla) und wie euer Leben war und so (...) wie seid ihr ausgewandert und wie seid ihr hier angekommen (...) wie seid ihr aus den Dörfern (al-bilād) ausgewandert und wie die Juden die Dörfer (al-bilād) besetzt haben (...) also sie dauern ca. eine Viertel- bis Halbstunde (...) sie sammelten Information, also, was mit euch passiert und so etwas und über eure Auswanderung hierher."²²⁹

Die angeführten Beschreibungen der Interviews sowohl mit Sabir als auch mit Fadia machen deutlich, dass man, nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Familie, von der Großeltern als der Nakba-Erlebnisgeneration erwartet, sie damit als Vertreter der Nakba-Generation erfasst und auch befördert, die Darstellung ihrer Lebens- und Familiengeschichte in das Themenfeld Nakba einzubetten und dadurch zu rahmen. Wie die Analyse deutlich zeigt, passen nicht alle biographisch relevanten Bestandteile der Biographie dieser Nakba-Erlebnisgeneration zu den Erwartungen und zum Nakba-Rahmen. Dieses erzeugt eine Konfliktsituation in der Interviewsituation, vor allem, wenn diese biographischen Bestandteile der Biographie von der Nakba-Erlebnisgeneration keine Belege und Beweise für das hochpolitisierte kollektive Gedächtnis der Flüchtlinge und das homogenisierende Wir-Bild und Wir-Gefühl im Sinne von Norbert Elias (vgl. Elias & Scotson 1993), welches im kollektiven nationalen Diskurs betont wird, liefern (vgl. Rosenthal 2015, S. 31ff; 2012; Bogner & Rosenthal 2017b). Wie reagiert die Nakba-Erlebnisgeneration auf diese eben erwähnten Erwartungen? Welche Präsentationsmuster lassen sich dabei beobachten? Und wie stellt die Nakba-Erlebnisgeneration normalerweise ihre Lebens- und Familiengeschichte dar? Im Folgenden wird versucht, eine Antwort auf diese Fragen zu geben:

Nach ihrer Zustimmung, mit uns zu sprechen, stellte Fadia im Mittelpunkt ihrer ca. sechs minütigen autonom gestalteten Selbstpräsentation die Flucht im Jahr 1948 dar. Wie schon vorher erwähnt wurde, war sie in dieser Zeit vier Jahre alt. Dazu meinte sie:

"Wir verließen die Dörfer (bilād) mit meiner Mutter allein als wir noch klein waren (...) sie allein führte uns ohne meinen Vater, er war weg (...) er wurde gefangen genommen und saß neuneinhalb Monate im Gefängnis (...) danach kam er wieder nach Hause (...) die jordanische Armee nahm uns mit und schmiss uns in Jericho (...) wir ließen uns in Aqbat Jaber nieder (...)

²²⁹ "لا أقصر كثير (...). بس عن رحلة (...) عن الرحلة وشو حياتكو وكذا (...). كيف روحتو وكيف جيتو (...). كيف طلعتو من البلاد وكيف البلاد احتلوا اليهود (...). يعني ربع ساعة نص ساعة (...). بجمعوا معلومات يعني شو صار معكو وكذا وكذا ورحلتكو هانا!"

den Hunger, den wir erlebten, hat niemand erlebt (...) es gab keine Anzihsachen, kein Wasser und keine Hygiene."²³⁰

Fadias Darstellung impliziert, dass sie selbst die Aufforderung, ihre Lebens- und Familiengeschichte zu erzählen²³¹, als eine Einladung interpretierte, über die Nakba von 1948 zu sprechen. Jedenfalls bedient sich Fadia des Nakba-Rahmens, um ihre Lebens- und Familiengeschichte darzustellen. Oder anders formuliert: sie rahmt ihre Lebens- und Familiengeschichte durch ihre Erfahrungen während der Nakba. Sie stellte die Flucht von 1948 als eine leidvolle Fluchtgeschichte, vom Dorf zum Flüchtlingslager mit einem kurzen Zwischenstopp, das Elend und den Hunger im Flüchtlingslager dar. Die Bedienung dieses Präsentationsmusters hat, wie die Analyse deutlich zeigt, etwas mit der vorher erwähnten Interaktion mit der Schwiegertochter, Saida, zu tun. Auch das von Fadia selbst zugeschriebene Interesse der Interviewer spielt vermutlich eine Rolle. Fadia hatte schon die Erfahrungen in den vorherigen Interviews gemacht, dass die Interviewer ausschließlich für das Themenfeld Nakba interessierten und ein Gespräch mit ihr darüber suchten. Jedenfalls spielt auch die internalisierte Regel des Wir-Diskurses der Flüchtlinge eine wichtige Rolle, welcher die Selbst- und Wir-Präsentation der Flüchtlinge in großem Ausmaß bestimmt, wie es noch später deutlicher wird. Auch Sabir rahmte in seiner ca. 35-minütigen autonom gestalteten Selbstpräsentation²³² seine Lebens- und Familiengeschichte mit der Darstellung der Nakba. Er lieferte folgende Äußerung auf die Aufforderung, seine Lebens- und Familiengeschichte zu erzählen:

*"im Jahr 1948 (...) besetzten uns ja die Juden (...) sie schossen auf uns aus ihren offenen Jeeps, und wir ergriffen die Flucht und suchten einen Versteck (...) auf dem Weg sind wir 12 Tage lang geblieben von Lod, bis wir (...) Ramallah erreicht haben (...) wir sind dann 4 oder 5 Tage dort geblieben, dann kam die Jordanische Armee und transportierte uns zu Aqbat Jaber."*²³³

Obwohl sich die Eingangsfrage in der Interviewsituation nicht auf das Themenfeld "Nakba 1948" beschränkte und sich die Lebens- und Familiengeschichte nicht darauf reduzierte, wie

²³⁰ "احنا طلعتنا من البلاد صغار مع امي لحالنا (...) تمشي فينا ما فش ابوي كان رايح (...) قعد تسع تشهر ونص في اليسرى في السجن (...) عاود اجى الجيش الاردني اخذنا رمونا في اريحا (...) قعدنا في عقبة جبر (...) الجوع الي شفناه ما حدا شافه (...) فش اواعي فش مي فش نظافة".

²³¹ Für die genaue Formulierung der Eingangsfrage in der Interviewsituation wird hier auf Kapitel 5 verwiesen.

²³² Die autonom gestaltete Selbstpräsentation von Sabir wurde mehrmals wegen seines gesundheitlichen Zustandes und wegen des Zwischengesprächs mit dem ältesten Sohn unterbrochen. Daher ist die angegebene Dauer der Selbstpräsentation nur grob zu verstehen.

²³³ "في ال 1948 (...) احتلونا اليهود (...) يطخوا علينا بجبات مكشوفة و احنا شاردين نتخبا (...) قعدنا 12 يوم بالطريق من اللد لما وصلنا (...) رامالله (...) قعدنا أربع خمس ايام اجى الجيش الاردني حملنا ودانا على عقبة جبر".

schon vorher erwähnt wurde, folgte Sabir dem von seinem Sohn vorgeschlagenen Nakba-Rahmen, genauso wie seine Ehefrau Fadia. Er bettete seine Lebensgeschichte in die Periode der Nakba ein und stellte biographische Bestandteile seiner Lebensgeschichte während des Krieges im Jahr 1948 und der damit verbundenen Flucht und dem Aufenthalt im Flüchtlingslager in den Mittelpunkt seiner Darstellung.

Wie aus den beiden Zitaten von Fadia und Sabir zu entnehmen ist, nannten beide Großeltern die wesentlichen Komponenten eines homogenisierenden stereotypischen Präsentationsmusters von der Nakba 1948 aus einer Wir-Perspektive, welches zu dem zentralen Bestandteil des homogenisierenden palästinensischen kollektiven Gedächtnisses und des Wir-Bildes und Wir-Gefühls im Wir-Diskurs gehört (vgl. Rosenthal 2015, S. 23f; Hinrichsen, et al. 2015, S. 63ff). Ihre Wir- und Selbstpräsentation entspricht größtenteils dem homogenisierenden kollektiven Wir-Diskurs der palästinensischen Flüchtlinge, in dem die Nakba 1948 als kollektiv erlebte leidvolle Vertreibungsgeschichte aus dem Dorf zum Flüchtlingslager und dem Flüchtlingslager als ein Ort voller Elend in den Fokus gestellt werden. Zwar rissen beide Großeltern einige biographisch erlebte und tradierte Lebens- und Familiengeschichte an, aber waren dabei weitgehend kontrolliert in ihrer Erzählung und ließen sich kaum auf Stegreiferzählungen ein. Mit anderen Worten, Sabir und Fadia wählten biographische Bestandteile ihrer Biographie aus, die als Beleg für das Kollektivgedächtnis und den Wir-Diskurs der Flüchtlinge dienen könnten.

Auch im weiteren Verlauf des ganzen Gesprächs mit Sabir und mit Fadia konzentrierten sich die beiden überwiegend auf das Thema Nakba 1948 aus einer Wir-Perspektive und sprachen kaum über ihre individuellen lebensgeschichtlichen Erfahrungen. Bei dieser kontrollierten Darstellung lassen sie sich kaum auf Erzählfluss- und Stegreiferzählungen ein, vielmehr vermeiden sie, über biographische Bestandteile zu sprechen, welche durch die konflikthafte Fragmentierung in der Familie, in ihrem Milieu oder überhaupt in ihrer Community charakterisiert sind. Jedoch werden an manchen Stellen im Nachfrageteil und in weiteren Gesprächen solche Kontroversen tendenziell angedeutet und thematisiert. Im Nachfrageteil und in den weiteren Gesprächen wurden dann biographische Bereiche thematisiert, die entweder im kollektivgeschichtlichen Wir-Diskurs nicht enthalten sind oder diesem gar widersprechen. Es scheint den beiden Großeltern der Familie Salman nicht leichtgefallen zu sein, ihre eigene umfangreiche biographische Erfahrung mit der Nakba völlig unter den engen Rahmen des Kollektivgedächtnisses und Wir-Diskurses zu subsumieren, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

Das Ringen mit dem Diskurs. Tendenziell vermieden die beiden Großeltern Unstimmigkeiten mit dem hegemonialen und homogenisierenden Wir-Diskurs. Z. B. vermieden sie, über ihre Lebens- und Familiengeschichte unter der jordanischen Verwaltung 1948-1967 zu sprechen.

Dabei orientierten sie sich an dem kollektiven Diskurs, in dem die jordanische Periode nur als Fußnote im Schatten der Nakba und im Schatten der israelischen Besatzung von Westjordanland zwischen 1967-1993 steht. Nach dem Bericht über ihre Erlebnisse vor und während der Nakba von 1948 sprangen beide Großeltern in die unmittelbar folgende Nachkriegsperiode, in eine spätere Zeit und erzählten von den politischen Unruhen während der ersten (1987-1993) und der zweiten Intifada (2000-2005) sowie von den belastenden Erfahrungen mit israelischen Soldaten während dieser Zeit. Dabei wird ein Bild von zwei homogenisierten Gruppen vermittelt, und zwar Wir-Palästinenser gegenüber Sie-Israelis. In weiteren Interviews oder im Nachfrageteil wurde das vermittelte Wir- und Sie-Bild brüchig. So wurden – trotz der Orientierung an dem homogenisierten Wir-Diskurs – auch die Zwischenstationen auf dem Fluchtweg, welche mit erlittenen Diskriminierungen durch die alteingesessene Bevölkerung im Westjordanland verbunden sind, thematisiert. Bei der Nachfrage nach der Zwischenstation in einem Dorf auf dem Weg zwischen Lod und Ramallah sagte Fadia:

"Ja ich erinnere mich noch, weil wir auf dem Staub schliefen, wir hatten nichts (...) keiner von uns hatte irgendwas unter dem Bäumen, [wir schliefen] unter den Bäumen, unter den Olivenbäumen (...) keiner kümmerte sich um uns, wir gingen um die Häuser herum, um zu betteln, aber sie weigerten sich, uns irgendetwas zu geben."²³⁴

Sabir, der bei diesem Gespräch mit seiner Frau anwesend war, fühlte sich auch angesprochen und lieferte uns fast die gleiche Klage über die Alteingesessenen im Westjordanland. Er meinte:

"im [Dorf] Nilin, bei Gott, habe ich alle Häuser nach ein Glaswasser zum Trinken gefragt (...) meine Mutter und ihr Ehemann tranken aus dem Brunnen, der voll Blut war, und den man für das Schlachten benutzte, man schlachtete dort."²³⁵

Die Thematisierung von den schlechten Erfahrungen mit den Alteingesessenen und der Ablehnung von Hilfeleistung, macht deutlich, dass beide Großeltern ihre Orientierung an dem homogenisierenden Wir-Diskurs wechselten. Dabei stellten sie sich in erster Linie als Flüchtlinge in einer Außenseiterposition gegenüber den Alteingesessenen dar, die als Etablierte gegenüber

²³⁴ "اها بتذكر ما احنا بقينا نام تحت التراب احنا معناش (...) ولا عند حدا تحت الشجر تحت الشجر تحت الزيتون (...) بقاش حدا يسأل عنا نميل عالدور نشحد ما يرضوا يعطونا".

²³⁵ "في نعلين امانة الله انه فريتها كلها علشان يعطوني ننفة مي هالقد في الكاسة علشان اشرب (...) امي وجوزها البير الي (...) كله دم تبع المنبحة محل ما بذبخوا يشربوا منه".

ihnen auftraten. Die Figuration ‚Flüchtlinge gegenüber Alteingesessenen‘ wurde hervorgehoben und trat in den Vordergrund der Wir-Präsentation der Großeltern. Es wurde deutlich, dass sich die Großeltern je nach Kontext zwischen ihrer biographischen individuellen Relevanz und dem homogenisierenden kollektiven Diskurs beim Erzählen ihrer Lebens- und Familiengeschichte bewegen. Mit anderen Worten: Das Präsentationsmuster der Großeltern kann durch das Pendeln zwischen der Orientierung einerseits an dem Kollektivgedächtnis und dem Wir-Diskurs andererseits in der eigenen biographischen Relevanz bezeichnet werden. Je nach dem Kontext kann die Orientierung am Wir-Diskurs oder an der eigenen biographischen Relevanz hervortreten und im Vordergrund stehen. Wie die Analyse auch von anderen Interviews mit dieser Generation außerhalb dieser Familie deutlich zeigt, bildet dieses Präsentationsmuster einen Typus bei der Nakba-Erlebnisgeneration in den Flüchtlingslagern im Westjordanland, der sich durch den Wechsel der Orientierung zwischen Wir-Diskurs und biographischer Relevanz auszeichnet. Entscheidend bei diesem Orientierungswechsel ist der Rahmen des Gespräches und die Interaktion in der Figuration mit den signifikanten Anderen z. B. der jüngeren Generation in der Familie.

Nakba-Rahmen und Erinnerungsprozess. Ca. ein Jahr später nach dem ersten Gespräch wurde ein zweites Gespräch mit Sabir geführt²³⁶, an dem er überwiegend allein ohne Familienangehörigen war. In diesem Gespräch lässt er sich nun etwas mehr auf Stegreiferzählungen über die Zeit vor, während und nach der Nakba ein. Er präsentierte biographische Bestandteile, die auf stark belastenden Erfahrungen sowohl während als auch bereits vor 1948 in seiner bäuerlichen Familie und Großfamilie hinweisen. Es fällt auf, dass Sabir im Unterschied zum ersten Interview beim zweiten Gespräch, bei dem keine Familienangehörigen anwesend waren, von leidvollen Erlebnissen erzählen konnte, die den kollektiven Diskurs nicht unbedingt bedienen. Durch den üblichen Effekt, dass über mehrere Gespräche in der Regel eine Art Vertrauensbildung zwischen Interviewern und Interviewten stattfindet, die offeneres Sprechen befördert, konnte Sabir sich ohne diese Zuhörer viel stärker seinen biographisch relevanten Erinnerungen zuwenden und davon erzählen. Er verwies zwar auch auf seine Fluchtgeschichte im Jahr 1948, sprang dann jedoch immer wieder in die Zeit davor und danach. Dabei wurde deutlich, dass die individuell erlittenen Erfahrungen mit der Trennung von seiner Mutter, als er noch ein kleines Kind war, der ständige Wechsel seiner Bezugspersonen, noch heute für ihn als sehr belastende Erinnerungen erlebt werden. Man kann diese Zeit, vor, während und kurz nach 1948, als eine Phase des Erleidens im Sinne einer sowohl individuellen als auch kollektiven Verlaufskurve –

²³⁶ Ein weiteres Gespräch mit Fadia war leider nicht mehr möglich, weil sie eindeutig den Eindruck eindeutig vermittelt hatte, dass sie ungern ein weiteres Interview geben würde.

wie sie von Fritz Schütze (1983/2016) diskutiert wurde – bezeichnen. Die individuelle Verlaufskurve beginnt für Sabir mit dem Tod seines Vaters 1940 als er vier Jahre alt war. Sabir stellte dabei nicht nur die daraus resultierende sozioökonomisch schwierige Situation, sondern auch etliche Beziehungsabbrüche in seiner Familie dar. Von all diesen schwierigen Erlebnissen erzählte Sabir im ersten Gespräch, das sich fast völlig an den Regeln des Wir-Diskurses orientierte, kaum. Damit gelingt es Sabir, die als zerrüttet zu bezeichnende Familienverhältnisse und vor allem sein Leiden darunter im ersten Interview nicht thematisieren zu müssen. Im ersten Gespräch bedient Sabir beinahe nur den homogenisierenden Wir-Diskurs und das entsprechende stereotypische kollektive Gedächtnis, lässt sich kaum auf Erzählungen ein und spricht nicht über jene Erlebnisse, die nicht zu diesem Diskurs passen. Dagegen orientierte sich Sabir im zweiten Gespräch viel stärker an den eigenen biographischen Relevanzen als am Diskurs und erzählt von den entsprechenden biographisch bedeutsamen Erlebnissen vor, während und nach der Nakba.

Auch bei Fadia lässt die Feinanalyse die Vermutung zu, dass sie die leidvoll erlebten Erlebnisse in der Interviewsituation und vor ihren Familienangehörigen nicht thematisieren wollte. Dies gilt im Besonderen für die Stelle mit der Abwesenheit des Vaters während der Flucht und die Angst vor Vergewaltigung in der Familie. Die Reaktion anwesender Familienmitglieder, z. B. Muhammad, des ältesten Sohns, auf die Erzählung von Fadia deutet an, dass die zweite und dritte Generation der Familie vieles von der Lebens- und Familiengeschichte von Fadia nicht wusste. Es lässt sich jedenfalls formulieren, dass die Orientierung an dem Wir-Diskurs und die Mühe, die Lebens- und Familiengeschichte angepasst an ein stereotypisches Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge darzustellen, zwiespältige Konsequenzen mit sich bringt. Einerseits führt diese Orientierung zur Ermächtigung der Nakba-Erlebnisgeneration als Zeitzeugen der Nakba im Nationaldiskurs, aber zugleich zur Entmächtigung dieser Generation im Familiengedächtnis. Dabei werden zumindest Bestandteile der Biographie der Nakba-Erlebnisgeneration, die nicht genau zum gegenwärtigen Wir-Diskurs passen, zensiert. In dem Zensierungsprozess wird diese Generation tendenziell zum Schweigen gebracht. Darüber hinaus lässt die Beteiligung der Familienmitglieder ein Kommunikationsmuster erkennen, der von Schuldzuweisung und einem Abwehrmechanismus im Familiendialog geprägt ist, wie im Folgenden deutlich wird.

Nakba im Familiendialog. Bei ihrer Darstellung der Flucht in Folge des Kriegs von 1948 wurde Fadia konfrontiert mit einem Kommentar von dem ältesten Sohn Mohammad, der seine Mutter bei ihrer Darstellung der Fluchtgeschichte unterbrach und diesen Kommentar von sich abgab.

"warum verlassen (til'ū) sie die Dörfer (bilād) (...) sie hörten zwei Schüsse an Ende der Welt, dann flohen sie, wenn sie nur geblieben wären, wäre es ihnen nichts passiert, also unsere Dorfbewohner hörten Schüsse dann wie man es erzählt, verließen sie das Dorf ohne Aufforderung, das Dorf zu verlassen (...) glaube mir, meine Großmutter erzählte mir, dass jemand ihr gesagt habe, wenn ihr hier nur drei Tage standhieltet und von hier nicht flieht, werdet ihr hierbleiben können, aber keiner hielt stand, innerhalb drei Tage flohen sie alle."²³⁷

Seiner Einschätzung nach, ist die Flucht seiner Eltern eine falsche Entscheidung gewesen, denn sie hätten in ihren Häusern und ihrem Land bleiben können, wenn sie nur ein paar Tage länger standgehalten hätten. Er bezieht sich in seiner Kritik auf die Erzählung seiner Großmutter, die selbst im Dorf Naani lebte und die Flucht von 1948 auch selbst erlebte. Mit dieser Bemerkung stellt der Sohn nicht nur die Notwendigkeit der Flucht in Frage, sondern bagatellisiert sie auch. Auch im Gespräch mit Sabir lässt sich das gleiche Kommunikationsmuster im Familiendialog erkennen. Bei der Beschreibung der Fluchtgeschichte unterbrach der Enkelsohn Mustafa seinen Großvater und intervenierte mit dieser Bemerkung:

"Dann sind wir hier [zum Flüchtlingslager] gekommen (...) [beim Lachen] es waren nur zwei Schüsse, mein Großvater, dann seid ihr einfach vor ihnen geflohen."²³⁸

Mit dieser Bemerkung und mit dem Lachen dabei stellt der Enkelsohn Mustafa, genau wie der älteste Sohn der Familie, die Notwendigkeit der Flucht in Frage und schwächt sie in ihrer Bedeutung ab. Im Grunde genommen reagierten die beiden Großeltern auf diese Verantwortungs- zuweisung oder Schuldzuweisung an der Flucht im Jahr 1948 strukturell mit dem gleichen Abwehrmechanismus, aber wiesen dies mit unterschiedlichen Argumentationen zurück. So gab der Großvater als Reaktion auf den Kommentar seines Enkelsohnes diese Äußerung von sich:

"ja sie bedrohten uns mit den Waffen (...) wir hatten Angst, erst dann sind wir geflohen, wir hatten Angst (...) ich war dabei doch nur 13 Jahre alt, 13 Jahre (...)."²³⁹

Der Großvater Sabir versucht hier, die Flucht auf kollektiver, und auf individueller Ebene zu rechtfertigen und zu legitimieren. Dabei stellt er zuerst die existenzielle Gefahr für alle dar,

²³⁷ "هم كل البلاد الي طلوعوا منها (..) ليش طلوعوا سمعوا طلقتين بأخر الدنيا شردوا هم لو ظلوا قاعدين ما حدا حكي معهم يعني اهل بلدنا ع كلام الناس بقول لك سمعوا طخ صاروا يطلعوا من البلد دون ما حدا يقول لهم اطلعوا (.....) صدقتي ستي خرفتني قايلها واحد ثلاث ايام إذا بتصمدوا هان بتطلعوش منها بتظلوا هان بس حد صمد في الثالث ايام كلهم شردوا".

²³⁸ "وجينا على [اسم أحد المخيمات] (...) (ضحك) كلها طلقتين اللي طخوهم يا سيدي وهربتوا منهم".

²³⁹ "اه يتهددوا علينا بالسلاح (...) احنا نخاف ونطلع نخاف (...) شو ابن 13 سنة انا 13 سنة (.....)".

indem er das Personalpronomen „Wir“ verwendete. Dann weist er auf seine individuelle Handlungsomacht aufgrund seines Alters hin. Seine Äußerung scheint eine eingeübte Reaktion zu sein und deutet an, dass diese Darstellung der Flucht in dem Kommunikationsprozess mit der zweiten und dritten Generation der Familie erzeugt und gegebenenfalls modifiziert wird. Es deutet sich an, dass die Nachkommen der Flüchtlinge in den Flüchtlingslagern ihren Eltern und Großeltern eine gewisse Verantwortung dafür zuschreiben, dass sie sich bis heute mit einer prekären Situation im Flüchtlingslager abfinden müssen. In Bezug darauf kann man annehmen, dass der Familiendialog über Nakba durch kollektive Verantwortungszuschreibung und Schuldzuweisung und kollektive Schuldabwehr geprägt ist.

Obwohl sich Fadia wie ihr Ehemann, Sabir, des gleichen Kommunikationsmusters und gleichen Abwehrmechanismus bedient, indem beide versuchen, gute Gründe für die Flucht zu liefern und die Flucht vor ihren Verwandten zu legitimieren, unterscheidet sich ihre Argumentation grundlegend voneinander. Fadia fühlte sich von dem angeführten Kommentar ihres Sohnes herausgefordert, die Gründe für ihre Flucht zu erwähnen. Sie antwortet ihm daraufhin mit dieser Äußerung:

"Es waren unsere Mughtars [Dorfvorsitzende] (...) zusammen mit den Juden, ein Jude sollte zum Mughtar gesagt haben, wenn ihr hier nicht verlasst, wird die Hagana kommen und sie wird euch dies und jenes antun (.....) der Mughtar seinerseits scheuchte die Dorfbewohner weg indem er sagte: ihr solltet weg gehen, anderenfalls würde dies und jenes passieren (...) in drei Tagen verlassen alle das Dorf (.....) die Hagana wollte kommen, man sagte über sie, dass sie die Mädchen wegnehmen und sie nimmt, was weiß ich (...) die Leute hatten Angst (.....) die Familien, die sozusagen ansehnliche Mädchen und so hatten, hatten Angst um sie, dass die Juden sie mitnehmen, sie sind dann geflohen."²⁴⁰

Fadia spricht nicht direkt von Vergewaltigung, sondern von Entführung von ansehnlichen Mädchen durch die „Hagana“. Dabei deutet sie die Angst vor Vergewaltigung an. Dies lässt die Vermutung zu, dass diese Angst unbestimmt und nicht konkret an Fadia (Jg. 1944) als Kind im Alter von 4 Jahren vermittelt wurde. Auch viele Jahre später kann diese Angst und die daraus resultierende Ohnmacht und Sprachlosigkeit durch Fadia selbst nicht in Worte gefasst werden. Die Vermeidung, über diese Angst offen zu sprechen, könnte mit einem Familiendialog über

²⁴⁰ "مختيرنا (...) هم واليهود جاي واحد يهودي قابل للمختار انتو إذا بتطلعوش من هان بتيجي الهاجانا بتساوي و بتعمل فيكم (...) هو المختار صار يطفش في اهل البلد اطلعو لحسن هيك و هيك (...) بالثلاث ايام مضلش حدا بالبلد (...) بدهم يخشو الهاجانا بقولوا عنهم بيوخذوا البنات وبيوخذوا مش عارف ايش (...) الناس خافت (...) صارت العالم هلي عندها بنات زي ما تقول مناح و هيك يخافوا يوخذوهم اليهود يطفشوا".

die Nakba zusammenhängen, welcher durch kollektive Schuldzuweisung, Verantwortungszuschreibung und kollektive Schuldabwehr gekennzeichnet ist, wie die oben angeführten Sequenzen deutlich zeigen. Aber die Vermeidung, über die Angst vor Vergewaltigung offen zu sprechen, könnte auch über den Kontext der Nakba-Erlebnisse hinausgehen. Dies steht vermutlich im Zusammenhang mit der Erinnerungsarbeit (Rosenthal, 2010) und der Präsentationsregel in dieser Familie, die durch Kontrolliertheit gekennzeichnet ist, und durch eine paternalistische Sozialstruktur geprägt ist. Mit Erinnerungsarbeit ist die biographische Bearbeitung von Erinnerungen an Vergangenheit und von Erzählen innerhalb der Familie gemeint. Rosenthal (ebd. S. 154) diskutiert das Erinnern und Erzählen oder überhaupt die *"Artikulation über die Lebens- als auch familiengeschichtliche Vergangenheit"* als eine *"Form von biographischer wie auch familienbiographischer Arbeit"*. Ihrer Meinung nach handelt es sich letztendlich um die

"alltäglichen biographischen Prozesse, in denen Einzelne oder auch Familienmitglieder im gemeinsamen Dialog versuchen, die Vergangenheit – insbesondere im Kontext von biographischen, familialen oder gesellschaftlichen Wandlungsprozessen – in die eigene Lebensgeschichte und die Familiengeschichte zu integrieren." (ebd.)

Die Erinnerungsarbeit in dieser Familie steht im Zusammenhang mit der sozialen paternalistischen Struktur und den damit verbundenen Machtverhältnissen. Damit sind u. a. die Ermächtigung des Sprechens über die Vergangenheit im Familiendialog und die Präsentationsregeln der Familiengeschichte gemeint. Gespräche mit mehreren Familienangehörigen dieser Familie lieferten einen Indikator dafür, dass das kommunikative Familiengedächtnis (vgl. Assmann 1992/2007, S. 64ff) in dieser Familie durch paternalistische Familienstruktur geprägt ist. Beispielsweise setzte der Sohn Halim, als er über seine Familiengeschichte in der Interviewsituation sprach, seine eigene Familiengeschichte mit der seines Vaters – also des Ehemannes von Fadia – gleich, dagegen kam die Lebens- und Familiengeschichte von Fadia, seiner Mutter, nur ganz selten vor. Mit anderen Worten: die biographische und familienbiographische Erinnerungsarbeit und das Familiengedächtnis sind nicht unabhängig von der sozialen paternalistischen Familienstruktur in der Familie.

Dementsprechend könnte die Vermeidung der Angst vor Vergewaltigung auch mit der paternalistischen Clan-Struktur zusammenhängen. In dieser Struktur wird nicht nur die Sexualität im Allgemeinen tabuisiert, sondern auch die Ehre des Mannes durch die Sexualität der Frau definiert. Dabei bekam die Jungfräulichkeit der unverheirateten Frau und die Keuschheit der verheirateten Frau einen hohen sozialen Wert (Humphries & Khalili, 2007). Dieses Konzept

der Ehre wird auch im politischen Kontext genutzt, um die Männer für den Nationalkampf zu mobilisieren und motivieren (Humphries & Khalili 2007, S. 214ff)²⁴¹. Isabelle Humphries und Laleh Khalili (ebd. S. 214) weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die nationale palästinensische Bewegung diese soziale Ehre-Konzeption für ihre politischen Ziele und die Nationsbildung umzudeuten versuchte. Dafür wurde der Slogan: „*das Land, dann die Ehre*“ (Arab.: al-ʿard qabl al-ʿard) verbreitet, um die Ehre des Mannes nicht nur auf die Sexualität der Frau zu beschränken, sondern auch auf den Verlust des Landes zu erweitern (ebd.). Durch die Gleichsetzung von dem Verlust des Bodens mit dem Verlust der Ehre des Mannes wird der Druck auf den Mann erhöht, den Boden zu „verteidigen“. Andererseits wird auch versucht, die Männer und auch die Zivilbevölkerung in eine Militarisierung der Gesellschaft miteinzubeziehen, um die eigene Position im als Nationalkampf gedeuteten Konflikt zu stärken.

Die nationale Erweiterung der traditionellen sozialen Ehre-Konzeption führte zur familienbiographischen Verstümmelung der Frauen, oder wie Humphries und Khalili es bezeichnen, zu „*silencing of memories*“ bei den Frauen. Wenn es um Erfahrungen mit Vergewaltigung sowohl im Nakba-Kontext als auch in einem anderen Kontext geht, trägt die Frau nach diesem Konzept immer die Schuld. Dabei spielt der Täter keine große Rolle, denn die Frau ist nach diesem Ehre-Konzept diejenige, die ihre Jungfräulichkeit (bei unverheirateten Frauen) oder Keuschheit (bei verheirateten Frauen) aufbewahren sollte. Nach dem Konzept wird die Ehre des Mannes und der ganzen Familie durch den Verlust der Jungfräulichkeit bei unverheirateten Frauen oder der Keuschheit bei verheirateten Frauen, ungeachtet der konkreten Umstände, die dazu führten, beschmutzt. Mit anderen Worten: Ein Verlust der Jungfräulichkeit oder Keuschheit – auch durch eine Vergewaltigung der Frau im Nationalkampf – gilt als Verstoß gegen die Sittlichkeit sowie die Ehre des Mannes und könnte zum sogenannten „Ehrenmord“ der Frau führen.

Demzufolge bemüht sich der nationale Diskurs tendenziell nicht um die Opfer im Kontext eines sexuellen Übergriffes, deren Leid eigentlich im Mittelpunkt stehen müsste. Nicht nur im palästinensischen Kontext, sondern auch in anderen Gesellschaften lassen sich solche Einstellungen beobachten. Dazu schreibt David Becker (2010:70): „*in sehr vielen Gesellschaften werden die Opfer meistens noch härter bestraft als die Täter*“. Nach wie vor bleibt das Ehre-Konzept auch

²⁴¹“[...] men’s honor was bound up with “the Possession of land and the maintenance of kin women’s virginity (when unmarried) or exclusive sexual availability (when married)” [...] This Notion of honor – and the fears of loss thereof- silenced narratives about rape for a great many victims. [...] direct description of the circumstances of rape have never been incorporated into narratives of Nakba atrocities, and raped women have rarely – if ever – been named [...] the Nationalist movement Chose the Slogan „land before honor“ (al-ard qabl al-ird) to indicate the importance of the preservation of national territory at any cost. Because of this prioritization within nationalist discourse, then, narratives of rape and fear of it are associated with the guilt of losing the land, once again encouraging silencing of memories of atrocities against women” (Humphries & Khalili 2007, S. 212).

nach der Erweiterung oder Umdeutung der Ehre im Nationalkontext mit Scham und Schuldgefühl verbunden und hindert besonders die Frauen, über ihre Gefühle und Erfahrungen mit sexuellen Übergriffen offen zu sprechen. Es ist zu vermuten, dass dieses Scham- und Schuldgefühl eines der Hauptmotive war, warum Fadia ungern ihre Vergangenheit in der Interviewsituation thematisieren wollte und ein zweites Gespräch mit uns vehement ablehnte.

6.1.5 Spezifische Merkmale und Typenbildung der Familie Salman

Die Familie Salman repräsentiert eine Familie in einem Flüchtlingslager im Westjordanland, welche Erfahrungen mit mehrfacher Flucht sowie mit kollektiver Gewalt hat. Die Analyse der biographischen Verläufe der interviewten Personen in dieser Familie lässt ein Handlungsmuster sowohl auf einer individuellen als auch auf familiärer Ebene beobachten, in dessen Mitte die soziale Orientierung an einem transgenerationellen Re-Etablierungsprojekt der Familie steht. Um das Alltagsleben in Not zu bewältigen, dient diese Orientierung an dem Zusammenhalt der Familie auch als eine Bewältigungsstrategie. Besonders im Umgang mit prekären Situationen lässt sich diese Orientierung auf manifester Handlungsebene bei der jeweiligen Generation der Familie beobachten.

Ein wichtiges Merkmal für das verfolgte Re-Etablierungsprojekt sind die ständigen Versuche der Familie, die Verbindung zum Clan, zur Großfamilie (Arab.: *ḥamūla*), zum Dorfmilieu und zur Dorf-Community im Flüchtlingslager aufrechtzuerhalten. Zugespitzt formuliert, handelt die Familie quasi wie eine „familiale Autonomie“ im weiteren Sinne unabhängig von der jeweiligen politischen Macht und von politisch organisierten Verbänden außerhalb des Lagers. Das Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA), das quasi die Funktion eines „sozialen Staates“ übernahm und immer noch übernimmt, befördert die Bewältigungsstrategie und soziale Orientierung der Familienmitglieder an diesem Etablierungsprojekt der Familie. Dank der UNRWA wird der Familie ermöglicht, unabhängig von der jeweiligen politischen Autorität im Westjordanland zu handeln und ihren Zusammenhalt und ihre eigenständige und innere Dynamik einigermaßen zu bewahren. Dementsprechend lässt sich der soziale Aufstieg bei dieser Familie durch die Verfolgung eines „Re“-Etablierungsprojekts typisieren.

Auf Handlungsebene vermeiden die Familienangehörigen in ihrem Alltagsleben parteipolitisch organisierte Beteiligung an dem politischen Kampf gegen die israelische Besatzungsmacht. Sie sind quasi parteipolitisch unverbunden und verfolgen keine politischen Ziele. So lässt sich eine Vermeidungsstrategie bei den drei Generationen dieser Familie im Umgang mit dem hochpolitisierten Kontext, in dem sich die Familie befand und immer noch befindet, feststellen. Dabei wird der soziale Aufstieg der Familie in erster Linie durch Familiengründung und Etablierung des Familiennetzwerkes und eines Familienzusammenhaltes erzielt. Mit anderen Worten: Das

spezifische Merkmal für die biographischen Verläufe bei allen interviewten Familienmitgliedern unterschiedlicher Generationen der Familie Salman besteht darin, dass der soziale Aufstieg durch die Stärkung des Etablierungsprojekts der Familie erzielt wird. Dabei dient die Verfolgung des Re-Etablierungsprojekts auch als eine Bewältigungsstrategie der Familienmitglieder im Umgang mit prekären Situationen, in die die Familie mehrfach geriet.

Zunächst lässt sich eine Bewältigungsstrategie bei den Großeltern im Umgang mit prekären Situationen im Alltagsleben beobachten, die auf eine Re-Etablierung des durch den Krieg und die Flucht von 1948 zerstörten Familiennetzwerkes hinauslief. Trotz der erlebten Kriege und der damit unmittelbar verbundenen instabilen politischen Situation, Verstreuung und Zerstörung des Familiennetzwerkes und trotz des unerwarteten ständigen politischen Machtwechsels ist es der Großelterngeneration in dieser Familie gelungen, ein Familiennetzwerk im Flüchtlingslager im Westjordanland wieder aufzubauen. Dabei wird versucht, die Familienstruktur, die auf die alten dörflichen Verhältnisse basiert, im Flüchtlingslager wiederherzustellen und den Familienzusammenhalt weitgehend zu bewahren. Bei dem Versuch, die dörflichen Verhältnisse im Lager wiederherzustellen, spielt die Orientierung an der Naani-Community im Lager eine zentrale Rolle. Sowohl die Orientierung als auch die Selbstdefinition und Selbstwahrnehmung der Familie wurden bedeutend durch die Flucht aus dem Dorf ins Lager transformiert. Die Großfamilie wird die Dorf-community im Lager erweitern und spielt im Alltagsleben eine zentrale Rolle. Mit anderen Worten: Die erste Generation der Familie Salman verfolgte ein Re-Etablierungsprojekt der Familie und versuchte, sich dabei fern von den jeweiligen parteipolitisch-konkurrierenden Mächten zu halten. Auch bei der zweiten und dritten Generation dieser Familie lässt sich die Orientierung an dem Re-Etablierungsprojekt der Familie und an der Nicht-Einmischung-Strategie im politischen Kampf beobachten. Dementsprechend steht diese Familie für einen Typus, der als der „Typus der politischen Nicht-Einmischung und des Familienzusammenhalts“ bezeichnet werden kann.

Jedoch variiert dieser Typus von einer Generation zur nächsten Generation, denn jede Generation dieser Familie verfügt über andere spezifische biographische Erfahrungen und eine bestimmte Antwort darauf. Jede Generation dieser Familie vertritt ein bestimmtes Familiengedächtnis, in dem jede Generation einen spezifischen Bezugspunkt auf eine bestimmte Vergangenheit der Familie nimmt, wie der Familiendialog in dieser Familie deutlich zeigt. Im Folgenden werden die wichtigsten spezifischen biographischen Erfahrungen für die jeweilige Generation kurz und zusammenfassend dargestellt.

6.1.5.1 *Die Generation der Großeltern*

Von klein auf machte Sabir (Jg. 1936) prägende Erfahrungen in seinem sozioökonomischen Milieu im Dorf unter der britischen hegemonialen politischen Macht vor der Nakba von 1948, die als eine individuelle Verlaufskurve bezeichnet werden können. Diese Verlaufskurve begann mit dem Tod seines Vaters im Jahr 1940 und mit der darauffolgenden zwanghaften Trennung von der Mutter, als Sabir ca. vier Jahre alt war. Nach der Trennung von der Mutter wechselte Sabir ständig seinen Wohnort zwischen seinem älteren Stiefbruder, seiner älteren Schwester und seiner Mutter. Dabei erlebte er immer wieder neue Familienkonstellationen und familiäre Loyalitätskonflikte. Durch die Armut, häusliche Gewalt, den Abbruch der schulischen Ausbildung, die zerrütteten Familienverhältnisse wird die individuelle Verlaufskurve gestärkt und vermutlich stets aufs Neue erlebt. Dadurch wurde er vor allem gehindert, um seinen Vater zu trauern sowie seinen Verselbständigungsprozess zu entfalten. In dieser Familienkonstellation, die tendenziell wie ein fremdgesteuerter Kontext vorkam, wusste Sabir als Kind und Jugendliche vermutlich nicht mehr genau, wo er eigentlich hingehört. Sein Handlungsmuster, welches durch den ständigen Versuch, die zerrütteten durch stabile Familienverhältnisse zu ersetzen, charakterisiert werden kann, ist jedenfalls davon weitgehend geprägt.

Wie die Analyse der Lebens- und Familiengeschichte von seiner Ehefrau Fadia (Jg. 1943) deutlich zeigt, ist Fadias Kindheit durch die Erfahrungen mit Angst, Armut und Erschütterung des ganzen Familiensystems geprägt. Vor allem als ihr Vater durch die israelischen Soldaten im Jahr 1948 verhaftet wurde, war ihre Mutter mit ihren drei kleinen Kindern und ihrem ca. vierzig Tage alten Baby mit der Situation während und kurz nach der Nakba-Periode überfordert. Nach der Vertreibung aus ihrem Heimatdorf und der Niederlassung im Flüchtlingslager Ende der 1940er Anfang der 1950er machte Fadia auch belastende Erfahrungen mit Armut und Elend im Flüchtlingslager im Westjordanland unter dem haschemitischen Königreich. Fadia vertritt ein Familiengedächtnis, in dem Bezug auf die Fluchtgeschichte der Familie und die Zeit danach genommen wird und dabei vermittelt sie den Eindruck, dass sie nicht über ihre Lebens- und Familiengeschichte ohne Thematisierung dieser Erfahrungen mit der Flucht im Jahr 1948 und mit der Armut im Flüchtlingslager sprechen kann. Beide Großeltern der Familie Salman verknüpfen ihre Lebens- und Familiengeschichte mit der erlebten Verlaufskurve im Nakba-Kontext und stellen diese im Rahmen der Nakba dar.

Beide Großeltern überlebten den Krieg von 1948 und erlebten dabei kollektive Gewalt, die mit der Flucht im Jahr 1948 aus ihrem Dorf und später aus der nahegelegenen Stadt gipfelte. Beide Großeltern gehören, wie die meisten städtischen Armen, kleinen und landlos gemachten Bauer, zu den Geflüchteten und Vertriebenen, die in einem der UNRWA-Flüchtlingslager landeten.

Diese harten schicksalhaften Erfahrungen mit der kollektiven Gewalt, die mit der politischen Unruhe nach der UNO-Teilungsresolution von 1947 begann, und bis zur Niederlassung im Flüchtlingslager in den 1950ern hinreichte, stellte eine kollektive Verlaufskurve für die Großeltern dar. Zu dieser kollektiven Verlaufskurve gehören auch die üblichen Begleiterscheinungen der Flucht, u. a. die Zerstörung des vertrauten sozialen Milieus im Dorf, die Verstreuung der Hamula (Dt.: Großfamilie oder Clan), Verluste von Familienangehörigen, Armut und Elend im Flüchtlingslager. Mit anderen Worten: beide Großeltern der Familie Salman erlebten den Krieg von 1948 als sehr kritisch, machten während des Krieges und danach traumatische Erfahrungen und blickten auf eine ungewisse Zukunft bis sie endlich einen Anschluss an ihr neues soziales Umfeld in den 1950er und den 1960er Jahren fanden.

Besonders in den ersten Jahrzehnten nach der Flucht von 1948 spielte die Großfamilie (Hamula oder Clan) als symbolisches und wirksames Solidaritätsnetzwerk (Abdallah 2011, S. 272) eine Schlüsselrolle bei der Bewältigung von prekären Situationen im Alltagsleben der Großeltern in den Flüchtlingsunterkünften und später in den UNRWA-Flüchtlingslagern, wo sie sich niederließen. Trotz Zerstörung und Verstreuung des Dorf-Milieus versuchte die erste Generation der Familie sich erneut nach dem Muster im Dorf zu reorganisieren, eigene Ressourcen zu mobilisieren und den Familienzusammenhalt, soweit es ging zu bewahren. Im Lager wohnte Sabir in dem Wohnviertel, das tendenziell bis zum Juni-Krieg 1967 nur von den Dorfmilieu-Mitgliedern bewohnt wurde. Sabir arbeitete bei dem Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA) im Lager. Dank dieser Arbeit begann der soziale Aufstieg seiner Familie im Lager. Er heiratete Fadia, der er in den 1950er Jahren im Dorfmilieu im Lager begegnete. All dies lässt eine Orientierung der Familie an den damaligen sozialen Dorfverhältnissen im Alltagsleben im Flüchtlingslager sichtbar werden. Demzufolge lässt sich formulieren: die Familie Salman reagierte auf die durch den Krieg von 1948 erzwungene Veränderung der agrargesellschaftlichen, paternalistischen Familienstruktur mit dem ständigen Versuch, sich selbst nach den Dorfverhältnissen in ihrem neuen Umfeld im Flüchtlingslager zu reorganisieren, und dabei den Familienzusammenhalt zu bewahren. Die im Lager restaurierte Dorfgemeinschaft bildete ein Solidaritätsnetzwerk, aber auch einen nach den Dorfverhältnissen eingerichteten Rahmen für die Handlung und Selbstwahrnehmung der Familie. Mit dem politischen Machtwechsel Ende der 1960er Jahre lässt sich ein sozialer Wandel bei der Familie Salman beobachten. Die Familie orientierte sich nun an der soziopolitischen Neuordnung und re-definierte sich erneut.

Ende der 1960er und in den 1970ern erlebte die Familie einen sozioökonomischen Aufstieg im Alltagsleben. So arbeitete Sabir, der Großvater der Familie, außerhalb des Flüchtlingslagers in

der nähergelegenen Stadt und auch im israelischen Markt, besaß ein eigenes Auto, knüpfte soziale Kontakte außerhalb des Flüchtlingslagers auch in Israel. Dabei spielte der soziopolitische Wandlungsprozess nach dem Juni-Krieg von 1967 eine bedeutende Rolle.

Sabir bewertete die jordanische Periode 1948-1967 im Westjordanland insgesamt als negativ, denn sie brachte der Bevölkerung im Westjordanland keine Vorteile aus seiner Sicht. Es handelt sich hier vermutlich um einen latenten Vergleich der jordanischen Periode mit der israelischen Periode danach ab 1967. Der durch Sabirs Familie erlebte sozioökonomische Aufschwung, besonders ab den 1970er Jahren lässt die jordanische Verwaltung davor zwischen 1948 und 1967, unter der die Familie in Elend und Armut lebte, besonders schlecht erscheinen. Das durch die Großeltern vertretene Familiengedächtnis lässt sich in vielerlei Hinsicht mit dem politisierten nationalen Kollektivgedächtnis verwickeln. Dabei orientiert sich diese Generation je nach Kontext auch an der biographischen Relevanz und nicht nur an dem Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge. Dies zeigte sich deutlich im Familiendialog zwischen dieser Generation und der zweiten und dritten Generation der Familie, wie später noch diskutiert wird (vgl. Kap. 7).

6.1.5.2 Zweite Generation

Die biographischen leidvollen Erfahrungen der Großeltern mit Krieg, Armut, Elend, kollektiver Gewalt, soziopolitischem Machtwechsel und mehrfacher Flucht gehören zum Familiengedächtnis, aber nicht mehr zum Alltagsleben der zweiten Generation. Jedoch macht die zweite Generation, die im Lager geboren und aufgewachsen ist, auch eigene Erfahrungen mit kollektiver Gewalt, politischen Machtwechseln sowie mit Krieg und kriegsähnlichen Situationen. In der Zeit der israelischen Besatzungsperiode bis zum Friedensprozess ab den 1990ern, aber auch danach erlebte die Familie sehr kritische Erfahrungen mit kollektiver Gewalt, besonders in der ersten und zweiten Intifada. In dieser Zeit scheint die erwähnte Bewältigungsstrategie im Umgang mit prekären Situationen durch die Orientierung an der Großfamilie und durch die Verfolgung eines Re-Etablierungsprojekts nach wie vor von großer Bedeutung zu sein.

Prägende Erfahrungen in der Jugendzeit der beiden Elternteile, Halim und Saida, sind in die erste Intifada eingebettet. Die Analyse der biographischen Verläufe beider Elternteile zeigt deutlich, dass sie prägende Erfahrungen mit prekären Situationen in dieser Zeit erlebten. Beide geraten regelmäßig in lebensbedrohliche Situationen, u. a. Ausgangsperren, alltägliche Konfrontation mit den israelischen Soldaten und kollektive Gewalt. Die alltägliche Stimmung in dieser Zeit ist durch Angst und Hilflosigkeit charakterisiert. Halim wurde blutig geschlagen, verlor ein Schuljahr, schlief aus Angst vor Razzia durch israelische Soldaten nicht immer zu-

hause, seine Familie wurde belastet usw. Saida's schlimmste Erinnerung ist auch in dieser Periode, in der sie fast täglich mit kollektiver Gewalt in ihrer Umgebung konfrontiert war, eingebettet.

Die Elterngeneration war vermutlich auf die eine oder andere Weise in der ersten Intifada involviert, trotzdem scheint die Lesart plausibel zu sein, dass der Verselbständigungsprozess der Elterngeneration nicht durch eine sporadisch-situative Beteiligung am politischen Kampf bzw. am Widerstandsprojekt, sondern hauptsächlich durch die Fortsetzung des Re-Etablierungsprojekts, welches durch die Großelterngeneration vorangetrieben wurde, involviert war. Halim und Saida scheinen glücklich verheiratet zu sein und ihre eigene Familie bestimmt ihr Alltagsleben in vielerlei Hinsicht. Diese Heirat und Familiengründung kann auch als eine Handlung im Sinne des verfolgten Re-Etablierungsprojekts der Familie interpretiert werden. Die Analyse der biographischen Verläufe bei dieser Generation lässt die Vermutung zu, dass das Handlungsmuster der beiden Elternteile weitgehend durch die familialen Aufträge geprägt ist. Für Faida, die Großmutter der Familie, ist die schönste Zeit ihres Lebens die Zeit, in der sie ihre Kinder großzog, diese heirateten und sie deren Enkelkinder erleben konnte. Die Elterngeneration agiert den Wunsch der Großeltern nach einem familiären Zusammenhalt, in dem sie die Kinder ihrer Kinder selbst erleben würden, aus.

Demzufolge versucht die Elterngeneration im Rahmen des Großelternauftrages den Verselbständigungsprozess und den sozialen Aufstieg voranzutreiben. Deutlicher bei Halim als bei Saida scheint die Beteiligung am palästinensischen Widerstandsprojekt gegen die israelische Besatzungsmacht affektiv zu sein, denn diese Beteiligung kam aus der Situation heraus zustande und war gelegentlich ohne ein organisiertes Handeln. Im Gegensatz dazu lässt sich die Entscheidung für das sogenannte Re-Etablierungsprojekt seiner Familie deutlich verfolgen. So brach Halim seine schulische Ausbildung nach einem gescheiterten Versuch bei der Abiturprüfung ab, arbeitete ca. zwei Jahre mit seinem Vater zusammen, dann heiratete er Saida, dessen Vater, wie Halims Eltern, aus demselben Dorf stammte. Auch Saida, seine Ehefrau fühlt sich erfüllt und glücklich durch ihre Familiengründung, obwohl sie ihre schulische Bildung dafür opferte. Die Arbeit und die Versorgung der eigenen Familie scheinen in dieser Konstellation von besonders hohem Wert und bestimmte weitgehend das Alltagsleben der beiden Elternteile. Wie die Analyse der Lebens- und Familiengeschichte von Saida deutlich macht, spielte die dialektische Zusammenwirkung zwischen der Familie und der Dorfcommunity im Alltagsleben eine wichtige Rolle. Nicht nur die Familie und die Großfamilie, sondern auch die Dorfcommunity dienten auch für diese Generation als ein soziales Solidaritätsnetzwerk und boten eine Orientierung auf Handlungsebene. Mit anderen Worten: Für sowohl die Großelterngeneration als

auch die Elterngeneration dieser Familie spielten die Großfamilienstruktur und die Orientierung an der Dorfcommunity im Lager eine wichtige Rolle, was besonders deutlich bei der Bewältigungsstrategie und im Umgang mit prekären Situationen im Alltagsleben wird.

Bei Halim wird eine latente Kritik am Praktizieren dörflicher oder milieubezogener Tradition im Alltagsleben seiner Familie im Flüchtlingslager als Indikator für einen Wandelprozess im Selbstverständnis der Familie interpretiert. Auf manifester Ebene zeigte sich dies durch seine Kritik an der Geburt durch eine Geburtshelferin zu Hause und nicht durch einen Arzt im Krankenhaus. Dass seine Frau, Saida, all ihre Kinder im Krankenhaus gebar und dabei UNRWA-Gesundheitsdienste in Anspruch nahm, lieferte auch einen weiteren Indikator für einen Wandel des Selbstverständnisses der Familie. Deutlicher als bei der zweiten Generation lässt sich bei der dritten Generation dieser Familie, vertreten durch Amira (Jg. 1994) und Tahsin (Jg. 1984), ein Transformationsprozess herausarbeiten.

6.1.5.3 *Dritte Generation*

Amiras und Tahsins Biographien sind geprägt durch die Post-Oslo-Periode ab 1993, und bei beiden lässt sich eine starke Orientierung an der Gegenwart und der Zukunft beobachten. Vor allem die Selbstpräsentation von den beiden lässt die Leseart zu, dass eine Art „Entpolitisierungsprozess“ des Flüchtlingslagers bei der jüngeren Generation dieser Familie im Gang ist. Das Flüchtlingslager wurde von den beiden ohne politischen Rahmen als ein Wohnviertel mit bestimmten sozialen Merkmalen, vor allem mit einem starken sozialen Zusammenhalt dargestellt.

Die Analyse des biographischen Verlaufes bei beiden zeigt deutlich, dass sie über prägende Erfahrungen mit kollektiver Gewalt verfügen. In der zweiten Intifada wurde die Familie insgesamt in vielerlei Hinsicht mit massiver kollektiver Gewalt direkt und indirekt konfrontiert; Raketen wurde gegen das Lager geschossen, eine davon ist neben das Haus der Familie gefallen, Beschränkung der Bewegungsfreiheit durch Straßensperren und durch die Angst vor potenziellen Angriffen, kollektive Strafen im Flüchtlingslager, Verluste von Verwandten. Die Auswirkung von Tahsins Verletzung steht im Mittelpunkt seiner autonom gestalteten Selbstpräsentation und stellt für ihn eine Verlaufskurve dar, deren leidvolle Konsequenzen er auch nach der medizinischen Behandlung zu tragen hat. Er evaluierte diese Phase in der zweiten Intifada als die schwierigste Phase seines Lebens, weil *"man seine eigenen Freunde und Familienmitglieder verloren hatte"*. Tahsins Darstellung von diesem Ereignis macht aber den Eindruck, dass er die Verletzung und überhaupt seine prekäre Situation als ein individuelles Schicksal versteht, denn er rahmt dieses Ereignis nicht in einem soziopolitischen Kontext. Tahsins Darstellung von Erfahrungen mit schicksalhaften gewalttätigen Ereignissen beruht auf der Logik, dass er sich

quasi zur falschen Zeit am falschen Ort befand. Obwohl Tahsin und auch Amira prägende Erfahrungen mit kollektiver Gewalt in ihrer Kindheit und Jugendzeit sammelten, wurden diese Erfahrungen ohne kollektive Sinnhaftigkeit quasi „entpolitisiert“ und nicht in einen politischen Rahmen eingebettet. Tahsin und Amira erwecken den Eindruck, dass es ihnen schwerfällt, einen politischen oder kollektiven Sinn für das Erleiden durch erlebte kollektive Gewalt zu finden.

Abgesehen von sporadischer Erwähnung der Nakba und vom Hinweis auf die Dorf-Herkunft sprach Amira in ihrer autonom gestalteten Präsentation gegenwartsbezogene Themen an und erwähnte nur im Nachfrageteil, dass ihr Großvater aus dem Dorf Naani kam und dass er ihr über die Nakba erzählte. Amira machte den Eindruck, dass sie tendenziell an der Gegenwart und Zukunft orientiert ist und verortete sich selbst nicht als Flüchtling aus dem Dorf Naani, wie es bei ihren Großeltern und Eltern üblich ist, sondern vielmehr als Bewohnerin des Flüchtlingslagers.

