



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Vergangenheit als ‚Eternal Present‘? – Eine lebensgeschichtliche Studie zu palästinensischen Flüchtlingen im Libanon“

verfasst von / submitted by

Wulf Frauen, MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 796310307

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Professor Dr. Andre Gingrich

Danksagung

Zunächst einmal erscheint es mir angebracht, allen an meinem Projekt direkt oder indirekt beteiligten Institutionen zu danken.

Dies umfasst neben der Universität Wien insbesondere das österreichische Bundesministerium für Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft, ohne dessen Marietta Blau-Stipendium der mehrmonatige Forschungsaufenthalt im Libanon nicht möglich gewesen wäre und ich die Arbeit somit hätte abbrechen müssen. Tatsächlich befand ich mich damals an einem Scheideweg und hätte wohl aufgegeben, wäre mein Antrag abgelehnt worden. Ein Dank gebührt auch dem Orient Institut Beirut und hier insbesondere dem Leiter der Bibliothek Stefan Seeger, der auch ausgefallene Literaturwünsche stets erfüllt hat. Bis heute tut es mir ein wenig leid, ihn bei einem anvisiertem Kaffeetrinken zum Abschied versetzt zu haben, da ich die letzten Tage vor meiner Abreise aufgrund sozialer Obligationen nicht mehr wirklich aus meinem „muḥayyam“ herausgekommen bin. Sollte er also jemals diese Zeilen lesen, darf er sie auch als Entschuldigung werten. Ein besonderer Dank richtet sich an die Hansen-Stiftung und die Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft der Universität Regensburg, welche die Arbeit nicht nur finanziell, sondern auch beratend begleitet haben. Hervorheben möchte ich hier Prof. Klaus P. Hansen selbst, der stets ein offenes Ohr für mich hatte. Vielleicht sehen wir alle uns ja einmal wieder beim Jahrestreffen in freundschaftlicher Atmosphäre im „Roten Hahn“, ich jedenfalls habe diese Treffen immer sehr genossen, dem schmutzigen Novemberwetter in Regensburg zum Trotz. Bedanken muss ich mich auch bei den in Šātīlā ansässigen NGO's CYC – Children and Youth Center und Basma wa Zaytouna (hier absichtlich nicht in korrekter DMG-Umschrift, damit Interessierte die Einrichtungen ggf. im Internet finden können – Spenden werden immer gerne genommen und sind hier am richtigen Platz). Beide Einrichtungen und ihre Mitarbeiter haben mir und der Arbeit mehr geholfen, als sie es vermutlich selbst wissen. An dieser Stelle möchte und muss ich meinen nunmehr langjährigen Freund Abu Moujahed, den inoffiziellen Bürgermeister des Camps und Gründer von CYC, gesondert erwähnen und ihm meinen Dank aussprechen. Ob es sich bei dem „Museum der Erinnerungen“ und dem damit zusammenhängenden „Schachclub“ um Institutionen im klassischen Sinne handelt, darüber ließe sich sicher streiten. In Šātīlā aber gehen sie als solche durch und somit gebührt ihnen mein Dank, insbesondere den Brüdern Muhammad und Abu Samir – zwei der warmherzigsten (und intelligentesten) Menschen, die ich jemals treffen durfte. Schließlich möchte ich noch VH3 danken, ohne die meine Zeit in Wien vermutlich recht einsam, sicher jedenfalls langweiliger, gewesen wäre.

Auf persönlicher Ebene möchte ich zunächst meinem norwegischen Freund Bjørnar danken, der mir in Šātīlā half, den vermutlich schlechtesten (zumindest chaotischsten) Englischunterricht vorzubereiten und durchzuführen, den das Camp je gesehen hat – und anschließend darüber zu lachen, was man immer tun sollte, falls man sonst weinen muss. David, Ilkka und Tino verdanke ich nicht nur 15 ECTS und die Universität Wien eine tendenziell eher mittelpträgliche Arbeit über Postkarten, sondern wir verdanken einander auch eine tiefe Freundschaft, die hoffentlich noch lange halten wird. Selbstverständlich gebührt

meinen Eltern ebenso Dank wie meinem Lieblingsbruder Jan und Katharina, dem Schatz meines Lebens. Den letzteren Beiden danke ich auch ganz explizit für ihre Hilfe bei der Gestaltung der vorliegenden Arbeit, den ersteren Beiden für eigentlich alles, was in meinem Leben gut und richtig gelaufen ist.

Zu Recht in einem eigens dafür reservierten Absatz muss und will ich mich bei Professor Andre Gingrich bedanken, der wohl der beste Betreuer ist, den man sich wünschen kann. In über vier Jahren hat Professor Gingrich sich niemals aufgedrängt und war doch immer sofort zur Stelle, wenn ich Hilfe brauchte – was sogar für die Jobvermittlung nach Abschluss bzw. gegen Ende der Arbeit galt, damit ich danach nicht in ein Loch falle. Ich weiß zwar, dass dies alles für ihn selbst eine Selbstverständlichkeit darstellt, aber gleichzeitig bin ich nun schon lange genug im universitären Kontext unterwegs, um ebenfalls zu wissen, dass dem nicht so ist. In diesem Zusammenhang muss ich auch ausdrücklich Professorin Regina Bendix danken, die einen langhaarigen und ohne erkennbare besondere Kompetenzen ausgestatteten MA-Absolventen an Professor Gingrich vermittelt hat, was den Ausgangspunkt dieser Arbeit dargestellt hat.

Der größte Dank allerdings gilt meinen Freunden in Šātīlā, von denen einige bereits im ersten Abschnitt erwähnt wurden. Unglücklicherweise ist es platztechnisch nicht möglich, hier jeden einzeln aufzuführen, so wie sie alle es verdient hätten. Aber das ist ok, vermutlich wird eh kaum einer von ihnen meine Arbeit je zu Gesicht bekommen. Deshalb bescheide ich mich damit, darauf hinzuweisen, dass im Vergleich zu meinen Erfahrungen in Šātīlā und den dort gewonnenen Freundschaften ein Stück Papier, welches etwa einen akademischen Grad bescheinigt, doch ziemlich belanglos daherkommt. Ohnehin ist es zum Zeitpunkt, da ich diese Zeilen schreibe, noch nicht ganz klar, ob es jemals soweit kommen wird (wenngleich dies nun doch ziemlich wahrscheinlich erscheint). Was ich damit meine, ist, dass selbst wenn dem nicht so sein sollte, ich doch immer mit einem Lächeln auf die vergangenen Jahre zurückblicken werde. Das verdanke ich Menschen, die in einem sehr schwierigen Umfeld leben und einen völlig Fremden dennoch wie einen der ihren aufgenommen haben, allen offensichtlichen Unterschieden zum Trotz. Es betrübt mich sehr, gegenwärtig mit ansehen zu müssen, dass weiten Teilen Europas eine solche Einstellung völlig fremd zu sein scheint. Auch wenn es fast unfair erscheint, jemanden in Šātīlā hervorzuheben, so möchte ich doch der Familie Ḥasan am Ende noch einmal gesondert danken, egal ob sie es denn nun jemals lesen oder nicht. Es geht dabei weniger darum, dass sie zu mir meinten, dass ich nun zwei Familien habe (eine in Deutschland und eine in Šātīlā), als vielmehr darum, dass sie dies tatsächlich ernst meinten.

1. Einleitung.....	1
2. Prolog: Von Bewohnern des Heiligen Landes zu Staats- und Rechtslosen im Libanon – Historischer Abriss zu den Palästinensern im Libanon unter Berücksichtigung der sich wandelnden sozialen und strukturellen Rahmenbedingungen	7
2.1. Überblick zur palästinensischen Gesellschaft – Kultur, Struktur und Religion.....	7
2.2. Vertreibung aus Palästina, Geschichte im Libanon und gegenwärtige Situation	14
2.2.1. Vertreibung aus Palästina.....	14
2.2.2. Geschichte im Libanon unter Berücksichtigung der strukturellen Rahmenbedingungen.....	18
2.2.3. Zur gegenwärtigen Situation – Ausgrenzung, die Lager und UNRWA.....	23
3. Theoretische Grundlagen	30
3.1. Vorbemerkung: Lebensgeschichtliche Narrationen in Theorie und Fachgeschichte. 30	
3.1.1. Eine theoretische Grundüberlegung zu Narrativität und Erzählung	30
3.1.2. Fachinterne Verortung - Biografieforschung in der Sozialanthropologie/Ethnologie.....	32
3.2. Kollektives Gedächtnis, kollektive Erinnerung und Kollektivität	36
3.2.1. Maurice Halbwachs: La mémoire collective – von kollektivem Erinnern und kollektiver Identität.....	37
3.2.2. Karl Mannheim: Das Problem der Generationen – von unterschiedlichen Modi generationeller Zugehörigkeit und generationeller Identität.....	43
3.2.3. Grundlagen kontemporärer Kollektivforschung	50
3.2.4. Fazit – Synthese der vorgestellten Ansätze.....	60
3.3. Zusatz: Orte der Erinnerung.....	62
4. Palästinensische Oral History und gegenwärtiger Forschungsstand.....	70
4.1. Charakteristika palästinensischer Oral History.....	70
4.2. Gegenwärtiger Forschungsstand	74
4.3. Zentrale Motive palästinensischer Erinnerung.....	81
4.3.1. Die Zentralität der Nakba.....	81
4.3.2. Der Ort Palästina.....	84
4.4. Darstellungen generationeller Unterschiede in vorhandenen Studien	88
5. Kontext der Feldforschung, angewandte Methoden und Datengrundlagen.....	101
5.1. Forschungskontext – Einstieg ins Feld und soziale Verortung in selbigem	101
5.2. Teilnehmende Beobachtung.....	109
5.3. Die Interviews.....	112
5.4. Reflexive Betrachtung der eigenen Rolle im Forschungsprozess.....	116
6. Palästinensische Lebensverläufe, palästinensische Lebensgeschichten – palästinensische Lebenswelten	120

6.1. Methodische Vorbemerkungen	120
6.2. Die Šabāb	129
6.2.1. Ibrāhīm	129
6.2.2. Fazit	155
6.3. Die ġīl at-ṭaura	161
6.3.1. Vorbemerkung	161
6.3.2. Abū Adnan, Abū ‘Abbās und Abū Abadi	165
6.3.3. Fazit	181
6.4. Die ġīl an-Nakba	184
6.4.1. Die ġīl an-Nakba: Vorbemerkung	184
6.4.2. Muḥammad	186
6.4.3. Fazit	211
6.5. Epilog: Noch einmal die Šabāb - Maḥmūd und seine verlorene Ehre	214
7. Zusammenfassende Diskussion, Analyse und abschließende Betrachtungen	231
Literaturverzeichnis	245

1. Einleitung

Vertreibung und (fortgesetzte) Deterritorialisierung sind heute mehr denn je globale Phänomene mit weitreichenden Konsequenzen für das Leben der Menschen in sowohl den Herkunfts- wie auch den Zielländern. Weltweit befinden sich mehr als 65 Millionen Menschen auf der Flucht bzw. in einem Zustand fortgesetzter Vertreibung und es gleicht mittlerweile beinahe einem traurigen Ritual, wenn die UNHCR zum Weltflüchtlingstag am 20. Juni jedes Jahr wieder von neuen historischen Negativrekorden von Flüchtlingen, Asylsuchenden, Binnenvertriebenen und Staatenlosen berichtet,¹ was uns zu einem gewissen Grad einfach nur ratlos zurücklässt. Die stetig steigenden Zahlen sorgen zudem für eine diskursive Verschärfung bestehender Ressentiments: Mit der politischen Instrumentalisierung einer vermeintlichen Überfremdung lassen sich heute mannigfaltige Anliegen durchsetzen, von Wahlerfolgen auf kommunaler Ebene über die Platzierung eines Rechtspopulisten im höchsten Staatsamt eines mittelgroßen europäischen Staates (zumindest beinahe) bis zum Ausscheren eines etwas größeren europäischen Staates aus dem gemeinsamen Verbund, der über Jahrzehnte Garant für Frieden und Wohlstand zu sein schien. Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erfasste im Jahr 2015 insgesamt 1.091.894 Asylsuchende in Deutschland bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 82 Millionen, in Österreich wurden 90.000 Asylanträge bei einer Bevölkerung von ungefähr 8,5 Millionen gestellt, wie der „Standard“ mit Verweis auf das Innenministerium berichtete.² Die Zahlen für das Vereinigte Königreich sind signifikant niedriger,³ was sich auch als Ausdruck einer restriktiveren Flüchtlingspolitik verstehen lässt. Aber auch die Situation in Deutschland oder Österreich mutet weniger dramatisch an als häufig dargestellt, wenn man sie mit anderen (außereuropäischen) Staaten in Relation setzt. So beherbergt der kleine Libanon nach offiziellen UNHCR-Angaben deutlich über 1,1

¹ Vgl. die offizielle Webpage des Flüchtlingshilfswerks der Vereinten Nationen UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) <http://www.unhcr.org/>

² Vgl. <http://derstandard.at/2000028877483/90-000-Asylantraege-im-Jahr-2015>. Abgerufen am 27.06.2016.

³ Vgl. u.a. BBC: Migrant crisis: Migration to Europe explained in seven charts. Online unter: <http://www.bbc.com/news/world-europe-34131911>. Abgerufen am 27.06.2016.

Millionen Vertriebene – bei einer Bevölkerung von lediglich 4,5 Millionen.⁴ „Griechenland wird es nicht hinnehmen, Europas Libanon zu werden“, erklärte der griechische Vize-Innenminister Ioannis Mouzalas anlässlich der Schließung der Balkanroute und im Hinblick auf den sogenannten „Türkeideal“ und fügte hinzu:

„Wir werden nicht akzeptieren, dass sich unser Land in ein Lagerhaus für menschliche Seelen verwandelt.“⁵

Wer also sind diese menschlichen Seelen, welche im Libanon „lagern“? Zunächst drängen sich hier Bilder des verheerenden und in den Medien stark rezipierten Kriegs in Syrien und den vor seinen Schrecken Geflohenen auf. „Wir erleben eine Zunahme neuer Konflikte, und es scheint, dass die alten nicht enden“⁶, stellte der damalige UN-Hochkommissar für Flüchtlinge, António Guterres, bereits vor drei Jahren fest. Dabei lässt sich der Eindruck nicht vermeiden, dass die angesprochenen rezenten Konflikte insbesondere dann ein mediales Echo in der mitteleuropäischen Medienlandschaft evozieren, wenn die durch sie Vertriebenen in großer Anzahl an unsere europäische Haustür klopfen. Die „alten“, nicht endenden Konflikte hingegen lassen sich weit leichter ignorieren und verkommen zur Selbstverständlichkeit. Dies lässt sich in besonderem Maße für die nun zum Teil schon seit beinahe siebzig Jahren im Libanon lagernden Seelen der Palästinenser⁷ konstatieren, deren Land nach wie vor besetzt ist. Die palästinensische Soziologin Nahla Abdo erklärte Dislokation gar zum Synonym für palästinensische Identität.⁸ Die vorliegende Arbeit widmet sich der palästinensischen Erfahrung im Libanon, welche von öffentlicher wie akademischer Seite sicher mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihr derzeit zukommt.

Während die klare Mehrheit der Arbeiten zum Nahostkonflikt mit erinnerungstheoretischem Ansatz die israelische Seite fokussiert, entstanden

⁴ Vgl. UNHCR: Global Trends: Forced Displacement in 2015. Es soll nicht verschwiegen werden, dass sich auch deutlich höhere Angaben finden lassen.

⁵ Vgl u.a. Reuters: Streit um Flüchtlinge – Griechenland will kein „Lagerhaus für menschliche Seelen“ werden. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Jg. 67 (2016) Onlineausgabe. Im Internet unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/streit-um-fluechtlinge-griechenland-will-kein-lagerhaus-fuer-menschliche-seelen-werden-14090411.html>. Zuletzt abgerufen am 05.10.2017)

⁶ Zitiert nach tagesschau.de. <http://www.tagesschau.de/ausland/un-fluechtlingszahl100.html>. Zuletzt abgerufen am 05.10.2017)

⁷ Bzw. Palästinenserinnen: Palästinenser, wie auch andere Kollektivbezeichnungen, werden im vorliegenden Text stets für Angehörige beider Geschlechter verwendet.

⁸ Abdo, Nahla: Dislocating Self, Relocating „Other“: A Palestinian Experience. In: Dies.; Lentin, Ronit (Hrsg.): Women and the politics of military confrontation: Palestinian and Israeli gendered narratives of dislocation. New York: Berghahn Books 2002. Seite 119-159. Seite 119.

wissenschaftliche Studien zu palästinensischer Erinnerungskultur und Identitätskonstruktion unter palästinensischen Flüchtlingen erst innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte. Noch 2005 sprach die amerikanische Anthropologin Julie Peteet von einer „bemerkenswerten Abwesenheit“ der Palästinenser in der einschlägigen akademischen Literatur.⁹ In der 2008 erschienenen Monographie „Die *nakba* erinnern“ spricht die Autorin Sabine Damir-Geilsdorf von einem Einsetzen wissenschaftlicher Analysen zu dem Themenkomplex seit „[...] den vergangenen fünf Jahren.“¹⁰ Damit ergibt sich ein Zeitfenster von etwas weniger als 20 Jahren, in denen sich ein bescheidener Korpus von Einzelstudien angesammelt hat, von denen sich einige auch ganz explizit mit dem Libanon befassen. Die lange Abstinenz des westlichen Wissenschaftsbetriebs vom Libanon lässt sich sicher auch aus der ab spätestens 1975 sehr konfliktbeladenen Vergangenheit der Zedernrepublik erklären, welche lange stationäre Forschungsaufenthalte zeitweise als ein (zu) gefährliches Unterfangen anmuten ließ. Die vorhandenen Studien scheinen von wenigen Ausnahmen abgesehen in breitem Konsens die Vertreibung aus Palästina 1948, die Nakba, als wesentliche Konstituente palästinensischer Identität zu identifizieren, wie bis heute nichts besser illustriert als die Aussage des palästinensisch-israelischen Soziologen Aḥmad Sa‘dī:

„It [die Nakba] binds all Palestinians in a certain point in time which they perceive as ‚An eternal present‘.“¹¹

Kaum eine Arbeit von westlicher Seite kommt ohne einen Verweis auf Sa‘dī’s berühmten Aufsatz zu (palästinensischer) Erinnerung und Identität (aḍ-ḍākira wal-huwīya) aus. Dabei scheint die Erinnerung an die Ereignisse des ersten arabisch-israelischen Krieges untrennbar verbunden zu sein mit der Erinnerung an die verlorene Heimat Palästina, welche als eine Art ‚Heimat im Kopf‘ aus der Ferne konzipiert wird.¹² Somit scheint sich palästinensische Identität *per se* an einem sowohl in zeitlicher wie auch räumlicher Sicht festen Bezugssystem zu orientieren, wobei fast jede neue Publikation nahezu mantraartig dieses diffuse Konzept von Homogenität weiter zementiert, was durchaus auch programmatische Züge

⁹ Vgl. Julie Peteet: *Landscape of Home and Despair. Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2005. Seite 19.

¹⁰ Damir-Geilsdorf, Sabine: *Die nakba erinnern: Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948*. Wiesbaden: Reichert 2008. Seite 25. Kursivschreibung im Original.

¹¹ Sa‘dī, Aḥmad: *Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity*. In: *Israel Studies*, 7. Jg. (2002), H. 2. Seite 175 – 198. Seite 177.

¹² Vgl. Damir-Geilsdorf: *Die nakba erinnern*. Seite 17/25.

annehmen kann: So wurde an der Universität von Bīr Zayt im Jahr 2011 eine Konferenz mit dem Titel „Palestinian Refugees: Different Generations, but one Identity“ abgehalten, aus der auf Grundlage der Vorträge später auch ein gleichnamiger Sammelband hervorging.¹³ Dies ist schon allein deshalb bemerkenswert, da es sich in der erinnerungstheoretischen Forschung bereits seit Langem durchgesetzt hat, von einer Pluralität kultureller Erinnerung und eben nicht von einem statischen, in sich homogenen kollektiven Gedächtnis auszugehen.¹⁴ Ausgangspunkt dieser Auffassung ist Maurice Halbwachs' für das kulturwissenschaftliche Verständnis von Erinnerung und Identität richtungsweisende Konzept des kollektiven Gedächtnisses (*La mémoire collective*). Halbwachs konzipiert darin zwar individuelle Erinnerung als stets von einem kollektiven Bezugsrahmen abhängig und somit als Kollektivgedächtnis, betont aber eben gleichsam, dass innerhalb einer Gesellschaft stets eine Pluralität von Erinnerungsgemeinschaften vorhanden ist und sich somit auch für das Individuum eine Pluralität kollektiver Bezugspunkte ergeben. Einen relevanten Bezugspunkt scheint hier die generationelle Zugehörigkeit zu konstituieren, von der deutschen Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann unlängst als „Bruchlinie der Generationen“¹⁵ bezeichnet. Essentiell für das kultur- und sozialwissenschaftliche Verständnis von Generationen ist bis heute der Ansatz des deutschen Soziologen Karl Mannheim, der unter Generationen keine Kohorten naturwüchsiger Evidenz versteht, sondern vielmehr eine Gemeinschaft von Einzelpersonen, die sich in gleicher Weise auf vergangene Ereignisse oder kontemporäre Lebensumstände beziehen. Dieser Zusammenhang ist wesentlich konstitutiv für die individuelle Identitätskonstruktion. Halbwachs und Mannheim waren Zeitgenossen („Das Problem der Generationen“ erschien 1928, „Das kollektive Gedächtnis“ 1939, Halbwachs führte den Begriff jedoch bereits in den 1920er Jahren ein), bezogen sich in ihren Werken jedoch nicht aufeinander. Im dritten Kapitel werden die beiden bisher nur sehr simplifiziert dargestellten Konzepte expliziert und aufeinander bezogen, wobei auch auf einige rezente Studien zur kontemporären Kollektivforschung referiert wird. Zielsetzung dieser Vorgehensweise ist, es zu zeigen, dass diese vermeintlich unterschiedlichen Ansätze theoretischer Deutung auf

¹³ Vgl. Kapitel 4.4.

¹⁴ Vgl. u.a. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 9.

¹⁵ Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung. München: Beck 2007. Seite 33.

einen konkreten Forschungskontext bezogen zusammenfassbar werden. In der Folge haben wir dann einen ‚Werkzeugkasten‘ zur vorsichtigen Abstraktion der im Feld beobachteten Phänomene auf theoretischer Ebene zur Verfügung, wobei sich die unterschiedlichen Terminologien von Halbwachs, Mannheim sowie der gegenwärtigen Kollektivforschung in verschiedenem Maße eignen, um bestimmte Aspekte der Fragestellung plausibel darstellen zu können. Da im Zuge der erwähnten Zusammenführung aufgezeigt wird, dass diese Ansätze letztlich in unterschiedlichen Begriffen dasselbe sagen, wird es also möglich, diese analog zu verwenden, ohne dass sich Widersprüche konstituieren. Dies stellt also nicht nur ein abstraktes Gedankenspiel, sondern gleichsam (und vielmehr) eine Funktionalisierung für die vorliegende Arbeit und somit deren theoretische Grundlage dar. Ausgehend von dieser theoretischen Fundierung soll die vorliegende Arbeit einen Beitrag zum Verständnis palästinensischer Identität in der Diaspora, namentlich im libanesischen Flüchtlingslager Šātīlā, leisten. Dieser spezifische Forschungskontext erscheint insbesondere deshalb interessant, da es sich bei den Flüchtlingslagern im Libanon um Orte des Überganges handelt, die jedoch eine gewisse Art von Dauerhaftigkeit erlangten, was eine ungewöhnliche Konfiguration mit nicht zu unterschätzenden Konsequenzen für individuelle wie kollektive Identitätsentwürfe darstellt. Identität verstehe ich dabei in Anlehnung an Andre Gingrich als

„[...] kollektive und persönliche, multiple und kontradiktorische Subjektivitäten und Subjektbewegungen, die sowohl ‚Unterschiede zu Anderen‘ wie ‚Dazugehören zu Ähnlichen‘ einschließt.“¹⁶

Die grundlegende Forschungsfrage der vorliegenden Studie lautet also: Lassen sich generationelle Differenzen bei der Identitätskonstruktion unter palästinensischen Flüchtlingen im Flüchtlingslager Šātīlā identifizieren? Sollte dies der Fall sein, wird zudem die Frage nach deren spezifischen Eigenschaften und somit nach deren Implikationen für die Lebensentwürfe der betreffenden Personen gestellt. Das zur Beantwortung dieser Frage notwendige Material wurde gewonnen durch:

1. Eine achtmonatige Feldforschung im Libanon unter Verwendung der Forschungssituation der Teilnehmenden Beobachtung im Flüchtlingslager Šātīlā

¹⁶ Gingrich, Andre: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa. In: Johanna Riegler (Hrsg.): Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Wien: Verl. d. Österreich. Akad. d. Wiss. 2005. Seite 23-49. Seite 40.

2. Narrative Interviews im Kontext der erwähnten Teilnehmenden Beobachtung

3. Eine sorgfältige Sichtung und Bearbeitung des zu dem Themenkomplex bereits vorhandenen und publizierten Materials, auf dem die Studie zu einem gewissen Grad aufbaut.

Die Arbeit wird durch die Analyse der empirischen Daten unter Bezugnahme auf die theoretischen Grundüberlegungen zu zeigen versuchen, dass die komplexe Vielfalt lokaler Identitätsentwürfe im Spannungsfeld mit externen Einflüssen zu einer Erweiterung denkbarer Lebensentwürfe insbesondere in den jüngeren Generationen führt, welche die palästinensische Diasporagemeinschaft in Šātīlā nachhaltig prägen wird.

2. Prolog: Von Bewohnern des Heiligen Landes zu Staats- und Rechtslosen im Libanon – Historischer Abriss zu den Palästinensern im Libanon unter Berücksichtigung der sich wandelnden sozialen und strukturellen Rahmenbedingungen

2.1. Überblick zur palästinensischen Gesellschaft – Kultur, Struktur und Religion

Am Ausgangspunkt einer jeglichen Betrachtung der palästinensischen Gesellschaft stehen Schwierigkeiten fundamentaler Natur. Zum einen betrifft dies einen grundlegenden Mangel an Daten für die Zeit vor 1948, bzw. deren zu großen Teilen geringe Verlässlichkeit für die Zeit nach 1948. Mit einem jedoch noch weit schwerwiegenderen Problem wird man beim Versuch konfrontiert, den „Palästinenser“ als solchen zu definieren, wie Justin McCarthy in der „Encyclopedia of the Palestinians“ darstellt: „However, a more fundamental problem is one of defining the Palestinians.“¹⁷ Historisch betrachtet gab es keinen souveränen Nationalstaat Palästina. Vor der Staatsgründung Israels und der damit einhergehenden Besatzung war das Gebiet ein britisches Mandat, zuvor Teil des osmanischen Reiches. Die Frage, ob sich ein Gefühl nationaler Zugehörigkeit als Palästinenser erst durch das Spannungsverhältnis zu dem Zionismus insbesondere während der Revolten von 1936-1938 konstituierte oder bereits vorher ausgeprägt war, ist in der Literatur umstritten.¹⁸ Als für die vorliegende Arbeit verbindliches Paradigma wird daher Justin McCarthys Annahme geteilt, welche besagt, dass

„[...] the only real measure of ‚national identity‘ is personal. Those who consider themselves to be Palestinians are Palestinians. The only real measure of ‚national identity‘ is self-identification, not legal citizenship.“¹⁹

Natürlich ist historisch gesehen eine Zuordnung durch Selbst-Identifikation schwer quantifizierbar, da sie in keinem Zensus erfasst wurde, wie McCarthy gleichsam feststellt:

„The Ottomans did not even consider the possibility of such a question, the others did not want to.“²⁰

¹⁷ McCarthy, Justin: Population. In: Encyclopedia of the Palestinians. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 394 – 405. Seite 394.

¹⁸ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 53. Vgl. auch die dort gegebenen bibliographischen Angaben.

¹⁹ McCarthy: Population. Seite 394.

Daher werden in der Literatur für die Zeit vor 1948 häufig die Bewohner des Völkerbundmandates für Palästina als Palästinenser bezeichnet.²¹ Die oben getroffene Definition gewinnt also erst für die Post-1948-Zeit wirklich an Bedeutung.

Die palästinensische Gesellschaft vor der Vertreibung 1948 lässt sich primär als Agrargesellschaft verstehen, wenngleich es natürlich auch größere Städte mit entsprechend städtisch geprägter Bevölkerung sowie einige die Wüste durchwandernde Beduinen gab.²² In der palästinensischen Tradition reflektieren jedoch bis heute Bräuche, Kunst und auch Werte die Dominanz des Bauern, des fallāh, in der palästinensischen Gesellschaft vor der Vertreibung.²³ Dies illustriert sicher nichts besser als das in der deutschsprachigen Populärkultur als „Palästinensertuch“ bezeichnete Kleidungsstück, die Kūfiya, welche heute als Symbol palästinensischer Nationalität par excellence gilt.²⁴ Dabei fungierte die Kūfiya ursprünglich primär als innerpalästinensisches Distinktionsmerkmal: Es kennzeichnete seinen Träger als vom Land stammend, während die städtischen Notabeln den durch die Osmanen in die Gegend gelangten Tarbūš (bei uns eher als Fes bekannt) bevorzugten.²⁵ Im Kontext der Rebellion von 1936-1939 wurden die Städter dazu angehalten, gleichfalls die Kūfiya anzulegen.²⁶ Historisch betrachtet referiert die Kūfiya also auf eine aus der Bauernschaft ausgehende Revolte. Aber nicht nur Elemente aus der Kleidung verweisen auf ein ländliches Leben, auch die nostalgische Dichtung und Prosa, die Kunst der Kreuzstichstickerei sowie der von einer klassischen „shepherd’s flute“²⁷, der Šabbadā, begleitete Dabke-Tanz stellen diese Verbindung her. Die vor 1948 primär landwirtschaftlich geprägte Gesellschaft artikuliert sich überdies in der hohen Bedeutung der Familie und der Verehrung der Propheten, „[...] who were once believed to walk about this ‚holy land‘.“²⁸ Somit lebt das Erbe einer eng mit der Natur verbundenen Gesellschaft zu einem gewissen Grad auch heute noch in Flüchtlingslagern wie Šātīlā weiter, in denen aufgrund der

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Vgl. Inea Bushnaq: Folklore. In: Encyclopedia of the Palestinians. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 162 – 167. Seite 162.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Enderwitz, Susanne: Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000. Hrsg. von Birgit Embalo, Priska Furrer, Angelika Neuwirth, Rotraud Wiedlandt und Renate Würsch. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2002. Seite 145.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd. Seite 145/146.

²⁷ Bushnaq: Folklore. Seite 164.

²⁸ Ebd.

hohen räumlichen Dichte zuweilen kaum der Himmel zu sehen ist. An dieser Stelle scheint auch der Hinweis auf einige frühe Ethnographien zu und in Palästina angebracht. Vor allem ist hier auf die mit mehr als 3.000 Seiten und 700 Abbildungen enorm umfangreiche Publikation des deutschen Bibelwissenschaftlers Gustaf Dalman zu „Arbeit und Sitte in Palästina“²⁹ zu referieren. Dalman forschte von 1902 bis 1914 in Palästina und dokumentierte minutiös die damaligen Lebensweisen im Heiligen Land. Heute gilt seine Arbeit als Standardwerk und hat entgegen dem, was man vielleicht annehmen könnte, durchaus auch einen hohen Wert für gegenwartsbezogene Wissenschaftsprojekte, da wie erwähnt die damaligen Lebensweisen bis heute als Echo in etwa den libanesischen Flüchtlingslagern widerhallen. Neben Dalman ist in diesem Zusammenhang auch die finnische Anthropologin Hilma Natalia Granqvist zu nennen, welche in den 1920er und 1930er Jahren u.a. zu Heiratsformen in Palästina forschte.³⁰

Ein wichtiges strukturierendes Element der palästinensischen Gesellschaft stellt wie erwähnt die Großfamilie, die *ḥamūla*, dar. Die im Englischen zumeist als Clan bezeichnete Großfamilie lässt sich als Gruppe von Menschen definieren, welche sich auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführen lässt.³¹ Das Oberhaupt einer *ḥamūla* vertrat seine Familie traditionellerweise nach außen bei Fragen von Bodenbesitz oder Steuern sowie es nach innen regulativ bei Streitigkeiten auftrat.³² Wichtiger noch als diese technischen Aspekte ist aber bis heute die Tatsache, dass die Großfamilie für das Individuum als Bezugssystem fungiert, welches ihm bei der Verortung in der Gemeinschaft hilft.³³ Auch die traditionelle Gastfreundschaft gegenüber Fremden, von der ich im Zuge meiner Feldforschung stark profitieren durfte, lässt sich als informelle Eigenschaft der *ḥamūla* verstehen.

²⁹ Dalman, Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina. 2. Nachdruck-Aufl. der Ausgabe Gütersloh 1935. Hildesheim: Olms 1987. Der wie erwähnt recht umfangreiche Zyklus besteht aus insgesamt acht Bänden, beginnend mit Band I „Jahreslauf und Tageslauf“ und endend mit Band VIII „Das häusliche Leben: Geburt, Heirat, Tod“, wobei der 8. Band unvollendet blieb – Dalman kam 1941 sein eigener Tod zuvor. Seit 2001 liegt der Abschlussband jedoch als veröffentlichtes Fragment vor: Ders.: Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 8. Das häusliche Leben: Geburt, Heirat, Tod. Hrsg. von Julia Männchen. Berlin: de Gruyter 2001. Die eingangs erwähnte bibliographische Angabe zu den Nachdruck-Auflagen bezieht sich dementsprechend nur auf die Bände 1-7.

³⁰ Vgl. u.a. Hilma Granqvist: Marriage Conditions in a Palestinian Village. Helsingfors : Akad. Buchh. 1931. Von dem Werk existiert neuerdings sogar eine Version in arabischer Sprache: Dies.: *Aḥwāl az-zawāğ fī qarya filastīniya*. Bairūt: al-Markaz al-‘Arabī li-l-Abḥāt wa-Dirāsāt as-Sīyāsāt 2015.

³¹ Vgl. Enderwitz: Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Seite 178.

³² Ebd. Seite 179.

³³ Ebd.

Die Sprache des Palästinensisch-Arabischen lässt sich allgemein zu der syrischen Dialektgruppe zählen, weißt aber gemäß der geographischen Lage des Territoriums in Nachbarschaft zu Ägypten ebenfalls Merkmale des dortigen Dialektes auf.³⁴ Neben dem unterschiedlichen Vokabular ist die für mit der arabischen Hochsprache vertraute Forscher sicher gewöhnungsbedürftigste Eigenschaft des palästinensischen Arabisch eine Art von Vokalumsprung, welcher bei vokalisch anlautenden Suffixen und Endungen auftritt bzw. auftreten kann. Anders als im Hocharabischen verändern sich die Worte im palästinensischen Arabisch also etwas simplifiziert gesagt je nachdem, welche Verb-, Genus- oder Personalsuffixendung an das Wort tritt. In diesem Aspekt hat das palästinensische Arabisch wie auch die anderen Dialekte der Levante mehr Ähnlichkeit mit dem Aramäischen als mit der Hochsprache.³⁵ Ägyptischem Einfluss geschuldet ist hingegen beispielsweise das Wörtchen *zayy* („wie“), welches jedoch mit dem synonymen *mitl* der syrischen Dialektgruppe koexistiert, bzw. allmählich von diesem verdrängt wird.³⁶ Darüber hinaus enthält das palästinensische Arabisch jedoch auch einige sprachliche Phänomene und Eigenarten, welche sich in keinem anderen arabischen Dialekt finden und somit die Betrachtung des Palästinensischen als eigenständigen Dialekt rechtfertigen könnten.³⁷ Ein auffälliges Spezifikum des Palästinensischen wäre beispielsweise die Verwendung des Zahlwortes *wāḥad* („eins“) – in allen benachbarten Ländern wird in der Endsilbe ein kurzes *i* gesprochen.³⁸ Zusätzlich gliedert sich das Palästinensische noch einmal seinerseits in drei Untergruppen, welche nicht völlig deckungsgleich (wenn auch sehr ähnlich) sind. Entgegen der uns aus dem Deutschen bekannten geographischen Gliederung, also nach unterschiedlichen Regionen, handelt es sich beim Palästinensischen um eine primär soziologische Aufgliederung. Somit lassen sich drei unterschiedliche innerpalästinensische Dialekte identifizieren, namentlich die Mundart der Städter, die der ländlichen Bevölkerung sowie die der Beduinen.³⁹ An dieser Stelle muss aber natürlich angemerkt werden, dass es sich hier um historische Begriffe handelt: Durch die anhaltende Fragmentierung und fortgesetzte

³⁴ Vgl. Ulrich Seeger: Lehrbuch des palästinensischen Arabisch: Der Dialekt der Städter. Wiesbaden: Harrassowitz 2013. Seite 1.

³⁵ Ebd. Seite 48.

³⁶ Ebd. Seite 1. Hocharabische Entsprechung: *miṭl* bzw. als Präposition *miṭla*. Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 1185. Die interdentalen Spiranten *ṭ* und *ḍ* werden in der Levante meist als *t* bzw. *d* gesprochen.

³⁷ Ebd. Seite 2.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

Vertreibung der Palästinenser ist es keineswegs noch immer so, dass beispielsweise ein „beduinisch“ sprechender Palästinenser seine Herden durch die Wüste treibt.⁴⁰ Wahrscheinlicher ist es leider, ihn in der Stadt oder einem der Flüchtlingslager anzutreffen. Somit verweist auch die Mundart eines Sprechers primär auf seine Vergangenheit bzw. auf die Vergangenheit seiner ḥamūla. Außerdem sind den Vertriebenen natürlich die Dialekte ihrer Aufnahmeländer soweit bekannt, dass sie diese häufig akzentfrei sprechen. Im Falle des Libanon habe ich die Erfahrung gemacht, dass sie dies insbesondere außerhalb der Lager häufig tun, um sich nicht unmittelbar als Palästinenser zu erkennen zu geben. Dies ist durch rassistische Ressentiments seitens der libanesischen Bevölkerung begründet, auf die ich an späterer Stelle noch eingehen werde.

Im Zuge der Arabisierung konvertierte ein Großteil der Bevölkerung der später von den Briten als Palästina definierten Region zum Islam.⁴¹ Ein britischer Zensus ergab im Jahr 1922 eine muslimische Majorität von fast 80 Prozent bei christlichen und jüdischen Minoritäten von jeweils ca. 10 Prozent.⁴² In den 1990er Jahren bekannte sich eine überwältigende Mehrheit von 93,4 Prozent zum sunnitischen Islam.⁴³ Moscheen gibt es in Flüchtlingslagern wie Šātīlā ebenso wie in „regulären“ Dörfern und Städten. Jerusalem, al-Quds („die Heilige“), nimmt als dritt wichtigste Stätte des Islam und erste Qibla („Gebetsrichtung“) eine wichtige Stellung ein und die Architektur nicht nur von Moscheen, sondern auch von öffentlichen Plätzen und Gebäuden orientiert sich häufig an ihr oder verweist auf sie.⁴⁴ In Šātīlā beispielsweise sind Bilder und Darstellungen des Felsendomes, dereinst nach muslimischen Glauben Zielpunkt der nächtlichen Reise des Propheten, der Isrā’, sowie Ausgangspunkt seiner anschließenden Fahrt in den Himmel, der mi’rāğ, nahezu omnipräsent. Der Islam ist dementsprechend ein wesentlicher Bestandteil sowohl der individuellen wie auch der kollektiven Selbstidentifikation palästinensischer Muslime.⁴⁵ Wenngleich wie dargestellt die überwältigende

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Bernard Sabella: Religious and Ethnic Communities. In: Encyclopedia of the Palestinians. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 421 – 423. Seite 421.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

Mehrheit der Sunna folgt, gibt es auch eine im weiteren Sinne der šī'a angehörige Minderheit:

„Although the overwhelming majority of Muslims are Sunni Arabs [gemeint sind die Muslime innerhalb der palästinensischen Gesellschaft], there are both religious and ethnic minorities among them.“⁴⁶

Historisch betrachtet stellen die Drusen die wichtigste Minderheit unter ihnen, welche sich als Abspaltung von den Ismaeliten ebenfalls als der šī'a zugehörig verstehen lassen.⁴⁷ Weltweit gibt es noch immer eine relevante Minorität christlichen Konfessionen zugehöriger Palästinenser, deren Anzahl auf insgesamt ca. 400.000 geschätzt wird.⁴⁸ Kulturell betrachtet stehen diese den muslimischen Palästinensern trotz unterschiedlichen Glaubensbekenntnissen sehr nah.⁴⁹ Die christlichen Palästinenser konzentrieren sich in der Westbank überwiegend in den Städten (Ost-)Jerusalem, Bethlehem und Ramallah⁵⁰, während im Libanon einige der Flüchtlingslager christlich dominiert sind, u. a. das Mar Elias Camp im Zentrum von Beirut. Ebenfalls im Libanon wurde einigen christlichen Palästinensern in den 1950er Jahren die Staatsbürgerschaft zuerkannt,⁵¹ was sich vermutlich aus dem komplizierten Proporzsystem, welches der Zedernrepublik zugrunde liegt, erklären lässt. Seit den 1960er Jahren sehen sich die christlichen Palästinenser im Libanon allerdings den gleichen Restriktionen ausgesetzt wie ihre muslimischen Landsleute.⁵² Etwas mehr als die Hälfte (52 Prozent) von ihnen ist griechisch-orthodox, etwas weniger als ein Drittel (30 Prozent) römisch-katholisch.⁵³ Daneben gibt es noch eine kleinere Anzahl griechisch-katholischer Palästinenser, also von Katholiken, deren Liturgie griechischem Vorbild folgt, sowie einige Protestanten (unter 5 Prozent).⁵⁴ In Nablus existiert zudem eine ca. 300 Personen umfassende Gemeinde von Samaritanern,⁵⁵ über deren Zugehörigkeit zum Judentum sich aber natürlich ebenso streiten ließe wie über die Zugehörigkeit der Drusen zum Islam. Ein sich per

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. Seite 422.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Helena Lindholm Schulz: *The Palestinian Diaspora. Formation of Identities and Politics of Homeland*. London: Routledge 2003. Seite 54.

⁵² Ebd..

⁵³ Vgl. Sabella: *Religious and Ethnic Communities*. Seite 422.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd. Siehe zu den Samaritanern auch Monika Schreiber: *The Comfort of Kin: Samaritan community, kinship, and marriage*. Leiden: Brill 2014.

Selbstdefinition als Palästinenser verstehender Jude lässt sich aus politischen Gründen gegenwärtig nur schwer vorstellen. Trotz der quantitativ klaren Dominanz des sunnitischen Islam herrscht unter den Palästinensern jedoch zumindest global betrachtet *summa summarum* noch immer eine erstaunliche religiöse Heterogenität. Seit Ende der 1970er lässt sich ein signifikantes Erstarren des fundamentalistischen Islam konstatieren – also zeitgleich mit dem Erstarren des fundamentalistisch geprägten Islam in der gesamten arabischen Welt. Ziad Abu-Amr identifiziert dafür in der „Encyclopedia of the Palestinians“ sowohl interne wie auch externe Faktoren: So war die Islamische Revolution im Iran, welche den Islam als ganz reale Alternative zu säkularen Gesellschaftsformen in der arabischen Welt populär machte, sicher ebenso ursächlich wie der zeitgleiche Abstieg der säkular geprägten PLO.⁵⁶ Als Hauptursache jedoch sieht er im palästinensischen Kontext die erste intifāda von 1987-1993 an, vom Autor bezeichnet als „[...] clearly [...] the most important factor in the growth of Palestinian Islamism“.⁵⁷ Erst im Kontext der intifāda definierte sich der Inhalt des palästinensischen islamistischen Fundamentalismus als nationale, politische Bewegung – und trat somit in Konkurrenz zu der säkular geprägten PLO.⁵⁸ Diese hatte zwar zuvor keineswegs ein Monopol auf die nationale Frage, war aber doch deren wichtigster Advokat und ließ sich als Führung der palästinensischen Gesellschaft verstehen. Dies führte insbesondere zum Aufstieg der Ḥarakat al-muqāwama al-islāmiyya, bei uns besser unter dem Akronym Hamas bekannt, welche nicht nur gegenwärtig die politische Kontrolle über den Gazastreifen innehat, sondern im Allgemeinen eine ausgedehnte Präsenz in sowohl Palästina als auch in der Diaspora besitzt.⁵⁹ Ziad Abu-Amir spricht von einer „[...] parallel [zu der PLO] social infrastructure of their own, including nursery schools, kindergartens, neighborhood libraries and sport clubs.“⁶⁰ Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass die PLO in Šātīlā noch immer die sichtbarste Vertretung hat, was aber natürlich nicht notwendigerweise heißt, dass diese auch die einflussreichste ist. Allgemein traf ich primär sehr religiöse Muslime, die mir als Christ jedoch mit überwältigender Mehrheit mit einem hohen Grad an Toleranz gegenübertraten. Sehr häufig wurden die unterschiedlichen Glaubensrichtungen sogar offensiv thematisiert, wobei

⁵⁶ Vgl. Ziad Abu-Amr: Islamism. In: Encyclopedia of the Palestinians. Überarbeitete Neuauflage. Hrsg. von Philip Mattar. New York: Facts on File 2005. Seite 234-236. Seite 234.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd. Seite 235.

⁶⁰ Ebd.

Gemeinsamkeiten hervorgehoben wurden. Relativierend muss jedoch angemerkt werden, dass ich zu keinem Mitglied einer fundamentalistischen muslimischen Vereinigung näheren Kontakt suchte. Ein enger Freund von mir sprach sogar einmal von sich aus davon, dass man den Zionismus, als rassistische und faschistische Strömung verstanden, und das Judentum, als Religion, gegen die eigentlich *per se* nichts einzuwenden wäre, unterscheiden müsse. Auch hier muss ich jedoch gleichsam relativieren: Viele Leute, mit denen ich sprach, wollten von dieser Distinktion nichts wissen und bemühten stattdessen religiöse Topoi aus Koran oder ḥadīṭ, die eine zukünftige Niederlage „der Juden“ vorhersagen sollten. Wenn es zum Judentum kommt, hört häufig jegliche religiöse Toleranz auf.

2.2. Vertreibung aus Palästina, Geschichte im Libanon und gegenwärtige Situation

2.2.1. Vertreibung aus Palästina

Am Anfang der palästinensischen Geschichte im Libanon steht die Vertreibung aus Palästina, dem Gebiet, auf dem heute zu großen Teilen der Staat Israel steht. Unglücklicherweise weichen die Geschichtsdarstellungen um die Proklamation des Staates Israel am 14. Mai 1948 sowie des folgenden ersten arabisch-israelischen Krieges zum Teil erheblich voneinander ab – je nachdem, ob arabische oder israelische Quellen konsultiert werden.⁶¹ Die Vertreibung von ca. 700.000⁶² Menschen im Kontext dieses Krieges wird von Palästinensern und auch Arabern generell als an-Nakba („die Katastrophe, das Unglück“) bezeichnet. Dieser Ausdruck ist mittlerweile fest in den arabischen Sprachgebrauch als Terminus Technicus eingegangen: Wenn ein Palästinenser also von der Nakba redet, so

“I am for compulsory transfer. I do not see anything immoral in it.”

David Ben-Gurion 1938, zitiert nach Walter T. Davis und Pauline Coffman „Political Zionism from Herzl (1890s) to Ben-Gurion (1960s)“. In : Zionism and the Quest for Justice in the Holy Land. Hrsg. von Donald E. Wagner und Walter T. Davis.

⁶¹ Vgl. u.a. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 1.

⁶² Vgl. Lindholm-Schulz: The Palestinian Diaspora. Seite 24. Selbstverständlich ist auch die genaue Anzahl der Vertriebenen Gegenstand kontroverser Diskussion. Je nach Quelle schwanken die Angaben zwischen 400.000 und einer Million. Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 1.

referiert er mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf die Ereignisse von 1948/49 und nicht auf irgendein (anderes) Unglück. Trotz der eingangs erwähnten Schwierigkeiten bei der Faktensuche und –darstellung lassen sich doch einige Eckdaten grob skizzieren.

Nach Teilungsplan der Vereinten Nationen sollte das britische Mandatsgebiet Palästina in zwei getrennte, jedoch durch eine Wirtschaftsunion (*waḥda iqtisādiyya*) verbundene Staaten aufgelöst werden.⁶³ Jerusalem sollte als eine Art von *corpus seperatum* internationalisiert und den Vereinten Nationen unterstellt werden.⁶⁴ Es ist offensichtlich, dass die Vereinten Nationen mit der Resolution 181 die ethnische Beschaffenheit des Gebietes weitestgehend ignorierten: Wäre nur das jüdische Siedlungsgebiet dem zukünftigen jüdischen Staat zuerkannt worden, hätte dieser nicht mehr als 10 Prozent des Territoriums ausgemacht.⁶⁵ Stattdessen wurden für diesen 56 Prozent des Gebietes veranschlagt, für den zu schaffenden palästinensischen Staat 43 Prozent.⁶⁶ Es scheint denkbar, dass die nur zwei Jahre zuvor gegründeten und somit unerfahrenen Vereinten Nationen mit dieser eigentümlichen Aufteilung des Gebietes tatsächlich ein Stück weit Kompensationsarbeit für die von den Juden erlittenen Gräueltaten während der NS-Zeit leisten wollten.⁶⁷ Die palästinensisch-arabische Seite lehnte den Plan von Beginn an ab (*qarrarat [...] muqāṭa‘a* „boykottierte [den Plan]“), während die jüdische Seite den Plan sowohl akzeptierte wie auch in nur scheinbarer Paradoxität gleichsam ignorierte.⁶⁸ Ohne Zweifel machte die palästinensische Fundamentalopposition gegen die UN es für die jüdische Seite überhaupt erst möglich, dem Plan gleichzeitig zuzustimmen, wie auch bereits Möglichkeiten auszuloten, um im Endeffekt über diesen hinausgehende Ergebnisse zu erzielen.⁶⁹ In der Konsequenz kam es bereits Ende 1947/Anfang 1948 zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Seiten, in denen ab dem 9. Januar 1948 auch irreguläre arabische Truppenverbände (*waḥdāt min ḡayš al-mutaṭawwi‘īna al-‘arab* „Einheiten von den

⁶³ Vgl. Pappé, Ilan: *at-Taḥrīr al-‘irqī fī Filasṭīn*. Bairūt: Mu‘assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīniyya 2007. Seite 41.

⁶⁴ Ebd. Anmerkung: Der lateinische Ausdruck *corpus seperatum* ist in der mir vorliegenden arabischen Version des Buches in Klammern und lateinischer Schrift vorhanden.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. Damir-Geilsdorf: *Die nakba* erinnern. Seite 1. Das fehlende Prozent ergibt sich daraus, dass Jerusalem als internationalisierte Zone mit ca. einem Prozent vom Gesamtgebiet subtrahiert werden muss.

⁶⁷ Vgl. Pappé: *at-Taḥrīr al-‘irqī fī Filasṭīn*. Seite 41.

⁶⁸ Ebd. Seite 43/45.

⁶⁹ Ebd. Seite 45/46.

arabischen Freiwilligen“) zum Einsatz kamen.⁷⁰ Die jüdische Seite gewann die Oberhand, was die Arabische Liga zum Entschluss führte, militärisch zu intervenieren.⁷¹ Unmittelbar nach dem britischen Abzug am 15. Mai 1948 proklamierte die jüdische Seite den Staat Israel auf dem nun ehemaligen Mandatsgebiet, welcher sowohl von den USA wie auch der UdSSR offiziell anerkannt wurde.⁷² Noch am selben Tag wurde der neu gegründete Staat von regulären arabischen Truppenverbänden angegriffen und der erste arabisch-israelische Krieg begann.⁷³ Der genaue Kriegsverlauf ist wie eingangs erwähnt nicht einfach nachzuvollziehen, vieles schwimmt hier im Nebel der Geschichte und den aus ideologischen und politischen Gründen divergierenden Darstellungen. Für die vorliegende Arbeit ist dieser aber tendenziell ohnehin nur von untergeordneter Relevanz und soll hier nicht im Detail dargestellt werden.⁷⁴ Von genereller Natur und hoher diskursiver Brisanz hingegen ist die Frage, ob es sich bei der Nakba um eine gezielte „ethnische Säuberung“ handelte oder nicht. Auf der israelischen Seite war diese Bezeichnung lange Zeit einer absoluten Tabuisierung unterworfen und ist dies in weiten Teilen der Gesellschaft sicher heute noch. Auf palästinensischer Seite hingegen vertreten viele Historiker diese Auffassung. Salmān Abū Sitta etwa sieht ein sich wiederholendes Muster in der Plünderung und Zerstörung von palästinensischen Dörfern nach deren Kapitulation, was für ihn ein eindeutiger Indikator für eine „Politik rassistischer/ethnischer Säuberung“ (*siyāsāt at-tanzīf al-‘irqī*) ist.⁷⁵ Auch die meisten anderen arabischen Autoren sprechen zumindest von einer

⁷⁰ Ebd. Seite 50.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. Hierzu gibt es allerdings divergierende Angaben in der Literatur, nach Sabine Damir-Geilsdorf erfolgte die Proklamation des neuen jüdischen Staates beispielsweise bereits einen Tag zuvor, am 14. Mai 1948. Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 1.

⁷³ Vgl. Pappé: *at-Taḥrīr al-‘irqī fī Filasṭīn*. Seite 50. Was die gewalttätigen Handlungen beider Seiten zuvor betrifft, ist es etwas problematisch, diese bereits zum ersten arabisch-israelischen Krieg zu zählen – der Staat Israel existierte ja noch gar nicht. Selbstverständlich gehören sie aber ebenfalls zum Kontext dieses Krieges.

⁷⁴ Gute, wenn auch voneinander abweichende Darstellungen finden sich u.a. in dem bereits mehrfach zitierten *at-Taḥrīr al-‘irqī fī Filasṭīn* von Ilan Pappé, bei *ārif al-‘ārif* (Ders.: *an-Nakba: nakbat Bait al-Maqdis wa-‘l-firdaus al-mafqūd*. Bairūt: Mu‘assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīniya 2012) oder bei Benny Morris (Ders.: *The birth of the Palestinian refugee problem revisited*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2009).

⁷⁵ Vgl. Salmān Ḥusain Abū Sitta: *siḡill an-nakba 1948*. London: Palestinian Return Centre 2001. Seite 13. Zitiert nach Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 104. Damir-Geilsdorf schreibt *tanzīf* (Säuberung, Reinigung) allerdings mit *Ḍāl* (also *tanḏīf* statt *tanzīf*), was jedoch nicht dem Ductus der DMG oder der modernen Hochsprache entspricht. Vgl. Wehr: *Arabisches Wörterbuch*: Seite 1288. Ob es sich hier um einen Fehler im Original von Abū Sitta handelt konnte ich leider nicht nachvollziehen, da ich das Werk auch nach extensiver Suche in allen mir verfügbaren Datenbanken, Internet etc. nicht ausfindig machen konnte.

Politik der „Säuberung der palästinensischen Erde“ (tanẓīf al-Arḍ al-Filastiniya), selbst wenn das problematische Attribut „ethnisch, rassistisch“ (‘irqī) vermieden wird.⁷⁶ Gesonderte Erwähnung verdient an dieser Stelle der israelische Historiker Ilan Pappé, dessen mutiges Buch „Die ethnische Säuberung in Palästina“ (at-Taḥhīr al-‘irqī fī Filasṭīn) 2007 auch in arabischer Sprache erschien und die Annahme einer systematischen Säuberung Palästinas von der einheimischen Bevölkerung untermauert.⁷⁷ Pappé berichtet von dem Plan der israelischen Führung bzw. des Jischuw, der in seiner Ausführung „ein sehr klares Muster für eine Operation einer ethnischen Säuberung bildet“ (tušakkilu miṭālan wāḍiḥan ḡiddan li-‘amaliya taḥhīr ‘irqī).⁷⁸ Dabei stützt er sich in seiner Arbeit auf Dokumente aus dem erst seit Kurzem geöffneten Archiv der israelischen Armee⁷⁹ und bestätigt so die These von Abū Sitta und anderen sich maßgeblich auf Augenzeugenberichte berufenden (palästinensischen) Autoren.⁸⁰ Meiner Meinung nach ebenso wichtig wie die Methodik ist die bloße Tatsache, dass mit Pappé ein (weiterer, siehe Fußnote) israelischer Autor hier einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der eigenen Geschichte geleistet hat, wengleich diesem in Israel reflexartig widersprochen wurde.⁸¹ Unstrittig ist hingegen, dass Israel den Krieg eindeutig gewann, die

⁷⁶ Vgl. u.a. 'Abd Allāh 'Abd al-Dā'im: Nakbat Filasṭīn 'ām 1948. Bairūt: Dār at-Ṭalī'a li-ṭ-Ṭibā'a wa-'n-Našr 1998. Seite 12.

⁷⁷ Die arabischen Begriffe *Tanẓīf* und *Taḥhīr* sind synonym.

⁷⁸ Vgl. Pappé: at-Taḥhīr al-‘irqī fī Filasṭīn. Seite 3.

⁷⁹ „Seit Kurzem“ ist natürlich relativ zu sehen: Die staatlichen Archive wurden in den 1980er Jahren geöffnet, da Israel die britische „thirty-year-rule“ zur Durchsicht und Neuklassifizierung von brisanten außenpolitischen Dokumenten übernahm. Vgl. Avi Shlaim: The Debate About 1948. In: International Journal of Middle East Studies 27:3 (1995). Seite 287-304. Im Übrigen: Auf arabischer Seite existiert kein Äquivalent zur 30-Jahre-Regelung und der Zugang zu den staatlichen Archiven Jordaniens, Syriens etc. ist noch immer versperrt. Ebd.

⁸⁰ Der berüchtigte Plan Dalet ist mittlerweile sogar online in englischer Übersetzung aus dem Hebräischen einzusehen: <http://www.mideastweb.org/pland.htm>. Vollständigkeitshalber muss erwähnt werden, dass die nachweisbare Existenz eines Planes, der Repressionsmaßnahmen gegen die palästinensische Bevölkerung vorsieht, keinen ultimativen Beweis für Pappés These einer „ethnischen Säuberung“ darstellt. So ist es beispielsweise denkbar, dass der Plan nicht oder zumindest nicht flächendeckend implementiert wurde.

⁸¹ Seit dem Erscheinen der sog. ‚Neuen Historiker‘, von denen an späterer Stelle noch einmal die Rede sein wird, ist das diskursive Feld in Israel betreffs der eigenen Vergangenheit allgemein merklich breiter geworden. Natürlich lehnen nach wie vor weite Teile der israelischen Gesellschaft die Revision der von klassischen Topoi wie „Die Araber haben den Krieg begonnen“ oder „Die Palästinenser sind von sich aus gegangen“ dominierten Historiographie ab, eine Vielzahl von Historikern haben hier jedoch bereits wichtige Beiträge geleistet. Zu nennen ist hier vor allem der bereits oben erwähnte Benny Morris. Das Pappé mit der expliziten Bezeichnung der Ereignisse von 1947-49 als ethnische Säuberung dennoch an einem Tabu gerüttelt hat, illustriert nicht zuletzt die Reaktion von eben Benny Morris, der über Pappé schreibt: „At best, Ilan Pappé must be one of the world’s sloppiest historians; at worst, one of the most dishonest.“ Benny Morris: The Liar as Hero. In: Scholars for Peace in the Middle East (SPME). April 7 (2011). Online einsehbar unter: <https://newrepublic.com/article/85344/ilan-pappe-sloppy-dishonest-historian>

arabischen Armeen zurück in ihre Heimat und mindestens 400.000⁸² Palästinenser aus der ihren hinaus trieb.

2.2.2. Geschichte im Libanon unter Berücksichtigung der strukturellen Rahmenbedingungen

Im Kontext der Nakba kamen ungefähr 104.000 Palästinenser in den Libanon.⁸³ Dies entsprach im Verhältnis ca. einem Zehntel der damaligen Bevölkerung des Landes.⁸⁴ Ursprünglich zentrierten diese sich in den grenznahen Regionen

im Süden – vermutlich entsprechend der Hoffnung, in absehbarer Zeit wieder in ihre Heimat zurückkehren zu können.⁸⁵ Die libanesische Regierung reagierte in Analogie zu der jordanischen „Ausdünnungspolitik“ ebenfalls mit einer Politik der Reduktion der Flüchtlingskonzentration an der (Süd-)grenze, vermutlich um die Kontrolle über jene nicht zu verlieren.⁸⁶ Gleichsam wurden Bemühungen unternommen, die Flüchtlingskonzentration in und um Beirut gering zu halten, da die Maroniten eine palästinensische Übernahme der Stadt befürchteten.⁸⁷ Wenngleich die libanesische Attitüde gegenüber den Schutz suchenden Neuankömmlingen zunächst tendenziell positiv war,⁸⁸ illustriert diese Episode doch bereits die von Beginn an vorherrschenden Spannungen. Auch wenn sich komplexe Vorgänge niemals monokausal erklären lassen, so waren und sind diese Spannungen doch zumindest zu

„Being a Palestinian refugee in Lebanon means that you have a „lost ID“, a grandson of lost ID and a grandfather of lost ID.“

Samer Mannaa “To be a Palestinian in Lebanon!”

⁸² Die niedrigste von mir gefundene Angabe. Aufgestellt wurde sie von der ehemaligen israelischen Ministerpräsidentin Golda Meir. Meir argumentiert, die deutlich höheren UNRWA-Zahlen (750.000) ließen sich daraus erklären, dass sie eine große Anzahl von Nicht-Palästinensern enthielten. Da die Prüfungen bei der Registrierung unzureichend gewesen wären, sei es zahlreichen armen Bewohnern der Aufnahmestaaten gelungen, sich fälschlicherweise als Palästinenser auszugeben und so ebenfalls UNRWA-Hilfen in Anspruch zu nehmen. Vgl. Damir-Geiltsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 170.

⁸³ Vgl. Lindholm Schulz: Palestinian Diaspora. Seite 53. Sowie Rosemary Sayigh: Palestinians: From peasants to revolutionaries. A people's history recorded by Rosemary Sayigh from interviews with camp Palestinians in Lebanon. London: Zed Press 1979. Seite 99. Auch hier differieren die Angaben relativ stark je nach konsultierter Quelle.

⁸⁴ Vgl. Lindholm Schulz: Palestinian Diaspora. Seite 53.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. Fawaz A. Gerges: Lebanon: In: Encyclopedia of the Palestinians. Überarbeitete Neuauflage. Hrsg. von Philip Mattar. Infobase Publishing 2005. Seite 304-308. Seite 305.

einem hohen Grad aus dem Proporzsystem der Zedernrepublik zu erklären, wie Fawaz A. Gerges erkennt:

„Thus, from the onset, the Palestinian presence was deeply entangled in domestic Lebanese politics, thereby overburdening a delicate sectarian balance.“⁸⁹

Dabei ist darauf hinzuweisen, dass sich der Libanon auch (und vor allem) als Produkt spätkolonialer französischer (Außen-)Politik verstehen lässt, die darauf abzielte, sich einen zugänglichen Brückenkopf im Nahen Osten zu erhalten. Das politische System der multikonfessionellen und multiethnischen Zedernrepublik wurde also in einem durch *divide et impera* geprägten Muster ganz intendiert kompliziert (und dysfunktional) gestaltet: Nach der libanesischen Verfassung werden die 128 Sitze im libanesischen Parlament nach einem Proporzsystem zwischen den verschiedenen Konfessionen aufgeteilt und auch die höchsten Staatsämter sind fest nach Konfession determiniert: Der Staatspräsident ist stets ein Maronit, der Regierungschef ein sunnitischer Muslim und der Parlamentspräsident ein schiitischer Muslim.⁹⁰ Somit geht die Macht nicht wirklich vom Volk aus, sondern vielmehr von den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften.⁹¹ Diese wiederum sind in hohem Maße politisiert und wachen mit Argusaugen über die ihnen von der Verfassung garantierten Privilegien. Da die Palästinenser wie oben erwähnt in überwältigender Mehrheit sunnitische Muslime waren und sind, stellte ihre Ankunft im Land das ohnehin recht fragile Machtgleichgewicht in Frage, wie auch Helena Lindholm Schulz erkennt:

„Much of the Palestinian history in Lebanon must be understood in relation to the sectarian make-up of Lebanon and the fear that the influx and potential settlement of Palestinians there would endanger the balance between different confessional communities.“⁹²

Dementsprechend weigerte sich der Libanon der an alle Aufnahmestaaten gerichteten Forderung der Arabischen Liga von 1965 nachzukommen, die Palästinenser rechtlich den übrigen Einwohnern gleichzustellen.⁹³ Stattdessen sehen sie sich, bis heute nach libanesischem Recht als „Ausländer“ definiert, einer ganzen Reihe von Restriktionen

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. Abdul Mottaleb El Hussein: Die Religionsgemeinschaften im Libanon. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 58. Jg. (2008). Seite 32-38. Seite 32.

⁹¹ Ebd.

⁹² Lindholm Schulz, Helena: The Palestinian Diaspora. Seite 53.

⁹³ Ebd.

ausgesetzt, welche u.a. den Zugang zum Arbeitsmarkt stark einschränken und ihnen seit 2001 verbieten, Eigentum zu besitzen.⁹⁴ Wenngleich eine völlige Gleichstellung zur einheimischen Bevölkerung in kaum einem arabischen Staat verwirklicht wurde, lässt sich die strukturelle Diskriminierung im Libanon doch als in besonderem Maße drückend verstehen:

„The story of the Palestinian Diaspora in the Arab World is an account of displacement and exile compounded by the exclusionary and discriminatory politics of the host Arab countries. Nowhere is this truer than in the case of the Palestinian Refugees in Lebanon, who have faced institutionalized discrimination in education, employment, housing and association.“⁹⁵

Dabei hat sich die Situation auch in jüngerer Vergangenheit keineswegs zum Besseren gewendet, eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein:

„The situation of Palestinians in Lebanon, always the least secure of the Arab host countries, has become palpably more tense since mid-1999.“⁹⁶

Um eine humanitäre Katastrophe unter diesen schwierigen Rahmenbedingungen zu verhindern und zumindest eine rudimentäre Grundversorgung sicherzustellen, übertrugen die VN einer eigens hierfür gegründeten Organisation das Mandat, Arbeits- und Hilfsprogramme zu organisieren.⁹⁷ Die unter dem etwas sperrigen Namen „United Nations Reliefs and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East“ (UNRWA) firmierende UN-Agentur sollte sich um das palästinensische Flüchtlingsproblem kümmern, bis eine dauerhafte Lösung gefunden wird – dementsprechend tut sie dies bis heute. UNRWA errichtete für die als Flüchtlinge definierten Personen⁹⁸ im Libanon insgesamt 15 Flüchtlingslager,⁹⁹ welche folgendermaßen definiert werden:

⁹⁴ Ebd. Seite 54.

⁹⁵ Gerges: Lebanon. Seite 304.

⁹⁶ Sayigh, Rosemary: Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return. In: Middle East Policy. Vol. 8 (2001) 1. Seite 94-105. Seite 94.

⁹⁷ Vgl. John Ging: Eine einzigartige Beziehung. Die UNRWA und die palästinensischen Flüchtlinge. In: Palästina und die Palästinenser. 60 Jahre nach der Nakba. Hrsg. von der Heinrich-Böll-Stiftung und Christian Sterzing. Berlin: Heinrich Böll-Stiftung 2011. Seite 334-340. Seite 335.

⁹⁸ Die offizielle Definition von UNRWA liest sich folgendermaßen: Palästinensische Flüchtlinge sind „persons whose normal place of residence was Palestine during the period 1 June 1946 to 15 May 1948, and who lost both home and means of livelihood as a result of the 1948 conflict.“ Vgl. die offizielle Website von UNRWA: <http://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Abgerufen am 24.05.2016.

⁹⁹ Von diesen 15 Lagern sind mittlerweile nur noch 12 übrig, da drei im Zuge des libanesischen Bürgerkriegs vollständig zerstört und nicht wieder aufgebaut wurden. 6.000 Familien, also ca. 50.000

„A Palestine refugee camp is defined as a plot of land placed at the disposal of UNRWA by the host government to accommodate Palestine refugees and set up facilities to cater to their needs.“¹⁰⁰

Angesichts der hohen Zahl der Flüchtlinge war die Errichtung der Lager sicher eine rein organisatorische Notwendigkeit, wenngleich diese Form der Problemverwaltung gleichsam frappierend an einen biopolitischen Ansatz im foucault'schen Sinne erinnert, in dem ein übermächtiger Souverän jeden Aspekt der ihm unterstellten Bevölkerung reguliert.¹⁰¹ Parallel zu der totalen Abhängigkeit von UNRWA begann auch die libanesische Regierung, anfänglich lediglich ohne erkennbaren Plan auf Ad-hoc-Basis reagierend, Anfang der 1960er Jahre ein System zur Kontrolle der Camps aufzubauen.¹⁰² Das Gefühl mangelnder Agency¹⁰³ und totaler Abhängigkeit führte in Kombination mit der sich langsam einstellenden Einsicht, nicht wie zunächst gedacht in absehbarer Zeit nach Palästina zurückkehren zu können, zu einer Politisierung der Bevölkerung der Lager und viele schlossen sich den in der Mitte der 1960er Jahren formierten Widerstandsbewegungen fath und PLO an.¹⁰⁴ Die Politisierung der Lager verstärkte und radikalisierte sich durch den dritten arabisch-israelischen Krieg 1967 (ḥarb al-ayyām as-sitta, „Sechstagekrieg“), welcher retrospektiv insofern als Schlüsselereignis betrachtet werden kann, da er die Palästinenser im Libanon dazu brachte, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen und sich militant zu organisieren.¹⁰⁵ Das Kairoer Abkommen von 1969, ironischerweise ursprünglich dazu gedacht, die libanesische Autorität über ihr souveränes Territorium mit der palästinensischen Anwesenheit in diesem zu harmonisieren, stellte die Lager de facto unter Kontrolle der PLO und legitimierte somit deren militärische Präsenz im Land.¹⁰⁶ Nach dem gescheiterten Staatsstreich in Jordanien und der anschließenden Vertreibung aus dem haschemitischen Königreich 1971 wurde der Libanon zum

Menschen, wurden damals obdachlos und flüchteten überwiegend in die anderen Lager. Vgl. Ingrid Rumpf: Die palästinensischen Flüchtlinge im Libanon (von 1948 bis heute). Pfullingen: Flüchtlingskinder im Libanon e.V. 2007. Seite 3.

¹⁰⁰ <http://www.unrwa.org/palestine-refugees>. Abgerufen am 24.05.2016.

¹⁰¹ Vgl. hierzu u.a. Michel Foucault: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2006. In dem Sammelband „Thinking Palestine“ von Ronit Lentin finden sich gleich eine ganze Reihe lesenswerter Beiträge, die diesem Gedanken weiter folgen. Vgl. Thinking Palestine. Hrsg. von Ronit Lentin. London: Zed Books 2008.

¹⁰² Vgl. Gerges: Lebanon. Seite 305.

¹⁰³ Verstanden in Anlehnung an Andre Gingrich als „[...] mittelfristig orientierte[s] soziale[s] Handeln“. Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 40.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd. Seite 306.

¹⁰⁶ Vgl. Lindholm Schulz: The Palestinian Diaspora. Seite 54/55.

Hauptausgangspunkt des bewaffneten Kampfes zwischen der PLO und Israel.¹⁰⁷ Die Flüchtlingslager standen zu diesem Zeitpunkt längst im Mittelpunkt eines Schattenstaates innerhalb des Libanon, mit dem sich einige der Fraktionen des Landes solidarisierten, während andere ihn ablehnten.¹⁰⁸ Die Polarisierung der libanesischen Gesellschaft intensivierte sich und das instabile Staatskonstrukt kollabierte. Wenngleich auch hier eine rein monokausale Erklärung zu einfach scheint, ist es doch ganz unstrittig, dass die Palästinenser bzw. deren politische Vertretung eine tragende Rolle bei dem Ausbruch des verheerenden libanesischen Bürgerkrieges spielte, der das Land von 1975-1990 erschütterte.¹⁰⁹ Der Topos „die Palästinenser waren schuld!“ ist bis heute weit verbreitet, wie ich aus eigener Erfahrung sagen kann. Die geschichtliche Vorbelastung ist sicher auch zumindest mitverantwortlich für den in weiten Teilen der libanesischen Gesellschaft offensiven Rassismus, welcher den Palästinensern entgegengebracht wird.¹¹⁰ Ebenfalls hat sie vermutlich auch die kategorische Ablehnung der Erteilung von Bürgerrechten zementiert, die heute ein seltenes Moment der Einheit zwischen den unterschiedlichen Fraktionen und Konfessionen in der sonst so chronisch zerstrittenen Zedernrepublik darstellt. Dabei haben sich längst auch ehemalige Verbündete von den Palästinensern abgewandt. Vermutlich war es ein Stück weit exemplarisch, als mir einer meiner (wenigen) nicht-palästinensischen Freunde zu dem Thema sagte: „I am Muslim, but they were right!“ Mit ‚they‘ waren die Maroniten gemeint, welche sich von Beginn an entschieden gegen die PLO stellten, während die meisten (sunnitischen) Muslime mit ihr paktierten. Natürlich begünstigen auch die zahlreichen Allianzrochaden im Verlauf des Krieges die Distanzierung von ehemaligen Verbündeten: Die unter Fußnote 78 dargestellte Konstellation eines tendenziell links-muslimischen Lagers gegen ein tendenziell rechts-christliches Bündnis stellt lediglich die Ausgangskonfiguration eines 15-jährigen Konfliktes dar, der noch lange nicht völlig aufgearbeitet wurde. Im Nachhinein hat es ein wenig den Anschein, als ob im langjährigen Verlauf des Konfliktes im Sinne eines Hobbes’schen *bellum omnium contra omnes* zu einem bestimmten Zeitpunkt zumindest jeder einmal gegen jeden gekämpft hätte, was einen

¹⁰⁷ Vgl. Gerges: Libanon. Seite 306.

¹⁰⁸ Vgl. Lindholm Schulz: The Palestinian Diaspora. Seite 55. Etwas simplifiziert könnte man sagen, dass sich eine panarabisch und links orientierte muslimische Seite, zu der auch die PLO gehörte, mit einer rechtsgerichteten und christlich dominierten Allianz konfrontiert sah, welche die PLO kategorisch ablehnte. Vgl. auch Gerges: Libanon. Seite 306.

¹⁰⁹ Vgl. u.a. Gerges: Libanon. Seite 306.

¹¹⁰ Vgl. auch Lindholm Schulz: The Palestinian Diaspora. Seite 59 ff.

fraktionsübergreifenden, im Libanon gleichbedeutend mit konfessionsübergreifenden, Konsens möglich macht, der die Palästinenser als Urheber allen Übels darstellt. Vielleicht ist dieser sogar gegenwärtig für die Stabilität des nach wie vor fragilen Gebildes Libanon essentiell.

Die israelische Invasion des Libanon 1982 bedeutete das Ende der PLO im Land und gleichsam eine Zäsur in der palästinensischen Geschichte im Libanon:

„Israel’s 1982 invasion of Lebanon brought further misery to Palestinian refugees, who endured heavy, indiscriminate bombardment, a siege, and massacres, two of which – the SABRA AND SHATILA MASACRE – shocked the conscience of the world.“¹¹¹

Auf die im Zitat angesprochenen Massaker wird an späterer Stelle noch einmal gesondert eingegangen werden, da das Flüchtlingslager Šātīlā den Ort darstellt, an dem die Teilnehmende Beobachtung durchgeführt wurde. Allgemein stellte der israelische Libanonfeldzug von 1982 nicht nur wegen der direkt in dessen Kontext begangenen Gräueltaten den Übergang zu einer neuen Epoche der Unsicherheit dar, sondern vor allem, da die Palästinenser mit der PLO ihren klassischen Protektor verloren. Diese war gezwungen ihren Hauptsitz nach Tunis zu verlegen und die Palästinenser verloren mitten im laufenden Bürgerkrieg sowohl ihre militärische Vertretung wie auch ihren Hauptarbeitgeber, womit sie sich einmal mehr dem Wohlwollen der sie umgebenden libanesischen Parteien und UNRWA ausgeliefert sahen.¹¹² Daran hat sich bis heute nichts geändert.

2.2.3. Zur gegenwärtigen Situation – Ausgrenzung, die Lager und UNRWA

Wie im vorangegangenen Kapitel dargestellt sehen sich die Palästinenser im Libanon sowohl einer strukturellen, institutionalisierten Diskriminierung wie auch

“Being [a Palestinian in Lebanon], you would top the list of those whose rights are violated at various levels: physical, educational, social, political, etc., and you have two options: either to place your papers in the hands of immigration brokers to pull yourself out of Lebanon, or to be a Palestinian refugee within Lebanon.”

Samer Mannaa “To be a Palestinian in Lebanon”

¹¹¹ Gerges: Lebanon. Seite 307. Hervorhebung im Original.

¹¹² Ebd.

weit verbreiteten Ressentiments in der Bevölkerung ausgesetzt. Beide lassen sich als unterschiedliche Seiten ein und derselben Medaille sehen: der anhaltenden Ausgrenzung aus der Gesellschaft. Dabei kommt dem arabischen Begriff *tawṭīn* („Ansiedlung, Integration“) eine hohe Bedeutung zu. Der Begriff ist stark negativ besetzt und im innenpolitischen Diskurs eine Art Schreckgespenst, das zu unterschiedlichen Zwecken gerne bemüht wird, wie Sari Hanafi darstellt:

„Towteen (implantation) is the scarecrow that can release a public phobia against the basic rights of the Palestinians. Any debate about civil and economic rights starts by affirming that the objective should not be towteen and ends by substituting rights with fast humanitarian or security solutions. The only common ground between the various Lebanese political parties is the use of towteen as taboo. Others (including religious authorities) consider mere talk about the Palestinians' right to work the first step towards towteen.“¹¹³

Tawṭīn wird diskursiv also nicht genutzt, um einer dauerhaften Ansiedlung der Palästinenser argumentativ entgegenzutreten, sondern um jegliche Schritte hin zu einer (rechtlichen) Verbesserung ihrer Lage zu tabuisieren. Als nahezu nationales Emblem der libanesischen Ausgrenzungspolitik lassen sich die Flüchtlingslager verstehen. Nach Sari Hanafi handelt es sich bei diesen sowohl in städtischer wie auch sozialer Hinsicht um geschlossene Räume:

„While differences between camp dwellers and refugee urban dwellers in Syria and to a lesser extent in Jordan are minimal, the gap between camp and urban refugee dwellers in Lebanon is enormous. This can be explained by the fact that the camps in Jordan and Syria by and large constitute open spaces regulated by the host state, while in Lebanon they are set in a closed space.“¹¹⁴

In Jordanien und Syrien haben sich die einstigen Flüchtlingslager über die Jahre den umgebenden Nachbarstadtteilen angeglichen und weisen kaum noch Unterschiede zu ‚normalen‘ sozialschwachen Gegenden der Aufnahmestaaten auf.¹¹⁵ Im Libanon hingegen bilden sie bis heute Enklaven, die sich optisch wie auch verwaltungstechnisch von ihrer Umgebung unterscheiden. Aus den einstigen Zeltstädten sind Räume urbanen Wildwuchses geworden, die sich durch eine extreme Gebäude- und Bevölkerungsdichte durchzogen von engen Gassen auszeichnen. Die

¹¹³ Hanafi, Sari: Palestinian Refugee Camps in Lebanon: Laboratories of State-in-the-Making, Discipline and Islamist Radicalism. In: Thinking Palestine. Hrsg. von Ronit Lentin. London: Zed Books 2008. Seite 82-101. Seite 96.

¹¹⁴ Ebd. Seite 84.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

Einwohnerzahl ist nicht stabil, sondern wächst seit 1948 stetig, zuletzt aufgrund der Neuankömmlinge palästinensischer Syrer, wobei das Gebiet des Camps selbst konstant bleibt. In der Konsequenz wird jeder Zentimeter Platz ausgenutzt und es wird in die einzig mögliche Raumrichtung expandiert: nach oben. Also zeichnet sich das Erscheinungsbild durch instabil wirkende Betonbauten, denen einfach im Bedarfsfall immer noch ein Stockwerk zugefügt wird, und eine völlige Abstinenz von Grünflächen aus. Ein Freund von mir brachte es einmal so treffend wie nur möglich auf den Punkt: „Šātīlā is like a castle!“ Die Abwesenheit baurechtlicher Bestimmungen macht diese Vorgehensweise möglich, wobei an dieser Stelle relativiert werden sollte: Es handelt sich um eine Abwesenheit ‚offizieller‘ baurechtlicher Bestimmungen. Im Zuge meiner Teilnehmenden Beobachtung in Šātīlā half ich einer befreundeten Familie, ‚ihr‘ Haus um ein weiteres Stockwerk bestehend aus zwei einzelnen Wohnungen zu erweitern. Wenngleich ich zugegebenermaßen das Schleppen von Zementsäcken eher weniger gewohnt bin, war ich doch dankbar für die Inneneinsichten, die sich mir dabei boten. Provisorisch wie die Gebäude des gesamten Camps wirken, war es doch offensichtlich, dass hier keineswegs nach dem Prinzip ‚trial and error‘ gearbeitet wurde. Vielmehr wussten meine Gastgeber offensichtlich ganz genau, was sie taten, und instruierten mich entsprechend. Ich vermute, dass in den Camps nach einem fest etablierten Muster gearbeitet wird. Ein Rundgang mit einem anderen Freund, bei dem wir auffällige Gebäude inspizierten und ich dementsprechend weitere Innenansichten gewinnen konnte, stützte diese These tendenziell.¹¹⁶ Dies ist natürlich außerhalb der Fragestellung der vorliegenden Studie und zudem fehlt mir die nötige architektonische Expertise, um dieser Thematik weiter nachzugehen. Vielleicht stellt diese Beobachtung jedoch einen interessanten Ausgangspunkt für eine andere Arbeit dar. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung kann ich auch Sari Hanafi nicht völlig zustimmen, wenn er den Urbanisierungsprozess in den Camps wie folgt beschreibt:

„Urbanization in this case grows wild and there is no planning policy and no supervision and enforcement of construction law. Everybody builds as s/he fit, and the result is hundreds of illegal buildings spreading in all directions.“¹¹⁷

¹¹⁶ Genaugenommen inspizierte natürlich er die Gebäude allein, da dies Teil seines Berufs bei einer der im Lager aktiven NGO's ist. Netterweise nahm er mich gelegentlich auf seinen Rundgängen mit.

¹¹⁷ Hanafi, Sari: *Palestinian Refugee Camps: Disciplinary Space and Territory of Exception*. CARIM-AS 2008/44. Robert Schuman Centre for Advanced Studies. San Domenico di Fiesole: European University Institute 2008. Seite 12.

