



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Yarmūk und der palästinensische Nationalismus“

Auf der Suche nach einer palästinensischen nationalen Identität in der Nähe von Damaskus

Verfasserin

Clarissa Gumbinger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer: ao. Univ. Prof. Dr. Wolfgang Kraus

## ***Danksagung***

Ich möchte mich zuerst bei meinen Eltern Anton und Jutta bedanken, die mich vor und während meiner Studienzzeit immer unterstützt haben und zu jeder neuen Idee, was ich nun studieren möchte „Ja“ gesagt haben. Ohne meine Eltern hätte ich nie den Mut und den Tatendrang entwickelt verschiedene Länder zu bereisen, unterschiedliche Möglichkeiten auszuprobieren und meine eigenen Anlagen zu entdecken.

Auch mein Mann hat mich immer wieder motiviert weiterzuschreiben, obwohl er sich öfters gewundert hat, warum so viele Bücher und Artikel auf meinem Schreibtisch liegen, aber ich noch keine weitere Seite geschrieben habe. Er hat mir immer wieder Hoffnung und Mut gegeben diese Arbeit doch noch fertigzustellen.

Ich möchte mich bei allen Personen in Syrien bedanken, die ich interviewen und befragen durfte, wie auch bei den Personen, die mich in den verschiedenen Gebieten durch die Straßen geführt haben und meinen Magen mit unendlich vielen Leckerein verwöhnt haben. Vielen Dank für die wundervolle Gastfreundschaft, die ich in Syrien erleben durfte.

Nach meiner Ankunft möchte ich auch Dr. Wolfgang Kraus danken, der sich sofort meiner Diplomarbeit angenommen hat und sich trotz der Unterbesetzung an unserem Institut, für jede meiner Fragen Zeit genommen hat.

Ich möchte mich bei all meinen Freunden erkenntlich zeigen, die mich immer mit offenen Armen empfangen haben. Vor allem Miriam, die sich durch alle Seiten geschlagen hat und mich liebevoll auf etwaige Fehler hingewiesen hat.

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Empirische Forschung und Methode.....	7
2.1 Eigenen Positionierung und Konstruktion des Forschungsfeldes .....	7
2.2 Methode .....	15
3. Historisch-demographischer Überblick palästinensischer Flüchtlinge in Syrien.....	21
3.1 Ankunft der palästinensischen Flüchtlinge in Syrien.....	21
3.2 Demographisches Profil der palästinensischen Flüchtlinge.....	25
3.3 Camps in der Umgebung von Damaskus .....	27
3.4 Yarmūk – Entwicklung zum urbanen Gebiet.....	32
3.5 Rechtslage palästinensischer Flüchtlinge in Syrien .....	37
4. Palästinensischer Nationalismus in der Diaspora.....	42
4.1 Definition von Diaspora in Bezug auf PalästinenserInnen in Syrien.....	42
4.2 Definition von Nationalismus in Bezug auf PalästinenserInnen in Syrien .....	49
4.3 Bildung und Hauptsäulen des palästinensischen Nationalbewusstseins nach dem Exodus.....	56
4.4 Bedeutung des Panarabismus für die palästinensischen Flüchtlinge in der Diaspora.....	61
5. Palästinensischer Nationalismus und das Stadtbild von Yarmūk.....	66
5.1 Stadtbild und das kollektive Gedächtnis .....	66
5.2 Symbole und deren Bedeutung .....	70
5.3 Symbol des Olivenbaumes.....	73
5.4 Symbole des Widerstandes .....	76
5.5 Symbole als Beweis des Besitzes und des Rückkehrrechts .....	80
5.6 Yarmūk als Wohnort und Verbindung zur verlorenen „Heimat“ .....	86
5.7 Die Fahne .....	91
5.8 Ḥanzala – ein neues Symbol .....	94
6. Schlusswort.....	95
7. Literaturverzeichnis .....	102
8. Abstract.....	109
9. Lebenslauf .....	110

## **1. Einleitung**

Als die PalästinenserInnen 1948 ihre Heimat verließen und sich entscheiden mussten wohin sie nun gehen sollten, entschlossen sich viele für das Nachbarland Syrien - ohne zu realisieren, dass sie nicht mehr zurückkehren würden.

Meine Interview- und GesprächspartnerInnen in Damaskus erzählten mir von der Flucht ihrer Großeltern aus einem Land, das sie selbst noch nie gesehen hatten. Aber jede/r wünscht sich dorthin zurückzukehren. Ihre Familie oder sie selbst besitzen noch immer den Schlüssel eines Hauses, das schon lange nicht mehr existiert. Der Schlüssel als Symbol der eigenen Heimat wird an einem sicheren Platz aufgehoben.

Sie sind zwar in Syrien aufgewachsen, in syrische Schulen gegangen und kennen Palästina nur von Abbildungen, aus dem Fernsehen und von Erzählungen, trotz allem hat sich in Damaskus eine palästinensische Subkultur entwickelt, die sich zwar mit der dort vorherrschenden Kultur vermischt hat, jedoch gewisse Differenzen zur syrischen Mehrheit aufweist. So ist dies am deutlichsten durch die Sprache erkennbar, die zwar nicht mehr mit dem Akzent jener PalästinenserInnen im heutigen Israel vergleichbar ist, aber auch nicht mit dem Akzent in Damaskus einhergeht. Es hat sich also eine Art Diaspora-Dialekt in Damaskus entwickelt, an der eine Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft sichtbar wird.

Als ich in Damaskus PalästinenserInnen auf ihre Herkunft ansprach, bezeichnete sich jede/r als PalästinenserIn - ohne länger darüber nachzudenken. Sie fühlen sich in Syrien wohl und willkommen, aber der Wunsch wieder in die Heimat zurückzukehren besteht immer noch, da sie sich in ihrem Geburtsort Damaskus fremd und anders fühlen.

Was jedoch nun wirklich als „typisch palästinensisch“ gilt, ist auf den ersten Blick, auf Grund der gemeinsamen Geschichte der beiden Länder schwer erkennbar. So werden beispielsweise dieselben religiösen Feste gefeiert, ähnliches Essen gegessen und die Familienstruktur ist nicht wesentlich different. Jedoch entwickelte sich durch die damaligen Flüchtlingslager, die heute bereits teilweise als Vororte bezeichnet werden können, eine Wohngegend, welche hauptsächlich von PalästinenserInnen bewohnt wird. In dieser durchaus schon urbanen Gegend wird ein palästinensischer Nationalismus offen gelebt.

Obwohl Yarmūk von der UNRWA (*United Relief and Work Agency*) nicht als offizielles Camp bezeichnet wird, können gerade in diesem größten palästinensischen Gebiet in Syrien Reflexionen der eigenen Heimat gefunden werden, die zur Förderung und Fortsetzung eines palästinensischen Bewusstseins erheblich beitragen. Straßennamen palästinensischer Dörfer, Bilder von Yasir Arafat (der Abu Amar genannt wird), Plakate palästinensischer Widerstandsgruppierungen u.ä. dienen als Verbindungsmöglichkeit mit der verlorenen Heimat. Vor allem für PalästinenserInnen der zweiten, dritten und vierten Generation wird „Palästina“ greifbar.

Durch mein Interesse am arabischen Raum begann ich im Zuge meines Wahlfachmoduls Hocharabisch an dem Institut für Orientalistik an der Universität Wien zu studieren und vertiefte mich, vorerst auf einer wissenschaftlichen Ebene, mit den Gebieten Syrien, Libanon und Jordanien.

Mit dem Ziel neben dem Hocharabischen einen arabischen Dialekt zu lernen, unternahm ich 2008 meine erste Reise nach Damaskus. Bereits bei meinem ersten Aufenthalt lernte ich einige PalästinenserInnen, die in Syrien geboren wurden, kennen und wurde so auf die verschiedenen palästinensischen Gebiete aufmerksam. Ich begann mich vor allem für die rechtliche Situation der PalästinenserInnen zu interessieren und welche Möglichkeiten ihnen in Syrien offenstehen. Jedoch vertiefte ich mich noch nicht in diese Thematik.

In Damaskus lernte ich meinen jetzigen Ehemann (der selbst Palästinenser ist und in Yarmūk lebt) kennen, wodurch ich vermehrt nach Damaskus reiste. Von Dezember 2009 bis April 2010 wohnten und arbeiteten wir in der Altstadt von Damaskus und von Juli bis September 2010 lebten wir gemeinsam in Yarmūk. Als ich vermehrt Yarmūk besuchte und anschließend dort wohnte begann ich mich für das Stadtbild und die palästinensischen Elemente die das Stadtbild prägen zu interessieren. Ich stellte mir die Frage, was unter palästinensischen Nationalismus zu verstehen ist und welches nationale Selbstbild die PalästinenserInnen in Yarmūk prägt.

Da ich davor vor allem in syrische Familien eingeladen wurde, war mein Aufenthalt gemeinsam in einem Haus mit einer palästinensischen Familie zu leben ein weiterer Grund mich mit dem Selbstverständnis als PalästinenserIn näher zu beschäftigen. Während des gemeinsamen Kochens mit seiner Großmutter sprachen wir immer wieder über ihre Erinnerungen von Palästina und ich

begann Notizen über unsere Gespräche zu machen. Ich stellte Fragen über Palästina an die Familie und begann die verschiedenen Meinungen aufzuschreiben. Mich interessierte vor allem die Generation, die selbst nie in Palästina war.

Nach einigen lockeren Gesprächen und mehreren Spaziergängen in Yarmūk begann ich der Frage nachzugehen:

*„Welche Konzepte, Symbole und Vorstellungen existieren in der 2. und 3. Generation in Bezug auf Palästina und wie prägen diese das Stadtbild von Yarmūk?“*

Ausgehend von dieser Fragestellung begann ich vorerst PassantInnen und FreundInnen in der Altstadt zu interviewen und befragte dann die Familie, Bekannte und Personen außerhalb des Familienkreises. Ich nahm die Gespräche teilweise auf oder führte ein Gesprächsprotokoll.

Bei meinen InterviewpartnerInnen handelt es sich um muslimische PalästinenserInnen zwischen neunzehn und fünf und dreißig Jahren und einer älteren Dame um die siebzig. In Syrien gibt es zwar Gebiete, die größtenteils von ChristInnen bewohnt werden, aber Yarmūk gehört nicht dazu. So sind es vor allem muslimische PalästinenserInnen die das Stadtbild prägen und ich vertiefte die Suche nach christlich-palästinensischen InterviewpartnerInnen nicht.

Des Weiteren fragte ich mich, ausgehend von meiner ersten Frage, was diese Konzepte, Symbole und Vorstellungen über eine palästinensische nationale Identität aussagen beziehungsweise in einem größeren Kontext, was Yarmūk über den palästinensischen Nationalismus offenbaren könnte.

So dienen zur Beleuchtung meiner Forschungsfrage, neben meinen Feldforschungen und den daraus resultierenden Datenmaterial, theoretische Ansätze zu den Themen Diaspora und Nationalismus als theoretische Basis. Um das Thema der PalästinenserInnen der zweiten und dritten Generation in Damaskus auf einer fundierten Basis behandeln zu können möchte ich einen Überblick über die Demographie, deren Rechtslage sowie einen historischen Überblick über die Ankunft der PalästinenserInnen in Syrien geben um dann auf die Entstehung der verschiedenen Camps in der Nähe von Damaskus einzugehen und inwiefern Yarmūk sich von diesen Camps unterscheidet.

Anhand einer theoretischen Darstellung der Entstehung eines palästinensischen Nationalbewusstseins, möchte ich darauf Bezug nehmen, wie der palästinensische Nationalismus in das Flüchtlingslager mitgetragen wurde und sich bis heute auf das Stadtbild in Yarmūk auswirkt. Ich möchte des Weiteren der Annahme nachgehen, dass im urbanen Raum Vorstellungen des nationalen Selbstverständnisses in Form von Symbolen wiedergefunden werden können, die von der ersten Generation mitgebracht wurden und kontinuierlich von den folgenden Generationen reproduziert und verändert werden.

Diese Diplomarbeit soll dazu beitragen zu verstehen inwiefern eine nationale Identität einer speziellen Gruppe von PalästinenserInnen in Yarmūk beibehalten werden konnte, obwohl sie in einem anderen Land aufgewachsen sind. Die Konzentration auf bestimmte palästinensische Symbole die Eindeutig in einem nationalistischen Kontext stehen verdeutlichen die Veränderung des nationalen palästinensischen Bewusstseins in der zweiten und dritten Generation.

## **2. Empirische Forschung und Methode**

### **2.1 Eigenen Positionierung und Konstruktion des Forschungsfeldes**

Der Prozess der Konstruktion des Feldes ist generell geprägt von den Ressourcen, die dem/den EthnographInnen zugänglich sind, wie auch von der Beziehung der ForscherIn zu den AkteurInnen. So meint Vered Amit:

*„This process of construction is inescapably shaped by the conceptual, professional, financial and relational opportunities and resources accessible to the ethnographer.”<sup>1</sup>*

Meine stärkste Ressource war meine enge Beziehung zu meinen InterviewpartnerInnen mit denen ich teilweise zusammen lebte oder sie öfters besuchte. Dies ermöglichte mir einen tieferen Einblick in das Leben palästinensischer Flüchtlinge im Umkreis von Damaskus. Ich konnte Unklarheiten in direkter Beziehung klären, öfters nachfragen und es eröffnete sich ein Feld der non verbalen Kommunikation, wodurch bereits Gesagtes noch einmal kritisch betrachtet werden konnte.

In meiner Feldforschung in Yarmūk stellte ich mir jedoch die Frage, welche Rolle meine persönliche Involviertheit im Forschungsfeld hat. Als ich beispielsweise bei der Verlobungsfeier des Bruders meines Schwiegervaters eingeladen war, bemerkte ich, dass ich immer wieder Fragen stellte, die sich auf mein Forschungsinteresse bezogen. Die Motivation der Familie meine Fragen zu beantworten war aber nicht nur um mich in meiner Feldforschung zu unterstützen, sondern um mich als Teil der Familie zu integrieren und sich mit mir zu unterhalten. Mein besonderes Interesse wurde als sehr positiv aufgenommen, da ich mich als europäische Ehefrau für die palästinensischen Traditionen interessiere - meine Feldforschung wurde dabei völlig ausgeblendet. Dadurch stellt sich automatisch die Frage welche Informationen in die Diplomarbeit einbezogen werden dürfen und welche nicht.

---

<sup>1</sup> Amit 2000, S 6

So musste ich vorsichtig bei der Abgrenzung von vertraulichen und forschungsrelevanten Themen sein. Deswegen werde ich in meiner Diplomarbeit nicht auf private Angelegenheiten eingehen. Wenn ich mir unsicher war, ob ich darüber schreiben sollte oder nicht fragte ich meinen Mann um Rat. Da es sich größtenteils um seine Freunde, Bekannte und Familie handelte vertraute ich seiner Meinung.

Oft ergaben sich Situationen in denen andere Motivationen im Vordergrund standen, aber trotzdem hilfreich für meine Feldforschung waren. Ich möchte hier noch einmal auf das Beispiel der Verlobungsfeier zurückkehren. Anfangs waren nur wir Frauen gemeinsam und bereiteten uns auf die Feier vor, dekorierten das Haus, putzten und beschäftigten die Kinder. Meine Motivation bei der Verlobungsfeier war nicht die Feierlichkeiten zu analysieren und die TeilnehmerInnen bezüglich der palästinensischen Traditionen zu befragen. Ich hatte kaum Zeit um alles von außen zu beobachten. Ich kann aber trotzdem aus kultur- und sozialanthropologischer Sicht von dem Ablauf der Feierlichkeiten berichten und ob bzw. welche palästinensischen Elemente ich in der Feier wahrnehmen konnte.

Eine weitere Frage ergab sich nach meiner Ankunft in Wien. Wird mein Forschungsfeld durch meine eigene Anwesenheit bestimmt? Wenn ich nicht mehr im Forschungsfeld physisch anwesend bin, sind dann meine Feldforschungen abgeschlossen? Denn selbst als ich Syrien verlassen hatte, war ich noch immer mit dem „Feld“ verbunden. Beispielsweise rief mich die Großmutter meines Mannes nach meiner Ankunft in Wien an, da sie vergessen hatte mir etwas zu erzählen, das wichtig für meine Diplomarbeit sein könnte. Bis zum heutigen Tag bin ich mit meinen Schwiegereltern und meinem Schwager in Verbindung und bin über familiäre Ereignisse bestens informiert. Vered Amit meint, dass viele EthnographInnen zwar das Feld verlassen, aber trotz allem das „Feld“ nun in die eigene Biographie und Verständnis eingebunden haben und die Feldforschung Einfluss auf das Leben nach der Ankunft hat<sup>2</sup>.

Trotzdem war es mir wichtig einen Abschluss meiner Feldforschungen zu finden um auch zu Ergebnissen kommen zu können. So fasste ich den Entschluss hauptsächlich Informationen, die ich im Feld selbst gesammelt hatte zu verwenden um auch den jeweiligen Kontext mitreflektieren zu können. Das Beispiel der Großmutter zeigt aber, dass es eine spätere

---

<sup>2</sup> vgl. Amit 2000, S 9

Information sehr hilfreich sein kann<sup>3</sup>, wobei es meiner Meinung nach wichtig ist diese Möglichkeit nicht zu sehr in Anspruch zu nehmen und das Hauptaugenmerk doch auf die Feldforschung selbst zu legen. So war beispielsweise einer meiner Interviewpartner beim Militär als ich meine Feldforschung vertiefte. Seine Erlebnisse beim Heer waren daher sehr oft Gesprächsthema. Heute sprechen wir über ganz andere Themen. Außerdem ist er gerade in einem Alter indem er mehr und mehr zu sich findet, neues entdeckt und seine früheren Ideen und Vorstellungen überdenkt. Meine Feldforschung ist daher als eine Bestandsaufnahme zum Zeitpunkt meines Aufenthalts zu verstehen.

Ich möchte hier jedoch anmerken, dass die Revolution in Syrien auch Auswirkungen auf die palästinensische Bevölkerung hat und eine Feldforschung bezüglich des palästinensischen Nationalismus einen anderen Fokus bekommen würde. Die Frage der Zugehörigkeit zur syrischen Gemeinschaft stellt sich für viele PalästinenserInnen derzeit vermehrt und würde daher mehr in den Vordergrund rücken. Während manche PalästinenserInnen sich stärker an das syrische Regime binden, beginnen andere wiederum dieses zu hinterfragen, was zu einer Spaltung innerhalb der palästinensischen Gemeinschaft in Yarmūk führte. Es stellt sich auch die Frage, was sich die PalästinenserInnen von den Revolutionen erhoffen oder welche Befürchtungen es gibt. Als ich in Syrien meine Feldforschungen tätigte herrschte eine klare Loyalität zum syrischen Regime vor.

Wo aber setzte ich nun genau mein Forschungsfeld fest? Hier möchte ich auf die Unterschiede meiner zwei längeren Aufenthalte hinweisen, aber auch auf deren Überschneidungen aufmerksam machen. Beide Aufenthalte waren wesentlich für die Konstruktion meines Forschungsfeldes.

Während meines Aufenthaltes von Dezember 2009 bis April 2010 lebte ich zwar in Yarmūk, aber verbrachte viel Zeit in der Altstadt von Damaskus, da ich die Familie meines Mannes noch nicht kennen gelernt hatte. Wir waren noch nicht verheiratet und seine Mutter war skeptisch gegenüber unserer Beziehung. Wir mussten sehr vorsichtig sein, dass seine Familie uns nicht gemeinsam sah und deswegen fuhren wir oft in die Altstadt. Ein weiteres Problem ergab sich dadurch, dass es schwierig war gemeinsam eine Wohnung zu mieten. Wir hätten nämlich

---

<sup>3</sup> Im nächsten Kapitel werde ich erwähnen um welche Information es sich genau handelt.

nachweisen müssen, dass wir bereits verheiratet gewesen wären. Darum haben wir bei einem Freund meines Mannes gewohnt und zeitweise auch bei einer ungarischen Freundin in der Altstadt.

Ich begann zu dieser Zeit vermehrt professionell zu malen und war daher dankbar, die Galerie eines Freundes meines Mannes als Atelier nutzen zu dürfen. Mein Mann arbeitete dort als Künstler. Öfters kamen FreundInnen meines Mannes zu Besuch, die ich um ein Interview bat. So begannen meine Feldforschungen eigentlich in der Altstadt von Damaskus und setzen sich in Yarmūk fort. Während ich bei meinem Aufenthalt im Winter viel pendelte und als Künstlerin und Freundin meines jetzigen Mannes im Feld auftrat, verbrachte ich bei meinem Aufenthalt von Juli bis September 2010 die meiste Zeit in Yarmūk und sah mich mehr in der Rolle als Ehefrau und Kultur- und Sozialanthropologin.

Den Hauptfokus meines Forschungsfeldes lege ich daher von dem Familienhaus meines Mannes hinweg zu den benachbarten Häusern und dann weiter in die Hauptstraße von Yarmūk, da sich mein Forschungsinteresse auf den palästinensischen Nationalismus in Bezug auf die Symbole des Stadtbildes bezieht. Die Altstadt von Damaskus ermöglichte mir die syrische Gesellschaft kennenzulernen, mir den syrischen Akzent ausreichend anzueignen um mich verständigen zu können und mich innerhalb der gesellschaftlichen Regeln der syrischen Gesellschaft angemessen verhalten zu können. Dies erleichterte mir den Feldzugang in Yarmūk und gab mir den ersten Einblick in die Vorstellungen und Konzepte eines palästinensischen Nationalismus in Damaskus. Der Aufenthalt im Haus der Familie meines Mannes ermöglichte mir die Vertiefung meiner Feldforschung.

Ich war stark in dem Feld involviert und nicht nur Beobachterin, sondern auch in dem alltäglichen Leben integriert, was eine emische Perspektive, also die Dinge von innenheraus zu erfassen, ermöglichte<sup>4</sup>. Es ist schwierig für mich genaue Momente hervor zu heben, die diese emische Perspektive verdeutlichen. Ich verhielt mich generell sehr ruhig und vorsichtig, denn es kam auch auf die jeweilige Familie darauf an welches Verhalten positiv und welches negativ bewertet wurde. Ein simples Beispiel ist die Begrüßung. Grundsätzlich küssten mich die Frauen auf die Wange und bei den Männern hielt ich meine rechte Hand auf mein Herz und beugte mich

---

<sup>4</sup> Im Gegensatz zu einem "etischen" Forschungsansatz, der zur Forschung eigene Kriterien und Kategorien anwendet und sich dadurch von Außen an die Kultur annähert. (vgl. Barnard/Spencer 2002, S 180)

leicht nach vorne. Es ist mir aber auch passiert, dass Männern diese Begrüßung unangenehm war. Sie streckten mir ihre Hand entgegen und meinten, dass ich nicht so schüchtern sein brauche. Als ich dann später mit einem Freund meines Schwiegervaters darüber sprach meinte er, dass er ein offener Muslim sei und dies ist ein Zeichen seiner Offenheit wäre. Außerdem weiß er, dass EuropäerInnen sich zur Begrüßung die Hände schütteln. Es zeigt somit auch sein Wissen über die europäische Kultur. Ein anderer Freund wiederum fühlte sich sehr erleichtert, dass ich ihm nicht die Hand gegeben habe, da er dadurch nicht in die Verlegenheit kam mich zu berühren und so nicht wieder seine Waschung für das Gebet durchführen musste. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass zwar die gesellschaftliche Regel vorherrscht, dass Männer und Frauen sich bei der Begrüßung nicht die Hand geben, aber das es trotzdem wichtig ist flexibel zu bleiben und individuell auf die Person einzugehen.

Spannend war auch zu beobachten, dass mir die Rolle der Ehefrau ermöglichte mich freier im Feld zu bewegen. In der Altstadt von Damaskus leben viele StudentInnen aus der ganzen Welt, während ich in Yarmūk keine einzige/n EuropäerIn getroffen habe. So war mir anfangs zwar die Aufmerksamkeit unangenehm, aber es war in der Umgebung bekannt, dass ich verheiratet bin. Mein Mann ging anfangs mit mir mit und zeigte mir welche Straßen ich vermeiden sollte und stellte mich bei Freunden vor, die in verschiedenen Geschäften arbeiteten. Wenn ich also spazieren ging wusste ich an wen ich mich wenden konnte, falls ich eine Frage hätte oder ich mich unwohl fühlen sollte.

In der Familie fühlte ich mich gut integriert, aber es gab Momente, die mir unbehaglich, ja sogar fremd erschienen. Obwohl ich versuchte mich zwar innerhalb der für die Familie gewohnten Strukturen zu verhalten, war ich aber auch mit meinen eigenen eurozentrischen Vorstellungen konfrontiert. Ich nahm vermehrt Unterschiede zu meiner gewohnten Umgebung wahr, die mich nicht nur als Kultur- und Sozialanthropologin betrafen. Im Unterschied zu anderen Feldforschungen verließ ich mein Forschungsfeld nicht nach der Beendigung meiner Untersuchungen, sondern mein Verhalten hatte Einfluss auf meine private Beziehung zu der Familie meines Mannes.

Der Streit zwischen meinem Mann und seiner Mutter verdeutlicht einerseits die Konfrontation mit meinen eigenen Vorstellungen und Emotionen und der Bemühung sich anzupassen, wie auch das direkte erleben unterschiedlicher Umgänge mit Konfliktsituationen.

Wie bereits erwähnt lebten mein Mann und ich anfangs nicht bei seiner Familie. Mein Mann war schon davor ausgezogen um als Künstler zu leben und zu arbeiten. Dies war sehr unüblich in dem Familienhaus, denn eigentlich heiratet man zuerst und zieht dann aus. Als er wieder zu Hause eingezogen war hatte er lange Haare. Seiner Mutter war darüber nicht sehr erfreut und sprach ihn immer wieder darauf an, dass er sich seine Haare schneiden solle. Der Streit eskalierte und mein Mann und ich zogen in die Wohnung seines Onkels, die oberhalb der Wohnung seiner Familie war. Mir wurde die ganze Situation unangenehm, aber ich versuchte sowohl mit der Mutter als auch mit meinem Mann zu sprechen. Mir wurde erklärt, dass in arabischen Ländern die Ehefrau den meisten Einfluss auf den Ehemann habe und der Sohn müsse der Mutter gehorchen. Es ist daher meine Aufgabe mit ihm über das Haare schneiden zu sprechen. Ich setzte dem entgegen, dass es seine Entscheidung wäre ob er lange Haare tragen möchte oder nicht. Ich würde es nicht als meine Rolle sehen meinen Mann von etwas zu überzeugen, das er selbst nicht möchte. Die ganze Familie war in den Streit involviert und versuchte meinen Mann davon zu überzeugen sich seine Haare schneiden zu lassen, der dadurch allerdings noch mehr rebellierte. Es wurden Anforderungen an mich gestellt, die ich nicht erfüllen wollte, aber andererseits wollte ich auch nicht, dass die Familie sich eine schlechte Meinung von mir bildet. Ich war so überfordert, dass ich zu unserer ungarischen Freundin ziehen wollte bis sich die Situation beruhigte. Mein Mann stimmte meiner Entscheidung zu und wir begannen unsere Koffer zu packen. Als sein Vater und seine Mutter sahen, dass wir ausziehen möchten schickte seine Mutter seinen Vater, Onkel und Tante hinauf. Ich erklärte ihnen, dass ich mich überfordert fühlte und wir nur für eine kurze Zeit zu einer Freundin ziehen würden bis sich der Streit beruhigen würde. Die Familie fühlte sich verletzt. Es wurden Stühle in einem Kreis aufgestellt, mein Mann und ich setzten uns und der Onkel begann zu sprechen. Der Vater übersetzte teilweise für mich. Ich wurde gefragt, warum ich ausziehen wollte. Ich antwortete, dass es schwierig für mich ist mit dieser Situation umzugehen. Dann wurde auf meinen Mann eingeredet, dass er auf seine Mutter hören müsse. Er reagierte jedoch kaum darauf. Nach zehn Minuten ist die Mutter dazu gekommen. Mein Mann und seine Mutter begannen dann über das eigentliche Thema zu sprechen und zwar über das Gefühl der Bevormundung. Nach einer Zeit umarmte mein Mann seine Mutter und sie einigten sich darauf, dass wir nicht ausziehen werden und er sich die Spitzen schneiden würde. Mein Mann gestand mir dann, dass er wusste, was passieren würde,

wenn wir ausziehen wollen würde, aber er empfand es als wichtig, dass die Familie realisierte wie schwierig es für mich ist mit dem Konflikt umzugehen.

Ich war mit meiner Vorstellung konfrontiert, dass es in Ordnung ist das Haus für eine Zeit zu verlassen, wodurch sich jedoch die Familie verletzt und irritiert fühlte. Ich nahm nicht die vermittelnde Rolle der Ehefrau an, was meine Schwiegermutter verärgerte, obwohl ich wusste, dass dies von mir verlangt wurde.

In Stresssituationen folgte ich meinen alten Gewohnheitsmustern, die nicht unbedingt mit jenen der Familie harmonierten. Es war auch aus persönlicher Sicht her wichtig, dass ich versuchte mich in Konfliktsituationen der Familie anzupassen, auch wenn es mir nicht immer leicht viel, da ich die Familie erst kennenlernte und einen guten Eindruck hinterlassen wollte. So zog ich nicht aus und nahm ab und zu die Seite meiner Schwiegermutter gegenüber meinen Mann ein.

Der Akt des Ausziehens ist auch mit bestimmten sozialen Bedeutungen verbunden. In der syrischen und auch in der palästinensischen Gesellschaft ziehen Familienmitglieder eigentlich nur dann aus nachdem sie heiraten. Als ich meinte, dass ich ausziehen würde, fühlte sich die gesamte Familie betroffen, denn dies bedeutete, dass ich mich unwohl fühle und die ganze Familie verstoße. Meine Schwiegermutter hatte das Gefühl, dass ich verletzt bin von ihr und suchte nach einer Lösung damit ich mich wieder wohl fühle und das Haus nicht wütend und traurig verlasse.