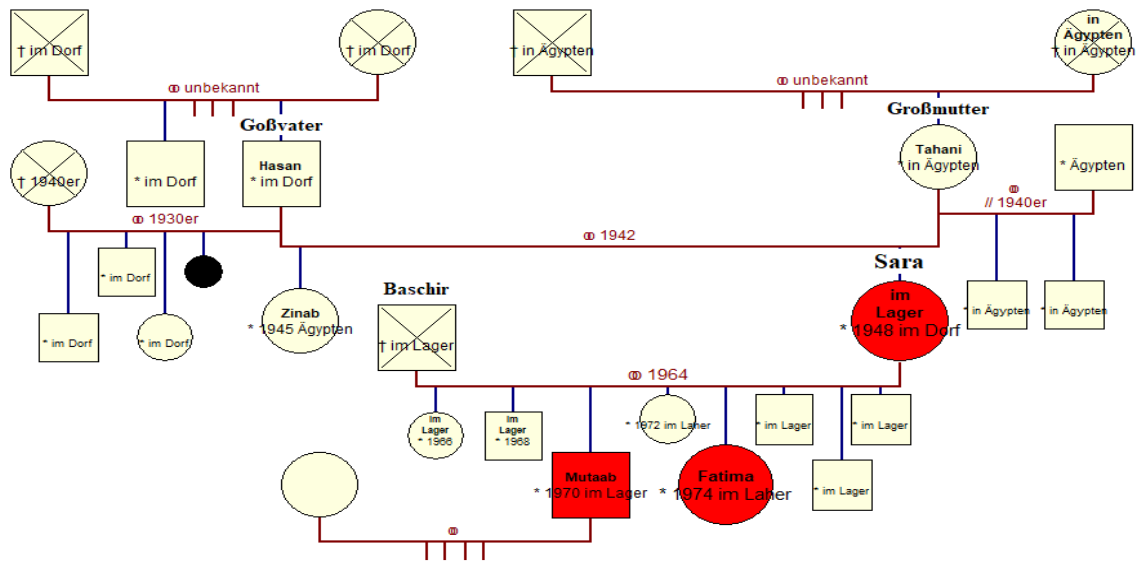
Ein Normalisierungsprozess mit dem Flüchtlingslager fand zwar schon längst seit den 1950er Jahren bei dieser Familie statt, aber bei der dritten Generation dieser Familie lässt sich eine Idealisierung des Flüchtlingslagers deutlich beobachten. So stellte Amira das Lager als einen sehr schönen Wohnort dar, wo sie gerne lebt, soziale Kontakte hat und Wärme in ihrem sozialen Umfeld spürt. Dass ihre Familie nicht reich ist, stellt für sie kein Problem dar, dazu meinte sie *"I am not rich but I am happy"*. In ihrer Selbstpräsentation wurden überwiegend gegenwarts- oder zukunftsbezogene Themen thematisiert, u. a. ihr Erfolg in der Schule, ihre aktuellen Abiturvorbereitungen, ihre Beziehung innerhalb und außerhalb der Schule, ihre berufliche Zukunft als Dolmetscherin. Auch Heirat und Familiengründung stehen im Mittelpunkt ihrer Selbstpräsentation.

Auch Tahsin präsentiert sich ziemlich stolz darauf als *„Lagerkind“* und rahmt seine Biographie nicht in einem politischen oder kollektiven Kontext. Er befindet sich quasi in einem Teufelskreis, denn seine Verletzung hindert ihn daran, mehr zu arbeiten und Geld zu verdienen. Sein hart verdientes Geld gibt er dann hauptsächlich für seinen Lebensunterhalt aus und es bleibt ihm dabei nichts übrig für sein Heiratsprojekt. Seine Motivation zu arbeiten lässt daher nach. Zwar wurde Tahsin 1994 für ein paar Tage verhaftet, aber nicht aufgrund seiner parteipolitischen Aktivität, sondern aufgrund dessen, weil er ohne Reisegenehmigung nach Israel reiste und dabei von einer israelischen Kontrolle erwischt wurde. Seine Reise nach Israel begründete er als Besuch von Verwandten in Israel. Diese Handlung von Tahsin lässt sich auch im Rahmen des verfolgten Etablierungsprojekts der Familie verorten.

Was die Familie Salman in Bezug auf die spezifischen Verhältnisse in ihrem politisierten Milieu besonders macht, ist ihre Vermeidung des politischen Kampfes. Trotz der Versuche, der Gefahr während der politischen Unruhen und den gewalttätigen Konsequenzen der soziopolitischen Ereignisse und zu entgehen, gerät die Familie aufgrund dessen mehrmals in prekäre Situationen. So wurden zwei Brüder Sadias durch israelische Soldaten angeschossen und ein Cousin getötet. Man kann vermutlich von einer Betroffenheit durch kollektive Gewalt, aber nicht von einer aktiven Beteiligung durch eigenes parteipolitisches Engagement bei dieser Familie sprechen.

Demzufolge repräsentiert diese Familie eine Flüchtlingsfamilie, welche Flucht und Vertreibung sowie transgenerationelle Erfahrungen mit kollektiver Gewalt aufweist und durch die Verfolgung eines transgenerationellen Re-Etablierungsprojekts charakterisiert werden kann. Dabei scheint die Familie im weiteren Sinne des Wortes eine „Autonomie“ gebildet zu haben, die zwar von den kollektiven Ereignissen unmittelbar und im großen Maße beeinflusst wurde, jedoch ihre eigenständige und innere Dynamik soweit es ging zu bewahren versuchte. Der soziale Aufstieg der Familie lässt sich dementsprechend durch die Verfolgung eines „Re“-Etablierungsprojekts typisieren. Als Kontrast dazu steht die nächste Familie, die sich im Widerstandsprojekt der Flüchtlinge verortet. In dieser Hinsicht stellt der Typus der Familie Salman einen Kontrast zum Typus der Familie Maaruf dar, die im Folgenden dargestellt und diskutiert wird.

6.2 Familie Maaruf



Wie die rote Markierung im Genogramm zeigt, wurden zwischen 2013 und 2015 drei Personen aus der Familie Maaruf interviewt: Sara, die Mutter der Familie, Fatima, ihre Tochter, und Mutaab, ihr Sohn. Im Gegensatz zur Familie Salman repräsentiert die Familie Maaruf eine parteipolitisch handelnde Familie. Sie profiliert sich, vor allem die im Lager geborene und aufgewachsene zweite (genealogische) Generation, im politischen Kampf in einem islamisch-national orientierten Milieu im Westjordanland. Biographische Verläufe aller Familienangehörigen dieser Familie sind durch die Involvierung im politischen Kampf auf verschiedenen Ebenen geprägt. Familie Maaruf steht für den Typus des soziopolitischen Status- bzw. Prestigeprojekts, das durch das Streben nach einem soziopolitischen Kapital dieser Familie charakterisiert werden kann. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, begann ein ökonomischer und sozialer Abstieg bei der Familie Maaruf mit der Nakba 1948, der sich mit der Zwangsheirat der Mutter 1963/64 mit dem im Lager lebenden Cousin erheblich verstärkte. Trotz dieses erheblichen sozioökonomischen Abstiegs der Familie entwickelte sich ein Handlungsmuster auf familialer und individueller Ebene, welches sich, zusätzlich zu dem Re-Etablierungsprojekt, an der Macht, dem Status- und „Prestigeprojekt“ im Weberschen Sinne orientiert. Weber geht davon aus:

„Wer Politik treibt, erstrebt Macht, - Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht 'um ihrer selbst willen': um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen“ (Weber 1919/2018, S. 7).

Der Anspruch auf eine islamisch-national orientierte Gesellschaftsordnung geht jedenfalls mit den erhofften und auch tatsächlich verbesserten soziopolitischen Aufstiegschancen dieser Familie einher, wie die Analyse der biographischen Verläufe vor allem der jüngsten Tochter deutlich zeigt.

Die Internetrecherche zeigte, dass die Familie Maaruf im medialen Diskurs durch lokale und arabische Nachrichtenagenturen und Zeitungen schon bekannt ist. Dort wird ein Bild von der Familie vermittelt, welches durch den nationalen Kampf gegen Israel und durch den politischen Islam geprägt ist. So findet man ausführliche Berichte und Reportagen im Internet über die Familie im Kontext der Nakba 1948, der ersten und zweiten Intifada und auch im Kontext der islamisch-national orientierten Partei-Propaganda. Beispielsweise werden Familienangehörige aus der Nakba-Erlebnisgeneration als ein Prototyp für die Flüchtlinge aus dem Jahr 1948 präsentiert. Auch die Personen der jüngeren Generation dieser Familie werden als Angehörige der politischen Partei „Jihad Islami“, als Verletzte und gefallene Opfer („Märtyrer“), aber auch als politisch Inhaftierte Aktivisten bezeichnet. Die im medialen Diskurs über die Familie vermittelten Bilder sind jedenfalls durch den Nahost-Konflikt gerahmt und davon geprägt.

In der Familie Mutaab wurden drei Personen interviewt, die Mutter der Familie Sara (Jg. 1948), die jüngste Tochter, Fatima (Jg. 1974) und der zweitälteste Sohn Mutaab (Jg. 1971). Es wurden mehrere Familiengespräche geführt, auf welche sich die kommende Falldarstellung bezieht. Genau wie bei Familie Salman stehen die Themenfelder „Leiden unter Armut“ und „Leiden unter der israelischen Besatzung“ im Vordergrund der Selbstpräsentationen aller interviewten Personen der Familie Maaruf. In Hinsicht auf die Antwort auf diese angesprochenen Themenfelder stellt die Familie Maaruf einen Kontrastfall zur zuvor dargestellten Familie Salman dar. Auch bildet dieser rekonstruierte Fall im Sampling dieser Arbeit sowohl im Hinblick auf Fluchtabläufe und die biografischen Verläufe im Allgemeinen einen spezifischen Typus. Dieser Typus unterscheidet sich von dem ersten ausgearbeiteten Typus durch die Orientierung auf einer Handlungsebene im Alltagsleben.

Im Folgenden werden die zentralen Aspekte der rekonstruierten erlebten und erzählten Lebens- und Familiengeschichte dargestellt und diskutiert. Zunächst kommt die Auseinandersetzung mit der Biografie der Mutter der Familie, Sara, und danach folgt Fatima und abschließend Mutaab. Am Ende werden die zentralen Merkmale und die Typenbildung zu dieser Familie noch einmal zusammengefasst diskutiert.

6.2.1 Die Mutter der Familie, Sara Maaruf

Sara ist als Kind eines palästinensischen muslimischen Vaters, Baschir, und einer ägyptisch-muslimischen Mutter, Tahani, im Jahr 1948 in einem kleinem Dorf Dawayma (Arab.:

Dawāyma) geboren²⁴². Bei ihrer Geburt waren ihre Eltern schon seit ca. sechs Jahren verheiratet und hatten eine gemeinsame Tochter, Zainab (Jg. 1945). Saras ägyptische Mutter Tahani hatte schon in einer vorhergehenden Ehe zwei Söhne geboren, welche aber bei ihren Großeltern mütterlicherseits in Scharkia (Arab.: aš-Šarqiyya) im Norden Ägyptens lebten. Auch der Vater, Baschir, der in dieser Zeit als Tischler im Dorf arbeitete, war zuvor schon verheiratet gewesen und hatte aus seiner vorhergehenden Ehe zwei Söhne und eine Tochter. Seine erste Ehefrau starb bei ihrer vierten Geburt, und das Neugeborene überlebte die Geburt nicht. Saras Vater Baschir pendelte aus beruflichen Gründen in den Jahren 1942 bis 1948 immer wieder zwischen Scharkia im Norden Ägyptens und dem Dorf in dem Mandatsgebiet Palästina. Saras Geburt ist in eine Familienkonstellation eingebettet, die durch das verflochtene Verhältnis zwischen ihren Eltern und der Großfamilie väterlicherseits und mütterlicherseits geprägt ist.

In dieser Zeit befanden sich Saras Heimatdorf, das britische Mandatsgebiet Palästina und überhaupt die ganze nahöstliche Region in einer Umbruchzeit. Kurz nach Ende der britischen Herrschaft über das Mandatsgebiet Palästina begann der Krieg zwischen dem neu ausgerufenen Staat Israel einerseits und den palästinensischen Gruppierungen sowie arabischen Armeen andererseits. Die Familie im Dorf geriet in eine äußerst gefährlichere Situation. Das Dorf wurde durch den Krieg 1948 zerstört, menschenleer und erst 1955 durch die Israelis teilweise wieder aufgebaut und bewohnt, jedoch durften die einheimischen arabischen DorfbewohnerInnen inklusiv Familie Maaruf nicht mehr zum Dorf zurückkehren (Khalidi 1992, S. 215).

Sara ist also in einer „transnationalen“ palästinensisch-ägyptischen Familie geboren, hat eine ältere Schwester, Zainab, und lebt abwechselnd mit ihren fünf Halbgeschwistern mütterlicher- und väterlicherseits im Dorf im Mandatsgebiet Palästina und in Scharkia im Norden Ägyptens. Wie die Rekonstruktion der Familiengeschichte zeigt, hat Sara selbst aufgrund ihres jungen Alters keine eigenen Erinnerungen, weder an das Leben im Dorf noch an das Leben in Scharkia im Norden Ägyptens. Trotzdem sind diese selbsterlebten und tradierten biographischen Erfahrungen im Dorf Dawayma während des Krieges 1948 und in Scharkia in Ägypten von großer Auswirkung auf den biographischen Verlauf und auf die Wir- und Selbstpräsentation von Sara, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

6.2.1.1 Erste Erfahrungen mit dem Krieg 1948

Saras Darstellung dieser Periode basiert ausschließlich auf den tradierten Erzählungen ihrer Familie. Während der Kriegsmonate im Jahr 1948, Sara war noch ein wenige Monate altes Baby, war sie mit ihren Eltern und mit ihrer drei Jahre älteren Schwester Zainab in Scharkia in

²⁴² Nach einer britischen Einschätzung aus dem Jahr 1944/45 hat das nur von Muslimen bewohnte Dorf Dawayma ca. 3.710 Einwohner (Khalidi 1992, S. 213).

Ägypten. Die drei Halbgeschwister väterlicherseits lebten beim Onkel väterlicherseits im Dorf Dawayma. Erwähnenswert ist, dass die Familie Maaruf in einer Ortschaft in Ägypten lebte, in der sich schon Geflüchtete und Vertriebene aus Palästina im Laufe des Kriegs von 1948 sammelten (El-Abed 2011, S. 2). Im Gegensatz zu den Einsatzgebieten der UNRWA, im Gazastreifen, Jordanien, Syrien und dem Libanon, entwickelten sich diese Flüchtlingsunterkünfte zu keinen UNRWA-Flüchtlingslagern in Ägypten²⁴³. Charakteristisch für die spezifische Situation in Ägypten ist daher, dass die Geflüchteten und Vertriebenen keine institutionalisierten palästinensischen Flüchtlingscommunities bildeten²⁴⁴.

Die Rekonstruktion der Familien- und Lebensgeschichte von Sara zeigt deutlich, dass das soziale Kapital dieser transnationalen Familie eine zentrale Rolle bei der Flucht aus dem Dorf spielte. Im Zeitraum 1947-1948 fand unmittelbar die Massenflucht von palästinensischen Bevölkerungen in vier großen Fluchtwellen aus allen betroffenen Ortschaften – also nicht im ganzen britischen Mandatsgebiet Palästina – statt und streckte sich insgesamt über 20 Monate (Morris 1988/2012, S. 6). Das Dorf Dawayma, genauso wie viele andere nicht betroffene Ortschaften in der ersten Phase des Kriegs, stellte einen „Zufluchtsort“ für andere Dörfer dar und wurde erst nach dem Bruch des Waffenstillstands im Oktober 1948 angegriffen (Khalidi 1992, S. 215; Morris 1988/2012, S. 462). Die letzte Flucht der DorfbewohnerInnen aus dem Dorf war im Oktober und November 1948, also in der vierten großen Fluchtwelle. Zur Erinnerung, die Mehrheit der Geflüchteten aus der ersten Fluchtwelle vor und während des Bürgerkriegs vom 30. November 1947 bis 15. Mai 1948 waren tendenziell gut vernetzte, finanziell besser gestellte oder etablierte Familien hauptsächlich aus den Städten²⁴⁵. Dagegen waren die kleinen Dörfer bei Hebron, wie das Dorf Dawayma, von der zweiten und dritten Fluchtwelle, nur in Ausnahmefällen betroffen (Machover 2013, S. 359)²⁴⁶. Im Gegensatz zur Familie Salman gelingt der

²⁴³ Khaled al-Hassan, einer der Begründer der Fatah-Partei, beschreibt seine eigene Erfahrung in einem Übergangs-Flüchtlingslager in der ägyptischen Wüste Sinai, wo 16.000 Flüchtlinge ca. ein Jahr lang in Zelten hausten, bevor sie durch die ägyptische Verwaltung in den Gazastreifen gebracht wurden, wie folgt: „*Es war nur dem Namen nach ein Flüchtlingslager. Es war ein ägyptisches Gefängnis für Palästinenser, die zufällig Flüchtlinge waren*“ (Baumgarten 1991, S. 57).

²⁴⁴ „*Palestinians are dispersed throughout Egypt's major cities (Cairo, Sharqieh, Qalyubieh, Alexandria, Port Said, Ismailia, al-Arish, and Rafah). With the exception of those living in al-Waily and Ain Shams in Cairo, al-Qanayat, Faqus, Abu Fadel and al-Arish (to mention a few known communal groupings of Palestinians), Palestinians in Egypt have seldom lived in exclusively Palestinian communities. [...] Most importantly, Egypt's constraining policies did not permit Palestinians to create their own local community bodies*“ (El-Abed 2011, S. 2).

²⁴⁵ Die erste Fluchtwelle begann im Dezember 1947 und bestand hauptsächlich aus „*Notabeln und [der] gutsituierten und gebildeten oberen Mittelklasse aus den Küstenstädten Jaffa, Haifa und Akka, aus Ramla in der Küstenebene, Tiberias im Norden und den westlichen Bezirken Jerusalems*“ (Baumgarten 1991, S. 53).

²⁴⁶ Khalidi (2007, S. 4) weist auf die ablehnende Haltung sowohl der arabischen Regierungen als auch der palästinensischen Führung gegenüber der ersten Fluchtwelle (bis April 1948) hin. Dazu sagt er: „*By April 1948 the Palestinian leadership and the Arab governments were so horrified by the flood of refugees that both made fruitless efforts to stem the flow*“. Die Flüchtlinge der ersten Welle werden immer noch kritisiert (Damir-Geilsdorf, 2008). Machover (2013, S. 359) führt die erste Fluchtwelle, die er als „*spontane Flucht*“ beschreibt, auf das wachsende Gefühl der Unsicherheit und auf den Quasi-Zusammenbruch der Verwaltung in den städtischen arabischen Zentren

Familie Maaruf die Flucht ein paar Wochen vor dem Beginn des Kriegs im Dorf. Sicherlich, weil diese Familie schon über ein Familiennetzwerk in Ägypten verfügt, gelingt ihr die Flucht zwei oder drei Wochen vor dem israelischen Einmarsch ins Dorf und vor der Massenflucht aller BewohnerInnen aus dem Dorf (Morris 1988/2012, S. 462ff). Wie die Analyse zeigt, wird die Flucht aus dem Dorf nach Ägypten nicht gleich als ein langfristig angelegtes Migrationsprojekt gedeutet. Erst in den 1950ern, als der Krieg endgültig zu Ende ging und Ruhe einkehrte, tauchte für die Familie die Frage nach einer dauerhaften Niederlassung auf, wie noch aufzuzeigen ist. In Scharkia in Ägypten blieb die Familie bis zum Jahr 1950 oder 1951 bei der Großfamilie mütterlicherseits. Dort führte der Vater ein Lebensmittelgeschäft, und dadurch war die Finanzlage der Familie relativ gut, wie Sara an verschiedenen Stellen des Gesprächs betonte. Die im Dorf Dawayma verbliebene Großfamilie (Hamula), also auch die drei Halbgeschwister väterlicherseits, mussten im Oktober 1948 die traumatischen Ereignisse im Dorf, genauer gesagt ein grausames Massaker erleben²⁴⁷. Die israelische Armee (IDF) nahm das Dorf ein, tötete viele Männer, Frauen und Kinder, zerstörte Häuser und bewirkte die Flucht der Einwohner (Morris 1988/2004, S. 469ff; 2008, S. 333ff). Die Eltern von Sara waren von Sorgen um die Angehörigen geplagt, weil sie zuerst nichts über den Verbleib ihrer Familie in Palästina erfahren hatten. Sara deutet nur sehr kurz die Ungewissheit ihrer Familie darüber an:

*" Da wussten sie erst durch andere Leute (...) es gab damals kein Telefon und kein Radio. Sie wussten über die Leute, dass die Juden ins Dorf (Dawyama) und in all die Umgebung von Hebron einmarschiert waren. So blieben wir zu viert in Scharkia in Ägypten ca. anderthalb Jahre. "*²⁴⁸

Diese Äußerung impliziert, dass Saras Eltern nicht ganz genau wussten, ob die drei Halbgeschwister von Sara aus dem Dorf den Krieg überhaupt überlebt hatten oder nicht. In den Interviews wird nicht eindeutig erwähnt, wann und wie genau Saras Eltern erfuhren, dass Saras drei Halbgeschwister aus dem Dorf flüchten konnten und danach bei ihrem Onkel väterlicherseits im Lager in der Nähe von Ramallah Unterkunft fanden. Sara erzählte aber, dass ihre Hamula (Großfamilie) väterlicherseits seit der Flucht im Jahr 1948 aus dem Dorf Dawayma

in der Küstenebene zurück. Die Flucht aus dem urbanen Gebiet riss aber auch einen Teil der ländlichen Bevölkerung mit (ebd.).

²⁴⁷ Die Angaben der 89. Batallion der israelischen Armee am 29. Oktober 1948 über die erschossenen Menschen im Dorf Dawayma (1948 mit 4 000 Einwohnern) unterscheiden sich je nach Quelle und reichen von 100 bis 1000 Opfern (Morris, 2008, S. 333; 1988/2004, S. 469).

²⁴⁸ فعرفوا من الناس ... لا كان في تلفونات ولا راديوهات عرفوا من الناس انه خشوا الاحتلال على الدوامه و على الخليل كلها فضلوا غاد احنا الاربعة ضللينا في مصر في الشرقية حوالي سنة و نص يعني".

in alle Himmelsrichtungen verstreut wurde.

6.2.1.2 *Auswanderung aus Ägypten*

Die Entscheidung der Familie für die Auswanderung aus Ägypten, die einen biographischen Wendepunkt auf einer individuellen und familiären Ebene darstellte, hängt vermutlich mit der ungelösten Frage der palästinensischen Flüchtlinge in Ägypten, also im Königreich von Ägypten unter König Farouk (reg. 1936 bis 1952), zusammen. Ägypten war in dieser Zeit der einzige arabische Staat, welcher die am 28. Juli 1951 verabschiedete „Genfer Flüchtlingskonvention“ (GFK) über die Rechtsstellung der Flüchtlinge unterzeichnete. Trotzdem erhielten die palästinensischen Flüchtlinge normalerweise keinen „internationalen Schutz nach Genfer Konvention“ in Ägypten (vgl. Shiblak 1996, S. 37f; Yassin 2013, S. 188ff). Auch das Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA), das bis zum Anfang der 1950er in Ägypten operierte, konnte sich gegen die ablehnende Haltung der ägyptischen Regierung nur teilweise, und zwar nur in dem unter ägyptischer Verwaltung stehenden Gazastreifen durchsetzen (ebd.).

Die Familie erhielt in Ägypten also keinen Flüchtlingsstatus, weder durch das Hohe Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen nach der Genfer Konvention von 1951 noch durch die UNRWA. Das heißt: das Bleiberecht der Familie in Ägypten war rechtlich nicht gesichert. Auch die Heirat mit einer ägyptischen Frau sorgte für kein sicheres unbefristetes Bleiberecht für den palästinensischen Ehemann und dessen Kinder. Der Status der ägyptischen Mutter spielte auch dabei auf rechtlicher Ebene keine Rolle. Denn palästinensische Ehemänner erhielten eine auf sechs Monate befristete „Aufenthaltserlaubnis“. Auch die Kinder aus der Mischehe, wenn sie das Land verlassen haben sollten, behielten kein Recht auf (Wieder-)Einreise ins Land (Shiblak 1996, S. 44). Der Status der Familie in Ägypten, außer dem der Mutter und deren zwei ägyptischen Söhnen aus der vorhergehenden Ehe, war alles andere als gesichert. Das Schicksal der Familie hing unmittelbar mit der instabilen und ungewissen politischen Situation in den 1940er und 1950er Jahren zusammen. Eine weitere potentielle Spaltung der Familie aufgrund des ungeklärten und unsicheren Status des Vaters und dessen zwei Töchtern, Sara und Zainab, war vermutlich eine der größten Sorgen, welche die Familie nach ihrer Flucht nach Ägypten tragen musste.

Die neue herrschende territoriale soziopolitische Ordnung nach dem Krieg von 1948 übte unmittelbar große Auswirkungen auf die Familienkonstellation aus. Auch nach der Flucht von 1948 brachte die neue soziopolitische Ordnung und die in Gang gebrachten Grenzziehungsprozesse eine weitere Spaltung der Familie mit sich. Wieder musste sich die

Familie neu orientieren und zum wiederholten Male neu definieren. Die Entscheidung für die Auswanderung aus Ägypten brachte die Frage mit sich, wer zur Familie gehört und wer davon ausgeschlossen werden muss. Aufgrund ihres jungen Alters nahm Sara vermutlich diese Sorge (oder diese Verzweiflung) nicht bewusst wahr, jedoch kann man von negativen Auswirkungen auf das ganze Familiensystem oder auch von Destabilisierung des Familiensystems ausgehen. Man kann sich nur vorstellen, wie die Familie in der Hinsicht auf diese komplizierten Konstellationen in eine ungewisse Zukunft blickte.

Als Sara zwei Jahre alt wurde, verließ die Familie, d.h. mit dem Vater und der Mutter, der älteren Schwester Zainab und dem älteren ägyptischen Halbbruder Ägypten²⁴⁹ und ließ sich im Jahr 1950 oder 1951 in einem Flüchtlingslager bei Ramallah, bei der Großfamilie Maaruf nieder. Dagegen blieb der jüngere ägyptische Halbbruder von Sara in Scharkia bei seinen Großeltern mütterlicherseits. Man kann sich vorstellen, wie schwer dieser Abschied besonders für das Kind gewesen sein muss. Sara meinte dazu, dass ihr in Ägypten verbliebener Bruder ein paar Monate später nach der Trennung von seiner Mutter wegen einer Kinderkrankheit starb. Der Tod des Halbbruders, den die Familie in Ägypten hinterließ, wurde durch die Mutter an Sara tradiert, so die Angabe von Sara. Diese Tradierung, die den Tod des Kindes mit der Trennung von der Mutter in Zusammenhang bringt, legt die Deutung nahe, dass die Mutter von Sara mit Schuldgefühlen wegen der Trennung von ihrem Sohn kämpfte. Aber auch könnte Saras Aussage einen latenten Vorwurf gegen die Mutter selbst implizieren, denn dieser Zusammenhang zwischen dem Tod des Kindes und der Trennung von der Mutter wird letztendlich von Sara selbst in der Interviewsituation angedeutet.

Das anscheinend langfristig angelegte Migrationsprojekt aus Ägypten in das Westjordanland spaltete die Familie jedenfalls erneut. Diese erneute Spaltung der Familie und die damit verbundenen harten Konsequenzen werden im Familiendialog auf diskursiver Ebene so überwunden oder (repariert), dass man die Reise der Familie in das Westjordanland in einen kollektiven schicksalhaften Nakba-Kontext einbettet. Die schicksalhafte Beschreibung der Handlungsweise der Familie im Familiendialog dient vermutlich dazu, die Schuldgefühle vor allem bei der Mutter von Sara und die bedrohliche Erinnerung an das in Ägypten zurückgelassene und später verstorbene Kind sowie die damit verbundene Schuldzuweisung in der Familie zu vermeiden und zu decken.

Die Auswanderung der Familie aus Ägypten ins Westjordanland scheint in diesen

²⁴⁹ Es ist davon auszugehen, dass die Kinder der ägyptischen Mutter den Flüchtlingsstatus nach UNRWA-Definition beanspruchen könnten, und zwar als adoptierte Kinder. Nach UNRWA Bestimmung haben die durch einen palästinensischen männlichen Flüchtling adoptierten Kinder einen Anspruch auf den Flüchtlingsstatus. Vgl. UNRWA: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Abrufdatum am 28.11.2018.

Konstellationen mit der Hoffnung auf mehr Stabilität, insbesondere in Hinsicht auf ihre rechtliche Stellung als „Flüchtlinge“ verbunden zu sein. Im Westjordanland beanspruchte die Familie UNRWA-Dienste, die mit dem Status der Familie als „Flüchtlinge Palästinas“ einhergingen. Dadurch bekam der Fluchthintergrund der Familie aus dem Dorf eine wichtigere Stellung, als dies bisher der Fall gewesen war. Hier begann vermutlich die Selbstwahrnehmung oder die Neudefinition der Familie als palästinensische Flüchtlinge. Dadurch begann vermutlich die Umschreibung der Familiengeschichte, welche durch die Flucht vom Dorf, Dawayma oder Nakba gerahmt wird. Anders formuliert, die Familie begann in dieser Phase, in der sie im UNRWA-Flüchtlingslager im Westjordanland lebte, sich als Flüchtlinge zu verstehen, und dabei diente die Fluchtgeschichte der Familie aus dem Dorf als Ausgangspunkt und als Rahmen für die gesamte Familiengeschichte, wie im Folgenden noch deutlicher sein wird.

6.2.1.3 Alltagsleben in Flüchtlingslager im Westjordanland

Nach der Niederlassung im Westjordanland brach der Kontakt zu den ägyptischen Großeltern in den 1950ern ab. Sara meinte dazu, dass „die nächste Generation den ägyptischen Teil der Familie nicht kannte“. Kontakte zum in Ägypten verbliebenen Teil der Familie scheinen nicht nur aufgrund der Finanzlage der Familie, sondern auch wegen der politischen Situation abgebrochen worden zu sein, vor allem sind der Grenzziehungsprozess zwischen Ägypten, Israel und Jordanien und die damit verbundenen Reisebeschränkungen zu erwähnen. Sara war in dieser Zeit zu jung (ca. zwei oder drei Jahre), um den Transformationsprozess der Familie bewusst wahrzunehmen. Doch wurden ihr durch die im Familien-Dialog kursierenden Erzählungen und im Familiengedächtnis Hinweise auf den Wechsel in der Selbstwahrnehmung der Familie und die Umschreibung der Familiengeschichte gegeben. Im Flüchtlingslager im Westjordanland hat Sara selbst, anders etwa als im Dorf Dawayma und in Scharika, konkrete Erinnerungen an bestimmte eigene Erfahrungen.

Nach der Ankunft im Westjordanland schließt sich Saras Familie der Familie des Onkels väterlicherseits im Lager bei Ramallah an. Jedoch hält das „Zusammenleben“ im Lager nur ein paar Wochen, bevor es scheitert. Es kam zu Konflikten zwischen dem Vater von Sara und seinem Bruder. Daraufhin entschied sich der Vater von Sara wiederum dafür, seinen eigenen Weg zu gehen. Er zog mit seiner Familie in ein Flüchtlingslager bei Jericho, dieses Mal wurden aber zwei der drei Halbgeschwister von Sara mitgenommen, nämlich die Halbschwester und der Halbbruder väterlicherseits.

Bevor der Prozess des sozialen Aufstiegs der Familie begann, lebte die Familie eine Weile lang unter harten Lebensbedingungen im Lager, wo es auch Probleme mit der Infrastruktur, Wasserversorgung, medizinischen Versorgung und mit anderen Diensten gab. Der Vater führte nach einer Weile, genau wie in Scharkia auch, ein Lebensmittelgeschäft im Flüchtlingslager bei Jericho und dadurch war die Finanzlage der Familie stabil, so die Angabe von Sara. Im Lager bei Jericho lebte Sara bis sie 15 Jahre alt wurde. Dabei war ihr Alltagsleben durch den Besuch der UNRWA-Grundschule für Mädchen sowie Hausarbeit und Freizeitgestaltung im Lager bestimmt. Sara schloss die sechste Klasse ab, und damit absolvierte sie die UNRWA-Grundschule im Lager.

Im Jahr 1955 musste die Familie einen schweren Schicksalsschlag erleben. Ein älterer Halbbruder väterlicherseits von Sara, der damals 18 Jahre alt war, wurde bei einer Demonstration²⁵⁰ in Jericho erschossen. Sara glaubt, dass ihr Bruder durch einen britischen Soldaten²⁵¹ im Jahr 1955 in Jericho getötet wurde. Es gab zwar in dieser Zeit noch britische Offiziere, aber keine britischen Soldaten in der jordanischen Armee weder im Ost- noch im Westjordanland. Es handelt sich hier vermutlich um eine Verwechslung der jordanischen mit den britischen Soldaten. Sara selbst war sieben Jahre alt. Sie selbst ist also in der Lage, sich an den Tod ihres Halbbruders zu erinnern, jedoch war sie zu der Zeit des Todes ihres Halbbruders vermutlich auf ihre Familie angewiesen, um die Todesumstände ihres Halbbruders und die Bedeutung des Ereignisses zu verstehen. Jedenfalls gab sie stolz die Aussage zu ihrem getöteten Halbbruder: „mein Bruder ist ein Märtyrer (Arab.: šahīd), der durch die Engländer getötet wurde“²⁵². Die religiöse eschatologische Bezeichnung „Märtyrer“ (Arab.: šahīd) weist auf ein etabliertes religiöses Deutungsmuster des Todes in der Familie hin. Die religiöse Rhetorik oder Beschreibung des Todes ist aber nicht nur spezifisch für diese Familie, sondern ist auch typisch für die in der Gesellschaft

²⁵⁰ Vermutlich stand diese Demonstration im Zusammenhang mit dem Protest gegen den sogenannten „Bagdad Pakt“ 1955 – oder auch bekannt unter „Central Treaty Organization“ (abgekürzt CENTO) –, der durch nationalistische Propagandisten, vor allem durch das Radio Kairo – Sawt Al-Arab (Arabisch: ṣawt al-‘arab, Dt. die Stimme der Araber) und durch die palästinensischen Akteure – als „tools of Western imperialism“ und als „sellout to the Jews“ verurteilt wurde (Lewis 1989/1991, S. 31f).

²⁵¹ Als das Emirat von Transjordanien im Jahre 1921 gegründet wurde, erweiterte die britische Kolonialmacht zwei Jahre später die Arabische Armee (Arabisch: al-ğaiš al-‘arabī; oder auf Englisch: Arabic Legion) unter dem Kommando des britischen Offiziers F.G. Peake, der später als General Sir John Bagot Glubb, oder Glubb Pasha bekannt ist. Dabei waren alle Offiziere von hohem Rang Briten. Insgesamt gab es ca. vierzig britische Offiziere. Arabische, jüdische und tscherkessische Soldaten und Offiziere dienten in den 1920er und 1930er Jahren ebenfalls in dieser Armee. Im Krieg 1948 wurde ein Großteil des Westjordanlands und Ostjerusalems durch die arabische Armee annektiert und regierte sie bis sie durch eine Ziviladministration am 17. März 1949 ersetzt wurde. Erst im Jahr 1956 wurden Glubb Pascha und andere britische Offiziere entlassen, die „arabische Legion“ in „jordanische Armee“ umbenannt und diese unter die Aufsicht des jordanischen Innenministers gestellt. (Tartert 1989/1991, S. 234ff)

²⁵² „الي اخ شهيد قتلوه الانجليز“.

verbreitete Bezeichnung des Todes „im politischen Kampf“ sowohl im religiös- aber auch säkular-nationalen Milieu²⁵³ (Damir-Geilsdorf 2008, S. 263f). Besonders in der zweiten Intifada 2000-2005 mischten sich politische und religiöse Bezeichnungen und dabei etablierte sich der von dem Wort Märtyrer (Arab.: šahīd) abgeleitete Begriff ’istišhādī (Dt.: Selbstmordattentäter, Selbstmordkämpfer) im politischen Vokabular, besonders (aber nicht ausschließlich) im religiös-nationalen Milieu im Westjordanland und im Gazastreifen. Dieser Begriff ’istišhādī *„bildet einen neuen Märtyrertypus und die Bezeichnung seiner Tat als religiöses Martyrium ging mit gravierenden Transformationen islamischer Martyriumskonzepte einher“* (ebd. S. 264). Im säkular-nationalen Milieu steht der eher national geprägte Begriff fidā’ī (Dt.: „Sich-opfernd“ oder „Freiheitskämpfer“ aber auch „Selbstmordattentäter“) in Konkurrenz zu dem religiös geprägten Begriff ’istišhādī (Dt.: Selbstmordattentäter), jedoch lässt sich eine Trennlinie zwischen beiden Begriffen nicht immer klar ziehen. Wie im Kapitel Stand der Forschung diskutiert wurde (vgl. Kap. 3), steht diese Bezeichnung im Zusammenhang mit einem islamisch-nationalen oder säkular-nationalen Deutungsmuster der gesamten Geschichte des Nahostkonfliktes. Durch die Bezeichnung gibt Sara jedenfalls dem Verlust ihres Halbbruders einen national-religiösen Sinn und eine Bedeutung, welche vermutlich im Familiendialog kursierte und von Sara übernommen wurde.

Die „falsche Erinnerung“ (vgl. Rosenthal 2015, S. 35) im individuellen oder auch im Familiengedächtnis hängt mit dem Wir-Diskurs zusammen, wie vorher aufgezeigt wurde (vgl. Kap. 1). Um diesen religiösen Sinn für den Tod des Halbbruders zu bewahren, wird also von einem britischen und nicht von einem muslimisch-jordanischen Soldaten gesprochen. Es ist typisch für die Darstellung von Sara, dass sie das Leiden ihrer Familie, z. B. im Flucht-Kontext, einer fremden, nicht muslimisch-arabischen Macht zuschreibt. Die Tatsache, dass ein Jordanier einen Bruder tötete, steht im Widerspruch zu den Regeln des kollektiven hegemonialen Wir-Diskurses und passt nicht in das Wir-Bild in diesem Diskurs. Sara „repariert“ dieses Problem dadurch, dass sie wiederholt von einem britischen Soldaten spricht. Dabei wird dieses familiengeschichtlich sehr belastende Ereignis umgedeutet und in den Schatten des kollektiven Gedächtnisses gestellt. Dadurch werden aber auch Widersprüchlichkeit und Unstimmigkeiten mit den Geschichtsdarstellungen produziert, wie noch aufgezeigt wird.

²⁵³ Die Bezeichnung Märtyrer (Arab.: šahīd) “[...] is both a religious and a secular icon, one standing for a hero as well as a victim and one understood to denote an active agent as well as a powerless person whose death was accidental. It is an icon of diverging interpretations and internal tensions” (Abdul-Dayyem & Ben-Ze’ev 2019, S. 1).

6.2.1.4 *Gründung der eigenen Familie*

Saras Schullaufbahn an der UNRWA-Grundschule im Flüchtlingslager bei Jericho war ziemlich kurz. Nach der sechsten Klasse, sie war vierzehn Jahre alt, musste sie die Schule abbrechen, weil sie verlobt wurde und heiraten sollte. Gegen ihren Wunsch und eigenen Willen wurde sie im Alter von ca. vierzehn Jahren mit ihrem Cousin aus dem Lager bei Ramallah verlobt und nach einer Weile verheiratet. Sara versuchte, Widerstand gegen diese Eheschließung zu leisten. Aber sie wurde bedroht und musste dem Heiratsvertrag zustimmen. Dazu sagte sie:

„Ich sagte schon, ich will nicht heiraten, aber sie drohten mir mit harten Konsequenzen, mein Bruder, der hier wohnte, drohte mir mit Gesten und mein Onkel väterlicherseits, der den Richter bestochen hatte, drohte mir auch mit Gesten. Ich schwieg, was sollte ich sonst tun. Damals hatten die Leute nicht so viele Kenntnisse wie heute, heutzutage sind die Leute gebildet und aufgeklärt. Bei Gott, wenn sie heutzutage nein sagt, auch wenn sie ihr mit Abschlachten drohen würde, bleibt es bei nein.“²⁵⁴

Der Richter, der die Eheschließung formell vollziehen sollte, äußerte einen Einwand gegen diese Eheschließung, weil Sara nicht das Heiratsalter erreicht hätte. Erst nach der Bestechung des Richters durch den Onkel väterlicherseits – mit fünf jordanischem Dinar – wurde der Heiratsvertrag abgeschlossen, so die Angabe von Sara. Die Analyse dieser Stelle und anderer Stellen des Gespräches mit Sara machen deutlich, dass sie ihre Heirat als Zwangsheirat erlebte. Dieser Lebensverlauf war nicht das, was sie sich für sich selbst gewünscht hatte. Es war ihr auch schwergefallen, ihre Bildungsbestrebungen aufgeben zu müssen, besonders weil sie immer die besten Noten in ihrer Klasse hatte, wie sie in der Interviewsituation mehrfach betonte.

Mit der Äußerung: *„heutzutage sind die Leute gebildet und aufgeklärt“* deutet Sara auf einen bei der Familie und in ihrer Community im Allgemeinen stattgefundenen Wandel hin, der über die Heiratspraxis hinausging. Die positiv besetzte Reaktion auf diesen Wandel deutet darauf hin, dass die Heirat nicht mehr im Mittelpunkt des generationalen Auftrages, welchen Sara nun als Mutter weiter an ihre Kinder geben wird, steht. Nach dieser Lesart wird im Mittelpunkt ihres Auftrags an ihre Kinder nicht mehr die Heirat, sondern die Bildung und die Aufklärung sein. Diese Prognose wird besonders durch die Rekonstruktion der Lebensgeschichte ihrer Tochter weitgehend bestätigt.

²⁵⁴ "أقول بديش اتجوز وهم يتحلفولي أخوي الي ساكن هان يقول هيك يأنشر لي و عمي هذا الي رشي القاضي يقول لي هيك سكتت شو بدني اساوي هو زي اليوم بقوا يفهموا الناس اليوم متقفين و واعيين والله لو يذبحوها ما بدوها خالص".

Wenn man Sara mit ihrer Tochter Fatima vergleicht, wird der voranschreitende Transformationsprozess in der Familie auf einer manifesten Ebene deutlich. Die Tochter Fatima (geb. 1974) genoss nicht nur mehr schulische und universitäre Bildung als ihre Mutter, sondern engagierte sich auch durch aktive Beteiligung in einer politischen Partei. Für die Mutter und ihre Generation in den Flüchtlingslagern im Westjordanland in den 1950er und 1960er Jahren unter der jordanischen Regierung sind solche Praktiken kaum vorstellbar. Die starke paternalistische Familienstruktur in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren förderte die Bildung von Frauen nur begrenzt. Auch auf kollektiver Ebene kann die Gesellschaft im Westjordanland in Bezug auf das Bildungswesen bis zu den 1970er Jahren als unterentwickelt bezeichnet werden. Beispielsweise wurde die erste palästinensische Universität erst in den 1970er Jahren unter der israelischen Besatzungsmacht gegründet²⁵⁵. Dadurch war ein Studium sowohl für Frauen als auch für Männer nur im Ausland möglich, ganz zu schweigen von dem repressiven Charakter der haschemitischen Herrschaft, welche eine parteipolitische Partizipation der Bevölkerungen im Westjordanland nicht zulässt.²⁵⁶

Jedenfalls wurde Sara 1964 im Alter von fünfzehn Jahren verheiratet und zog zu ihrem Ehemann, der bereits über 30 Jahre alt war, so die Angabe von Sara. Sara evaluiert diese biographische Entwicklung folgendermaßen:

“Als ich geheiratet habe und zu ihnen einzog, waren sie auch sehr viele...also eine große Familie mit 10 oder 12 Kindern, und sie hatten kein Geld, um deren Lebensunterhalt zu bestreichen...er [der Ehemann] arbeite schon und verkaufte im Sommer Rukab-Eis und im Winter Lupinen.“²⁵⁷

Bei der Familiengeschichte von Sara ist es bemerkenswert, dass ihre Herkunftsfamilie, auch nach der Nakba von 1948, ökonomisch relativ gut gestellt war. Erst mit ihrer Heirat mit ihrem im Lager lebenden Cousin 1964 begann ein Prozess des sozialen Abstiegs. Nach ihrer Heirat kehrte sie in das Flüchtlingslager bei Ramallah zurück und lebte wieder bei der Familie des Onkels väterlicherseits in einer ökonomisch viel unsicheren Situation. Im Gegensatz zu ihrem

²⁵⁵ vgl.: <https://www.birzeit.edu/en>. Letzter Zugriff am 02.08.2017.

²⁵⁶ Baumgarten beschreibt die Situation im Westjordanland unter der jordanischen Verwaltung von 1948 bis zum Juni-Krieg von 1967 mit diesen Worten: „Jede unabhängige palästinensisch-nationalistische Bewegung, jede gegen die Regierung in Amman gerichtete politische Organisation – ob arabisch-nationalistisch, pan-islamisch oder gar kommunistisch – wurde erbarmungslos unterdrückt. Der jordanische Geheimdienst hatte seine Agenten überall. Diese mussten sogar verhindern, dass die Palästinenser den nasseristischen Radiosender Saut al- Arab (Die Stimme der Araber) hören, der die Regierung König Husseins unablässig kritisierte“ (Baumgarten 1991, S. 211).

²⁵⁷ „أنا لما تزوجت وإجيت عليهم كانوا كتار (...) يعني عيلة 10 أو 12 نفر كانوا وفش معاهم مصاري يصرفوا عليهم (...) كان يشتغل يبيع في الصيف بوظة ركب (...) وفي الشتاء يبيع ترمس.“

Vater verdiente ihr Ehemann, der als Straßenverkäufer tätig war, ganz schlecht. Er hatte mehr als zehn jüngere Geschwister, Nichten und Neffen und half auch bei der Sicherung des Lebensunterhalts seiner Großfamilie mit.

Anders als bei der Familie Salman lässt sich hier neben dem Herkunftsort,²⁵⁸ auch der spezifische Umstand in Hinsicht auf die Heiratspraxis in der Familie beobachten. Die Verheiratung von Sara war vermutlich auch ein Preis, den der Vater für seine Loyalität für den sozial nicht akzeptierten „Ausstieg“ aus der erweiterten Familie zahlen musste. Dieses auf Loyalitätsproblemen beruhende Heiratsmuster, wie Rosenthal (2012; 2015) es diskutiert, kann man auch in anderen Flüchtlingsfamilien finden. Bei einem Teil der Familie, der aus dem Lager auszog und im Unterschied zu dem im Lager verbliebenen Teil der Familie einen sozialen Aufstieg erlebte, wurden Töchter, nach diesem Heiratsmuster, an die im Lager verbliebenen Cousins verheiratet. Spezifisch für die Heirat von Sara ist auch, dass es sich hier vermutlich um eine familiäre Kompensation gegenüber den Leistungen des Onkels väterlicherseits handelte. Der Onkel kümmerte sich um die drei Halbgeschwister von Sara lange Jahre zuerst im Dorf Dawayma und später im Flüchtlingslager bei Ramallah. In diesem Sinne hat diese Heirat die Funktion, den Zusammenhalt, die Solidarität und die Kohäsion der Großfamilie und die damit unmittelbar verbundenen Machtchancen der Großfamilie zu sichern.

In Anlehnung an die Anthropologin Nina Gren (2002) kann man diese Heiratspraxis auch als eine Art Nostalgie nach der Lebensform im Dorf oder als „*symbolic re-creations of village life*“ (ebd. S. 1) interpretieren. Es lässt sich bis zur Gegenwart beobachten, dass die Wohnviertel im Flüchtlingslager nach dem Herkunftsort, meistens nach dem Dorfnamen, genannt wurden wie z. B. Dawayma-Viertel (ebd.). Diese Form von Heiratspraxis korreliert jedenfalls mit der feudalistischen landwirtschaftlichen Struktur, worauf die Hamula- oder Clan-Struktur als eine paternalistische Familienstruktur basiert (Rosenfeld, 1968/2015). Nach dem Krieg von 1948 wurden die bäuerlichen Grundlagen der Landwirtschaftsarbeit bei den Geflüchteten im Lager zerstört, so dass sie ihre Lebensform praktisch transformieren mussten. Dabei kann diese Form der Heiratspraxis auch als Wiederherstellung der während des Kriegs 1948 zerstörten Großfamilienstruktur (hamula) verstanden werden (Tuastad 1997, S. 104ff). Mit anderen Worten: Es wurde versucht, den durch den Krieg von 1948 verstreuten Familienclan von Sara im Flüchtlingslager wiederherzustellen und aufrechtzuerhalten.

Die symbolische Wiederherstellung des Dorflebens im Flüchtlingslager löste anscheinend

²⁵⁸ Auch andere Studien stellten fest, dass die Herkunft aus derselben Ortschaft vor dem Krieg 1948 unter den Flüchtlingen im Flüchtlingslager eine wichtige Rolle spielte. Bei Tuastad waren zwei Drittel seines Samplings (538 verheiratete Personen aus einem Flüchtlingslager bei Gaza) mit einer Partnerin/einem Partner aus dem Herkunftsdorf oder aus der Herkunftsstadt verheiratet (Tuastad 1997, S. 112).

einen Generationskonflikt in dieser Familie aus. Die Elterngeneration, die im Dorf sozialisiert wurde, handelte nach dem Interesse der Großfamilie (hamula). In diesem Handlungsmuster spielen der Zusammenhalt und die Solidarität innerhalb der Großfamilie eine zentrale Rolle, denn die Kohäsion der Großfamilie ist mit einem hohen sozialen Status und mit Machtchancen eng verflochten. Dagegen begann die jüngere Generation in dieser Familie, die im Lager und nicht mehr im Dorf sozialisiert wurde, sich in ihrem neuen institutionalisierten und nicht mehr bäuerlichen Umfeld im Lager zurechtzufinden.

Die Zwangsheirat von Sara stellt quasi ein Mittel für die Familie und Großfamilie dar, deren oberster Zweck der Zusammenhalt der paternalistischen kohärenten Großfamilienstruktur ist. Dabei spielen der individuelle Wunsch und der eigene Wille von Sara (und ihr Wohlergehen) für ihre Familie und Großfamilie nur eine untergeordnete Rolle. Die Bestechung des Richters bei dieser Heiratspraxis wird als eine „moralische“ Handlung legitimiert, indem diese sich mit dem obersten Ziel und der Tradition dieser Familie vereinbaren lässt. Demzufolge kann die Familienstruktur im Flüchtlingslager, genauso wie im Dorf, durch die ständigen Versuche charakterisiert werden, nach der eigenen Tradition der Großfamilie zu leben und dabei, soweit es geht, unabhängig von der soziopolitischen Autorität, dem institutionalisierten Justizsystem, dem Polizeiwesen oder mit einem Wort dem Staat zu handeln.

Obwohl Sara an verschiedenen Stellen des Interviews deutlich machte, dass die Familie unter harten Lebensbedingungen und unter Armut während der jordanischen Verwaltung (1948-1967) lebte, evaluiert sie die jordanische Phase im Westjordanland als positiv im Vergleich zu der israelischen Besatzungsperiode, die danach folgte. Abgesehen von dem traumatischen Erlebnis vom Juni-Krieg 1967 lieferte sie jedoch mehrere Berichte über das Alltagsleben in den beiden Perioden, welche ihrer positiven Evaluation der jordanischen Periode im Vergleich zur israelischen eher widersprechen zu scheinen. Diese Widersprüche stehen vermutlich im Zusammenhang mit der verwickelten aktuellen Situation der Familie. So beschreibt sie das Alltagsleben der Familie während der jordanischen Zeit im Westjordanland rückblickend aus der heutigen Perspektive:

„der tägliche Lohn der Arbeiter betrug 10 jordanische Qirsch, das war in der jordanischen Periode bevor 1967 (...)es gab wenig Gemüse, Hühnerfleisch gab es gar nicht (...) beinahe konnte man sich ein Viertel oder ein Halbe Kilo Fleisch wöchentlich leisten, aber trotzdem bei Gott war diese Zeit besser als die heutige Zeit, es gab weder Juden noch Probleme noch irgendetwas. Nach zwei oder drei Jahren [nach dem Krieg von Juni 1967] gab es eine

Entwicklung bei den Leuten.“²⁵⁹

Das Alltagsleben von Sara während der jordanischen Periode im Flüchtlingslager bei Ramallah war durch Armut und Elend geprägt. Mit ihrer Äußerung „erst nach zwei oder drei Jahren [das heißt unter der israelischen Besatzung] gab es eine Entwicklung bei den Leuten“ deutet Sara vermutlich auf den in den 1970er erlebten Aufschwung im Lebensstandard²⁶⁰ im Flüchtlingslager hin. Der Machtwechsel im Westjordanland nach dem Krieg von 1967 stellte jedenfalls eine bedeutende Zäsur dar, sowohl für Sara und ihre Familie als auch für die ganzen arabischen Bevölkerungen im Westjordanland. Sara, die nun eine Ehefrau und Mutter geworden war, musste noch einen Krieg im Juni 1967 erleben, welcher ihre Lebensgeschichte nachhaltig änderte, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

6.2.1.5 Die zweite Flucht der Großfamilie

Als der Krieg von Juni 1967 begann, war Sara ca. 19 Jahre alt geworden. Sie war seit ca. drei Jahren verheiratet, lebte bei der Großfamilie ihres Mannes im Flüchtlingslager bei Ramallah und hatte ein Kind, die älteste Tochter der Familie, Khadija (Jahrgang 1966). Die Familie bei Ramallah war durch den Verlauf des Juni-Krieges von 1967 nicht im gleichen Ausmaß wie die Familie bei Jericho, also Eltern und Geschwister von Sara, betroffen. Dennoch stellte der Krieg für sie alle, wie auch für die Zivilbevölkerungen in den palästinensischen besetzten Gebieten, einen unumkehrbaren Wandel der vorher herrschenden Verhältnisse, dar. Im Raum Jericho, wo die Herkunftsfamilie von Sara bis zum Juni-Krieg 1967 lebte, kam es im Verlauf des Krieges zu militärischen Angriffen auf die Zivilbevölkerung²⁶¹ und zur Flucht großer Teile der Zivilbevölkerung aus der Stadt (Segev 2005/2007, S. 483). Dabei wurde ihre Herkunftsfamilie, wie andere im Raum Jericho lebende Flüchtlinge von 1948, zum wiederholten Mal entwurzelt

²⁵⁹ "يوخذ العامل عشرة قروش أردني على زمن الأردن هذا الحكي قبل ال 1967 (...). الخضرة خفيفة الجاج هانظ معدوم (...). يعني كل أسبوع الواحد ت يصلح له يشتري وقية لحمة او وقتين بس انا والله حاسس انها أحسن من اليوم ما كانش لا يهود ولا مشاكل و لا اشني و الناس تطوروا بعدها بعد سنتين ثلاث".

²⁶⁰ Die von Sara angedeutete Entwicklung kann man auch in allen anderen Flüchtlingslagern im Westjordanland beobachten, z. B.: "electric services were not connected to the camp [Jalazone] till the beginning of the 1970s. Gradually, the inhabitants of the camp started to add to their single room a kitchen, another room or rooms and a WC. In the seventies, they began to expand vertically since every new family needed a house, not just 1 room as had been planned at the establishment of the camp. This was due to the fact that the land area of the camp was limited and therefore people could not expand horizontally" (Al-Khatib & Tabakhna 2006, S. 145).

²⁶¹ „Die USA – Botschaft in Amman erfuhr von Augenzeugen, dass die israelische Armee Flüchtlingslager in der Region um Jericho bombardiert habe. Dort lebten Flüchtlinge von 1948. Aus anderen Quellen wurde berichtet, dass die Israelis Flüchtlingszüge beschossen hätten, weil diese auf denselben Straßen unterwegs waren wie irakische Soldaten, die nach Jerusalem wollten. Mosche Sasson, ein ranghoher Beamter im Außenministerium, der die Gegend kurz nach dem Krieg bereiste, berichtete: „Die riesigen Flüchtlingslager sehen aus wie Geisterstädte [...] Leere Straßen. Vernagelte Häuser. Geschlossene Läden und Cafés. Das Krankenhaus ist verlassen“ (Segev 2005/2007, S. 483).

und musste ihre Existenz andernorts neu aufbauen²⁶².

Es gibt unterschiedliche Angaben zu der gesamten Zahl der geflüchteten Menschen während und nach dem Krieg von 1967. Erwähnenswert ist, dass es keine offizielle israelische Angabe zu der Zahl der Geflüchteten im Zusammenhang mit der israelischen Besetzung der palästinensischen Gebiete gibt, trotzdem wird die Zahl der Geflüchteten auf 200.000 bis 350.000 Menschen, je nach Quelle und Verfasser²⁶³, geschätzt (Tolan 2007, S. 507f). Die Zahl der Geflüchteten variiert auch, weil mit der Zeit ein paar Tausende nach der Flucht zu ihren Häusern zurückkehren durften (ebd.). Die Herkunftsfamilie von Sara kehrte nach dem Krieg 1967 nicht zu ihrem gewöhnlich bewohnten Aufenthaltsort bei Jericho zurück, möglicherweise aus Angst, die israelische Grenze zu überschreiten²⁶⁴. Die Herkunftsfamilie lebte seit ihrer Flucht in der Folge des Juni-Krieges 1967 in Jordanien.

Wie schon erwähnt wurde, waren die Flüchtlinge von 1948 von der Flucht in der Folge des Krieges von 1967 anders als andere Zivilbevölkerungen in den besetzten Gebieten betroffen. Mehr als dreiviertel der Geflüchteten aus dem Raum Jericho waren bereits Flüchtlinge von 1948, laut Segev flüchteten 50 000 von den ungefähr 65 000 Flüchtlingen von 1948, die erst seit 1948 in Jericho und Umgebung lebten (Segev 2005/2007, S. 482f). Tamari (Tamari 2011c, S. 257; 2011a) geht davon aus, dass insgesamt ca. 80% der Geflüchteten während und nach dem Krieg von 1967 (Arab.: nāziḥ pl. nāziḥūn) Flüchtlinge (Arab.: lāḡi' Pl. lāḡi' ūn) von 1948 sind. Neben den kriegsbedingten Gründen listet Segev einige weitere Gründe für die Flucht im Jahr 1967 generell und spezifisch bei den Flüchtlingen von 1948 auf. Sie flohen seiner Einschätzung nach:

„weil sie fürchteten, ihre dauerhafte Unterstützung durch das UNRWA, das UN Hilfswerk für die palästinensischen Flüchtlinge, einzubüßen, wenn sie blieben. Andere waren auf Überweisungen von Verwandten angewiesen, die in den arabischen Ölstaaten arbeiteten. Einige standen im Dienst des jordanischen Staates – Angestellte, Lehrer, medizinisches

²⁶² Der Kommandeur der israelischen Streitkräfteeinheiten während des Juni-Krieges, Usi Nakis, bewertet die Situation direkt nach dem Ende des Krieges folgendermaßen: „Wir hofften natürlich, dass sie fliehen würden wie 1948. Aber dieses Mal taten sie es nicht. Wir stellten ihnen Busse zur Verfügung. Jeder, der wollte, konnte zur Allenby-Brücke gehen. Am Anfang verließen einige die Stadt. Dann wurden es jeden Tag weniger, bis es schließlich ganz aufhörte“ (ebd. S. 482f).