Dennoch vermittelt das Zitat einen guten Eindruck von den Zuständen im Lager. Wichtig ist es natürlich, klarzustellen, dass die Abwesenheit baurechtlicher Bestimmungen ähnlich der Spitze eines Eisbergs lediglich die sichtbarste Manifestation der allgemeinen Abwesenheit offiziellen Rechts darstellt. Bei den Camps im Libanon handelt es sich um eine Art von extraterritorialen Zonen, die sich jeglicher staatlichen Kontrolle entziehen. Seit dem Kairoer Abkommen unterstehen die palästinensischen Flüchtlingslager der PLO, welche aber wie oben dargestellt durch die Zerschlagung ihrer Infrastruktur im Kontext des israelischen Libanonfeldzugs 1982 keine wirkliche Kommandostruktur im Libanon mehr besitzt.¹¹⁸ In der Folge ergibt sich ein nahezu grotesker *Status quo*, den Sari Hanfi folgendermaßen zusammenfasst:

„Everything is suspended but the suspension itself is not put into writing“¹¹⁹

Somit werden alle Entscheidungen intern von dem Volkskomitee (lağna ša‘biyya) des jeweiligen Lagers getroffen, welcher sich aus Angehörigen der in dem Lager relevanten Fraktionen zusammensetzt.¹²⁰ Diese Komitees wiederum dürfen nicht als autonom gedacht werden, sondern befinden sich ihrerseits in einem diffizilen Beziehungsgeflecht:

„Camps then are governed by a web made up by popular committees, local committees, political fractions, NGOs and the UNRWA director. The police cannot enter the camps without negotiating with the powerful actors there, and those actors will decide whether to cooperate or not on a case-by-case basis.“¹²¹

Die Camps stellen somit sowohl optisch/architektonisch wie auch rechtlich einen geschlossenen Raum im Hanafi’schen Sinne dar, welchen dieser in Anlehnung an den italienischen Philosophen Giorgio Agamben zu einem „Space of Exception“

¹¹⁸ Ebd. Seite 12.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Eine Ausnahme stellt das im Norden des Landes nahe Träblus gelegene Nahr al-Bārid Camp dar. Das Lager wurde 2007 beim Krieg zwischen der radikal islamischen Fatḥ al-Islām und der libanesischen Armee fast vollständig zerstört und befindet sich gegenwärtig im Wiederaufbau. Man kann sich das Camp als sozusagen von der libanesischen Armee ‚besetzt‘ vorstellen, wobei die Truppen der Armee (Al-Quwwāt al-Musallaḥa al-Lubnāniyya, LAF) graduell durch Sicherheitskräfte des Inlandssicherheitsdienstes (quwwā al-‘amn al-dāḥiliy, ISF) ausgetauscht werden. Dabei handelt es sich gewissermaßen um einen Präzedenzfall. Die ISF haben im Gegensatz zu den LAF das Recht, im alltäglichen Leben der Einwohner des Camps zu intervenieren. Somit untersteht erstmals seit dem Kairoer Abkommen ein Camp wieder direkt dem libanesischen Staat. Vgl. hierzu Lebanon’s Palestinian Dilemma: The Struggle Over Nahr al-Bared. International Crisis Group 2012. Online abrufbar unter: https://www.ecoi.net/file_upload/2016_1330941458_117-lebanons-palestinian-dilemma-the-struggle-over-nahr-al-bared.pdf

¹²¹ Ebd.

essentialisiert,¹²² in dem die Bewohner dauerhaft extremen rechtlichen Rahmenbedingungen ausgesetzt sind – in nur scheinbarer Paradoxie eben durch die Abwesenheit verbindlicher rechtlicher Bestimmungen.¹²³ Wie oben erwähnt ist ein weiteres Charakteristikum des geschlossenen Raumes die soziale Abtrennung von seiner Umgebung.¹²⁴ Zumindest für den Fall von Šātīlā kann ich dies aus eigener Erfahrung bestätigen. Das Level der Interaktion der Bewohner des Camps mit den umgebenden Bezirken und Beirut im Allgemeinen scheint in der Tat bemerkenswert gering zu sein. Viele der Bewohner verlassen ihr „muḥayyam“ wenig, bis *de facto* nie. Im Falle eines engen Freundes, der einen Migrationswunsch hegte, machten ich und ein Bekannter es uns sozusagen zur Angewohnheit, diesem die ‚westlicheren‘ Teile der Stadt ein wenig näherzubringen. Dies brachte eine Reihe neuer Erfahrungen mit sich wie den Besuch eines Museums oder Theaters. Orte, an denen Alkohol ausgetrunken wird, mieden wir dabei so gut wie möglich – in einigen Stadtteilen Beiruts beileibe kein leichtes Unterfangen. Exemplarisch war Maḥmūd¹²⁵ Erstaunen darüber, dass man die zahlreichen Kirchen in den christlichen Teilen der Stadt auch dann betreten darf, wenn man selbst gar kein Christ ist. Ein gewisses Gefühl der Befangenheit blieb trotz aller Beteuerungen unsererseits offensichtlich – ebenso offensichtlich wie die Tatsache, dass Mahmud die Kirche ohne unsere Begleitung niemals betreten hätte. Allgemein lässt sich dies sicher in einen breiteren Zusammenhang von erlebter Ausgrenzung seitens der Mehrheitsgesellschaft sowie der konfliktbehafteten Vergangenheit mit jener platzieren. *Vice versa* meiden die meisten Libanesen die Lager. Wenn ich jemandem von meiner Arbeit dort erzählte, war die stereotype Reaktion eine erstaunte Feststellung wie „Ist das nicht gefährlich?“. Dies wiederum lässt sich aus der Wahrnehmung der Lager als Zonen der Unsicherheit und Gesetzlosigkeit erklären.¹²⁶ Ich muss zugeben, von dieser Tatsache ein wenig überrascht worden zu sein. Vor Antritt meines Forschungsaufenthaltes hegte ich den latenten Verdacht, die Darstellung der Lager in der Literatur als mit ihrer Umgebung kaum interagierende Zonen hätte mehr mit der Faszination des Anthropologen für den geschlossenen Raum à la Malinowski-Trobriland zu tun denn mit der Realität. Hier hatte ich mich

¹²² Agamben spricht seinerseits ursprünglich in seinem Konzept von einem Ausnahmezustand, also engl. einem „State of Exception“. Vgl. Giorgio Agamben: *State of Exception*. Übersetzt aus dem Italienischen von Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press 2005.

¹²³ Vgl. Hanafi: *Palestinian Refugee Camps*. Seite 9.

¹²⁴ Ebd. Seite 2.

¹²⁵ Name geändert.

¹²⁶ Vgl. Pfeiffer: *Erinnerungen an Krieg und Flucht*. Seite 10.

geirrt. Vor dem Hintergrund der strukturellen wie historischen Faktoren wird dies jedoch ebenso verständlich und plausibel wie die keineswegs selbstverständliche Tatsache, dass auch in dritter und vierter Generation die meisten Palästinenser im Libanon noch in den Flüchtlingslagern leben, obwohl sie gesetzlich nicht dazu verpflichtet sind.¹²⁷

In jüngster Vergangenheit verschlechterte sich die faktische Situation in den Flüchtlingslagern erneut, da UNRWA eine Reihe seiner Hilfsleistungen reduzierte. In Šātīlā wie auch in anderen Lagern im Libanon reagierte die Bevölkerung mit wütenden Protesten auf die Beschneidung der ohnehin bereits auf einem niedrigen Level angesiedelten Grundversorgung. Ich war bei drei dieser Demonstrationen selbst anwesend. Dabei zeigte sich, dass der Partizipationsgrad der Bevölkerung stark an das Level der Mobilisierung seitens der dortigen politischen Fraktionen gekoppelt ist – während einer dieser Demonstrationen befand ich mich mit nur etwa einem Dutzend Mitstreitern in eher vertrauter Runde, während bei einer anderen das halbe Camp anwesend war und vor dem UNRWA-Hauptquartier wütend Parolen skandierte. Bei den ‚großen‘ Demonstrationen handelt es sich also keineswegs um spontane Ausbrüche seitens der Einwohnerschaft. Die PLO und auch andere Fraktionen im Camp hatten zu letztgenannter Demonstration aufgerufen und sogar Busse organisiert, welche die Leute zu dem UNRWA-Gebäude transportierten. Dabei liegt jenes im Fall von Šātīlā in unmittelbarer Nachbarschaft des Camps! Im Tumult eines solchen Ereignisses potenzieren sich Wut wie auch Ängste und Gerüchte, deren Wahrheitsgehalt manchmal nur noch sehr gering ist. So erzählte mir eine ältere Frau, sie hätte von Plänen der UNRWA gehört, Palästinenser nach Australien zu deportieren. Absurd wie diese Vorstellung ist, illustriert sie doch vielerlei. Zum einen zeigt sie, dass in Šātīlā UNRWA keineswegs als Protektor oder auch nur Verbündeter wahrgenommen wird. Vielmehr stellt die UN-Agentur eine Art von grauer Eminenz dar, über deren wirkliche Pläne man sich nicht im Klaren ist und der mit einem tiefen Misstrauen begegnet wird. Schließlich zeigt sich hier auch wieder das Gefühl externen Kräften zur Gänze ausgeliefert zu sein – und somit das

¹²⁷ Die Unterschiede zu den anderen arabischen Aufnahmestaaten sind an dieser Stelle bemerkenswert und illustrieren einmal mehr die unterschiedlichen strukturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen: Nach UNRWA leben zum Beispiel in Jordanien nur noch 17,4 Prozent der Palästinenser in Flüchtlingslagern. Im Libanon hingegen noch immer mehr als die Hälfte. Vgl. UNRWA in Figures 2015: UNRWA 2015. Die Tabelle mit allen relevanten Statistiken nicht nur zum Libanon, sondern auch zu Syrien und den okkupierten Gebieten befindet sich im Anhang dieser Arbeit.

ganze Dilemma der Palästinenser im Libanon. Tatsächlich wurde gegen die Entscheidung der UNRWA demonstriert, die Kosten für den Krankenhausaufenthalt von chronisch Kranken nicht länger zu übernehmen. Diese kam in einer Abfolge der Reduktion von Leistungen, die auch den Bildungssektor sowie die Altersversorgung betrafen. Hier rächt sich die Tatsache, dass es sich bei UNRWA zwar um eine UN-Agentur handelt, diese aber zur Deckung ihrer Kosten kaum Finanzmittel aus dem Haushalt der Vereinten Nationen bekommt und fast ausschließlich auf private Spenden angewiesen ist.¹²⁸ Die größten Spender sind einzelne Staaten,¹²⁹ deren Prioritäten in Zeiten einer globalen Flüchtlings- und noch immer schwellenden Finanzkrise nicht eben bei den nun schon seit fast 70 Jahren deterritorialisierten Palästinensern liegen. UNRWA selbst macht aus diesem finanziellen Engpass keinerlei Hehl, auf der offiziellen Website der Agentur erfährt man unter „What is our financial situation?“ Folgendes:

„The Agency is currently underfunded. At the beginning of 2014 the Agency's cash deficit stood at US\$ 65 million. Funding is generally not keeping pace with increased refugee needs and uptake of services. This has led to a worrying erosion in the quality of services.“¹³⁰

Somit dürften auch die Aussichten für die Zukunft eher düster sein. Dass der libanesische Staat hier einspringen wird, kann man wohl als ausgeschlossen bezeichnen. Bereits 1994 machte der damalige libanesische Außenminister Faris Buwayz in einem Interview klar, dass es letztlich das Ziel des Landes sei, sich der palästinensischen Minorität im Land zu entledigen.¹³¹ Daher wurde offensichtlich auch der Entschluss gefasst, im Bürgerkrieg zerstörte Häuser von Palästinensern nicht wieder aufzubauen oder deren vormaligen Bewohnern eine andere Unterkunft zur Verfügung zu stellen – es sollte keinerlei Anreiz geschaffen werden, im Land zu bleiben.¹³² Solange Israel aber eine Rückkehr vehement ablehnt, scheinen sich die Palästinenser im Libanon in einer Sackgasse zu befinden. Wohin genau sie sollen, weiß auch in der auf Klientelismus basierenden und hochgradig dysfunktionalen libanesischen Regierung niemand.

¹²⁸ Vgl. UNRWA Funding unter: <http://www.unrwa.org/who-we-are/frequently-asked-questions>. Abgerufen am 30.05.2016.

¹²⁹ Namentlich waren die USA 2013 mit 130 Millionen Dollar der größte Spender, gefolgt von der EU mit 106 Millionen Dollar. Vgl. ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Vgl. Gerges: Lebanon. Seite 307.

¹³² Ebd. Seite 307/308.

3. Theoretische Grundlagen

Das folgende Kapitel stellt die theoretische Grundierung der Arbeit dar. Der Fokus liegt dabei klar auf dem bereits in der Einleitung erwähnten Unterkapitel 3.2., in welchem verschiedene theoretische Ansätze miteinander kombiniert werden, was die analytische Grundlage der Studie darstellt. Flankiert wird dieses für die Arbeit elementare Unterkapitel von einer „Vorbemerkung“, welche neben einer fachinternen Verortung der Studie ebenfalls eine grundlegende theoretische Überlegung enthält, und einem „Zusatz“, welcher sich mit der erinnerungs- und identitätskonstitutiven Funktion von Räumen auseinandersetzt.

3.1. Vorbemerkung: Lebensgeschichtliche Narrationen in Theorie und Fachgeschichte

Da es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Ethnographie handelt, welche auch als solche verstanden werden möchte, scheint eine fachinterne Verortung sinnvoll. Das Unterkapitel 3.1.2. stellt also in aller Kürze die Entwicklung der Biographieforschung in der Ethnologie/Sozialanthropologie dar und expliziert dabei, dass sich in diesem Kontext lebensgeschichtliche Ansätze als eine spezifische Form ethnographischer Forschung verstehen lassen.

Dieser fachlichen Verortung der Studie vorangestellt ist jedoch zunächst eine Grundüberlegung theoretischer Natur, welche später helfen wird, die spezifischen Charakteristika von Erzählen und Erzählungen im palästinensischen Kontext besser nachvollziehen zu können.

3.1.1. Eine theoretische Grundüberlegung zu Narrativität und Erzählung

Wie im einleitenden Kapitel der Arbeit erwähnt stellen narrative, lebensgeschichtliche Interviews eine der empirischen Grundlagen der Arbeit dar. Narrativität, Lebensgeschichten und Identität stehen in einem interdependenten Wechselverhältnis, da durch die Selbstzuschreibung einer Lebensgeschichte ein kontinuierlicher Sinnzusammenhang geschaffen wird, der neben der Vergangenheit

und Gegenwart auch eine prospektierte Zukunft umfassen kann.¹³³ Narrationen dienen dabei nicht nur der Stabilisierung des Selbstbildes, sondern erfüllen überdies eine elementare Funktion bei der Bewältigung von Krisen, wie Regina Bendix am Beispiel von Erdbebenerfahrungen darstellt:

„Personal narratives are, so I content, the primary means at an individual’s disposal to regain order out of chaos. While fire trucks, bulldozers, construction crews and money allow for the removal of rubble and rebuilding of physical structures, personal narratives accomplish the same work in our heads and hearts.“¹³⁴

Die vielleicht „grundlegendste Leistung“ des Erzählens liegt dabei in seiner ordnenden Funktion:

„Erzählend verwandeln wir die verworrene Vielfalt des Erlebens in geordnete Abläufe; aus dem chaotischen Gewimmel sensorischer Eindrücke, die unser Hirn im Verlauf eines kurzen Erdbebens einnimmt, schafft das Erzählen eine kulturgerechte Ordnung. Erzählend bringen wir die Erfahrung in den Bereich der Sprache und somit in den Diskurs eines menschlichen Kollektivs, das erst durch diesen Bewußtwerdungsprozeß konkrete Maßnahmen zu ergreifen beginnt.“¹³⁵

Der im Zitat angesprochene etablierte (gemeinsame) Diskurs lässt sich als „Basis von Kultur“¹³⁶ verstehen und ermöglicht, das Erlebte in einen breiteren Zusammenhang einzureihen, welcher dann schließlich in (kollektiver) Geschichte mündet.¹³⁷ Auf das Spannungsfeld zwischen (vermeintlich) „objektiver“ Geschichtsschreibung und „subjektiver“ Erinnerung soll mit dem entsprechenden theoretischen Hintergrund, der dafür erforderlich erscheint, noch an späterer Stelle eingegangen werden.¹³⁸ Hier bescheide ich mich damit, darauf hinzuweisen, dass der mündlichen Erzählung als Kultur- und Geschichtsproduzent im palästinensischen Kontext eine überragende Bedeutung zukommt, wie unter Kapitel 4.1. dargestellt werden wird.¹³⁹ Dies

¹³³ Vgl. u.a. Celia Spoden: Narrative Identitätskonstruktion – Ein Beispiel aus Okinawa. In: Veröffentlichungsreihe des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin. Zweite Deutsch-japanisch-koreanischen Stipendiatenseminar (9. Treffen von DAAD Stipendiaten, 10.-11.7.2008) 58. Seite 193-199. Seite 194.

¹³⁴ Bendix, Regina: Reflections on Earthquake Narratives. In: Western Folklore, 49. Jg. (1990), H.4. Seite 331-347. Seite 333.

¹³⁵ Bendix, Regina: Zwischen Chaos und Kultur: Anmerkungen zur Ethnographie des Erzählens im ausgehenden 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Volkskunde, 92. Jg. (1996), H. 2. Seite 169-184. Seite 169/170. Im Internet als Volltext unter: <http://digi.evifa.de/viewer/image/DE-11-001938302/179/>

¹³⁶ Ebd. Seite 170.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Vgl. 3.2.2.

¹³⁹ Vgl. 4.1.

resultiert maßgeblich aus dem dargestellten „Krisenbewältigungspotential“, welches dem Erzählen inhärent zu sein scheint.

3.1.2. Fachinterne Verortung - Biografieforschung in der Sozialanthropologie/Ethnologie

Ansätze geschichtlicher Dokumentation auf Grundlage mündlicher Erzählungen sind vermutlich ähnlich alt wie menschliche Reflexion *per se* – bereits Herodot nutzte Interviews zur Rekonstruktion der persischen Kriege.¹⁴⁰ Ironischerweise galt die mündliche Erzählung insbesondere der Geschichtswissenschaft, als deren Urvater Herodot gemeinhin gesehen wird, über lange Zeit als hochgradig suspekt. Bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts galt hier einzig das geschriebene Wort als verlässliche Quelle. Dies mag mit den aus Perspektive der Disziplin offensichtlichen Unzulänglichkeiten auf mündlicher Erzählung basierender Quellen zusammenhängen, lassen sie doch meist eine objektive Chronologie in serieller Zeit vermissen.¹⁴¹ Die Revidierung dieser Einstellung in den Geschichtswissenschaften ist zumindest in den USA mit dem Namen Allan Nevins verknüpft, welcher die Lebensgeschichten bekannter Amerikaner dokumentieren wollte und daher Interviews mit ihnen führte.¹⁴² In der Sozialanthropologie/Ethnologie ist der Ansatz insbesondere der Dokumentation von Lebensgeschichten bereits deutlich früher anzutreffen und entstammt dem Umfeld des historischen Partikularismus im Allgemeinen und somit einigen Schülern von Franz Boas im Besonderen: „War Experience of Individuals“ von A.L. Kroeber sowie eine ganze Reihe von Publikationen von Paul Radin (z.B. „Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian“ von 1926) sind hier u.a. zu nennen.¹⁴³ Diese werden im wissenschaftlichen Diskurs auch bereits ganz explizit als „ethnologische

¹⁴⁰ Starr, Luis M.: Oral History in den USA. Probleme und Perspektiven. In: Niethammer, Lutz (Hrsg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der Oral History. Frankfurt a. M.: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft 1980. S. 27-55. Seite 28.

¹⁴¹ Welche aus Perspektive der Geschichtswissenschaft aufgrund der „[...] Lückenhaftigkeit des Gedächtnisses stets nachgeprüft werden [müssen].“ Stephan, Anke: Erinnertes Leben: Autobiographien, Memoiren und Oral-History-Interviews als historische Quellen. In: Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas. München: Universität München 2004. Im Internet unter: www.vifaost.de/geschichte/handbuch

¹⁴² Starr: Oral History in den USA. Seite 28 ff.

¹⁴³ Mengel, Maurice: Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Biographie in der musikethnologischen Forschung. Köln: Universität Köln 2002. Seite 11. Online unter www.academia.edu

Biographien“ bezeichnet.¹⁴⁴ Zusammen mit der bereits kurz zuvor von William I. Thomas und Florian Znaniecki veröffentlichten Studie „The Polish Peasant in Europe and America“, deren empirische Grundlage ebenfalls Lebensgeschichten darstellen, etablierten die genannten Werke die biographische Methode allmählich fachintern, was (wie im Wissenschaftsbetrieb nicht unüblich) gleichsam zu einer methodischen wie theoretischen Kontroverse um deren Gestaltung führte. Hervorzuheben ist hier ein Beitrag von John Dollard, der in einem vergleichenden Ansatz erstmals feste Kriterien zur Beurteilung einer Biographie definierte.¹⁴⁵ Dass die erwähnte Kontroverse dennoch bis heute nicht wirklich abgeschlossen ist, lässt sich dem im „Wörterbuch der Völkerkunde“ von Bettina Beer formulierten Minimalkonsens entnehmen: „Die B.M. [Biographische Methode] gibt es nicht: Sowohl die angewandten Verfahren der Aufnahme [...] als auch Verfahren der Auswertung und Interpretation [...] unterscheiden sich voneinander.“¹⁴⁶ Vor diesem Hintergrund wird es auch verständlich, dass die Begriffe „Biographie“, „Autobiographie“, „Lebensgeschichte“ (engl. „Life History“ wie auch „Life Story“) wie auch häufig die damit zusammenhängende Erhebungsmethode der „Oral History“ in der Literatur nicht einheitlich verwendet werden.¹⁴⁷ Hier fehlt es schlicht an der nötigen Trennschärfe, häufig werden die Begriffe auch synonym verwendet. Um auf die fachgeschichtliche Entwicklung zurückzukommen, lässt sich zweifelsohne konstatieren, dass der Fokus von lebensgeschichtlichen Studien bis zum Ende des 2. Weltkriegs auf der Kultur- und Persönlichkeitsforschung lag.¹⁴⁸ Dies mag sicher an den oben erwähnten frühen Protagonisten der Richtung liegen und erklärt, warum mit dem nachlassendem Interesse an dieser Richtung, dem zunehmenden Zweifel, ob man wirklich den (einzelnen) Mensch als „Metapher für die Kultur“¹⁴⁹ sehen kann, gleichsam das Interesse an Studien mit lebensgeschichtlichem Ansatz deutlich zurückging. Dies sollte sich erst wieder in den 1980er Jahren ändern. Einige Akteure aus der „Zwischenzeit“ sollen jedoch noch

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Dollard, John: Criteria for the Life History: With analyses of six notable documents. New Haven: Yale Univ. Press 1935. Dollards Arbeit wurde durchaus wahrgenommen, ohne dass die von ihm definierten Kriterien jedoch einen paradigmatischen Stellenwert erlangten.

¹⁴⁶ Beer, Bettina: Biographische Methode. In: Wörterbuch der Völkerkunde. Hrsg. von Wolfgang Müller. Neuausgabe, 2. Auflage. Berlin: Reimer 2005. Seite 51-52. Seite 52. Kursivschreibung im Original.

¹⁴⁷ Mengel: Möglichkeiten und Grenzen der Biographie. Seite 10.

¹⁴⁸ Ebd. Seite 12.

¹⁴⁹ Heidemann, Frank: Ethnologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. Seite 73. Selbstverständlich ein Zweifel, der später durch die postmoderne Richtung radikalisiert wurde.

kurz Erwähnung finden. Zunächst wären dies der belgische Afrikanist Jan Vansina¹⁵⁰, dessen Werk „Oral Tradition“¹⁵¹ heute als Pionierarbeit der Ethnohistorie gilt sowie Oscar Lewis, dessen fast zeitgleich erschienene Studie „The Children of Sánchez“¹⁵² das Konzept der „Culture of Poverty“¹⁵³ etablierte. Neben diesen beiden dem sozialanthropologischen Kanon zugehörigen Klassikern scheint noch eine weitere Arbeit erwähnenswert, da sie erstmals das weiter oben erwähnte Definitionschaos ein wenig entwirrt: Lewis L. Langness definiert in seinem 1965 erschienenen Werk „The Life History in Anthropological Science“ die Lebensgeschichte als typisch ethnologische Form der Biographie. Dies impliziert zum einen eine Abgrenzung zu anderen Formen biographischer Texte¹⁵⁴ und erhebt zum anderen die Forderung, dass eine lebensgeschichtliche Studie im ethnologischen Sinne in die Feldforschungssituation einer Teilnehmenden Beobachtung eingebettet ist: „It is not possible to deal with life history materials without also considering in some way the general nature of anthropological fieldwork.“¹⁵⁵ Somit handelt es sich bei einer lebensgeschichtlichen Studie um eine Ethnographie. Dies macht auch rein methodisch dahingehend Sinn, als es bei einer lebensgeschichtlichen Studie aus ethnologischer Sicht eben weniger um die eingangs erwähnte objektive Rekonstruktion von Geschichte geht, als vielmehr darum, Lebenswelten und ihre Sinndeutungen, also die subjektive Wirklichkeitsdeutung,¹⁵⁶ aus der *gegenwärtigen* Perspektive zu verstehen und zu analysieren. Wenn ich also in einem fremdkulturellen Kontext Fragen nach einer „Vergangenheitsmodulation für die Gegenwart“¹⁵⁷ und wie im konkreten Fall nach unterschiedlichen Bedeutungen

¹⁵⁰ Da der Titel des Kapitels „Biographieforschung in der Sozialanthropologie/Ethnologie“ lautet, scheint es angebracht zu erwähnen, dass Jan Vansina sich selbst dezidiert nicht als Ethnologe verstand, wie er wiederholt feststellte. Vgl. u.a. den Klappentext zu seiner Autobiographie: Jan Vansina: Living with Africa. Madison: Univ. of Wisconsin Press 1994. Da seine Arbeiten jedoch ganz unzweifelhaft einen erheblichen Einfluss auf die weitere fachinterne Entwicklung der Richtung hatten, erscheint er hier dennoch erwähnenswert.

¹⁵¹ Vansina, Jan: Oral Tradition. A Study in historical methodology. London: Routledge & Paul 1965. Die Originalausgabe erschien bereits einige Jahre zuvor auf Französisch.

¹⁵² Lewis, Oscar: The children of Sánchez: Autobiography of a Mexican family. London: Penguin Books 1964.

¹⁵³ Siehe hierzu u.a. Rolf Lindner: Was ist „Kultur der Armut“? Anmerkungen zu Oscar Lewis. In: Herkommer, Sebastian (Hrsg.): Soziale Ausgrenzungen. Hamburg: VSA-Verlag 1999. Seite 171–178.

¹⁵⁴ Vgl. Mengel: Möglichkeiten und Grenzen der Biographie. Seite 14.

¹⁵⁵ Langness, Lewis: The life history in anthropological science. New York: Holt, Rinehart and Winston 1965. Seite 1.

¹⁵⁶ Vgl. Fritz Schütze: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Bielefeld: Univ. 1977.

¹⁵⁷ Welzer, Harald: Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenforschung. In: BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History. 13 Jg. (2000). Seite 51-63. Seite 60. Zitiert nach Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 51.

zentraler Motive in unterschiedlichen Generationen stelle, ist dies ohne eine begleitende intensive Feldforschung nicht möglich. Weder wäre mir der fremdkulturelle Kontext vertraut genug, noch könnte ich sicher sein, dass die etwaigen Unterschiede tatsächlich den unterschiedlichen Generationen geschuldet sind und nicht am Ende eine ganz andere Ursache haben. Schließlich wäre ich auch kaum in der Lage, deren Bedeutungen wirklich adäquat zu erfassen. Was die Lebensgeschichte in der fachinternen Entwicklung betrifft, gilt es zu konstatieren, dass diese durch die postmoderne Richtung wieder an Relevanz gewann. Dabei schlossen sich die folgenden Autoren Langness insofern an, als dass die Lebensgeschichte nun ganz explizit als eine Form der Ethnographie angesehen wurde.¹⁵⁸ Zu nennen sind hier u.a. „Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman“ von Marjorie Shostak sowie – vor allem – „Tuhami“ von Vincent Crapanzano. Die Intention hier war freilich eine andere als zuvor: Es galt exemplarisch fundamentale Limitationen und Probleme der Disziplin darzustellen, wie insbesondere im theoretischen Teil von „Tuhami“ klar wird.¹⁵⁹ Dafür scheint der lebensgeschichtliche Ansatz besonders geeignet zu sein, insbesondere Crapanzano gelingt es in „Tuhami“ meisterlich, die Krise ethnographischer Repräsentation zu illustrieren.¹⁶⁰ Die vorliegende Studie soll dieser Richtung nicht weiter folgen, wenngleich diese sicher Implikationen für das Fach hatte. Vielmehr möchte ich mit einem Zitat aus einer Studie schließen, welche bereits im weiteren Sinne zum thematischen Umfeld der Arbeit zählt:

„It is important to underscore that, although life histories have individual authors, no individual exists outside a social context and ‚individual‘ narratives draw upon the myriads of relationships and historical processes and events that inform an individual life. The individual-collective, personal-public and past-present are in fact inextricable processes and concepts. In this approach, oral histories are akin to maps, wherein refugees appear as active agents occupying different positions in power structures and relationships, and expose how subjects navigate and act upon them.“¹⁶¹

¹⁵⁸ Marcus, George E. und Dick Cushman: Ethnographies as Texts. Annual Review of Anthropology. Vol. 11 (1982). Seite. 25-69. Marcus und Crushman sprechen von einem „separately conceived genre“, welches zunächst eine Ausnahme von den holistischen und essentialistischen Ansätzen des ethnographischen Mainstreams darstellte. Ebd. Seite 32.

¹⁵⁹ Vgl. Mengel: Möglichkeiten und Grenzen der Biographie. Seite 12.

¹⁶⁰ Vgl. Vincent Crapanzano: Tuhami. Portrait eines Marrokaners. Stuttgart: Klett-Cotta 1983.

¹⁶¹ Farah, Randa: Dethroning the Nation at the crowning of the ‚Stælet‘. In: Interventions: The International Journal of Postcolonial Studies. 8. Jg. (2006). Seite 228-252. Seite 241.

Hier klingen bereits Gedanken zu kollektiver Erinnerung und daraus resultierend kollektiver Identität an, welche das theoretische Fundament der vorliegenden Studie bilden. Ohne eine Bezugnahme auf Theorien der Erinnerung aus kulturwissenschaftlicher Sicht wäre es nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit zu validen Ergebnissen zu kommen. Daher sollen sie im folgenden Kapitel in der gebotenen Kürze dargestellt werden, wobei dem Halbwachs-Konstrukt des kollektiven Gedächtnisses („La mémoire collective“) eine Schlüsselrolle zukommen wird.

3.2. Kollektives Gedächtnis, kollektive Erinnerung und Kollektivität

Dieser Abschnitt stellt einen kurzen Rekurs auf Theorien des Erinnerns und daraus resultierend der Erinnerung dar, wobei diese bereits im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit funktionalisiert werden sollen: Da die Arbeit sich mit unterschiedlichen Identitätskonstruktionen entlang der generationellen ‚Bruchlinie‘ beschäftigt, soll möglichst genau die Bedeutung und Deutung des kulturwissenschaftlichen Verständnisses der ‚Generation‘ in diesem Komplex dargestellt werden. Neben dem bereits erwähnten Maurice Halbwachs und seiner Gedächtnistheorie ist hier ein weiterer Name elementar, nämlich der von Karl Mannheim. Dessen Verständnis von ‚Generation‘ ist für die vorliegende Arbeit ebenso wichtig, wie es die von ihm geprägten Begriffe ‚Generationslagerung‘, ‚Generationszusammenhang‘ und ‚Generationseinheit‘ sind, welche später als analytische Kategorien verwendet werden sollen. In diesem Kontext werde ich auch das Spannungsverhältnis zwischen ‚Erinnerung‘ und ‚Geschichte‘ kurz illustrieren, um das analytische Vorgehen der Arbeit zu plausibilisieren. Sowohl Halbwachs‘ Konstrukt des kollektiven Gedächtnis wie auch das qualitative Generationenverständnis von Mannheim beschäftigen sich mit Prozessen sozialer Kohäsion und somit der Formation von Kollektiven. In einem dritten Unterpunkt erscheint es daher folgerichtig, einen Rekurs zum gegenwärtigen Stand der kulturwissenschaftlichen Kollektivforschung zu geben, wobei ich primär auf Ansätze der Forschungsstelle Kultur- und Kollektivwissenschaft der Universität Regensburg referieren werde. Somit strebt das Kapitel eine Synthese der Theorien der beiden bedeutenden Wissenschaftler Maurice Halbwachs und Karl Mannheim unter

Berücksichtigung kontemporärer Erkenntnisse zur Kollektivwissenschaft im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit an. In einem abschließenden Fazit werde ich darstellen, dass diese drei scheinbar voneinander unabhängigen theoretischen Strömungen in ihrem Zusammenspiel ein solides Fundament zur Beantwortung der aufgeworfenen Forschungsfrage auf theoretischer Ebene darstellen. Es wird in diesem Kapitel also eine Funktionalisierung bestehender Theorien für den konkreten Forschungskontext vorgenommen.

3.2.1. Maurice Halbwachs: *La mémoire collective* – von kollektivem Erinnern und kollektiver Identität

„Die Erinnerung ist das einzige Paradies, aus dem wir nicht vertrieben werden können.“

Jean Paul, *Die unsichtbare Loge*

Wäre die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung als solche ein Organismus, so würde das Halbwachs-Konstrukt des kollektiven Gedächtnisses zweifelsohne die Doppelhelix seiner DNA darstellen: Keine Arbeit zu Erinnerungsforschung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive kommt ohne einen Rekurs auf Halbwachs und „*La mémoire collective*“ aus. Seit ungefähr den letzten zwanzig Jahren des vergangenen Jahrhunderts lässt sich eine signifikante Zunahme von Studien mit erinnerungstheoretischen Fragestellungen konstatieren. Dieser Umstand inspirierte Lutz Niethammer gar dazu, einen „Fetischcharakter kollektiver Identität“¹⁶² zu erkennen, wobei es sich hier wohl um eine ganz bewusste Übertreibung handelt. Konträr zu der Gedächtnistheorie seines Wiener Zeitgenossen Sigmund Freud versteht Halbwachs Erinnerung als primär von der Gegenwart geformtes gruppenspezifisches Phänomen:

„[...] die Erinnerung ist in sehr weitem Maß eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entlehnten Gegebenheiten und wird im übrigen [sic!] durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet, aus denen das Bild von ehemals schon recht verändert hervorgegangen ist.“¹⁶³

¹⁶² Niethammer, Lutz: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000. Seite 43.

¹⁶³ Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag 1985. Seite 55/56.

Somit wird klar, dass die Erinnerung weniger eine wirklich adäquate Wiedergabe der Vergangenheit liefert, als vielmehr auf gegenwärtige Bedingungen reagiert. Nach Halbwachs gibt es, wie man etwas simplifizierend sagen könnte, die Vergangenheit nur als das Produkt der Gegenwart. Dies hängt mit dem Menschenbild von Halbwachs zusammen: Für ihn ist der Mensch primär ein konstellatives Phänomen, welches in Bindungen existiert und daher nur im Rahmen dieser Bindungen verstanden und beschrieben werden kann.¹⁶⁴ Daraus resultiert das Postulat, dass das Bewusstsein sozial determiniert ist. Dementsprechend lässt sich auch die Vergangenheit als eine soziale Konstruktion verstehen. Jan Assmann spricht hier den vorangegangenen Erörterungen folgend von einem „Präsentismus“, also dem Primat der Gegenwart über die Vergangenheit.¹⁶⁵ Einem naheliegenden Missverständnis gilt es dabei zu widersprechen: Halbwachs versteht „La mémoire collective“ nicht, wie man bei direkter Übersetzung vermuten könnte, als *das* (im Sinne von das eine) kollektive Gedächtnis. Auch bei Halbwachs sind die Erinnerungsträger stets Einzelpersonen und nicht Kollektive (alles andere widerspräche diametral unserer Alltagserfahrung), ebenso wenig existiert für ihn ein homogenes, für alle Mitglieder eines Kollektivs identisches Gedächtnis (was sich ebenfalls nur recht schwer mit unserer Alltagserfahrung vereinbaren ließe). Jedoch konstituiert sich das Gedächtnis im Individuum durch soziale Interaktion und Gruppenbezogenheit, ohne dabei zwangsläufig zu identischen Ergebnissen zu führen:

„Jedes individuelle Gedächtnis konstituiert sich in der Kommunikation mit anderen. Diese anderen sind aber keine beliebige Menge, sondern Gruppen, die ein Bild oder einen Begriff von sich selbst, d.h. ihrer Einheit und Eigenart haben und dies auf ein Bewußtsein [sic!] gemeinsamer Vergangenheit stützen. Halbwachs denkt an Familien, Nachbarschaften, Berufsgruppen, Parteien, Verbände usw. bis hinauf zur Nation. Jeder Einzelne ist in eine Vielzahl solcher Gruppen eingespannt und hat daher an einer Vielzahl kollektiver Selbstbilder und Gedächtnisse teil.“¹⁶⁶

Mit Halbwachs selbst kann man also sagen, „[...] daß [sic!] das Individuum sich erinnert, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt, und daß [sic!] das Gedächtnis der Gruppe sich verwirklicht und offenbart in den individuellen

¹⁶⁴ Vgl. Jan Assmann: Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hg.): Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. Seite 65-83.

¹⁶⁵ Ebd. Seite 72 ff.

¹⁶⁶ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. Seite 9-19. Seite 10/11.

Gedächtnissen.“¹⁶⁷ Nur, dass es mehr als eine Gruppe innerhalb einer Gesellschaft gibt und wie oben erwähnt jedes Individuum mehr als einer Gruppe angehört und somit auch eine Pluralität an Bezugspunkten hat. Diese Pluralität verhindert ein homogenes, für alle Mitglieder eines Kollektivs gleiches Gedächtnis und führt zu der Vielfalt, welche wir aus unserer Alltagserfahrung kennen. Die unterschiedlichen Bezugspunkte fungieren als „mentale Rahmen“¹⁶⁸, welche die Form der individuellen Erinnerung strukturieren. Aufbauend auf Halbwachs haben andere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen dessen Theorie modifiziert und weiterentwickelt, wobei einige dieser „Ergänzungen“ ihrerseits den Stellenwert eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas erlangten. Für den deutschen Sprachraum gilt dies zweifelslos für die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann, welche in der Literatur gelegentlich als „[...] in der Diskussion um Gedächtnis und Erinnerung führend [...]“¹⁶⁹ bezeichnet werden, und deren Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“, welches „[...] im deutschsprachigen Raum das wirkungsvollste und im internationalen Vergleich das am besten ausgearbeitete ist.“¹⁷⁰ Dabei definieren Aleida und Jan Assmann das kulturelle Gedächtnis durch eine Abgrenzung von dem, was sie das „kommunikative“ oder auch das „Alltagsgedächtnis“ nennen.¹⁷¹ Eben dadurch, dass das eine sich aus einer Abgrenzung zu dem anderen definiert, konzipieren die Assmanns Erinnerung also in zwei unterschiedlichen und voneinander unterscheidbaren Modi. Dabei gilt:

„Unter dem Begriff des »kommunikativen Gedächtnisses« fassen wir jene Spielarten des kollektiven Gedächtnisses zusammen, die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen. Sie sind es, die M. Halbwachs in seinen beiden Büchern *Les cadres sociaux de la memoire* (1925) und *La memoire collective* (1950) unter dem Begriff eines Kollektivgedächtnisses zusammengefaßt (sic!) und analysiert hat und die den Gegenstandsbereich der Oral History bilden. Alltagskommunikation ist durch ein hohes Maß an Unspezialisiertheit,

¹⁶⁷ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. Seite 23.

¹⁶⁸ Namer, Gérard: *Mémoire et société*. Seite 33. Zitiert nach: Leonhard, Nina: Öffentliche versus familiäre Geschichtserinnerung? Beobachtungen zur individuellen Deutung des Nationalsozialismus bei drei Generationen. In: Gerald Echterhoff und Martin Saar (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerens [Contexts and Cultures of Remembering]*. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 203-223. Seite 203.

¹⁶⁹ Damir-Geilsdorf: *Die nakba erinnern*. Seite 48.

¹⁷⁰ Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler 2005. Seite 13.

¹⁷¹ Assmann, Jan: *Kollektives Gedächtnis*. Seite 9.

Rollenreziprozität, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit gekennzeichnet.“¹⁷²

Die Assmanns bezeichnen dies auch als „Alltagsform des kollektiven Gedächtnisses“¹⁷³, dessen wichtigstes Charakteristikum in dem beschränkten und mit der fortschreitenden Gegenwart mitwandernden Zeithorizont besteht, welcher nicht mehr als 3-4 Generationen, also maximal 100 Jahre, beträgt.¹⁷⁴ Nach dieser Schallgrenze kommt es zu so fundamentalen Veränderungen, dass diese die Frage aufwerfen, „[...] ob die Metapher des Gedächtnisses hier überhaupt noch angebracht ist.“¹⁷⁵ Für Halbwachs schien das nicht der Fall gewesen zu sein, seiner Auffassung nach geht „Erinnerung“ hier aufgrund des fehlenden Gegenwartsbezuges in „Geschichte“ über.¹⁷⁶ Die zentrale These der Assmanns ist nun, dass eben dies nicht der Fall ist, da trotz Unterschieden in der Vermittlung auch bei der objektivierten Kultur *strukturell* letztlich dieselben Mechanismen wirksam sind: Ebenso wie im Alltagsgedächtnis spielen Bindungen an Gruppen und die zugehörigen Gruppenidentitäten eine essentielle Rolle.¹⁷⁷ Somit kommt Jan Assmann zu seiner Definition dessen, was er und seine Frau Aleida als „kulturelles Gedächtnis“ bezeichnen, welche eben diese Gruppenidentitäten akzentuiert und zumindest in Fachkreisen mittlerweile zu erheblicher Berühmtheit gelangt ist:

„Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren »Pflege« sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein [sic!] von Einheit und Eigenart stützt.“¹⁷⁸

Trotzdem letztlich bei kommunikativem wie kulturellem Gedächtnis wie oben beschrieben dieselben bereits von Halbwachs beschriebenen strukturellen Mechanismen wirksam sind, differieren diese beiden Modi kollektiver Erinnerung in ihren Charakteristika ganz erheblich voneinander.¹⁷⁹ Neben den unterschiedlichen

¹⁷² Ebd. Seite 10. Kursivschreibungen im Original.

¹⁷³ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis. Seite 11.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd. Siehe auch Halbwachs: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Seite 261 ff.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd. Seite 15.

¹⁷⁹ Eine sehr gute und übersichtliche Gegenüberstellung findet sich bei Astrid Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Seite 28/29.

Medien der Vermittlung ist der elementarste Unterschied, dass sich das kulturelle Gedächtnis an bestimmten Fixpunkten in der Vergangenheit orientiert (wie etwa schicksalhaften Ereignissen in der Vergangenheit) und sein Zeithorizont daher von der fortschreitenden Gegenwart abgekoppelt ist und nicht mit jener mitwandert.¹⁸⁰ Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der Studie ist die Assmann'sche Differenzierung zwischen kommunikativen und kulturellem Gedächtnis vor allem deshalb von Relevanz, da sie die Vermutung nahelegt, dass sich palästinensische Gesellschaften im Allgemeinen (und somit natürlich auch die Diasporakollektive im Libanon im Besonderen) an einer Art Schwellenzustand ihrer Erinnerungskultur befinden: Die Zeitzeugengeneration der Nakba stirbt langsam aus und mit ihr die mündliche Überlieferung im Rahmen des kommunikativen Gedächtnisses.¹⁸¹ Dass es sich bei der Nakba im palästinensischen Kontext um eines jener oben erwähnten ‚schicksalhaften Ereignisse‘ handelt, welche fortan als Fixpunkte für das mediengestützte kulturelle Gedächtnis fungieren, wurde von vorangegangenen Studien herausgearbeitet und wird an späterer Stelle expliziert werden. Neuere Studien zu intergenerationeller Erinnerungskontinuierung haben zudem gezeigt, dass die beiden Rahmensysteme des institutionell gestützten kulturellen Gedächtnisses und des auf Kommunikation mit Zeitgenossen basierenden kommunikativen Gedächtnisses beidseitig auf die individuelle Erinnerung einwirken.¹⁸² Dieses diffizile Geflecht wechselseitiger Beeinflussung ist insbesondere bei Angehörigen zweiter und dritter Generation (nach einem schicksalhaften Ereignis) zu bedenken. An dieser Stelle scheint es im Hinblick auf die Fragestellung angebracht, noch einmal ganz explizit darauf hinzuweisen, dass kulturwissenschaftliche Konzeptionen zu Erinnerung auch solche Ereignisse unter Erinnerung subsumieren, welche von den entsprechenden Personen nicht persönlich erlebt wurden.¹⁸³ Spätere Generationen vertriebener Palästinenser im Libanon können sich also zumindest potentiell durchaus an Ereignisse wie die Nakba oder Orte wie Palästina erinnern, ohne jene selbst erlebt, respektive jene jemals betreten zu haben. William Hirst und David Manier heben hier in „Diverse Forms of Collective Memory“ die Notwendigkeit einer zumindest gefühlt gesteigerten Relevanz für die

¹⁸⁰ Vgl. Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis. Seite 12.

¹⁸¹ Vgl. Sabine Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 51.

¹⁸² Vgl.: Leonhard, Nina: Öffentliche versus familiäre Geschichtserinnerung? Beobachtungen zur individuellen Deutung des Nationalsozialismus bei drei Generationen. In: Gerald Echterhoff und Martin Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 203-223.

¹⁸³ Ebd. Seite 56.

Lebensgeschichten der Mitglieder eines bestimmten Kollektives hervor, welche diese Erinnerung dann als „lived“, also „gelebt“, erscheinen lässt.¹⁸⁴ Diese Form der Erinnerung sei zwar in der Regel auf eine Generation beschränkt, jedoch erwähnen sie die Möglichkeit einer Weitergabe von vorherigen zu Folgegenerationen. Dies betrifft dann primär „gelebte“ Erinnerungen hoher persönlicher Relevanz, welche auch für Folgegenerationen prägend wirken können.¹⁸⁵ An dieser Stelle bietet sich ein Rückgriff auf Halbwachs an und dabei insbesondere auf dessen Annahme, dass eine Gesamtgesellschaft in sich eine Pluralität von Erinnerungsgemeinschaften enthält, welche ihrerseits für das Individuum eine Vielzahl von Bezugspunkten zur Verfügung stellen, die sich auch kreuzen oder überlagern können. Somit haben wir es letztlich mit einer Vielfalt kollektiver Identitäten zu tun, welche ein monolithisches kollektives Gedächtnis verhindern. Auch wenn dieselben Erinnerungen also für mehrere aufeinander folgende Generationen wie oben dargestellt prägend wirken können, heißt dies keineswegs, dass diese in den unterschiedlichen Generationen identisch erinnert werden. Insbesondere die Assmanns, denen gelegentlich der Vorwurf gemacht wurde, sie würden zumindest mit dem Konzept des kulturellen Gedächtnisses ein singuläres und für alle Mitglieder einer Gesellschaft identisches kollektives Gedächtnis postulieren,¹⁸⁶ beschäftigten sich in rezenter Zeit mit dieser Thematik. Aleida Assmann widmete in ihrer Arbeit „Geschichte im Gedächtnis“ von 2007 ein ganzes Kapitel der „Verkörpernten Geschichte – zur Dynamik der Generationen“.¹⁸⁷ Dabei gilt nach der Autorin folgende Leitfrage:

„Die kulturwissenschaftliche Generationenforschung fragt: wie [sic!] wird Geschichte von wem erlebt, erinnert, vergessen und rekonstruiert?“¹⁸⁸

Es gilt also herauszufinden, ob und wenn ja wie subjektive Werte, Haltungen und Einstellungen latent oder sogar ganz explizit durch kollektiv geteilte (generationelle) Erfahrungs- und Deutungsmuster präformiert werden.¹⁸⁹ Dies stellt auch die leitende

¹⁸⁴ Vgl. William Hirst und David Manier: The diverse forms of collective memory. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Rememberings [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 37-58. Seite 43.

¹⁸⁵ Ebd. Seite 44.

¹⁸⁶ Vgl. Sabine Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 52. Siehe auch die weiteren Literaturangaben hier.

¹⁸⁷ Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis. München: C.H. Beck 2007. Seite 31-70.

¹⁸⁸ Ebd. Seite 32.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd. Seite 32/33.

Forschungsfrage der vorliegenden Studie dar, welche sich dieser Thematik in einem ganz spezifischen Kontext widmet.

3.2.2. Karl Mannheim: Das Problem der Generationen – von unterschiedlichen Modi generationeller Zugehörigkeit und generationeller Identität

Each generation imagines itself to be more intelligent than the one that went before it, and wiser than the one that comes after it.

George Orwell

Den Ausgangspunkt für die besondere Akzentuierung eines Generationenzusammenhanges bildet eine bereits 1928 erschienene Abhandlung des Soziologen Karl Mannheim über „Das Problem der Generationen“, welche von Aleida Assmann als „[...] als noch immer richtungsweisend“¹⁹⁰ bezeichnet wird. Mannheim wandte sich dabei gegen eine Quantifizierbarkeit generationeller Abfolgen und präferierte ein qualitatives Verstehen von Generationen. Folgende sich an Dilthey orientierende Annahme ist für ihn elementar:

„Gleichzeitig aufwachsende Individuen erfahren in den Jahren der größten Aufnahmebereitschaft, aber auch später die selben [sic!] leitenden Einwirkungen sowohl von seiten [sic!] der sie beeindruckenden intellektuellen Kultur als auch von seiten [sic!] der gesellschaftlich-politischen Zustände. Sie bilden eine Generation, eine Gleichzeitigkeit, weil diese Wirkungen einheitlich sind. Gerade durch diese Wendung, daß [sic!] Gleichzeitigkeit im Geistesgeschichtlichen nicht ein chronologisches Datum, sondern Gleichartigkeit der vorhandenen Einwirkungen bedeutet, gleitet die Fragestellung von einer Ebene, die in eine mystische Zahlenarithmetik umzuschlagen neigte, in das Gebiet der bloß durch das Verstehen erfaßbaren [sic!] Innerzeitlichkeit.“¹⁹¹

In Analogie zu Marx und dessen Klassentheorie versteht Mannheim Generation zunächst als latent stets vorhandenes Phänomen einer sozialen Lagerung, wobei

¹⁹⁰ Ebd. Seite 33.

¹⁹¹ Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingel. u. hg. von Kurt H. Wolff. 2. Auflage. Neuwied: Luchterhand 1970. S. 509-565. Online als ungekürzte Ausgabe mit einem Vorwort von Ulrike Jureit erhältlich unter: http://www.1000dokumente.de/pdf/dok_0100_gen_de.pdf. Anmerkung: Die folgenden Seitenzahlangaben zu Mannheim beziehen sich auf die Onlineversion, also beispielsweise „Mannheim: Problem der Generationen. Seite 1“ für einen der ersten Seite der Arbeit entnommenen Inhalt. (nicht Seite 509)

dieser latente Zustand sich weiter konkretisieren kann in einen „Generationenzusammenhang“, welcher impliziert, dass die Mitglieder einer Generation mehr oder minder bewusst an den geistigen Strömungen der jeweiligen Zeit partizipieren, und schließlich in einer „Generationeneinheit“ resultieren, deren Mitglieder sich durch ein einheitliches Reagieren auf diese Strömungen charakterisieren.¹⁹² Während der erste Zustand der Generationenlagerung in Latenz stets vorhanden ist, zeichnen sich die darüber hinausgehenden Modi Generationenzusammenhang und Generationeneinheit durch ihre Potentialität aus,¹⁹³ wobei man Mannheim sicher vorwerfen könnte, dass es bei den von ihm eingeführten Begrifflichkeiten, insbesondere dem des „Generationenzusammenhanges“ und der „Generationeneinheit“, an der nötigen Trennschärfe fehlt und die Unterschiede nicht ganz klar werden. Trotzdem ist sein Modell auch heute noch geeignet, um Dynamiken verstehen und Wandlungen nachvollziehen zu können. Sein qualitativer Zeitbegriff im Sinne einer lediglich durch ein Verstehen erfassbaren Innerzeitlichkeit macht klar, dass gesellschaftliches Zeitdenken polyphon gedacht werden sollte, da in derselben chronologischen Zeit unterschiedliche Generationen mit qualitativ völlig unterschiedlichen inneren Zeiten existieren.¹⁹⁴ Es gilt also, die „[...] einzelnen Stimmen der einzelnen Generationen heraus[zuhören].“¹⁹⁵ Gemäß des oben explizierten Halbwachs'schen Postulates, dass sich im Individuum eine Pluralität kollektiver (Erinnerungs-)bezüge manifestieren, erkennt Aleida Assmann in Anlehnung an Mannheim den Bezug zur generationellen Zugehörigkeit als einen ganz entscheidenden:

„Sie [gemeinsame historische Erfahrungen, gleichartige Sozialisationsmuster und geteilte Wertstrukturen] machen zusammengenommen eine Prägung aus, die die Lebensgeschichten der Betroffenen nachhaltig bestimmt. Einen wichtigen Teil unserer individuellen Identität bildet somit die Generationsidentität [...].“¹⁹⁶

Der berühmte französische Gedächtnisforscher Pierre Nora betont, dass sich die unterschiedlichen Generationen aus dem Kontrast zu der jeweiligen vorangegangenen konstituieren. Dabei ist es jeder Generation ein ureigenes

¹⁹² Ebd. Seite 28.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd. Seite 9/10. Ohne auf Mannheim Bezug zu nehmen, aber dennoch in offensichtlicher Analogie, erkennt Aleida Assmann, dass „[D]urch die biologische Koexistenz der Generationen [...] die Gegenwart einer Gesellschaft stets mit Vergangenheit angereichert [ist], ihr Zusammenleben macht die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen aus.“ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 47.

¹⁹⁵ Mannheim: Problem der Generationen. Seite 10.

¹⁹⁶ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 33.

Bedürfnis, diesen Kontrast zu akzentuieren, sich also von der vorangegangenen Generation abzugrenzen.¹⁹⁷ Wie es Peter Carrier schön auf den Punkt bringt, erfolgt die Identifikation einer neuen Generation also nicht *mit*, sondern vielmehr *gegen* die vorangegangene Generation.¹⁹⁸ Dieser Aspekt scheint an dieser Stelle insbesondere deshalb erwähnenswert, da Mannheim ihn weitestgehend ignoriert und lediglich in einer Fußnote anspricht, dass sich die jüngeren Generationen von den vorangegangenen „abheben“, was jedoch nicht wirklich den Kern von Noras Argumentation trifft.¹⁹⁹ Das generationelle Bewusstsein konstituiert sich also nach Nora ganz wesentlich aus diesem Willen zur Abgrenzung. Ich halte diesen Umstand für richtig erkannt, möchte ihm aber meinerseits die Einschränkung der Potentialität unterstellen: Ein generationelles Bewusstsein *kann* sich im Wesentlichen aus der Abgrenzung zur vorangegangenen Generation konstituieren, ohne dass dies zwangsläufig die elementare Konstituente einer generationellen Identität darstellen *muss*. Interessant ist bei Nora überdies auch, dass nach seiner Meinung neben gemeinsamen Erfahrungen auch einheitliche Reaktionen auf das von Relevanz sind, was man eben nicht (persönlich) erfahren hat: „[D]er generationelle Bruch [...] besteht wesentlich darin, sich der Gegenwart besser zu ‚entsinnen‘, indem man sich der Vergangenheit ‚versinnt‘.“²⁰⁰

Um wieder auf Mannheim zurückzukommen, gilt es zu konstatieren, dass ein fundamentales Problem beim ‚Heraushören der einzelnen Stimmen der einzelnen Generationen‘ *in concreto* darin besteht, eben diese einzelnen Generationen voneinander abzugrenzen. Dies ergibt sich insbesondere daraus, dass der zuvor im wissenschaftlichen Diskurs laut Mannheim häufig genannte 30-Jahre-Abstand²⁰¹ eben durch dessen qualitativen Zeitbegriff obsolet geworden ist. Dabei erkannte bereits Mannheim, dass eine klare Abgrenzung nur innerhalb einzelner Familien möglich ist²⁰², während innerhalb größerer (gesellschaftlicher) Kollektive eine solche naturwüchsige Evidenz nicht vorhanden ist, da „[...] Menschen nicht in Clustern,

¹⁹⁷ Vgl. Peter Carrier: Pierre Noras Les Lieux de memoire als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 141-162. Seite 148.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Vgl. Mannheim: Problem der Generationen. Seite 23.

²⁰⁰ Nora, Pierre: La Generation. In: Les lieux de memoire. Teil 3. Les France 1. Seite 931 – 971. Hier zitiert nach Peter Carrier: Les Lieux de memoire. Seite 149.

²⁰¹ Mannheim: Problem der Generationen. Seite 6.

²⁰² Ebd.

sondern in einem stetigen Zeitkontinuum auf die Welt kommen.“²⁰³ Aleida Assmann gibt den Generationen daher die Evidenz eines „Wasserbacksteins“:

„Biographische Verankerung in der Zeit und die Einbettung in gesellschaftliche Diskurse machen zusammen die Generationsidentität einer Person aus, die sich aus biologischen und sozio-kulturellen Elementen zusammensetzt.“²⁰⁴

Das etwas seltsam anmutende Bild eines ‚Wasserbacksteins‘ sieht also in dem Lehm, bzw. dem Wasser, die Jahrgangskohorten und in der Form die gelebte Erfahrung und nachträgliche Deutung, welche den synchronen Zeithorizont der lebenden Mitglieder eines Kollektives in die unterschiedlichen Generationen aufgliedert.²⁰⁵ Wie das Bild impliziert, ist dabei eine wirklich trennscharfe Abgrenzung nicht möglich, was jedoch nicht heißt, dass sich keine Tendenzen über bestimmte Jahrgangskohorten identifizieren ließen. Neuere Ansätze zur Aufgliederung des Bevölkerungskontinuums in unterschiedliche Generationen folgen Theorien biographischer Prägephasen, wobei in Analogie zu etwa der Theorie des Spracherwerbs²⁰⁶ eine kritische Phase postuliert wird, in der ein zuvor plastisches Potential einer Verhärtung neuronaler Pfade ausgesetzt ist und sich eine feste mentale Struktur ausbildet.²⁰⁷ Generationstheoretiker lokalisieren diese ‚kritische Phase‘ derzeit zwischen dem 15 und 25 Lebensjahr, wobei die Forschungen in diesem Bereich noch weit davon entfernt sind, abgeschlossen zu sein.²⁰⁸ Ein weiteres Problem in der (wissenschaftlichen) Praxis resultiert daraus, die in einer Studie potentiell identifizierten Unterschiede oder auch Gemeinsamkeiten auch wirklich zweifelsfrei auf generationelle Unterschiede zurückführen zu können, da ganz im Halbwachs’schen Sinne auch andere Faktoren entscheidend sein könnten. Auch ohne Rückgriff auf Halbwachs erhob bereits Karl Mannheim die Forderung, neben den Geburtenjahrgängen auch einen gemeinsamen historisch-sozialen Lebensraum zu beachten.²⁰⁹ Eine regionale Schwerpunktsetzung scheint eine Notwendigkeit zu sein, um zu validen Ergebnissen zu kommen, weshalb die vorliegende Studie sich auf das Flüchtlingslager Šātīlā beschränkt. Auch andere Zugehörigkeiten wie etwa Gender-Aspekte gilt es zu berücksichtigen, wobei das Forschungsdesign an späterer Stelle

²⁰³ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 33.

²⁰⁴ Ebd. Seite 34.

²⁰⁵ Vgl. ebd. Seite 34.

²⁰⁶ Vgl. u.a. Eric H. Lenneberg: Foundations of Language Development: A multidisciplinary Approach. New York: Acad. Press 1975.

²⁰⁷ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 34.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Mannheim: Problem der Generationen. Seite 20/21.

expliziert werden wird. An dieser Stelle wollen wir der besseren Übersicht halber zunächst die beiden bis hierhin vorgestellten Ansätze von Halbwachs respektive Mannheim möglichst prägnant synchronisieren bzw. replizieren:

Bei Generationsidentitäten handelt es sich um aus dem kontinuierlichen Zeitfluss herausgeschnittene Entitäten, die eben dadurch einer inneren Homogenisierung ausgesetzt sind. Aleida Assmann vergleicht sie in diesem Sinne mit Epochen, bei deren Formation ganz ähnliche Mechanismen wirksam sind.²¹⁰ Eine naturwüchsige Evidenz besitzen sie auf makrokollektivem Niveau nicht, was jedoch nicht dazu verleiten sollte, sie und ihre Auswirkungen auf die Lebensgeschichte der jeweiligen Einzelperson als fiktiv zu betrachten. Vielmehr können sie zumindest potentiell (im Sinne des Mannheim'schen Generationenzusammenhanges) einen wesentlichen Bezugspunkt sozialer Rahmung (im Halbwachs'schen Sinne) für die Art und Weise darstellen, was individuell wie erinnert wird und welche Faktoren prägend für individuelle Lebensentwürfe sind.

Dabei soll noch einmal betont werden, dass eine individuelle Erinnerung aus kulturwissenschaftlicher Sicht eben keine ‚authentische‘ Kopie der Vergangenheit darstellt, sondern neben dem perspektivierenden sozialen Rahmen primär von kontemporären Bedingungen abhängig ist, wie oben bereits erwähnt wurde.²¹¹ Erinnerung ist ein aktiv (re-)konstruktiver Akt und als solcher fest in der Gegenwart verortet.²¹² Dabei wird nicht nur aktiv selektiv lediglich das erinnert, was gebraucht wird, sondern überdies das Selektierte auch so aufbereitet, dass es den jeweiligen situativen Anforderungen des Erinnernden entspricht.²¹³ In diesem Sinne ist es auch möglich, Erinnerung von Geschichtsschreibung abzugrenzen, wie es etwa der französische Gedächtnisforscher Pierre Nora getan hat:

„Memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it; it nourishes recollections that may be out of focus or telescopic, global or detached, particular or symbolic-responsive to each avenue of conveyance or phenomenal screen, to every censorship or projection. History, because it is an intellectual and secular production, calls for analysis and criticism. [...]. Memory is blind to all but the group it binds – which is to say [...] that there are as many

²¹⁰ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 52.

²¹¹ Vgl. Kapitel 3.2.1.

²¹² Vgl. u.a. Assmann: Das kollektive Gedächtnis. Seite 72 ff. oder Leonhard: Geschichtserinnerung. Seite 203.

²¹³ Ebd.

memories as there are groups, that memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual. History, on the other hand, belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority. Memory takes root in the concrete, in spaces, gestures, images, and objects; history binds itself strictly to temporal continuities, to progressions and to relations between things. Memory is absolute, while history can only conceive the relative.“²¹⁴

Dieser Distinktion hätte Halbwachs vermutlich zugestimmt, auch für ihn waren vermeintlich objektive Geschichtsschreibung und subjektive, von sozialen Rahmen und kontemporären Bedingungen abhängige, Erinnerung strikt voneinander zu trennen.²¹⁵ Auf der Gegenseite lässt sich der dem obigen Zitat inhärente positivistische Ansatz sicher auch kritisieren: Geschichtsschreibung besitzt keine universelle Gültigkeit aus sich selbst heraus, sondern ist ebenfalls in zeitlichen und räumlichen Kontexten verortet, die es zu bedenken gilt.²¹⁶ Für Jan Assmann gehört Geschichte ebenso wie jeder andere normative und formative Kernbereich von Kultur zum (kulturellen) Gedächtnis.²¹⁷

Im Hinblick auf sowohl Forschungsdesign wie auch Fragestellung der vorliegenden Studie lässt sich mit Harald Welzer jedoch eines einwandfrei konstatieren, nämlich, dass insbesondere im Rahmen eines Interviews erzählte Erinnerungen an Ereignisse in der Vergangenheit „[...] eines ganz sicher nicht sind: Erlebnisse und Geschehnisse, wie sie in der historischen Situation geschehen und erlebt worden sind.“²¹⁸ Neben der erwähnten generellen Abhängigkeit von der gegenwärtigen (Lebens-)Situation muss in einer Interviewsituation überdies noch bedacht werden, dass biographische Erzählungen sich auch am jeweiligen Gesprächspartner orientieren und für jenen nochmals modifiziert werden.²¹⁹ Das Wesentliche hierbei ist zumindest für eine kulturwissenschaftliche Forschung jedoch, sich eben nicht an alten „wahr-falsch“ oder „authentisch-unauthentisch“ Schemata zu orientieren,

²¹⁴ Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: Representations 26 (1989). Seite 7-24. Seite 8 ff. Online unter: http://www.timeandspace.lviv.ua/files/session/Nora_105.pdf. Abgerufen am 11.10.2017.

²¹⁵ Vgl. Assmann: Das kollektive Gedächtnis. Seite 75.

²¹⁶ Vgl. u.a. Matthew Graves und Elizabeth Rechniewsk: From Collective Memory to Transcultural Remembrance. PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies 7 (2010). Seite 1-15. Seite 3. Frei im Internet unter: <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/portal/article/download/1534/1651>

²¹⁷ Vgl. Assmann: Das kollektive Gedächtnis. Seite 78.

²¹⁸ Welzer, Harald: Das Interview als Artefakt: Zur Kritik der Zeitzeugenforschung. In: BIOS 13 (2000). Seite 51-63. Seite 51.

²¹⁹ Ebd. Seite 55.

sondern die tieferen Wahrheiten zu lokalisieren, die einer Erzählung unabhängig von Faktizität inhärent sind. Oder, wie Astrid Erll es ausdrückt:

„Erinnerungen sind keine objektiven Abbilder vergangener Wahrnehmungen, geschweige denn einer vergangenen Realität. Es sind subjektive, hochgradig selektive und von der Abrufsituation abhängige Rekonstruktionen. Erinnern ist eine sich in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (*re-member*) verfügbarer Daten. Vergangenheitsversionen ändern sich mit jedem Abruf, gemäß den sich verändernden Gegenwarten. (Prüfen Sie doch einmal den Wandel Ihrer eigenen Erinnerungen, etwa an die Art und Bedeutung Ihres ersten Rendezvous.) Individuelle und kollektive Erinnerung ist zwar nie ein Spiegel der Vergangenheit, wohl aber ein aussagekräftiges Indiz für die Bedürfnisse und Belange der Erinnernden in der Gegenwart. Die erinnerungskulturwissenschaftliche Forschung richtet ihr Interesse folglich nicht in erster Linie auf die jeweils erinnerten Vergangenheiten, sondern auf die Gegenwarten des Erinnerns.“²²⁰

Wahrheit wird also ein Stück weit zu einer variablen Größe, die sich erst in der Erzählung der Erinnerung manifestiert und der Interpretation (vom gegenwärtigen Standpunkt aus) bedarf. Ereignisse in der Vergangenheit erhalten ihre Existenz erst durch den (re-)konstruktiven Akt der Erinnerung an sie und existieren nicht außerhalb von diesem:

„Regarding the interrelation between event, narration, and story this means that stories do not at all represent events: instead, something becomes an event by and through the constructive operations of narrators. Stories can therefore be defined as meaning constructing reactions to experienced events.“²²¹

Dementsprechend liegt der Fokus der vorliegenden Studie auch nicht nur auf dem, was erzählt wird, sondern auch auf der Art und Weise, wie dies geschieht. Die Wahrnehmung der Vergangenheit ist nicht nur eine wesentliche Konstituente für persönliche wie kollektive Identitätswürfe, sondern bedingt auch Haltungen und Handlungen in der Gegenwart, welche wiederum im Zusammenhang mit einer prospektierten Zukunft stehen.²²² Dies ist es, was eine wissenschaftliche Arbeit zu

²²⁰ Erll: Kollektives Gedächtnis. Seite 7. Kursivschreibung im Original.

²²¹ Schmidt, Siegfried J.: Telling Stories about Storytelling. In: Storytelling – Reflections in the Age of Digitalization. Herausgegeben von Yvonne Gächter, Heike Ortner, Claudia Schwarz und Andreas Wiesinger. Innsbruck: Innsbruck University Press 2008. Seite 17-29. Seite 17. Online unter: https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783902571816.pdf. Abgerufen am 11.10.2017.

²²² Vgl. Harald Welzer: Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg: Hamburger Ed. 2001. Seite 11.

deren Bedeutung sowie sich wandelnden Einstellungen, Werten und den Implikationen daraus so lohnenswert macht.

3.2.3. Grundlagen kontemporärer Kollektivforschung

Insbesondere bei der Lektüre von Halbwachs fällt auf, dass der Begriff ‚kollektiv‘ bzw. ‚Kollektivität‘ als immanente Bezugskategorie seiner Gedächtnistheorie fungiert, ohne dass dieser jedoch klar definiert wird. Auch

No Man is an Island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main; [...] and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.

John Donne, zitiert nach Ernest Hemingway "For Whom the Bell Tolls"

Mannheims qualitatives Verständnis von Generationen als Konstituente gruppenspezifischer Perspektivbildung gehört offensichtlich zum semantischen Feld der Kollektivforschung, wengleich der Begriff selbst bei ihm kaum auftaucht.²²³ Daher erscheint es an dieser Stelle sinnvoll, einen Überblick zum gegenwärtigen Forschungsstand der Kollektivforschung zu geben und für die Fragestellung der Arbeit essentielle Termini wie beispielsweise ‚Generation‘ in diesem Feld zu verorten. Dadurch soll nicht nur die generelle Übersichtlichkeit gesteigert, sondern überdies die Möglichkeit geschaffen werden, die bei Halbwachs und Mannheim auftauchenden Begriffe zielgerichteter auf den konkreten Forschungsgegenstand anwenden zu können.

Bei dieser Bestimmung bietet es sich an, mit einer scheinbar banalen Feststellung zu beginnen: Menschen sind *per se* kollektive Wesen, teilen sich also grundsätzlich in Kollektive auf.²²⁴ Diese Einsicht kann meiner Auffassung nach als eine der wenigen

²²³ Genau genommen taucht der Begriff in „Problem der Generationen“ sehr wohl auf, insgesamt 8-mal auf den Seiten 14, 20, 27 (3x), 30 (2x) sowie 32. Vgl. Mannheim: Problem der Generationen. Im Gegensatz zu Halbwachs verwendet Mannheim den Begriff jedoch stark uneinheitlich, Kollektivität erscheint bei ihm in unterschiedlichen semantischen Zusammenhängen in ebenso unterschiedlichen Formen. Präziser könnte man also sagen, dass der Begriff bei Mannheim zwar auftaucht, offenkundig aber kaum reflektiert wurde.

²²⁴ Vgl. Klaus P. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Passau: Verlag Karl Stutz 2009 (= Schriften der Forschungsstelle Grundlagen Kulturwissenschaft). Seite 15. Extremfälle wie den unglückseligen Kaspar Hauser möchte ich an dieser Stelle außen vor lassen, nicht zuletzt, da solche Ausnahmefälle zwar tatsächlich keine kollektive Bindung aufweisen, gleich einem im interstellaren Medium verirrteten Atom, jedoch ungeachtet dessen ungebrochen eine Bindungswilligkeit aufweisen, was den Widerspruch auflöst. Nach Halbwachs dürfte ein Kaspar Hauser im Übrigen aufgrund des fehlenden

universellen anthropologischen Konstanten gelten, wobei sie die uns an der Schwelle zur Banalität erscheinende Selbstverständlichkeit ihrer Feststellung aber dennoch einer festen Verankerung in der westlich-europäischen Denktradition verdankt: Wie so viele heutige Selbstverständlichkeiten geht sie ursprünglich auf den Hellenismus und namentlich auf Aristoteles zurück, welcher den Menschen erstmals als *zoon politicon*, also als soziales Wesen, postulierte.²²⁵ Aus einer außereuropäischen Perspektive betrachtet wäre dieser Befund vermutlich ebenfalls einleuchtend, jedoch weniger selbstverständlich. In der westlich-europäischen Denktradition und somit auch Wissenschaftsgeschichte hat es sich dabei von Aristoteles Feststellung an durchgesetzt, primär kollektive Großformen (wie Gesellschaft und – später – Nation) in den Blick zu nehmen.²²⁶ Wir wollen hier ganz bewusst den umgekehrten Weg beschreiten, um in letzter Instanz besser verstehen zu können, wie genau sich die erwähnten Großformen konstituieren. Daher gehen wir von deren kleinsten Bestandteilen, den einzelnen Menschen, aus. Bei Betrachtung dieser einzelnen Bauteile eines jeden Kollektives fällt zunächst ein elementares Merkmal kollektiver Gegenständlichkeit auf: deren Multikollektivität.²²⁷ Dies bedeutet zum einen, dass es eine Pluralität von gleichzeitig nebeneinander existierenden Kollektiven gibt und zum anderen, dass der einzelne Mensch stets in mehreren dieser Kollektive verortet ist. So ist ein Deutscher natürlich zunächst einmal ein Deutscher, zur adäquaten Beschreibung einer Einzelperson in einem essentialistischen Sinne reicht diese Information jedoch bei genauerer Betrachtung nicht aus. So kann ein Deutscher gleichsam praktizierender Protestant, Katholik, Muslim oder auch Anhänger des Jediismus sein, wobei diese Zugehörigkeiten zumindest situativ durchaus relevanter sein können als die formelle Staatsangehörigkeit. Darüber hinaus hat man eine geschlechtliche sowie generationelle Zugehörigkeit, ist eventuell überzeugter Globalisierungsgegner und international über die Gruppe Attac bestens mit anderen Gleichgesinnten vernetzt und überdies vielleicht auch Mitglied in einem Schach- sowie Basketballverein. Dabei fällt auf, dass diese multiplen Zugehörigkeiten zwar potentiell, jedoch nicht faktisch frei kombinierbar sind, da es bei gewissen Konfigurationen zu Reibungen kommt.²²⁸ Eine kontradiktorische Zugehörigkeit läge

kollektiven Bezugsrahmens auch keine Erinnerung besitzen, wie Astrid Erll anmerkt. Vgl. Astrid Erll: *Memory in Culture*. London: Palgrave Macmillan UK 2016. Seite 16.

²²⁵ Vgl. Hansen: *Kultur, Kollektiv, Nation*. Seite 15.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Ebd. Seite 20 ff.

²²⁸ Vgl. Hansen: *Kultur, Kollektiv, Nation*. Seite 22.

etwa bei einem bekennenden Pazifisten vor, der gleichzeitig Mitglied der amerikanischen NRA ist. Eine solche Konfiguration ist keineswegs undenkbar, nur würden der betreffenden Person die Widersprüchlichkeiten der beiden Zugehörigkeiten vermutlich nicht nur von Zeit zu Zeit selbst auffallen, sondern eventuell auch von ihrem Umfeld kommuniziert werden. Auch schließen gewisse Zugehörigkeiten andere gänzlich aus: Kein Muslim geht nach dem Freitagsgebet zum Atheisten-Zirkel.²²⁹

Diesen Überlegungen und Ausführungen zur Multikollektivität folgend lässt sich eine erste Grundbestimmung zur Gegenständlichkeit von Kollektiven vornehmen, indem man deren Konstitutionsfaktoren genauer in den Blick nimmt. Dabei fällt zunächst auf, dass sich ein Kollektiv primär nicht aus seinen einzelnen Mitgliedern zusammensetzt. Natürlich sind diese die Grundbestandteile eines jeden Kollektives, sein grundlegender Konstitutionsfaktor ist jedoch ein anderer: ihre Gemeinsamkeit.²³⁰ Somit lautet eine prägnante Zusammenfassung in Anlehnung an Klaus P. Hansen folgendermaßen: „Ein Kollektiv wird durch die partielle Gemeinsamkeit der ihm zugerechneten Individuen konstituiert.“²³¹ Partiiell ist diese Gemeinsamkeit, da wir bei den Ausführungen zur Multikollektivität gesehen haben, dass niemand zur Gänze in einem Kollektiv aufgeht, sondern stets eine Pluralität von kollektiven Zugehörigkeiten aufweist. Eben dieser Umstand macht die obige Definition sinnvoller, als dem naheliegenden Impuls zu folgen, die einzelnen Mitglieder eines Kollektivs als wesentliche Konstituente desselbigen zu bezeichnen. Die dargestellte Definition erscheint also in hohem Maße sinnvoll für ein Verständnis kollektiver Wirklichkeit und soll in der Folge mit einer kleinen Einschränkung übernommen werden. Diese Einschränkung besagt, dass wir den Begriff ‚Individuum‘ durch ‚Einzelperson‘ ersetzen wollen. Dies ergibt sich aus

²²⁹ Dieser Umstand soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass kontradiktorische Zugehörigkeiten im Kontext von Moderne und insbesondere Postmoderne zu einem weitverbreiteten Phänomen avanciert sind. Vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 22. Immer weniger Konfigurationen sind tatsächlich *per se* undenkbar, wie bereits das eingangs erwähnte Beispiel zeigt: Nach einem Zensus von 2011 besitzen 4,3 Millionen Menschen in Deutschland noch mindestens eine weitere Staatsangehörigkeit. Was taugen essentialistische Konzepte von Deutschen oder beispielsweise Türken schon bei einem Deutsch-Türken? Dass diese Konfigurationen jedoch zumindest potentiell auch problematisch sind, wird schon auf sprachlicher Ebene deutlich: Während meiner Zeit in der Türkei fiel mir auf, dass es auch dort einen Neologismus für die erwähnte Personengruppe gibt: *Almançı* (wörtlich übersetzt etwa „Deutschländer“). Dieser ist sogar noch deutlich negativer konnotiert als das deutsche Äquivalent des „Deutsch-Türken“, dem ich ebenfalls ein desintegratives Potential unterstellen möchte.

²³⁰ Vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 27.

²³¹ Ebd.

Andre Gingrichs Feststellung, dass „[...] die Anthropologie Individuum als Lokalprodukt der nord- und westeuropäischen Geschichte und Moderne versteht, welches zwar heute auf vielfältige Weise globalisiert, aber deshalb keineswegs universelle Bedeutung erlangt hat.“²³² Da Kollektivität kein exklusiv europäisches Phänomen darstellt und auch außerhalb der europäischen Einflussphäre auftritt, wozu ich zu einem gewissen Grad auch Šātīlā zählen möchte, erscheint diese Distinktion an dieser Stelle notwendig. Die Verwendbarkeit der vorgestellten Definition schränkt diese kleine Einschränkung im Übrigen meiner Auffassung nach nicht weiter ein.

An dieser Stelle bietet es sich an, noch einmal zu explizieren, warum für den gegebenen Forschungsgegenstand der Begriff des Kollektives funktionaler erscheint als der zumindest in den Sozialwissenschaften weiter verbreitete der (sozialen) Gruppe. Eine Gruppe konstituiert sich den sozialwissenschaftlichen Paradigmen folgend im Wesentlichen aus dem interdependenten Beziehungs- und Kommunikationsgeflecht ihrer Mitglieder,²³³ die potentiell deutlich größere Wirkgruppe durch ein gemeinsames Kommunikationsfeld, was nicht rein räumlich gedacht werden sollte, sondern vor allem von allen Mitgliedern benennbare Kennzeichen meint.²³⁴ Diesen Definitionen folgend bietet sich der Gruppenbegriff nicht zwangsläufig an, um nach generationsspezifischen Phänomenen zu fragen. Dies resultiert daraus, dass es sich bei einer Generation zunächst einmal um ein „Abstraktionskollektiv“²³⁵ handelt. Das heißt, dass hier zumindest auf den ersten Blick lediglich die partielle Gemeinsamkeit relativer Jugend bzw. relativen Alters gegeben ist. Abstraktionskollektive sind primärer Untersuchungsgegenstand der meisten wissenschaftlichen Disziplinen, nicht nur der Sozial- und Kulturwissenschaften.²³⁶ Interessanterweise hat vermutlich kaum eine andere Disziplin ein solch ambivalentes Verhältnis zu Abstraktionskollektiven wie die

²³² Gingrich, Andre: Identität. In: Lexikon der Globalisierung. Hrsg. von Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll und Andre Gingrich. Bielefeld: Transcript 2011. Seite 143 – 146. Seite 144.

²³³ Vgl. u.a. Grundbegriffe der Soziologie. Hrsg. von Bernhard Schäfers und Johannes Kopp. 9., grundlegend überarbeitete und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006. Seite 97 ff.

²³⁴ In unmittelbarer Nähe zu Max Webers berühmter Definition einer ethnischen Gruppe, welche sich durch „[...] Ähnlichkeit des äußeren Habitus oder der Sitten“ und „[...] einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft“ auszeichnet. Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr 1980. Seite 237.

²³⁵ Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 26.

²³⁶ Vgl. ebd.

Kultur- und Sozialanthropologie, was mit dem essentialistischen Verständnis von Ethnos und Ethnien in der Vergangenheit zusammenhängt. Auf der Gegenseite sind abstrakte Begriffe wie etwa ‚Geschlecht‘ nach wie vor elementare Forschungsgegenstände des Fachs, wenn sich auch heute häufig eher um eine Dekonstruktion selbiger bemüht wird. Vielleicht liegt eben darin ein fachinternes Dilemma begründet: Während die Ethnologie als Disziplin in der Vergangenheit nicht unschuldig an der essentialistischen Konstruktion von beispielsweise ‚Ethnien‘ war, welche Kolonialismus und auch Rassismus den Weg bereitete, verliert sie sich heute gelegentlich darin, mit nicht geringerem Eifer eben solche Kategorien zu dekonstruieren. Dabei sind Abstraktionskollektive meiner Meinung nach unverzichtbare Erkenntnisinstrumentarien, solange man eben nicht in die Falle tappt, diese essentialistisch zu betrachten. Dies gilt ebenso für den Ethnologen wie auch für den Mediziner, der Kaffeetrinkern pauschal ein erhöhtes Herzinfarktrisiko attestiert, obwohl ein erheblicher Teil seiner Stichprobe ebenfalls raucht und sich ungesund ernährt.²³⁷ Bei Abstraktion ist also grundsätzlich Vorsicht geboten. Um auf die Generationen als Untersuchungsgegenstand zurückzukommen, hatten wir zunächst einmal konstatiert, dass es sich um Abstraktionskollektive handelt. Nun stellt sich die Frage, ob Generationen situativ auch darüber hinausgehen können. Um diesem Gedanken nachzugehen, lohnt es, ihn anhand eines Beispiels von Klaus P. Hansen zu illustrieren. Stellen wir uns einen Bus vor, der Passagiere zu ihrem Flugzeug bringen soll.²³⁸ Diese Leute bilden den vorangegangenen Erörterungen folgend ein Kollektiv, da sie eine partielle Gemeinsamkeit teilen, nämlich zur selben Zeit in demselben Bus unterwegs zu sein. Darüber hinaus ist zunächst einmal keine Gemeinsamkeit feststellbar.²³⁹ Dies würde sich jedoch ändern, würden die Passagiere Opfer einer Entführung werden:

„Mit dem Auftauchen der Gangster schlägt [...] das Schicksal zu, indem es die Insassen gegen ihren Willen gewaltsam im Bus festhält. Die kollektive Qualität verändert sich, und aufgrund dieser Veränderung stellt sich ein Identitätsgefühl ein. Die Eingesperrten rücken als Leidensgenossen zusammen, und, da es sich um eine

²³⁷ Ebd. Seite 31.

²³⁸ Vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 32-33. Natürlich ließen sich neben einem Flughafenbus auch nahezu unbegrenzt andere Konstellationen denken. Da dies aber letztlich keinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn bedeuten würde, bleibe ich einfach bei dem Beispiel von Klaus P. Hansen, welches ich schön illustrativ finde.

²³⁹ Hansen spricht hier von einem „Zufallskollektiv“. Vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 32.