In solchen Fällen könnte durch so einen Konflikt die Gastfreundschaft der Familie in Frage gestellt werden, was den sozialen Status der Familie innerhalb der Gemeinschaft beeinträchtigt. Mir wurde erzählt, dass vor allem Frauen über andere Familien sprechen und solche Vorkommnisse erwähnen. Der Hauptgrund um den Konflikt zu lösen war jedoch, dass ich nicht wütend ausziehe, weil sie mir das Gefühl geben wollten ein Teil der Familie zu sein.

Es war von Anfang an klar, dass der Streit erst endet, wenn mein Mann sich bei seiner Mutter entschuldigt, da generell die jüngeren Familienmitglieder, die älteren Familienmitglieder respektieren müssen. Die ganze Familie involvierte sich um eine Lösung zu finden, weil so ein großer Streit sinnlos sei, wenn ich mich dabei so verletzt fühlte. Meine Schwiegermutter war es daher wichtiger, dass ich mich wohl fühle als ihre stärkere soziale Position.

Die Einigung, dass sich mein Mann nur ein paar Zentimeter die Haare schneidet ist eigentlich symbolhaft, denn im Endeffekt hat er noch immer lange Haare, aber seine Mutter konnte sich darauf einlassen, denn ihr Sohn folgte ihrem Verlagen.

## 2.2 Methode

Im Sinne einer kultur- und sozialanthropologischen Feldforschung basiert meine Untersuchung auf den qualitativen Methoden der teilnehmenden Beobachtung und der Durchführung von qualitativen Interviews.

Zur Aufzeichnung meiner Beobachtungen führte ich neben einem Feldforschungstagebuch ein persönliches Tagebuch. Die Führung eines persönlichen Tagebuches unterstütze meine Selbstreflexion, da ich jeden Tag vielen verschiedenen Eindrücken und Empfindungen ausgesetzt war, die ich so ordnen konnte. Ich sehe die Selbstreflexion als wesentliche Methode in der kultur- und sozialanthropologischen Feldforschung, da neben der Bewusstwerdung des eigenen kulturellen Hintergrundes und der eigenen Wertvorstellungen, auch die Flexibilität sich auf ungewohnte Situationen einzulassen ohne in eine Beurteilung des Gegenübers zu verfallen gestärkt wird. Vielleicht ist an dieser Stelle ein Beispiel von meinem ersten Aufenthalt hilfreich.

Ich fuhr für ein Wochenende nach Latakia. Latakia liegt am Mittelmeer und ist daher ein geeigneter Ort um schwimmen zu gehen. Ich war mit drei amerikanischen Freunden unterwegs, die sofort ihre Hosen und T-Shirts auszogen und bedenkenlos ins Wasser gingen. Als Frau stand ich vor einer anderen Herausforderung als meine männlichen Begleiter. Im Wasser waren vor allem muslimische Frauen, die in der vollen Bekleidung schwimmen gingen, aber auch Frauen die mit Badehose und T-Shirt schwammen. Eine Frau trug auch einen Badeanzug. Ich bemerkte, dass ich mich unwohl und nervös fühlte meine Kleidung auszuziehen. Dieses Gefühl wurde verstärkt, als ich bemerkte, dass mich drei syrische Männer genau beobachteten. Jedoch mit meiner Kleidung schwimmen zu gehen, war für mich ungewohnt und ich fragte mich ob ich nicht übertreiben würde. Mein Tagebuch stellte sich als sehr hilfreiches Werkzeug heraus. Ich begann all meine Gedanken und Emotionen aufzuschreiben, bis ich eine Entscheidung für mich treffen konnte. So kam ich zu dem Entschluss in voller Kleidung schwimmen zu gehen. Eine Frau im Wasser begrüßte meinen Entschluss und meinte, dass ich sehr respektvoll der muslimischen Gesellschaft gegenüber sei. Auch ich fühlte mich wohler und konnte den Schwimmausflug genießen. Obwohl ich einer ungewohnten Situation ausgesetzt war, ermöglichten mir meine Empfindungen und Beobachtungen den für mich und meine Umgebung

besten Entschluss zu treffen ohne mich von meinen eigenen Gewohnheiten und Thematiken irritieren zu lassen und in Beurteilungen der syrischen Gesellschaft gegenüber zu verfallen.

Während meines Aufenthaltes in Damaskus von Dezember 2009 bis April 2010 begann ich mich an die Thematik der PalästinenserInnen in Damaskus anzunähern und meine ersten Interviews zu führen. Wie bereits erwähnt ermöglichte uns ein Freund meines Mannes seine Galerie, die direkt in der Altstadt von Damaskus liegt, als Atelier zu nutzen. Dadurch hatte ich intensiven Kontakt zu den dort lebenden BewohnerInnen. Die Altstadt stellte sich als hilfreicher Ort heraus, da nicht nur Personen die direkt in der Altstadt lebten in der Galerie vorbei kamen, sondern auch Personen die in den umliegenden Gebieten wohnten. Mein Interesse an Personen mit palästinensischem Hintergrund begann sich zu verstärken. Mein Mann ist selbst Palästinenser, dadurch kamen viele palästinensische FreundInnen zu Besuch.

Durch vorerst informelle Gespräche begann ich Personen mit palästinensischem Hintergrund über mein Forschungsvorhaben und mein Studium zu erzählen. Auf Grund der persönlichen Beziehungen und meinem Angebot nicht die echten Namen zu verwenden war es relativ einfach erste InterviewpartnerInnen zu finden. So entstand der Kontakt zu meinen Gewährpersonen durch zufällige Situationen und es lag an ihnen selbst, ob und inwiefern sie mir bei meinen Untersuchungen behilflich waren bzw. sein konnten.

Das Sampling fand somit zufällig statt was den Vorteil hatte, dass ich schnell und unkompliziert zu InterviewpartnerInnen kam, aber den Nachteil, dass ich einige Interviews nicht verwenden konnte. Beispielsweise führte ich Gespräche mit Personen, die direkt aus Palästina nach Syrien kamen um hier zu studieren. Ich konnte diese Interviews aber dann nicht verwenden, da ich mich auf palästinensische Flüchtlinge, die in Syrien geboren wurden konzentrierte.

Außerdem hätte ich bei einem gezielten Sampling mehr Frauen interviewt und unterschiedliche Bildungsschichten mit einbezogen. Ich habe verhältnismäßig viele StudentInnen interviewt, da viele Studierende zu uns in die Galerie gekommen sind und offen bezüglich meiner Feldforschung waren. Personen aus anderen Bildungsschichten waren schwerer zugänglich für mich und verwehrten ein Interview. Generell kamen mehr Männer als Frauen zu uns in die Galerie, da mein Mann mehr männliche Bekannte hatte.

Ich bemerkte auch, dass das Sampling durch mein eigenes Alter bestimmt wurde. So entschloss ich mich mein Forschungsfeld auf PalästinenserInnen zwischen neunzehn bis fünf und dreißig einzugrenzen, denn in dieser Altersgruppe konnte ich noch viele Überschneidungen entdecken. Personen über fünf und dreißig waren ebenfalls wichtige Informationsquelle für mich um die Aussagen meiner InterviewpartnerInnen von einem anderen Standpunkt zu sehen oder um Nachvollziehen zu können, woher die Konzepte und Vorstellungen übernommen wurden, aber der Hauptfokus lag bei der genannten Altersgruppe.

Die Interviews selbst fanden teilweise auf Englisch und Arabisch statt - je nach den Sprachmöglichkeiten meiner/s GesprächspartnerIn. Mein Mann übersetzte die Gespräche direkt während des Interviews, da ich zwar den palästinensischen Akzent verstehe, jedoch sicher gehen wollte das Gesagte auch wirklich verstanden zu haben. Erschwerend kam noch hinzu, dass es bei manchen Interviews sehr laut im Hintergrund war und ich dadurch dem Gesagten kaum folgen konnte. Die Zitate der Interviews sind daher nicht wortwörtlich sondern sinnhaft wiedergegeben.

Generell hatte ich mir ein paar Fragen aufgeschrieben und begann das Interview meist mit dem Erfragen biographischer Angaben. Dieser Teil war relativ einfach für mich zu verstehen und wir unterhielten uns auf Arabisch. Mein/e InterviewpartnerIn fragten mich dann oft wo ich Arabisch gelernt hatte und seit wann ich in Syrien war, wodurch sich die Gesprächsatmosphäre meist auflockerte. Bis auf einen Interviewpartner sagten alle zu mir, dass ich sie alles Fragen kann und vertrauten mir, dass ich die Informationen vertrauenswürdig behandeln würde. Mein Mann übernahm die Rolle Wörter oder Ausdrücke nicht direkt zu übersetzen, wenn die Formulierung meiner Frage nicht passend war. So fragte ich zum Beispiel meine Interviewpartnerin ob sie einen Freund hatte. Mein Mann übersetzte die Frage ob sie eine Person hätte, der ihr Herz gehöre. In einer Beziehung zwischen Mann und Frau wird man generell zuerst verlobt und kann erst dann offiziell gemeinsam Zeit verbringen. Man hat also keinen Freund oder eine Freundin.

Wenn ich das Interview nicht aufnahm verfasste ich nach dem Gespräch, je nach Möglichkeit, direkt ein Gesprächsprotokoll oder trug das Gespräch in mein Feldforschungstagebuch ein und digitalisierte das Protokoll nachträglich.

Neben den Interviews begann ich vermehrt nach Yarmūk zu fahren. Das Stadtbild interessierte mich besonders und welche Unterschiede und Ähnlichkeiten zu anderen Stadtteilen existierten. Ich begann mich in dem Gebiet zu orientieren und das Geschehen zu beobachten.

Generell kann die teilnehmende Beobachtung in drei Phasen unterschieden werden. In der „deskriptiven Beobachtung“<sup>5</sup> wird versucht die Komplexität des Feldes so vollständig als möglich zu erfassen. In dieser Phase sollte eine wirklichkeitsnahe Fragestellung entwickelt werden. Ein genauerer Blick auf den Forschungsgegenstand wird in der Phase der „fokussierten Beobachtung“<sup>6</sup> gerichtet, während in der „selektiven Beobachtung“<sup>7</sup> eine genauere Untersuchung des ausgewählten Aspektes erfolgt.

So setzte ich die Phase der „deskriptiven Beobachtung“ des Forschungsfeldes in der Zeit an als ich von der Altstadt zur ersten Orientierung nach Yarmūk fuhr. Gegen Ende meines Aufenthaltes ging ich der Frage des palästinensischen Nationalismus intensiver nach, vor allem welche Bedeutung dieser für die Generationen hat, die in der Diaspora geboren wurden. In der Phase der „fokussierte Beobachtung“ begann ich Interviews zu führen und beobachtete innerhalb des Gebietes ob ich Rückschlüsse zu meinen Interviews finden konnte. Die Phase der „selektiven Beobachtung“ setzte ich zu dem Zeitpunkt an als ich von Juli bis September 2010 in Yarmūk bei einer palästinensischen Familie lebte und meiner ausgewählten Fragestellung innerhalb meiner Umgebung nachging und das Stadtbild nach Symbolen und deren Bedeutungen untersuchte.

Durch die direkte Teilnahme am gesellschaftlichen Geschehen war ich jeden Tag mit dem Feld verbunden. Die Temperaturen während meines letzten Aufenthaltes waren sehr heiß und im August fing Ramadan an. Ich blieb nachmittags im Haus und ging erst bei Sonnenuntergang in die Stadt. Zu dieser Zeit waren sehr viele Menschen unterwegs und gingen einkaufen, was eine genauere Betrachtung des Stadtbildes teilweise erschwerte, jedoch auch nicht unmöglich machte. Während des Ramadans sind die Straßen tagsüber verhältnismäßig ruhig, dafür in der Nacht aber umso belebter. Es ist die Zeit in der neue Kleidung, neue Möbel, besonderes Essen u.ä. eingekauft wird. Ich ging oft mit meinen Schwiegereltern einkaufen. Während wir einkaufen gingen zeigte mir mein Schwiegervater verschiedene Poster oder machte mich auf ein Geschäft

---

<sup>5</sup> vgl. Flick 1998, S 158

<sup>6</sup> ebd.

<sup>7</sup> ebd

aufmerksam, dass nur Artikel aus Palästina verkaufte. Sie gingen mit mir auch in eine Bäckerei um palästinensische Süßspeisen zu probieren. Obwohl die eigentliche Motivation war einkaufen zu gehen, waren diese Ausflüge sehr wertvoll für meine Feldforschung.

Neben meinen Ausflügen und Beobachtungen waren neben den qualitativen Interviews auch informelle Gespräche eine wichtige Informationsquelle.

Teilweise fanden diese Gespräche zufällig statt oder auch auf persönlicher Nachfrage. Die Großmutter meines Mannes zum Beispiel sprach ich direkt darauf an mir über ihre Flucht aus Palästina zu erzählen, während sie mir aber immer wieder von sich aus Erinnerungen aus ihrer Kindheit und Jugend erzählte.

Es war während meines Aufenthaltes in der Familie meines Mannes sogar einfacher zufällige Gespräche zu führen, als geplante Interviews. Mir wurde öfters gesagt, dass sie morgen Zeit hätten, aber dann nicht im Haus waren. So passierte es, dass ich zum Beispiel zu der Großmutter meines Mannes hinunter ging und ein Bekannter der Familie war zu Besuch mit dem ich über meine Diplomarbeit sprach. Die Cousinen meines Mannes wiederum vermieden ein Interview mit mir, weil sie sich nicht blamieren wollten auf Grund ihrer geringen Englischkenntnisse. Einmal kam seine Cousine zu mir und begann mit mir auf Französisch zu reden. Da wir beide nicht so gut Französisch sprechen, war es uns möglich auf diese Weise eine Sprache zu finden in der wir dasselbe Sprachniveau hatten.

Ich begann die Gespräche dann aber nicht aufzunehmen, da dies das Gespräch meist unterbrochen hätte. Ich griff daher auf die Methode der Gesprächsprotokollierung zurück und veränderte die Namen. Während und nach dem Gespräch machte ich mir Notizen und begann eine elektronische Rohfassung der Gesprächsprotokolle zu verfassen. Im Zuge meiner Feldforschung fing ich mit der inhaltlichen Interpretation der gewonnenen Daten und Interviews in Bezug auf meine Forschungsfrage an. Es gab Situationen, in denen ich keine Möglichkeit hatte, die Daten in diesem Moment zu dokumentieren, als ich zum Beispiel gemeinsam mit der Großmutter meines Mannes gekocht habe und protokollierte nachträglich, was mir erzählt wurde und was ich wahrgenommen habe. Nach meiner Ankunft begann ich die Daten zu strukturieren und innerhalb einer weiterführenden Literaturrecherche zu vergleichen.

Zusammenfassend basiert meine Diplomarbeit somit auf einer Untersuchung des Stadtbildes von Yarmūk, der teilnehmenden Beobachtung, informeller Gespräche, qualitativer Interviews und ausgewählter Literatur zur theoretischen Stützung meiner empirischen Daten.

### **3. Historisch-demographischer Überblick palästinensischer Flüchtlinge in Syrien**

#### **3.1 Ankunft der palästinensischen Flüchtlinge in Syrien**

Bezüglich palästinensischer Flüchtlinge in Syrien sind zwei Jahreszahlen von wesentlicher Bedeutung. Im Jahr 1948 wurde der Staat Israel gegründet und im Jahr 1967 besetzte das israelische Militär die Golanhöhen.

In dem Jahr 1948 mussten ca. 750.000 PalästinenserInnen, was auf Arabisch als *nakba* (Katastrophe) bezeichnet wird, das damalige Mandatsgebiet Palästina verlassen. Ungefähr 85.000 Flüchtlinge, vor allem palästinensische Familien aus dem nördlichen Teil Palästinas, gingen nach Syrien<sup>8</sup>. So flohen ca. 40% von Şafad, 20% von Haifa, 16% von Acre und 5% von Nazareth über den Libanon oder Jordanien nach Syrien, wobei sich ca. 67% der gezählten Flüchtlinge in Damaskus niederließen<sup>9</sup>.

Jedoch ist es schwierig verlässliche Zahlen bezüglich palästinensischer Flüchtlinge zu finden, denn obwohl die UNRWA Statistiken ab 1950 veröffentlicht, beziehen sich diese alleinig auf PalästinenserInnen innerhalb des Registrierungssystems der UNRWA, welches wiederum nur Flüchtlinge und deren Angehörigen von 1948 inkludiert. So ist auch in der Definition der UNRWA der alleinige Bezug auf das Jahr 1948 wiederzufinden<sup>10</sup>.

*„Under UNRWA's operational definition, Palestine refugees are people whose normal place of residence was Palestine between June 1946 and May 1948, who lost both their homes and means of livelihood as a result of the 1948 Arab-Israeli conflict.”<sup>11</sup>*

---

<sup>8</sup> [www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf), 10.11.2010

<sup>9</sup> vgl. Talhami 2003, S 109

<sup>10</sup> vgl. Masalha 2008, S 127

<sup>11</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=86](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=86), 2.8.2011

Während meines Aufenthaltes habe ich mit einer älteren Frau gesprochen, die mir von ihrem Weg von Şafad nach Damaskus erzählte. Şafad wurde am 12. April 1948 geräumt und galt als politisch sehr brisanter Ort, da er nur zwölf Kilometer von Syrien entfernt ist. Die jüdische Besetzung der Stadt Şafad, sollte das Eindringen der arabischen Nationen nach Israel erschweren<sup>12</sup>.

Ich nahm die Erzählungen über die Flucht als essentiell für PalästinenserInnen, die in der Diaspora geboren wurden wahr, da sie ein wichtiges Verbindungsstück mit Palästina sind. Das gemeinsame Leid und die verlorene Heimat sind ein wesentliches Element der palästinensischen Identität in der Diaspora und die Erzählungen werden an die folgenden Generationen weitergegeben.

*„Ich war vier Jahre alt, als ich eine Bombe draußen im Feld gehört habe. Meine Mutter war am Feld. Mein Vater hat sich sehr große Sorgen um uns gemacht. Wir waren ja außerhalb von unserem Dorf, da uns das arabische Militär gesagt hat, dass wir unser Haus verlassen sollen. Nur für ein paar Wochen. Du musst wissen, wir waren alle sehr dreckig, darum haben sich die Mütter entschlossen wieder zurück zum Haus zu gehen um nur ein paar Kleidungsstücke für die Kinder zu bringen und auch etwas zu essen. Am Weg zurück stieg meine Mutter auf eine Feldmine. Sie hat ihr Bein verloren und mein Vater rannte zu ihr. Sie sagte zu ihm, dass er uns Kinder nicht allein lassen soll. Wegen dem Geräusch kam das israelische Militär. Sie begannen zu schießen. Darum konnten wir sie nicht begraben.“<sup>13</sup>*

Hier unterbrach sie ihre Erzählung und begann zu weinen. Die ganze Familie fühlte sich betroffen und nahm sie in den Arm. Wir tranken Tee und sie suchte Bilder von ihrer Familie um mir Palästina zu zeigen. Sie erzählte mir wie schön Palästina ist, mit all den Olivensträuchern und dem Meer. Es sei ein Traum gewesen dort zu leben und sie betonte die Einfachheit des Lebens. Dann begann sie weiter von ihrem Weg nach Syrien zu erzählen.

*„Wir haben erfahren, dass das arabische Militär den Krieg verloren hatte und es war kein Weg zurück mehr und mein armer Vater hat seine Frau verloren, sein Haus und hat drei Kinder, auf die er aufpassen musste. Zuerst gingen wir in den Libanon mit meiner ganzen Familie, aber mein*

---

<sup>12</sup> vgl. Morris 1987, S 101-103

<sup>13</sup> Interview 'Aşmā'

*Vater wollte hier nicht bleiben, weil das Wasser schmutzig war, weil alle Leute ihr Gewand gewaschen haben und sich selbst und sich das Wasser mit den Tieren teilten. So sind wir nach Homs gegangen. Wir blieben in einem Camp für Soldaten. Sie mussten gehen, damit die Flüchtlinge bleiben konnten. Es waren so 25 Familien dort in einem großen Zimmer und du konntest alles hören. Leute reden, weinen, weil nur ein Tuch zwischen den Familien war. Mein Vater versuchte Arbeit zu finden und ich musste auf meine Schwester und meinen Bruder aufpassen. Als ich fünf war haben meine Verwandten gesagt mein Vater soll heiraten, damit sie auf die Kinder aufpasst, aber er wusste nicht wie. So ging ich zu einer Familie, die keine Kinder hatte und arbeitete dort. Sie gaben mir Essen. Meine Schwester und mein Bruder waren in anderen Familien. Meine Schwester wurde sehr krank und starb dort. Mein Vater war sehr verzweifelt. Wir sahen ihn ja nur einmal in der Woche und nun war auch meine Schwester tot. Alts meine Angehörigen eine Frau für ihn in Damaskus fanden gingen wir nach ġūbar. Unsere restliche Familie war auch dort. Also gingen wir nach Damaskus. Wir blieben in ġūbar für eine lange Zeit. Ich half seiner Frau im Haus und ging zur Schule. Dann als ich neun war mussten wir wieder umziehen nach Yarmūk. Wir hatten nichts und wir bauten alles selbst was wir jetzt haben. Das Haus in dem wir gerade sind war nur ein Zimmer. Ich lernte nähen und ich begann von zu Hause aus zu arbeiten.“<sup>14</sup>*

In Yarmūk lebte sie hauptsächlich mit ihrer Familie und kannte ihre Nachbarn sehr gut, da die meisten ebenfalls aus Şafad kamen. Dies ist sehr bedeutend im Aufbau von Yarmūk, denn die palästinensischen Dörfer wurden durch separate Nachbarschaften teilweise rekonstruiert<sup>15</sup>.

Auf Grund des starken Familienzusammenhaltes machten sich viele PalästinenserInnen auf die Suche nach Verwandten und Angehörigen. So wurde in den Flüchtlingslagern versucht die Gemeinschaft wie im Heimatort zu reorganisieren und es entstanden ähnliche Strukturen<sup>16</sup>. Auch meine Interviewpartnerin erwähnte, dass sie auf Grund ihrer Angehörigen von Homs nach Damaskus ging. Außerdem hat ihr Vater wie auch sie selbst innerhalb seines eigenen Verwandtenkreis geheiratet. Sie erzählte mir später, dass sie mit 18 Jahren den Bruder ihrer Stiefmutter geheiratet hat.

---

<sup>14</sup> Interview 'Aşmā'

<sup>15</sup> vgl. Talhami 2003, S 107

<sup>16</sup> vgl. Ortlieb 1995, S 83

Die Zahl der registrierten Flüchtlinge stieg stetig an, jedoch kam es im Jahr 1967 zu einer weiteren größeren Migrationswelle auf Grund des Juni Krieges, in dem das israelische Heer die Westbank, Gazastreifen und die Golanhöhen besetzten und weitere 550.000 PalästinenserInnen ihre Heimat verlassen mussten<sup>17</sup>. Im Jahr 1970 waren bereits 158.717 PalästinenserInnen in Syrien registriert<sup>18</sup>.

Aḥmad, ein Angestellter eines Internetcafés in Damaskus, ist der Enkel von einer Familie, die während der *naksa*, des Rückschlages, Palästina verlassen mussten. Seine Großmutter erzählte ihm immer wieder folgende Geschichte von ihrem Weg von Palästina nach Syrien:

*„My uncle was born on the way. This is the story she often told me. She had a small donkey and a chicken. She packed everything and left. On the way she was in labour and she gave birth to my uncle. There were also stories about some gypsies, who tried to steal her and tried to take things from her. It's a long story but it's sad and funny at the same time.“*<sup>19</sup>

Er erzählte mir, dass die Meisten vom südlichen Part aus nach Syrien gingen und dann nach Ġaramānā, einem Camp in der Nähe von Damaskus kamen. Generell sind die Auswirkungen der *naksa*, des Rückschlages, bedeutend weniger erforscht als die der *nakba*<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> vgl. Ortlieb 1995, S 83

<sup>18</sup> [www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf), 13.11.2010

<sup>19</sup> Interview Aḥmad

<sup>20</sup> vgl. Lindholm Schulz 2003, S 39

### 3.2 Demographisches Profil der palästinensischen Flüchtlinge

Das demographische Profil veranschaulicht den Anstieg der PalästinenserInnen in den letzten sechzig Jahren in Syrien.

In dem Artikel „*The Palestinian Refugees in Syria: Their Past, Present and Future*“<sup>21</sup>, verdeutlicht Hamad Said Al Mawed anhand verschiedener Beispiele wie unterschiedlich die Zahlen der palästinensischen Flüchtlinge in den verschiedenen Publikationen sein können. So wird von 298.212 bis 440.000 PalästinenserInnen in den neunziger Jahre gesprochen. Als mögliche Gründe sieht er unter anderem die Komplikationen bezüglich des Flüchtlingsstatus, die politischen Entwicklungen im Mittleren Osten, wie auch die Behandlung der politischen Flüchtlinge, durch die beiden wesentlichen Einrichtungen UNRWA und GAPAR (*General Authority for Palestine Arab Refugees*)<sup>22</sup>.

Anhand der bereits erwähnten Definition exkludiert die UNRWA unter anderem PalästinenserInnen die aus politischen Gründen eine Registrierung verweigerten, keine Zeit an den fixen Registrierungsterminen hatten oder nicht auf die Hilfe der UNRWA angewiesen waren. Die Zahl beläuft sich alleinig bei den genannten Beispielen auf schätzungsweise 15.000<sup>23</sup>.

Bei der GAPAR handelt es sich um ein syrisches Ministerium, welches für die PalästinenserInnen in Syrien zuständig ist, jedoch nur jene registrieren, die ein syrisches Reisedokument oder einen provisorischen Personalausweis besitzen. In Syrien besteht allerdings für PalästinenserInnen die Möglichkeit auch ohne Aufenthaltsgenehmigung im Land zu bleiben, was immerhin auf ungefähr 45.000 zu treffen könnte<sup>24</sup>.

Trotzdem möchte ich mich unter anderem auf die Statistiken der UNRWA beziehen, da diese einen guten Überblick darüber geben, wie die Anzahl der registrierten PalästinenserInnen innerhalb von fünfzig Jahren stetig anstieg und so die Entwicklung der Flüchtlingslager ausreichend veranschaulichen kann.

---

<sup>21</sup> Al Mawed 1999

<sup>22</sup> ebd., S 42-44

<sup>23</sup> ebd.

<sup>24</sup> ebd.

Im Jahr 1970 übernahm Hafiz Al Assad die Macht und wurde bis zu seinem Tod im Jahr 2000 fünf Mal zum syrischen Präsidenten gewählt<sup>25</sup>. Während dieser Zeit verdoppelte sich die Anzahl der palästinensischen Flüchtlinge von 158.717 im Jahr 1970 auf 383.199 im Jahr 2000<sup>26</sup>. Die GAPAR zählte 427.000 palästinensische Flüchtlinge im Jahr 2002, was ungefähr 2% der syrischen Bevölkerung ausmachte<sup>27</sup>.

Anhand der Statistiken der UNRWA kann ein stätiger Anstieg beobachtet werden. Während den Jahren 1960 und 1975 bewegten sich die Zahlen der neu registrierten Flüchtlinge zwischen 20.000 bis 26.000 und betrug in den Jahren 1980 bis 1990 bereits 35.000. Der höchste Anstieg ist in den Jahren 1995 bis 2000 zu bemerken in denen ca. 43.720 neu registrierte Flüchtlinge verzeichnet werden konnten. Jedoch zwischen 2005 und 2008 ging die Zahl zurück und betrug nur mehr 30.064 Neuregistrierungen<sup>28</sup>.

Vor allem in der jüngeren Bevölkerungsschicht ist das Wachstum der palästinensischen Gemeinschaft besonders stark zu erkennen. So waren bereits im Jahr 1998 43,2% der gesamten palästinensischen MigrantInnen unter 15 Jahren<sup>29</sup>. Die Fertilität ist jedoch grundsätzlich am Abnehmen. Sie lag im Jahr 1985 noch bei ca. 5,5 und fiel im Jahr 1999 auf ca. 3,5 basierend auf einer Untersuchung des norwegischen Politologen Åge Tiltnes, welche er in dem Buch *„Palestinian Refugees in Syria: Human Capital, Economic Resources and Living Conditions“*<sup>30</sup> veröffentlichte<sup>31</sup>.

In der Hauptstadt Damaskus verzeichnete die UNRWA im Jahr 2008 358.603 registrierte PalästinenserInnen von denen wiederum 72.926 in den fünf offiziell anerkannten Camps leben<sup>32</sup>. In Yarmūk, was wie bereits erwähnt nicht offiziell als Camp bezeichnet wird, leben ca. 144.000 der PalästinenserInnen<sup>33</sup>.

---

<sup>25</sup> vgl. Rubin 2007, S 45

<sup>26</sup> [www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf), 23.11.2010

<sup>27</sup> vgl. Tiltnes 2006, S 9

<sup>28</sup> Ich bezog mich auf die Statistiken der UNRWA von 1960-2008 und subtrahierte die Zahl der registrierten Flüchtlinge von beispielsweise 1965 von denen im Jahr 1960. Siehe: [www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf), 23.11.2010

<sup>29</sup> vgl. Talhami 2003, S 107

<sup>30</sup> Tiltnes 2006

<sup>31</sup> ebd., S 20

<sup>32</sup> [http://www.unrwa.org/userfiles/rr\\_countryandarea.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/rr_countryandarea.pdf), 24.11.2010 und <http://www.unrwa.org/userfiles/population.pdf>, 24.11.2010

<sup>33</sup> <http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=156>,

### 3.3 Camps in der Umgebung von Damaskus

Generell gibt es dreizehn Camps in Syrien von denen sieben in der Umgebung von Damaskus zu finden sind, wobei die UNRWA nur neun von dreizehn anerkennt, von denen wiederum sieben in der Nähe von Damaskus zu finden sind. Yarmūk wird von der UNRWA nicht offiziell anerkannt.<sup>34</sup>

Ich möchte nun die fünf offiziell anerkannten Camps kurz vorstellen und in Bezug zu meinen eigenen Eindrücke und Erlebnisse setzen, falls ich das Gebiet selbst besucht habe. Auf die Entwicklung des Camps von Yarmūk zu einem urbanen Gebiet werde ich im folgenden Kapitel eingehen, wie auch auf die Unterschiede zu den anderen Camps in der Umgebung von Damaskus.