²⁶³ Tolan listet die verschiedenen Angaben der Geflüchteten aus den besetzten Gebieten in verschiedenen Quellen auf (Tolan 2007, S. 507f).

²⁶⁴ Die Geflüchteten aus den besetzten palästinensischen Gebieten „[...] durften allerdings nicht zurückkehren. Hunderte versuchten heimlich wieder einzuwandern, darunter auch Frauen und Kinder. Der Jordan war nicht tief. Doch die Rückkehrer wurden in der Regel zurückgeschickt, und einige wurden erschossen. [...] in den drei Monaten seit dem Krieg waren laut Rabin 146 Personen – darunter zwei Frauen und vier Kinder – bei dem Versuch, den Jordan zu überqueren, getötet worden, und es hatte vierzehn Verletzte gegeben“ (Segev 2005/2007, S. 645f).

Personal und deren Familien – und hatten Angst, ihren Arbeitsplatz zu verlieren. Unter den Flüchtlingen seien auch jordanische Soldaten gewesen, die sich als Zivilisten verkleidet hatten.“ (Segev 2005/2007, S. 486)

Interessant dabei ist, dass Segev auf die spezifische Angst bei der zweiten Flucht der Flüchtlinge von 1948 hinweist. Dazu schreibt er:

„Schlomo Gazit, der neu ernannte Koordinator für die Operationen in den besetzten Gebieten, schätzte die Zahl der Flüchtlinge von 1948, die während des Krieges von 1967 aus dem Jordantal flohen, auf bis zu 70 000 Menschen. Sie waren mit Schreckensgeschichten groß geworden, die zum Teil erzählt wurden, um die ursprüngliche Flucht im Unabhängigkeitskrieg zu rechtfertigen, und in denen von Massakern, Vergewaltigungen und Folter die Rede war“. (ebd. S. 483)

Das Erinnern und teilweise „das falsche Erinnern“ an die Erfahrungen mit dem Krieg von 1948 und das Erzählen davon innerhalb der Familie hat, laut Segev, fatale Konsequenzen beim Juni-Krieg 1967. Einer der Gründe für die erneute Flucht waren die Schreckensgeschichten, mit denen die Kinder der Geflüchteten von 1948 groß geworden waren. Auch Sara sprach von der Angst als Leitmotiv für die Flucht, aber führte diese Angst unmittelbar auf die israelischen Angriffe auf die Zivilbevölkerungen zurück. Sie stellt die Flucht ihrer Herkunftsfamilie vom Flüchtlingslager bei Jericho nach Jordanien in einen Zusammenhang mit der israelischen Bombardierung des Lagers bei Jericho dar. Sie meinte dazu:

„die Juden vertrieben sie...sie warfen Bomben auf sie aus den Flugzeugen. Jericho, Akbat Jaber, Ain As-Sultan und Nuwaima sind alle Grenzgebiete zu der jordanischen Grenze neben dem Fluss (...) es gab jordanische Armee an dieser Grenze, sie versuchten vergeblich die Leute zu schützen, als die Armee floh, folgten ihr die Leute (...) als die Juden im Juni 1967 einmarschierten (...) floh meine Familie zu Fuß nach Jordanien, und dabei nahmen sie nichts mit. Nach zehn Tagen kamen sie zu uns hier, die Leute flohen. Es gab Leute, die ihre Kinder hinter sich gelassen haben, es gab Frauen, die nach Jordanien flohen, und dabei ihre Kinder hinter sich gelassen haben wegen der Schießerei und der Bombardierung bis zum Fluss macht die Besatzung Stopp.“²⁶⁵

²⁶⁵ "اليهود طردوهم كانوا يضربوا في بالطيران قنابل عليهم عليهم اريحا وعقبة جبر وعين السلطان والنويعمة كلها مناطق حدودية على حدود الأردن جنب النهر (.....) كان في جيش على الحدود جيش أردني...حاولوا يحموا الناس ما قدروش لما الجيش هرب لحقوهم الناس لما دخلو اليهود في

Im Gegensatz zu den Flüchtlingslagern bei Jericho gab es keine militärische Auseinandersetzung im Lager bei Ramallah. Sara erzählte, wie ihr Mann auf Aufforderung der israelischen Soldaten die weiße Fahne auf dem Dach des Hauses hängte, als Zeichen für Kapitulation. Abgesehen von ein paar Hausdurchsuchungen war das Lager ziemlich ruhig, und der Machtwechsel verlief ohne nennenswerte gewalttätige Auseinandersetzungen.

Saras Eltern entschieden sich nach dem Ende des Krieges, in Jordanien zu bleiben. Sara besuchte sie ein Jahr nach dem Krieg, also im Jahr 1968, und bemühte sich, die Beziehung zu ihnen regelmäßig zu pflegen. Sara deutet auf eine Spannung in der Figuration zwischen ihrer Familie oder den PalästinenserInnen im Allgemeinen und der jordanischen Aufnahmegesellschaft hin. Ihrer Evaluation nach können die Jordanier die Palästinenser nicht ausstehen. Vermutlich hing diese Evaluation mit der gewalttätigen Auseinandersetzung zwischen der jordanischen Regierung und der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) Anfang der 1970er²⁶⁶ zusammen. Aber gewiss spielte auch die aktive Beteiligung einiger Familienangehörigen selbst an militärischen Aktionen gegen die jordanische Regierung eine Rolle. So wurde einer der Söhne ihrer Schwägerin in den 1970ern durch die jordanische Regierung hingerichtet, so Saras Angabe. Der Grund für diese Hinrichtung wurde zwar nicht eindeutig erwähnt, aber Sara meinte dazu, dass er ein Mitglied bei der Volksfront zur Befreiung Palästinas²⁶⁷ „PFLP“ gewesen war. Vermutlich hing diese Hinrichtung daher mit seiner Aktivität bei der Volksfront „PFLP“ zusammen. Die Volksfront „PFLP“ – genau wie die demokratische Volksfront zur Befreiung Palästinas „PDFLP“ – erklärte den Sturz Husseins, des jordanischen Königs, als eines ihrer Hauptziele²⁶⁸. Auch nach den gewalttätigen Auseinandersetzungen Anfang der 1970er und der Vertreibung der palästinensischen

حزيران 1967 اهلي هربوا وما اخذوا معهم ولا اشي مشي على الاردن بعد عشر ايام دخلوا علينا هان في ناس هربوا في ناس تركوا ولادهم وشردوا في نسوان تركوا ولادهم وهربوا على الاردن من كثر الطخ والقنابل لعند الشريعة وقف الاحتلال"

²⁶⁶ „Als Folge der – eher unverantwortlichen – Provokationen der Linken und in direkter Reaktion auf den Höhepunkt der Entführungswelle der PFLP im September 1970, als drei internationale Flugzeuge auf dem Flughafen von Amman entführt worden waren, zerschlug König Hussein im „Schwarzen September“ den palästinensischen Widerstand. Im Juni 1971 beendete er seinen Krieg mit Massakern an den letzten Fidaïyun – Verbänden im Norden des Landes, in Jerash und Ajlun. Damit war die „jordanische Periode“ des Widerstands endgültig abgeschlossen“ (Baumgarten 1991, S. 225).

²⁶⁷ Direkt nach dem Juni-Krieg von 1967 wurde im Dezember 1967 die marxistische leninistische panarabische Partei „Volksfront zur Befreiung Palästinas PFLP: Popular Front for Liberation of Palestine“ gegründet und schloss sich der palästinensischen Befreiungsorganisation unter der Leitung von Fatah an. Im 4. Nationalrat vom Juli 1968 in Kairo gingen von den 100 Sitzen des palästinensischen Diaspora-Parlaments zehn an die Volksfront zur Befreiung Palästinas „PFLP“, 38 an Fatah, 20 an die Palästinensische Befreiungsarmee (PLA) und 32 an Unabhängige, die in ihrer Mehrzahl Fatah nahestehen (Baumgarten 1991, S. 217ff).

²⁶⁸ Dazu sagt Ghassan Kanafani, der Sprecher der PFLP in einem Interview mit New Left Review: „Der Sturz der reaktionären arabischen Regime ist Teil unserer Strategie, Teil der Befreiung Palästinas. Der Sturz des jordanischen Regimes muss Bestandteil des Programms für eine palästinensische FLN sein. Wir müssen das tun, doch nicht notwendigerweise morgen“ (Baumgarten 1991, S. 223f).

Organisationen aus Jordanien blieb der Sturz Husseins eines der Hauptziele der Volksfront „PFLP“ (Baumgarten 1991, S. 217ff). Sara ist auch der Überzeugung, dass die haschemitische Familie die Verantwortung für die Niederlage im Krieg um Palästina im Jahr 1948, und auch im Juni-Krieg im Jahr 1967, trägt. Dazu meinte sie:

„Innerhalb fünf sechs Tage hat der König Husein es ausgehändigt (...) zuerst hatte der König Abdullah Palästina ausgehändigt, die Hälfte von [19]48 und vorwärts (...) danach kam der Sohn seines Sohnes nämlich der König Husein (...) er händigte den Rest das Westjordanland aus, er war doch derjenige, der es ausgehändigt und verkauft hatte, nicht wahr.“²⁶⁹

Die negative Evaluation der Rolle der jordanischen Regierung (auch der weiteren arabischen Regierungen) steht im Zusammenhang mit der Propaganda der Befreiungsorganisation nach der Niederlage im Juni 1967 (ebd. S. 179f). Die jordanische Regierung versuchte systematisch, die palästinensischen politischen, besonders die Anti-Husseini Akteure in ihrem politischen Apparat und Verwaltung zu mobilisieren, ganz zu schweigen von der Mobilisierung im jordanischen Geheimdienst, der die Gesellschaft weitgehend überwachte (ebd. S. 211). Bis zur Karama-Schlacht²⁷⁰ 1968 war die palästinensische Nationalbewegung im Westjordanland (auch im Gazastreifen) elitär, d.h. zwischen den Husseini-Sympathisanten und Husseini-Gegnern gespalten und ihre Mobilisierungsmacht war sehr schwach. Im Gegensatz zum Gazastreifen stellten die Husseini-Gegner bis zur Karama-Schlacht die wirkmächtigen politischen Akteure im Westjordanland und waren tendenziell pro-haschemitisch oder pro-jordanisch eingestellt.

Alle Kinder der erwähnten Schwägerin von Sara haben Erfahrungen mit jordanischer und israelischer Haft. Ende der 1960er wurde die Schwägerin selbst durch die israelische Autorität verhaftet. Als Grund dafür gab Sara an, dass die Schwägerin in einem Plan für einen militärischen Angriff auf Israel involviert war. Sie schmuggelte eine Pistole für ihren Sohn und den Ehemann ihrer Tochter, mit der beide Männer einen Anschlag gegen Israel durchführen wollten. Jedoch wurden sie vorher entdeckt und verhaftet. Die Schwägerin wurde zu dreimonatiger Haft verurteilt. Ihr Sohn und der Ehemann ihrer Tochter saßen ca. sieben Jahre

²⁶⁹ "خمس ست أيام سلمها الملك حسين (...) اول اشى الملك عبد الله سلم فلسطين نصها من ال 48 وفوق (...) وبعدين ابن ابنه الي هو الملك حسين...سلم باقي الضفة مش سلمها و باعها".

²⁷⁰ In der Karama-Schlacht 1968 zogen die israelischen Truppen aus dem Ort namens Karama im Ostjordanland ab, nachdem sie viele Verluste – 28 Tote, 70 Verletzte und mehrere außer Gefecht gesetzte und aufgegebene Panzer – erlitten. Dieser Abzug und diese Verluste wurden durch die beteiligten Gegner, nämlich die jordanische und auch palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) oder Fatah-Truppen als Sieg gepriesen, obwohl sie viel mehr Verluste durch diesen Krieg erlitten haben. Trotz vieler Verluste stellt diese Schlacht einen Wendepunkt in Hinsicht auf die Mobilisierungskraft der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), vor allem der Fatah-Bewegung dar. Sowohl im Ost- als auch im Westjordanland wurden viele junge Männer für die Fatah-Bewegung und für die PLO angeworben. (vgl. Baumgarten 1991:212ff)

im israelischen Gefängnis. Sara meinte dazu: „*alle ihre Kinder wurden verhaftet, das heißt alle waren Kämpfer auch meine Kinder, alle wurden verhaftet*“²⁷¹. Das Wort „*Kämpfer*“ (Arab.: *munāḍil*), das Sara hier verwendet, ist in diesem Kontext positiv konnotiert und drückt auch die Bewunderung und den Stolz aus, die Sara dabei empfindet. Mit Ausnahme von zwei Töchtern der Familie, die älter als Fatima sind, wurden alle Kinder von Sara verhaftet. Diese Erlebnisse werden noch bei der Kindergeneration der Familie, vertreten von Fatima und Mutaab, thematisiert. Bevor die Ergebnisse der Fallrekonstruktionen von Fatima und Mutaab dargestellt werden, wird zunächst die Falldarstellung der Mutter der Familie Maaruf zusammengefasst.

6.2.1.6 *Schlussbemerkung zur Saras Lebensgeschichte*

Sara ist im Jahr 1948 - als siebtes und jüngstes Kind ihrer "transnationalen" palästinensisch-ägyptischen muslimischen Familie - in einem kleinen Dorf im britischen Mandatsgebiet Palästina geboren. Neben ihrer älteren Schwester mütterlicher- und väterlicherseits zugleich hat Sara auch zwei Brüder mütterlicherseits und drei Geschwister väterlicherseits, die bei der jeweiligen Großfamilie zum Teil im Dorf und zum Teil in Scharkia in Nord-Ägypten wohnten. Im Gegensatz zur Familie Salman gelingt die Flucht der Familie Maaruf - dank ihres familiären Netzwerks in Ägypten - noch bevor der Krieg von 1948 ihr Dorf im britischen Mandatsgebiet Palästina erreichte und eine Massenflucht aller DorfbewohnerInnen auslöste. Anfang der 1950er Jahre, als der Krieg endgültig zu Ende ging, emigrierte die Familie aus Ägypten in das Westjordanland, wo sie in einem UNRWA-Flüchtlingslager unter jordanischer Verwaltung - knapp zwei Jahrzehnte lang - lebte. Jedoch wurde einer von Saras zwei Brüdern mütterlicherseits bei seinen Großeltern in Ägypten zurückgelassen, der einige Monate später starb. Die Analyse von Saras Familiengeschichte zeigt deutlich, dass latente Schuldgefühle und Schuldzuweisungen im Familiendialog über den Tod des zurückgelassenen Kindes immer noch präsent sind, worauf noch eingegangen werden wird (vgl. Kap. 6.2.4).

Im Westjordanland beanspruchte die Familie UNRWA-Dienstleistungen, die mit dem Status der Familie als "palästinensische Flüchtlinge" einhergingen. Bevor der Prozess des sozialen Aufstiegs der Familie begann, lebte die Familie eine Weile unter harten Lebensbedingungen im Lager, wo es auch Probleme mit der Infrastruktur, Wasserversorgung, medizinischen Versorgung und mit anderen Diensten gab. Bedingt durch ihr junges Alter hat Sara keine Selbsterinnerungen an all diese Ereignisse im Dorf, in Scharkia und an die Migration aus Ägypten nach dem Westjordanland in den 1950ern. Wie die Fallrekonstruktion von Saras aber deutlich zeigt,

²⁷¹ "كل أولادها انحبسوا يعني مناظرين وانا اولادي كلهم انحبسوا".

sind diese tradierten Erfahrungen dennoch von zentraler Bedeutung für Saras biographischen Verlauf und Selbstdarstellung.

Wie die Analyse zeigt, begann die Selbstwahrnehmung oder die Neudefinition der Familie als palästinensische Flüchtlinge in dieser Phase, in der sie im UNRWA-Flüchtlingslager im Westjordanland unter der jordanischen Verwaltung lebt. Dabei gewann die Fluchtgeschichte aus dem Dorf in das Flüchtlingslager oder "Nakba" an Bedeutung und stilisierte sich im Laufe der Zeit zum Ausgangspunkt und Rahmen für die gesamte Familiengeschichte. Auf diese Weise bettet Sara ihre Familiengeschichte in "Nakba-Rahmen" und in das homogenisierende "Wir-Bild" der Flüchtlinge ein und stellt eine Version der stereotypen Kollektivgeschichte dar, die jedoch nicht durchgängig mit ihrer erlebten und tradierten Familiengeschichte deckungsgleich ist. In Saras autonom gestalteter Selbstdarstellung wird die Familiengeschichte ihrer ägyptischen Mutter und deren Familie in Scharkia völlig verschwiegen und Segmente davon erscheinen nur im Nachfrageteil des Interviews (vgl. Kap. 6.2.4.2).

Darüber hinaus war Saras Alltagsleben im Lager bei Jericho vor ihrer Zwangsheirat im Jahr 1964 durch den Besuch der UNRWA- Mädchengrundschule sowie durch Hausarbeit und Freizeitaktivitäten strukturiert und weitgehend bestimmt. Gegen ihren eigenen Wunsch und Willen wurde sie mit ihrem dreißigjährigen Cousin väterlicherseits aus einem Lager bei Ramallah verlobt, und ein Jahr später wurde sie trotz ihrer Proteste im Alter von 15 Jahren verheiratet. Die Zwangsheirat von Sara, die mit der feudalistischen Agrar- und paternalistischen Hamula- oder Clanstruktur korreliert (Rosenfeld, 1968/2015), stellt für die Familie und die Großfamilie ein Mittel dar, um deren gesellschaftliche Kohäsion und Solidarität und damit unmittelbar verbundenen sozialen Status und Machtchancen in ihrem Milieu sicherzustellen. Mit ihrer Heirat mit ihrem im Lager lebenden Cousin 1964 begann ein Prozess des sozialen Abstiegs, u. a., weil ihr Ehemann, der als Straßenverkäufer tätig war - im Vergleich zu ihrem Vater - wenig verdiente.

Einen sozioökonomischen Aufschwung erlebte die Familie erst in den 1970ern mit dem politischen Machtwechsel im Westjordanland nach dem Juni-Krieg 1967. Als der Krieg im Juni 1967 begann, wohnte Sara bereits seit drei Jahren mit ihrem Ehemann und dessen Familie im Flüchtlingslager bei Ramallah. Sie war inzwischen 19 Jahre alt geworden und hatte ein eineinhalbjähriges Kind. Sie und ihre Familie bei Ramallah waren durch den Verlauf des Juni-Krieges nicht im gleichen Ausmaß wie ihre Eltern und Geschwister bei Jericho betroffen. Im Laufe des Krieges wurde ihre Eltern und Geschwister, wie viele andere im Raum Jericho lebende Flüchtlinge von 1948, zum wiederholten Mal entwurzelt. Im Jahr 1968 - ein Jahr später nach dem

Krieg - besuchte Sara ihre Eltern und Geschwister in ihren neuen Wohnort in Jordanien, und sie bemühte sich, die Beziehung zu ihnen regelmäßig zu pflegen.

Trotz des sozioökonomischen Aufschwungs unter israelischer Besatzung idealisiert Sara die jordanische Phase im Westjordanland im Vergleich zu der israelischen Phase. Dabei wird die israelische Herrschaft zu einer "usurpatorischen Fremdherrschaft" degradiert und die jordanische Verwaltung zwischen 1948 und 1967 im Westjordanland in ein durch eine arabisch-islamische Perspektive geprägtes Deutungsmuster eingebettet und als arabisch-islamische Herrschaft idealisiert. Diese aus der Gegenwartsperspektive getroffene Evaluation ist mit ihrer familialen Vergangenheit jedoch wenig deckungsgleich. Zur familiengeschichtlichen Verlauf unter der jordanischen Verwaltung gehören biographische Erfahrungen mit Armut und Elend, aber auch die Ermordung des älteren Bruders väterlicherseits im Jahr 1955 durch einen jordanischen Soldaten ebenso wie die aus politischen Gründen erfolgte Verhaftung und Hinrichtung von mehreren Verwandten aus der Großfamilie durch die jordanische Staatsmacht. In Saras Selbstdarstellung wurden all diese sehr belastenden familiengeschichtlichen Erfahrungen mit der jordanischen Herrschaft in einen von einer islamisch-arabischen Perspektive geprägten "Wir-Diskurs" und in ein homogenisierendes Kollektivgedächtnis der palästinensischen Flüchtlinge eingebettet. Dabei werden diese Erfahrungen rückblickend aus der gegenwärtigen Perspektive nach einem entsprechenden Deutungsmuster umgedeutet und bis zu einem gewissen Grad verklärt. Dadurch werden aber die dazu nicht passenden Bestandteile ihrer Lebens- und Familiengeschichte in ihrer Selbstdarstellung tabuisiert sowie Widersprüche und "falsche Erinnerungen" (vgl. Rosenthal 2015, S. 35) erzeugt, die mit dem familiengeschichtlichen Verlauf nicht durchgängig deckungsgleich sind.

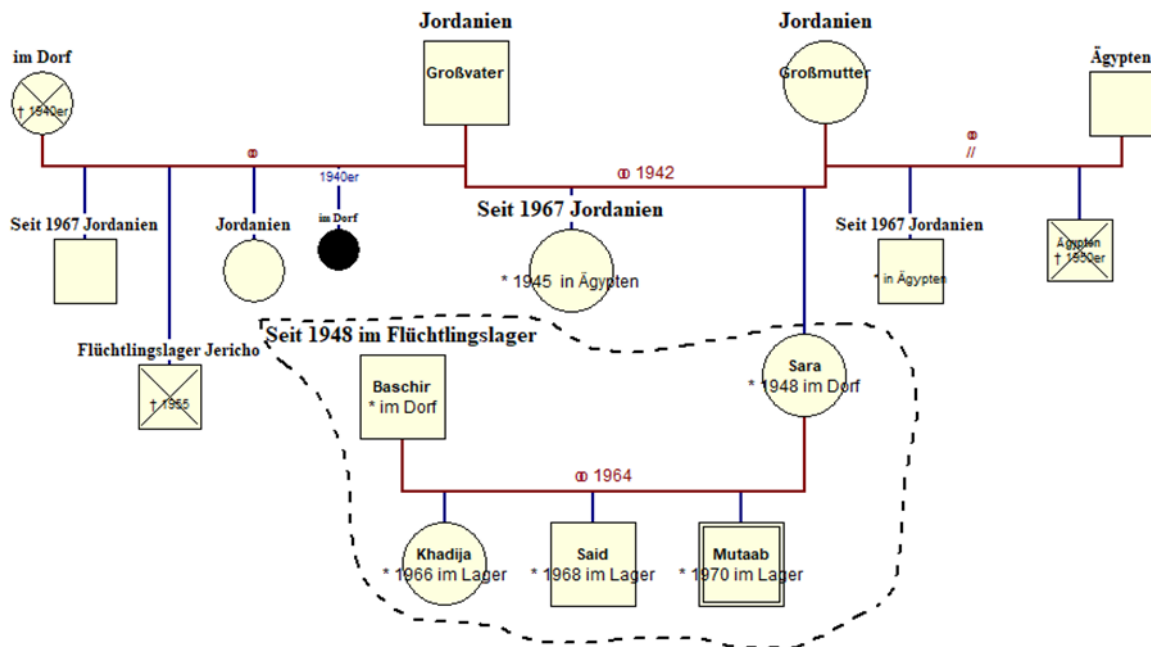
Auch nach dem selberlebten traumatischen Juni-Krieg 1967 und der damit unmittelbar verbundenen zweiten Flucht ihrer eigenen Eltern und Geschwister machte Sara Anfang der 1980er ihre erste Erfahrung mit der Verhaftung ihrer eigenen Kinder. Sechs ihrer acht Kinder - d.h. alle ihre Kinder mit Ausnahme ihrer beiden älteren Töchter - wurden ab den 1980ern durch die israelische Zivilverwaltung in den palästinensischen besetzten Gebieten und später ab Mitte der 2000er durch die Palästinensische Autonomiebehörde inhaftiert. An die erste Verhaftung des ältesten Sohnes, Khalid (geb. 1968), bei einer israelischen Razzia Anfang der 1980er erinnern sich nicht nur Sara, sondern auch ihre beiden Kinder, Fatima und Mutaab. Wie die Analyse der Lebens- und Familiengeschichte von Mutaab (Jg. 1970) und seiner Schwester Fatima (Jg. 1974) zeigen, unterscheidet sich die jüngere Generation von der älteren Generation in dieser Familie durch einen sichtbar höheren Bildungsstand und durch eine parteipolitische Involviertheit, wie noch im Folgenden ausführlicher diskutiert wird.

6.2.2 Die zweite Generation der Familie, Mutaab

In dieser Familie, wie schon erwähnt wurde, wurden neben Sara, der Mutter der Familie, auch zwei ihrer Kinder, Mutaab (Jg. 1970) und Fatime (Jg. 1974) interviewt. Zunächst wird die Biographie von Mutaab und abschließend die von seiner Schwester Fatima dargestellt und diskutiert.

6.2.2.1 *Biographischer Verlauf von Mutaab:*

Mutaab wurde im Jahr 1970 unter der israelischen Besetzung im Flüchtlingslager bei Ramallah geboren und wuchs dort auch auf. Bei seiner Geburt hatten seine Eltern zwei ältere Kinder, eine Tochter, Khadija (Jg. 1966) und einen Sohn, Said (Jg. 1968) Im folgenden Genogramm ist die Familie abgebildet.



Mutaab ist in einer Familie geboren, die leidvolle Erfahrungen mit mehreren Kriegen, soziopolitischen Machtwechseln und mehrfacher Flucht machte. Wie die Rekonstruktion der Lebensgeschichte seiner Mutter Sara zeigt, erlebte die Familie schon vor der Geburt von Mutaab eine sichtbare Verbesserung in ihrem Lebensstandard. Das Haus – wie fast jedes Haus im Lager in den 1970ern (Al-Khatib & Tabakhna 2006, S. 145) – wurde an die Elektrizität, Wasserleitung, usw. angebunden und bekam eine eigene Toilette. Trotz dieser Verbesserung machte Mutaab in seinem Alltagsleben im Flüchtlingslager besonders in seiner Kindheit und Adoleszenzphase prägende Erfahrungen mit der Armut. Dazu sagt er:

„in der Schulzeit gab es Schwierigkeiten und Komplikationen, die mich beispielsweise wegen schweren Lebensbedingungen dazu zwangen, meinem Vater bei der Arbeit zu helfen (...) das

geschah, als ich sehr jung in der sechsten und siebten Klasse war (...) ich musste manchmal nicht zur Schule gehen, um ihm zu helfen (...) mein Vater hat Diabetes (...) ich persönlich habe nie das Gefühl, dass ich in einem Wohlzustand wie andere Jungs meiner Generation lebte, das heißt, ich musste früh Verantwortung tragen(...) ich war derjenige, der in dieser Zeit am meisten Verantwortung trägt, (Said) war nicht immer da (...) und mein zweiter Bruder war viel zu jung, er ist ca. 5 Jahre jünger als ich.“²⁷²

Diese Äußerung von Mutaab impliziert, dass er als Kind und als Jugendlicher den von seiner Familie delegierten Auftrag als quasi Ernährer der Familie zwar annahm, aber darunter auch litt. Bei der Erfüllung des Elternauftrags fühlte er sich abermals in vieler Hinsicht überfordert. Er war derjenige in seiner Familie, der sich verpflichtet fühlte, sich um den Haushalt der Familie zu kümmern, obwohl er nicht der älteste Sohn der Familie ist. Idealtypisch ist diese Rolle eines Ernährers, wie Mutaab selbst andeutet, für den ältesten Sohn der Familie vorgesehen. Die chronische Krankheit des Vaters, die Armut und Abwesenheit des ältesten Sohnes der Familie wurden von Mutaab in der Interviewsituation als Gründe für diese Rollenübernahme genannt. Die Abwesenheit des älteren Bruders steht in einem Zusammenhang damit, dass der älteste Sohn der Familie im politischen Kampf gegen die israelitische Besatzung involviert war und mehrmals in israelischer Haft saß. In seiner Familie gab es zwar noch weitere männliche Kinder, die aber in dieser Zeit zu jung für eine Erwerbstätigkeit waren. Alle diese Gründe bewegten Mutaab, im früheren Alter Verantwortung für die Familie mitzutragen.

Die Evaluation dieser Phase seiner Biographie impliziert auch einen latenten Vorwurf gegen seine Eltern, und gegen seinen älteren Bruder, dessen Rolle er übernehmen musste. Aus seiner Perspektive befinden sich die BewohnerInnen des Lages in einer Außenseiterposition gegenüber den Alteingesessenen im urbanen Zentrum nebenan. An einer Stelle des Gesprächs mit ihm verweist er ausdrücklich auf die Außenseiterposition der Flüchtlinge im Flüchtlingslager:

„Seit der Kindheit nimmst du wahr, dass du keine Spielzeuge hast, keine Spielplätze oder Parks. Im Lager gab es eine schwierige Umgebung mit offenen Abwasserkanalisationen auf den Straßen, Abwasser. Es gab keine Kleidung wie bei den anderen Menschen. Du kleidest dich nicht so wie die anderen, isst nicht wie die anderen. Auch ab und zu mal, wenn du raus aus deinem Umfeld, wo du lebst, in die Stadt ausgehst, dann siehst du den riesigen Unterschied

²⁷² "خلال الدراسة كان هناك بعض المشاكل او المعوقات الي كانت بتجبرني مثلا اني أساعد والدي بالعمل نتيجة لظروف معيشية صعبة (...) يعني وأنا صغير جدا بالسادس والسابع لحد الثامن (...) حتى كنت أضطر أقعد من المدرسة عشان أساعده (...) أبوي إنسان كان معاه سكري (...) أنا شخصيا ما شعرتش بأني مرفه زي باقي أولاد جبلي يعني شعرت بأني أنا من وأنا صغير توجب علي المسؤولية (...) انا أكثر واحد كنت متحمل المسؤولية بهاي الفترة سعيد ما كانتش موجود بإستمرار (...) وأخوي الثاني أصغر بكثير مني أصغر مني تقريبا ب 5 سنوات".

zwischen diesem Sammelort, wo du lebst, und es gab damals diesen sehr großen und sichtbaren Unterschied, oder auch die Geschichten, die du mitkriegst, all das bewegt dich, dazu etwas tun zu müssen.“²⁷³

In der Äußerung stellte Mutaab die LagerbewohnerInnen als eine Außenseitergruppe gegenüber den Stadtbewohnern und Alteingesessenen im urbanen Zentrum dar. Seine eigenen Erfahrungen, und auch die kursierten und von der ersten Generation der Flüchtlinge im Lager tradierten Geschichten über die Erfahrungen mit Elend, Armut und Diskriminierung durch die Alteingesessenen konstituieren ein bestimmtes Deutungs- und Handlungsmuster bei Mutaab. darin tauchen die FlüchtlingslagerbewohnerInnen als eine homogenisierte Wir-Gruppe gegenüber den Alteingesessenen als eine homogenisierte Sie-Gruppe auf. Die Selbst- und Fremd-Bilder in seiner Wahrnehmung führten dazu, dass Mutaab in sich einen Handlungsbedarf spürte, wie er es zum Ausdruck bringt. Der Handlungsbedarf ist tendenziell eine reflexive Antwort auf die soziale Ungleichheit, oder wie es Taraki (2010, S. 39) formuliert „*Klassen-Ressentiment*“ (Arab. *'imti'ād ṭabaqī*) vor allem gegen das benachbarte urbane Zentrum. Von diesem „*Klassen-Ressentiment*“ wurde auch ein Handlungsmuster bei Mutaab abgeleitet und etabliert. Bei diesem Handlungsmuster lässt sich eine Verfolgung, nicht nur eines Etablierungsprojekts der Familie, das Mutaab seit seiner Schulzeit verfolgt, sondern auch von einem Widerstandsprojekt, in dem er sich parteipolitisch für den Kampf gegen die israelische Herrschaft einsetzt, beobachten. Interessant dabei ist, dass die Verfolgung eines Widerstandsprojektes von Mutaab durch die Marginalisierung seiner Community im Lager gegenüber den Alteingesessenen im urbanen Zentrum und die von ihm wahrgenommene soziale Ungleichheit legitimiert wird. Zugespielt formuliert: Die wahrgenommene soziale Ungleichheit in der Figuration zwischen Lager und Stadt wird auf den Nationalkampf der Palästinenser übertragen und gibt ihm die Legitimation für die Anwendung von paramilitärischen Aktionen gegen die israelische Macht und ihre Symbole oder – mit anderen Worten – die Legitimation für die Verfolgung eines Widerstandsprojekts. Neben der Rolle als Ernährer der Familie auf Familienebene versteht Mutaab seine soziale Rolle in seinem Milieu auf kollektiver Ebene als quasi Verteidiger und Kämpfer für die Rechte seiner MitbewohnerInnen im Flüchtlingslager.

Die Verfolgung eines Widerstandsprojekts wird von Mutaab auch durch seine Erfahrungen mit Kollektivgewalt begründet. Im Familiendialog der Familie kursiert eine Erzählung von der

²⁷³ "منذ الطفولة بتشعر أنو فش عندك ألعاب فش عندك متنزهات بالمخيم وضع بيئي صعب قنوات بالشوارع مجاري فش ملابس زي العالم بتلبس زي العالم بتوكش زي العالم بالصدفة إذا بتطلع من المحيط إلي انت فيه على المدينة بتشوف الفرق الشاسع بين التجمع الي انت عايش فيه كان مبين انو في فرق شاسع جدا في ذلك الوقت هذا الشيء أو الروايات التي تروى أمامك بإدراكك الصغير بتشعر انو انت وعيك بصير يقول انو يجب إنك انت تعمل شي".

Verhaftung des älteren Bruders im Jahr 1982 oder 1983. Diese Erfahrung ist von besonderer Bedeutung für die ganze Familie, weil sie die erste Erfahrung der Familie mit Verhaftung durch israelische Soldaten ist und weil es in dieser Zeit vor der ersten Intifada 1987 ganz ungewöhnlich für die Familie und für die BewohnerInnen des Lagers war. Im Rahmen der Verhaftung des älteren Bruders wurde Mutaab selbst auch für zwei Tage verhaftet. Allerdings bestehen widersprüchliche Angaben zu den Daten und Einzelheiten dieser Verhaftungen, wie noch aufzuzeigen ist. Sicher ist jedoch, dass die Erfahrung mit Mutaabs Verhaftung und mit der Verhaftung des älteren Bruders von der Familie als eine sehr kritische und belastende Situation erlebt wurde. Mutaab erinnert sich daran wie folgt:

„Mein Bruder war dreizehn Jahre alt geworden und sie kamen seinetwegen (...) sie nahmen uns aber auch mit, wir waren ca. fünf oder sechs Jugendliche, alle waren jung, aber ich war der allerjüngste unter ihnen, alle waren zwei oder drei Jahre älter als ich (...) wir wurden in Gewahrsam genommen, zwei Tage später kamen mein Vater und der Muchtar, und sie bürgten für uns.“²⁷⁴

Der Bruder (Jg. 1968) wurde im Jahr 1981 oder 1982 verhaftet, aber an einer anderen Stelle sagt Mutaab, dass er selbst dreizehn Jahre alt war und nicht sein Bruder. Dazu sagt er:

„Vor der ersten Intifada war ich dreizehn Jahre alt, als ich zum ersten Mal verhaftet wurde, und ich war nicht gemeint, sondern mein Bruder, aber sie nahmen mich mit.“²⁷⁵

Dieser Äußerung zufolge muss die Verhaftung im Jahr 1982 oder 1983 stattgefunden haben. Trotz dieser Verwechslung scheint es plausibel zu sein, dass Mutaabs erste Verhaftung im Rahmen der Inhaftnahme seines zwei Jahre älteren Bruders stattfand. Nicht nur Mutaab, sondern auch Sara, die Mutter der Familie, und Fatima, Mutaabs Schwester, berichteten über diese Verhaftung des älteren Bruders im Jahr 1982/1983, als Mutaab dreizehn Jahre alt war²⁷⁶.

²⁷⁴ "أخوي عمره 13 سنة هسه وهم جابين على أخوي (...) أخذونا بيجي 5 أو 6 أولاد برضو كلنا أولاد بس أنا كنت أصغرهم هم أكبر مني بسنتين ثلاثة (...) قعدنا يومين وبعدين جابوا والدي وجابوا المختار يتكفلنا (...) (...) في ال 81 كانت ما زالت النظرة موجودة كانت شيء مدهش إنو تبجي دورية على بيت خلال النهار أجت وقت العصر كانت عملية الإعتقال تتم في ساعة متأخرة من الليل مجموعة تبجي لبش الناس بتعرفش لبش أخذوهم بالأخر يكتشفوا بس كانت بطريقة تكون من برة فش تنظيم داخلي كان نهائياً طبعاً إمي و أبوي خافوا شو أخذوا الأولاد وصاروا يطاردوا و هالناس تفاجئوا وقتها كانت النظرة شوي مختلفة".

²⁷⁵ "قبل الإنتفاضة الأولى ويعني كان عمري 13 سنة لما تعرضت للاعتقال لأول مرة وكان مش المقصود أنا يعني كان المقصود أخوي وأخدوني".
²⁷⁶ Im Westjordanland gilt das militärische Gesetz für die minderjährigen Palästinenser. Die Gründung von einem Militärischen Jugendgericht ("military youth court") war erst im November 2009. Vor diesem Datum gab es nur ein reguläres militärisches Gericht für Erwachsene und Minderjährige zugleich. Minderjährige Palästinenser im Westjordanland wurden bis September 2011 bis zum 16. Lebensjahr als minderjährig eingestuft (in Israel bis zu 18 Jahre). Die einzige Einschränkung im militärischen Gesetz für Minderjährige unter 14 Jahre ist, dass die höchste

Der Bruder, Said, wurde anscheinend vor der ersten Intifada mehrere Male verhaftet. IDF-Soldaten stürmten das Haus nachmittags und nahmen den älteren Bruder und auch Mutaab selbst gemeinsam mit anderen Kindern mit. Mutaab und die anderen Kinder wurden eine Nacht oder zwei Tage lang in Gewahrsam genommen. Der älteste Bruder, Said, wurde beschuldigt, dass er einen israelischen Bus mit einem selbstgebastelten Sprengkörper (an einer anderen Stelle des Interviews war die Rede von Molotow-Cocktail) attackierte. Der 15-jährige Bruder wurde für zwei Jahre inhaftiert und ein Raum des Elternhauses im Lager, es gab damals nur zwei Räume²⁷⁷, wurde von den IDF-Soldaten als Strafe geschlossen. Auch seine Mutter, Sara, und seine Schwester, Fatima, berichteten über die dramatische Situation von Suids Verhaftung in ihrem Haus, als sie über diesen Teil der Familiengeschichte sprachen, jedoch thematisierten die drei interviewten Personen nicht die Frage, ob es zu Verletzungen der israelischen Businsassen kam. Aufgrund des Urteils von nur zwei Jahren Haft kann man annehmen, dass niemand bei der Tat getötet wurde.

Auch in dieser Zeit, als Mutaab 13 Jahre alt war, erlebte er eine Ausgangssperre im Lager für 24 Tage. Dabei wurden alle männlichen Lagerbewohner ab dem Alter von 16 bis 50 Jahren, inklusive Mutaabs Vater ein paar Stunden in einem Hof im Lager unter freiem Himmel im Winter gesammelt und festgehalten. Die Kleider des Vaters waren schmutzig und er wirkte gedemütigt, als er nach Hause zurückkam. Nach diesem Erlebnis wurde der Vater ein paar Tage krank, so die Angabe von Mutaab. Die Jugendzeit von Mutaab ist jedenfalls durch Gewalt und damit unmittelbar verbundener Hilflosigkeit geprägt. Insgesamt verweist der biographische Verlauf darauf, dass Mutaab in der Zeit seiner Kindheit und Adoleszenzphase in einer Außenseiterposition war, wo er sich auf verschiedenen Ebenen in einer prekären Situation befand. Er evaluiert seine Kindheit insgesamt mit den Worten:

*„Meine Kindheit erlebte ich, wie quasi üblich bei den Flüchtlingen, nicht im Wohlstand, das heißt, ich erlebte sie nicht wirklich als eine Kindheit, es gab Elend, und mein Bewusstsein wachte auf die Gegenwart der Besatzung.“*²⁷⁸

Mit dieser Äußerung fasst Mutaab die zwei Elemente, nämlich die Armut und die politische

Haftzeit 6 Monate nicht überschreiten darf. Nach April 2013 bekamen minderjährige Palästinenser geringere Haftstrafen. Trotzdem kann die Länge der Haftstrafe aus Sicherheitsgründen verdoppelt werden. https://www.btselem.org/statistics/minors_in_custody. Letzter Zugriff 10.02.2016.

²⁷⁷ Bis 1957 ersetzte die UNRWA alle Zelte im Lager durch Räume mit Dächern aus Beton. Familien mit mehr als fünf Mitgliedern erhielten Wohneinheiten mit zwei Räumen (Rueff & Viaro 2010, S. 344; Sirhan 2014, S. 3).
²⁷⁸ "طفولتي تقريبا يعني عادية كباقي اللاجئين مش الطفولة الي بنحكي انها يعني إنعاشت برفاهية بما معناه انو إنعاشت بطفولة حقيقية حقيقية كان هناك عناء وطبعاً إتفتح و عبي على وجود إحتلال".

Unruhe zusammen, die seine Orientierung an einerseits dem Etablierungsprojekt und andererseits an dem Widerstandsprojekt, die er seit seiner Kindheit verfolgte, konstituiert. Im Gegenteil zu der Orientierung an dem Etablierungsprojekt, die durch eine eher zweckrationale Handlungsweise charakterisiert werden kann, erwies sich die Orientierung an dem Widerstandsprojekt als eher wertrational motiviert, wo auch harte durch diese Orientierung resultierten Konsequenzen im Kauf genommen werden. Die Erfahrung mit der Armut und die Erfahrung mit der kollektiven Gewalt waren anscheinend die prägenden und strukturgebenden Erfahrungen für die Ausbildung von Selbst- und Fremd-Bildern. Mutaabs Antwort auf die prekären Situationen in seinem Alltagsleben kann durch seine paramilitärischen Aktionen gegen die israelische Macht und ihre Symbole charakterisiert werden. Diese Antwort brachte ihn und seine Familie immer wieder in Gefahr und erzeugt auch negative Reaktionen aus seiner Umgebung, zumindest in der Zeit vor der ersten Intifada 1987. Er thematisiert die Reaktion seiner Community auf solche Anschläge damals mit folgenden Worten:

„Dass eine Patrouille herumfährt, das war ja sehr ungewöhnlich für alle im Wohnviertel. In dieser Zeit, als wir verhaftet wurden, gab es nur Aktionen durch organisierte Gruppierungen, und zwar große Aktionen, also nicht wie Steinewerfen oder Molotow-Cocktails. Es gab nur organisierte militärische Aktionen in dieser Zeit. Deswegen, wenn du Steine wirfst, warst du sozial nicht akzeptiert, du würdest durch die älteren Männer dafür quasi körperlich bestraft, sie würden dich tadeln.“²⁷⁹

Mutaab beschreibt diese Situation, in der sein Bruder im Jahr 1982 oder 1983 verhaftet wurde, als sehr ungewöhnlich und beängstigend. Auch paramilitärische Aktionen mit Steine-Werfen oder Molotow-Cocktails, im Gegenteil zu der Zeit während der ersten Intifada 1987, waren nicht gewöhnlich und sozial auch nicht akzeptiert. Dies steht vermutlich im Zusammenhang mit den rivalisierenden soziopolitischen Gruppierungen in den Flüchtlingslagern in den 1980ern. In den Flüchtlingslagern sowie den Agrargebieten im Westjordanland versuchte die sogenannte palästinensische Unionsbewegung (Arab.: ḥarakatu r-rawābiṭi l-filistīniyya) oder auch genannt Dorfligen (Arab.: rawābiṭ al- qūrā) einen Ersatz zur im Exil agierenden palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) im Westjordanland zu etablieren. Diese soziopolitische Bewegung mobilisierte traditionelle oder „bäuerliche Konservative“ Akteure und vertrat tendenziell einen „bäuerlichen Nationalismus“, der auf Clan-Struktur in den

²⁷⁹ "آه كانت غريبة جدا حتى على الحارة إنها تيجي دورية وتلف، بالفترة الي أخذونا فيها كان يقتصر العمل على مجموعات منظمة وكان يكون عمل كبير مش حجارة أو زجاجات حارقة كان عمل منظم عمل فدائي كان في الفترة هذه فكان إنك تضرب حجار على دورية كان إنت مش مقبول اجتماعيا يصيروا الختيرية بدهم يضربوك يقولوا لك شو بتساوي إنت!"

Agrargebieten und in den Flüchtlingslagern basierte (Tamari 1983, S. 41ff). Bis zur ersten Intifada 1987 dominierten solche sozialen Strukturen das Alltagsleben der Bevölkerungen im Westjordanland, die auf einer Kooperation und Zusammenarbeit mit der israelischen militärischen und später zivilen Verwaltung im Westjordanland basierten. In dieser Zeit spielten die Akteure der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) nur eine begrenzte Rolle im Alltagsleben der BewohnerInnen des Lagers. Beide Parteien, also die Akteure der Dorfligen und der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), erheben gleichzeitig den Anspruch auf die legale repräsentative Autorität der PalästinenserInnen im Westjordanland und im Gazastreifen. Durch Propagandaarbeit der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), aber auch durch die Liquidierung von ein paar prominenten Akteuren verschwanden diese Dorfligen zu Beginn der ersten Intifada im Jahr 1987 von der politischen Landkarte (vgl. Kap. 2).

Tamari (ebd.) interpretiert diese Bewegung der Dorfligen als eine bäuerliche Instanz gegen den urbanen „*palästinensischen säkularen Nationalismus*“ vertreten durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO). Er führt die Entstehung dieser Bewegung auf die israelische Politik zurück, die eine Spaltung zwischen Dorf und Stadt zu erzielen versuchte. Idealtypisch stand diese Bewegung gegen jegliche Form der durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) verfolgte (bewaffnete Befreiungsstrategie). Die Dorfligen propagierten eine Art Autonomie und dadurch vertraten sie eine „*traditionelle Herrschaftsform*“ (Weber 1922/1988b, S. 478ff), die im Westjordanland schon seit der spätoomanischen Zeit bekannt war. Die Dorfligen versuchten zwischen der israelischen Zentralmacht und den palästinensischen Bevölkerungen in verschiedener Hinsicht zu vermitteln. Dabei spielten die Patronage-Netzwerke als Herrschafts- und Regierungsmittel eine zentrale Rolle. Das Muster der repräsentativen Vertretung der Bevölkerungen lässt sich auch in der spätoomanischen über die britisch-koloniale Zeit, und auch während der jordanischen Verwaltung im Westjordanland beobachten (Tamari 1983, S. 42f). Tamari (ebd. S. 43f) glaubt, dass die israelische Regierung, im Gegensatz zur jordanischen Herrschaft, bei dem Versuch, eine repräsentative Autorität im Westjordanland als Ersatz zur palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) zu errichten, scheiterte, weil die palästinensische Bevölkerung im Westjordanland eine ethnische Homogenität bildete, die eine Kooperation mit den jüdisch-zionistischen und später israelischen Institutionen traditionell ablehnte. Mutaab äußerte sich nicht eindeutig zu den Dorfligen, aber beim Erzählen von späteren Phasen seiner Biografie greift er das Thema auf und verweist auf seine Erfahrung mit der „Propaganda“ der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und stellte diese in Frage, worauf ich später

eingeh. Zu der israelisch-militärischen Verwaltung im Westjordanland sagte er folgendermaßen:

„Israel betrachtete sich selbst als eine Staatsordnung im Westjordanland und jeder, der sich gegen sie stellt, sei ein Terrorist, der die Herrschaftsordnung in dem Gebiet zerstört. (...) Sie betrachten sich bis jetzt als einen rechtlichen Staat und einen Staat der Ordnung und du seist für sie ein Terrorist, der sie stört. Bis jetzt vertreten sie dieses Konzept.“²⁸⁰

Diese Auffassung von einer legalen Verwaltung der israelischen Staatsordnung wurde von traditionellen Akteuren im Alltagsleben im Flüchtlingslager, wie dem Muchtar des Lagers und anderen Akteuren und „Vermittlern“, vertreten. Solche Akteure bildeten im Alltagsleben de facto einen Bestandteil der israelischen Staatsordnung. Mutaab selbst berichtet auch über seine Erfahrungen mit einem dieser traditionellen Akteure im Lager. Allerdings bezeichnet Mutaab ihn als „Kollaborateur für den israelischen Geheimdienst“, aber auch an einer anderen Stelle als „Vermittler“, der das Interesse der LagerbewohnerInnen vor der Besatzungsverwaltung vertritt, worauf ich später noch ausführlicher eingehen. Jedenfalls lehnte nicht nur die Dorfliga-Akteure, sondern auch die Community im Lager jegliche militärische oder paramilitärische Aktionen gegen die israelische Neuordnung im Westjordanland ab. Als ein Leitmotiv für die Ablehnungshaltung seiner Community gegenüber solchen Aktionen führte Mutaab die Angst an. Dazu sagt er:

„Die Angst während der Naksa²⁸¹ und im Jahr 1948 war noch wirksam. Das heißt, die Angst sitzt tief in ihrem Herz. Eigentlich wurden wir durch nichts anderes als schlicht und ergreifend die Einschüchterung besetzt. Sogar die Sache mit dem Jahr 1948 geht nur auf die Angst vor Vergewaltigung zurück, und bei uns ist ansonsten nichts Außerordentliches passiert. Dabei erhielt die alte Generation diese Grundhaltung aufrecht.“²⁸²

Mutaab begründet die Ablehnungshaltung gegenüber dem sogenannten Widerstandsprojekt in seiner Community mit der herrschenden Angst bei der Nakba-Erlebnisgeneration, und davon grenzt er sich und seine Generation ab. Dabei deutet er an, dass die Flucht seiner Großeltern

²⁸⁰ "كانت إسرائيل تعتبر حالها دولة نظام موجودة في الضفة الغربية وأي واحد بناهضها فهو مخرب يعمل على تخريب نظام الحكم داخل المنطقة (...). هم ما زالوا لأن يعتبروا حالهم دولة قانون و دولة نظام وانت بتخرب عليهم لحد الآن مفهومهم هم هيك".

²⁸¹ „Naksa“ ist im arabisch-palästinensischen Diskurs die Bezeichnung für die Niederlage durch den Krieg von 1967.

²⁸² "كان لسي شغلة الخوف موجود من النكسة من ال 48 يعني لسي الخوف متربع بقلوبهم هو إحنا إحتلالنا كان مجرد تخويف ما فش عنا صارها الإشي حتى في ال 48 تخويف من انتهاك العرض والجبل القديم ضل لسي ماخذ الفكرة هذه".

und seiner Eltern im Krieg von 1948 und 1967 ausschließlich auf die Angst und nicht auf eine wirkliche Bedrohung zurückzuführen ist. Die Beschreibung impliziert eine latente Verantwortungszuschreibung und Schuldzuweisung gegen die Eltern- und Großelterngeneration als Vertreter der Nakba-Erlebnisgeneration. Eine solche Schuldzuweisung lässt sich auch bei der zweiten Generation in der Familie Salman feststellen und weist auf ein Präsentationsmuster hin, welches durch Schuldzuweisung und Schuldabwehr geprägt ist, wie schon vorher diskutiert wurde (vgl. Kap. 6.1.5). Anders als bei Familie Salman nimmt Mutaab explizit Bezug auf den Diskurs der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und verweist auf den Wandel, der durch den sogenannten Libanonkrieg²⁸³ von 1982 in seine Community gebracht wurde. Dazu meint er:

„Im Jahr 1982 und 1983, als Israel in Beirut einmarschierte, änderte sich ihre Haltung, für sie ist Israel bei der Belagerung von Beirut nicht mehr das allmächtige Land (...) erst nach dem Krieg von 1982 begannen die Leute ihre Ansichten zu ändern, es scheint ihnen seitdem möglich, Israel zu zerstören, zu bekämpfen, und dabei kann man zu seinen Rechten gelangen (...) dies hat unser Denken geändert und inspirierte uns, es änderte sich auch die Einsicht der älteren Leute.“²⁸⁴

Diese Rhetorik und Wortwahl, z. B. Zerstörung Israels, erinnert stark an die islamisch-nationale, aber weniger an die säkular-nationale Perspektive im palästinensischen Nationaldiskurs (vgl. Kap. 3.1), die Mutaab an anderen Stellen des Interviews vertritt. Seine verflochtene Perspektive könnte im Zusammenhang mit seiner Orientierung an der Tradition seiner Familie und seines Milieus stehen, die an diesem Punkt stärker als seine parteipolitische Affinität ist, wie später noch dargestellt wird. Aber zuerst wird seine Äußerung zum Wandeln der Angst in seiner Community diskutiert.

Als er über die Angst bei seiner Community spricht, verweist Mutaab auf einen angeblichen Sieg der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) über Israel im sogenannten Libanonkrieg im Jahr 1982. Dabei blendet er aus, dass die palästinensische

²⁸³ Nach der Vertreibung der sogenannten Fedayeen „Freiheitskämpfer“ aus Jordanien im Jahr 1971/72 etablierte die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) einflussreiche Standorte im Libanon. Im Jahr 1982 griff Israel PLO-Basen im Libanon an, marschierte in Beirut ein und veranlasste, dass die PLO ihre Einflussnahme im Libanon verlor. Im Zusammenhang mit dem Libanonkrieg kam es auch zu den Massakern von Sabra und Shatila, bei denen christliche Milizen mit einem stillschweigendem Einverständnis der israelischen Armee ein Massaker in zwei palästinensischen Flüchtlingslagern verübten, wobei es Hunderte oder Tausende von Toten gab (Traboulsi 2007, S. 218ff).

²⁸⁴ "في ال 82 أو ال 83 لما صار اجتياح بيروت ... شعروا بأن دولة إسرائيل في حصار بيروت مش هالدولة العظمى (...) بعد حرب ال 82 صارت تتغير نظرة الناس بأنه إسرائيل يمكن إزالتها يمكن محاربتها يمكن تحصيل حقوقنا منها (...) غير نظرنا حرك إشي فينا نظرة كبار السن صارت غير".

Befreiungsorganisation (PLO) ihre Einflussnahme und de facto ihre Existenz im Libanon durch diesen Krieg verlor, ihren gesamten Apparat aus Beirut evakuieren musste und das Massaker an palästinensischen Flüchtlingen im Rahmen dieses Krieges stattfand. Wie die Analyse dieser Stelle und anderen Stellen im Gespräch mit Mutaab zeigt, steht diese „falsche Erinnerung“ an den Krieg im Zusammenhang mit einem kollektiven Kollektivgedächtnis in einem Wir-Diskurs, der durch die Befreiungsorganisation (PLO) dominiert ist. Nichtsdestotrotz wirkte sich dieser angebliche Sieg der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) über Israel im Jahr 1982, seiner Meinung nach, bedeutend auf die Community im Lager aus. Denn der Kampf gegen Israel habe seit dem Krieg von 1982 einen Sinn, und dabei sei die Hoffnung auf den Sieg in einem weiteren Kampf offensichtlich realistisch geworden. Die Angst wird durch den Optimismus im Kampf gegen Israel ersetzt. Jedenfalls verleiht Mutaab dem Kampf gegen Israel einen Sinn und deutet dabei auf seine eigene Umgangsstrategie an, die sich an dem von der palästinensischen Befreiungsorganisation geprägten Wir-Diskurs orientiert. Jedenfalls ist Mutaabs biographischer Verlauf in der Kindheit und Adoleszenzzeit einerseits durch den „Mobilisierungs- und Politisierungsprozess“ der LagerbewohnerInnen durch rivalisierende Akteure der PLO und anderen Gruppierungen, andererseits durch die Erfahrung mit einer sozialen Ungleichheit und Kollektivgewalt geprägt, wie noch im Folgenden diskutiert wird.