überschaubare Anzahl auf engem Raum handelt, wird [...] Kontaktaufnahme und Kommunikation versucht.“²⁴⁰

Diese Kontakte und diese Kommunikation hätten eine primär zielgerichtete Funktion:

„Man würde Fluchtpläne schmieden und darin eine gemeinsame Absicht verfolgen. Dadurch nimmt das Zufallskollektiv gegen seinen eigentlichen Ursprung Züge eines Interessenkollektives an“²⁴¹

Das zunächst nur in Abstraktion ersichtliche Gebilde nähme also durch das schicksalshafte Ereignis der Entführung eine völlig neue Evidenz an. Dieser soziale Kohäsion stiftende Druck (von außen) ließe sich als „Virulenzbedingung“ verstehen.²⁴² Es lassen sich weitere Virulenzbedingungen denken, die bei diesem Beispiel prägenden sind jedoch „Konkretheit“ und „räumliche und zahlenmäßige Überschaubarkeit“.²⁴³ Diese beiden Faktoren reichen offensichtlich bereits aus, um aus einem zuvor lediglich abstrakten Gebilde ein ganz konkretes zu konstituieren. Um nun wieder den Bogen zu dem Untersuchungsgegenstand der Studie zu schlagen, den unterschiedlichen Generationen, lohnt ein Rückgriff auf Mannheim. Dabei wollen wir uns zunächst die zweite im Beispiel dargestellte Virulenzbedingung anschauen. Es scheint offensichtlich, dass Mannheim eine „räumliche und zahlenmäßige Überschaubarkeit“ in Korrespondenz zu dem dargestellten Beispiel ein Stück weit als essentielle Voraussetzung für die Formation eines Generationenverbundes postuliert:

„Daß [sic!] das Faktum der chronologischen Gleichzeitigkeit nicht ausreicht, verwandte Generationslagerungen zu konstituieren, ist leicht beweisbar. Es wird niemand behaupten wollen, die chinesische und die deutsche Jugend um 1800 herum hätten sich in einer verwandten Lagerung befunden. Von einer verwandten Lagerung einer zur gleichen Zeit einsetzenden Generation kann also nur insofern gesprochen werden, als und insofern es sich um eine potentielle Partizipation an gemeinsam verbindenden Ereignissen und Erlebnisgehalten handelt. Nur ein gemeinsamer historisch-sozialer Lebensraum ermöglicht, daß [sic!] die

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd. Seite 32/33.

²⁴³ Ebd. Seite 33.

geburtsmäßige Lagerung in der chronologischen Zeit zu einer soziologisch-relevanten werde.“²⁴⁴

Auch wenn weder „räumliche und zahlenmäßige Überschaubarkeit“ noch „gemeinsamer historisch-sozialer Lebensraum“ klar definierte Einheiten darstellen, illustrieren sie einen relativ klar verständlichen Grundgedanken, nämlich dass sich die Mitglieder eines aus der Abstraktion ins Konkrete übergehenden Kollektives generationeller Natur nicht willkürlich über den Erdball verteilen können. Wie groß genau die maximale Ausdehnung dieses geteilten Raumes sein kann, bleibt unklar, und es ist anzunehmen, dass es sich hier um eine stark kontextbezogene und auch fluide Größe handelt, wobei sich zudem durch Globalisierungseffekte und neue Medien Konfigurationen ergeben könnten, die für Mannheim noch kaum denkbar gewesen wären. Diese relative Unbestimmtheit in theoretischer Hinsicht bedeutet jedoch keine Beliebigkeit in der Praxis: Wie der zweite Faktor der „Konkretheit“ aussagt, müssen die potentiell Gemeinsamkeit konstituierenden Ereignisse in zumindest ähnlicher Weise auf alle einwirken können. Was im Beispiel der Umstand war, dass die gesamte Insassenschaft des Busses gleichsam Opfer eines Verbrechens wurde, stellt nichts anderes dar, als das, was Mannheim die „Partizipation an gemeinsam verbindenden Ereignissen und Erlebnisgehalten“²⁴⁵ nennen würde. Nur, dass diese zum Zeitpunkt der Entführung nicht mehr nur potentiell ist, sondern sich vielmehr schlagartig konkretisiert. Die Grenzen des geteilten Raumes konstituieren sich also dort, wo Ereignisse keine oder zumindest keine ähnlich gelagerte Wirkung mehr auf die Mitglieder des konkreten Kollektivs entfalten können.²⁴⁶ Diese so definierte Grenze würde sich kaum dafür eignen, eine Mauer zu errichten oder auch nur einen Stacheldraht zu ziehen: Sie ist alles andere als trennscharf zu definieren, vermutlich fluide und in Zeiten der Globalisierung noch nicht einmal mehr zwangsweise ortsgebunden.²⁴⁷ Diese Bestimmungsschwierigkeiten sind jedoch weit weniger dramatisch, als man zunächst denken könnte, wenn sich an eine grundlegend nicht unvernünftige Maxime moderner anthropologischer Forschung gehalten wird: nicht gleich das globale große Ganze erklären zu wollen. Eine Studie in einem Flüchtlingslager wie Šātīlā erklärt nicht die Palästinenser, die Palästinenser im Libanon oder sonst etwas. Es wird zunächst einmal lediglich ein Aspekt

²⁴⁴ Mannheim: Problem der Generationen. Seite 20/21.

²⁴⁵ Ebd. Seite 21. Vgl. auch das Zitat weiter oben auf der Seite.

²⁴⁶ Wäre der Begriff nicht bereits anderweitig vergeben, könnte man also mit einer gewissen Berechtigung von einem „Ereignishorizont“ sprechen.

²⁴⁷ Und somit tatsächlich das genaue Gegenteil des physikalischen Namensvetters „Ereignishorizont“.

generationeller Identität im Camp untersucht. Dies schließt nicht aus, dass durch vorsichtige Abstraktion nicht auch Tendenzen erkannt werden können, die darüber hinausgehen und in letzter Instanz vielleicht sogar Globalisierungsprozesse sichtbar machen, die weltweite Implikationen mit sich bringen. Nur darf dies eben nicht der Ausgangspunkt der Betrachtung sein.

Bezüglich des konkreten Untersuchungsgegenstandes, den unterschiedlichen Generationen, fällt auf, dass dem gegebenen Beispiel zumindest ein weiterer Aspekt hinzuzufügen ist. Andernfalls scheint es für die konkrete Fragestellung nicht ausreichend zu sein. Dies liegt darin begründet, dass es in der Natur illustrativer Beispiele im wissenschaftlichen Kontext liegt, Dinge simplifiziert darzustellen. Selbstverständlich handelt es sich dabei um einen legitimen Vorgang hinsichtlich der Tatsache, dass diese Beispiele eben dazu dienen, einen Aspekt darzustellen, was durch Auslassung bzw. Ausblendung der ‚ablenkenden‘ Komplexität der wirklichen Welt geschieht. Das konkrete Beispiel des Busses zeigt sehr gut, wie externer Druck aus einem vorher nur abstrakten Kollektiv ein virulentes formt. Dabei werden jedoch einige Aspekte kollektiver Wirklichkeit ignoriert. Unter anderem scheint es so, als würde es zu einer einheitlichen Reaktion auf die neu auftretende Situation kommen. Was bei einem Bus noch verhältnismäßig plausibel erscheint, muss bei größeren Kollektiven überdacht werden. Bei einer größeren Struktur könnte vielmehr vermutet werden, dass es zu keiner einheitlichen Reaktion kommen würde. Eine solche setzte ja schließlich voraus, dass ein wie auch immer geartetes Ereignis auf alle Mitglieder des Kollektivs in gleicher Weise einwirken würde und überdies alle zu einer identischen Haltung diesem gegenüber veranlassen würde. Dafür aber müsste dieses Kollektiv ein extrem hohes Maß an interner Homogenität aufweisen. Dies ist aber *realiter* eigentlich niemals der Fall, da menschliche Kollektive immer ein gewisses Maß an Heterogenität in sich binden. Dies liegt zum einen an der oben dargestellten Multikollektivität der einzelnen Mitglieder. Zum anderen bietet es sich an dieser Stelle an, zwischen Kollektiven ersten Grades und Kollektiven zweiten Grades zu differenzieren.²⁴⁸ Das hervorstechende Merkmal von Kollektiven zweiten Grades ist ihre Polykollektivität. Das klingt rein sprachlich zunächst wie ein Synonym zu der bereits erwähnten Multikollektivität und tatsächlich lassen sich die beiden Begriffe

²⁴⁸ Vgl. hierzu Klaus P. Hansen: Zulässige und unzulässige Komplexitätsreduktion beim Kulturträger Nation. In: Intercultural Journal 8 (2009). Seite 7 ff. sowie Ders.: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 82; 115 ff.

nicht unabhängig voneinander denken. Dennoch sind sie nicht deckungsgleich, sondern bedingen einander vielmehr. In diesem Sinne lassen sich ‚Multikollektivität‘ und ‚Polykollektivität‘ wie zwei unterschiedliche Seiten derselben Medaille verstehen: Kollektive zweiten Grades setzen sich nicht nur aus einzelnen Personen zusammen, sondern darüber hinaus vor allem auch aus weiteren Kollektiven.²⁴⁹ Die Multikollektivität der einzelnen Personen ist etwas anderes, jedoch nicht unabhängiges, da es sie ohne Polykollektivität nicht geben würde: Nur das Vorhandensein mehrerer Kollektive macht multiple Mitgliedschaften überhaupt erst möglich.²⁵⁰ An dieser Stelle wird ersichtlich, dass Polykollektivität bei genauer Betrachtung ein Synonym zu Heterogenität darstellt. Dies aber aus einem bestimmten Blickwinkel, der für den Untersuchungsgegenstand geeigneter zu sein scheint, wie wir noch sehen werden. Zunächst einmal soll jedoch der Vollständigkeit halber nicht unerwähnt bleiben, dass in letzter Instanz auch Nationen sich als besondere Ausprägungen von Kollektiven zweiten Grades verstehen lassen, die als eine Art regulativer Überbau Kommunikation zwischen den einzelnen Kollektiven und final auch deren Mitgliedern sicherstellen.²⁵¹ Dabei handelt es sich natürlich um eine extrem simplifizierte Wiedergabe einer hochkomplexen Betrachtung aus kollektivwissenschaftlicher Perspektive, mit der wir uns jedoch bescheiden wollen, da eine dezidierte Darstellung für die leitende Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit keineswegs erforderlich erscheint. Wichtig für den Gegenstand ist jedoch, darauf hinzuweisen, dass es sich bei dem Flüchtlingslager Šātīlā und seiner Einwohnerschaft bereits um ein Kollektiv zweiten Grades handelt, welches mehrere Kollektive ersten Grades umfasst. Die einzelnen Generationen wären solche Segmente, die sich tendenziell als Kollektive ersten Grades verstehen ließen. Der Bus aus dem Beispiel weiter oben würde diesen Gedanken folgend also eher eine der Generationen darstellen und nicht das Lager *per se* oder gar eine in irgendeiner Form darüber hinausgehende Entität. Wenn wir nun einzelne Generationen als Kollektive ersten Grades innerhalb eines zu beachtenden breiteren Kontextes, nämlich der Terminologie folgend eines Kollektives zweiten Grades, definiert haben, ist dies ein erster wichtiger Schritt, der jedoch durchaus noch Fragen zu deren genauen Gegenständlichkeit unbeantwortet lässt. Es wurde bereits kurz erwähnt, dass die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Generationen eine dem Kollektiv (zweiten

²⁴⁹ Vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 115.

²⁵⁰ Vgl. Hansen: Zulässige und unzulässige Komplexitätsreduktion beim Kulturträger Nation. Seite 12.

²⁵¹ Ebd. Vgl. auch Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 116 ff.

Grades) immanente Segmentierung aufzeigt.²⁵² Eine in zumindest Latenz vorhandene Segmentierung ist eine Grundvoraussetzung (menschlicher) Kollektivität und somit zunächst einmal eine Selbstverständlichkeit.²⁵³ Kollektivwissenschaftlich gesehen können diese stets vorhandenen latenten Segmentierungen jedoch eine andere Art von Gegenständlichkeit erlangen, sobald sie an Virulenz gewinnen, was einen anderen Charakter von Segmentierung konstituieren würde.²⁵⁴ Diese Form der Konkretisierung eines zuvor nur in Abstraktion vorhandenen Zusammenhanges haben wir im Beispiel unseres Busses oben beobachtet. Unter welchen Voraussetzungen aber wird eine Generation von einem latenten zu einem virulenten Kollektivsegment? Auf diese recht spezifische Frage gibt die Kollektivwissenschaft keine Antworten, weshalb es sich an dieser Stelle anbietet, erneut auf Mannheim zurückzugreifen. Nach Mannheim

„[...] konstituiert sich ein Generationszusammenhang durch eine Partizipation der derselben Generationslagerung angehörenden Individuen am gemeinsamen Schicksal und an den dazugehörenden, irgendwie zusammenhängenden Gestalten. Innerhalb dieser Schicksalsgemeinschaft können dann die besonderen *Generationseinheiten* entstehen“²⁵⁵

Hier bereichert Mannheims Generationenverständnis unsere Betrachtungen zur Kollektivität ganz erheblich, da es illustriert, wie aus einem immanenten, nur in Latenz vorhandenem Kollektivsegment generationeller Natur ein ganz konkretes, virulentes wird. Dabei behaupte ich, dass eine Generationenlagerung im Mannheim'schen Sinne synonym zu dem Begriff eines ‚latenten Kollektivsegmentes‘ gesetzt werden kann sowie der Mannheim'sche Generationenzusammenhang als Synonym für ein ‚virulentes Kollektivsegment‘ fungiert. Wie Virulenz entstehen kann, hat das oben dargestellte ‚Bus-Beispiel‘ illustriert. Die Entführung stellt für die im Bus Befindlichen gewiss ein Ereignis von schicksalhafter Wucht dar. Für unsere Zwecke reicht diese Darstellung jedoch allein nicht aus. Schließlich wirken etwaige Ereignisse in Šātīlā nicht exklusiv auf eine Generation ein, sondern haben Konsequenzen für alle Bewohner des Camps. Hier leistet Mannheim Abhilfe, der wie oben im vorangegangenen Kapitel dargestellt bestimmte kritische Prägephasen postulierte, was von der rezenten

²⁵² Zur Segmentierung von Kollektiven vgl. Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 38-41.

²⁵³ Ebd. Seite 38.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Mannheim: Problem der Generationen. Seite 28. Kursivschreibung im Original.

Generationenforschung gestützt wird.²⁵⁶ Auf diese Weise formiert ein schicksalhafter Ereignis eine „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“²⁵⁷, die sich als entscheidende Strömung kollektiven Erinnerns im Halbwachs'schen Sinne²⁵⁸ verstehen lässt. Die erheblichen identitären Implikationen, die sich aus einer solchen Gemeinschaft ergeben könnten, werden im folgenden Fazit zur theoretischen Grundierung der Arbeit noch einmal angesprochen werden.

3.2.4. Fazit – Synthese der vorgestellten Ansätze

Die drei vorgestellten theoretischen Ansätze nehmen an keiner Stelle irgendeinen Bezug aufeinander und vermitteln doch in einem, wie ich meine, gemeinsamen Grundtenor zunächst einmal folgende für die Arbeit leitende Annahme:

Ein uniformer, für alle Mitglieder eines Kollektives identischer Identitätsentwurf, der in Form einer ‚Eternal Present‘ sowohl räumlich als auch zeitlich fest determiniert scheint, ist aus theoretischer Sicht recht unwahrscheinlich.

Identität ist heute zu einem Modewort inflationärer Verwendung avanciert, welches in Medien, Wissenschaft etc. permanent bemüht wird, ohne das wirklich immer klar scheint, wovon genau die Rede ist. Wie bei Modewörtern nicht unüblich herrscht hier ein gewisses Maß an Beliebigkeit. Wenn nun aber in einer leitenden Annahme von Identität die Rede ist, scheint es zunächst unabdingbar, den Begriff genau zu definieren. Daher wird die in der Einleitung bereits kurz angeführte Begriffsdefinition von Andre Gingrich hier noch einmal zur Gänze wiedergegeben, welche sowohl für den theoretischen wie auch empirischen Teil der Arbeit elementar ist, weshalb auch an späterer Stelle in der Analyse wieder darauf zurückgekommen wird. Andre Gingrich definiert Identität folgendermaßen:

„Identität meint kollektive und persönliche, multiple und kontradiktorische Subjektivitäten und Subjektbewegungen, die sowohl ‚Unterschiede zu Anderen‘ wie ‚Dazugehören zu Ähnlichen‘ einschließt. Die Mehrdimensionalität umfasst dabei

²⁵⁶ Vgl. Kapitel 3.2.2., insbesondere Seite 42.

²⁵⁷ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 279.

²⁵⁸ Vgl. Kapitel 3.2.1.

stets fluide Teilidentitäten. Diese konstituieren sich einerseits im Wechselspiel von Fremd- mit einem hohen Maß an Eigenzuschreibungen.“²⁵⁹

Diese Definition zu einem Identitätsverständnis aus sozialanthropologischer Perspektive eignet sich nicht nur als stützende Grundannahme, sondern vermag überdies als eine Art ‚Klebstoff‘ die dargestellten Ansätze unter dem Oberbegriff der Identität zusammenzuhalten und so nutzbar zu machen. Eine Mehrdimensionalität von Teilidentitäten, welche sich zudem noch durch Fluidität auszeichnen, macht bereits deutlich, dass Identität aus anthropologischer Perspektive nicht als uniform und statisch gedacht werden kann. Aus kollektivwissenschaftlicher Betrachtung würde man hier von ‚Multikollektivität‘ statt von ‚Mehrdimensionalität‘ sprechen, letztlich aber zu einem ähnlichen Ergebnis kommen. Identität erschiene hier als Addition der sich im Individuum manifestierenden kollektiven Zugehörigkeiten.²⁶⁰ Dies widerspricht keineswegs dem sozialanthropologischen Verständnis von Identität, sondern korrespondiert vielmehr mit diesem, wenn es auch nicht alle Aspekte umfasst. Halbwachs hingegen würde von einer Pluralität von Strömungen kollektiven Denkens und kollektiver Erinnerung sprechen, die sich im Individuum manifestiert.²⁶¹ Auch das passt ins Bild. Halbwachs‘ Verdienst ist es, dass seine Theorie plausibilisiert wie die Mitglieder einer dieser Strömungen zu einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft werden, welche dann eine bestimmte gruppenspezifische Perspektive in Form von ähnlichen Ansichten und narrativen Elementen gesamtgesellschaftlich kommunizieren. Dies gilt auch, aber keineswegs ausschließlich, für vergangene Ereignisse und umfasst auch die Gegenwart sowie eine prospektierte Zukunft.²⁶² Dies meint Halbwachs damit, wenn er konstatiert, dass „[...] das Individuum [...] sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt.“²⁶³ Dabei kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, dass sich in der Einzelperson mehrere Bezugspunkte kollektiven Denkens manifestieren, was wiederum die ‚Mehrdimensionalität‘ und ‚Teilidentitäten‘ aus unserer leitenden Definition von Identität unterstreicht. Wie genau diese kollektiven Bezugsrahmen aussehen können, bleibt bei Halbwachs unsystematisch und ein Stück weit abstrakt, wenn er auch einige Beispiele wie Familie oder Konfession gibt. Hier würden wir ins Straucheln kommen, wenn es dem Untersuchungsgegenstand entsprechend darum ginge zu

²⁵⁹ Gingrich: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Seite 40.

²⁶⁰ Vgl. auch Hansen: Kultur, Kollektiv, Nation. Seite 20.

²⁶¹ Vgl. u.a. Halbwachs: Kollektives Gedächtnis. Seite 26.

²⁶² Vgl. Kapitel 3.2.1. dieser Arbeit.

²⁶³ Halbwachs: Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Seite 23.

entscheiden, ob die generationelle Zugehörigkeit einen identitätskonstitutiven Bezugsrahmen darstellen kann oder eben nicht. Einen Ausweg bieten unsere Betrachtungen zur Kollektivwissenschaft, die hier ihre Stärken ausspielen kann. Diese machen zum einen klar, dass sich die generationelle Zugehörigkeit *in omnem eventum* als Abstraktionskollektiv betrachten lässt und zeigen zum anderen, wie theoretisch aus einem solchen Abstraktionskollektiv ein ganz konkretes werden kann, sobald sich die Virulenzbedingungen ändern.²⁶⁴ Um wieder auf den leitenden Identitätsbegriff zurückzukommen: Dieser impliziert, dass einige (wenige) Teilidentitäten maßgeblich konstitutiv für einen Identitätswurf sind. Gehört die generationelle Zugehörigkeit mit dazu? Die Antwort ist: potentiell ja, nicht jedoch notwendigerweise. Verbleibt diese kollektive Zugehörigkeit im Abstrakten, ist dem nicht so. Gewinnt sie an Virulenz, dann hingegen schon, wie die Ausführungen zur Kollektivwissenschaft einleuchtend illustrieren. Nur wie genau geschieht das, wenn man sich ein Stück weiter an den konkreten Forschungsgegenstand annähert und nicht mehr von Busladungen, sondern von konkreten Generationen ausgeht? Die Antwort liefert wie bereits im letzten Kapitel erwähnt der bereits hundertjährige Aufsatz von Karl Mannheim, der illustriert wie mittels der Partizipation an dem gemeinsamen Schicksal eine Schicksalsgemeinschaft entsteht.²⁶⁵ Aus einer Generationenlagerung, welche keine identitären Implikationen in sich trägt und lediglich einer immanenten Segmentierung gleicht, wird dann ein Generationenzusammenhang, welcher ein durch Virulenz erzeugtes Kollektivsegment darstellt, welches zu einer ganz wesentlichen Strömung kollektiven Denkens im Halbwachs'schen Sinne avanciert und als ‚Dazugehören zu Ähnlichen‘ eine durchaus relevante ‚Teilidentität‘ im sozialanthropologischen Sinne konstituiert.

3.3. Zusatz: Orte der Erinnerung

Der folgende Abschnitt der Arbeit befasst sich gesondert mit den identitätskonstitutiven Funktionen von Orten und Räumen. Die Notwendigkeit einer solchen separaten

„To be rooted is perhaps the most important and least recognized need of the human soul“

Simone Weil, zitiert nach
Liisa Malkki: National
Geographic. Seite 24

²⁶⁴ Vgl. Kapitel 3.2.3.

²⁶⁵ Vgl. Kapitel 3.2.3., vgl. Mannheim: Problem der Generationen.

Betrachtung ergibt sich aus den spezifischen Besonderheiten des Forschungsfeldes selbst. Bei den palästinensischen Flüchtlingslagern im Libanon handelt es sich um zunächst provisorische Räume, die dann aber einen gewissen Grad von Dauerhaftigkeit erlangten. Diese ungewöhnliche Konfiguration wirft die Frage auf, zu welchem Grad diese Räume in der Lage sind, der Einzelperson ein Gefühl der Verbundenheit mit ihnen zu geben. Daraus resultierend stellt sich gleichsam die Frage, welche alternativen Zugehörigkeitsempfindungen aus theoretischer Sicht denkbar wären.

Das Konzept der „Erinnerungsorte“ ist untrennbar mit dem französischen Forscher Pierre Nora verbunden, welcher mit seiner siebenbändigen Studie zu den „Erinnerungsorten“ einen wesentlichen Beitrag nicht nur zu der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, sondern auch zu der zeitgenössischen Geschichtsschreibung lieferte. Eingangs muss erwähnt werden, dass Nora unter „Erinnerungsorte“ keineswegs nur topographische Orte subsummiert, sondern ebenfalls kulturhistorische Erlebnisse, bekannte Persönlichkeiten oder soziale Gewohnheiten als solche versteht.²⁶⁶ Aḥmad Sa‘dī etwa bezeichnet im palästinensischen Kontext auch die Nakba als Erinnerungsort, wie er in seinem berühmten Artikel „Catastrophe, Memory and Identity“ darstellt.²⁶⁷ Essentiell ist, dass ein „Erinnerungsort“ als kultureller Träger für das jeweilige kollektive Gedächtnis fungiert.²⁶⁸ Dies gilt nicht nur, aber eben auch, für Orte im klassischen Sinne topographischer Entitäten. Dass diesen hier eine besondere Betrachtung zukommt, ergibt sich aus dem Kontext des Untersuchungsfeldes: Bei Flüchtlingen lässt sich eine besondere Betonung der Verbundenheit mit ihrem (tatsächlichen oder imaginierten) (Heimat-)Land konstatieren. Julie Peteet stellt die Bedeutung bzw. die erfahrene Bedeutungszuschreibung von Orten insbesondere dort in den Fokus, wo Menschen (gewaltsam) aus ihnen vertrieben wurden. Orte entfalten ihr volles identitätsstiftendes Potential und erhalten ihre volle Bedeutung also offenbar erst im

²⁶⁶ Vgl. Peter Carrier: Pierre Noras Les Lieux de memoire als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 141-162. Seite 142/143.

²⁶⁷ Vgl. Sa‘dī: Memory and Identity. Seite 176.

²⁶⁸ Ebd.

Angesicht des Verlustes, was eine „ethnography of place“ in solchen Kontexten besonders lohnenswert macht, wie Peteet betont:

„Why an ethnography of place? Place is critical to those excised from particular places; it is central to their subjectivity and sense of location in the world.“²⁶⁹

Bereits Halbwachs hatte erkannt, dass dem Gedächtnis eine Tendenz zur Lokalisierung inhärent ist, es also gewisserweise zur Verräumlichung tendiert.²⁷⁰

Dies gilt insbesondere für und ergibt sich gleichsam aus der von Halbwachs ‚entdeckten‘ sozialen Dimension der Erinnerung:

„Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung.“²⁷¹

Dabei vertrat Halbwachs jedoch noch die Ansicht, dass durch das Verschwinden der räumlichen Umgebung (durch Vertreibung, Abwanderung oder Zerstörung) gleichsam deren Bedeutung für das jeweilige Kollektiv verschwinden würde.²⁷² Das vielmehr das Gegenteil der Fall ist, zeigt Jan Assmann ausgerechnet am Beispiel von Palästina/Jerusalem: Seine dominante und in der jüdischen Erinnerungsgeschichte nahezu omnipräsente Stellung erlangte das Gelobte Land erst im Exil bzw. in der Diaspora.²⁷³ Inwieweit die Palästinenser im Libanon bzw. die Palästinenser allgemein eine Diasporagemeinschaft darstellen, ist in der Literatur umstritten – ursprünglich bezog sich der Begriff lediglich auf das jüdische Exil.²⁷⁴ Seit den 1990er Jahren erlebt der Begriff jedoch eine Bedeutungsausdehnung und wird mittlerweile für jede Art von Gemeinschaft verwendet, die einem transnationalen Momentum unterliegt.²⁷⁵ Die bekannteste Begriffsdefinition stammt dabei von William Safran, der 1991 sechs Charakteristika für eine Diaspora definierte. Eine Diaspora umfasst demnach

²⁶⁹ Peteet, Julie: *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2005. Seite 18.

²⁷⁰ Vgl. Assmann: *Kollektives Gedächtnis zwischen Körper und Schrift*. Seite 79.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Vgl. William Safran: *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1991). Seite 83-99. Seite 83.

Im Internet unter:

http://muse.jhu.edu/journals/diaspora_a_journal_of_transnational_studies/v001/1.1.safran.pdf.

Abgerufen am 27.04.2015.

²⁷⁵ Vgl. Eleni Sideri: *The Diaspora of the Term Diaspora: A Working-Paper of a Definition*. In: *Cultures in Transit* 4 (2008). Seite 32-47. Seite 34.

„[...] communities whose members share several of the following characteristics: 1) they, or their ancestors, have been dispersed from a specific original ‚center‘ to two or more ‚peripheral,‘ [sic!] or foreign, regions; 2) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland—its physical location, history, and achievements; 3) they believe that they are not—and perhaps cannot be—fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it; 4) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return—when conditions are appropriate; 5) they believe that they should, collectively, be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and 6) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship.“²⁷⁶

Nach dieser Definition ist die vorliegende Studie zweifelsfrei in einem Diasporakontext situiert: Safran selbst bezeichnet das palästinensische Exil ganz explizit als eine kontemporäre Form der Diaspora, wenngleich es, wie bei seinen anderen Beispielen auch, keine völlige Deckungsgleichheit zu dem „Idealtypus“ der jüdischen Diaspora gibt.²⁷⁷ Als diesem ‚Idealtypus‘ am ehesten entsprechende gegenwärtige Form einer Diaspora identifiziert Safran die armenische Diaspora.²⁷⁸ In einer Untersuchung zu eben dieser stellt Susanne Schwalgin dar, dass Identitätsprozesse von Menschen in der Diaspora geprägt sind „[...] von einem Spannungsfeld der Gleichzeitigkeit von Beziehungen und Zugehörigkeiten zum Residenzland und einer Heimat, auf die sich ihr *homing desire* richtet.“²⁷⁹ Dieses Spannungsverhältnis zwischen den Bezügen zum gegenwärtigen Aufenthaltsland und der emotionalen Rückkoppelung zum Herkunftsland muss berücksichtigt werden, wenn in einem solchen Kontext geforscht wird. An Safran kritisiert Schwalgin vor allem, dass dieser Heimat unreflektiert und pauschal mit einem Herkunftsland gleichsetzen würde.²⁸⁰ Ihrer Meinung nach sind diverse Konzeptionen von „Heimat“ denkbar:

„Unter Heimat kann ein konkreter Herkunftsort verstanden werden, an den gelebte Erfahrungen und Erinnerungen geknüpft sind. Heimat kann ein Heimatland sein, das

²⁷⁶ Safran: *Diasporas*. Seite 83/84.

²⁷⁷ Ebd. Seite 84.

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Schwalgin, Susanne: ‚Wir werden niemals vergessen!‘: Trauma, Erinnerung und Identität in der armenischen Diaspora Griechenlands. Bielefeld: Transcript - Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis 2004. Seite 12. Kursivschreibung im Original.

²⁸⁰ Ebd.

entweder in Form eines Nationalstaates existiert oder als ein Territorium ohne nationale Souveränität. Heimat kann aber auch die Idee eines ‚gelobten Landes‘ bezeichnen, entweder in der Form eines mythischen Ursprungslandes, das nur noch in der Erinnerung existiert, oder als visionäre Imagination, die in der Zukunft eintreten wird.“²⁸¹

Somit kann der Ort, auf den sich das ‚homing desire‘ richtet, von Angehörigen unterschiedlicher Diasporen und wohl auch von unterschiedlichen Angehörigen einer Diaspora unterschiedlich konzeptionalisiert werden. Gerade letztere Erkenntnis scheint für die vorliegende Studie zumindest potentiell bedeutsam zu sein, da wir es im Kontext mit Generationen zu tun haben, welche noch persönliche Erinnerungen an ihre ‚Heimat‘ haben, sowie (in der Mehrheit) solchen, die diese nur aus Erzählungen oder medialer Vermittlung kennen. Eine zu homogenisierende Sicht auf Angehörige eines Diaspora-Kollektives sollte in jedem Fall vermieden werden:

„Dabei muss auch berücksichtigt werden, dass es innerhalb einer Gruppe von Menschen, die sich als Diasporagemeinschaft sehen, gleichzeitig unterschiedliche konkurrierende Konzeptionen von Heimat und Zugehörigkeiten geben kann. Denn Identitäten von Menschen in der Diaspora sind durch transnationale und multiple Bindungen zu Orten beeinflusst, die durch häufig widersprüchliche konkrete Erfahrungen, Erinnerungen und Imaginationen hervorgerufen werden.“²⁸²

Unstrittig dürfte aber in jedem Fall sein, dass der Rekurs auf ein gemeinsames Territorium gerade in der Diaspora eine wirkräftige Identitätsressource darstellt. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Formen der Konstruktion von Heimat aus räumlicher sowie manchmal auch zeitlicher Ferne ist im Kontext von Globalisierung und stetig steigender Mobilität zu sehen:

„There has emerged a new awareness of the global social fact that, now more than perhaps ever before, people are chronically mobile and routinely displaced, and invent homes and homelands in the absence of territorial, national bases – not in situ, but through memories of, and claims on, places that they can or will no longer corporeally inhabit.“²⁸³

Dies macht die Gleichsetzung eines bestimmten Territoriums mit einer bestimmten Gruppe (Bsp. „Die Iren leben in Irland, die Deutschen in Deutschland usw.“) und

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd. Seite 13.

²⁸³ Malkki, Liisa: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In: Cultural Anthropology 7 (1992). Seite 24 – 44. Seite 24. Im Internet unter: <http://www.jstor.org/stable/656519>. Abgerufen am 27.04.2015.

somit mittelbar auch mit einer bestimmten Kultur (Bsp. „Ich fahre im Sommer nach Frankreich, um die französische Kultur kennenzulernen“) im Zeitalter von Moderne und Postmoderne zunehmend problematisch. Die Diskrepanz zwischen Ort und vermeintlich zugehöriger Kultur wird nach Gupta und Ferguson insbesondere da deutlich, wo sich eine Gruppe (gezwungen oder freiwillig) in einem neuen Umfeld situiert, ohne den Bezug zum „Heimatland“ aufzugeben:

„Finally, there are those who cross borders more or less permanently- immigrants, refugees, exiles, and expatriates. In their case, the disjuncture of place and culture is especially clear: Khmer refugees in the United States take ‘Khmer culture’ with them in the same complicated way that Indian immigrants in England transport ‘Indian culture’ to their new homeland.“²⁸⁴

Somit scheint in modernen Kontexten, die zunehmend von Hybridität wie auch Dislokation geprägt sind, die Gleichsetzung von Territorium und Kultur zweifelhaft. Dies erklärt wohl auch das in der Ethnologie/Sozialanthropologie in den letzten Jahren gestiegene Interesse an Räumen und deren Bedeutung, da das klassische ethnographische Projekt ebenso wie deren zentrales *Rite de Passage* der Feldforschung mittels Teilnehmender Beobachtung zumindest implizit von obiger Gleichsetzung ausgeht.²⁸⁵ Wenn auch Raum in neuen Kontexten zu einem Teil neu gedacht werden sollte, betonen Gupta und Ferguson gleichsam, dass dies ihn keineswegs irrelevant werden lässt:

„In the pulverized space of postmodernity, space has not become irrelevant: it has been *reterritorialized* in a way that does not conform to the experience of space that characterized the era of high modernity. It is this that forces us to reconceptualize fundamentally the politics of community, solidarity, identity, and cultural difference.“²⁸⁶

Orte dienen nach wie vor dem Gedächtnis als Strukturierungshilfe und einer wie auch immer gearteten Konstruktion von Identität als Identifikationsressource. Dabei ist deren wirkliche Beschaffenheit weit weniger wichtig als deren symbolische Bedeutung. Interessanterweise gilt dies nach Gupta und Ferguson keineswegs nur für

²⁸⁴ Gupta, Akhil und James Ferguson: Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. In: Cultural Anthropology 7 (1992). Seite 6-23. Seite 7. Im Internet unter: <http://www.jstor.org/stable/656518>. Abgerufen am 28.04.2015.

²⁸⁵ Ebd. Seite 6.

²⁸⁶ Ebd. Seite 9. Kursivschreibung im Original.

Diasporakontexte (wenn auch natürlich ebenfalls für solche), sondern erscheint als prägendes Merkmal unserer Zeit allgemein:

„Englishness,‘ for instance, in contemporary, internationalized England is just as complicated and nearly as deterritorialized a notion as Palestinian-ness or Armenian-ness, since ‚England‘ (,the real England‘) refers less to a bounded place than to an imagined state of being or moral location.“²⁸⁷

In Anlehnung an Benedict Anderson²⁸⁸ beschreiben Gupta und Ferguson, wie dessen ‚Imagined Communities‘ heute stark an ‚Imagined Places‘ gebunden sind,²⁸⁹ wobei man den Autoren sicher vorwerfen könnte, zu übersehen, dass Andersons ‚erfundene Gemeinschaften‘ schon immer in einem interdependenten Wechselverhältnis zu weitestgehend artifiziellen, imaginierten oder idealisierten räumlichen Regionen standen. In jedem Fall bleibt „Heimat“, meist im Sinne eines „Heimatlandes“, ein wirkkräftiges Instrument zur Identifikation der Identität des ‚Selbst‘ im geographischen und zeitlichen Raum gerade aus der Ferne, also für Vertriebene:

„Remembered places have often served as symbolic anchors of community for dispersed people. This has long been true of immigrants, who [...] use memory of place to construct imaginatively their new lived world. ‚Homeland‘ in this way remains one of the most powerful unifying symbols for mobile and displaced peoples, though the relation to homeland may be very differently constructed in different settings.“²⁹⁰

Das „Heimatland“ erscheint als wirkkräftiges Symbol mit einer ‚unifying‘, also vereinigenden Wirkung für die Mitglieder eines Kollektives. Der Rekurs auf ein geteiltes Heimatland wirkt also auch und grade dann nach innen hin homogenisierend und soziale Kohärenz stiftend, wenn dies aus der Ferne geschieht. Wie bereits oben muss jedoch auch an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Beziehung zum Heimatland sich je nach ‚setting‘, also Situation, sehr unterschiedlich artikulieren kann.

Inwieweit hier die Generationenzusammenhänge im Mannheim’schen Sinne eine Rolle spielen und falls ja, wie genau sich das in den Lebensgeschichten und -

²⁸⁷ Ebd. Seite 10.

²⁸⁸ Anderson, Benedict: Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. Überarbeitete Neuauflage. London: Verso 2006.

²⁸⁹ Vgl. Gupta und Ferguson: Beyond Culture. Seite 10/11.

²⁹⁰ Ebd. Seite 11.

entwürfen einzelner Personen artikuliert, ist eine der zentralen Fragestellungen der vorliegenden Arbeit.

4. Palästinensische Oral History und gegenwärtiger Forschungsstand

Das folgende Kapitel gibt einen Überblick zu dem gegenwärtigen Forschungsstand, wobei eingangs auch die spezifischen Charakteristika palästinensischer Erzählkultur dargestellt werden. Dabei gilt die Maxime, im Sinne einer funktionalen Komplexitätsreduktion so übersichtlich und zielgerichtet zu sein wie möglich, gleichsam aber natürlich alle im Hinblick auf die Studie relevanten Arbeiten mit einzubeziehen, also so umfassend zu arbeiten wie nötig. Am Ende soll ein ausreichend breites Fundament stehen, welches bereits einige für die Fragestellung der Arbeit wichtige Erkenntnisse einschließt. Der besseren Übersicht und Strukturierung halber ist das Kapitel dabei in vier Unterkapitel geteilt. Das erste beleuchtet in aller Kürze die konstituierenden Umstände, welche zur Entwicklung einer spezifisch palästinensischen Oral History führten und stellt zudem deren Charakteristika dar. Nach diesem Blick auf die nicht-akademische Seite wird im zweiten Unterkapitel der gegenwärtige Forschungsstand dargestellt. Anschließend soll die inhaltliche Dimension stärker in den Fokus rücken und herausgearbeitet werden, welche Motive einer palästinensischen Erinnerungskultur von den vorangegangenen Studien als in besonderem Maße identitätskonstitutiv identifiziert wurden. Ein viertes Unterkapitel geht denn noch einmal ganz explizit auf die Fragestellung der vorliegenden Studie ein und zeigt auf, welche Arbeiten sich bereits mit generationellen Aspekten im palästinensischen Kontext beschäftigten und zu welchen Ergebnissen diese gelangten.

4.1. Charakteristika palästinensischer Oral History

Im palästinensischen Kontext lässt sich eine bereits verhältnismäßig lange andauernde intensive Rekonstruktion der Geschichte seit 1948 (also seit der Nakba) konstatieren, wie u.a. Randa Farah feststellt:

„On their part, Palestinians have been resisting, writing and talking about their expulsion for decades, but as the ‚natives‘ they were given little attention either in Israel or in the West. Many sought to reconstruct the histories of destroyed villages by piecing together the ‚remains‘. The writers on demolished villages outlined genealogical charts of Palestinian families and kin groups, and recorded cultural life,

including: marriage patterns, folk tales, food preservation, embroidery, social, political and economic relationships and land ownership. Using the empirical method, the purpose was to rectify the historical record distorted by dominant and hegemonic narratives, or, to fill in gaps in official or professional histories.“²⁹¹

Farah spricht hier ein elementares Problem der palästinensischen Erinnerungspolitik an: Man sieht sich einem hegemonialem (Sieger-)Narrativ seitens der offiziellen Geschichtsschreibung des Staates Israel ausgesetzt. An dieser Stelle muss allerdings der Vollständigkeit halber sofort relativiert werden, dass es *den* israelischen Narrativ der Ereignisse von 1948 und deren Folgen nicht gibt. Vielmehr ist die israelische Erinnerungspolitik und Geschichtsschreibung durchaus heterogen und durch die sogenannten ‚Neuen Historiker‘ wurde das vorher in der Summe einseitige Geschichtsbild spätestens seit ca. 1988 in Teilen revidiert und befindet sich gegenwärtig in einem Spannungsfeld zwischen der israelischen Linken, liberalen Historikern und konservativen (Neo-)Zionisten, welche *innerhalb* der israelischen Gesellschaft um die Deutungshoheit konkurrieren.²⁹² Dennoch lässt sich allgemein konstatieren, dass zumindest die Ausgangsbedingungen palästinensischer Geschichtsschreibung stark von denen anderer Kollektive differieren: Da es keine wirkliche politische Vertretung für sie gibt, sind gleichsam ‚offizielle‘ staatliche mediale Erinnerungsspeicher wie beispielsweise Archive, Schulbücher etc. *de facto* inexistent. Als Reaktion auf diesen als Mangel empfundenen Umstand kommt Zeitzeugenberichten und Oral History als Korrektiv zu der offiziellen israelischen Geschichtsschreibung eine hohe Bedeutung zu. Somit erhalten diejenigen eine Stimme, die keinen ‚offiziellen‘ Advokaten für ihre Sache haben:

„As is the case with other subaltern groups, Palestinian oral testimony is a vital tool for recovering the voice of the subaltern: peasants, the urban poor, women, refugee camp dwellers, and Bedouin tribes. An important feature of the Palestinian oral history effort from its inception has been its popular basis with the direct participation of displaced community.“²⁹³

²⁹¹ Farah: Palestinian Refugees. Dethroning the Nation. Seite 238.

²⁹² Vgl. u.a. Olaf Köndgen: Die „Neuen Historiker“: Israel revidiert sein geschichtliches Selbstverständnis. Bonn: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001. Siehe auch die weiterführenden Literaturangaben dort.

²⁹³ Masalha, Nur: Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, Oral History and Narratives of Memory. In: Holy Land Studies 7 (2008). Seite 123-156. Seite 135.

Die Methode der Oral History ist so über die Zeit im palästinensisch-libanesischen Kontext zu einem festen und prägenden Kulturgut avanciert und wird von Palästinensern im Libanon auch als solches wahrgenommen:

„The storyteller (al-Hakawati) is part of a long tradition in Arab society and culture. Story telling and oral history was deployed in the post-1948 period by the Palestinian refugee community as an ‚emergency science‘. Individual accounts of struggle and revolt (thawra), displacement and exodus, survival and heroism served as a buffer against national disappearance. Narratives of memory and oral history became a key genre of Palestinian historiography – a genre guarding against the ‚disappearance from history‘ of the Palestinian people.“²⁹⁴

Diese zunächst meist im familiären Kontext zirkulierenden Geschichten haben dabei einen stark identitätskonstitutiven Charakter und dienen neben der Tradierung von Wissensbeständen auch der Schaffung sozialer Kohärenz. In Anbetracht des Misstrauens gegenüber staatlichen Quellen (was nicht nur für Israel, sondern auch für die offizielle Geschichtspolitik der arabischen Anrainerstaaten gilt), wird diese familieninterne Handlung gelegentlich auch als Pflicht (dem Kollektiv gegenüber) verstanden, wie Lindholm Schulz zumindest implizit zum Ausdruck bringt:

„The family has, furthermore, had an important task to fulfil in constituting the primary source of storytelling and thus reproducing the implications of the *nakba* as well as the image of the homeland. The family has been a weighty institution in creating a Palestinian identity in exile and in restoring a Palestinian community.“²⁹⁵

Die Erzählung erzeugt also sowohl Geschlossenheit wie auch Kohärenz und wird eben dadurch zu einer Konstituente kollektiver (palästinensischer) Identität. Sich untereinander über eine Identität zu ‚verständigen‘ ist dabei mindestens genauso wichtig wie die Alterität zu den anderen Gemeinschaften im Libanon. Lena Jayyusi hat in ihrem Beitrag zu Ahmad H. Sa‘dī und Lila Abu-Lughod’s Sammelband „Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ herausgestellt, dass ständige Wiederholung eine die Narration homogenisierende Wirkung entfaltet. Der die Narration ‚glättende‘ Effekt ist die Folge komplexer intersubjektiver Aushandlungsprozesse, an deren Ende die Formung und Annahme einer als kollektiv empfundenen Identität steht:

²⁹⁴ Ebd. Seite 136. Anmerkung des Verfassers: Eigene Wiedergaben arabischer Termini erfolgen nach dem Ductus der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Dies gilt aber selbstverständlich nicht für Zitate, die im Original belassen werden.

²⁹⁵ Lindholm Schulz, Helena: *The Palestinian Diaspora. Formations of Identities and Politics of Homeland*. London, New York: Routledge 2003. Seite 172.

„Iteration of the same yet different, difference within the same, is a feature of collective identity, and it is a feature of the work of constituting, shaping and apprehending collective fate and experience.“²⁹⁶

Dieser Prozess der Identitätskonstruktion steht in einem interdependenten Wechselverhältnis zu der Alterität konkurrierender Geschichtsdeutungen und Fremdzuschreibungen und speist sich ein Stück weit auch aus diesem, wie unter anderem der britische Sozialanthropologe Glenn Bowman darstellt:

„This process of formulating identity, and of formulating national identity in particular, is manifest in a struggle of symbolic formulations, and the Palestinian, in order to say who or what he or she is, must be able to undermine and counter what Zionists, Europeans, Americans, and the nationals of other Middle Eastern states claim to identify as ‚Palestinian‘.“²⁹⁷

Der Prozess der kollektiven Identitätskonstruktion erscheint hier also in mehrfacher Hinsicht dialogisch: Zum einen muss innerhalb der Gruppe ein Konsens herrschen, über was man sich definieren will, zum anderen soll dieses Selbstbild in Abgrenzung zu Fremdzuschreibungen stehen. Diese beiden Faktoren wiederum bedingen einander und schlussendlich ist dieser Prozess, wie oben bereits angesprochen, niemals als wirklich ‚abgeschlossen‘ zu betrachten sondern befindet sich in stetem Wandel, ist also dynamisch und somit auch ein Stück weit instabil.²⁹⁸ Eine potentielle Bruchstelle stellt hier ein generationeller Übergang dar, da wie im vorangegangenen Kapitel expliziert neue Generationen neue Maximen (auch für Vergangenheitsdeutungen und Identitätsentwürfe) erheben und somit neue Anforderungen an eine Erinnerungsgemeinschaft stellen. Der Fragestellung der Arbeit entsprechend wird an späterer Stelle noch darauf eingegangen werden, wie sich dies im palästinensischen Kontext artikuliert, bzw. welche Studien hierzu bereits vorhanden sind. Klar ist, dass Erinnerungen an vergangene Ereignisse nur dann eine identitäre Relevanz für die Angehörigen einer Gruppe entwickeln können, wenn sie nicht nur auf die Vergangenheit bezogen sind, sondern ebenfalls in einem Zusammenhang mit der Gegenwart und einer prospektierten Zukunft stehen.²⁹⁹ Im

²⁹⁶ Jayyusi, Lena: Iterability, Cumulativity, and Presence. The Relational Figures of Palestinian Memory. In: Ahmad H. Sa'di and Lila Abu-Lughod (Hrsg.): Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 107-134. Seite 110.

²⁹⁷ Bowman, Glenn: Tales of the Lost Land. Palestinian Identity and the Formation of Nationalist Consciousness. In: New Formations 5 (1988). Seite 31-52. Seite 32.

²⁹⁸ Vgl. Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 36.

²⁹⁹ Vgl. 3.2.

palästinensischen Kontext sind Motive von Niederlage, Vertreibung und Flucht elementar, wie eine Reihe von Autoren betonen. Rashid Khalidi spricht in seinem Buch „Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness“ von einer durch diese Topoi geprägten uniformen palästinensischen Identität.³⁰⁰ Diese These einer einheitlichen palästinensischen Identität betont wesentlich den hegemonialen Narrativ um Vertreibung und Flucht, wobei dem Aspekt der Uniformität mit Skepsis zu begegnen ist, was neben den angesprochenen generationellen Unterschieden auch an der geographischen Fragmentierung der Palästinenser liegt:

„The fact that, in the Palestinian instance, there are several discrete locales of Palestinian life (in Israel and the Occupied Territories, in the Middle Eastern refugee camps, in the bourgeois diaspora) which do not often (if ever) come into unmediated contact, means that there is potential for the evolution of several different kinds of national identity. These different forms will have different political impacts.“³⁰¹

Auch wenn Identitäten sowie Prozesse von Identitätskonstruktionen also dem obigen Zitat folgend gerade im palästinensischen Kontext nicht als uniform und abgeschlossen angesehen werden sollten, sind zumindest für den libanesisch-palästinensischen Kontext auf Grundlage der vorhandenen Literatur wesentliche identitätskonstitutive Motive zu identifizieren, die denen von Khalidi angesprochenen entsprechen, bzw. mit diesen in Zusammenhang stehen.

Bevor diese ausführlich dargestellt werden, soll jedoch noch in gebotener Kürze der ausstehende Überblick zu der Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Thematik von westlicher Seite gegeben werden.

4.2. Gegenwärtiger Forschungsstand

An dieser Stelle lässt sich anfänglich konstatieren, dass in scharfem Kontrast zu der langen Geschichte einer (mehrheitlich nicht akademisch geprägten) palästinensischen Oral History, deren wesentliche Charakteristika oben dargestellt wurden, die akademische Beschäftigung mit Formen der Erinnerung im palästinensischen

³⁰⁰ Vgl. Rashid Khalidi: Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness. New York: Columbia University Press 1997. Seite 193.

³⁰¹ Bowman: Tales of the Lost Land. Seite 36.

Kontext von westlicher Seite erst verhältnismäßig spät einsetzte. In der 2008 erschienenen Monographie ‚Die *nakba* erinnern‘ konstatiert Sabine Damir-Geilsdorf folgendes:

„Wissenschaftliche Analysen [sic!], die explizit palästinensische Erinnerungskultur und –praktiken sowie palästinensische Meisternarrative in den Blick nehmen, sind hingegen [im Gegensatz zu Arbeiten, die sich mit der israelischen Seite befassen] weitgehend erst in den vergangenen fünf Jahren entstanden. Meist geschieht dies in vergleichenden Forschungsansätzen, die die Rolle von Gedächtnis und Erinnerung für den israelisch-palästinensischen Konflikt herausstellen.“³⁰²

Julie Peteet stellte dazu 2005 korrespondierend fest, dass „[...] their [gemeint sind palästinensische Flüchtlinge] absence in the academic literature on refugees is remarkable.“³⁰³ Der wesentliche Unterschied in der westlichen akademischen Beschäftigung mit der Thematik zu den palästinensischen Projekten wie natürlich auch der palästinensischen Alltagspraxis besteht darin, dass es bei Letzteren darum geht, Zeitzeugenberichte zu sammeln und so die eigene Geschichte im Sinne einer ‚Geschichte von unten‘ zu dokumentieren.³⁰⁴ Zumindest Damir-Geilsdorf zufolge gilt das auch für die grundlegenden Arbeiten der in Großbritannien geborenen Ethnologin Rosemary Sayigh, die insbesondere durch ihre Oral-History-Projekte im Libanon bekannt wurde.³⁰⁵ Demgegenüber ließe sich anführen, dass Sayigh durchaus analytische Konzeptionen nutzt, etwa wenn sie zugrundeliegende narrative Strukturierungen von *hikayat*³⁰⁶ deutlich macht oder diskursive Muster von Widerstandsrhetoriken aufzeigt.³⁰⁷ Das diesbezüglich überhaupt divergierende Auffassungen möglich sind, mag an einer ganz grundsätzlichen Tatsache liegen: Auch in der akademischen Literatur liegt der Schwerpunkt zumeist auf Lebensgeschichten und mündlichen Berichten, weshalb auch von dieser Seite sehr

³⁰² Damir-Geilsdorf, Sabine: Die *nakba* erinnern: Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948. Wiesbaden: Reichert 2008. Seite 25.

³⁰³ Peteet: Landscape of Home and Despair. Seite 19. Vgl. auch die Einleitung der vorliegenden Arbeit.

³⁰⁴ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 26.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Eine *hikaya* stellt eine umfassende und in sich kohärente Erzählung dar, die häufig in einen größeren (nationalen) Kontext eingebettet ist. Damit differiert sie im Kontext von der *quṣṣa* (Hocharabisch *qīṣṣa*), welche nicht in einen größeren Rahmen platziert wird und in sich selbst geschlossen ist. Vgl. Rosemary Sayigh: Palestinian Camp Women as Tellers of History. In: Journal of Palestine Studies 27 (1998). Seite 42-58. Seite 52. Wörtlich ließen sich beide Begriffe mit „Erzählung, Geschichte“ ins Deutsche übersetzen. Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 284 bzw. 1028.

³⁰⁷ Vgl. Sayigh: Palestinian Camp Women. Seite 51;54.

häufig mit der Methode der Oral-History gearbeitet wurde und wird.³⁰⁸ Bei einer Reihe von Publikationen ist eine wirklich trennscharfe Unterscheidung zwischen ‚Dokumentation‘ und ‚Wissenschaft‘ problematisch, da diese häufig Hand in Hand gehen, was insbesondere für ethnographische Arbeiten gilt. Vielleicht wird diese Ambivalenz am besten durch die Einleitung des durchaus interessanten Werkes „Homeland“ dreier amerikanischer Autoren illustriert, in der es heißt:

„While this book is not intended as a scholarly work, we have tried to verify the statements it contains.“³⁰⁹

Nur am Rande soll hier erwähnt werden, dass es auch einige Arbeiten zum Themenkomplex gibt, die sich nicht aus einer auf mündlicher Erzählung beruhenden Fragestellung und Methodik speisen. Diese befassen sich dann zumeist mit vergleichenden Fragestellungen im Spannungsfeld des israelisch-palästinensischen Konfliktes, zu den bekannteren Beispielen gehören unter anderem Meron Benvenistis Studie zu konkurrierenden kulturellen Konstruktionen von Heimat und Landschaft³¹⁰, Falk Pinkels Untersuchung, die israelische und palästinensische Schulbücher sowie Curricula gegenüberstellt,³¹¹ und Jon Tim Semmerlings „Israeli and Palestinian Postcards“,³¹² eine Arbeit über israelische und palästinensische Postkarten und deren Präsentation nationalen (Selbst-)Bewusstseins.³¹³ Trotzdem einige dieser Arbeiten sehr interessante Ansätze verfolgen, soll an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingegangen werden, da sie für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit vergleichsweise unwichtig sind. Das gilt auch für den Sammelband „Israel and Palestinian Narratives of Conflict“³¹⁴, dessen Beiträge zwar narrative Darstellungen auch von palästinensischer Seite fokussieren, sich jedoch stark auf den palästinensisch-israelischen Konflikt beschränken und keine für die vorliegende Arbeit relevanten Impulse zu geben vermögen.³¹⁵

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Lynd, Staughton, Sam Bahour und Alice Lynd (Hrsg.): Homeland. Oral Histories of Palestine and Palestinians. New York: Olive Branch Press 1994.

³¹⁰ Benvenisti, Meron: Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948. Berkeley: University of California Press 2000.

³¹¹ Pingel, Falk: Contested Past, Disputed Present: Curricula and Teaching in Israeli and Palestinian Schools. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung 2003.

³¹² Semmerling, Jon Tim: Israeli and Palestinian Postcards - Presentations of National Self. Austin: University of Texas Press 2004.

³¹³ Zu diesen und für weitere Beispiele siehe Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 25 ff.

³¹⁴ Rotberg, Robert (Hg.): Israel and Palestinian Narratives of Conflict. History's Double Helix. Indianapolis: Indiana University Press 2006.

³¹⁵ Siehe auch Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 26.

Als relevant anzusehen sind hingegen ohne Frage die Arbeiten von Aḥmad Sa‘dī, was insbesondere für den von ihm zusammen mit Lila Abu-Lughod herausgegebenen Sammelband „Nakba: Palestine, 1948 and the Claims of Memory“³¹⁶ gilt. Alle Beiträge in dem Band thematisieren Erinnerungen an die Nakba aus palästinensischer Sicht, weisen dabei jedoch eine relativ hohe thematische Diversität auf. Neben der übergreifenden Einleitung von Sa‘dī und Abu-Lughod sowie dem allein von Sa‘dī verfassten Nachwort gliedern sich die Beiträge in drei Teilbereiche, den „Places of Memory“, „Modes of Memory“ sowie „Faultlines of Memory“, wobei diese Aufgliederung offensichtlich eher einer groben thematischen Strukturierung dient und die einzelnen Beiträge inhaltlich auch unterhalb dieser Teilbereiche große thematische Unterschiede aufweisen. Sa‘dī geht es im Nachwort ganz explizit darum, die Beziehung zwischen Repräsentation, Geschichtsschreibung und Moralität (im Sinne moralischer Verantwortung) zu untersuchen.³¹⁷ Dabei dokumentiert er israelische Gründungsmythen³¹⁸ und analysiert unterschiedliche Modi der Leugnung einer historischen Verantwortung seitens der Israelis/des Staates Israel.³¹⁹ Der Beitrag von Mitherausgeberin Lila Abu-Lughod ist hingegen sehr persönlich geprägt und schildert das Rückkehrerlebnis ihres Vaters, des im Kontext der Nakba vertriebenen Historikers Ibrāhīm Abu-Lughod, dem der Sammelband auch gewidmet ist, nach Haifa.³²⁰ Besonders interessant für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit sind die Beiträge von Rosemary Sayigh³²¹ und Diana K. Allan³²², da diese sich zum einen ausschließlich auf den Libanon beziehen, zum anderen eine erinnerungstheoretische Fragestellung verfolgen und darüber hinaus noch Wandel in der Erinnerungskontinuierung über Generationen thematisieren, bzw. zumindest anreißen. Daher wird auf beide Werke an späterer Stelle noch einmal gesondert

³¹⁶ Sa‘dī, Aḥmad H. und Lila Abu-Lughod: *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press 2007.

³¹⁷ Vgl. Aḥmad H. Sa‘dī: *Afterword. Reflections on Representation, History and Moral Accountability*. In: Ders. und Lila Abu-Lughod: *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press 2007. Seite 284-314. Seite 285.

³¹⁸ Ebd. Seite 294/295.

³¹⁹ Ebd. Seite 287; 304 ff.

³²⁰ Vgl. Lila Abu-Lughod: *Return to Half-Ruins. Memory, Postmemory and Living History in Palestine*. In: Dies. und Aḥmad H. Sa‘dī: *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press 2007. Seite 77- 106.

³²¹ Sayigh, Rosemary: *Women’s Nakba Stories: Between Being and Knowing*. In: Sa‘dī, Aḥmad H. und Lila Abu-Lughod: *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press 2007. Seite 135-160.

³²² Allan, Diana K.: *The Politics of Witness: Remembering and Forgetting 1948 in Shatila Camp*. In: Sa‘dī, Aḥmad H. und Lila Abu-Lughod: *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press 2007. Seite 253-284.

eingegangen werden. Die gesamte Konzeption des Sammelbandes ist klar politischer Natur und zielt darauf, dem hegemonialen israelischen Narrativ ein Korrektiv entgegenzustellen, wie besonders in der Einleitung und dem Schlusswort (siehe oben) deutlich wird.³²³ Die politische Agenda des Werks sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich hier eine ganze Reihe von interessanten Ansätzen findet, welche auch wissenschaftlich eine erhebliche Relevanz für das Forschungsfeld besitzen. Nach meiner Auffassung schließt sich dies keineswegs grundsätzlich aus. Ein weiteres bedeutendes Werk von Aḥmad Sa'dī ist der Aufsatz „Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity“³²⁴, welcher nahezu zur Blaupause für folgende Publikationen avancierte und auf den bereits in der Einleitung referiert wurde.

2004 erschien im „Journal of Palestine Studies“ Laleh Khalilis Arbeit „Grass-roots Commemorations“, welche trotz der nur 17 Seiten eine umfangreiche Untersuchung palästinensischer Erinnerungskultur im Libanon darstellt.³²⁵ Khalili stellt hier eine ganze Reihe von Erinnerungsträgern und Praktiken vor, darunter musealisierte Objekte wie Fotografien oder Zeichnungen von Palästina, häufig vom Felsendom als Symbol für das gesamte Land, welche in den Wohnungen der einzelnen Familien meist an exponierter Stelle aufgehängt werden oder die berühmten Schlüssel, welche mehr als alles andere als Symbol für das Recht auf eine Rückkehr (nach Palästina) gelten.³²⁶ Auch wird aber klar, dass im Exil Erinnerungsträger in sehr divergenter Form vorliegen. So werden Töchter häufig nach den Herkunftsorten der Eltern respektive Großeltern benannt und bilden sozusagen eine Art personifizierte Rückkopplung an die verlorene Heimat.³²⁷ Im Zeitalter der transnationalen Kommunikationsmedien ist es zudem unter der jüngeren Generation nicht unüblich, seine E-Mailadresse nach dem Herkunftsdorf der Familie zu benennen.³²⁸ Häufig geschieht dies in Kombination mit der Zahl 48, so dass mit jeder versendeten E-Mail sowohl dem Herkunftsort an sich als auch der Vertreibung aus ihm in digitaler Form gedacht wird.³²⁹ Etwas Alltägliches wie eine E-Mailadresse wird auf diese Weise zu

³²³ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 28.

³²⁴ Sa'dī, Aḥmad: Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity. In: Israel Studies 7 (2002). Seite 175-198.

³²⁵ Khalili, Laleh: Grass-roots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon. In: Journal of Palestine Studies 34 (2004). Seite 6-22.

³²⁶ Ebd. Seite 14; 13.

³²⁷ Ebd. Seite 13.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Ebd.

einer narrativen Abbraviatur und verweist auf Herkunft und Vertreibung. Khalili widmete dem Einfluss der neuen Medien auf die Erinnerungskultur der Palästinenser im Libanon mit „Virtual Nation“ später noch eine eigenständige Arbeit.³³⁰ Zudem bieten sich Fruchtbäume gleich aus einer Reihe von Gründen als Symbol für die Verbundenheit mit der verlorenen Heimat an: Sie symbolisieren die Verwurzelung mit dem Land und widersprechen gleichzeitig dem von der israelischen Seite häufig propagierten Mythos, eine Wüste urbar gemacht zu haben – was einmal mehr akzentuiert, dass sich die palästinensische Erinnerungskultur in erheblichen Maße aus der Auseinandersetzung mit der israelische Alterität konstituiert.³³¹ Interessanterweise stellt Khalili den empirischen Befund (basierend auf extensiver Feldforschung), dass auch Angehörige der jüngeren Generationen davon überzeugt seien, dass es die schönsten Bäume und die frischesten Quellen in Palästina gäbe – obwohl sie persönlich nie dort waren.³³² Davon wird im Folgenden noch die Rede sein, da es für die Fragestellung der Arbeit von einiger Relevanz ist. Ein weiterer sehr interessanter Aspekt sind die von Khalili angesprochenen „Village Books“.³³³ Dabei handelt es sich um populärwissenschaftliche historische Ethnographien der verlassenen Dörfer, welche die einzelnen Dörfer sowie das Leben in ihnen in der Zeit vor 1948 dokumentieren. Sie enthalten die geographischen Gegebenheiten ebenso wie detaillierte Listen der damals dort ansässigen Familien und persönlichere Details, die dem jeweiligen Autor relevant erschienen.³³⁴ Einige enthalten zudem nach '48 aufgenommene Fotos und weiteres illustratives Material.³³⁵ Allgemein lässt sich konstatieren, dass Khalilis Arbeit trotz begrenzter Seitenzahl einen großen Überblick zur palästinensischen Erinnerungskultur im Libanon bereitstellt und viele folgende Studien beeinflusst hat.

2008 erschien im Reichert Verlag mit Sabine Damir-Geilsdorfs „Die *nakba* erinnern“ die bisher umfangreichste Monographie zur palästinensischen Erinnerung an die Nakba, was nicht nur für den deutschen Sprachraum gilt. Auf das Buch wurde bereits gelegentlich verwiesen, da es zumindest im deutschen Sprachraum als Referenzwerk

³³⁰ Khalili, Laleh: Virtual Nation: Palestinian Cyberculture in Lebanese Camps. In: Stein, R. L. und T. Swedenburg (Hg.): Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture. Duke University Press 2005. Seite 126-149.

³³¹ Khalili: Grass-roots Commemations. Seite 17.

³³² Vgl. ebd. Seite 17/18.

³³³ Ebd. Seite 15.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

gelten kann. Während sich andere Studien, wie etwa die von Laleh Khalili oder Rosemary Sayigh, regional beschränken oder zumindest einen regionalen Schwerpunkt setzen, strebt Damir-Geilsdorf nach einem umfassenden Überblick über alle Erinnerungen an die Nakba von palästinensischer Seite, unabhängig davon, ob es sich um Palästinenser im heutigen Israel oder den besetzten Gebieten, den arabischen Anrainerstaaten oder auch der nach Europa oder in die USA emigrierten Bourgeoisie handelt. Hier erscheint es als ein Makel, dass die Interviews, die eine der empirischen Grundlagen der Arbeit darstellen, lediglich in Jordanien durchgeführt wurden. Relativierend muss allerdings angemerkt werden, dass die Arbeit ebenfalls auf einer sehr extensiven Literaturrecherche fußt, was dies wieder ein Stück weit kompensiert. Damir-Geilsdorf geht es in ihrer Arbeit um „[...] eine Analyse der Pluralität, Konstruktivität und Dynamik palästinensischer *nakba*-Narrative. Im Zentrum des Interesses stehen dabei Narrativisierungen [sic!] des Geschehens, d.h. wie die vielfältigen Geschehnisse über narrative Strukturierungen [...] in einen Bedeutungsrahmen platziert werden, indem aus ihnen Elemente ausgewählt und in temporale und kausale Sequenzen verortet werden.“³³⁶ Ein (kurzes) Unterkapitel des Werkes beschäftigt sich auch mit generationellen Differenzen und Brüchen, worauf später noch gesondert eingegangen werden wird. Weiterhin zu beachten sind „kleinere“ Publikationen, welche für die vorliegende Studie von besonderer Bedeutung sind, da sie entweder geographisch im selben Feld situiert sind oder sich thematisch mit einer sehr ähnlichen Fragestellung auseinandersetzen. Ein Beispiel für Ersteres ist die Arbeit „Erinnerung an Krieg und Flucht im Flüchtlingslager Nahr al-Bared im Nordlibanon“, welche 2010 von Fiona Pfeiffer als Magisterarbeit an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eingereicht wurde und sich mit Erinnerungsformen unter palästinensischen Flüchtlingen im Libanon befasst.³³⁷ Ein Beispiel für letzteres ist die Studie „A Narration Without an End: Palestine and the Continuing Nakba“, welche von Zarefa Ali an der Universität Bir Zait angefertigt wurde. Die Arbeit analysiert Nakba-Narrative von Palästinensern in der Westbank im Hinblick auf divergierende Erzählmuster in unterschiedlichen Generationen.³³⁸ Aufgrund der thematischen Nähe zur vorliegenden Arbeit wird auch auf dieses Werk noch einmal gesondert eingegangen.

³³⁶ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 28. Kursiv im Original.

³³⁷ Pfeiffer, Fiona: Erinnerung an Krieg und Flucht im Flüchtlingslager Nahr al-Bared im Nordlibanon. Freiburg: Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere 2011.

³³⁸ Ali, Zarefa: A Narration Without an End: Palestine and the Continuing Nakba. Bir Zait 2013.

4.3. Zentrale Motive palästinensischer Erinnerung

In diesem Abschnitt sollen die nach den oben dargestellten Werken elementaren Motive palästinensischer Erinnerungsgemeinschaften skizziert werden. Im empirischen Teil der Arbeit wird dann die Frage nach der Wirkkraft eben dieser (vermeintlich?) zentralen Motive in den Biographien Angehöriger unterschiedlicher Generationen im Flüchtlingslager Šātīlā gestellt.

4.3.1. Die Zentralität der Nakba

Wie bereits aus der vorangegangenen Exploration zur vorhandenen Literatur ersichtlich kommt der Nakba eine elementare Bedeutung in palästinensischen Erinnerungsgemeinschaften zu. Das eigentlich „Katastrophe, Unglück“ bedeutende Wort Nakba erhielt seine Transformation hin zu einem die Ereignisse von 1948 bezeichnenden *Terminus Technicus* bereits im August desselben Jahres, als Qusṭanṭīn Zuraiq das Werk „Ma‘nā an-nakba muḡaddadan“³³⁹ herausbrachte.³⁴⁰ Rosemary Sayigh beschreibt die elementar identitätskonstitutive Funktion der Nakba (für die kollektive palästinensische Identität), indem sie auf Aḡmad Sa‘dī Bezug nimmt:

„The Nakba (catastrophe) of 1948 has indeed formed ‚a constitutive element of Palestinian identity,‘ a site of Palestinian collective memory that ‚connects all Palestinians to a specific point in time that has become for them an ‘eternal present’.“³⁴¹

Um die Bedeutung von Sa‘dīs berühmten Zitat voll zu erfassen, lohnt es sich, auf die von diesem selbst (zusammen mit Lila Abu-Lughod) verfasste Einleitung zu „Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ zurückzugreifen. Hier heißt es:

„For Palestinians, the 1948 War led indeed to a ‚catastrophe.‘ A society disintegrated, a people dispersed, and a complex and historically changing but taken for granted communal life was ended violently. The Nakba has thus become, both in Palestinian memory and history, the demarcation line between two qualitatively

³³⁹ Zuraiq, Qusṭanṭīn: Ma‘nā an-nakba muḡaddadan. Bairūt : Dār al-‘Ilm li-‘l-Malāyīn 1967.

³⁴⁰ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 4.

³⁴¹ Sayigh: Women’s Nakba Stories. Seite 135.

opposing periods. After 1948, the lives of the Palestinians at the individual, community, and national level were dramatically and irreversibly changed.³⁴²

Die Nakba erscheint also als wesentliche Konstituente palästinensischer (kollektiver) Identität und gleichsam als elementarste Zäsur in deren Geschichtsschreibung bzw. Geschichtsverständnis. Die Prä-Nakba-Zeit und Post-Nakba-Zeit scheinen sich diametral entgegengesetzt gegenüberzustehen. In diesem Kontext lässt sich die Nakba auch nicht als singuläres und abgeschlossenes Ereignis in der Vergangenheit verstehen. Immer wieder werden in diesem Zusammenhang die Naksa („Rückschlag“, der Ausbruch des 6-Tage-Krieges) von 1967 und der Ḥarb Tišrīn („Oktoberkrieg“, in der westlichen Literatur auch häufig als Jom-Kippur-Krieg bezeichnet) von 1973 genannt:

„Zu den spezifischen Herausforderungen palästinensischer Erinnerungen an die *nakba* gehören auch die Kriege von 1967 und 1973. Die durch diese Kriege ausgelösten neuen Fluchtgeschichten sind besonders in der individuellen Erinnerung mit Erinnerungen an die *nakba* eng verwoben und führen auch zu Überblendungen.“³⁴³

Damir-Geilsdorf spricht hier von ‚Erinnerungsketten‘, bei denen isolierte Ereignisse in einen komplexeren temporalen Rahmen platziert werden, der neben der Vergangenheit auch die Gegenwart sowie eine prospektierte Zukunft umfassen kann.³⁴⁴ An anderer Stelle wird von ‚Linien der Kontinuität‘³⁴⁵ gesprochen, was jedoch offenbar dasselbe meint. Insbesondere für die Palästinenser im Libanon lassen sich diese ‚Linien der Kontinuität‘ keineswegs auf die Trinitas Nakba, Naksa und Ḥarb Tišrīn beschränken, wie bei Rosemary Sayigh klar wird:

„In Lebanon, the Nakba was followed by the Lebanese civil wars (1956-58; 1975-89); Israeli air attacks, mostly against camps; the Israeli invasion of 1982; the ‚Battle of the Camps‘ (1985-87) and the Fateh Intifada (1988). Violence invaded homes, destroying shelters, killing loved ones, displacing Palestinians yet again.“³⁴⁶

Im Kontext palästinensischer Erinnerungskultur synthetisiert die Nakba also alle post-1948 Vertreibungen und Kriegserfahrungen zu einer Art Kontinuum und erscheint als eine Art Akkumulation von aufeinanderfolgenden und auch noch

³⁴² Sa’dī und Abu-Lughod: Introduction. Seite 3.

³⁴³ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 24. Kursivschreibung im Original.

³⁴⁴ Ebd. Seite 287.

³⁴⁵ Vgl. Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 6.

³⁴⁶ Sayigh: Women’s Nakba Stories. Seite 153.

weitergehenden Katastrophen. Sayigh schreibt diesbezüglich, dass „[I]t [gemeint ist die Nakba von 1948] cannot be separated from what happened afterward.“³⁴⁷ Elias Khoury konstatiert in Analogie hierzu, die „[...] Nakba ist kein geschichtliches Ereignis (*ḥadaṭan tāriḥīan*), welches im Jahr 1948 vollzogen wurde, sondern vielmehr ein fortgesetzter Verlauf (*masār mustamirr*), der seit 63 Jahren nicht gestoppt hat.“³⁴⁸ Die aus der Vertreibung '48 resultierenden Subkatastrophen beschränken sich dabei keineswegs nur auf „große“ historische Ereignisse und weisen zudem in den einzelnen Lebensgeschichten eine erstaunliche Diversität auf. So subsummieren Palästinenser neben etwa der *intifāda* oder dem libanesischen Bürgerkrieg auch scheinbar unzusammenhängende Ereignisse wie die gewaltsamen Ausschreitungen bei einem Fußballspiel in Ägypten unter die Nakba.³⁴⁹ Die chronische Instabilität der gesamten Region scheint Eingang in den Narrativ und die Narrationen über die Nakba gefunden zu haben. Jeder neue Zwischenfall wird also zumindest potentiell im Narrativ über die Nakba reflektiert. Dies erscheint auch soweit plausibel, als wie oben bei den Ausführungen zur kollektiven Erinnerung diskutiert auf makrokollektivem Niveau historische Wirklichkeiten im Hinblick auf gegenwärtig bedeutsame Zeitzusammenhänge konstruiert werden.³⁵⁰ Dadurch, dass die in einen Bedeutungsrahmen platzierten Ereignisse in einer zeitlichen Sequenz zueinander in Beziehung gesetzt werden, bildet sich eine übergreifende Erzählung.³⁵¹ Im palästinensischen Kontext konstituiert sich auf diese Weise (nahezu idealtypisch) der Nakba-Narrativ. Die hohe Relevanz für die Gegenwart erhält die Nakba hier schon allein als (Erst-)Ursache der geographischen Fragmentierung des palästinensischen Volks im Allgemeinen und des andauernden Exils der Flüchtlinge im Libanon im Besonderen. Dabei bildet das Motiv des Verlustes die Doppelhelix der Erzählung und ist wesentlich konstituierend für den Nakba-Narrativ. Dies wird im Übrigen auch in Studien von palästinensischer Seite ganz explizit geschlussfolgert. Zarefa Ali schreibt in „A Narration Without an End – Palestine and the Continuing Nakba“, dass alle, womit ganz explizit auch die Geschichten der nachfolgenden Generationen gemeint sind, „[...] stories fall under a much broader

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ḥūrī, Ilyās: *an-nakba al-mustamirra*. In: *mağālāt ad-Dirāsāt al-Filastīniya* 89 (2012). Seite 37. Frei im Internet unter: <http://www.palestine-studies.org/sites/default/files/mdf-articles/11201.pdf>

³⁴⁹ Vgl. Ali: *Narration Without an End*. Seite 43.

³⁵⁰ Vgl. 3.2.1.

³⁵¹ Vgl. auch Damir-Geilsdorf: *Die nakba erinnern*. Seite 61.

collective story of loss.“³⁵² Gerade im Libanon ähnelt dieser Narrativ einer Geschichte von einer Aneinanderreihung von Vertreibungen, welche sich ebenfalls als Verluste verstehen lassen, als Verlust von Heimat nämlich. Die palästinensische Literatur verwendet in diesem Kontext neben dem Terminus der Nakba häufig die arabische Pluralform der „Nakbāt“,³⁵³ welche, sowohl intentional wie auch en passant, mit der (Ur-)Nakba assimiliert werden. Die Nakba-Erfahrung scheint der Literatur folgend als übermächtiges Interpretament in das kollektive palästinensische Bewusstsein eingezogen zu sein, so dass jegliche neue Erfahrung (negativer Natur) mit ihr in Beziehung gesetzt wird. Diese Nakba ist den sich aus der Literatur ergebenden Vorannahmen folgend sicher kein singuläres geschichtliches Ereignis, von einer Metaebene aus betrachtet aber auch keine sequenzielle Abfolge von Ereignissen mehr, obwohl sie sich als solche beschreiben und verstehen ließe. Sie erscheint eher als eine Art von Zustand, der in den Palästinensern als dominantes Deutungsmuster fortlebt und sie, bei aller Heterogenität, in einer von der Zeit entkoppelten „Eternal Present“ eint. Hier lohnt es sich noch einmal abschließend auf das berühmte und auch für die vorliegende Studie titelgebende Zitat von Aḥmad Sa‘dī zurückzukommen:

„It [gemeint ist die Nakba] binds all Palestinians in a certain point in time which they perceive as ‚An eternal present‘.“³⁵⁴

4.3.2. Der Ort Palästina

Ein weiteres elementar identitätskonstitutives Motiv palästinensischer Erinnerungsgemeinschaften stellt der Literatur folgend der Ort Palästina dar. Aḥmad Sa‘dī und Lila Abu-Lughod sprechen in ihrer in dieser Arbeit schon mehrfach zitierten Einleitung zu „Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ von einer „obsession with place“³⁵⁵ sowie einem „longing for the land“³⁵⁶, welche „[...] may be especially characteristic of Palestinian memory.“³⁵⁷ Den theoretischen Vorüberlegungen aus Kapitel 3.3. folgend resultiert dies zu einem vermutlich nicht

³⁵² Ali: Narration Without an End. Seite 79.

³⁵³ Vgl u.a. Ali: Narration Without an End. Seite 81.

³⁵⁴ Sa‘dī: Memory and Identity. Seite 177.

³⁵⁵ Sa‘dī und Abu-Lughod: Introduction. Seite 14.

³⁵⁶ Ebd.

³⁵⁷ Ebd.

unerheblichen Maße aus der andauernden Deterritorialisierung der Palästinenser, welche zumindest im Libanon ein Diasporakollektiv bilden. Als solches haben sie den Darstellungen in 3.3. entsprechend einen Ort, auf den sich ihr „Homing Desire“ richtet. Diesen Ort wiederum scheint, weiterhin der Literatur folgend, Palästina zu stellen. Die Tatsache, dass nur die wenigsten heutzutage im Libanon lebenden Palästinenser den Ort, auf den sich ihr „Homing Desire“ richtet, jemals selbst betreten haben, stellt hier nicht zwangsweise einen Widerspruch dar, wie bereits andere Studien zeigen konnten. Erik H. Cohen beispielsweise untersuchte für seine Studie über jüdische Diasporagemeinschaften Schlüsselkomponenten kollektiver Identität und stellte fest, dass die identitäre Implikation des Ortes Israel in größerer Distanz (Südafrika und Uruguay) stärker wirkt als in relativer räumlicher Nähe (Frankreich und Großbritannien).³⁵⁸ Daraus zieht Cohen die Schlussfolgerung, dass

„Perhaps for those living far from the Land of Israel, its symbolic power is even greater. Those who feel less ‚at home‘ in their home countries are also more likely to identify strongly with Israel, regardless of whether or not they have ever been there.“³⁵⁹

Dieser Befund spiegelt sich in doppelter Weise in der Situation der Palästinenser im Libanon. Zum einen ist die räumliche Distanz zum Heimatland Palästina enorm, auch wenn diese Aussage beim Blick auf die Landkarte zunächst paradox erscheint. Doch dieser oberflächliche Eindruck täuscht: Die libanesisch-israelische Grenze, welche eine relative räumliche Nähe suggeriert, ist *de facto* für Palästinenser unpassierbar. Zum anderen unterliegt die palästinensische Minorität im Libanon den im Vergleich zu anderen Aufnahmestaaten härtesten Restriktionen. Während beispielsweise in Jordanien Palästinensern eine reguläre Staatsbürgerschaft und alle damit verbundenen Rechte, wie etwa das Wahlrecht oder eine Anstellung im Staatsdienst, gewährt, sind Mobilität, Besitz- und Arbeitsmöglichkeiten im Libanon stark eingeschränkt.³⁶⁰ Aufgrund der zeitlichen und räumlichen Distanz stellt sich nun die Frage, wie die Heimat Palästina erinnert wird, wobei sich gemäß des in Kapitel 3.2. dargestellten erinnerungstheoretischen Paradigmas des konstruktiven

³⁵⁸ Vgl. Erik H. Cohen: Components and Symbols of Ethnic Identity: A Case Study in Informal Education and Identity Formation in Diaspora. In: Applied Psychology: An International Review 53 (2004). Seite 87-112. Seite 97. Frei im Internet unter: research.policyarchive.org/10816.pdf. Abgerufen am 20.05.2015.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Vgl. Zachary Lockman: Die Palästinenser, die arabischen Staaten und Israel. In: Palästina und die Palästinenser. 60 Jahre nach der Nakba. Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung und Christian Sterzing. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung 2011. Seite 302-311. Seite 307.

und gegenwartsbezogenen Charakters von Erinnerungen³⁶¹ auch fragen ließe, wie genau sie *imaginiert* wird. Der in der Literatur dominierende Topos ist der eines „verlorenen Paradieses“,³⁶² welches als landwirtschaftlich-bäuerliche Idylle erinnert wird. Wie die oben bereits kurz erwähnten Fruchtbäume lässt sich auch dies als Metapher für im Land verwurzelte Menschen verstehen, die zudem einen Gegennarrativ zur israelischen Behauptung, eine Wüste urbar gemacht zu haben, darstellt.³⁶³ Hier lässt sich gut die zuvor in 3.2. theoretisierte Vorannahme illustrieren, dass letztlich das erinnert wird, was vom gegenwärtigen Standpunkt aus gebraucht wird. Denn auch wenn Landwirtschaft im Prä-1948-Palästina tatsächlich einen relevanten Wirtschaftszweig darstellte, sind Vorstellungen eines bäuerlichen Idylls einer literaturbasierten Faktensuche folgend stark romantisierend bis schlichtweg falsch. So waren um 1930 beinahe 80 Prozent der auf dem Land lebenden Palästinenser nicht in der Lage, von der Bewirtschaftung ihres Landes leben zu können.³⁶⁴ Beinahe ein Drittel besaß gar kein eigenes Land.³⁶⁵ Saisonale Gelegenheitsarbeiten wie Straßenbau oder das Verpacken von Zitrusfrüchten war für die Hälfte der palästinensischen Bevölkerung des damaligen britischen Mandatsgebietes notwendig, um sich selbst und ihre Familien ernähren zu können. In der Folge kam es zu einer zunehmenden Landflucht und am Ende des Zweiten Weltkrieges war ungefähr ein Drittel der sich im arbeitsfähigen Alter befindenden arabischen Bevölkerung des Mandatsgebietes in der britischen Rüstungsindustrie beschäftigt.³⁶⁶ Auch von palästinensisch-akademischer Seite wurde gelegentlich der Versuch einer Dekonstruktion des weitestgehend künstlichen Stereotypes eines prä-Nakba Palästinas als „verlorenes Paradies“ unternommen. Hassan Khader, Empfänger des „Palestine Award for best Newspaper Writing“ des Jahres 2003, tat dies vermutlich am deutlichsten, als er in einem Artikel schrieb: „Palestine, in reality, was never a paradise; nor was it lost. It was a remote part of the Ottoman Empire, inhabited by poor peasant-farmers.“³⁶⁷ Diese offenkundige Diskrepanz zwischen Imagination und historischer Faktizität ist multifaktoriell begründet. Zum einen

³⁶¹ Vgl. 3.2.1.

³⁶² Vgl. u.a. Ali: *Narration Without an End*. Seite 5.

³⁶³ Vgl. auch Damir-Geilsdorf: *Die nakba erinnern*. Seite 203/204.