Von den damaligen Flüchtlingslagern, in denen ein Platz geschaffen wurde um die palästinensischen Flüchtlinge vorübergehend aufzunehmen, ist heute kaum noch etwas zu erkennen. Als ich in Yarmūk gewohnt habe besuchte ich auch einige der Camps in der Umgebung von Damaskus. Bezüglich der Umgebung war für mich kaum ein Unterschied zwischen den verschiedenen Camps sichtbar, jedoch daran wie die Personen mit denen ich im Auto saß reagierten, wenn wir durch die verschiedenen Camps fuhren.

Als wir in Ḥān Danūn ankamen baten sie mich nicht aus dem Auto zu steigen, da sie diese Gegend als zu gefährlich empfanden. Ich sah hauptsächlich Männer vor den Häusern stehen und ältere Herren gemütlich auf einem Klapp- oder Holzstuhl sitzen. Die Geschäfte sind denen in Yarmūk und auch in Damaskus sehr ähnlich, nur auf einem kleineren Gebiet. Da gerade Ramadan anfang, waren auch hier die Straßen am Nachmittag ruhiger und viele Geschäfte waren noch geschlossen, daher empfand ich persönlich Ḥān Danūn nicht als gefährlich. Mir wurde dann erzählt, dass Ḥān Danūn ein ärmeres Gebiet ist und viele Männer hier arbeitslos sind.

Ḥān Danūn wird auch in der Literatur zu den ärmeren Gebieten gezählt. In der letzten Statistik der UNRWA waren ungefähr 9.500 PalästinenserInnen registriert. Das Camp wurde offiziell

---

<sup>34</sup> vgl. Tiltne, S 7

zwischen 1950-51 gegründet und liegt zirka 25 Kilometer von Damaskus entfernt<sup>35</sup>. Die meisten PalästinenserInnen kamen über die Golan Höhen nach Ḥān Danūn<sup>36</sup>.

Ġaramānā liegt im Osten von Damaskus und wurde 1949 von der GAPAR den palästinensischen Flüchtlingen zu Verfügung gestellt um vorübergehende Unterkünfte aufzubauen. Wie bereits erwähnt lebt einer meiner Interviewpartner in Ġaramānā und bezeichnet es als ärmere Gegend.

*„I don't know if you know that but the camp does not look like regular refugee camps with tents and living on the streets.“<sup>37</sup>*

Dies gilt für alle Camps in der Nähe von Damaskus, die zwar als Camp bezeichnet werden, aber heute vielmehr Vororten gleichen als Flüchtlingslagern im „klassischen“ Sinn. Jedoch mangelt es vor allem in Ġaramānā, Sīda Zīnab, Ḥān Danūn und Sbīyna auch heute noch an einer ausreichenden Wasserversorgung<sup>38</sup>.

Bei meinem ersten Aufenthalt in Damaskus habe ich das christliche Gebiet in Ġaramānā besucht um Klavierunterricht bei einem christlichen Palästinenser zu nehmen. Anhand des Stadtbildes hätte ich nicht erkannt, dass sich diese Gegend einst aus einem palästinensischen Flüchtlingslager entwickelt hatte. Gerade im christlichen Gebiet sind hauptsächlich religiöse Symbole zu finden und kaum welche die sich auf Palästina beziehen. Ich dachte anfangs, dass ich in einem wohlhabenden Gebiet bin, denn vor den Häusern befanden sich teilweise kleinere Gärten mit Palmen und anderen größeren Bäumen, was ich so in anderen Gebieten nicht gesehen habe.

Wie auch auf der Straße befanden sich auch in der Wohnung meines Klavierlehrers vor allem christliche Symbole, aber auch eine palästinensische Flagge. Er wollte mit mir nicht über meine Forschung sprechen, sondern fokussierte seine Aufmerksamkeit alleinig auf den Klavierunterricht, aber als ich ihn fragte woher er kommt antwortete er aus Palästina. Ich dachte, dass sich ein weiteres Forschungsfeld auf tun würde und zwar über die palästinensischen Christen, aber er war der einzige palästinensische Christ den ich während meiner Aufenthalte getroffen habe und so verblieb ich in meinem Forschungsfeld.

---

<sup>35</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=150](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=150)

<sup>36</sup> vgl. Al Mawed 1999, S 25

<sup>37</sup> Interview Aḥmad

<sup>38</sup> vgl. Tiltneš 2007, S 25

Der Rest von Ğaramānā sieht vom Aufbau und der Konstruktion der Häuser so ähnlich aus wie Yarmūk, wobei die Straßen weniger saniert sind. Teilweise bestehen die Straßen aus Sand und Kieselsteinen. Mir wurde auch erzählt, dass die Müllentsorgung weniger gut organisiert ist als in Yarmūk, was sich auch auf das Stadtbild auswirkt. Während in Yarmūk SyrerInnen und PalästinenserInnen aus der ganzen Umgebung kommen um zu arbeiten ist es in Ğaramānā schwieriger Arbeit zu finden. Ich hörte auch von dem Problem der Jugendarbeitslosigkeit, wodurch viele, vor allem männliche Jugendliche, beginnen Drogen zu dealen. Auch in Yarmūk hörte ich von dieser Problematik, aber es schien als würde in Ğaramānā noch mehr davon betroffen zu sein.

Auf der Straße nahm ich verschiedene Akzente wahr. Dies bestätigte mir auch Aḥmad.

*„Nowadays it’s mixed a lot. Syrians, Palestinians everywhere.”<sup>39</sup>*

Ein Freund erzählte mir, dass immer mehr IrakerInnen nach Ğaramānā ziehen. Er siehe dies allerdings als problematisch, da die Mieten und die Nahrungsmittelpreise immer höher werden würden. Er war nicht der Einzige, der die Erhöhung der Preise auf die irakischen MigrantInnen zurück führte und ich hörte diese Aussage auch in anderen palästinensischen Gebieten wieder. Die PalästinenserInnen fühlen sich von dem Anstieg der irakischen MigrantInnen besonders betroffen, da viele in die palästinensischen Gebiete auf Grund der niedrigeren Mietpreise ziehen.

Die Zahl der registrierten palästinensischen Flüchtlinge in Ğaramānā liegt ungefähr bei 18.500 laut der letzten Statistik der UNRWA<sup>40</sup>.

Aḥmad erklärte mir, dass in Ğaramānā vor allem die frühere bäuerliche Gesellschaft von Palästina lebt was auch heute noch durch den Akzent erkennbar ist.

*„This camp where I am living they have this Palestinian accent and it’s the farmer’s accent.”<sup>41</sup>*

Ein weiteres Camp, welches 1948 gegründet wurde ist Qabar Assit. Hier befindet sich der Schrein der Enkelin des Propheten Muḥammad, die den Namen Sīda Zīnab trägt. Daher ist es auch als schiitischer Pilgerort bekannt, wodurch viele IranerInnen dieses Gebiet besuchen. Es

---

<sup>39</sup> Interview Aḥmad

<sup>40</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=149](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=149), 16.12.2010

<sup>41</sup> Interview Aḥmad

befindet sich fünfzehn Kilometer südlich von Damaskus und die Bevölkerungsanzahl stieg im Jahr 1982 auf 4.910. Die meisten PalästinenserInnen besiedelten dieses Gebiet 1967, obwohl das Camp 1948 gegründet wurde. Auch in diesem Gebiet sind die Kanalisation und die sanitären Anlagen sehr provisorisch<sup>42</sup>.

Ein weiteres ärmeres Camp vierzehn Kilometer südlich von Damaskus wurde 1948 mit dem Namen Sbīyna gegründet. Auch hier ist, zusätzlich zu der problematischen Wasserversorgung, das Management der sanitären Anlagen bedürftig. Laut UNRWA sind mehr als 21.000 Flüchtlinge in diesem Camp registriert<sup>43</sup>.

In Sbīyna habe ich die erste größere Auseinandersetzung zwischen mehreren Männern beobachtet. Auf Grund des starken Verkehrs konnte ich das Geschehen länger beobachten. Es war eine handgreifliche Auseinandersetzung zwischen zwei Männern, die immer wieder von mehreren Seiten versucht wurden zu beruhigen. Mir wurde dann erzählt, dass es aber auch sehr gefährlich werden kann, da einige Palästinenser Waffen besitzen und während Auseinandersetzungen in die Luft schießen. Dadurch kommt es öfters zu schweren Verletzungen, die nicht selten tödlich enden. 'Alī hat mir bereits während meines ersten Aufenthaltes erzählt, dass sein Onkel bei einem Straßenkampf ums Leben gekommen ist, weil er während der Auseinandersetzung aus dem Fenster sah und eine Kugel seinen Kopf traf.

Generell empfand die Familie, bei der ich zu Gast war, Sbīyna gefährlicher als Yarmūk, obwohl überall die Problematik hoher Gewaltbereitschaft existiert. Trotzdem baten sie mich nicht aus dem Auto zu steigen.

Die Familie mit der ich im Auto saß hatte die meisten Vorbehalte gegenüber den BewohnerInnen in diesem Camp. Sie beschrieben sie als rückständig und altmodisch, da die Männer noch sehr stark die Frauen kontrollieren würden. Vom Stadtbild her ist Sbīyna so ähnlich wie Yarmūk, aber auf kleinerem Gebiet. Ich habe allerdings nur einen Teil vom Auto aus von diesem Camp gesehen und habe das Gebiet dann nicht mehr besucht.

Am weitesten von Damaskus entfernt liegt Ḥān 'Ašīḥ. Es ist 27 km südwestlich von der syrischen Hauptstadt zu finden und wurde 1949 gegründet. Seit der letzten Zählung leben mehr

---

<sup>42</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=154](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=154), 17.12.2010

<sup>43</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=155](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=155), 16.12.2010

als 19.000 registrierte PalästinenserInnen in diesem Camp<sup>44</sup>. Ich persönlich besuchte dieses Camp nicht und auch in der Literatur ist kaum etwas über Ḥān ‘Ašīḥ zu finden.

---

<sup>44</sup> [www.unrwa.org/etemplate.php?id=151](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=151), 17.12.2010

### 3.4 Yarmūk – Entwicklung zum urbanen Gebiet

Yarmūk wurde zwischen 1956-1957 gegründet um palästinensische Flüchtlinge umzusiedeln, die bis dahin in verschiedenen temporären Unterkünften untergekommen sind. Anfänglich vergab GAPAR, laut den Forschungen von Hamad Said Al Mawed, 40-80 m<sup>2</sup> zu Familien die bis dahin in anderen Camps oder Moscheen gewohnt hatten. Siebzehn parallele Straßen vom Ost nach West haben die Häuserreihen voneinander getrennt und weitere sechs Straßen verliefen zwischen den Häusern von Süd nach West, deren Namen von Dörfern oder Städten in Palästina stammen.<sup>45</sup>

Die Großmutter meines Mannes erzählte mir, dass die heutigen mehrstöckigen Häuser anfänglich nur ein Zimmer waren in denen eine mehrköpfige Familie zusammen lebte.

*„Wir hatten nichts und mussten uns alles selbst aufbauen. Niemand hat uns geholfen. Palästinenser betteln nicht, sondern arbeiten viel. Mein Vater war ständig unterwegs um Arbeit zu suchen. Die UNRWA gab uns dann eine Nummer und wir bekamen ein Stück Land, welches wir nicht verkaufen oder weiter vermieten durften. Die UNRWA konnte es aber jeder Zeit von uns wegnehmen. Dort bauten wir dann ein Haus.“<sup>46</sup>*

Interessanterweise erzählte sie mir, dass die UNRWA und nicht die GAPAR für die Verteilung des Landes zuständig war. Ich rief sie nach meiner Feldforschung noch einmal an um sicher zu gehen, dass sie die UNRWA meinte.

In ihrer Diplomarbeit *„Palestinian Identity-Formation in Yarmouk: Constructing National Identity through the Development of Space“*<sup>47</sup> erklärt Hadia Hakim, dass viele Projekte in Verbindung der UNWRA und der GAPAR umgesetzt wurden, damit die Verteilung von Land nicht alleinig die UNRWA durchführte. So war es möglich, dass das Camp mehr Unabhängigkeit bewahrte, auch wenn die UNRWA für die Grundversorgung zuständig war<sup>48</sup>.

In Bezug auf die Entwicklung von Yarmūk zum urbanen Gebiet ist für mich jedoch vor allem die Information essentiell, dass überhaupt Land zur Verfügung gestellt wurde in dem

---

<sup>45</sup> vgl. Al Mawed 1999, S 28

<sup>46</sup> Interview 'Ašmā'

<sup>47</sup> Hakim 2009

<sup>48</sup> ebd., S 19

palästinensische Flüchtlinge die Möglichkeit bekamen sich permanent niederzulassen, wodurch sich ein städtisches Gebiet entwickeln konnte.

So kann anhand der Wohngelegenheiten der Übergang von vorübergehenden Notunterkünften bis hin zur neu errichteten Häusern beobachtet werden. Auf Grund der finanziellen Situation und der engen Familienverbundenheit wurden die Familienhäuser immer weiter ausgebaut wodurch immer größere Häuser entstanden. Auch Wilām erzählte mir wie sich das Haus in dem er aufgewachsen war von einem Zimmer zu einem vierstöckigen Wohnhaus entwickelte.

*„My grandfather has eight sons and two daughters. So how will he feed them? When he was able to save some money they built three rooms. Day by day they started to build it up. So when somebody wanted to get married he built his own flat on the roof and so on. It happened like that because of the money didn't allow to them to choice any other house.“<sup>49</sup>*

Diese Entwicklung eines kleinen Wohnraumes zu einem mehrstöckigen Haus hat sich meines Erachtens auf das Stadtbild ausgewirkt hat und zur Urbanisierung von Yarmūk beigetragen. Bevor ich Yarmūk das erste Mal besuchte, beschrieb Wilām das Camp folgendermaßen:

*„The people still think that it's a real camp but it is not. You can find everything from small meals to big cars. A lot of Syrians come here to ask for special Palestinian food. They ask for many things from our area.“<sup>50</sup>*

Bei meinem ersten Aufenthalt in Yarmūk war ich überrascht, da ich kaum einen Unterschied zu anderen Gegenden in Damaskus entdecken konnte. Die Straßen sind sehr gut saniert und das Stadtbild ist von mehrstöckigen Häusern geprägt. Es gibt mehrere große Straßen, wo zahlreiche Geschäfte zu finden sind und viele kleinere seitlich verlaufende Gassen die hauptsächlich Wohngebiete sind.

Des Weiteren fahren die öffentlichen Verkehrsmittel relativ häufig von der Altstadt von Damaskus nach Yarmūk, jedoch am Abend sind die Minibusse sehr voll und es kommt daher zu längeren Wartezeiten. In mehr als fünfzig Jahren hat sich Yarmūk zu einem Gebiet von

---

<sup>49</sup>Interview Wilām

<sup>50</sup> Interview Wilām

vorübergehenden Wohngelegenheiten zu permanenten Hausanlagen entwickelt und gleicht heute vielmehr einem Vorort von Damaskus als einem Flüchtlingslager im klassischen Sinn.

Al Mawed beschreibt Yarmūk im Vergleich zu anderen Camps in Syrien und Libanon als „...*more favourable general appearance with straight lighted streets and alleys; many storied buildings; an abundance of stores and small businesses, and finally a relatively high standard of living.*“<sup>51</sup>

Im Vergleich zu den PalästinenserInnen in Ğaramānā bezeichnet Aḥmad die Bewohner von Yarmūk als Stadtmenschen.

„*The city people are in Yarmūk.*“<sup>52</sup>

Hakim bezeichnet in ihrer Diplomarbeit Yarmūk als *City Camp* und geht dabei von dem Artikel von Michael Agier „*Between war and city*“<sup>53</sup> aus. Durch die Klassifizierung von Yarmūk als *City Camp* ergibt sich für sie die Möglichkeit das größte palästinensische Gebiet in Syrien als urbanen Raum zu bezeichnen<sup>54</sup>.

Durch den längeren Aufenthalt, der die Zeit eines Notfalles übersteigt, formiert sich ein sozialer Raum, indem das soziale Leben und Machtsysteme organisiert werden, die so sonst nicht vorgefunden werden können. In diesem neuen sozial geprägten Raum entstehen soziale und kulturelle Vernetzungen durch die sich neue Identitäten heraus kristallisieren. Um eine angemessene Bezeichnung für diese hybridische Entwicklung zu finden, bezieht sich Agier auf den Begriff *City Camp*<sup>55</sup>.

Agier's Definition von *City Camp* ist für Yarmūk dahingehend passend, da dieses heutige städtische Gebiet längst nicht mehr als vorübergehender Aufenthalt gedacht ist sondern über 144.000 PalästinenserInnen als permanenter Wohnort dient, wobei ca. 30% zwischen 26-45 und

---

<sup>51</sup> Al Mawed 1999, S 29

<sup>52</sup> Interview Aḥmad

<sup>53</sup> Agier 2002

<sup>54</sup> vgl. Hakim 2009, S 14

<sup>55</sup> vgl. Agier 2002, S 318-322

ca.40% zwischen 6-25 Jahre alt sind und somit niemals palästinensisches Gebiet betreten haben<sup>56</sup>.

Dadurch hat sich eine eigene hybride Kultur entwickeln können die sowohl von den palästinensischen Wurzeln der Familie, aber auch von dem syrischen Umfeld geprägt ist. Dies zeigt sich zum Beispiel auf einer politischen Ebene. Es können alle politischen Bewegungen aus Palästina in Yarmūk wiedergefunden werden, wobei auch hier Ḥamās und Fataḥ , die größte Anhängerschaft haben. Trotzdem sind die PalästinenserInnen ein Teil des syrischen politischen Systems und erkannten, während meines Forschungsaufenthaltes, Bashar Al Assad als ihren Präsidenten an. Im Gebiet ist neben dem Poster des Präsidenten Al Assad eine palästinensische Flagge vorzufinden, was Yarmūk als ein palästinensisches Gebiet unter einer syrischen Führung erkenntlich macht. Die PalästinenserInnen sympathisieren oft mit einer politischen palästinensischen Gruppierung unterwerfen sich aber trotzdem dem politischen syrischen System.

Ein weiteres Beispiel dieser hybriden Kultur ist die Sprache. An einem Nachmittag kam ein Palästinenser bei unserer Galerie vorbei. Er lebt in Bethlehem und studiert in Syrien Schauspiel. Der Besucher erkannte meinen Mann zu Beginn nicht als Palästinenser und dachte er sei Syrer. Er meinte dann aber, dass mein Mann teilweise sehr alte palästinensische Ausdrücke verwendet, die aber kaum noch gebraucht werden. Das Beispiel der Sprache zeigt also, dass durch den längeren Zeitraum den die PalästinenserInnen in Syrien leben, sich eine Art Diaspora Dialekt entwickelt hat, der so in Palästina nicht mehr existiert, aber trotzdem auch nicht dem syrischen Dialekt gleicht. Einer meiner Interviewpartner meinte:

*„I grew up with Syrians around me so the language affected me but sometimes the differences are still there. You can hear that I am Palestinian from many words I use.“<sup>57</sup>*

Des Weiteren hat sich Yarmūk im Zuge der städtischen Migration und der billigen Wohnkosten immer weiter ausgedehnt, wodurch heute hauptsächlich SyrerInnen im westlichen Teil leben,

---

<sup>56</sup> <http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=156>

<sup>57</sup> Interview 'Ali

während 97% der PalästinenserInnen im „ursprünglichen“ Gebiet des Camps, der sich im Osten befindet, wohnen<sup>58</sup>.

*„You could find a lot of different types but most of them Palestinian. There are some small areas where mainly Syrians live.“*<sup>59</sup>

Wie auch in Ġaramānā wurde mir in Yarmūk von den irakischen MigrantInnen<sup>60</sup> erzählt, die vermehrt nach Yarmūk ziehen und verantwortlich für die Teuerungen der Lebensmittel und der Mietkosten gemacht werden. Ein Bekannter der Familie erklärte mir, dass es daran liegt, dass die IrakerInnen nicht wissen wie viel etwas kostet und sie oft mit viel Geld nach Yarmūk kommen. So verlangen die SyrerInnen oder eben die PalästinenserInnen mehr als es eigentlich kosten würde und dadurch würden die Preise immer weiter steigen. Jedoch leben nun viel weniger IrakerInnen in Syrien als vor ein paar Jahren und er nimmt an, dass viele wieder in ihr Land zurückgehen werden, wenn sich die Lage beruhigt<sup>61</sup>.

Auch unter den palästinensischen Flüchtlingen hat sich eine heterogene Bevölkerung entwickelt, da die Familien von verschiedenen Dörfern im Camp miteinander in Verbindung treten mussten, wodurch sich neue Identitäten formierten<sup>62</sup>. Während meiner Feldforschung ist mir aufgefallen, dass die PalästinenserInnen sich zwar untereinander Fragen woher sie aus Palästina stammen, jedoch die gemeinsame nationale Identität im Vordergrund steht. Eine Freundin von mir, die sich verlobte, ist es sehr wichtig einen Palästinenser zu heiraten, wobei es ihr nicht wichtig ist aus welcher Gegend seine Familie stammt. Die Großmutter meines Mannes wiederum hatte auf Grund ihrer Familie vor allem Kontakt mit Personen aus ihrem früheren Dorf und auch heute noch wenn sie von anderen Familien spricht erwähnt sie woher die Familie stammt.

Zusammenfassend ermöglicht die Definition von Agier Yarmūk als urbanes Gebiet zu betrachten ohne den Ursprung als Flüchtlingslager außer Acht zu lassen.

---

<sup>58</sup> vgl. Hakim 2009, S 20

<sup>59</sup> Interview Wilām

<sup>60</sup> Ich möchte hier anmerken, dass nicht die palästinensisch-irakischen Flüchtlinge gemeint sind.

<sup>61</sup> Auch meine syrischen Freunde hatten gegenüber den IrakerInnen einige Vorbehalte. Es wäre sicher interessant über Rassismus und Fremdenfeindlichkeit in Syrien zu forschen, aber es übersteigt meine Diplomarbeit nun näher darauf einzugehen.

<sup>62</sup> vgl. Hakim 2009, S 14

### 3.5 Rechtslage palästinensischer Flüchtlinge in Syrien

Der Rechtsstatus palästinensischer Flüchtlinge ist durch das Gesetz Nr. 260 der syrischen arabischen Republik von 1957 geregelt und besagt, dass PalästinenserInnen dieselben Pflichten und Verantwortungen wie syrische BürgerInnen besitzen, abgesehen von der Staatsangehörigkeit und politischen Rechten, wie dem Recht für das Parlament und dem Stadtrat zu kandidieren und wählen zu gehen.<sup>63</sup> Palästinensische Männer sind ebenfalls zur Wehrpflicht verpflichtet, jedoch bei der *Palestinian Liberation Army*, die unter dem Kommando des syrischen Militärs steht<sup>64</sup>.

Da die PalästinenserInnen fast dieselben legalen Rechte wie SyrerInnen genießen, sind die vorhin erwähnten Camps weder kulturell, politisch noch gesellschaftlich von der restlichen Bevölkerung getrennt. So können PalästinenserInnen in Syrien ohne Arbeitsgenehmigung arbeiten, ein eigenes Geschäft besitzen, haben das Recht auf eine Ausbildung, können studieren und bekommen auch gegebenenfalls ein Stipendium von der syrischen Regierung<sup>65</sup>.

Dies wurde mir auch von meinen InterviewpartnerInnen bestätigt.

*„Most of rights the Syrians have, we have it.”<sup>66</sup>*

*“We have almost the same rights as Syrians.”<sup>67</sup>*

Im Vergleich mit anderen arabischen Ländern wird von einer Einmaligkeit der Situation palästinensischer Flüchtlinge in Syrien gesprochen, der auf den legalen Status zurückzuführen ist. Die palästinensische nationale Identität wird dadurch nicht in Frage gestellt<sup>68</sup>. Meine InterviewpartnerInnen sind sich ebenfalls ihrer besseren Lage in Syrien bewusst.

---

<sup>63</sup> vgl. Al Mawed 1999, S 4, vgl. Shafie 2003, [www.forcedmigration.org/guides/fmo017/](http://www.forcedmigration.org/guides/fmo017/), 30.12.2010

<sup>64</sup> ebd.

<sup>65</sup> ebd.

<sup>66</sup> Interview Wilām

<sup>67</sup> Interview Aḥmad

<sup>68</sup> vgl. Al Mawed 1999, S 63, vgl. Tiltne 2007, S 11, vgl. Talhami 2003, S 107

„...Syria is better than all the other places were the Palestinian live. It's better than Jordan and Lebanon.<sup>69</sup>”

“Because Syria is a country that gives me a lot: many rights, free education, free medication”.<sup>70</sup>

„Syria treats us better than any other country because in Egypt it's a disaster for us. In Lebanon the same.“<sup>71</sup>

Jedoch besitzen sie keine syrische Staatsbürgerschaft, haben aber, wie bereits erwähnt, die Möglichkeit sich ohne Aufenthaltsgenehmigung im Land aufzuhalten<sup>72</sup>.

„Nothing here is missing or they deal with us as strangers but we are still called refugees.“<sup>73</sup>

„But honestly we are strangers at the end.“<sup>74</sup>

So identifizieren sich die meisten PalästinenserInnen nicht mit Syrien sondern mit Palästina.

„ It would be for me [Anmrkg.: falls er die syrische Staatsbürgerschaft hätte] that I forgot my culture or where I belong to.“<sup>75</sup>

“Palestine is where I belong to.“<sup>76</sup>

So soll auch, von Seiten der syrischen Regierung aus, die ursprüngliche Nationalität palästinensischer Flüchtlinge erhalten bleiben, welches sich in der Zustimmung Syriens zu dem Casablanca Protokoll von 1965 zeigte. Es wurde den palästinensischen Flüchtlingen das Recht auf Arbeit, Unterkunft und Bewegungsfreiheit zugesprochen, aber mit der Anforderung die palästinensische Identität nicht in Frage zu stellen und somit keine Staatsbürgerschaft zu gewähren<sup>77</sup>.

---

<sup>69</sup> Interview Rāmā

<sup>70</sup> Interview 'Alī

<sup>71</sup> Interview Aḥmad

<sup>72</sup> vgl. Al Mawed 1999, S 44

<sup>73</sup> Interview 'Umar

<sup>74</sup> Interview Aḥmad

<sup>75</sup> Interview Murād

<sup>76</sup> Interview 'Alī

<sup>77</sup> vgl. Shafie 2003, [www.forcedmigration.org/guides/fmo017/](http://www.forcedmigration.org/guides/fmo017/), 30.12.2010

Um Reisen zu können besitzen viele ein Reisedokument speziell für palästinensische Flüchtlinge. Dies ist durch das Gesetz Nr. 1311 vom Jahr 1963 geregelt, welches jeden/jeder PalästinenserIn die Möglichkeit gibt ein solches Dokument zu besitzen, falls er/sie bei der GAPAR registriert ist. Durch dieses Dokument können palästinensische Flüchtlinge ohne ein Visum nach Syrien einreisen<sup>78</sup>.

Ich habe mir dieses Dokument genauer angesehen. Am Anfang ist folgendes von der Abteilung für Migration und Reisepässe des syrischen Innenministeriums vermerkt:

*„Officials of the Syrian Arab Republic and the diplomatic and consular authorities and any other authority acting on behalf of the Syrian Arab Government together with the relevant foreign authorities are kindly requested to let this document holder pass freely and to give him the assistance and protection he may need.“<sup>79</sup>*

Dieser Vermerk ist auf Französisch und auf Arabisch in dem Reisedokument zu finden. Auf der Rückseite der zweiten Seite sind die Länder vermerkt in denen der/die DokumentbesitzerIn erlaubt ist zu reisen. Darunter fallen alle arabischen Länder, Europa, Türkei, Asien, Afrika, Australien, Kanada, Nord- und Südamerika und Zypern<sup>80</sup>. Jedoch verlangen die meisten Länder noch zusätzlich ein Visum, welches nicht unbedingt einfach zu bekommen ist. So sagte 'Umar im Interview:

*„The most difficult thing for Palestinians is traveling.“<sup>81</sup>*

Selbst in den arabischen Ländern ist es schwierig wenn nicht unmöglich für PalästinenserInnen ein Visum zu erhalten. 'Alī meinte in einer unseren Gesprächen, dass er am meisten spürt Palästinenser zu sein, wenn er nach Qatar fliegen möchte, weil er nicht einreisen darf. In den Libanon einzureisen ist weniger schwierig, aber er braucht eine Einreisebestätigung der syrischen Migrationsbehörde, die für kürzere Zeiträume zwar nicht schwer zu bekommen ist, aber er dürfe sich nicht im Libanon niederlassen. Außerdem muss er einen Grund angeben, warum er in den Libanon reisen möchte. Dies bestätigte mir auch Wilām:

---

<sup>78</sup> ebd.

<sup>79</sup> Kopie von amtl. Reisedokument

<sup>80</sup> ebd.

<sup>81</sup> Interview 'Umar

*„As Palestinian we cannot immediately travel to Lebanon. We need permission. Also to Jordan it is difficult for us to travel. Actually everywhere.”<sup>82</sup>*

Als ich meine InterviewpartnerInnen angesprochen habe, ob sie reisen möchten und ob sie überhaupt die Möglichkeit haben in ein anderes Land zu gehen bekam ich unterschiedliche Antworten. 'Alī meinte:

*„ I don't think I need to travel, because I feel it is enough for me to stay here.”<sup>83</sup>*

Ich habe nach dem Interview mit einem Freund von 'Alī gesprochen, der unbedingt nach Frankreich gehen möchte. Deswegen lernt er während seines Studiums auch Französisch, um mit seiner Freundin zusammen sein zu können, die Syrerin ist. Ihre Familie erlauben ihm nicht sie zu sehen, weil sie möchten, dass sie jemanden aus demselben Dorf heiratet. Jedoch ohne genügende finanzielle Ressourcen ist es für ihn fast unmöglich ein Visum zu bekommen.