6.2.2.2 *Mutaabs Adoleszenz: Die turbulente Zeit*

Wie die Analyse seiner Lebensgeschichte zeigt, war die Politisierung und Mobilisierung seiner Community im politischen Kampf von großer Auswirkung auf Mutaab und seine Familie. Diese Mobilisierungsprozesse stehen unmittelbar mit dem Aufstieg der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) im Zusammenhang, die seit der Mitte der 1970er immer stärker im Westjordanland vertreten war (vgl. Kap. 2). Schon während seiner Schulzeit machte Mutaab seine erste Erfahrung mit der Mobilisierung und Organisierung seiner Community durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO). So kam Mutaab schon vor der ersten Intifada 1987-1993 in Kontakt mit verschiedenen palästinensischen politischen Akteuren in seinem Milieu und dadurch beteiligte er sich aktiv an soziopolitischen Aktivitäten nicht nur im Lager, sondern landesweit inklusiv Israel. Seine Verbindung zur palästinensischen Befreiungsorganisation und anderen Gruppierungen begann mit seiner Beteiligung an ehrenamtlicher Arbeit in einer Folkloretanzgruppe in seinem Lager als er noch 13 oder 14 Jahre alt war. Dazu sagt er:

„Sie gründeten eine Tanzgruppe bei uns (...) um uns, die jüngere Generation, zu fördern, und um uns für sich zu gewinnen, und auch um uns zu beschäftigen, statt dass man nur auf der

Straße herumhängt, sie kümmerten sich um die jüngere Generation, sie übten eine anziehende Wirkung auf uns aus, dabei herrschte ein Wettkampf zwischen der Muslimbruderschaft, der kommunistischen Partei, der Fatah-Partei und Volksfront, jede Gruppierung versuchte, neue Anhänger zu mobilisieren (...) sie mobilisierten neue Anhänger durch Unterhaltungsangebote, das heißt, sie ermutigten dich und übten eine anziehende Wirkung auf dich aus, sie sagten dir, komm singe, tanze und habe Spaß, sie verkleideten dich mit schönen Klamotten, und du bekamst das Gefühl, dass du was wert bist.“²⁸⁵

Auch von Ausflügen und sozialem Engagement, z. B. Hilfe bei der Ernte der Oliven, Straßen kehren, Besichtigung von historischen Sehenswürdigkeiten an verschiedenen Orten inklusiv israelischen Gebieten berichtete Mutaab in der Interviewsituation. Diese Beschreibungen verweisen auf eine in den 1980ern ziemlich weitverbreitete soziopolitische Partizipation im Westjordanland und auch in Mutaabs Umgebung. Bis Mitte der 1970er Jahre beschränkte sich Politik und politische Partizipation im Westjordanland auf eine sehr dünne Schicht, die idealtypisch aus der Oberschicht und der obersten Mittelschicht der jeweiligen Community herstammte. Dazu zählt man die etablierten alteingesessenen Familien, sozial oder religiös angesehene Männer. Ein signifikantes Merkmal für die politische Partizipation im Westjordanland, besonders in den 1980ern bis zum Oslo Abkommen 1993, ist die Zusammenwirkung und quasi der Erwerbsskampf zwischen einerseits „innen, d. h. innerhalb des Westjordanlandes und Gazastreifen“ und „draußen, d. h. von der „Diaspora“. Idealtypisch vertraten elitäre „arabische Nationalisten“ z. B. projordanische oder proägyptische Akteure das „innen“. Auf der anderen Seite befanden sich die Anhänger und die Vertreter von „draußen“, d. h. von der „Diaspora“, vertreten hauptsächlich durch die hegemoniale politische Organisation in der Diaspora, die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO). Erst nach dem Camp-David Abkommen 1978 zwischen Israel und Ägypten und nach der Vertreibung der PLO aus dem Libanon 1982 stand die Mobilisierung und Organisierung der palästinensischen Bevölkerungen im Westjordanland und im Gaza-Streifen im Mittelpunkt der Arbeit der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) (Baumgarten 1991, S. 216ff). Seither beschränkt sich die „politische Partizipation“ nicht nur auf die elitären sozioökonomisch etablierten Akteure, sondern schließt auch Teile der Bevölkerungen in den Städten, Dörfern und Flüchtlingslagern im Westjordanland ein (ebd.). Man kann von einem Schneeball-Effekt, beginnend in den 1970ern und gipfelnd in der ersten Intifada 1987 ausgehen, der zumindest in

²⁸⁵ "شكلوا عنا زي فرقة دبكة (...) لتحفيزنا وجذبنا كجيل صغير احتواء بدل ما يضلوا بالشوارع كانوا مهتمين بالأجيال يجذبوهم جذب كان هناك صراع إخوان كان هناك صراع حزب شيوعي كان هناك الشيبية كان هناك جبهة شعبية كل مجموعة كانت تحاول تستقطب عناصر (...) تستقطب عناصر عن طريق الترفيه يعني تشجعك تجذبك تعال غني ادبك انبسط يلبسوك لباس حلو تشوف حالك كبير يعني".

den ersten Monaten durch eine Masse und den Mob getragen wurde. Erst Ende der 1980er wurde die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) zu der hegemonialen repräsentativen Organisation für die palästinensischen Bevölkerungen im Westjordanland²⁸⁶. Die Verhaftung des älteren Bruders von Mutaab Anfang der 1980er lässt die Annahme zu, dass auch der ältere Bruder durch die PLO im paramilitärischen Aktionismus der „Fidai-Arbeit“ (Arab.: ‘amal fidā’ī), wie Mutaab es formuliert, mobilisiert wurde. Im Gegensatz zur Mobilisierung des älteren Bruders durch die PLO lässt sich dieses bei Mutaab besser rekonstruieren. Jede politische Gruppierung oder Partei hatte eine eigene Mobilisierungsmethode. Mutaab fühlte sich besonders von den palästinensischen Kommunisten (vgl. Kap. 3) angezogen, jedoch entschied er sich für die Mainstream-Fatah-Partei. Bei seiner Entscheidung spielte die negative Einstellung der älteren Generation in seiner Umgebung die entscheidende Rolle. Zu seiner Einstellung zu den Kommunisten sagte er:

„Die alten Männer warnten uns vor den [Kommunisten], sie seien Gottesleugner, passt auf, dass ihr euch selbst nicht verliert und ungläubig werdet. Sie verbreiteten Gift und Gerüchte. Wir bewerteten sie nicht nach einem revolutionären Konzept, sondern nach dem Konzept, dass sie Atheisten sind, vergiss es einfach.“²⁸⁷

Wie die Analyse diese Äußerung in der Interviewsituation und die des biographischen Verlaufs zeigen, wollte Mutaab sich damals den Kommunisten anschließen. Nicht nur, weil sie in seiner Umgebung aktiv und präsent waren, sondern auch weil Mutaab selbst sehr viele positive Erfahrungen mit ihnen sammelte. Als Jugendlicher beteiligte sich Mutaab gerne an einer Folkloretanzgruppe, welche durch die Kommunisten in seinem Flüchtlingslager gegründet wurde, und an den Ausflügen auch nach Israel. Jedoch der schlechte Ruf der Kommunisten in seiner Umgebung hinderte ihn daran, seiner Zuneigung zu ihnen nachzugehen. Es handelt sich hier um ein Wahrnehmungsmuster der arabisch-palästinensischen Kommunisten, welches sich schon in den 1930ern in den konservativen religiös-orientierten bäuerlichen Milieus feststellen lässt (Krämer 2002/2003, S. 247ff). Auch in seiner Umgebung greift besonders die alte

²⁸⁶ 1988 wurden alle rechtlichen und administrativen jordanischen Ansprüche – mit Ausnahme der heiligen muslimischen Stätten in Jerusalem – auf das ganze Westjordanland durch den haschemitischen König auf die PLO übertragen. Auch die Dorfligen, die eng mit der israelischen Behörde arbeiteten und als Ersatz für die PLO dienen konnten, wurde durch die PLO u. a. durch Gewalt beseitigt. Dadurch wurde die PLO auf arabischer Ebene die einzige Instanz, die für die Bevölkerungen in den besetzten Gebieten verantwortlich ist und diese repräsentiert (Tamari 1983, S. 42ff; vgl. Baumgarten 1991, S. 216ff).

²⁸⁷ يقولون لنا الختيرية الكبار هاذول ناس ما بآمنوا بالله بتضيعوا بتصيروا كفره بث سموم وإشاعات إحنا كنا ماخدين مش المفهوم الثوري عنهم المفهوم إنهم هاذول جماعة ملحدین إنسى!.

Generation in seinem Umfeld, die überwiegend in den bäuerlichen Milieus sozialisiert ist, anscheinend auf diese alt-neue Wahrnehmung zurück und verurteilt die Kommunisten mit religiösen Argumenten.

Das oben angeführte Zitat deutet meines Erachtens auch eine prozesshafte Entwicklung in seinem Deutungsmuster an. Damals als Kind und junger Erwachsener spielten bei seiner Entscheidung gegen die Kommunisten und für die Fatah-Partei traditionell-religiöse Argumente eine entscheidende Rolle. In der Gegenwartsperspektive betrachtet er dies als Fehlurteil gegen die Kommunisten und kritisiert dabei die alte Generation in seinem Umfeld, die „giftige Gerüchte“ unbegründet gegen die Kommunisten verbreitete. Es fällt an dieser Stelle und anderen ähnlichen Stellen des Gespräches mit ihm auf, dass ihm das Sprechen über den Wandlungsprozess in seinem Deutungsmuster nicht leichtfällt. Er machte den Eindruck bei seiner Äußerung „*vergiss es einfach*“, dass er dies am liebsten nicht weiter und tiefer thematisieren will.

Der prozesshafte Wandel in seinem Deutungsmuster manifestiert sich im Pendel zwischen der Orientierung an dem Wir-Diskurs und der Orientierung an seinen wirklichen biographischen Erfahrungen. Eine Thematisierung dieses Wandels bringt anscheinend die Gefahr mit sich, gegen die Regeln des Wir-Diskurses zu verstoßen. Das Pendel in seiner Orientierung produzierte anscheinend eine innere Zerrissenheit, die seine Handlungsweise auch in späteren Phasen seiner Biographie beeinflusst hat, worauf ich noch eingehe. Aber zunächst zurück zum biographischen Verlauf in der Adoleszenz, in der er in Kontakt mit politischen Akteuren kam und Schritt für Schritt für den Kampf für die palästinensische Sache mobilisiert wurde. Mutaab lieferte in der Interviewsituation weitere Motive für seine Entscheidung, sich der Fatah-Partei anzuschließen. Dazu sagt er:

„Ich wusste ein bisschen aber nicht viel über die Tätigkeit der palästinensischen Revolution (...) wir haben von Abu Amar gehört, schon als wir sehr jung waren (...) da die Beseitigung der Besatzung, und zwar um jeden Preis, uns interessierte, und wegen des guten Rufs über die Operationen, die Fatah führte, schlossen wir uns dieser Organisation an. Es war der gute Ruf, oder sie waren diejenigen, die am stärksten in dieser Zeit aktiv waren (...) Es liegt in Natur der Menschen. Die Natur der Menschen führt dazu, Widerstand zu leisten, verstehst du, diese Wirklichkeit abzulehnen.“²⁸⁸

²⁸⁸ "انا كنت على اطلاع لو أنه بسيط وجزئي على عمل الثورة الفلسطينية (...) كنا نسمع عن أبو عمار من و إحنا صغار و إحنا صغار جدا (...) طبعاً إحنا كان يهمننا إزالة الإحلال بأي طريقة فنتيجة السمعة الطيبة عن العمليات التي كانت تقوم فيها فتح إنضمينا لهذا الإطار كانت السمعة الطيبة أو كانت الشغلة انه هي الأكثر عملاً في ذلك الوقت (...) فغريزة كل بني آدم بتتوجد عنده غريزة المقاومة إنت فاهم علي رفض الواقع".

Aus Mutaabs Perspektive ist der Widerstand gegen die Wirklichkeit oder gegen den Zustand, der durch eine soziale Ungleichheit geprägt ist, eine natürliche Reaktion. Dadurch legitimiert er seine Begeisterung für den bewaffneten Kampf gegen die israelische Besatzung und für die Fatah-Partei. Der bewaffnete Kampf wurde als die einzige Strategie für die Befreiung Palästinas bis zu dem Oslo-Friedensabkommen in den 1990ern durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) und auch durch die islamisch-orientierten Parteien propagiert und unter den Bevölkerungen im Westjordanland nach dem Juni-Krieg 1967 indoktriniert (Baumgarten 1991, S. 177ff). In einer späteren Phase seiner Biographie revidiert Mutaab seine Idealisierung der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) in der Adoleszenzphase in den 1980ern und verweist auf eine Brüchigkeit in seiner Orientierung am Nationaldiskurs, der durch die palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) weitgehend geprägt ist. Diese Brüchigkeit entstand durch seine vielschichtige biographische Erfahrung mit den PLO-Akteuren und der palästinensischen Autonomiebehörde Mitte der 1990er. Seine biographischen abwechslungsreichen Erfahrungen mit der palästinensischen Autonomiebehörde bestätigen seine Idealisierung der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) nicht. Durch diese Diskrepanz zwischen der Idealisierung einerseits und den Erfahrungen mit der palästinensischen Autonomiebehörde andererseits entstand eine Enttäuschung, und dabei wurde ein Reformationsprozess in seinem Deutungsmuster angestoßen, welcher wie ein Zerrissenheitsprozess vorkommt. Jedenfalls korrelierte Mutaabs Begeisterung für den bewaffneten Kampf mit der Idealisierung der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und liegt im sozialpolitischen Kontext, und in seiner parteipolitischen Affinität begründet.

Sein parteipolitisches Engagement verlief nicht ohne harte Konsequenzen, die den Verlauf seiner Biographie bedeutend beeinflussten. Wie schon erwähnt wurde, hatte Mutaab seine erste Erfahrung mit Verhaftungen als er dreizehn Jahre alt war. Er wurde eine Nacht eingesperrt und am nächsten Tag wurde er mit Hilfe seines Vaters und des Mughtars des Flüchtlingslagers entlassen. Die Verhaftung führte aber nicht dazu, dass er von seinem Kampf gegen die israelischen Soldaten und Siedler in seiner Umgebung abließ. Anscheinend wurde er dadurch eher in seiner Orientierung zum sogenannten Widerstandsprojekt bestärkt. Zwei Jahre später nach seiner ersten Verhaftung, als Mutaab 15 Jahre alt war, wurde er Anfang 1985 in seiner UNRWA-Schule mit zwei weiteren Mitschülern verhaftet. Er wurde beschuldigt, Steine gegen israelische Soldaten und Siedler in seiner Umgebung geworfen zu haben. Er saß deswegen zwei Monate lang im politischen Gefängnis. Zwischen 1985 und 1987 bevor die politische Unruhe durch die erste Intifada überall im Westjordanland herrschte, machte Mutaab mehrere

Erfahrungen mit Verhaftungen. Drei Verhaftungen vor der ersten Intifada, also bevor er 17 Jahre geworden war, wurden von ihm in der Interviewsituation erwähnt. Seine Erfahrung mit Gefängnis waren von großer Bedeutung auch in späteren Phasen seines Lebens, denn er wurde dort sozusagen politisiert, indem er mit islamisch-nationalen Perspektiven konfrontiert wurde. Dazu noch konnte er ein soziopolitisches Netzwerk aufbauen, das den Verlauf seiner Biographie später bedeutend beeinflusste.

Nach seiner Entlassung versuchte Mutaab immer wieder, die Schule weiter zu besuchen, jedoch brach er seine Schule ab, als er in der achten Klasse war. Seine schulische Ausbildung wurde dadurch endgültig beendet als er 16 Jahre alt wurde. Er führte seinen Schulabbruch auf seine Erfahrung mit der Verhaftung und die dadurch entstandenen Anpassungsschwierigkeiten in der Schule, z. B. der große Altersunterschied zwischen ihm und seinen Mitschülern in der achten Klasse, zurück. Mutaab war 17 Jahre alt, als die erste Intifada im Jahr 1987 begann. Er und seine Familie erlebten besonders in dieser Zeit ständig kritische Situationen, wie Hausdurchsuchungen, Verhaftungen und Verfolgungen durch die israelischen Soldaten. Dies erinnert er immer noch als leidvolle Erfahrungen.

Darüber hinaus machte Mutaab in seiner Adoleszenz biographische Erfahrungen mit den Israelis, die meines Erachtens einen Bruch mit seinem Präsentationsmuster darstellten, denn sie passen nicht zum Wir-Diskurs. In der autonom gestalteten Selbstpräsentation berichtet Mutaab über seine Arbeit in Israel. Bei dem Nachfrageteil und besonders im zweiten Gespräch lässt sich Mutaab auf Stegreiferzählung ein und thematisiert noch einmal diesen Bestandteil seiner Biographie. Dabei tritt seine verflochtene Figuration zu der israelischen Gesellschaft ans Licht und wird hier zusammenfassend diskutiert.

Mutaab begann mit der Arbeit in Israel in einem Supermarkt als Reinigungsfachkraft im Jahr 1986, als er 16 Jahre alt war und die Schule abbrach. Es war damals selbstverständlich, dass er direkt mit dem Bus vom Flüchtlingslager nach Tel Aviv fuhr. Bis zur ersten Intifada 1987 waren solche Reisen möglich. Danach wurde das Westjordanland von den israelischen Gebieten durch permanente Straßenkontrollen, eine Trennmauer und straffe Grenzkontrollen getrennt. Jedenfalls arbeitet Mutaab dort ein paar Jahre, und dabei lässt er sich auch auf normale Beziehungen und Freundschaften mit israelischen Juden ein. Er beschreibt seine Kontakte zu seinem libysch-israelischen Arbeitgeber, Moses²⁸⁹, folgendermaßen:

„Die Situation war ganz normal. Wenn du zur Arbeit [in Tel Aviv] fahren willst, kannst du das selbstverständlich machen. Dabei gab es weder Reisegenehmigung noch irgendwas anderes.

²⁸⁹ Der Name wurde aus Diskretionsgründen von mir geändert.

Die Juden kamen auch zu uns hierher (...) Moses kam zur Hochzeit und überreichte das Geldgeschenk und dabei tanzte er mit, und dann ging er selbstverständlich mit seinem eigenen Auto nach Hause [in Tel Aviv] (...) Er kam mit seiner Mutter zusammen (...) unsere [politischen] Tätigkeiten und Veranstaltungen waren [ihm] auch bekannt, trotzdem arbeiteten wir selbstverständlich mit ihm, das eine schließt das andere nicht unbedingt aus.“²⁹⁰

Der Kampf gegen die israelische Autorität und ihre Symbole schließen nicht aus, dass Mutaab in einem Laden in Tel Aviv bei einem libysch-jüdischen Israeli arbeitet. Dabei entstanden auch Familienkontakte. Das Angeführte macht auch deutlich, dass die Interaktion zwischen Mutaab und seinem libysch-israelischen Arbeitgeber durch starke Solidarität geprägt war, die nicht über die nationale Zugehörigkeit beider Parteien, sondern auch über die eigene Positionierung im politischen Kampf hinausging. Mutaab betrachtet seinen Arbeitgeber nicht im Großzusammenhang im politischen Nahost-Konflikt, sondern vielmehr im Rahmen der Außenseiter-Etablierter-Figuration. Er beschreibt seinen Arbeitgeber folgendermaßen

„Er war Libyer und verabscheute die Westler, er lebte damals in Elend (...) er selbst arbeitete im Dienstbereich in der Reinigung, und nachher stieg er auf und begann, Arbeiter bei sich zu beschäftigen. Aber er selbst war (...) damals war seine Familie arm oder marginalisiert in Israel, das heißt, sie waren wertlos, also aus ihrer Perspektive (...) auch seine Geschwister sprachen perfekt Arabisch.“²⁹¹

In dieser Beschreibung von Mutaab verschwindet das Bild eines Erzfeindes und stattdessen taucht eine Beschreibung eines erfolgreichen eigenständigen Unternehmers auf, der genau so wie Mutaab selbst viele leidvolle Erfahrungen mit Armut, sozialer Ungleichheit und Marginalisierung hatte durchmachen müssen. Dies lässt die Vermutung zu, dass Mutaab selbst nicht nur von der erfolgreichen Biographie seines Arbeitgebers begeistert ist, sondern auch sich selbst mit ihm identifiziert. Vor allem die Beschreibung der Bewältigungsstrategie der prekären Situation, in welcher sich der Arbeitgeber und seine Familie damals befanden, stimmt in vieler Hinsicht mit der Beschreibung der Bewältigungsstrategie der prekären Situation überein, in der sich Mutaab selbst und seine Familie lange Jahre befanden. Beide haben sich trotz Armut etablieren können. Auch in Hinsicht auf die Figuration als Außenseiter zu den Etablierten in

²⁹⁰ "كانت الأمور طبيعية جدا بدك تروح على الشغل عادي فش ولا تصاريح ولا إشي كانوا بييجوا اليهود عنا هان كمان (...) موسى حضر العرس ونقط ورقص عادي وراح بسيارته (...) أجي هو وأمه (...) كنا معروفين بنشاطاتنا وفعالياتنا ونشتغل معاه عادي هذا إشي وهذا إشي".

²⁹¹ "هو كان ليبي ينبد الغربيين كانت حياته فيها بؤس (...) هو أصلا كان يعمل في الخدمات في التنظيف وتطور وصار يجيب عمال ولا هو أهله كانوا من الناس الفقراء في إسرائيل أو المهمشين يعني مش ذات قيمة يعني في نظرهم (...) أخوته كمان كانت عربيتهم مطلقة".

der jeweiligen Umgebung lässt auf eine gemeinsame Erfahrung schließen, was vermutlich die Identifikation mit seinem Arbeitgeber förderte. Bei dieser Identifikation mit dem Arbeitgeber, der als Vorbild in Mutaabs Beschreibung vorkommt, spielen auch die Sprachkenntnisse eine Rolle. Anscheinend schlägt auch die gemeinsame Sprache eine Brücke zwischen den beiden und ihren Familien. Des Weiteren erzählt Mutaab von mehreren Situationen, welche eine starke Solidarität des Arbeitgebers Moses mit Mutaab, trotz dessen politischen Kampfs gegen die israelische Besatzung, noch deutlicher machen. Eine der Situationen wird von Mutaab so beschrieben:

„Als die Intifada begann, herrschte Straßensperre und Ausgangssperre usw., in solchen Situationen reagierte er darauf und meinte: ich bringe euch zur alten Frau zu ḥağğa²⁹², sie brachte uns dort unter, sie gab uns Schlafsachen, und wir schliefen (...) also während meiner Arbeit bis zum Ende meiner Beschäftigung behandelte er uns alle mit Respekt, wir haben also nie einen Unterschied wahrgenommen.“²⁹³

Moses, der libysch-israelische Arbeitgeber, wurde von Mutaab hier und an anderen Stellen des Gesprächs als solidarisch, tolerant und empathisch mit Mutaab und seinen Arbeitskollegen aus dem Flüchtlingslager präsentiert. Auch als Mutaab in dieser Zeit verhaftet wurde, reagierte Moses empathisch darauf. Mutaab sagt dazu: *„Als ich verhaftet wurde, kam er und schickte mir eine Schokoladenpackung, diese sollte man mir beim Besuch überreichen“²⁹⁴*. Moses besucht Mutaabs Familie, als Mutaab zu Beginn der ersten Intifada im Jahr 1987 verhaftet wurde. Der Arbeitgeber brachte eine Schokoladenpackung für Mutaab mit, die ihm über die Familie beim Besuch im Gefängnis überreicht werden sollte. Mutaab deutet an, dass sein Arbeitgeber von Mutaabs Involvierung in der palästinensischen Nationalbewegung wusste. Trotzdem setzt der Arbeitgeber sozusagen ein Solidaritätszeichen mit Mutaab und mit seiner Familie, die durch Mutaabs Verhaftung durch die israelische Armee schwer getroffen war. Jedenfalls hindert der politische Kampf Mutaab und seinen Arbeitgeber nicht, eine auf gegenseitigem Vertrauen basierende Beziehung aufzubauen, welches von den beiden nicht missbraucht wurde. Mit der eskalierten Gewalt in der ersten Intifada war der Kontakt nicht mehr möglich und brach zusammen.

²⁹² Ḥağğa ist eine Bezeichnung für eine Frau, die die islamische Pilgerfahrt nach Mekka schon gemacht hat. Jedoch wird diese Bezeichnung auch für ältere Frauen, besonders im islamisch-konservativen Milieu, verwendet, auch wenn sie noch keine Pilgerfahrt gemacht haben.

²⁹³ "في بداية الإنتفاضة يصير في إغلاقات منع تجول كذا يجي يقول بوديكم عند الحجة الختيارة بنيمونا غاد تعطينا فراش و ننام (...). يعني إشتغلت وتركت وهو يتعامل معنا باحترام كلنا يعني ما عمرنا شعرنا انو في فارق".

²⁹⁴ "لما أنا تم إعتقالي أجي بعثلي بكيت شوكلاته إنو ودوها إله على الزيارة".

Dennoch zeigt Mutaab Verständnis für die israelischen Soldaten, die in dieser zweiten Hälfte der 1980er, seiner Angabe nach, keine andere Wahl hatten, als den Militärdienst zu leisten. Dazu sagt er:

*„Er hat einen einzigen Bruder, der bei der Armee dient. Wir hatten aber ein normales Verhältnis zu ihm, er hat keine andere Wahl als den Militärdienst zu leisten, es war in dieser Zeit noch eine Pflicht.“*²⁹⁵

Der Bruder des Arbeitgebers leistete also Militärdienst in der Zeit, in der sich Mutaab selbst aktiv am Kampf gegen die israelischen Soldaten beteiligte. Hypothetisch standen die beiden im Kampf gegeneinander. Jedoch war das Verhältnis zwischen den beiden, wie Mutaab es formuliert, ganz „normal“, denn „das eine schließt das andere nicht unbedingt aus“, wie er es zum Ausdruck brachte. Auch mit der Mutter des Arbeitgebers machte Mutaab positive Erfahrungen. Als er bei Moses arbeitete, wurden er und seine arabischen Kollegen aus dem Flüchtlingslager bei Moses Mutter unterbracht, weil sie normalerweise Nacht- und Schichtarbeit hatten. Aber auch, weil die Rückreise ins Westjordanland durch die Straßensperre während der ersten Intifada 1987 vorübergehend nicht möglich war. Dabei gab es manchmal Ausgangssperren im Lager oder Straßensperren zwischen dem Lager und dem Arbeitsplatz in Tel Aviv. Mutaab sagt zu dem Verhältnis zur Mutter:

*„Da kamen Juden und beschwerten sich wie immer über unsere Anwesenheit. Sie trägt eine Pistole und richtet diese Pistole gegen sie. Seine Mutter zog die Pistole und warnte sie: wehe, wer tritt ihnen zu nah! Sie sind meine Kinder, wer ihnen zu nahetritt, den werde ich erschießen. Lasst sie doch in Ruhe arbeiten bei meinem Sohn (...)also sie verteidigte uns.“*²⁹⁶

Mutaab berichtet von mehreren solchen kritischen Situationen, in denen sich Mutaab oder seine Kollegen im Streit mit israelischen Zivilisten oder auch Zivilisten im Soldatenanzug während seines Dienstes in Israel befanden. Jedoch erhielten sie die Unterstützung und Hilfe durch die Familie des Arbeitgebers. Auch die israelische Polizei behandelt sie in solchen Situationen fair. Mutaab sagt dazu:

„Es gab Zeiten vor der Intifada, in der alles normal war (...) wir haben quasi eine Gruppe

²⁹⁵ "في الوأخ واحد كان في الجيش كان يتعامل معنا عادي خلص كان مفروض عليه الجيش خدمة إجبارية كان وقتها".
²⁹⁶ "أجو يهود عادي إعترضوا على وجودنا رفعت المسدس رفعت عليهم مسدس أمه طالت المسدس قالت لهم إني بقرب عليهم هدول أولادي إني بقرب عليهم بطخو ممنوع تحكوا معهم هدول بشتغلوا عند إبني (...) دافعت عنا يعني".

gegründet, wenn einer uns angreift, greifen wir alle Mitarbeiter zurück, egal ob es sich um Soldaten oder [Zivileren] handelt. Wir schlugen auch mit dem Besen zurück. Mehrmals schlugen wir Soldaten in einem normalen Streit (...) Die [israelische] Polizei trennte uns voneinander aber ohne uns unbegründet zu beschuldigen. Beschuldigt dabei wird derjenige, der die Schuld wirklich hat. Nach den Anschlägen mit Sprengstoff und solchen Sachen hat sich die Situation geändert. Erst danach erschießen sie jeden, der ihnen zu nahe tritt.“²⁹⁷

Mutaab vergleicht die Gegenwart mit der Zeit vor und nach der ersten und zweiten Intifada und verweist auf die sichtbaren massiven Veränderungen im Verhältnis zwischen der arabisch-palästinensischen und der jüdisch-israelischen Gesellschaft. Mit der Zeit wurde die Arbeit in Israel für alle Beteiligten schwieriger. Das Alltagsleben wurde durch die „Anschläge mit Sprengstoff und solchen Sachen“ so gestört, dass die Toleranzgrenze gegenüber ihm und seinen Arbeitskollegen immer geringer wurde. Die israelische Gesellschaft erlebte Mutaab nicht mehr so tolerant und fair, wie diese vor der ersten Intifada gewesen war. Trotzdem traf Mutaab die Entscheidung, mit der Arbeit bei Moses aufzuhören, nicht aus Sicherheitsgründen, sondern erst nach den negativen Reaktionen darauf im Flüchtlingslager. Dazu sagt er:

„Ich nahm wahr, dass diese Sache nicht mehr akzeptiert ist, also hörte ich auf, auch viele Jugendliche hörten damit auf (...) also die Leute fanden [im Flüchtlingslager] nichts zu essen, und es herrschte Ausgangssperre, und die Armee belagert sie und du gehst bei ihnen arbeiten, so gab es eine Art allergische Reaktion darauf.“²⁹⁸

Die negativen Reaktionen auf die Arbeit in Israel häuften sich in seinem Umfeld immer mehr. Eine Gruppierung aus dem Lager stand morgens früh am Eingang des Flüchtlingslagers und kontrollierte den Verkehr. Dabei wurden gezielt die Arbeiter in Israel angehalten und zurückgeschickt, so die Angabe von Mutaab. Mit dem Beginn der ersten Intifada im Jahr 1987 und durch die eingeführten israelischen Straßenkontrollen zwischen Westjordanland einerseits und Jerusalem andererseits wurde auch die Reise vom Lager direkt nach Tel Aviv nicht mehr möglich. Auch die Diskrepanz zwischen seinem Lebensumstand in Tel Aviv und dem Lebensumstand seiner Familie im Lager, die während der ersten Intifada durch die israelischen

²⁹⁷ „مررت فترة قبل الإنتفاضة كان عادي (...) إحنا كنا مشكلين زي مجموعة إلي يعتدي علينا نهجم جميع العمال نضرب جيش مش جيش نضرب يصير عادي عراك في المكانس نضرب يعني أكثر من مرة نضرب جيش عادي (...) يفصلوا بيننا الشرطة وما يجيبوش الحق علينا مثلا خلص الي الحق عليه الحق عليه بعدين إختلفت النظرة بعدها صرنا الي يقدم يطخوه بعد العمليات التفجيرية والأمور إلي زي هيك.“
²⁹⁸ “أنا حسيت انو صارت الشغلة مرفوضة تركت يعني وكثير شباب تركوا (...) يعني الناس كان في منع تجول ومش لافين يوكلوا والجيش بحاصرهم وتروح انت تشتغل عندهم هناك فبصير زي نوع من الحساسية.“

Soldaten viele kritische Situationen erlebte, trug dazu bei, dass Mutaab seine Arbeit bei Moses in Tel Aviv kündigte.

Durch diese Kündigung ging auch die Verfolgung des soziökonomischen Etablierungsprojekts durch die Arbeit in Israel zu Ende. Dadurch beschränkt sich seine Interaktion nur noch mit den israelischen Soldaten in seinem Flüchtlingslager und auch mit den SiedlerInnen in seinem Umfeld, die vor allem durch den ständigen politischen Kampf und kollektive Gewalt geprägt waren. Bei der Kündigung seiner Arbeit bei Moses 1989 in Tel Aviv war Mutaab 19 Jahre alt. Danach arbeitete er wieder wie früher mit seinem Vater als Straßenverkäufer, auch war er als Tageslohnarbeiter in verschiedenen Bereichen bis zum Ende der ersten Intifada 1993 im Westjordanland beschäftigt. Jedoch stand seine Beschäftigung mit den Intifada-Aktionen im Vordergrund und bestimmte seinen Tagesablauf mehr als andere Sachen. Mutaab beschreibt seine Jugendzeit insgesamt mit diesen Worten:

„Ich half meinem Vater bei der Arbeit... wir verkauften, und daneben beteiligte ich mich an den Intifada-Aktionen. Das Leben in dieser Phase war schwer, man hat ganz und gar keine Kindheit oder Jugendzeit wirklich erlebt, das heißt, man hat die Jugendzeit im Alter von 14,15 bis 22 Jahre mit Haftzeit und Verfolgung verbracht und so weiter, sogar als ich gearbeitet hatte, hatte ich heimlich gearbeitet, weil eine Verhaftung mich immer wieder in der meisten Zeit bedrohte.“²⁹⁹

Als Jugendlicher war sein Alltagsleben durch die erste Intifada und die damit unmittelbar verbundene kollektive Gewalt geprägt. Mehrere Male erlebte er sehr kritische Situationen und wurde während der Intifada verhaftet. Auch in Administrativhaft³⁰⁰ saß er sechs Monate lang. Mehrere Male wurde er durch den israelischen Geheimdienst verhört, u. a. verbrachte er 72 Tage im Verhör im israelischen Gefängnis in Ramallah und wurde vermutlich auch gefoltert³⁰¹,

²⁹⁹ "كنت أساعد والدي في الشغل (...) نبيع ومع المشاركة في فعاليات الإنتفاضة، كانت الحياة والفترة كانت صعبة الواحد لا عاش طفولة ولا عاش شباب طبعاً بالمرّة نهائياً يعني الشباب مهو قضيناه من سن ال 15 او ال 14 لسن ال 22 إحنا سري مري مرة اعتقال مرة مطاردة كذا وكنت حتى لما كنت اشتغل كنت اشتغل بطريقة خفية لأنني كنت دائماً دائماً دائماً معرض للاعتقال اغلب الأوقات".

³⁰⁰ Laut eines B'Tselem -Bericht war die Zahl der inhaftierten Palästinenser in Administrativhaft während der ersten Intifada am höchsten. "Over the years, Israel has held thousands of Palestinians in administrative detention, for periods ranging from several months to several years. The highest number of administrative detainees was documented during the first intifada. On 5 November 1989, Israel was holding 1,794 Palestinians in administrative detention. In the early and mid-1990s, the number of administrative detainees ranged from 100 to 350 at any given moment, and by the end of the decade, there were no more than a few dozen detainees held at the same time. On 13 December 2000, two and a half months after the second intifada erupted, Israel held 12 Palestinians in administrative detention. In March 2002, the number stood at 44" (B'Tselem, Administrative Detention).

³⁰¹ Palästinensischen, israelischen und internationalen Berichten zufolge, gab es vor und während der ersten Intifada schon Folter in den israelischen Gefängnissen in unterschiedlichen Varianten, von psychologischen Methoden bis hin zu schweren sexuellen Übergriffen wie z.B. Schläge auf alle Teile des Körpers, einschließlich Genitalien

worüber er aber nur andeutungsweise sprach. Während der ersten Intifada war sein Alltagsleben im großen Maße durch die politische Unruhe strukturiert und geprägt. Entweder saß er im Gefängnis, wurde durch den israelischen Geheimdienst gesucht, oder befand sich in Gefahr durch seine riskanten paramilitärischen Anschläge mit Steinen oder Molotov Cocktails gegen die israelischen Soldaten und SiedlerInnen. Mutaab verweist auf die besondere Behandlung durch die Soldaten, die er erfuhr, weil er einen personalen Sonderausweis tragen musste, den grünen Ausweis. Dazu sagte er:

„Mein Ausweis war grün, und ich trug den ungerne bei mir (...) Sie gaben uns diesen [Personalausweis] als wir aus der Haft rauskamen, um klarzustellen, dass es sich um einen Ausgestoßenen, um einen Terroristen handelt. Überall erwischen sie uns, und sammeln uns in einer Patrouille. Der grüne Personalausweis bedeutet, es handelt sich um einen, der schon in der Haft gewesen war, um einen Terroristen und um einen Randalierer.“³⁰²

Mutaabs Alltagsleben war durch die erste Intifada noch mehr als zuvor durcheinandergeraten. Sein biographischer Verlauf während der ersten Intifada ist weitgehend durch die paramilitärischen Anschläge, Verfolgungen und Verhaftungen durch die israelischen Soldaten geprägt. Er wurde durch die israelischen Soldaten kriminalisiert und dementsprechend behandelt, so dass er in seinem Alltagsleben gestört war. Mutaab sprach nicht von der Auswirkung seiner paramilitärischen Anschläge, auch nicht von den potenziellen Opfern seiner Handlungen in dieser Zeit. Dabei bleibt es auch unklar, ob Mutaab in militärischen Anschlägen gegen die israelischen Soldaten oder auch israelische Zivilisten involviert war oder nicht. Jedoch kann man dies nicht ausschließen.

6.2.2.3 *Sozioökonomischer Aufstieg*

Trotz vieler sehr kritischer Situationen überlebt Mutaab die politische Unruhe von 1987 bis 1993. Als die palästinensische Autonomiebehörde im Rahmen der Friedensverträge im Jahr 1994 im Westjordanland und Gazastreifen gegründet wurde, bot ihm diese neue Entwicklung eine neue Chance auf einen sozioökonomischen Aufstieg. In dieser Zeit war Mutaab 24 Jahre alt, bekam eine Stelle als Angestellter im Sicherheitsapparat der palästinensischen Autonomiebehörde und absolvierte eine Ausbildung als Soldat. Dadurch wurde seine

und Kopf, Gesichtsspucken, gefälschte Drohungen, sexuelle Übergriffe auf die betroffene Person oder auf Familienangehörige (Cohen & Golan 1991, S. 25ff).

³⁰² "هويتي خضرا ما كنتش أحب أحملها. كانوا يعطونا إياها لما نطلع من السجن يعني هذا منبوذ هذا الإرهابي وين ما نروح يزقوننا يصفوننا وين في دورية الهوية الخضرا معناه معتقل سابق إرهابي مخرب".

Finanzlage relativ sichergestellt. Diese Stelle bekam Mutaab über sein soziales Netzwerk, das er u. a. im israelischen Gefängnis aufbauen konnte. Auch seine Zugehörigkeit zur Mainstream-Fatah-Partei war von entscheidender Bedeutung. Zwei Jahre lang arbeitete er bei der palästinensischen Autonomiebehörde, im Jahr 1996 kündigte er jedoch diese Stelle.

Mutaab erklärt seine Kündigung damit, dass er über das Ergebnis der Friedensverhandlungen enttäuscht war. Die politische Unruhe im Jahr 1996, bekannt unter dem Namen „Tunnel-Intifada“ (Arab. Intifadat an-nafaq)³⁰³, stellte für ihn einen Wendepunkt in seiner Denk- und Handlungsweise dar. Dazu sagt er:

*„All diese [Friedens]Verträge brachten nichts. Sie stimmten auch nicht mit den blumenreichen Träumen, wovon sie uns erzählten, auch nicht mit unseren Prinzipien im Kopf überein (...) was bedeutet eigentlich die Befreiung? Und was bedeutet der Boden? Ich sage es dir, es herrschte eine Verstimmung in mir gegenüber der Autonomiebehörde, also der palästinensischen Autonomiebehörde, aber nicht gegenüber der Partei. Diese unterscheidet sich davon total.“*³⁰⁴

Die gescheiterten Friedensverträge und seine eigne Arbeit bei der palästinensischen Autonomiebehörde führten dazu, dass seine Idealisierung des Wir-Diskurses der (PLO), die er durch die Propaganda der (PLO) entwickelte, zusammenbrach. Während der politischen Unruhe im Jahr 1996 wurde ihm klar, dass die Arbeit bei der palästinensischen Autonomiebehörde mit seinen Prinzipien, die sich an der PLO orientieren, nicht zu vereinbaren ist. Bei diesen Protesten vom Jahr 1996 spielte die palästinensische Autonomiebehörde eine doppelte Rolle. Einerseits gab es Aufrufe für den Widerstand und Proteste gegen Israel, und andererseits bemühte sich die palästinensische Autonomiebehörde zusammen mit der israelischen Verwaltung³⁰⁵, die Demonstrationen auf den Straßen niederzuschlagen. Mutaab befand sich dabei in einer prekären Situation, vor allem, weil er durch seine Arbeit die palästinensische Autonomiebehörde repräsentierte und dadurch diese doppelte Rolle spielte. Mutaab deutet an, dass er selbst gegen die palästinensischen Demonstranten (auch gegen

³⁰³ Im September 1996 wurde in der Nähe der Aqsa-Moschee ein Tunnel durch den israelischen Bürgermeister Ehud Olmert eröffnet (Said 1997, S. 256). „Die Tunnelöffnung hat auf Seiten der Palästinenser beträchtlichen Protest hervorgerufen“ (ebd.).

³⁰⁴ "ما فش اشبي بالاتفاقات هاي كلها ما فش اشبي من الأحلام الوردية الي سمعوننا إياها أو المبادئ الي كنا حاطينها في راسنا شو معنى التحرير وشو معنى الأرض بحكبيك يعني شوي صار عندي نوع من الجفاء بيبي وبين السلطة، السلطة الوطنية طبعاً مش التنظيم هذا يختلف كلياً".

³⁰⁵ In Kooperation mit der palästinensischen Autonomiebehörde regiert auch die israelische Zivilverwaltung im Westjordanland. Diese Verwaltung wurde im Jahr 1981 gegründet und untersteht dem israelischen Verteidigungsministerium. Die sogenannte „Israeli Civil Administration (ICA)“ ist definiert als: „A governing body that operates in the West Bank, which was established by the Government of Israel in 1981 to carry out bureaucratic functions within the oPt [occupied Palestinian territories]. The ICA is largely staffed by Israeli Military personnel and is part of a larger entity known as the Coordinator of Government Activities in the Territories (COGAT) – a unit in the Israeli Ministry of Defense“ (Quintero & Muaddi 2013, S. 4).

oppositionelle palästinensische Akteure im Westjordanland) vorgehen musste. Diese doppelte Rolle de-idealisiert seine Vorstellung von einem homogenen, idealen Wir- und Selbstbild der Palästinenser. Seine Enttäuschung äußert er aber nur gegen die national-palästinensischen Institutionen, nicht gegen seine politische Partei „Fatah“ selbst, die eigentlich diese Institutionen dominiert. Mutaab selbst sieht keinen Widerspruch in seiner Positionierung. Der Grund dafür liegt in Mutaabs Deutung und Zuschreibung der palästinensischen Autonomiebehörde und der Fatah-Partei begründet. Für ihn repräsentiert die palästinensische Autonomiebehörde die Rolle der Unterdrücker, denn sie arbeitet eng mit den Israelis gegen palästinensische Demonstranten und Akteure zusammen. Dagegen repräsentiert die Fatah-Partei das Widerstandsprojekt der Palästinenser, welches auf dem Prinzip der Befreiung Palästinas und des palästinensischen Bodens beruht. Interessant ist auch, dass Mutaab zwischen lokalen und nicht-lokalen Akteuren oder zwischen Akteuren aus dem Westjordanland und dem Gazastreifen einerseits und Akteuren aus dem Exil andererseits unterscheidet. Dazu sagt er:

„Ich wusste nicht mehr, wie ich mit ihnen weitermache (...) sogar Leute aus der Führungsebene auf einer Staatsführungsebene [sprich] Statthalter und Gouverneure, welche mich aus der Haft in den 1980ern kennen, beginnen, sich zu beklagen, wenn sie mich zufälligerweise treffen: wann werden wir sie endlich loswerden, sie seien so und so, man lässt seinen Gefühlen freien Lauf, und zwar so auf einer vertrauten Weise, alles ist doch bekannt und klar. Was waren wir damals, und was sind wir jetzt geworden.“³⁰⁶

Mutaab unterscheidet, wie man aus dem Zitat deutlich entnehmen kann, zwischen lokalen Akteuren einerseits und „nicht-lokalen“ Akteuren andererseits. Die lokalen Akteure sind die Veteranen, die er aus der Haftzeit in den 1980ern kennt. Zu diesen Veteranen gehört Mutaab selbst, obwohl er seine Arbeit bei der palästinensischen Autonomiebehörde kündigte, trotzdem sind die alten Kontakte aus den 1980ern noch von großer Auswirkung. Dagegen schreibt Mutaab den nicht-lokalen Akteuren oder den PLO-Rückkehrern, die mit der PLO in den 1990ern ins Westjordanland kamen, die Schuld an der Zerstörung des harmonisch-idealen Wir- und Selbstbilds der Palästinenser zu. In diesem Zusammenhang stellt Mutaab die Vergangenheit vor der Gründung der palästinensischen Autonomiebehörde auf eine idealisierte Art und Weise vor:

³⁰⁶ "ما عرفتش أكمل معهم (...) حتى القيادات الموجودة على مستوى الوطن قيادات محافظين وقيادات ألوية بشوفوني مثلا بالصدفة بعرفوني نتيجة الاعتقال السابق في الثمانينات ايمته نتریح منهم هذول ناس كذا وناس كذا ببلش يحكي ويفضفض بطريقة انو حكي قديم معروف إحنا كنا إيش وصرنا إيش".

„Die soziale Solidarität und das soziale Gewebe waren damals stärker als jetzt. Damals in jener Zeit hatten die Leute mehr Mitgefühl füreinander. Es gab keinen Klassenunterschied oder Unterschiede wie jetzt. Man will doch nicht sagen, aber dies kam doch durch die Gründung der palästinensischen Autonomiebehörde, dadurch sind manche Leute reich und manche so geworden.“³⁰⁷

Die Enttäuschung über die palästinensische Autonomiebehörde, der er die Schuld an der Spaltung der palästinensischen Gesellschaft in Arm und Reich zuweist, führte nicht nur zur Kündigung seiner Arbeit, sondern auch zu einem Bruch in seiner Vorstellung eines idealen Wir- und Selbstbildes der palästinensischen Gesellschaft. Dabei gab Mutaab den Eindruck, dass er sogar seine Orientierung am Widerstandsprojekt in Frage stellt und nicht mehr an das glaubt, wofür er damals ganz entschieden und entschlossen kämpfte. Eine Situation verdeutlicht diesen Wandel. In den 1980ern schon vor der ersten Intifada 1987, als er noch Schüler war, verübte er mit anderen Jugendlichen aus seinem Lager einen Anschlag mit Steinen auf das Auto eines „Kollaborateurs“, wie er ihn bezeichnet. Der Kollaborateur war sein Nachbar im Lager, aber arbeitete eng mit der israelischen Zivilverwaltung zusammen. Er war bekannt als Vermittler zwischen israelischer Zivilverwaltung und den LagerbewohnerInnen bei Verwaltungsangelegenheiten, z. B. bei der Beantragung eines Personalausweises, einer Geburtsurkunde oder auch einer Reisegenehmigung. Daraufhin wurde Mutaab durch die israelischen Soldaten verhaftet und von diesem (Kollaborateur) persönlich verhört. Mit dem Beginn der ersten Intifada war das Leben dieses Nachbarn im Lager nicht mehr möglich, und er zog in die Stadt Ramla im Zentralbezirk in Israel. Damals war sich Mutaab sicher, dass er durch seinen Angriff auf seinen Nachbar der palästinensischen Sache diene. Aus der Gegenwartsperspektive bewertet Mutaab diese Situation jedoch anders, wie der Dialog zwischen mir und ihm deutlich aufzeigt:

„Mutaab: Wir haben viele wie er [dieser Kollaborateur aus dem Lager], aber auf eine organisierte Art und Weise.“

Interviewer: Was meinst du damit?

Mutaab: Das reicht! Vergiss das Thema einfach! Das heißt, es ist normal geworden. Er war vielleicht derjenige, der Recht hatte. Vielleicht strebte er nach einer anderen Herrschaft, so dass wir selbst über uns regieren und unsere Behördengänge einfach selbst übernehmen. Aber

³⁰⁷ "كان التكافل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي يعني كان موجود أكثر من الفترة هذه في تلك الفترة كانوا الناس يحسو ببعض أكثر ما كان موجود هناك الطبقة التي موجودة حالياً أو الفوارق التي خلقها بدناش نحكي وجود السلطة الوطنية وناس صارت أثرياء وناس صارت كذا".

*er bleibt ein Verräter. Doch gibt es viele Leute, die sozusagen denselben Weg wie er eingeschlagen haben, aber auf eine legale Art und Weise.*³⁰⁸

Die Anspielung auf die palästinensische Autonomiebehörde ist hier ziemlich klar. Die palästinensische Autonomiebehörde macht gezielt und organisiert das, was ein „Verräter“ und ein „Kollaborateur“ für Israel damals machte, so die Andeutung von Mutaab. Dadurch revidiert Mutaab nicht nur seine damalige Handlung gegen seinen Nachbarn, sondern stellt auch sein ganzes Widerstandsprojekt im Rahmen seiner Involvierung bei der Befreiungsorganisation (PLO) in Frage. Mutaab gibt aber dabei den Eindruck, dass es ihm nicht leichtfällt, darüber zu sprechen. Vermutlich spielt das Bild seiner Familie und Großfamilie in seiner Umgebung und im medialen Diskurs, das durch den Kampf gegen Israel stark geprägt ist, auch eine Rolle.

Eine offene und unkontrollierte Erzählung oder eine Stegreiferzählung bringt die Gefahr mit sich, dass er gegen das ideale Wir- und Selbstbild seiner Familie, die den Status einer Widerstandsfamilie in seinem islamisch-konservativen Milieu und im medialen Diskurs genießt, möglicherweise verstößt. Dass es ihm nicht leichtfällt, darüber zu sprechen, deutet auf die vorher angesprochene innere Zerrissenheit in seiner Orientierung, einerseits an einem idealen Wir- und Selbstbild, welches durch den Wir-Nationaldiskurs der PLO weitgehend geprägt ist, und andererseits an seinen erlebten biographischen Erfahrungen.

Offenbar war die Kündigung seiner Arbeit mit Komplikationen verbunden, und es kam zu einer Verhaftung von 21 Tagen durch die palästinensische Autonomiebehörde. Vermutlich war auch diese Erfahrung mit dem palästinensischen Gefängnis der Grund dafür, dass er sich in dieser Zeit aus der Fatah-Partei zurückzog, und sich mehr als zuvor seinem Etablierungsprojekt widmete. Wie schon vorher erwähnt wurde, ist Mutaab durch seine parteipolitische Involviertheit und die damit unmittelbar verbundenen Verhaftungen in den 1980ern mit politischen Veteranen, auch bei der palästinensischen Autonomiebehörde, gut vernetzt. Durch seine Kontakte erhält er sein Gehalt dreizehn Monate lang nach seiner Kündigung. Erst als die Gehälter der Angestellten bei der palästinensischen Autonomiebehörde über eine Bankverbindung (also über eine bürokratische Kontrolle) und nicht mehr mit Bargeld (über persönliche Kontakte) ausgezahlt wurden, wurde sein Gehalt endgültig abgestellt. Die Finanzlage von Mutaab verbesserte sich jedenfalls deutlich, und er konnte sich genug etablieren, so dass er im Alter von 26 Jahren heiratete. Mit Hilfe seiner Frau, die all ihr

³⁰⁸ "متعب: في عنا زيو كثير بس بطريقة منظمة

المحاور: كيف يعني

متعب: خلص إنسى الموضوع يعني عادي بجوز هو الي كان على حق وقتها بجوز كان يطمح لحكم ثاني إنا نحكم بعض ونسير معاملاتنا وخلص بس بضل يعني خائن بس يعني زي منقول في كثير ناس مشوا على نمطه ولكن بطريقة قانونية".

Hochzeitgold und Schmuck verkaufte, begann Mutaab eine Weile später mit dem Bau eines Hauses für sich und seine Ehefrau neben dem Haus seiner Familie im Lager.

6.2.2.4 *Die gegenwärtige Situation*

Zehn Jahre später nach seiner Heirat im Jahr 2006, bekamen Mutaab und seine Frau ihr erstes Kind, ein Mädchen. Mit Abstand von jeweils zwei Jahren bekamen sie insgesamt vier Kinder, drei Mädchen und einen Sohn. Sein gegenwärtiges Alltagsleben ist durch die Arbeit und die Rolle als Vater und Versorger seiner Familie strukturiert und davon weitgehend geprägt. Doch die Erziehung der Kinder und die Ernährung der Familie breiten ihm Sorgen, vor allem, weil die soziopolitische Situation nicht stabil ist. Außer der Arbeit beschränken sich seine sozialen Kontakte fast auf seine Familie. Meistens geht er mit seiner Familie aus, wenn es einen Anlass dafür gibt, sprich Hochzeit, Todesfeier oder Ähnliches. Ganz selten trifft er sich mit Freunden außerhalb seines engen Verwandten-, Arbeitskollegen- und Freundeskreises im Lager.

Doch spielen seine alten Beziehungen und sein altes Netzwerk der Intifada-Veteranen immer wieder in seinem gegenwärtigen Alltagsleben eine wichtige Rolle, z. B. bei seiner jetzigen Arbeitsstelle als Hausmeister in einer staatlichen Schule in einem Dorf in der Nähe zum Lager. Diese Stelle ist wiederum bei der palästinensischen Autonomiebehörde, dieses Mal jedoch im Bildungsministerium. Über seine Kontakte bekam er das Angebot, und er bewarb sich daraufhin regulär. Der Direktor der Schule ist gut befreundet mit einem Intifada-Veteranen, den Mutaab gut kennt. Dabei gab es aber viele Komplikationen, weil Mutaab schon mal bei der palästinensischen Autonomiebehörde in einem Sicherheitsapparat angestellt war, aber seine Arbeit unbegründet gekündigt hatte. Die neue Anstellung bei der palästinensischen Autonomiebehörde wurde jedenfalls erst ermöglicht, nachdem er seine Kündigung der Stelle im Sicherheitsapparat der palästinensischen Autonomiebehörde anders regelte. Er musste dabei als Grund für seine Kündigung bei der palästinensischen Autonomiebehörde seine Gesundheitsprobleme angeben. Nachdem seine Kündigung mit der neuen Begründung nachträglich verändert wurde, bekam er die neue Anstellung im Bildungsministerium. Seitdem arbeitet er als Hausmeister in einer staatlichen Schule.

Seine jetzige Stelle als (quasi) Staatsbeamter gefällt ihm gut, da sie unbefristet und gut gesichert ist. Seine Kolleginnen und Kollegen und auch der Schuldirektor behandeln ihn gut, und sie sind nett zu ihm. Trotzdem reicht das Gehalt nicht für die hohen Ausgaben der sechsköpfigen Familie aus, vor allem, weil er der einzige ist, seine Ehefrau ist Hausfrau, der die Familie ernährt. Mutaab sieht sich verpflichtet, neben seiner Stelle immer wieder sein Geld in einem ökonomischen Projekt zu investieren, auch wenn es immer ein gewisses Risiko dabei gibt.

Wieder spielt sein altes Netzwerk der Intifada-Veteranen eine zentrale Rolle, wodurch er immer

wieder Investitionsangebote erhält. In der Zeit des Interviews mit ihm berichtet er von einem Projekt, in dem er mit anderen Partnern eine Cafeteria in einer anderen staatlichen Schule für ein Jahr lang pachtete. Die Verpachtung dieser Cafeteria in einer staatlichen Schule kam durch einen alten Freund, den Mutaab aus dem Gefängnis in den 1980ern gut kennt, zustande. Trotz guter Kontakte musste er sich schriftlich bewerben und die gesamte Miete für das ganze Jahr im Vorfeld vorstrecken.

Auch nach seiner Arbeit in Bildungsministerium muss er gelegentlich bei der Arbeit in der Cafeteria in der anderen Schule helfen. Dies ist sehr stressig für ihn, aber ermöglicht ihm gleichzeitig ein zusätzliches Gehalt, und dadurch kann er seine Familie gut ernähren. Schlechte Tage für ihn sind die Streiktage. Wenn die Schule streikt oder wenn es Demonstrationen gibt, so dass die Schüler nicht zur Schule kommen, wird es sehr eng bei der Kasse, denn jeden Tag bestehen Fixkosten, die nur durch den Verkauf an die Schüler gedeckt werden können. Jeder Streik ist daher mit finanziellen Verlusten verbunden. Zusammenfassend lässt sich so formulieren: Die Orientierung an einem Etablierungsprojekt, die Mutaabs Alltagsleben mittlerweile weitgehend strukturiert und determiniert, ersetzt die Orientierung am Widerstandsprojekt. Eine ähnliche Umorientierung lässt sich auch beim biographischen Verlauf seiner Schwester, Fatima, beobachten. Bevor die Ergebnisse der Fallrekonstruktion von Fatima vorgestellt werden, wird zunächst die Falldarstellung des zweitältesten Sohnes der Familie Maaruf zusammengefasst.

6.2.2.5 Schlussbemerkung zur Mutaabs Lebensgeschichte

Mutaab Maaruf (geb. 1970) ist der zweitälteste Sohn seiner – mit den Eltern - zehnköpfigen muslimischen Familie, die seit den 1950er Jahren in einem palästinensischen UNRWA-Flüchtlingslager im Westjordanland wohnt. Seine Biographie ist in einer familialen Lagerung eingebettet, die durch leidvolle Erfahrungen mit mehreren Kriegen, mehrfachen Flucht sowie Ohnmacht, Armut und Elend in einem Flüchtlingslager gekennzeichnet ist. Bereits in den 1980ern, als er gerade 12 Jahre alt wurde, versuchte Mutaab, den durch die Eltern delegierten Auftrag, die Familie finanziell zu unterstützen, zu erfüllen. In der Interviewsituation führte Mutaab die Übernahme dieser Rolle - als "Ernährer" der Familie – auf die Armut, die chronische Krankheit des Vaters und die Abwesenheit des älteren Bruders zurück, welcher aufgrund dessen Beteiligung an paramilitärischen und vermutlich auch militärischen Angriffen durch die israelische Zivilverwaltung - ab den 1980ern - immer wieder inhaftiert wurde. Auch durch seine Arbeit – mit seinem Vater - als Straßenverkäufer in dieser Lebensphase machte Mutaab seine ersten Erfahrungen mit der sozialen Ungleichheit in der Interaktion mit den Alteingesessenen im benachbarten urbanen Zentrum, die auf die Dynamik einer Etablierten-

Außenseiter-Figuration im Sinne von Norbert Elias verweist (Elias & Scotson, 1993). Dabei ist hier die Stigmatisierung und das Ohnmachtsgefühl zu betonen, die sich als strukturstiftend für Mutaabs Deutungs- und Handlungsmuster erwiesen.

Mutaab bettet all diese prägenden Erfahrungen mit Armut, kollektiver Gewalt und dem damit verbundenen Ohnmachtsgefühl sowie sozialer Ungleichheit in einen Sinnzusammenhang ein, der jedoch nicht ganz deckungsgleich mit seinen eigenen biographischen Erfahrungen ist. Trotz fehlender Deckungsgleichheit mit den eigenen biographischen Erfahrungen wird aus einem am Nationaldiskurs der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) orientierten Deutungsmuster, welches den Kampf gegen die israelische Herrschaft und deren Symbole legitimiert, ein entsprechendes Handlungsmuster abgeleitet. In diesem Handlungsmuster richtet sich der Kampf nicht nur gegen israelische Soldaten und Zivilisten, sondern auch gegen palästinensische Akteure, die der Kollaboration mit den israelischen Zivilverwaltung verdächtigt sind. Es bleibt jedoch unklar, ob es infolge seiner Handlungen Opfer gegeben hätte oder nicht. Jedoch kann man dies nicht ausschließen. Infolgedessen wurde Mutaab mehrmals inhaftiert, und zwar noch bevor sich die erste Intifada 1987 im gesamten Westjordanland ausbreitete.