³⁶⁴ Vgl. Damir-Geilsdorf: *Die nakba erinnern*. Seite 208.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Khader, Hassan: *One event, two signs*. In: *Al-Ahram Weekly*, (2. April 1998). Online abrufbar unter: <http://thehandstand.org/archive/october2003/articles/lang.occupation.htm>. Abgerufen am 22.05.2015.

liegen diesem Bild politische Implikationen zugrunde. Die seit den 1960 entstandenen nationalistisch-politischen Bewegungen etablierten eine Erinnerungspolitik, die ganz bewusst auf die Kontinuierung bzw. Etablierung einer spezifischen palästinensischen nationalen Identität abzielte. Zarefa Ali spricht hier von einem „offiziellen palästinensischen Narrativ“, etabliert vor allem von der PLO, welche durch Zeitungen, Verlage und insbesondere ihren Radiosender Sawt Filastīn in der Lage war eine große Anzahl von Palästinensern zu erreichen.³⁶⁸ An dieser Stelle muss sicher relativierend angemerkt werden, dass die PLO keine Regierung im klassischen Sinne darstellte und stellt und zudem ihre Verantwortlichkeit für die Palästinenser außerhalb der besetzten Gebiete angezweifelt werden kann, je nachdem über welches Land zu welcher Zeit gesprochen wird. Daher erscheint der Begriff eines wirklich „offiziellen“ Narratives übertrieben. Dennoch haben die Darstellungen der PLO sicher die (kollektive) Wahrnehmung der Palästinenser maßgeblich beeinflusst. Gerade aufgrund der geographischen Fragmentierung des palästinensischen Volkes war die PLO dabei bemüht, einen Rekurs auf ein gemeinsames Territorium zu etablieren, der für eine nationale Identität konstituierend wirken konnte. Das tatsächliche geographische Territorium, auf dem der Staat Israel errichtet wurde und welches zahlreichen topografischen Änderungen unterworfen war, eignete sich dabei offensichtlich weit weniger zur Unterstützung einer palästinensischen nationalen Identität als eine nostalgisch verklärte Version der Vergangenheit.³⁶⁹ Dass diese narrativ von negativen Aspekten ein Stück weit bereinigt wurde, bzw. diese zumindest nicht weiter thematisiert wurden, erscheint dem Kalkül einer politischen Mobilisierung folgend nur konsequent. Eine weitere Erklärung, warum sich das Bild einer landwirtschaftlich geprägten Idylle so nachhaltig in der palästinensischen Erinnerung zu etablieren vermochte, liegt erneut in der theoretischen Vorannahme, dass sich das, was erinnert wird, und die Art und Weise, wie etwas erinnert wird, primär an den gegenwärtigen Bedingungen orientiert. Die sich insbesondere im Libanon einer erheblichen strukturellen Diskriminierung ausgesetzt sehenden Palästinenser leben mehr oder minder in einem dauerhaften Zustand der Unsicherheit, wie bereits in Kapitel 2 dargestellt wurde. Einige der Flüchtlingslager wurden bis zu viermal zerstört, viele ältere Palästinenser

³⁶⁸ Vgl. Ali: Narration Without an End. Seite 11/12.

³⁶⁹ Vgl. auch Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 216.

wurden mehrfach vertrieben.³⁷⁰ Die Imagination einer ländlichen Idylle zeigt sich hier geradezu als eine Art von Gegenentwurf zu dem Leben in überfüllten Flüchtlingslagern, dem man heute ausgesetzt ist. Das, was aus der Vergangenheit imaginiert wird, spiegelt also vor allem das wieder, was in der Gegenwart vermisst wird. Es handelt sich um einen zum gegenwärtigen Raum kontrapräsentischen Raum der Sicherheit, um eine der gegenwärtigen Lebenswelt diametral entgegengesetzte kontrapräsentische Lebenswelt.³⁷¹

4.4. Darstellungen generationeller Unterschiede in vorhandenen Studien

Auch wenn bisher Studien zu palästinensischen Flüchtlingen im Libanon, welche sich ganz explizit mit generationellen Unterschieden auseinandersetzen, relativ selten bis *de facto* inexistent sind, gibt es doch einige Arbeiten, welche das Thema zumindest anreißen. Zudem gibt es auch zumindest eine Arbeit, welche der Fragestellung im palästinensischen Kontext, jedoch in der Westbank und nicht im Libanon, nachgeht. Da diese im Hinblick auf die leitende Forschungsfrage natürlich in besonderem Maße zu beachten sind, sollen sie in diesem Kapitel gesondert skizziert und diskutiert werden.

Als erstes ist auch hier wieder auf die sicher in vielerlei Hinsicht grundlegende Arbeit von Rosemary Sayigh zu referieren. In ihrem Beitrag zu dem einflussreichen Sammelband „Nakba – Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ konstatiert Sayigh, dass „[...] internal differences need to be written into the unwritten collective story [gemeint ist die palästinensisch-kollektive Geschichte].“³⁷² Daher geht es ihr ganz bewusst darum, narrative Strukturen nach Herkunft (womit die Herkunftsdörfer in Palästina und nicht der gegenwärtige Wohnort im Libanon gemeint sind), Grad an Begeisterung für die Etablierung eines autonomen palästinensischen Staates („national mobilization“) und eben generationeller Zugehörigkeit zu differenzieren.³⁷³ Um zu einer systematischen Einordnung ihrer

³⁷⁰ Vgl. u.a. Clemens Ronnefeldt: Die Diskriminierung palästinensischer Flüchtlinge im Libanon endlich aufheben. In: Das Magazin FriedensForum 1 (2005). Online abrufbar unter: <http://www.lebenshaus-alb.de/magazin/002655.html> oder Peteet: Landscape of Home and Despair. Seite 18.

³⁷¹ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 222.

³⁷² Sayigh: Women's Nakba Stories. Seite 136.

³⁷³ Ebd. Seite 137.

Interviewpartnerinnen zu gelangen, deren Alter von 26 bis zu 90 Jahren reicht, teilt sie diese jeweils einer von drei Generationen zu: der „Generation of Palestine“, der „Generation of the Disaster“ und der „Generation of the Revolution“.³⁷⁴ Diese Bezeichnungen stammen nicht von Sayigh selbst, sondern wurden dem Sprachgebrauch des Feldes entnommen.³⁷⁵ In einer Fußnote wird klar, dass diese Kategorien von Sayigh nicht in größerem Maße reflektiert wurden und eine generelle Verwendbarkeit zweifelhaft ist:

„I do not know if this way of naming generations was used in other regions of the Palestinian diaspora, and by other social strata. It may well be a product of people of rural origin, and of Lebanon as diaspora region.“³⁷⁶

Die Verwendung des Schemas legitimiert sich nach meiner Auffassung aber dennoch dadurch, dass dieses im Feld selbst eine klare Evidenz besitzt und aus diesem stammt. Zudem werden die einzelnen Kategorien von Sayigh an anderer Stelle expliziert: Die erste Generation umfasst alle in Palästina geborenen und verheirateten Frauen, die zweite alle zwar in Palästina geborenen aber im Libanon aufgewachsenen und die dritte alle im Libanon nach 1969, also nach dem Kairoer Abkommen, welches die palästinensischen Flüchtlingslager *de facto* der PLO unterstellte,³⁷⁷ aufgewachsenen Frauen.³⁷⁸ Ein Ergebnis aus Sayighs Untersuchungen ist, dass die Lebensgeschichten von Angehörigen der ersten und zweiten Generation meist die Nakba und somit die Vertreibung aus Palästina als Startpunkt der Narration über das eigene Leben nehmen.³⁷⁹ Dies erscheint dahingehend ungewöhnlich, da allgemein davon ausgegangen werden sollte, dass die Geburt, der Ort der Herkunft oder erste Erinnerungen eine lebensgeschichtliche Erzählung einleiten. Dass diese Motive durch die Nakba sozusagen „überlagert“ werden, illustriert erneut, welche zäsurale Bedeutung der Vertreibung aus Palästina in der individuellen wie auch kollektiven Erinnerung zukommt. In den Lebensgeschichten der „Generation of the Revolution“ verschwindet dieses narrative Charakteristikum allmählich.³⁸⁰ Hier sind andere Motive und Formen zur Einleitung einer Narration dominant, etwa die

³⁷⁴ Ebd. Seite 140. Vgl. auch Sayigh: *Palestinian Camp Women*. Seite 43.

³⁷⁵ Vgl. Sayigh: *Women's Nakba Stories*. Seite 140.

³⁷⁶ Ebd. Seite 155.

³⁷⁷ Wenn sie auch *de jure* weiterhin libanesischer Autorität unterstellt blieben. Anmerkung des Verfassers.

³⁷⁸ Vgl. Sayigh: *Palestinian Camp Women*. Seite 43.

³⁷⁹ Ebd. Seite 45.

³⁸⁰ Ebd. Vgl. auch Sayigh: *Women's Nakba Stories*. Seite 140.

Erinnerung an Gedenktage in der Schule.³⁸¹ Dies ergibt sich u.a. daraus, dass in den jüngeren Generationen laut Sayigh die nationale Krise („National Crisis“) die gesamte Lebensgeschichte dominiert und diese gleichsam nachhaltig strukturiert:

„National Crisis formed part of their earliest memories, their perception of ‘self’ and situation. In spite of caution, most of the women of the two younger generations [...] related themselves clearly to the Resistance movement, sometimes giving descriptions of early political activities and Resistance group involvement.“³⁸²

Hier erscheint die nationale Frage als Kernelement der Identitätskonstruktion einer stark politisierten Generation.³⁸³ Dementsprechend dienen dieser Generation die Etappen der nationalen Bewegung (von der Übergabe der Flüchtlingslager an die PLO 1969 über die israelische Invasion des Südlibanon 1982 bis zur ersten intifāda beginnend 1987) als strukturierendes Element auch für die eigene Lebensgeschichte.³⁸⁴ Dies unterscheidet sie von den älteren Generationen, welche ihre Lebensgeschichten eher um persönliche Daten wie die Geburt ihrer Kinder herum strukturieren.³⁸⁵ Auch stilistische Unterschiede stellte Sayigh in den Narrationen fest: Während Erzählerinnen aus den älteren Generationen eher zu dramatischen Schilderungen neigen, das Erzählte also stilistisch überhöhen und entsprechende Effekte beim Publikum evozieren möchten, wählen jüngere Erzählerinnen der „Generation of the Revolution“ eine eher sachlich-distanzierte Darstellungsweise.³⁸⁶ Ganz allgemein konstatiert Sayigh, dass in den Lebensgeschichten der jüngeren Generation die kollektive Dimension der eigenen Lebensgeschichte stärker hervortritt als bei den älteren Generationen, was vermutlich wiederum mit deren stärkeren Politisierung und Sensibilisierung für die „palästinensische Sache“ zusammenhängt. Eine Konsequenz hieraus ist, dass die einzelnen Narrationen jüngerer Erzählerinnen meist in einen größeren (kollektiven) Kontext eingebettet sind und selten für sich allein stehen und in sich geschlossen sind.³⁸⁷ Allgemein gelingt es Sayigh in ihren Arbeiten einige Charakteristika generationeller Unterschiede herauszustellen, was sowohl Differenzen narrativer Strukturierungen einzelner Lebensgeschichten wie auch darüber hinausgehend

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Sayigh: Palestinian Camp Women. Seite 49.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd. Seite 49/50.

³⁸⁶ Ebd. Seite 50.

³⁸⁷ Ebd. Seite 52.

politische Einstellungen meint, wobei Sayigh in keiner ihrer Arbeiten den Versuch einer wirklich tiefergehenden Analyse der von ihr identifizierten Unterschiede unternimmt. Von der Konzeption sind ihre Arbeiten tatsächlich ein Stück weit eher deskriptiv als analytisch,³⁸⁸ was jedoch auf keinen Fall dazu führen sollte, die von ihr gewonnenen Erkenntnisse nicht ernst zu nehmen. Auch gilt es den Kontext zu beachten: Sayighs Arbeit beschäftigt sich ausschließlich mit Frauen in libanesischen Flüchtlingslagern in und um Beirut und ihre Ergebnisse sind dementsprechend auch nur für diese Gruppe valid. Dies stellt dahingehend einen Unterschied zu der vorliegenden Arbeit dar, als diese zwar lokal in dem gleichen Gebiet situiert ist, sich jedoch primär auf Erzählungen von Männern stützt. Dennoch sind Sayighs Ergebnisse zu beachten. Selbst wenn sich herausstellen sollte, dass die vorliegende Studie zu anderen Ergebnissen kommt, wäre es interessant herauszufinden, warum das so ist.

Auch die im Folgenden skizzierte Arbeit ist für die vorliegende Studie von besonderer Bedeutung. Dies ergibt sich daraus, dass sie ebenfalls im Flüchtlingslager Šātīlā situiert ist: „The Politics of Witness – Remembering and Forgetting 1948 in Shatila Camp“ von Diana K. Allan. Die Autorin stellt hier die Frage nach der Zentralität der Nakba in jüngeren Generationen:

„What of the younger generations of refugees in Shatila? What role does the Nakba play in their lives?“³⁸⁹

Dabei war die Forschungsfrage nicht Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern wurde aus dem Feld deduziert. Allan fiel im Laufe ihres Feldaufenthaltes in Šātīlā im Rahmen einer von ihr selbst organisierten Gedenkveranstaltung an die Nakba auf, dass die aus anderen Publikationen hervorgehende Annahme der fundamentalen Bedeutung der Nakba für palästinensische Erinnerungsgemeinschaften sich gewisserweise an der Wirklichkeit bricht: Die Jugendlichen im Flüchtlingslager Šātīlā interessierten sich offensichtlich kaum noch für die Ereignisse von 1948.³⁹⁰ Nach diesem empirischen Befund stellt sich die Frage, warum die Annahme einer identitätskonstitutiven Wirkung der Nakba auch für die jüngeren Generationen ständig im wissenschaftlichen Diskurs reproduziert wird, wo sie doch zumindest im Fall von Šātīlā nicht zutreffend zu sein scheint. Eine von Allan geäußerte Vermutung

³⁸⁸ Vgl. 4.2.

³⁸⁹ Allan: The Politics of Witness. Seite 269.

³⁹⁰ Ebd. Seite 269/270.

ist, dass diese Annahme möglicherweise unserer eigenen Gefühlswelt und nicht sich auf Empirie gründenden Forschungsergebnissen entstammen könnte:

„This assumption that refugees from different generations, with vastly different experiences, continue to cling tenaciously to collective memories of Palestine may, however, speak more to our own anxieties of loss and of letting go of the past – as scholars and activists in sympathy with Palestinian nationalist aims and the rights of refugees – for fear of political defeat and justice not being done.“³⁹¹

In ihrem Fazit deutet Allan an, dass ihrer Meinung nach kollektive Erinnerung im palästinensischen Kontext nicht zu sehr auf eingängige Schemata reduziert werden sollte, da dies den Blick auf die komplexen Dynamiken konfligierender Zeithaftigkeiten und generationeller Interdependenzen versperrt, die sich im bipolaren Spannungsfeld von Erneuerung und Anpassung befinden.³⁹² Hier bietet sich ein Rückgriff auf das unter 3.2.2. theoretisierte Postulat an, dass sich aufeinanderfolgende Generationen auch durch ihre durchaus intendierte Abgrenzung voneinander konstituieren.³⁹³ Diese theoretische Vorannahme alleine macht eigentlich bereits klar, dass diesen Umstand ignorierende Ansätze zwangsläufig (zu) homogenisierend und dadurch letztlich auch ein Stück weit zu simplifizierend geraten. Allan ihrerseits schließt ihre Arbeit mit einer Feststellung, welche sich durchaus auch als Aufforderung verstehen ließe:

„While much writing on the Palestinian experience – particularly in Shatila – has examined how this community relates to its past, few have explored how refugees imagine the future and what their hopes and aspirations might be.“³⁹⁴

Allgemein zeigt Allans Arbeit wichtige Aspekte generationeller Bedeutungsverschiebungen zentraler Motive auf, wobei sie sich dem leitenden Motto des Sammelbandes „Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ folgend, in dem ihre Arbeit erschien, auf Erinnerungen an die Nakba beschränkt und nicht etwa danach fragt, was für die Jugend in Šātīlā in besonderem Maße konstituierend für die Konstruktion einer eigenständigen Identität wirkt, nun da die Nakba scheinbar ihre Zentralität eingebüßt hat. Auch geht sie der oben erwähnten und von ihr im Fazit auch zumindest implizit angesprochenen Tatsache, dass die bewusste Abgrenzung von etwas letztlich auch eine Form der Bedeutungszuschreibung darstellt, nicht

³⁹¹ Ebd. Seite 256.

³⁹² Ebd. Seite 276/277.

³⁹³ Siehe 3.2.2.

³⁹⁴ Allan: The Politics of Witness. Seite 277.

weiter nach. Dennoch ist Allans Studie für die vorliegende Arbeit in besonderem Maße relevant, da sie im gleichen Umfeld situiert ist und einen Aspekt generationeller Bedeutungsverschiebung anschaulich illustriert und auch analysiert. In der folgenden Fachliteratur wurde Allans Studie bislang nur spärlich rezipiert: Das Deutungsschema, dass die Nakba auch für die nachfolgenden Generationen ständig präsent ist, scheint ein solch wirkräftiges Interpretament für die Analyse palästinensischer Erinnerungsgemeinschaften darzustellen, dass diese Vorannahme kaum hinterfragt wird.

Sabine Damir-Geilsdorfs 2008 erschienene Monografie „Die *nakba* erinnern“ enthält allerdings ein Unterkapitel zu „Differenzen und Brüche[n]“³⁹⁵, in dem auch generationelle Aspekte von Erinnerungen an die Nakba thematisiert werden und im Zuge dessen die Autorin verhältnismäßig ausführlich auf Allans Arbeit referiert.³⁹⁶ Damir-Geilsdorf bestätigt Allan insoweit, als auch bei ihren eigenen Interviews, welche die Autorin in der jordanischen Hauptstadt Amman durchführte, auffällig war, dass die jüngeren Interviewpartner und Interviewpartnerinnen kaum Kenntnisse über den Kriegsverlauf und seine Ursachen vorweisen konnten.³⁹⁷ Dies ließe sich mit einem mangelnden Interesse für die Ereignisse von 1948 erklären. Auf der Gegenseite hebt die Autorin hervor, dass tradierte Topoi und Deutungen auch ohne entsprechendes Detailwissen einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf das Geschichtsbewusstsein der jeweiligen Einzelperson ausüben können.³⁹⁸ Ein in ihren Interviews beispielsweise auch bei jungen Palästinensern immer wieder auftauchender Topos war der des vermeintlichen arabischen Verrats an den Palästinensern.³⁹⁹ Es lässt sich denken, dass diese von den älteren Generationen übernommene Annahme einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf politischen Einstellungen gegenüber der Staatsführung des hāšimitischen Königreiches auch in der Gegenwart haben dürfte. Richtig, wie diese Annahme zweifelsohne ist, muss meiner Meinung nach doch zumindest am Rande die Frage aufgeworfen werden, ob es wirklich zulässig ist, aus in Amman geführten Interviews gewonnene Erkenntnisse

³⁹⁵ Damir-Geilsdorf, Sabine: Differenzen und Brüche: Generationelle und (trans-)lokale Dimensionen, institutionelle Einbettungen der Erinnerungspraktiken. In: Dies.: Die *nakba* erinnern. Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948. Wiesbaden: Reichert Verlag 2008. Seite 275-282.

³⁹⁶ Ebd. Seite 277/278.

³⁹⁷ Ebd. Seite 275.

³⁹⁸ Ebd. Seite 278.

³⁹⁹ Ebd.

mit Befunden aus einer in Šātīlā situierten Studie in Beziehung zu setzen. Dies ergibt sich schon aus dem angeführten Beispiel: Die sehr ambivalente Rolle von König ‘Abdallāh während des ersten arabisch-israelischen Krieges, in dessen Zuge Jordanien die Westbank und Ostjerusalem annektierte,⁴⁰⁰ findet in dieser Form im palästinensisch-libanesischen Kontext keine Entsprechung.

Anschließend soll auf eine Studie eingegangen werden, welche in einem anderen lokalen Kontext verortet ist, sich jedoch thematisch in relativer Nähe zu der vorliegenden Arbeit befindet, insofern sie sich ganz explizit mit Erinnerungskontinuierung über mehrere Generationen auseinandersetzt: Für ihre Arbeit „A Narration Without an End: Palestine and the Continuing Nakba“, die 2013 an der Birzeit University eingereicht wurde, untersuchte Zarefa Ali Erzählungen über die Nakba über drei Generationen hinweg. Den theoretischen Hintergrund der Arbeit bildet, wie bei fast allen kulturwissenschaftlichen Arbeiten mit erinnerungstheoretischem Schwerpunkt, das Halbwegs-Konstrukt des kollektiven Gedächtnisses.⁴⁰¹ Die empirische Grundlage der Arbeit konstituiert sich aus qualitativen Interviews mit Palästinenserinnen in und um Ramallah.⁴⁰² Dabei geht Ali von der im Kontext illustrierten Annahme aus, dass sich die Nakba als eine Art Akkumulation von aufeinanderfolgenden und noch immer weitergehenden Katastrophen verstehen lässt:

„The on-going nature of al-Nakba is manifested in the continuing colonial occupation with an unprecedented narrative of a society that continues to face the constant demolition of houses, deportation of its people, confiscation of land and the illegal imprisonment of thousands, among other travesties. All these elements create a condition that depicts a unique and traumatic reality of a prolonged and continuous Nakba.“⁴⁰³

Dennoch sind die Narrationen der unterschiedlichen Generationen nicht identisch. In der ersten Generation („first generation refugees“) gibt es in Analogie zu den oben dargestellten Ergebnissen aus Rosemary Sayighs Arbeiten die Tendenz, das verlorene Land als Utopie einer bäuerlichen Idylle zu verklären,⁴⁰⁴ was sich wie

⁴⁰⁰ Vgl. Lockman: Die Palästinenser, die arabischen Staaten und Israel. Seite 303.

⁴⁰¹ Vgl. Ali: A Narration without an End. Seite 43.

⁴⁰² Ebd. Seite 8.

⁴⁰³ Ebd. Seite 5. Vgl. 4.3.1.

⁴⁰⁴ Ebd. Seite 33.

ebenfalls oben dargestellt zu einem gewissen Grad mit der Wirklichkeit bricht.⁴⁰⁵ Allgemein zirkulieren die Narrationen der ersten Flüchtlingsgeneration um die Vertreibungserfahrung und nostalgischen Erinnerungen an die Vergangenheit.⁴⁰⁶ In der zweiten Flüchtlingsgeneration werden die tradierten Geschichten von den Eltern in Relation zu den eigenen Erfahrungen von Vertreibung und erlittenem Unrecht gesetzt, welche dementsprechend in den Nakba-Narrativ inkorporiert werden: Aus der Nakba der vorangegangenen Generation wird eine Narration von Nakbāt, deren Erstursache in einem temporalen Rahmen die Vertreibung von 1948 darstellt.⁴⁰⁷ Die dritte Flüchtlingsgeneration assimiliert wiederum die Erfahrung des andauernden Exils mit der Vertreibungserfahrung der Großeltern und kommt dabei zu dem Schluss, dass die Situation heute deutlich schlechter sein muss als unmittelbar nach der Vertreibung 1948.⁴⁰⁸ Dies resultiert vermutlich aus der Annahme sich „aufschichtender“ Nakbāt. Ein weiterer interessanter Befund aus der Studie betrifft Interdependenzen zwischen dem israelischen Meister-Narrativ und palästinensischem Geschichtsbewusstsein, welche die Autorin auch als Ursache für generationelle Konflikte versteht. Nach langjähriger israelischer Darstellung, die erst wie oben erwähnt durch die ‚Neuen Historiker‘ in wesentlichen Teilen hinterfragt und zum Teil auch revidiert wurde,⁴⁰⁹ flohen die Palästinenser ohne nennenswerte Fremdeinwirkung und auf Anordnung der arabischen Armeen.⁴¹⁰ Die israelische Seite hätte sie gar zum Bleiben aufgefordert.⁴¹¹ In gewisser Weise seien die Palästinenser also selbst schuld, da sie freiwillig ins Exil gingen. Unbewusst übernahm Alis Studie zufolge die dritte Generation dieses Interpretament oder wurde zumindest davon beeinflusst.⁴¹² Dies wiederum evoziert innerpalästinensische generationelle Konflikte: Insbesondere die heute in Flüchtlingslagern lebenden Palästinenser dritter Generation zeigen die Tendenz, der ersten Generation eine (Mit-)Schuld an dem gegenwärtigen Zustand andauernder Deterritorialisierung zu geben, resultierend aus derer damaligen Flucht und Passivität.⁴¹³ Auch wenn die Autorin

⁴⁰⁵ Vgl. 4.3.2.

⁴⁰⁶ Ebd. Seite 40.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd. Seite 60.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd. Seite 65.

⁴⁰⁹ Vgl. 4.1.

⁴¹⁰ Vgl. Mori Mariko: Zionism and the Nakba: The Mainstream Narrative, the Oppressed Narratives, and the Israeli Collective Memory. In: Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies 3 (2009). Seite 89–107. Seite 89.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Vgl. Ali: A Narration without an End. Seite 70.

⁴¹³ Vgl. ebd. Seite 69.

selbst betont, dass eine Generalisierung aufgrund der geringen Anzahl der geführten Interviews mit Palästinensern in Flüchtlingslagern problematisch erscheint,⁴¹⁴ spiegelt sich der Befund der Autorin zumindest potentiell auch in der Reaktion seitens der ersten Generation vertriebener Palästinenser: Ein dominantes Gefühl hier ist das Bedauern, damals so ‚leichtfertig‘ gegangen zu sein, was auch ihrerseits als soziales Stigmata innerhalb ihrer Gemeinschaft erlebt wird.⁴¹⁵ Dies könnte aus der Annahme der Schuldzuschreibungen seitens der dritten Generation resultieren. Der Vollständigkeit halber soll an dieser Stelle erwähnt werden, dass es im Kontext des Krieges von 1948 durchaus auch gezielte Vertreibungen durch die Israelis bzw. die Hagana und radikalere Gruppierungen wie die Irgun etc. gegeben hat, wenngleich die Frage inwieweit diese Teil einer umfassenden Vertreibungspolitik waren, bis heute kontrovers diskutiert wird.⁴¹⁶ Auch dürfen die psychologischen Auswirkungen der zirkulierenden Berichte von Massakern wie dem von Dair Yāsīn⁴¹⁷ nicht unterschätzt werden: Unabhängig davon, ob im Einzelfall also eine wirklich konkrete Bedrohung für Leib und Leben bestand oder nicht, kann nach meiner Auffassung von einer ‚leichtfertigen‘ Entscheidung keine Rede sein. Als ein weiteres auffälliges Charakteristikum der Narrationen der dritten Generation identifiziert Zarefa Ali das intentionale Bemühen, die Erzählungen ihrer Großeltern, der ersten Vertriebenengeneration, vor dem Vergessen zu bewahren.⁴¹⁸ Dies überrascht zunächst, da es den oben dargestellten Ergebnissen von Diana K. Allans Studie in Šātīlā zu widersprechen scheint. Allerdings könnte es sich auch hier um einen nur scheinbaren Widerspruch handeln: Die Studien sind nun einmal in unterschiedlichen Kontexten verortet und Ali weist auch ganz explizit darauf hin, dass ihre Arbeit

⁴¹⁴ Vgl. ebd.

⁴¹⁵ Vgl. ebd. Seite 79.

⁴¹⁶ Vgl. Mariko: Zionism and the Nakba. Seite 90.

⁴¹⁷ Dair Yāsīn war der Name eines arabischen Dorfes im Nordwesten von Jerusalem, welches am 9. April 1948 von paramilitärischen Verbänden angegriffen und eingenommen wurde. Die genaue Anzahl der Opfer, die im Kontext der Einnahme des Dorfes ums Leben kamen, ist umstritten. Vorsichtige Schätzungen gehen heute von „mehr als 100“ Toten aus, wenngleich ein Zeitungsartikel der New York Times vom 13. April 1948 noch von 254 Toten berichtet hatte: Eine Zahl, die von zahlreichen arabischen Darstellungen übernommen wurde, unter anderem von dem palästinensischen Informationszentrum, welches von der PNA betrieben wird. Vgl. markaz al-ma'lūmāt al-waṭanī al-filastīnī: al-mağāzīr al-Isrā'īliya (Link: <http://info.wafa.ps/atemplate.aspx?id=5037>). Zuletzt abgerufen am 05.10.2017. Genaugenommen nennt die Seite 245 Tote, wobei es sich vermutlich um einen Zahlendreher handelt.). Die Führung der Hagana verurteilte das Massaker, bei dem auch zahlreiche Frauen und Kinder ums Leben kamen, offiziell und sendete ein Entschuldigungsschreiben an den jordanischen König 'Abd Allāh. Einen guten Überblick über die Geschehnisse bietet die Erinnerungswebsite „deiryassinremembered“: <http://www.deiryassinremembered.org/>

⁴¹⁸ Vgl. Ali: A Narration without an End. Seite 70.

keine Allgemeingültigkeit für *alle* Palästinenser beanspruchen kann und soll: „The Nakba is remembered in different ways and in different places.“⁴¹⁹ So berichtet die Autorin davon, dass viele der von ihr interviewten Angehörigen der dritten Generation die Möglichkeit hatten und haben, ihre „Heimatdörfer“ zu besuchen, was sicher einige Rückkoppelungseffekte hervorruft.⁴²⁰ Ein Umstand, der in Flüchtlingslagern im Libanon nicht gegeben ist. Allgemein ist Zarefa Alis Arbeit vor allem deshalb interessant, weil sie nicht nur unterschiedliche Geschichtsdeutungen unterschiedlicher Generationen, sondern überdies auch deren interdependente Einflüsse aufeinander deutlich macht: Nach der Autorin erscheint die Nakba als eine Art Kontinuum, bei welchem die Erzählungen der zweiten Generation eine Art Mittelgrund bilden, der die Erlebnisse der ersten Generation in einen weiteren temporalen Rahmen platziert, der auch für die dritte Generation eine erhebliche Relevanz besitzt. Auch für die dritte Generation sind die Ereignisse von 1948 bedeutsam, allerdings weniger als die Ereignisse an sich wie bei der ersten Generation, denn als Ursache für kontemporäre Missstände. Dies kann sich auch in Vorwürfen an die erste Generation artikulieren, welche jedoch wie dargestellt auch durch externe Geschichtsdeutungen bedingt sein können. Abschließend gilt es noch einmal zu konstatieren, dass die Studie in Ramallah situiert ist und daher auch nur für diesen Kontext wirklich als valid gelten kann, wie die Autorin im Fazit auch selbst noch einmal deutlich macht:

„Palestinian refugees in Lebanon, Jordan and other areas would most certainly give different reasons they believe are leading to the continuity of the Palestinian narrative. Thus the issue of space also requires further research.“⁴²¹

Trotz dieser offenkundigen Differenz zur vorliegenden Arbeit muss die Studie beachtet werden, da sie sich einer ähnlichen Fragestellung mit einem ähnlichen theoretischen Hintergrund widmet und ebenfalls im zumindest palästinensischen Kontext verortet ist. Dabei geht es wie bereits weiter oben erwähnt weniger darum, zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen, als vielmehr darum, bei divergenten Ergebnissen erklären zu können, warum dies so ist.

Schließlich wurde an der Universität von Bīr Zayt im Jahr 2011 eine Konferenz mit dem Titel „Palestinian Refugees: Different Generations, but one Identity“ gehalten,

⁴¹⁹ Ebd. Seite 73.

⁴²⁰ Vgl. ebd.

⁴²¹ Ebd. Seite 82.

aus der auf Grundlage der Vorträge später auch ein gleichnamiger Sammelband hervorging.⁴²² Dieser schließt den Exkurs zur relevanten Literatur insofern, als viele der bereits erwähnten AutorInnen an ihm partizipierten: Zarefa Ali etwa verfasste die Einleitung, Rosemary Sayigh steuerte einen Beitrag zur Heterogenität palästinensischer Identitäten im Libanon bei.⁴²³ In einer kontrastiven Gegenüberstellung kommt sie zu dem Schluss, dass jüngere Generationen sich tendenziell eher partikular und themenbezogen synchronisieren, während für die „Generation of the Revolution“ der Zusammenhalt im Wesentlichen auf der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Widerstandsbewegung basierte.⁴²⁴ Dementsprechend ist der Grad nationaler Mobilisierung heute geringer, als er es noch in den 1970er Jahren war.⁴²⁵ In ihrer Conclusio wirft die Autorin die Frage auf, inwieweit Jugendbewegungen und moderne Kommunikationsmedien hier eine revitalisierende Wirkung entfalten könnten.⁴²⁶ Allgemein liegt der Fokus des Beitrags auf der nationalen Frage. Dabei wird die „Generation of the Revolution“ mit den subsequenten Generationen verglichen, welche sich der Autorin folgend als Jeel al-Harb⁴²⁷ zusammenfassen lassen, wobei deren Evidenz im Feld selbst weit weniger ausgeprägt zu sein scheint, als es noch bei den vorangegangenen Generationen der Fall war.⁴²⁸ Keine Erwähnung finden hingegen die von Sayigh in vorangegangenen Arbeiten identifizierten Generationen der „Generation of Palestine“ und der „Generation of the Disaster“.⁴²⁹ Dies ist vermutlich darin begründet, dass jene für einen kontemporären nationalen Bildungsprozess von eher untergeordneter Relevanz zu sein scheinen. Allgemein sollte in Bezug auf den Sammelband noch festgehalten werden, dass sich entgegen der durch den Titel evozierten Erwartungshaltung keineswegs alle Beiträge mit generationellen Aspekten auseinandersetzen. Leonardo Schiocchet beispielsweise stellt mit seinem Aufsatz „Palestinian *Sumud*: Steadfastness, Ritual, and Time among Palestinian Refugees“ dar, wie unterschiedliche lokale, regionale, historische und soziale Kontexte ihrerseits auf

⁴²² Miari, Sunaina (Hrsg.): *Palestinian Refugees: Different Generations, But One Identity*. Bir Zait: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012.

⁴²³ Sayigh, Rosemary: *Palestinian Refugee Identity/ies: Generation, Region, Class*. In: Sunaina Miari (Hrsg.): *Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity*. Bir Zait: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012. Seite 13-29.

⁴²⁴ Ebd. Seite 23.

⁴²⁵ Ebd. Seite 26.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ „Generation des Krieges“. Umschrift nach Ductus der DMG: ġil al-ħarb.

⁴²⁸ Ebd. Seite 23.

⁴²⁹ Vgl. u.a. Sayigh: *Palestinian Camp Women*. Seite 43.

Ritus, Zeitkonzeptionen und politische Mobilisierung unter palästinensischen Flüchtlingen rückwirken können.⁴³⁰ Die Studie ist dabei von der Konzeption her komparativ, nur dass eben nicht unterschiedliche Generationen, sondern die Flüchtlingslager Al-Jalil und Dbaye im Libanon sowie eine palästinensische Diasporagruppe in Brasilien zueinander in Relation gesetzt werden. Allgemein lässt sich also sagen, dass der Sammelband *Brüche und Gemeinsamkeiten* thematisiert, wobei diese nicht dringend generationeller Natur sein müssen.

Abschließend bietet es sich an, noch einmal auf Aḥmad Sa‘dī und Lila Abu-Lughods Einleitung zu ihrem Sammelband „Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ zu referieren, in dem die Autoren einige der dargestellten Aspekte bereits vorwegnehmen. Insbesondere betonen sie die Wichtigkeit einer „generationellen Zeit“, welche eine konstituierende Schlüsselkomponente palästinensischer Identität darstellt.⁴³¹ Klar definiert wird dabei die „Nakba-Generation“, für die

„[...] Palestine, as a birthplace, homeland, source of identity, geographical location, history, place of emotional attachment and fascination, field of imagination, and place where they want to end their lives, has dominated individuals and the collective.“⁴³²

Dieser Darstellung folgend ließe sich bei der Nakba-Generation vermutlich von einem Generationenzusammenhang ausgehen, was auch von den meisten der anderen konsultierten Quellen gestützt wird. Ob sich darüber hinaus auch eine „Generationeneinheit“ im Mannheim’schen Sinne konstituiert, also eine noch engere Verbindung aufgrund einer einheitlichen Reaktion auf die jeweiligen Ereignisse und Strömungen der Zeit,⁴³³ lässt sich auf Grundlage der untersuchten Quellen nicht beantworten.

Was die nachfolgenden Generationen betrifft, lassen sich diese Fragen noch deutlich schwieriger beantworten. Jedoch konstatieren bereits Sa‘dī und Abu-Lughod, dass deren Reaktionen recht unterschiedlich sind.⁴³⁴ Dabei weist einiges darauf hin, dass für die jeweilige Generation kontemporäre Ereignisse ein Stück weit die Rolle

⁴³⁰ Schiocchet, Leonardo: Palestinian *Sumud*: Steadfastness, Ritual, and Time among Palestinian Refugees. In: Sunaina Miari (Hrsg.): *Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity*. Bir Zeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012. Seite 67- 91.

⁴³¹ Vgl. Sa‘dī und Abu-Lughod: Introduction. Seite 19.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Vgl. 3.2.2.

⁴³⁴ Vgl. Sa‘dī und Abu-Lughod: Introduction. Seite 20.

zentraler identitätskonstitutiver Motive wie der Nakba oder dem Ort Palästina übernommen haben, wie auch Sa‘dī und Abu-Lughod erkennen: „[T]hey are invested in their own generation’s experiences.“⁴³⁵ Welche Erfahrungen das sind und ob diese aus einer latenten Generationenlagerung einen Generationenzusammenhang oder sogar eine (oder mehrere) Generationeneinheiten formen, ist eine Frage, die bislang von keiner Studie gestellt wurde, was vielleicht auch aus der (zu) starken Fokussierung auf die Nakba resultiert. Diesbezüglich möchte ich noch einmal das bereits oben wiedergegebene Zitat von Diana Allan bemühen, da diese als Erste ganz explizit mit der Universalität alter Erklärungsschemata gebrochen hat und dadurch meiner Meinung nach zu einem Denken in neue Richtungen auffordert:

„While much writing on the Palestinian experience – particularly in Shatila – has examined how this community relates to its past, few have explored how refugees imagine the future and what their hopes and aspirations might be.“⁴³⁶

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Allan: Politics of Witness. Seite 277.

5. Kontext der Feldforschung, angewandte Methoden und Datengrundlagen

Dieses Kapitel dient der Darstellung des Kontextes, in welchem die Datenerhebung stattfand, und der Diskussion der dabei eingesetzten Methoden. Bereits in den vorangegangenen Kapiteln dürfte dem Leser aufgefallen sein, dass ich nicht danach trachte, mich selbst aus dem Text zu retuschieren oder in jenem zu ignorieren. Dies wäre meinem Erachten nach auch in gewisser Weise lächerlich – schließlich war ich während des Forschungsprozesses als großgewachsener, blonder und blauäugiger Mitteleuropäer im Feld über alle Maße sichtbar, wie man sich wohl vorstellen mag. Da bekanntermaßen bereits die Anwesenheit des Forschers im Feld Auswirkungen auf selbiges hat und es zu einem gewissen Grad modifiziert, von Interviewsituationen und deren Spannungsfeld wechselseitiger Erwartungshaltungen gar nicht zu sprechen, sollte diesem Spezifikum qualitativer Datengewinnung auch im daraus entstehenden Text Rechnung getragen werden. Wenn nun diese Forderung nach einem hohen Maß an Transparenz zu Ende gedacht wird, kommt man in der Konsequenz kaum noch darum herum, eine selbstreflexivkritische Analyse nur dann als ausreichend zu empfinden, wenn diese auch Irrtümer, gemachte Fehler und Pannen des Forschungsprozesses mit thematisiert. Dies sollte den Forscher meiner Auffassung nach nicht dazu verleiten, sich am Ende davor zu fürchten, Ergebnisse aus dem gewonnenen qualitativen Material zu deduzieren. Allerdings hilft es sicher, dabei zu einer realistischen Einschätzung der Validität dieser Ergebnisse zu kommen. Somit soll hier auch meine eigene Stellung im komplizierten sozialen Beziehungsgeflecht des Forschungsfeldes dargestellt werden, wie auch im reflektiven Rückblick am Ende auf Fehler eingegangen werden. Daneben werden natürlich auch die von mir im Feld eingesetzten Methoden der Datengewinnung dargestellt und diskutiert.

5.1. Forschungskontext – Einstieg ins Feld und soziale Verortung in selbigem

Die empirische Grundlage der Datengewinnung zur vorliegenden Arbeit stellen zwei Forschungsaufenthalte im Libanon dar. Der erste war ein insgesamt beinahe 8-monatiger zusammenhängender stationärer Aufenthalt vom 1. September 2015 bis zum 21. April 2016. Die ersten sieben Monate des Aufenthaltes wurden durch das

österreichische Bundesministerium für Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft (BMWF) im Zuge des Marietta Blau-Stipendiums finanziell unterstützt. Ich war in der Lage, diesen Zeitraum auf eigene Kosten um einige weitere Wochen zu verlängern, da die monatlichen Zuwendungen des BMWFW meine eigenen Ausgaben im Libanon glücklicherweise ein wenig überstiegen. Der ursprünglich nicht eingeplante Monat April diente zum einen der Optimierung und erneuten Überprüfung der gewonnenen Daten und war zum anderen der Tatsache geschuldet, dass ich mich nur schwer von dem Ort meiner Forschung und den mir dort lieb gewordenen Menschen trennen konnte. Dies war auch eine Triebfeder für meine Rückkehr nach Šātīlā für einen zweiten Aufenthalt von Ende Februar bis Anfang Mai 2017, bei dem jedoch auch drei weitere Interviews geführt wurden und ich zudem in informellen Gesprächen die Gelegenheit hatte, Themenkomplexe ganz gezielt anzusprechen, bei denen sich im Zuge der Verschriftlichung der Arbeit Fragen ergeben hatten. Während meines ersten Aufenthaltes war ich mit dem Orient-Institut Beirut (OIB), einer Institution der deutschen Max Weber Stiftung, als Gastwissenschaftler affiliert, was mich unter anderem dazu berechtigte, kostenfrei dessen Bibliothek in Anspruch zu nehmen. Auch hielt ich im Rahmen des internen Kolloquiums des OIB zwei Vorträge. Meine Feldforschung im Libanon stellte nicht meinen ersten Aufenthalt in der Region dar, im Kontext meines BA/MA-Studiums der Arabistik an der Georg-August Universität zu Göttingen hatte ich zuvor nicht nur die arabische Hochsprache erlernt, sondern auch bereits eine Reihe von Auslandsaufenthalten in der Levante im Rahmen von Praktika und Sprachkursen absolviert, welche mich primär nach Syrien gebracht hatten. Den Libanon hingegen hatte ich nur einmal kurz besucht, ich konnte also nicht auf ein vor Antritt meines Aufenthaltes bereits etabliertes soziales Netzwerk zurückgreifen. Dementsprechend stand am Anfang auch eine Orientierungsphase vor Ort zur Identifikation der Beobachtungs- und Teilnahmemöglichkeiten. Das Lager Šātīlā war nicht *a priori* als konkreter Ort der Teilnehmenden Beobachtung und somit der Datengewinnung geplant gewesen, dies ergab sich erst vor Ort. Ursprünglich war im Sinne einer mobileren Feldforschung geplant gewesen, mehrere Lager zu untersuchen und Daten aus diesen zueinander in Relation zu setzen. Natürlich wäre dies noch immer nur schwerlich mit einer Multi-Sited Ethnography im Sinne von George Marcus⁴³⁷ vergleichbar gewesen, hätte jedoch zumindest dem eher modernen Verständnis von

⁴³⁷ Vgl. George Marcus: Ethnography in/ of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. In: Annual Review of Anthropology, Bd. 24 (1995).

Feldern als dynamischen, miteinander und ihrer Umgebung in Wechselwirkung stehenden Gebilden Rechnung getragen. Nach meiner Ankunft vor Ort wurde jedoch ziemlich schnell klar, dass die Unterschiede zwischen den einzelnen Lagern durchaus signifikant sind und darüber hinaus das Interaktionslevel zwischen ihnen eher gering ist. Für eine Arbeit also, die komparativ nach Unterschieden in der Identitätskonstruktion unterschiedlicher Generationen fragt, erschien die Beschränkung auf ein Lager als eine Notwendigkeit, um die Validität der Daten zu gewährleisten. Andernfalls wäre eine Vergleichbarkeit zweifelhaft gewesen – etwaige Unterschiede hätten eventuell mehr mit den unterschiedlichen Lagern denn mit den unterschiedlichen Generationen zu tun gehabt. An dieser Stelle bietet es sich an, noch einmal auf das Forschungsdesign zu referieren: Bei der Studie handelt es sich naturgemäß um einen explizit-vergleichenden Ansatz, der sich gegenüber implizit-vergleichenden Ansätzen durch ein deutlich höheres Maß an Abstraktion auszeichnet.⁴³⁸ Auch wenn es nicht den einen paradigmatischen Weg qualitativ-vergleichender Forschung gibt, sondern vielmehr eine Pluralität von unterschiedlichen Ansätzen,⁴³⁹ so ist eins doch unzweifelhaft: Bei anthropologisch-vergleichenden Ansätzen handelt es sich um eine abhängige Methodik, wie Andre Gingrich klarstellt.⁴⁴⁰ Das bedeutet, dass der Erfolg eines solchen Ansatzes untrennbar an andere, zugrundeliegende Formen der empirischen Datengewinnung gekoppelt ist, was im ethnologischen/anthropologischen Kontext natürlich primär eine ethnographische Feldforschungssituation meint.⁴⁴¹ Etwas simplifiziert ausgedrückt: Taugt die zugrundeliegende empirisch-generierte Teilnehmende Beobachtung nichts, kann keine noch so intelligente theoretisch-methodologisch inspirierte Rahmung dies *ex post* kompensieren. Qualitativ-vergleichende Forschung strebt nach einem möglichst umfassenden, wenn nicht holistischen Verständnis der zu vergleichenden Fälle.⁴⁴² Dies bringt ganz praktische Implikationen für den Forschungsprozess: Zum einen muss die Nummer der Fälle gering gehalten werden,

⁴³⁸ Vgl. Andre Gingrich und Monika Palmberger: Qualitative Comparative Practices: Dimensions, Cases and Strategies. In: The SAGE handbook of qualitative data analysis. Edited by Uwe Flick. Los Angeles, Calif. [u.a.] : Sage 2014. Seite 95.

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ Vgl. Andre Gingrich: Comparative Methods in Socio-Cultural Anthropology Today. In: The SAGE handbook of social anthropology. Edited by Richard Fardon, Olivia Harris, Trevor H. J. Marchand, Mark Nuttall, Cris Shore, Veronica Strang & Richard A. Wilson. London: SAGE Publications Ltd 2012. Seite 214. Vgl. auch Andre Gingrich und Monika Palmberger: Qualitative Comparative Practices. Seite 103.

⁴⁴¹ Vgl. Andre Gingrich: Comparative Methods in Socio-Cultural Anthropology Today. Seite 214. Eine Ausnahme bilden lediglich historisch-anthropologische Projekte. Vgl. ebd. Seite 215.

⁴⁴² Vgl. Andre Gingrich und Monika Palmberger: Qualitative Comparative Practices. Seite 95.

zum andern müssen die diese umgebenden Kontexte in besonderem Maße beachtet werden.⁴⁴³ Da die Lager im Libanon wie erwähnt keineswegs identisch sind, sondern erheblich voneinander differieren, erschien im Sinne einer funktionalen Komplexitätsreduktion die Fokussierung auf nur ein Lager also notwendig, um den erwähnten Postulaten qualitativ-vergleichender anthropologischer Forschung Rechnung tragen zu können. Natürlich hat dies Auswirkungen auf die Aussagekraft der Studie: Es werden keine Aussagen über generationelle Unterschiede in der Identitätskonstruktion „der Palästinenser“ oder auch „der Palästinenser im Libanon“ gemacht. Die Studie ist im Lager Šātīlā situiert und ihre Ergebnisse sind dementsprechend auch nur in diesem Kontext gültig, bzw. als Fallbeispiel für weitergehende Fragestellungen und Hypothesen. Also gelangte ich zu der Erkenntnis, nicht jedem modischen Trend der Disziplin folgen zu müssen, und führte eine vielleicht manchem ‚altmodisch‘ erscheinende single-sited ethnography durch, die sich methodisch gesehen in nicht wenigen Punkten an den bald hundertjährigen Malinowski’schen Paradigmen⁴⁴⁴ orientierte. Ich muss an dieser Stelle gestehen, das Lager Šātīlā nicht primär aus methodischen oder epistemologischen Gründen als konkreten Ort der Teilnehmenden Beobachtung gewählt zu haben. Dies war tatsächlich eher dem ethnographischen „Zufall“ denn einer methodologischen Logik von „Notwendigkeit“ geschuldet: Vor Ort erfuhr ich von einem Zentrum für Kinder und Jugendliche in dem Lager, in welchem nach Freiwilligen für den Englischunterricht gesucht wurde. Somit machte ich mich, ausgestattet mit einer völlig unzureichenden Wegbeschreibung, auf, mich eben dort freiwillig zu melden. Wie man sich denken kann, ging ich in den engen Gassen des Lagers, welche mir zu diesem Zeitpunkt noch nicht vertraut waren, schnell verloren. Retrospektiv betrachtet lag mein Fehler darin, nach dem Zentrum unter seinem offiziellen Namen auf Arabisch (markaz al-’atfāl wa-l-fatwa „Zentrum der Kinder und Mädchen“) oder schlimmer noch auf Englisch (CYC – Children and Youth Center) zu fragen. In Šātīlā jedoch ist diese formelle Bezeichnung ungeläufig wie auch weitestgehend unbekannt, dass Zentrum firmiert informell unter dem Namen seines Leiters (markaz Abu Moujahed „Abu Moujahed’s Zentrum“). Letztlich nahm sich ein besorgter Palästinenser mittleren Alters meiner an, da ich zu diesem Zeitpunkt offensichtlich

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Dutton, New York: G. Routledge 1922. Dargestellt vom Meister unter „Introduction: The Subject, Method and Scope of This Enquiry“ auf den Seiten 1-25, insbesondere Seite 6 ff.

verloren durch die Straßen des Camps irrte. Dabei erspähte er auf meinem Orientierungszettel den Namen Abu Moujahed und führte mich zu dessen Einrichtung. Rückblickend war meine kleine unfreiwillige Odyssee durch das Camp insofern ein Glücksfall, da besagter Palästinenser in der Folge mein bester Freund und wertvollster sozialer Kontakt im Camp werden sollte. Abu Moujahed ist im Camp eine bekannte Persönlichkeit, was primär aus seiner Vergangenheit als Freiheitskämpfer, als *fidā'ī*, im libanesischen Bürgerkrieg zusammenhängt. Die Figur der *fidā'iyūn* wurde durch einen von der PLO in den 1970er Jahren initiierten und in der Folge maßgeblich von den Dichtern Maḥmūd Darwīš, Samīḥ al-Qāsim sowie Taufīq Zayyād ästhetisierten und romantisierten Diskurs zu einem festen Bestandteil des Inventars palästinensischer Widerstandsrethorik.⁴⁴⁵ Sie lassen sich als „[...] neue Heldenfiguren mit (revolutionärer) Erlöserfunktion für das Kollektiv“⁴⁴⁶ verstehen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, darauf hinzuweisen, dass der *fidā'ī* zwar bereit ist, sein Leben für seine Sache zu verlieren, dies aber keineswegs zwangsläufig (etwa durch einen Selbstmordanschlag) tut. Somit ist der *fidā'ī* nicht (zwangsweise) ident mit der Figur des einem religiösen Kontext entstammenden Märtyrers, des *šahīd* (wörtlich „Zeuge“). Diese Distinktion fehlt auch in der Fachliteratur zu der Thematik ärgerlicherweise meist. Häufig nahmen die einem säkularen Widerstandsdiskurs entstammenden *fidā'iyūn* auch ranghohe politische Ämter in den Camps ein. Abu Moujahed war als lokaler Führer einer der links-säkularen Bewegungen über lange Zeit eine der bestimmenden Personen des Popular Committee (*laḡna ša'biyya*) in Šātīlā. Der beinahe 70-Jährige besitzt eine für sein Alter bewundernswerte Agilität in geistiger wie körperlicher Hinsicht, nicht selten konnte ich ihn bei schweren körperlichen Arbeiten an seinem Zentrum sehen. Fremde wie mich begrüßt er mit der vermutlich ihm ganz eigenen Mischung aus Gastfreundschaft und Skepsis. Von dieser Ambivalenz war auch unsere gesamte Beziehung geprägt: Mit meiner Hilfsbereitschaft war ich als Englischlehrer und auch bei anderen Veranstaltungen des Zentrums wie jeder andere natürlich willkommen, was jedoch widerspruchsfrei Hand in Hand ging mit einem gesunden Maß an Misstrauen meiner Forschertätigkeit in Šātīlā gegenüber. Natürlich ist dies auch daraus zu erklären, dass jeder Forscher, Journalist, Dokumentarfilmer usw. mit einem Anliegen im Camp sich früher oder später in Abu Moujaheds Büro wiederfindet. Jeder will etwas und nur die wenigsten geben etwas zurück. Auch ich

⁴⁴⁵ Mehr über die Figur des *fidā'ī* u.a. bei Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 256 – 267.

⁴⁴⁶ Ebd. Seite 32.

muss zugeben, von meiner ehrenamtlichen Tätigkeit im Zentrum zumindest indirekt profitiert zu haben. Bei einer täglichen Anwesenheit im Lager kommt bei jemandem, der dort so offensichtlich ‚out of place‘ ist wie ich, natürlicherweise nach einer Zeit die Frage auf, was genau man denn dort will. Am Anfang war ich noch sehr beseelt von der Vorstellung, möglichst direkt jeden im Detail über mein Forschungsprojekt aufzuklären. Dies gestaltete sich jedoch insofern als schwierig, als die meisten Leute bei *ad hoc* Begegnungen im Alltag schlicht nicht verstanden, um was es mir ging. In der Konsequenz modifizierte ich meine Strategie und verwies zunächst darauf, dass ich für Abu Moujahed arbeitete („anā ma‘a Abu Moujahed!“). Das war als vorläufige Erklärung für jeden Gesprächspartner im Camp völlig ausreichend. Dies bedeutet übrigens keineswegs, dass ich meine Forschertätigkeit im Sinne einer verdeckten Erhebung⁴⁴⁷ verschwiegen hätte. Im Zuge längerer Gespräche kam natürlich irgendwann die Frage auf, was ich denn grundsätzlich im Libanon täte. Schließlich war der Gedanke, von Europa aus in das Land zu kommen, nur um bei Abu Moujahed unbezahlt Unterricht zu geben, doch arg abwegig. Daraufhin erörterte ich dann ausgiebig, dass ich neben meiner Tätigkeit im Zentrum auch noch ein gewisses Universitätsprojekt verfolgte, welches den eigentlichen Grund meiner Anwesenheit darstellte. Es ging also primär darum, bei alltäglichen Gesprächen auf der Straße mit mir nicht näher bekannten Leuten fragende Gesichter durch eine plausible Erklärung zu vermeiden. Hier möchte ich auch auf das große Interesse verweisen, welches meine Anwesenheit im Feld evozierte: Es wollten eigentlich permanent Leute mit mir reden, die ich kaum/nicht kannte. Alle Leute meines näheren sozialen Umfeldes waren mit meiner Forschertätigkeit vertraut. Nur, dass ich diese eben nicht sofort beim ersten Treffen auf der Straße, sondern zu späteren Zeitpunkten in passenderem Umfeld ausführlich darlegte. Die Reaktionen waren durchweg positiv: Bis zum Ende meines Aufenthaltes sollte Abu Moujahed der

⁴⁴⁷ Wie auch die Website des Institutes für Kultur- und Sozialanthropologie weiß, kann eine ethnographische Untersuchung nicht in jedem Fall und zu jedem Zeitpunkt völlig offen geschehen: „Wenn man sich z.B. der ethnographischen Erforschung öffentlicher Plätze widmet, wird und kann die Beobachtung nicht durchgehend offen erfolgen.“ Halbmayer, Ernst und Jana Salat: *Qualitative Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie*. 5.1.1.4 Offene und verdeckte Beobachtung. Offizielle Website des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien: <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative/qualitative-28.html>. Letzter Zugriff am 09.06.2016. Um meine Forschertätigkeit in Šātīlā jederzeit offen darzulegen, hätte ich vermutlich ein Schild tragen müssen, welches mich als Ethnographen ausgewiesen hätte. Dies soll aber nicht bedeuten, dass ich eine verdeckte Beobachtung als legitim erachten würde. Vielmehr teile ich Roland Girtlers Auffassung, dass ein Forscher sich aus ethischer Sicht auch als solcher zu erkennen zu geben hat. Vgl. Roland Girtler: *Methoden der Feldforschung*. 4., völlig neu bearb. Aufl. Wien: Böhlau 2010.

Einzig bleiben, der meinem Projekt eher kritisch gegenüberstand. Sonst versuchte man mir tendenziell zu helfen, indem man sich zu Interviews bereit erklärte oder mich an Ereignissen partizipieren ließ, welche für mich potentiell von Interesse waren. Zu meiner ehrenamtlichen Tätigkeit gilt abschließend zu konstatieren, dass die Zugehörigkeit zu dem Zentrum mir vor allem anfänglich beim Einstieg ins Feld sehr half, mich sozial in selbigem zu verorten. In diesem Sinne kann also von einem „Ehrenamt“ nicht wirklich die Rede sein, da ich ja einen konkreten Nutzen daraus zog. Vor mir selbst rechtfertige ich diese ambivalente Situation damit, dass ich dennoch wirklich nach Kräften versuchte im Zentrum zu helfen. Meiner Auffassung nach schließt sich dies nicht zwangsläufig aus. Diesen Sachverhalt legte ich Abu Moujahed übrigens in einem unserer zahlreichen und oft über Stunden dauernden Gespräche auch genauso dar. Er kommentierte das auf seine Art mit einem Lächeln zwischen Zustimmung und Skepsis.

Im Laufe meiner Anwesenheit im Camp wechselte meine primäre soziale Zugehörigkeit, bzw. erweiterte sich. Einer meiner ersten Bekannten im Lager entwickelte sich schon bald zu einem sehr engen Freund und über die Zeit resultierte dies gleichsam in einem engen Anschluss an seine Familie. Wie unter Kapitel 2 bei den Ausführungen zur ḥamūla⁴⁴⁸ expliziert spielt die (Groß-)Familie im palästinensischen Kontext eine weit größere Rolle als in mitteleuropäischen Raum und dient bis heute als Basisstruktur der Gesamtgesellschaft, was insbesondere für relativ geschlossene Räume⁴⁴⁹ wie die Flüchtlingslager im Libanon gilt. Es ist hier also deutlich schwieriger als in westlichen Kontexten, eine Einzelperson als ein von ihrer Familie losgelöstes Individuum zu denken, was ganz praktische Implikationen mit sich bringt: Freundet man sich in Šātīlā mit jemandem eng an, freundet man sich gleichsam mit dessen gesamter Familie an. Es ergab sich ein enger Familienanschluss, welcher dank der modernen Kommunikationsmedien bis heute anhält. Im Lager war ich also quasi ein Adoptivsohn, was u.a. aufgrund meiner täglichen Anwesenheit im kleinen Geschäft der Familie auch nach außen hin klar sichtbar war. Somit musste ich nach einiger Zeit kaum noch Fragen zu meiner Anwesenheit respektive meinen Absichten im Lager beantworten. Zum einen, da meine tägliche Anwesenheit zur Selbstverständlichkeit wurde, und zum anderen, da ich nun eine feste soziale Verortung in selbigem besaß. Nur nebenbei soll angemerkt

⁴⁴⁸ Vgl. Kapitel 2.1.

⁴⁴⁹ Vgl. Kapitel 2.2.3.

werden, wie deutlich dies die große Gastfreundschaft der Bewohner des Camps illustriert. Wer den Bewohnern von Šātīlā eine generelle Skepsis gegenüber Fremden unterstellt, leider ein gelegentlich in der Literatur anzutreffender Topos, kann es eigentlich über Abu Moujaheds Büro kaum hinausgeschafft haben.⁴⁵⁰

Die Anfangsphase war zudem stark vom Lernen des Dialektes geprägt. Wie bereits erwähnt verfügte ich bereits *a priori* zu meinem Forschungsaufenthalt über eine gewisse Expertise in der arabischen Hochsprache, gleichsam waren mir auch zumindest einige Redewendungen des syrischen Dialektes aufgrund meiner Aufenthalte in Damaskus geläufig. Hierbei ist zu bedenken, dass das syrische Arabisch und das palästinensische Arabisch trotz hoher Ähnlichkeit wie in Kapitel 2 dargestellt doch keineswegs völlig ident sind.⁴⁵¹ Dieser Umstand gewinnt besonders gegenwärtig vor dem Hintergrund des Spannungsverhältnisses der Alteingesessenen und der vielen Neuankömmlinge aus Syrien eine gewisse Brisanz und sollte vom Forscher nicht ignoriert werden. Die Stimmung im Camp den syrischen Flüchtlingen gegenüber ist unterschwellig bis offensiv feindlich und jene werden mit einer Vielzahl pauschalisierender (negativer) Attribute versehen. Selbst einen sehr nahen und über alle Maßen gutmütigen Freund von mir konnte ich nur mit Mühe davon überzeugen, dass die Pauschalaussage „Syryer stinken“ schlicht in dieser Form nicht haltbar ist. Somit können auch kleineren sprachlichen Nuancen im Kontext dieses Spannungsverhältnisses gegenwärtig verhältnismäßig hohe Bedeutungen zukommen. Zwar wird ein Gesprächspartner bei Verwendung des syrischen Dialektes nicht wie bei Verwendung der Hochsprache in nicht enden wollende Lachkrämpfe ausbrechen, jedoch besteht die potentielle Gefahr einer ungewollten und im schlimmsten Fall unbemerkten Positionierung, welche das zukünftige Verhältnis beeinflussen könnte.

⁴⁵⁰ Dieser Topos resultiert vermutlich nicht unwesentlich aus der Existenz eines Kurzfilmes des Künstlerkollektives Art Films namens „Welcome to Shatila, Motherfuckers“, welcher im Internet abrufbar ist und (implizit) eine ablehnende Grundstimmung suggeriert: <http://www.youtube.com/watch?v=Uvu-hrtc4LE>.

Anzumerken ist jedoch, dass auch einige Autoren erstklassiger tatsächlich vor Ort erhobener Studien von einem zumindest nicht gastfreundlichen Empfang berichten. So spricht Gustavo Barbosa in seiner Dissertation „Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender In Shatila, Lebanon“ über die Jugend in Šātīlā von einem „special treatment they reserve for researchers“, geschildert als eine anfangs eher harte Zeit. Hier gilt die Maxime: Ich kann nur bestätigen, was ich selbst erlebt habe. Barbosas Beschreibungen sind sicher zutreffend und dennoch divergieren sie von meinen Erlebnissen. Dies akzentuiert schlicht die Heterogenität eines in sich nicht monolithischen Feldes, welches unterschiedliche Erfahrungen offeriert, je nachdem in welchem Umfeld man sich konkret sozial verortet.

⁴⁵¹ Vgl. Kapitel 2.1.

Die Sprache, „the very vehicle of thought“⁴⁵², wie Malinowski einst so treffend bemerkte, ist dabei im Feld eben nicht nur ganz praktisches Mittel der Verständigung, sondern dient auch der Etablierung von Akzeptanz. Somit sollte der Forderung an den Forscher, die Sprache des Feldes gerade auch in ihren Nuancen zu beachten, auch noch hundert Jahre nachdem Malinowski am Strand von Trobriand ankam, Rechnung getragen werden. Ehe jedoch ein falscher Eindruck entsteht: Nützlich wie meine zumindest rudimentären Kenntnisse des Dialektes auf der Straße und auch im Zentrum waren, ist es doch keineswegs so, als ob im familiären Kontext ausschließlich im Palästinensischen kommuniziert wurde. Während einige der Familienmitglieder über keinerlei Fremdsprachenkenntnisse verfügten, trachteten andere danach, ihre zu einem gewissen Grad bereits vorhandenen Englischkenntnisse zu verbessern, was insbesondere für die jüngeren mit Migrationsabsichten galt. Da ich im Camp als Englischlehrer arbeitete, bot es sich also je nach Situation auch immer wieder an, auf Englisch zu kommunizieren. Somit wechselten sich lange Phasen arabischer Konversation mit langen Phasen englischer Konversation sozusagen dialogisch ab und die beiden Sprachen lebten in friedlicher Koexistenz miteinander unter einem Dach, wobei sowohl ich als auch meine Gastgeber lernten – dies war für mich auch insofern wichtig, als ich das Gefühl bekam, für die erfahrene Gastfreundschaft zumindest irgendetwas zurückgeben zu können. Sollte es also Regionen auf der Welt geben, zu denen die große Lingua franca unserer Zeit noch keinen Zugang gefunden hat, so zählt Šātīlā offenkundig nicht dazu, wenngleich nur die wenigsten Bewohner des Camps wirklich der englischen Sprache mächtig sind.

5.2. Teilnehmende Beobachtung

Bei den eingesetzten Methoden zur Datenerhebung handelt es sich um einen Methodenmix von Teilnehmender Beobachtung und narrativen Interviews im Kontext derselben. Teilnehmende Beobachtung wird nach dem „Data Collector’s Field Guide“ folgendermaßen definiert:

⁴⁵² Malinowski: Argonauts of the Western Pacific. Seite 23.

„Participant observation is appropriate for collecting data on naturally occurring behaviors in their usual contexts.“⁴⁵³

Dagegen lassen sich Interviews narrativen Charakters den sog. Tiefeninterviews zuordnen, deren Zuständigkeitsbereich meist als ein anderer angegeben wird:

„In-depth interviews are optimal for collecting data on individuals' personal histories, perspectives, and experiences, particularly when sensitive topics are being explored.“⁴⁵⁴

Wenn man den sonst recht praktischen Sammelband zur qualitativen Datengewinnung kritisieren wollte, so weil hier die beiden Methoden sich scheinbar als für unterschiedliche Zielsetzungen geeignet gegenüberstehen, was den Eindruck einer Dichotomie evoziert. Tatsächlich ist es aber zumindest für den Ethnographen, der Fragestellungen nach identitären Zugehörigkeiten stellt, vielmehr so, dass man die beiden als zwei unterschiedliche Seiten derselben Medaille begreifen sollte. Vor Beginn meines Forschungsaufenthaltes sollte die Teilnehmende Beobachtung primär der Identifikation passender Interviewpartner dienen und die Erhebung durch ein Verständnis der sozialen und politischen Umstände im Camp sozusagen rahmen. Im Verlauf des Forschungsprozesses stellte sich jedoch heraus, dass in meiner Teilnehmenden Beobachtung erheblich mehr unerschlossenes Potential lag, als ich *a priori* antizipiert hatte. Erst durch andauernde Partizipation am Alltagsleben im Camp und den zahlreichen dabei geführten informellen Gesprächen erlangte ich ein wirkliches Verständnis für die in Šātilā virulenten Diskurse. Retrospektiv betrachtet könnte man argumentieren, dass dieses Verständnis den eigentlichen Kern der Erhebung darstellt, da es wiederum auf die geführten Interviews rückwirkte. Nicht im Sinne eines Korrektives, sondern eher als Basis für die Kontextualisierung und Einordnung der dort angesprochenen Aspekte. Die Interviews wirkten dann in der Folge auch ihrerseits auf die fortgesetzte Teilnehmende Beobachtung ein, sodass sich beide in einer Art interdependentem Wechselverhältnis befanden.

Teilnehmende Beobachtung wird von Gerd Spittler folgendermaßen definiert:

„Unter *Teilnehmender Beobachtung* [...] verstehe ich das in der Ethnologie übliche Forschungsverfahren, bei dem der Forscher für eine längere Zeit in der Gruppe, die

⁴⁵³ Mack, Natasha; C. Woodsong; K.M. MacQueen ; G. Guest und E. Namey: Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide. Research Triangle Park: FHI 2005. Seite 2. Kursivschreibung im Original.

⁴⁵⁴ Ebd. Kursivschreibung im Original.

er untersucht, lebt, ihre Sprache spricht und an ihren Aktivitäten mehr oder weniger intensiv teilnimmt.“⁴⁵⁵

An dem obigen Zitat inhärenten ‚mehr oder weniger‘ lässt sich bereits eine gewisse Verschwommenheit erkennen, welche im Sinne der relativen Unstrukturiertheit der Methode sowohl aufgrund hoher Flexibilität deren größte Stärke wie auch aufgrund beschränkter Überprüfbarkeit eine potentielle Quelle von Kritik darstellt.⁴⁵⁶ Dabei ist Teilnehmende Beobachtung eben durch die ihr eigene hohe Realitäts- und Lebensnähe häufig unsystematisch.⁴⁵⁷ Der damit einhergehende interaktive Charakter der Methode ermöglicht aber gerade hierdurch auch ein dialogisches Forschen auf Augenhöhe und verringert den Abstand zum Forschungsobjekt. Seit Malinowski ist das oberste Primat Teilnehmender Beobachtung das Verstehen von alltäglichem aus der Innenperspektive:

„[...] the final goal, of which an Ethnographer should never lose sight. This goal is, briefly, to grasp the native's point of view, his relation to life, to realize *his* vision of *his* world.“⁴⁵⁸

An dieser Zielsetzung hat sich aller Kritik aus der postmodernen Ecke zum Trotz bis heute nichts geändert.

Bei der von mir durchgeführten Teilnehmenden Beobachtung handelte es sich den obigen Ausführungen folgend um eine ‚klassische‘ Teilnehmende Beobachtung im Malinowski’schen Sinne, bei der ich mich bemühte, in einem möglichst hohem Maße an dem Alltag im Camp zu partizipieren. Dies drückte sich in einer aktiven Teilnahme am Alltagsleben ‚meiner‘ Familie aus, was das tägliche Geschäft im Shop ebenso meint wie eher außergewöhnliche Tätigkeiten wie die Errichtung eines weiteren Stockwerks auf dem Gebäude, wobei ich ebenfalls aktiv mit anpackte, wenn ich auch vermutlich nur von bescheidenem Nutzen war. Von besonderer Bedeutung waren die obligatorischen Samstagnächte, in denen nach Geschäftsschluss gegen Mitternacht bis in die fortgeschrittenen Morgenstunden Spiele gespielt, gegessen, Tee getrunken und geredet wurde. Im Kontext des Alltags im Geschäft nahm ich natürlich auch häufiger die Stellung eines eher passiven Beobachters ein, der zurückgezogen von seinem Stuhl aus die Interaktionen zwischen den anderen

⁴⁵⁵ Spittler, Gerd: Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: Zeitschrift für Ethnologie 61 (2001). Seite 1-25. Seite 2. Kursivschreibung im Original.

⁴⁵⁶ Vgl. Guest: Participant Observation. Seite 79.

⁴⁵⁷ Vgl. Spittler: Teilnehmende Beobachtung. Seite 7.

⁴⁵⁸ Malinowski: Argonauts of the Western Pacific. Seite 25. Kursivschreibungen im Original.

betrachtete und ihren Gesprächen einfach nur lauschte. Gänzlich in der Rolle eines passiven Beobachters verharrte ich, wenn sich die Möglichkeit zur Partizipation an einem formellen Großereignis ergab, dessen Verhaltenskodex mir nicht geläufig war. Dies war nicht selten auf Ad-hoc-Basis der Fall, nachdem ich einige Vertreter der örtlichen politischen Bewegungen näher kennengelernt hatte. Bei all diesen in ihrem Charakter durchaus divergenten Tätigkeiten und Ereignissen ergaben sich Möglichkeiten zu interessanten Beobachtungen und informellen Gesprächen, für die ich sehr dankbar bin.

5.3. Die Interviews

Neben den zahlreichen informellen Gesprächen wurden im Kontext der Teilnehmenden Beobachtung auch ein gutes Dutzend narrativer Interviews durchgeführt, welche sich von diesen hinsichtlich ihres formelleren Charakters, einem höheren Grad an Strukturiertheit und einer ausführlichen Dokumentation unterschieden. Bei der Interviewführung wurde sich grob an den Vorgaben zum autobiographisch-narrativen Interview nach Fritz Schütze orientiert, welches als geeignete und sensible Methode zum Verständnis der subjektiven Wirklichkeitsdeutung des Erzählenden gilt.⁴⁵⁹ Ein narratives Interview nach Schütze gliedert sich in drei Phasen: die Erzählphase, die Nachfragephase und schließlich die Bilanzierungsphase. Somit wird die Haupterzählung durch zwei weitere Phasen ergänzt. In der ersten kann der Forscher zunächst auf die thematischen Angebote der Basisnarration erneut Bezug nehmen, was gegebenenfalls erneut narrative Strukturen evoziert.⁴⁶⁰ An- und abschließend können noch einmal ganz gezielt nicht zur Sprache gekommene, jedoch aus erkenntnistheoretischem Interesse relevante Punkte thematisiert werden. Dies dient vor allem dazu, das Potential des Informanten „als Experte und Theoretiker seiner selbst“⁴⁶¹ so gut wie möglich auszuschöpfen. Wichtig und besonders für die vorliegende Arbeit äußerst günstig erschien mir an dieser Methode, dass die Hauptnarration einseitig durch den Interviewpartner strukturiert wird und somit die Lebensgeschichte in einer Reproduktion vorliegt, wie sie auch

⁴⁵⁹ Vgl. Fritz Schütze: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien: Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Bielefeld: Univ. 1977.

⁴⁶⁰ Vgl. Ebd. Seite 30.

⁴⁶¹ Fritz Schütze: Biografieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis 13 (1983). H.3. Seite 283-293. Seite 285.

wirklich für den Erzählenden identitätskonstitutiv ist.⁴⁶² Qualitative Interviewformen wie diese sind entwickelt worden, um die hoch artifizielle Situation zu entschärfen, welche ein Interview schafft.⁴⁶³ Dennoch ist es notwendig, zu konstatieren, dass ein vorher terminlich vereinbartes Gespräch, bei dem auch noch ein Tonband läuft, niemals die Unbeschwertheit und damit auch Authentizität einer alltäglichen Ad-hoc-Konversation erreichen kann. Dies gilt übrigens auch und vielleicht sogar gerade für Interviews mit guten Bekannten oder Freunden, welche in einer derartigen Situation bestrebt sind, meine Erwartungen zu erfüllen und mir möglichst gut bei meinem Vorhaben zu helfen. Ein Dilemma, wenn man bedenkt, dass sie dies am besten täten, wenn sie die Interviewsituation und das Tonbandgerät einfach vergäßen.

Die Interviews wurden ausschließlich mit ‚alteingesessenen‘, palästinensischen Bewohnern des Camps geführt, was im Falle von Šātīlā eine ganze Reihe von Personen exkludiert, insbesondere die Neuankömmlinge aus Syrien. Gemäß der Fragestellung variierte das Alter der Interviewpartner ganz erheblich, der jüngste Interviewpartner war gerade 20 Jahre alt, die älteste Interviewpartnerin beinahe 90. Formelle Interviews mit Kindern wurden nicht geführt, da mir dies aus mehreren Gründen problematisch erschien. Zum einen aus erkenntnistheoretischer Sicht, da sich bei Kindern unter einem bestimmten Alter vermutlich noch keine generationsspezifischen Gemeinsamkeiten ausbilden konnten, was aber im Hinblick auf die Fragestellung essentiell wichtig ist.⁴⁶⁴ Zum anderen hatte ich ethische Bedenken. Ein Forschungsprojekt wie das meinige stellt für ein Kind in einem palästinensischen Flüchtlingslager eine derart abstrakte Angelegenheit dar, dass ich nicht sicher gewesen wäre, ob die betreffenden Personen wirklich verstanden hätten, welchem Unterfangen genau sie da zustimmen.

Alle Interviews wurden anonymisiert und zudem wurde zugesichert, keine Details zu offenbaren, welche in irgendeiner Form Rückschlüsse auf die Identität der

⁴⁶² Vgl. hierzu auch Ralf Bohnsack: *Rekonstruktive Sozialforschung*. Opladen: Budrich 1991. Seite 92. Bei einem anderen Vorgehen, welches beispielsweise gezielt nach bestimmten Punkten gefragt hätte, wäre meines Erachtens die Gefahr zu groß gewesen, einfach nur ein etabliertes Erzählmuster erst abzurufen und anschließend in der vorliegenden Arbeit erneut zu reproduzieren.

⁴⁶³ Vgl. u.a. Spittler: *Teilnehmende Beobachtung*. Seite 7.

⁴⁶⁴ In Analogie zur Theorie des Spracherwerbs gehen Generationstheoretiker ebenfalls von einer kritischen Phase aus, bei der die neuronale Ausstattung maximal aufnahmebereit ist und anschließend einer Verhärtung neuronaler Pfade unterliegt. Vgl. Assmann: *Geschichte im Gedächtnis*. Seite 34. Anders als beim Spracherwerb liegt diese Phase jedoch nicht vor dem 12. Lebensjahr sondern setzt um das 15. Lebensjahr ein. Ebd. Diesen Überlegungen folgend wären Interviews mit deutlich jüngeren Interviewpartnern also im Hinblick auf die Forschungsfrage wenig sinnvoll gewesen.

Interviewpartner zulassen.⁴⁶⁵ In Anbetracht einer konkreten Bedrohung durch Armee und vor allem Geheimdienst handelt es sich hierbei natürlich um eine absolute Selbstverständlichkeit. Bei einigen Interviews assistierte mir eine Freundin, die anders als ich neben dem Englischen auch das palästinensische Arabische fließend beherrscht. Man kann sich dies bildlich vielleicht wie eine Art Sicherheitsseil vorstellen, welches mir bei den ausschließlich auf Arabisch geführten Interviews im Zweifelsfall geholfen hätte, nicht vollkommen verloren zu gehen. Ich war für diese Unterstützung sehr dankbar, nicht zuletzt, da dies eine Menge Druck von mir nahm. Bei vielen Interviews hatten meine Gesprächspartner zudem das Bedürfnis, ihre eigenen Englischkenntnisse anzubringen und fielen nur dann ins Arabische zurück, wenn sie meinten, ein Wort oder auch einen Sachverhalt nicht adäquat in englischer Sprache ausdrücken zu können. Somit ergaben sich einige Interviews, welche partiell in Englisch und partiell in Arabisch geführt wurden. Dies gestaltete sich als hilfreich, wenn meine Gesprächspartner fundierte Englischkenntnisse besaßen (von zwei bis drei Interviews kann behauptet werden, dass sie im Wesentlichen in englischer Sprache geführt wurden) und als eher hinderlich, wenn die entsprechenden Personen in Wirklichkeit kaum rudimentäre Englischkenntnisse vorweisen konnten. Kommentarlos akzeptiert habe ich die sprachliche Wahl meiner Gesprächspartner jedoch in beiden Fällen. Alle Interviews starteten mit einer ausgedehnten Smalltalkphase, unabhängig davon, zu welchem Grad mir die Personen zuvor vertraut waren. Die Mehrzahl der Interviews führte ich in den Privatwohnungen meiner Gesprächspartner, was neben der obligatorischen palästinensischen Bewirtung eines Gastes mit Tee, Kuchen und gelegentlich auch Wasserpfeife, der *arğıla*,⁴⁶⁶ noch eine Reihe weiterer Vorteile mit sich brachte. Zum einen nahm die vertraute Atmosphäre meinen Gesprächspartnern ein Stück weit die Befangenheit und entschärfte somit den oben angesprochenen artifiziellen Charakter der Interviewsituation ein wenig. Zum anderen war eine noch weit mehr praktischen Erwägungen folgende Überlegung wegweisend: Es sollten möglichst wenig andere Personen anwesend sein. Da das Lager auf der Größe eines Fußballstadions

⁴⁶⁵ Eine Ausnahme existiert: Muḥammad heißt tatsächlich Muḥammad. Dies liegt darin begründet, dass der selbstbewusste alte Mann explizit darauf hinwies, dass er keine Änderung seines Namens in der Arbeit wünscht. Trotz Bedenken entsprach ich natürlich diesem Wunsch – auch weil der Name Muḥammad im Camp, sowie im gesamten arabischen Sprachraum, so häufig ist, dass eine Identifizierung nur anhand des Namens nahezu unmöglich erscheint.

⁴⁶⁶ In den Dialekten der Levante ist das in den nordafrikanischen Dialekten gebräuchliche Wort *šīša*, eingedeutscht Shisha, als Bezeichnung für eine Wasserpfeife nicht gebräuchlich und es wird stattdessen das türkische Lehnwort *arğıla* verwendet.

geschätzte 15.000 Einwohner beherbergt gibt es eigentlich keine öffentlichen Plätze, auf denen man nicht von anderen Menschen umgeben ist. Dies hätte nicht nur den Gesprächsfluss permanent unterbrochen, sondern vermutlich auch angesichts des Geräuschpegels die Tonbandaufnahme unbrauchbar gemacht. Während der Smalltalkphase erklärte ich, warum ich die Interviews führte, und dass sie später Bestandteil meiner PhD-These werden würden. Auch für die Verwendung des Tonbandgeräts bat ich noch einmal gesondert um Erlaubnis, welche stets erteilt wurde. Durchgehend fiel mir während der Interviews auf, dass meine Gesprächspartner das Bedürfnis hatten, ausgiebig über die kontemporäre Situation im Lager zu sprechen. Diese wurde fast ausnahmslos als negativ beschrieben, lediglich ein Interviewpartner akzentuierte neben den negativen Punkten auch positive Aspekte, die er vor allem im sozialen Miteinander im Camp ausmachte. Gegenüber einem Außenstehenden wie mir ließen sich vermutlich leichter persönliche Leidensgeschichten artikulieren als gegenüber anderen, die Ähnliches oder Schlimmeres erfahren haben, was den Erzählenden im günstigsten Fall ein Gefühl der Erleichterung gegeben haben mag. Auch muss das stets vorhandene Geflecht wechselseitiger Erwartungshaltung hier als erklärendes Interpretament herangezogen werden: Trotz des klar artikulierten akademischen Interesses hatten anscheinend zumindest einige meiner Interviewpartner das Gefühl, im Rahmen der Interviews der mitteleuropäischen Öffentlichkeit von den Zuständen in Šātīlā und den Flüchtlingslagern im Libanon im Allgemeinen berichten zu können. Dieser Umstand wurde mir klar, als einer meiner Gesprächspartner nach Ende des formellen Interviews fragte, ob dieses meiner Meinung nach nun irgendetwas an den Zuständen im Lager ändern würde. Ich antwortete etwas ausweichend, dass es natürlich auch irgendwo um „raising awareness“ gehe, eine akademische Arbeit aber ohnehin selbst bei Publikation vermutlich nur einen sehr beschränkten Kreis von Leuten erreichen würde und somit wohl leider keinerlei nennenswerte Effekte zu erwarten seien. Mein Gesprächspartner hatte bereits, als er die Frage gestellt hatte, ein leichtes Lächeln aufgesetzt, welches sich auch bei meiner Antwort nicht im Geringsten änderte – er hatte nichts anderes erwartet.

5.4. Reflexive Betrachtung der eigenen Rolle im Forschungsprozess

Seit der reflexiven Wende ist es in den Kulturwissenschaften allgemein und in der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie im Besonderen gängige Praxis, das Selbst des Forschers in den von ihm produzierten Text

einfließen zu lassen.⁴⁶⁷ Dies erscheint schon allein deshalb sinnvoll, da die Person des Forschers durch ihre Interaktionen mit dem Feld selbiges zu einem gewissen Grad modifiziert und somit selbst zum fluktuierenden Bestandteil der Kultur wird, welche sich anschließend im Prozess der Textproduktion manifestiert, bzw. eben durch den Forscher manifest wird. Dies heißt meiner Meinung nach nicht, dass es die vom Ethnographen beschriebene kulturelle Realität ohne dessen Anwesenheit nicht gibt, wie einige eher radikale Anhänger der postmodernen Schule vielleicht behaupten würden. Dennoch ist eine klare Offenlegung der Rolle des Forschers während der Forschung sinnvoll, was auch den prozessualen Charakter einer ethnographischen Unternehmung nicht außer Acht lassen sollte. Dies erhöht nicht nur die Transparenz, sondern hilft gleichsam das Unternehmen und seine Ergebnisse als Ganzes besser zu verstehen, da die Komponente ‚Person des Forschers‘ nun mit auftaucht.⁴⁶⁸ Wie bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel erwähnt sollten dabei meiner Auffassung nach auch gemachte Fehler während des Forschungsprozesses ganz offen thematisiert werden.