Rāmā möchte gerne nach Deutschland um zu studieren und 'Umar möchte nach seinem zweijährigen Wehrdienst zu seinem Onkel nach Dubai gehen.

*„To ensure my future.”<sup>84</sup>*

Er möchte dort arbeiten um so mehr Geld als in Syrien zu verdienen. Die Motivationen ins Ausland gehen zu wollen sind also unterschiedliche, jedoch erhoffen sich alle drei eine positivere Zukunft, sei es in persönlicher oder finanzieller Hinsicht.

Vor allem für Europa ist es aus palästinensischer Sicht schwierig ein Touristenvisum zu bekommen. Ein Freund von Wilām hat mich gebeten mit ihm zur österreichischen Botschaft zu gehen, da er einen Freund in Wien besuchen möchte. Sein Freund hat ihm bereits eine elektronische Einladung geschickt, jedoch weiß er nicht genau welche Unterlagen er mitbringen soll, da er nur ein Formular bekommen hat, welches er ausfüllen soll. Ich habe die Angestellte dann gefragt, was er denn alles braucht und sie meinte dann, dass es im Moment einfach ums Geld geht, auch bei einem Touristenvisum. Er muss genügende finanzielle Ressourcen nachweisen und dass er auch persönlich an Syrien, durch beispielsweise ein Haus, ein Auto und

---

<sup>82</sup> Interview Wilām

<sup>83</sup> Interview 'Alī

<sup>84</sup> Interview 'Umar

einer Familie, gebunden ist. Sie wollen sicher gehen, dass er auch wieder zurückkommt. Der Freund von Wilīām finanziert seine Familie mit seinem geringbezahlten Job und hat daher eigentlich keine Möglichkeit nach Österreich zu kommen, auch wenn sein österreichischer Freund ihn finanziell unterstützt.

Diese Anforderungen gelten auch für syrische Staatsbürger. Der einzige Unterschied ist, dass SyrerInnen mindestens drei Wochen, PalästinenserInnen jedoch mindestens sechs Wochen auf die Antwort auf ihren Visumsantrag warten müssen. Die Dame am Schalter erklärte mir, dass dies an den syrischen Behörden liegt, da sie bei PalästinenserInnen längere Zeit brauchen um die angefragten Unterlagen der österreichischen Botschaft zu übergeben.

Jedoch in Bezug auf Syrien hat sich der legale Status palästinensischer Flüchtlinge auf die Lebensqualität der Camps, wie Yarmūk positiv ausgewirkt. PalästinenserInnen werden nicht durch die Grenzen der Camps eingeschränkt sondern haben die Möglichkeit sich frei in Syrien zu bewegen, zu arbeiten, zu studieren ohne, dass ihre nationale Identität in Frage gestellt wird<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> vgl. Hakim 2009, S 24

## **4. Palästinensischer Nationalismus in der Diaspora**

### **4.1 Definition von Diaspora in Bezug auf PalästinenserInnen in Syrien**

Ob Diaspora in Bezug auf PalästinenserInnen die außerhalb von Palästina leben ein passender Terminus ist, hat eine rege Diskussion zwischen den verschiedenen WissenschaftlerInnen ausgelöst. Vor allem palästinensische WissenschaftlerInnen vermeiden den Begriff Diaspora, da so der Begriff Flüchtlinge ersetzt werden könnte, welcher das Recht auf Rückkehr betont<sup>86</sup>.

Ebenso meint die amerikanische Anthropologin Julie Peteet in ihrem Artikel *„Problematising a Palestinian diaspora“*<sup>87</sup>:

*„Even though Palestinians can be both diasporic and refugees, the term embodies the potential to eclipse the legally derived term refugee.“*<sup>88</sup>

Die Mehrheit der PalästinenserInnen lebt außerhalb ihrer Heimat und viele sind als Flüchtlinge registriert. Ohne den Flüchtlingsstatus in Frage zu stellen könnte der Begriff Diaspora das Leben fern vom Geburtsort beschreiben ohne, dass die Selbstidentifikation als PalästinenserIn in Frage gestellt wird. Der Begriff Diaspora könnte somit in Verbindung mit den Geschehnissen von 1948 verwendet werden. So schreibt Mohamed Bamyeh:

*„Since its beginning in the cataclysmic events of 1948, diaspora life itself has signified for Palestinians the essence of their dispossession and one of the most compelling elements of their cause.“*<sup>89</sup>

Betont wird in diesem Fall ein kollektives Trauma<sup>90</sup>, was mit einer Identifikation als Opfer im gemeinschaftlichen Bewusstsein einhergeht. Laut Robin Cohen entspricht dies der klassischen

---

<sup>86</sup> vgl. Hanafi 2003, S 180

<sup>87</sup> Peteet 2007

<sup>88</sup> ebd. 2007, S 643

<sup>89</sup> Bamyeh 2007, S 90

<sup>90</sup> Cohen betont in diesem Fall, dass er mit Trauma *„...a class of events characterized by their brutality, scale and intensity so as unambiguously to compel emigration or flight.“* meint. Es sei zu unterscheiden, ob eine Gruppe beispielsweise auf Grund von Überpopulation das Land verlassen oder auf Grund ethnischer Säuberung. (vgl. Cohen 2008, S 2)

prototypischen Verwendung des Konzeptes von Diaspora. Unter anderen zählt er auch die PalästinenserInnen zu dieser Gruppe<sup>91</sup>.

Kennzeichnend für diese prototypische Diaspora ist eine traumatische Bevölkerungsverteilung von der ursprünglichen Heimat. Die Erinnerung an die Heimat steht in Bezug zu einem kollektiven Gedächtnis als gewaltsam vertriebene Gruppe. Robin Cohen zählt die palästinensische Diaspora zur prototypischen Diaspora, da die Gründung des Staates Israel als Katastrophe erinnert wird, welche in Verbindung mit Leid, Entfremdung, Ablehnung und Exil steht und zwei Drittel der arabischen Bevölkerung das Land verlassen mussten<sup>92</sup>.

Es ist noch immer eine starke Betroffenheit bei den PalästinenserInnen der dritten und vierten Generation zu spüren, obwohl sie das Jahr 1948 selbst nicht miterlebt haben. Bezüglich der ersten Intifada wird meistens der Plural verwendet um den gemeinsamen Fall aller PalästinenserInnen zu betonen. Fawaz Turki schreibt in seinem Artikel „*To be Palestinian*“<sup>93</sup>:  
*“For the Palestinian proceeded to ask not who am I, but who are we? Not what is my, but what is our place in history.”*<sup>94</sup>

Die Vorkommnisse von 1948 habe ich als einen sehr einschneidenden Identifikationsfaktor der PalästinenserInnen in Yarmūk erlebt, da der Verlust der Heimat die PalästinenserInnen als Kollektiv betroffen hat. Die Erinnerungen an den Verlust werden an die folgenden Generationen weitergegeben.

*„They took it from us. It feels so strange for me.”*<sup>95</sup>

*„And I grew up to love this case, to believe in it. It is our case.”*<sup>96</sup>

*„We have a homeland and they took it from us.”*<sup>97</sup>

Im Arabischen existieren Begriffe die mit der semantischen Bedeutung von Diaspora einhergehen. Aš šatāt wird als verteilt, getrennt oder verstreut übersetzt und könnte durchaus

---

<sup>91</sup> vgl. Cohen 2008, S 1-2

<sup>92</sup> ebd., S 3-4/ vgl. Lindholm Schulz 2003, S 1

<sup>93</sup> Turki 1974

<sup>94</sup> ebd., S 3

<sup>95</sup> Interview Wilām

<sup>96</sup> Interview 'Alī

<sup>97</sup> Interview Rāmā

eine Anlehnung an den Begriff Diaspora sein, welcher wörtlich auch verteilt getrennt oder verstreut bedeutet. Al ġurba wird im Arabischen bereits länger verwendet und gilt als stark mit Emotionen behaftet. Vor allem in der palästinensischen Literatur wird dieser Begriff verwendet um das Leid und die Entfremdung der PalästinenserInnen fern von ihrer Heimat zu beschreiben. Grundsätzlich kann al ġurba als das „Fehlen von Heimat“ übersetzt werden<sup>98</sup>.

Bei meinem Aufenthalt in Syrien bin ich immer wieder in Gesprächen auf ähnliche Antworten gestoßen. Auf die Frage ob sie Syrien als Heimat sehen wurden nie die Wörter al ġurba oder aš šatāt verwendet, sondern Syrien wurde oft als zweite Heimat oder als temporärer Wohnort bezeichnet.

*„Syria is a beautiful country. My homeland is Palestine but Syria is my second homeland. I feel so comfortable here.“<sup>99</sup>*

*“Syria is a beautiful place and Damascus is amazing, but I consider Syria as a temporary place to stay.”<sup>100</sup>*

Da es keinen allgemeinen Konsens über die Definition, wie auch keinen generell anerkannten theoretischen Rahmen für das Studium von Diaspora gibt, bleibt es ein schwer erfassbarer Begriff. Ist Diaspora ein spezieller Fall von Ethnizität, wie Martin Sökefeld<sup>101</sup> meint? Sollte das Konzept Diaspora völlig neu überdacht werden? Sollte auch ein Diskurs über Antirassismus und Transethnizität, wie von Floya Anthias<sup>102</sup> gefordert, berücksichtigt werden? Oder wird Diaspora, wie von Lindholm Schulz<sup>103</sup> erläutert, nur mehr als Metapher eines globalen Zustandes der Mobilität der MigrantInnen gesehen?

Cohen setzt der Kritik und der Verallgemeinerung des Konzeptes von Diaspora entgegen:

*„...the concept of diaspora is not a magic bullet and cannot be used to slay all enemies.“<sup>104</sup>*

---

<sup>98</sup> vgl. Lindholm Schulz 2003, S 20

<sup>99</sup> Interview 'Alī

<sup>100</sup> Interview Rāmā

<sup>101</sup> Sökefeld zit. nach Cohen 2008, S 13

<sup>102</sup> vgl. Anthias 1998, S 577

<sup>103</sup> vgl. Lindholm Schulz 2003, S 8

<sup>104</sup> Cohen 2008, S 11

Dieser sehr pointierte Satz beantwortet eigentlich die obig gestellten Fragen, denn das Konzept von Diaspora dient nicht dazu alle transnationalen Bewegungen zu beschreiben, eine Antirassismusbewegung in Gang zu setzen<sup>105</sup> oder eine Sonderform von Ethnizität zu beschreiben. Möglicherweise existieren die verschiedenen Kategorien wie Diaspora, Minderheiten, Flüchtlinge und andere soziale Formationen nebeneinander und schließen einander nicht aus.

Obwohl Ethnizität und Diaspora gemeinsam auftreten, können die beiden Konzepte schon allein durch staatliche Praktiken, wie beispielsweise Volkszählungen von einander differenziert werden. Das eine muss somit nicht als ein spezieller Fall des anderen betrachtet werden, da auch andere analytische Methoden und Fragestellungen mit den verschiedenen Konzepten einhergehen. So steht bei dem Konzept der Ethnizität das Gefühl von Selbst- und Gruppenidentität und der Unterschied zu anderen Gemeinschaften im Mittelpunkt der Betrachtung, während sich das Konzept von Diaspora auf Bewegungen und soziale Beziehungen über mehrere Grenzen hinweg bezieht<sup>106</sup>.

Im Fall der PalästinenserInnen in Syrien stellt sich die Frage der Ethnizität nicht, da das historische Palästina ein Teil Syriens Teil war<sup>107</sup>.

ʿAlī meinte überhaupt:

*“Syria and Palestine are just one country.”*<sup>108</sup>

Obwohl PalästinenserInnen in Syrien ihrer Heimat zwar räumlich Nahe sind, bleiben sie auf Grund ihrer nationalen Zugehörigkeit bzw. ihrer „*non-nationality*“ trotzdem Fremde. Sie werden anders behandelt als die syrischen StaatsbürgerInnen, was für Peteet nicht mit dem Konzept von Diaspora einhergeht, da der Flüchtlingsstatus auf Unbeständigkeit hinweist, aber Diaspora einen Zustand von Dauerhaftigkeit und Integration beschreibt<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> ebd.

<sup>106</sup> vgl. Peteet 2007, S 631

<sup>107</sup> vgl. Peteet 2007, S 641

<sup>108</sup> Interview ʿAlī

<sup>109</sup> vgl. Peteet 2007, S 632-636

Sollte das Konzept von Diaspora in Bezug auf PalästinenserInnen in Syrien nun völlig verworfen werden?

Laut dem Artikel von Sari Hanafi „*Rethinking the Palestinians Abroad as Diaspora: The Relationship between the Diaspora and the Palestinian Diaspora*“<sup>110</sup> weist die wissenschaftliche Literatur im Fall der PalästinenserInnen immer wieder auf deren Besonderheit hin. Hanafi kommt jedoch zu der Schlussfolgerung, dass Paradigmen von migrationsbezogenen Studien auch in diesem Fall angewendet werden können.<sup>111</sup> So verwendet er zwar den Begriff von Diaspora in Bezug auf PalästinenserInnen, bezeichnet sie aber als „*partially diasporized people*“<sup>112</sup> auf Grund des schwachen „*center of gravity*“<sup>113</sup>. Dieses „*center of gravity*“ ist ein Treffpunkt, an dem sich Personen die in der Diaspora leben mit Angehörigen treffen können und bezeichnet auch den Kommunikationsfluss zwischen Angehörigen, die in verschiedenen Peripherien leben<sup>114</sup>.

Um die erste Funktion des „*center of gravity*“ zu erfüllen ist ein physischer Ort notwendig, der jedoch für PalästinenserInnen auf Grund der politischen Situation nicht zugänglich ist. Des Weiteren leben kaum noch Verwandte in ihren früheren Wohnorten. Durch die Unmöglichkeit der Einreise und der schwachen sozialen Bindungen zu Palästina können kaum Netzwerke zu der früheren Heimat aufrechterhalten werden. Ebenso ist ein Treffpunkt in einer der mehreren Länder in der sich nur ein Teil der Familie aufhält aus organisatorischer und auch aus finanzieller Sicht schwierig zu gestalten<sup>115</sup>.

In meinen Interviews haben sich ebenfalls die Problematiken der Verbindung zur Verwandtschaft in Palästina gezeigt. Wilām kennt zwar seine Verwandtschaft in Palästina, aber sie besuchten Syrien, auf Grund bürokratischer Hürden, nur sehr selten.

„*Because of the conflict it is very difficult for them to come here [Anmrkg.: nach Syrien]. So they need permission and they don't get it that often. So it's not easy.*“<sup>116</sup>

---

<sup>110</sup> Hanafi 2003

<sup>111</sup> ebd.

<sup>112</sup> ebd, S 157

<sup>113</sup> ebd

<sup>114</sup> ebd, S 174

<sup>115</sup> ebd, S 174-175

<sup>116</sup> Interview Wilām

Interessanterweise hatte der Großvater von 'Alī die Möglichkeit seinen früheren Geburtsort zu besuchen. 'Alī konnte ihn nicht auf seinen Reisen begleiten und kennt deswegen nur die Erzählungen und die Bilder.

*„Two years ago my grandfather has just stopped going to Lūbiya. Before he visited his relatives often. He took a lot of pictures of his orange and apple trees and he went to Jerusalem to the Dome of rock. I hoped that I could be with him.”<sup>117</sup>*

Als ich ihn ein paar Tage später wiedertreffen habe, fragte ich ihn wie es möglich war, dass sein Großvater diese Reisen machen konnte. 'Alī meinte auf Grund seines hohen Alters und da er genug Geld hatte.

Im Falle der PalästinenserInnen in Syrien verwendet Hanafi den Begriff „*not-yet diaspora*“<sup>118</sup>, da sie zwar gut in die syrische Gesellschaft integriert sind, aber noch immer mit dem Status als Flüchtling leben. Analytisch betrachtet kann erst dann von Diaspora gesprochen werden, wenn die betreffende Gruppe einen akzeptierten rechtlichen Status in dem jeweiligen Gastland erworben hat und durch verschiedene Netzwerke mit den Angehörigen in Verbindung steht<sup>119</sup>.

Es ging in meiner Feldforschung klar hervor, dass sich PalästinenserInnen als Unterschiedlich zu der syrischen Mehrheitsgesellschaft empfinden, vor allem in Bezug auf die Identifikation als Opfer durch den Verlust der Heimat. Das Leben fernab von der Heimat ist bezeichnend für die PalästinenserInnen in Syrien und könnte daher als ein Leben in der Diaspora beschrieben werden.

Diaspora und Exil klar voneinander zu trennen stellt sich oft als schwierig heraus. Grundsätzlich jedoch repräsentiert Exil eher die Bewegung also den Umzug selbst, während Diaspora sich auf das Leben nach der Wanderung bezieht<sup>120</sup>.

Um diesen Zustand der Besitzlosigkeit auf der einen Seite, jedoch die Integration in die syrischer Mehrheitsgesellschaft auf der anderen Seite zu beschreiben stellt sich für mich Diaspora als ein brauchbares, jedoch nicht ideales Konzept dar.

---

<sup>117</sup> Interview 'Alī

<sup>118</sup> vgl. Hanafi 2003, S 169

<sup>119</sup> ebd., S 166-168

<sup>120</sup> vgl. Lindholm Schulz 2003, S 9

Ich möchte auf das Konzept Diaspora dahingehend zurückgreifen, indem ich die palästinensische Diaspora als ein Produkt des israelisch-palästinensischen Konflikt sehe, da auf Grund dieses Konflikts überhaupt eine palästinensische Diaspora entstanden ist. Zwar gelten die PalästinenserInnen als Flüchtlinge, aber Syrien wird nicht nur als Zufluchtsort, sondern auch als zweite Heimat gesehen.

Obwohl der Wunsch der Rückkehr klar formuliert wird und somit die Vorläufigkeit des Aufenthaltes betont, stellt sich dies eher als eine politische und militärische Frage heraus und nicht einer praktischen. Die PalästinenserInnen in Yarmūk leben innerhalb dauerhaften gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen, die nicht von Temporarität gekennzeichnet sind.

## 4.2 Definition von Nationalismus in Bezug auf PalästinenserInnen in Syrien

Nationalismus ist generell eine politische Doktrin, in der die Menschheit in getrennte, eigenständige Einheiten geteilt wird, welche als Nation bezeichnet wird. Diese Nationen sollten über eine separate politische Einheit verfügen – einem Staat<sup>121</sup>.

Anhand dieser generellen Definition kann eine eurozentrische Tendenz in Bezug auf die Abhängigkeit von Nationalismus und Staat festgestellt werden, was unter anderem von Arjun Appadurai stark kritisiert wurde. Durch das Aufkommen des Nationalismus im späten 18. Jahrhundert in Europa hat sich das Konzept auf die ganze Welt verteilt, wobei vor allem die politische Ideologie eines Staates im Vordergrund steht. Appadurai meint, dass das Konzept der jeweiligen Region angepasst und je nach Fall neu definiert werden muss. Außerdem sollte Nationalismus nicht alleinig von einem physischen Territorium abhängig gemacht werden<sup>122</sup>.

Oren Yiftachel wiederum betont, dass in Bezug auf die PalästinenserInnen eben genau der Kampf um das Land die nationale palästinensische Kultur durch ihren starken territorialen Bezug geprägt hat und bezeichnet daher den palästinensischen (wie auch den israelischen) Nationalismus als einen *ethnoterritorialen*<sup>123</sup>. Gerade das Gebiet sieht Yiftachel als wichtigen Kern von nationaler Mobilisierung, denn das „wo“ bleibt der Kern der Gründung einer Nation<sup>124</sup>.

Jedoch teilt Yiftachel die oben genannte Kritik von Appadurai, dass Nationalismus nicht mit einem Staat in Verbindung stehen muss. So meint Yiftachel, dass viele führende Theorien den Prozess der Staats- und Nationsbildung gleichsetzen<sup>125</sup>. Oft wird die Verbindung von politischen Institutionen und gemeinsamer Wirtschaft ein geteiltes Gebiet betont, obwohl es diesen „nation-state“, als solchen eigentlich kaum gibt<sup>126</sup>. Er kritisiert, dass Theorien von Nationalismus den menschlichen Raum auf den Staat reduzieren und nicht die dynamischen geographischen

---

<sup>121</sup> vgl. Barnard/Spencer 2002, S 391

<sup>122</sup> vgl. Appadurai 2002, S 113-201

<sup>123</sup> vgl. Yiftachel 2005, S 57

<sup>124</sup> ebd., S 56-57

<sup>125</sup> ebd., S 62

<sup>126</sup> ebd., S 62-63

Konturen auf Grund von Ethnizität, Klassen, Geschlecht integrieren, die durch soziale Veränderungen bedingt werden<sup>127</sup>.

Bezüglich der PalästinenserInnen in Syrien bezieht sich das räumliche Gebiet der PalästinenserInnen in der Diaspora sowohl auf Palästina, wie auch einen Aufbau eines „Proto-Staates“ außerhalb der Heimat als räumlichen Bezug. Dieser Aufbau basiert auf einer Idee eines Ortes zu dem man zurückkehren möchte<sup>128</sup>.

Eine weitere Kritik an dem Konzept von Nationalismus ist, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen homogenisiert wird um eine gemeinsame Identität zu erschaffen.<sup>129</sup> Dies führt dazu, dass Flüchtlinge durch die Mehrheitsgesellschaft marginalisiert und ausgeschlossen werden. Durch die Reproduktion der nationalen und ethnischen Grenzen folgt nicht nur eine äußere Abgrenzung, sondern auch eine innere. So wird durch dieses *othering*<sup>130</sup> der Nationalismus der Minderheiten verstärkt. In Bezug auf die palästinensischen Flüchtlinge in der Diaspora, wird beispielsweise durch den kollektiven Verlust des Heimatlandes eine innere Solidarität gestützt<sup>131</sup>.

So habe ich in Syrien sowohl die äußere als auch die innere Abgrenzung der palästinensischen Flüchtlinge beobachten können. Bei meinem Besuch der Abteilung für palästinensische Flüchtlinge wurde mir die Abgrenzung zur syrischen Mehrheitsgesellschaft durch die syrische Regierung bewusst.

Vor der Abteilung waren junge Männer mit abrasierten Haaren versammelt, die in großen Bussen zu den Militärstützpunkten gebracht wurden. 'Umar sagte mir, dass hier ausschließlich Palästinenser sitzen würden. Ich war überrascht über die Brutalität der verantwortlichen Bediensteten, die bei kurzem Zögern der neuen Soldaten sofort zum Schlagstock griffen. Des Weiteren überraschte mich die Gleichgültigkeit der jungen Palästinenser gegenüber den handgreiflichen Methoden.

---

<sup>127</sup> vgl. Yiftachel 2005, S 63

<sup>128</sup> vgl. Lindholm Schulz 1999, S 17

<sup>129</sup> vgl. Lindholm Schulz 1999, S 9

<sup>130</sup> Ursprünglich wurde der Begriff *Othering* von Gayatri Spivak geprägt. Das Andere wird innerhalb eines Machtdiskurses ausgeschlossen und durch imperiale Diskurse kreiert. Siehe: Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*. In: Barker, Francis (Hrsg.). *Europe and its Others: proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*. Univ. of Essex: Colchester: S 128-151.

<sup>131</sup> vgl. Lindholm Schulz 1999, S 18

Wir gingen hinein und mussten in einer langen Schlange warten. 'Umar sprach mit einem Soldaten, woraufhin uns dieser uns nach vorne gehen ließ. In diesem Bereich des Gebäudes waren ausschließlich Männer anzutreffen, wobei Frauen im Büro die organisatorischen Tätigkeiten erledigten. Die Verantwortliche des Büros bot mir einen Platz an um mich hinzusetzen und zu warten bis 'Umar zurückkommt. Sie sei Christin genauso wie ich, und ich sei erst die zweite Europäerin die hier her kam. Ich fragte sie ob sie Palästinenserin sei, worauf sie antwortete, dass in diesem Büro alle Mitarbeiterinnen Syrerinnen sind. Die PalästinenserInnen seien hier zu Gast und irgendwann würden sie wieder in ihre Heimat zurückkehren. Ich erwiderte, dass sie dann keinen Job mehr hätte. Sie lachte und sagte, dass sie dann in ihre Heimat Latakia zurückkehren würde.

Wir wurden immer wieder unterbrochen, da sie nebenbei Militärbücher bearbeitete. Ich hatte das Gefühl, dass ihr alle mit viel Respekt begegneten, da sie erst in das Büro gingen, wenn sie ihnen ein Handzeichen gab. Im Gegensatz zu den anderen Frauen im Büro trägt sie keine Uniform sondern ihre Alltagskleidung. Generell tragen die Frauen in dieser Abteilung keinen Hijab.

Sie erzählte mir von ihrem Ex-Mann und warum es für sie wichtig sei innerhalb der eigenen Religion zu heiraten. Sie könne sich gut vorstellen einen christlichen Palästinenser zu heiraten, würde aber einen christlichen Syrer bevorzugen, da ihre Kinder sonst ebenfalls PalästinenserInnen wären und dadurch keine wirkliche Heimat hätten.

Dieses Gespräch verdeutlichte für mich die innere, wie auch die äußere Grenzziehung innerhalb der Gesellschaft. Innerhalb der sozio-kulturellen Beziehungen erfolgt die Abgrenzung durch gesellschaftliche Regeln, wodurch eine palästinensisch-syrische Verbindung teilweise skeptisch betrachtet wird. So zeigte sich, dass nationale Zugehörigkeit in die Entscheidung mit einbezogen wird. Ich sprach auch mit meinen GesprächspartnerInnen über das Thema Heirat, wobei mir ein Unterschied zwischen meinen weiblichen und meinen männlichen GesprächspartnerInnen aufgefallen ist. Ich nehme an aus folgendem Grund:

*„In Arab worlds the children have the nationality, religion and last name of the father. The name of the mother is mentioned in the I.D. So I have my father’s nationality. Even if my mother was Syrian or Indian or whatever.”<sup>132</sup>*

So meinte Rūzā in unserem Gespräch, dass es ihr sehr wichtig ist, dass ihre Kinder als PalästinenserIn registriert sind und dies ein Grund ist, warum auch ihr Ehemann Palästinenser sein sollte. Dem fügte sie noch hinzu:

*„We have a saying in Arabic: The person that is not together with his kind will die from his troubles.”<sup>133</sup>*

In der Familie in der ich wohnte, waren alle mit einem Palästinenser oder mit einer Palästinenserin verheiratet. Sehr oft auch innerhalb des eigenen Bekanntenkreises, wobei ich in den jüngeren Generationen eine Veränderung beobachten konnte. Die meisten Frauen machten nach der Matura noch eine weitere Ausbildung. Innerhalb meines Forschungsfeldes stellte ich fest, dass vor allem die Frauen die sich außerhalb des Bekanntenkreises verlobten, eine höhere Bildung genossen. Ihnen war es möglich Beziehungen auch außerhalb der Familie zu knüpfen. Aḥmad sprach ebenfalls diese Veränderung an:

*„Because of cultural reason it is difficult for male and female to meet. So the woman can only choose in her own society from people she knows, friends and so on. There is a small range for searching. She is limited in her movement. This is how relative marriages started but now it’s disappearing, because life is changing. People become freer. The world is changing. Syria is changing. The society itself becomes freer. It’s not like restricted like before.”<sup>134</sup>*

Demnach konnte ich beobachten, dass gesellschaftliche Regeln Auswirkungen auf die Abgrenzung innerhalb der Gesellschaft haben. So wird generell die nationale Identität in die Entscheidung der Eheschließung mit einbezogen, jedoch wird eine syrisch-palästinensische Eheschließung nicht ausgeschlossen. Der Religion wird jedoch ein höherer Stellenwert beigemessen als der Nationalität.

---

<sup>132</sup> Interview Aḥmad

<sup>133</sup> Interview Rūzā

<sup>134</sup> Interview Aḥmad

*„My family will never accept a marriage from another religion.“<sup>135</sup>*

Wie sich in dem vorhin genannten Gespräch zeigte, kann eine innere Abgrenzung durch den kollektiven Verlust der Heimat und dem Wunsch der Rückkehr erkannt werden. Demnach sah auch meine Gesprächspartnerin die PalästinenserInnen in Syrien als Gäste an und ging davon aus, dass die palästinensischen Flüchtlinge in ihre Heimat zurückkehren werden. Dieser Rückkehrgedanke ist ein wichtiger Identitätsfaktor für die PalästinenserInnen in Syrien.

*„It’s a dream of every Palestinian to go back to Palestine.“<sup>136</sup>*

*“The accent will be different when we will go back.“<sup>137</sup>*

Was ist jedoch nun unter palästinensischem Nationalismus zu verstehen? Ein Nationalismus ohne Staat indem die Angehörigen über den Weltglobus verteilt leben und nicht über einen eigenen anerkannten Staat verfügen, eine andere Staatsbürgerschaft besitzen oder als staatenlos gelten? Auf welches Gebiet bezieht sich der palästinensische Nationalismus?

*„The ultimate definition of nationality is personal. Those who consider themselves to be Palestinians are Palestinians. The only real measure of “national identity” is self-identification, not legal citizenship.“<sup>138</sup>*

So erachtet der Historiker Justin Mc Carthy Muslime und Christen die entweder noch in Palästina leben oder jene dessen Angehörigen bis 1948 in Palästina gelebt haben als PalästinenserInnen. Er bezieht sich auf das Gebiet des britischen Mandates nach der Kapitulation des osmanischen Reiches, weist aber auf die Problematik der Evaluierung der palästinensischen Bevölkerung hin. Grund hierfür ist das Fehlen von zuverlässigen Daten, da die Osmanen nur Aufzeichnungen über die religiöse Zugehörigkeit führten. Nach 1948 wurde eine genaue demographische Evaluierung noch schwieriger, da es keine detaillierten Erhebungen gab<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Interview Rāmā

<sup>136</sup> Interview `Alī

<sup>137</sup> Interview Murād

<sup>138</sup> McCarthy 2001, <http://www.palestineremembered.com/Acre/Palestine-Remembered/Story559.html>, 8.6.2011

<sup>139</sup> ebd.