Besonders während der ersten Intifada zwischen 1987 und 1993, als Mutaab noch in der Adoleszenz war, strukturierte die Orientierung am "Widerstandsprojekt", welches in der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und in deren nationalem Diskurs eingebettet ist, weitgehend sein Alltagsleben. Jedoch revidiert Mutaab seine Wahrnehmung vom PLO-Nationaldiskurs in einer späteren Phase seiner Lebensgeschichte. Diese Revidierung kam wie ein Wandel- bzw. Zerrissenheitsprozess und eine tiefgreifende Brüchigkeit in seinem Deutungsmuster vor. Bei diesem prozesshaften Wandel in seinem Deutungsmuster spielt u. a. seine Arbeit in Israel eine entscheidende Rolle.

Als er noch 16 Jahre alt, brach Mutaab die Schule ab, und arbeitete als Reinigungsfachkraft ein paar Jahre in einem Laden in Tel Aviv bei einem libysch-jüdischen Israeli. Dabei beschreibt Mutaab die Kluft zwischen dem armen Flüchtlingslager und der urbanen Stadt Tel Aviv als Pendeln zwischen zwei kontrastreichen Welten. Durch seine Arbeit in Tel Aviv befand er sich in einer verflochtenen und vielschichtigen Figuration zu den Israelis u. a. auch zu israelischen Soldaten, in der er überwiegend positiv konnotierten Erfahrungen machte. In der Interviewsituation – rückblickend aus der gegenwärtigen Perspektive - zeigt Mutaab Verständnis für die israelischen Soldaten, die seiner Meinung nach, keine andere Wahl haben, als den Militärdienst - im übertragenen Sinne auch in seinem eigenen Flüchtlingslager - zu leisten. Mit der Eskalation der Gewalt durch die erste Intifada wurde die Arbeit in Israel für alle

Beteiligten jedoch zunehmend schwieriger.

In dieser Zeit begannen die negativen Reaktionen in seinem Flüchtlingslager auf die Arbeit der LagerbewohnerInnen in Israel immer lauter, so dass Mutaab sich bei jedem Besuch seiner Familie durch die organisierte Boykottbewegung in seinem Milieu bedroht fühlte. Auch in dieser Zeit erlebte seine Familie immer wieder kritische Situationen im Flüchtlingslager. Dadurch fühlte er sich psychisch belastet, so dass er sein "ruhiges" Leben in Tel Aviv nicht mehr genießen oder fortsetzen konnte. Nachdem er seine Arbeit in Israel beendete, widmete er sich wieder dem "Widerstandsprojekt" und erlebte dabei kritische Situationen, darunter mehrere Verhaftungen durch die israelische Zivilverwaltung.

Nach den Oslo-Abkommen von 1993 und der Machtübernahme durch die PLO (später die Palästinensische Autonomiebehörde) erlebte Mutaab einen sozioökonomischen Aufstieg. Als Mutaab 24 Jahre alt wurde, bekam er über seine parteiischen "alten" Kontakte und Netzwerke, zunächst eine Stelle in einem staatlichen Sicherheitsapparat. Mutaab beschreibt diese "alten" Kontakte und Netzwerke durchgehend in einem positiv konnotierten Kontext als lokale Akteure oder Fatah-Aktivisten, die er vor allem aus seiner Haftzeit in den 1980er Jahren kennt. Im Gegensatz dazu macht Mutaab die nicht-lokalen Akteure der Palästinensischen Autonomiebehörde oder PLO-Rückkehrer, die mit der PLO in den 1990er Jahren ins Westjordanland kamen, für die Spaltung der - ansonsten kohärenten und harmonischen - palästinensischen Gesellschaft verantwortlich. Seiner Einschätzung nach tun die Akteure der palästinensischen Autonomiebehörde nichts anderes als das, was die "Verräter" oder "Kollaborateure" vor der ersten Intifada für die israelische Zivilverwaltung taten.

Die palästinensische Autonomiebehörde ließ Mutaab 21 Tage lang verhaften. Den Grund dafür führte Mutaab an, dass er seine Stelle beim Sicherheitsapparat unbegründet gekündigt habe. Auch hier spielen seine "alten" Kontakte und Netzwerke erneut die entscheidende Rolle, nicht nur dabei, dass er seine Probleme mit der Palästinensischen Autonomiebehörde zufriedenstellend löst, sondern auch dabei, dass er sogar eine feste und gut abgesicherte Stelle als Hausmeister an einer staatlichen Schule – also wieder bei der Palästinensischen Autonomiebehörde - erhält. Dadurch wurde seine Finanzlage relativ sichergestellt, sodass er eine eigene Familie gründen konnte. Seine Ehefrau ging keiner Arbeit nach, außer im Familienhaushalt. Die hohen Ausgaben seiner sechsköpfigen Familie veranlassen ihn dazu, zusätzlich zu seinem staatlichen Arbeitsplatz in wirtschaftliche Projekte zu investieren, wobei er immer ein gewisses Risiko in Kauf nehmen muss. Schlechte Tage für ihn sind die Streiktage, weil sie mit finanziellen Verlusten verbunden sind. Mutaabs Alltagsleben ist mittlerweile durch die Orientierung an dem Etablierungsprojekt der Familie strukturiert und durchgehend davon bestimmt.

Genau wie Mutaab werden auch der biographische Verlauf und die Selbstdarstellung von seiner Schwester Fatima erheblich durch die Stigmatisierung in der Figuration zu den Alteingesessenen, den politischen Kampf sowie die damit unmittelbar verbundenen Inhaftierungen und Ohnmachtsgefühle geprägt. Im Folgenden werden die Ergebnisse der Fallrekonstruktion von Fatima dargestellt und diskutiert.

6.2.3 Die zweite Generation: Fatima

Fatima wurde als fünftes Kind der Familie Maaruf im Jahr 1974, wie alle ihre Geschwister, im Flüchtlingslager bei Ramallah geboren. Außer ihren zwei älteren Schwestern hat Fatima noch zwei ältere und drei jüngere Brüder. Obwohl Fatima die dritte und jüngste Tochter der Familie ist, fühlte sie sich in dieser Familienkonstellation, in der sie geboren und aufgewachsen ist, als wäre sie die einzige Tochter der Familie zum einen, weil ihre älteste Schwester (Jg. 1966) schon im Jahr 1982 heiratete und nicht mehr im Haus der Familie lebte. Zu diesem Zeitpunkt war Fatima ca. acht Jahre alt. Zum anderen gab Fatima an, dass ihre zweitälteste Schwester in einer Einrichtung in Jerusalem wegen ihrer Gehbehinderung untergebracht wurde und nur in den Ferien und an Feiertagen ihre Familie besuchte. Daher war sie überwiegend und ab ihrem achten Lebensjahr de facto das einzige Mädchen unter ihren Brüdern im Haus der Familie. Fatima beschreibt sich aber auch als „das einzige verantwortliche Mädchen im Haus“³⁰⁹, denn sie war das einzige Kind der Familie, welches bei der Haushaltsarbeit half und die Rolle der Mutter im Haushalt, quasi die Rolle der Versorgerin, übernahm. Wenn ihre Mutter nicht zuhause war, versorgte Fatima die Familie und kümmerte sich um den Haushalt. Diese „Versorgungsrolle“, die mit der paternalistischen Clan-Struktur im bäuerlichen Milieu im Allgemeinen zusammenhängt, und für die weiblichen Kinder eine solche Rolle im Haushalt der Familie vorsieht, nahm Fatima schon als Kind an.

Fatima erzählte von einer Situation, die diese Rolle verdeutlichen kann. Als ihre Mutter Anfang der 1980er beim Besuch der Großeltern in Jordanien war, buk Fatima Kekse für die Familie wegen des Festes, so dass ihre Familie das Fest trotz Abwesenheit der Mutter wie gewöhnlich erleben konnte. Diese üblicherweise für die Mädchen in diesem Milieu vorgesehene Versorgerinnen-Rolle hat, meiner Interpretation nach, eine strukturbildende Auswirkung auf Fatima. Fatima fällt es nicht leicht, sich gegenwärtig, d. h. zwischen Herbst 2013 und Frühjahr 2015, von ihrer Familie und vom Elternhaus zu trennen, wie es noch deutlicher in dieser Falldarstellung werden wird.

Als sie sechs Jahre alt war, besuchte Fatima die UNRWA-Grundschule für Mädchen im Flüchtlingslager. U. a. fand Fatima es hart, dass sie und ihre Familie im Flüchtlingslager unter schlechten ökonomischen Lebensbedingungen leben mussten. Ihre Äußerungen: „ich lebte im Elend“³¹⁰ und „das Leben im Lager von klein an war schwer“³¹¹ verdeutlicht, dass sich Fatima als Kind mit dem miserablen Zustand im Lager und mit der Armut auseinandersetzen musste. Vor allem sind die ersten Erinnerungen an ihre Kindheit durch Armut, finanzielle Not, aber

³⁰⁹ "إنا البنت الوحيدة المسؤولة بالدار".

³¹⁰ "عشت بالمعاناة".

³¹¹ "حياة المخيم صعبة يعني من الصغر".

auch kollektive Gewalt aufgrund politischer Unruhe gekennzeichnet, wie in dieser Falldarstellung herausgearbeitet wird.

6.2.3.1 Die erste Erfahrung mit Diskriminierung

Nachdem Fatima die neunte Klasse, die Grundschule im Lager, erfolgreich im Alter von 15 Jahren absolviert hatte, wechselte sie zu einer Sekundarschule für Mädchen in einem nähergelegenen Dorf. Sie und andere Mädchen aus dem Lager wurden durch einen Schulbus abgeholt und nach dem Ende des Unterrichts nach Hause zurückgebracht. Fatima besuchte diese Schule nur einen Monat, danach wechselte sie zu einer Schule in der Nähe der Stadt Ramallah. Zuerst stellte Fatima das Dorf, wo sich ihre neue Schule befand, idealisiert dar. Dazu sagt sie:

„Die Dörfer unterscheiden sich von den Lagern, sie sind schön, haben Bäume und schöne Aussicht (...) die Häuser sind nicht dicht aufeinander gebaut, jeder hat sein eigenes Grundstück, so ein Leben ist anders, so freuten wir uns, wenn wir dorthin gingen (...) aber ich brach nach einem Monat ab und wechselte zu einer anderen Schule in Ramallah.“³¹²

Erst bei der Nachfrage zum Grund des Schulwechsels kam heraus, dass Fatima dort in der Schule im Dorf anscheinend ihre ersten Erfahrungen mit Diskriminierung aufgrund ihres Wohnortes im Lager machte. Sie sagt dazu:

„Ich nahm wahr, dass sie zwischen den Mädchen aus dem Lager und denen aus den Dörfern unterschieden (...) ich erinnere mich daran, wie die Lehrerin sie besonders behandelte, und sie gab ihnen Unterricht, und sie kümmerte sich um sie (...) die Mädchen mochten nicht, mit uns auf dem Schulhof zusammen herumzuhängen, aber ich hatte ein anderes Gefühl in der anderen Schule in Ramallah, weil diese sowieso gemischt war (...) es gab Leute aus Ramallah, aus den Dörfern und aus den Lagern, und es gab Christen.“³¹³

Fatimas Schulwechsel brachte sie dazu, sich mit einem bäuerlichen, aber auch urbanen Milieu auseinanderzusetzen. Die Beschreibung ihrer Erfahrungen in der Schule im Dorf weist auf die Figuration zwischen den FlüchtlingsbewohnerInnen und den Alteingesessenen in einem quasi

³¹² "القرى بتختلف عن المخيمات حلوة فيها شجر وفيها مناظر حلوة (...). البيوت مش على بعض كل واحد بتاني على ارضه هيك حياة تختلف فكنا ميسوطين لما نطلع هناك (...). بس انا ما كملتش فيها قعدت شهر وانتقلت على مدرسة برامالله".

³¹³ "كنت اشعر انهم يميزوا بين بنات المخيم وبنات القرى (...) بتذكر مرة كيف المعلمة كانت تميزهم كانت تعطيهم دروس وكانت تهتم في دراستهم (...). البنات بحبوش يمشوا معنا في الساحة بس ما حسيت هيك في المدرسة الثانية برامالله لأنه هي اصلاً مختلطة (...). اشي من رامالله اشي من القرى ومن المخيمات وفي مسيحية".

bäuerlichen Milieu hin. Die von Fatima erlebte und präsentierte Diskriminierung der Mädchen aus dem Lager hängt mit verschiedenen Faktoren, u. a. vermutlich mit den im Dorf dominierenden feudalistischen soziopolitischen Clan-Strukturen, die durch eine Lokalität oder „Autonomie“ im Dorf und starke Kohärenz der Dorfgemeinden ausgeprägt ist, zusammen. Das Dorf bildete eine quasi „geschlossene“ und überschaubare bäuerliche Community. Die Kohärenz dieser „geschlossenen“ und überschaubaren bäuerlichen Community im Dorf basiert in erster Linie auf einer geteilten hierarchischen Solidarität und Loyalität der Familienangehörigen zu dem Clan. Dabei scheint die ethnische, nationale, religiöse, sprachliche oder andere kategorische Angehörigkeit zweitrangig zu sein. Wie schon vorher diskutiert wurde, bildet der Clan ein symbolisches und wirksames Solidaritätsnetzwerk für die Familienangehörigen.

Die Fremden und Außenseiter – in diesem Fall die Mädchen aus dem Lager – lassen sich in Hinsicht auf diese Kohärenz der Etablierten im Dorf als Störfaktor und als Bedrohung für die dort herrschenden lokalen Verhältnisse, Ordnung und herrschende Traditionen interpretieren. Auch im Lager lässt sich eine ähnliche Solidarität und Lokalität oder Autonomie mit einer starken sozialen Kohärenz unter den Flüchtlings-Communities beobachten, die aber durch die Zerstörung und die geopolitische und soziopolitische Zerrissenheit der Clan-Struktur bedeutend beeinträchtigt und abgeschwächt wurde. Mehr als die Clan-Struktur bei den Familien im Dorf im Westjordanland wurde jedenfalls die Clan-Struktur bei den Familien im Lager durch den fortschreitenden Modernisierungs- und Staatsbildungsprozess im Lande, und vor allem durch die Kriege von 1948 und 1967 tiefgreifend transformiert (vgl. Kap. 2). Fatimas Beschreibungen weisen auf eine Stigmatisierung der LagerbewohnerInnen durch die DörflerInnen hin, welche an die übliche Stigmatisierung in einer Außenseiter-Etablierte-Figuration erinnert (Elias & Scotson, 1993). Dies führte dazu, dass Fatima als kleines Mädchen die Situation in der neuen Schule nicht aushalten konnte.

Bei der Familie Maaruf im Flüchtlingslager – wie die Fallrekonstruktion bei Mutaab und seiner Schwester Fatima deutlich zeigt – lässt sich deutlich ein Wandel in der Clan-Struktur beobachten. Besonders bei der zweiten Generation der Familie lässt sich dieser Wandel auf manifester Ebene aufzeigen. Die Schule in der Stadt war nicht nur für Mädchen, sondern auch für Jungen und dazu noch gab es christliche Mitschülerinnen und Mitschüler, was in einem bäuerlichen Milieu in den 1940ern bis zu den 1980ern nicht unbedingt zu erwarten war. Es gehörte zum Alltagsleben von Fatima, dass sie eigenständig zur Schule in die Stadt fuhr und dort in gemischten Klassen, d.h. Mädchen und Jungs gemeinsam in einer Klasse, zusammenlernt. In dieser Schule in der Stadt, die in vielerlei Hinsicht bunt und gemischt ist,

machte Fatima jedenfalls ihre ersten Erfahrungen mit staatlichen oder staatsähnlichen Institutionen, die über die Clan-Struktur ihrer Familie und über die Autonomie des Lagers hinausgehen. Diese Erfahrungen waren vermutlich von prägender Auswirkung auf Fatimas Entwicklung, besonders in Hinsicht auf ihre politische Involviertheit in einer politischen Partei, die eher auf religiös-soziopolitischer Bindung basiert, wie noch zu diskutieren ist. Fatimas Verfolgung des so genannten Widerstandsprojekts hat sicherlich auch damit zu tun, dass Fatima Erfahrungen mit kollektiver Gewalt gemacht hatte, wie im nächsten Abschnitt herausgearbeitet wird.

6.2.3.2 *Fatimas Erfahrung mit kollektiver Gewalt*

Fatimas Kindheit war nicht nur von Armut und Diskriminierung, sondern auch von kollektiver Gewalt aufgrund politischer Unruhen geprägt, und zwar auch schon in den Jahren vor der Ersten Intifada. Die Konfrontation mit den israelischen Soldaten und die dadurch erzeugte kollektive Gewalt gehörte zum fast alltäglichen Erleben von Fatima im Laufe ihrer Kindheit und Adoleszenz. Für Fatima als Kind waren solche Erfahrungen mit kollektiver Gewalt nicht leicht zu verstehen. Dazu sagt sie:

„Als kleine Kinder (...) die Soldaten kamen zu unserm Haus und schikanierten uns. Dabei kam es zu Schlägereien und Schikane (...) da fragten wir unsere Eltern, wer diese seien und warum sie das machen, und sie erzählten uns, dass diese die Besatzer unseres Landes seien, sie seien unsere Feinde, sie kamen von weither und besiedelten unser Land.“³¹⁴

Die Erfahrungen mit Gewalt und die durch die Eltern vermittelte Deutung der Begegnung mit den Soldaten scheint von strukturbildender Auswirkung auf die Wir- und Fremdbilder bei Fatima zu sein. In diesem polarisierenden, politisierten und angespannten Klima konstituierten sich ein Deutungsmuster und eine Umgangsstrategie bei Fatima, um die prekäre Situation, in der sie und ihre Familie sich immer wieder befanden, zu verstehen, zu verarbeiten und zu bewältigen. Das Deutungsmuster basiert vorrangig auf einem vermittelten, fest definierten statisch-homogenisierenden Feindbild. Anders als Mutaab machte Fatima keine biographischen Erfahrungen mit den Israelis außerhalb dieser konflikthaften Figuration. In dieser Figuration kommen die israelischen Soldaten als Repräsentanten eines Feindbildes und einer homogenisierten Sie-Gruppe, als Repräsentanten einer aus der Perspektive der Flüchtlinge „illegalen Autorität“ vor. Dieses vermittelte Wir- und Feindbild wurde sicherlich immer wieder

³¹⁴ "واحننا صغار (...) الجنود يدخلوا علينا بيوتنا ويقمعونا ويصير ضرب وقمع فنسأل اهلينا مين هدول وليفش هيك بعملوا فيحكولنا هدول محتالين أرضنا هدول اعدائنا اجوا من مناطق ثانية وسكنوا أرضنا".

durch die dauernden Konfrontationen im Alltagsleben von Fatima verstärkt und befestigt.

Die Erfahrungen mit kollektiver Gewalt und das vermittelte Deutungsmuster spielen bei Fatimas Involviertheit im palästinensischen Widerstandsprojekt eine wichtige Rolle. Trotzdem kann Involviertheit im Widerstandsprojekt nicht nur darauf allein reduziert werden, denn Fatima verfolgte das Widerstandsprojekt erst deutlich später, in der zweiten Intifada, als sie Ende zwanzig war. Auf manifester Ebene lassen sich, neben dem Widerstandsprojekt, noch zwei weitere Projekte, nämlich ihre Schulkarriere und das Etablierungsprojekt der Familie, rekonstruieren, die ihren biographischen Verlauf bedeutend prägten. Die Verflechtung dieser drei Projekte, die sie verfolgte, wie die Analyse ihrer Lebensgeschichte zeigt, gab dann Fatima eine Orientierung, je nachdem, in welcher Phase sie sich gerade befand.

Wie schon vorher erwähnt, erlebten Fatima und ihre Familie Anfang der 1980er zum ersten Mal eine sehr kritische und beängstigende Situation im Lager, weil ihr ältester Bruder Said einen Molotow-Cocktail (oder selbstgebastelte Bombe) auf einen israelischen Bus geworfen hatte. Anders als Mutaab thematisierte Fatima die Schließung des zweiten Zimmers im Haus der Familie. Diese unterschiedliche Darstellung derselben Situation liegt vermutlich daran, dass Mutaab an diesem Tag zusammen mit seinem älteren 15-jährigen Bruder verhaftet wurde, und daher die Situation, im Gegenteil zu Fatima, nicht bis zum Ende bei und mit der Familie erlebte. Der 15-jährige Bruder wurde für zwei Jahre inhaftiert, und ein Raum des Elternhauses im Lager wurde von der israelischen Armee (IDF) geschlossen. Wie erwähnt gab es damals nur zwei Räume für die ganze Familie. In dieser Situation im Jahr 1983 war Fatima neun Jahre alt und berichtet, dass sie und ihre Schwester am härtesten davon getroffen waren, denn sie benutzten diesen Raum am meisten. Schon in den 1980ern begann und besonders in der ersten Intifada verstärkte er sich dann ein Verlauf, während dem immer wieder irgendeiner ihrer fünf Brüder aufgrund ihrer oder der ihnen zugeschriebenen militanten Aktionen gegen die israelische Besatzung verhaftet wurde. Die Brüder saßen monate- bis jahrelang im Gefängnis. Man könnte ihre Brüder als eine Art „Drehtüren-Gefangene“ bezeichnen. Diese Drehtüren hatten einen Verlauf von ständigen Unterbrechungen in ihren Bildungskarrieren, vorzeitigen Schulabbrüchen und deshalb ausgesprochen unsichere ökonomische Lebenssituationen zur Folge.

6.2.3.3 *Fatimas Schul- und Karriereprojekt*

Trotz ihrer Erfahrungen mit kollektiver Gewalt im früheren Alter und trotz massiver Beeinträchtigung ihres Alltages während der ersten Intifada konnte Fatima die Schule erfolgreich abschließen. Fatima ist die einzige in ihrer Familie, die über diesen Schulabschluss verfügt. Bei diesem schulischen Erfolg spielte vermutlich die Erwartung ihrer Familie an sie,

die durch eine quasi „Versorgungsrolle“ in der Familie und wenig durch die Orientierung an dem Widerstandsprojekt geprägt ist, eine Rolle. Es kann angenommen werden, dass ihr aufgrund ihrer Stellung als jüngste Tochter im Familiensystem von der Familie der Besuch einer guten Schule außerhalb des Flüchtlingslagers und später der Besuch einer Universität ermöglicht wurde. Dadurch und aufgrund einer nicht durch Haftstrafen unterbrochenen Schulkarriere hatte sie günstigere Bedingungen als ihre Brüder und Schwestern, die sich auch im früheren Alter entweder für das Widerstandsprojekt oder die Heirat und Gründung einer eigenen Familie entschieden. Im Jahr 1992, als Fatima 18 Jahre alt war, machte sie das Abitur, und direkt danach studierte sie ein paar Monate an der Universität. Ihr Studium brach sie jedoch ab. Den Grund dafür stellte sie in einen Zusammenhang mit dem Tod des Vaters zwei Jahre vorher, also im Jahr 1990, als sie noch an der Schule war. Mit dem Tod des Vaters 1990 verschärfte sich die finanzielle Situation der Familie, Fatima war sechzehn Jahre alt und erlebte den Tod des Vaters als eine familiäre und individuelle leidvolle Erfahrung.

Zum Zeitpunkt des Todes ihres Vaters waren sowohl ihr ältester Bruder als auch ihre älteste Schwester verheiratet, und die zweitälteste Schwester lebte aufgrund ihrer Behinderung in einer Internatsschule. Auch ihr älterer Bruder Mutaab, selbst Mitglied der Fatah, fand erst 1994 durch seine Arbeit in einem Sicherheitsapparat der palästinensischen Autonomiebehörde eine finanzielle Absicherung, war allerdings zum Zeitpunkt des Todes ihres Vaters bereits verheiratet. Der Tod des Vaters zeigte seine Auswirkung auf den biographischen Verlauf von Fatima deutlich zwei Jahre später. Nach dem Tod des Vaters fühlte Fatima sich mehr oder weniger verpflichtet, mehr als zuvor die verantwortliche Rolle im Haushalt der Familie zu übernehmen. Auch für ein Geldeinkommen sorgte Fatima, und sie war zu dieser Zeit in ihrer Herkunftsfamilie für das Einkommen in entscheidender Weise verantwortlich.

Fatimas Bemühungen, die finanzielle Notlage der Familie nach dem Tod des Vaters zu stabilisieren und die sozioökonomische Lage der Familie zu verbessern, ließen sich mit Fatimas Planung bezüglich ihrer universitären Bildung und vermutlich auch der Partnerschaftsfrage nicht vereinbaren. Sie gab daher das Studium auf und begann in den 1990ern zu arbeiten. Mit anderen Worten: Den Tod des Vaters erlebte Fatima nicht nur als eine emotionale, sondern auch als eine bedrückende, sozioökonomische Belastung, die das ganze Familiensystem bedrohte. Es kam wie eine familiäre Verlaufskurve vor, die sie aus der Bahn des routinisierten Alltagslebens warf und sie dabei veranlasste, ihre Schulkarriere und somit ihr Karriereprojekt aufzugeben. Andererseits ermöglicht ihr diese neue Familienkonstellation und die verfolgte Fortsetzung des Re-Etablierungsprojekts der Familie, in dem Fatima mittlerweile die hauptverantwortliche Person wurde, eine neue Handlungsmöglichkeit. Dadurch befand sich

Fatima in einem sozioökonomischen Partizipationsprozess. Dieser Prozess korreliert mit einem Verselbständigungs- und Emanzipationsprozess in Hinsicht auf ihre alte (konservativ-paternalistisch geprägte) Rolle in der Familie, im Milieu und überhaupt in der palästinensischen Gesellschaft, wie im Folgenden noch diskutiert wird.

6.2.3.4 *Soziopolitischer Partizipationsprozess*

Nebenbei erwähnt Fatima, dass sie nach dem Tod des Vaters 1990 politisch aktiv geworden sei, als sie noch sechzehn Jahre alt war. Sie nennt dafür explizit die zweite Intifada ab 2000 als eine Zeit, in der sie Mitglied im palästinensischen islamischen Jihad (PIJ)³¹⁵ wurde, als sie also Mitte bzw. Ende Zwanzig war. Es ist aber nicht auszuschließen, dass sie auf die eine oder andere Weise bereits während der Ersten Intifada 1987 oder kurz danach parteipolitisch aktiv war. Als Mädchen im Alter von dreizehn bis fünfzehn Jahren machte sie jedenfalls kritische Erfahrungen in der ersten Intifada, und zumindest ihr Alltagsleben war davon weitgehend beeinträchtigt. Konkreter berichtet Fatima aber von ihren parteipolitischen Aktivitäten seit der zweiten Intifada 2000 in einer Unterorganisation der PIJ, die Familien von inhaftierten Familienmitgliedern finanziell und moralisch unterstützt. Über die Zeit zwischen dem Abbruch ihres Studiums an der Universität, als sie 18 Jahre alt war, und ihrer parteipolitischen Involviertheit ab der zweiten Intifada ist nicht viel bekannt. Anscheinend war ihr Alltagsleben bis zum Beginn der zweiten Intifada im Jahr 2000 weitgehend durch die beruflichen Beschäftigungen und die Fortsetzung des Re-Etablierungsprojekts der Familie im großen Ausmaß bestimmt.

Nicht nur bei Fatima, sondern auch bei Mutaab, wie die Fallrekonstruktion der Lebensgeschichte der Beiden zeigt, lässt sich ein Wandel in der paternalistischen Clan-Struktur ab den 1980ern bei der zweiten Generation der Familie Maaruf aufzeigen. Bis dahin herrschte eine paternalistische Familienstruktur und bestimmte weitgehend das Alltagsleben der ganzen Familie, wie die Biographie der Mutter von Fatima zeigt. Fatimas parteipolitisch-aktive Rolle kann jedenfalls als Manifest dieses Wandels in der paternalistischen Struktur ihrer Herkunftsfamilie interpretiert werden. Dies hat vermutlich mit der familialen Verlaufskurve, die durch den Tod des Vaters in Gang gebracht wurde, zu tun. Durch diese Verlaufskurve und durch den Tod des Vaters, der auch zusätzliche sozioökonomische Belastungsereignisse auslöste, brach anscheinend die herkömmliche und bis dahin herrschende Orientierung der

³¹⁵ Der Palästinensische Islamische Jihad (PIJ) ist nach der Hamas die zweitgrößte islamisch-orientierte radikale Bewegung, die seit den 1980ern sowohl im Gazastreifen als auch im Westjordanland tätig ist. Der Islamische Jihad ist eine kleine Organisation und bekannt für ihre Selbstmordattentate in Israel, besonders in der zweiten Intifada 2000-2005. Gegründet wurde diese Bewegung (PIJ) im Jahre 1981 von zwei islamistischen Aktivisten im Gazastreifen, Fathi Al-Shiqaqi (Arab. Fathī aš-Šiqāqī), einem Arzt aus Rafah, und Scheich Abd Al-Aziz Odeh (Arab.: Aš-Šiḥ ‘Abdu l-‘Aziz ‘Ūda), einem Prediger aus dem Flüchtlingslager von Jabaliyya (Ewaida 2009, S. 58; vgl. Litvak, 2003).

Familie zusammen.

Schütze (2016, S. 127) verweist darauf, dass in einer fortschreitenden Phase der Verlaufskurve die Betroffenen gezwungen werden, ihre Lebenssituation, und gegebenenfalls auch sich selbst, radikal neu zu definieren und die bis dahin verfolgte soziale Orientierung zu ändern, um die Verlaufskurve theoretisch und praktisch zu verarbeiten. Bei der Verarbeitung dieses Verlaufskurvenprozesses greift Fatima auf die Familientradition, die durch die Orientierung am Islam geprägt ist, zurück. Sie entwickelte eine Bewältigungsstrategie, die anscheinend einerseits durch einen Verselbständigungsprozess und eine prozesshafte Abgrenzung innerhalb ihrer Familie, andererseits durch soziopolitische progressive Partizipation auf einer kollektiven Ebene konstituiert wurde. In diesem Sinne gab es nach dem Tod des Vaters einen bedeutenden Wandel in der Selbstwahrnehmung auf familialer und individueller Ebene in der Familie Maaruf, so dass sich Fatima, die nun auch finanziell unabhängig wurde, von der paternalistischen Familienstruktur emanzipieren konnte. Ihre parteipolitische Zugehörigkeit zu einer islamisch-orientierten Partei scheint mit diesen neu-alten herrschenden Konstellationen kompatibel zu sein.

Fatimas Zugehörigkeit zu dieser islamisch-orientierten Partei erweiterte ihre sozialen Kontakte über ihre Familie und ihr Milieu im Lager hinaus, wie sie selbst betont. Dadurch verfügte sie über ein ziemlich großes soziales Kapital, über ein hohes soziopolitisches Statut in ihrem Milieu im Lager, und sie begab sich in Hinsicht auf die herrschende Clan-Struktur und auf die immer noch wirkmächtige Alttradition des bäuerlichen Milieus in einen Transformations- und Emanzipationsprozess³¹⁶. Im Gegensatz zu ihrem Bruder, der sich mit seiner Mitgliedschaft in der Fatah-Partei in der säkular- nationalen Bewegung verortet, positioniert sich Fatima mit ihrer Mitgliedschaft im palästinensisch-islamischen Jihad und einer Untergruppe des PIJ im politischen Islam.

Anscheinend spielt die alte Generation in der Familie und im Lager-Milieu, die eher die paternalistische Clan-Struktur repräsentiert, bei der Auswahl der politischen Partei nicht nur bei Fatima, sondern auch bei Mutaab eine wichtige Rolle. Somit war der Verselbständigungsprozess bei den beiden Geschwistern durch zwei entgegengesetzte Prozesse bestimmt. Einerseits entwickeln beide Geschwister eine authentische Bewältigungsstrategie von prekären Situationen, d. h. eine Strategie, die von den beiden Geschwistern selbstgeleitet ist. Andererseits übernehmen die beiden Geschwister gleichzeitig schon bestehende und von

³¹⁶ Auch bei den islamisch-orientierten politischen Parteien und nicht nur bei den Säkularen im Westjordanland lässt sich eine Partizipation der Frau beobachten. In Anlehnung an Lybarger (2005, S. 151), vertreten auch Islamisten, im Vergleich zu den damals vor der ersten Intifada herrschenden traditionellen Vorstellungen und Werten, liberale Werte, „*liberal-type values*“, was die Partizipation der Frau am politischen Kampf angeht.

der alten Generation weitgehend bestimmte schablonenhafte Denk- und Erklärungsmuster. Dass all ihre älteren Brüder, abgesehen von Mutaab, schon Mitglieder bei der islamischen Partei PIJ aktiv waren, wirkte sich bestimmt auch auf Fatimas Entscheidung für diese Partei aus. Jedenfalls suchte sich Fatima eine politische Partei aus, die sich mit der islamischen Familientradition und dem islamisch-konservativen Milieu vereinbaren lässt.

So konnte rekonstruiert werden, dass die zweite Generation den sozialen Aufstieg durch die Verfolgung eines Status- und Widerstandsprojekts erzielt. Dabei boten äußerliche Rahmenbedingungen den beiden Geschwistern bestimmte Lagerungen, Handlungsmöglichkeiten und potenzielle Selbstpositionierungen an. Zu diesen äußerlichen Rahmenbedingungen gehört auch der Aufstieg der palästinensischen Befreiungsorganisation PLO seit den 1970er Jahren und der islamischen Bewegung seit den 1980er Jahren in den Flüchtlingslagern im Westjordanland. Jedenfalls entwickelten beide Geschwister unterschiedliche Antworten darauf, indem sie sich politisch anders positionierten.

Die unterschiedliche Selbstverortung der beiden Geschwister hat meines Erachtens mit der Rahmung der erlaubten und legitimierten Handlungen, Familienkonstellationen und kollektiven Familiengedächtnisse zu tun. Dementsprechend wagte Mutaab immerhin einen Schritt weiter als Fatima in Richtung „Bruch“ mit der sittlichen Clan-Struktur und der Familientradition und wählte eine politische Partei aus, die in erster Linie tendenziell als säkular-nationalistisch charakterisiert werden kann. Gleichzeitig kann diese Partei durch seine Familie – und das ist meines Erachtens wichtiger für ihn gewesen – nicht als „unislamisch“ stigmatisiert werden. Die familiär legitimierbare und vertretbare Handlungsmöglichkeit für Fatima als eine Frau aus einem konservativ-bäuerlichen Milieu spielte vermutlich eine wichtige Rolle bei der Auswahl einer politischen Partei. Dabei kann die Auswahl ihrer Partei eindeutig mit dem islamisch-orientierten Milieu und mit den sittlichen Traditionen oder Moralvorstellungen der Familie vereinbart werden.

6.2.3.5 Fatimas Erfahrung mit Verhaftungen

Seitdem Fatima den Weg einer parteipolitischen Aktivistin in einer Partei, die den bewaffneten Kampf verfolgt, einschlug, rechnete sie mit einem harten Schicksal, sprich Haftstrafen, lebensgefährlichen Verletzungen bis hin zum möglichen Mord. Dazu sagt sie:

„Es gibt zwar Menschen aus dem palästinensischen Volk, die sich in Politik nicht einmischen und solchen Aktivitäten nicht nachgehen (...) aber wir entschieden uns dafür, denn wir lebten in Elend (...) wir entschieden uns für diesen Weg wohlwissend, dass auf dem Weg alle möglichen Gefahren lauern. Dabei könnte man getötet oder verhaftet werden, alles ist

*möglich.*³¹⁷

Fatima selbst machte auch Erfahrungen mit dem Verlust einiger Parteimitglieder, mit denen Fatima selbst zusammenarbeitete, durch Liquidierung oder durch unberechenbares Unglück bei der Durchführung von Anschlägen gegen die Israelis. Sie wurde auch mehrmals verhaftet. In der Interviewsituation thematisiert sie ihre Verhaftungen im Jahr 2002, 2003 und 2006/2007. Sie saß insgesamt ca. drei Jahre in Haft.

Interessanterweise wurde Fatima selbst zum ersten Mal im Jahr 2002 nicht durch die israelische Besatzungsmacht, sondern durch den Sicherheitsdienst der palästinensischen Autonomiebehörde im Westjordanland für einen Tag inhaftiert und verhört. Den Grund dafür nennt sie nicht. Doch in dem Gespräch mit ihrer Mutter kam heraus, dass ihre Verhaftung in Zusammenhang mit der Verhaftung von einem ihrer jüngeren Brüder stand. Ihr jüngerer Bruder war wegen Planung eines Selbstmordattentats und der Mitgliedschaft im PIJ angeklagt worden. Er wurde einige Monate im palästinensischen Gefängnis inhaftiert, bevor das israelische Militär das Gefängnis besetzte und die politisch Inhaftierten in israelische Gefängnisse überführte. Im israelischen Gefängnis saß ihr Bruder dann fünf Jahre. Fatimas Mutter – im Gegensatz zu Fatima – spricht recht offen über die Verhaftung und die Hafterfahrungen ihrer beiden Kinder und auch über das geplante Selbstmordattentat ihres Sohnes. Dazu meint sie im Interview: *„Wenn Du dies schreiben willst, mach ruhig, diese Sache ist schon längst vorbei,*³¹⁸ und fährt lapidar fort, dass er durch die palästinensische Autonomiebehörde gesucht worden sei, weil *„er damals mit einem anderen einen Sprengstoffgürtel machen wollte, um ein Selbstmordattentat zu machen.“*³¹⁹

Im Jahr 2003 wurde Fatima nach ihrer Entlassung aus der palästinensischen Haft zunächst sechs Monate im Rahmen einer Verwaltungshaft durch die israelische Armee inhaftiert und kurz vor der anstehenden Entlassung wegen ihrer Mitgliedschaft im Palästinensischen Islamischen Jihad (PIJ) angeklagt. Aufgrund ihrer Mitgliedschaft im PIJ in einer als terroristisch geltenden Unterorganisation und aufgrund ihrer Aktivitäten wurde sie zu zwei Haftstrafen von insgesamt sieben Jahren verurteilt und war insgesamt fünf Jahre lang inhaftiert. Fatima war mit einer kurzen Unterbrechung von einigen Monaten bis 2009 in Haft und kam im Rahmen eines Gefangenen austausches frei. Sie lässt in ihren Darstellungen den Eindruck entstehen, als wären beide Haftstrafen nur auf Grund ihrer Mitgliedschaft in der Unterorganisation des PIJ erfolgt.

³¹⁷ "يعني في ناس من الشعب الفلسطيني ما بتدخلوا في السياسة ولا بالأعمال هاي (...). بس احنا اخترنا يعني انه عشنا معاناة (...). واحنا اخترنا نمشي في هذا الطريق وعارفين شو نهايته (...). هاي الطريق واحنا اخترناها (...). ممكن حدا يموت ممكن ينسجن وممكن وممكن".

³¹⁸ "بدك تكتبها هاي اكتب عادي ما هي انتهت من زمان".

³¹⁹ "كانوا بدهم هو وصاحبو كايين بدو يعمل حزام ناسف لعملية".

Sie betont, dass sie in den vor dem Gerichtsverfahren stattgefundenen Verhören ihre Mitgliedschaft in der Organisation bestritten habe. Man kann davon ausgehen, dass sie in den Interviews ganz bewusst einiges über ihre Inhaftierung und die jeweiligen Anklagepunkte zurückhielt. Es gilt zu bedenken, dass ein Sprechen über in den Gerichtsverfahren nicht nachgewiesenen oder von ihr bestrittenen Straftatbeständen bedrohlich für sie, andere Parteimitglieder und auch ihre Familie sein könnte. Daher sprach sie im Allgemeinen kontrolliert und vermutlich auch nicht über den vorher erwähnten Zusammenhang zwischen ihrer Verhaftung und der Verhaftung ihres jüngeren Bruders. Wichtig ist es für Fatima, im Interview wiederholt zu betonen, dass ihre Haftstrafen auf Aussagen von Mitgefangenen beruhten und nicht auf ihren eigenen Aussagen. Im Nachfragenteil der Interviews meint Fatima, dass sie ein offenes Klärungsgespräch mit den Mitgefangenen, die gegen sie eine Aussage machten, führte. Fatima hat Verständnis für die Aussagen anderer Parteimitglieder gegen sie und meint, diese hätten der Folter bei den Verhören irgendwann nicht mehr standhalten können. Sie erlitten auch dieselbe Situation wie sie. Außerdem wären etliche Informationen über sie, die von Kollaborateuren stammten, in der Verhörsituation bereits bekannt gewesen. Fatima selbst – so führt sie aus – verweigerte durchgehend die Aussage und man kann sich nur vorstellen, welche traumatische Verhörsituationen sie selbst durchstand. Sie spricht nur von der mehrwöchigen Isolationshaft während der Zeit der Verhöre, von ihren Hungerstreiks als Protest dagegen, von den entwürdigenden Leibesvisitationen, bei denen sie sich völlig zu entkleiden hatte, und Situationen, in denen sie stundenlang in einer schmerzhaften Körperstellung mit den Armen und Beinen an einen Stuhl gefesselt war. Auch ihre Mutter Sara berichtet uns davon und benennt die unter anderem von Amnesty International dokumentierte, in israelischen Gefängnissen angewandte Foltermethode „*Schabeh*“³²⁰, bei der die Gefesselten auch am Schlafen gehindert werden sollen. Fatima präsentiert sich in ihren Ausführungen darüber und insgesamt über die Zeit der Verhöre als jemand, die durch die Partei gut darauf vorbereitet gewesen sei. Dabei gilt zu bedenken, dass Mitglieder des PIJs davor gewarnt werden, in den Verhören Aussagen zu machen.

An diese Textstelle schließt Fatima eine detaillierte Erzählung über einen Kollaborateur an, die in sehr ähnlicher Ausführung auch in anderen Interviews vorkam. Ein Kollaborateur sei maskiert mit der IDF in ein Haus im Lager gekommen und habe gezielt auf ein Waffenversteck des jüngeren Sohnes der Familie zugesteuert. Die Mutter der Familie ging auf den maskierten Mann zu, riss ihm die Mütze runter und musste feststellen, dass es ihr eigener Sohn war. Der

³²⁰ „*Shabeh is the combination of methods, used for prolonged periods, entailing sensory isolation, sleep deprivation, and infliction of pain. Regular shabeh entails shackling the detainee's hands and legs to a small chair, angled to slant forward so that the detainee cannot sit in a stable position*“ (B'Tselem, 1998).

Kollaborateur wurde dann öffentlich im Lager gehenkt. Fatima erzählt: „*Die Mutter, die sehr traurig war, sagte, dieser Junge ist nicht mein Sohn, weil er dies getan hat.*“³²¹ Solche Ausführungen haben vermutlich eine Selbstvergewisserungsfunktion für die Notwendigkeit des Nationalkampfes für die palästinensische Sache. Sie erwecken den Eindruck, dass sogar die familiären Verbindungen zweitrangig sind, wenn es um die palästinensische Sache geht.

Die Analyse ihrer Präsentation macht deutlich, dass Fatima keine Hemmung hat, die Ermordung von Soldaten, von israelischen Zivilisten und auch von palästinensischen Kollaborateuren für die palästinensische Sache zu legitimieren. Explizit positioniert sie sich auch für die Liquidierung von palästinensischen Kollaborateuren, deren Zusammenarbeit mit der israelischen Armee (IDF) auch in ihrem Lager immer wieder zu gezielten Verhaftungen führte. Auf die Nachfrage antwortet wie folgt:

*„Also derjenige, der zu einem großen Kollaborateur wird und für die Ermordung von vielen Menschen unseres Volkes verantwortlich ist (...) also ich bin gegen töten, aber er verdient es, getötet zu werden (...) sie verraten uns, unsere Religion, unser Volk (...) auch in unserem Konflikt mit den Juden, als der islamische Jihad gegründet wurde, wurden nur die Soldaten getötet, die uns auch töten (...) doch dann später, stellten wir fest, dass jede Person in Israel zum Militär, also zum Soldat ausgebildet wird, wird die Ermordung von ihnen allen erweitert (...) denn sie alle werden zum Soldaten ausgebildet (...) schau dir die Operationen des Islamischen Jihads an, sie richteten sich immer gegen die Soldaten [und gegen] das Militär.“*³²²

Es wird deutlich, dass Fatima sich der Frage nach der Berechtigung der Ermordung von Kollaborateuren nicht zum ersten Mal stellt und hier – wie ebenso hinsichtlich der Ermordung von Israelis – den Diskurs ihrer Organisation bedient, nachdem auch israelische Zivilisten eigentlich Soldaten seien. Dabei spricht sie von einem Verrat an „*unsere[r] Religion*“ und damit meint sie den Islam, der auch als ein Legitimierungsargument für die Ermordung von Kollaborateuren benutzt wurde. Fatimas Formulierung „*unsere Religion*“ gibt den Hinweis auf die hegemoniale Stellung des Islams im Wir-Diskurs, welche immer wieder - nicht nur von ihr, sondern auch in den anderen Interviews - betont wird.

In der Zeit, in der sie inhaftiert wurde, gab es zahlreiche Raketenanschläge und andere militärische Angriffe Israels auf die palästinensischen Gebiete, bei denen viele Häuser und die

³²¹ "امه المسكينة تيرت منه قالت إني بعمل هيك مش ابني".

³²² " يعني الي صار عميل على مستوى وتسبب في قتل كثير من أبناء شعبنا يعني انا ضد القتل بس بصراحة هو يستحق القتل (...) حتى في صراعنا مع اليهود احنا لما انطلق الجهاد الإسلامي انه بقتل الجنود الي بقتلونا (...) بس فيما بعد لما اكتشفنا انه كل فرد في إسرائيل بتدرب انه يكون في الجيش جندي في الجيش (...) يعني أصبح انه قتلهم جميعهم (...) لأنه الكل الكل بتدرب انه يكون جندي (...) انظر للجهاد الإسلامي عمليات الجهاد الإسلامي كلها ضد الجنود عسكريين".

städtischen Infrastrukturen zerstört wurden, tausende PalästinenserInnen inhaftiert und hunderte getötet wurden. Dagegen wurden in Israel etliche Selbstmordattentate von Palästinensern ausgeübt und für fünf von diesen, bei denen 46 Personen getötet und viele schwer verletzt wurden, übernahm der PIJ die Verantwortung. In Haifa tötete ein Selbstmordattentäter 21 Personen in einem Restaurant, am Busbahnhof von Tel Aviv tötete ein Selbstmordattentäter 23 Menschen, und in Afula tötete eine Selbstmordattentäterin drei Personen. Zwischen 2000 und 2004 verloren 949 Israelis und 3.523 Palästinenser ihr Leben im Kontext von solchen Akten einer kollektiven Gewaltanwendung (Neslen 2011, S. 48),³²³ bei denen Täter und Opfer vorrangig als RepräsentantInnen ihrer jeweiligen Wir-Gruppen handeln oder zu handeln meinen oder in dieser Rolle zum Ziel solcher Akte werden. Fatimas (falsche) Äußerung: „*schau dir die Operationen des Islamischen Jihads an, sie richteten sich immer gegen die Soldaten [und gegen] das Militär*“ blendet jedenfalls all diese angeführten Begebenheiten völlig aus.

Diese Ausblendung hängt mit Fatimas Präsentationsmuster zusammen. Bei diesem Präsentationsmuster orientiert sie sich nicht nur an dem kollektiven Wir-Diskurs, sondern auch an ihrem islamisch-nationalen Partei Wir-Diskurs, der allen Zivilisten in Israel als (eigentliche) Soldaten darstellt.

6.2.3.6 *Gegenwärtiger Umwandlungsprozess*

Nach ihrer Entlassung im Jahr 2009 studierte Fatima drei Semester lang Geschichte an der Universität in Bethlehem. Danach brach sie ihr Studium vermutlich im Jahr 2011 ab, plante jedoch, es irgendwann wieder aufzunehmen. Sie nennt keine Gründe dafür, doch es ist anzunehmen, dass dieser Abbruch etwas mit ihrem geplanten und geplatzten Heiratsprojekt zu tun hat. Nach der Entlassung aus dem Gefängnis verlobte sie sich mit einem Mann, der in Gaza lebt und ebenfalls Mitglied des PJI ist. Fatima lernte ihn über ihre parteipolitischen Aktivitäten kennen. Einige Zeit kommunizierten die beiden über das Internet und kamen dann 2011 überein zu heiraten. Das gemeinsame Schlafzimmer wählten sie über das Internet aus, der Hochzeitstermin war geplant, Fatima kaufte ihr Brautkleid und war auf dem Weg nach Gaza, nachdem sie am Abend zuvor die übliche Party der Braut mit anderen Frauen feierte. Doch sie wurde von der IDF aufgrund ihrer politischen Vergangenheit nicht über die Grenze gelassen. Auch ihr Verlobter konnte nicht ins Westjordanland reisen. Es kam zur Auflösung der Verlobung und ihr Ex-Verlobter heiratete eine andere Frau. Fatima spricht im Interview, drei Jahre nach der gescheiterten Heirat, mit Wehmut über diesen Verlauf und immer noch sehr

³²³ Dagegen wurden in der Ersten Intifada nach Neslen (2011 S. 122) 1.409 Palästinenser von israelischen Truppen und 271 Israelis durch Palästinenser getötet sowie ca. 120.000 Palästinenser inhaftiert.

positiv über ihren Ex-Verlobten.

Nach der Auflösung ihrer Verlobung lässt sich keine weitere Planung bezüglich der Begründung einer eigenen Familie bei Fatima beobachten. Es gibt Indikatoren dafür, dass ihre Erfahrung mit Gefangenschaft eine Rolle dabei spielt, dass sie keinen Heiratsplan mehr schmiedet. Ihre Aktivitäten in einer politischen Partei erlebte Fatima zwar als Ermächtigungs-, Emanzipations- und Partizipationsprozess, aber andererseits beeinträchtigte die besondere Erfahrung mit Gefangenschaft ihre weitere Planung bezüglich Partnerschaft und Begründung einer eigenen Familie. Ihre Mutter erklärte in der Interviewsituation in Anwesenheit ihrer Tochter, dass Fatimas Haft dazu geführt habe, dass sie bis heute nicht „schon längst verheiratet wäre“ und korrigierte sich dann jedoch und meinte, dass mehrere Männer bereits vor ihrer Inhaftierung um Fatimas Hand gebeten hätten und Fatima jedoch abgelehnt hätte.

Bei Fatima lassen sich typische Schwierigkeiten mit der Gründung einer eigenen Familie beobachten, die bei anderen muslimischen weiblichen Ex-Gefangenen zu finden sind.³²⁴ Über diese Schwierigkeiten aufgrund ihrer Erfahrung mit Gefangenschaft hinaus spielt vermutlich die Orientierung an der Herkunftsfamilie eine Rolle. Fatima, die mittlerweile über vierzig Jahre alt ist, wohnt immer noch mit ihrer Mutter und ihren jüngeren Geschwistern in einem beengten Haus im Flüchtlingslager. Die vorher thematisierte Rolle als Versorgerin ihrer Herkunftsfamilie könnte als Verstärkung ihrer Bindung und Pflicht gegenüber ihrer Familie interpretiert werden, so dass es ihr dabei nicht leichtfällt, sich von ihrer Herkunftsfamilie abzulösen.

Gegenwärtig – das heißt in der Zeit unserer Begegnung mit der Familie zwischen 2013 und 2015 – findet bei Fatima, wie bei ihrem Bruder Mutaab, eine Umorientierung statt. Sie plant die Wiederaufnahme ihres Studiums. Der Wunsch, sich beruflich zu etablieren und sich in ihrem Leben darauf zu konzentrieren, lässt die Lesart zu, dass auch Fatimas Orientierung an dem Etablierungsprojekt, zumindest auf Präsentationsebene, und zwar auf Kosten des Widerstandsprojekts mehr als zuvor gewichtig wurde.

6.2.3.7 *Schlussbemerkung zur Fatimas Lebensgeschichte*

Fatima Maaruf (geb. 1974) ist die dritte und jüngste Tochter ihrer – mit den Eltern - zehnköpfigen muslimischen Familie, die seit den 1950er Jahren in einem Flüchtlingslager im Westjordanland wohnt. Schon als Kind übernahm sie die Rolle einer "Versorgerin" in ihrer durch Armut und paternalistische Clan-Struktur geprägten Familie. Ab ihrem achten Lebensjahr half sie bei der Haushaltsarbeit und fühlte sich als „*das einzige verantwortliche*

³²⁴ Diese Schwierigkeiten mit Partnerschaften oder der Gründung einer eigenen Familie werden in den Interviews mit weiblichen Gefangenen offensichtlich und werden auch in der wissenschaftlichen Literatur diskutiert (Lybarger 2005, S. 39).

*Mädchen im Haus*³²⁵. Auch schon als ein junges Mädchen im Alter von 12 Jahren macht Fatima ihre erste Erfahrung mit Diskriminierung aufgrund ihres quasi "stigmatisierten" Wohnortes in der Figuration zu den Alteingesessenen in einem nahegelegenen Dorf, wo sie die Sekundarschule besuchte. Die durch Fatima beschriebene Diskriminierung an ihrer Sekundarschule verweist auf die übliche Stigmatisierung in einer Außenseiter-Etablierte-Figuration, wie dies von Norbert Elias diskutiert wird (Elias & Scotson, 1993).

Fatimas Lebensgeschichte in ihrer Kindheit und Adoleszenz war nicht nur durch Armut und Stigmatisierung, sondern auch durch kollektive Gewalt und ein damit unmittelbar verbundenes Ohnmachtsgefühl geprägt. Im Laufe ihrer Kindheit und Adoleszenz erlebte Fatima und ihre Familie in ihrem Milieu mehrere gewalttätige Konfrontationen mit den israelischen Soldaten, und zwar bevor die erste Intifada 1987 begann. Auch die Gewalt unter den rivalisierenden palästinensischen Gruppierungen im Flüchtlingslager war strukturstiftend, wie der biographische Verlauf ihres Bruders Mutaab auf einer manifesten Ebene zeigt. In diesem polarisierenden, angespannten und politisierten Klima konstituierten sich ein entgegenkommendes Deutungsmuster und eine darauf basierende Umgangsstrategie bei Fatima, um die prekären Situationen, in denen sie und ihre Familie sich immer wieder befanden, zu verstehen, zu verarbeiten und zu bewältigen.

Beim sozioökonomischen und soziopolitischen Verselbständigungs- und Emanzipationsprozess auf einer familialen Ebene spielt vermutlich der Tod des Vaters im Jahr 1990 eine zentrale Rolle. Fatima war dabei sechszehn Jahre alt und erlebte den Tod ihres Vaters als eine leidvolle Verlaufskurve. Durch den Tod des Vaters wurden zusätzliche belastende sozioökonomische Ereignissen in Gang gebracht. Bei der Verarbeitung dieses Verlaufskurvenprozesses begann Fatima außerhalb des Hauses zu arbeiten – und zwar als die erste Frau in ihrer Familie –, um die finanzielle Lage der Familie sicherzustellen. Der Prozess der sozioökonomischen und später soziopolitischen Emanzipation bei Fatima steht im Zusammenhang mit der aus Not im Alltagsleben stattgefundenen Umorientierung der Familie. Der Wandlungsprozess in der Familie, der in den 1960ern u. a. zum Schulabbruch und zur Zwangsheirat ihrer Mutter führte, spielt diesmal eine positive Rolle für Fatima. In diesem Sinne kann die Emanzipation von Fatima als einen Nebeneffekt der aus Not stattgefundenen neuen Selbstdefinition der Familie interpretiert werden.

Sowohl im biographischen Verlauf von Fatima als auch von ihrem Bruder Mutaab lässt sich die Tendenz beobachten, den sozialen Aufstieg durch die Verfolgung eines soziopolitischen Status- und Prestigeprojekts im Sinne von Max Weber (vgl. Weber 1919/2018) zu erzielen. Auf

³²⁵ "انا البننت الوحيدة المسؤولة بالدار".

manifester Ebene lässt sich - neben der Verfolgung der Schulkarriere und des sozioökonomischen Re-Etablierungsprojekts der Familie – die Verfolgung eines "Widerstandsprojekts" noch rekonstruieren. Bei der Verfolgung eines Widerstandsprojekts wird tendenziell nach Macht und Anerkennung in ihrem Milieu gestrebt aber auch lebensgefährliche Risiken im Kauf genommen. Die dynamische und prozesshafte Verflechtung dieser drei Projekte, die sie verfolgte, gab Fatima eine entsprechende Orientierung in ihrem Alltagsleben, je nachdem, in welcher Phase sie sich gerade befindet.

Durch bestimmte äußerliche, kollektive und familienbezogene Rahmenbedingungen, die bestimmte Lagerungen, Handlungsmöglichkeiten und potenzielle Selbstpositionierungen anboten, wurde eine parteipolitische Partizipation für Fatima möglich. Zu diesen äußerlichen Rahmenbedingungen, die sich für Fatima günstig erwiesen, gehören die besonders in der ersten Intifada transformierten traditionellen Vorstellungen und Werten in Hinsicht auf die parteipolitische Partizipation der Frau im Lager-Milieu (vgl. Lybarger 2005, S. 151). Gepaart mit dem Wandel der paternalistischen Struktur in ihrer Familie wurde Fatimas eine parteipolitische Partizipation ermöglicht.

Für Fatima, als Frau aus einem islamisch-konservativen Milieu, stand ihr die Partizipation an allen bereits vorhandenen palästinensischen Parteien aber nicht ganz offen. Bei der Wahl der politischen Partei spielen vielmehr die legitimierbaren und vertretbaren Handlungsoptionen im Hinblick auf die islamisch-paternalistische Familientradition die entscheidende Rolle. Mit ihrer Mitgliedschaft im palästinensisch-islamischen Jihad und einer Untergruppe des PIJ beugte sich Fatima ihrer alt-neuen jedoch tendenziell immer noch paternalistisch geprägten Familientradition und dem islamisch-konservativen Milieu im Lager.