Für Volker Gottowik „[...] ist die Figur des Ethnologen nunmehr Teil des semantischen Feldes geworden, für das [...] Exil, Heimatlosigkeit und Entfremdung die Stichworte abgeben.“⁴⁶⁹ In einem gewissen Sinn scheint es absurd, Exil und Heimatlosigkeit „am anderen Ende der Welt“⁴⁷⁰ verstehen zu wollen, wo diese doch zeitgleich hunderttausendfach zu ‚uns‘ nach Mitteleuropa strömt. Auf der anderen Seite ist es eben eine ganz spezifische Situation und ein ganz spezifischer Kontext, in

“People are strange, when you are a stranger.”

Jim Morrison, zitiert auch von Volker Gottowik in dessen Artikel „Der Ethnologe als Fremder“

⁴⁶⁷ Vgl. u.a. Dieter Haller: *Tanger: Der Hafen, die Geister, die Lust. Eine Ethnographie.* Bielefeld: Transcript 2016. Seite 19.

⁴⁶⁸ Zahlreiche Studien tun dies, oft auch in Form eines gesonderten Kapitels. Vgl. u.a. Pfeiffer: *Nahr al-Barid.* Seite 53-58.

⁴⁶⁹ Gottowik, Volker: *Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur.* In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (2005). Seite 23-44. Seite 40.

⁴⁷⁰ Ebd.

dem sich die Palästinenser im Libanon befinden. Es handelt sich bei den Flüchtlingslagern wie Šātīlā um Plätze des Überganges, die aber eine Art von Dauerhaftigkeit erlangten. Dies legitimiert ein akademisches Interesse, zumal da es sich in einer gewissen Weise auch um einen Blick in eine mögliche, wenn auch wenig erstrebenswerte, Zukunftskonfiguration Mitteleuropas handelt. Neben dieser akademischen Legitimation üben die Flüchtlingslager jedoch auch offenkundig eine Faszination aus, die sich in bedenklicher Nähe zum Voyeurismus zu befinden scheint.⁴⁷¹ Als Voyeur habe ich mich natürlich selbst zu keinem Zeitpunkt verstanden, was sicher damit zusammenhängt, dass diese Vorstellung nicht eben angenehm ist. Dennoch erinnere ich mich an eine Situation, in der eine Gruppe von offensichtlichen „Westlern“ in den Straßen des Camps bei mir ein unangenehmes Gefühl evozierte, da sie dort meiner Meinung nach schlicht ‚nicht hingehörte‘.⁴⁷² Erst mit einem zeitlichen Abstand wurde mir klar, dass ich gleich dem Blick in einen Spiegel nicht zuletzt gesehen hatte, dass ich selbst mich in einem Umfeld befand, in das ich eigentlich ‚nicht gehörte‘. Bis heute bin ich mir unsicher, ob es die Erinnerung an diese zu dem entsprechenden Zeitpunkt bereits vergessene Tatsache war, welche die negative emotionale Reaktion in mir evozierte. Ebenso wenig wie als Voyeur wollte ich mich als politischen Aktivistin verstehen, was sich mit der Zeit als etwas problematischer herausstellte. Bei den Camps im Libanon handelt es sich um ein politisiertes Feld, in dem sich ein Fremder im Zuge eines längeren Aufenthaltes auf die eine oder andere Weise positionieren muss, bzw. auch dann positioniert, wenn er dies eigentlich nicht will. Natürlich geschieht auch das, wie eigentlich alles, in Šātīlā auf informelle Weise: Niemand setzt beispielsweise seinen Namen auf eine Liste, um die Verbundenheit mit einer der Fraktionen zu bekunden.

⁴⁷¹ Vgl. u.a. Ted Swedenburg: With Genet in the Palestinian Field. In: Carolyn Nordstrom and Antonius C.G.M. Robben (Hrsg.): *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press 1995. Seite 24-40. Seite 29 ff. Swedenburg selbst benutzt nicht den Begriff Voyeurismus, sondern schildert in seinem sehr lesenswerten Artikel die Erfahrungen des französischen Schriftstellers Jean Genet, der sich über längere Zeit mit Palästinensern in Jordanien wie auch im Libanon aufhielt. Genet schildert frei von dem Zwang, stets wissenschaftlich erscheinen zu müssen, das Vergnügen, welches ihm der Aufenthalt in diesem vermeintlich problematischen Umfeld bereitet hat. Swedenburg stellt dies im Kapitel ‚Fieldwork as Fun?‘ dar. Das Ganze ist ein Kunstgriff: Indem er Genet sozusagen ‚vorschickt‘, gesteht Swedenburg seine eigenen Gefühle während seiner ethnographischen Arbeit, ohne sich wissenschaftlich diskreditieren zu müssen. Somit plädiert er auch für eine konsequentere Offenlegung der eigenen Motivationen für eine Feldforschung in einem vermeintlich oder tatsächlich gefährlichen Umfeld.

⁴⁷² Ich hielt die Gruppe von Nordeuropäerinnen irrtümlicherweise für Touristen. Tatsächlich handelte es sich um ein Crowdfunding-Projekt, in dessen Rahmen die Mädchen in den Libanon gekommen waren, um ‚etwas Gutes‘ zu tun. Somit zogen sie Freiwilligenarbeit in den palästinensischen Lagern in Betracht. Was aus dem Projekt wurde, weiß ich nicht, nach Šātīlā kehrten sie jedoch nicht zurück.

Meine Partizipation an Veranstaltungen der linkssäkularen Fraktionen sowie das gelegentliche Teetrinken im PLO-Hauptquartier reichten völlig aus, um eine gewisse Verbundenheit zu kommunizieren. Dies geschah meist *en passant* aus Alltagssituationen heraus. Hier lohnt sich der Rückgriff auf die unter 2.2.3. erwähnten Demonstrationen, an denen ich aktiv teilnahm. Da diese Partizipation sicher als eine Form von Aktivismus gewertet werden kann, wurde ich also zum Aktivist, ohne dass mir dies überhaupt so richtig bewusst war. Primär betrachtete ich mich aber einfach nur als Freund der mit mir eng verbundenen Personen, die zumeist nicht sehr politisch waren. Somit befand ich mich also im Spannungsfeld zwischen Freund, Mitstreiter (zu einem gewissen Grad) und natürlich nicht zuletzt auch Forscher, schließlich hatte diese Tätigkeit mich überhaupt erst nach Šātīlā gebracht. Dass der Ethnograph seinen Kontakten im Feld gegenüber nicht indifferent verbleibt, erscheint dabei wie eine anthropologische Unausweichlichkeit: Letztlich ist der Forscher keine Maschine, genauso wenig wie seine Informanten sich als ‚Forschungsobjekte‘ entmenschlichen ließen, und aus der Situation wechselseitiger Fremdheit ergeben sich umso intensivere Beziehungen. Dies mag besonders in einem polarisierenden Umfeld wie Beirut gelten, in dem die Hariri-Aktiengesellschaft Solidere das Downtown-Gebiet in einem grotesken Gigantismus zu einer Art von Neu-Manhattan umbaut und Angeberei mit modernen Insignien des Reichtums wie Geländewagen der Größe von Häusern zum guten Ton gehört, während nur wenige Kilometer südlich die Menschen kaum das Nötigste haben. Wenn man dann noch von eben diesen Menschen Herzlichkeit erfährt, während einem die ‚Upper-Class‘ tendenziell eher feindselig gegenübersteht, führt dies zu einer intensiven Solidarisierung und auch Identifikation mit seinem Forschungsfeld. Ich persönlich halte dies auch keineswegs für ‚falsch‘ oder ‚unwissenschaftlich‘ – es ist schlicht menschlich und sollte auch benannt werden. Nur ist niemandem besser bekannt als dem Ethnographen, dass auch Distanz letztlich notwendig ist, da ihr ein erkenntniskonstitutiver Charakter inhärent ist. Dies setzt eine distanzwahrende Reflexion der eigenen Rolle voraus,⁴⁷³ welche von mir während der Forschungsphase sicher nicht immer im ausreichenden Maße vorgenommen wurde. Damit ist nicht gemeint, dass es zu einer vollständigen Integration in das Untersuchungsfeld gekommen wäre, welche unter dem Begriff ‚going native‘ in der Literatur auch zumeist als wenig vorteilhaft beschrieben wird. Vielmehr war es so, dass ich mir der

⁴⁷³ Vgl. u.a. Uwe Flick: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Überarbeitete Neuauflage. Reinbek: Rowohlt 2002.

Ambivalenz meiner Rolle durchaus bewusst war, diese aber nicht wirklich verstanden habe. Dies hat auch mit einem Versäumnis meinerseits zu tun, welches ich retrospektiv als vermutlich größte Eselei⁴⁷⁴ meiner Feldforschung bezeichnen muss: Ich ließ mir mit dem Umzug ins Camp recht viel (= zu viel) Zeit und wohnte auch noch zu einem Zeitpunkt in einer WG im Mittelklassestadtteil ḡ'aytāwī, als sich mein gesamtes soziales Leben bereits in Šātīlā abspielte. Dies lässt sich vordergründig damit erklären, dass es offiziell nicht möglich ist, Wohnraum in den Lagern zu mieten oder zu vermieten. Inoffiziell gibt es jedoch, wie kaum verwundern sollte, einen recht regen Wohnungsmarkt, wie ich bereits nach einiger Zeit herausfand. Dennoch begnügte ich mich für einige Zeit damit, morgens den Bus zum Lager hin und abends wieder von diesem weg zu nehmen und nur gelegentlich bei Freunden im Lager zu übernachten. Ich bildete mir ein, dass ich das Refugium eines festen Wohnortes außerhalb des Lagers, welches selbst kaum Rückzugsräume und Privatsphäre bietet, brauchen würde. Tatsächlich zementierte dies nur meine ablehnende Haltung gegenüber der trink- und partyfreudigen Mehrheitsgesellschaft der Metropole. Nachdem ich den Umzug schließlich doch ‚gewagt‘ hatte, entspannte sich die Situation und ich fing wieder an, meine gelegentlichen Aufenthalte außerhalb des Lagers wertschätzen zu können. Wieder im Einklang mit mir selbst konnte ich meine Doppelfunktion als Forscher und gleichzeitig Freund, auch aber als (temporäres) Feldmitglied, dessen Lebensweise und Werte aber sich prinzipiell in anderen Teilen der Stadt eher widerspiegeln, verstehen und auch akzeptieren. Der vermeintliche Mangel an Privatsphäre gestaltete sich dabei als weniger dramatisch als zuvor antizipiert – abgesehen davon, dass ich das Lager wie erwähnt gelegentlich verließ, ergab sich selbst in einem Umfeld wie Šātīlā durchaus manchmal die Möglichkeit eines kontemplativen Augenblicks für mich selbst, etwa in der Dämmerung auf dem Dach meiner Behausung.

⁴⁷⁴ Ursprünglich wollte ich ganz offen von ‚Schlamperei‘ reden. In Anlehnung an Albert Einstein und seine kosmologische Konstante begnügte ich mich jedoch mit dem somit bereits in der Wissenschaftsgeschichte verorteten Wort ‚Eselei‘.

6. Palästinensische Lebensverläufe, palästinensische Lebensgeschichten – palästinensische Lebenswelten

6.1. Methodische Vorbemerkungen

Mein norwegischer Freund Bjørnar meinte einmal zu mir: „Wulf, was wir machen, ist eigentlich gar nicht so unterschiedlich. Ich interessiere mich nur vordergründig für die Architektur hier. Es ist mehr die Linse, die ich benutze. Dahinter stellen wir die gleichen Fragen.“ Damit hatte er nicht ganz Unrecht. Die Linsen, mit denen wir die Lebenswirklichkeiten der Menschen in Šātīlā betrachteten, waren recht unterschiedlich, was die grundlegenden Fragestellungen unserer Projekte miteinschließt. Seine ‚Linse‘ war die Architektur, meine Linse sind die Lebensverläufe und Biographien unterschiedlicher Generationen. Unseren Forschungsinteressen war jedoch ein tieferes Erkenntnisinteresse gemein, das die vordergründig so unterschiedlich erscheinenden Projekte in letzter Instanz betrachtet doch recht ähnlich erscheinen lässt.⁴⁷⁵ Letztlich geht es darum, real existierende Lebenswelten aus der Innenperspektive darzustellen und für eine bisher nur aus der Außenperspektive betrachtende LeserInnenschaft plausibel verständlich zu machen. Lebenswelt verstehe ich in Anlehnung an Alfred Schütz (welcher wiederum von Husserl inspiriert war) als intersubjektive kulturelle Grundierung des Wahrnehmens und Verstehens der Welt, welche eben hierdurch erst ihre Sinnhaftigkeit erlangt.⁴⁷⁶ Das Ziel der systematischen Darstellung und Analyse der unterschiedlichen Perspektiven und Stimmen Angehöriger unterschiedlicher Generationen ist es, aus der vorhandenen Polyphonie die Melodien der einzelnen Generationen herauszuhören, um bei dem schönen Bild von Mannheim zu bleiben.⁴⁷⁷

Das gesamte Spektrum existierender oder auch darüber hinaus denkbarer Lebensverläufe ist im Umfang einer einzelnen Studie dabei nicht darstellbar, auch nicht bei einem fest definierten und räumlich begrenzten Ort wie Šātīlā. Eine solche holistische Darstellung wäre nicht einmal im Rahmen eines mehrjährigen

⁴⁷⁵ Bjørnar ist ein norwegischer Architekt, der an einer Ausstellung über identitäre Ausdrucksweisen in der Architektur verschiedener Flüchtlingslager weltweit arbeitete und neben mir der einzige Europäer während meiner Zeit im Camp war. Uns verbindet bis heute eine enge Freundschaft.

⁴⁷⁶ Vgl. Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

⁴⁷⁷ Vgl. Mannheim: Problem der Generationen. Seite 10. Siehe auch oben Kapitel 3.

Forschungsaufenthaltes mit Unterstützung eines umfangreichen Teams aus Kollegen und Assistenten sowie der dafür erforderlichen erheblichen finanziellen Förderung zu gewährleisten. Ganzheitliche Ansätze erscheinen heute mehr denn je als pure Fiktion, da sich unsere hochkomplexe und im Kontext der Globalisierung rasch ändernde und auf vielfältige Weise miteinander verbundene Welt eines solchen Zugriffs gegenüber immun zu zeigen scheint. Auch ein Ort wie Šātīlā ist zwar räumlich begrenzt, deshalb aber keineswegs statisch und in sich geschlossen. Somit muss der Anspruch auf Holismus aufgegeben werden und wir wollen uns mit einer jener James Clifford'schen/George Marcus'schen ‚partial truths‘⁴⁷⁸ zufriedengeben, wobei ich mich natürlich zumindest selbst darin versuchen will, mich jeglicher Parteilichkeit zu enthalten. Somit erhebe ich gar nicht erst den Anspruch, dass die dargestellten Lebensgeschichten in besonderem Maße repräsentativ für die Palästinenser, die Palästinenser im Libanon oder welches abstrakte größere Kollektiv auch immer und somit generalisierbar sein sollen. Der Ansatz ist ein anderer: Verschiedene Stimmen und Erzählungen von Angehörigen unterschiedlicher Generationen sollen nebeneinander gestellt werden, was somit Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede sichtbar machen wird. Dabei werden drei von mir in Šātīlā aufgezeichnete Lebensgeschichten mit Angehörigen klar abgrenzbarer Generationen einen Bezugsrahmen konstituieren, in den ich in interpretativen Einschüben korrespondierende Aussagen aus den anderen von mir aufgezeichneten Interviews platzieren werde, um so generationenspezifische narrative Strukturen wie auch sinnstiftende Topoi und Vorstellungen zu identifizieren. Da ich keinerlei künstliche Homogenität vortäuschen will (auch wenn dies meiner Argumentation natürlich zuträglich wäre) werden auch Brüche und Divergenzen sowie überraschende Aussagen vermeintlicher generationeller „Schicksalsgenossen“, um sich erneut der Terminologie Mannheims zu bedienen, dargestellt und diskutiert. Somit liefert die Arbeit keine widerspruchsfreien Antworten. Dies ist aber auch nicht wirklich überraschend, wenn wir uns an den theoretischen Teil der Arbeit erinnern, in dem dargestellt wurde, dass die generationelle Zugehörigkeit eben nur *einen*, wenn auch einen entscheidenden, neben *anderen* kollektiven Bezugsrahmen liefert, welche sich in der Einzelperson manifestieren.⁴⁷⁹ Eben das macht die Verknüpfung der Arbeiten

⁴⁷⁸ Vgl. James Clifford und George Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press 1986. Siehe hier vor allem die Einführung von James Clifford: *Introduction: Partial Truths*. Seite 1-27.

⁴⁷⁹ Vgl. 3.2.1.

von Mannheim und Halbwachs ja so fruchtbar: Nur nach Mannheim wäre ein ‚Ausscheren‘ aus einem Generationenverbund schwer erklärbar.

Gemäß der Maxime, erstens weder den Anschein erwecken zu wollen, ich wäre der erste Europäer gewesen, der sich jemals in die doch recht ungewohnten Sphären eines palästinensischen Flüchtlingslagers im Libanon gewagt hätte, noch zweitens alle vorangegangenen Forscher und Autoren durch Nichtnennung zumindest implizit als Dilettanten zu brandmarken,⁴⁸⁰ ist es ebenso ein Anliegen, an entsprechender Stelle auch auf korrespondierende Sekundärliteratur zu palästinensischer Erinnerung und Identität Bezug zu nehmen, so dies dem allgemeinen Verständnis förderlich erscheint. Einige der in Kapitel 3 genannten Autoren und Arbeiten werden hier folglich ein Comeback erleben, wenn auch an dieser Stelle keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird. Es geht in diesem Teil der Studie nicht darum, den Überblick zur bisherigen Forschung auf dem Gebiet zu wiederholen, sondern einzelne spezifische Erkenntnisse und Beobachtungen aus dem Fundus der bisherigen Publikationen mit dem von mir selbst erhobenen Material zu verbinden, so sich dies anbietet. Das gesamte Verfahren weist insofern eine gewisse Nähe zur Grounded Theory auf, als Theorie und Analyse wie zu einem geringeren Anteil auch die Datenerhebung in einer wechselseitigen Beziehung zueinander standen und die Daten selbst gegenüber den theoretischen Annahmen priorisiert wurden.⁴⁸¹ Auch habe ich zu dem Zeitpunkt auf die Durchführung weiterer formeller Interviews verzichtet, als ich feststellte, dass bestimmte Themenkomplexe immer wieder angesprochen wurden und gewisse Topoi immer wieder auftauchten. Freunde der Grounded Theory würden hier vermutlich den Begriff der ‚theoretischen Sättigung‘

⁴⁸⁰ Freilich steht eine Nichtbeachtung von vermeintlich für das Thema relevanten Autoren und Werken nicht immer für solch eher niederträchtige Absichten. Dieter Haller etwa ignoriert in seiner sehr lesenswerten Ethnographie „Tanger: Der Hafen, die Geister und die Lust“ Crapanzanos großartigen Klassiker „Tuhami“ ganz bewusst, um sich nicht dessen „sozialpsychologische Brille“ aufzusetzen, trotzdem sich beide Werke mit der Bruderschaft der Ḥamādša beschäftigen. Vgl. Dieter Haller: Tanger: Der Hafen, die Geister und die Lust. Eine Ethnographie. Bielefeld: Transcript 2016. Seite 9. Diese Begründung überzeugt und Haller gelingt eine gute, eigenständige Betrachtung. In meinem Fall jedoch ist die Intention eine andere: Ich verstehe meine Arbeit als einen kleinen Beitrag zum Verständnis palästinensischer Identität im Libanon, wie auch, in geringerem Maße, zur Erinnerungsforschung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive allgemein, den ich zur Bereicherung der bisherigen Erkenntnisse beisteuere. Dies lässt sich etwa mit einem Physiker vergleichen, der zur Beschreibung der Wärmeemission eines Doppelsternensystems vermutlich nicht erst die Thermodynamik als solche neu formulieren würde.

⁴⁸¹ Vgl. Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss: Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber 1998.

bemühen.⁴⁸² Andererseits wurde das Material nicht durch die Bildung von Kodes seziert, jedenfalls nicht im klassischen Sinne von Glaser und Strauss. Somit wurden einige der Glaser/Strauss'schen Paradigmen sowohl im Forschungsprozess wie auch bei der Analyse der Daten beachtet, ohne jedoch wirklich deren Richtlinien in einer stringenten Art und Weise zur Gänze zu folgen. Besonders treue Anhänger der in den letzten Jahren recht trendigen Methodologie-Theorie von Glaser und Strauss bitte ich an dieser Stelle darum, mir diese Inkonsequenz nachzusehen. Ebenso wie bei der Grounded Theory, in der die ‚Constant Comparative Method‘ ein integraler Bestandteil ist,⁴⁸³ bedient sich die Analyse allerdings einer ganz grundsätzlichen Eigenschaft menschlicher Kognition: des Vergleichs.⁴⁸⁴ Als urmenschliche Eigenschaft ist uns der Vergleich sozusagen in die Wiege gelegt, was jedoch nicht dazu verleiten sollte, eine komparative Vorgehensweise als ‚unwissenschaftlich‘ zu diskreditieren. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall, ich wage zu behaupten, dass alle mir bekannten Wissenschaften implizit oder explizit vergleichend arbeiten. Dies gilt auch für die Kultur- und Sozialanthropologie, vielleicht sogar in besonderem Maße. Wenn etwa Bronislaw Malinowski in „The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia“ diffizile matrilinear organisierte Verwandtschaftsbeziehungen darstellt, geschieht dies in selbstverständlichem Kontrast zu mitteleuropäischen Gesellschaftsmodellen.⁴⁸⁵ Schließlich geht es ihm nicht zuletzt um die Infragestellung von vermeintlichen Universalismen, wie dem von Sigmund Freud apostrophierten Ödipuskomplex, was durch einen interkulturellen Vergleich plausibilisiert wird.⁴⁸⁶ Diese Reihe ließe sich mit so namhaften Protagonisten unserer anthropologischen Zunft fortsetzen wie Ruth Benedict oder Margaret Mead, die durch interkulturelle Vergleiche die bunte Vielfalt des sozialen Lebens einer Kultur möglichst holistisch zu fassen trachteten.⁴⁸⁷ Auch bei den zuletzt genannten konnten ihre kulturellrelativistischen Grundgedanken nur durch eine interkulturelle Kontrastierung (etwa von Geschlechterrollen) plausibel dargestellt werden. Somit gingen vergleichende Ansätze in der Geschichte des Faches häufig Hand in Hand mit einer bestimmten dominanten Theorie, zu der sie gewisserweise ‚gehörten‘: Wer

⁴⁸² Vgl. ebd. Seite 69.

⁴⁸³ Vgl. Gingrich und Palmberger: Qualitative Comparative Practices. Seite 96.

⁴⁸⁴ Vgl. auch das vorangegangene Kapitel bezüglich des Forschungsdesigns.

⁴⁸⁵ Vgl. Bronislaw Malinowski: The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea. London: Routledge & Kegan Paul 1929.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd. Seite 385/386. Vgl. auch Gingrich und Fox: Anthropology, by Comparison. Seite 3.

⁴⁸⁷ Ebd.

beispielsweise eine große Anzahl von Mythen auf zugrunde liegende strukturelle Muster untersuchte, sah sich wohl dem ethnologischen Strukturalismus zugehörig (oder begründete selbigen). Dies scheint natürlich dahingehend problematisch, als dass die großen Metatheorien durch die postmoderne Kritik kaum noch allgemeine Gültigkeit für sich beanspruchen können. Dadurch ergeben sich natürlich auch Implikationen für rezente bzw. kontemporäre komparativ operierende Forschungsprojekte, wie auch eine vorsichtige Evaluation des Nutzens bzw. eben Nicht-Nutzens dieser Methode in der Fachgeschichte verdeutlicht. Wie Andre Gingrich diesbezüglich prägnant zusammenfasst, kann man feststellen, dass

„[...] the record of regional and historical comparison shows that, in practice, comparative projects often were able to contribute productive empirical and conceptual advances in anthropological knowledge, whereas the uses and abuses of comparison for elaborating grand theories remained ambiguous and doubtful.“⁴⁸⁸

Damit ergibt sich, dass ein vergleichender Ansatz im anthropologischen Sinne heute sich keiner Metatheorie mehr zugehörig fühlt, bzw. nicht zu einer solchen beitragen will.⁴⁸⁹ Da wie erwähnt die großen vergleichenden Traditionen der Vergangenheit nur im Zusammenhang mit den jeweils dominierenden Metatheorien ihrer Zeit gedacht werden konnten, ergibt sich ferner, dass es heute ‚die‘ vergleichende Methode in der Anthropologie nicht gibt. Vielmehr sind wir zu einer (fachinternen) Pluralität von vergleichenden Ansätzen gelangt,⁴⁹⁰ die alle für ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereich eine gleichwertige Berechtigung haben. Dabei wird fernab der Suche nach universalistischen Strukturen, ermittelt durch ein eher quantitatives Vorgehen, der konkrete ethnographische Kontext priorisiert, welcher sich nur durch ein qualitatives Verfahren erfassen lässt.⁴⁹¹ Richtungsweisend erscheint dabei die Maxime, dass Phänomene nur in ihren spezifischen sozialen Kontexten ihre Bedeutung erlangen und somit auch nur unter deren Beachtung zu fassen sind. Neben der ausführlichen Beachtung des Feldkontextes impliziert dies, dass auch die folgende Analyse zu keinerlei universalistischen Ergebnissen kommen kann, was schon allein der eher induktiven Vorgehensweise geschuldet ist, welche wie erwähnt das erhobene Material klar gegenüber theoretischen Vorannahmen priorisiert:

⁴⁸⁸ Gingrich und Fox: *Anthropology, by Comparison*. Seite 19.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd. Seite 12.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd. Seite 2; 6; 12; 19.

⁴⁹¹ Vgl. ebd. Seite 12.

„In inductive but also in abductive settings, however, the quantitative limitations of anthropological comparison hardly permit the elaboration of any universal theory in the actual sense of this term. Ethnography’s rich empirical saturation with a smaller number of comparative cases allows for much more detail to be compared among them, but this comes along with clear limits regarding the possibility of inferring from there towards universals.“⁴⁹²

Da wie oben dargestellt heute die Mehrheit der Anthropologen den großen Metatheorien ohnehin eher skeptisch gegenübersteht, ist es indes nicht als Nachteil zu werten, wenn eine Arbeit nicht direkt die ganze weite Welt als solches erklären will, sondern sich mit einem klar definierten Teilaspekt bescheidet. Vielmehr kann der anthropologische Vergleich hier gerade seine Stärken ausspielen:

„What anthropologists have to offer instead, on the level of inductively, or alternatively, of abductively, pursued anthropological comparison, are [...] general statements and insights about clearly specified contexts, and middle-range theories.“⁴⁹³

Als abhängige Methodik⁴⁹⁴ geht es also darum, vorhandene Daten in zusätzlichen Konstellationen zueinander in Relation zu setzen und somit in der Analyse im Endeffekt auch zusätzliches Wissen zu generieren.⁴⁹⁵ Auf diese Weise kann es letztendlich durch eine möglichst sorgfältige (also nicht blind pauschalisierende) Abstraktion durchaus gelingen, hinter die Spezifika der einzelnen dokumentierten Fälle zu gelangen⁴⁹⁶ und ggf. in letzter Instanz auch einen Beitrag zur Theoriebildung zu leisten.

In diesem Sinne beschreibt und dokumentiert wie oben erwähnt die vorliegende Analyse also zunächst die jeweiligen Einzelfälle und versucht sie in ihren Spezifika unter besonderer Berücksichtigung des Feldkontextes, in dem sie sich befinden, möglichst plausibel darzustellen. Erst in einem zweiten Schritt werden die Einzelfälle dann aufeinander bezogen, wobei Unterschiede wie auch Interferenzen sichtbar gemacht werden sollen. Im letzten Schritt versucht sich die Arbeit schließlich darin, die zuvor dargestellten Phänomene zu plausibilisieren – also durch die Einbettung in breitere theoretische Rahmen verständlich zu machen. Bereits oben wurde erwähnt,

⁴⁹² Gingrich: Comparative Methods in Anthropology. Seite 217.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Vgl. Gingrich und Palmberger: Qualitative Comparative Practices. Seite 103.

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd. Seite 97; Gingrich: Comparative Methods in Anthropology. Seite 219. & Gingrich und Fox: Anthropology, by Comparison. Seite 21.

dass dabei völlig widerspruchsfreie Antworten weder erwartet noch anvisiert werden.

Ein letzter Punkt betrifft die Übersetzung der Interviews aus dem Arabischen bzw. in Teilen auch Englischen ins Deutsche.⁴⁹⁷ Übersetzungen müssen seit der großen Krise der ethnographischen Repräsentation, welche bis heute zu einem gewissen Grad anhält, einer Problematisierung ausgesetzt werden. So birgt nach Judith Butler jede Übersetzung die Gefahr einer ‚Aneignung‘ bzw. ‚Inbesitznahme‘ (appropriation)⁴⁹⁸ – eine Tatsache, die bei heute dankenswerterweise sehr um dialogisches Forschen auf Augenhöhe bemühten Anthropologen Gedanken an stark negativ besetzte Schlagwörter von Eurozentrismus bis (schlimmstenfalls) Kolonialismus evoziert und somit zu panischen Reaktionen führen kann. Als panische Reaktion würde ich beispielsweise eine gegenüber Übersetzungen fundamentaloppositionelle Position verstehen, welche einfach den Text in Originalsprache wiedergibt. Derartige Versuche wurden in den vergangenen Jahrzehnten gelegentlich unternommen. Diese extreme Position bezüglich der schlichten Unmöglichkeit einer Übersetzung hat sogar einen Namen: Inkommensurabilitätsthese. In der wissenschaftlichen Theoriegeschichte taucht dieser schön sperrige Begriff ab den 1960er Jahren auf und dient zunächst primär dem Zweifel an der generellen Vergleichbarkeit wissenschaftlicher Theorien.⁴⁹⁹ Dies sei problematisch hinsichtlich der Tatsache, dass diese häufig in unterschiedlichen Sprachen formuliert wurden.⁵⁰⁰ Die Fragwürdigkeit eines Theorievergleichs wird für uns an dieser Stelle aber beinahe zum Nebenschauplatz, wenn man die implizit ausgedrückte Logik hinter dieser Auffassung bedenkt: Als unser *primum instrumentum* zur Wahrnehmung und Strukturierung der Welt konstruiert Sprache die uns umgebende Welt erst. Wittgenstein meinte „[D]ie Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ und nach muslimischer Auffassung lehrte Allāh Ādam die Namen aller Dinge und machte ihn und seine Nachkommen so zu seinem Statthalter auf Erden. Dabei ist ‚Welt‘ keine präexistente Wirklichkeit, sondern wird sprachlich erst konstruiert.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Siehe oben Seite 95.

⁴⁹⁸ Vgl. Judith Butler: Ernesto Laclau und Slavoj Žižek: *Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso 2000. Seite 36.

⁴⁹⁹ Vgl. u.a. Marc Mogalle: *Management transdisziplinärer Forschungsprozesse*. Basel: Birkhäuser 2001. Seite 153.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ Vgl. auch Jan Kruse; Stephanie Bethmann; Debora Niermann und Christian Schmieder (Hrsg.): *Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis*. Weinheim: Beltz Juventa 2012. Seite 15. (sowie die dort angegebenen Literaturangaben)

Einen Begriff aus einer (kulturellen) Wirklichkeit zu entnehmen und mit dem einer anderen als deckungsgleich anzunehmen, scheint unmöglich: Das Bezeichnete ist genauso wenig identisch wie seine Bezeichnung! Also keine Übersetzungen? Letztlich scheint es so weit doch nicht kommen zu müssen. Um zum zweiten Mal einen berühmten Satz von Wittgenstein zu bemühen, vertrat dieser letztlich die Auffassung, dass „die gemeinsame menschliche Handlungsweise“ das Bezugssystem konstituiert, „[...] mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.“⁵⁰² Diese gemeinsame Handlungsweise lässt sich als praktische Annäherung an eine Kultur, die nicht die eigene ist, durch gemeinsames Erleben und Leben verstehen.⁵⁰³ Für mich klingt dies übrigens nach einem frühen Plädoyer für ethnographische Forschung und deren viel zitierte Sekundärsozialisation. Somit vertrete ich die Auffassung, dass Übersetzung partiell möglich ist, so sie denn mit Verständnis einhergeht. Letztlich stellen die im Kontext der reflexiven Wende entstandenen experimentellen Schreibweisen, welche sich einer Übersetzung weitgehend zu entziehen trachteten, also nicht nur den *per se* löblichen Versuch dar, die Autorenschaft mit den Erforschten zu teilen, sondern illustrieren gleichsam eine Verweigerungshaltung gegenüber der Deutung fremdkultureller Kontexte. Eben diese (bzw. wenigstens der Versuch dazu) wird von uns als Wissenschaftlern aber erwartet. Ein solches Unterfangen kann gelingen, nur partiell erfolgreich sein oder auch zur Gänze scheitern – meiner Auffassung nach sind alle drei Szenarien einer Verweigerungshaltung vorzuziehen. Also halte ich Übersetzungen wie auch Interpretationen des Gesagten letztlich für eine Notwendigkeit. Eine Ausnahme stellen höchstens die englischen Texte dar: Als große *Lingua Franca* unserer Zeit darf ein Autor einer akademischen Arbeit deren Kenntnis von seiner Leserschaft meiner Meinung nach prinzipiell voraussetzen. Für die vorliegende Arbeit umfasst dies das Phänomen, dass einige der Interviews wie erwähnt auf Englisch bzw. in einem Mix aus Englisch und Arabisch geführt wurden. Dennoch wurden im Hinblick auf die Einheitlichkeit und bessere Lesbarkeit auch die englischsprachigen Passagen

⁵⁰² § 206 (c) der *Philosophischen Untersuchungen*. Eine ausführliche und interessante Abhandlung hierzu findet sich bei Katalin Neumer: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise“ in Wittgensteins Nachlass. In: Wittgenstein-Studien. Hrsg. von Wilhelm v. Lütterfelds, Stefan Majetschak, Richard Raatzsch und Wilhelm Vossenkuhl. Band 1. Online-Ressource. Berlin: De Gruyter & Co 2010. Seite 71-120. Die Zitate entstammen ebenfalls dieser Quelle und nicht den *Philosophischen Untersuchungen* selbst.

⁵⁰³ In Grundzügen ist diese Interpretation des Zitates nicht wirklich meine Idee, wie ich gestehen muss. Vgl. Joachim Renn: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise: Das doppelte Übersetzungsproblem des sozialwissenschaftlichen Kulturvergleichs. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. Seite 208.

für den folgenden Analyseteil ins Deutsche übersetzt – ein anderes Vorgehen hätte einen stilistischen Bruch nach sich gezogen, der für mich als Verfasser der Arbeit persönlich schmerzlich gewesen wäre. Auch für den folgenden Analyseteil bediene ich mich jedoch eines weit verbreiteten ethnographischen Stilmittels: des Einstreuens indigener Redewendungen, Zitate und Begriffe aus dem Feld (also in Arabisch). Auch dies muss problematisiert werden, da es das für den Ethnologen so wichtige „dort gewesen sein“ beweist und so nicht zuletzt eine legitimierende Funktion für die Arbeit wahrnimmt.⁵⁰⁴ Diese apologetische Funktion dient primär dazu, die Sprach- und Kulturkenntnis des Ethnographen zu illustrieren und scheint somit zunächst keinen wirklichen Nutzen für die Arbeit zu erzielen, außer der Eitelkeit des Autors zu schmeicheln. Auf der anderen Seite führt es auch zu einer Übertragung eines Teils der Repräsentationsmacht an die Beforschten und macht den Übersetzungsprozess zumindest ein Stück weit transparent.⁵⁰⁵ Zudem werden zumindest in dieser Arbeit die indigenen Begriffe keineswegs ‚willkürlich‘ eingestreut: Es handelt sich 1. um Begriffe, deren Evidenz im Feld besonders ausgeprägt war, die also in bestimmten Kontexten immer wieder auftauchen. Dies regt zum Nachdenken an, warum dem so ist und sollte nicht ignoriert werden, oder 2. um Ausdrücke und Zitate, die aus anderen Gründen besonders prägnant oder interessant waren, beispielsweise, wenn eine direkte Übertragung ins Deutsche meiner Meinung nach den Sinn leicht verschoben hätte. In beiden Fällen werden die Angaben inhaltlich wie ggf. auch linguistisch kommentiert.

Nach diesen methodischen Vorbemerkungen werden nun die einzelnen Generationen gemäß der geschilderten Vorgehensweise dargestellt und analysiert. Dabei werden zunächst die Lebensverläufe der Šabāb (5.2.), anschließend der ġīl at-ṭaura (5.3.) und schließlich der ġīl an-Nakba (5.4.) in den ihnen inhärenten Logiken und Bedeutungen illustriert.⁵⁰⁶ Die Chronologie beginnt also mit den heute Jugendlichen und endet mit der gegenwärtig im Verschwinden begriffenen Zeitzeugengeneration,

⁵⁰⁴ Vgl. Jan Kruse; Stephanie Bethmann; Debora Niermann und Christian Schmieder(Hrsg.): Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Seite 14.

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Die Bezeichnungen „Jugend“ (Šabāb), „Generation der Revolution“ (ġīl at-ṭaura) sowie „Generation der Katastrophe“ (ġīl an-Nakba) sind nicht von mir frei gewählt, sondern besitzen zum einen eine klare Evidenz im Feld selbst im Sinne von sowohl Eigen- wie auch Fremdzuschreibung und wurden zum ändern auch bereits von anderen Autoren verwendet. Vgl. für Šabāb Barbosa: Non-Cockfights (u.a. Seite 10; 11; 12; 21; 26) und für ġīl at-ṭaura sowie ġīl an-Nakba Sayigh: Palestinian Camp Women (Seite 43; 45).

welche die Vertreibung aus Palästina noch selbst erlebt hat. Jedes der drei Kapitel steht für sich und wird auch mit einem eigenständigen (Zwischen-)Fazit abgeschlossen. Im Anschluss werden die dargestellten Generationen in einer zusammenfassenden Analyse aufeinander bezogen und die Arbeit damit abgeschlossen.

6.2. Die Šabāb

6.2.1. Ibrāhīm

„Dann bist du also einmal um die ganze Welt gereist, um im Grunde genommen wieder im Libanon zu landen?“

“Be conscious of the global elements in your dreams.”

Israelmore Ayivor, *Shaping the dream*

Als ich das Interview mit Ibrāhīm übersetze, fällt mir auf, dass die Frage irgendwie nach einem schlechten Scherz klingt. Nur, dass mein Gegenüber die Pointe nicht zu verstehen scheint. Er lacht nicht, erklärt nichts weiter und schaut mich lediglich mit relativer Gleichgültigkeit an. Seine Antwort ist minimalistisch gehalten: „*Yeah.*“ Das passiert halt, wenn der Ethnograph rhetorische Fragen stellt, die eigentlich das Gesagte nur summieren und keinen neuen Erzählanreiz setzen. Retrospektiv betrachtet kann ich wohl froh sein, dass Ibrāhīm mich nicht dahingehend falsch verstanden hat, dass ich mich über ihn lustig machen würde.

Ibrāhīm ist ein Berg von einem Mann. Seine Oberarme haben in etwa die Größe meiner Oberschenkel. Fünf bis sechs Mal die Woche kann man ihn im Fitnessstudio beim Training antreffen und darüber hinaus liegt die Einnahme von illegalen Amphetaminen nahe – auch wenn ich nicht das Verlangen verspüre, diesen Verdacht offen zu thematisieren. Vielleicht liegt das lediglich in der geringen Relevanz für die Forschungsfrage begründet. Nur sein jungliches Gesicht, in das sich hier und da noch immer ein beinahe kindliches, verlegenes Lächeln stiehlt, torpediert die offensichtlich intendiert bedrohliche Fassade aus Muskelbergen und Tattoos ein wenig. Letztlich erkennt man also auch äußerlich den netten und eher

zurückhaltenden jungen Mann, als den ich Ibrāhīm kennenlernen durfte – auch wenn er sichtbar bemüht war, diesen zu verstecken. Er ist Ende 20 und lebt mit seiner Mutter, seiner Schwester und einem behinderten Bruder in einer kleinen Wohnung im Camp. Sein Vater ist bereits während des Libanesischen Bürgerkriegs verstorben. Potentiell sollte dies ihn zum Familienoberhaupt machen, da diese Rolle klassischerweise Männern vorbehalten ist und sein Bruder nicht in der Lage ist, diese einzunehmen. *De facto* jedoch scheint eher seine deutlich ältere Schwester diese Position auszufüllen, da sie eine für die Verhältnisse in Šātīlā sehr gute Anstellung bei einer der lokalen NGOs innehat und für einen Großteil des Familieneinkommens verantwortlich ist. Auch das erwähnte Alter spielt vermutlich eine Rolle. Allgemein scheint die traditionell patriarchal geprägte Sozialstruktur in Šātīlā weniger starr zu sein als in anderen arabischen Gesellschaften. Eine Erklärung hierfür könnte in der ökonomischen, rechtlichen und politischen Marginalisierung der Palästinenser im Libanon liegen: Frauen wie auch Männer besitzen an einem Ort wie Šātīlā gleichsam im Regelfall lediglich ein sehr eingeschränktes Maß an Agency. Dies macht es Männern verhältnismäßig schwer, die klassischen Rollenzuschreibungen inhärenten Voraussetzungen zu erfüllen, welche an sie gestellt werden. Dazu gehört etwa ein regelmäßiges Einkommen, welches für Heirat und letztlich auch für die Etablierung eines eigenen Haushaltes Bedingung ist. Der brasilianische Anthropologe Gustavo Baptista Barbosa beschreibt die Jugendlichen von Šātīlā, die Šabāb, als „[...] stateless men with very limited power.“⁵⁰⁷ Diese stellt er in seiner lesenswerten Arbeit über Genderperformativität in Šātīlā als eine von den klassischen Gendertheorien nicht erfasste und zu einem bestimmten Grad auch nicht erfassbare Kategorie dar. Ich hatte während meines Aufenthaltes im Camp mehrfach das Gefühl, dass die relative Unfähigkeit der Männer zur Erfüllung ‚ihrer‘ Seite der klassischen Rollenzuschreibung diese als Ganzes ein Stück weit durchlässig macht, zumindest im Vergleich zu anderen arabischen Gesellschaften. Da ich im Forschungsverlauf diesem Verdacht jedoch nicht weiter nachgegangen bin, fehlt es mir an empirischem Material, um diesen abschließend bestätigen zu können. Deshalb bescheide ich mich an dieser Stelle mit dem Verweis auf die erwähnte Arbeit von Barbosa zu dem Themenkomplex.

Am Beginn des Interviews wurde Ibrāhīms Bedürfnis offensichtlich, repräsentativ für ein kollektives ‚Wir‘ zu sprechen:

⁵⁰⁷ Barbosa: Non-Cockfights. Unter anderem auf Seite 52.

Erzähl mir einige Dinge von dir. Wo du herkommst, wo du lebst ... kurz: deine Geschichte. Deine persönliche Geschichte.

Unsere Situation hier?

Sicher, das ist auch ein Teil davon. Aber eben mit, ähm, ..., einem persönlichen Bezug, verstehst du? Alles ist interessant [für mich]. Was du gerne erzählen möchtest. [...] Nichts ist nötig, aber alles möglich. [kill šy mumkin]

Ich erzähle nicht nur für mich, sondern für alle hier.

Ok, sicher.

Über die gesamte Narration dominierte anschließend auch die erste Person Plural, also ‚wir‘ statt ‚ich‘. Somit wird die eigene Geschichte in einen größeren Kontext eingebettet, was sich auch als bewusste Abgrenzung von der libanesischen Majoritätsgesellschaft verstehen lässt. Dabei handelt es sich um einen aktiv betriebenen Identitätsbildungsprozess: (kollektive) Identität durch Alterität. Die persönliche Geschichte wird gleichsam zur Geschichte eines Kollektivs. Dies lässt sich insbesondere im nun folgenden Anfangsteil beobachten:

Ich bin Ibrāhīm aus Palästina. Wir sind Flüchtlinge hier im Libanon. Seit wann genau weiß ich nicht ... aber ... es [der Zeitpunkt der Vertreibung aus Palästina] ist schon lange her ...

Ich glaube seit 1948.

Ja ... Äh ... Wir leben hier [seit 1948].

Die Tatsache, dass Ibrāhīm nicht in der Lage ist, die Nakba zu datieren (zumindest nicht *ad hoc*), überrascht ein wenig. Wie oben in Kapitel 4.3.1. dezidiert dargestellt, ist die Zentralität der Nakba als einschneidende Zäsur in der Geschichte des Kollektivs und ihre daraus resultierende identitätskonstitutive Funktion das zentrale Paradigma der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion zur palästinensischen Erinnerungskultur. Sollte Ibrāhīms Lebensentwurf tatsächlich um die Nakba strukturiert sein, erschiene es paradox, wenn er diese nicht genau datieren könnte. Auch im weiteren Gesprächsverlauf spielte die Vertreibung aus Palästina keine Rolle mehr. Dies deckt sich vielmehr mit dem unkonventionellen Artikel von Diana Allan,

welcher ebenfalls bereits oben erwähnt wurde.⁵⁰⁸ In diesem suggerierte Allan erstmals, dass die Nakba als Identitätsbaustein für die jüngere Generation (zumindest in Šātīlā, auch Allens Arbeit war hier situiert) kaum noch die nötige Internalisierungstiefe erreicht, welche ihre Betrachtung als wesentliche Konstituente individueller Identitätswürfe rechtfertigen würde. Ich möchte an dieser Stelle direkt anmerken, dass ich Allans Befund insofern bestätigen kann, als keiner meiner Gesprächspartner in einem vergleichbaren Alter wie Ibrāhīm von sich aus der Nakba einen relevanten Platz in seiner Narration einräumte. Dies gestaltete sich freilich anders, wenn ich von mir aus die Vertreibung aus Palästina aktiv zur Sprache brachte, was umgehend tradierte Topoi evozierte. Diese Diskrepanz ist meiner Meinung nach nicht zuletzt der im Lager virulenten Spannung zwischen politischem Diskurs und persönlicher Akzentsetzung für einen individuellen Lebensentwurf insbesondere in den jüngeren Generationen geschuldet. Alle politischen Funktionäre und Fraktionen im Camp versuchen, die Erinnerung an das Unrecht der Vertreibung, die Nakba, die Heimat Palästina und die prospektierte Rückkehr (ḥaqq al-‘auda „Recht der Rückkehr“) dorthin am Leben zu halten. In den institutionalisierten Formaten kollektiven Erinnerns und Gedenkens wie dem „Tag der Nakba“ (yaum an-Nakba) am 15. Mai werden jährlich flammende Reden gehalten, die einen bereits fest etablierten politischen Diskurs weiter zementieren. Wenn ein Jugendlicher, ein šabb, mit entsprechenden Fragen konfrontiert wird, weiß er natürlich ganz genau, was er in Übereinstimmung mit dem seit Kindheit erlernten und ein Stück weit natürlich auch internalisierten Diskurs zu antworten hat. Gewisse Topoi zur Nakba, etwa die Kriegsverbrechen der Israelis oder auch der Verrat der arabischen Verbündeten, gehören schlicht zur *Political Correctness* in Šātīlā und sind generationsunabhängig jederzeit abrufbar. Aber dies sagt nicht wirklich etwas über die jeweilige Relevanz des entsprechenden Ereignisses für einen individuellen Lebensentwurf aus. Ibrāhīms Generation hat ihre eigenen Dramen, Erlebnisse und Träume, welche in ihrem Alltag eine weit größere Wirkkraft entfalten und ihr Leben prägen. Einige davon führten sie an aus ihrer Perspektive weit entlegene Orte der Welt als über die südliche Landesgrenze, wie wir im Laufe des Gespräches noch sehen werden. Zunächst geht es aber erstmal um Ibrāhīms unmittelbare Herkunft.

Ich wurde in Raouché (ar-Ra’ūša) geboren.

⁵⁰⁸ Vgl. 4.2. und 4.4.

Raouché?

Yeah. Weil, weißt du, es gab einen Krieg zwischen syrischen Soldaten und einigen der 'aḥzāb. Weißt du, was 'aḥzāb sind?

Parteien, ja. Wir sagen Parteien.

Diese Antwort scheint nur mittelmäßig zufriedenstellend zu sein, wie ich am zweifelnden Gesichtsausdruck meines Gegenübers erkennen kann. Zu recht: ḥizb (Plural 'aḥzāb) bezeichnet (neben dem sechzigsten Teil des Korans) üblicherweise eine politische Partei.⁵⁰⁹ Im Kontext des Libanon scheint diese Übersetzung aber deutlich zu kurz zu greifen. Vielmehr muss man sich eine ḥizb hier als einen Konnex aus politischem Akteur, militärischer Fraktion und (meistens) auch religiöser Konfession vorstellen. Das beste Beispiel hierfür im libanesischen Kontext ist zugleich das bekannteste: die schiitische Ḥizbu 'llāh, die selbsternannte „Partei Gottes“.⁵¹⁰

Wir lebten dort in Hotels, weil wir Palästinenser sind, keine Häuser haben. Sie haben uns in diese Hotels gesteckt. Wir waren da bis 1994. 1994 sind wir dann nach Šātīlā gekommen. Damals war Šātīlā aber noch nicht so. Nur diese beiden Gebäude.

Ja?

Weißt du vor 1994, da war Krieg. Weißt du? Israel und Palästina. Und da war das Massaker (mağzara) von Šabrā und Šātīlā. Weißt du?

Ja.

Weißt du, was mağzara bedeutet?

Sicher, sicher, weiß ich. Das war 1982, richtig?

Die gesonderte, zweifache Nachfrage betreffs meiner Kenntnis des Wortes mağzara erklärt sich zweifelsohne aus der im Camp noch immer offenen Wunde, die dieses

⁵⁰⁹ Vgl. Hans Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. 5. Auflage. Unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1985. Seite 251.

⁵¹⁰ Für mehr Informationen zur selbsternannten Partei Gottes empfehle ich entweder die Lektüre des sachlichen „Hezbollah: A short History“ von Norton (Norton, August Richard: Hezbollah: A short History. Princeton: Princeton University Press 2007) oder den ungleich unterhaltsameren Besuch des allerdings nicht völlig propagandafreien Hisbollah-Museums im südlibanesischen Bergdörfchen Mleeta.

Kriegsverbrechen der maronitischen Milizen bei indirekter Unterstützung und Duldung der israelischen Armee hinterlassen hat. Ibrāhīm war zum Zeitpunkt des Ereignisses noch nicht geboren und ist offensichtlich dennoch stark erregt. Dies äußert sich schon allein in seiner Verwendung des Begriffes mağzara. Dessen wörtliche Übersetzung wäre „Schlachthof“,⁵¹¹ wobei es sich um ein Nomen Loci der Wurzel ġ, z und r im Grundstamm handelt. Die primäre Bedeutung der Wurzel lautet „schlachten“.⁵¹² Es handelt sich also um den Ort, an dem geschlachtet wird. Sinngemäß und umgangssprachlich wird das Wort auch verwendet, um eine abscheuliche Gewalttat zu kennzeichnen, entsprechend etwa dem deutschen „Blutbad“ zur Beschreibung eines Sachverhalts. In der Literatur wird hingegen meist das etwas schwächere Wort Mağbaħa (wörtliche Übersetzung nach Wehr „Massaker“⁵¹³) verwendet, um die Ereignisse von 1982 zu beschreiben.⁵¹⁴ Um diese Wunde zu schließen, bräuchte es wohl eine ausführliche geschichtliche Aufarbeitung – zum gegenwärtigen Zeitpunkt schlicht eine Utopie.

Und wir kamen hierher [nach Šātīlā] 1994. Nur weil wir kein Geld haben. Weißt du? Äh ... Und wir sind zu den VN [den Vereinten Nationen, gemeint sind weniger die VN selbst als deren Vertretung in Beirut] gegangen und haben eine Demonstration (muḏāhara) gemacht. Damit die uns ein Zuhause geben. Weil die VN haben uns 5.000 Dollar gegeben, um ein Haus zu kaufen.

Ja ...?

Weißt du? 5.000 Dollar, das ist ... damit kannst du nichts anfangen, weißt du? Weil die Häuser hier im Libanon sehr teuer sind, weißt du?

Sehr teuer. [bestätigend]

Ja! Verstehst du?

Ja, ich verstehe.⁵¹⁵

⁵¹¹ Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 182.

⁵¹² Ebd. Seite 181.

⁵¹³ Ebd. Seite 425.

⁵¹⁴ Vgl. u.a. Maḥmūd ‘Abdallāh Kallam: Šabrā wa-Šātīlā: dākīrat ad-damm. Bairūt: Bisān 2003.

⁵¹⁵ Was ich, wie ich gestehen muss, jedoch bis zum Ende meines Forschungsaufenthaltes nicht verstanden habe, war, wann es geschickt ist, auf ein rhetorisches „Verstehst du?“ zu antworten und wann es eher den Erzählfluss hemmt. Häufig habe ich versucht, mein Verständnis durch ein nonverbales Zeichen wie etwa ein Nicken zu signalisieren.

Ok. Wir sind also nach Šātīlā 1994 gekommen, hier in diese zwei Gebäude. Die VN und einige der ... äh ... [überlegt kurz] ... nein, nur die VN, die haben diese zwei Gebäude gebaut, weißt du?

Raouché ist ein Bezirk in Westbeirut. Aufgrund der exponierten Lage war er vor dem Bürgerkrieg eine Art Hotspot für Touristen. Während der Wirren des Bürgerkriegs ließen sich viele Palästinenser dort in einem aufgegebenen Hotelkomplex nieder, insbesondere nach der Zerstörung des Tall az-Z‘atar Camps im Jahr 1976. Nach Ende des Bürgerkriegs wollte Premierminister Hariri Raouché wieder zu dem machen, was es vor dem Bürgerkrieg war – was für die Palästinenser dort natürlich bedeutete, dass sie verschwinden mussten. Ihr ‚freiwilliges‘ Verlassen der Gegend wurde durch entweder 5.000 US-Dollar oder (nach den angesprochenen Demonstrationen) alternativ einen Wohnplatz in Šātīlā entlohnt. In diesem Kontext entstanden zwei große Gebäudekomplexe im Camp.

Und seitdem sind wir hier. Und jetzt ist 2016. Und ... weißt du, von 1994 bis 2016. Weißt du, in dem Camp sind nicht nur Palästinenser. Wir haben Libanesen. Wir haben Syrer. Weißt du?

Neuerdings viele von ihnen.

Yeah! Wir haben alle Nationalitäten hier, weil es in dieser Gegend nicht so teuer ist. Falls die Essen oder was auch immer außerhalb dieser Gegend kaufen wollen, ist es direkt teurer, weil hier, in Šātīlā oder Šabrā, ist es nicht teuer.

Ein klares ‚Foul‘ hinsichtlich guter Interviewführung meinerseits an dieser Stelle. Auf Ibrāhīms Erwähnung der Syrer im Camp springe ich direkt an und gebe zu bedenken, dass es neuerdings sehr viele von ihnen im Camp gibt. Hintergrund ist, dass seit Ausbruch des Bürgerkriegs im großen Nachbarstaat des kleinen Libanon die Bevölkerung im Camp explodiert ist. Die International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies spricht von einer Zunahme von 10.000 auf 16.000 Bewohner seit Beginn des Krieges in Syrien.⁵¹⁶ Der signifikante Anstieg der Bevölkerung auf einer Fläche von kaum mehr als einem Fußballfeld resultiert nicht selten in Spannungen und die syrischen Neuankömmlinge werden mit allerlei negativen Fremdzuschreibungen versehen, wie oben bereits kurz erwähnt. Ich antizipierte wohl

⁵¹⁶ <http://www.ifrc.org/en/news-and-media/news-stories/middle-east-and-north-africa/lebanon/more-support-needed-for-swelling-numbers-of-refugees-in-lebanon-camps-68001/>
Abgerufen am 24.10.2016.

eine narrative Abzweigung in diese Richtung. Faktisch erwähnte Ibrāhīm jedoch lediglich, dass Šātīlā zwar *pro forma* ein palästinensisches Flüchtlingslager darstellt, *de facto* jedoch eine hohe Diversität unterschiedlicher Nationalitäten beherbergt. Dies war bereits vor dem syrischen Bürgerkrieg der Fall, wenn auch der Anteil der Syrer niedriger war. Die Gesamtanzahl der Einwohner des Lagers ist übrigens unbekannt. Die offiziellen Zahlen von Red Crescent und UNRWA sind sicher zu niedrig gegriffen, da sie lediglich die offiziell registrierten Bewohner erfassen. Die wirkliche Zahl muss deutlich höher sein. Die höchste mir je zu Ohren gekommene Schätzung stammt von einem Mitarbeiter einer der lokalen NGOs und geht von 40.000 Einwohnern aus, 20.000 davon aus Syrien. Mein bereits erwähnter Freund Abu Moujahed liefert auf Nachfrage eine deutlich moderatere Einschätzung: 22.500, davon 5.000 aus Syrien.⁵¹⁷ Ich selbst traue mir keine Schätzung zu. 40.000 Menschen auf einer Fläche von nicht einmal einem Quadratkilometer klingt auf den ersten Blick nach einer enormen Dichte und somit eher unrealistisch. Auf der Gegenseite: Wer schon mal mittags in den engen Gassen des Camps unterwegs war ...

In der Folge berichtet Ibrāhīm verhältnismäßig ausführlich von den Restriktionen, denen die Palästinenser im Libanon ausgesetzt sind, und davon, wie er an seiner Arbeit schlechter behandelt wird als die dort beschäftigten Libanesen. Die persönliche Geschichte geht hier nahtlos in die Geschichte des Kollektivs über, da alle denselben Restriktionen ausgesetzt sind. In dieser Hinsicht ist Ibrāhīms Geschichte von hoher Repräsentativität. Auf eine genaue Widergabe wird an dieser Stelle verzichtet. Nicht, weil dieser Themenkomplex nicht relevant wäre – das Gegenteil ist der Fall – sondern, da er weiter oben bereits ausführlich expliziert wurde.⁵¹⁸ An dieser Stelle möchte ich mich damit bescheiden, zu erwähnen, dass die soziale, wirtschaftliche und soziale Stigmatisierung eine Angelegenheit ist, deren Thematisierung jedem meiner Interviewpartner, unabhängig von generationeller oder sonstiger Zugehörigkeit, wichtig war. Jedoch reagieren die unterschiedlichen Generationen auf diese Marginalisierung in unterschiedlicher Art und Weise. Bei Ibrāhīm war eine rote Linie erreicht, als ein ehemaliger Arbeitgeber – ein Politiker, für den Ibrāhīm als Bodyguard arbeitete – sich weigerte, ihm das zustehende Gehalt zu zahlen:

Dann hab ich versucht, ich hab versucht, nach Deutschland zu reisen.

⁵¹⁷ Beide Angaben stammen aus der ersten Hälfte des Jahres 2016.

⁵¹⁸ Vgl. 2.2.2. und 2.2.3.

Nach Deutschland. Echt? (‘anğad?)

Ich war weniger überrascht, als meine Reaktion dies bei purer Betrachtung der Wortwahl vermuten ließe. Das im Hocharabischen inexistenten, jedoch in der Levante weit verbreitete Wörtchen „anğad“ ließe sich wörtlich mit „Wirklich?“ übersetzen, hat aber einen eher rhetorischen denn fragenden Charakter, in relativer Ähnlichkeit zu dem englischen „really?“ unter Jugendlichen.

Aber ich blieb ... ich bin von hier vom Libanon nach Kuba gereist, weißt du?

Nach Kuba?

Diesmal bin ich wirklich überrascht.

Ja. Weil hier hatte ich versucht, zur Botschaft zu gehen, zur deutschen Botschaft. Und ich wollte um ein Visum [für einen Aufenthalt in Deutschland] ersuchen. Sodass ich ein Visa in meinem Pass habe, aber die haben mir keins gegeben. Weißt du? Die haben mir keins gegeben. Weißt du, warum?

Ähh ... Haben die das nicht erklärt? Ich bin nicht sicher. Da könnte es mehrere Erklärungen geben ...

Meine bloße Staatsangehörigkeit als Deutscher prädestiniert mich in Šātīlā für einige als logischen Ansprechpartner für Visaangelegenheiten. Dies war nicht nur in diesem Fall so, sondern zumindest bei denjenigen häufiger, die einen Migrationsweg nach Europa generell und insbesondere nach Deutschland für erstrebenswert hielten. Hierbei muss in Erinnerung gerufen werden, dass mein Forschungsaufenthalt im September 2015 begann und somit ungefähr zeitgleich mit einem Ereignis, welches retrospektiv sicher mit einer gewissen Berechtigung als ‚schicksalhaft‘ bezeichnet werden darf: der einseitigen Grenzöffnung Deutschlands vom 4. September 2015. Die Bedeutung dieser Entscheidung wurde in der „Zeit“ vom 18. August 2016 zutreffend so umschrieben:

„Es ist eine umstrittene Entscheidung, die das Land spalten wird und noch immer spaltet, der Riss geht durch Familien, Vereine, Betriebe, Redaktionen: Wie viel Zuwanderung halten wir aus? Woher kommen die Menschen, die wir aufnehmen? Sind potenzielle Attentäter darunter? Wie steht es um unsere Sicherheit? Vor allem

aber: Hat Angela Merkel die Menschen dazu ermuntert, zu uns zu kommen – oder wären sie ohnehin gekommen?“⁵¹⁹

Natürlich ließe sich an dieser Stelle argumentieren, dass niemand in Šātīlā unmittelbar von dieser im fernen Deutschland getroffenen Entscheidung betroffen war. Allerdings würde diese Argumentationsweise die symbolische sowie die daraus resultierend diskursive Wirkkraft ignorieren, welche von der deutschen Grenzöffnung ausging. Das ethnographische Präsens, in welchem die vorliegende Studie verfasst ist, ist maßgeblich von der globalen Flüchtlingskrise geprägt und in eben dieser kann Angela Merkels Entschluss im Sommer 2015 als ein Schlüsselereignis angesehen werden. Während sich bereits zuvor bei einer großen Gruppe von Einwohnern des Camps ein Migrationswunsch mit einem eher diffusen Ziel von ‚Europa‘ herausgebildet hatte, konkretisierte dieser sich in der Folge in Richtung Deutschland. Diese Gruppe lässt sich im Übrigen relativ klar definieren: männlich, unverheiratet und im Alter zwischen 15 und 35. Anders gesagt: junge Männer wie Ibrāhīm.

Ein Visum für einen Aufenthalt in Deutschland zu erhalten, ist für Palästinenser indes äußerst schwierig bis faktisch unmöglich.⁵²⁰ Dabei ist das Visum ohnehin kaum für die deutschen Behörden bestimmt. Es dient lediglich dazu, in Beirut oder anderswo ein Flugzeug besteigen zu können, dient also der Ausreise und nicht der Einreise. Unterwegs werden dann meist alle Dokumente, die einen als Palästinenser ausweisen könnten, zerstört und es wird als Syrer Asyl beantragt. Bekannte zeigten mir auf ihren Smartphones gelegentlich vergnügt Fotos von Freunden aus Deutschland, mit denen diese stolz den Erhalt ihrer Aufenthaltsgenehmigung, ihrer ’iqāma, illustrierten. Auf allen mir gezeigten Dokumenten war Syrien als Herkunftsland angegeben. Als ich einmal einen Bekannten darauf ansprach, dass sein Schwager anscheinend aus Syrien ist, antwortete er: „Nein, Wulf, warum? Aus Šātīlā, so wie ich!“ Dabei schaute er mich verwirrt an, so als hätte ich irgendetwas nicht ganz verstanden. Damit hatte er zu dem Zeitpunkt wohl auch recht.

⁵¹⁹ Georg Blume, Marc Brost, Tina Hildebrandt, Alexej Hock, Sybille Klormann, Angela Köckritz, Matthias Krupa, Mariam Lau, Gero von Randow, Merlind Theile, Michael Thumann und Heinrich Wefing: Grenzöffnung für Flüchtlinge – Was geschah wirklich? DIE ZEIT (18. August 2016). Online einsehbar unter: <http://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich>. Letzter Zugriff am 27.10.2016.

⁵²⁰ Wohlgermerkt spreche ich von einer *faktischen* Unmöglichkeit. *Pro forma* kann jeder Palästinenser bei der deutschen Botschaft in Beirut einen Antrag auf ein Visum stellen, welcher dann umgehend abgelehnt wird.

Wir wollen uns wieder Ibrāhīms Geschichte zuwenden:

Wenn ich ein Visum haben will, geh ich zur Botschaft! Dann hab ich denen gesagt, dass ich ein Visum will, um nach Deutschland zu reisen. Ok? Vielleicht haben die mir gesagt, dass sie Palästinensern kein Visum geben. Weißt du? Vielleicht. Weil ich halt Palästinenser bin. Die haben mir gesagt, dass ich ... viel Geld auf der Bank haben muss, eine Versicherung haben muss ... sowas halt, weißt du? Ich habe solche Papiere nicht.

Ja, die wollen viele Papiere. Über deine Situation. Ich verstehe, ich verstehe.

Du verstehst mich?

Ja, ich verstehe ziemlich gut, ja.

Dann hab ich einen Mann gefunden. Der sieht die Leute hier und verspricht, sie nach Deutschland, in die europäischen Länder zu bringen. Weißt du? Ich hab den gesehen und ihm gesagt: Wie viel willst du, um mir ein Visum zu geben?

Ja ...?

Äh, er wollte 5.000 Dollar.

Das ist viel. Viel Geld.

An einem Ort wie Šātīlā ist das nahezu unanständig viel Geld, um genau zu sein. Aber auch hier reagiert der ‚Markt‘ auf das Angebot- und Nachfrageprinzip. Und die Nachfrage nach gefälschten Visa oder Pässen ist hoch. 5.000 Dollar schien mir der ‚Standard-Preis‘ während meiner Erhebung zu sein, ein signifikanter Anstieg gegenüber rezenten Artikeln und Studien, die auch bereits von der Existenz eines solchen Schwarzmarktes in den Camps berichteten.⁵²¹ Erstaunlich ist in jedem Fall, dass selbst an einem Ort wie Šātīlā, an dem die finanziellen Kapazitäten der einzelnen Bewohner stark limitiert sind, viele junge Männer definitiv die Ressourcen aufbringen, um ein gefälschtes Visum wie auch die anfallenden Folgekosten, Flug etc. finanzieren zu können. Dabei muss daran erinnert werden, dass im palästinensischen Kontext der Familienverband wesentlich stärker als in

⁵²¹ Gustavo Barbosa etwa gibt den Preis für ein gefälschtes Visum 2013 mit 2.500 US-Dollar an – das bedeutete einen Preisanstieg von 100 Prozent innerhalb von nur wenigen Jahren! Vgl. Gustavo Barbosa: Non-Cockfights: On doing Gender in Shatila. Seite 181.

Mitteleuropa ausgeprägt ist.⁵²² Wenn also ein šabb sich ultimativ dazu entscheidet, den Sprung nach Europa zu wagen, ist meist die gesamte Familie bemüht, die nötigen finanziellen Kapazitäten bereitzustellen. Dies geschieht in Übereinstimmung mit dem in den Kultur- und Sozialwissenschaften häufigen Ansatz, welcher die arabische Familie als sozioökonomische Einheit von traditionsbasierter Konzeption definiert.⁵²³ Im Gegenzug bedeutet dies, dass ein solcher Schritt meist keine rein individuelle Entscheidung darstellt, sondern mindestens mit Duldung oder Förderung der Familie geschieht. Dies lässt sich zum Teil aus der Hoffnung auf zukünftige Remissen aus dem Zielland im Falle einer erfolgreichen Migration erklären, welche den Haushalt dann finanziell erheblich entlasten würden. Richtig wie diese naheliegende Erklärung zweifelsfrei ist, stellt sie aus sozialanthropologischer Perspektive doch letztlich eine Simplifizierung eines weit komplexeren Zusammenhanges dar. Um diesen darzustellen, scheint ein kurzer Rekurs auf die Kapital-Theorie des Sozialanthropologen Pierre Bourdieu sinnvoll.

Der Begriff ‚Kapital‘ evoziert zunächst Assoziationen mit Marx und tatsächlich nutzte Bourdieu einige der Marx’schen Ideen und Termini, neben ‚Kapital‘ u.a. auch dessen Differenzierung zwischen ‚Klassenstand‘ und ‚Klassenlage‘.⁵²⁴ Der Kapitalbegriff von Bourdieu unterscheidet sich von dem Marx’schen Vorbild jedoch dahingehend, dass er diesen nicht ökonomisch definiert, bzw. dass er das ökonomische Kapital als nur eine Form von Kapital neben anderen Formen versteht.⁵²⁵ In diesem Sinne handelt es sich um eine Erweiterung des Marx’schen Kapitalbegriffs, welche ich für den vorliegenden Untersuchungsgegenstand ebenfalls vornehmen möchte. Andernfalls würde der oben erwähnte Verweis auf zukünftige Remissen die Argumentationskette bereits abschließen, was aus sozialanthropologischer Perspektive zwar nicht falsch wäre, jedoch an der Oberfläche verbliebe.

⁵²² Vgl. oben die Ausführungen zur ḥamūla unter 2.1.

⁵²³ Vgl. u.a. Halim Barakat: *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley: University of California Press 1993. Seite 97. Ich möchte an dieser Stelle meine generelle Skepsis bezüglich allzu homogenisierender Ansätze wie diesem anmerken, welche von der arabischen Welt als solche ausgehen, auch wenn das konkrete Fallbeispiel die Annahme stützt.

⁵²⁴ Vgl. Pierre Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974. Seite 42-74. Eine gute Zusammenfassung findet sich bei Joseph Jurt: *Bourdieu's Kapital-Theorie*. In: *Bildung, Arbeit, Erwachsenwerden: Ein interdisziplinärer Blick auf die Transition im Jugend- und jungen Erwachsenenalter*. Hrsg. von Manfred Max Bergman, Sandra Hupka-Brunner, Thomas Meyer und Robin Samuel. Wiesbaden: Springer 2012. Seite 21-41.

⁵²⁵ Ebd. Seite 22.

Im Kontext seiner Feldforschung in der nicht kapitalistisch geprägten Gesellschaft der al-qabā'il (in der westlichen Sekundärliteratur zumeist als Kabylen bezeichnet, wörtlich eig. „Stämme“) hatte Bourdieu gemerkt, dass auch dort soziales Handeln durch eine Ökonomie bestimmt wurde, die aber nicht dem Primat der Mehrung von Geld folgte, sondern der von Ansehen und Ehre, welche hier die elementaren Bezugsgrößen darstellten. Aus dieser Beobachtung ging das bedeutende Werk „Entwurf einer Theorie der Praxis“ hervor.⁵²⁶ Bourdieu unterscheidet in diesem wie auch in späteren Arbeiten zwischen den vier Kapitalarten „ökonomisches Kapital“, „kulturelles Kapital“, „soziales Kapital“ und schließlich „symbolisches Kapital“. Das letztgenannte „symbolische Kapital“ nimmt insofern eine Sonderstellung ein, da es bei genauerer Betrachtung eigentlich keine eigenständige Kapitalsorte konstituiert, sondern lediglich in Kombination mit den anderen Kapitalarten Evidenz erlangt.⁵²⁷ Das ökonomische Kapital stellt, ein wenig simplifiziert dargestellt, Geld (und alles, was unmittelbar in Geld konvertierbar ist) dar, das kulturelle Kapital intellektuelle Qualifikationen und Fähigkeiten und das soziale Kapital soziale Beziehungen und Verflechtungen.⁵²⁸ Das symbolische Kapital hingegen hat keine direkte Entsprechung, sondern meint das Ansehen, welches mit dem Besitz einer der drei genannten Kapitalsorten verbunden ist.⁵²⁹ Anders als häufig in der Sekundärliteratur dargestellt, umfasst Bourdieus Kapitaltheorie also streng genommen nur drei verschiedene Kapitalsorten sowie das symbolische Kapital, welches aber nicht als unabhängige Größe gedacht werden kann. Dies sollte jedoch nicht zu dem Trugschluss führen, das symbolische Kapital als weniger fundamental zu erachten. Vielmehr ist eben das symbolische Kapital nach Bourdieu die eigentliche Triebfeder menschlichen Strebens und somit den anderen Kapitalarten übergeordnet und nicht umgekehrt. So werden bereits Kinder folgsam durch die Anerkennung, die man ihnen entgegenbringt (und nicht etwa durch die Androhung von Sanktionen) und auch später stellt diese Suche nach Anerkennung eine starke Grundlage (sozialen) Handelns dar – Menschen streben in ihrem Handeln nach Ansehen, Ehre und Ruhm.⁵³⁰ Nach Bourdieu hängt dies mit existentiellen und existenzsichernden anthropologischen Grundbedürfnissen zusammen, was er in aller Prägnanz so

⁵²⁶ Vgl. Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

⁵²⁷ Vgl. Jurt: Kapital-Theorie. Seite 35/36.

⁵²⁸ Ebd. Seite 24.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Vgl. Jurt: Kapital-Theorie. Seite 37 ff.

ausdrückt: „Anerkennung [...] heißt Daseinsberechtigung.“⁵³¹ Dieses sinnstiftende Potential fasst Joseph Jurt folgendermaßen zusammen:

„Eine gesellschaftliche Aufgabe zu haben, erwartet, gefragt zu werden, für die anderen zu zählen, stellt eine fortwährende Rechtfertigung der Existenz dar.“⁵³²

Nach diesem kurzen Überblick zu Bourdieus Konzeption von Kapital wollen wir uns wieder den Šabāb zuwenden. Es fällt den obigen Ausführungen folgend sofort auf, dass diese keine bzw. keine ausreichende Anerkennung/Ehre (arabisch: šaraf; Synonym: karāma) besitzen. Die Šabāb besitzen infolge ihrer Jugend und relativen Flexibilität jedoch etwas anderes: das *Potential* zur Erlangung von šaraf. Dieses Potential will und muss gezeigt werden, nur so erlangt es erst tatsächliche (soziale wie auch das Selbstbild stabilisierende) Evidenz:

„Das Gefühl der Ehre wird vor den anderen gelebt. Der *nif*⁵³³ ist vor allem das, was einen dazu treibt, um jeden Preis ein gewisses Bild von sich selbst, das für die anderen bestimmt ist, zu verteidigen.“⁵³⁴

Das offensiv-performative Darstellen von Aktivität in Form einer angestrebten Migration ist eine soziale Notwendigkeit, da es vor Ehrverlust schützt. Bourdieu fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen:

„Gleich einem ökonomischen Imperativ, ist Aktivität Pflicht des kollektiven Lebens. Wert erhält die Aktivität in sich selbst, unabhängig von ihrer strikt ökonomischen Funktion, insofern sie der Funktion dessen konform erscheint, der sie ausfüllt.“⁵³⁵

Noch wesentlich deutlicher illustriert Bourdieu den drohenden Ehrverlust in Folge von Untätigkeit in einer eher unscheinbaren Anmerkung zu dem obigen Zitat, welche sich im Anhang der „Theorie der Praxis“ versteckt und auf Bourdieus praktischen Beobachtungen in der Kabylei beruht:

„Mißbilligung [sic!] erfahren die für ihre Familie oder Gruppe nutzlosen Individuen, diese ‚Toten, die Gott aus Lebenden geschaffen hat‘, wie ein oft zitierter und auf sie angewendeter Koranvers lautet. Nicht einmal dazu sind sie fähig, ‚den Regen oder

⁵³¹ Pierre Bourdieu: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Seite 309.

⁵³² Jurt: Kapital-Theorie. Seite 39.

⁵³³ Nif ist dem Kabyllischen entnommen und wird von Bourdieu mit „Ehrgefühl“ übersetzt. Vgl. Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis. Seite 33. Nur nebenbei sei erwähnt, dass Kabyllisch den Berbersprachen zuzuordnen ist und nicht etwa eine regional/dialektale Variante des Arabischen darstellt.

⁵³⁴ Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis. Seite 26. Kursivschreibung im Original.

⁵³⁵ Ebd. Seite 342.

schönes Wetter herbeizurufen‘. Vor allem für den, der einer großen Familie angehört, heißt faul dahinleben, sich den Pflichten und Aufgaben zu entziehen, die von der Zugehörigkeit zur Gruppe nicht zu trennen sind.“⁵³⁶

Ein arbeitsloser und unverheirateter šabb lebt folglich in Ehrlosigkeit. Wie bereits mehrfach dargestellt ist die Arbeitssituation in Šātīlā jedoch prekär bis desolat, was maßgeblich mit der strukturellen Diskriminierung zusammenhängt, der sich Palästinenser im Libanon ausgesetzt sehen. Auch der Ausweg, sich zu bewaffnen und sich der *ṭaura* anzuschließen, ist für die Šabāb heute versperrt. Während die vorangegangene Generation der *ḡīl aṭ-ṭaura* dies noch als den bevorzugten Weg zur Ausbildung und Wahrung ihrer *šaraf* begriff, stimmen in breitem Konsens alle angesehenen Familien in Šātīlā heute darin überein, dass die Zeit des bewaffneten Widerstandes vorbei ist.

Die Beibehaltung eines *Status quo* als arbeitsloser und unverheirateter junger Mann ist jedoch für keinen Beteiligten eine angenehme Option. Dies gilt nicht nur für die Šabāb selbst, sondern gleichsam für deren Familien. Denn wie bereits Bourdieu folgend deutlich wird, stellt ein in Ehrlosigkeit lebender šabb gleichsam eine Ehrlosigkeit für seine Familie dar, „[...] denn wie der Landbesitz ist die Ehre ungeteilt, und die Schande des einen fällt auch auf alle anderen [Mitglieder einer Familie].“⁵³⁷ Hier offenbart sich der Doppelcharakter von *šaraf*, bei dem die eigene bzw. persönliche Dimension stets in einem interdependenten Wechselverhältnis mit der kollektiven bzw. familiären steht. Ein in Ehrlosigkeit lebender šabb beschädigt also das symbolische Kapital aller, welches „wie Prestige oder guter Ruf“⁵³⁸ an die Familie oder den Namen gebunden ist und gleichsam „[...] möglicherweise die *kostbarste Akkumulationsform* im Rahmen einer Gesellschaft“⁵³⁹ darstellt. Dies gilt umso mehr in einem verdichteten Mikrokosmos sozialer Verflechtungen wie Šātīlā. Eine denkbar ungünstige Kombination, welche erklärt, warum eine *ḥamūla* letztlich bereit ist, einem abwanderungswilligen šabb die für eine Migration bzw. einen Migrationsversuch notwendigen finanziellen Kapazitäten zur Verfügung zu stellen, wengleich dies eine erhebliche monetäre Belastung für die Familie darstellt. Mit Bourdieus Worten könnte man dies folgendermaßen ausdrücken:

⁵³⁶ Ebd. Seite 484.

⁵³⁷ Ebd. Seite 25.

⁵³⁸ Ebd. Seite 349.

⁵³⁹ Ebd. Kursivschreibung im Original.

„Unter diesen Umständen liegt es auf der Hand, daß [sic!] die Akkumulation von symbolischem Kapital sich nur auf Kosten der Akkumulation ökonomischen Kapitals vollziehen kann.“⁵⁴⁰

Nur um dies noch einmal explizit festzuhalten: Bourdieu spricht hier natürlich nicht von finanzieller Unterstützung einer Migration, sondern ist seinem ethnographischen Kontext, der Kabylei Mitte des 20. Jahrhunderts, entsprechenden Beispielen verbunden, etwa der wirtschaftlichen Unterstützung von Angehörigen bei einer Hungersnot.⁵⁴¹ Strukturell lässt sich jedoch konstatieren, dass hier ganz ähnliche Mechanismen wirksam sind: Durch die Aufwendung von ökonomischen Kapital wird eine Vermehrung des symbolischen Kapitals angestrebt. Im konkreten Beispiel der Šabāb wird versucht, durch eine geglückte Migration Potential in Qualität zu transformieren und auf diese Weise Ruf, Ansehen und Prestige, kurz die Ehre (šaraf) der Familie zu erhöhen. Dieser Komplex ist wichtig, wenn nicht sogar elementar für ein Verständnis der Lebensgeschichten der Šabāb, weshalb in Kapitel 6.5. noch einmal darauf zurückgekommen werden wird.

Zudem dürfen auch die bereits erwähnten Remissen nicht vergessen werden, welche der Haushalt zukünftig bei einer erfolgreichen Migration aus dem Zielland erwarten kann. In diesem Kontext darf ebenfalls nicht unterschätzt werden, dass ein arbeitsloser, unverheirateter šabb für die Familie auch aus rein ökonomischer Perspektive eine Belastung darstellen kann und eine wechselseitige Verantwortung repräsentiert. Eine Migration kann also für die Gesamtfamilie in zweifacher Hinsicht einen Gewinn darstellen, auch wenn der abwesende Sohn natürlich vermisst werden wird. Dieser bleibt jedoch auch weiterhin mit seiner ḥamūla verbunden, was schon allein durch die Unterstützung der Migration garantiert wird, welche den Regeln der Ehre entsprechend ein Abhängigkeitsverhältnis konstituiert. Dies legitimiert für viele die Ausgaben, welche zu einem bestimmten Grad wie dargestellt also auch als ökonomische und moralische Investition verstanden werden. Voraussetzung ist freilich, dass die Migration glückt. Dies ist keineswegs immer der Fall, wie wir sehen werden.

Ok. Aber er hat mir das Visum nicht gegeben. Hat er nicht ... Er hat mir [statt eines Visums] ein Ticket gegeben. Schau, er hat mir ein Ticket von hier [Beirut] nach

⁵⁴⁰ Ebd. Seite 350.

⁵⁴¹ Ebd.

Russland und dann nach Kuba gegeben. Weißt du? Dann hat er mir noch ein anderes Ticket von Kuba nach Amsterdam gegeben.

Ok, ich verstehe. Haha. [Warum ich an dieser Stelle gelacht habe, obwohl nichts Komisches gesagt wurde, ist mir retrospektiv unerklärlich.]

An dieser Stelle meldet sich Ibrāhīms Schwester zu Wort, die anwesend ist, bislang aber nichts gesagt hat. Nun hat sie aber anscheinend das Gefühl, dass ich etwas nicht recht verstehe, was auch ihr wichtig ist:

Er war ein Dieb. Er hat von den ganzen Palästinensern hier im Camp 5, 5, 5 [gemeint sind natürlich jeweils 5.000 US-Dollars] genommen und nur das [die Tickets nach und von Kuba] gegeben. Und in Kuba mussten sie ins Gefängnis!

Echt?

Yeah.

Also warst du im Gefängnis?

Yeah. Naja, nicht im Gefängnis. Bei der ... äh ... 'amn 'āmm.⁵⁴²

General Security.

Yeah. Rauchst du?