Außerdem existierte noch nie eine offizielle palästinensische Bürgerschaft innerhalb eines unabhängigen palästinensischen Staates. Hier stellt sich jedoch die Frage ob die Bürgerschaft und Nationalismus überhaupt zusammenhängen, was Asem Khalil verneint<sup>140</sup>.

Die Bildung des Staates Israel und der Wunsch nach einem Staat Palästina zeigen den Anspruch eines modernen Nationalstaates als einen „ethnisch Reinen“. Als vorrangiges Ziel gilt eine ethnische Kontrolle des Raumes, was auch durch einem starken historischen Hintergrund und dem Bedürfnis nach Gerechtigkeit gestützt wird<sup>141</sup>. So wird der palästinensische Nationalismus oft als Reaktion auf die Gründung des Staates Israel gesehen. Jedoch wäre dies eine zu vereinfachte Darstellung des palästinensischen Nationalismus, denn interne Geschehnisse<sup>142</sup> sind genauso relevant wie externe und sollten daher in einem Diskurs über Nationalismus ebenfalls betrachtet werden<sup>143</sup>.

Zusammenfassend wurde der Nationalismus oft in Verbindung mit einem physischen Territorium gebracht, was unter anderem in Bezug auf den palästinensischen Nationalismus in der Diaspora nicht mehr als passend erachtet werden kann. Nationalismus muss demnach nicht mehr in Verbindung mit einem physischen Territorium und einer eigenen politischen Einheit, stehen.

ʿUmar erzählte mir von einem palästinensischen Sprichwort, welches dieses Phänomen der Nation ohne Staat beschreibt:

*„All nations live in their own countries but we are the only nation with our country Palestine in our heart.“*<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> vgl. Khalil 2007, S 1-3

<sup>141</sup> vgl. Yiftachel 2005, S 72

<sup>142</sup> In seinem Buch „*Palestinian Identity*“ geht Khalidi im Detail auf die prägenden Jahre des palästinensischen Nationalismus ein. Es ist im Zuge meiner Diplomarbeit zu weitführend um auf die Geschichte des umstrittenen Gebietes genau einzugehen und ich werde mich folgend auf die Phase nach 1948 beziehen, aber ich möchte durch meinen Verweis auf das Buch von Khalidi auf die Vielschichtigkeit der palästinensischen Geschichtsfindung hinweisen.

<sup>143</sup> vgl. Lindholm-Schulz 1999, S 3

<sup>144</sup> Interview ʿUmar

Trotz allem ist gerade das Bestreben nach der Gründung eines eigenen Staates in die palästinensische Identität tief eingebettet und ein wichtiger Bestandteil des palästinensischen Nationalismus<sup>145</sup>.

Wie auch eine Definition von Nationalismus eine sehr vielschichtige und fächerübergreifende Diskussion ausgelöst hat, ist auch eine klare Definition von palästinensischem Nationalismus schwierig zu finden. Ich konnte zwar Faktoren die den palästinensischen Nationalismus prägen ausfindig machen, allerdings konnte ich keine allgemein gültige Definition erkunden.

---

<sup>145</sup> vgl. Lindholm-Schulz 1999, S 120

### 4.3 Bildung und Hauptsäulen des palästinensischen Nationalbewusstseins nach dem Exodus

Die palästinensische Gesellschaft galt bis 1947 als eine bäuerliche. Es gab zwar einige große urbane Gebiete, aber von den 1,3 Millionen arabischen PalästinenserInnen lebten 60-70% in ländlichen Regionen. So identifizierten sich die meisten PalästinenserInnen eher mit der Familie bzw. der lokalen Identität und weniger mit einer einheitlichen palästinensischen Identität<sup>146</sup>.

Jedoch erwachte das palästinensische Nationalbewusstsein nicht alleinig in der Elite und der Mittelschicht, sondern erreichte durch die britische Führung auch die bäuerliche Gesellschaft obwohl die Dörfer meist sozial und politisch selbstbestimmt fungierten<sup>147</sup>.

Als die Zionisten den ersten Jahrestag der Balfour-Erklärung<sup>148</sup> im Jahr 1918 öffentlich feierten, wurde eine palästinensische Nationalbewegung erkennbar in der sich muslimische und christliche PalästinenserInnen vereinten und es zu einer Wende im nationalen Bewusstsein kam<sup>149</sup>. Oft wird in der Literatur davon ausgegangen, dass der palästinensische Nationalismus durch die Gründung des britischen Mandates begann<sup>150</sup> und stark von der Auseinandersetzung mit dem Zionismus geprägt wurde<sup>151</sup>. Turki setzt dem entgegen, dass das palästinensische Nationalbewusstsein schon davor existierte, aber sich erst durch die Widerstandsbewegung formierte<sup>152</sup>.

Die Religion habe ich in meiner Feldforschung als wesentliche Identifikation zur Abgrenzung zum Judentum erlebt.

Murād meinte, dass er als Palästinenser geboren wurde, ihn aber auch

---

<sup>146</sup> vgl. Morris 1987, S 7-8, vgl. Ortlieb 1995, S 57

<sup>147</sup> vgl. Morris 1987, S 9

<sup>148</sup> Die Balfour Deklaration bezieht sich auf einen Brief von Arthur Balfour, dem britischen Außenminister an das Oberhaupt der britischen jüdischen Gemeinschaft Lord Rothschild im November 1917, in dem er bekannt gibt, dass er sich für eine Heimat des jüdischen Volkes, vorzugsweise in Palästina, einsetzen wird. (vgl. Mostyn/Hourani 1988, S 488)

<sup>149</sup> vgl. Ortlieb 1999, S 71-72

<sup>150</sup> vgl. Hanafi 2003, S 179

<sup>151</sup> vgl. Hassasian 1990, S 31

<sup>152</sup> vgl. Turki 1974, S 3

„... *the blood, the earth, the history, the religion.*“<sup>153</sup>

zu einem Palästinenser machen und daher die Israelis seine Feinde wären. Murād schließt dem an:

„*During the whole history it shows that it's not good to negotiate with them. It needs power.*“<sup>154</sup>

Ich erachte daher in Bezug auf den palästinensischen Nationalismus die Abgrenzung zum Judentum auf Grund der unterschiedlichen Ansprüche an das Territorium Palästina bzw. Israel als wesentlich.

„*They have their own opinion. I have my own opinion. I read many articles about how they transfer their culture to their sons. Of course they claim that it's their land. I claim also that it's my land. Nobody knows the truth. I'm talking as I am not a Palestinian but I have this feelings also. I can't just get rid of it, because I am Palestinian. So I have to let my children know this story.*“<sup>155</sup>

Auf Grund der jüdischen Besiedelung wurde die historische Gebundenheit der arabischen Bevölkerung an das Land in Frage gestellt. Daher ist die enge Verbundenheit mit dem Land für die palästinensische nationale Identität in der Diaspora signifikant. Ted Swedenburg hat in seinem Artikel „*The Palestinian Peasant as National Signifier*“<sup>156</sup> die Identifikation der PalästinenserInnen mit dem Land und der Verbindung zur palästinensischen nationalen Identität genauer untersucht. Er hat beobachtet, dass sich PalästinenserInnen mit der bäuerlichen Gesellschaft, im Arabischen als *fallah* bezeichnet, identifizieren um so die historische Verbindung mit dem Territorium zu verdeutlichen. Diese unveränderliche „Natur“ der bäuerlichen Gesellschaft wird eingesetzt um den zeitlosen Charakter der palästinensischen Kultur und Nation zu sichern<sup>157</sup>.

Die Vorstellungen von Palästina beruhen oft auf den Erzählungen der Großeltern bzw. Eltern, die auf deren Erinnerungen basierend, welche bereits mehr als sechzig Jahre zurück liegen. So wird eine Vorstellung von Palästina vermittelt, welche sich seitdem her nicht verändert hat.

---

<sup>153</sup> Interview Murād

<sup>154</sup> Interview Murād

<sup>155</sup> Interview Aḥmad

<sup>156</sup> Swedenburg 1990

<sup>157</sup> vgl. Swedenburg 1990, S 19

„My cousin was born in the year 2 of the ghourba in a tent near the water pump. He is now six years old but he says he is from Jaffa, because his parents were born there and he knows how Jaffa looks and how it feels. To him, how it was is how it is.“<sup>158</sup>

Turki beschreibt in seinem Artikel seine Verbundenheit zu Haifa folgendermaßen:

„Haifa now means more to me than it did to my father. It is more graphic in my mind than in his. Its image more enriching, more engulfing to me as I grow up to acquire a past of my own.“<sup>159</sup>

Zu Beginn meiner Feldforschungen schien mir die Bedeutung der *fallah* für die jüngere Generation der PalästinenserInnen in Damaskus nicht als maßgeblich. Als ich jedoch näher auf das Symbol des Olivenbaumes einging, zeigte sich eine Idealisierung der früheren Heimat. Es wird einfacheres, schöneres Leben in Palästina beschrieben als die Eltern bzw. die Großeltern noch am Land lebten.

„She always told me how simple the life was. So simple and pure.“<sup>160</sup>

„The Palestinians were simple and good in their heart. They had high morals and were really connected with the land.“<sup>161</sup>

Es wird von einer kollektiven Lebensweise und gemeinsamen Charakterzügen aller PalästinenserInnen gesprochen.

„The Palestinians were in general so easy to get to know the others. They were so social.“<sup>162</sup>

Diese kollektive Gebundenheit an die Region Palästina, welches das ganze Gebiet des heutigen Israel mit einbezieht, ist meiner Meinung nach notwendig gewesen um den palästinensischen Nationalismus in der Diaspora weiterleben und entwickeln zu können. In der Diaspora herrschte ein Gefühl der Orientierungs- und Perspektivenlosigkeit nach der *nakba* vor. Außerdem lebten die PalästinenserInnen in den arabischen Nachbarländern meist isoliert von der dortigen Gesellschaft, wodurch sich der Bezug zur Familie und der Herkunft wie auch eine Rückbesinnung auf traditionelle Werte verstärkte. Erst als eine palästinensische

---

<sup>158</sup> Turki 1974, S 6

<sup>159</sup> ebd., S 8

<sup>160</sup> Interview Aḥmad

<sup>161</sup> Interview Murād

<sup>162</sup> Interview Rāmā

Befreiungsbewegung aufkam entwickelte sich ein kollektives Solidaritätsgefühl. Die Forderungen betrafen die Rückkehr der Flüchtlinge und die Überwindung des gemeinsamen Schicksals. Dadurch konnte in der palästinensischen Diaspora das Nationalbewusstsein gestärkt werden, während der Regionalismus geschwächt wurde<sup>163</sup>.

Trotz der regionalen und gesellschaftlichen Teilung der Bevölkerung, waren es vor allem die PalästinenserInnen in der Diaspora die den palästinensischen Nationalismus nach 1948 wieder aufgriffen<sup>164</sup>.

Ein Palästinenser aus Ramallah meinte:

*„Before the first Intifada I didn't know the Palestinian flag. I did not know what the name Palestine means. Inside Westbank it was different than in Syria.“<sup>165</sup>*

Die Camps in den arabischen Gastländern galten als elementar um die palästinensische Identität aufrecht zu erhalten<sup>166</sup>.

In der zweiten und dritten Generation herrscht zwar eine starke nationale Verbundenheit, jedoch beziehen sich viele weiterhin auf die Region aus der die Eltern oder die Großeltern stammen. Wilām erzählte mir von einer Unterhaltung mit einer Palästinenserin, mit der er zwar von Beginn an eine Verbundenheit auf Grund der gemeinsamen nationalen Identität spürte, sich aber beide auch auf die Region ihrer Herkunft beziehen.

*„And I asked where she was from and she answered that she was from Haifa. I said: 'Wow really. My mother is from there.' She asked: 'From which village?' I told her: 'From Ṭaṇṭūra.' She said: 'Really? I have relatives from there.' We felt so happy. It is a good feeling to meet a person from your own country and you share things. Talk about places you know. It's amazing.“<sup>167</sup>*

Die Verbundenheit zu einer gewissen Region wurde auch deutlich sichtbar, als ich meine InterviewpartnerInnen fragte, wo sie am liebsten wohnen würde. Rāmā antwortete, dass sie in

---

<sup>163</sup> vgl. Ortlieb 1995, S 83

<sup>164</sup> vgl. Khalidi 1997, S 208

<sup>165</sup> Interview Yūsuf

<sup>166</sup> vgl. Hanafi 2008, S 1

<sup>167</sup> Interview Wilām

Ṭabarīa leben wollen würde, weil ihre Eltern aus dieser Gegend stammen<sup>168</sup>. Murād wiederum würde gerne in 'Akka leben, weil seine Vorfahren dort wohnten<sup>169</sup>. So ist der Wunsch an welchen Ort sie zurückkehren möchten nicht nur an das Land sondern auch an einen bestimmten Ort geknüpft, der oft eng mit der Familiengeschichte verbunden ist.

Die PalästinenserInnen in Yarmūk beziehen sich zwar oft auf die Region der Eltern bzw. der Großeltern, aber die gemeinsame Forderung der Rückkehr nach Palästina ist wichtiger als die regionale Herkunft.

Die palästinensische nationale Identität geht Hand in Hand mit der Vorstellung einer eigenen palästinensischen Heimat<sup>170</sup>. Laut Hanafi baut der Diskurs des palästinensischen Nationalismus auf den zwei Hauptsäulen der nakba und auf dem Recht der Rückkehr auf. In Yarmūk konnte ich diese Annahme von Hanafi bestätigen<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Interview Rāmā

<sup>169</sup> Interview Murād

<sup>170</sup> vgl. Hakim 2008, S 3

<sup>171</sup> vgl. Hanafi 2008, S 1

#### 4.4 Bedeutung des Panarabismus für die palästinensischen Flüchtlinge in der Diaspora

Als ich im österreichisch-arabischen Kulturzentrum in Wien mit einem Jordanier über den Nationalismus der Palästinenser in Jordanien und Libanon sprach, meinte er, dass der palästinensische Nationalismus nicht ohne den Panarabismus betrachtet werden kann. Darum möchte ich kurz auf die Idee des Panarabismus in Bezug auf die palästinensischen Flüchtlinge in Syrien eingehen.

Der Panarabismus hatte einen wesentlichen Einfluss auf die politischen Strategien von Hafiz und später Baschar Al Assad und prägte den Umgang und die Aufnahmebedingungen der palästinensischen Flüchtlinge in Syrien.

Im Jahr 1970 übernahm Hafiz Al Assad die Macht, der als Vertreter der Baath Partei deren Parole Einheit, Freiheit und Sozialismus propagierte. Einheit bezieht sich auf die Vereinigung aller arabischen Länder<sup>172</sup>, in dessen panarabische Idee viele PalästinenserInnen eine Möglichkeit sahen ihre Rechte umzusetzen um die Forderung eines eigenen Staates realisieren zu können<sup>173</sup>. Da die Baath Partei unter Hafiz Al Assad Palästina als einen Teil Südsyriens sah, also einen kleinen Teil in einer großen arabischen Heimat<sup>174</sup>, war man der Auffassung, dass die PalästinenserInnen eine „Avantgarde“-Rolle in der Befreiung Palästinas inne hätten und begannen bereits Mitte 50er Jahren palästinensische Flüchtlinge direkt anzusprechen<sup>175</sup>.

Jedoch waren die 50er Jahre geprägt von einer Suche nach einer palästinensischen Identität als Volk und wie dies zum Ausdruck gebracht werden könnte. Es gab also erste Tendenzen in Richtung eines unabhängigen Staates<sup>176</sup>.

1957 wurde in Kuwait die erste rein palästinensische Widerstandsbewegung gegründet und PalästinenserInnen aus Syrien, Libanon, Gaza und dem arabischen Golf fühlten sich angesprochen. Des Weiteren entstanden Diskussionen innerhalb der Arabischen Liga über eine

---

<sup>172</sup> vgl. Rubin 2007, S 45-46

<sup>173</sup> vgl. Ortlieb 1995, S 90

<sup>174</sup> vgl. Khalid Rashid 1997, S 148

<sup>175</sup> vgl. Shami 1983, S 83

<sup>176</sup> ebd., S 85

Gründung einer palästinensischen Armee, was von Jordanien abgelehnt wurde. Jedoch wurde 1964 die PLO gegründet<sup>177</sup>.

Der Panarabismus galt als ein wichtiges Element der Selbstidentifikation vieler palästinensischer Flüchtlinge, da dadurch eine Art Schutz zur Stärkung der eigenen Macht gegen Israel überhaupt erst ermöglicht wurde. Allerdings wurde der Panarabismus durch den Zerfall der Vereinigten Arabischen Republik Syriens und Ägyptens 1961<sup>178</sup> und den Verlust Syriens 1967 im Sechstage Krieg stark geschwächt und existiert laut Khalidi nur noch als Mythos in der westlichen Welt<sup>179</sup>. Trotzdem schockierte der Zerfall vor allem jene PalästinenserInnen, die sich in den arabischen Parteien engagierten<sup>180</sup>.

Da die syrische Regierung Palästina als ein syrisches und damit panarabisches Problem sah, schuf sich Syrien eine Legitimationsbasis für die Belange der PalästinenserInnen, was von Seiten der PLO nicht so leicht ignoriert werden konnte<sup>181</sup>. Der Argumentationslinie der syrischen Regierung zu Folge zähle Palästina eigentlich zu Südsyrien und die PLO hätte somit kein Recht als Entscheidungsträger aufzutreten<sup>182</sup>.

In Syrien selbst wurden jegliche politische Ausdrucksmöglichkeiten der PalästinenserInnen von der Regierung in Syrien streng kontrolliert. Hafiz Al Assad bevorzugte Anti-Arafat Gruppierungen, was unter anderem zu einem Einmarsch des syrischen Militärs in den Libanon im Jahr 1976 führte. Ziel war die Schwächung der PLO und die Unterdrückung der Anhänger Arafats<sup>183</sup>.

Seit sein Sohn Baschar Al Assad die Präsidentschaft übernommen hat, kann eine gewisse Zurückhaltung in Bezug auf die Vertretung der PalästinenserInnen beobachtet werden. So meinte Baschar Al Assad im Jahr 2003, dass er jede Entscheidung der palästinensischen Führung bezüglich der Friedensverhandlungen mit Israel hinnehmen würde. Trotzdem bleibt die „pan-arabische Rhetorik“ eng mit der PalästinenserInnenfrage verbunden und wie sein Vater tritt auch

---

<sup>177</sup> ebd.

<sup>178</sup> ebd., S 84

<sup>179</sup> vgl. Khalidi Rashid 1997, S 182

<sup>180</sup> vgl. Shami 1983, S 84-85

<sup>181</sup> vgl. Rubin 1999, S 152

<sup>182</sup> vgl. Stäheli 2000, S 124-126

<sup>183</sup> vgl. Rubin 1999, S 157, vgl. Ortlieb 1995 S 88-89

Baschar Al Assad als „Hardliner“ gegen Israel auf, da er so seine innenpolitische Popularität halten und steigern kann<sup>184</sup>.

Die PalästinenserInnen in Syrien fühlten sich von dem Baath Regime auf Grund der Möglichkeiten die ihnen in Syrien offenstanden angesprochen. Im Gegensatz zu anderen arabischen Ländern ist die Armee nie gegen sie vorgegangen und die PalästinenserInnen nehmen fast ohne Einschränkungen am gesellschaftlichen Leben teil<sup>185</sup>.

Als ich mich entschloss tiefer mit der palästinensischen Gesellschaft in Damaskus zu beschäftigen, war mir nicht bewusst wie schwierig es werden würde die palästinensische von der syrischen Gesellschaft zu trennen. Auf der einen Seite wird die Selbstidentifikation als PalästinenserInnen und die Zugehörigkeit klar ausgedrückt:

*„I feel very Palestinian.“*<sup>186</sup>

*“So this is where I belong. To Palestine. My homeland.“*<sup>187</sup>

*“The elders always talk about the old days in Palestine, where they lived, and their habits. So they moved the culture here. As Palestinian I know more about Palestine than the Syrians, because they know it on the map, or from the news. But we always talk about Palestine.“*<sup>188</sup>

Auf der anderen Seite fühlen sich die PalästinenserInnen eng mit der syrischen Gesellschaft verbunden, die zwar das Gefühl des Verlustes der Heimat nicht mit ihnen teilen, aber viele gemeinsame kulturelle und gesellschaftliche Elemente.

*„I am Palestinian. I love Palestine and I also like Syria and I feel so comfortable here. I like to serve Syria. I feel Syria and Palestine as just one country.“*<sup>189</sup>

*„But in general we are the same.“*<sup>190</sup>

---

<sup>184</sup> vgl. Wieland 2004, S 97-98

<sup>185</sup> vgl. Stäheli 2000, S 126

<sup>186</sup> Interview 'Alī

<sup>187</sup> Interview Wilīām

<sup>188</sup> Interview Aḥmad

<sup>189</sup> Interview 'Alī

<sup>190</sup> Interview Aḥmad

Rūzā erzählte mir, dass sie keinen Unterschied zwischen sich und der syrischen Gesellschaft erkennt - auch nicht bezüglich des Akzentes. Als sie beispielsweise ein Gymnasium in einem palästinensischen Camp besuchte, waren die meisten ihrer Klassenkameraden SyrerInnen. Am Anfang des Schuljahres musste sie ihre Telefonnummer und Namen auf einer Liste eintragen und die Lehrerin schrieb die ganze Klasse als SyrerInnen auf. Rūzā meinte dann, dass sie eigentlich Palästinenserin sei, worauf hin die Lehrerin antwortete, dass die PalästinenserInnen schon lange hier leben würden und darum SyrerInnen seien<sup>191</sup>.

Für die zweite und dritte Generation in Damaskus ist die Zugehörigkeit zu einer gesamten arabischen Nation als Abgrenzung zu der jüdischen Besiedelung immer noch wichtig.

*„Palestine is originally Arabic. Not as the Jewish or the Israeli claim that it belongs to them.“*<sup>192</sup>

Jedoch dient, ausgehend von meinen Feldforschungen, eben genau dieser Verlust der Heimat und das Gefühl eine Nation ohne Staat zu sein als Abgrenzung zur syrischen Mehrheitsgesellschaft. Das Leid der Vorfahren wird zum eigenen Leid der folgenden Generationen.

*„The Syrian never had any idea how much the Palestinian suffered and what horrible situations they had to go through.“*<sup>193</sup>

*„Imagine they came to destroy your own house that you had the keys of and after that they build another building on it. It's too hurtful.“*<sup>194</sup>

*„Sometimes it is so difficult as a Palestinian. Maybe because we are refugees.“*<sup>195</sup>

*„But of course the Syrians life is easier than mine because they are in their own country.“*<sup>196</sup>

Rūzā fühlt sich zwar sehr wohl in Syrien, spürt aber, obwohl sie keinen Unterschied zwischen der Kultur der SyrerInnen und der PalästinenserInnen sieht, dass sie nicht in ihrer ursprünglichen Heimat lebt<sup>197</sup>.

---

<sup>191</sup> Interview Rūzā

<sup>192</sup> Interview ʿUmar

<sup>193</sup> Interview Rāmā

<sup>194</sup> Interview Wilīām

<sup>195</sup> Interview ʿUmar

<sup>196</sup> Interview Aḥmad

<sup>197</sup> Interview Rūzā

Politisch richten sich die PalästinenserInnen in Damaskus häufiger nach den Geschehnissen in Palästina. Der Konflikt zwischen Ḥamās und Fataḥ wird auch in Damaskus vermehrt wahrgenommen.

*„It hurts me so much inside of me about Ḥamās and Fataḥ .”<sup>198</sup>*

Murād ist der Fataḥ gegenüber skeptisch und engagiert sich bei der Ḥamās.

*„ Some of Palestinians have wrong ideas or they miss the right way.”<sup>199</sup>*

Rūzā erzählte mir von Ḥamās Veranstaltungen an denen sie auch gelegentlich teilnimmt. Ihr Cousin engagiert sich politisch für die Ḥamās und lädt die ganze Familie zu den Treffen ein. Rūzā ist zwar nicht aktiv bei der Partei tätig, fühlt sich aber von der Ḥamās noch am Stärksten angesprochen<sup>200</sup>.

Meiner Meinung nach förderte die Auffassung der Baath Partei, dass Palästina ein Teil einer gesamten arabischen Nation sei die Verbundenheit der PalästinenserInnen an das Regime und begünstigte ein Klima der Integration und Unterstützung der palästinensischen Flüchtlinge. Der Verlust der Heimat wird aber als ein ausschließlich palästinensisches und nicht panarabisches Thema angesprochen. So wird trotz der engen Verbundenheit Syrien als Gastland empfunden und eine Rückkehr zur „eigentlichen“ Heimat wird klar geäußert. Eventuell war die Abgrenzung zum Panarabismus ein wesentlicher Schritt zur Förderung einer unabhängigen palästinensischen Identität, die einen Anspruch auf ein bestimmtes Territorium stellt.

---

<sup>198</sup> Interview Rāmā

<sup>199</sup> Interview Murād

<sup>200</sup> Interview Rūzā

## **5. Palästinensischer Nationalismus und das Stadtbild von Yarmūk**

### **5.1 Stadtbild und das kollektive Gedächtnis**

Yarmūk ist von den Monumenten, Gebäuden und Straßen die die Geschichte des ehemaligen Flüchtlingslagers erzählen geprägt<sup>201</sup>. Die meisten Flüchtlingslager sind auf Grund der schnellen Urbanisierung des mittleren Osten ein Teil der Hauptstadt geworden<sup>202</sup>. So meint Mohamed Kamel Dorai:

*„Sixty years of exile have led to a specific relationship with their host societies, with a strong local integration linked to a rapid urbanization of different host countries parallel to a strong segregation due to the socio-political and legal context.“*<sup>203</sup>

Durch meinen Aufenthalt in Yarmūk konnte ich feststellen, dass das Gebiet sich nicht wesentlich von anderen Gebieten in der Nähe von Damaskus unterscheidet. Allerdings wurden die BewohnerInnen, wie auch der Raum durch die Geschichte als anfänglich gedachtes palästinensisches Flüchtlingslager geprägt. Es sind Symbole aufzufinden die Relikte eines früher existierten Palästina darstellen und Hinweise auf das kollektive Gedächtnis der BewohnerInnen geben können. So wurden beispielsweise Straßennamen und Bezirke nach palästinensischen Dörfern benannt, was Hakim als „temporal reference point“ der PalästinenserInnen im Camp bezeichnet<sup>204</sup>.

Jan Assmann meint, dass das kulturelle Gedächtnis in der objektivierten Kultur wiedergefunden werden kann und sich dort manifestiert. Als Beispiele einer objektivierten Kultur führt er Texte, Bilder, Bauwerke, Denkmäler und sogar ganze Landschaften an. Diese dienen als eine Art

---

<sup>201</sup> vgl. Hakim 2009, S 16

<sup>202</sup> vgl. Dorai 2010, S 2

<sup>203</sup> vgl. Dorai 2010, S 3

<sup>204</sup> vgl. Hakim 2009, S 16

Gedächtnisstütze einer Gruppe um sich an die Vergangenheit zu erinnern<sup>205</sup>. Generell bezeichnet das kulturelle Gedächtnis

*„... die Tradition in uns, die über Generationen, in jahrunderte-, ja teilweise jahrtausendelanger Wiederholung gehärteten Texten, Bildern und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewußtsein, unser Selbst- und Weltbild prägen.“<sup>206</sup>*

Das kulturelle Gedächtnis ist bei J. Assmann eines von zwei Registern des kollektiven Gedächtnisses<sup>207</sup>. Bei seiner Frau, Aleida Assmann, sind bei ihren Ausführungen über das kollektive Gedächtnis Annäherungen an das kulturelle Gedächtnis vorzufinden. So meint sie, dass Erzählungen, Orte, Denkmäler und rituelle Praktiken das kollektive Gedächtnis bilden<sup>208</sup>.

Bei ihrer Definition bezieht sie sich auf Susan Sontag und schreibt, dass das kollektive Gedächtnis

*„...aus suggestiven Bildspeichern, die das Glauben, Fühlen und Meinen von Menschen beeinflussen und steuert.“<sup>209</sup>*

besteht. Für das kollektive Gedächtnis sind politische Symbole und Bilder erforderlich, da diese zur Schaffung der jeweiligen Gemeinschaft beitragen. Demnach steht das kollektive Gedächtnis in Verbindung mit einem „wir“ und setzt die soziale Bedingtheit eines Individuums voraus.

*„Jedes ‚Ich‘ ist verbunden mit einem ‚Wir‘, von dem es wichtige Grundlagen seiner Identität speist.“<sup>210</sup>*

Gesellschaftliche Faktoren beeinflussen also das subjektive Wissen. Michael Berek geht davon aus, dass sich die individuellen Erfahrungen mehrheitlich aus dem gesellschaftlichen Wissensvorrat speisen und die eigenen Erfahrungen in der Minderheit bleiben<sup>211</sup>. Der vielzitierte Soziologe und Philosoph Maurice Halbwachs betont ebenfalls die soziale Abhängigkeit des

---

<sup>205</sup> vgl. J. Assmann 2008, S 113

<sup>206</sup> J. Assmann 2006, S 70

<sup>207</sup> Einen weiteren Rahmen bildet das kommunikative Gedächtnis, welches sich ausschließlich auf die Alltagskommunikation bezieht. vgl. Assmann 1988, S 10-16

<sup>208</sup> vgl. A. Assmann 2006, S 30

<sup>209</sup> ebd.