Vor allem in der zweiten Intifada 2000-2005, als sie Ende zwanzig wurde, bestimmt ihre parteipolitische Partizipation oder die Verfolgung eines "Widerstandsprojekts" weitgehend ihr Alltagsleben. Dadurch nahm Fatima kritische und lebensgefährliche Risiken in Kauf. Wie von ihr selbst auch erwartet, wurde Fatima mehrmals von der israelischen Zivilverwaltung, aber auch einmal von der Palästinensischen Autonomiebehörde verhaftet, u.a. wegen ihrer Verwicklung in militärische Angriffe auf israelische Ziele.

In ihrem Deutungsmuster rechtfertigt Fatima militärische Angriffe – einschließlich Mordanschläge - nicht nur gegen die israelischen Zivilisten, sondern auch gegen andere PalästinenserInnen, die unter einem "Verratsverdacht" stehen. Dabei bedient sie sich einerseits den kollektiven durch die PLO geprägten Nationaldiskurs, der solche Anschläge tendenziell als "Kampf für die palästinensische Sache" legitimiert. Andererseits stützt sie sich auf den Wir-Diskurs ihrer islamisch-nationalen Partei, in dem alle Zivilisten in Israel als "eigentliche"

Soldaten und somit legitime Ziele der Anschläge darstellt. Obwohl sie in ihrer sehr wohl kalkulierten Darstellung ihrer politisch motivierten Angriffspläne deutlich macht, dass es dadurch keine Opfer gäbe, kann dies jedoch nicht ausgeschlossen werden.

Nach jahrelangen Verhaftungen und nach der letzten Entlassung aus israelischer Haft im Jahr 2009 gewann die Orientierung an einer Universitätskarriere und eines sozioökonomischen Etablierungsprojekts wieder mehr an Bedeutung als zuvor. Fatima ist über 40 Jahre alt geworden und ihre geschmiedeten Pläne für eine Partnerschaft, Ehe und die Gründung einer eigenen Familie wurden zum wiederholten Mal gescheitert, u. a. aufgrund ihres parteipolitischen Engagements vor allem ihrer Haft Erfahrungen im israelischen und palästinensischen Gefängnis (vgl. Rosenthal & Albaba 2015). Diese Pläne sind jedenfalls noch nicht in Erfüllung gegangen und langfristig bleibt es offen, ob die parteipolitische Orientierung wieder in den Mittelpunkt des Alltagslebens gerückt wird oder nicht.

6.2.4 Spezifische Merkmale und Typenbildung zur Familie Maaruf

In der Familie Maaruf wurden drei Personen interviewt, neben der Mutter der Familie Sara (Jg. 1948) die jüngste Tochter, Fatima (Jg. 1974), und der zweitälteste Sohn der Familie, Mutaab (Jg. 1971). Wie die Rekonstruktion der Lebens- und Familiengeschichten zeigt, bildet dieser Fall sowohl auf einer Handlungsebene als auch auf einer Wir- und Selbstpräsentationsebene einen anderen Typus als der ausgearbeitete Typus des ersten Falles. Im Kontrast zum ersten Fall, der durch die Verfolgung eines Etablierungsprojekts der Familie gekennzeichnet ist, ist der zweite Fall durch die Orientierung an einem Widerstandsprojekt geprägt. Dieser zweite Fall repräsentiert eine parteipolitisch handelnde Familie, bei der sich vor allem die im Lager geborene und aufgewachsene zweite (genealogische) Generation im politischen Kampf gegen die israelische Besatzung profiliert.

Die charakteristischen zentralen Merkmale dieses Falles bilden einen bestimmten Typus, der durch die sozialen Regeln in einem sowohl islamisch- als auch säkular-national orientierten Milieu in einem Flüchtlingslager im Westjordanland erzeugt und dessen Teile durch diese sozialen Regeln organisiert sind. Demzufolge beschreibt dieser Typus im Gegensatz zum ersten Typus der Familie Salman eine Familie, in der sich vor allem die zweite Generation der Familie dem militanten und bewaffneten Kampf gegen Israels Herrschaft und für die palästinensische Sache anschloss. In diesem Sinne umfasst dieser Fall einen Typus, der auch auf alle gleichartigen Fälle in den Flüchtlingslagern im Westjordanland übertragen werden kann.

Er kann durch das Streben nach einer politischen Macht und einem soziopolitischen Kapital der Familie charakterisiert werden. Der soziale Aufstieg wird in diesem Typus – in erster Linie und idealtypisch – durch eine Involvierung im parteipolitischen Kampf erzielt, wie die biographischen Verläufe und Selbstpräsentationen von Fatima (Jg. 1974) und Mutaab (Jg. 1971) deutlich aufzeigen. An Anlehnung an Max Webers Verständnis von Politik lässt sich dieser Typus durch ein „politisches Handeln“ auf verschiedenen und verflochtenen Ebenen charakterisieren. Weber betrachtet „Politik“ als:

„Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt [...]. Wer Politik treibt, erstrebt Macht: – Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele (idealer oder egoistischer), – oder Macht 'um ihrer selbst willen' ,: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen.“ (Weber 1919/2018, S. 7)

In diesem weiten Sinne lässt sich der Typus durch die Orientierung an dem Streben nach Macht und Beeinflussung der Machtverteilung auf familialer, kollektiver und auch Parteebenen charakterisieren. Diese Orientierung wird nicht nur aus der sozioökonomischen und soziopolitischen Interessenlage, sondern auch aus einer Gefühlslage, die sich durch eine soziale Ungleichheit und kollektive Gewalt geprägt hat, herausgebildet. Die soziale Ungleichheit und die damit verbundenen Gefühlslagen entstanden ursprünglich in der Figuration zwischen FlüchtlingsbewohnerInnen einerseits und den BewohnerInnen der urbanen Zentren und Alteingesessenen andererseits, also schon bevor es überhaupt eine israelische Besatzung im Westjordanland gab. Dabei wird diese soziale Ungleichheit auf eine imaginäre Nationalebene übertragen. Dadurch wird der Grundstein für ein Deutungsmuster gelegt, welches auf einem essentiellen Feindbild beruht. In diesem Deutungsmuster in diesem Typus wird die israelische Besatzungsmacht im Westjordanland für erlebte und tradierte Marginalisierung und Diskriminierung der LagerbewohnerInnen (auch nachträglich) verantwortlich erklärt. Davon leitet sich ein Handlungsmuster, welches für diesen Typus charakteristisch ist. Beispielsweise weist Mutaab einerseits auf die soziale Ungleichheit in der Figuration zwischen den BewohnerInnen des Lagers und des urbanen Zentrums. Jedoch wird diese soziale Ungleichheit als eine Legitimation für seine militanten Anschläge gegen die Israelis herangezogen. Diese Übertragung steht im Zusammenhang nicht nur mit den soziopolitischen Rahmenbedingungen, sondern auch mit den in diesem Typus sozial legitimierte Handlungsmöglichkeiten. Im Folgenden werden kurz und zusammenfassend die signifikanten Merkmale der Handlungs- und Deutungsmuster in diesem Typus dargestellt und diskutiert.

6.2.4.1 Mutter, erzähl doch von den wichtigen Dingen!

Über die Zeit vor, während und nach der Nakba 1948 berichtet hauptsächlich die Mutter der Familie, Sara. Insgesamt lässt sich ein eingeübtes und stereotypisches Präsentationsmuster über die Nakba von 1948 und über die weiteren historischen kollektiven Ereignisse bei der Mutter der Familie, und bei ihren Nachkommen beobachten. In diesem Präsentationsmuster lässt sich eine starke Orientierung am kollektiven Gedächtnis der palästinensischen Flüchtlinge von 1948 und dem homogenisierten Wir-Diskurs herausarbeiten. Das Präsentationsmuster verweist, meiner Interpretation nach, auf die unter den LagerbewohnerInnen im Westjordanland herrschenden Wir- und Selbstpräsentationsregeln im Wir-Diskurs und lässt sich auch bei der Familie Salman rekonstruieren. Es scheint also ein fallübergreifendes Wir- und Selbstpräsentationsmuster zu sein. Die Nakba wurde dabei als eine kollektive Flucht- oder kollektive Vertreibungsgeschichte aus dem Dorf und Herkunftsort zum Flüchtlingslager, tendenziell ohne Thematisierung

von biographischen Bereichen, die nicht in diesen kollektiven Wir-Diskurs und die Wir-Bilder der palästinensischen Flüchtlinge von 1948 passen, präsentiert.

Tendenziell wird die Familiengeschichte in den Interviews hauptsächlich als eine Lebensgeschichte des Vaters oder Großvaters, aber wenig der Mutter oder Großmutter der Familie interpretiert und als solche dargestellt. Dies wurde von mir als ein Indikator für die immer noch herrschende patriarchalische³²⁶ Struktur der Familie interpretiert, welche durch eine Sozialisation in einem islam- konservativ orientierten Milieu zunächst im Dorf und später im Flüchtlingslager im Westjordanland geprägt ist. Jedoch werden die alten agrargesellschaftlichen Dorfverhältnisse und sozioökonomischen Strukturen durch urbanähnliche Strukturen im Flüchtlingslager mit der Zeit bedeutend transformiert. Dabei lässt sich ein Wandel in der Selbstwahrnehmung und der sozialen Orientierung sowie in den damit verbundenen Wir- und Selbstpräsentationen der Familie feststellen.

Die biographischen Verläufe der ersten Generation dieser Familie sind durch kollektive Gewalt im Kontext des Kriegs von 1948 und durch Armut und Elend in der Nachkriegszeit geprägt. Die Mutter der Familie verbrachte bis zum Anfang der 1950er Jahre Zeit in Ägypten und später in einem Flüchtlingslager im Westjordanland. In Ägypten nach dem Krieg von 1948 befand sich die Familie in einer Übergangsphase, in der die rechtliche Lage des Vaters von Sara nicht stabil war. Die Suche nach Stabilität führte vermutlich zur Auswanderung Anfang der 1950er aus Ägypten ins Westjordanland. Dabei spielt die Orientierung an der Großfamilie – als symbolisches und wirksames Solidaritätsnetz (Abdallah 2011, S. 272; vgl. Krämer 2002/2003) – sowohl in Ägypten als auch im Westjordanland eine zentrale Rolle. Sara war in dieser Zeit zu jung, ca. zwei oder drei Jahre, um diese Kollektivereignisse und deren Auswirkung auf die Familie bewusst wahrzunehmen und zu verstehen. Wie die Analyse der Selbstpräsentation der Mutter zeigt, wurden Hinweise auf einen Wandel in der Selbstwahrnehmung und sozialen Orientierung der Familie und auf die damit verbundene Umschreibung der Familiengeschichte latent durch die kursierenden Erzählungen im Familien-Dialog und im Familiengedächtnis weitergegeben.

In der selbstgesteuerten Darstellung bemüht sich Sara, ihre Lebens- und Familiengeschichte an dem homogenisierenden Wir-Bild der Flüchtlinge im Diskurs zu halten und liefert dadurch eine Version eines stereotypischen Kollektivgedächtnisses, welches sich nicht immer mit dem Familiengedächtnis vereinbaren lässt. Dies führte vermutlich dazu, dass Unstimmigkeiten zwischen erlebter und erzählter Lebens- und Familiengeschichte auftauchen. Mit anderen Worten:

³²⁶ Mehr zu der patriarchalischen Struktur in der arabisch-palästinensischen Gesellschaft vgl. (Sharabi, 1988; 1974/1984).

Sara bemüht sich, sich an dem Wir-Diskurs und Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge zu orientieren. Je nach Kontext – besonders im Nachfrageteil – wechselt sie aber die Orientierung und präsentiert biographische Bestandteile, die in das Familiengedächtnis, aber wenig in den Wir-Diskurs der Flüchtlinge passen. Der Orientierungswechsel beim Erzählen der Lebens- und Familiengeschichte produziert widersprüchliche Angaben und führt an manchen Stellen zur sogenannten „falschen Erinnerung“ (vgl. Rosenthal 2015, S. 35).

Bemerkenswert bei der Präsentation der Lebens- und Familiengeschichte von Sara (Jg. 1948), der Mutter der Familie ist, dass sie ihre eine Stunde und sieben Minuten andauernde autonom gestaltete Haupterzählung bei dem Nachfrageteil modifiziert hat. In ihrer Eingangspräsentation rahmte Sara ihre Selbstpräsentation in der sogenannten Haupterzählung mit dem Identitätsaufhänger Nakba, indem sie die Familienherkunft aus dem Dorf und der Flucht im Jahr 1948 als erstes präsentiert und biographische Bestandteile, die nicht zu diesem Wir-Diskurs und Kollektivgedächtnis passen, weglässt. Sie verortet sich selbst und ihre Herkunftsfamilie als Flüchtlinge von 1948 im Nakba-Kontext. Erst im Nachfrageteil ging sie dann auch auf spezifische familienbezogene Themen wie die Herkunft der ägyptischen Mutter, die ägyptischen Halbbrüder und den Aufenthalt in Ägypten während und nach der Nakba-Periode ein. Dabei wurden Unstimmigkeiten produziert, die ich im Folgenden zusammenfassend darstellen und diskutieren werde.

Die Anwesenheit anderer Familienmitglieder, vor allem der Tochter, so konnte rekonstruiert werden, gab eine wesentliche Bedingung für die Struktur der Wir- und Selbstpräsentation bei der Mutter. Fatima schlägt ihrer Mutter u. a. vor, mehr über das Leiden der Flüchtlinge in der Zeit zu sprechen, in der man noch in den Zelten im Flüchtlingslager lebte. Mit diesem Vorschlag versucht die Tochter zu veranlassen, dass ihre Mutter über „*die wichtigen Dinge*“, wie sie es formuliert, berichtet und nicht nur über ihre „*persönliche Erfahrungen*“ mit den historischen Ereignissen. Diese Anweisung der Tochter impliziert, dass persönliche Dinge, die der palästinensischen Sache, u. a. dem Bild einer Leidensgeschichte der Palästinenser, nicht dienen könnten, nicht zu den „*wichtigen Dingen*“ gehören, und daher nicht erwähnenswert seien. Auf die biographisch-narrativ gestellte Eröffnungsfrage nach ihrer Lebens- und Familiengeschichte beginnt Sara ihre autonom gestaltete Haupterzählung wie folgt:

„Ich bin in [dem Dorf] Dawayma bei Hebron, welches seit 1948 unter der [israelischen] Besatzung steht, geboren. Die Leute verlassen [das Dorf] im Jahr 1948. Dabei war ich fünf Monate alt. Zuerst kamen wir nach Ain As-Sultan bei Jericho. Dabei war ich mit meiner älteren

*Schwester, meiner Mutter und meinem Vater zusammen. Sie lebten aber zuerst in Zelten bis ihnen Häuser gebaut werden.*³²⁷

Das angeführte Zitat zeigt, dass Sara ihre Lebens- und Familiengeschichte in eine leidvolle, kollektive Geschichte einer Flüchtlingsfamilie einbettet. Sie beginnt ihre Darstellung mit dem im Diskurs verankerten Identitätsaufhänger Nakba, und rahmt ihre Lebens- und Familiengeschichte mit der kollektiven schicksalhaften Flucht und Vertreibung der Palästinenser im Kontext des Krieges von 1948. Ihr stereotypisches Präsentationsmuster, das man auch bei anderen LagerbewohnerInnen im Westjordanland beobachten kann, basiert auf der Darstellung von zwei Stationen, nämlich „das Dorf“ und dann „das Flüchtlingslager“ als Hauptsymbole des harten Schicksals der Flüchtlinge. Die Zwischenstationen zwischen Dorf und Lager und die jordanische Periode zwischen 1948 und 1967 im Westjordanland nach dem Krieg werden tendenziell weggelassen und tauchen normalerweise nur beim Nachfragen, und selten in der autonom gestalteten Selbstpräsentation auf.

Nach der Logik der autonom gestalteten Wir- und Selbstpräsentation befand sich die Familie nach der Flucht in einem Flüchtlingslager, wo sie unter schweren Lebensbedingungen und Armut leben musste, so Saras Darstellung in der Haupterzählung. Mit diesem Nakba- Rahmen ihrer Präsentation berichtet sie zuerst über ihren Geburtsort, das Dorf, welches durch die israelischen Streitkräfte im Kontext des Krieges von 1948 zerstört und menschenleer gemacht wurde (Morris 2008, S. 333; 1988/2012, S. 469). Danach kam das Elend im Alltagsleben in dem Flüchtlingslager vor. Dadurch verortete sie sich und ihre Herkunftsfamilie ausdrücklich im Nakba-Kontext.

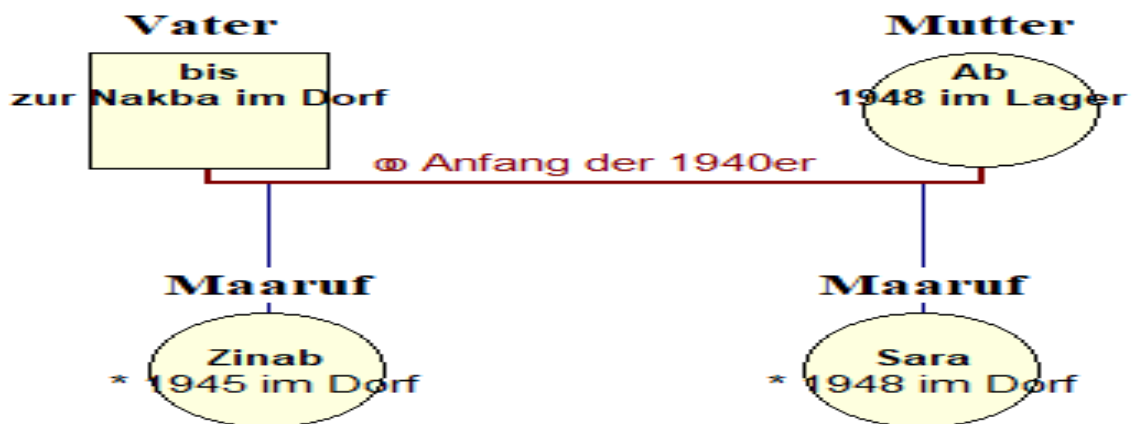
Bei der Flucht von 1948 war sie fünf Monate alt und lebte mit ihrer älteren Schwester, Zinab (Jg. 1945), sowie ihrem Vater und ihrer Mutter zusammen, so Saras Darstellung in der Haupterzählung. Nach dieser sehr kurzen Darstellung der Flucht und Vertreibung von 1948 auf eher kollektiver Ebene in der Haupterzählung kam Sara zum Themenfeld „Elend im Flüchtlingslager“ Ain As-Sultan³²⁸ bei Jericho, wo sie ausführlich über die harten Lebensbedingungen in ihrem Alltagsleben im Lager bis zu ihrer Heirat im Alter von 15 Jahren im Jahr 1964 und über die

³²⁷ "سارة: انولدت في الدوايمة قضاء الخليل محتلة في سنة 1948 طلوعوا الناس في ال 48 كان عمري 5 شهور اول ما طلعنا جينا على عين السلطان في اريحا كانت اختي اكبر مني و امي و ابوي بس عاشوا في خيم بعدين بنولهم غرف".

³²⁸ Ain As-Sultan (oder Ein El-Sultan) ist eines der neunzehn beim Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA) registrierten Flüchtlingslager im Westjordanland und liegt im Jordangraben an der äußeren Grenze der Stadt Jericho. Es wurde im Jahr 1948 auf einer Fläche von weniger als einem Quadratkilometer (0,87 qkm) gegründet und beherbergte 20.000 Geflüchtete aus dem Umkreis Ramla, Lod und dem westlichen Teil von Hebron. Es gibt eine einzige Grundschule, ein Medizinversorgungszentrum (health centre). Nach dem Juni-Krieg 1967 blieben nur 2.000 Einwohner im Lager. Die Zahl der Einwohner ist aber nach den Osloer Verträgen und dem israelischen Abzug aus Jericho im Jahr 1994, auf mehr als 3.500 gestiegen. Vgl.: <https://www.unrwa.org/where-we-work/west-bank/ein-el-sultan-camp>. Letzter Zugriff am 21.04.2017.

Geburt all ihrer acht Kinder berichtet hatte. Danach erzählte sie auch über den Juni-Krieg 1967 und über die Erfahrungen mit der Gewalt während der ersten und zweiten Intifada, und nach dem Oslo-Abkommen von 1993 durch die israelische Besatzung und durch die Palästinensische Autonomiebehörde. Damit wurde ihre autonom gestaltete Haupterzählung beendet. In der ganzen mehr als eine Stunde andauernden Haupterzählung kam dann die Flucht von 1948 nicht mehr vor. Im Bezug auf die Haupterzählung lässt sich die Geburtssituation von Sara durch das folgende Genogramm aufzeigen, welches später im Nachfrageteil bedeutend erweitert, umfangreicher aber auch modifiziert wird. Zunächst wird im Folgenden ein Genogramm aufgezeigt, das hauptsächlich auf der eine Stunde und sieben Minuten andauernden Haupterzählung basiert.

Familienkonstellation bei der Geburt von Sara gemäß ihrer eigenen autonom gestalteten Darstellung



Demzufolge vertritt Sara in der Haupterzählung eher ein stereotypes kollektives Gedächtnis, das, wie von Rosenthal diskutiert wird, mehr oder weniger immer die gleichen kollektiven Daten, idealtypisch die Vertreibung oder die Flucht im Jahr 1948 aus dem Dorf zum Flüchtlingslager enthält (Vgl. Rosenthal 2012 und 2015:24). Bei der Nachfrage modifizierte Sara ihre autonom gestaltete Darstellung und lieferte familiengeschichtliche Daten, die allerdings mit der an dem kollektiven Gedächtnis orientierten Darstellung in der Haupterzählung nicht genau übereinstimmten. Im Folgenden wird dies zusammenfassend dargestellt und diskutiert.

6.2.4.2 Sara: *Übrigens meine Mutter ist Ägypterin*

Bei der Nachfrage, was ihre Eltern zur Fluchtgeschichte im Jahr 1948 aus dem Dorf Dawayma noch erzählten, sagte Sara:

"Übrigens ich habe euch nicht gesagt, dass meine Mutter Ägypterin ist (...) Mein Vater hatte bereits [aus einer früheren Ehe] zwei Söhne und eine Tochter (...) Er ließ sie bei der Familie

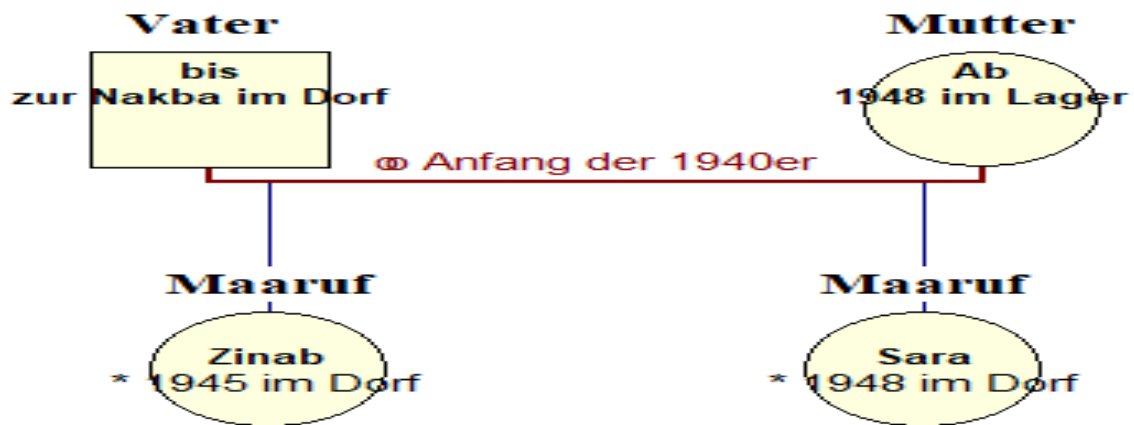
meines Onkels väterlicherseits, er verließ sie ich glaube (...) im Jahr 1942.(...) Mein Vater war noch jung als seine Ehefrau starb (...) Mein Vater ging nach Ägypten und brachte meine Mutter aus Ägypten nach Dawayma (...) Sie gebar meine Schwester Zinab im Jahr 1945, sie ist drei Jahre älter als ich, und im Jahr 1948 wurde ich geboren. Ich war drei Monate alt, als der Krieg begann. Am 15. Mai passierte die Nakba, und die Juden kamen zu ihnen und okkupierten sie (...) Sie verließen [das Dorf] zwei oder drei Wochen davor (...) Sie blieben dort, wir zu viert blieben in Ägypten in Al-Scharqiya ca. anderthalb Jahre (...) und dann kam meine Familie aus Ägypten über den Kalandia-Flughafen, und erst hier wussten sie, dass sich die Familie meines Onkels hier bei Ramallah niederließ. Meine [Halb-]Geschwister lebten in einem Zelt für sich allein und wir in einem anderen, wir beiden hatten insgesamt zwei Zelte.“³²⁹

Die in der Eingangspräsentation in der Interviewsituation dargestellte Fluchtgeschichte der Familie wurde im Nachfrageteil bedeutend modifiziert. In der Eingangspräsentation war die Rede davon, dass ihre Eltern im Jahr 1948 mit ihr als kleinem Kind und ihren Geschwistern aus ihrem Heimatdorf ins Flüchtlingslager geflüchtet seien. Durch ausführliche Erzählungen im Nachfrageteil des Interviews erfährt man, dass ihre Mutter Ägypterin ist, ihre Schwester in Ägypten geboren wurde und dass die Familie zur damaligen Zeit während des Krieges in Ägypten und nicht im Dorf Dawayma war.

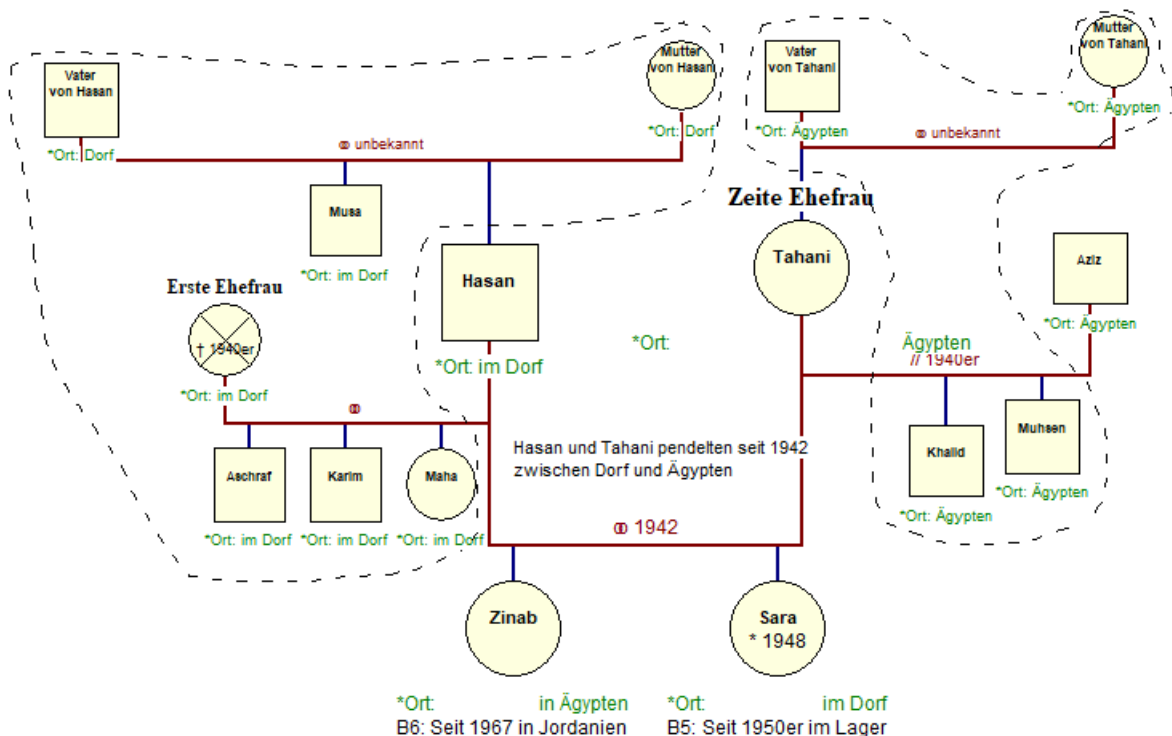
Um den Unterschied zwischen der Darstellung in der Haupterzählung zu der im Nachfrageteil zu verdeutlichen, werden folgende zwei Genogramme, wovon das eine auf der autonom gestalteten und das andere auf der vorgegebenen Rahmung basiert, dargestellt.

³²⁹ انا على فكرة ما حكيت لكم امي مصرية (...) كان ابوي كان إله ولددين وبننت (...) دشرهم عند دار عمي دشرهم اظني (...) تقريبا سنة 1942 (...) ابوي كان شاب لما ماتت مرتته (...) راح ابوي جاب امي جابها على الدوايمة من مصر (...) خلفت اختي بتزيد عني 3 سنين زينب في 1945 جابتها وفي ال 48 انا انولدت باقي عمري 3 شهور لما صارت الحرب في (...) 15 خمسة ايار صارت النكبة خشوا اليهود عليهم احتلوهم (...) طلوعوا قبل باسبوعين ثلاث (...) فضلوا غاد احنا الاربعة ضلينا في مصر في الشرقية حوالي سنة و نص (...) واجوا اهلي من مصر على مطار قلنديا هان عرفوا انه دار عمي جابيين هان ساكنين قضاء رامالله (...) اخوتي ماخذين خيمة لخالهم و احنا خيمة صار عنا خيمتين".

Haupterzählung



Nachfrageteil



Die modifizierte Darstellung der Nakba-Periode zeigt exemplarisch die Wirkung des homogenisierenden kollektiven Gedächtnisses und Wir-Diskurses auf die Wir- und Selbstpräsentation in diesem Typus, der sich durch eine starke Orientierung an dem Wir-Diskurs der Flüchtlinge auszeichnet.³³⁰ Der Vergleich zwischen der autonom gestalteten Haupterzählung mit der Darstellung im Nachfrageteil, wie die beiden Genogramme zeigen, macht deutlich, dass sich Sara tendenziell um Belegerzählung für eine Variante des

³³⁰ In diesem Zusammenhang wird auf den Typus der „durchgängigen und eingeübten Orientierung am Wir-Diskurs“ hingewiesen, in dem das Leben im Flüchtlingslager als eine Repräsentation der palästinensischen Wir-Gruppe dargestellt wird. Der Ausgangspunkt der Selbstdarstellung in diesem Typus ist die Nakba als eine kollektive leidvolle Vertreibungsgeschichte (Worm, et al. 2015, S. 66ff).

homogenisierenden kollektiven Gedächtnis bemüht. Dagegen werden Bestandteile der Familiengeschichte in öffentlichen oder halböffentlichen Kontexten, z. B. in einer Interviewsituation weggelassen, denn sie passen nicht in das Wir-Bild im Wir-Diskurs und ins Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge. Dementsprechend wurden familiengeschichtliche Daten, wie, dass Saras Mutter Ägypterin ist, und dass die transnationale Familie nicht im Dorf sondern in Ägypten während des Krieges um das Dorf Dawayma im Jahr 1948 war, tabuisiert.

Die tradierten und vermittelten familiengeschichtlichen Erlebnisse werden in der selbstgesteuerten Darstellung in der Interviewsituation in das Kollektiv erlittene, harte Schicksal der DorfbewohnerInnen eingebettet. Dabei werden die unterschiedlichen und komplizierten Figurationen, in der die Familie sich befand, auf die Nakba Kollektivgeschichte konzentriert. Diese Weglassung von biographischen Daten in der mehr als eine Stunde andauernden autonom gestalteten Darstellung hängt, meiner Interpretation nach, mit dem Kollidieren des Familiengedächtnisses mit dem Kollektivgedächtnis und dem Wir-Diskurs der Flüchtlinge zusammen. Sara orientierte sich zunächst an dem Kollektivgedächtnis und dem Wir-Diskurs und blendet dabei alle biographischen Einzelheiten aus, die dazu nicht passen würden. Bei der detaillierten Darstellung der Flucht tauchten viele weggelassene familiäre Ereignisse auf, denn sie sind für die Familiengeschichte, aber wenig für das Kollektivgedächtnis und den homogenisierenden kollektiven Diskurs, von großer Bedeutung. Mit anderen Worten: In diesem Typus lässt sich ein Wechsel der Orientierung, je nach Kontext und Rahmung der Interviewsituation, feststellen. Bei den Belegerzählungen im öffentlichen Kontext orientiert man sich überwiegend am Kollektivgedächtnis und am Wir-Diskurs der Flüchtlinge und bei der Stegreifeerzählung der Lebens- und Familiengeschichte am Familiengedächtnis, dessen Bestandteile teilweise auch im Familiendialog tabuisiert sind.

Wie schon vorher aufgezeigt wird (vgl. Kap. 6.1.5), ist der Familiendialog im ersten ausgearbeiteten Typus durch Schuldzuweisung und Abwehrmechanismus geprägt. Auch im zweiten Typus lässt sich die gleiche Tendenz beobachten. Aber zusätzlich lässt sich der Familiendialog in diesem Typus durch eine Tabuisierung bestimmter Bestandteile der Familiengeschichte charakterisieren. Bei der Thematisierung der ägyptischen Teile der Familie lässt sich eine apologetische Haltung und das Bedürfnis nach einer Vergewisserung und Selbstvergewisserung beobachten. So unterbrach Fatima ihre Mutter, Sara, als die Mutter von ihrer ägyptischen Familie sprach:

„Sara: Die neue Generation kennt die Verwandten in Ägypten nicht [...]

Fatima: Meine ägyptische Großmutter starb und seitdem kennen wir keinen mehr, die

*Beziehungen sind abgebrochen, aber meine Mutter und mein Großvater kommen aus Palästina eigentlich alle. (...) Die Familie meines Onkels väterlicherseits wohnte schon in den Zelten im Flüchtlingslager.*³³¹

Die Thematisierung der ägyptischen Familiengeschichte veranlasst, dass sich Fatima ins Gespräch mit ihrer Mutter einmischt und von sich aus einen Kommentar abgibt. Dabei versucht sie mit Erfolg, das Thema zu wechseln. Statt über die ägyptischen Verwandten kommen die palästinensischen Verwandten in den Vordergrund. Dabei deutet Fatima an, dass „*eigentlich alle*“ ihre Verwandte aus Palästina sind. Sie blendet aber aus, dass ihr ägyptischer Onkel, dessen Vater und deren Mutter ägyptisch sind, mit der Familie bis zum Juni-Krieg 1967 in dem Flüchtlingslager wohnte. Zu dem mittlerweile in Jordanien wohnenden Onkel gibt es auch immer noch Kontakte, zumindest über die Mutter der Familie. Die Andeutung, dass alle Verwandte aus Palästina kommen, lässt die Lesart zu, dass Fatima durch ihren Kommentar und die Unterbrechung der Mutter versucht, das Gespräch in Richtung Belegerzählung für den Wir-Diskurs zu lenken. Wie vorher diskutiert wurde, versucht Fatima zu Beginn des Gesprächs mit der Mutter zu veranlassen, dass ihre Mutter über „*die wichtigen Dinge*“, wie sie es formuliert, berichtet und nicht nur über ihre „*persönliche Erfahrungen*“. Nach dieser Logik dient die Thematisierung der ägyptischen Verwandten nicht der palästinensischen Sache, denn die Erzählung über diese Verwandten kann keinen Beleg für das Bild einer Leidensgeschichte der Palästinenser liefern. Auch der Herkunftsort der Flüchtlinge ist ein wichtiger Bestandteil des Wir-Diskurses der Flüchtlinge und unmittelbar mit dem politischen Anspruch auf Rückkehrrecht der Flüchtlinge verbunden.

Die Wir- und Selbstpräsentationsregel, die durch den Kampf gegen „den israelischen Feind“ geprägt ist, wird von mir als ein erhebliches Hindernis der biographischen Arbeit in der Familie interpretiert. Biographische Arbeit und familialer Dialog meinen: „*Erinnern, Erzählen und generell die Artikulation über die lebens- als auch familiengeschichtliche Vergangenheit*“ (Rosenthal 2010, S. 4)³³². Die Orientierung und das sich orientieren müssen an einem „*homonisierende[n] und harmonisierenden Wir-Diskurs*“ (vgl. Rosenthal 2015:23-42) verstellt die Aufarbeitung der individuellen und kollektiven Erfahrungen in den Familien. Die Orientierung

³³¹ "سارة: الجيل الجديد ما يعرف الأقارب بمصر

فاطمة: ستي المصرية توفت وما بنعرفش حدا انقطعت العلاقات امي و سيدي من فلسطين طبعاً كلهم (...) دار عمي كانوا ساكنين في خيم في المخيم".
³³² Rosenthal weist darauf hin, dass „*Erinnern, Erzählen und generell die Artikulation über die Lebens- als auch familiengeschichtliche Vergangenheit [...] eine Form von biographischer wie auch familienbiographischer Arbeit*“ ist. „*Es handelt sich dabei um die alltäglichen biographischen Prozesse, in denen Einzelne oder auch Familienmitglieder im gemeinsamen Dialog versuchen, die Vergangenheit – insbesondere im Kontext von biographischen, familialen oder gesellschaftlichen Wandlungsprozess – in die eigene Lebensgeschichte und die Familiengeschichte zu integrieren*“ (Rosenthal 2010, S. 4).

an einem Wir-Diskurs führt in diesem Fall dazu, dass Familiengeschichten an ein politisch aufgeladenes Wir-Bild der Palästinenser im kollektiven Diskurs angepasst werden. Bestandteile der lebens- und familiengeschichtlichen Vergangenheit, die nicht zu diesem aufgeladenen Wir-Diskurs passen, werden an den Rand gedrängt und tabuisiert. Bei der Orientierung am Wir-Diskurs spielen auch – aus einer figurationssoziologischen Perspektive – die Machtstruktur und die Machtchancen in den verflochtenen Figurationen, in denen sich die Familie befindet, eine wichtige Rolle.

Abgesehen von sozioökonomischen Aspekten ist das Streben nach einer wirkmächtigen Position im Nakba-Diskurs und somit im Nationaldiskurs auch für den parteipolitischen Kampf wichtig und kann als Streben nach einem soziopolitischen Kapitel der Familie interpretiert werden. Die Dethematisierung der individuellen Familiengeschichte zugunsten der Thematisierung der homogenisierenden auf die Nakba konzentrierten Kollektivgeschichte gibt Sara und ihrer Familie die Möglichkeit, sich im Nationaldiskurs wirkmächtig zu positionieren. Sara positioniert sich als palästinensischer Flüchtling und somit als aktiv stiftender Akteur des Nakba-Diskurses, worauf sich der palästinensische Nationaldiskurs aufbaut. Diese Positionierung im Wir-Diskurs der Flüchtlinge ermächtigt sie also, den homogenisierenden kollektiven Diskurs über Flucht und Vertreibung von palästinensischen Bevölkerungen im Jahr 1948 zu bedienen, und diesen auch aktiv zu reproduzieren. Sie wird dadurch aber auch zum Schweigen gebracht, wenn es um die eigenen Erfahrungen geht, die im Wir-Diskurs nicht enthalten sind.

Auch Fatimas Vergewisserung und Selbstvergewisserung, dass ihre Mutter, Sara, und der Großvater aus Palästina kommen, hängt vermutlich mit der Positionierung als aktive Akteure im palästinensischen Nationaldiskurs zusammen. Die Betonung, dass die Familie seit Generationen im Dorf lebte und dass die Großfamilie schon zu den ersten Flüchtlingen im Lager gehört, lässt die Leseart zu, dass sich Fatima verpflichtet fühlte, die ägyptische Familiengeschichte zu neutralisieren und stattdessen die palästinensische Familiengeschichte in den Vordergrund zu stellen. Der Grund dafür scheint die Abwehr der Gefahr in der Positionierung im Nationaldiskurs zu sein. Denn diese Bestandteile der Familiengeschichte könnten möglicherweise jene Positionierung schwächen. Je stärker die Positionierung im Wir-Diskurs ist, desto stärker das Prestigegefühl und desto befestigter der Machtstatus sowohl auf familialer als auch individueller Ebene. Zugespitzt formuliert: Um die Ermächtigung im Kollektivdiskurs zu erreichen, werden Bestandteile der eigenen Familiengeschichte tabuisiert. Bei den Interviews mit Sara weist sie wiederholt auf die Registrierung ihrer Herkunftsfamilie als Flüchtlinge beim Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA) im Westjordanland hin. Die

Anerkennung des Flüchtlingsstatus durch UNRWA geht mit dem Wohnrecht im Lager, medizinischer Versorgung, dem Schulbesuch der Kinder und dem Anspruch auf Behausung und anderen Leistungen einher. Es ist zu vermuten, dass die Anerkennung des Flüchtlingsstatus der Familie aufgrund der spezifischen Familiensituation – eine ägyptische Mutter, ein ägyptischer Halbbruder, längerer Aufenthalt der Familie in Ägypten – nicht so einfach war. Vermutlich begann hier bereits die Umschreibung der Familiengeschichte. Dabei wurde nicht nur die Fluchtgeschichte der Familie im Jahr 1948, sondern auch die gesamte Familiengeschichte neu definiert und neu gedeutet. So stand die Nakba, also die Flucht aus dem Dorf im Jahr 1948, im Mittelpunkt der Familiengeschichte, und in der Haupterzählung wurde der ägyptische Teil der Familie ganz weggelassen. Bei der Familiengeschichte, wie sie von Sara präsentiert wurde, verloren die wirtschaftlichen und sozialen Aspekte an Bedeutung. Die wirtschaftlich motivierte Migration von einem Ort zu einem anderen und das Re-Etablierungsprojekt der Familie, welches der Vater von Sara vor, während und nach 1948 verfolgte, wurden an den Rand der Familiengeschichte gedrängt. Ganz zu schweigen davon, dass die ägyptische Mutter und deren Familie in Ägypten erst im Nachfrageteil, aber nicht in der autonom gestalteten Haupterzählung, erwähnt wurden. Mit anderen Worten: In der Interviewsituation wird bemüht, die Geschichte der Familie Maaruf kondensiert an der homogenisierten leidvollen Kollektivgeschichte der Flüchtlinge darzustellen. Dabei orientiert man sich tendenziell an dem Kollektivgedächtnis und dem homogenisierenden Wir-Diskurs der Flüchtlinge aber wenig am Familiengedächtnis. Des Weiteren lässt sich eine Verschiebung in der Selbstwahrnehmung der Familie andeutungsweise rekonstruieren. An Sara wurde eine Selbst- und Fremdzuschreibung der Familie in dieser Zeit in Ägypten vermittelt, die einen Indikator für die Umdeutung der Familiengeschichte im Flüchtlingslager im Westjordanland liefern könnte. Sara meinte dazu:

„Sie [die ÄgypterInnen] bezeichnen sie [Saras Familie] als [Schamis], wir sind hier Schamis (...) Syrien, Jordanien und Palästina sind Bilad Al-Scham [Großsyrien bzw. Levante], nein, Jordanien gehört nicht dazu, sondern vermutlich Libanon, ich weiß es nicht genau, jedenfalls sie gehören zu Bilad Asch-Scham [Großsyrien], sie bezeichnen sie, die Ägypter bezeichnen uns als Schamis. wir sind hier Schamis.“³³³

Bei diesem Zitat lässt sich der Wechsel zwischen Fremd- und Selbstzuschreibung als Schamis (Adjektivform vom Bilad Al-Scham: Dt.: Großsyrien) (Krämer 2002/2003, S. 192f) feststellen,

³³³ „هم بقوا يقولوا لهم احنا هون بلاد الشام (...) سوريا والأردن وفلسطين بلاد الشام لأ الأردن مش معهم لبنان يمكن المهم بلاد الشام يقولوا لهم احنا المصريين بقولوا عنا الشواملة احنا هان الشواملة“.

die an Sara durch ihre Familie tradiert wurde. Die Fremd- und Selbstzuschreibung „Schami“ (Großsyringehörig) geht mit einer territorialen soziokulturellen Ordnung einher, wie es vorher diskutiert wurde (vgl. Kap. 2). Auf diese Ordnung wird sich im Familiengedächtnis der Familie Maaruf nach wie vor bezogen. Dieser Bezug im Familiengedächtnis weist, meines Erachtens, auf eine Verschiebung der Selbstdefinition der Familie hin. Anscheinend nahm die Familie sich als „Schami“, also quasi als Syrer wahr. Dabei spielt die Figuration zwischen den palästinensischen Flüchtlingen und Alteingesessenen, die im Westjordanland zentral wichtig war, kaum eine Rolle. Wie schon erwähnt wurde, lässt sich dieser Prozess der Selbstdefinition nur ansatzweise rekonstruieren. Der Grund dafür ist, meiner Interpretation nach, die Tabuisierung bestimmter Teile der Familiengeschichte, die für die palästinensische Sache keine Belegerzählung sind oder gar schädlich erscheinen könnten.

Die Familie befindet sich seit Generationen in verflochtenen und hochkomplizierten Figurationen, in denen ein Prozess der Selbstdefinition und der sozialen Orientierung der Familie in Gang gebracht wurde. Von der britischen Kolonialzeit bis zur Gegenwart lassen sich mehrere Spaltungen in der Familie rekonstruieren. In der Gegenwart befindet sich die Großfamilie Maaruf in mehreren unterschiedlichen soziopolitischen Kontexten, nämlich im Ost- und Westjordanland, sowie im Gazastreifen und in Ägypten und somit in sehr komplexen und verflochtenen prozesshaften Figurationen zueinander. Diese Spaltung leistet jedenfalls einen wichtigen Beitrag dazu, dass sich nicht nur die Selbstwahrnehmung der Familie ständig ändert, sondern, dass sich dabei auch eine negative Gefühlslage bei dieser Familie bildet.

Der Wandlungsprozess in der ganzen Region Nahost, beginnend in den 1940er Jahren, erwies sich als ein Spaltungsprozess für die Familie Maaruf. Aus der Perspektive der Familie Maaruf gesehen, erschien jede Institutionalisierung als etwas Schädliches und Abspaltendes. Aus diesem Grund erschienen auch jede staatliche Organisation und jede staatliche Ordnung selbst als schädlich und bedrohlich. Mehrmals musste sich die Familie im Alltagsleben im jeweiligen soziopolitischen Kontext neuorientieren und neudefinieren. Z. B. als die Familie in den 1950ern aus Ägypten auswanderte, wurden nicht alle Kinder der Familie mitgenommen. Das jüngste Kind der Familie aus der früheren Heirat der Mutter wurde von der neuen Familienkonstellation ausgeschlossen und in Ägypten bei den Großeltern mütterlicherseits zurückgelassen. Kurz nach der Trennung von der Familie starb es. Diese Tatsache lässt die Familie, wie die Analyse deutlich zeigt, mit Schuldgefühlen, Schuldzuweisungen, Angst und mit anderen negativen Gefühlen kämpfen.

Darüber hinaus stellte die Heirat von Sara im Jahr 1964, welche sie als Zwangsheirat erlebte, vermutlich den prägenden Wendepunkt in ihrem biographischen Verlauf dar. Die familiäre

Erwartung an Sara wurde erfüllt, indem sie die Familiendelegation – die Zwangsheirat – annimmt. Wie Sara evaluiert, hatte sie bei der Erfüllung des Familienauftrags keine andere Wahl, als dass sie ihn still annehmen musste. Sie evaluierte ihre Heirat als eine bittere Entwicklung vor allem, weil sie dadurch ihre Chance auf Bildung endgültig verpasste. Ihre schweigende Unzufriedenheit mit dem Familienauftrag zeigte sich wie sie andeutete, dadurch, dass sie diesen generationalen Auftrag, den sie durch ihre Eltern erhalten hatte, nicht genau in dessen herkömmlicher Form weiter an ihre Kinder gab. Stattdessen zeichnete sich ihr Auftrag an ihre Kinder dadurch aus, dass nicht nur Heirat und Familiengründung, sondern auch Bildung und Aufklärung von Bedeutung waren. Wie die zweite Generation den Elternantrag aushandelte, lässt sich durch die Fallrekonstruktionen der Biographien von Mutaab (Jg. 1971) und Fatima (Jg. 1974) aufzeigen.

6.2.4.3 Mutaab: Jeder Streiktag ist ein verlorener Tag

Der Streiktag ist verbunden mit einem finanziellen Verlust für Mutaab, denn seine Cafeteria an der Schule verkauft nichts, wenn es einen Streiktag gibt, jedoch laufen die Fixkosten unabhängig davon weiter. Diese Tatsache zeigt eine große Veränderung in der Orientierung im Alltagsleben von Mutaab. Vor der ersten Intifada (bis er 24 war) war das Alltagsleben von Mutaab durch die Verfolgung des Widerstandsprojekts geprägt. Streiktage und die damit verbundenen „Widerstandsaktivitäten“ strukturierten und dominierten weitgehend sein Alltagsleben. Dagegen ist das Alltagsleben von Mutaab in der Gegenwart durch die Verfolgung des Re-Etablierungsprojekts der Familie geprägt. Weitgehend bestimmt die Versorgung seiner Familie und die Arbeit seinen Tagesablauf und überhaupt sein Alltagsleben. Er ist zwar im Bildungsministerium angestellt, aber sein Gehalt ist sehr gering, was problematisch ist, weil er der einzige Ernährer seiner Familie ist. Deswegen musste er ein kleines Unternehmen aufbauen. Er hat quasi zwei Arbeitsstellen. Streiktage an der Schule, an denen Mutaab nicht verkaufen kann, kommen vor, wenn es Demonstrationen gegen die israelische Besatzungsmacht oder Widerstandsaktivitäten gibt. Jeder Streiktag ist dabei mit nicht gedeckten Fixkosten und großen finanziellen Risiken verbunden. Seine gegenwärtige Perspektive auf den politischen Kampf ist jedenfalls mit einer finanziellen Sorge und auch mit der Angst verbunden, dass er in seiner Rolle als Vater und als Ernährer seiner Familie versagen würde.

Dieser Wandel in der Orientierung im Alltagsleben zeigt sich auch bei Fatima, seiner jüngeren Schwester. Auf den ersten Blick fällt auf, dass sich die beiden Geschwister von der Elterngeneration der Familie durch den Bildungsstand und die parteipolitische Partizipation unterscheiden. Im Vergleich zu dem analphabetischen Vater und der Mutter, die über sechsjährige Schulbildung verfügt, erreichten beiden Geschwister, Mutaab (Jg. 1971) und

Fatima (Jg.1974), einen deutlich besseren Bildungsstand. Dabei spielen nicht nur die gebührenfreien UNRWA-Schulen in den Flüchtlingslagern, sondern auch der Transformationsprozess der sozialen patriarchalischen Struktur und die Elterndelegation in der Familie eine wichtige Rolle.

Die biographischen Verläufe der zweiten Generation der Familie Maaruf sind erheblich von dem politischen Kampf, den wiederholten Inhaftierungen durch die israelische Armee und durch den Sicherheitsdienst der palästinensischen Autonomiebehörde im Westjordanland geprägt. In vieler Weise wurde das Etablierungsprojekt der beiden Geschwister durch die Verfolgung des Widerstandsprojekts behindert. Mutaabs Integration in seiner Schule wurde durch wiederholte Inhaftierung erschwert, so dass er sie in der achten Klasse, als er 16 Jahre alt war, abbrach. Auch Fatimas Verlobungs- und Heiratsprojekt wurde direkt oder indirekt wegen Inhaftierung und ihrer parteipolitischen Aktivität verhindert.

Im Alltagsleben sowohl von Fatima als auch von Mutaab spielt die parteipolitische Positionierung eine zentral wichtige Rolle. Bei der Partei-Auswahl spielt die Figuration der beiden zu ihrem islamisch-national orientierten Milieu im Flüchtlingslager im Westjordanland eine wichtige Rolle. Wie die Fallkonstruktion seiner Biographie zeigt, stellt Mutaabs Affinität zu einer säkular-nationalen Partei (Fatah) in dieser Familienkonstellationen schon einen Bruch mit der familialen islamisch-national orientierten Tradition der Familie dar.

Die Zuneigung als Kind und als Jugendlicher zur palästinensischen kommunistischen Partei, die im Lager in den 1980er Jahren vertreten war, und durch die Gründung von Folkloretanzgruppen und Ausflügen, die die Kinder und Jugendlichen aus dem Lager mobilisierte, musste Mutaab aufgeben. Als Grund dafür gab Mutaab an, dass diese Partei, besonders von den älteren Männern in seiner Umgebung als „unislamisch, ungläubig und unmoralisch“ stigmatisiert wurde. Immerhin wagte Mutaab einen Schritt weiter als seine Schwester Fatima in Richtung „Bruch“ mit der patriarchalischen Clan-Struktur und der Familienkonstellation in seinem islamisch-national orientierten Milieu im Lager und entschied sich für „Fatah“. Diese Partei kann als eine eher säkular-national orientierte Partei bezeichnet werden. Trotz der säkularen Tendenz bei dieser Partei lässt sie sich von seiner Familie – und das ist meines Erachtens wichtiger für Mutaab gewesen – nicht als „unislamisch und damit unmoralisch“ stigmatisieren.

Die weiterhin im Lager lebende jüngere Generation der Familie Maaruf befand sich in einem anhaltenden, jahrelangen Kampf gegen die israelische Macht, jedoch findet bei ihnen gegenwärtig eine Umorientierung statt. Die zwei älteren Söhne (Jg. 1968 und 1976), die vermutlich Mitglied im Palästinensischen Islamischen Jihad (PIJ) gewesen waren, wanderten mittlerweile

aus dem Westjordanland in ein asiatisches (nicht-arabisches) Land aus. Mutaab (Jg. 1971), der seit 1996 verheiratet ist und Kinder hat, versucht, seine ökonomische und berufliche Situation weiter zu etablieren. Auch Fatima äußerte den Wunsch, ihr abgebrochenes Studium wiederaufzunehmen. Der Versuch, sich beruflich zu etablieren und sich in ihrem Leben wieder auf ihr Bildungsprojekt zu konzentrieren, lässt sich als ein Entpolitisierungswandel in der Orientierung bei dieser Familie interpretieren.

7 FALLÜBERGREIFENDE ERGEBNISSE

Die vorliegende Studie untersucht biographische Verläufe und Wir- und Selbstpräsentationen von PalästinenserInnen in den - im UNRWA-Sprachgebrauch sogenannten - Flüchtlingslagern im Westjordanland in Beziehung zu den etablierten Kollektivgedächtnissen und Wir-Diskursen. Bei den BewohnerInnen der Flüchtlingslager im Westjordanland handelt es sich nicht um eine homogene und kohärente Wir-Gruppe. Vielmehr stehen die LagerbewohnerInnen in komplizierten und verflochtenen Figurationen innerhalb und außerhalb des Flüchtlingslagers, wie diese Studie empirisch fundiert aufzeigen konnte. Es wurden zwei unterschiedliche Typen von Familien aus zwei Flüchtlingslagern durch eine detaillierte Analyse des empirisch erhobenen Materials herausgearbeitet. Diese Typen sollen bestimmte Aspekte der komplizierten und verflochtenen Figurationen, in denen sich die BewohnerInnen des Lagers befinden, erläutern. Zwar lassen sich die vielschichtigen Erfahrungen der BewohnerInnen des Lagers nicht auf diese zwei Typen reduzieren, doch repräsentieren sie alle gleichartigen Fälle, die sich in Laufe der Zeit in den Flüchtlingslagern im Westjordanland konstituierten. Elemente und zentrale Komponente dieser zwei Typen können unter Umständen auch auf ähnliche Fälle außerhalb der Flüchtlingslager im Westjordanland übertragen werden.

Beide Typen vertreten ausschließlich muslimische Familien, die seit drei Generationen in einem Flüchtlingslager im Westjordanland leben und deren Alltagsleben dadurch weitgehend geprägt ist. Durch einen minimal kontrastiven Vergleich mehrerer abgeschlossener Fallrekonstruktionen (Rosenthal 2005a, S. 97) konnte die strukturell unterschiedliche Bewältigungsstrategie des Alltagslebens auf einer Handlungsebene bei der jeweiligen Familie herausgestellt werden. Der jeweilige Typus zeichnet sich in der jeweiligen Familie durch ein bestimmtes transgenerationelles Handlungsmuster und durch eine Selbstpositionierung in Hinsicht auf die parteipolitischen Organisationen im Lager aus. Die Familie Salman vertritt den ersten Typus, den ich als den Typus der politischen Nicht-Einmischung und des Familienzusammenhalts bezeichne. Dieser Typus kann als die Verfolgung eines sogenannten Re-Etablierungsprojekts der Familie charakterisiert werden. In ihm organisiert sich die Familie quasi „autonom“. Das heißt: Die Familie orientiert sich tendenziell und überwiegend am Familienzusammenhalt und Familiennetzwerk, gewissermaßen unabhängig von der parteipolitischen Machtfrage. Dagegen vertritt Familie Maaruf den zweiten Typus, der durch die Verfolgung des von mir so genannten palästinensischen Nationalprojekts charakterisiert werden kann. Dieser Typus der Widerstandsfamilie zeichnet sich durch die Einbettung der Familie in den militanten und bewaffneten Kampf für die palästinensische Sache im Rahmen einer parteipolitischen Organisation im Lager aus.

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit diesen zwei Typen zusammengefasst.

7.1 Kontrastierung beider Typen

Der Typus der politischen Nicht-Einmischung und des Familienzusammenhalts. Der Typus zeichnet sich durch eine Vermeidung parteipolitischer Beteiligung (organisiert oder auch unorganisiert) am militanten und bewaffneten Kampf für die palästinensische Sache aus. Das Alltagsleben der VertreterInnen dieses Typus in den hochpolitisierten Flüchtlingslagern ist durch die Versuche geprägt, sich von dem parteipolitischen Kampf möglichst fernzuhalten. Dementsprechend weicht der Typus von den im Wir-Nationaldiskurs verankerten und stereotypischen Bildern über die Flüchtlingslager und deren BewohnerInnen im Westjordanland ab. Die Marginalisierung dieses Typus im Wir-Diskurs der Flüchtlinge hängt mit der Polarisierung und Politisierung des Flüchtlingslagers im Westjordanland zusammen, wie im Kapitel „Stand der Forschung“ (vgl. Kap. 3) ausführlich diskutiert wurde. In diesem Wir-Diskurs werden die Flüchtlingslager als ein symbolischer Ort für das Erinnern an die Nakba und für den Widerstand gegen die israelische Herrschaft dargestellt (vgl. ebd.). Das Konstituieren des Typus der politischen Nicht-Einmischung steht im Zusammenhang mit den verschiedenen Deutungsmustern der – als Kollektivereignis verhandelten – soziopolitischen Unruhen, besonders der Flucht von 1948, in der Familie. Im Folgenden werden die zentralen Komponenten des Typus noch einmal zusammenfassend dargestellt.