Es folgt ein im Wesentlichen belangloser Gesprächsabschnitt, bei dem der Verfasser eine angebotene Zigarette dankbar annimmt. Anschließend nimmt Ibrāhīm die Erzählung ohne Setzen eines neuen Frageimpulses meinerseits wieder auf:

Ich habe fünf Monate dort verbracht. [in Kuba, im Gefängnis]

⁵⁴²Die al- 'amn al-'āmm ist eine dem Verfassungsschutz in Österreich und Deutschland vergleichbare, inlandsnachrichtenartige Institution im Libanon. Sie ist zudem zuständig für die Ausgabe von Visa an Ausländer im Land. Insbesondere unter den Palästinensern und Syrern im Land ist sie aufgrund von willkürlichen Verhaftungen und undurchsichtigen Visa-Entscheidungen gefürchtet. Im deutschen Sprachraum gibt es kein direktes Äquivalent für diese Institution, weshalb auf eine Übersetzung ins Deutsche verzichtet wird. Die entsprechenden libanesischen Dokumente offerieren aber Übersetzungen ins Englische und Französische: General Security bzw. La Sûreté Générale. Dies illustriert gleichsam, dass es sich hier um ein kolonialearopäisches Exportgut handelt, welches sich im Libanon, anders als in seinem Herkunftsland Frankreich, bis heute gehalten hat: Die 2. und 3. Französische Republik nutzte ein äquivalentes Kontrollinstrumentarium. Es ist also davon auszugehen, dass die Leute, welche Ibrāhīm in Kuba festhielten, ihn bezüglich ihres Vorgehens und ihres Habitus an die libanesische al- 'amn al-'āmm erinnerten, weshalb er diese Bezeichnung wählt.

Ja? Das ist eine ziemlich lange Zeit. [gemessen daran, dass Ibrāhīm seinerseits keinerlei Interesse an einem Aufenthalt in Kuba hatte]

Fünf Monate. Wir waren zu fünft. Ich aus dem Libanon, aus diesem Camp. Denn waren da noch vier Jungs aus dem 'ain al-ḥilweh Camp.⁵⁴³ Weißt du?

Ja, kenn ich.

Ok. Einer von uns war aus Jordanien, lebt aber hier. Der hat eine Botschaft dort [in Kuba]. Jordanien.

Ja, die jordanische Botschaft. Natürlich.

Ja, die haben eine Botschaft [dort]. Und wir sind Palästinenser, wir haben keine Botschaft in Kuba, weißt du? Also haben wir die Botschaft angerufen, die libanesische Botschaft. Weißt du? Die haben uns gesagt: Warum seid ihr hierhergekommen? Wofür? Die wussten, warum wir dort waren und wohin wir gehen wollten, bedeutet das.

Einer der vier Mitreisenden von Ibrāhīm aus 'ain al-ḥilweh besaß also die jordanische Staatsbürgerschaft, was ihn dazu befähigte, die jordanische Botschaft um Hilfe in seiner schwierigen Situation zu ersuchen. Jordanien zeigte sich von Anfang an solidarisch mit den geflüchteten Palästinensern. Es hatte bereits 1954 ein Gesetz verabschiedet, welches jedem sich im häšimitischen Königreich aufhaltenden Flüchtling die volle Staatsbürgerschaft verlieh, der vor dem 14. Mai 1948 einen palästinensischen Pass besaß.⁵⁴⁴ Dies stellt gewisserweise den kontrastiven Gegenentwurf zur restriktiven Politik im Libanon dar, welche in dieser Arbeit bereits mehrfach thematisiert wurde.⁵⁴⁵ Somit blieb Ibrāhīm und den anderen drei lediglich, sich an die libanesische Botschaft zu wenden. Deren Vertreter sahen jedoch keinerlei Veranlassung, sich des Problems anzunehmen: Palästinenser sind nun einmal *de jure* keine libanesischen Staatsbürger, auch wenn sie im Libanon geboren und

⁵⁴³ Hier nach dialektalem Sprachgebrauch der Levante wiedergegeben. Die korrekte Schreibweise nach dem Duktus der DMG wäre natürlich 'ain al-ḥulwa (wobei 'ain in diesem Fall mit Quelle und nicht mit Auge zu übersetzen ist, also: die süße Quelle). Das 'ain al-ḥilweh Camp liegt südlich von Beirut in der Nähe der Hafenstadt Ṣaydā (in der deutschen Literatur häufig als Sidon bezeichnet) und gilt als größtes palästinensisches Flüchtlingslager in der Zedernrepublik, wenngleich auch hier keine wirklich belastbaren Zahlen hinsichtlich der Einwohnerzahl vorliegen. In jüngerer Vergangenheit machte 'ain al-ḥilweh durch bewaffnete Scharmützel und eine damit einhergehende prekäre Sicherheitslage von sich reden.

⁵⁴⁴ Vgl. Samir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 36.

⁵⁴⁵ Vgl. oben Kapitel 2.2.2. sowie 2.2.3.

aufgewachsen sind, bzw. in den extraterritorialen palästinensischen Flüchtlingslagern dort. Eine palästinensische Botschaft aber gibt es in Kuba zum einen nicht und zum anderen: Selbst wenn es sie gäbe, wäre sie wohl nur bedingt zuständig. Einige Staaten unterhalten palästinensische Botschaften, andere nicht.⁵⁴⁶ In jedem Fall werden diese von der PA unterhalten, genauer gesagt von dem international teilweise anerkannten Staat Palästina (Dawla Filasṭīn), welcher 1988 von der PLO im Exil ausgerufen wurde und mittlerweile von 136 der 193 UN-Mitgliedstaaten anerkannt wird.⁵⁴⁷ Dieser ist jedoch aus institutioneller Sicht *de facto* mit der PA gleichzusetzen.⁵⁴⁸ Die PLO und folglich auch die PA haben im Kontext der im Libanon umstrittenen und berichtigten Osloer Vereinbarungen gezeigt, dass sie sich primär als Advokat der Palästinenser in den besetzten Gebieten verstehen und eben nicht als (politische) Vertreter der im Exil lebenden Flüchtlinge.⁵⁴⁹ So waren Ibrāhīm

⁵⁴⁶ Und wieder andere unterhalten palästinensische Vertretungen, die aber aus politischen Gründen nicht den Titel Botschaft und die damit verbundenen Kompetenzen haben. Das absurdeste Beispiel dürfte Deutschland abgeben, das in einem von bemitleidenswerter Mutlosigkeit geprägten Versuch, ein positives Signal nach Ramallah zu schicken, 2012 den damaligen Vertreter der palästinensischen Mission in Berlin zum Botschafter ernannte, ohne dessen Status oder den Status der Vertretung anzugleichen. Somit kann sich der palästinensische ‚Botschafter‘ in Berlin also seinen Titel auf Visitenkarten drucken lassen, ohne vom Bundespräsidenten akkreditiert zu werden, politische Immunität zu genießen oder auch nur ein Diplomatennummernschild an seinen Wagen schrauben zu lassen zu können. Ein falscher Botschafter also für einen Staat, den es nicht gibt, in einer Botschaft, die keine ist. Was nach Stringenz klingt, kam in Wirklichkeit nirgendwo gut an: Die Palästinenser waren irritiert, die Israelis trotzdem brüskiert. Im Übrigen: In fast jedem anderen EU-Land unterhalten die Palästinenser eine reguläre Botschaft. Vgl. hierzu Jörg Lau: Der Botschafter, der keiner sein darf. In: Die Zeit (23. August 2012).

⁵⁴⁷ Darunter befinden sich weder Österreich noch Deutschland. Immerhin erkannte Österreich den politischen Botschafter bei den UN-Behörden in Wien auch als Vertreter in Österreich an, wodurch er dort ebenfalls Botschafterstatus genießt. Ebenso stimmte Österreich Ende 2012 einer Resolution zu, welche der Palästina vertretenden PLO-Delegation den Status eines Beobachterstaates bei den Vereinten Nationen verleiht. Insgesamt wurde der Antrag von 138 Staaten angenommen, was weit über der erforderlichen einfachen Mehrheit lag. Deutschland war nicht darunter. Vgl. u.a. Bundeszentrale für politische Bildung (BpB): Vereinte Nationen machen Palästina zum Beobachterstaat. Online unter <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/150698/un-machen-palaestina-zum-beobachterstaat-30-11-2012>

⁵⁴⁸ Um genau zu sein, gibt es die PA (as-Sulṭa al-Waṭāniyya al-Filasṭīniyya) offiziell gar nicht mehr, da diese seit dem 7. Januar 2013 auch ganz offiziell unter dem Titel Staat Palästina (Dawla Filasṭīn) firmiert. So gesehen ist die PA bereits vollständig im neuen Konstrukt des Dawla Filasṭīn aufgegangen, wobei die alten Strukturen beibehalten wurden.

⁵⁴⁹ Vgl. zu diesem Themenkomplex Randa Farah: Palestinian Refugees: Dethroning the Nation at the Crowning of the ‚Statelet‘. In: Interventions: The International Journal of Postcolonial Studies 8 (2006). Seite 228-252. Die Autorin versteht ‚Nation‘ als Gesamtheit aller Palästinenser und die Wortschöpfung ‚Statelet‘ als das fragmentierte Gebiet, über welches die PA heute *de jure* die verwaltungstechnische Souveränität ausübt. Vgl. Farah: Palestinian Refugees. Seite 230. Ihrer Meinung nach konstituierte das Osloer Abkommen einen für die Palästinenser schlechten Handel, da die PLO für einen unangemessenen Anteil faktischer Handlungsmacht in den besetzten Gebieten ihren Repräsentationsanspruch für die Palästinenser außerhalb dieser *de facto* aufgab. Viele Palästinenser im Libanon, mit denen ich geredet habe, teilen diese Auffassung und stehen der PLO heute mit ambivalenten bis hin zu negativen Gefühlen gegenüber.

und seine Mitreisenden ohne politische oder rechtliche Vertretung in der Karibik gestrandet.

Wir waren fünf Monate an diesem Ort und, äh, einer nach dem anderen, einer nach dem anderen, haben wir unsere Familien kontaktiert. Damit die uns ein neues Ticket kaufen. Ein Ticket, mit dem wir wieder den Weg zurück mussten, den wir nach Kuba gekommen waren. Wir waren also über Beirut nach Russland nach Kuba gekommen. Nun mussten wir von Kuba über Russland nach Beirut [zurück]. Nicht nach Amsterdam und Prag.

Ja ...

Du weißt. Falls sie uns erlaubt hätten, als wir in Kuba angekommen waren, nach Amsterdam, Prag, Beirut zu reisen ... Transit. Im Flughafen. Und du weißt, falls wir denen gesagt hätten, dass wir Palästinenser sind und kein Land haben und wir, und die Situation im Libanon [erörtert hätten]. Vielleicht hätten sie uns erlaubt, da zu bleiben.

Ja.

Du weißt? Und, äh, dann sind wir zurück in den Libanon.

Also bist du um die ganze Welt gereist, aber doch wieder im Libanon gelandet.

Yeah.

Das tut mir leid.

Ok. Das ist die Geschichte.

Der letzte Satz von Ibrāhīm lässt sich als Setzen einer typischen Erzählkoda verstehen, die signalisiert, dass das narrative Potential der Haupterzählung ausgeschöpft zu sein scheint. Wenn nun das thematische Angebot der Haupterzählung noch einmal überblickt wird, fällt auf, dass dem gescheiterten Migrationsversuch nach Europa anscheinend überproportional viel Raum eingeräumt wurde. Schließlich handelt es sich in der Summe um eine Episode von nicht einmal einem Jahr, was auch in Ibrāhīms noch jungem Leben in Relation zur gesamten Lebensspanne kein langer Zeitraum ist. Da es der narrativ-biographischen Methode immanent ist, dass sie sich an dem Relevanzsystem des Erzählenden orientiert, lässt dies den Schluss zu, dass es sich hier um einen im Selbstbild des Erzählenden

besonders relevanten Aspekt der eigenen Biographie handelt. Die dargestellte Geschichte von Aufbäumen und Scheitern evoziert das Bild eines tragischen Helden im Kampf für Gerechtigkeit bzw. gegen die Ungerechtigkeiten des (palästinensischen) Daseins im Libanon. Es handelt sich hier um ein mythisches Motiv. Nach Bronislaw Malinowski dient Mythos nicht nur der Legitimation von Ritus, sondern lässt sich vielfach auch dem performativen und funktionalen Bestandteil von Kultur zuordnen.⁵⁵⁰ Somit versteht Malinowski Mythen als von sozialen Kontexten abhängig und wendet sich gegen eine eindimensionale Betrachtung, welche sich auf reine Textexegese beschränkt, wie Elke Mader konstatiert:

„Mythen sind auf mehreren Ebenen der Praxis, also der Handlungswelt der Menschen verbunden; um sie zu verstehen, muss man sich auf ihre Wirkungsweise konzentrieren.“⁵⁵¹

Dabei können sie diverse Funktionen übernehmen:

„[...] sie können etwa das Wachstum der Pflanzen beeinflussen, zur Heilung einer Krankheit beitragen oder das soziale Ansehen einer Person stärken.“⁵⁵²

Auf Malinowski aufbauend stellte auch Raymond Firth die statusgenerierende Funktion von Mythen und mythischen Motiven im dynamischen sozialen Gefüge einer Gesellschaft dar, welche von Einzelpersonen ganz bewusst genutzt werden kann, um soziale Identität und Ansehen herauszubilden.⁵⁵³ Die dargestellte Geschichte von Aufbegehren und Scheitern weist zudem bei nicht oberflächlicher, sondern struktureller Betrachtung eine frappierende Ähnlichkeit zu den Geschichten der *fidā'iyūn* auf, welche im Kapitel zu der *ġīl at-ṭaura* dargestellt werden.⁵⁵⁴ Der heroische *fidā'ī* wurde im Kontext eines säkularen Märtyrermotivs⁵⁵⁵ in der Dichtung der gesamten arabischen Welt zur Inkarnation eines gegen alle Widerstände furchtlos ankämpfenden Helden, wobei dieses Motiv vielfach auch

⁵⁵⁰ Vgl. u.a. Elke Mader: *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas 2008. Seite 86/87.

⁵⁵¹ Mader, Elke: *Anthropologie der Mythen*. Seite 86.

⁵⁵² Ebd. Seite 87.

⁵⁵³ Ebd. Seite 88/89.

⁵⁵⁴ Vgl. Kapitel 5.3.

⁵⁵⁵ Da oben auf Malinowski referiert wurde, muss Vollständigkeit halber erwähnt werden, dass dieser soziale Ambitionen befriedigende Erzählungen der europäischen Kategorie der Sage (und nicht den Mythen) zuordnete. Vgl. Mader: *Anthropologie der Mythen*. Seite 20-22. Ich persönlich erachte die europäischen Typologien folgende Differenzierung in Märchen, Mythen und Sagen für außereuropäische Kontexte für nur begrenzt sinnvoll und verwende an dieser Stelle den Begriff Mythos, da dieser im Zusammenhang mit den *fidā'iyūn*, wenn auch unreflektiert, bereits von anderen Autoren (u.a. Damir-Geilsdorf) verwendet wurde.

Synthesen mit altorientalischen Mythen sowie christlicher Auferstehungssymbolik einging.⁵⁵⁶ Das so etablierte mythische Grundmotiv konnte auch durch das finale Scheitern der *fidā'ıyyūn* nicht getilgt werden, vielmehr denke ich, dass jenes den etablierten Mythos nur noch weiter verfestigte, wie ich im folgenden Kapitel zeigen werde. Wie bereits oben erwähnt (siehe Fußnote 555) bricht die von mir soeben als „Mythos“ bezeichnete Erzählung mit gängigen Schemata zur Kategorisierung von Volksprosa.⁵⁵⁷ Weder ist die Handlung in einer fernen Vergangenheit angesiedelt, noch sind die Handlungsträger Götter oder dergleichen – wenn auch zu einem gewissen Grad „sakralisiert“. Jedoch reflektiert die Handlung ein mythisches Grundmotiv, weshalb andere Autoren vielleicht gar nicht so falsch lagen, die Erzählungen über die *fidā'ıyyūn* den Mythen, und nicht den Sagen, zuzuordnen. Um im Konjunktiv zu bleiben würde hier zumindest eines klar: Dass Mythen sich nicht in einem „[...] quasi selbstgesteuerten Fluss durch die Menschen verschiedener Entwicklungsstadien hindurch bewegen, sondern Menschen die Mythen erschaffen [und erschaffen], um darin ihr Weltbild auszudrücken.“⁵⁵⁸ Ohne hier zu sehr vorgreifen zu wollen, ist es mir an dieser Stelle wichtig, bezogen auf die *Šabāb* zu zeigen, dass es gewisse Anzeichen gibt, dass diese ihrerseits bewusst oder unbewusst an der Gestaltung ihres eigenen Mythos arbeiten, welcher eine erstaunliche strukturelle Nähe zu dem der vorangegangenen Generation aufweist. Der gesamte Komplex, also der sich als Synkretismus formierende Mythos von den heldenhaften *fidā'ıyyūn* sowie dessen etwaige strukturelle Übernahme durch die *Šabāb* illustriert den zumindest potentiell plastischen und anpassungsfähigen Charakter von Mythos, welcher von der kulturanthropologischen Forschung viel zu häufig übersehen wird. Elke Mader jedoch erkennt in Anlehnung an Firth, dass Mythen bzw. deren Modifikation stets auch als „[...] Antwort auf eine Situation der Herausforderung“⁵⁵⁹ verstanden werden können. In dem die Arbeit abschließenden Gesamtfazit wird auf diesen Sachverhalt noch einmal referiert werden.

Natürlich darf auch das reziproke Wechselverhältnis zwischen Interviewer und Interviewtem nicht außer Acht gelassen werden: Wie von *Ibrāhīm* selbst erwähnt, war Deutschland das bevorzugte Ziel des Migrationsversuches nach Europa. Die

⁵⁵⁶ Vgl. Kapitel 5.3. sowie Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 256-263, insbesondere 257.

⁵⁵⁷ Vgl. u.a. Regina Bendix: Woran erkennt man Mythen? In: Arbeit am Mythos. Hrsg. von Annette Zgoll und Reinhard G. Kratz. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. Seite 59-78. Seite 71.

⁵⁵⁸ Bendix: Woran erkennt man Mythen? Seite 69.

⁵⁵⁹ Mader: Anthropologie der Mythen. Seite 223.

pure Tatsache also, dass ein Deutscher mit ihm das Interview führte, könnte bereits als Stimulus für die Narration der dargestellten Passage fungiert haben. Dies jedoch monokausal als einzige Erklärung für die auffällig exponierte Stellung dieses Abschnitts in der Gesamtnarration zu betrachten, erschiene dennoch nicht richtig. Immerhin hat die geschilderte Odyssee erhebliche Einflüsse auf Ibrāhīm gehabt: Er lernte auf seiner Irrfahrt ein für die lokalen Verhältnisse in Šātīlā ordentliches Englisch und darüber hinaus während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in Kuba zumindest rudimentär Spanisch. Reisen bildet, daran kann auch die Tatsache nichts ändern, dass er letztlich wieder in Šātīlā landete und das Migrationsziel somit klar verfehlt wurde. Wenn ich auch nicht dringend von einer Zäsur reden möchte, so war die Episode doch zumindest von einer gewissen Prägungskraft für den weiteren Lebensverlauf. Zudem ist der Themenkomplex ‚Europa‘ und ‚Migration‘ offensichtlich in Ibrāhīms Leben von erheblicher Bedeutung, da dieser neben den Erlebnissen aus der Vergangenheit auch auf eine prospektierte Zukunft sowie bereits vorhandene grenzüberschreitende Verflechtungen referiert. Dies wird deutlich, als Ibrāhīm zu meiner Überraschung der bisherigen Erzählung doch noch einige Aspekte hinzufügt:

Ich hab es [Migration nach Europa] dann noch mehrfach probiert, aber ... vielleicht ist es einfach Glück und Gelegenheit, weißt du? Vielleicht. Einige meiner Freunde sind nach Deutschland gereist. Sie haben es erreicht.

Ich denke, es ist wirklich eine Frage von „zur richtigen Zeit am richtigen Ort sein“, also im Wesentlichen von Glück.

Yeah. Sie sind erst in die Türkei gereist ... mit so einem kleinen Schiff. Die sind nach Griechenland und von Griechenland in andere Länder. Europäische Länder. Die haben Deutschland erreicht, sie haben Schweden und Dänemark erreicht. Viele, viele Länder. Weißt du?

An dieser Stelle bietet es sich an, von dem bisherigen Modus der chronologischen Wiedergabe (mit einigen Auslassungen irrelevant erscheinender Passagen) abzuweichen und ein bisschen ‚zu springen‘, da Ibrāhīm im nun folgenden Nachfrageteil des Interviews erneut auf den Themenkomplex zu sprechen kam. Hintergrund ist meine Frage, was Heimat für Ibrāhīm bedeutet und wo er seine Zugehörigkeit verorten würde. Dabei offenbart sich ein Spannungsfeld, welches

zwischen den beiden Polen eines bewussten Palästinenserseins auf der einen Seite und einer prospektierten Zukunft in einem bevorzugterweise europäischen Residenzland auf der anderen Seite verortet ist. Das Camp selbst und der Libanon erscheinen hingegen wie eine Art ‚Durchgangsstation‘:

Palästina, sicher. Falls sie uns erlauben sollten, dorthin zu gehen. Yeah, dann könnten wir dorthin reisen und bleiben. Weißt du? Es ist ja mein Land. [...] Aber falls ... Falls ich nach Europa gehen könnte, wäre das gut für mich. Weißt du? Weil ich eigentlich kein Land habe, weißt du? Ich habe keine Rechte (ḥuqūq). Weißt du? [...] Ich habe keine Rechte in diesem Land. Nicht wie die Libanesen. Es wäre gut für mich, in ein anderes Land zu reisen. Vielleicht habe ich dort Rechte. Vielleicht. Vielleicht geben die mir auch keine Rechte, weißt du? Ich habe gehört von einigen meiner Freunde, die in Deutschland und Schweden sind. Die haben mir gesagt, weil dieses Jahr so viele Leute gekommen sind. Aus Syrien. Aber nicht nur aus Syrien. Palästinenser, Libanesen, Türken, Senegalesen, Sudaner, Afghanen ... Von überall, weißt du? [...] Sie [seine Freunde] haben mir aber gesagt ... langsam, langsam (šway šway), weißt du, langsam, langsam. Es braucht Zeit, das ist es.

Da hier sicher ein kritischer Punkt sowohl hinsichtlich Zugehörigkeit wie auch prospektierter Zukunft angesprochen ist, möchte ich Ibrāhīm gerne eine weitere Stimme aus dem Mannheim’schen Chor der Šabāb des Camps zur Seite stellen. Ādam ist zwei Jahre jünger als Ibrāhīm und ebenfalls ein Sohn des Camps.⁵⁶⁰ Im Gegensatz zu diesem ist er jedoch gegenwärtig arbeitslos und blickt vielleicht deshalb zumindest rhetorisch noch ein wenig düsterer auf seine räumliche wie zeitliche Umgebung:

Was bleibt mir? Ich hab mir den Libanon ja nicht ausgesucht! Libanon in der Zukunft wird werden ... die ganze Region, die Kriege [...] dieses Land, hier ist ja nichts! [...] Sicher, Palästina ist mein Land (Filasṭīn baladī), ich liebe es. [...] Aber Palästina ... was nutzt es? Ich meine: Gaza ist abgeriegelt. Es gibt keine Arbeit. Im Westjordanland ist es genauso. (aḏ-Ḍaffa kamān) [...] Das bedeutet Politik, bedeutet es ... Ich weiß nicht. Was gerade passiert, die Region, es funktioniert einfach nicht, es funktioniert nicht.⁵⁶¹ [...] Wir sehen dein Land [Deutschland] und alle gehen

⁵⁶⁰ Arab. ’ibn al-muḥayyam. Eine in und um Šatīlā gelegentlich benutzte Fremd- wie auch (und vor allem) Selbstzuschreibung.

⁵⁶¹ Wörtlich meinte Ādam: Es läuft nicht. (mā bi-mašy) Gemeint ist natürlich, dass nichts derzeit so ist, wie es sein sollte. Das Verb mašā („zu Fuß gehen“) wird in der Levante häufig in diesem Sinn

[dorthin], um ihre Situation ins Gegenteil zu verbessern. Ein Leben in Unabhängigkeit und Sicherheit. Hier gibt es Israel, *dā'is*⁵⁶² und *Nuṣra*⁵⁶³ ... ein kleiner Staat wie der Libanon ...“

Diese Passage aus dem Interview mit Ādam ist deshalb so interessant, weil hier eine narrative Struktur in besonderer Deutlichkeit hervortritt, welche bei fast allen Šabāb des Camps festzustellen war und welche ich als ‚neuen Pragmatismus‘ bezeichnen möchte. Dieser pragmatische Grundtenor taucht vor allem dann auf, wenn es um Fragen von Zugehörigkeit, Heimat und prospektierter Zukunft geht. Dabei geht es nicht darum, Palästina als Herkunfts- und zu einem gewissen Grad auch als Heimatsland zu negieren. Nur steht es gleichsam außer Frage, dass die persönliche Zukunft nicht südlich der libanesischen Grenze zu finden ist. Bei keinem Gesprächspartner wurde dies deutlicher als bei Ādam, welcher die gesamte Region – unabhängig von Libanon, Palästina und Syrien – zum Katastrophengebiet erklärt, das es zu verlassen gilt. Dies gestaltet sich in den vorausgehenden Generationen durchaus anders, wie wir noch sehen werden. Jedoch muss bei allen Differenzen beachtet werden, dass es durchaus zu Interferenzen und Überschneidungen kommen kann. Schließlich konstituieren Generationen keineswegs geschlossene Entitäten, sondern sind wie dargestellt vielmehr als fluide Teilidentitäten innerhalb eines weit größeren Kontinuums zu denken. Gewisse tradierte Topoi treten daher manchmal an unvorhergesehener Stelle wieder auf. Ein im Kontext stehendes Beispiel wären die romantisierenden Vorstellungen eines landwirtschaftlich geprägten Palästina, welches unter Nichtbeachtung der topographischen Heterogenität der Landschaft als

verwendet, etwa bei der Alltagsfloskel *māšy al- ḥāl* (wörtlich: „die Situation läuft“ → alles ok) als Antwort auf die Frage, wie es einem geht. Für Arabisten entbehrt es sicher nicht einer gewissen Komik, dass es sich unter Jugendlichen in Deutschland in jüngerer Vergangenheit etabliert hat, als Antwort auf dieselbe Frage ein schlichtes „Läuft!“ zu erwidern.

⁵⁶² Die in der Levante übliche Bezeichnung für die Terrormiliz „Islamischer Staat“. Ursprünglich firmierte diese unter der Bezeichnung *ad-daula al-islāmiyya fī l-'Irāq wa-š-Šām*, ins Deutsche zu übersetzen mit „Der Islamische Staat im Irak und (Groß-)syrien“ und in den westlichen Medien häufig als ISIS bezeichnet. Das im arabischen Sprachgebrauch genutzte *dā'is* stellt dementsprechend ähnlich wie ISIS ein Akronym bestehend aus den Anfangsbuchstaben der ursprünglichen (arabischen) Bezeichnung dar (ganz bewusst abzüglich des 'i für „islamisch“, da die meisten Muslime dies zurückweisen). Überdies weckt die Bezeichnung im Sinne eines Apronyms negative Konnotationen, da die anklingende Wurzel *d ' s* im Grundstamm „mit den Füßen niedertreten“ bedeutet (vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 391). Auf diese Weise distanziert sich der Sprecher gleichzeitig von der inhaltlichen Agenda der Organisation, ohne dies explizit sagen zu müssen. Vgl. auch Markus C. Schulte von Drach: Warum der Name "Daesch" den Islamischen Staat ärgert. In: Süddeutsche Zeitung (23.11.2015).

⁵⁶³ *Ġabhat an-Nuṣra* (Nuṣra-Front): Eine ebenfalls radikal-islamistische Miliz im syrischen Bürgerkrieg.

grünes Idyll imaginiert wird.⁵⁶⁴ Diese können auch in der jüngeren Generation in ungewöhnlichen Konstellationen wieder auftauchen, wie ein Beispiel aus einer rezenter Studie zeigt: Gustavo Barbosa berichtet von einem Jugendlichen aus Šātīlā, den es ebenfalls nach Europa zieht.⁵⁶⁵ Als dieser eines Tages eine E-Mail mit Fotos von Palästina erhält, ist seine Reaktion folgende:

„Shūf (have a look), Gustavo, what Palestine is like, with all those olive trees. They're nice, aren't they? Palestine is like Europe.“⁵⁶⁶

Der kontrapräsentische Raum zur grauen Enge aus Beton in den Camps wurde in diesem Fall kurzerhand nach Europa transplantiert. Diese imaginierte Idylle, in die man eines Tages zurückkehren will, lebt also emotional und visionär weiter fort - und wenn nicht in Palästina selbst, so eben in einem Europa, das ‚wie Palästina‘ ist, inklusive botanischer Insignien nationaler Ikonographie wie Olivenbäumen. Hier steht das tradierte Verlangen nach einer Rückkehr nach Palästina (al-‘auda) der vorangegangenen Generationen keineswegs in einem Widerspruch zu dem Wunsch, sich in Europa ein besseres Leben aufzubauen, sondern geht vielmehr eine überraschende Synthese mit diesem ein.

Ibrāhīm hat nach seiner unfreiwilligen Rückkehr ins Camp einen neuen Arbeitsplatz gefunden und hilft antibakterielle Wände in Krankenhäusern zu montieren. Unter Berücksichtigung der strukturellen Rahmenbedingungen im Libanon stellt dies keine schlechte Beschäftigung dar, wenngleich natürlich tief im Niedriglohnsegment verortet und ohne jegliche Aufstiegschancen. Gefragt nach einem einschneidenden Ereignis in seinem Leben kommt er nochmals auf seine ehemalige Arbeit zu sprechen:

Als ich für diesen Mann gearbeitet habe, den in der Regierung. [...] Er hat mir mein Geld nicht gegeben. Weil, es ist mein Geld, weißt du? Ich habe ihm gesagt: Du redest über die Palästinenser, warum sie nicht arbeiten und warum sie keine Rechte in diesem Land haben, da hab ich zu ihm gesagt: Du musst mir mein Geld geben! [...] Wir sehen den im Fernsehen und er redet über die Palästinenser und die ...

Ah, ok. Der [der Mann, für den Ibrāhīm gearbeitet hat] ist also richtig bekannt?

⁵⁶⁴ Vgl. oben Seite 67/68.

⁵⁶⁵ Vgl. Barbosa: Non-Cockfights. Seite 80.

⁵⁶⁶ Ebd.

Ja, ja, ja! Und die reden über die Palästinenser, über die Camps, über die Situation in den Camps und das ist ... bla, bla bla, weißt du?

Der Politiker, für den Ibrāhīm gearbeitet hat, setzte sich entgegen dem politischen Mainstream im Land also öffentlich zumindest gelegentlich für die Rechte der Palästinenser ein. Dennoch hielt ihn das nicht davon ab, Ibrāhīm seinen Lohn nicht oder zumindest nicht in voller Höhe auszuzahlen. Für Ibrāhīm offensichtlich eine seine Ehre verletzende Heuchelei mit Tiefenwirkung, die er retrospektiv gar als das einschneidendste Ereignis in seinem Leben darstellt. Sein Lebenslauf mag über eine Irrfahrt vorläufig wieder in den Libanon zurückgeführt haben. Dass seine Geschichte dort endet, erscheint mir gegenwärtig nur schwer vorstellbar.

6.2.2. Fazit

Wie oben im theoretischen Teil der Arbeit dargestellt konstituiert sich eine ‚wirkliche‘ Generation im Mannheim’schen Sinne nicht aus der bloßen Tatsache, zu einem ähnlichen Zeitpunkt in dem gleichen sozio-kulturellem Umfeld geboren worden zu sein. Dies stellt zwar als ‚Generationslagerung‘ eine Grundvoraussetzung dar,⁵⁶⁷ was jedoch zunächst einmal dem Namen folgend nicht mehr als ein bloßes Lagerungsphänomen meint:

„Nun ist aber der Generationszusammenhang noch mehr als die so umschriebene bloße Präsenz in einer bestimmten historisch-sozialen Einheit. Irgendeine konkrete Verbindung muß [sic!] noch hinzukommen, um von einem Generationszusammenhang sprechen zu können. Diese Verbundenheit könnte man kurzweg eine *Partizipation* an den *gemeinsamen Schicksalen* dieser historisch-sozialen Einheit bezeichnen.“⁵⁶⁸

Diese schicksalhaften Verbindungen sind es nun, welche durch ihre Prägungskraft Gemeinschaftsgedächtnisse konstituieren können, die „[...] in gewisser Weise als Scharbier [sic!] zwischen individuellen Erinnerungen und kollektiver Erinnerung fungieren.“⁵⁶⁹ Somit sind Generationen „[...] Konstruktionen, mit deren Hilfe sich Individuen in ein Kollektiv einordnen, Identität bilden und abgrenzen.“⁵⁷⁰ Erst die

⁵⁶⁷ Vgl. Mannheim: Problem der Generationen. Seite 25.

⁵⁶⁸ Ebd. Kursivschreibungen im Original.

⁵⁶⁹ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 279.

⁵⁷⁰ Ebd.

von Mannheim sogenannte schicksalshafte Verbundenheit konstituiert eine wirklich relevante „Strömung kollektiven Denkens“⁵⁷¹ im Sinne von Maurice Halbwachs, welche dann erhebliche identitäre Implikationen für sowohl Einzelpersonen wie auch die Gruppe mit sich bringt. Dabei gehe ich der eingangs erwähnten Definition von Andre Gingrich folgend von einem Identitätsbegriff aus, der multiple Subjektpositionen bzw. Subjektbewegungen mit einschließt.⁵⁷² Somit kann „[...] ein und dieselbe Person oder Gruppe eine (relativ beschränkte) Anzahl relevanter Identitäten“⁵⁷³ aufweisen. Von identitärer Relevanz jedoch ist die generationelle Zugehörigkeit wie erwähnt nur dann, wenn sie in Form eines Zusammenhanges und nicht lediglich als Lagerungsphänomen vorliegt. Eben dies wurde den Šabāb von Šātīlā in rezenten Studien meist abgesprochen. So kontrastiert Gustavo Barbosa die Šabāb mit der vorangegangenen Generation und konstatiert mit Verweis auf Mannheim:

„Romantically eternized in their youth, the fidā'iyīn were a generation, for they shared what Manheim [sic!] (1952) calls the ‚drama of their youth:‘ the thawra. The shabāb’s dramas, however, are too daily, too vulgar and too un-epic for them to merge as a unity.“⁵⁷⁴

Auf die vorangegangene Generation der fidā'iyīn geht diese Arbeit in einem eigenständigen Kapitel noch ein. An dieser Stelle wollen wir bei den Šabāb bleiben, um deren Lebensläufe und –entwürfe besser zu verstehen. Hier gilt es zunächst zu konstatieren, dass lokale Identitäten sich weder in Unabhängigkeit vom Rest der Welt denken lassen, noch in sich homogene Entitäten darstellen.⁵⁷⁵ Anders gesagt heißt dies im konkreten Kontext, dass eine globale Strömung mit regionalem Schwerpunkt im Nahen Osten unmöglich ohne Konsequenzen für lokale Lebensentwürfe in Šātīlā bleiben kann. Diese regionale Verschränktheit wird durch ein Zitat aus dem Februar 2016 vielleicht am besten illustriert:

„Viele Menschen aus Syrien und Afghanistan sind bereits in Nachbarländer geflohen. Die Türkei, Pakistan und Libanon sind die Länder, die weltweit die meisten ausländischen Flüchtlinge aufgenommen haben. Die Bedingungen in den

⁵⁷¹ Halbwachs: Kollektives Gedächtnis. Seite 26.

⁵⁷² Vgl. die Einleitung sowie 3.2.4. Vgl. auch Gingrich: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Seite 40.

⁵⁷³ Ebd. Seite 36.

⁵⁷⁴ Barbosa: Non-Cockfights. Seite 259.

⁵⁷⁵ Vgl. Gingrich: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Seite 30.

Lagern in Syriens Nachbarländern verschlechtern sich jedoch zunehmend, was den Massenexodus nach Europa antreibt.⁵⁷⁶

In Šātīlā treffen nun wie oben dargestellt die vielen Neuankömmlinge auf die (verhältnismäßig) alteingesessene Bevölkerung, was im wesentlichen zu zwei Konsequenzen führt: 1. Die Bevölkerung des Camps nimmt dramatisch zu und die Lebensbedingungen verschlechtern sich abermals, und 2. Das diskursive Klima im Camp verändert sich. Dies meint eine innovative und verhältnismäßig kurzfristig entstandene Komponente des öffentlichen Diskurses im Camp, welche eben auch Teil von ‚Kultur‘ sein kann.⁵⁷⁷ Der Massenexodus der Syrer, die ausnahmslos den Libanon lediglich als eine Zwischenstation auf dem Weg in ein prospektiert besseres Leben in einem Drittland ansehen, welches weder Libanon noch Syrien ist, modifiziert gleichsam die Lebensentwürfe der Palästinenser im Camp. Während früher „ṭaura“ (Revolution, gemeint ist im Kontext die Revolution zur Rückgewinnung des Heimatlandes) oder „ṣumūd“⁵⁷⁸ (Standfestigkeit) prägende Begriffe waren, sind nun Ausdrücke wie beispielsweise „’iqāma“ (Residentschaft, meint Aufenthaltsgenehmigung) die neuen Zauberworte. Auch wenn diese überlokalen Einflüsse natürlich auf alle Palästinenser in Šātīlā einwirken, ist ihre Prägungskraft doch bei einer Gruppe besonders deutlich: den jungen, unverheirateten Šabāb. Dies liegt auch daran, dass nur diese Gruppe wirklich die *Agency* im Sinne der mittelfristig ausgerichteten Handlungsfähigkeit zur Gestaltung eines neuen Lebens jenseits des Libanon – und jenseits Palästinas – besitzt. Sie sind ungebundener und mobiler als alle anderen in ihren Familien. Dadurch ergibt sich zum Teil ein soziales Konfliktpotential, da einige der älteren politischen Kader im Camp der Abwanderungswilligkeit der Jugendlichen stark skeptisch gegenüberstehen. Sie rufen zum Bleiben auf, um so den Druck auf Israel hinsichtlich des ḥaqq al-‘auda (Rechtes zur Rückkehr) aufrecht zu erhalten. Dies scheint jedoch bei vielen der Šabāb kaum noch eine relevante Internalisierungstiefe zu erreichen: Wie bei Ādam gezeigt, wird die ganze Region als Katastrophengebiet wahrgenommen, das es zu verlassen gilt – ganz so, wie gegenwärtig überall auf der

⁵⁷⁶ Sabine Balk: Einführung. In: Entwicklung und Zusammenarbeit. Monatliches E-Papier. Schwerpunkt: Globale Flüchtlingskrise. Februar 2016. Seite 2.

⁵⁷⁷ Vgl. Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 29.

⁵⁷⁸ Vgl. hierfür u.a. Leonardo Schiocchet: *Palestinian Sumud: Steadfastness, Ritual, and Time among Palestinian Refugees*. In: *Palestinian Refugees. Different Generations, but one Identity*. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012. Seite 67-91. oder Alexandra Rijke und Toine van Teeffelen: *To Exist Is To Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday*. In: *The Jerusalem quarterly* (2014). Seite 86-99.

Welt eine Mentalität insbesondere unter den Jugendlichen sich durchzusetzen scheint, die zum Aufbruch in ein besseres Leben ruft, statt darauf zu warten, dass dieses sich irgendwann von allein in ihren Heimatländern einstellen wird.

Das gilt nicht nur für den Nahen Osten, sondern ist ein globales Phänomen unserer Zeit von Meso- und Südamerika bis hin nach Fernost, wo eine sichtlich überforderte australische Regierung kaum noch mit dem Erlassen neuer Gesetze hinterherkommt, um den Zustrom einzudämmen. Die EU ist also in guter Gesellschaft, wenn sie sich in blindem Aktionismus von Diktaturen erpressbar macht. Aber zurück nach Šātīlā: Wie Marilyn Strathern zeigen konnte, konstruiert sich auch „persönliche Identität immer nur über soziale Interaktionen und deren praktischen Teilverbindungen zu Anderen hin.“⁵⁷⁹ Somit erhält der generationelle Zusammenschluss der Šabāb von Šātīlā erst dann wirklich identitätskonstitutive Bedeutung, wenn er sich in sozialer Interaktion manifestiert. Dies geschieht in mannigfaltiger Form: Man kommuniziert sowohl mit den ‚Gegangenen‘ wie auch mit den ‚Aufgebrochenen‘ über die neuen Medien, schickt im Erfolgsfall stolz Fotos der erhaltenen ’iqāma an die verbliebenen Kumpels im Camp und tauscht im Falle eines Misserfolgs Erfahrungen aus fernen Ländern aus, die sich nicht selten als Fremden gegenüber ähnlich unfreundlich wie der Libanon herausgestellt haben. Diese Dinge stehen allesamt im Kontext von Globalisierungsprozessen, die territorial begrenzte kollektive Identitäten zunehmend in Frage stellen und grenzüberschreitende Selbstidentifikationen generieren.⁵⁸⁰ Oft ist man zudem mit Gleichgesinnten gemeinsam auf dem Weg gewesen, wie wir am Beispiel von Ibrāhīm gesehen haben. Derartige Geschichten habe ich häufig gehört. Eine besondere Dramatik wohnt ihnen dabei inne, wenn einige es ‚geschafft‘ haben, während andere gescheitert sind und zurückkehren mussten. Diese Geschichten sind weder alltäglich noch ordinär, wenngleich natürlich (rhetorisch) frei von jeglichem revolutionären Pathos. In diesem Sinne kann man hier durchaus von einer generationellen ‚Schicksalsgemeinschaft‘ nach Mannheim’schem Verständnis (mit identitätskonstitutiven Implikationen) sprechen. Das heißt aber selbstverständlich nicht, dass letztlich auch alle Angehörigen dieser Generation das Camp tatsächlich verlassen werden. Deutlich wird dies beispielsweise durch den kurz zu Wort gekommenen Ādam, welcher derzeit aufgrund familiärer Verpflichtungen

⁵⁷⁹ Vgl. Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 29.

⁵⁸⁰ Vgl. Stefan Krist und Margit Wolfsberger: Identität, Heimat, Zugehörigkeit, Remigration. In: Anthropologie der Migration: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Hrsg. von Maria Six-Hohenbalken und Jelena Tošić. Wien: Facultas 2009. Seite 164 – 185. Seite 167.

keinerlei Möglichkeit zur Migration für sich sieht. Aus seiner Rhetorik wird jedoch erkennbar, dass dieser Themenkomplex dennoch seine Sicht auf die ihn umgebende Welt beeinflusst. Diese Orientierung weg von Palästina hin zu einer prospektierten Zukunft anderswo bedeutet trotz allem aber nicht, dass den Šabāb ihre Heimat, die sie selbst nie gesehen haben, ‚egal‘ wäre oder sie sich womöglich gar nicht mehr als Palästinenser sehen. Lokal Gewachsenes lässt sich nicht einfach ‚abschütteln‘, wie das Beispiel des Šabb zeigt, der sich ein Europa imaginiert, in dem tradierte Topoi eines idealisierten Palästina wieder durchbrechen. Hier zeigt sich eine „Dialektik von ‚externen Einflüssen‘ und ‚lokal Gewachsenem‘“⁵⁸¹, welche in ihrer Synthese die Rückkehr in ein Palästina weit weg von Palästina ermöglicht, ohne dabei einen wirklichen Widerspruch für die Erzählenden zu konstruieren. Die kulturelle Identität als Palästinenser verschwindet nicht einfach, nur weil die Šabāb keine bewaffnete „ṭaura“ vorantreiben und das „ḥaqq al-‘auda“ in ihren Lebensentwürfen keine aktuell exponierte Stellung mehr einnimmt. Man kann hier vielmehr unterschiedliche Komponenten einer Identität erkennen, die sich erst aus dem Wechselspiel fluider Teilidentitäten konstituiert und dabei von Mehrdimensionalität geprägt ist.⁵⁸² Ibrāhīm beispielsweise trägt keine Kūfiya. Auch andere Symbole nationaler Ikonografie, welche für die vorangegangenen Generationen der ġīl aṭ-ṭaura und vor allem der ġīl an-Nakba, auf welche in gesonderten Kapiteln eingegangen wird, noch elementare Bedeutungen kommunizieren, sind ihm vergleichsweise unwichtig. Sicher ist er in der Lage, ihre intersubjektive Bedeutung zu dekodieren, zu ihrer weiteren Reproduktion trägt er jedoch kaum noch bei. Von diesen im Camp zirkulierenden Mementi, die auf eine verlorene Heimat referieren, sagte Edward Said einmal:

„We carry them about, hang them up on every new set of walls we shelter in, reflect lovingly on them. Then we do not notice the bitterness, but it continues and grows nonetheless. Nor do we acknowledge the frozen immobility of our attitudes. In the end the past owns us.“⁵⁸³

Dass in den jüngeren Generationen diese symbolische Rückkoppelung weniger wichtig zu sein scheint, kann als weiterer Indikator dafür verstanden werden, dass die „gefrorene Unbeweglichkeit der inneren Einstellungen“⁵⁸⁴ langsam auftaut und das

⁵⁸¹ Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 29.

⁵⁸² Ebd. Seite 40.

⁵⁸³ Said, Edward W.: After the last Sky: Palestinian Lives. New York: Columbia University Press 1999. Seite 14.

⁵⁸⁴ Ebd. Übersetzt durch den Verfasser.

so viel zitierte „Eternal Present“ erodiert. Doch vielleicht wäre das zu einfach gedacht. Vielleicht ist es eher so, dass die vorangegangene ġīl at-ṭaura in ihrer von revolutionärem Pathos geprägten Aufbruchsstimmung in den bewaffneten Konflikt ein besonders hohes Bedürfnis nach symbolischer Exhibition des eigenen Palästinenserseins hatte, was noch mehr für die in Palästina geborene ġīl an-Nakba gilt, welche mit den angesprochenen Mementi auf ihre Heimat und das ihr angetane Unrecht referiert. Das korrespondiert natürlich mit der Feststellung, dass für die Šabāb eine prospektierte Zukunft nicht mehr zwangsweise in Palästina liegen muss. Der Aufbruch der Šabāb ist dementsprechend leiser und nicht mehr so stark an ihre Herkunft gekoppelt, nicht zuletzt da er in einem globalen Kontext steht. Es handelt sich hier also um einen Aufbruch raus aus der als frustrierend empfundenen Isolation, der darauf abzielt, Teil etwas Größerem, Globalem, zu werden. Diesem Vergleich wird in der abschließenden Analyse noch einmal ausführlicher nachgegangen werden. An dieser Stelle soll es nur um die Šabāb gehen. Und im Hinblick auf diese möchte ich darstellen, dass ihnen Palästina und ihr eigenes Palästinensersein keineswegs egal ist, nur weil es sich vergleichsweise ‚leise‘ artikuliert. Vielmehr ist ihre Herkunft als Palästinenser im Sinne einer fluiden Teilidentität nach wie vor integraler Bestandteil ihres Selbstbildes. Um dies zu illustrieren, möchte ich noch einmal Ibrāhīm zu Wort kommen lassen, wobei man mir nachsehen möge, dass ich mir diese Passage ganz bewusst für diese Stelle aufgehoben habe:

„In ein anderes Land. Vielleicht geben sie mir dort Rechte. Weißt du? Sie geben mir, äh, ich meine nicht nur die Staatsbürgerschaft („ġinsīya“, das Wort leitet sich von der Wurzel ġns ab und bedeutet „artverwandt, verwandt, gleichartig sein“). Ich bin Palästinenser. Vielleicht will ich die Staatsbürgerschaft ja gar nicht annehmen. Weißt du? Weil ich Palästinenser bin.“

Ich weiß nicht, ob Ibrāhīm es letztlich nach Europa schaffen wird oder nicht. Aber falls ja, würde es mich nicht überraschen, wenn seine Wohnung auch dort eines Tages von einem der berühmten musealisierten Schlüssel geziert wird, welche auf die verlorene Heimat referieren.

6.3. Die ġīl aṭ-ṭaura

6.3.1. Vorbemerkung

“You cannot buy the revolution. You cannot make the revolution. You can only be the revolution.”

Ursula K. Le Guin

„My sisters and I grew up listening to stories told by my father; stories that we hardly understood. ‚A group of people assaulted another people and stole their land and resources; a people are trying to regain their stolen rights; a beautiful homeland called Palestine.‘ Just like any other child, I always dreamt of meeting one of those imaginary heroes.

[...]

As the years went by, I became more mature. I asked my mother about my father’s work. She told me that he was a fidā’ī, and that he fell martyr for the sake of his country. I instantly remembered my father’s stories and fictional heroes, and realized that he was actually one of them.

[...]

Until this day, I still refer to the Arabic dictionary, in which the term ‚fidā’ī‘ is defined as ‚a person who sacrifices his life for his homeland,‘ this makes me feel proud and honored.“

Die obigen Passagen entstammen dem bereits mehrfach zitierten Sammelband „To be a Palestinian in Lebanon!“ von Samer Mannaa. In dem melancholischen Beitrag „Longing for Father Kisses“⁵⁸⁵ beschreibt eine namenlose Autorin die Erinnerung an ihren Vater, einen im Krieg ums Leben gekommenen fidā’ī (Freiheitskämpfer, Revolutionär), in einer Mischung aus Sehnsucht und Stolz. Kaum eine andere Figur verkörpert die ‚palästinensische Sache‘ so sehr wie der aufopferungsbereite fidā’ī und die ihm zugehörige ‚Generation der Revolution‘, die ġīl aṭ-ṭaura. Dies ist auch Resultat eines säkularen Helden- und Märtyrermythos, welchen die PLO seit den 70er Jahren zur Unterstützung ihrer Sache initiierte und der maßgeblich durch die sogenannten ‚Widerstandsdichter‘, die šu‘arā’ al-muqāwama, geprägt wurde.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Longing for Father Kisses. In: Samer Mannaa: To be a Palestinian in Lebanon! Short stories – Flashbacks. Beirut: Dar al-Khuloud 2016. Seite 13-14.

⁵⁸⁶ Vgl. Kapitel 6.2.1., vgl. auch Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 256-263. Sowie Birgit Emablo: Palästinenser im arabischen Roman: Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina 1948 – 1988. Wiesbaden: Reichert 2000.

Rosemary Sayighs „Palestinians: From Peasants to Revolutionaries“ gibt seit den 70er Jahren auch in der Fremdwahrnehmung das Bild der sich von wehrlosen Opfern während der Nakba zu heldenhaften Kämpfern während der „Tage der Revolution“ (‘ayyām at-ṭaura) wandelnden Palästinenser vor.⁵⁸⁷ Wer also sind diese mystifizierten Gestalten, welche in der Zeit des Aufstandes, im Libanon also insbesondere in der Zeit zwischen dem Kairoer Abkommen 1969 und der Vertreibung der PLO aus dem Land 1982, versuchten, die Opferrolle abzustreifen und die verlorene Ehre des Kollektives wieder herzustellen? Zunächst sollte zur Klärung dieser Frage einmal mehr auf Sayighs grundlegende Arbeiten zurückgekommen werden. Ihr Verdienst ist es, als Erste auf eine im Sprachgebrauch der Camps vorhandene „Generation of the Revolution“ hingewiesen zu haben, welche ihr Leben der nationalen Frage widmet, bzw. von dieser geprägt wird.⁵⁸⁸ Zeitlich definiert sie diese als die Jahrgänge „[...] born in Lebanon who grew up after the liberation of the camps in 1969.“⁵⁸⁹ Sayighs grundlegende Pionierarbeit der Strukturierung auch nach generationeller Zugehörigkeit muss gewürdigt werden, schließlich gelten die von ihr identifizierten Generationen bis heute als Referenzpunkte für andere Studien in dem Kontext. Problematisch erscheint mir allerdings die relativ strikte Gliederung nach Geburtsort und Adoleszenz. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Würde man dieser Definition wirklich trennscharf folgen, wäre der 1929 in Ägypten geborene Abū ‘Ammār⁵⁹⁰ auf keinen Fall der ḡil at-ṭaura zuzurechnen. Der in der westlichen Literatur meist Yāsir ‘Arafāt genannte Freiheitskämpfer, Politiker und Friedensnobelpreisträger gilt jedoch unter Palästinensern wie auch in der restlichen Welt als die Inkarnation des palästinensischen (bewaffneten) Widerstandes schlechthin. Daher scheint es mir für die vorliegende Arbeit funktionaler, Sayighs Schema zwar nicht zu ignorieren, jedoch die von ihr gemachten Angaben lediglich als Orientierungshilfe und nicht

⁵⁸⁷ Sayigh, Rosemary: *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries: a people's history recorded by Rosemary Sayigh from interviews with camp Palestinians in Lebanon*. London: Zed Press 1979.

⁵⁸⁸ Vgl. 4.4.

⁵⁸⁹ Sayigh: *Palestinian Camp Women*. Seite 43.

⁵⁹⁰ Im Sprachgebrauch in Šātīlā und meiner Erfahrung nach auch den anderen Camps besteht die Tendenz, den Träger einer Kunya auch primär bei dieser zu nennen. Eine Kunya ist ein Teknonym, welches den Träger wörtlich als „Vater von ...“ (Abū) bezeichnet. Das weibliche Pendant lautet Umm und somit „Mutter von ...“. Zumeist folgt dem Abū bzw. dem Umm der Name des ältesten Sohnes, was jedoch nicht verbindlich ist, da an dessen Stelle zumindest historisch gelegentlich auch weibliche Namen traten (heute unüblich) oder besondere Attribute ausgedrückt werden können. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn noch kein Sohn vorhanden ist, auf den sich die Kunya beziehen könnte. Ich beispielsweise wurde von einigen Freunden in Šātīlā einer Vorliebe entsprechend Abū Pepsi genannt.

deterministisch zu betrachten. Dies hängt auch mit der Natur kulturwissenschaftlicher Forschung zusammen: Während es beispielsweise in der Chemie durchaus legitim ist, bei der Erfüllung bestimmter äußerlich beobachtbarer Eigenschaften von etwa einem Wasserstoffatom auszugehen, wäre dies in der Kulturanthropologie zu engstirnig. Derartige *ex-ante*-Bestimmungen können immer nur als Richtlinien fungieren, ohne einen Absolutheitsanspruch zu konstituieren. Wenn also beispielsweise jemand bei der Vertreibung aus Palästina erst zwei Jahre alt war, sich anschließend stark politisch engagierte und zu einem wesentlichen Akteur des Widerstandes avancierte, ist es durchaus vorstellbar, dass er sich selbst eher in der *ǧīl at-ṭaura* als in der *ǧīl an-Nakba* verorten würde. Schließlich war er bei Gründung der PLO erst 16 Jahre alt, ganz zu schweigen davon, dass es bereits zuvor lose organisierte Widerstandsbewegungen gab. Eine generationelle Zugehörigkeit ist nichts dogmatisch in Zement Gegossenes, sondern vielmehr ein sich über Selbst- und Fremdverortungen vollziehender Prozess, über den Einzelpersonen ihre Identität ausbilden.⁵⁹¹ Tatsächlich war einer meiner Interviewpartner in Palästina geboren und wies in der Narration dennoch alle typischen Charakteristika der *ǧīl at-ṭaura* auf, zu der ich die betreffende Person auch zählen möchte. Dies hängt sicher auch mit seiner Vergangenheit zusammen: Mein Gesprächspartner war im libanesischen Bürgerkrieg einer der wichtigsten palästinensischen *fidāʿī* im Libanon gewesen und verkörperte den revolutionären Habitus besser als sonst jemand, den ich in *Šātīlā* traf. Die Mehrzahl der in diesem Kapitel vertretenen Interviewpartner war jedoch etwas jünger und befindet sich gegenwärtig im Alter zwischen 45 und 60 Jahren, was mit Sayighs Beobachtungen durchaus korrespondiert. Eine Sache ist jedoch noch zusätzlich zu bedenken und soll deshalb *ex ante* gesondert erwähnt werden: Wie im Kapitel zur Kollektivwissenschaft gesehen, schließen gewisse kollektive Zugehörigkeiten andere aus.⁵⁹² Niemand geht nach dem Freitagsgebet in der Moschee zum Atheistenzirkel. So verhält es sich auch mit der generationellen Zugehörigkeit. Wie erwähnt dienen Generationen nicht zuletzt der Abgrenzung voneinander,⁵⁹³ zumindest wenn sie sich in mehr als einem bloßen Lagerungsphänomen ausdrücken. Wer sich also der *ǧīl at-ṭaura* zurechnet, kann nicht gleichzeitig der *ǧīl an-Nakba* zugehörig sein. Um dies zu illustrieren soll noch einmal auf Abū ʿAmmār referiert werden, der in seinen Reden an PLO-Rhetorik anknüpfte,

⁵⁹¹ Vgl. 3.2.2.

⁵⁹² Vgl. 3.2.3.

⁵⁹³ Vgl. 3.2.2.

die der Generation der Nakba eine Generation des heldenhaften Widerstandes entgegensetzte, wie Sabine Damir-Geilsdorf zeigen konnte.⁵⁹⁴ Es dürfte keine Frage sein, welcher Generation er sich selbst zugehörig gefühlt haben dürfte. Dies korrespondiert mit Pierre Noras Bemerkung, nach der sich aufeinanderfolgende Generationen nicht zuletzt aus der bewussten Abgrenzung zueinander konstituieren.⁵⁹⁵ Zuletzt sei noch erwähnt, dass sich nicht nur ‚zu alte‘, sondern gelegentlich auch vermeintlich ‚zu junge‘ Palästinenser in der *ǧīl at-ṭaura* verorten, heißt: solche, deren Alter zu jung ist, um einer der antizipierten Jahrgangskohorten angehören zu können. So berichtet Gustavo Barbosa in „Non-Cockfights“ von einem zum Zeitpunkt der Studie (2013) lediglich 39-jährigen Palästinenser, der sich dennoch als *fidā’ī* bezeichnet.⁵⁹⁶ In seiner Erzählung werden die Schlachten des Bürgerkriegs zu seinen eigenen, obwohl er eigentlich zu jung war, um an ihnen persönlich zu partizipieren, wie er auf Nachfrage selbst zugibt:

„He claims as his own the battles fought by his comrades, even though he was too young to have effectively taken part in them: ‚I spent my childhood with the Thaura, fighting against the Kataeb.‘ [...] He actually only acted as a *fidā’ī* in the last battle, as he finally conceded: ‚My beginning as a *fidā’ī* was against the Shiite. I was young during the Sabra and Shatila massacre and also during the war against the Kataeb.‘“⁵⁹⁷

Auch dieses Beispiel macht deutlich, dass sich eine generationelle Zugehörigkeit identitärer Relevanz nicht allein anhand von bestimmten Jahrgängen identifizieren lässt, sondern sich auch gemäß der leitenden Identitätsdefinition⁵⁹⁸ von Andre Gingrich aus ‚Unterschiede[n] zu Anderen‘ wie auch (gewolltem) ‚Dazugehören zu Ähnlichen‘ ergibt.

Der folgende Analyseteil wird im Wesentlichen durch drei Protagonisten bestimmt, die in ihren Narrationen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede aufweisen. Im anschließenden Fazit wird der Versuch einer Plausibilisierung und Erklärung von beidem, also auch von den beobachteten Unterschieden, unternommen.

⁵⁹⁴ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 251.

⁵⁹⁵ Vgl. 3.2.2.

⁵⁹⁶ Vgl. Barbosa: Non-Cockfights. Seite 153.

⁵⁹⁷ Barbosa: Non-Cockfights. Seite 153.

⁵⁹⁸ Vgl. die Einleitung sowie 3.2.4.

6.3.2. Abū Adnan, Abū ‘Abbās und Abū Abadi

Während sich die anderen beiden Analysekapitel zu den Šabāb, respektive zu der ġīl an-Nakba im Wesentlichen entlang der Lebenslinie jeweils eines Interviewpartners orientieren und andere Stimmen nur gelegentlich erklingen, um bestimmte Aspekte besonders zu akzentuieren oder Dinge zu ergänzen, soll im vorliegenden Kapitel zu der ġīl at-ṭaura von dieser Methodik dahingehend abgewichen werden, als dass drei unterschiedliche Interviews gleichberechtigt nebeneinanderstehen und den Hauptstrang des Kapitels konstituieren und es somit strukturieren. Ich hoffe, mit diesem Vorgehen der Pluralität der unterschiedlichen Lebensverläufe der Revolutionsgeneration besser gerecht werden zu können. Dabei muss natürlich angemerkt werden, dass es auch in den anderen Generationen keineswegs so etwas wie ‚standardisierte Lebensverläufe‘ gibt und, wie bereits erwähnt, es auch gar nicht das Ziel der Arbeit ist, so etwas wie allgemeingültige Schemata zu entwickeln.⁵⁹⁹ Im gegebenen Kapitel der ġīl at-ṭaura macht dieses polyphone Vorgehen dennoch in gesteigertem Maße Sinn, wie im Fazit zu diesem Abschnitt deutlich werden wird.

Abū ‘Abbās ist der jüngste der drei Interviewpartner. Er ist ein freundlicher Familienvater, der gegenwärtig als Bauarbeiter arbeitet. Seine Frau und auch seine Kinder waren bei dem Interview anwesend, was sowohl das Gespräch etwas erschwerte, als auch die Aufzeichnung teilweise schwerer verständlich geraten ließ, als ich es gerne gehabt hätte.

Abū Adnan ist ein zurückhaltender alter Mann mit einem starken Bedürfnis, die wenigen englischen Worte, die er kennt, in das Interview miteinfließen zu lassen. Bei dem Interview war ebenfalls seine Frau anwesend, die einen eher extrovertierten Charakter besitzt und mehrfach Dinge hinzufügte. Die beiden bilden ein sichtbar gutes Team und das Interview wurde eigentlich mehr mit beiden als nur mit Abū Adnan geführt.

Abū Abadi hingegen benötigt kaum Unterstützung, um sich selbst und seine Sichtweisen zu artikulieren. Als ehemals wichtiger Vertreter einer der Fraktionen im Camp ist er noch immer ein gefragter Interviewpartner – nicht nur für mich. Ein Gespräch mit ihm gestaltet sich üblicherweise derart, dass er redet und man selbst zuhört. Für ein narratives Interview ist dies eine ambivalente Angelegenheit. Auf der

⁵⁹⁹ Vgl. Kapitel 6.1.

einen Seite ist es so einfach, ein breites Erzählangebot abzurufen. Auf der anderen Seite geht es mir in meiner Arbeit um subjektive Wirklichkeitsdeutungen und nicht politische Analysen und Parolen, welche jedoch ein immanenter Bestandteil der Erzählung waren. Eins ist jedoch klar: Mein alter Freund will etwas sagen und hat etwas zu sagen – und ich habe jedes Gespräch mit ihm genossen.

Abū Adnan: Ich bin Palästinenser (Filasṭīnī). Aus Palästina (min Filasṭīn). Aus Palästina bin ich in den Libanon gekommen. Die erste Stadt (ʿawwal madīna), in der wir denn im Libanon untergekommen sind, war Ġizzīn.

Abū Abadi: Ich bin ein palästinensischer Flüchtling im Libanon. Ich bin 1948 in dieses Land gekommen, aus dem Norden Palästinas.

Diese beiden Passagen zur Einleitung der Lebensgeschichte gleichen einander sehr. Man sollte annehmen, dass dies keine größere Überraschung darstellt. Tatsächlich ist es aber doch ein wenig überraschend, dass auch Abū Adnan ganz selbstverständlich Palästina als seinen Herkunftsort angibt, obwohl er, im Gegensatz zu Abū Abadi, nicht wirklich dort geboren wurde, wie im weiteren Gesprächsverlauf klar wird:

Abū Adnan: Naja, geboren wurde ich in Ġizzīn, nicht in Palästina. (miš bi-Filasṭīn)

Es gehört zu den narrativen Charakteristika der ġīl aṭ-ṭaura, dass diese fast ausnahmslos Palästina als Herkunftsort angeben, auch wenn nur die wenigsten tatsächlich dort geboren wurden. Dies stellt einen Unterschied zu den Šabāb dar, welche als Herkunftsort in den Gesprächen mit mir meist das jeweilige Camp, also in den meisten Fällen Šātīlā, angaben. Zumindest zum Teil lässt sich dieser Unterschied dadurch erklären, dass es sich bei der ġīl aṭ-ṭaura um eine extrem politisierte Generation handelt. Palästina ist hier also nicht nur als Land, sondern vor allem als politisches Konstrukt, als Nation, zu verstehen. Diese Prägung entstammt dem nationalen Diskurs der PLO, welcher ab den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht nur das Rückkehrrecht (ḥaqq al-ʿauda), sondern vor allem auch die Schaffung einer palästinensischen Nation in den Fokus stellte.⁶⁰⁰ Ein weiterer

⁶⁰⁰ Zunächst noch im Kontext der weite Teile der arabischen Welt umfassenden Ideologie des sog. Panarabismus, welcher in letzter Instanz auf die Schaffung eines großarabischen Nationalstaates abzielte. Das Beschreiben nach einer (gesamt-)arabischen Einheit (al-waḥda al-ʿarabīya) erhielt mit der Niederlage 1967 im ḥarb al-ayyām as-sitta einen entscheidenden Dämpfer. Vgl. u.a. Sven Speer: Der Pan-Arabismus – eine gescheiterte staatenübergreifende Idee? In: Robert, Rüdiger; Daniela Schlicht und Shazia Saleem (Hrsg.): Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten: Studien zum Verhältnis von Staat und Religion. Münster: Waxmann 2010. Seite 75 – 92. Der sukzessive

Grund für diesen Unterschied könnte in den unterschiedlichen Lebensverläufen der ġīl at-ṭaura im Vergleich zu den Šabāb liegen. Ausnahmslos alle Angehörigen der ġīl at-ṭaura schilderten als prägendes Merkmal ihres Lebens den Mangel an „Stabilität“ (Istiqrār). In den folgenden Abschnitten wird dies besonders deutlich:

Abū Adnan: Von Ort zu Ort (min maṭīqa la-maṭīqa), von Ort zu Ort. Da war nie irgendwas, was uns geholfen hat. Gab es nicht (mā fī). Mal in Ramlet al-Baidā', mal in Hamra.

Abū Abadi: Ich war zuerst in Šūr, in dem ar-Rašīdiye-Flüchtlingslager. Dann bin ich nach an-Nabaṭiye. Dann nach Burġ al-Barāġna, [von da] nach Šātīlā. Äh. Und jedes Mal bin ich umgezogen wegen dem Krieg oder, also, mein Haus wurde denn immer zerstört in einer dieser Gegenden. Also als Palästinenser im Libanon kannst du dich nie irgendwo niederlassen, du kannst dich niemals ausruhen. Entweder attackieren die Israelis mit ihren Flugzeugen wie das beispielsweise in an-Nabaṭiye oder in ar-Rašīdiye passiert ist oder der Bürgerkrieg durch die Israelis im Libanon [mein Gesprächspartner drückt hier seine Auffassung aus, dass die Israelis den libanesischen Bürgerkrieg ausgelöst hätten], was da passiert ist mit dem Tall az-Za'atar-Camp und dem ġisr al-Bašar-Camp. Das letzte Haus, was ich verloren habe, das war während dem Krieg der Lager in Šātīlā.

Abū 'Abbās: Ich bin aus Tall az-Za'atar. Dann von Tall az-Za'atar nach Dāmūr. Dāmūr, das Camp von Dāmūr meine ich (muḥayyam Dāmūr y'anī). [...] Nach Dāmūr nach Beirut.

Ich: Nach Šātīlā?

Abū 'Abbās: Nein, Wādī Abū ġamīl. Danach nach Šātīlā.

Das Leben der Palästinenser im Libanon ist maßgeblich durch multiple Vertreibungserfahrungen geprägt. Wie im Interviewabschnitt mit Abū Abadi oben erwähnt ist es unter diesen Rahmenbedingungen über Jahrzehnte kaum möglich gewesen, sich irgendwo ‚niederzulassen‘. Um dies in möglichst komprimierter Form anhand der in den Interviewabschnitten erwähnten Stationen zu illustrieren: Nach der

Wandel vom Streben nach einer gesamtarabischen Nation hin zu einem spezifisch palästinensischen Nationalstaat lässt sich meiner Meinung nach auch linguistisch erkennen: Während das Streben früher auf ein waṭan („Vaterland“, nach Wehr auch in Verbindung mit 'arabī gebräuchlich, also „arabisches Vaterland“, vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 1413.) ausgerichtet war, wird heute zumeist der Begriff daula („Staat“, vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 418) verwendet.

Zerstörung des Tall az-Za‘atar-Camps 1976 durch vorwiegend christliche Milizen siedelte die PLO die Überlebenden in Dāmūr an.⁶⁰¹ Die südlich Beiruts gelegene maronitische Stadt Dāmūr war im Januar desselben Jahres von der PLO angegriffen worden, wodurch ein Teil der Bevölkerung getötet und der Rest zur Flucht gezwungen wurde. Dies war wiederum ein Vergeltungsschlag für das nur wenige Tage zuvor begangene Massaker von Karantina, einem von der PLO kontrollierten jedoch nicht ausschließlich von Palästinensern bewohnten Stadtteil im (christlichen) Osten Beiruts, welches von der Libanesischen Front (ǧabha lubnānīya), einem rechtsgerichteten christlichen Bündnis, begangen wurde. All diese Ereignisse greifen in- und bedingten einander, wie Robert Fisk feststellt:

„Damour was destroyed in revenge for the Christian massacre of Muslim Palestinians in the Karantina camp - itself the first stage in the 'purification' (the Christian Phalangist militia used this word at the time) of Palestinians and Muslim Lebanese from east Beirut. The second stage, partly in retaliation for the Damour massacre, was the annihilation of the Tel el-Zaatar Palestinian camp. Christians killed more than 2,000 prisoners, including children, nurses and old women.“⁶⁰²

Dāmūr war zu keinem Zeitpunkt ein offizielles palästinensisches Flüchtlingslager, auch wenn es oben im Interview so bezeichnet wurde. Nach der zweiten israelischen Invasion des Libanon 1982 wurden die zuvor aus Tall az-Za‘atar vertriebenen Palästinenser erneut vertrieben und die ursprüngliche Bevölkerung nach Dāmūr zurückgeholt.⁶⁰³ Wādī Abū ǧamīl, in das sich ein Teil der Tall az-Za‘atar-Flüchtlinge wie Abū ‘Abbās anschließend flüchtete, ist eine Nachbarschaft in Zentral-Beirut, welche das traditionelle jüdische Viertel der Stadt darstellte und 1982 von der PLO übernommen wurde. Daraufhin bombardierte Israel das Wādī Abū ǧamīl, was neben einer schweren Beschädigung der wichtigsten Synagoge des Landes, der Maghen Abraham Synagoge (Kanīs Mā'ghīn Abrā'hām), auch die Flucht der Bewohner des Viertels zur Folge hatte – inklusive des gerade erst angekommenen Abū ‘Abbās. Die Lebensläufe von Abū Adnan und Abū Abadi lesen sich sehr ähnlich, wenngleich die einzelnen Stationen natürlich variieren. Erst seit Ende des libanesischen Bürgerkriegs

⁶⁰¹ Vgl. Robert Fisk: *Pity the Nation: Lebanon at War*. Oxford University Press 2002. Seite 98.

⁶⁰² Robert Fisk: *Lebanon's dispossessed come home*: Robert Fisk in Damour on the scars of an orgy of ethnic cleansing. In: *The Independent* (15.05.1993). Online abrufbar unter: <http://www.independent.co.uk/news/world/lebanons-dispossessed-come-home-robert-fisk-in-damour-on-the-scars-of-an-orgy-of-ethnic-cleansing-2323136.html>. Abgerufen am 24.06.2017.

⁶⁰³ Ebd.

mit dem Abkommen von Taif⁶⁰⁴ (aṭ-Ṭā'if) im Jahr 1989 kam es zu etwas mehr Stabilität in den Lebensläufen dieser Generation, wenngleich auch diese immer wieder durch Ereignisse wie den Libanonkrieg 2006 oder die Zerstörung des Lagers Nahr al-Bārid im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Faḥ al-Islām und der libanesischen Armee erschüttert wurde. Dennoch lässt sich zumindest für Šātīlā konstatieren, dass dessen Einwohnerschaft seit Ende des Bürgerkriegs keiner gewaltsamen Vertreibung mehr ausgesetzt war, wie von einigen Interviewpartnern auch ohne Frageimpuls erwähnt und als besonders hervorgehoben wurde. Diese multiplen Vertreibungen waren im Kontext des Bürgerkriegs mitunter auch Teil einer gezielten Umsiedlungspolitik von Seiten der libanesischen Autoritäten, wie Abū Abadi erzählt:

Abū Abadi: Und das [die zahlreichen Vertreibungen] ist die Geschichte der [palästinensischen] Flüchtlinge im Libanon. Plus eine Sache, die nicht erwähnt wird in der Geschichte: Dass einige Palästinenser gezwungen wurden, ihren Wohnort zu ändern. Durch Gewalt, von den libanesischen Autoritäten. Zum Beispiel: Meine Freunde aus dem Rašadiye-Camp wurden nach Ba'labakk gebracht, nach al-Biqā' [die Bekaa-Ebene]. [...] Der libanesischer Nachrichtendienst (muḥābarāt) hat sie gezwungen, weil sie in Rašadiye Aktivisten waren. Also haben sie sie nach al-Biqā' gesendet, damit sie weit weg sind.

Die fortgesetzten Deterritorialisierungen im Exil führen dazu, dass sich die ḡīl at-ṭaura in überwältigender Mehrheit auf Palästina bezieht, wenn die Frage nach Herkunft wie auch Heimat gestellt wird, auch wenn nur die wenigsten dort geboren wurden oder das Land jemals betreten haben. Keiner der stets nur temporären Aufenthaltsorte im Libanon bot ein ausreichendes Identifikationspotential an, um an diese Stelle zu treten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese in den einzelnen Lebensgeschichten keine Bedeutung hätten und völlig irrelevant sind. Sie dienen der Strukturierung der Lebensverläufe in räumlicher und zeitlicher Hinsicht, was

⁶⁰⁴ Alternative Lesarten zum Ende des Bürgerkriegs wären die Niederlage der von Michel Aoun (Mišāl 'Awn) befehligten Truppenverbände gegen die syrische Armee im Oktober 1990 oder sogar erst der Mai 1991, in dem der Libanon *de facto* zum syrischen Protektorat wurde. Der Dissens in der einschlägigen Literatur zum Kriegsende reflektiert die allgemeinen Schwierigkeiten, welche sich bei einer literaturbasierten Rekonstruktion der Kriegsereignisse ergeben: Es fehlt noch immer an einer wirklichen Aufarbeitung der Ereignisse, welche von allen beteiligten Fraktionen und Parteien in einem Konsens akzeptiert wird. Die vermutlich beste Darstellung eines westlichen Autors ist das recht essayistisch anmutende „Pity the Nation: Lebanon at War“ des renommierten britischen Journalisten Robert Fisk.

wiederum eine kontinuierstiftende Wirkung entfaltet. Zudem fiel mehrfach ein bereits gelegentlich von anderen Autoren⁶⁰⁵ geschildertes Phänomen auf: Die Idealisierung von verlassenen Camps, welche in der Art und Weise der nostalgischen Rückschau erstaunliche Ähnlichkeiten zu den Palästina-Erinnerungen der vorangegangenen ġīl an-Nakba aufweist. Abū Adnan schilderte seine Zeit in Tall az-Za‘atar folgendermaßen:

Abū Adnan: Wir waren sehr glücklich! [...] Niemand hat mich da gefragt: Woher kommst du, wohin gehst du?

Darauf bestätigte auch seine Frau ungefragt:

Bei Gott (wa-llāh), wir waren glücklich!

Diese Rückschauen können auch auf das quasi-kanonisierte Erinnerungsinventar zu Palästina zurückgreifen, wie Fiona Pfeiffer anhand von Narrationen zur Vegetation in dem 2007 fast völlig zerstörten Lager Nahr al-Bārid zeigen konnte.⁶⁰⁶ Hier beschreibt eine ehemalige Bewohnerin das zerstörte Camp in ihrer Erinnerung folgendermaßen:

„Wir hatten Blumen hier im Haus! Hier im Garten war alles voller Blumen. Bei der *Hajje* hier, bei diesem verbrannten Haus, war alles voll mit Rosen. Es gab *Molokhiye*, Minze, und die Blumen! Die schönsten Blumen, die du dir vorstellen kannst [...]“⁶⁰⁷

Die Darstellung von Natur und Natürlichkeit, welche gleichsam auf die Verbundenheit mit dem Boden referiert, ist eine Analogie zu der Darstellungsweise der Herkunftsdörfer in Palästina durch die ġīl an-Nakba.⁶⁰⁸

Somit kommt den verlassenen und zerstörten Lagern retrospektiv im Angesicht ihres Verlustes eine Bedeutung zu, die sie in dieser Form vermutlich zuvor nicht hatten – genau wie Palästina. Das hier ein von der vorangegangenen Generation tradiertes Erinnerungsinventar wieder hervorbrechen kann, scheint exemplarisch für Diasporagemeinschaften zu sein. An dieser Stelle soll noch einmal kurz erwähnt werden, dass dies in anderen Kontexten auch bei den Šabāb der Fall ist, wie bereits

⁶⁰⁵ Vgl. u.a. Peteet: *Landscape of Hope and Despair*. Seite 215.

⁶⁰⁶ Vgl. Pfeiffer: *Erinnerungen an Krieg und Flucht*. Seite 86.

⁶⁰⁷ Ebd. Kursivschreibungen im Original.

⁶⁰⁸ Vgl. 6.4.

gezeigt wurde.⁶⁰⁹ In beiden Fällen, in der idealisierten Erinnerung wie auch Imagination, sind letztlich dieselben Mechanismen wirksam, welche auch den geschönten Blick auf ein von Konflikten und Schwierigkeiten bereinigtes Palästina erklären. Ganz wesentlich ist dabei ein Kontrapräsentismus, welcher mehr über die gegenwärtige Lebenssituation als über die Vergangenheit aussagt.⁶¹⁰ Wenn also gesagt wird, dass man im Flüchtlingslager Tall az-Za‘atar ‚sehr glücklich‘ war, steht dies in einem interdependenten Wechselverhältnis mit der Tatsache, dass man das heute im Flüchtlingslager Šātīlā nicht ist, was auch mehrfach im Interview explizit erwähnt wurde.

Nicht zuletzt die fortgesetzten Deterritorialisierungen im Libanon führten wie erwähnt bei der ġīl at-taura dazu, dass diese sich stark in Richtung Palästina orientieren, auch wenn sie das Land persönlich nicht kennen. Dies geht Hand in Hand mit der mantraartig vorgetragenen Forderung nach dem Recht zur Rückkehr (ḥaqq al-‘auda), welches stark nationalistische Untertöne trägt. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Lebensverläufe der ġīl at-taura ebenso durch den revolutionären Diskurs der PLO wie durch die Flucht- und Vertreibungserfahrungen während des libanesischen Bürgerkriegs geprägt wurden. Dies gilt für alle Angehörigen dieser Generation, unabhängig von deren (ehemaligen) Grad an politischer Partizipation an den damaligen Ereignissen. Abū Adnan etwa antwortete auf die Frage nach seinem Heimatland bzw. dem Land, in welchem er gerne wohnen würde:

Abū Adnan: Palästina natürlich (‘akīd)! Jeder Palästinenser will doch in sein Land zurückkehren!

Auf die Anmerkung hin, dass er Palästina doch eigentlich gar nicht kenne, erwiderte er, Palästina befinde sich in „meinem Blut“ (bi-damī). Die Blut-Metapher akzentuiert die besonders starke und vor allem unveränderliche Verbundenheit mit dem Heimatland und war bei zahlreichen Vertretern seiner Generation anzutreffen. Dies reflektiert die PLO-Rhetorik der 60er und 70er Jahre, welche dieses Motiv ebenfalls gerne verwendete.⁶¹¹ Damals stand dies meist im Kontext einer beinahe mythisch

⁶⁰⁹ Unter anderem bei der Vorstellung eines als Paradies imaginierten Europas. Vgl. 6.2.

⁶¹⁰ Vgl. 4.3.2.

⁶¹¹ Dies lässt sich am besten einigen Musikstücken entnehmen: Bereits die palästinensische Nationalhymne bilādī (ursprünglich fidāī, erst mit der Erhebung zur offiziellen Hymne der palästinensischen Autonomiegebiete durch den palästinensischen Nationalrat 1996 wurde aus

anmutenden Glorifizierung des fidā'ī, welche eine zentrale Komponente der PLO-Rhetorik darstellte⁶¹² und bis heute sichtbare Spuren in den Camps zurückgelassen hat.

Eine bemerkenswerte Einschränkung stellt an dieser Stelle die Tatsache dar, dass Abū Adnan seinem eher sanftem Charakter folgend *keine* aktive Rolle im bewaffneten Widerstand einnahm. Dies führt zu einem mir wichtigen Punkt, der von der westlichen Literatur bis jetzt nahezu systematisch ignoriert wurde: Nicht alle Angehörigen der ḡīl aṭ-ṭaura waren sich todesmutig in die Schlacht stürzende fidā'īyyūn. In der Literatur ist immer wieder die Rede von einer „Generation des Widerstandes“, welche in den Flüchtlingslagern heranwuchs,⁶¹³ ohne dass diese näher definiert oder differenziert betrachtet wird. Dabei wäre dies nicht unwichtig, denn die Erfahrungen dieser Generation des Widerstandes gestalten sich durchaus unterschiedlich und werden auch keineswegs ident geschildert. Abū Abadi beispielsweise erzählt nicht ohne Stolz von den Anfängen des Widerstandes:

Abū Abadi: 1967 gab es einen Krieg, Israel attackierte Ägypten, Jordanien und Syrien und dann war es an der Zeit für den palästinensischen Widerstand, sich zu erheben und offen auf den Boden zu treten, wie wir sagen. Nicht mehr im Verborgenen, wie es zuvor war. Und es war die Chance für mich, Teil dieses Widerstandes zu sein. Deshalb mussten wir nach Syrien, nach Jordanien – und dann wieder zurück in den Libanon.

Mit dem Krieg von 1967 ist natürlich der sogenannte Sechstagekrieg (ḥarb al-ayyām as-sitta) gemeint, welcher in seiner katastrophalen Niederlage der arabischen Seite von Palästinensern meist als an-Naksa („Rückschlag“) in die Reihe der sich aufschichtenden Nakhbāt⁶¹⁴ eingereiht wird. Für Angehörige der ḡīl aṭ-ṭaura jedoch

„Freiheitskämpfer“ (fidā'ī) das politisch weit weniger verhängliche „mein Land“ (bilādī) enthält die Zeile „mit [...] dem Verlangen meines Blutes nach meinem Land und meinem Haus“ (bi- ašwāqi damī li-arḡī wa-dārī). Die den Genitiv fordernde Präposition „mit“ (bi-) entstammt der vorangegangenen Zeile. Im Deutschen ist die Übersetzung im Dativ widerzugeben, welcher im Arabischen nicht existiert. Die Hymne ist im Internet auf der Seite der Palästinensischen Mission frei abrufbar: <http://www.palaestina.org/index.php?id=3>

Ein weiteres Beispiel wäre das ebenfalls durch den PLO-Radiosender ṣawt Filistīn populär gewordene Stück fidā'īya („Opfergeist“), in dem ein gemeinsames „Blut“ (dam) in Verbindung mit einer gemeinsamen Bestimmung propagiert wird.

⁶¹² Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 256-267.

⁶¹³ Ebd. Seite 191. Wie andere auch übernimmt Damir-Geilsdorf den Begriff der „Generation des Widerstandes“ von Abdallah Farangi. Vgl. Abdallah Farangi: PLO und die Palästinenser. Vergangenheit und Gegenwart. Frankfurt am Main: R. G. Fischer Verlag 1982. Seite 127.