<sup>210</sup> A. Assmann 2008, S 51

<sup>211</sup> ebd., S 67

kollektiven Gedächtnisses<sup>212</sup>. Er stellt des Weiteren einen engen Zusammenhang zwischen dem Gedächtnis und des räumlichen Rahmens fest.

*„So gibt es kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt. Der Raum indessen ist eine Realität, die andauert: unsere Eindrücke jagen einander, nichts bleibt in unserem Geist haften, und es wäre unverständlich, dass wir die Vergangenheit wiedererfassen können, wenn sie nicht tatsächlich durch das materielle Milieu aufbewahrt würde, das uns umgibt.“<sup>213</sup>*

Es stellt sich nun jedoch die Frage, ob das kollektive Gedächtnis alle Erinnerungen, die von mehr als einer Person geteilt werden einschließt. Nina F. Frieß setzt dem entgegen, dass das kollektive Gedächtnis

*„...die wesentlichen, prägende Erinnerungen einer Gesellschaft, die von einem Großteil der ihr angehörenden Individuen als wichtig empfunden werden.“<sup>214</sup>*

umfasst. Sie distanziert sich von Halbwachs' Ansatz und geht stattdessen von dem bereits erwähnten weiterentwickelten Begriff von A. Assmann aus, der zwischen dem individuellen, dem sozialen und dem kollektiven Gedächtnis unterscheidet<sup>215</sup>.

Trotzdem gibt es keine Belege für ein eigenes Bewusstsein einer Gruppe, das unabhängig von ihren einzelnen Mitgliedern existiert<sup>216</sup>.

Amos Funkenstein geht davon aus, dass Bewusstsein und Erinnerung ein individueller Akt sind und nur durch ein Individuum realisiert werden können. Es sei eine mentale Handlung und somit gänzlich persönlich.<sup>217</sup> Er fasst seinen Standpunkt folgendermaßen zusammen:

*„Just as a nation cannot eat or dance, neither can it speak or remember.“<sup>218</sup>*

---

<sup>212</sup> vgl. Frieß 2010, S 24

<sup>213</sup> Halbwachs 1991, S 142

<sup>214</sup> Frieß 2010, S 41

<sup>215</sup> ebd.

<sup>216</sup> vgl. Berek, S 19

<sup>217</sup> vgl. Funkenstein 1989, S 6

<sup>218</sup> ebd.

Eine Nation kann zwar nicht Essen und Tanzen und keine Erinnerung als eigenen mentalen Akt vollziehen, jedoch wird die Wahrnehmung des Einzelnen/der Einzelne durch die jeweilige Sozialisierung geprägt, was Einfluss auf das individuelle Handeln und Denken hat<sup>219</sup>. Außerdem betont A. Assmann, dass das kollektive Gedächtnis nicht analog zum individuellen Gedächtnis gesehen werden kann<sup>220</sup>.

*„Institutionen und Körperschaften wie Kulturen, Nationen, Staaten, die Kirche oder eine Firma <haben> kein Gedächtnis, sondern <machen> sich eines mithilfe memorialer Zeichen und Symbole.“<sup>221</sup>*

Im Sinne von A. Assmann sind die tragenden Symbole des kollektiven Gedächtnisses

*„externalisiert und objektiviert.“<sup>222</sup>*

Daher ist es wichtig, Symbole, Artefakte, Rituale und Sehenswürdigkeiten näher zu betrachten, da sich in ihnen die Erinnerungen widerspiegeln<sup>223</sup>.

Bei Betrachtung der Symbole des palästinensischen Nationalismus im Stadtbild wird ein kollektives Gedächtnis ersichtlich.

---

<sup>219</sup> vgl. Berek 2009, S 22

<sup>220</sup> vgl. A.Assmann 2006, S 35

<sup>221</sup> ebd.

<sup>222</sup> A. Assmann 2006, S 34

<sup>223</sup> vgl. Antze/Lambek 1996, xvii

## 5.2 Symbole und deren Bedeutung

Bevor ich auf meine Untersuchungen des Stadtbildes eingehe, möchte ich theoretisch auf das Konzept nationaler Symbole und deren Bedeutungen Bezug nehmen.

Ursprünglich stammt das Wort Symbol aus dem Griechischen und bezieht sich auf die Verbindung von zwei entsprechenden Stücken, wodurch sich zwei Menschen, die einmal eine Beziehung des gegenseitigen Vertrauens eingegangen sind, sich (oder ihre Kinder) Jahre später durch das fehlende Stück wiedererkennen. So stand bereits in der Antike das Symbol in Zusammenhang mit einem Stück um eine Identität nachzuweisen<sup>224</sup>. Der Entstehungshintergrund zeigt meines Erachtens auch, dass sich bereits in den Anfängen, das Symbol auf eine Verbindung zwischen zwei oder mehrerer Personen bezog, wodurch eine Abgrenzung zu anderen Personen automatisch erfolgte, die nicht Teil dieses „Vertrauensbündnisses“ waren.

Die Symbole, die ich auf Grund meines Fokus auf die nationale palästinensische Identität in Syrien in Yarmūk näher betrachtete, stehen in einem nationalen Kontext. Durch die Objekte wird ein kollektives Gefühl bewusst und greifbar gemacht oder in den Worten von Emil Durkheim:

*„Nowhere can a collective feeling become conscious of itself without fixing upon a tangible object.“*<sup>225</sup>

Anthony D. Smith misst ebenfalls in seinem „ethnosymbolischen“ Ansatz<sup>226</sup> den nationalen Symbolen eine besondere Bedeutung bei. Er betrachtet den Ethnosymbolismus als

*„... the central components of ethnic and national phenomena as both sociocultural and symbolic, rather than demographic or political. Apart from various symbols like language, dress, emblems, rituals and artifacts, these elements consists in memories, myths, values and traditions and in institutional practices that derive from them.“*<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup> vgl. Geisler 2005, S xviii

<sup>225</sup> Durkheim, S 229

<sup>226</sup> Es sei hier anzumerken, dass Smith den Ethnosymbolismus nicht als eine wissenschaftliche Theorie sieht, sondern eine besondere Perspektive und Forschungsprogramm für Nation- und Nationalismusstudien. Siehe: Smith, Anthony D. 2009. *Ethno-symbolism and Nationalism: a cultural approach*. Routledge: New York/Oxon: S 1.

<sup>227</sup> Smith 2000, S 66

Smith trennt die symbolische Ebene nicht von der soziokulturellen und bezieht sich ebenso auf die mystische Vergangenheit, da sie meistens auf Geschichten von Legenden statt Fakten basiert<sup>228</sup>.

Laut Lauren Berlant sind es die traditionellen Ikonen, Helden, Metapher und Rituale, die ein Alphabet für ein kollektives Bewusstsein oder nationale Subjektivität bereitstellen. Zur Analyse des nationalen Bewusstseins geht Berlant auf die Bildung und Funktion des „nationalen symbolischen“ ein, welche innerhalb eines nationalen Raumes herrschen. Diese Symbole beziehen sich des Weiteren auf ein „Recht“ in dem Individuen innerhalb einer politischen bzw. geographischen Grenze in ein Subjekt einer kollektiv gehaltenen Geschichte transformiert werden um einen unvermeidlichen Status eines Naturgesetzes zu erreichen<sup>229</sup>.

Demnach tragen nationale Symbole dazu bei den „Zufall der Geburt“ vergessen zu lassen, wobei ihre Bedeutung mit einer historischen Referenz eng verbunden ist<sup>230</sup>. So kann durch die Verwendung von nationalen Symbolen die enge Beziehung zu der gemeinsamen Vergangenheit sowie auch die „Naturgegebenheit“ der nationalen Zugehörigkeit immer wieder in Erinnerung gerufen werden. Das Wissen über die Bedeutung von nationalen Symbolen wird von allen Mitgliedern einer Nation geteilt, ist aber für Außenstehende nicht leicht zugänglich. Symbole werden somit verwendet um ein Kollektiv von einem anderen abzugrenzen<sup>231</sup>.

Jedoch wird ebenso der Sinn für das individuelle Selbst konditioniert, denn eine Bekräftigung der kollektiven Identität durch die Anerkennung des Symbols geht Hand in Hand mit der Bekräftigung der individuellen Identität<sup>232</sup>.

So trugen Symbole bereits in ihrer ursprünglichen Bedeutung dazu bei ein Stück Identität nachzuweisen. Im Unterschied zu anderen Symbolen stehen nationale Symbole eindeutig mit einem geographischen Gebiet in Verbindung. Die nationalen Symbole sollen die „naturgegebene“ Zugehörigkeit zu einem bestimmten geographischen Gebiet unterstreichen und

---

<sup>228</sup> vgl. Geisler 2005, S xvi

<sup>229</sup> vgl. Berlant 1991, S 20

<sup>230</sup> vgl. Geisler 2005, S xviii

<sup>231</sup> ebd., S xviv

<sup>232</sup> ebd., S xx

die „Selbstverständlichkeit“ des Anspruchs auf dieses bestimmte Gebiet betonen. Durch die Erkennung der nationalen Symbole wird die Zugehörigkeit kontinuierlich zelebriert und die Erinnerung an die Vergangenheit wird immer wieder neu erschaffen, wobei diese Vergangenheit oft einen mystischen Charakter hat und sich nicht nur auf Basisfakten bezieht.

Im Fall der PalästinenserInnen in Yarmūk ist das bewohnte Gebiet nicht mit einem eigenen Staat ident. Anhand der nationalen Symbole innerhalb des Camps werden Erinnerungen und die Geschichte Palästinas sozial erschaffen und rekonstruiert. Die Symbole dienen als Ausdruck der kollektiven nationalen Identität, die trotz des Verlustes der Heimat weiter lebt. So meint Michael Geisler, dass gerade wenn das bewohnte Gebiet nicht mit dem eigenen Staat übereinstimmt, nationale Symbole die schwierige Aufgabe haben eine Nation zu gestalten<sup>233</sup>.

Die folgenden nationalen Symbole auf die ich nun eingehen möchte sind als Beispiele zu verstehen. Ich setzte die Symbole in Verbindung mit einer bestimmten Thematik, die ich basierend auf meiner Feldforschung gewählt habe, wobei sich einige Symbole mit mehreren Thematiken überschneiden. Es soll vielmehr einen Einblick in den Kontext und die Vielschichtigkeit von nationalen Symbolen und deren Auswirkung auf die nationale palästinensische Identität geben.

---

<sup>233</sup> ebd., S xv

### 5.3 Symbol des Olivenbaumes

Lindholm Schulz führt als Beispiel eines stark verbindenden Symbols die Oliven- und Orangenbäume an. Diese Erinnerungen tragen zur Aufrechterhaltung der palästinensischen Gemeinschaft in der Diaspora wesentlich bei<sup>234</sup>. Meine InterviewpartnerInnen erzählten mir, dass ihre Großeltern oft von ihrer Zeit in der früheren Heimat berichteten und auch die Oliven- und Orangenbäume erwähnten.

*„Palestine was famous for olives, lemons and oranges.”<sup>235</sup>*

*„They [Anmrg: Großeltern] always talk about their memories. Laughing, crying with mixed emotions. They talk about it as anyone who lives outside from his country.”<sup>236</sup>*

Auch den Ast eines Olivenbaumes konnte ich im Stadtbild immer wieder entdecken. Unter anderem auf Postern politischer Organisationen, wie auch auf Plakaten über kulturelle Ereignisse mit palästinensischem Bezug. Bei einem Besuch in einem Kulturzentrum in Yarmūk sah ich Postkarten und Poster, auf denen ebenfalls ein Olivenbaum abgebildet war. Ich fragte Rāmā, die mich zu dem Konzert eingeladen hatte, welche Bedeutung der Olivenbaum für sie hätte. Sie erklärte mir, dass der Olivenzweig ein Symbol des Friedens ist, wie auch die weiße Taube, die einen Olivenzweig im Schnabel hält. Der Olivenbaum ist ein wichtiges Symbol ihrer Heimat, denn es gebe viele Olivenbäume in Palästina. Auf der einen Seite erinnert sie sich an die schöne Seite Palästinas, aber auch an den Verlust ihrer Heimat.

*„My mother told me about Ṭabarīa, were they lived before. It was beautiful and peaceful. It was our own country. The nature, the people, the small details and also about the tragedy they experienced on the way to the camp.”<sup>237</sup>*

In meinen Interviews ist mir eine Idealisierung der früheren Heimat im Gegensatz zu dem Leben im Camp aufgefallen. Vor allem das Symbol des Olivenbaumes erinnerte einige meine

---

<sup>234</sup> vgl. Lindholm-Schulz 2003, S 17

<sup>235</sup> Interview 'Umar

<sup>236</sup> Interview Aḥmad

<sup>237</sup> Interview Rāmā

Gesprächspartner an die Einfachheit des Lebens in Palästina, welches mir oft bäuerlich beschrieben wurde. Das städtische Leben in Damaskus wurde als Gegenpol zu diesem Ideal gesetzt. Die Erinnerungen stammen von Erzählungen der Eltern bzw. der Großeltern.

*„They saw the mountains, forests and many other beautiful things. He told me how he used to go there to sit and talk with the nature and to talk with the people and boys in his age.“*<sup>238</sup>

Im Gegensatz dazu beschreibt er sein Leben in Yarmūk folgendermaßen:

*“The streets are always full of people and cars. So for me I don’t like to live here.“*<sup>239</sup>

Rāmā schien ebenfalls eine klare Vorstellung von dem früheren Leben in Palästina zu haben:

*„The people always had them doors open for the others and the neighborhood. In the night they came, sat together and drank some Arabic tea, special for this meetings“*<sup>240</sup>

Während heute:

*“The whole life becomes more civilized and moves faster and faster. The life changed.“*<sup>241</sup>

Rūzā würde sich wünschen in Palästina zu leben, weil ihre Großeltern von der Schönheit Palästinas erzählt haben und einem Leben, wo sich jeder noch gekannt hätte. Auf Grund der Erzählungen spürt sie, dass sie dort hingehöre<sup>242</sup>.

Mir wurde auch von einer als typisch palästinensischen Tradition erzählt, die direkt mit dem Olivenbaum und dem bäuerlichen Leben in Verbindung steht.

*„They used to drink a big glass of olive oil with honey and other things every morning. They depended on themselves. They worked on farms so they needed a lot of energy.“*<sup>243</sup>

Oft wird das Wort Schönheit in Verbindung mit der Familiengeschichte in Palästina verwendet. Das Symbol des Olivenbaumes ist ein Anhaltspunkt um eine Vorstellung von der Heimat zu

---

<sup>238</sup> Interview Wilām

<sup>239</sup> Interview Wilām

<sup>240</sup> Interview Rāmā

<sup>241</sup> Interview Rāmā

<sup>242</sup> Interview Rūzā

<sup>243</sup> Interview Wilām

bekommen und um eine Verbindung mit dem früheren schöneren Leben der Eltern bzw. Großeltern in Palästina herstellen zu können.

Ich bemerkte auch, dass meine InterviewpartnerInnen eine Rückkehr nach Palästina immer noch für möglich halten und dort ihr Leben fortsetzen möchten. Obwohl Rāmā während unserer Gespräche anmerkte, dass sich die Zeiten generell geändert hätten, stellt sie sich ihr Leben nach der Rückkehr so vor, wie es ihr ihre Eltern und ihre Großeltern erzählten. Eventuell sollen so die letzten sechzig Jahre verdrängt werden. Hier kann die bereits erwähnte Annahme von Swedenburg belegt werden, dass die Identifikation mit der unveränderlichen „Natur“ der bäuerlichen Gesellschaft einen zeitlosen Charakter der palästinensischen Kultur und Nation sichern solle<sup>244</sup>.

Murād verdeutlichte dies für mich durch seine Aussage:

*„ When we all Palestinians will be back again the traditions will be back. ”*<sup>245</sup>

Der Onkel meines Mannes hat in einem Gespräch zu mir gesagt, dass die PalästinenserInnen wie Olivenbäume sterben und zwar während sie stehen. Ich fragte ihn dann, was der Olivenbaum für ihn bedeutet und er meinte, dass das besondere am Olivenbaum ist, dass er für eine lange Zeit am selben Ort bleibt. Der Olivenbaum sei ein Zeichen des Widerstandes und der Ausdauer, während der Olivenzweig ein Zeichen des Friedens sei. Er erzählte mir von einem Verwandten, der als Zeichen, dass hier ein Palästinenser lebte, in Jerusalem einen Olivenbaum gepflanzt hatte.

Anhand des Olivenbaumes zeigt sich die direkte Verbindung eines nationalen Symboles zu einem bestimmten geographischen Gebiet. Die idealen kollektiven Eigenschaften der PalästinenserInnen, wie langlebig und ausdauernd, werden durch den Olivenbaum symbolisiert.

---

<sup>244</sup> vgl. Swedenburg 1990, S 19

<sup>245</sup> Interview Murād

## 5.4 Symbole des Widerstandes

Neben dem Olivenbaum, der auch den Widerstand der PalästinenserInnen symbolisiert, ist die Figur von Che Guevara auffallend, den die PalästinenserInnen für sich adaptiert haben. Während ich das Symbol des Olivenbaumes bzw. auch des Olivenzweiges generationsübergreifend entdecken konnte, fand ich das Gesicht von Che Guevara vor allem auf Handys, Computerscreens, Postern und auch T-Shirts von jüngeren Generationen, wie auch in Kulturzentren wieder. 'Umar hatte ebenfalls ein Bild von Che Guevara auf seinem Handy und er hörte vor allem lateinamerikanische Musik. Beiläufig stellte ich ihm die Frage, ob er Kommunist sei. Er war sehr erstaunt über meine Frage und fragte mich wie ich auf diese Idee kommen würde. Che Guevara stehe für ihn nicht in Verbindung mit Kommunismus, sondern ist für ihn ein Symbol des Widerstandes und des Kampfes. Die Geschichte von Che Guevara ist für ihn ein Beispiel dafür, dass durch genügend Ausdauer und Intelligenz ein Kampf gegen einen stärkeren Gegner nicht nur möglich sondern auch erfolgreich sein kann.

Obwohl es kein typisches nationales Symbol der PalästinenserInnen ist, lässt es erkennen was im Kampf und im Widerstand als wichtig erscheint. Che Guevara dient als ein Symbol der Hoffnung.

Auch in Yarmūk sind palästinensische Kinder und Jugendliche, die mit Steinen bewaffnet gegen israelische Panzer und Soldaten vorgingen, bekannt. 'Umar erzählte mir die Geschichte von Muḥammad 'uwda.

*“He is a six year old kid actually. He faced a tank and he started to throw a rock and the tank went back.”<sup>246</sup>*

Sein Bruder war bei dem Interview anwesend und teilte seine Bewunderung für dieses Kind. Es zeige die Stärke und Kraft der palästinensischen Kinder, wie auch die der gesamten palästinensischen Nation, die der militärischen Überlegenheit der Israelis gegenüberstehe.

---

<sup>246</sup> Interview 'Umar

*“It’s really a tough nation because they were facing Israel weapons with small rocks.”<sup>247</sup>*

Wie sein Bruder betonte, war das besondere an der Geschichte, dass der Panzer zurück gewichen war, obwohl sich das Kind eigentlich in der schwächeren Position befand. Mit Steinen bewaffnete Kinder und Jugendliche, die israelische Panzer angreifen wurden zu einem Symbol des Aufstandes, wie auch des Kampfes gegen eine militärisch stärkere Macht<sup>248</sup>.

Ebenso wird die Steinschleuder in Verbindung mit dem Erzählungen über die Kinder und Jugendliche als Symbol des Widerstandes beschrieben. Sie tritt oft gemeinsam mit anderen Symbolen wie beispielsweise einer Flagge oder einer Figur mit palästinensischem Schal auf. Der Bruder von ’Umar sieht in der Steinschleuder ein Symbol der Furchtlosigkeit der PalästinenserInnen, die keine Angst davor haben den israelischen Waffen mit Steinen zu begegnen.

Außerdem sehe die Steinschleuder wie das „Victory“ Zeichen aus - ein sehr bekanntes Handzeichen, in der die Hand mit gespreiztem Zeige- und Mittelfinger in die Höhe gestreckt wird. Abbildungen dieses Handzeichens können im ganzen Gebiet gefunden werden, sowohl als Zeichnungen, auch als Fotografien. Obwohl diese Geste keinen palästinensischen Ursprung hat, wird sie vor allem bei Demonstrationen mit palästinensischen Anliegen benutzt.

Meine GesprächspartnerInnen kannten das „Victory“ Handzeichen, obwohl sie es selbst, außer auf Demonstrationen, kaum verwendeten. Es bestärke sie in dem Gefühl einer größeren palästinensischen Gemeinschaft anzugehören. Das Symbol war innerhalb meines Forschungsfeldes bekannt, wobei nicht jede/r wusste, dass das symbolisierte „V“ für „Victory“ steht. Ich erwähne dieses Handzeichen in Zusammenhang mit dem Widerstand, da mir innerhalb meines Forschungsfeldes aufgefallen ist, dass dieses Symbol als Zeichen des Sieges dient und innerhalb der Widerstandsbewegungen verwendet wird. Interessanterweise wird es nicht nur gegen die israelische Besiedelung gebraucht, sondern auch wenn Gruppierungen unterschiedliche Parteien aufeinander treffen. Die Demonstrationen, die ich selbst gesehen habe, waren von Fataḥ und Ḥamās organisiert, die beide das „Victory“ Handzeichen verwendeten.

---

<sup>247</sup> Interview ’Umar

<sup>248</sup> Pitcher zit. nach Voigt 2010, S 165

Während meiner Feldforschung ist dieses Symbol vor allem im politischen Kontext gegenüber Israel oder gegenüber anderen Parteien aufgetaucht.

Die Symbole des Widerstandes stehen oft in Verbindung mit einer Heldenfigur. Wie zum Beispiel Che Guevara, der die idealen Charakterzüge eines Palästinensers/ einer Palästinenserin widerspiegelt. Meine GesprächspartnerInnen erwähnten immer wieder die Stärke, die Kraft und die Ausdauer, die die palästinensische Gemeinschaft - auch in der Diaspora - besitzt. In der figurativen Darstellung eines meistens männlich dargestellten Palästinensers ist er oft mit einer Steinschleuder bewaffnet um so eine Veränderung zu bewirken. Er wurde mir als kampfbereit und furchtlos beschrieben, wobei allerdings betont wurde, dass die PalästinenserInnen grundsätzlich sehr friedvoll und sozial seien. Rāmā meinte es sei auf Grund des Drucks keine Heimat zu haben die PalästinenserInnen stark sein müssen.

*„Even though the Palestinians are so kind.“<sup>249</sup>*

Auch Aḥmad betonte, dass die derzeitige Lebenssituation den PalästinenserInnen viel Stärke, Kraft und Ausdauer abverlangen würde.

*„It seems like we have a special situation in the world. We are maybe the problem of the world now besides the Iraqis. So we sometimes feel as excluded people.“<sup>250</sup>*

*„The Palestinians lived a tragedy, were homeless and starving. They dealt with them inhuman.“<sup>251</sup>*

Die Symbole des Widerstandes beziehen sich eindeutig auf die israelische Besiedelung Palästinas. Innerhalb meines Forschungsfeldes wurde die Möglichkeit eines Sieges gegen diese stärkere militärische Besatzungsmacht betont. Dies zeigt sich unter anderem durch die Abbildungen der mit Steinen bewaffneten Jugendlichen, die vor einem israelischen Panzer stehen. Das Zurückweichen des Panzers ist ein Zeichen der Hoffnung für einen möglichen Sieg gegen einen übermächtigen Gegner.

---

<sup>249</sup> Interview Rāmā

<sup>250</sup> Interview Aḥmad

<sup>251</sup> Interview Rāmā

Hier können bereits erwähnte Säulen des palästinensischen Nationalismus in der Diaspora gefunden werden. Wie zum Beispiel der Widerstand gegen die Zionisten<sup>252</sup> und die Stärkung des kollektiven Solidaritätsgefühls durch die Forderung der Rückkehr<sup>253</sup>.

Symbole die keinen palästinensischen Ursprung haben können trotzdem einen starken Einfluss auf die nationale Identität ausüben und andere nationale Identitäten in Frage stellen. Dies zeigt sich durch das Verbot des „V-Zeichens“ der israelischen Behörden mit der Begründung jeglicher Ausdruck von nationaler Identität der PalästinenserInnen zu unterdrücken<sup>254</sup>.

Die Symbole des Widerstandes sind im ganzen Gebiet wiederzufinden und wurden leicht von meinen GesprächspartnerInnen erkannt. Sie wurden mir auf Handys, wie auch auf Postern, Postkarten, Sticker und Anhänger gezeigt.

---

<sup>252</sup> vgl. Hassasian 1990, S 31

<sup>253</sup> vgl. Ortlieb 1995, S 83

<sup>254</sup> vgl. Dajani 1999, S 70

## 5.5 Symbole als Beweis des Besitzes und des Rückkehrrechts

Die palästinensische nationale Identität vor 1947 wurde oft in Frage gestellt und als eine Reaktion auf die Gründung Israels beschrieben. So meinen kritische Stimmen, dass der Begriff PalästinenserIn überhaupt erst am Anfang des 20. Jahrhundert aufgekommen sei<sup>255</sup>.

Der Vater meines Mannes sammelt Münzen und Scheine aus verschiedenen Ländern. Er zeigte mir begeistert seine Sammlung, wobei er besonders stolz auf eine Münze war auf der Palästina geschrieben steht. Es sei für ihn ein Beweis, dass Palästina existiert hat und nicht, wie die Israelis meinen, ihr Land sei. Es zeigt für ihn, dass Palästina nicht nur eine Erfindung der Briten sei, sondern es diese Nation tatsächlich gegeben hat. Er hebt die Münze an einem sehr besonderen Platz auf, da die Israelis diese Münzen vernichten möchten, um die Beweise für die Existenz Palästinas zu zerstören.

Bei der Münze, die er mir gezeigt hat handelte es sich um eine zwanzig Mils Münze. Ein palästinensischer Freund aus Wien erklärte mir, dass es diese Münze während der britischen Mandatszeit gegeben hat in der die palästinensischen Pfund in 1000 Mils unterteilt wurden. Tatsächlich wurden die palästinensischen Pfund von der britischen Zivilverwaltung 1927 eingeführt, um eine Kontrolle über die Bereitstellung der Währung in Palästina zu haben. Allerdings wurde sie 1950 durch den jordanischen Dinar und ägyptischen Pfund abgelöst<sup>256</sup>.

Interessanterweise diente die eigene palästinensische Währung dazu um ein unabhängiges Palästina unter einer britischen Herrschaft zu fördern und von Syrien zu trennen. Die Währung begünstigte eine Vision von einem eigenständigen Territorium, welches von den Briten regiert werden würde. Somit war die symbolische Dimension einer palästinensischen Währung vorrangig, da dadurch der politische Effekt eines unabhängigen Staates unterstützt wurde, jedoch nicht für die PalästinenserInnen, sondern um eine jüdische Heimat errichten zu können<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> vgl. Voigt 2010, S 153

<sup>256</sup> vgl. Sabri/Jaber 2006, S 57

<sup>257</sup> vgl. Wallach 2011, S 135-145

In dem Symbol der Münze wird als ein Beweis gesehen um einen Anspruch auf ein bestimmtes Gebiet zu stellen wobei die Referenz zu diesem Symbol nicht mit der eigentlichen Geschichte einhergehen muss, sondern den kollektiven Anliegen angepasst wird.

Roland Barthes meint, dass

*„...real objects have a „facticity“ which myth must „deform“, whereby objects become alienated from their actual histories so they can signify new meanings.“<sup>258</sup>*

So wird die Münze, die eigentlich der Gründung Israels diene, als ein Beweis der Existenz Palästinas gesehen. Dadurch kann dieser vermeintliche Status eines „natürlichen“ kollektiven Ursprungs aufrechterhalten und der damit einhergehender Anspruch auf das Gebiet bewiesen werden.

Ein sehr bekanntes Symbol, der den temporären Aufenthalt in der Diaspora symbolisiert, ist der Schlüssel<sup>259</sup>, der bis heute noch in vielen Familien an die nächsten Generationen weitergegeben wird, obwohl das passende Schloss nicht mehr existiert. Auch in den Kulturzentren sind Postkarten, die einen Schlüssel abbilden vorzufinden. Als ich Rāmā fragte ob sie noch den Schlüssel hätte bejahte sie dies ohne weiter darauf einzugehen. Murād beantwortete meine Frage auch nur mit einem kurzen Kopfnicken. Nur Ṭāriq gab mir auf die Bedeutung des Schlüssels eine ausführlichere Antwort.

*„It is our home where we will return to. We keep the key to show that it is still our home.“<sup>260</sup>*

Die Flucht aus Palästina ist eng mit dem Verlust des Besitzes verbunden. Vieles wurde zurückgelassen, da angenommen wurde, dass man bald wieder zurückzukehren würde.

*„My grandfather told me how rich our family was. They had a lot of gold, hid it and left.“<sup>261</sup>*

Der Schlüssel ist einerseits mit dem Verlust, aber auch mit der Hoffnung der Rückkehr verbunden. Obwohl der Schlüssel kein Schloss mehr öffnet, dient er als ein wichtiges Symbol der PalästinenserInnen.

---

<sup>258</sup> Barthes zit. nach Ducan 1992, S 19

<sup>259</sup> vgl. Bamyeh 2007, S 91

<sup>260</sup> Interview Ṭāriq

<sup>261</sup> Interview Wilām

Neben dem Schlüssel werden Gegenstände, die noch erhalten sind und aus Palästina mitgenommen wurden innerhalb der Familie weitergeben.