VertreterInnen dieses Typus sind parteipolitisch ungebunden, verfolgen keine politischen Ziele, und sie streben – intendiert oder unintendiert – nicht nach Machtverschiebung im politischen Sinne. Sie passen sich tendenziell an die institutionalisierte politische Macht an, indem sie sich von dem parteipolitischen Kampf distanzieren. Dieser Typus steht für eine tendenziell seit Generationen verankerte Vermeidungsstrategie von parteipolitischer Organisation und somit des parteipolitischen Kampfes. Die Vermeidungsstrategie zeigt sich sowohl im Umgang mit prekären Situationen als auch im Alltagsleben. Der soziale Aufstieg in diesem Typus wird in erster Linie und tendenziell durch Familiengründung, Etablierung des Familiennetzwerkes und eines Familienzusammenhaltes oder, mit anderen Worten, durch die Verfolgung eines von mir so bezeichneten sozioökonomischen Re- Etablierungsprojektes der Familie erzielt.

Dies wird von mir als eine spezifische soziale Antwort auf die soziohistorische Lagerung und auf die verflochtenen Figurationen, in denen die VertreterInnen dieses Typus lebten und immer noch leben, interpretiert. Diese soziale Antwort konstituiert sich seit Generationen in einem unstabilen und hochpolitisierten Kontext, so dass sie mittlerweile einen Rahmen für die Fami-

lientradiation bildet. Diese familientraditionelle Antwort kann durch eine spezifische Orientierung an den vergangenen dörflichen Verhältnissen im Lager und durch ein spezifische transgenerationalles Handlungsmuster im Alltagsleben der VertreterInnen dieses Typus charakterisiert werden. Typisch für das Handlungsmuster in diesem Typus ist die transgenerationale Orientierung an dem sogenannten Re-Etablierungsprojekt der Familie und der Vermeidung parteipolitischer Tätigkeiten.

Das entpolitisierte Handlungsmuster in diesem Typus konstituiert sich durch den ständigen Versuch, den Familienzusammenhalt trotz der unstabilen politischen Situation zu bewahren. Der Familienzusammenhalt der Familie stellte eine große Herausforderung für die Familie dar, besonders nach den beiden Kriegen in den Jahren 1948 und 1967, und wegen des unerwarteten mehrfachen politischen Machtwechsels im Westjordanland. Dadurch wurde das Familiennetzwerk mehrmals verstreut und zum Teil zerstört. Die Familie musste sich mehrmals neu organisieren, neu orientieren und sich auch selbst neu definieren. Dieser Typus lässt sich durch den Versuch charakterisieren, die durch den Krieg von 1948 zerstörten dörflichen Verhältnisse im Lager wiederherzustellen und die „Autonomie“ der Familie und die auf die Dorf-community im Lager erweiterte Clan-Struktur aufrechtzuerhalten.

In diesem Typus verfolgten die Zugehörigen der so genannten Nakba-Erlebnisgeneration ein Re-Etablierungsprojekt der Familie direkt nach dem Krieg von 1948 und versuchten sich von den jeweiligen parteipolitisch konkurrierenden Mächten fernzuhalten. Beim Konstituieren dieses Typus spielt die Nakba-Erlebnisgeneration eine zentrale Rolle, besonders weil diese Generation über prägende biographische Erfahrungen sowohl im Dorf als auch im Flüchtlingslager verfügt. Aufgrund ihrer biographischen Erfahrungen im Dorf waren sie in der Lage, den Grundstein für die Orientierung an den Dorfverhältnissen im Flüchtlingslager zu legen.

Die Orientierung an dem Re-Etablierungsprojekt der Familie und an der Nicht-Einmischungs-Strategie im politischen Kampf bildet mittlerweile eine Art Rahmen für das Handlungsmuster im Alltagsleben auch für die jüngeren Generationen in der Familie. Davon wird auch die eigene Familientradition mitgeprägt. Dementsprechend stellt das Organisieren des Re-Etablierungsprojekts nach dem Vorbild des Dorf-Organisationsmusters der Familie einen Elternauftrag an die jüngere Generation in der Familie dar. In Anlehnung an Rosenthal (vgl. Kap. 4.8) stellen die Elternaufträge einen Rahmen dar für die Handlungsmuster der folgenden Generationen, die ihrerseits den Elternauftrag annehmen, ablehnen oder sich sogar dagegen positionieren können. Charakteristisch für diesen Typus ist jedoch, dass die jüngere Generation in der Familie – d. h. die zweite und dritte Generation in der Familie – im Sinne dieser Elternaufträge, die weitgehend durch das Re-Etablierungsprojekts der Familie geprägt sind, handeln.

Dennoch variiert dieser Typus „der politischen Nicht-Einmischung und des Familienzusammenhalts“ von einer Generation zur nächsten, denn jede Generation in der Familie verfügt über andere Erfahrungen und befindet sich in bestimmten spezifischen verflochtenen Figurationen innerhalb und außerhalb des Lagers. Besonders bei der Enkelgeneration, also bei der dritten Generation in der Familie lässt sich die Orientierung an Gegenwart und Zukunft feststellen. Strukturell lässt sich bei der jüngeren Generation eine Verschiebung in der Bedeutung vom Clan und in der Orientierung an der Großfamilie (Arab.: *ḥamūla*), am Dorfmilieu und an der Dorf-Community im Flüchtlingslager feststellen. Dabei gewann die Orientierung an den Flüchtlingscommunities im Lager im Allgemeinen als ein seit drei Generationen existierender Wohnort oder quasi Wohngemeinschaft an Bedeutung. Dagegen lockerte sich im Alltagsleben die Orientierung am Dorfmilieu und an der Dorf-Community im Flüchtlingslager. Mit anderen Worten: Sowohl die Zugehörigkeitskonstruktion als auch das Handlungsmuster der jüngeren Generation werden nicht nur durch die herrschende Clanstruktur in der Familie, sondern auch durch die Organisationsstruktur des gesamten Lagers geprägt.

Die Zugehörigkeitskonstruktion der jüngeren Generation der Familie wird durch ihre Erfahrungen im Flüchtlingslager bedeutend beeinflusst. Dabei verloren die wirkmächtigen Dorfverhältnisse im Lager für diese Generation an Bedeutung in ihrem Alltagsleben. Auf einer Präsentationsebene wurde das Flüchtlingslager durch die Enkelgeneration der Familie ohne politischen Rahmen als ein Wohnviertel mit bestimmten sozialen Merkmalen, vor allem mit einem starken sozialen Zusammenhalt gegenüber den schwachen Zusammenhalt in der urbanen Zentren dargestellt. In der Interviewsituation wird zwar Bezug auf das Herkunftsdorf der Familie genommen, aber man verortet und definiert sich in erster Linie vielmehr als FlüchtlingsbewohnerIn. Das lässt die Lesart zu, dass der „Entpolitisierungsprozess“ des Flüchtlingslagers sowohl auf einer Handlungsebene als auch auf Selbstpräsentationsebene unter den VertreterInnen dieses Typus, immer stärker wird. Das Flüchtlingslager wird als Rahmen für eine lokalitätsbezogene Zugehörigkeitskonstruktion wirkmächtiger als zuvor. In Analogie zu StadtbewohnerIn oder DorfbewohnerIn – besonders bei der jüngeren Generation – manifestiert sich diese lokalitätsbezogene Zugehörigkeitskonstruktion in der Selbstwahrnehmung und in der Selbstpräsentation als FlüchtlingslagerbewohnerInnen.

Wie schon vorher angedeutet wurde, spielen zwei Faktoren bei der Konstitution dieses Typus eine wichtige Rolle. Zum einen kann man von einer seit der osmanischen Zeit verankerten Clanstruktur in der Familie ausgehen. Die Struktur prägte die Familientradition sowohl im Dorf als auch später im Lager. Wie Abdallah (2011, S. 272) und Krämer (2002/2003) diskutieren,

dienen die Großfamilie und der Clan seit der osmanischen Zeit als ein sozioökonomisches Solidaritätsnetzwerk. In diesem Typus spielen die Familie und das Familiennetzwerk als ein sozioökonomisches Solidaritätsnetzwerk bei der Bewältigung des Alltagslebens eine zentrale Rolle. Dabei ermöglicht die Selbstwahrnehmung der Familie als ein sozioökonomisches Solidaritätsnetzwerk, dass die Familie quasi unabhängig von der institutionalisierten politischen Macht im Westjordanland zurechtkommt.

Zum anderen leitete das Hilfswerk der Vereinten Nationen (UNRWA), welches quasi die Funktion eines „sozialen Staates“ übernahm und immer noch übernimmt, einen wichtigen Beitrag dazu. Das UNRWA-Schulsystem, Behausungen, medizinische Versorgung und Jobbeschaffung für die Flüchtlinge können in diesem Zusammenhang als Beispiele für die Funktion eines „sozialen Staates“ erwähnt werden. Bei der Figuration zwischen den FlüchtlingslagerbewohnerInnen und den Alteingesessenen spielt seit den 1950ern der Institutionalierungsprozess der Flüchtlingslager als ein quasi Autonom-Gebiet der UNRWA eine entscheidende Rolle. So konnte die Wohngemeinschaft in den Flüchtlingslagern seit drei Generationen –unabhängig von der Aufnahmegesellschaft im Westjordanland – fortbestehen und dabei wurde das Alltagsleben in den Flüchtlingslagern weitgehend autonom bewältigt. Durch die UNRWA wird der Familie ermöglicht, unabhängig von der jeweiligen politischen Autorität im Westjordanland zu handeln, ihren Zusammenhalt, ihre eigenständige und innere Dynamik weitgehend zu bewahren.

Die Flüchtlingslager im Westjordanland existieren seit drei Generationen. Wie diskutiert wurde (vgl. Kap. 3.2), entwickelt sich das Flüchtlingslager mittlerweile zu einem urbanen armen Wohnviertel, jedoch lässt sich nach wie vor eine Abgrenzung des Flüchtlingslagers zu den benachbarten Ortschaften auf verschiedenen Ebenen beobachten. Meines Erachtens beeinflusst dieser Typus des Familienzusammenhaltes und der autonomen Großfamilie den Inklusions- und Exklusionsprozess der FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland. Auf der einen Seite fördert dieser Typus den Inklusionsprozess der Familienmitglieder in das Familiennetzwerk. Dadurch wird die Handlungsmacht der VertreterInnen dieses Typus sowohl in prekären Situationen als auch im Alltagsleben in vielerlei Hinsicht erweitert, gestärkt und befestigt. Man wird in dem Familiensystem auf bestimmte Weise ermächtigt, denn man kann unter sich arbeiten, wohnen, heiraten usw. Dank der Clanstruktur bleiben die Handlungsmacht und Handlungsmöglichkeiten in diesem Typus unabhängig von der unstablen politischen Situation und von der jeweiligen institutionalisierten Macht. Auf der anderen Seite fördert dieser Typus die Clanstruktur in der Familie, so dass der Emanzipations- und Verselbstständigungsprozess der Fami-

lienmitglieder von ihrer eigenen Familienkonstellation erschwert wird. Besonders für die Familienangehörigen, die weniger sozioökonomische Ressourcen und eine Außenseiterposition in diesem Familiensystem haben, kann diese Familienkonstellation ein Hindernis, in Hinsicht auf den selbstgesteuerten Verselbstständigungsprozess sein. Langfristig fördert dieser Typus nicht in gleichem Ausmaß den Inklusionsprozess der VertreterInnen dieses Typus in die gesamte Aufnahmegesellschaft im Westjordanland. Dies könnte die Gesellschaft im Westjordanland nach einem durch die Dorfverhältnisse geprägten Clanmuster noch stärker fragmentieren und spalten, als sie es ohnehin schon ist. Dadurch wird auch eine agrargesellschaftliche soziale Struktur - auf Kosten urbaner sozialer Struktur – befestigt, und das könnte den Modernisierungsprozess im Westjordanland strukturell in vieler Hinsicht hindern.

Der Typus des Widerstandsprojekts. Wie vorher diskutiert wurde (vgl. Kap. 5), strukturiert das prozesshafte theoretische Sampling nicht nur die Datenerhebung, sondern auch die Datenanalyse (Schultz 2014, S. 82). Das Kriterium für die Auswahl des zweiten Falls für den erwähnten minimal kontrastiven Vergleich im theoretischen Sampling war die parteipolitische Beteiligung am politischen Kampf für die palästinensische Sache. Auch bei der ausführlichen Datenanalyse der erhobenen Daten erwies sich dieses Auswahlkriterium als eine zentral wichtige Kategorie für die Typenbildung.

Im Gegensatz zur Familie Salman repräsentiert Familie Maaruf eine Familie, die sich dem militanten und bewaffneten Kampf gegen Israels Herrschaft sowie deren Symbole und für die palästinensische Sache anschloss. Im Familiengedächtnis lässt sich eine Bezugnahme auf militante und bewaffnete Unternehmungen durch Familienmitglieder schon seit der jordanischen Verwaltung im Westjordanland 1948-1967 feststellen. Bei der Familie Maaruf begann ein ökonomischer und sozialer Abstieg mit der Nakba 1948, der sich durch die Zwangsheirat der Mutter im Jahr 1964 mit dem im Lager lebenden Cousin erheblich verstärkte.

In dieser sozioökonomischen Konstellation entwickelte sich in der Familie ein transgeneratives Handlungsmuster, welches durch die Verfolgung des kollektiven Widerstandsprojekts der Flüchtlinge charakterisiert werden kann. Besonders bei der zweiten Generation der Familie Maaruf im chronologischen Sinne, die im Flüchtlingslager unter der israelischen Besatzung geboren und aufgewachsen ist, lässt sich die Orientierung an dem Macht-, Status- und „Prestigeprojekt“ im Weberschen Sinne (Weber, 1919/2018) auf einer manifesten Ebene feststellen. Demzufolge lässt sich der zweite Typus durch das „parteipolitische Handeln“ in der Familie beschreiben. Durch die Befestigung parteipolitischer Strukturen in den Flüchtlingslagern werden bestimmte Wir-Diskurse produziert. Zugleich wird durch die Orientierung an den herrschenden Wir-Diskursen eine bestimmte soziale und parteipolitische Machtstruktur im Lager

befestigt. Die herrschenden Wir-Diskurse sind weitgehend verwoben mit dem zuvor diskutierten Nakba-Diskurs sowie dem Nationaldiskurs und auch mit den zuvor diskutierten drei Perspektiven: der panarabistischen, der säkular-nationalen und der islamisch-orientierten Perspektive (vgl. Kap. 3.1). Das Deutungsmuster, worauf sich das Handlungsmuster in diesem Typus bezieht, konstituiert sich durch die Orientierung an diesen verwobenen herrschenden Wir-Diskursen. Als Kontrast zum Typus der politischen Nicht-Einmischung und des Familienzusammenhalts steht der zweite Typus für eine aktive parteipolitische Mitwirkung und Beteiligung der Vertreter dieses Typus an dem Nationalkampf der PalästinenserInnen und an dem „Widerstandprojekt“ der Flüchtlinge. Mit anderen Worten: Dieser Typus steht für das Streben nach einer Handlungsmacht, eingebettet in ein breites Spektrum von herrschenden polarisierenden und politisierten Wir-Diskursen.

VertreterInnen dieses Typus orientieren sich an der im Diskurs so bezeichneten „Generation des Widerstands“, welche ursprünglich die politisch-militanten Akteure der palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) im arabischen Ausland beschrieb. Im übertragenen Sinne vertritt auch die zweite Generation der Familie Maaruf die „Generation des Widerstands“ im Westjordanland. Die an der palästinensischen Befreiungsorganisation orientierten Diskurse befestigten eine bestimmte Machtstruktur in den Flüchtlingslagern im Westjordanland, die zum Konstituieren dieses Typus wesentlich beitrug.

Sowohl im arabischen Ausland als auch im Westjordanland wird die sogenannte „Generation des Widerstands“ noch heute als ein politisches Vorbild von den jüngeren Generationen der PalästinenserInnen in den säkular- und islamisch-national orientierten Milieus betrachtet. Die „Generation des Widerstands“ wird im arabischen Ausland und später im Westjordanland durch die Verfolgung des bewaffneten Kampfes gegen Israel gekennzeichnet. Der bewaffnete Kampf gegen Israel wurde seit dem Friedensabkommen in den 1990ern – durch die Partei Fatah und die palästinensische Autonomiebehörde – aufgegeben oder zumindest auf diskursiver Ebene abgelehnt. Trotzdem lassen sich eine Begeisterung und eine hohe Stellung dieser Kampfstrategie sowohl in den säkular- als auch den islamisch-national orientierten Milieus beobachten. Die fortgeschrittene Islamisierung des sozialen Alltagslebens in den Flüchtlingslagern macht auch die Trennung zwischen islamisch und säkular-national orientierten Milieus in den Flüchtlingslagern nur bedingt möglich, wie die Analyse der erhobenen Daten deutlich zeigt. Beispielsweise wurde die parteipolitische Mobilisierungsarbeit der kommunistischen Partei in den 1980ern durch die älteren Männer in dem Flüchtlingslager mit islamisch-religiösen Argumenten verhindert. Die Kommunisten wurden von den älteren Männern im Lager als Gottesleugner bezeichnet und die Jugendlichen im Flüchtlingslager davor gewarnt, mit ihnen zu verkehren. Trotzdem

involvierte sich Mutaab in der kommunistischen Organisation. Dennoch spielte die in seinem Milieu islamisch begründete Ablehnung der parteipolitischen Mobilisierungsarbeit der kommunistischen Organisation eine entscheidende Rolle, dass sich Mutaab nach einer Weile von den Kommunisten endgültig abwendete.

Mutaabs und Fatimas biographischer Verlauf war durch islamisierte Vorstellungen in ihrem sozialen Milieu bedeutend beeinflusst. Durch die Orientierung an dem islamisch-nationalen Diskurs hat diese Familie, vor allem durch die zweite Generation, das Ansehen einer „Generation des Widerstandes“. Das Ansehen von einem politischen Vorbild und das damit verbundene Prestigegefühl im Weberschen Sinne sind zentrale Komponenten dieses Typus. Dementsprechend kann dieser Typus durch die wirkmächtige Funktion eines politischen Vorbildes nicht nur in islamisch-national orientierten Milieus, sondern auch in den säkular-national orientierten Milieus gekennzeichnet werden.

Das politisierte Handlungsmuster in diesem Typus manifestiert sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen. Zum einen lässt sich ein auf einen militanten und bewaffneten parteiisch-organisierten Kampf ausgerichtetes Handlungsmuster feststellen. Dieses Handlungsmuster ist durch ein essentialistisches Feindbild und eine verbitterte Gefühlslage – besonders ist das Ressentiment gegen Israel hervorzuheben – geprägt. Auf einer manifesten Ebene reichen die Handlungsweisen in diesem Typus von einer pauschalen, simplifizierten und nicht selten (vermeintlich) historisch begründeten Schuldzuweisung gegen Israel, Steine-Werfen auf die israelischen Soldaten im Flüchtlingslager bis hin zur Planung sowie Durchführung von Selbstmordattentaten gegen israelische Zivilisten in Israel.

Zum anderen bestimmt die Islamisierung des sozialen Alltagsleben im Flüchtlingslager die zentralen Komponenten dieses Typus. Auf einer manifesten Ebene erwies sich die Islamisierung des sozialen Alltagslebens bei der prozesshaften Auswahl der politischen Partei durch die zweite Generation als ein entscheidender Faktor. Z. B. schlossen sich mehrere Familienangehörige der islamisch-orientierten Partei, dem islamischen Jihad, an. Mutaabs Affinität zur vorherrschenden Mainstream-Partei Fatah, die auch säkulare Elemente vorweisen kann, lässt sich einerseits als eine Abweichung von der islamischen Tradition der Familie verstehen. Andererseits wurde diese Partei (Fatah) in seinem sozialen Milieu im Lager nicht als unislamisch bezeichnet und somit stigmatisiert. Denn die Mainstream-Partei in seinem Milieu gilt trotz säkularen Tendenzen als eine islamische Partei. Die religiöse Bewertung war entscheidend für Mutaabs Entscheidung für diese Partei. Mit anderen Worten: Mutaabs Entscheidung für eine tendenziell säkular-nationale Partei wurde von den in seinem Milieu stark vertretenen islamisierten Wertvorstellungen beeinflusst.

Demzufolge lässt sich der Typus durch die Orientierung an den herrschenden politischen Diskursen und durch das Streben nach Macht charakterisieren. Das Streben nach Macht-anteil, -verteilung, -erhaltung oder Machtverschiebungsinteresse lassen sich auf familialer und individueller Ebene feststellen. Dabei wird der soziale Aufstieg – in erster Linie und idealtypisch – durch eine Involvierung im parteipolitischen Kampf erzielt, wie es vor allem in der Darstellung der Lebensgeschichte von Fatima (Jg. 1974) und Mutaab (Jg. 1971) deutlich wurde. Die Involvierung im Widerstandsprojekt der Flüchtlinge schließt die Orientierung an einem sozioökonomischen Etablierungsprojekt der Familie nicht aus. Vielmehr stehen beide Projekte in einer Wechselbeziehung zueinander.

Einerseits sind die biographischen Verläufe, besonders bei der zweiten Generation der Familie, erheblich vom politischen Kampf und den wiederholten Inhaftierungen durch die israelische Armee geprägt. Dadurch wurde das Etablierungsprojekt der Familie durch die Verfolgung des Widerstandsprojekts in verschiedener Weise gehindert. Mutaabs Integration an seiner Schule wurde beispielsweise durch wiederholte Inhaftierungen erschwert, so dass er sie in der achten Klasse, als er 16 Jahre alt war, abbrach. Auch Fatimas Verlobungs- und Heiratsprojekt kam direkt oder indirekt wegen Inhaftierung und wegen ihrer parteipolitischen Aktivität zum Scheitern. Demensprechend konstituiert sich die Verfolgung eines Widerstandsprojekts nicht nur aus einer sozioökonomischen oder soziopolitischen Interessenlage der Familie, sondern vermutlich auch aus der islamisch geprägten Familientradition und einer verbitterten Gefühlslage. Das bei dieser Familie beobachteten „politische“ Ressentiment gegen die israelische Herrschaft und deren Symbole spielt eine zentrale Rolle.

Die Logik, welche die verschiedenen Komponenten dieses Typus organisiert, basiert weitgehend auf einem homogenisierenden und essenziellen Feindbild vom Staat Israel. Durch das auf einem essenziellen Feindbild basierende Deutungsmuster wird die Wahrnehmung und Interpretation der sozialen Wirklichkeit bestimmt, auf die sich das Handlungsmuster bezieht. Wie eben erwähnt, konstituiert sich dieser Typus nicht nur aus der sozioökonomischen und soziopolitischen Interessenlage, sondern auch aus einer Gefühlslage, die durch soziale Ungleichheit und kollektive Gewalt geprägt ist. Diese soziale Ungleichheit und die damit verbundene verbitterte Gefühlslage entstanden ursprünglich in der Figuration zwischen FlüchtlingsbewohnerInnen und den BewohnerInnen der Urbanzentren und urbanisierten Alteingesessenen, also schon bevor es überhaupt eine israelische Besatzung im Westjordanland gab. Jedoch wird Israel, entsprechend der Logik in diesem Typus, für die erlebte und tradierte Marginalisierung, Diskriminierung und alle sozioökonomischen Probleme der LagerbewohnerInnen (auch nachträglich) verantwortlich erklärt. Dadurch wird die soziale Ungleichheit auf eine religiöse und nationale

Ebene übertragen und als Legitimation für militanten und militärischen Kampf gegen Israel verwendet.

In Anlehnung an Taraki (2010) führte die Machtungleichheit in der Figuration zwischen LagerbewohnerInnen und urbanen Zentren im Westjordanland zum Klassen-Ressentiment unter den FlüchtlingslagerbewohnerInnen. Jedoch wird die verbitterte Gefühlslage auf den religiösen und nationalen Kampf übertragen und die soziale Ungleichheit in der Figuration zwischen LagerbewohnerInnen und Alteingesessenen im urbanen Zentrum verschleiert. In diesem Typus wird die verbitterte Gefühlslage auf den Nahostkonflikt verschoben und Israel dafür verantwortlich gemacht. Es wird ein gemeinsamer Nenner und ein gemeinsames Feindbild konstituiert, welches als ein parteipolitisches Macht- und Mobilisierungsinstrument bedient wird. Jedoch werden gleichzeitig die Probleme, die durch die Außenseiter- Etablierter-Figuration und die Fragmentierung der Gesellschaft in clanähnlichen Organisationen im Westjordanland entstanden sind, nicht bearbeitet, sondern auf den Nahostkonflikt verschoben und dadurch verschleiert.

Ein dritter denkbarer Typus wäre dann ein Typus, in dem sich die Orientierung sowohl an dem sozioökonomischen Etablierungsprojekt der Familie als auch am Statusprojekt durch eine parteipolitische Mitwirkung zugleich konstituiert. Das heißt: die Familienebene und die Parteiebene vermischen sich in diesem denkbaren Typus und beeinflussen sich gegenseitig. Je stärker der Familienzusammenhalt, desto stärker wird die politische Partei und umgekehrt. Dabei bestimmen sowohl das sozioökonomische als auch das soziopolitische Etablierungsprojekt der Familie gleichermaßen die soziale Orientierung im Alltagsleben. So ein denkbarer Typus lässt sich meines Erachtens im Flüchtlingslager-Kontext, und auch in einem anderen Kontext theoretisch finden. Beispielsweise wurden die politischen Parteien und politisch organisierten Gruppierungen während und nach der britischen Kolonialzeit bis zum Juni-Krieg 1967 im Mandatsgebiet Palästina und später im Westjordanland nach Clanstruktur konstituiert, wie vorher diskutiert wurde (vgl. Kap. 2). Gedankenexperimentell in diesem Zusammenhang könnte die durch die haschemitische Königsfamilie kooptierte Notabeln-Familie Naschaschibi aus Jerusalem als ein Beispiel für diesen dritten denkbaren Typus erwähnt werden. Die Familie Naschaschibi gründete und dominierte die „*National Defense party*“ (Arab.: *ħizb ad-difa' al-waṭanī*) im Jahr 1934 unter der britischen Mandatsmacht (Hassassian 1990, S. 63; Sufian 2008, S. 25). Diese Partei wurde im medialen Diskurs auch als „Naschaschibi-Partei“ bezeichnet (Sufian 2008, S. 33ff).

Die Biographie von Raghīb Al-Naschaschībī (1881-1951)³³⁴ gibt uns einen Hinweis auf ein Handlungsmuster, welches durch das Streben nach parteipolitischer Macht, aber auch durch das Streben nach einem Familienzusammenhalt geprägt ist. Raghīb war schon unter der britischen Kolonialmacht der Bürgermeister von Jerusalem von 1920 bis zum Jahr 1934. Nach dem Krieg von 1948 (Nakba) wurde er durch den König Abdallah zum Minister der jordanischen Regierung und später zum Gouverneur des Westjordanlands ernannt (Montefiore 2011, S. 615ff). Das Beispiel könnte meines Erachtens helfen, einen dritten theoretisch denkbaren Typus der parteipolitischen Macht und des Familienzusammenhalts zugleich in den Flüchtlingslagern im Westjordanland gedankenexperimentell vorzustellen.

Über diese zwei Typen der Handlungsmuster hinaus lassen sich bei diesen zwei Familien, und anderen InterviewpartnerInnen im Sampling vorliegender Studie auch eigene typische Deutungs- und Präsentationsmuster beobachten.

7.2 Brüchiger Wir-Diskurs

In den Interviews, die im Rahmen des erwähnten DFG-Forschungsprojekts: „Etablierte und Außenseiter zugleich“ durchgeführt wurden, wurde argumentativ durchgehend versucht, ein harmonisierendes und homogenisierendes Wir-Bild der PalästinenserInnen im Westjordanland zu vermitteln. Das in der Interviewsituation ständig präsentierte Wir-Bild umfasst die Botschaft: *„Wir Palästinenser haben keine internen Konflikte, wir haben nur Konflikte [...] mit Israel, den Israelis, den israelischen Soldaten oder Siedlern oder allgemein mit den Juden“* (Rosenthal 2015, S. 17ff; 2012; vgl. Hinrichsen, et al. 2015). Dieser harmonisierende und homogenisierende Wir-Diskurs wurde uns gegenüber, also dem Team des DFG-Forschungsprojekts, fast durchgängig und vehement von Christen, Muslimen, Flüchtlingen, Alteingesessenen und LagerbewohnerInnen im Westjordanland vertreten (Hinrichsen, et al. 2015, S. 45). Wie Rosenthal (2015, S. 23ff) und andere (Hinrichsen, et al. 2015, S. 43ff) empirisch fundiert aufzeigen konnten, erwies sich das vermittelte homogenisierende und harmonisierende Wir-Bild der PalästinenserInnen jedoch in vielerlei Hinsicht als brüchig und nicht kohärent mit der Alltagwirklichkeit im Westjordanland. Besonders Gespräche mit Außenseitern lassen diese Brüchigkeit des Wir-Diskurses deutlich werden. Bei solchen Gesprächen werden Bestandteile der kollektiven Geschichte und Deutungsmuster erkannt, die in den herrschenden Wir-Diskursen marginalisiert und ausgeblendet werden (Rosenthal 2015, S. 29f).

³³⁴ „In 1912, one of its members, 'Uthman al-Nashashibi, a wealthy landowner, was elected to the Ottoman Parliament shortly after the 'Young Turks' had taken over the Ottoman government in Istanbul. However, the prominent figure who really gave the family its high social and political status was Ragheb" (Hassassian 1990, S. 53).

In der vorliegenden Studie wurde in der Interviewsituation ebenfalls durchgängig versucht, ein Kollektivgedächtnis zu vermitteln, welches auf ein homogenisierendes und kohärentes Wir-Bild der PalästinenserInnen ausgerichtet ist. Bei den Wir- und Selbstpräsentationen in der Interviewsituation wurden tendenziell und generationsübergreifend Unstimmigkeiten mit dem hegemonialen und homogenisierenden Wir-Diskurs vermieden. Zentrale Komponenten des Kollektivgedächtnisses und Wir-Diskurses bestimmten und strukturierten weitgehend die Wir- und Selbstpräsentationen in der Interviewsituation. Dabei spielte die intergenerationelle Interaktion in der Familie eine zentrale Rolle. Es lässt sich ein strukturelles Präsentationsmuster erkennen, welches durch die Orientierung am homogenisierenden Wir-Diskurs gekennzeichnet ist.

Allerdings änderte sich die Orientierung an diesem Wir-Diskurs und an dieser eingeübten und verfestigten Präsentation eines harmonisierenden und homogenisierenden Wir-Bildes je nach Kontext und Rahmung des Interviews. In weiteren Interviews oder im Nachfrageteil wurde das vermittelte harmonische und homogenisierende Wir-Bild brüchig. So wurde – trotz der Orientierung an dem homogenisierten Wir-Diskurs – soziale Ungleichheit auch innerhalb des Flüchtlingslagers selbst sowie erlittene Diskriminierungen der LagerbewohnerInnen durch die Alteingesessenen im Westjordanland thematisiert. In folgenden werden noch einmal die Befunde dieser Studie in Hinsicht auf die eingeübte und verfestigte Wir- und Selbstpräsentation in der Familie zusammengefasst.

7.3 Nakba-Rahmen

Der Familiendialog zwischen der Nakba-Erlebnisgeneration und den jüngeren Generationen in den beiden Familien lässt eine Interaktionsstruktur und ein bestimmtes Kommunikationsmuster erkennen. Die Interaktionsstruktur bestimmt die Wir- und Selbstpräsentation in der Familie. Das heißt: Das Themenfeld „Leiden unter der israelischen Besatzung“ strukturiert weitgehend die Wir- und Selbstpräsentationen bei den unterschiedlichen Generationen der Familie.

Im Familiendialog werden grobe Eckdaten über die Erfahrungen im Nakba-Kontext vermittelt, jedoch wiesen die Wissensbestände der jüngeren Generation über die Lebens- und Familiengeschichte ihrer Eltern oder Großeltern im Nakba-Kontext bemerkenswerte Lücken auf. Es kam in der Interviewsituation vor, dass die jüngere Generation Überraschungsreaktionen auf manche Äußerungen ihrer Eltern oder Großeltern zeigten. Der Grund ist, dass sie von diesen Bestandteilen der Lebensgeschichte ihrer Eltern oder Großeltern zum ersten Mal in der Interviewsituation erfuhren. In anderen Interviews wurden Familienverwandte verwechselt oder nicht zur Familie gezählt. Zentrale Bestandteile der Familiengeschichte wurden auch in manchen Interviews verschwiegen und nicht zur Familiengeschichte gezählt. Z. B. wurde in allen Interviews in der

Familie Maaruf in der autonom gestatteten Selbstpräsentation nicht erwähnt, dass die Großmutter der Familie ägyptisch ist. Ebenfalls nicht erwähnt wurde die Tatsache, dass die Mutter der Familie und deren Familie während des Kriegs von 1948, also während der Nakba, nicht im Dorf, sondern in Ägypten waren. Bei der Familie Salman wird die Tochter des Vaters mit einer anderen Verwandten verwechselt und dabei falsche Erinnerungen dargestellt. Diese Lücken in den Wissensbeständen der jüngeren Generation in der Familie stehen, meiner Interpretation nach, in einem strukturellen und prozesshaften Zusammenhang mit der biographischen Arbeit in der Familie. Diese Arbeit in der Familie ist weitgehend von der Orientierung am Kollektivgedächtnis und am Wir-Diskurs beeinflusst. Die Mühe, nur bestimmte biographische Bestandteile darzustellen, die als Belege und Beweise für das Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge und des homogenisierenden Wir-Diskurses dienen können, hat eine Schattenseite. Dadurch bleibt die Kommunikation in der Familie weitgehend kontrolliert und in stereotypischen kollektiven Bildern gelagert, die nicht immer mit den Erfahrungen der Eltern oder Großeltern mit der Nakba-Periode übereinstimmen. Auch dadurch entstanden Lücken in den Wissensbeständen der jüngeren Generation über ihre Familiengeschichte besonders vor, während und kurz nach der Nakba. Das lässt die Lesart zu, dass die jüngere Generation in der Familie anscheinend kein besonderes Interesse an den individuellen Erfahrungen ihrer Eltern und Großeltern hat.

Die Interaktion zwischen der Nakba-Erlebnisgeneration und anderen Familienmitgliedern, so konnte rekonstruiert werden, gab eine wesentliche Bedingung für die Struktur der Wir- und Selbstpräsentation in den Interviews. Paradoxerweise sind das Kommunikationsmuster und die Interaktionsstruktur durch die Erwartung an die Nakba-Erlebnisgeneration geprägt, sich im Nakba-Diskurs zu positionieren, die Lebens- und Familiengeschichte durch die Erfahrungen mit der Nakba zu rahmen. Gleichzeitig wird von der Nakba-Erlebnisgeneration auch erwartet, ihre Lebens- und Familiengeschichte als eine kollektiv kondensierte Geschichte der Flüchtlinge und als ein Bestandteil des Nakba-Narrativs darzustellen. Mit anderen Worten: es wird erwartet, dass die Nakba-Erlebnisgeneration Belege und Beweise aus ihrer Biographie für das harmonisierende und homogenisierende Wir-Bild im Wir-Diskurs der PalästinenserInnen im Westjordanland und das Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge liefert.

Die widersprüchlichen Erwartungen an die Nakba-Erlebnisgeneration lassen nicht die Thematisierung aller biographischen Erfahrungen der Nakba-Erlebnisgeneration zu. Der Grund dafür ist, dass sich solche Erfahrungen als Belege für die Brüchigkeit des Wir-Bildes im Wir-Diskurs der Flüchtlinge interpretieren lassen. Es wird also erwartet, dass die Selbstpräsentationen der Nakba-Erlebnisgeneration sich auf kondensierte Erzählungen der Nakba-Kollektivgeschichte beschränken. Viele – wenn nicht alle – Bestandteile des Familiengedächtnisses, die sich nicht

auf diese Kollektivgeschichte kondensieren lassen, werden tabuisiert. Im Familiendialog lässt sich eine Kommunikationsstruktur erkennen, die dem Gespräch mit der Nakba-Erlebnisgeneration einen bestimmten Rahmen verleiht. Bei Überschreitung dieses Rahmen und bei der Thematisierung solchen tabuisierten biographischen Erfahrungen werden Kontroversen im Familiendialog ausgelöst.

Die Analyse macht deutlich, dass die Nakba-Erlebnisgeneration – nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Familie – als Vertreter der im Diskurs homogenisierenden und hochpolitisierten Nakba-Generation der Flüchtlinge erfasst wird und dann auch bestimmte Wir- und Selbstpräsentationmuster von einem erwartet werden. Die Nakba-Erlebnisgeneration wird dazu angehalten, die Darstellung ihrer Lebens- und Familiengeschichte in das Themenfeld „*Leiden unter der israelischen Besatzung*“ einzubetten und dadurch zu rahmen. Wie die Analyse zeigt, passen nicht alle biographisch relevanten Bestandteile der Biographie dieser Generation in diese Rahmung, vor allem, wenn sie nicht als Beleg für das hochpolitisierte kollektive Gedächtnis der Flüchtlinge und das homogenisierende Wir-Bild und Wir-Gefühl, welches im kollektiven nationalen Diskurs betont wird, angeführt werden können.

Die Nakba, als kollektive leidvolle Erfahrung der PalästinenserInnen, wird als Aufhänger-Präsentation und als Rahmung für die gesamte Lebens- und Familiengeschichte eingesetzt. Im Rahmen der Vergangenheitskonstruktion – z. B. im Rahmen der Erinnerungskultur-Projekte im Westjordanland (Damir-Geilsdorf, 2008, S. 17f; Enderwitz 2002, S. 55) – wird die Nakba-Erlebnisgeneration oft interviewt. Ihre Lebens- und Familiengeschichte kommen als Belege und Beweise für die leidvolle Kollektivgeschichte der Flüchtlinge vor. Das hat zur Folge, dass sich das Verhältnis zwischen Kollektivgedächtnis und Familiengedächtnis als problematisch erweist. Die Umgangsstrategie der Nakba-Erlebnisgeneration mit der kollektiven Erwartung kann dadurch charakterisiert werden, dass sie ihre Lebens- und Familiengeschichte auf kollektiver Ebene zu halten, und ihre vielfältigen „individuellen“ Erfahrungen, die nicht zum kollektiven Diskurs passen, zu vermeiden versucht. Die Selbstdarstellung der Nakba-Erlebnisgeneration lässt sich durch die Einbettung von erlittenen familien- und lebensgeschichtlichen Erlebnissen in die kollektive Verlaufskurve der Nakba charakterisieren. Vermutlich hat diese Einbettung auch die Funktion einer stellvertretenden Bearbeitung der vergangenen Lebens- und Familiengeschichte. Jedoch führt die an der kollektiven Verlaufskurve orientierte Darstellung zur Überdeckung der individuellen leidvoll erlebten Verlaufskurve. In diesem Sinne wird eine Erinnerungskultur praktiziert, die den Erinnerungsprozess der Nakba-Erlebnisgeneration nicht befördert.

Sowohl in der Psychoanalyse als auch in der Biographieforschung könnten Erinnerungen als biographisches Material „ein Geheimnis verdecken, etwas ganz anderes meinen, als sie vorgeben“ (Fuchs-Heinritz 2000, S. 84). Aleida Assmann (2006, S. 103) stellt in diesem Zusammenhang fest:

„Wir erinnern uns an vieles in dem Maße, wie wir Anlässe finden, davon zu erzählen. Je öfter man etwas erzählt, desto weniger erinnert man sich an die Erfahrung selbst und desto mehr erinnert man sich an die Worte, mit denen man zuvor davon erzählt hat.“

Sie beschreibt die Erinnerungen, die oft erzählt und wiederholt werden, einerseits als „am besten konserviert“, da sie durch beständige Wiederholung befestigt sind (Assmann 2001, S. 118). Andererseits weist Assmann darauf hin, dass solche Erinnerungen „durch Routinisierung viel von ihrer ursprünglichen Erfahrungsqualität“ verlieren, und sie „können auch zu Deckerinnerungen werden, die den Zugang zu einer vorausgegangenen Erfahrung gänzlich versperren“ (ebd.). In Anlehnung an die Bezeichnung „Deckerinnerungen“ und auch „Deckgeschichte“, wie sie von Gabriele Rosenthal (1997/1999, S. 36) diskutiert wurde³³⁵, könnte man hier von einer Art Deckerzählung sprechen, die zur Vermeidung der Erzählung von anderen belastenden, bedrohlichen oder auch tabuisierten Ereignissen in der Familie dient.

Anders als die „Deckgeschichte“ wird hier keine konkrete Situation oder Themensatz erzählt, vielmehr bleibt man tendenziell auf kollektiver „sachlicher“ Ebene und bedient eine etablierte und homogenisierende Version des kollektiven Diskurses, um nicht auf die individuelle und familiäre Ebene kommen zu müssen. Man lässt sich dabei nicht auf einen Erzählfluss und eine Stegreiferzählung ein, sondern es wird ein bestimmtes thematisches Feld auf einer kollektiven Ebene dargestellt. Dank der Deckerzählung von der Nakba gelingt den InterviewpartnerInnen normalerweise die Verdeckung oder Vermeidung der Erzählung von der vor und während der Nakba leidvoll erlebten Familiengeschichte. Nur durch Andeutung und Verweisungen lassen sich diese bedrohlichen Erlebnisse, die als Belege und Beweise für die Brüchigkeit des homogenisierenden Wir-Diskurses interpretiert werden können, rekonstruieren.

Mit anderen Worten: einerseits sind die Angehörigen der Nakba-Erlebnisgeneration ermächtigt, über ihr Erleben von 1948, welches einen zentralen Bestandteil des Familiengedächtnisses und

³³⁵ „Die eigentlich bedrohenden und belastenden Erlebnisse sind nur noch anhand der Verweisung rekonstruierbar. An ihrer Stelle werden weniger bedrohliche Geschichten erzählt – Deckgeschichten, wie wir sie in Anlehnung an Freuds (1899) Konzept der Deckerinnerungen nennen, - um damit die eigentlich grauenvollen und den Biographen quälenden Ereignisse zu verdecken“ (Rosenthal 1997/1999, S. 36).

des kollektiven Gedächtnisses zugleich bildet, zu sprechen. Gleichzeitig sind sie aber entmächtig, über ihre Erlebnisse zu sprechen, wenn diese sich nicht in den herrschenden Wir-Diskurs einpassen. Diese verwobene Beziehung zwischen Familiengedächtnis und Kollektivgedächtnis strukturiert die Selbstdarstellung der Nakba-Erlebnisgeneration in der Interviewsituation und führt dazu, dass diese Generation in manchen Kontexten zum Schweigen gebracht wird.

7.4 Das Ringen mit dem Diskurs

Die Regeln des herrschenden Diskurses dringen in großem Ausmaß in den Rückblick der Nakba-Erlebnisgeneration auf die vergangenen Ereignisse und in die Präsentation dieser Ereignisse ein. Tendenziell werden einige Aspekte biographisch erlebter und tradierter Lebens- und Familiengeschichte in der autonom gestalteten Selbstpräsentation angerissen, aber die Nakba-Erlebnisgeneration bleibt dabei weitgehend in ihrer Erzählung kontrolliert und lässt sich kaum auf Stegreiferzählungen ein. Jedoch fällt es der Nakba-Erlebnisgeneration nicht immer leicht, ihr eigenes, umfangreiches Erleben der Nakba völlig in den engen Rahmen des Kollektivdiskurses zu fassen. Im Nachfrageteil oder in weiteren Interviews wurden auch biographische Bestandteile angesprochen, die zwar für das Familiengedächtnis wichtig, aber gleichzeitig im homogenisierenden und harmonischen wir-Diskurs nicht enthalten sind. Demzufolge pendeln die Angehörigen der Nakba-Erlebnisgeneration zwischen einem kollektivgeschichtlichen Rahmen ihrer Lebensgeschichte und der Thematisierung von biographischen Bereichen, die den kollektiven Rahmen des Kollektivgedächtnisses überspringen. Das lässt ein Präsentationsmuster erkennen, welches durch den Wechsel zwischen der Orientierung am Wir-Diskurs einerseits und der Orientierung an den individuell relevanten Erfahrungen andererseits geprägt ist. Man kann von einem Typus sprechen, der als Typus einer situativen und wechselnden Orientierung am Wir-Diskurs bezeichnet werden könnte. In diesem Typus strukturiert das komplizierte und verstrickte Verhältnis zwischen Wir-Diskurs, Familiengedächtnis und Kollektivgedächtnis die Wir- und Selbstpräsentation weitgehend.

Die Nakba-Erlebnisgeneration wählt in ihrer selbst gesteuerten Selbstpräsentation und in den öffentlichen oder halböffentlichen Gesprächen tendenziell biographische Bestandteile ihrer Biographie aus, die als Beleg für den Wir-Diskurs der Flüchtlinge dienen könnten. In den öffentlichen oder halböffentlichen Gesprächen entspricht die Wir- und Selbstpräsentation von dieser Generation größtenteils dem homogenisierenden kollektiven Wir-Diskurs der palästinensischen Flüchtlinge. Im homogenisierenden stereotypischen Präsentationsmuster wird wiederum die auf einer kollektiven Geschichte der Flüchtlinge kondensierte Darstellung von dieser Generation als ein zentraler Bestandteil des homogenisierenden palästinensischen kollektiven Ge-

dächtnisses und des Wir-Bildes und Wir-Gefühls betrachtet. Im homogenisierenden stereotypischen Präsentationsmuster werden die Nakba 1948 als kollektiv erlebte leidvolle Vertreibungsgeschichte aus dem Dorf ins Flüchtlingslager und das Flüchtlingslager als ein Ort voller Elend in den Fokus gestellt.

Die Nakba-Erlebnisgeneration vermeidet Unstimmigkeiten mit dem hegemonialen und homogenisierenden Diskurs in der selbst gestalteten Selbstpräsentation. So tendiert diese Generation auch dazu, über die jordanische Periode von 1948 bis zum Juni-Krieg 1967, also bis zur israelischen Besetzung von 1967, zu sprechen. Dabei orientiert sie sich an dem kollektiven Diskurs, in dem die jordanische Periode nur als Fußnote im Schatten der Nakba und im Schatten des Leidens unter der israelischen Besetzung steht (vgl. Kap. 3). Die jordanische Verwaltung zwischen 1948 bis 1967 taucht in diesem Zusammenhang als Störfaktor für den Wir-Diskurs auf, passt nicht zu dem Rahmen des Wir-Diskurses und daher nimmt das Familiengedächtnis tendenziell keinen Bezug auf diese Periode in der selbstgesteuerten Selbstpräsentation.

Nach dem Bericht über Nakba von 1948 springen die VertreterInnen dieser Generation dann in eine spätere Zeit und erzählen von den politischen Unruhen während der ersten (1987-1993) und der zweiten Intifada (2000-2005) sowie von den belastenden Erfahrungen mit israelischen Soldaten während dieser Zeit. Der rote Faden ist dabei das Leiden unter den jüdischen/zionistischen/israelischen Gruppierungen und Besatzungsmacht vor 1948 bis zur Gegenwart. Es wird ein simplifizierter Sinnzusammenhang zwischen all den Ereignissen vor dem Krieg 1948 bis zur Gegenwart hergestellt und von einer harmonischen und homogenen Wir- und Sie-Gruppe ausgegangen. Tendenziell lässt sich die Nakba-Erlebnisgeneration bei dieser kontrollierten Darstellung kaum auf Erzählfluss und Stegreifeerzählungen ein. Vielmehr vermeidet sie, über biographische Bestandteile zu sprechen, welche durch die Fragmentierung in der Familie, in ihrem Milieu oder überhaupt in ihrer Community charakterisiert sind.

Jedoch werden an manchen Stellen Kontroversen im Nachfrageteil und in weiteren Gesprächen angedeutet oder expliziert thematisiert. Im Nachfrageteil und in den weiteren Gesprächen wurden dann biographische Bereiche thematisiert, die entweder im kollektivgeschichtlichen Wir-Diskurs nicht enthalten sind oder diesem gar widersprechen. Es scheint der Nakba-Erlebnisgeneration nicht so leicht gefallen zu sein, ihre eigene umfangreiche biographische Erfahrung mit der Nakba völlig unter den engen Rahmen des Kollektivdiskurses zu subsumieren.

Als ein Beispiel dafür sind zwei Interviews mit Sabir (Jg. 1936) zu erwähnen. Die beiden Gespräche unterscheiden sich erheblich voneinander und verdeutlichen ein Pendeln zwischen zwei voneinander getrennten Figuren. Im ersten Gespräch oder der ersten Figur bedient Sabir nur den homogenisierenden Wir-Diskurs und das entsprechende kollektive Gedächtnis, lässt sich

kaum auf Erzählungen ein und spricht nicht über jene Erlebnisse, die nicht zu diesem Diskurs passen. Im zweiten Gespräch mit Sabir hingegen werden seine schlechten Erfahrungen mit den Alteingesessenen im Westjordanland thematisiert. Auch Diskriminierung durch christliche Alteingesessene werden von ihm thematisiert. Dies macht deutlich, dass Sabir sich in erster Linie als Flüchtling in einer Außenseiterposition gegenüber den Alteingesessenen darstellt, die ihm gegenüber als Etablierte auftraten. Die Figuration „Flüchtlinge gegenüber Alteingesessenen“ wurde hervorgehoben und trat in den Vordergrund der Wir-Präsentation von Sabir.

Es wurde deutlich, dass sich Sabir beim Erzählen seiner Lebens- und Familiengeschichte – je nach Kontext – zwischen seiner biographischen individuellen Relevanz und dem homogenisierenden kollektiven Diskurs bewegt. Besonders deutlich wurde das Pendeln in dem weiteren Gespräch mit Sabir, an dem keine Familienmitglieder teilnahmen. Dabei spielte vermutlich eine Rolle, dass der soziale Druck durch die anderen Familienmitglieder, wie vorher aufgezeigt wurde, fehlt. Jedoch lässt sich dieses Muster vom Pendeln zwischen dem Kollektividiskurs und der eigenen biographischen Relevanz auch bei anderen Nakba-Generationsangehörigen, wie z. B. bei seiner Ehefrau Fadia beobachten. Auch in der Familie Maaruf lässt sich ein problematisches Verhältnis zwischen der biographischen individuellen Relevanz und dem homogenisierenden kollektiven Diskurs beim Erzählen der Lebens- und Familiengeschichte beobachten.

Dementsprechend verstellt die Orientierung und das Sich-orientieren-müssen an einem harmonisierenden und homogenisierenden Wir-Diskurs die Aufarbeitung der individuellen und kollektiven biographischen Erfahrungen mit den vergangenen Ereignissen in den Familien. Die Orientierung an einem Wir-Diskurs führt auch dazu, dass Familiengeschichten an ein politisch aufgeladenes Wir-Bild der PalästinenserInnen im kollektiven Diskurs angepasst werden. Bestandteile der lebens- und familiengeschichtlichen Vergangenheit, die nicht zu diesem Wir-Diskurs passen, werden an den Rand gedrängt und zum Teil tabuisiert. Demzufolge ermächtigt die Orientierung an einem harmonisierenden und homogenisierenden Wir-Diskurs die Nakba-Erlebnisgeneration nicht, ihre biographischen und zum Teil traumatischen Erfahrungen mit der Nakba-Periode zu bearbeiten. Vielmehr werden sie in ihrer Wir- und Selbstpräsentation eher kontrolliert und zum Schweigen gebracht, wenn sie über ihre eigenen Erfahrungen berichten, die nicht genau zum Wir-Diskurs passen. Die Nakba-Erlebnisgeneration wechselt in ihren Selbst- und Wir-Präsentationen zwischen den Anforderungen des Wir-Diskurses als alltagsweltlich dominantes Präsentationsschema und einer erinnerungsbasierten, „individuellen“ Zuwendung zu ihren vergangenen Erfahrungen hin und her.

7.5 Schuldzuweisung und Abwehrmechanismus

Im Familiendialog wurde die Fluchtgeschichte aus dem Heimatort zwar grob vermittelt, doch aufgrund des am hegemonialen Diskurs orientierten Interaktionsprozesses in den Familien bleibt eine biographische Arbeit auf der Strecke. So wird die in der Interviewsituation dargestellte Lebens- und Familiengeschichte der Nakba-Erlebnisgeneration teilweise durch die jüngeren Generationen kritisch hinterfragt. Zum Beispiel wurden Sabirs Erzählungen zur Flucht mit folgender Bemerkung durch seinen 20-jährigen Enkel unterbrochen: *„Es waren nur zwei Schüsse, mein Großvater, dann seid ihr einfach geflohen“*. Damit stellt er die Notwendigkeit der Flucht in Frage und fordert damit auch eine Klarstellung der Gründe für die Flucht des Großvaters heraus, der von seinem Enkel zudem nicht individuell, sondern als Angehöriger der Nakba-Erlebnisgeneration („ihr“) adressiert wird. Der Großvater erwidert: *„Die Juden drohten doch mit den Waffen, erst dann sind wir geflohen [...] ich war dabei doch nur 13 Jahre alt“*. Offensichtlich fühlt sich der Biograph genötigt, die Flucht zu legitimieren. Dabei reagiert er zunächst auf die kollektive Adressierung („ihr“) und thematisiert die existenzielle Gefahr für alle („wir“). Daraufhin kommt er jedoch auf seine individuelle Handlungsosnmacht aufgrund seines Alters zu sprechen. Mit dieser „individuellen“ Legitimation erwehrt sich der Großvater vermutlich auch eines latenten Vorwurfs in der Aussage des Enkels (im Sinne von: Warum bist du geflohen?). Der Ausschnitt zeigt, dass der Familiendialog über die Nakba offenbar stark auf den Wir-Diskurs bezogen bleibt und durch kollektive Verantwortungszuschreibung sowie kollektive Schuldabwehr geprägt ist. Dadurch wird eine Öffnung des Dialogs über die „individuellen“ Erfahrungen der Nakba-Erlebnisgeneration erschwert. Die eingeübte Reaktion des Großvaters, die sich in ähnlicher Weise auch in anderen Interviews mit der Nakba-Erlebnisgeneration zeigte (Rosenthal 2012, S. 141), wird noch an weiteren Stellen im Interview mit Sabir deutlich. Die in der Interaktion mit den jüngeren Familienmitgliedern erzeugte Darstellung der Flucht ist sowohl Ausdruck des kollektiven Gedächtnisses der Flüchtlinge als auch des Familiendialogs über die Familiengeschichte während und vor der Nakba, die sich reduzierend auf eine Thematisierung der kollektiven Verlaufskurve der Nakba-Erlebnisgeneration konzentriert. Dies führt dazu, dass die Kinder und die Enkel in den Familien von Flüchtlingen verhältnismäßig wenig über ihre Familiengeschichte und die Geschichte der Nakba-Erlebnisgeneration vor und während der Nakba wissen. Diese Lücken im Familiengedächtnis lassen sich in den Interviews mit den Nachkommen in den beiden Familien beobachten.

Man kann davon ausgehen, dass der in den Familien beobachtete Abwehrmechanismus gegen die Thematisierung der Erfahrungen der Nakba-Erlebnisgeneration damit zusammenhängt, dass eine Wahrnehmung der erlebten Ohnmacht der Eltern und Großeltern als zu bedrohlich erlebt

werden würde. Des Weiteren kann man annehmen, dass die Nachgeborenen den Angehörigen der Nakba-Erlebnisgeneration indirekt auch eine gewisse Verantwortung für ihre eigenen benachteiligten gegenwärtigen Lebensbedingungen im Flüchtlingslager zuschreiben. In dieser Studie wird argumentiert, dass die Angehörigen der Nakba-Erlebnisgeneration in ihren Familien, bedingt durch den hegemonialen Diskurs, zu wenig Raum für das Sprechen über ihre individuellen leidvollen Erfahrungen haben – und zwar vor allem dann, wenn diese nicht im Zusammenhang der Nakba stehen. Dadurch wird biographische und familienbiographische Arbeit in der Familie nicht befördert, und damit sind auch transgenerationelle Folgen verbunden.

7.6 Schlussbemerkung

Die Wir- und Selbstpräsentationen in der Familie in den Flüchtlingslagern im Westjordanland stehen in einem komplizierten und verwickelten Verhältnis zum Wir-Diskurs und zum Kollektivgedächtnis. Das Sich-Erinnern und der Rückblick auf die Vergangenheit in der gegenwärtigen Interviewsituation sind weitgehend durch das verwickelte Verhältnis determiniert. Demzufolge lässt sich eine scharfe Trennung zwischen Kollektivgedächtnis und Diskurs einerseits und Biographie andererseits nur auf analytischer Ebene, aber nicht im Alltagsleben der FlüchtlingslagerbewohnerInnen im Westjordanland ziehen.

Die in vorliegender Studie rekonstruierten Fälle machen deutlich, wie der Diskurs in großem Ausmaß in die biographische und familienbiographische Arbeit eingedrungen ist. Die biographische Arbeit in den Familien, die keinen großen Platz im Wir-Diskurs hat, wird vom dominanten kollektiven Wir-Bild nicht befördert, sondern eher behindert. Denn das dominante kollektive Wir-Bild wirkt sich auch auf den Familiendialog über die Nakba zwischen den unterschiedlichen familialen Generationen aus. Dabei verbleibt der Familiendialog argumentativ auf der Ebene kollektiver Schuldzuweisung und -abwehr und die Kommunikation über die „individuellen“ Perspektiven in der Vergangenheit und Gegenwart wird behindert. Die Analyse der erhobenen Daten zeigt, dass dieser Wir-Diskurs – in seiner aktuellen Form – die biographische wie auch die familienbiographische Arbeit in den Familien in den Flüchtlingslagern im Westjordanland behindert.