⁶¹⁴ Vgl. 4.3.1.

stellt der Sechstagekrieg gleichsam eine Zäsur im Sinne eines Erweckungserlebnisses dar: Als Zeitpunkt, von dem an es schmerzlich deutlich wurde, dass man sein Schicksal in die eigene Hand nehmen muss und sich nicht auf andere verlassen kann.⁶¹⁵ Wie im Interview ausgedrückt war die Zeit gekommen, ‚sich zu erheben‘. Hier vollzog sich ein endgültiger Bruch von Passivität hin zu Aktivität, der sich auch als generationeller Bruch lesen lässt, wie der israelische Autor Moshe Shemesh darstellt:

„No wonder, then, that the call to ‘Return’ [*ʿAwda*] burned in the hearts of the first generation of 1948 refugees. The slogan was, however, perceived only passively. The first generation still believed that the return would come about once the Arab states fulfilled their promise to liberate the land.“⁶¹⁶

Demgegenüber gab die Folgegeneration diese Erwartungshaltung völlig auf:

„The desire for the ‚Return‘ grew stronger in the second generation of Palestinian refugees, the ‚liberation generation‘—or, as it was also known, the ‚revolution generation‘—that began to assume responsibility for the national struggle. It was the *al-Nakba* sons who took the lead in the new national movement and acted as its popular base. For them, however, the meaning of ‚return‘ went through a metamorphosis. They no longer held any expectations that the Arab countries would liberate *Filastin*; instead they pinned their hopes on the Palestinian people to lead the struggle.“⁶¹⁷

Shemesh weist zu Recht darauf hin, dass die Grundlagen des nationalen Erwachens bereits Ende der 1950er Jahre gelegt wurden und nicht erst 1967.⁶¹⁸ Allerdings stellt 1967 dennoch in dem Sinne eine Zäsur dar, als dass die PLO von nun an wie im Interview erwähnt aus dem ‚Verborgenen‘ in den öffentlichen Raum drängte und den bewaffneten Befreiungskampf startete – wie bekannt nicht nur gegen Israel, sondern wenn nötig auch gegen die als Verräter empfundenen arabischen Staaten.

Dieser aktive Befreiungskampf stellt für die Angehörigen der *ǧīl at-ṭaura* das prägendste Ereignis ihres Lebens dar, weit bedeutsamer als etwa die *Nakba*. Auch die bereits behandelten multiplen Vertreibungen im Libanon gehören zu diesem

⁶¹⁵ Vgl. auch Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 251.

⁶¹⁶ Shemesh, Moshe: The Palestinian Society in the Wake of the 1948 War: From Social Fragmentation to Consolidation. In: *Israel Studies* 9 (2004), H.1. Seite 86-100. Seite 91. Kursivschreibung im Original.

⁶¹⁷ Ebd. Seite 93. Kursivschreibungen im Original.

⁶¹⁸ Genauer gesagt identifiziert Shemesh 1959, das Gründungsjahr der *Ḥarakat at-Taḥrīr al-waṭanī al-Filastīnī* (*fath*), als besonders hervorzuhebenden Zeitpunkt. Vgl. Shemesh: *The Palestinian Society*. Seite 86.

semantischen Feld. Wer hier aktiv involviert war, stellt dies auch narrativ zur Schau, etwa durch Anekdoten, welche die damalige Gefahr spüren lassen:

Abū Abadi: Die libanesische Armee hatte Burğ al-Barāğna umstellt und sie durchsuchten jedes Haus in Burğ al-Barāğna und nahmen Hunderte von Jugendlichen [gemeint sind junge Männer] gefangen. Äh, bis sie müde waren, weiter Häuser zu durchsuchen. Weil, ich war mit einem Freund in einem Haus, wir taten so als hätten wir nichts mit alledem zu tun. Aber zum Glück, sie kamen zu der Tür, wo wir waren zu der Zeit, und sie fragten sich: Ist es noch weit? [...] Er [einer von ihnen] sagte: Das Camp ist noch weit! [weit ausgedehnt] Also gingen sie und sagten: Hölle, wir haben genug für heute getan! (lächelt) Da haben wir jedenfalls Glück gehabt, sonst hätten sie uns festgenommen!

Dabei geht es nicht selten auch um Heldentum (buṭūla) und Ehre (šaraf):

Abū Abadi: Šātīlā war beinahe verlassen damals. Verlassen, weil es von Flugzeugen aus bombardiert worden war. Und diese Straße, die du hier sehen kannst [zeigt auf ein Bild, das wie ein Mahnmal an seiner Wand hängt. Es zeigt das durch den Lagerkrieg zerstörte Šātīlā Ende der 1980er Jahre. Die Straße, auf die er zeigt, stellt eine der Hauptzugangsstraßen zum Camp dar.], in ihr waren Löcher von den Raketeneinschlägen. Und wir bedeckten die in der Nacht. Wir sagten [uns]: Bevor der Tag anbricht, muss die Straße wieder für Fahrzeuge passierbar sein! Wir wollten dem Feind nicht die Befriedigung geben, die Straße zum Camp blockiert zu haben!

Wenngleich diese Episode zeitlich nach dem erzwungenen Abzug der PLO aus dem Libanon 1982 angesiedelt ist, ändert dies nichts an der Tatsache, dass es die Ehre (šaraf) eines fidā'ī verletzt hätte, die Zugangsstraße zum Camp unpassierbar zurückzulassen. An dieser Stelle erscheint es überfällig, zu konstatieren, dass für die Angehörigen der ġīl at-ṭaura eine aktive Partizipation an der Revolution die Quelle symbolischen Kapitals *par excellence* konstituiert. Wer ein fidā'ī war, stellt dies auch narrativ zur Schau.

Andere Narrationen zirkulieren ebenfalls um Kriegserfahrungen und Gefahr, lassen aber den anekdotischen Charakter vermissen. Die Erzählung von beispielsweise Abū 'Abbās thematisiert ebenfalls Gefahr, etwa, dass man aus Angst vor den israelischen Flugzeugen unter Brücken (taḥt ġisr, das ausklingende a der Präposition taḥta wird im palästinensischen Arabisch nicht gesprochen) geschlafen hat. Hier wird das

Geschehen jedoch weit nüchterner und weniger erzählerisch ausgeschmückt dargestellt. Von der (anthropologischen) Forschung sind die *fidā'iyūn*, und damit auch die *ḡīl at-ṭaura*, bisher vor allem im Hinblick auf (Gender-)Performativität in den Blick genommen worden. Gustavo Barbosa etwa leitet sein Kapitel zu den *fidā'iyūn*⁶¹⁹ mit folgender Feststellung ein:

„At first, it is impossible not to succumb in awe in the presence of a *fidā'i* narrating his heroic deeds.“⁶²⁰

Das ist auf keinen Fall ‚falsch‘ oder dergleichen: Auch ich erstarrte nicht selten in Ehrfurcht, wenn ich Zeuge einer Darbietung zu den heldenhaften Kriegserlebnissen eines der *fidā'iyūn* werden durfte. Jedoch sollte nicht übersehen werden, dass es sich hier keineswegs um eine homogene Gruppe handelt. Während einige damals in starkem Ausmaß in den Befreiungskampf der PLO involviert waren und zum Teil noch immer politisch aktiv sind, waren andere gleichen Alters passiver und vielleicht nur in niedrigerer Stellung und temporär engagiert und wiederum andere haben womöglich selbst gar keine aktive Rolle im Widerstand gespielt, wieweil dies nur auf die wenigsten zutreffen dürfte. Nicht jeder ist wie Abū Abadi dem Ruf der PLO zunächst nach Syrien und Jordanien gefolgt und dann in den Libanon zurückgekehrt, um auch dort wieder an vorderster Front zu kämpfen. Dies spiegelt sich auch in den Erzählungen der einzelnen Lebensgeschichten wider. Während einige mit Inbrunst von den ‚Heroic Deeds‘ der Revolutions- und Kriegszeit erzählten, äußerten sich andere deutlich zurückhaltender. Dies bedeutet nicht, dass diese diesem prägenden Lebensabschnitt keinen Platz einräumten – nur eben rhetorisch zurückhaltender und sich selbst eher in eine Opferrolle stellend.

Dies artikuliert sich auch darin, dass die damals sehr aktiven *fidā'iyūn* bis heute bemüht sind, auch die Verdienste der PLO herauszustellen, wieweil sie dieser in der Mehrheit ebenfalls mittlerweile mit stark ambivalenten Gefühlen gegenüberstehen. Abū Abadi etwa hebt hervor, dass es vor dem Kairoer Abkommen⁶²¹ und der damit verbundenen Übernahme des Camps durch die PLO keinerlei nennenswerte Infrastruktur in Šātīlā gegeben hätte:

⁶¹⁹ Vgl. Barbosa: *Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila*. Seite 146-167.

⁶²⁰ Ebd. Seite 146.

⁶²¹ Das Kairoer Abkommen unterstellte die damals noch 16 Flüchtlingslager im Libanon *de facto* der PLO und entzog sie der libanesischen Jurisdiktion. Damit entstand gewissermaßen ein Staat im Staat, was ein Stück weit zur Destabilisierung des Libanon in diesen Jahren beitrug. Vgl. Helena Cobban:

Abū Abadi: Nach dem Krieg zwischen Israel und Ägypten, Syrien und Jordanien 1967 wurde die PLO sehr stark in Jordanien und in Syrien, und dann, nach dem Krieg zwischen Jordanien und dem palästinensischen Widerstand, kam die PLO in den Libanon. Im Libanon wollte die libanesisch Armee sie stoppen während die Bevölkerung im Süden mit dem Palästinensischen Widerstand war, gegen die libanesisch Armee. Äh, also dann gab es das Kairoer Abkommen und sie [die PLO] kam zu den Camps. Sie übernahmen die Camps im Libanon. Dann begannen die Palästinenser zum ersten Mal, zum ersten Mal, feste Bauten aus Zement zu errichten.

Ich: Echte Häuser?

Abū Abadi: Echte Häuser! Zum ersten Mal brachten sie Wasser zu ihren Häusern. Zum ersten Mal hatten sie Toiletten in ihren Häusern. [die Palästinenser]

Ich: Nach mehr als 20 Jahren. [keine Frage, eine Feststellung]

Abū Abadi: Nach 20 Jahren, wirklich! 21 oder 22!

Das Kairoer Abkommen wird in der einschlägigen Literatur zumeist als destabilisierender Faktor beschrieben, der mitverantwortlich für den Ausbruch des Libanesischen Bürgerkriegs in der Mitte der 1970er Jahre war. Dies ist sicher nicht völlig falsch, erscheint jedoch ein wenig eindimensional. Abū Abadi ist hier vielmehr bemüht, die konkreten Verbesserungen des Lebensstandards der Palästinenser hervorzuheben, welche mit der Übernahme der Lager durch die PLO einhergingen.

Diese sicher ein Stück weit apologetische Tendenz, die Verdienste des Widerstandes auch im Angesicht der letztlichen Niederlage, zumindest im Libanon, hervorzuheben, ist charakteristisch für die ehemaligen *fidā'iyūn*, wie auch die Literatur bestätigt. Gustavo Barbosa berichtet von einem 51-jährigen Palästinenser, der aktiv im Widerstand war und sich folgendermaßen äußert:

„I think my life was worth it. Life is not like all or nothing. We did something. Because we did what we did we moved something. [...] We tried our best but our enemies were very strong too. We did good things. And bad things. Without us, I don't think the discussion would be like it is today. [...] We're discussing whether to have a state or not. We put Palestine on the political map.“⁶²²

The Palestinian Liberation Organisation: People, Power, and Politics. Cambridge: Cambridge University Press 1948. Seite 47 ff.

⁶²² Barbosa: Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila. Seite 160/161.

Diese Betonungen der Verdienste des Widerstandes respektive der PLO kommen insbesondere bei den Angehörigen der ġīl at-ṭaura zum Vorschein, welche in der Vergangenheit in starkem Maße bei jener engagiert waren. Die beiden gegebenen Beispiele zeigen meiner Auffassung nach, dass ein einseitiges ‚PLO-Bashing‘ tatsächlich einigen Aspekten gegenüber blind bleibt. Von dieser vermeintlich faktischen Tatsache einmal abgesehen, haben diese apologetischen Tendenzen jedoch einen noch weit wichtigeren Grund: Sie verleihen der eigenen Lebensgeschichte einen gewissen Wert, der anderweitig verloren ginge. Schließlich stellt die ṭaura für viele Angehörige der Revolutionsgeneration *den* Bezugspunkt dar, um den die eigene Lebensgeschichte zirkuliert. Deren Scheitern kompromisslos einzugestehen, würde nicht weniger bedeuten, als das eigene Leben zu entwerten.

Die apologetischen Tendenzen bezüglich der Vergangenheit ändern jedoch nichts an der Tatsache, dass die meisten Palästinenser im Libanon heute der PLO mit ambivalenten bis hin zu offen negativen Gefühlen gegenüberstehen, was auch für die ġīl at-ṭaura gilt. Insbesondere in Šātīlā steht dies im Zusammenhang mit dem (erzwungenen) Abzug der PLO aus dem Libanon im Jahr 1982, welcher die Lager unvereidigt zurückließ und so den israelischen Streitkräften und libanesischen phalangistischen Milizionären nach Auffassung vieler erst die Möglichkeit gab, das Massaker von Šabrā und Šātīlā zu verüben. Abū Abadi verurteilt insbesondere die Naivität der damaligen PLO-Führung:

Abū Abadi: Als sie ein Abkommen [zum Rückzug aus dem Libanon] hatten, hatten sie eine Entscheidung in dem Abkommen. Sich aus dem Libanon zurückzuziehen und für die zurückbleibenden Palästinenser im Libanon verteidigt zu sein. Und das Abkommen sollte umgesetzt werden von den Vereinigten Staaten und ihren Freunden, dem Vereinigten Königreich und Italien. Italien war nur der Schwanz des Abkommens [spielte keine relevante Rolle]. Die wesentlichen drei: Amerika, Frankreich und Großbritannien.⁶²³ Wer ist verantwortlich für [...] wer ist der größte Verbrecher? Verantwortlich für die Tragödie der gesamten Region? Und wer ist verantwortlich für die Tragödie von Palästina? Wer ist verantwortlich für die Invasion [des Libanon]? Wer steht hinter Israel? [...] Also wie, wie kannst du diesen vertrauen, für deine Leute verantwortlich zu sein, wenn du dich zurückziehst? [...] Wie kannst du es wagen, demjenigen zu trauen, der das Messer von Anfang an

⁶²³ Gemeint ist die multinationale Militäraktion, welche den Rückzug der PLO aus dem Libanon regeln sollte. An dieser beteiligten sich Großbritannien, Frankreich, Italien und die USA.

getragen hat, von 1917 an?⁶²⁴ [...] Die PLO zog sich zurück und das Massaker ereignete sich sofort!“

Zudem kommt immer wieder die der PLO immanente Korruption zur Sprache. Abū Abadi deutet zumindest an, dass dieser eine internationale Konspiration zugrunde liegen könnte:

Abū Abadi: Das Geld begann vom Himmel zu regnen auf die PLO. Das Camp und die Palästinenser waren auf einmal reich! Aber das war alles geplant und ist nicht zufällig geschehen. [...] Denn das Geld brachte die Korruption. Die politische Korruption, die ökonomische Korruption und die Abhängigkeit. [...] Und all das schaufelte der PLO ihr Grab. Aber die Leute bemerkten das [damals] nicht.

Das Gefühl, dass die Revolution in gewisser Weise korrumpiert und somit entwertet wurde, ist unter den ehemaligen fidā'īyyūn weit verbreitet. Gustavo Barbosa zitiert einen ehemaligen fidā'ī folgendermaßen:

„Our thawra was corrupted because of money. People started getting paid and started thinking of their participation as work and not as a duty. They got spoiled.“⁶²⁵

Spätestens seit die PLO bei den Verhandlungen zum sogenannten Oslo-Abkommen (Oslo 1) die Frage nach dem Rückkehrrecht der Flüchtlinge ausklammerte, bzw. zumindest ausklammern ließ, scheint sie ihr Recht als Vertreter der Palästinenser im Libanon verwirkt zu haben, wie mir in Šātīlā bei Gesprächen mit Vertretern aller Generationen klar wurde. Während die Angehörigen der ġīl at-ṭaura wie dargestellt zumindest partiell dennoch bemüht sind, deren frühere Verdienste herauszustellen, ist die Einstellung der meisten Šabāb meiner Erfahrung nach deutlich kompromissloser. Viele Freunde äußerten mir gegenüber die Auffassung, die PLO-Kader seien nicht anders als die übrigen arabischen Politiker auch: Lügner und Betrüger.

Ein letzter Punkt betrifft die Einstellung der ġīl at-ṭaura den Šabāb gegenüber. Wie bereits dargestellt gestalten sich die Lebensentwürfe der Šabāb recht unterschiedlich von denen der ġīl at-ṭaura. Beide kämpfen, respektive kämpften für ein besseres Leben jenseits der Lager, jedoch artikuliert sich dieser Kampf bei den Šabāb ganz

⁶²⁴ Das Jahr der Balfour-Deklaration.

⁶²⁵ Barbosa: Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila. Seite 147.

anders. Wie in Kapitel 6.2. expliziert kommt dem Themenkomplex Migration in den Lebensverläufen der Šabāb eine überragende Rolle zu, was sie von der ġīl at-ṭaura unterscheidet, bei denen dies nur in Einzelfällen vorkam. Wie werten die Angehörigen der ġīl at-ṭaura diese scheinbare Abkehr von der ‘auda, der Rückkehr nach Palästina? Zunächst einmal gilt es zu konstatieren, dass es einen verhältnismäßig breiten Konsens darüber gibt, dass die Zeit des bewaffneten Kampfes vorbei ist. Die wenigsten wollen, dass ihre Söhne in einer der sich gegenseitig misstrauisch beäugenden Fraktionen aktiv werden und im schlimmsten Fall eines Tages auf andere Palästinenser schießen, wie das derzeit im Camp ‘Ayn al-ḥulwa der Fall ist. „You have to know who your enemy is“ habe ich in diesem Zusammenhang häufig von ehemaligen fidā’iyyūn gehört – und solange dies den zumindest in Šātīlā mehr und mehr mafiös auftretenden Fraktionen entfallen ist, scheint die bewaffnete ṭaura nicht länger erstrebenswert.

Den omnipräsenten Abwanderungsgedanken der Šabāb steht die ġīl at-ṭaura dennoch mit stark unterschiedlichen Gefühlen gegenüber. Abū ‘Abbās beispielsweise befürchtet, dass in Europa Palästina ‚vergessen‘ werden könnte:

Abū ‘Abbās: Ich erinnere Palästina. Mein Sohn auch, ein bisschen, möglich. (šwayy mumkin) Aber der Sohn meines Sohnes? Der wäre Deutscher, fertig und aus! (ḥalaṣ)

Gemeint ist in diesem Zusammenhang der Sohn des Sohnes, nachdem Letzterer in ein europäisches Land, in diesem Fall Deutschland, emigriert ist. Das ‚Erinnern‘ ist in diesem Fall natürlich nicht als persönliche Erinnerung zu verstehen: Abū ‘Abbās ist im Libanon geboren und hat Palästina nie selbst gesehen.

Eine andere Auffassung vertritt Abū Abadi, der sich bezüglich der Jugend keine Sorgen macht und vielmehr deren Entschlossenheit hervorhebt:

Abū Abadi: Abū Māzin⁶²⁶ und die anderen Führer haben bestimmte Privilegien und Angst, diese zu verlieren. Aber die Palästinenser [gemeint sind die einfachen Palästinenser außerhalb der Parteikader, Abū Māzin ist selbstverständlich auch Palästinenser], die haben keine Angst vor nichts. Das ist der Grund, warum jede neue Generation mehr bereit ist, für Palästina zu kämpfen, als die vorherige. Das kannst du selbst bei den kleinen Kindern sehen!

⁶²⁶ Im Westen meist Maḥmūd ‘Abbās genannt.

Abwanderung sieht er dabei nicht (mehr) als ein Problem an:

Früher, da hab ich gesagt, dass ich ein Kreuz auf den Namen von jedem, der auswandert, mache. Falls mein Sohn oder meine Tochter oder mein Cousin [auswandert], hätte ich ein Kreuz [auf den Namen] gemacht. Nicht nur Freunde, selbst meine Familie! Ich hab ihre Erinnerung aus meinem Kopf genommen. Aber heutzutage ist Entfernung unwichtig geworden. Deine Arbeit, die kannst du von Berlin oder von Beirut aus schreiben. Die Frage ist nur, welches Internet du benutzt, das deutsche oder das libanesisches. [...] Und falls ich nach Palästina will, muss ich mein Auto von hier [Šātīlā] zur palästinensischen Grenze nehmen. Ich brauch zwei Stunden. Du brauchst von Berlin nach Palästina vier Stunden mit dem Flugzeug. Wir kommen beinahe zur selben Zeit an. Falls ich Stau habe in Beirut, in Saidā oder in Šūr, kommst du vielleicht vor mir an. [...] Ich meine, Entfernung ist keine Frage mehr.

Die angesprochenen Globalisierungsprozesse führen ohne Zweifel dazu, dass Distanz mehr und mehr zu einer irrelevanten Kategorie zu werden scheint. Das gegebene Beispiel zur real-zeitlichen (also nicht räumlichen) Entfernung zu Palästina ließe sich sogar noch weiter auf die Spitze treiben: *De facto* ist es für Palästinenser im Libanon derzeit unmöglich, nach Palästina zu reisen, da die israelischen Autoritäten ihnen keine Visa ausstellen. Eine geglückte Migration und den anschließenden Erhalt eines Passes eines Drittstaates vorausgesetzt könnte dies anders aussehen. Tatsächlich erinnere ich mich, wie ein Freund, der wie fast alle Šabāb eine Zukunft in Europa anstrebt, mir erzählte, dass er nach Erhalt eines europäischen Passes gerne seine ihm unbekannte Verwandtschaft in den besetzten Gebieten besuchen würde. Neben diesem Aspekt, der jedoch kaum mit dem Kampf (niḡāl) der ġīl at-ṭaura zur Rückkehr (‘aуда) nach Palästina zu vergleichen ist, sollte das immense Potential der neuen Medien bezüglich Kommunikations- und Informationsbeschaffungsmöglichkeiten nicht übersehen werden.⁶²⁷ Wenn also ein emigrierter Šab die ‚palästinensische Sache‘ weiter verfolgen will, kann er das von überall auf der Welt aus tun. Ein Verbleiben in den Flüchtlingslagern im Libanon und somit in Perspektivlosigkeit scheint kaum erforderlich. Die Frage scheint mehr

⁶²⁷ In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf Laleh Khalilis Studie zu der Nutzung der neuen Medien in den Lagern im Libanon hinweisen. Vgl. Laleh Khalili: Virtual Nation: Palestinian Cyberculture in Lebanese Camps. In: Stein, R. L. und Ted Swedenburg (Herausgeber): Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture. Durham: Duke University Press 2005. Seite 126-149.

zu sein, ob er dies dann noch will. Die *ǧīl at-taura* scheint diesbezüglich keine einheitliche Antwort zu haben. Aber sie scheinen zu wissen, dass die *taura* der neuen Generation ganz anders aussieht als ihre eigene. Deshalb wird ein Verlassen der Camps auch nicht mehr mit Verrat oder dergleichen gleichgesetzt. Abū Abadi fasst dies folgendermaßen zusammen:

Abū Abadi: Da sind so viele Fragen auf die wir [seine Generation] keine Antworten haben. Also überlass sie denjenigen, die Antworten haben. Die Jugend, sie werden ihre Revolution schon von allein machen.

6.3.3. Fazit

Die *ǧīl at-taura* konstituieren eine Generation, wie in der Literatur gelegentlich auch bereits jenseits von Rosemary Sayigh erkannt und thematisiert wurde. Gustavo Barbosa etwa konstatiert mit Hinweis auf Mannheim:

„Indeed, the *fidā' iyyīn* constituted a ‚generation‘ – for they shared the ‚drama of their youth‘ (Mannheim 1952) – and were immortalized in it by a hundred accounts, ethnographic and others.“⁶²⁸

Bevor ich mich an dieser Stelle jedoch dem Zitat folgend ebenfalls uneingeschränkt dem Prozess einer Immortalisierung anschließen will, sollen einige Aspekte etwas differenzierter dargestellt werden: Wie im theoretischen Teil der Arbeit expliziert, unterscheidet Mannheim zwischen Generationenlagerung, Generationenzusammenhang und Generationeneinheit.⁶²⁹ Nur die beiden Letztgenannten, Generationenzusammenhang und Generationeneinheit, tragen dabei identitätskonstitutive Implikationen für die Gruppe wie auch die Einzelperson in sich. Ganz allgemein kann durch ein vorhandenes geteiltes Schicksal bzw. die gemeinsame Partizipation daran für die *ǧīl at-taura* ein Generationenzusammenhang konstatiert werden, wie die Untersuchung anhand von Gemeinsamkeiten in den Lebensgeschichten wie auch den entsprechenden Rhetoriken, mit denen diese dargestellt werden, zeigen konnte. Was genau ist nun diese schicksalhafte Verbindung, bzw. welche Virulenzbedingungen, um in die etwas konkretere

⁶²⁸ Barbosa: Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila. Seite 222.

⁶²⁹ Vgl. Kapitel 3.2.2.

Terminologie der Kollektivwissenschaft zu wechseln,⁶³⁰ führten zur Formation dieses generationellen Zusammenhanges? Zum einen handelt es sich hier um den Libanesischen Bürgerkrieg, welcher wie dargestellt die Lebensgeschichten der Angehörigen dieser Generation nachhaltig prägt. Es ließe sich also mit einer gewissen Berechtigung von einer Kriegsgeneration sprechen. Zum anderen darf die in der Literatur vielfach aus dem Blick geratene gezielte Identitätspolitik der PLO seit den 1960er Jahren nicht unterschätzt werden. Diese trug ganz intendiert zur Konstruktion einer ‚Generation des Widerstandes‘ bei, welche sich als furchtlose ‚Helden der Rückkehr‘ (‘abṭāl al-‘auda) bewusst und gezielt von der vorangegangenen ḡīl an-Nakba, welche Palästina in Angst und Schrecken verließ, abzugrenzen suchte. Dies reflektiert die im theoretischen Teil dargestellte Grundannahme, dass sich Generationen auch durch bewusste Abgrenzung voneinander, also sozusagen gegeneinander, konstituieren können.⁶³¹ Die Widerstandsrhetorik der PLO entfaltete ebenso eine soziale Kohäsion stiftende und nach innen homogenisierende Wirkung, wie es der Libanesischer Bürgerkrieg tat, dem alle Angehörigen dieser Generation gleichsam ausgesetzt waren. Beide Faktoren haben, sich gegenseitig bedingend und verstärkend, die Lebensgeschichten dieser Generation geprägt und in ihrer Interaktion zur Entstehung eines generationellen Zusammenhanges geführt.

Von dieser generellen Feststellung ausgehend möchte ich jedoch gleichsam für eine feinere interne Differenzierung plädieren. Dies betrifft insbesondere die Tatsache, dass ich die Begriffe ḡīl at-ṭaura und fidā’iyyūn *nicht* synonym verstehe, wie es etwa Barbosa tut. Zwar haben der Libanesischer Bürgerkrieg und auch die palästinensische Revolutionsbewegung alle Angehörigen der Generation geprägt, der Grad an aktiver Partizipation am Kriegsgeschehen sowie politischer Mobilisierung und somit Partizipation an der Revolution im Sinne der PLO waren jedoch stark unterschiedlich, was sich auch in der Darstellung der einzelnen Lebensgeschichten widerspiegelt. Ich interpretiere dies dahingehend, dass sich innerhalb des konstatierten Generationszusammenhanges eine der von Mannheim postulierten, seltenen Generationseinheiten formiert hat, welche sich dadurch charakterisieren, dass ihre Mitglieder nicht nur in ähnlicher Weise von den Strömungen der jeweiligen Zeit erfasst werden, sondern auch einheitlich, daher der Begriff *Einheit*, auf jene

⁶³⁰ Vgl. Kapitel 3.2.3.

⁶³¹ Vgl. Kapitel 3.2.2.

reagieren.⁶³² Diese Einheit bilden die *fidā'iyūn*, welche ihrerseits natürlich ebenfalls Teil des Generationszusammenhangs, der *ḡīl at-taura*, sind. Sie sind es, über die der berühmte französische Dramatiker Jean Genet einst schrieb „[F]rom late 1970 to late 1972, more than anything or anyone else I loved the fedayyen.“⁶³³ Genet und andere setzten den *fidā'iyūn* trotz oder vielleicht auch gerade wegen der Tragik ihres letztlichen Scheiterns ein zum Teil durch romantisierende Zuspitzungen geprägtes literarisches Denkmal als unbeugsame, heroische Freiheitskämpfer, wobei auch einige Ethnographien zu dieser literarischen Immortalität beitrugen. Als *fidā'ī* verstehe ich dabei diejenigen, welche sich selbst als *fidā'iyūn* bezeichnen und dementsprechenden Narrationen einen breiten Platz in ihren Lebensgeschichten einräumen. Es steht meiner Auffassung nach außer Frage, dass diese sich heute zu einem hohen Maße aus Eigenzuschreibung konstituierende Teilidentität als *fidā'ī* eine entscheidende Komponente für kollektive wie auch persönliche Identitätsentwürfe im Sinne Andre Gingrichs darstellt.⁶³⁴ Eine generelle Gleichsetzung der *fidā'iyūn* mit allen Mitgliedern der *ḡīl at-taura* scheint mir zu pauschalisierend und damit tendenziell eher problematisch. Dies heißt allerdings keineswegs, dass es zwischen diesen und den *fidā'iyūn* keine Verbindung gäbe. Auch die damals politisch weniger mobilisierten Angehörigen der *ḡīl at-taura* greifen in ihren Narrationen auf eine Rhetorik zurück, die dem revolutionären Diskurs entstammt, wie u.a. das Beispiel von Abū Adnan gezeigt hat. Die schicksalhafte Verbundenheit ihrer Jugend in Revolution und Bürgerkrieg findet bis heute ihr Echo in einem Generationszusammenhang, der ebenfalls identitäre Implikationen in sich trägt. Diesem Generationenzusammenhang gehören alle Angehörigen der *ḡīl at-taura* und somit selbstverständlich auch die *fidā'iyūn* an. Sie alle wurden durch multiple Vertreibungserfahrungen im Krieg geprägt und haben Palästina der revolutionären Rhetorik folgend ‚im Blut‘, was bedeutet, dass sie ihre Heimat dort, und nur dort, verorten. Dies erklärt auch, warum bis zur Vertreibung der PLO aus dem Libanon 1982 Emigration nur in Einzelfällen vorkam und selbst die Annahme der Staatsbürgerschaft in einem der Anrainerstaaten als unpatriotisch angesehen

⁶³² Vgl. Kapitel 3.2.2.

⁶³³ Genet, Jean: *Prisoner of Love*. London: Picador 1989. Seite 373. Zitiert nach Ted Swedenburg: *With Genet in the Palestinian Field*. Seite 30.

⁶³⁴ Vgl. 3.2.4.

wurde.⁶³⁵ Dieses Palästina wiederum entstammt dem PLO-Diskurs der 1960er und 70er Jahre und ist daher als zu errichtender Nationalstaat zu verstehen. In dieser Hinsicht unterscheidet es sich von dem durch nostalgische Erinnerungen geprägten Palästina der ġīl an-Nakba. Während das eine in einer prospektierten Zukunft liegt, befindet sich das andere in einer idealisierten Vergangenheit.

Ein weiterer Aspekt, der implizit bereits erwähnt wurde, soll hier noch einmal gesondert akzentuiert werden: Das konstituierende Element dieser Generation stellt ohne Zweifel die Revolution, die *ṭaura*, dar. Dies ist das fundamentale Distinktionsmerkmal der ġīl aṭ-ṭaura zu der vorangegangenen Generation, bei der diese Funktion von der Nakba ausgeübt wurde und auch noch immer ausgeübt wird.

6.4. Die ġīl an-Nakba

6.4.1. Die ġīl an-Nakba: Vorbemerkung

Wie oben bereits erwähnt, besteht eine der spezifischen Herausforderungen für eine Arbeit zur palästinensischen Erinnerungskultur in der Tatsache, dass es keinen „offiziellen“ Meisternarrativ zur palästinensischen Geschichte gibt. Ein solcher setzte die Existenz eines entsprechenden palästinensischen Staates voraus, welcher eine einheitliche Geschichtsauffassung multimedial kommunizierte, was *de facto* nicht gegeben ist.⁶³⁶ Eben dadurch kommt dem informellen Geschichtenerzählen und der damit korrespondierenden Methode der Oral History im palästinensischen Kontext eine überragende Bedeutung zu.⁶³⁷ Dies wiederum konstituiert das Problem, dass die Zeitzeugengeneration der Vertreibung aus Palästina gegenwärtig im Verschwinden begriffen ist. Genaugenommen haben wir es hier der grundlegenden Arbeit Rosemary Sayighs folgend mit zwei Generationen zu tun: Der „Generation of

*“The fish,
Even in the fisherman's net,
Still carries,
The smell of the sea.”*

Mourid Barghouti

⁶³⁵ Vgl. Rosemary Sayigh: Palästinenser im Libanon: Die (Auf-)Lösung des Flüchtlingsproblems. In: Roland Offeringer (Hrsg.): Palästinensische Flüchtlinge und der Friedensprozess. Palästinenser im Libanon. Berlin: Das Arabische Buch 1997. Seite 15-36. Seite 34.

⁶³⁶ Wie bereits erwähnt weisen einige Autoren jedoch darauf hin, dass sich mit einer gewissen Berechtigung von einem ‚semi-offiziellen‘ Narrativ seitens PLO/PA sprechen ließe. Ich teile diese Auffassung nicht, möchte sie jedoch nicht unerwähnt lassen. Vgl. u.a. Ali: Continuing Nakba. Seite 6.

⁶³⁷ Vgl Kapitel 3.4.1.

Palestine“ (geboren und verheiratet in Palästina) und der „Generation of the Disaster“ (geboren in Palästina, jedoch aufgewachsen und verheiratet im Exil).⁶³⁸ Der dargestellten Assmann'schen Distinktion zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis folgend gehört die Oral History zur Alltagskommunikation und somit in den Bereich des kommunikativen Gedächtnisses.⁶³⁹ Dies würde bedeuten, dass ganze Generationen und deren Wissensbestände im Verschwinden begriffen sind. Bei genauerem Hinschauen scheint jedoch vielmehr das Gegenteil der Fall zu sein: Keine Generation ist auch nur annähernd so gut dokumentiert wie die Zeitzeugengeneration der Nakba - nur eben nicht in kanonisierter Form wie etwa Schulbüchern etc. Eine Schlüsselrolle scheinen hier die neuen Medien zu spielen. Ein gutes Beispiel bietet die Online-Plattform „Palestine Remembered“, welche im Zuge ihres „Oral-History-Projects“ über 600 Zeitzeugenberichte gesammelt und frei abrufbar ins Internet gestellt hat.⁶⁴⁰ Diese Form der interaktiven, unorganisierten und doch jederzeit verfügbaren Archivierung von persönlichen Geschichten zeigt, dass die Assmann'sche Trennung zwischen zwei unterschiedlichen Modi kollektiver Erinnerung durch die Neuen Medien mehr und mehr transzendiert wird, da Mischformen entstehen, die Charakteristika beider Formen in sich vereinen.⁶⁴¹ Aufgrund dieses Überangebotes an zugänglichem, auswertbarem Material stellt sich mit einiger Berechtigung die Frage, warum der Ethnologe überhaupt noch eigenes Material erheben sollte. Auf diese Frage gibt es mehrere Antworten. Die naheliegendste ist gleichsam die schlechteste: Da jedes geführte Interview das für den Ethnologen so wichtige ‚Dagewesensein‘ untermauert und somit die Autorität des Forschers stärkt. Selbst geführte Interviews machen schlicht einen besseren Eindruck als selbst aus dem Internet abgerufene Interviews. Eitel wie dieser Grund ist, plädiere ich trotzdem für ethnographische Wahrhaftigkeit: Der Forscher sollte ruhig, auch sich selbst gegenüber, zugeben, dass er diesen Gedanken zumindest im Hinterkopf gehabt hat. Bei mir jedenfalls war dies der Fall. Aber daneben gibt es durchaus auch epistemologische Gründe, die für selbst geführte Interviews sprechen. So gehen in der Ethnographie Teilnehmende Beobachtung und geführte Interviews idealerweise Hand in Hand. Wie bereits oben dargestellt ergänzen sie einander und

⁶³⁸ Vgl. Sayigh: Palestinian Camp Women. Seite 43. Siehe auch Kapitel 3.4.3.

⁶³⁹ Vgl. Kapitel 3.2.1. sowie die dort gegebenen Literaturangaben.

⁶⁴⁰ <http://www.palestineremembered.com/OralHistory/Interviews-Listing/Story1151.html>. Letzter Abruf am 11.05.2017.

⁶⁴¹ Zu den Eigenschaften von kommunikativem bzw. kulturellem Gedächtnis siehe Kapitel 3.2.1.

sind sozusagen zwei Seiten derselben Medaille.⁶⁴² Ein ganz elementares Stichwort liefert hier auch das Ethnographische Präsens, welches nicht ignoriert werden sollte. Dies wiederum steht in einem Zusammenhang mit der erinnerungstheoretischen Maxime, Erinnerung als relationalen, von den jeweiligen gegenwärtigen Begebenheiten und Strömungen geformten Prozess zu begreifen.⁶⁴³ Somit war es mir trotz des verhältnismäßig breiten Angebotes an Material wichtig, auch mit den Zeitzeugen der Nakba eigene Interviews zu führen. Aufgrund der dem erheblichen zeitlichen Abstand zur Vertreibung aus Palästina geschuldeten Schwierigkeit dieses Unterfangens gestaltete sich die Suche nach passenden Interviewpartnern hier problematischer als etwa bei den Šabāb oder auch der ġīl at-taura – in der Summe habe ich lediglich zwei Interviews mit Angehörigen der ġīl an-Nakba geführt. Als Bezugsrahmen scheint dies jedoch dahingehend ausreichend, als die obigen Erörterungen nicht darauf abzielen, zusätzlich verfügbares Material und verfügbare Sekundärliteratur schlicht zu ignorieren. Ein Anliegen war es mir jedoch, dass meine Interviews den Bezugsrahmen für das zusätzliche Material konstituieren und nicht umgekehrt. Das Einverständnis der Interviewpartner vorausgesetzt sollen die von mir geführten Interviews mit Angehörigen der Nakba-Generation nach Abschluss der Arbeit dem „Palestine Remembered“-Archiv hinzugefügt werden. Alle zusätzlichen Interviews schützen meiner Meinung nach vor dem Vergessen und können für künftige Generationen eine wertvolle Ressource darstellen, sollte die Zeit einer offiziellen Aufarbeitung der Geschehnisse von 1948 gekommen sein.

6.4.2. Muḥammad

Du warst also noch ganz klein [als ihr aus Palästina vertrieben wurdet]?

Sehr jung, ja! Und meine Mutter hat mich [bei unserer Flucht] in den Bergen gelassen. Allein! Weil sie sich erinnerte, dass sie noch etwas aus dem Haus mitnehmen musste. Also hat sie mich dort zurückgelassen und ist gegangen, um es zu holen. Dann hat mein Onkel sie gesehen und gefragt: Wo ist Muḥammad? Sie hat gesagt: In den Bergen? Er sagte: Mit wem? Sie sagte: Alleine. [Darauf hat er gesagt:] Alleine?! Geh zurück [zu ihm]! Vielleicht kommt eine Schlange oder

⁶⁴² Siehe oben Kapitel 5.2. respektive 5.3.

⁶⁴³ Vgl. Kapitel 3.2.1. sowie die dortigen Literaturangaben.

irgendein anderes wildes Tier und tötet ihn! Darauf hat sie sich besonnen und kam rennend [zurück zu mir], um mich mit dem Wasser spielen zu sehen.

Muḥammad ist eine im Camp weithin bekannte und respektierte Persönlichkeit. Wie um seinen informellen Status als Respekts- und auch Autoritätsperson zu unterstreichen, stand während unseres Interviews noch das Schachbrett vor ihm auf dem Tisch, auf dem er beinahe unschlagbar zu sein scheint. Er erzählt, lacht und raucht gerne, was unsere Gesprächsatmosphäre während des formellen Interviews wie auch während der zahllosen informellen Gespräche nachhaltig positiv beeinflusste. Wie dargelegt leitete er die Narration mit einer hervorstechenden Erinnerung an die Vertreibung aus Palästina ein, wobei diese angesichts seines damaligen Alters wohl auch seine früheste Erinnerung darstellen könnte. Nach Rosemary Sayigh handelt es sich um ein auffälliges Charakteristikum der Lebensgeschichten der Zeitzeugengenerationen der Nakba, dass diese ihren Ausgangspunkt in der Vertreibung aus Palästina, von ihr als *hiğra*⁶⁴⁴ bezeichnet, nehmen:

„A striking feature of the life stories is the primordality of the exodus of Palestine as ‚beginning‘ [...]. Most speakers already adult in 1948 began with it, as did many of the ‚generation of the Disaster,‘ too young in 1948 to have personal recollections. Only with the ‚generation of the revolution‘ did this narrative feature cease.“⁶⁴⁵

Der andere Gesprächspartner der Nakba-Generation bestätigt dies in indirekter Form, insofern hier zunächst auf den Krieg referiert wurde. Vorangestellt gab es jedoch eine denkbar knappe Zusammenfassung der Lebensgeschichte: *„Von schlechter zu schlechter zu schlechter“* (min ’aswa’ ’alā ’aswa’ ’alā ’aswa’). Muḥammad hingegen stellte seiner ersten Erinnerung einen kurzen Verweis auf sein Heimatdorf voran:

Mein Name ist Muḥammad. Ich bin in Palästina geboren, in einem Dorf mit dem Namen [...], heute nennen sie es [...]. Es liegt in der Nähe der libanesischen Grenze und kann [von dort] mit dem bloßen Auge gesehen werden.

⁶⁴⁴ Eine bemerkenswerte Konnotation: al-Hiğra bezeichnet den (erzwungenen) Auszug des Propheten mit den anṣār nach Yaṭrib (das heutige Madīna, der Namensursprung bezieht sich auf „die erleuchtete Stadt“, also die Stadt, welche den Propheten und seine Gefährten aufgenommen hat). Damit impliziert die Autorin meiner Meinung nach, dass auch die Palästinenser nach Palästina zurückkehren werden, so wie es einst der Prophet nach Mekka tat. Im Feld hat diese Bezeichnung allerdings zumindest heute meiner Erfahrung nach keine Entsprechung mehr.

⁶⁴⁵ Sayigh: *Palestinian Camp Women*. Seite 45. Vgl. auch Dies.: *Women’s Nakba Stories*. Seite 140.

Direkt anschließend fügte er die Narration zur Flucht aus dem Dorf an, welche somit als eigentlicher Startpunkt der Erzählung verstanden werden kann. Allerdings liegt in dem einführenden Satz ein scheinbar belangloses Detail verborgen, das Aufmerksamkeit verdient. Neben der geographischen Nähe zur libanesischen Grenze wird auch erwähnt, dass der Name seines Heimatdorfes geändert wurde.⁶⁴⁶ Dies gehört zum selben semantischen Feld wie ein später im Interview ausführlicher thematisierter Komplex – dem Vorwurf des Kulturraubes durch die israelische Besatzungsmacht:

Weil sie versuchen, unser kulturelles Erbe zu stehlen! Sie haben das Land gestohlen und wollen auch das kulturelle Erbe stehlen!

Die Umbenennung arabischer Orte und die anschließende Implementierung hebräischer Namen für dieselben Orte lassen sich als gezielte Identitätspolitik seitens Israels verstehen oder werden von Muḥammad zumindest als solche verstanden. Dabei lassen sich weitere Maßnahmen identifizieren, welche in dieselbe Richtung deuten, etwa die Bemühungen des Jewish National Fund, zerstörte und nicht wieder besiedelte arabische Dörfer durch das Anlegen von Wäldern auf den Ruinen aus dem Landschaftsbild verschwinden zu lassen.⁶⁴⁷ Auch die Vereinnahmungen von Speisen oder Bräuchen gehören zu diesem semantischen Feld und werden gelegentlich auch in der Literatur diskutiert: von arabischen und insbesondere palästinensischen Autoren meist unter dem Vorwurf des Kulturraubes,⁶⁴⁸ von europäischen und insbesondere deutschen Autoren meist zurückhaltender und relativierend.⁶⁴⁹ Ohne sich in diesem Punkt verlieren zu wollen, gilt es zu konstatieren, dass die Angst vor einer Vereinnahmung der eigenen Kultur durch einen Aggressor in den Lebensgeschichten der ḡīl an-Nakba offensichtlich eine exponierte Stellung einnimmt. Damit einhergehend gibt es ein erhebliches Bedürfnis nach symbolischer Rückkoppelung an das verlorene Land und die gefährdete Kultur. Ein in diesem Zusammenhang ganz konkretes Beispiel sind die in den Camps in unterschiedlicher

⁶⁴⁶ Der konkrete Name des Dorfes spielt an dieser Stelle keine Rolle und wird nicht erwähnt, da er eine Identifizierung des Interviewpartners ermöglichen würde.

⁶⁴⁷ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 23.

⁶⁴⁸ Vgl. u.a. Sa'dī: Memory and Identity. Seite 184/185. oder Said: After the last Sky. Seite 135.

⁶⁴⁹ Susanne Enderwitz argumentiert etwa, dass die jüdische Küche ohnehin arabische Elemente enthalten würde. Vgl. Susanne Enderwitz: Essen, Kultur und Identität. Eine arabische Perspektive. In: Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien. Hrsg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers. Köln/Weimar: Böhlau 2003. Seite 235-244. Seite 243. Vgl. auch Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 23/24.

Form zirkulierenden Karten Palästinas, welche anstelle der neuen (hebräischen) Namen die Ortschaften noch bei ihren ursprünglichen arabischen Namen und auch in arabischer Schrift benennen: Also beispielsweise al-Quds („die Heilige“) statt Jerusalem, al-ḥalīl („der Freund“, eine Anspielung auf den biblischen/koranischen Patriarchen Ibrāhīm, der in der Stadt begraben ist) für Hebron usw. Eine solche hing beispielsweise an der Wand meines Interviewpartners, wie um dem gesprochenen Wort Nachdruck zu verleihen. Wie bereits erwähnt zirkulieren diese Karten in den Camps jedoch in diversen Formen, neben großen an exponierten Stellen angebrachte Karten gibt es auch unauffällige, nahezu beiläufige Erscheinungsformen, wie etwa Aufgesticktes auf Kleidungsstücken oder Anhänger an Ketten, deren Bedeutung sich nur dem Eingeweihten offenbart. Die Namen der Herkunftsorte zu bewahren, ist insbesondere der Nakba-Generation ein Anliegen. Dies drückt nicht nur implizit einen Besitzanspruch aus, sondern referiert gleichsam auf erlittenes Unrecht, etwa indem auch solche Orte verzeichnet sind, welche durch die Israelis zerstört und anschließend aufgegeben wurden.



Der Anhänger einer Halskette in Palästina-Form. Auf dem Anhänger sind Orte mit ihren arabischen Namen eingraviert.

Ein dezenter (lediglich ca. 0,8 x 1,5 cm) Anhänger eines Armbandes. Auf der Vorderseite (unten) steht in arabischen Lettern al-Quds („die Heilige“, die arabische Bezeichnung Jerusalems), zusätzlich symbolisiert durch eine Gravur des Felsendoms. Auf der Rückseite (oben) steht li-Falaṣṭīn ‘arabīya („Für ein arabisches Palästina“ bzw. genauer „Damit Palästina arabisch sei“, da ‘arabīya der Artikel fehlt), flankiert durch die Andeutung einer palästinensischen Flagge.

In Abu Moujaheds Jugendzentrum wurden gelegentlich Aktivitäten veranstaltet, bei denen die Kinder dazu angehalten wurden, den Namen ‚ihres‘ Heimatdorfes auf einer Palästinakarte einzutragen: eine Praktik nicht nur in Šātīlā, Bekannte berichteten mir von ähnlichen Veranstaltungen, etwa in dem nahe Šaydā gelegenen Lager ‘Ayn al-ḥulwa. Hierbei handelt es sich um einen Aspekt informeller Identitätspolitik, der versucht die jüngeren Generationen ebenfalls zu sensibilisieren und so einem Vergessen entgegenzuwirken. In weiterem Sinne zu diesem thematischen Umfeld gehört auch die Tatsache, dass in einigen Lagern sich die Vertriebenen aus bestimmten Dörfern oder Städten wiederum in derselben Nachbarschaft ansiedelten, sodass in der Konsequenz das gesamte Lager zu einer Art organischer Karte Palästinas wurde. Dies war insbesondere im Lager Burğ al-Barāğna auffällig, da ich bei meinen Besuchen dort von Freunden ganz explizit auf diesen Sachverhalt hingewiesen wurde. Die Bewohner dort kommunizierten dies interessanterweise in ganz bewusster Abgrenzung zu Šātīlā, wo dies nicht (mehr?) der Fall zu sein scheint. Ihrer Meinung nach unterstreicht dies den besonders authentisch-palästinensischen Charakter ihres Lagers in Abgrenzung zu dem in relativer Nähe gelegenen Šātīlā.⁶⁵⁰ Auch Sabine Damir-Geilsdorf berichtet von dieser Tatsache, welche sie als „aktuelle Nachbildungen früherer demografischer Situationen“⁶⁵¹ zur Wahrung von „räumliche[r] und soziale[r] Kohäsion“⁶⁵² versteht. Der hohe Bedarf an symbolischer Rückkoppelung an die verlorene Heimat wurde auch in der Folge deutlich, als Muḥammad auf Frageimpuls meinerseits erneut auf die Nakba zu sprechen kam. Zunächst einmal nahm das Gespräch jedoch eine von mir nicht antizipierte Wendung:

Das Problem begann mit dem ersten Weltkrieg 1917. Als der jüdische Außenminister Lord Balfour seine berühmte Erklärung gemacht hat, dass sie einen jüdischen Staat in Palästina errichten wollen. Dann begannen die ganzen Europäer, Leute aus Europa oder aus Amerika, ich weiß nicht, zu senden. Die siedelten sich dann in Palästina an.

⁶⁵⁰ Beide Lager liegen im Süden Beiruts.

⁶⁵¹ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 214.

⁶⁵² Ebd. Leider erwähnt die Autorin lediglich, dass diese Praxis gelegentlich vorkommt, ohne einen Erklärungsversuch zu unternehmen, warum dies nicht überall der Fall ist. Im direkten Vergleich zwischen Šātīlā und Burğ al-Barāğna könnte ich mir vorstellen, dass dieser Unterschied etwas mit dem deutlich höheren nicht-palästinensischen Bevölkerungsanteil in Šātīlā zu tun haben könnte. Auch befragte Freunde aus beiden Camps äußerten diesen Verdacht, wobei sich (leider) niemand so wirklich sicher zu sein schien.

Der Verweis auf ein Dokument aus dem ersten Weltkrieg als Reaktion auf die Aufforderung, etwas zu den Ereignissen von 1947/1948 zu erzählen, scheint zunächst überraschend. Dann aber bestätigt es bei genauerer Betrachtung doch wieder die Auffassung, die Nakba nicht als singuläres Ereignis in der Vergangenheit zu verstehen, sondern als Konnex von aufeinanderfolgenden und einander bedingenden Katastrophen, wie in Kapitel 3 dargestellt.⁶⁵³ Zumindest für die *ǧīl an-Nakba* und ein Verständnis derer Lebensgeschichten ist diese meiner Auffassung nach in einigen Studien zu dogmatisch vertretene Ansicht zweifelsohne eine große Hilfe. Dabei begehen die meisten westlichen Autoren jedoch den Fehler, diesen Konnex aus Vergangenheit, Gegenwart und prospektierter Zukunft mit den Ereignissen von 1947/1948 beginnen zu lassen.⁶⁵⁴ In der Einführung zu „Palestine, 1948 and the Claims of Memory“ zeigen Aḥmad Sa‘dī und Lila Abu-Lughod jedoch ein anderes Verständnis:

„The nakba is the point of reference for other events, past and future. The Balfour Declaration of 1917 gains its significance from being followed by the Nakba. Landmark events in Palestinian history such as Black September (Jordan, 1970), the massacre at Sabra and Shatila (Lebanon, 1982), Land Day (Israel, 1976), and the first and second intifadas (1987-1993, 2000-present) would not have occurred if they had not been preceded by the Nakba, to which they refer back.“⁶⁵⁵

Dieses Verständnis betont zwar ebenfalls die Zentralität der Nakba, setzt selbige aber nicht an den Startpunkt eines temporalen Rahmens, dessen Höhepunkt sie zweifelsohne bildet. Den Ausgangspunkt der Nakba und somit auch der eigentliche Sündenfall europäischer Nah-Ost-Politik konstituiert hier vielmehr die Tatsache, dass bereits Jahrzehnte zuvor dem imperialistischen Zeitgeist folgend ein britischer Politiker sich berechtigt fühlte, ein Land, das keineswegs zum britischen Kernland gehörte, an eine dritte Fraktion zu vergeben, die hier eigentlich keine erkennbaren Ansprüche hatte.⁶⁵⁶ Die Erklärung steht dabei natürlich in einem Zusammenhang mit dem Sykes-Picot-Abkommen, welches die Zerschlagung des Nahen Ostens in britische und französische Einflussphären nach Ende des Ersten Weltkriegs regelte

⁶⁵³ Vgl. Kapitel 4.3.1.

⁶⁵⁴ Vgl. u.a. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 287. oder Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 34.

⁶⁵⁵ Aḥmad Sa‘dī und Lila Abu-Lughod: Introduction. In: Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory. Hrsg. von Dens. New York: Columbia University Press 2007. Seite 1-27. Seite 5.

⁶⁵⁶ Zur Balfour-Erklärung siehe: The Balfour Declaration. The origins of the Arab-Israeli conflict. Hrsg. von Jonathan Schneer. London: Bloomsbury 2010.

und somit bis heute als Mahnmal für europäisch-kolonialen Größenwahn gelten kann.⁶⁵⁷

Mit dem Hinweis auf die seit 1917 einsetzende Migration aus Europa/Amerika nach Palästina in Folge der Balfour-Erklärung und die entstehenden jüdischen Siedlungen schlägt Muḥammad den Bogen zum ersten arabisch-israelischen Krieg:

Bis 1948. Und sie waren schwer bewaffnet, gut bewaffnet. Sie waren sehr gut bewaffnet und die britische Armee half ihnen. Und es waren sehr viele unter ihnen, die bereits zuvor Soldaten gewesen waren. Soldaten, die wussten wie man kämpft. Auf der Gegenseite [bei den Palästinensern] gab es keine Armee. Als sie also begannen [...] begannen sie zu kämpfen, Dörfer einzunehmen und Massaker zu verüben. Also waren die Leute [die palästinensische Bevölkerung] sehr ängstlich, insbesondere nach den Massakern von Dair Yāsīn und Kafr Qāsim. Sie töteten alle Leute [dort], also hatten sie [die anderen Palästinenser] Angst. Sie waren nicht bewaffnet, sie hatten nichts, um sich zu verteidigen, also sind sie geflohen. Und da war eine arabische Armee, die war aber stark an die britische gebunden. Also war es nicht wirklich eine arabische Armee!

Dieser verhältnismäßig kurze Gesprächsausschnitt enthält gleich eine Reihe von Topoi, welche sich zumindest in Šātīlā wie bereits oben erwähnt nicht nur generationsübergreifend, sondern meiner Beobachtung nach folgend auch unabhängig von Geschlecht, sozialer Klasse usw. abrufen lassen. Sie nehmen in der Erinnerungskultur des Camps eine quasi-kanonische Stellung ein und sind in Gesprächen meiner Erfahrung nach generationsunabhängig evozierbar, wenn man es durch entsprechende Frageimpulse darauf anlegt.⁶⁵⁸ Dazu zählen: der völlig asymmetrische und somit aussichtslose Kampf einer unbewaffneten einheimischen Bevölkerung gegen einen von außen kommenden, militärisch gut geschulten und ausgerüsteten Aggressor, der darüber hinaus auch von den europäischen Mächten (insbesondere von den Briten) unterstützt wurde, die verübten Massaker seitens dieses Aggressors, denen man mehr oder weniger schutzlos ausgesetzt war, sowie die ambivalente Rolle der arabischen Armee, welche je nach Darstellung auch mit Verrat gleichgesetzt wird. Der Unterschied liegt eher darin, dass die Angehörigen der

⁶⁵⁷ Zum Sykes-Picot-Abkommen siehe: James Barr: A Line in the Sand. The Anglo-French struggle for the Middle East, 1914–1948. New York: Norton 2011.

⁶⁵⁸ Vgl. Kapitel 6.2.

Zeitzeugengeneration der *ǧīl an-Nakba* sowie die der darauf folgenden, stark politisierten, Generation der *ǧīl at-taura* im Allgemeinen ein deutlich größeres Interesse daran haben, diese Dinge von sich aus, also ohne Frageimpuls, zu thematisieren, als dies bei den *Šabāb* der Fall ist. Auch ist zu bedenken, dass alle diese Dinge im thematischen Umfeld der Vertreibung aus Palästina, der Nakba, angesiedelt sind. Wenn diese also gar nicht erst angesprochen wird, wird dementsprechend auch das dazugehörige thematische Umfeld nicht erwähnt werden, da es nicht zum unmittelbar abrufbaren Erzählangebot gehört. Meiner Erfahrung nach haben die *Šabāb*, anders als etwa die hier dargestellte *ǧīl an-Nakba*, kaum die Tendenz, ihrerseits ‚von allein‘ auf die Nakba zu referieren. Dies heißt natürlich nicht, dass sie diese als komplett irrelevant betrachten würden – nur sollte man sich der Tatsache bewusst sein, dass der Forscher je nach gesetztem Frageimpuls intergenerationelle Kontinuitätslinien auch selbst beeinflussen, bzw. sogar unbeabsichtigt konstruieren kann. Nach dieser allgemeinen Feststellung wollen wir uns wieder dem konkret Gesagten zuwenden. Dabei fällt zunächst die markante Opferrhetorik auf, welche einer hochgerüsteten und durch die Briten unterstützten jüdischen Armee eine unbewaffnete und weitestgehend wehrlose palästinensische Bevölkerung entgegenstellt, deren Niederlage unabwendbar gewesen zu sein scheint. Hier handelt es sich wie erwähnt um einen Topos, der in der palästinensischen Literatur wie auch in Alltagsgesprächen zu diesem Thema immer wieder auftaucht. Sabine Damir-Geilsdorf erklärt diese Darstellungsweise dadurch, dass eine unvermeidbare Niederlage eben durch diese Unvermeidbarkeit gleichsam an Negativität für das Kollektiv verliert.⁶⁵⁹ Dieser Interpretation folgend nimmt diese Darstellungsform scheinbar apologetische Züge an. Auch wenn es in diesem Teil der Arbeit nicht um Faktizität, sondern um subjektive Wirklichkeitsdeutung und Sinngebung geht, soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Briten in der Mandatszeit im Kontext einer Notstandsgesetzgebung den Besitz von Waffen offenbar tatsächlich unter Strafe gestellt hatten, wie Damir-Geilsdorf an späterer Stelle selbst berichtet.⁶⁶⁰ Das im Interview mehrfach akzentuierte und dem Erzähler scheinbar sehr wichtige Gegensatzpaar „bewaffnet/unbewaffnet“ scheint also eine nachweisbare historische Evidenz zu besitzen.

⁶⁵⁹ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 117.

⁶⁶⁰ Ebd. Seite 122.

Der nächste erwähnte Aspekt betrifft die britische Unterstützung der zionistischen Aggression. Diese erscheint besonders dahingehend überraschend, als auch die israelische Seite behauptet, sich sowohl gegen die Araber als auch gegen die britische Mandatsmacht in einer Art von ‚Unabhängigkeitskrieg‘ durchgesetzt zu haben. Der israelische Historiker Ilan Pappé bezeichnet dies als „[...] the demonized image of Britain in the Israeli collective memory.“⁶⁶¹ Die ehemalige israelische Ministerpräsidentin Golda Meir etwa konstatierte retrospektiv, „[...] dass sie [die Briten] die Araber bei jeder Gelegenheit unterstützten und förderten.“⁶⁶² Diese Darstellung hängt mit dem israelischen Gründungsmythos zusammen, einem Wunder gleich eine weit überlegene arabische Armee besiegt zu haben, was der Staatsgründung einen nahezu mythischen Anstrich verleiht und von David Ben-Gurion selbst mit der biblischen David-und-Goliath-Erzählung in Verbindung gebracht wurde.⁶⁶³ Um die Kohärenz dieses Plots zu wahren, wurde den Briten eine Unterstützung der arabischen Seite angedichtet. Erst mit dem Auftreten der ‚Neuen Historiker‘⁶⁶⁴, zu denen auch der soeben zitierte Pappé gehört, wurde diese Auffassung revidiert. Heute geht man in Israel verbreitet von einer ‚Neutralität‘ der Briten während der Kriegshandlungen von 1948 aus.⁶⁶⁵ Auch in der Erzählung Muḥammads spielt vermutlich die Intention eine Rolle, einen möglichst widerspruchsfreien und kohärenten Plot zu präsentieren: Da die Briten wie erwähnt durch die Balfour-Erklärung und das Sykes-Picot-Abkommen die Erstursache der palästinensischen Katastrophe darstellen, erscheint eine weitere Unterstützung der Zionisten nur folgerichtig. Es geht wie im theoretischen Teil der Arbeit dargelegt bei einer jeden Erzählung primär um das sinnstiftende Potential eben jener, welches Kohärenz benötigt, die wiederum durch narrative Strukturierungen und notfalls auch durch narrative Glättungen erzeugt wird.⁶⁶⁶ Wie dieses Beispiel zeigt sind dabei auf kollektiver (israelische Geschichtsschreibung) und individueller (Interview mit Muḥammad) Ebene ähnliche Mechanismen wirkkünftig. Auch sollte das interdependente Verhältnis zwischen individueller und kollektiver Ebene nicht übersehen werden, was im Übrigen auch wie in diesem Fall für konkurrierende Vergangenheitsentwürfe gilt.

⁶⁶¹ Pappé, Ilan: Critique and Agenda: The Post-Zionist Scholars in Israel. In: History and Memory 7 (1995), H. 1. Seite 66-90. Seite 77.

⁶⁶² Meir, Golda: Mein Leben. Hamburg: Hoffmann und Campe 1975. Seite 208.

⁶⁶³ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 144/145.

⁶⁶⁴ Vgl. Kapitel 3.2.

⁶⁶⁵ Vgl. Pappé: Post-Zionist Scholars. Seite 79.

⁶⁶⁶ Vgl. Kapitel 3.

Ein weiterer Punkt betrifft die verübten Massaker und die aus Angst fliehende palästinensische Bevölkerung. Ohne weiter die Frage diskutieren zu wollen, ob es sich um eine gezielte Vertreibungspolitik bzw. Politik der ethnischen Säuberung gehandelt hat oder nicht,⁶⁶⁷ soll noch einmal die enorme diskursive Kraft dieser Massaker unterstrichen werde, welche diese für die Angehörigen der ġil an-Nakba hatten und noch immer haben. Muḥammad selbst erwähnt das bereits oben kurz angesprochene Massaker von Dair Yāsīn.⁶⁶⁸ Diese explizite Bezugnahme auf Dair Yāsīn unterstreicht die symbolische Bedeutung, welche auch Gudrun Krämer dem Ereignis zuspricht:

„Am 9. April 1948 kam es zu dem Massaker von Deir Yasin, das für die arabische Seite zu *dem* Symbol für das zionistische Unrecht wurde, bis es in den 1980er Jahren durch das Massaker in den palästinensischen Flüchtlingslagern Sabra und Shatila überlagert werden sollte, das unter den Augen der israelischen Besatzungstruppen von libanesischen Milizen verübt wurde. Das an der Straße nach Jerusalem gelegene Deir Yasin, das mit jüdischen Führern in Jerusalem ein Abkommen über gegenseitige Zurückhaltung geschlossen hatte, wurde in einer gemeinsamen Aktion von Lehi- und Irgun-Kämpfern überfallen, die Dutzende von Männern, Frauen und Kindern ermordeten, die zum Teil verstümmelten Leichname in Brunnen warfen und die Überlebenden vertrieben.“⁶⁶⁹

Anschließend verbreitete die Irgun⁶⁷⁰ ihre Tat über Lautsprecher in den palästinensischen Wohngebieten.⁶⁷¹ Die daraufhin um sich greifende Panik wurde von Muḥammad im Interview mehrfach erwähnt und trug maßgeblich zum Exodus der Palästinenser bei, was wiederum bei der israelischen Seite zu zumindest zweifelhaften Schlüssen führte:

⁶⁶⁷ Vgl. 2.2.1.

⁶⁶⁸ Vgl. 4.4.

⁶⁶⁹ Krämer, Gudrun: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel. München: Beck 2002. Seite 366. Kursivschreibung im Original.

⁶⁷⁰ Eine radikal-zionistische, paramilitärische Terrororganisation, die bis 1948 aus dem Untergrund gegen sowohl die Araber wie auch die Briten im Mandatsgebiet kämpfte. Im Internet findet sich eine hebräisch/englischsprachige Seite mit Informationen zur Geschichte und Ideologie der Vereinigung: <http://www.etzel.org.il/>. Zuletzt abgerufen am 06.10.2017.

Die Seite wird von dem israelischen Geschichtspräsidenten Yehuda Lapidot betrieben, der in seiner Jugend auch selbst Mitglied der Vereinigung war. Auf der Seite findet sich unter „Deir Yassin“ auch die Abschrift einer Korrespondenz, welche belegt, dass es sich bei dem Angriff auf das Dorf um eine mit der Hagana abgestimmte Operation handelte, obwohl diese den Vorfall anschließend verurteilte. Der Darstellung auf der Seite folgend handelte es sich aber keineswegs um ein Massaker, sondern um einen regulären militärischen Zusammenstoß, bei dem aufgrund des Einsatzes von Handgranaten im Häuserkampf unbeabsichtigtweise auch Frauen und Kinder ums Leben kamen.

⁶⁷¹ Vgl. Krämer: Geschichte Palästinas. Seite 366.

„Ben-Gurion sah in dem arabischen Massenexodus den Beweis dafür, ‚welches Volk mit festen Banden an dieses Land gebunden ist‘ – nicht nur Gott und die Geschichte wiesen die Juden als (einzig) legitime Herren in Eretz Israel aus. Die Araber disqualifizierten sich ihmzufolge [sic!] selbst.“⁶⁷²

In der Literatur wird gelegentlich erwähnt, dass spätere Generationen ihren Eltern bzw. Großeltern die überstürzte Flucht aus der Heimat zum Vorwurf machen.⁶⁷³ Zarefa Ali macht zudem die interessante Beobachtung, dass dies insbesondere für in Flüchtlingslagern aufgewachsene und wohnende Palästinenser gilt.⁶⁷⁴ Dies findet auch im Interview mit Muḥammad eine Entsprechung, der zum Zeitpunkt der Flucht aus Palästina noch zu jung war, um in den Entscheidungsprozess eingebunden zu werden. Als er älter wurde, drängte er seine Eltern zu einer sofortigen Rückkehr:

„Ich drängte meine Mutter zurückzukehren: Lass uns gehen, lass uns sofort gehen!“

Allerdings drückt diese Aufforderung zwar ein Bedauern, nicht jedoch einen Vorwurf aus. Zu verständlich scheinen dafür dem vorangegangenen Zitat folgend die Beweggründe aus konkreter Bedrohung und Angst um das eigene Leben und das Leben der Angehörigen zu sein, zu denen ja auch der Erzähler selbst in diesem Fall zählt. Der Sayigh'schen Destinktion folgend gibt es wie bereits erwähnt zwei Generationen, welche die Nakba selbst erlebten: die in Palästina geborene und aufgewachsene der ‚Generation of Palestine‘ und die in Palästina geborene, aber primär im Exil aufgewachsene ‚Generation of the Disaster‘ (ḡīl an-Nakba).⁶⁷⁵ Die hohe persönliche Nähe zu Ereignissen wie dem Massaker von Dair Yāsīn verhindert vermutlich ein Umschlagen von Bedauern in Vorwürfe gegenüber den Eltern, welche die Entscheidung zur Flucht trafen. Mit zunehmender zeitlicher und auch persönlicher Distanz zur Nakba scheint sich dies zu ändern. Ali zitiert einen Vertriebenen dritter Generation mit den Worten: „I blame the naïveté of my grandfather...I mean it's your land at least fight for it.“⁶⁷⁶

Ein letzter Punkt des Gesprächsabschnitts von Seite 192 betrifft die Rolle der arabischen Armee, welche „[...] eng mit der britischen verbunden war.“⁶⁷⁷ Zunächst einmal muss angemerkt werden, dass es sich natürlich nicht um eine arabische

⁶⁷² Ebd. Seite 368. Klammersetzung im Original.

⁶⁷³ Vgl. u.a. Ali: A Narration without an End. Seite 69.

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Vgl. Kapitel 3.4.3.

⁶⁷⁶ Vgl. Ali: A Narration without an End. Seite 69.

⁶⁷⁷ Siehe oben Seite 192.

Armee, sondern um eine Reihe von Armeen unterschiedlicher arabischer Staaten, namentlich dem Libanon, Syrien, Transjordanien, Ägypten und dem Irak, gehandelt hat. Dieser Punkt ist dahingehend nicht irrelevant, da er die Niederlage der Araber plausibilisiert: Es fehlte an Einheit und Koordination. Der palästinensische Intellektuelle Musa Alami mahnte bereits 1949 in drastischen Worten dazu, aus dieser Lektion nun die richtigen Lehren zu ziehen. Auch er identifiziert die Briten als die eigentlichen Verantwortlichen der Katastrophe,⁶⁷⁸ stellt aber gleichsam den arabischen Armeen ein vernichtendes Zeugnis aus. Diese hätten sich durch folgendes ausgezeichnet: „disunity, lack of a unified command, improvisation, diversity of plans, and on top of all a slackness and lack of seriousness in winning the war.“⁶⁷⁹ Zudem fehle es an Solidarität mit den Flüchtlingen:

„In the social sphere, the incompetence of the Arab governments has revealed itself in the matter of the refugees. [...] It is shameful that the Arab governments should prevent the Arab refugees from working in their countries and shut the doors in their faces and imprison them in camps.“⁶⁸⁰

Dieses Zitat ist besonders deshalb bitter, da es aus dem Jahr 1949 stammt und sich zumindest im Libanon bis heute nichts an dieser ‚beschämenden‘ Situation geändert hat. Das Zitat aus dem Interview mit Muḥammad zielt jedoch nicht auf eine etwaige Inkompetenz der arabischen Seite ab, sondern zweifelt vielmehr ihre Eigenständigkeit *per se* an und degradiert sie somit zu Handlangern der Zionisten (und Briten) – im weiteren Sinne also zu Verrätern. Wie also kommt Muḥammad zu dieser drastischen Einschätzung? Zunächst einmal ist es rein faktisch zumindest partiell korrekt, dass die arabische Armee mit der britischen verbunden war. Schon 1959 ging der bereits weiter oben erwähnte ‘arif al-‘arif in seiner Darstellung zur Nakba verhältnismäßig ausführlich auf die Rolle des britischen (!) Oberkommandierenden der jordanischen Armee John Bagot Glubb, von al-‘arif als Glubb Bāšā bezeichnet, ein.⁶⁸¹ In dem der Frage „Warum verspätete sich die arabische Armee in ihrem Vorrücken nach Jerusalem?“ (li-mā-dā ta’ahḥar al-ḡaiš al-‘arabī fī zaḥfihi šūb al-quds) gewidmeten Kapitel thematisiert er dem Titel folgend

⁶⁷⁸ Vgl. Musa Alami: The Lesson of Palestine. In: Middle East Journal 4 (1949). H. 3. Seite 373-405.

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ Vgl. ‘arif al-‘arif: an-Nakba: nakbat Bait al-Maqdis wa-l-firdaus al-mafqūd. Bairūt: Mu’assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīniya. Die Rolle John Glubbs sowie allgemein die der jordanischen Armee wird im vierten Band des Zyklus behandelt. (Seite 773 ff.)

das zögerliche Vorrücken der jordanischen Armee auf die heilige Stadt.⁶⁸² Seiner Darstellung nach begannen „die Leute“ (an-Nās) sich nach dem britischen Abzug aus der Stadt zu fragen, warum König ‘Abd Allāh nicht den Befehl zum Vorrücken gab.⁶⁸³ Zur Erklärung dieses zögerlichen Vorgehens zitiert al-‘ārif auch mehrmals aus Glubbs autobiographischer Darstellung „A Soldier with the Arabs“. Auf Seite 774 gibt al-‘ārif vier Begründungen Glubbs wieder, von denen keine wirklich zu überzeugen weiß.⁶⁸⁴ Allgemein stellt al-‘ārif das Scheitern der jordanischen Armee als Resultat ihrer Verbundenheit mit den Briten dar, wobei die Schuld daran den Briten im Allgemeinen und dem Briten John Bagot Glubb im Besonderen und nicht etwa König ‘Abd Allāh, anzulasten sei.⁶⁸⁵ Diese Form der Darstellung erscheint recht unkritisch, da al-‘ārif zu keinem Zeitpunkt Jordanien und König ‘Abd Allāh der Konspiration mit den Zionisten bezichtigt oder diese Möglichkeit auch nur andeutet. Der König und seine Armee scheinen höchstens dahingehend verantwortlich, als sie ihr Schicksal in die Hände einer Gruppe von Briten gelegt haben, welche sich nicht für die „Angelegenheit“ (maṣlaḥa) der Araber interessierten.⁶⁸⁶ Diese unkritische Darstellung lässt sich sicher auch daraus erklären, dass al-‘ārif zum Zeitpunkt des Verfassens seiner Schrift im jordanischen Staatsdienst beschäftigt war.⁶⁸⁷ Andere Autoren waren und sind da weniger zurückhaltend und zeichnen ein Bild, welches König ‘Abd Allāh nicht nur als vielleicht zu passiv und von den Briten schlecht beraten, sondern vielmehr als aktiven Unterstützer der Israelis zeigt. Der israelische Autor Avraham Shlaim, genannt Avi und ebenso wie der mehrfach zitierte Pappé den ‚Neuen Historikern‘ zuzurechnen, bezeichnet ‘Abd Allāh offen als „enorm wertvollen Verbündeten“ der Zionisten:

„From the Zionist point of view, Abdullah was an immensely valuable ally. First and foremost, he was the only Arab ruler who was prepared to accept the partition of Palestine and to live in peace with a Jewish state after the conflict had been settled. Second, his small army, the Arab Legion, was the best trained and most professional of the armies of the Arab states. Third, Abdullah and his aides and agents were a source of information about the other Arab countries involved in the Palestine

⁶⁸² Ebd. Seite 773 ff.

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Ebd. 774. Unter anderem sei das von den Arabern besetzte Gebiet schlicht zu groß gewesen, um sich auch noch unmittelbar um Jerusalem kümmern zu können.

⁶⁸⁵ Ebd. u.a. Seite 787.

⁶⁸⁶ Ebd.

⁶⁸⁷ Pikanterweise in durchaus exponierter Funktion: als Bürgermeister des durch Jordanien im Kontext des ersten arabisch-israelischen Krieges annektierten Ost-Jerusalem.

problem. Last but not least, through Abdullah the Zionists could generate mistrust, foment rivalry, and leak poison to weaken the coalition of their Arab adversaries.⁶⁸⁸

Natürlich sollte der König für seine Unterstützung nicht unbelohnt bleiben:

„In return for Abdullah's promise not to enter the area assigned by the UN to the Jewish state, the Jewish Agency agreed to the annexation by Transjordan of most of the area earmarked for the Arab state.“⁶⁸⁹

Somit konnte 'Abd Allāh einen beträchtlichen Teil des ehemaligen britischen Mandatsgebiets an sein Königreich angliedern, was ihn im Gegenzug davon abhielt, allzu engagiert für die Palästinenser zu kämpfen.

Um nach diesem kleinen Exkurs zur Historizität der Ereignisse wieder auf das Interview mit Muḥammad zurückzukommen, gilt es zu konstatieren, dass auch der Topos der von den Briten gelenkten Armee, welche somit keine ‚wirkliche arabische Armee‘ gewesen sei, sich gut in die Gesamterzählung einfügt. Tatsächlich hätte der, von Muḥammad nicht verwendete, Verweis auf die ambivalente Rolle König 'Abd Allāhs weniger Kohärenz in der Darstellung gestiftet, da er seine Ausführungen zu der Nakba von den eigenen Fluchterfahrungen abgesehen mit dem Verweis auf die Balfour-Erklärung und somit die Schuld der Briten einleitete.

Über die detaillierte Analyse der einzelnen Etappen des verhältnismäßig kurzen Gesprächsabschnitts von Seite 192 lässt sich also ein allgemeines Charakteristikum der Erzählung identifizieren: Das Erzählte ist maßgeblich geformt durch Deutungsschemata, welche die einzelnen Punkte strukturieren, zueinander in Beziehung setzen und somit einen kohärenten Plot konstruieren. Gemäß den theoretischen Darstellungen im dritten Kapitel muss das vergangene Ereignis, auf das referiert wird, eine Relevanz für die Gegenwart (oder die Zukunft) haben, sonst würde es eben nicht erinnert werden, bzw. dem Vergessen anheimfallen. Dies gilt im konkreten Fall natürlich für die Vertreibung aus Palästina, welche das gegenwärtige Leben im Camp bedingt hat, auch aber für die dem ersten arabisch-israelischen Krieg

⁶⁸⁸ Shlaim, Avi: Israel and the Arab Coalition. In: The War for Palestine. Rewriting the History of 1948. Hrsg. von Avi Shlaim und Eugene Rogan. Cambridge: Cambridge University Press 2001. Seite 79-103. Im Internet als Volltext frei einsehbar unter:

<http://users.ox.ac.uk/~ssfc0005/Israel%20and%20the%20Arab%20Coalition%20in%2019481.html>

Die Tatsache, dass König 'Abd Allāh dem Teilungsplan zugestimmt haben *könnte*, erwähnt übrigens auch 'ārif al-'ārif. Im Kapitel „Der Standpunkt des Königs 'Abd Allāh zu dem Beschluss der Teilung“ (mauqif al-malik 'Abd Allāh min qarār at-Taqsīm) legt er dar, dass man verschiedene Dinge hierzu gehört habe, was die Leute „verwirrt“ (fī ḥaira) zurückließ. Vgl. al-'ārif: an-Nakba 4. Seite 787.

⁶⁸⁹ Shlaim: Israel and the Arab Coalition.

vorangegangene Balfour-Erklärung, da diese die Nakba bedingt hat. Dabei ist Faktizität nicht die oberste Prämisse, da es primär um eine in sich kohärente Deutung der Vergangenheit geht, welche erst durch diese Kohärenz ihr sinn- und auch identitätsstiftendes Potential erhält. In einer Erzählung darf das ordnende Element, welches dem Erzählen stets innewohnt, nicht unterschätzt werden, wie unter 3.1.1. expliziert wurde.⁶⁹⁰ Die stets auf die jeweiligen Einzelpersonen einströmenden (potentiell verwirrenden) Wahrnehmungen sowie unklare Eindrücke werden erst durch diese ordnende Funktion in übersichtliche Abläufe überführt und so gleichfalls einer „kulturgerechten Ordnung“ unterworfen.⁶⁹¹ Wie die gelegentlichen Einschübe zur Historizität der Ereignisse gezeigt haben, heißt dies jedoch im Umkehrschluss keineswegs, dass das Erzählte ‚falsch‘ ist, bzw. sein muss. Jedoch formen die Deutungsmuster das Erzählte und bestimmen überdies, was erzählt wird (beispielsweise die britische Dominanz innerhalb der jordanischen Armee) und was nicht (beispielsweise die vorsichtig ausgedrückt ambivalente Rolle König 'Abd Allāhs im ersten arabisch-israelischen Krieg). Dominante Deutungsmuster, welche die gesamte (auch folgende) Narration prägten, waren u.a. die Opferrolle der Palästinenser sowie die britische Aggression und Verantwortlichkeit für die Nakba, wonach der Staat Israel wie ein fortgesetztes koloniales Projekt erscheint.

Im anschließenden Gesprächsabschnitt, welcher noch immer dem semantischen Feld der Nakba zuzurechnen ist, wurde erneut das hohe Bedürfnis der ġīl an-Nakba nach einer symbolischen Rückkoppelung an die verlorene Heimat deutlich:

„Und sie [die zur Flucht gezwungenen Palästinenser] sagten sich: Ok, in einer Woche werden wir zurückkommen. Also, viele Leute, die meisten Leute, nahmen ihre Schlüssel mit sich. Sie verschlossen die Türen, sie ließen alles im Haus. Und sie brachten die Schlüssel, weil sie dachten, sie würden in einer Woche wieder zurückkehren. Und hier sind wir, 70 Jahre [...]“

Wie bereits weiter oben erwähnt sind die berühmten Schlüssel als *das* Symbol palästinensischer Exil-Ikonographie schlechthin zu verstehen, wie auch Laleh Khalili konstatiert:

⁶⁹⁰ Vgl. 3.1.1., siehe auch Bendix: Zwischen Chaos und Kultur. Seite 170.

⁶⁹¹ Ebd.

„Probably the most common commemorative symbol is the key to the house left behind in 1948, the house to which the family had expected to return as soon as the fighting died down.“⁶⁹²

Die hinter dem Entstehungsprozess einer solchen narrativen Abbrueviatur stehenden komplexen intersubjektiven Kommunikations- und Aushandlungsprozesse ließen sich Sabine Damir-Geilsdorf folgend so zusammenfassen:

„Wenn Inhalte von Gedächtnismedien auf makrokollektivem Niveau chiffriert und dechiffriert werden, können auch kulturelle Schlüsselsymbole entstehen, die als verdichtete Bedeutungsträger auf einfache Erkennung und ein einfaches Verständnis abzielen wie im palästinensischen Kontext Schlüssel.“⁶⁹³

Die Schlüssel sind also kulturell kodiert und erzählen eine Geschichte, die weit über das physische Objekt selbst hinausgeht. In der betreffenden Erinnerungsgemeinschaft, in diesem Fall dem Camp Šātīlā, erkennt jeder die Bedeutung des Schlüssels als Gedächtnismedium und ist somit in der Lage die kulturell kodierte Bedeutung zu dekodieren. Für einen nicht der betreffenden Erinnerungsgemeinschaft Zugehörigen hingegen bleibt ein Schlüssel zunächst einmal einfach nur ein Schlüssel. Daher dekodierte Muḥammad die entsprechende Bedeutung im Zuge seiner Nakba-Erzählung. Die Schlüssel fungieren dabei natürlich als Symbol für das Unrecht der Vertreibung 1948,⁶⁹⁴ drücken meiner Meinung nach aber auch und vor allem das Recht auf eine Rückkehr (ḥaqq al-‘auda) aus. Wenn immer eine Erzählung die Schlüssel thematisiert, wird damit auch die damals innerhalb kurzer Zeit erwartete und noch immer ausstehende Rückkehr angesprochen. Somit deutet dieses Symbol nicht nur auf die Vergangenheit (die Ereignisse von 1948), sondern gleichsam in temporaler Zweidimensionalität auf die Zukunft (die prospektierte Rückkehr eines Tages) hin. Es handelt sich also nicht nur um eine narrative Abbrueviatur, sondern kann sich auch als „tangibility of refugee claims“⁶⁹⁵, als Materialisierung eines Anrechtes, lesen lassen. Laleh Khalili bezeichnet die berühmten Schlüssel in diesem Sinne als „symbolically laden manifestation of political ideas and claims.“⁶⁹⁶

⁶⁹² Khalili: Grass-roots Commemorations. Seite 13.

⁶⁹³ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 74.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd.

⁶⁹⁵ Khalili: Grass-roots Commemorations. Seite 14.

⁶⁹⁶ Ebd.