*„When a woman gets married she gets some furniture. So my grandmother of my father brought some of the furniture pieces, her wedding dress or necklaces with her, because they are precious for her. Somebody inherits and keeps it. In Arabic we say, it keeps the smell of history or the smell of home.“*<sup>262</sup>

Diese Gegenstände werden zwar aufgehoben, aber nicht mehr getragen oder in der Wohnung aufgestellt, da sie als veraltet gelten. Die Großmutter meines Mannes hat noch ein schwarzes Kleid mit bunten Stickereien aus Palästina aufgehoben. Sie zeigte mir dieses Kleid voller Stolz und bat mich es anzuprobieren. Sie trägt dieses Kleid zwar nicht mehr, aber sie möchte, dass dieses Kleid für immer in ihrer Familie bleibt, da es ein Stück ihrer ursprünglichen Heimat ist und dadurch auch den folgenden Generationen als ein Erinnerungsstück erhalten bleiben soll. Manche Frauen, erzählte sie mir, sticken bis heute noch die traditionellen palästinensischen Muster auf Pölster, Decken und auf Kleidungen. Sie bedauere es sehr, dass in ihrer Familie die jüngere Generation diese Stickereien nicht mehr selbst machen würden.

Dieses schwarze Kleid ist in jedem sogenannten „Palestinian Folklore Shop“ vorzufinden, aber auch in Geschäften, die traditionelle arabische Kleidung verkaufen. Ein Verkäufer in Yarmūk zeigte mir eine Karte von Palästina in der die verschiedenen Trachten der jeweiligen Region zugeordnet waren, wobei er nur die Kleider aus Jerusalem und Bethlehem verkaufte. In den meisten Geschäften, meinte er, würde man die Kleider dieser beiden Städte finden und kaum von den anderen Gebieten, obwohl die Kleider vom Grundstil her sehr ähnlich sind. Neben der internationalen Bekanntheit der beiden Städte haben diese eine besondere Bedeutung für die PalästinenserInnen mit denen ich gesprochen habe.

*„The Palestinians are kind and have a good heart. It is because of the holy land and Jerusalem, Bethlehem.“*<sup>263</sup>

*„Jerusalem and Bethlehem is part of Palestine. With the holy history. It is originally ours not theirs.“*<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Interview Aḥmad

<sup>263</sup> Interview Murād

Meine GesprächspartnerInnen erwähnten dieses Kleidungsstück, als wir über palästinensische Traditionen und Bräuche gesprochen haben.

*„The old women still wear the traditional Palestinian dress. It has the colors black, red and green.“*<sup>265</sup>

Das Kleid war in meinem Forschungsfeld jedem bekannt und wurde sofort als ein typisch palästinensisches Kleidungsstück identifiziert, welches die Frauen früher in Palästina getragen haben. Wenn wir von dem Kleid sprachen, dann war die Stimmung generell sehr positiv. Meine GesprächspartnerInnen betonten oft in Verbindung mit dem Kleid, dass es eine ursprüngliche palästinensische Tradition gegeben hat, die noch immer existiert, weiter gelebt und an die Kinder übermittelt wird.

*„ Every country has its own culture, special things, special dresses and special culture. So I have to let my children know that.“*<sup>266</sup>

*“My grandmother told me about a beautiful tradition. When they wake up in the morning they made bread by themselves and drank Arabic coffee. It’s a beautiful simple life.“*<sup>267</sup>

Ich erkannte in dem Kleid eine Möglichkeit der Manifestation einer eigenen palästinensischen Tradition, da dieses Kleid einen sehr klaren und deutlichen Bezug zu Palästina aufweist, der in Syrien nicht in Frage gestellt wird. Es dient also auch als eine Art Stütze und Verbindung zu Palästina, da es ja, im Sinne des vorhin erwähnten Sprichwortes, noch den „Geruch der Heimat“ trägt und somit auch in der Diaspora „gerochen“ werden kann. Das Kleid wurde auch in Bezug zu der früheren Lebensweise erwähnt, die den historischen Bezug zu dem Gebiet und somit auch das Anrecht auf das Land betonen. Ṭāriq erzählte mir von seiner Mutter, die bis heute noch stickt, so wie es in Palästina Tradition war<sup>268</sup>.

In Yarmūk konnte ich zwar keine lebende Tradition der Strickerei beobachten, auch wenn mir von verschiedenen anderen Traditionen und Bräuche berichtet wurde. Jedoch sind die bestickten Kleider bis heute in der Diaspora vorzufinden und in den meisten Familien zu mindestens ein

---

<sup>264</sup> Interview Ṭāriq

<sup>265</sup> Interview Rāmā

<sup>266</sup> Interview Aḥmad

<sup>267</sup> Interview Rāmā

<sup>268</sup> Interview Ṭāriq

Original aus Palästina. In ihrer Untersuchung der Postkarten von Maha Saca's, die vor allem palästinensische Frauen in der traditionellen palästinensischen Kleidung abbildet, bezeichnet Annelies Moors die bestickten Kleider als ein Schlüsselsymbol der palästinensischen nationalen Identität<sup>269</sup>.

Ein weiteres international bekanntes Kleidungsstück ist der palästinensische Schal, der im arabischen *kūfīya* genannt wird. Dieser Schal steht in Bezug zu den Diskursen, die die Zeit vor 1948 betreffen, in dem sich die PalästinenserInnen mit den ländlichen Bauern identifizieren und das Leben am Land romantisieren<sup>270</sup>. So sind der *kūfīya* wie auch die bestickten Kleider Beispiele ländlicher Symbole. Seine symbolische Kraft wurde durch die Konfrontation des palästinensischen Volkes mit der Besatzungsmacht hervorgebracht, die alle legitimen Verbindungen zu Palästina leugnet. Bezüglich dieses Hintergrundes von Unterdrückung und Zerstörung versuchten die PalästinenserInnen ihre Identität, durch die Verwendung von Symbolen, die einen nationalen Zusammenhalt verdeutlichen, zu behaupten<sup>271</sup>.

Murād zeigte mir stolz seinen schwarz-weißen Schal, der direkt aus Palästina stammt. Er trägt den Schal jedoch nicht, da dieser mittlerweile Mode ist. Der Schal ist kein Erbstück, sondern von einem Freund, der in Palästina lebt. Während er mir den Schal zeigte meinte er, dass dieser Schal ein Beweis der früheren Kultur und Geschichte Palästinas sei, die nach der Rückkehr wieder aufleben würde. So ist es bekannt, dass der Schal ein früheres ländliches Kleidungsstück sei.

*„The people in the village they wore a big trouser and a red hat. They also wore the kūfīya.“*<sup>272</sup>

Der Schal ist auch in der Diaspora ein Teil der palästinensischen Tradition.

*„There are so many specific meanings to the Palestinian scarf. It's a very common tradition.“*<sup>273</sup>

Neben der Verbindung zur früheren Geschichte Palästinas konnte ich noch eine weitere Symbolkraft in dem Schal entdecken und zwar die des Widerstandes<sup>274</sup>. Obwohl mir anfänglich von den früheren Traditionen erzählt wurden, erzählte mir ein Bekannter eines Freundes, dass er

---

<sup>269</sup> vgl. Moors, S 827

<sup>270</sup> vgl. Klaus 2003, S 138

<sup>271</sup> vgl. Swedenburg 1992, S 562-563

<sup>272</sup> Interview Rāmā

<sup>273</sup> Interview Wilām

<sup>274</sup> Obwohl ich die Symbole des Widerstandes bereits behandelt habe wollte ich die verschiedenen Bedeutungen eines Symbolen hier verdeutlichen und nicht separat erläutern.

den Schal im Kampf trägt. Er wollte unter keinen Umständen interviewt werden, aber er gab mir seine Erlaubnis dies zu erwähnen. In Bezug auf die Verwendung des Schals konnte ich eine Transformation von einem traditionellen Kleidungsstück zu einem Symbol des Widerstandes entdecken. In Palästina wurde dieser unter anderem Mitte der sechziger Jahre als die palästinensischen Guerilla Kämpfer aufkamen, die auf Arabisch fedayeen bezeichnet werden, getragen<sup>275</sup>.

Die erwähnten Symbole dienen als Beweise einer früheren Existenz Palästinas und sollen den Anspruch auf das Gebiet legitimieren. Sie sind Ausdruck einer kollektiven nationalen Identität, die weiterhin gelebt und übermittelt wird. Die früheren Traditionen werden somit durch die Artefakte mitgetragen und an die folgenden Generationen weitergegeben. Die nationale Zugehörigkeit wird nicht in Frage gestellt, sondern durch die enge Beziehung zu der gemeinsamen Vergangenheit unterstrichen. Da die Symbole eng mit einer historischen Referenz verbunden sind, wird die kollektive palästinensische Identität durch die Symbole unterstrichen.

---

<sup>275</sup> vgl. Swedenburg 1992, S 567

## 5.6 Yarmūk als Wohnort und Verbindung zur verlorenen „Heimat“

Yarmūk ist geprägt von Symbolen, in denen das kollektive Gedächtnis der BewohnerInnen und seine Geschichte widerspiegelt wird. Das Gebiet selbst wurde nach dem Yarmūk Kampf benannt, in dem arabische Muslime die Levante eroberten und den Islam nach Großsyrien brachten<sup>276</sup>.

Durch die Verwendung von Straßennamen mit palästinensischem Bezug und gemeinsamer Symbole wird die Erinnerung einer kollektiven Geschichte und zusätzlich einer nationalen Identität hervorgerufen<sup>277</sup>.

Als ich die BewohnerInnen nach der Bedeutung des Namens des Bezirkes fragte wurde mir die Wichtigkeit der Straßen- und Bezirksnamen bewusst. Der Bezirk wurde nach dem Oktoberkrieg im Jahr 1973 benannt. In Syrien wird dieser vierte arabisch-israelische Krieg als *ḥarb tišrīn at tahrīra* bezeichnet, was übersetzt der Freiheitskrieg im Oktober bedeutet. Rūzā wiederholte, was mir bereits von mehreren Personen erzählt wurde, nämlich dass die syrische Armee die Golanhöhen befreiten, da die Israelis einen größeren Teil beansprucht hätten. Seit 1948 hat niemand die israelische Armee besiegt und nach dem Krieg wurde Hafiz Al Assad Präsident<sup>278</sup>.

Tatsächlich leitete der Krieg einen nahöstlichen Friedensprozess ein, was nur möglich war, da die israelische Regierung durch den Angriff in eine Verhandlungsposition gezwungen wurde. Der Krieg zeigte somit, dass Israel nicht unbesiegbar war. Unter amerikanischer Vermittlung wurde ein Truppenentflechtungsabkommen zwischen Ägypten und Israel, sowie Syrien und Israel abgeschlossen, in dem die beiden Länder je einen Teil des 1967 besetzten Territoriums zurück erhielten<sup>279</sup>.

Als ich durch Yarmūk wanderte, fiel mir auf, dass viele vor allem jüngere Männer, in Gruppen neben der Straße standen und dort ihren Tag verbrachten. Der öffentliche Raum ist generell sehr

---

<sup>276</sup> vgl. Hakim 2009, S 16

<sup>277</sup> ebd., S 31

<sup>278</sup> Interview Rūzā

<sup>279</sup> Asseburg/Perthes 2008, S 62

belebt und innerhalb der Nachbarschaft kennt man sich gut. Der Cousin meines Mannes ist zwölf Jahre alt und ging immer wieder in das Geschäft nebenan um für die Familie Kleinigkeiten einzukaufen. Jeder Mann in der Familie konnte sich an die Zeit erinnern als er diese Aufgabe hatte und sich über das Rückgeld freute, dass er behalten durfte. Die Besitzer des Geschäftes ist bereits seit vielen Jahren ein Bekannter der Familie. So ist der öffentliche Raum seit der Kindheit ein wichtiger Teil des Lebensraumes geworden und hatte Auswirkung auf die Identifikation als PalästinenserIn.

*„ As a kid I was surrounded with Palestinian around me. They taught us to love Palestine as our homeland. ”<sup>280</sup>*

Der Cousin meines Mannes bestätigte mir dies, als er sagte, dass Yarmūk ihn an Palästina erinnert, da alle Straßen nach den Orten benannt sind, von denen er in der Schule lernt. Ebenfalls seine Cousinen, die in Europa leben bezeichnen sich als PalästinenserInnen, weil sie in Yarmūk aufgewachsen sind. Besonders interessant fand ich die Begründung, dass sie sich zuerst auf das Gebiet bezogen haben und nicht auf ihre Eltern bzw. ihre Großeltern. Auch die beiden Cousinen sprachen von den Straßennamen, die sie an das Erzählte und Gelernte erinnern. Mir ist aufgefallen, dass die Straßennamen zwar immer wieder erwähnt werden, aber deren Bedeutungen nicht immer bewusst ist, jedoch wird die kollektive Vergangenheit durch die tägliche Verwendung kontinuierlich reaktiviert und kann durch gezielte Befragung sofort abgerufen werden. Die drei jungen Cousins und Cousinen sind sich daher bewusst, dass die Namen der Straßen sich auf Palästina beziehen. Beispielsweise konnten sie mir verschiedene Städte aufzählen, deren Straßennamen sie aus Erzählungen der Großmutter und der Schule kannten.

Maoz Azaryahu und Rebecca Kook meinen, dass

*„... ideologically charged and evidently present, commemorative street names are instrumental in the symbolic construction of national identity, mainly in terms of historical heritage. ”<sup>281</sup>*

---

<sup>280</sup> Interview 'Alī

<sup>281</sup> vgl. Azaryahu/Kook 2002, S 195

Innerhalb meines Forschungsfeldes wurde mir erzählt, dass in der Jugend das Leben vor allem innerhalb des Camps stattfindet, da die Schule in Yarmūk besucht wird und man nur mit der Familie außerhalb des Camps einen Ausflug macht oder Verwandte besucht.

*„ Until fourteen we went to UNRWA schools. So all of us were Palestinian and we had our own rules there. Even though it belongs to the Syrian government it remains Palestinian. “*<sup>282</sup>

So ist man seit der Kindheit hauptsächlich von PalästinenserInnen umgeben, die mehr oder weniger einen palästinensischen Akzent sprechen und bewegt sich in einem Gebiet, dass von palästinensischen Symbolen dominiert wird.

Die Verbundenheit zu Yarmūk auf Grund der palästinensischen Bezüge innerhalb des Gebietes wurde von den jungen Cousins und Cousinen klar geäußert, wodurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu einer kollektiven palästinensischen Identität gefördert wird. Als ich fragte, welche Bedeutung die Umgebung für meine InterviewpartnerInnen hatte, zeigte sich ebenfalls ein klarer Bezug zu Palästina durch den Wohnort.

*„All details at home remind me that I am Palestinian - from the paintings to the pictures of our death president Abu Amar Yasir Arafat. “*<sup>283</sup>

*„Everything in Yarmūk is similar to Palestine, our country, and it fits to us. “*<sup>284</sup>

Darüber hinaus sind die verschiedenen politischen Bewegungen innerhalb Palästinas in Yarmūk zu finden<sup>285</sup>. Die Neuigkeiten aus Palästina werden sowohl von den Nachrichten, aber auch, wenn nicht sogar häufiger, durch Gespräche zwischen den BewohnerInnen weitergegeben

*„ A little from the news and a lot from the movement. In Yarmūk camp there is a center for every movement. “*<sup>286</sup>

Des Weiteren wirkt das Camp wie ein Verbindungsstück zur verlorenen Heimat. Für Rūzā ist es beispielsweise wichtig in Yarmūk auf Demonstrationen zu gehen, da sie so ihre Loyalität zu den

---

<sup>282</sup> Interview Wilām

<sup>283</sup> Interview Rāmā

<sup>284</sup> Interview Murād

<sup>285</sup> Ich habe bereits erwähnt, dass in dem Camp Auseinandersetzungen zwischen den beiden bekanntesten politischen Bewegungen Ḥamās und Fatah stattfinden.

<sup>286</sup> Interview 'Alī

PalästinenserInnen in Gaza zeigen kann. Darum ist es ihr auch wichtig die palästinensische Flagge in Yarmūk zu sehen<sup>287</sup>.

Das Stadtbild ist geprägt von palästinensischen politischen Persönlichkeiten, allen voran Yasir Arafat, der im ganzen Gebiet auf verschiedenen Postern zu finden ist. Es gibt einen Platz der mit *sāḥa filisṭīn* gekennzeichnet ist, aber in Yarmūk unter dem Namen *sāḥa Al taḥrīr*, was so viel wie der Hof der Befreiung bedeutet, bekannt ist. Die Bezeichnung steht, laut Erzählungen, mit dem Besuch von Yasir Arafat in Verbindung, der in den Achtzigern dort eine Ansprache hielt und danach das Oslo Abkommen unterzeichnete. Innerhalb meines Forschungsfeldes wurde dieser Platz immer als *sāḥa Al taḥrīr* erwähnt, auch von der Generation, die die Ansprache selbst nicht erlebt haben. Diese beiden Namen für denselben Platz sind für mich ein Beispiel dafür, wie wichtig die Erzählungen sind, denn für Außenstehende bleibt es ein Platz, der keine weitere Bedeutung zu haben scheint.

Als ich an einem islamischen Friedhof in Yarmūk vorbei ging, blieb mir der Hintergrund der Gräber rätselhaft. Als ich einen Bekannten nach dem Friedhof fragte, erzählte er mir, dass dort Ḥalīl Al Wazīr begraben liegt, der ein bekannter palästinensischer militärischer Führer und Gründer der Fataḥ partei ist. Innerhalb meines Forschungsfeldes kannten alle seinen Namen und wussten, wer er war, wobei fast niemand sein Grab besucht. Mir wurde jedoch erzählt, dass vor allem Gruppierungen, wie Ḥamās und Fataḥ zu den jeweiligen Gräbern gehen um dort gemeinsam den Toten zu gedenken.

Wie von Assmann in Bezug auf die objektivierte Kultur beschrieben zeigen diese Beispiele, dass das Camp als eine Art Gedächtnisstütze einer Gruppe dient um sich an die Vergangenheit zu erinnern<sup>288</sup>. Mir ist aufgefallen, dass dies für die PalästinenserInnen in der syrischen Diaspora von besonderer Bedeutung ist, da es als Anhaltspunkt für das vergangene Leben in Palästina dient. So wird eine palästinensische Selbstidentifikation fassbarer und kann, allen Widrigkeiten zum Trotz, erhalten werden. Der räumliche Rahmen des Camps gibt den BewohnerInnen ein Gefühl der Geborgenheit, in der die nationale Identität offen gelebt, erhalten und weitergegeben werden kann. Es ist jedoch anzumerken, dass zwar eine klare Identifikation als PalästinenserIn im Camp vorherrscht, dass aber auf Grund der unterschiedlichen Einstellungen und

---

<sup>287</sup> Interview Rūzā

<sup>288</sup> vgl. Assmann 2008, S 113

Vorstellungen unterschiedliche Zugänge zu der Vergangenheit existieren. Eine allgemein geltende palästinensische nationale Identität ist nicht vorzufinden. Sie ist auch nicht statisch, sondern unterliegt einem ständigen Veränderungsprozess. Allein die Geschehnisse innerhalb Palästinas, wie beispielsweise die unterschiedlichen politischen Gruppierungen, wirken sich auf die palästinensische Gesellschaft aus. So sind die Symbole mit palästinensischem Bezug im Wandel, jedoch bleiben die Straßennamen, Monumente und Gräber den folgenden Generationen erhalten und erinnern die jüngeren Generationen an ihre Herkunft.

## 5.7 Die Fahne

Michael Geisler meint, dass es eine Hierarchie der nationalen Symbole gebe und die Fahne den obersten Platz einnimmt. So ist es beispielsweise viel schlimmer eine Fahne zu verbrennen, als einen Nationalfeiertag nicht einzuhalten. Außerdem scheint die Fahne, zu mindestens intern, das am Wenigsten angefochtene nationale Symbol zu sein<sup>289</sup>. Auf Grund dieser speziellen Symbolkraft der Fahne möchte ich diese getrennt von den anderen Symbolen behandeln.

Die palästinensische Fahne ist, neben der Al Aqsa Moschee, eines der meist verwendeten Symbole in Yarmūk. In jedem Haus das ich betrat war die palästinensische Flagge zu finden. In dem Haus in dem ich wohnte, war eine palästinensische Flagge auf der Hausmauer aufgemalt. Meine GesprächspartnerInnen sehen die Flagge als ein Symbol der Heimat und fühlen sich so direkt mit Palästina verbunden.

*“Homeland it means the place where my grandfather, my grandsister grown up, where we belong, where my blood comes from and where we have the red, green, black, white flag.”<sup>290</sup>*

Wie bereits erwähnt ist es für Rūzā wichtig die palästinensische Fahne in Yarmūk zu sehen, weil sie dadurch den PalästinenserInnen in Gaza ein Gefühl der Solidarität und Unterstützung übermitteln kann.

*„I am very sad. I go outside. We meet and we demonstrate for Palestine’s freedom. So they know we are here. We are here for them.”<sup>291</sup>*

Die Fahne vereint Individuen aus unterschiedlicher Bildung, Alter und Schicht zu einer gemeinsamen Nation. Innerhalb meines Forschungsfeldes wurde die Verwendung der Fahne nie in Frage gestellt, genauso wenig wie die nationale Identität. Jede/r fühlte sich sofort mit der Fahne, als Symbol einer palästinensischen Nation, verbunden.

---

<sup>289</sup> vgl. Geisler, xxii

<sup>290</sup> Interview Wilām

<sup>291</sup> Interview Rūzā

Émile Durkheim beschreibt die Fahne als eine modernisierte Version eines Totems, da beide einfache Objekte sind, die ein Gefühl der sozialen Solidarität fördern. Anders als gewöhnliche Objekte stehen diese für ein ganzes Kollektiv und ihr kollektives Bewusstsein. Daher wird die Fahne, genauso wie ein Totem, als eine lebende und atmende Entität behandelt, auf die aufgepasst werden muss<sup>292</sup>.

*„Der Soldat, der für die Fahne stirbt, stirbt für das Vaterland; in seinem Bewusstsein steht die Idee der Fahne an erster Stelle (...) Ob eine einzelne Standarte in der Hand des Feindes geblieben ist oder nicht, das Vaterland ist deswegen nicht verloren, und trotzdem ist der Soldat in den Tod gegangen, um sie zurückzuholen.“<sup>293</sup>*

In meinem Forschungsfeld zeigte sich, dass die Verwendung der Fahne die Gefühle eines Kollektivs widerspiegelt – sei es in Bezug auf die eigene aber auch zur israelischen Fahne. Als ich in Yarmūk auf einer sehr belebten Straße spazieren ging sah ich die israelische Fahne auf den Boden geklebt. Am nächsten Tag fragte ich den Geschäftsbesitzer, warum die israelische Fahne am Boden vor seinem Geschäft liege. Er meinte, damit jeder darauf treten kann. Ich fand heraus, dass das darauf treten mit Schuhen als eine sehr respektlose Handlung gilt.

Dieses Beispiel führte mir die starke emotionale Behaftung der Fahne vor Augen. Anders als andere Symbole, die mit einem bestimmten Gebiet in Verbindung stehen, repräsentiert die Fahne eine gesamte Nation und anhand der Fahne kann der Missmut bezüglich einer anderen Nation direkt ausgedrückt werden. Zwar wurde die Fahne von einem Individuum auf die Straße geklebt, aber diese Handlung repräsentiert eine mehrheitliche Haltung eines Kollektivs<sup>294</sup>. Es zeigt auch wieder, dass eine Fahne wie ein lebendes Objekt behandelt wird und daran auch Emotionen ausgelebt werden können. Es wird auf sie aufgepasst, wenn es die eigene Nation repräsentiert und diffamiert wenn es die „feindliche“ betrifft um eine negative Emotion gegenüber einem anderen Kollektiv auszudrücken.

---

<sup>292</sup> vgl. Durkheim 1981, S 302

<sup>293</sup> Durkheim 1995, S 229

<sup>294</sup> Dies ist eine Annahme auf Grund der Personen mit denen ich gesprochen habe, dass die Fahne für längere Zeit nicht entfernt wurde und in Bezug auf der Haltung gegenüber Israel, dass offiziell nicht anerkannt wird.

*„The Palestinian flag is my homeland. My children have to honor the flag and their homeland.“*<sup>295</sup>

Dieses Beispiel zeigt auch die ursprüngliche Verwendung von Fahnen, nämlich um Freund und Feind im Kampf voneinander unterscheiden zu können.<sup>296</sup> Diese Verwendung geht mit der ursprünglichen Funktion eines Symbolen einher, indem das Symbol dazu diente ein Stück Identität nachzuweisen<sup>297</sup>.

Zusammenfassend konnte ich beobachten, dass eine emotionale Verbindung zu der Fahne herrscht, die die Identität als PalästinenserIn fördert. Die israelische Flagge stellt daher die nationale Identität in Frage, wodurch sich fast jede Person, die sich als PalästinenserIn sieht angegriffen fühlt.

---

<sup>295</sup> Interview Tāriq

<sup>296</sup> vgl. Geisler 2005, xxi. Er gibt noch zwei weitere Zwecke der Fahne an, nämlich als ein Zeichen der Macht und Repräsentation einer Dynastie, wie auch als ein Kommunikationsmedium zB. Signalfahnen.

<sup>297</sup> vgl. Geisler 2005, xviii

## 5.8 Hanzala – ein neues Symbol

Als ich mir die Autos in Yarmūk näher ansah, nahm ich neben der muslimischen Gebetskette und der palästinensischen Flagge eine comicartige Figur wahr, die als Hanzala bezeichnet wird. Diese kindliche Figur zeigt sich von hinten, trägt zerschlissene Kleidung, ist barfüßig und hat seine Hände hinter seinen Rücken gefaltet. Seine Haare sind mit geraden Strichen direkt an der Linie seines runden Kopf nach oben gezeichnet.

Ich fragte meine Begleitung an diesem Tag, wer diese Figur sei und ob diese in Verbindung mit Palästina stehe. Er erklärte mir, dass es sich um eine Zeichnung von Naji Al 'Alī handle, der ein palästinensischer Comiczeichner sei. Hanzala stehe mit dem Rücken zu uns, da Palästina noch nicht befreit wurde und sein Gesicht würde er erst dann zeigen, wenn er wieder in seine Heimat zurückkehrt. Diese Sticker gebe es noch nicht allzu lange in Yarmūk, aber er könne mir nicht genau sagen, seit wann. Mittlerweile ist fast jedes Auto mit dem Sticker beklebt und er sehe es als ein klares Bild der Situation der PalästinenserInnen.

Auf der Homepage des verstorbenen Cartoonisten kann eine Beschreibung von Hanzala gefunden werden, der die Bedeutung der Figur mit eigenen Worten erklärt:

*"This child, as you can see, is neither beautiful, spoilt, nor even well-fed. He is barefoot like many children in refugee camps. He is actually ugly and no woman would wish to have a child like him. However, those who came to know 'Hanzalah', as I discovered, later adopted him because he is affectionate, honest, outspoken, and a bum. He is an icon that stands to keep me from slipping. And his hands behind his back are a symbol of rejection of all the present negative tides in our region."*<sup>298</sup>

Dieses Zitat zeigt, dass die Figur ein Symbol der Ablehnung darstellen soll. Innerhalb meines Forschungsfeldes wurde mir ausschließlich von der Symbolik der Rückenhaltung der Figur erzählt und das die Haare für die Gebiete in Palästina stehen würden. Da die Figur sooft zu finden ist, fand ich es wichtig sie hier zu erwähnen.

---

<sup>298</sup> [www.najjalali.com/articles\\_06.html](http://www.najjalali.com/articles_06.html), 27.08.2012

## **6. Schlusswort**

Das vorrangige Ziel dieser Arbeit war es mich mit dem palästinensischen Nationalismus in der syrischen Diaspora anzunähern. Auf Grund der Komplexität dieses Konzeptes konzentrierte ich meine Betrachtung auf die folgende Frage und auf ein bestimmtes Gebiet:

*„Welche Konzepte, Symbole und Vorstellungen existieren in der zweiten und dritten Generation in Bezug auf Palästina und wie prägen diese das Stadtbild von Yarmūk?“*

Basierend auf dieser Frage interessierte mich:

*„Was sagen diese Konzepte, Symbole und Vorstellungen über die palästinensische nationale Identität aus und was kann Yarmūk darüber offenbaren?“*

So soll diese Arbeit dazu beitragen der Frage nach zugehen, inwiefern eine nationale Identität einer speziellen Gruppe von PalästinenserInnen beibehalten werden kann, obwohl sie in einem anderen Land aufgewachsen sind. Zur Beantwortung der oben gestellten Fragen beleuchtete ich den palästinensischen Nationalismus in der Diaspora von mehreren Seiten.

Zuerst gab ich einen historischen Überblick der palästinensischen Flüchtlinge in Syrien indem sich zeigte, dass die PalästinenserInnen sich seit der Ankunft im Jahr 1948 innerhalb eines bestimmten Gebietes ansiedelten und ein stätiger Anstieg der Bevölkerungszahl beobachtet werden kann. Anhand des Konzeptes von Michael Agier (2002) sehe ich Yarmūk als ein *City Camp*. Dies ermöglichte mir das Gebiet nicht als Flüchtlingslager per se zu betrachten, sondern als einen sozialen Raum in dem neue soziale und kulturelle Vernetzungen entstanden sind. Auf Grund des ständigen Anstieges der Bevölkerung entwickelten sich kleinere Wohnräume zu mehrstöckigen Häusern, was sich auf das Stadtbild und weiterführend auf die Urbansierung von Yarmūk ausgewirkt hat<sup>299</sup>.