Wie die Analyse dieser Daten deutlich macht, sind die Wir- und Selbstpräsentationen in der Interviewsituation kontrolliert und die InterviewpartnerInnen lassen sich tendenziell nicht auf Stegreiferzählungen ein. Die kontrollierte Selbstdarstellung steht vermutlich im Zusammenhang mit der Orientierung am Wir-Diskurs. Dabei wird eine Kommunikationsstruktur in der Familie verfestigt, welche den Familiendialog, das Familiengedächtnis und überhaupt den Erinnerungsprozess in der Familie nicht befördert. In der Interviewsituation werden bestimmte Erinnerungen und bestimmte Bestandteile der eigenen Biographie nicht selten weggelassen und

zum Teil tabuisiert, wenn diese nicht als Belege und Beweise für das kollektive homogenisierende und harmonische Wir-Bild der Flüchtlinge dienen können. Die Erinnerungsprozess und die biographische Arbeit in den Familien in den Flüchtlingslagern im Westjordanland steht in einer komplexen Zusammenwirkung mit der Orientierung an dem Wir-Diskurs und dem Kollektivgedächtnis der Flüchtlinge, aber auch mit den verflochtenen soziohistorischen Figuren, in denen die BewohnerInnen des Westjordanlandes sich befanden und immer noch befinden. Die Orientierung an dem Wir-Diskurs und die damit verbundene Tabuisierung der Thematisierung bestimmter biographischer Erfahrungen könnte im Zusammenhang mit der seit Generationen politisch instabilen Situation im Westjordanland stehen. In diesen Konstellationen, die durch eine tiefgreifende soziogeographische und soziopolitische Fragmentierung der Gesellschaft im Westjordanland und den palästinensisch-israelischen Konflikt geprägt sind, bleiben die biographische und die familienbiographische Arbeit auf die Vergewisserung und Selbstvergewisserung der Kohärenz der Wir-Gruppe auf diskursiver Ebene beschränkt. Dabei werden die biographische und familienbiographische Arbeit im Familiengedächtnis und Interaktionsprozess innerhalb der Familie beeinträchtigt.

8 TRANSKRIPTIONSZEICHEN

, = kurzes Absetzen

(4) = Dauer der Pause in Sekunden

[...] = *Kommentar des Transkribierenden*

(...) = *Abbruch*

(4) = *Dauer der Pause in Sekunden*

9 LITERATURVERZEICHNIS

- Abdallah, Stephanie Latte, 2011: Exile, Familial Ideology, and Gender Roles in Palestinian Camps in Jordan, 1948-2001. In: Christopher Johnson; David Warren Sabeen; Simon Teuscher & Francesca Trivellato (Hrsg.): *Transregional and Transnational Families in Europe and Beyond: Experiences Since the Middle Ages*. New York: Berghahn Books, S. 271-294.
- Abdul-Dayyem, Mariam & Ben-Ze'ev, Efrat, 2019: The shahid as a Palestinian icon: negotiating meanings. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*. S. 1-19. <https://doi.org/10.1080/13530194.2019.1580184>. [Zugriff am 20.11.2019]
- Abowd, Thomas, 1999: Palestinian Refugees and the Palestinian-Israeli Negotiations. An Interview with Salim Tamari. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 29, No. 1, S. 81-89.
- Abū Duḥḥū, Rulā, 2010: Muḥaiyyam al-'am'arī: lā tanāzu' baīn ar-raghbāt al-mutanāqida. Al-'istiqrār wal-'aūda. In: *Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat ahyā' filastīyah fī zaman al-iḥtilāl*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 87-118.
- Abū Duḥḥū, Rulā; Abū Naḥleh, Lamīs; Taraki, Lisa; Johson, Penny; Salmī, Amīrah & Hilāl, Jamīl, 2010: *Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat ahyā' filastīyah fī zaman al-iḥtilāl*. Beirut: Institute for Palestine Studies.
- Abū Šammāla, Abdul-Raḥman, 2011: Al-lāgi' ūn al-filastīniyyun: Ḥuqūq wa-riwāyāt wa siyāsāt. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies.
- Abu Sitta, Salmān, 1999: The Phased Return of the Palestinian Refugees. In: *Palestine Land Society*. Birzeit: Al-Multaqa Conference: "Palestine at the Crossroads". <http://www.plands.org/en/articles-speeches/articles/1999/the-phased-return-of-the-palestinian-refugees>. [Zugriff am 20.11.2019].
- Abul Jebain, Khairy, 2002: Qisat ḥayātī fī filastīn wa al-kuwaīt. Al-ḥayāt fī filastīn 'ibān al-'intidāb. Bidāyāt al-ḥayat al-ḥadiṭa fī al-kuwaīt. Nušu' munaḍamat al-tahrīr al-filastīniyya. Kuwait: Dar El-Shorouk.
- Abul Jebain, Khairy, 2002/2006: The story of my life in Palestine and Kuwait. Life in Palestine under the Mandate, Beginnings of Modern Life in Kuwait, Evolution of the Palestine Liberation Organization (PLO). Kuwait: Dar El-Shorouk.
- Adiv, Ehud, 2010/2013: Politik und Identität. Eine kritische Analyse der Geschichtsschreibung und des politischen Denkens in Israel. In: Ilan Pappé & Jamil Hilal, (Hrsg.), Sigrid Langhäuser, (Übers.): *Zu beiden Seiten der Mauer. Auf der Suche nach einem gemeinsamen Bild der israelisch-palästinensischen Geschichte*. Hamburg: Laika-Verlag. S. 29-52.
- Alami, Musa, 1949/2009: 'Ibrat filastīn. In: Walid Khalidi, (Hrsg.): *Nakbat 1948: Asbābuhā wa-subul 'ilājihā*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 101-162.
- Al-'Ārif, 'Ārif, 1956/2012a: An-nakba. Nakbat bayt al-maqdis wa al-firdaūs al-mafqūd 1947-1949. Walid Khalidi, (Hrsg.). 2. Aufl. Bd.1, Beirut: Institute for Palestiinian Studies.
- Al-'Ārif, 'Ārif, 1956/2012b: An-nakba. Nakbat bayt al-maqdis wa al-firdaūs al-mafqūd 1947-1949. Walid Khalidi, (Hrsg.). 2. Aufl. Bd.2, Beirut: Institute for Palestiinian Studies.
- Al-'Ārif, 'Ārif, 1956/2012c: An-nakba. Nakbat bayt al-maqdis wa al-firdaūs al-mafqūd 1947-1949. Walid Khalidi, (Hrsg.). 2. Aufl. Bd.3, Beirut: Institute for Palestiinian Studies.

- Al-Ḥusaynī, Ġalāl, 2001: *Al-Lāġi'ūn Al-Filasṭīniyūn 1948-2000. Waṭā'iq wa 'Iḥṣā'īyyāt. Līnā Qaṭān* (Übers.). Ramallah: Department of Refugee Affairs, Palestine Liberation Organization (PLO).
- Al-Khatib, Issam & Tabakhna, Hasan, 2006: Housing conditions and health in Jalazone Refugee Camp in Palestine. In: *Eastern Mediterranean health Journal*, Vol. 12, No 1/2, S. 144-152.
- Allen, Lori, 2008: Getting by the Occupation: How violence became normal during the second Palestinian Intifada. In: *Cultural Anthropology*, Vol. 23, No. 3. The American Anthropological Association, S. 453-487.
- Amar-Dahl, Tamar, 2012: *Das zionistische Israel. Jüdischer Nationalismus und die Geschichte des Nahostkonflikt*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Anderson, Charles W., 2013: *From Petition to Confrontation: The Palestinian National Movement and the Rise of Mass Politics, 1929-1939*. New York: ProQuest LLC.
- Aparicio, Eitan Bronstein, 2016: Ohne Erinnerung keine Zukunft. Die Nakba auf Hebräisch. Wie geht die israelische Öffentlichkeit mit der Geschichte der Vertreibung der Palästinenser*innen um? In: *Rosa-Luxemburg-Stiftung*: <http://www.rosalux.org.il/die-nakba-im-israelischen-diskurs/>. [Zugriff am 16.11.2018].
- Assaf, Said, 1997: Educational disruption and recovery in Palestine. In: Sobhi Tawil (Hrsg.): *Final report and case studies of the Workshop on Educational Destruction and Reconstruction in Disrupted Societies*, Geneva: (UNESCO), International Bureau of Education, S. 51-62.
- As-Saqqa, Abāhir, 2011: Dirāsa sūsūlūġiyya 'an al-hawīyya al-'iġtimā'iyya liš-šabab al-filasṭīnī fī muḥāyamaīn filisṭīniyyaīn. In: *Al-lāġi'ūn al-filasṭīniyyun: Ḥuqūq wa-riwāyāt wa*. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies, S. 199-218.
- Assmann, Aleida, 2001: Wie wahr sind Erinnerungen? In: Harald Welzer (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburger Edition, S. 103 - 122.
- Assmann, Aleida, 2006: Wie wahr sind unsere Erinnerungen? In: Harald Welzer & Hans Merkwowitsche (Hrsg.): *Warum Menschen sich erinnern können. Fortschritte in der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 95 - 110.
- Assmann, Aleida, 2013/2016: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. 2. Aufl., München: C.H. Beck oHG.
- Assmann, Jan, 1988a: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann & Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 9 - 19.
- Assmann, Jan, 1988b: Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur. In: Jan Assmann & Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 87-114.
- Assmann, Jan, 1992/2007: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Assmann, Jan, 2005a: Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In: Hermann Krapoth & Denis Laborde (Hrsg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945). Jahrbuch für Soziologiegeschichte*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, S. 65-83.

- Assmann, Jan, 2005b: Der Begriff des kulturellen Gedächtnis. In: Thomas Dreier M.C.J. & Ellen Euler L.M. (Hrsg.): *Kulturelles Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Tagungsband des internationalen Symposiums 23. April 2005*. Karlsruhe: Universitätsverlag, S. 21-32.
- B'Tselem, 1998: Routine Torture: Interrogation Methods of the General Security Service. In: B'Tselem: Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories https://www.btselem.org/publications/summaries/199802_routine_torture. [Zugriff am 19.03.2018].
- B'Tselem, 2016: Statistics on Palestinian minors in the custody of Israeli security forces. In: B'Tselem: Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. https://www.btselem.org/statistics/minors_in_custody. [Zugriff am 10.11.2019].
- B'Tselem, 2017a: Targeting of Israeli civilians by Palestinians. In: B'Tselem: Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. https://www.btselem.org/israeli_civilians. [Zugriff am 23.11.2019].
- B'Tselem, 2017b: Administrative Detention. In: B'Tselem: Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. https://www.btselem.org/administrative_detention. [Zugriff am 25.11.2017].
- B'Tselem, 2018a: Fatalities in the first Intifada. In: B'Tselem: Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. https://www.btselem.org/statistics/first_intifada_tables. [Zugriff am 23.11.2018].
- B'Tselem, 2018b: Fatalities since Operation Cast Lead. <https://www.btselem.org/statistics/fatalities/after-cast-lead/by-date-of-event>. [Zugriff am 22.11.2019].
- Baumgarten, Helga, 1991: *Palestina: Befreiung in den Staat. Die palästinensische Nationalbewegung seit 1948*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baumgarten, Helga, 2005: The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 34, No. 4, S. 25-48.
- Baumgarten, Helga, 2010: The Two Palestinian National Movements today: The process of converging of the "secular" Fateh and the "religious" Hamas. Conference Paper. In: *The Transformation of Palestine: Palestine and the Palestinians 60 Years after the "Nakba"*. Berlin: Heinrich Böll Stiftung. <https://www.boell.de/en/2010/03/12/two-palestinian-national-movements-today-process-converging-secular-fateh-and-religious>. [Zugriff am 22.11.2019].
- Beaumont, Peter; Prothero, Mitchell & Jordan, Sandra, 2007: How Hamas turned on Palestine's 'traitors'. In: *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2007/jun/17/israel>. [Zugriff am 20.11.2019].
- Becker, David, 2006/2014: *Die Erfindung des Traumas. Verflochtene Geschichten*. 2. Auflage. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Becker, David, 2009: Extremes Leid und die Perspektive posttraumatischen Wachstums: Realitätsverleugnung, naives Wunschenken oder doch ein Stück wissenschaftliche Erkenntnis? In: *Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin*, Jg. 7, Nr. 1, S. 21-34.
- Becker, David, 2010: Zwischen Trauma und Traumadiskurs. Nachdenken über psychosoziale Arbeit im Gazastreifen. In: *Zeitschrift für Psychoanalyse & Gesellschaftskritik*, Heft 2 / 27, S. 50-86.

- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, 1966/2016: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 26. Aufl. Monika Plessner (Übers.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Birzeit University. History of the Birzeit University. <https://www.birzeit.edu/en/about/history/challenge-excellence>. [Zugriff am 23.11.2018].
- Bishara, Azmi, 2002a: Li'alla yufqad al-ma'nā. Maqālāt min sant al-'intifāda al-'ulā. (The Site of Meaning. Essays from the First year of the Intifada). Ramallah: Muwatin: The Palestinian Institute for the Study of Democracy.
- Bishara, Azmi, 2002b: Al-ḥiṭāb as-siyasī al-mabtūr wa dirāsāt 'uḥrā. (The Ruptured Political Discourse and Other Studies). 2. Auflage. Ramallah: Muwatin: The Palestinian Institute for the Study of Democracy.
- Bocco, Riccardo, 2009: UNRWA and the Palestinian Refugees: A History within History. In: *Refugee Survey Quarterly*, Volume 28, Issue 2-3, S. 229–252.
- Bogner, Artur & Rosenthal, Gabriele, 2017a: Biographie - Diskurs - Figuration. Methodologische Überlegungen aus einer sozialstruktivistischen und figurationssoziologischen Perspektive. In: Tina Spies & Elisabeth Tuidler (Hrsg.): *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und Methodologische Verbindungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 43 - 68.
- Bogner, Artur & Rosenthal, Gabriele, 2017b: Biographische Selbstpräsentationen in Norduganda (West Nile) und Palästina (Westjordanland). Etablierte Diskurse und die Biographien von AußenseiterInnen. In: Tina Spies & Elisabeth Tuidler (Hrsg.): *Biographie und Diskurs. Methodisches Vorgehen und methodologische Verbindungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 213 - 228.
- Brym, Robert & Araj, Bader, 2006: Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada. In: *Social Forces*, Vol. 84, No. 4, S. 1969–1986.
- CIA, 2019: The world factbook. Middle East: West Bank. Total fertility rate. In: <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/we.html>. [Zugriff am 16.11.2019].
- Cohen, Abner, 1965: Arab Border-Villages in Israel. A study of continuity and change in social organization. Manchester: Manchester University Press.
- Cohen-Almagor, Raphael, 1991: The Intifada: Causes, Consequences and Future Trends. In: *Small Wars & Insurgencies*. Vol. 2. No. 1. London: Routledge, S. 12-40.
- Cohen, Hillel, 2004/2008: Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917–1948. Haim Watzman (Übers.). Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Stanley & Golan, Daphna, 1991: The Interrogation of Palestinians During the Intifada: Ill-treatment, "Moderate Physical Pressure" or Torture? Jeruslaem: B'Tselem; Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories.
- Connell, R. W. & Messerschmidt, James W., 2005: Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept. In: *Gender & Society*, Vol 19, No. 6, S. 829 – 859.
- Dal Pra, A. Marie, 2017: A Refuge for Refugees: The Historical Context and Socioeconomic Impact of Palestinian Refugees in Jordan. In: *Global Tides*; Seaver Journal of Arts and Sciences, Vol. 11, No. 4. <http://digitalcommons.pepperdine.edu/globaltides/vol11/iss1/4>. [Zugriff am 23.11.2019].

- Damir-Geilsdorf, Sabine, 2008: Die nakba erinnern. Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Darwaza, Muḥammad ‘Izzat, 1986: Muḍakarāt wa taṣḡilāt. Bd. 2. Damaskus: Al-ḡam’iyya al-filistīniyya li-tārīḥ wa l-’āṭār.
- El-Abed, Oroub, 2005: Palestinian Refugees of Egypt: What Exit Options Are Left for Them?. In: *Canada’s Periodical on Refugees*. Toronto, York University: Centre for Refugee Studies. Vol. 22, No. 2. S.15-30.
- El-Abed, Oroub, 2010: The Palestinians in Egypt: Identity, Basic Rights and Host State Policies. In: *Refugee Survey Quarterly*. Vol. 28, No. 2 & 3, S. 531-549.
- El-Abed, Oroub, 2011. The Invisible Community: Egypt’s Palestinians. In: *Al-Shabaka*. <https://al-shabaka.org/briefs/invisible-community-egypts-palestinians/>. [Zugriff am 05.11.2015].
- Elias, Norbert, 1971: Was ist Soziologie? 2. Aufl. Dieter Claessens (Hrsg.). München: Juventa Verlag.
- Elias, Norbert, 1987/2003: Die Gesellschaft der Individuen. Michael Schröter (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert, 2016: Figuration. In: Johannes Kopp & Anja Steinbach (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. 11. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, S. 83-85.
- Elias, Norbert; Scotson, John L., 1993: Etablierte und Außenseiter. Michael Schröter (Übers.). Sinzheim: Suhrkamp.
- Enderwitz, Susanne, 2002: Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Ennab, Wael R., 1994: Population and Demographic Developments in the West Bank and Gaza Strip until 1990. Geneva: UNCTAD Study; United Nations Conference on Trade and Development.
- Erll, Astrid, 2011: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 2. Aufl. Stuttgart Weimar: J.B. Metzler.
- Ewaida, Bassam, 2009: Die islamische Bewegung der Hamas in Palästina. Entstehung, Entwicklung und politische Haltungen zwischen 1989-2007. Berlin: Universität Berlin (Dissertation).
- Farook, Safaa & Ibsaiss, Kayed, 2004: Housing -Health Relationship in Al-Ain Refugees Camp in Palestine. Nablus: An-Najah National University.
- Flapan, Simcha, 1987/2005: Die Geburt Israels. Mythos und Wirklichkeit. Karl Heinz Siber (Übers.). München: Melzer Verlag.
- Foucault, Michel, 1969/1981: Archäologie des Wissens. Ulrich Köppen (Übers.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 1972/2012: Die Ordnung des Diskurses. 12. Aufl. Walter Seitter (Übers.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Fuchs-Heinritz, Werner, 2000: Geschichte, Forschungsziele, Kontroversen. In: *Biographische Forschung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83-203.
- Gilad, Elon, 2015: What is Nakba Day? A Brief History: How Palestinians began officially marking the loss of their homeland 50 years after the event. In: *Haaretz*:

<https://www.haaretz.com/premium.MAGAZINE-a-brief-history-of-nakba-day-1.5361661>. [Zugriff am 22.11.2019].

- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L., 2010/1967: *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. 3. Aufl. Axel T. Paul & Stefan Kaufmann (Übers.). Bern: Hans Huber.
- Gordon, Neve, 2008: From Colonization to Separation: exploring the structure of Israel's occupation. In: *Third World Quarterly*. Beer-Sheva: Department of Politics and Government, Ben-Gurion University, Vol. 29, No. 1, S. 25-44.
- Gren, Nina, 2002: Imagined Return: the Making of Home, Place and Belonging Among Palestinian Camp Refugees on the West Bank. In: *Legacy of War and Violence*, Workingpaper no. 21. https://www.globalstudies.gu.se/digitalAssets/809/809979_WP2Gren.pdf. [Zugriff am 22.11.2019].
- Gurwitsch, Aron (1974). Das Bewusstseinsfeld. C. F. Graumann und A. Metraux (Hrsg.). Berlin/New York: De Gruyter.
- Halbwachs, Maurice, 1925/2016: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. 5. Aufl. Lutz Geldsetzer (Übers.). Berlin und Neuwied: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Halbwachs, Maurice, 1991. Das kollektive Gedächtnis. Holde Lhoest Offermann (Übers.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Hamami, Rema & Tamari, Salim, 2001: The Second Uprising: End or New Beginning? In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 30 No. 2, S. 5-25.
- Hammād, Majdī, 2011. As-salām al-'isrā'īly: 'Istratiġiat at-taswiya. Bd.1. Beirut: Baheth Center for Palestinian and Strategic Studies.
- Hanafi, Sari, 2001a: Here and There. Towards an Analysis of the Relationship between the Palestinian Diaspora and the Center. Ramallah: Muwatin - The Palestinian Institute for the Study of Democracy.
- Hanafi, Sari, 2001b: Hunā wa hunāk: naḥwa ṭahlīl lil'alāqa bayn aš-šatāt al-filasṭīnī wa al-markaz. Ramallah: Muwatin- The Palestinian Institute for the Study of Democracy.
- Hanafi, Sari, 2003: Rethinking the Palestinians Abroad as a Diaspora: The Relationships between the Diaspora and the Palestinian Territories. In: *HAGAR-International Social Science Review*, Vol.4, No. 1-2, S. 157-182.
- Hanafi, Sari, 2009. Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory: Territory of Exception and Locus of Resistance. In Adi Ophir; Michal Givoni & Sari Hanafi (Hrsg.): *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*. Nol. 39, S. 495-517.
- Hanafi, Sari, 2010: Governing Palestinian Refugee Camps in the Arab East: Governmentalities in Search of Legitimacy. In: *Policy and Governance in Palestinian Refugee Camps*. Working Paper Series 1. Beirut: The Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs, American University of Beirut.
- Hanafi, Sari, 2012: Palestinian Refugees and The Right of Return: Towards an Extraterritorial Nation-State Solution in Light of Arab Uprising. In: Sunaina Miari (Hrsg.): *Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity*. Birzeit University: The Forced Migration and Refugee Unit. The Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies, S. 91-101.

- Hanna, George, 1948/2009: *Ṭarīq al-ḥalās*. In: Walid Khalidi (Hrsg.): *Nakbat 1948: Asbābuhā wa-subul ilājihā*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 51-100.
- Hassassian, Manuel, 1990: *Palestine. Factionalism in the National Movement (1919 - 1939)*. East Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs.
- Hasselbusch, Inken, 2014: *Norbert Elias und Pierre Bourdieu im Vergleich. Eine Untersuchung zu Theorieentwicklung, Begrifflichkeit und Rezeption*. Karlsruhe: Pädagogische Hochschule.
- Hilal, Jamil, 2006: *Aṭ-ṭabaqa al-wustā al-filistīniyya. Baḥṭ fi fawḍā al-hawiyya wa al-margi' iyya wa aṭ-taqāfiyya*. Beirut: Institute for Palestinian Studies.
- Hillmann, Karl-Heinz, 1994: *Wörterbuch der Soziologie. 4. Überarbeitete und ergänzte Ausgabe*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Hinrichsen, Hendrik; Becker, Johannes & Rosenthal, Gabriele, 2015: *Zum Brüchig-Werden des homogenisierenden Wir-Diskurses: Christen in Bethlehem und Ramallah*. In: Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Etablierte und Außenseiter zugleich. Selbst- und Fremdbilder von Palästinensern im Westjordanland und in Israel*. Frankfurt: Campus Verlag GmbH, S. 43-62.
- Hinrichsen, Hendrik; Rosenthal, Gabriele & Worm, Arne, 2013: *Biographische Fallrekonstruktionen. Zur Rekonstruktion der Verflechtung "individueller" Erfahrung, biographischer Verläufe, Selbstpräsentationen und "kollektiver" Diskurse. PalästinenserInnen als RepräsentantInnen ihrer Wir-Bilder*. In: *Sozialersinn: Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung*, 14 (2), S. 157-184.
- Hitzler, Ronald & Eberle, Thomas S., 2000: *Phänomenologische Lebensweltanalyse*. In: Uwe Flick; Ernst von Kardoff & Ines Steinke (Hrsg.): *Qualitative Forschung - Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt, S. 109-118.
- Hitzler, Ronald & Honer, Anne, 1984: *Lebenswelt - Milieu - Situation: Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36., S. 56-74.
- Hoffmann-Riem, Christa, 1980: *Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie – Der Datengewinn*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, 2, S. 339-372.
- Hoffmann-Riem, Christa, 1981: *Die Verarbeitung bedrohter Normalität in der Adoption*. In: Joachim Matthes (Hrsg.): *Lebenswelt und soziale Probleme: Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*. Frankfurt am Main: Campus, S. 369-382.
- Humphries, Isabelle & Khalili, Laleh, 2007: *Gender of Nakba Memory*. In: Ahmad H.Sa'di, & Lila Abu-Lughod (Hrsg.): *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press, S. 207–228.
- ʿIdwān, ʿIṣām, 2013: *Al-Lāḡi' al-falastīnī. ʿIṣkaliyyat al-ta'rif wa l-ḥulūl al-wāḡiba*. Gaza: Dā'irat šu'ūn al-lāḡi'īn fi ḥarakat al-muqāwama al-'islāmiyya (ḤAMAS).
- Jaeger, David A. & Paserman, M. Daniele, 2008: *The Cycle of Violence? An Empirical Analysis of Fatalities in the Palestinian-Israeli Conflict*. In: *American Economic Review*, Jg. 98(4), S. 1591-1604.
- Jaeger, David A.; Klor, Esteban F.; Miaari, Sami H. & Paserman, M. Daniele, 2011: *Can Militants Use Violence to Win Public Support? Evidence from the Second Intifada*. In:

The Public Economics Program, The Political Economy Program. NBER Working Paper No. 16475, S. 528-549.

- Johnson, Benny, 2010: Ḥikāyāt al-quwa wal-ḥaṭar: Saḥar wa taktikāt al-ḥaya al-yawmīya. In: Rulā Abū Duḥḥū et al. (Hrsg.): *Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat ahyā' filasṭīnīyah fī zaman al-iḥtilāl.* Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 119-143.
- Johnson, Penny, 2006: Living Together in a Nation in Fragments: Dynamics of Kin, Place and Nation. In: Lisa Taraki (Hrsg.): *Living Palestine: Family Survival, Resistance, and Mobility Under Occupation.* Birzeit: Women's Studies Program: Syracuse University Press, S. 51-102.
- Johnson, Penny & Abū Naḥleh, Lamīs, 2010: Muḡtama' wa tanāquḍātih; Lamḥa 'an muḥāyām al-'am'arī. In: Rulā Abū Duḥḥū et al. (Hrsg.): *Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat ahyā' filasṭīnīyah fī zaman al-iḥtilāl.* Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 45-86.
- Kanafani, Ghassan, 1972/1980: The 1936-39 Revolt in Palestine. The Tricontinental Society (Hrsg.). London: Committee for Democratic Palestine.
- Keller, Reiner, 2008: Der Müll der Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse. In: Reiner Keller; Andreas Hirsland; Werner Schneider & Willy Viehöver (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 97-132.
- Keller, Reiner, 2011a: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner, 2011b: Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, Reiner; Hirsland, Andreas & Schneider, Werner, 2005: Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung. In: Hans-Georg Soeffner; Hubert Knoblauch & Jo Reich (Hrsg.): *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit.* Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, S. 7-22.
- Keppler, Angela, 1994: Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemeinschaftung am Beispiel der Konversation in Familien. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Keppler, Angela, 2001: Soziale Formen individuellen Erinnerens. In: Harald Welzer (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung,* S. 137 - 159.
- Khalaf, Issa, 1997: The Effect of Socioeconomic Change on Arab Societal Collapse in Mandate Palestine. In: *International Journal of Middle East Studies,* Vol. 29, No. 1. S. 93-112.
- Khalidi, Rashid, 2007: The Iron Cage. The Story of the Palestinian Struggle for Statehood. Oxford: Oneworld Publications.
- Khalidi, Walid, 1988: Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine. In: *Journal of Palestine Studies,* Vol. 18, No. 1, Special Issue: Palestine 1948, S. 4-33.
- Khalidi, Walid, 1992: All that remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948. Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, Automated Graphics Systems, White Plains, Maryland.

- Khalil, ‘Ašim, 2011: Taqdīm. In: ‘Abd ar-Raḥman Abū Šammāla (Hrsg.): *Al-lāġi’ūn al-filasṭīnīyyun: Ḥuqūq wa-riwāyāt wa siyāsāt*. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies, S. 1-2.
- Kimmerling, Baruch & Migdal, Joel S., 1993: *Palestinians: The making of a people*. New York: The free Press.
- Klein, Steven, 2016: I Believe in a Palestinian State. But I Can’t Mark Nakba Day. In: *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-i-support-a-palestinian-state-but-can-t-mark-nakba-1.5383702>. [Zugriff am 22.11.2019].
- Knudsen, Are & Hanafi, Sari, 2010: *Palestinian Refugees. Identity, Space and Place in the Levant*. London: Routledge (Routledge Studies on the Arab-Israeli Conflict).
- Krämer, Gudrun, 2002/2003: *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*. 4. Aufl. München: C.H.Beck oHG.
- Lewin, Kurt, 1927: *Gesetz und Experiment in der Psychologie*. Unveränderter reprografischer Nachdruck aus: *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*. Sonderausgabe: MCMLXVII. Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 375-421.
- Lewis, Mark, 1989/1991: *Historical Setting*. In: Helen Chapin Metz (Hrsg.): *Jordan: A country study*. 4. Aufl. Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, S. 1-62.
- Lindsay, James G., 2009: *Fixing UNRWA: Repairing the UN’s Troubled System of Aid to Palestinian Refugees*. Washington, DC: The Washington Institute for Near East Policy.
- Litvak, Meir, 2003: *Der Palästinensische Islamische Jihad*. In: Moshe Dayan Center für Nahost- und Afrika-Studien. Jaffee Center für Nahost- und Afrika-Studien. Tel Aviv: Universität Tel Aviv. <https://embassies.gov.il/berlin/AboutIsrael/the-middle-east/naherostendokumente/DerPalaestinensischeIslamischeJihad.pdf>. [Zugriff am 20.11.2019].
- Lock, Henry Osmond, 1919/2007: *With the British Army in the Holy Land*. London: Robert Scott Roxburghe House Paternoster Row, E.G. https://ia802306.us.archive.org/29/items/withbritisharmyi00lockrich/withbritisharmyi00lockrich_bw.pdf. [Zugriff am 20.11.2019].
- Lüders, Christian (2000): *Beobachten im Feld der Ethnographie*. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hrsg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Reinbek, S. 384-401.
- Lybarger, Loren D., 2005: *Palestinian Political Identities during the Post-Oslo Period: A Case Study of Generation Effects in a West Bank Refugee Camp*. In: *Social Compass*, 52(2), S. 143–156.
- Machover, Moshe, 2013: *Israelis und Palästinenser – Konflikt und Lösung*. Hamburg: Laika Verlag.
- Mannā’, ‘Ādil, 2015/2016: *Nakba wa baqā’ : ḥikāyat filasṭīniyīn ḡallū fi Ḥayfā wa al-Jalīl (1948-1956)*. 2. Aufl. Ramallah: Institute for Palestine Studies.
- Mannheim, Karl, 1928/2017: *Das Problem der Generation (Teil 1 und 2)*. In: Andreß Grunow Schwinn (Hrsg.): *Soziologiegeschichte im Spiegel der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 56. Wiesbaden: Springer VS, S. 81-120.

- Mansour, Antoine, 1988: The West Bank Economy: 1948-1984. In: T. Abed George (Hrsg.): *The Palestinian Economy: Studies in Development under Prolonged Occupation. The economy of the Middle East*. London: Routledge library edition, S. 71-99.
- Masalha, Nur, 1999: A Critique on Benny Morris. In: Ilan Pappé (Hrsg.): *The Israel/Palestine Question. Rewriting Histories*, London/New York, S. 211-220.
- Masalha, Nur, 2009: 60 Years after the Nakba: Historical Truth, Collective Memory and Ethical Obligations. In: *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3(1). St Mary's College, University of Surrey, S. 37-88.
- Messerschmidt, Nadja, 2013: Zur Humanistischen Soziologie Florian Znanieckis: ein Rückblick auf die biographische Methode am Institut für Soziologie der Adam-Mickiewicz Universität, Posen in der Zwischenkriegszeit (1920-1939). In: *BIOS - Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen*, 26(2), S. 177-199.
- Montefiore, Simon Sebag, 2011: *Jerusalem: Die Biographie*. 3. Aufl. Ulrike Bischof & Waltraud Götting (Übers.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Morris, Benny, 1986. Operation Dani and the Palestinian Exodus from Lydda and Ramle in 1948. In: *Middle East Journal*, Vol. 40, No. 1, S. 82-109.
- Morris, Benny, 1988/2012: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. 6. Aufl. New York: Cambridge University Press.
- Morris, Benny, 1998/2013: *Mawlid muškilat al-lāgi'īn al-filasṭīniyyin*. 'Imād 'Awwād (Übers.). Egypt: 'Ālam al-m'rifā.
- Morris, Benny, 2008: *1948. A History of the First Arab-Israeli War*. Israel: Yale University Press.
- Muslih, Muhammad Y., 1988: *The origins of Palestinian nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Nelson, Katherine & Fivush, Robyn, 2004: The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory. In: *Psychological Review*, The American Psychological Association, Vol. 111, No. 2, S. 486-511.
- Neslen, Arthur, 2011: *In Your Eyes a Sandstorm: Ways of Being Palestinian*. Berkeley: University of California Press.
- Oevermann, Ulrich, 1981/2005: Fallrekonstruktionen und Strukturgeneralisierung als Beitrag der objektiven Hermeneutik zur soziologisch – strukturtheoretischen Analyse. Frankfurt am Main: Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg.
- Oevermann, Ulrich; Allert, Tilman; Konau, Elisabeth & Krambeck, Jürgen, 1979: Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart: Metzler, S. 352-434.
- Pappé, Ilan, 2006/2007: *Die Ethnische Säuberung Palästinas*. Ulrike Bischof (Übers.). Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- Pappé, Ilan, 2010/2013: Ein Staat in Palästina. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In: Ilan Pappé & Jamil Hilal, (Hrsg.): *Zu beiden Seiten der Mauer. Auf der Suche nach einem gemeinsamen Bild der israelisch-palästinensischen Geschichte*. Hamburg: Laika-Verlag, S. 405-430.

- Pappe, Ilan, 2010: *The Rise and Fall of a Palestinian Dynasty: The Husaynis, 1700-1948*. California: University of California Press.
- Pina , Aaron D., 2005: Analyst in Middle East Religious & Cultural Affairs Foreign Affairs, Defense, and Trade Division. In: *Congressional Research Service (CRS) Report for Congress*. (The Library of Congress). <https://fas.org/sgp/crs/mideast/RS21235.pdf>. [15.10.2019].
- Porath, Yehoshua, 1974: *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement; 1918-1929*. London: Clarke, Doble & Brendon Ltd. Plymouth.
- Qafisheh , Mutaz, 2007: *The International Law Foundations of Palestinian Nationality. A Legal Examination of Palestinian Nationality under the British Rule*. Geneva: Graduate Institute of International and Development Studies.
- Quintero, Manuel & Muaddi, Nader, 2013: Education under Occupation. Access to Education in the occupied Palestinian territory. In: *Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel (EAPPI)*. World Council of Churches. https://www.unicef.org/oPt/UNICEF_Under_Occupation_final-SMALL.pdf. [24.11.2019].
- Reichertz, Jo (2016): *Qualitative und interpretative Sozialforschung: Eine Einladung*. D. Funcke, F. Hillebrandt, U. Vormbusch, S. M. Wilz (Hrsg.). Hagen, Deutschland: Springer VS.
- Richter-Devroe, Sophie, 2012: Return Narratives of Palestinian Refugees in the West Bank: A Generational Perspective. In: Sunaina Miari (Hrsg.): *Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity*. Birzeit University: The Forced Migration and Refugee Unit. The Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies, S. 103-118.
- Rieker, Martina; Ibrahim, Barbara; Johnson, Penny; Moors, Annelies, Martina, 2008/2010: Producing Modern Families Through Data. In: *Rethinking Arab Family Projects. The Arab Families Working Group*. Vol. 1, S. 212 - 244. <https://sjoeph.ucdavis.edu/arab-families-working-group-1/publications/afwg-volume-1>. [24.11.2019]
- Riemann, Cerhard & Schütze, Fritz, 1991: "Trajectory" as a basic theoretical concept for analyzing suffering and disorderly social processes. In: David R. Maines (Hrsg.): *Social organization and social process: essays in honor of Anselm Strauss*. New York: Aldine de Gruener, S. 333-357.
- Roberts, Nicholas E., 2010: *Rethinking the Status Quo: The British and Islam in Palestine, 1917-1929*. New York University: ProQuest LLC 789 East Eisenhower Parkway.
- Robinson , Glenn E., 2000: Palestine after Arafat. In: *The Washington Quarterly*. Vol. 23, USA: The MIT Press, S. 77-90.
- Rosenfeld, Henry, 1968/2015: Change, Barriers to Change, and Contradictions in the Arab Village Family. In: *American Anthropologist*. New Series, Vol. 70. No. 4., S. 732 - 752.
- Rosenfeld, Maya, 2002: Power structure, agency, and family in a Palestinian refugee camp. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 3, S. 519 - 551.
- Rosenfeld, Maya, 2004: *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenthal, Gabriele, 1990: Die Auswertung. Hermeneutische Rekonstruktion erzählter Lebensgeschichten. In: Gabriele Rosenthal & Christiane Grote (Hrsg.): *„Als der Krieg kam, hatte ich mit Hitler nichts mehr zu tun“. Zur Gegenwärtigkeit des „Dritten Reiches“ in Biographien*. Opladen: Leske + Budrich, S. 246-251.

- Rosenthal, Gabriele, 1994a: Zur Konstitution von Generationen in familienbiographischen Prozessen: Krieg, Nationalsozialismus und Genozid in Familiengeschichte und Biographie. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, (5)4, S. 489-516. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59307>. [24.11.2019].
- Rosenthal, Gabriele, 1994b: Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität: methodologische Implikationen für die Analyse biographischer Texte. In: *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*. Münster: Verl. Westfäl. Dampfboot, S. 125-138. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168ssoar-59251>. [24.11.2019].
- Rosenthal, Gabriele, 1995: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Rosenthal, Gabriele, 1997/1999: Familien von Überlebenden in Israel, West- und Ostdeutschland. 3. Aufl. In: Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Der Holocaust im Leben von drei Generationen: Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern*. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 35-206.
- Rosenthal, Gabriele, 1997: Zur interaktionellen Konstitution von Generationen. Generationenabfolgen in Familien von 1890 bis 1970 in Deutschland. In: Jürgen Mansel; Gabriele Rosenthal & Angelika Tölke (Hrsg.): *Generationen-Beziehungen, Austausch und Tradierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 57-73.
- Rosenthal, Gabriele, 2001: Biographische Methode. In: H. Keupp & K. Weber (Hrsg.): *Psychologie: ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch Verl. S. 266-275. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-57662>. [Zugriff am 24.11.2019].
- Rosenthal, Gabriele., 2002a: Biographische Forschung. In: D. Schaeffer & G. Müller-Mundt (Hrsg.): *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*, S. 133-147. Bern: Huber. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56759>. [Zugriff am 24.11.2019].
- Rosenthal, Gabriele, 2002b: Biographisch-narrative Gesprächsführung: zu den Bedingungen heilsamen Erzählens im Forschungs- und Beratungskontext. In: *Psychotherapie und Sozialwissenschaften. Zeitschrift für qualitative Forschung* 4(3), S. 204-227.
- Rosenthal, Gabriele, 2005a: Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung. Weinheim und München: Juventa Verlag.
- Rosenthal, Gabriele, 2005b: Die Biographie im Kontext der Familien- und Gesellschaftsgeschichte. In: Bettina Völter; Bettina Dausien; Helma Lutz & Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Biographieforschung im Diskurs*. Wiesbaden: VS, S. 46-64.
- Rosenthal, Gabriele, 2010: Zur Interdependenz von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungspraxis. Kultursoziologie aus biographietheoretischer Perspektive. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.): *Kultursoziologie – Paradigmen, Methoden, Fragestellungen*. Wiesbaden, S. 151 - 175.
- Rosenthal, Gabriele, 2012: Methodische Herausforderungen interkultureller Studien. Mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland. In: *Zeitschrift für Qualitative Forschung (ZQF) Schwerpunkt „Kulturvergleichende qualitative Forschung“*, Jg. 13. H. 1-2, S. 125 - 150.
- Rosenthal, Gabriele, 2015: Wir-Bilder und kollektive Gedächtnisse im Westjordanland. In: Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Etablierte und Aussenseiter zugleich. Selbst- und*

- Fremdbilder in den palästinensischen Communities im Westjordanland und in Israel.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 23-41.
- Rosenthal, Gabriele; Albaba, Ahmed 2015: Stimmen von ehemaligen politischen Häftlingen und von ihren Familien im Westjordanland. In: Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Etablierte und Aussenseiter zugleich. Selbst- und Fremdbilder in den palästinensischen Communities im Westjordanland und in Israel.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 117-148.
- Rosenthal, Gabriele, 2016a: The social construction of individual and collective memory. In: Gerd Sebald & Jatin Wagle (Hrsg.): *Theorizing Social Memories: Concepts and Contexts.* London: Routledge S. 32-55.
- Rosenthal, Gabriele, 2016b: Die Erforschung kollektiver und individueller Dynamik. Zu einer historisch und prozess-soziologisch orientierten interpretativen Sozialforschung [21 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung*, Vol. 17, No. 2, Art. 13. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewFile/2614/3983>. [15.10.2019].
- Rueff, Henri; Viaro, Alain, 2010: Palestinian Refugee Camps: From Shelter to Habitat. In: *UNRWA and the Palestinian Refugees 60 Years later, Refugee Survey Quarterly*, Vol. 28, Jg. 2-3, UNHCR, S. 339–359.
- Sachsse, Ulrich, 2002: Die Deutschen und das Kriegstrauma. Fragmente einer Auseinandersetzung. In: Ibrahim Özkan; Annette Streeck-Fischer & Ulrich Sachsse (Hrsg.): *Trauma und Gesellschaft. Vergangenheit in der Gegenwart.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 67-99.
- Sackmann, Reinhold, 1992: Das Deutungsmuster "Generation". In: Michael Meuser & Reinhold Sackmann (Hrsg.): *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie.* Bd. 5. Bamberg: Centaurus-Verlagsgesellschaft, S. 199-216.
- Šāhīn, Muḥamad, 2004: *Idwārd Sa'īd. Maqālāt wa Ḥiwārāt.* B. 'Abbas (Übers.). Beirut: Al-mu'assasa al-'arabiyya lid-dirasat wan-našir.
- Said, Edward, 1989: Intifada and Independence. In: Zachary Lockman & Joel Beinin (Hrsg.): *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation.* Boston MA: South End Press, S. 5-25.
- Said, Edward, 1997: Frieden in Nahost? Essays über Israel und Palästina. Michael Schiffmann (Übers.). Heidelberg: Palmyra.
- Said, Edward, 1999: *Out of Place. A Memoir.* New York: Alfred A. Knopf, INC.
- Sand, Shlomo, 2008/2013: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Alice Meroz (Übers.). Belin: List Taschenbuch der Ullstein Buchverlage GmbH.
- Sarasin, Philipp, 2012: Michel Foucault. Zur Einführung. 5. Aufl. Hamburg: Junius.
- Schachter, Jonathan, 2010: The End of the Second Intifada? In: *Strategic Assessment*, Vol. 7 No. 3, Tel Aviv: Kedem Ltd., S. 63-70.
- Schanzer, Jonathan, 2008: Hamas vs. Fatah: The Struggle For Palestine. New York: St. Martin's Press.
- Schiff, Ze'ev & Yaari, Ehud, 1990: 'Intifāda. David Segev (Übers.). Tel Aviv: Schocken Publishing House Ltd.

- Schnieper, Marlene, 2012: Nakba- die offene Wunde. Die Vertreibung der Palästinenser 1948 und die Folgen. Zürich: Rotpunktverlag.
- Schultz, Ulrike, 2014: Über Daten nachdenken. Grounded Theory Studien in entwicklungsbezogener Forschung. In: Petra Dannecker & Birgit Englert (Hrsg.): *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*. Wien: Mandelbaum Verlag, S. 75-93.
- Schütz, Alfred, 1971: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis Menschlichen Handelns. In: *Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Bd. 1, Den Haag: Nijhoff, S. 3-54.
- Schütze, Fritz, 1976: Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Kommunikative Sozialforschung: Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung*. München: Fink, S. 159-260.
- Schütze, Fritz, 1983/2016: Biographieforschung und narratives Interview. In: Werner Friedler & Heinz-Hermann Krüger (Hrsg.): *Fritz Schütze. Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 55-74.
- Schütze, Fritz, 1989: Kollektive Verlaufskurve oder kollektiver Wandlungsprozeß. Dimensionen des Vergleichs von Kriegserfahrungen amerikanischer und deutscher Soldaten im Zweiten Weltkrieg. Werner Fuchs; Albrecht Lehmann & Lutz Niethammer (Hrsg.): *Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History (BIOS)*, Heft 1, Leverkusen: C.W: Leske Verlag und Budrich GmbH, S. 31-109.
- Schütze, Fritz, 2016: Verlaufskurven des Erleidens als Forschungsgegenstand der interpretativen Soziologie. In: Friedler Werner & Heinz-Hermann (Hrsg.): *Fritz Schütze. Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 117-150.
- Sebald, Gerd; Weyand, Jan, 2011: Zur Formierung sozialer Gedächtnisse. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 40, Heft 3, Stuttgart: Lucius & Lucius Verlag, S. 174–189.
- Segev, Tom, 1999/2005: Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels. 6. Aufl. Helmut Dierlamm; Hans Freundl & Enrico Heinemann (Übers.), München: Siedler Verlag.
- Segev, Tom, 2005/2007: Isreals zweite Geburt. Doris Gerstner (Übers.), München: Siedler Verlag.
- Sharabi, Hisham, 1970: Palestine guerillas: Their Credibility and Effectiveness. Georgetown University: Library of Congress.
- Sharabi, Hisham, 1974/1984: Muqadimāt li-dirāsāt al-muġtama‘ al-‘arabī. 3. Aufl. Libanon: Dar al-mutaḥida lilnašr.
- Sharabi, Hisham, 1988: Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society. New York: Oxford University Press.
- Shavit, Ari, 2004: Survival of the Fittest? (An Interview with Benny Morris). In: *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/1.5262454>. [Zugriff am 24.11.2019].
- Shiblak, Abbas F., 1996: Residency Status and Civil Rights of Palestinian Refugees in Arab Countries. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 25, No. 3, S. 36-45.

- Shlaim, Avi, 1990: The Rise and Fall of the All-Palestine Government in Gaza. In: *Journal of Palestine Studies*. Vol. 20, No. 1, S. 37-53.
- Shlaim, Avi, 1995: The debate about 1948. In: *International Journal of Middle East Studies*, Jg. 27. H. 3, S. 287-304.
- Shlaim, Avi, 2004: Ariel Sharon's War against the Palestinians. In: *Logos. A journal of modern society & culture*, Vol. 3. <http://www.logosjournal.com/shlaim.pdf>. [Zugriff am 15.11.2019].
- Sirhan, Nadia R., 2014: Folk Stories and Personal Narratives in Palestinian Spoken Arabic. A Cultural and Linguistic Study. England: Palgrave Macmillan.
- Spies, Tina, 2009: Diskurs, Subjekt und Handlungsmacht. Zur Verknüpfung von Diskurs- und Biografieforschung mithilfe des Konzepts der Artikulation. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, Jg. 10, No. 2. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0114-fqs0902369>. [15.11.2019].
- Strübing, Jörg; Hirschauer, Stefan; Ruth Ayaß, Ruth; Krähnke, Uwe & Scheffer, Thomas, 2018: Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. Ein Diskussionsanstoß. Criteria for Qualitative Research. A Stimulus for Discussion. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 47(2) S. 83 - 100.
- Sufian, Sandy, 2008: Anatomy of the 1936–39 Revolt: Images of the Body in Political Cartoons of Mandatory Palestine. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 37, No. 2. USA: University of California Press, S. 23-42.
- Swedenburg, Ted, 1990: The Palestinian Peasant as National Signifier. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, No. 1. The George Washington University: Institute for Ethnographic Research, S. 18-30.
- Tamari, Salim, 1983: In League with Zion: Israel's Search for a Native Pillar. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 12, No. 4, California: University of California Press, S. 41-56.
- Tamari, Salim, 1991: The Palestinian Movement in Transition: Historical Reversals and the Uprising. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol 20, No. 2, University of California Press on behalf of the Institute for Palestine Studies, S. 57 - 70.
- Tamari, Salim, 2004: Ishaq al-Shami and the Predicament of the Arab Jew in Palestine. In: *Jerusalem Quarterly File*, Jg. 21, S. 10-26. <http://palestine.mei.columbia.edu/jerusalem-quarterly-2/2017/2/26/ishaq-al-shami-and-the-predicament-of-the-arab-jew-in-palestine>. [zugriff am 01.11.2019].
- Tamari, Salim, 2011a: Al-lāgi'ūn wan-nāziḥūn al-filasṭīniyyūn wa 'istirātīgiyyat at-tafāwuḍ.. In: 'Abd ar-Raḥman Abū Šammāla (Hrsg.): *Al-lāgi'ūn al-filasṭīniyyūn: Ḥuqūq, wa riwāyāt wa siyāsāt*. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies (Birzeit University), S. 257-260.
- Tamari, Salim, 2011b: konfliktreiche moderne. Soziale Transformationsprozesse in Palästina. In: Heinrich-Böll-stiftung & Heinrich-Böll-stiftung; Christian Sterzing (Hrsg.): *Palästina und die Palästinenser. 60 Jahre nach der Nakba*. Bärbel Deninger (Übers.), Berlin: Agit-druck GmbH, S. 86-104.
- Tamari, Salim, 2011c: Palestinian Refugees, Displaced Persons, and the Negotiating Strategy. In: Birzeit University Working Paper No. 1. Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies. S. 81-89. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1794762. [zugriff am 16.11.2019].

- Taraki, Lisa, 2010: Rahmallah-Albira. Muğtama‘āt wa hawiyyāt. In: *Amkinah ṣaghīrah wa-qaḍāyā kabīrah: Thalāthat ahyā’ filasṭīnīyah fī zaman al-iḥtilāl*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 11-44.
- Tartter, Jean R., 1989/1991: National Security. In: Helen Chapin Metz (Hrsg.): *Jordan: A country study*. 4. Aufl. Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, S. 221-278.
- The Palestinians at the end of 2014: In: *Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS)*. <http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=en&ItemID=1292&mid=3171&wversion=Staging>. [Zugriff am 16.11.2019].
- Tolan, Sandy, 2007: The lemon tree. The true story of a friendship that survives four decades of the world’s bitterest conflict. London: Black Swan.
- Touqan, Qadri Hafiz, 1950/2009: ba‘d an-nakbā. In: Walid Khalidi, (Hrsg.): *Nakbat 1948: Asbābuhā wa-subul ilājihā*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 163-211.
- Traboulsi, Fawwaz, 2007: *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.
- Tuastad, Dag H., 1997: The Organisation of Camp Life: The Palestinian Refugee Camp of Bureij, Gaza.. In: *Constructing Order: Palestinian Adaptations to Refugee Life*. Norway: Centraltrykkeriet A/S, S. 103-156.
- United Nation (UN), 2019: Office for the Coordination of Humanitarian Affairs occupied Palestinian territory. In: <https://www.ochaopt.org/>. [zugriff am 16.11.2019].
- UNRWA, 2015a: Profile: am’ari camp ramallah and al-bireh governorate. In: http://www.unrwa.org/sites/default/files/amari_refugee_camp.pdf. [Zugriff am 24.11.2019].
- UNRWA, 2015b: Profile: ein el-sultan camp jericho governorate. In: https://www.unrwa.org/sites/default/files/ein_el-sultan_refugee_camp.pdf: [Zugriff am 24.11.2019].
- UNRWA, 2017: UNRWA in figures. In: https://www.unrwa.org/sites/default/files/content/resources/unrwa_in_figures_2017_english.pdf. [Zugriff am 24.11.2019].
- UNRWA, 2019: United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. In: <https://www.unrwa.org/palestine-refugees>. [Zugriff am 24.11.2019].
- UNRWA; UNHCR, 2007: UN High Commissioner for Refugees (UNHCR), The United Nations and Palestinian Refugees. In: <https://www.refworld.org/docid/48da0e692.html>. [Zugriff am 24.11.2019].
- Usher, Graham, 2003: Facing Defeat: The Intifada Two Years On. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 32, No. 2, S. 21-40.
- Venzlaff, Ulrich; Dulz, Birger & Sachsse, Ulrich, 2004/2009: Zur Geschichte der Psychotraumatologie. In: Ulrich Sachsse (Hrsg.): *Traumazentrierte Psychotherapie: Theorie, Klinik und Praxis*. Stuttgart: Schattauer GmbH, S. 5-30.
- Völter, Bettina; Dausien, Bettina; Lutz, Helma; Rosenthal, Gabriele, 2005: Einleitung. In: Bettina Völter; Bettina Dausien; Helma Lutz & Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Biographieforschung im Diskurs*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (VS), S. 7-20.
- Völter, Bettina & Rosenthal, Gabriele, 2005b: Diskursanalyse. In: *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung*. Weinheim und München: Juventa, S. 215-221.
- Wallach, Yair, 2011: Shared space in pre-1948 Jerusalem. Integration, segregation and urban space through the eyes of justice Gad Frumkin. In: *(Divided Cities/Contested States*

- Working Papers*, 21):
[file:///C:/Users/aalba/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Shared_Space_in_pre-1948_Jerusalem_Integ%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/aalba/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Shared_Space_in_pre-1948_Jerusalem_Integ%20(1).pdf).
 [Zugriff am 24.11.2019].
- Weber, Max, 1919/2018: Politik als Beruf. Ditzingen: Reclams Universal-Bibliothek.
- Weber, Max, 1904/1988a: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Johannes Winckelmann (Hrsg.): *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 146-214.
- Weber, Max, 1922/1988b: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. In: Johannes winckelmann (Hrsg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebecke), S. 475-488.
- Weber, Max, 1922/1988c: Soziologische Grundbegriffe. In: Johannes winckelmann (Hrsg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebecke), S. 541-581.
- Welzer, Harald, 2001a: Das Soziale Gedächtnis. In: Harald Welzer (Hrsg.): *Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburger Edition: HIS Verlag, S. 9-24.
- Welzer, Harald, 2001b: Das gemeinsame Verfertigen von Vergangenheit im Gespräch. In: Harald Welzer (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburger Edition: HIS Verlag, S. 160-178.
- West Bank-Agreement, 1995: In: *Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip*:
https://web.archive.org/web/20021115180646/http://knesset.gov.il/process/docs/heskemb_eng.htm. [Zugriff am 24.11.2019].
- Wetzel, Dietmar J., 2011: Maurice Halbwachs - Vergessen und kollektives Gedächtnis. In: Dimbath, Oliver & Wehling, Peter (Hrsg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 37-56.
- Worm, Arne, 2019: Fluchtmigration. Eine biographietheoretische und figurationssoziologische Studie zu lebensgeschichtlichen Verläufen von Geflüchteten aus Syrien. Göttingen: (University Goettingen).
- Worm, Arne; Hinrichsen, Hendrik & Albaba, Ahmed, 2015: Der homogenisierende Wir-Diskurs und die gesellschaftliche Positionierung der Flüchtlingslager. In: Gabriele Rosenthal (Hrsg.): *Etablierte und Aussenseiter zugleich. Selbst- und Fremdbilder in den palästinensischen Communities im Westjordanland und in Israel*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Yassin, Abdel Aziz, 2013: Forgotten in the Diaspora: The Palestinian Refugees in Egypt, 1948-2011. American University in Cairo: Middle East Studies Center.
<http://dar.aucegypt.edu/handle/10526/3526>. [Zugriff am 16.11.2019].
- Young, Elise G., 1997: Between daya and doctor: a history of the impact of modern nation-state building on health east and west of the Jordan river. University of Massachusetts Amherst: History Department.
- Zurayk, Costantine; Hanna, George; Alami, Musa & Touqan, Qadri Hafiz, 2009: *Nabkat 1948: Asbābuhā wa-subul 'ilājihā*. Walid Khalidi (Hrsg.). Beirut: Institute for Palestine Studies.

Zurayk, Costantine, 1948/2009: Maʿnā an-nakbā. In: Walid Khalidi (Hrsg.): *Nabkat 1948: Asbābuhā wa.subul ʿilājihā*. Beirut: Institute for Palestine Studies, S. 1-50.

10 VERSICHERUNG

Die Gelegenheit zum vorliegenden Promotionsvorhaben ist mir nicht kommerziell vermittelt worden. Insbesondere habe ich keine Organisation eingeschaltet, die gegen Entgelt Betreuerinnen und Betreuer für die Anfertigung von Dissertationen sucht oder die mir obliegenden Pflichten hinsichtlich der Prüfungsleistungen für mich ganz oder teilweise erledigt.

Ich versichere, dass ich die eingereichte Dissertation (Palästinensische Familien in den Flüchtlingslagern im Westjordanland. Eine empirische Studie zum kollektiven Gedächtnis und den transgenerationellen Folgen von Flucht und Vertreibung) selbstständig und ohne unerlaubte Hilfsmittel verfasst habe; fremde Hilfe habe ich dazu weder unentgeltlich noch entgeltlich entgegengenommen und werde dies auch zukünftig so halten. Anderer als der von mir angegebenen Hilfsmittel und Schriften habe ich mich nicht bedient. Alle wörtlich oder sinngemäß den Schriften anderer Autoren entnommenen Stellen habe ich kenntlich gemacht.

Die eingereichte Dissertation habe ich nicht bereits in einem anderen Prüfungsverfahren vorgelegt.

Des Weiteren ist mir bekannt, dass Unwahrhaftigkeiten hinsichtlich der vorstehenden Erklärung die Zulassung zur Promotion ausschließen bzw. später zum Verfahrensabbruch oder zur Rücknahme des erlangten Titels berechtigen.