Anhand der theoretischen Erläuterung von Diaspora und Nationalismus, die ich in Verbindung mit meiner Feldforschung gesetzt habe, stellte sich die Identifikation als Opfer durch den Verlust

---

<sup>299</sup> Kapitel 3

der Heimat als ein wesentlicher Eckpfeiler der PalästinenserInnen in Yarmūk heraus. Ich möchte hier noch einmal betonen, dass Diaspora kein ideales Konzept ist. Auf der einen Seite wegen der vagen und unterschiedlichen Begriffsbeschreibungen in der wissenschaftlichen Literatur und der fehlenden methodischen Untersuchungen und auf der anderen Seite, dass die betreffende Gruppe noch keinen akzeptierten rechtlichen Status in Syrien hat und bis heute als Flüchtlinge gelten<sup>300</sup>. Jedoch befand ich unter anderem das Konzept der prototypischen Diaspora von Robin Cohen (2008) dahin gehend passend, dass es den Bezug zu der Erinnerung des kollektiven Gedächtnisses als gewaltsam vertriebener Gruppe thematisiert. Diese Erinnerungen wurden und werden bis heute an die folgenden Generationen weitergegeben und dienen als ein Verbindungsstück der früheren Heimat. Der Verlust der Heimat und die damit in Bezug stehenden Erinnerungen verbinden die PalästinenserInnen als ein Kollektiv und dienen als Abgrenzung zur syrischen Mehrheitsgesellschaft. Beispielsweise wurde immer wieder die Phrase „our case“ verwendet, was eine kollektive Betroffenheit ausdrückt. Des Weiteren diente das Konzept von Diaspora als eine Beschreibung eines Lebens nach der *nakba* und der derzeitigen Lebenslage in Syrien, sowohl von einer rechtlichen, wie auch von einer gesellschaftlichen Perspektive<sup>301</sup>.

Eine weitere Säule des palästinensischen Nationalismus bildet der Wunsch der Rückkehr, durch die eine Temporarität des Aufenthaltes betont wird. Dieser Wunsch wurde innerhalb meines Forschungsfeldes klar geäußert. Die Vorstellung wieder nach Palästina zurückzukehren ist eng mit einem bestimmten Ort verbunden, der wiederum mit der Familiengeschichte in Bezug steht<sup>302</sup>.

Die Gespräche über die Rückkehr stehen mit den Erzählungen der Großeltern bzw. der Eltern in Verbindung. Das frühere Leben in Palästina wird in den Erzählungen idealisiert und als Gegenstück zu dem Leben in Yarmūk beschrieben. Es herrscht ein klarer Bezug zu dem geographischen Gebiet, das heute Israel und die palästinensischen Autonomiegebiete umschließt vor<sup>303</sup>. Daher kam ich auch zu dem Entschluss, den palästinensischen Nationalismus, in Anlehnung an Oren Yiftachel (2005), als einen *ethnoterritorialen Nationalismus* zu

---

<sup>300</sup> Hanafi, 2003

<sup>301</sup> Kapitel 3

<sup>302</sup> Kapitel 3.3.

<sup>303</sup> Kapitel 3.3.

bezeichnen, da die palästinensische nationale Identität Hand in Hand mit der Vorstellung einer eigenen palästinensischen Heimat steht und nicht von dem Territorium getrennt werden kann<sup>304</sup>. Der palästinensische Nationalismus wurde zwar durch den „Kampf“ um das Gebiet geprägt, aber entwickelte sich trotz einer fehlenden eigenen politischen Einheit in der Diaspora weiter<sup>305</sup>.

So ergeben sich Zusammenfassend, anhand des ausgewählten Gebiets Yarmūk, folgende Eckpfeiler des palästinensischen Nationalismus in Syrien:

1. Verlust der Heimat: die kollektive Empfindung eines Schmerzes nicht in der Heimat zu leben unterscheidet die PalästinenserInnen von der syrischen Gesellschaft.
2. Wunsch der Rückkehr: die Temporarität des Aufenthaltes wird betont. Obwohl Syrien als zweite Heimat gesehen wird, ist es nicht die „eigentliche“ Heimat. Eine Rückkehr wird als klarer Wunsch geäußert.
3. Zeitloser Charakter der palästinensischen Kultur: die Erzählungen und Erinnerungen Palästinas dienen als Verbindungsstück zur Heimat. Dadurch wird die palästinensische „Lebensweise“ erst greifbar und palästinensische Charakterzüge ableitbar. Ein ursprünglicher Anspruch auf das Land wird geäußert, da dieser durch die jüdische Besiedelung in Frage gestellt wurde.

Der Panarabismus zeigte, dass zwar das Gefühl des Verlustes der Heimat und das Bedürfnis der Rückkehr nicht mit der syrischen Mehrheitsgesellschaft geteilt werden, aber die PalästinenserInnen durch die Geschichte eng mit Syrien verbunden sind. Durch die geographische Nähe und die kulturelle Verbundenheit der beiden Gebiete scheint die Gesellschaft eng mit einander verflochten zu sein, was eine Untersuchung des palästinensischen Nationalismus in Syrien in Frage stellt<sup>306</sup>. Kulturelle Unterschiede bleiben schwer erkennbar, trotzdem können palästinensische Themengebiete und Symbole vorgefunden werden, die die palästinensische nationale Identität fördern.

An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass es sicherlich interessant wäre sich tiefer mit der syrischen Auffassung bezüglich der PalästinenserInnen auseinanderzusetzen und zu analysieren, wie der palästinensische Nationalismus von syrischer Seite wahrgenommen wird. Hierbei kann

---

<sup>304</sup> Vgl. Yiftachel 2005, S 63

<sup>305</sup> Kapitel 3.2.

<sup>306</sup> Kapitel 3.4.

ich allerdings nur Anregungen geben, indem ich auf die institutionellen Praktiken der syrischen Regierung hinweise, die eine eigene Abteilung für palästinensische Flüchtlinge eingerichtet hat und eine syrische Staatsbürgerschaft für PalästinenserInnen bis heute ablehnt<sup>307</sup>.

Des Weiteren ist eine Analyse des palästinensischen Nationalismus anhand der drei erwähnten Eckpfeiler durchaus nicht ausreichend. Bei dem palästinensischen Nationalismus handelt es sich nämlich nicht um ein homogenes Konstrukt, dass alleinig anhand der drei erwähnten Eckpfeiler definiert werden kann. Die Zusammenfassung diente lediglich als Orientierung, was die palästinensische nationale Identität wesentlich beeinflusst.

Im Anschluss ging es vor allem darum, die abgeleiteten Ergebnisse meiner empirisch erhobenen Daten innerhalb des theoretischen Kontexts zu thematisieren. Anhand meiner Befragungen und der Untersuchung des Stadtbildes wählte ich folgende Symbole aus:

1. Der Olivenbaum steht in Verbindung mit der schönen Seite Palästinas, wie die typischen palästinensischen Traditionen und das frühere Leben in Palästina, wird aber auch als ein Zeichen des Widerstandes gesehen, da der Olivenbaum als ein sehr langlebiger und ausdauerender Baum gilt. Diese Charaktereigenschaften wurden als ideale Eigenschaften eines Palästinensers/einer Palästinenserin genannt. So steht der Olivenbaum für die unveränderliche "Natur" der PalästinenserInnen, den Widerstand und die Ausdauer, was weiterführend auch auf die Rückkehr nach Palästina gedeutet werden kann<sup>308</sup>.
2. Che Guevara ist kein „typisches“ palästinensisches nationales Symbol, aber wird als ein Symbol der Hoffnung im Kampf gegen einen übermächtigen Gegner gesehen. Es ist ein Symbol des Widerstandes, das in Verbindung mit einem möglichen Kampf gegen Israel erwähnt wird. Vor allem jüngere Generationen besitzen T-Shirts, Poster und Bilder von Che Guevara<sup>309</sup>.
3. Jugendliche, die mit Steinen bewaffnet gelten wie Che Guevara als Hoffnungsträger. Die Stärke und die Kraft der palästinensischen Kinder werden durch dieses Symbol betont.

---

<sup>307</sup> Eine syrische Staatsbürgerschaft ist für die PalästinenserInnen mit denen ich gesprochen habe nicht erstrebenswert, da dadurch die Rückkehr nach Palästina hinterfragt wird.

<sup>308</sup> Kapitel 4.1.

<sup>309</sup> Kapitel 4.2.

Die Steinschleuder als Waffe steht für die Furchtlosigkeit gegenüber den israelischen Waffen<sup>310</sup>.

4. Das V-Zeichen gilt als Zeichen des zukünftigen Sieges und soll das Gefühl einer größeren palästinensischen Gemeinschaft anzugehören bestärken. Es wird oft in einem politischen Kontext verwendet<sup>311</sup>.
5. Die Münze als Symbol, das die Existenz Palästina beweisen soll, wodurch der Status eines „natürlichen“ kollektiven Ursprungs aufrechterhalten werden kann und den Anspruch auf das Gebiet beweist<sup>312</sup>.
6. Der Schlüssel dient als Symbol der Heimat und der Rückkehr. Der Schlüssel wird aufgehoben als Zeichen eines Tages wieder an denselben Ort zurückzukehren. Außerdem ist er ein Zeichen des früheren Besitzes<sup>313</sup>.
7. Bestickte Kleider fungieren als Erinnerungsstück an die gemeinsamen Heimat und früheren Traditionen. Sie sind ein Beweis der ursprünglichen palästinensischen Tradition, die noch immer existiert, weiterlebt und übermittelt wird. Sie stehen in Verbindung zu der früheren Lebensweise. Es gilt auch als Beispiel für ein ländliches Symbol<sup>314</sup>.
8. Der Schal, als Kufiya bezeichnet, ist ebenfalls ein ländliches Symbol, das zur Behauptung der palästinensischen Identität dient und der eine nationale Zusammenhalt verdeutlicht. Es fungiert als Beweis der früheren Kultur und Geschichte Palästina, die nach der Rückkehr wieder aufleben soll. Es ist auch ein Zeichen des Widerstandes<sup>315</sup>.
9. Die palästinensische Fahne ist das am wenigsten umstrittene nationale Symbol und wird in Yarmūk sehr häufig verwendet. Die Verwendung der Fahne wird genauso wenig, wie die nationale Identität in Frage gestellt. Sie ist ein klares Zeichen einer vereinigten palästinensischen Nation. Diese Verbundenheit zu der Fahne als Symbol der Heimat wird klar geäußert<sup>316</sup>.

---

<sup>310</sup> ebd.

<sup>311</sup> ebd.

<sup>312</sup> Kapitel 4.5.

<sup>313</sup> ebd.

<sup>314</sup> ebd.

<sup>315</sup> ebd.

<sup>316</sup> Kapitel 4.7.

10. Die Comicfigur von Naji Al 'Alī namens Ḥanzala ist ein relativ neues Symbol. Auch wenn die ursprüngliche Bedeutung nicht bekannt ist, ist das Symbol sehr häufig vorzufinden. Der Rückkehrwunsch wurde in Verbindung mit diesem Symbol geäußert<sup>317</sup>.

Neben den Symbolen mit palästinensischem Bezug konnte ich feststellen, dass das Camp selbst Einfluss auf die sozio-kulturellen Aspekte der BewohnerInnen hat. Darum konzentrierte ich mich direkt auf das Stadtbild und setzte das kollektive Gedächtnis damit in Verbindung. Laut Jan Assmann (2008), Aleida Assmann (2006) und Maurice Halbwachs (1991) können innerhalb der objektivierten Kultur Gedächtnisstützen gefunden werden, durch die man sich an die Vergangenheit erinnert, wie sie erinnert werden soll<sup>318</sup>. Diese Vergangenheit kann nur wiedererfasst werden, wenn sie durch materielle Dinge eingefangen wird<sup>319</sup>. Der urbane Raum ist aber kein statisches Konstrukt sondern wird ständig neu belebt und durchläuft fortlaufende Veränderungen. Allerdings fasste ich aus organisatorischen Gründen die Symbole in verschiedenen Kategorien zusammen, wobei ich diese als Beispiel sehe. Diese Zusammenfassung ermöglichte es mir Konzepten und Vorstellungen bezüglich einer palästinensischen nationalen Identität auf die Spur zu kommen.

So kam ich zur Beantwortung meiner Frage was Yarmūk über den palästinensischen Nationalismus offenbart zu folgendem Schluss:

1. Durch die Verwendung von Straßennamen mit palästinensischem Bezug und gemeinsamen Symbole, wird die Erinnerung einer kollektiven Geschichte und nationalen Identität hervorgerufen.
2. Es gibt klare gemeinsame Bezüge und Erklärungen der erwähnten Symbole, wodurch ein kollektives Gedächtnis entdeckt werden konnte.
3. Das Camp wird als ein Ort der Geborgenheit empfunden, in der die nationale Identität offen gelebt, erhalten und weitergegeben werden kann.
4. Der öffentliche Raum ist seit der Kindheit ein wichtiger Teil des Lebensraumes und prägte die Identifikation der PalästinenserInnen<sup>320</sup>.

---

<sup>317</sup> Kapitel 4.8.

<sup>318</sup> Assmann 2008

<sup>319</sup> Halbwachs 1991

<sup>320</sup> Kapitel 4.6.

Zusammenfassend überwiegt in Yarmūk noch immer die Vorstellung eines Tages nach Palästina zurückzukehren. Die nationale Identität ist geprägt durch die Erzählungen und der Erinnerungen der früheren Generationen, durch die „typische“ Charaktereigenschaften und eine Vorstellung einer bestimmten Lebensweise, die nach der Rückkehr wiederbelebt werden soll, abgeleitet werden. Die Symbole weisen noch ein weiteres Konzept des palästinensischen Nationalismus auf und zwar die des Widerstandes gegen Israel. So ist die palästinensische nationale Bewegung auch in Yarmūk stark von der Auseinandersetzung mit dem Zionismus geprägt. Der gemeinsame Verlust der Heimat fungiert als ein Bindeglied der palästinensischen Gemeinschaft, wodurch sie sich von der syrischen Mehrheitsgesellschaft unterscheidet.

Die PalästinenserInnen in Yarmūk haben die Möglichkeit ihre nationale Identität offen zu leben haben aber fast dieselben Rechte wie SyrerInnen. Dadurch sind die PalästinenserInnen nicht völlig in Syrien assimiliert, werden aber auch nicht gesellschaftlich ausgegrenzt. Yarmūk ist dadurch ein spannendes und auch einzigartiges Gebiet um die nationale Identität in der Diaspora zu untersuchen, da es kein Flüchtlingscamp per se ist, sich aber trotzdem von anderen Gebieten in Damaskus unterscheidet.

Obwohl die Arbeit nicht zu einer in sich geschlossenen und allumfassenden Definition einer palästinensischen nationalen Identität beitragen kann, versuchte ich anhand einer beispielhaften Ausführung aufzuzeigen, wie die BewohnerInnen von Yarmūk eine nationale Identität definieren und in die Landschaft integrieren. Auf Grund der derzeitigen politischen Lage in Syrien bleibt die Frage offen welche Rolle die PalästinenserInnen nach der Revolution beigemessen wird und wie sich diese auf die nationale Identität auswirken wird.

## **7. Literaturverzeichnis**

- Agier, Michael. 2002. Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps. In: *Ethnography*, 3 (3): S 317-341.
- Al Mawed, Hamad Said. 1999. *The Palestinian Refugees in Syria: Their Past, Present and Future*. International Development Research Center, [www.arts.mcgill.ca/MEPP/PRRN/al-mawed.pdf](http://www.arts.mcgill.ca/MEPP/PRRN/al-mawed.pdf), 16.11.2010.
- Amit, Vered. 2000. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Routledge: New York.
- Anthias, Floya. 1998. Evaluating “diaspora”: beyond ethnicity. In: *Sociology*, 32 (3): S 557-580.
- Antze, Paul/ Lambek, Michael. 1996. *Cultural essays in trauma and memory*. Routledge: New York.
- Appadurai, Arjun. 2002. Constructing Identity. In: Lewellen C. Ted (Hrsg.): *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology enters the 21<sup>st</sup> Century*. Bergin&Gavey: Westport.
- Asfour, Maamoun. 2001. *Naji Al-Ali Remembered*. [www.najialali.com](http://www.najialali.com), 28.12.2011
- Asseburg, Muriel/Perthes, Volker. 2008. Geschichte des Nahost-Konflikts. In: *Bundeszentrale für politische Bildung, Information zur politischen Bildung*, 278: S 60-68.
- Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H.Beck: München.
- Assmann, Jan. 2008. Communicative and cultural memory. In: Erll, Astrid/ Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook*. De Gruyter: Berlin, New York: S 109-119.

- Azaryahu, Maoz/Kook, Rebecca. 2002. Mapping the nation: street names and Arab-Palestinian identity: three case studies. In: *Nations and Nationalism* 8 (2): S 195-213.
- Assmann, Jan. 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/ Hölscher, Tonio (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp: Frankfurt am Main: S 9-19.
- Bamyeh, Mohamed. 2007. The Palestinian diaspora. In: Smith, Hazel/ Stares Paul (Hrsg.): *Diasporas in conflict: peace-makers and peace-wreckers*. United Nations University Press: Tokyo: S 90-105.
- Barnard, Alan/ Spencer, Jonathan (Hrsg.). 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge: New York.
- Beer, Bettina. 2003. Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Beer, Bettina (Hrsg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Dietrich Reimer Verlag: Berlin: S 9-32.
- Berek, Mathias. 2009. *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Erinnerungskulturen*. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Berlant, Lauren. 1991. *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life*. University of Chicago Press: Chicago.
- Cohen, Robin. 2008. *Global diasporas: An introduction*. Routledge: London.
- Dajani, Souad. 1999. Nonviolent Resistance in the Occupied Territories: A Critical Reevaluation. In: Zunes, Stephen/Kurtz, Lester R./Asher, Sarah Beth (Hrsg.). *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective*. Blackwell Publishing: Oxford: S 52-74.
- Doraï, Muhammad Kamel. 2010. *Palestinian and Iraqi Refugees and Urban Change in Lebanon and Syria*. hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00468619/, 06.09.2011.
- Ducan, James/ Ducan, Nancy. 1992. Ideology and Bliss: Roland Barthes and the secret histories of landscape. In: Barnes, Trevor/ Duncan, James (Hrsg.): *Writing Worlds: Discourses, Texts, Metaphores in the Interpretation of Landscape*. Routledge: London: S 18-37.

- Durkheim, Émile. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Flick, Uwe. 1998. *Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Rowohlt Verlag: Reinbeck bei Hamburg.
- Frieß, Nina A. 2010. *Nichts ist vergessen, niemand ist vergessen?: Erinnerungskultur und kollektive Gedächtnis im heutigen Russland*. Universitätsverlag Potsdam: Potsdam.
- Funkenstein, Amos. 1989. Collective Memory and Historical Consciousness. In: *History & Memory*. 1(1): S 5-26.
- Geisler, Michael E. 2005. What are national symbols-and what do they do to us? In: Geisler, Michael E. (Hrsg.). *National Symbols, Fractured Identity: Contesting the National Narrative*. Middleburg College Press: Lebanon: S xiii-xlii.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press: New York.
- Hakim, Hadia. 2009. *Palestinian Identity-Formation in Yarmouk: Constructing National Identity through the developement of Space*.  
[www.anthro.uci.edu/forms/2009%20Malinowski%20Prize%20Winning%20Paper.pdf](http://www.anthro.uci.edu/forms/2009%20Malinowski%20Prize%20Winning%20Paper.pdf),  
 22.12.2010.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *Das kollektive Gedächtnis*. Fischer-Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main.
- Hanafi, Sari. 2008. Palestinian Refugee Camps. Disciplinary Space & Territory of Exception. In: *Carima* 44, Robert Schuman Centre of Advanced Studies, European University Institute: San Domenico di Fiesde (FI).
- Hanafi, Sari. 2003. Rethinking the Palestinians Abroad as a Diaspora: The Relationship between the Diaspora and the Palestinian Territories. In: *International Social Science Review*, 4(1-2): S 157-182.
- Hassasian, Manuel. 1990. *Palestine-Factionalism in the national movement: 1919-1939*. Passia: Jerusalem.

- Khalidi, Rashid. 1997. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press: New York.
- Klaus, Dorothee. 2003. *Palestinian Refugees in Libanon – where to belong?* Klaus Schwarz Verlag: Berlin.
- Jaber, Rania Yaser/Sabri, Nidal Rashid. 2006. *Palestine Country Profile: The Road Ahead for Palestine: Financial Policies Issues*. [ssrn.com/abstract=1098035](http://ssrn.com/abstract=1098035), 4.12.2011
- Lindholm Schulz, Helena. 2003. *The Palestinian Diaspora: Formation of identities and politics of homeland*. Routledge: London.
- Lindholm Schulz, Helena. 1999. *The reconstruction of Palestinian nationalism: between revolution and statehood*. Manchester University Press: Manchester.
- Masalha, Nur. 2008. Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, Oral History and Narratives of Memory. In: *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 7 (2): S 123-156.
- McCarthy, Justin. 2001. *Palestine's Population during the Ottoman and the British Mandate Periods*. [www.palestineremembered.com/Acre/Palestine-Remembered/Story559.html](http://www.palestineremembered.com/Acre/Palestine-Remembered/Story559.html), 8.7.2011.
- Moors, Annelies. 2000. Embodying the nation: Maha Saca's post-intifada postcards. In: *Ethnic and Racial Studies* 23(5): S 871-887.
- Morris, Benny. 1987. *The birth of the Palestinian refugee problem: 1947 -1949*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Mostyn, Trevor/Hourani Albert (Hrsg.). 1988. *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Ortlieb, Sylvia. 1995. *Palästinensische Identität und Ethnizität: Genese und Entwicklung des Selbstverständnisses der Palästinenser*. Neuer ISP Verlag: Köln.
- Peteet, Julie. 2007. Problematizing a Palestinian diaspora. In: *International Journal of Middle East Studies* 39: S 627-646.

- Rubin, Berry. 2007. *The truth about Syria*. Palgrave MacMillian: New York.
- Rubin, Barry. 1999. *The Transformation of Palestinian Politics: From Revolution to State-building*. Harvard University Press: Cambridge.
- Shafie, Sharifa. 2003. *Palestinian Refugees in Syria*. Forced migration online. [www.forcedmigration.org/guides/fmo017/](http://www.forcedmigration.org/guides/fmo017/), 30.12.2010
- Sharaf, Shami. 1983. *Die Palästinenser: Geschichte der Entstehung eines nationalen Bewußtseins*. Wilhelm Braumüller: Wien.
- Smith, Anthony D. 2000. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. University Press of New England: Hanover.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. In: Barker, Francis (Hrsg.). *Europe and its Others: proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*. Univ. of Essex: Colchester: S 128-151.
- Stäheli, Martin. 2000. *Die syrische Außenpolitik unter Präsident Hafez Assad: Balanceakte im globalen Umbruch*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- Swedenburg, Ted. 1992. Seeing double: Palestinian/American histories of the kufiya. In: *Michigan Quarterly Review* 31 (4): S 557-577.
- Swedenburg, Ted. 1990. The Palestinian peasant as National Signifier. In: *Anthropology Quarterly* 63 (1): S 18-30.
- Talhami, Ghada Hashem. 2003. *Palestinian refugees: pawns to political actors*. Nova Science Publishers: New York.
- Tiltnes, Åge. 2007. *Keeping up: A brief on the living conditions of Palestinian refugees in Syria*. Allkopi: Oslo.
- Tiltnes, Åge. 2006. *Palestinian Refugees in Syria: Human Capital, Economic Resources and Living Conditions*. Allkopi: Oslo.
- Turki, Fawaz. 1974. To be Palestinian. In: *Journal of Palestinian Studies* 3 (3): S 3-17.

Voigt, Verena. 2010. Identität durch Territorialkonflikt: Palästina. In: Robert, Rüdiger/ Schlicht Daniela/ Saleem, Shazia (Hrsg.): *Kollektive Identitäten in Nahen und Mittleren Osten: Studien zum Verhältnis von Staat und Religion*. Waxmann Verlag: New York: S 153-172.

Wallach, Yair. 2011. Creating a country through currency and stamps: state symbols and nation-building in British ruled Palestine. In: *Nation and Nationalism* 17 (1): S 129-147.

Warner, Daniel. 1994. Voluntary Repatriation and the Meaning of Returning Home. In: *Journal of Refugee Studies* 7 (2-3): S 160-174.

Wieland, Carsten. 2004. Syrien nach dem Irak-Krieg – Stagnation oder Umbruch. In: *Orient* 1: S 91-124.

Yiftachel, Oren. 2005. Territory as the kernel of the Nation: Space, Time and Nationalism in Israel/Palestine. In: Das, Samir Kumar (Hrsg.). *Peace Processes and Peace Accords*. Sage Publications: New Delhi: S 56-97.

Internet:

[www.najialali.com/articles\\_06.html](http://www.najialali.com/articles_06.html), 27.08.2012

[www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf), 27.08.2012

[www.unrwa.org/userfiles/rr\\_countryandarea.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/rr_countryandarea.pdf), 27.08.2012

[www.unrwa.org/userfiles/population.pdf](http://www.unrwa.org/userfiles/population.pdf), 27.08.2012

[www.unrwa.org/etemplate.php?id=156](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=156), 27.08.2012

[www.unrwa.org/etemplate.php?id=149](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=149), 27.08.2012

[www.unrwa.org/etemplate.php?id=155](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=155), 27.08.2012

[www.unrwa.org/etemplate.php?id=151](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=151), 27.08.2012

[www.unrwa.org/etemplate.php?id=154](http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=154), 27.08.2012

<http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=156>, 27.08.2012

<http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=86>, 27.08.2012

### Interviews und Gespräche:

Aḥmad. Persönliches Interview am 14.3.2010, Damaskus.

ʿAlī. Persönliches Gespräch am 14.8.2010, Damaskus.

ʿAṣmāʿ. Persönliches Gespräch am 16.8.2010, Damaskus.

Murād. Persönliches Interview am 27.3.2010, Damaskus.

ʿUmar. Persönliches Interview am 7.3.2010, Damaskus.

Rāmā. Persönliches Interview am 17.3.2010, Damaskus.

Rūzā. Persönliches Gespräch am 17.8.2010. Damaskus.

Ṭāriq. Persönliches Gespräch am 4.8.2010, Damaskus.

Yūsuf. Persönliches Gespräch am 21.8.2010, Damaskus.

Wilīām. Persönliches Interview am 22.3.2010, Damaskus.

## **8. Abstract**

Seitdem die PalästinenserInnen 1948 ihre Heimat verlassen mussten wurden in den benachbarten Ländern temporäre Lager errichtet um den Flüchtlingen eine Unterkunft zu bieten. Heute haben sich einige dieser Camps zu einem urbanen Gebiet entwickelt und sind nun Heimat der folgenden geborenen Generationen. Eines dieser Camps ist Yarmūk, welches in der Nähe von Damaskus, der Hauptstadt von Syrien, liegt. Auch wenn Yarmūk von der UNWRA nicht offiziell als Flüchtlingslager gilt, wurde dieser urbane Raum durch die damaligen Strukturen geprägt. Diese Arbeit soll zeigen, wie die nationale palästinensische Identität in der Diaspora aufrechterhalten wird. Durch die Befragung einer ausgewählten Gruppe von BewohnerInnen Yarmūks, einer teilnehmenden Beobachtung und einer Untersuchung des Stadtbildes wird versucht eine palästinensische nationale Identität in der Diaspora aufzuspüren.

When the Palestinians were forced to leave their homes in 1948 the neighboring countries set up temporary camps for the refugees to provide accommodation. Today some of these camps have become an urban area and are now home for the following generations. One of these camps is Yarmūk, which is located near Damascus, the capital of Syria. Even though Yarmūk is not officially recognized as a refugee camp by the UNRWA this urban area was influenced by its former structure. The aim of this thesis is to show how the Palestinian national identity was maintained in the Diaspora. Through a survey among a selected group of residents in Yarmūk, participant observation and an examination of the cityscape a Palestinian national identity in the diaspora had been found.

Schlagwörter: Syrien, Palästina, Yarmūk, Nationalismus, nationale Identität, Diaspora, Symbolismus, urbaner Raum, kollektives Gedächtnis

## **9. Lebenslauf**

---

### **Persönliche Daten**

Clarissa Gumbinger

geb. 18.11.1982, Wien

e-Mail: info@clarissart.com

---

### **Ausbildung**

seit September 2009: Ausbildung zur ganzheitlichen Kunsttherapeutin, ISSA Wien

Oktober 2003- 2012: Studium- der Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

SoSe 2007: Erasmusaufenthalt, Universität Oslo, Norwegen

Juni 2002: Matura an der HLW Biedermannsdorf, Schwerpunkt Kulturtouristik

---

### **Arbeitserfahrung**

Jänner-Juni 2012: Praktikum als Kunsttherapeutin, Kinder- und Jugendpsychiatrie, AKH

seit Mai 2010: Mal- und Zeichenunterricht für Kinder, innocent brush, KAMA

seit Oktober 2009: Nachhilfeunterricht bei Mobile Nachhilfe & TopLearning

September 2010-Mai 2011: Übersetzerin für Systagenix

Feb.2010-Mai 2010: Gründung des Projekts „innocent brush“, Damaskus

Sept. 2008–Okt. 2009: Mitarbeiterin in einer WG für behinderte Menschen, HABIT

Sept. 2007–Juni 2008: Servicekraft bei „Delicious“

Juli- Aug. 2007: Buchhalterin bei Dräger Medical

Sept.–Jän.2007: Angestellte im Kunsthaus Wien

Jän.–Sept.2007: Praktikum bei der Arab-European Foundation

Dez.2004 – Juni 2006: Nachhilfeunterricht in Deutsch und Englisch bei SCHÜLERHILFE

Jän.-Mai 2004: Sekretärin in der Anwaltskanzlei Dr.Igaly

## **Auslandsaufenthalte**

---

Juli-Sept.2010: Forschungsaufenthalt Damaskus, Syrien

Dez.2009-Mai 2010: Freischaffende Künstlerin & Forschungsaufenthalt Damaskus,  
Syrien/Beirut, Libanon

Feb.-April 2009: private Englischlehrerin, Dubai

Juni-August 2008: Arabisch-Deutschtandem Goethe Institut Damaskus, Syrien

Juli-September 2007: Costa Rica und Panama

Sept.2002-Aug. 2003: Sprachunterricht bei EF in Perth, Australien

## **Sprachkenntnisse**

---

Sehr gute Englischkenntnisse in Wort und Schrift

Kenntnisse der Arabischen Sprache in Wort und Schrift (Hocharabisch, syrischer Dialekt)

Französischkenntnisse in Wort und Schrift