Mit der Geschichte zu den verschlossenen Häusern und dem Setzen der Erzählkoda „Und hier sind wir [immer noch im Libanon], 70 Jahre [...]“, beendete Muḥammad den Abschnitt zur Nakba. Zusammenfassend fällt sowohl die eloquente Erzählweise als auch die Tatsache auf, dass die Erzählung von einer kurzen anfänglichen Episode abgesehen im Plural erfolgte. Dies ließe sich als Indiz dafür deuten, dass die individuelle Geschichte durch die Vertreibung aus der Heimat untrennbar mit der Geschichte des Kollektivs verbunden ist. Während die Einleitung, welche ihn als kleines Kind allein in den Bergen schildert, noch im Singular erfolgte, ging er zur allgemeineren Darstellung der Ereignisse dazu über, im Plural zu erzählen, um schließlich die Narration mit der Erzählkoda „Und hier sind wir [...]“ in der Wir-Form ausklingen zu lassen. Die Verwendung des Plurals für als schicksalhaft empfundene Passagen/Ereignisse lässt sich auch bei den Šabāb und der ġīl at-ṭaura beobachten. Darauf wird in der zusammenfassenden Analyse noch detaillierter eingegangen werden. An dieser Stelle gilt es erst einmal zu konstatieren, dass dieses narrative Charakteristikum bei der ġīl an-Nakba auftritt, wenn die Vertreibung aus Palästina geschildert wird. In der Folge wurde die Erzählung zunehmend persönlicher und fokussierte erst einmal die eigene Familie anstelle des Großkollektivs:

„Äh, meine Familie lebte erst in einem libanesischen Dorf, fünf oder sechs Jahre. Dann machte UNRWA das Nabaṭīya-Camp im Süden des Libanon. Meine Familie zog in das Camp und wir lebten dort.“

Das Nabaṭīya-Camp im Südlibanon wurde 1974 durch die israelische Armee bombardiert und beinahe komplett zerstört. Es gehört mit zu den Lagern, die im Kontext des libanesischen Bürgerkriegs vernichtet und anschließend nicht wieder aufgebaut wurden. Die Familie war erneut zur Flucht gezwungen, was ein Muster darstellt: Angehörige der älteren Generationen wurden üblicherweise mehr als nur einmal vertrieben.⁶⁹⁷ Dies trug maßgeblich zum Verständnis der Nakba als nicht isoliertes Ereignis in der Vergangenheit, sondern als Startpunkt einer ganzen Reihe von sich aufschichtenden Nakbāt, als erste Vertreibung einer ganzen Reihe von Vertreibungen, bei.⁶⁹⁸ Meine andere Gesprächspartnerin aus der Nakba-Generation beispielsweise wurde aus dem Tall az-Za‘atar-Lager vertrieben, bzw. konnte dem

⁶⁹⁷ Vgl. auch Peteet: Landscape of Hope and Despair. Seite 18. und Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 8.

⁶⁹⁸ Vgl. 4.3.1.

von christlichen Milizen verübten Massaker entfliehen. Anschließend zog sie nach Dāmūr, von wo sie wiederum im Kontext der israelischen Invasion 1982 vertrieben wurde. Die Kontinuitätslinie der fortgesetzten Vertreibung trat bei diesem Interview noch deutlicher hervor, da dem oben erwähnten „von schlechter zu schlechter“ (min 'aswa' 'alā 'aswa')⁶⁹⁹ direkt ein „von Ort zu Ort“ (min maḥall la-maḥall) angefügt wurde – als Kurzzusammenfassung für das gesamte Leben. Es gilt hier jedoch anzumerken, dass es sich um kein reines Spezifikum der Nakba-Generation handelt, da die Angehörigen der nachfolgenden ġil at-ṭaura diesem Umstand ebenfalls einen wichtigen Platz in ihren Lebensgeschichten einräumen, wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde. Erst bei den Šabāb verliert dieser Punkt an Bedeutung. Nicht zuletzt diesem Umstand mag es geschuldet sein, dass in den Lebensgeschichten der ġil an-Nakba der Rückkehrwunsch nach Palästina eine extrem dominante Stellung einnimmt. Dies illustriert u.a. die oben dargestellte Episode, in der Muḥammad seine Eltern bereits als Kind zur Rückkehr drängte. Auf meine Anmerkung hin, dass viele der Šabāb anscheinend ihre Zukunft in Europa und nicht in Palästina verorten, antwortete Muḥammad mit einer aussagekräftigen Anekdote seinerseits:

„Vor einer Woche, ein Mädchen aus Amerika, 50 Jahre alt. Also eine [erwachsene] Frau. Sie ist krank, hat Krebs. Sie sprach mit mir. Sie sagte: Muḥammad! Ich komme in den Libanon im Oktober, im Oktober! Sie sagte: Falls ich vorher sterben sollte, habe ich meiner Familie gesagt, dass sie meinen Körper schicken sollen, damit er im Libanon begraben werden kann. Ich sagte: Warum im Libanon? Sie sagte: Weil es in der Nähe von Palästina ist! Sie ist Amerikanerin, palästinensische Amerikanerin.“

Diese Episode bekräftigte ihn in seiner generellen Einschätzung zu Migration und Rückkehr:

„Ich will ehrlich sein, nicht alle, aber 90 Prozent werden zurückkommen. Nicht 100 Prozent, aber 90 Prozent werden zurückkehren, wenn sie die Möglichkeit dazu haben.“

Dass eine Mehrheit also ein Drittland einer Rückkehr nach Palästina vorziehen könnte, so sie denn möglich ist, erscheint für Muḥammad undenkbar. Dafür erscheint ihm der Ort Palästina schlicht zu bedeutsam. Für Muḥammad gilt ganz

⁶⁹⁹ Vgl. oben Seite 186.

offensichtlich, was Lila Abu-Lughod und Aḥmad Sa'dī in der Einführung zu „Palestine, 1948, and the Claims of Memory“ konstatierten:

„For Palestinians, the places of the pre-Nakba past and the land of Palestine itself have an extraordinary charge. They are not simply sites of memory but symbols of all that has been lost and sites of longing to which return is barred.“⁷⁰⁰

Die ‚außergewöhnliche Aufladung‘ drückt sich auch in der Art und Weise aus, wie das Land beschrieben wird. Dies artikulierte sich direkt in der ersten Aussage, die Muḥammad verwendete, um das Land darzustellen:

„Palästina ist sehr [...], vielleicht besonders. Es ist das Land der Propheten! Äh, Jesus und Muḥammad waren dort.“

Der Verweis auf die Propheten verleiht der Darstellung gleich zu Beginn eine sakrale Dimension, welche das Land sozusagen sakralisiert und als heilig ausweist. Dies akzentuiert eine besondere Bedeutung auf sowohl individueller wie auch kollektiver Ebene. Auch drückt es noch einmal die hohe individuelle wie kollektive Verbundenheit mit dem als heilig erachteten Land aus. Die gesonderte Nennung der Propheten Jesus und Muḥammad, welche im Islam verehrt werden, im Judentum jedoch keine Rolle spielen, könnte zudem implizit den eigenen Anspruch gegenüber der jüdisch/israelischen Alterität ausdrücken, was an dieser Stelle jedoch verhältnismäßig spekulativ bleibt.

Die folgende Darstellung des prä-Nakba Palästinas orientiert sich an der eigenen Familiengeschichte und dürfte auch primär durch inter-familiäre Erzählungen bedingt sein, da Muḥammad in der Zeit vor der Vertreibung noch zu jung war, um sich zu erinnern:

„Ich kann dir beispielsweise was über mein Dorf erzählen, über meinen Vater und meine Mutter. Mein Großvater hatte beispielsweise kein Geld. Weil er alles Geld, das er verdiente, nutzte, um neues Land zu kaufen. Er mochte Land. Also nutzte er alles Geld, das er hatte, in bar [...] er ging und kaufte Land. Er mochte Land. Und er sicherte es [das Land] für seinen Sohn und den anderen Sohn und für seine Tochter usw. Und das Leben war sehr einfach ohne Komplikationen. [...] Sie hatten alles, was sie brauchten, von ihrem Land. So war es in den Dörfern. Nicht [nur] mein Dorf, alle Dörfer waren so. Deswegen, was du siehst in den Camps, die meisten, sie sind

⁷⁰⁰ Aḥmad Sa'dī und Lila Abu-Lughod: Introduction. Seite 13.

aus den Dörfern. Diejenigen, die das Land bearbeitet haben. Weil sie kein Bargeld hatten, sie hatten Land! Alles Geld, das sie verdienten, sie kauften Land! [Sie nutzten verdientes Geld unmittelbar, um mehr Land zu kaufen] Und sie hatten kein Geld gespart. Also hatten sie kein Geld, als sie gingen! [Als sie gezwungen waren, Palästina zu verlassen.] Deswegen sind sie in die Camps gegangen, wo sie arm sind. Aber die wohlhabenden Städter, nein, sie hatten Geld und haben sich außerhalb der Camps angesiedelt!“

Zunächst einmal ist der zuletzt genannte Punkt rein faktisch betrachtet nicht falsch: Tatsächlich verließen in einer ersten Fluchtwelle primär die Notabeln und gut situierten Städter das Land, um in den städtischen Zentren der Anrainerstaaten die weitere Entwicklung abzuwarten.⁷⁰¹ Dies führte im Übrigen gleichsam dazu, dass die sich an den Städten orientierende ländliche Bevölkerung führungslos zurückblieb – Anfang 1948 war offensichtlich nur noch ein einziges (!) Mitglied des Hohen Arabischen Komitees in Jerusalem anwesend.⁷⁰²

Gleichzeitig schwingen hier zwischen den Zeilen jedoch eine ganze Reihe von implizit geäußerten und zum Teil allegorisierten Deutungen und Bedeutungen mit. Zunächst wird gleich mehrfach geäußert, dass der Großvater sein Geld stets für die Vermehrung des eigenen Landbesitzes verwendet hat, welches dann im Familienbesitz verblieb („Er sicherte es für seinen Sohn [...]“). Zudem wird noch einmal gesondert die starke Verbundenheit des Großvaters mit seinem Land hervorgehoben („Er mochte Land“). Dies widerspricht zum einen, intendiert oder nicht, ganz entschieden der verbreiteten israelischen Darstellung des (freiwilligen) Landverkaufes der Palästinenser an die jüdischen Siedler, welche ihren Weg auch in die westliche Historiographie gefunden hat.⁷⁰³ Vielmehr wird hier im Sinne eines Spiegelnarratives das genaue Gegenteil dargestellt: Die Palästinenser, welche Land hatten, trachteten danach, ihren Besitz zu vermehren. Hier wird die persönliche Geschichte des Großvaters auch auf das gesamte Kollektiv ausgeweitet und als gängige Praxis in den Dörfern präsentiert („Alles Geld, das sie verdienten, sie kauften Land!“). Zum anderen ist der ganz offensichtliche Unterschied zwischen der ländlichen Bevölkerung und den Notabeln bzw. der städtischen Mittelschicht überraschend klar skizziert, er wird fast wie ein Riss im Kollektiv dargestellt. Es

⁷⁰¹ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 118.

⁷⁰² Vgl. ebd.

⁷⁰³ Vgl. ebd. Seite 134/135.

besteht der Erzählung nach ein beinahe diametraler Gegensatz zwischen denen, die das Land nutzten und bearbeiteten und denjenigen, die in der Stadt zu Wohlstand gelangten und Geld besaßen. Dieser setzt sich einer Kontinuitätslinie folgend über die Vertreibung, in der die einen alles verloren und fortan in Armut leben mussten, während die anderen in der Lage waren, ihr Geld – anders als etwa Land – mit sich zu nehmen und sich außerhalb der Camps niederzulassen, bis in die Gegenwart fort. Dies bedingt sich zum einen aus der quasi-mythischen Überhöhung des palästinensischen fallāḥ, auf die an vorheriger Stelle bereits referiert wurde,⁷⁰⁴ wie auch aus dem Äquivalent dieses Gegensatzpaares in der Post-Nakba-Zeit, welches als Authentizitätskriterium des Palästinenserseins häufig das Leben in Armut und somit in einem der Flüchtlingslager anführte.⁷⁰⁵ Dabei drückt der fallāḥ symbolisch eine Reihe von Semantiken aus, wie Ted Swedenburg feststellt:

„The Palestinian peasant serves, firstly, as a symbolic conscript in the confrontation with a colonizing movement that denies the Arab existence on the land. [...] As Uri Eisenzweig (1981: 267, 281) has shown, the Jewish colonizers who began to arrive in Palestine in the 1880s imagined the land of Israel (*Eretz Israel*) as an unscripted blank space.“⁷⁰⁶

Somit ist der fallāḥ die personifizierte Gegendarstellung zu der zionistischen Behauptung, ein zuvor unbewohntes Land besiedelt und urbar gemacht zu haben. Der Bauer als zentrale Figur eines nationalen Diskurses ist dabei kein ausschließlich palästinensisches Phänomen, wie Swedenburg selbst ausführt:

„Palestinians, of course, are not alone in their use of the peasant as a pivotal figure in national discourse. Peasants seem to be particularly suitable for making claims about the distinctness of national identity.“⁷⁰⁷

Die bäuerliche Verbundenheit mit dem Land naturalisiert in gewisser Weise die historische Verbundenheit eines Kollektivs mit seinem Territorium.⁷⁰⁸ Dies geht im palästinensischen Kontext einher mit dem Rekurs auf eine primär landwirtschaftlich geprägte Prä-Nakba-Gesellschaft, welcher auch auf der individuellen Ebene ein identitätsstiftendes Potential entfaltet, wie Swedenburg am Beispiel einer Palästinenserin aus der West Bank illustriert:

⁷⁰⁴ Vgl. Kapitel 4.3.2.

⁷⁰⁵ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 281.

⁷⁰⁶ Swedenburg: The Palestinian Peasant. Seite 19. Kursivschreibung im Original.

⁷⁰⁷ Ebd. Seite 18.

⁷⁰⁸ Ebd. Seite 18/19. Swedenburg zitiert bei seiner Ausführung Poulantzas. Vgl. Nicos Poulantzas: State, Power, Socialism. London: New Left Books 1980. Seite 114.

„One day, on our way to another appointment in another village, we were discussing the difficulties of doing fieldwork in rural areas when Samia remarked, ‚You know, Ted, I’m really just a fallaha (peasant, feminine) myself.‘ I was taken aback, since I knew that both her mother and father were of urban middleclass background.“⁷⁰⁹

Die Identifikation mit der bäuerlichen Gesellschaft kann somit auf persönlicher Ebene (wie bei Samia) als auch auf kollektiver Ebene (wie bei Muḥammad, der indirekt das gesamte Camp zur quasi-bäuerlichen Gesellschaft erklärt) die Authentizität des eigenen „Palästinenserseins“ akzentuieren und trägt dabei durchaus auch politische Implikationen, da es die enge Verbundenheit mit einem Land unterstreicht, welches sich nach wie vor unter Besatzung befindet. Dies tritt bei Muḥammad besonders deutlich hervor, der mehrfach das durch rechtmäßigen Erwerb legitimierte Anrecht seiner Familie auf das Land akzentuiert, welches er mit dem Kunstgriff der Pauschalisierung zunächst auf die gesamte ländliche Bevölkerung prä-1948 Palästinas ausweitet (indem er darauf hinweist, dass die Praxis des Landerwerbs in allen Dörfern vorherrschte) und anschließend in die Gegenwart extrapoliert (indem er die Einwohnerschaft der Camps indirekt als Nachkommen der rechtmäßigen Besitzer des Landes ausweist, so wie er selbst auch einer ist). Der Rückgriff auf den fallāḥ im Sinne eines „National Signifier“⁷¹⁰ erscheint dabei als ein narratives Charakteristikum der ḡīl an-Nakba wie, etwas weniger ausgeprägt, auch der ḡīl at-ṭaura. Bei den Šabāb hingegen treten diese narrativen Charakteristika meiner Erfahrung nach zumindest in Šātīlā eher selten, bzw. *de facto* gar nicht auf.

Das Leben im ländlichen Prä-Nakba-Palästina wurde von Muḥammad bereits als „einfach und ohne Komplikationen“ beschrieben. Auf meine Bitte nach einer weiteren Ausführung beschrieb er das Dorfleben folgendermaßen:

„Zum Beispiel in den Dörfern, alle Dorfbewohner waren gleich. Viele haben Land, nein? [rhetorisches nein, nicht als Negation sondern als Bekräftigung des Gesagten zu verstehen] Und einige andere haben kein Land. Aber diejenigen, die kein Land haben, sie leben ganz genauso wie diejenigen, die Land haben! Wie? Zum Beispiel in der Zeit, äh, der Ernte. Sie [die Dorfbewohner] wussten: Dieser Mann hat kein Land. Also sagten sie: Dieser Teil ist für diesen Mann. Also hat er seinen Anteil! [...] Diese Oliven sind für diesen Mann! Dieses, äh, dieses Getreide ist für diesen Mann. Also lebt er wie die anderen! [...] Ich denke, sie haben das auch in der ersten und zweiten

⁷⁰⁹ Swedenburg: The Palestinian Peasant. Seite 18. Begriffserklärung in der Klammer im Original.

⁷¹⁰ Ebd.

intifāda in Palästina gemacht. Ich denke, sie haben das gemacht. Weil so viele keine Arbeit hatten während der intifāda. Also woher haben sie zu essen? Die Leute, die Geld haben, die haben denen was gegeben.“

In diesem Gesprächsabschnitt erscheint das bäuerliche Leben im Prä-Nakba-Palästina als eine Art selbstregulativer Sozialvertrag, bei dem in der Summe eine ausreichende Menge für alle Bewohner des Landes erwirtschaftet wurde. Dabei wird die oben geschilderte prekäre wirtschaftliche Situation der palästinensischen Bauern im Mandatsgebiet⁷¹¹ insofern indirekt bestätigt, da explizit erwähnt wird, dass „einige“ selbst kein (oder nicht ausreichend) Land besaßen und somit auf die Unterstützung anderer angewiesen waren. Die Betonung liegt allerdings auf der Tatsache, dass die Leute sich gegenseitig geholfen hätten und somit niemand hungern musste. Dabei dürfte es sich zumindest partiell auch um eine narrative Glättung etwaiger Konflikte handeln, worauf an späterer Stelle noch eingegangen werden wird. Zunächst aber erscheint der letzte Teil der Passage interessant, in dem das solidarische Verhalten der Palästinenser untereinander im Kontext der (ersten und zweiten) intifāda in Beziehung zu den ländlichen Gepflogenheiten des Prä-Nakba-Palästinas gesetzt wird. Diese Form der ‚Erinnerungsketten‘⁷¹² oder ‚Zeitsprünge‘⁷¹³, bei denen zwei oder mehr scheinbar voneinander unabhängige Ereignisse zueinander in Beziehung gesetzt werden und somit eine Kontinuitätslinie entsteht, ist im palästinensischen Kontext von der Forschung bisher vor allem im Zusammenhang mit der Nakba untersucht und dokumentiert worden.⁷¹⁴ Hier begegnet uns jedoch eine narrative Verknüpfung von ländlichem Leben vor 1948 und dem Widerstand gegen die Besatzung in den Jahren 1987 bis 1993 bzw. 2000 bis 2005. Dabei werden die beiden Ereignisse, das Verhalten der Palästinenser vor 1948 während der Ernte und das solidarische Verhalten der Palästinenser untereinander während der intifāda, zueinander in Beziehung gesetzt und fungieren somit als Analogie, und damit auch als Bestätigung, füreinander. Akzentuiert werden dadurch primär der innerpalästinensische Zusammenhalt damals wie heute sowie die Bereitschaft, füreinander einzustehen. Durch den Rückgriff auf die bäuerliche Gesellschaft und somit das Land selbst erscheinen diese Ereignisse als sozusagen urpalästinensische Charakteristika. Die Symbolik der Ernte steht zudem für etwas

⁷¹¹ Vgl. Kapitel 4.3.2.

⁷¹² Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 287.

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Vgl. 4.3.1.

stets Wiederkehrendes, dem in seiner Regelmäßigkeit beinahe eine Art Gesetzmäßigkeit innewohnt. Diese Formen der narrativen Überlagerungen, welche in der Erzählung ein sinnstiftendes, Kontinuität wahrendes Potential entfalten, erscheinen in den Lebensgeschichten der sich stark an der Vergangenheit orientierenden ġīl an-Nakba als ein wichtiges Deutungsinstrumentarium, was sich keineswegs ausschließlich auf Erinnerungen an die Nakba beschränkt.

Einen weiteren Aspekt des Zusammenlebens „ohne Komplikationen“ illustriert Muḥammad anhand des interkonfessionellen Aspektes der Gemeinschaft:

„Äh, die Christen, Muslime und die Juden vor dieser Zeit [der Nakba], sie lebten zusammen in Frieden. Meine Mutter hatte einen christlichen Freund und einen jüdischen Freund [jüdisch besonders betont]. Und diese beiden kamen zu unserem Haus. [regelmäßig zu Besuch] Aber sie sagte dies, sie sind [...] Sie meinte, dass sie aus diesem Land [aus Palästina] sind. Sie sind nicht von außerhalb gekommen. [...] Die Spannung war zwischen den Palästinensern und den Leuten, die von außerhalb gekommen sind. [die jüdischen Siedler] Weil sie anfangen, sich zu bewaffnen.“

Damit zeichnet Muḥammad das Bild eines harmonischen Zusammenlebens zwischen den Konfessionen, welches geprägt war von gegenseitigem Respekt und bei dem wechselseitige Besuche offenkundig zur Tagesordnung gehörten. Interkonfessionelle Freundschaften scheinen also die Regel und nicht eine Ausnahme gewesen zu sein. In der Summe ist das Prä-Nakba-Palästina also als ländliche Idylle beschrieben worden, in der die Leute alles, was sie brauchten, von ihrem Land bekamen, mit dem sie fest verbunden waren und in dem sie in Harmonie zusammenlebten. Dies artikuliert sich nicht nur in Konfliktlosigkeit, sondern überdies auch in starker sozialer Fürsorge. Bereits oben wurde erwähnt, dass die schwierige ökonomische Situation der ländlichen Bevölkerung im Mandatsgebiet hier zwar zwischen den Zeilen auftaucht, jedoch nur recht verharmlost rezipiert wird. Zudem ignoriert die Darstellung die schwellenden Konflikte zwischen der ländlichen Bevölkerung und den (städtischen) Notabeln sowie das bereits seit der osmanischen Zeit schwierige Verhältnis zu den Beduinen.⁷¹⁵ Diese Gruppen finden schlicht keine Erwähnung und stören somit die ländliche Harmonie nicht. Die Tendenz, das Leben im Prä-Nakba-

⁷¹⁵ Vgl. Ted Swedenburg: *The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939)*. In: *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley: Univ. of California Press 1988. Seite 169-203. Seite 171 ff.

Palästina stark idealisiert wiederzugeben, setzte bereits unmittelbar nach der Vertreibung ein und wurde maßgeblich durch die von Sayigh als „Generation of Palestine“ bezeichnete Generation getragen (also nicht durch Muḥammads Generation, welche wie Muḥammad selbst mehrheitlich zu jung war, um sich an Details des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erinnern). Im Angesicht ihres Verlustes wurde die Heimat narrativ ein Stück weit verklärt und idealisiert. Bereits die im Zuge der Arbeit schon mehrfach zitierte mehrbändige Nakba-Darstellung von ‘ārif al-‘ārif aus den 1950er Jahren trägt den Titel „Die Katastrophe Palästinas und das verlorene Paradies“ (nakba Filastīn wa al-firdaus al-mafqūd). Diese zur gegenwärtigen Lebenssituation in den Camps kontrapräsentischen Darstellungen Palästinas⁷¹⁶ sind ein durchgängiges Merkmal in den Erzählungen der ġil an-Nakba und treten gelegentlich auch bei den jüngeren Generationen auf. Besonders bei den Šabāb kann es dabei zu überraschenden Überlagerungen kommen, wie im entsprechenden Kapitel gezeigt wurde.⁷¹⁷ Dies zeigt auch, dass es sich hier ein Stück weit um Sehnsuchtsorte eines besseren Lebens handelt, welche nicht notwendigerweise eine Entsprechung in der Realität haben, bzw. gehabt haben müssen.

Zum Ende dieser Passage möchte ich noch einmal auf den Aspekt des interkonfessionellen Zusammenlebens zurückkommen. Muḥammad war dieser Aspekt offenkundig wichtig, da er an späterer Stelle noch einmal bekräftigte:

„Sie [die Anhänger der unterschiedlichen Konfessionen] waren sich sehr nah. Sehr, sehr nah. Und nichts passierte in Tausenden von Jahren! Zwischen den Juden, äh, Juden, Christen und Muslimen. In Palästina. Nichts, nichts passierte.“

Dieses die Jahrhunderte überdauernde harmonische Miteinander steht allerdings in einem scharfem Kontrast zu dem spannungsgeladenem Verhältnis mit den jüdischen Siedlern aus Europa, die „von außerhalb“ kamen und „sich bewaffneten“ um die Balfour-Erklärung (gewaltsam) durchzusetzen. Diesem Interpretament folgend bedingte der aggressive politische Zionismus erst den Bruch, der sich vorher in friedlicher Koexistenz befindlichen Konfessionen in der palästinensischen Gesellschaft, insbesondere mit dem Judentum. Muḥammad bezeichnete den Palästinakonflikt auch ganz explizit als „politisch“ und nicht „religiös“. Der

⁷¹⁶ Vgl. 4.3.2.

⁷¹⁷ Vgl. 6.2.1.

Vollständigkeit halber muss jedoch an dieser Stelle erwähnt werden, dass diese Lesart keineswegs von allen in Šātīlā geteilt wird.

Als ich zum Ende des Interviews fragte, ob er noch irgendetwas dem bereits Gesagten hinzufügen möchte, erwiderte Muḥammad:

„Was ich gerne hätte: Das jeder hört, was ich sage, sieht wie es ist. Schau, falls du willst, dass ich fair mit dir bin, musst du fair mit mir sein. Falls du jetzt stark bist und du bist nicht fair mit mir, falls ich stark werde, kannst du nicht von mir erwarten, dass ich fair mit dir bin. Die Welt muss mit beiden Augen schauen und nicht nur einem und keine Spielchen machen in dieser Region. Weil da sind [derzeit] so viele Spielchen. Viele Lügner!“

Ich: Die Schach spielen im Nahen Osten?

„Ja. Das ist es.“

6.4.3. Fazit

Wie bereits in der Vorbemerkung zum Kapitel erwähnt wurde keine Generation so ausführlich dokumentiert wie die Zeitzeugengeneration der Nakba.⁷¹⁸ Dies steht in einem Kontext mit dem Bemühen, die eigene Geschichte vor dem Vergessen zu bewahren und der israelischen Alterität ein eigenes Narrativ zu den Ereignissen von 1948 entgegenzustellen. In der Folge fokussierte sich auch die akademische Seite stark auf die ‚Nakba-Generation‘, insbesondere seit den grundlegenden Arbeiten der britischen Ethnologin Rosemary Sayigh.⁷¹⁹ Dabei wurde eigentlich nie die Frage aufgeworfen, ob es wissenschaftlich überhaupt zulässig ist, in diesem Zusammenhang von einer Generation zu sprechen. Sayigh selbst ging ganz selbstverständlich davon aus, was vermutlich primär der Tatsache geschuldet ist, dass Begriffe wie „Generation of the Disaster“ (ġīl an-Nakba) rein sprachlich eine klare Evidenz im Feld im Sinne von sowohl Selbst- wie auch Fremdzuschreibung besitzen.⁷²⁰ Sayigh deduzierte ihre Generationen also aus dem Feld selbst und

⁷¹⁸ Vgl. 6.4.1.

⁷¹⁹ Vgl. 4.2. bzw. 4.3.

⁷²⁰ Vgl. 4.4. In diesem Zusammenhang scheint es notwendig, noch einmal zu betonen, dass mit „Feld“ die Flüchtlingslager im Libanon gemeint sind.

untermauerte diese Annahmen nicht anhand theoretischer Überlegungen. Mit einer gewissen Berechtigung ließe sich also sagen, dass Sayigh hier ein Stück weit ihrer (glänzenden) ethnologischen Intuition folgte, was ich auf keinen Fall als Kritik verstanden wissen möchte. Etwas skeptischer merkt Sabine Damir-Geilsdorf hingegen an, dass falls sich von einer Nakba-Generation reden ließe, diese zumindest eine verhältnismäßig große Alterskohorte umfassen müsste:

„So waren Angehörige der von Palästinensern oft so bezeichneten ‚*nakba*-Generation‘ oder ‚ersten Generation‘, die die *nakba* erlebten, damals Kinder, Jugendliche, Erwachsene sowie alte Menschen, die zudem in unterschiedlichem Ausmaß in den Krieg involviert waren. Während einige vielleicht gegen zionistische Gruppen kämpften, wurden andere als Kinder von ihren Eltern bei der Flucht mitgenommen, andere flohen vielleicht schon vor Ausbruch der Kämpfe. Wenn sie durch eine Generationenbezeichnung wie ‚*nakba*-Generation‘ als Erfahrungsgemeinschaft in der Zeit verortet werden (oder sich selbst so verorten), handelt es sich also keineswegs um homogene Gruppen.“⁷²¹

Dieser Befund ist selbstverständlich nicht falsch und führt meiner Ansicht nach dennoch in zweierlei Hinsicht in die Irre. Zum einen vergisst er, dass die Generationenforschung davon ausgeht, dass ein etwaiges schicksalhaftes Ereignis sich in der Jugend, insbesondere während einer als kritisch postulierten Prägephase, anders auswirkt als im Erwachsenenalter.⁷²² Hier scheint es sinnvoll, noch einmal darauf hinzuweisen, dass Sayigh zwischen zwei unterschiedlichen Zeitzeugengenerationen der Nakba, der ‚Generation of Palestine‘ und der ‚Generation of the Disaster‘, differenziert, wobei beide Begriffe wohlgerne dem Feld selbst entstammen.⁷²³ Zum anderen erweckt das obige Zitat ein wenig den Eindruck, als ob eine Generation sich zwangsweise durch interne Homogenität auszeichnen müsste. Eben dies ist aber keineswegs der Fall. Zunächst einmal kann es sich völlig gegenteilig verhalten: Als bloßes Lagerungsphänomen verbleibt eine generationelle Zugehörigkeit sogar völlig bedeutungslos.⁷²⁴ Erst als generationeller Zusammenhang bzw. generationelle Einheit gewinnt sie an (identitärer) Relevanz. Jedoch sollte darauf hingewiesen werden, dass auch in diesem Fall dieser Zusammenhang lediglich eine wesentliche Strömung kollektiven Denkens neben

⁷²¹ Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 280. Kursivschreibungen im Original.

⁷²² Siehe Kapitel 3.2.2., vgl. auch Assmann: Zur Dynamik der Generationen. Seite 34.

⁷²³ Vgl. 4.4.

⁷²⁴ Vgl. 3.2.2.

anderen konstituiert, wie im theoretischen Teil der Arbeit dargestellt wurde.⁷²⁵ Die Frage lautet also, ob hier ein Generationenzusammenhang im Mannheim'schen Sinne vorliegt, welcher dann Andre Gingrich und unserer leitenden Identitätsdefinition⁷²⁶ folgend eine relevante Teilidentität im sozialanthropologischen Sinne darstellt, welche durch den mehrdimensionalen Charakter der fluiden Teilidentitäten⁷²⁷ dennoch keineswegs eine Homogenitätsprämisse konstituieren würde.

Die Antwort lautet der vorangegangenen Analyse folgend: Ja. Die Vertreibung im Kontext des ersten arabisch-israelischen Kriegs, die Nakba, gefolgt von weiteren Vertreibungserfahrungen im Libanon kann als wirkkräftige und überdies andauernde Virulenzbedingung im kollektivwissenschaftlichen Sinne⁷²⁸ verstanden werden, welche durch die gemeinsame ‚Partizipation an diesem Schicksal‘ (nach Mannheim) einen kollektiven generationellen Identitätsentwurf konstituiert. Deshalb bezeichnet man sich auch selbst als ‚Generation of the Disaster‘ (ġīl an-Nakba), so wie man auch von anderen eben dieser zugeordnet wird. Beides ist Andre Gingrich folgend entscheidend für die Ausprägung einer relevanten Teilidentität (im Sinne eines „Dazugehören zu Ähnlichen“).⁷²⁹ Wenn man also von einem durch die Nakba ausgelöstem Verharren in einer ominösen ‚Eternal Present‘ sprechen wollte, träfe dies wohl am ehesten für die ġīl an-Nakba zu. Dies artikuliert sich sowohl in den nostalgischen, ein Stück weit vielleicht auch verklärenden Erinnerungen an die verlorene Heimat als auch in dem hohen Bedürfnis nach einer symbolischen Rückkoppelung an diese. Wie bereits dargestellt bedeutet dies weder einen uniformen Vergangenheits- und Identitätsentwurf für alle Angehörigen dieser Generation noch eine Exklusivität der geschilderten Charakteristika für sie. Insbesondere die idealisierenden Imaginationen eines grünen, bäuerlich geprägten Palästinas treten gelegentlich auch in den nachfolgenden Generationen auf, wobei sie dort auch unerwartete Synthesen mit anderen Motiven eingehen können.⁷³⁰

⁷²⁵ Vgl. 3.2.4.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ Vgl. Kapitel 3.2.3.

⁷²⁹ Vgl. Kapitel 3.2.4.

⁷³⁰ Vgl. 6.2.2.

6.5. Epilog: Noch einmal die Šabāb - Maḥmūd und seine verlorene Ehre

Maḥmūd war noch sehr jung, als er feststellen musste, dass die typisch palästinensische „Geschichte einer Lost ID“, wie Samer Manna es ausdrückte, situativ sehr hässlich werden kann:

“One day there will be no borders, no boundaries, no flags and no countries and the only passport will be the heart”

Carlos Santana

Es war 2006, als Israel begann gegen die Ḥizbu 'llāh hier zu kämpfen.⁷³¹ Äh, weil das Camp so nah von ḏāḥiya [die von der Ḥizbu 'llāh kontrollierten Gebiete im Süden von Beirut] ist. Es war gefährlich für das Camp. Ich und meine Familie, wir entschieden nach Syrien zu fliehen. Eine Menge Leute sind damals nach Syrien gegangen. Die Grenze war offen, für alle Flüchtlinge. Weil Krieg war im Libanon. Ich und meine Familie entschieden nach Syrien zu gehen, zu der Zeit hatten wir aber keine ID, nichts. Keine Dokumente, keine Pässe, nichts. Äh, dann sind wir über die Grenze gegangen. Das war einfach, kein Problem. Und wir waren in Syrien in der Nähe der türkischen Grenze. Ja, wir warteten darauf, dass der Krieg vorbei ist. Dann [nach Ende des Kriegs] entschieden wir, zurückzugehen. Aber wir konnten nicht zurück in den Libanon, weil wir ja nichts hatten [keine Dokumente]. Wir waren illegal in Syrien. Äh, wir konnten nicht über die Grenze zurück in den Libanon. Meine Familie war da für sechs Monate, wir lebten mit einer libanesischen Familie zusammen. Mit der Mutter meines Schwagers. Weil mein Schwager war auch mit uns [in Syrien]. Nachdem wir dann sechs Monate da waren, haben wir versucht über die Grenze zurück in den Libanon zu kommen. Weil, in Syrien hatten wir ja nichts. Ja. Dann plötzlich, die Polizei, da war ich grad zu Hause, die Polizei klopfte an die Tür und nahm mich mit. Mit ihnen. Irgendjemand hatte ihnen erzählt, dass da jemand [Maḥmūd und seine Familie] illegal [ohne Papiere] lebte. Als wir dann in der Polizeistation ankamen, sah ich meine beiden Brüder und meinen Schwager, die waren auch da [waren auch verhaftet worden]. Die Polizei sagte mir: Hab keine Angst! Nur zwei Stunden und wir bringen dich wieder nach Hause. Dann sagten sie uns: Wir müssen [mit euch] nach Ḥalab [im deutschen Sprachgebrauch meist als Aleppo bezeichnet]. Danach sind wir frei, kein Problem. Als wir in Ḥalab ankamen,

⁷³¹ Der Ḥarb Tammūz (Julikrieg) zwischen Israel und der Ḥizbu 'llāh 2006. Gelegentlich auch als „Zweiter Libanonkrieg“ bezeichnet.

ähm, da waren Stufen [in der Polizeistation, zu der sie gebracht wurden]. Wir gingen die Stufen hoch und da war ein Mann, der mich und meine Brüder gefragt hat: Warum seid ihr hierher [nach Syrien] gekommen? An welchem Tag? Und ähnliche Fragen. Ein Verhör könnte man sagen [wörtlich übersetzt: Untersuchung]. [...] Während ich mit ihm geredet habe, habe ich ein Geräusch gehört. Da gab es ein Tor. Ein großes Tor. Aber ich kümmerte mich nicht weiter um das Tor. Und ich hörte Geräusche, während er mit mir redete, äh, ich hab das gehört! Zur gleichen Zeit. [...] Bevor er uns dann zu diesem großen Tor gebracht hat, mussten wir alle unsere Kleidung ausziehen. Alles! Dann haben ich, meine Brüder und mein Schwager unsere Kleidung ausgezogen. [...] Dann ist er zu diesem Tor gegangen, also die Polizei ist zu diesem Tor gegangen und hat es geöffnet und wir haben einen großen Korridor gesehen. [...] Da waren zwei Räume. Die waren so klein, zwei mal zwei Meter. Und die Polizei hat mir gesagt: Du musst in diesen Raum! Als ich in diesem Raum war, war es so dunkel und so, äh, eng, zwei mal zwei Meter. Da waren 25 Leute, Männer in diesem Raum. Ich konnte es nicht glauben. Ich habe versucht, irgendwie klar zu kommen: Ist das hier ein Traum oder echt?! Dieser Tag war so schwer für mich und meine Brüder. Und ich musste auch an meine Mutter denken. Weil meine Mutter, äh, in Syrien, in Syrien kannte meine Mutter ja niemanden! Nicht wie im Libanon. [...] Dann war ich für zehn Tage in diesem Raum. Wir konnten nicht schlafen. Weil 25 Leute waren in diesem Raum und es war dunkel und ein scheußlicher Geruch und ... alles war so schlecht. Zehn Tage konnten wir nicht schlafen, ich und meine Brüder! Nach zehn Tagen haben sie uns dann rausgeholt. Aber nicht entlassen, sondern in ein anderes Gefängnis gebracht. [...] Dann nach zwei Tagen sind wir nach Ḥimṣ [die syrische Stadt Homs]. Das Gefängnis von Ḥimṣ. Das Gefängnis ist so groß. Da war ein großer Hof. [...] Das Wetter war so, so kalt! Vielleicht minus zwei, drei [Grad], ich weiß nicht, vielleicht minus drei. Aber, äh, alle Leute in diesem Hof hatten nichts, keine Kleidung [waren nackt]. Und dann haben sie mir befohlen, alle Kleidung auszuziehen und zu sitzen. So zu sitzen [zeigt mir, wie er damals sitzen musste]. Ja. Ich und meine Brüder und mein Schwager. Äh, für drei Stunden. Mehr als drei Stunden denke ich, in diesem Hof. Und es war so kalt, das Wetter war so kalt. Und ich war so traurig. Nicht wegen dem, was mit mir passiert ist, ich war so traurig wegen meiner Mutter! Weil meine Mutter wusste ja nichts. Von uns. Von mir und von meinen Brüdern. [...] Danach haben sie uns in ein anderes Gefängnis gebracht, das heißt far ' Filasṭīn. Dieses far ' Filasṭīn ist so schlecht! In

far ‘ Filasfīn waren ich und meine Brüder nicht zusammen. Wir waren allein, meine Brüder allein und mein Schwager auch. Nicht zusammen. Zusammen, wären wir zusammen gewesen, wären wir stärker gewesen. Aber wenn du allein bist, dann wirst du traurig und, und, äh ... das ist nicht gut! Und in diesem Gefängnis waren wir auch für mehr als zehn Tage. Und als wir da waren hab ich das Geräusch von schreienden Männern gehört. Und da war ein Mann, äh, der war mit mir [zusammen in einer Zelle]. Und die Polizei hat ihn mitgenommen und, äh, geschlagen und als er zurückgebracht wurde, äh, da hab ich nicht geglaubt, dass das dieser Mann ist [derselbe Mann ist], ich hab ihn nicht gekannt [wiedererkannt], weil sein ganzer Körper war so schlimm [übel zugerichtet, vermutlich durch Folter]. Blut und, äh, er konnte nichts machen, konnte sich nicht bewegen. [...] Und ich hab auch von einem gehört, der sich umgebracht hat mit, äh, Metall [dem scharfen Metall von einer Konservendose]. Er hat sich die Kehle durchgeschnitten, weil er da [in dem Gefängnis] mehr als zehn Jahre war. Und jeden Tag haben die ihn geschlagen! Aber Gott sei Dank (al-ḥamdu li-Llāh), äh, nach zehn Tagen haben die mich und meine Brüder und meinen Schwager zu einem Richter geschickt. [...] Der hat uns nicht ins Gefängnis geschickt [zurückgeschickt], der hat uns an einen besseren Ort geschickt. [...] Der Ort war gut und nicht schlecht. Ja, da waren viele Ausländer, aus Norwegen, aus Bangladesch ... Aber der Mann aus Norwegen, der konnte sofort gehen! Der musste keinen Tag dableiben. Sozusagen sofort [durfte der Norweger gehen]! Ich weiß, dass der Mann aus Bangladesch, äh, der musste für mehr als ein Jahr dableiben. Weil es ein Problem mit dem Flug gab [einem Flug zurück nach Bangladesch]. Der musste den Flug bezahlen. 300 Dollar. Der musste ein Jahr dableiben, er musste ein Jahr dableiben, nur weil er keine 300 Dollar hatte! Und die syrische Polizei hat nicht für ihn gezahlt. Die haben ihm nicht das Geld gegeben, damit er gehen kann. Und auch die Botschaft [die Botschaft von Bangladesch] ist so schlecht! Die haben nicht zu ihm gesagt: Hey, wir helfen dir [weil er bangladeschischer Staatsbürger ist]! Und arbeiten [um das Geld selbst zu verdienen] konnte er ja damals auch nicht. Ich habe eine Menge solcher Geschichten gehört, weil, wirklich, die syrische Regierung ist so schlecht!

Am Ende hatten Maḥmūd und seine Brüder Glück, nach einer Irrfahrt von weit über zwei Monaten durch diverse Gefängnisse Syriens hatten die syrischen Behörden ein Einsehen und ließen sie unter Vermittlung des palästinensischen Generalkommandos

(qiyāda ‘amma) in den Libanon zurückkehren.⁷³² Damit endeten die sicher schlimmsten Monate im noch jungen Leben meines Freundes, nicht jedoch die Geschichte der „Lost ID“, welche so typisch für die Palästinenser im Libanon ist:

Außerdem mag ich Fußball, aber das ist wieder das Gleiche: Ich hab gehofft, Profi werden zu können, aber weil ich Palästinenser bin gibt es da keine Perspektive [wörtlich: Träume]. Wenn ich zu irgendeinem Team hier gehe und die wissen, dass ich Palästinenser bin, dann kann ich nicht [für das Team spielen]. Es gibt wirklich keine Menschenrechte hier.

Das Ganze ist weit mehr als eine fixe Idee, sondern fußt auf konkreten Erfahrungen, wie in der Folge klar wird:

Weil mein Bruder hat für ein Team hier gespielt, das heißt Anṣār [Nādī al-Anṣār ar-Riyādī]. Die sind so berühmt hier!⁷³³ [...] Die hatten ein Trainings-Camp in Ägypten. Dann wollte mein Bruder (Name) mit denen [ins Trainingslager] gehen, aber seine Staatsangehörigkeit ist so schlecht und, äh, er hatte keine Dokumente, er hatte einen gefälschten Ausweis. Das hat er dann dem Team erzählt: ‚Ich hab keinen Ausweis, dieser Ausweis ist gefälscht. Aber ich will mit nach Ägypten in das Trainingslager.‘ Weil er gedacht hatte, das Team kann ihm vielleicht helfen. Aber das war nicht gut für meinen Bruder, weil, als das Team wusste, dass er einen gefälschten Ausweis hat. Da haben sie entschieden, ihn loszuwerden. [...] Dann hat er mit einem Team gespielt, das heißt Racing. Das ist auch berühmt hier im Libanon. Und, äh, er ist zuerst dahin gegangen, um einen Test zu machen [vorzuspielen]. Und der Trainer mochte ihn, weil er „Skills“ hatte und alles! Äh, also danach ist er zum Verband (Ittiḥād) hier gegangen.⁷³⁴ Dem Verband hier, um zu unterschreiben [einen

⁷³² Die qiyāda ‘amma ist in Syrien noch immer sehr einflussreich. Von den USA und auch der EU wird die Organisation als Terrororganisation eingestuft. Mir ist es als ein enger Freund von Maḥmūd und seiner Familie an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass keiner der Brüder Mitglied der Organisation ist oder vor der Episode in Syrien auch nur Kontakt zu dieser hatte.

⁷³³ Nādī al-Anṣār ar-Riyādī könnte man als das libanesische Äquivalent zum deutschen FC Bayern München verstehen, seit 1988 gewann der Verein 13 Meister- und 14 Pokaltitel. Der arabische Begriff ‘Anṣār lässt sich mit Anhänger oder auch Freunde übersetzen, bezeichnet aber mit dem Artikel (also al-‘Anṣār) die medinensischen Anhänger des Propheten Muḥammad (vgl. Hans Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 1279), was dem Verein, dem Nādī, ganz intendiert einen sakralen Anstrich verleiht. Außerdem lässt sich das Verbalsubstantiv der Wurzel im Grundstamm (naṣr) wie auch im achten Stamm (intiṣār) mit Triumph, Sieg (etwa in einem Fußballspiel) übersetzen. Kurzum: Es handelt sich um einen linguistisch recht interessanten und wie ich finde auch gelungenen Namen für einen Fußballverein.

⁷³⁴ Das Interview wurde vorwiegend auf Englisch geführt, nur wenn Maḥmūd Dinge nicht auf Englisch ausdrücken konnte, griff er auf Arabisch zurück. Bevor er den arabischen Begriff Ittiḥād (Vereinigung,

Vertrag zu unterschreiben] usw. Aber zu der Zeit war der Vorsitzende des Verbandes, äh, der war nicht da (*mā kān mauḡūd*). [...] Dann hat der Besitzer des Teams meinem Bruder versprochen ihm, äh, 5000 Dollar zu geben. Das ist viel! (betont) Ja, er hat ihm [zunächst] 2000 Dollar gegeben und ihm gesagt, dass er ihm morgen das Geld gibt, den Rest. Äh, aber als wir aufgewacht sind, auf einmal, da hat der Besitzer von Racing meinen Bruder angerufen. Er hat ihn angerufen und ihm gesagt: Du musst jetzt sofort zum Verband gehen. Du hast ein Problem! Dann hat mein Bruder mir gesagt: Ich glaube, da ist ein Problem, weil der Mann vom Verband weiß, dass ich einen gefälschten Ausweis habe. [Was dieser vermutlich wusste, da auch sein vorheriger Verein Anṣār in dem Verband organisiert ist.] Und als er zum Verband gegangen ist, hat der Besitzer, der war auch da, äh, er hat ihm gesagt: Dieser Ausweis ist gefälscht! Der ist nicht echt. [...] Also konnte mein Bruder nicht mit dem Profi-Team spielen. Alles war vorbei. Äh. Was mich betrifft, zu der Zeit hatte der Besitzer zwei Teams. Ja. Und ich sollte in dem anderen spielen. Das ist in der zweiten Liga. Und, äh, als der Trainer wusste, dass mein Bruder einen gefälschten Ausweis hat, da hat er ihn gefragt: Ist das bei deinen Brüdern genauso? Da hat er ja gesagt und auch für mich war alles vorbei. Das ist ok, ich kenn mich, ich hab halt kein Glück. Aber ...

An dieser Stelle mussten wir beide ein wenig lachen. Maḥmūd spielt hier auch auf eine Art Spaß zwischen uns an, der sich mit seinen Missgeschicken auseinandersetzt. Dementsprechend sollte der melancholisch klingende letzte Satz nicht als Resignation gewertet werden, denn davon ist mein Freund noch weit entfernt:

Das ist ok, kein Fußball, kein Garnichts. Das ist der Grund, also aus diesem Grund hab ich mich entschlossen, zu reisen [gemeint ist: zu emigrieren]. Nur um meinen Pass zu ändern. Um meine Nationalität zu ändern.

Auf Maḥmūds Zukunftspläne soll später noch dezidierter eingegangen werden. Hier soll noch kurz erwähnt werden, dass sich die Widrigkeiten des palästinensischen

Union, Verband) benutzte, sprach er von der „FIFA“, was dahingehend nicht korrekt ist, da die FIFA einen spezifischen Verband (der nicht identisch mit dem libanesischen Verband ist) bezeichnet. Dem Verständnis schadete dies aber nicht.

Daseins im Libanon keineswegs in der Tatsache erschöpfen, dass Maḥmūd kein Fußball spielen⁷³⁵ kann:

Wenn du raus aus Šātīlā gehst, äh, da sind eine Menge Checkpoints von der Polizei.⁷³⁶ Wenn die wissen, dass ich Palästinenser bin, dann ist das nicht gut für mich. Dann schauen die mich an [und sagen]: Hey! Und dann ist das nicht gut, die halten mich manchmal an und durchsuchen mich, ob ich irgendwas dabei habe. Dann frage ich mich manchmal: Dieser Mann, der mich grade durchsucht. Äh, der ist vielleicht so 22, 23 Jahre alt. Aber ich bin 33! Ich lebe im Libanon länger als er! Ich kenne [so gesehen] den Libanon besser als er! Ja? Nur weil ich ursprünglich Palästinenser bin?! [...]

Ich: Gehst du zu vielen Plätzen außerhalb des Camps, regelmäßig? Oder nur gelegentlich wegen ...

Die meiste Zeit bleibe ich im Camp, in Šātīlā. Aber, ja, ich gehe raus [aus dem Camp] aber nicht so weit weg. dāḥiya oder die Umgebung des Camps. Nicht in die, äh, weit weg in die Stadt. [...] Ich weiß nicht, da könnte ich vielleicht ein Problem kriegen ...

Der berüchtigte „blaue Ausweis“, der halt eben keinen Personalausweis darstellt, sondern seinen Besitzer lediglich als „Flüchtling“, als „Nicht-Libanesen“ identifiziert, beendet nicht nur Fußballerträume, sondern schränkt auch die generelle Mobilität ein, da er das Signum des Palästinenserseins inkorporiert. In einem gewissen Sinne erfüllt dieser Ausweis somit eine deshalb paradoxe Funktion, da diese den grundlegenden Funktionen anderer Ausweise diametral entgegenzustehen scheint: Der Ausweis weist nicht auf eine Zugehörigkeit seines Trägers (deutsch, etc.) hin, sondern stellt klar, dass eine solche nicht gegeben ist. Er verleiht seinem Träger keine Rechte, sondern stellt klar, dass sein Träger dergleichen nicht besitzt. Er

⁷³⁵ Was hier natürlich nur stellvertretend für den generell stark eingeschränkten Zugang zum Arbeitsmarkt aufgrund der restriktiven Gesetzgebung im Libanon steht. Vgl. Kapitel 2.2. Fußball spielen kann Maḥmūd mittlerweile ohnehin nicht mehr, da er in Folge einer Verletzung eine Operation am Meniskus benötigen würde. Die Kosten hierfür kann die Familie jedoch nicht aufbringen, da die Behandlungskosten in dem mehrheitlich privat strukturierten Gesundheitssystem des Libanon exorbitant hoch sind und, beinahe überflüssig zu erwähnen, die Palästinenser im Libanon keinen Zugang zum öffentlichen Gesundheitswesen haben. Vgl. Monika Kadur: Libanon 1996-2007. Seit dem Ende des Bürgerkriegs bis in die Gegenwart. Berlin: Pro Asyl 2007. Seite 21.

⁷³⁶ An einigen der Aus- bzw. Eingänge zum Camp, auch aber willkürlich verteilt über die ganze Stadt. Palästinenser meiden diese so gut wie möglich, da es immer wieder zu rassistisch motivierten Misshandlungen und willkürlichen Verhaftungen kommt.

entzieht nicht nur mittelbar Handlungsoptionen (wie den Zugang zum Arbeitsmarkt), sondern kann sich auch ganz unmittelbar als Bedrohung darstellen, etwa wenn die entsprechenden Beamten bei einer Kontrolle merken, dass sie es mit einem Palästinenser zu tun haben. Das erklärt auch, warum sich Maḥmūd, der für eine bessere Zukunft bereit wäre, weit entfernte Meere oder Wüsten zu durchqueren und somit ganz sicher nicht als ‚ängstlich‘ beschrieben werden kann, kaum aus seinem muḥayyam, in dem die libanesischen Autoritäten nicht vertreten sind, hinaustraut. Dabei hält Maḥmūd dies für ein generell arabisches, und nicht etwa spezifisch libanesisches, Problem, was sich außer auf die eigenen Erfahrungen in Syrien auch auf Erzählungen von Freunden aus dem arabischen Ausland stützt:

Da ist auch eine Geschichte, die ich hasse, mein Freund, der war in den Emiraten [den vereinigten Arabischen Emiraten; al-Imārāt al-‘Arabiyya al-Muttaḥida]. Der hatte eine palästinensische Flagge [bei sich] und dann kam die Polizei zu, also die Polizei der Emirate, das sind Araber, die kamen zu ihm [und sagten]: Hey, was willst du mit dieser Flagge?! Das ist nicht gut, wir verhaften dich, wenn du die weiter hältst! Die haben ihm das gesagt. Und dann denselben Tag, äh, da hat er die französische Flagge gesehen. Die haben die [die französische Flagge] über den Turm [den Burḡ Ḥalīfa, eines der größten Gebäude der Welt] gehängt. Den ganzen Turm! So groß, so groß! Wegen dem, was in Frankreich passiert war.⁷³⁷ Was mich betrifft ... [völlig unprofessionellerweise muss ich an dieser Stelle ob der Absurdität des Erzählten ein wenig lachen] Ja! [vermutlich als Bekräftigung gedacht, dass das Erzählte tatsächlich wahr ist] Es ist nicht gut, was in Frankreich passiert ist. [...]. Aber was mit den Palästinensern passiert ist mehr, ist schlimmer! Und was mit den Syrern passiert auch! Also warum nicht die palästinensische Flagge halten?! Warum habt ihr [gemeint sind die Emirate] die französische platziert? Ihr seid doch Araber! Ihr seid keine Franzosen! Verstehst du, was ich meine?

Maḥmūds Einstellung zu den arabischen Staaten entspringt einer Synthese aus eigenen negativen Erfahrungen sowie ebenfalls eher negativen Erzählungen anderer und ist dementsprechend denkbar schlecht:

⁷³⁷ Erst beim späteren Niederschreiben des Interviews ist mir aufgefallen, dass ich völlig vergessen habe zu fragen, um welches Ereignis genau es sich handelte. Dass hier einer der rezenten Terroranschläge in Frankreich, vermutlich der von Nizza, gemeint ist, steht jedoch kontextual außer Frage.

Ja, die arabischen Politiker sind so schlecht! Ich mag sie nicht und ich glaube ihnen nicht. Was mich betrifft, ich schaue auch keine Nachrichten, ich mag die Nachrichten nicht, hasse sie. Ich hasse die arabischen Regierungen, wirklich! Ich mag sie nicht, weil das alles Lügner sind. Was die Leute angeht [die einfachen Leute außerhalb der Eliten], die sind in Ordnung, aber die Regierungen hasse ich! Am meisten hasse ich die Regierungen von Saudi-Arabien [al-Mamlaka al-‘arabīya as-sa‘ūdīya], die Emirate [al-Imārāt al-‘Arabiyya al-Muttaḥida] und Qaṭar, ich hasse sie. Die Regierungen, nicht die Leute [die Bevölkerung]. Saudi-Arabien zum Beispiel, die denken nur daran, große Gebäude zu bauen [statt mit ihrem ganzen Geld Menschen in Not, wie den Palästinensern, zu helfen].

Die palästinensischen Politiker stellen nach Auffassung Maḥmūds übrigens keineswegs eine Ausnahme dar:

Und auch, äh, ich hab gehört viel Geld, also viele Leute nehmen viel Geld und wollen es den Palästinensern geben, um ihnen zu helfen. Aber wirklich, äh, wenn irgendwer Geld schickt, äh, für die Palästinenser, dann ist es besser, direkt hierher zu kommen und es den Leuten zu geben. Direkt. Es nicht den palästinensischen Politikern zu geben. Weil die palästinensischen Politiker sind auch so schlecht! [...] Vielleicht gibt jemand 100.000 Dollar [beispielsweise]. Denn nehmen die palästinensischen Politiker davon 99.000 und geben den Leuten [nur] ein kleines bisschen. Ja, und nehmen [selbst] alles. Wirklich, das stimmt echt! [...] Ich hoffe wirklich, dass wenn jemand den Palästinensern helfen will, dass der hierher kommt, um es [das Geld] ihnen direkt gibt. Und nicht den Politikern.

Die Quintessenz der Einstellung Maḥmūds zu den arabischen Staaten inklusive des Libanon lässt sich aus folgenden Aussagen⁷³⁸ extrahieren:

Es gibt keine Zukunft für die Palästinenser hier im Libanon. [...]

Die Palästinenser können in keinem arabischen Land leben, weil die arabischen Regierungen die Palästinenser nicht mögen. [...]

⁷³⁸ Die folgenden drei Aussagen wurden wegen ihrer Prägnanz ausgewählt. Es handelt sich nicht etwa um einen zusammenhängenden Interviewabschnitt, den Maḥmūd am Ende des Gesprächs im Sinne einer Bilanzierung oder dergleichen abgegeben hätte. Daher ist es mir wichtig, zu betonen, dass diese Aussagen nicht etwa willkürlich aus ihrem Kontext gerissen und somit sinnenstellt wurden. Im Gegenteil: Maḥmūd ist ein guter Freund von mir und ich bin mir sehr sicher, dass wenn ich ihn um eine abschließende Stellungnahme zu seiner Auffassung zu den arabischen Staaten gebeten hätte, diese ziemlich genau so ausgesehen hätte.

Außerdem rate ich allen Palästinensern, in keinem der arabischen Länder zu leben. Sie sollten außerhalb der arabischen Staaten leben. [...]

Aus dieser Einstellung, die maßgeblich aus eigenen Erfahrungen resultiert, leitet sich Maḥmūds weiterer Lebensentwurf ab:

Wir [die Familie] haben einen Shop hier [in Šātīlā]. Wir arbeiten hier zusammen mit der [ganzen] Familie. Die Situation ist nicht schlecht, sie ist nicht gut, sie ist normal. Es ist normal, weil wir einen Shop haben [und somit nicht völlig mittellos sind], aber, äh, ich habe den Traum, meine Nationalität [im Sinne von Staatsangehörigkeit] zu ändern. Das ist mein Traum. [...] Die arabischen Regierungen helfen den Palästinensern nicht, deshalb. Ich denke auch an meinen Sohn. Ich bin noch nicht verheiratet, ich will hier [im Libanon] nicht heiraten. Ich habe beschlossen, bevor ich irgendetwas tue [eine Familie gründen etc.], will ich meinen Pass ändern, meine Staatsangehörigkeit ändern. Äh, egal: Argentinien, Brasilien, Deutschland, egal, aber ich will meinen Pass ändern, das ist mein Ziel. Das als Erstes und äh, weil ich an meinen Sohn denke. Weil mein Sohn, falls der die palästinensische Staatsangehörigkeit hat, dann kann der ja nichts machen, genauso wie ich [zum gegenwärtigen Zeitpunkt und in der Vergangenheit]. Zum Beispiel studieren. [...] Vielleicht komme ich danach [nach dem Erhalt einer anderen Staatsangehörigkeit] wieder hierher, um hier [in Šātīlā] zu leben. Ich weiß nicht, in der Zukunft. Aber das Erste ist, meine Staatsangehörigkeit zu ändern. Weil die palästinensische, die palästinensische Staatsangehörigkeit ist so schlecht. [...]

Ich: Aber wenn du deinen Pass geändert hättest und hierher zurückkommen würdest, dann wäre das [das Leben im Libanon] etwas anderes, richtig?

Vielleicht wäre das etwas anderes, weil ich dann ja eine andere als die palästinensische Staatsangehörigkeit hätte, ja. Ja. Eine starke Staatsangehörigkeit. Das tue ich ja auch [den Wechsel der Staatsangehörigkeit] für meinen Sohn! Meine Kinder. Meine Tochter, meinen Sohn. Weil das Leben mit der palästinensischen Staatsangehörigkeit so schwer ist. [...]

Ich: Ich verstehe. Aber es ist keine wesentliche Sache, in ein bestimmtes [Land] zu gehen. Das ist keine wesentliche Sache [nicht so wichtig]?

Nein, ist es nicht. Es ist kein Problem, in der Türkei, in Brasilien oder in Argentinien zu leben. Damit hab ich kein Problem, ich will nur meine Staatsangehörigkeit ändern. Weil ich nur daran denke, meine Staatsangehörigkeit zu ändern. Das ist mein Ziel, das ist mein erstes Ziel. Wenn ich meine Staatsangehörigkeit gewechselt habe, denn werde ich sehen, was ich dann tue. Äh, hierher [nach Šātīlā] zurückkommen, um hier zu heiraten. In [beispielsweise] Deutschland heiraten, ich weiß nicht.

Dabei hat Maḥmūd schon mehrfach versucht, den Libanon zu verlassen:

Vor zwei Jahren, da sind eine Menge Leute in die Türkei gegangen. Das habe ich auch versucht. Aber die türkische Botschaft hat mich abgelehnt, da meine Staatsangehörigkeit so schlecht ist. Ich habe auch einen anderen Weg probiert und bin zu der Botschaft gegangen, äh, der von Griechenland. Die haben mich auch abgelehnt. Ich habe viel Geld verloren, als ich versucht habe, irgendwie in die Türkei zu kommen. Das hat nicht geklappt. Äh, dann das letzte [der letzte Versuch], als Letztes habe ich beschlossen, nach Brasilien zu gehen. [...] Ich hab nur darüber nachgedacht, meinen Pass zu wechseln und ich weiß, dass Brasilien so arm ist! Aber es ist besser als hier. Vielleicht würde ich [dort] in zwei oder drei Jahren eine [neue] Staatsangehörigkeit bekommen. Darüber denke ich nach, viel [denke ich darüber nach]. Dann bin ich zu der Botschaft gegangen und habe mehr als einen Monat gewartet, aber am Ende haben sie mir gesagt, dass ich nicht gehen kann. Sie haben mich auch abgelehnt. Nun weiß ich, dass ich nicht gehen kann [den Libanon nicht verlassen kann]. Wenn ich nach Europa will, muss ich irgendwie heiraten [jemanden mit einer europäischen Staatsangehörigkeit] oder illegal einreisen.

Maḥmūds Geschichte ist sicher nicht identisch mit der unter 6.2.1. dargestellten Geschichte von Ibrāhīm. Während beispielsweise letzterer dem Wechsel seiner Staatsangehörigkeit mit tendenziell ambivalenten Gefühlen gegenübersteht (wenngleich er bei Möglichkeit des Erhalts eines europäischen Passes diesen meiner Überzeugung nach sicher nehmen würde), stellt dies für Maḥmūd eine ganz wesentliche Motivation dar. Beide eint jedoch, dass sie der Perspektivlosigkeit des palästinensischen Daseins im Libanon entkommen wollen. Zudem denke ich, dass sie noch ein weiterer Aspekt eint, der auch den übrigen Šabāb nicht fremd ist: das Gefühl verletzten Stolzes, verletzter Ehre (šaraf). Bei Ibrāhīm war es die Tatsache, dass sein damaliger Arbeitgeber ihm den ihm zustehenden Lohn nicht auszahlte,

einfach, weil er es konnte, da Ibrāhīm nun einmal Palästinenser ist und somit im Libanon keinerlei Möglichkeit hat, gegen diese zweifelsohne ungerechte Behandlung vorzugehen, die ihn zur Migration trieb. Maḥmūd's Geschichte scheint sogar noch ein ganzes Stück drastischer, da dieser in Syrien wortwörtlich erleben musste, dass Palästinenser im Nahen Osten wie Tiere behandelt werden können, einfach nur, weil sie Palästinenser sind. Spätere Erfahrungen im Libanon sowie Erzählungen von Freunden zementierten diesen Eindruck, wenngleich sie weniger extrem waren. Das Selbstwertgefühl litt unter dieser Erfahrung, so wie es jedes Mal ein wenig sticht, wenn Maḥmūd um einen Checkpoint herum schleichen muss, nur weil er Palästinenser ist, oder von einem Polizisten oder Soldaten durchsucht wird, der vielleicht sogar jünger als er selbst ist, einfach nur weil er Palästinenser ist.

Die für Maḥmūd prägendste Erfahrung war jedoch eine andere, welche im Interview nicht thematisiert wurde, mir aber aus zahllosen Gesprächen bestens bekannt ist: als seine erste und bis jetzt einzige Liebe ihn zurückgewiesen hat. Dies stellte er in einen direkten Zusammenhang mit seinen übrigen Erfahrungen, welche ihm seine eigene Wertlosigkeit suggerierten, und beschloss fortan, sich „zu verbessern“: Englisch lernen, ausländische Freunde gewinnen und vor allem, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln. Das symbolische Kapital,⁷³⁹ diese Bourdieu'sche Triebfeder menschlichen Handelns, die Anerkennung, die einem entgegengebracht wird, scheint bei vielen Šabāb auf einem zumindest gefühlten Nullpunkt angelangt zu sein: Wenn es einem unter den gegenwärtigen Bedingungen schwerfällt, überhaupt Anerkennung für sich selbst aufzubringen, wie sollte man dann von anderen erwarten können, dass diese dazu in der Lage sind? Daran können auch ich oder Maḥmūd's Familie nichts ändern, egal, wie häufig wir ihm versichern, dass er ein wunderbarer Mensch ist. Angesichts seiner langen Geschichte des Scheiterns hinsichtlich der Bemühung, den Libanon zu verlassen, scheint es vielen aus seinem Umfeld unverständlich, warum er nicht einfach „aufgibt“ und den Migrationswunsch beerdigt. Für meinen Freund ist dies jedoch keine Option. Mehr als einmal meinte er zu mir: „Wulf, ich muss das einfach tun. Für mich selbst. Wenn es dann nicht klappt, ich nicht zurechtkomme [im Ausland], ok. Aber ich muss es versuchen.“

Es geht darum zu handeln und die einen umgebenden Ungerechtigkeiten nicht einfach nur „hinzunehmen“. Was für die fidā'iyyūn ihre Kalaschnikow, die

⁷³⁹ Vgl. Kapitel 6.2.1.

bunduqīya⁷⁴⁰, war, ist für die Šabāb die 'iqāma, die Aufenthaltsgenehmigung in einem Residenzland, oder, im ultimativen Erfolgsfall, gleich ein neuer ġawāz (Pass). Wie in Kapitel 6.2.2. erwähnt werden diese dann umgehend fotografiert und über die Neuen Medien stolz den Zurückgebliebenen in Šātīlā präsentiert. Oder wie Bourdieu es ausdrücken würde:

„Das Gefühl der Ehre wird vor den anderen gelebt.“⁷⁴¹

Dies korrespondiert mit dem demonstrativen Zurschaustellen beispielsweise der bunduqīya seitens der fidā'iyūn. Beide muten so unterschiedlich an und sind doch letztlich ihrer Funktion nach dasselbe: Insignien von Aktivität und šaraf. Eben deswegen ist Maḥmūd, im Übrigen ebenso wie Ibrāhīm und ein großer Teil der Šabāb ähnlichen Alters, auch noch nicht verheiratet: Dies würde seine Agency im Sinne von mittelfristig ausgerichteter Handlungsfähigkeit und somit auch sein Potential zur Erlangung von šaraf einschränken. Damit wiederum symbolisierte er gleichsam eine Abkehr von Aktivität, der Bourdieu'schen „Pflicht des kollektiven Lebens“⁷⁴². Natürlich stellt dies keinen *kategorischen* Imperativ im Sinne einer verbindlichen Verhaltensnorm für *alle* Šabāb dar: Viele der Šabāb heiraten, sobald sie deutlich älter als 30 Jahre werden, zumindest wenn es ihnen möglich ist, und geben somit etwaige Migrationsträume auf. Im Übrigen ganz genau so, wie sich auch nicht *alle* Angehörigen der ġīl at-ṭaura dem bewaffneten Widerstand angeschlossen haben, wie in Kapitel 6.3. dargestellt wurde. Auch Maḥmūd war wie erwähnt einmal kurz davor, der Liebe wegen seine Migrationsgedanken aufzugeben. Erst die damalige Zurückweisung führte ihn zu der wilden Entschlossenheit, die ihn heute treibt. Auch heute noch schließt er eine Rückkehr nach Šātīlā keineswegs aus, nur dann eben nach Erhalt einer neuen Staatsangehörigkeit als „gemachter Mann“ mit šaraf. Unter diesen Umständen wäre er dann durchaus bereit, eine Familie in Šātīlā zu gründen. Natürlich brechen sich diese Vorstellungen zum Teil mit der Wirklichkeit, aber das spielt gegenwärtig in der persönlichen Konzeption seines Lebensentwurfes kaum eine Rolle. Die Episode mit dem Norweger in Syrien, welcher das Gefängnis „sofort“ verlassen konnte, da er die norwegische Staatsangehörigkeit hatte, während Maḥmūd und seine Brüder grundlos über Monate

⁷⁴⁰ Nach Hans Wehr mit „Gewehr“ oder „Flinte“ zu übersetzen. Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 115. Im Falle der fidā'iyūn von Šātīlā ist damit jedoch fast ausnahmslos immer eine Kalaschnikow gemeint.

⁷⁴¹ Bourdieu: Theorie der Praxis. Seite 26. Vgl. auch Kapitel 6.2.1.

⁷⁴² Ebd. Seite 61. Vgl. auch Kapitel 6.2.1.

festgehalten wurden, hat ihm gezeigt, wie mächtig ein Stück Papier sein kann. Michael Gilsonan stellte in seiner in der nordlibanesischen Provinz Akkar situierten Studie „Lords of the Lebanese Marches“ in den 1970er Jahren bereits fest, dass die Inkorporationsformen von šaraf keineswegs statisch sind:

„Sharaf was thus by no means a static concept or set of practices. The social implications of the term varied.“⁷⁴³

Ein Pass (ğawāz) kann also der Kalaschnikow (bunduqīya) der vorangegangenen Generation gleichen, Migration (hiğra) kann Revolution (ṭaura) gleichen. Dabei ist mit Pass übrigens nicht der libanesischer Pass gemeint, wie ein unter den Šabāb zirkulierender und sehr populärer Witz suggeriert, der an dieser Stelle daher in graphischer Form (unbekannten Ursprungs) wiedergegeben wird:



Der arabische Text der Graphik lässt sich folgendermaßen übersetzen:

„Auf der ersten Seite des amerikanischen Passes [steht geschrieben]:

Der Träger dieses Passes steht unter dem Schutz der Vereinigten Staaten von Amerika, oberhalb jeglichen Gebietes und unterhalb jeglichen Himmels [überall auf der Erde, nicht nur in Amerika].“

⁷⁴³ Gilsonan, Michael: Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in Arab society. London: Tauris 1996. Seite 192.

Daneben befindet sich eine graphische Darstellung des US-amerikanischen Passes. Neben dem Bild eines britischen Passes ist zu lesen:

„Auf der ersten Seite des britischen Passes [steht geschrieben]:

Das Vereinigte Königreich wird den Träger dieses Passes bis zum letzten Soldaten auf seinem Territorium verteidigen.“

Wiederum darunter ist ein kanadischer Pass abgebildet, neben dem sich folgender Text befindet:

„Auf der ersten Seite des kanadischen Passes [steht geschrieben]:

Wir werden unsere Flotte für dich schicken [um den Träger des Passes zu verteidigen, sollte er sich in Gefahr befinden]!“

Ganz unten auf der Graphik befindet sich die Darstellung eines libanesischen Passes, neben dem Folgendes steht:

„Auf der ersten Seite des libanesischen Passes [steht geschrieben]:

Wer diesen Pass verliert, muss eine Geldstrafe [an die Regierung] zahlen.“

Es geht also nicht nur darum, gleichberechtigt zu der libanesischen Majoritätsgesellschaft zu sein, sondern vielmehr *besser* als jene zu werden. Dies würde dann als Triumph verstanden werden und die zuvor beschädigte Ehre (šaraf) wiederherstellen. Dabei muss daran erinnert werden, dass wie bereits dargestellt sich šaraf keineswegs auf die Einzelperson reduzieren lässt, sondern immer eine kollektive Dimension mit einschließt. Bourdieu verglich šaraf diesbezüglich mit Landbesitz, denn „[...] wie der Landbesitz ist die Ehre ungeteilt.“⁷⁴⁴ Somit unterstützt die Familie die Einzelperson, wenngleich den älteren Familienmitgliedern der Migrationsrausch der Šabāb weitestgehend suspekt erscheint. Das im Erfolgsfall erlangte symbolische Kapital kommt dennoch der gesamten Familie zugute. Natürlich ist es auch in der vorangegangenen Generation der ġīl at-ṭaura gelegentlich zu Migration gekommen, die diskursive Semantik heute steht der damaligen jedoch diametral entgegengesetzt. Damals wurde Abwanderung als ein Akt der Feigheit gewertet, wie Abū Abadi in Kapitel 6.3. illustriert, der früher den Namen eines Emigranten „durchgestrichen“ hat, selbst wenn es sich dabei um ein nahes

⁷⁴⁴ Bourdieu: Theorie der Praxis. Seite 25. Vgl. auch Kapitel 6.2.1.

Der mit „Reise nach Deutschland“ (riḥla 'ilā 'Almāniyā) betitelte Plan beschreibt die antizipierten Stationen auf der Reise nach Deutschland. Die jeweiligen Stationen sind mit kleinen Zeichnungen versehen, welche auf die anschließende Fortbewegungsart referieren, was ggf. auch noch einmal schriftlich festgehalten wurde (beispielsweise mašy für „zu Fuß gehen“). Zudem enthält der Plan eine grobe Kalkulation, wie viel Geld wo aufgewendet werden muss, wobei insgesamt 2.400 Dollar zur Verfügung stehen. Dass es sich hier mehr um ein Provisorium als um eine professionelle Ausarbeitung handelt, wird schon daran ersichtlich, dass die zweite Station der Reise, die türkische Stadt Izmir, in lateinischer Schrift falsch geschrieben wurde. Dennoch hat es der Verfasser der Zeichnung nach Deutschland geschafft, was auf Grundlage der ihm zur Verfügung stehenden Informationen eine bemerkenswerte Leistung darstellt. Aber selbst wenn er gescheitert wäre, so hätte er doch zumindest bewiesen, dass er sich traut, für ein besseres Leben ins Unbekannte aufzubrechen.

Dabei darf auch nicht vergessen werden, dass insbesondere in den Jahren 2015 und 2016 kaum jemand alleine gegangen ist, sondern sich eigentlich immer in Gruppen auf den Weg gemacht wurde. Zudem, und das ist ein absolut rezentes Phänomen, standen diese Gruppen wiederum in permanentem Kontakt zueinander und auch zu den in Šātīlā zurückgebliebenen Freunden.⁷⁴⁷ Über die Neuen Medien wie WhatsApp oder Facebook konnten innerhalb von Sekunden Informationen ausgetauscht werden, Erfolge wie das Überqueren einer Grenze gemeinsam gefeiert sowie ein etwaiges Scheitern gemeinsam betrauert werden. Kurzum: Die Šabāb teilten und teilen das, was Mannheim „Partizipation an dem gemeinsamen Schicksal einer Jugend“ genannt hat.⁷⁴⁸ Bei ihrem eigenen Kampf um šaraf fanden die Šabāb zumindest soziale Kohäsion und eine identitätskonstitutive generationelle Zugehörigkeit, die ihnen nun nicht mehr genommen werden kann.

Maḥmūd's derzeitiger Plan sieht Argentinien vor. Er hat ein Mädchen gefunden, das sich bereit erklärt hat, ihn zu heiraten. Dabei handelt es sich natürlich um eine Heirat „nur für die Papiere“, die ihm mittelfristig erlauben sollte, die argentinische Staatsangehörigkeit zu erlangen. Ich bin zum einen skeptisch und zum anderen froh, da dies bedeutet, dass er seinen vorherigen Plan zumindest temporär aufgegeben hat, der einen Flug nach Mauretanien und eine anschließende Reise durch die Wüstengebiete von Mali (!) und Algerien vorgesehen hatte, um dann vielleicht

⁷⁴⁷ Vgl. 6.2.2.

⁷⁴⁸ Vgl. 3.2.2.

irgendwann in Spanien bzw. den spanischen Exklaven an der nordafrikanischen Mittelmeerküste anzugelangen. Ein Vorhaben, das bei mir wie auch den anderen Freunden von Maḥmūd Sorgen bis blankes Entsetzen evozierte, insbesondere der Teil der Durchquerung Malis, welches in seinem Nordteil jenseits des 14. Breitengrades derzeit zu den gefährlichsten Staaten der Welt zählt.⁷⁴⁹ Sollte Maḥmūd eines Tages in Argentinien, Spanien oder sonst wo auf der Welt unterkommen, werde ich einer der Ersten sein, die ihn dort besuchen. Im Gegensatz zu den meisten seiner anderen Bekannten habe ich hier einen Vorteil: Mein Pass erlaubt mir dies.

⁷⁴⁹ Vgl. u.a. die Reise- und Sicherheitshinweise des Auswärtigen Amtes. <http://www.auswaertiges-amt.de>. Zuletzt abgerufen am 15.08.2017.

7. Zusammenfassende Diskussion, Analyse und abschließende Betrachtungen

Dass dem Anzweifeln einer etablierten Vorstellung ein enormes epistemologisches Potential inhärent ist, gilt nicht nur in der wissenschaftlichen Gemeinschaft als unbestritten. Bevor Newton dies anzweifelte, wurde gemeinhin angenommen, dass ein diffuses Geflecht magnetischer Effekte für den Lauf der Himmelskörper verantwortlich sein könnte. Erst Einstein zweifelte an der unveränderlichen, statischen Beschaffenheit von Zeit und Raum und kam auf den Gedanken, dass diese vielmehr von Massen aktiv dynamisch beeinflusst wird, womit die Himmelskörper gewisser Weise die Ursache ihrer eigenen Bewegung sind. In dieser Reihe sehe ich mich natürlich nicht auch nur ansatzweise. Jedoch stand auch an dem Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ein Zweifel, auch wenn sich die Gemeinsamkeiten mit den zuvor Genannten bereits mit diesem konstituierenden Element des Zweifels bescheiden.

Bereits der Titel der vorliegenden Arbeit lässt der „Eternal Present“ ein Fragezeichen folgen, was die gesamte Studie hindurch programmatisch weiter verfolgt wurde. Hier soll abschließend noch einmal das berühmte Zitat von Aḥmad Sa‘dī zur Gänze wiedergegeben werden:

„It [die nakba] binds all Palestinians in a certain point in time which they perceive as
„An eternal present“.“⁷⁵⁰

Dieses Zitat illustriert das Konzept eines durch die Vergangenheit dominierten kollektiven Identitätsentwurfs, welches in zahlreichen Studien anzutreffen ist. Die Erinnerung an die verlorene Heimat Palästina sowie die Vertreibung aus jener determiniert palästinensische Identität also in räumlicher (nach Palästina ausgerichtet) sowie zeitlicher (in die Vergangenheit) Hinsicht. Dabei scheint es gleichsam eine Homogenitätsprämisse zu konstituieren, bzw. suggeriert zumindest ein diffuses Konzept von Homogenität („all Palestinians“). Zentral ist die Vorstellung der Etablierung einer gemeinsamen Identität durch einen Opferdiskurs, bei dem die Vertreibung aus Palästina, die Nakba, den Startpunkt einer ganzen Reihe von Katastrophen und Vertreibungserfahrungen, weiteren Nakbāt im arabischen Plural also, darstellt. Jede neue Nakba knüpft dabei an die vorangegangenen Nakbāt

⁷⁵⁰ Sa‘dī: Memory and Identity. Seite 177.

an und setzt den Opfer- und Identitätsdiskurs fort und verfestigt ihn.⁷⁵¹ Die Nakba wird somit zu einem der Assmann'schen „Fixpunkte in der Vergangenheit“,⁷⁵² auf die das kulturelle Gedächtnis stets ausgerichtet ist.⁷⁵³ Durch dessen soziale Kohäsion stiftendes Potential konstituiert sich eine „kollektive Identität“, die dann wiederum Bedingung für die Etablierung eines kulturellen Gedächtnisses zu sein scheint.⁷⁵⁴ Dass dieser theoretische Hund sich irgendwie in seinen eigenen Schwanz zu beißen scheint, erscheint an dieser Stelle nicht weiter störend, da es keine der aufgeführten Aussagen falsifiziert: Ob nun das Huhn oder das Ei zuerst da war, wird in dem Moment irrelevant, wenn lediglich danach gefragt wird, ob Huhn und Ei überhaupt vorhanden sind. Der Nachweis des Vorhandenseins einer kollektiven Identität unter den Palästinensern im Libanon ist zweifelsohne ein Verdienst der vorangegangenen Forschung in diesem Gebiet.

Somit erscheint ein geschlossener Reproduktionsnexus räumlicher wie auch zeitlicher Kontinuität, welcher in der Vergangenheit wurzelt, sich stets weiter verfestigt und die kollektive Identität der Palästinenser im Libanon determiniert. Dieser geschlossene Nexus bildet aus wissenschaftlicher Sicht eine attraktive Vorstellung hinsichtlich der Ästhetik, die allem runden, irgendwie zusammenpassenden, inhärent ist. Bereits Einstein missfiel der Gedanke eines nicht statischen, und damit unrunder, Universums bekannterweise dermaßen, dass er seine eigene Theorie leicht modifizierte.

Menschlich hingegen mutet diese Vorstellung eher tragisch an, da sie tatsächlich alle Palästinenser in einer „Eternal Present“ gefangen halten würde, welche Edward Said auch einmal als „frozen immobility of our attitudes“⁷⁵⁵ beschrieb. Denn wäre es wahr, was Said unmittelbar folgend konstatierte: „In the end the past owns us.“⁷⁵⁶

Dieses diffuse Konzept einer mehr oder minder statischen Reproduktion kultureller Erinnerung verkennt jedoch zum einen, dass Kulturen heutzutage nicht mehr als homogene, voneinander abgrenzbare Entitäten verstanden werden, sondern im allgemeinen Konsens ein offenes, nicht essentialistisches Verständnis von Kultur

⁷⁵¹ Vgl. u.a. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 287; Pfeiffer: Erinnerungen an Krieg und Flucht. Seite 103; Ali: A Narration Without an End. Seite 43. Für weitere Literaturverweise siehe Kapitel 4.4. der vorliegenden Arbeit.

⁷⁵² Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Seite 52.

⁷⁵³ Vgl. 3.2.1.

⁷⁵⁴ Vgl. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Seite 139.

⁷⁵⁵ Said: After the last Sky. Seite 14.

⁷⁵⁶ Ebd.

favorisiert wird, welches auch Transformations- und Vermischungsprozessen gegenüber nicht blind bleibt.⁷⁵⁷ Wenn Kultur aber mehr als permanenter Aushandlungsprozess denn als fixierter Text angesehen wird, so müssen Ansätze, die Homogenität und Statik suggerieren, *per se* ein Stück weit suspekt erscheinen. Dies gilt in besonderem Maße in unserem gegenwärtig von zunehmender Hybridität gekennzeichneten Zeitalter der Globalisierung.

Zum anderen wird auch verkannt, dass bereits Maurice Halbwachs, auf dessen bahnbrechenden Entwurf des kollektiven Gedächtnisses das Assmann'sche Konzept der kulturellen Erinnerung aufbaut, von einer Pluralität sich im Individuum manifestierender Bezugspunkte kollektiven Denkens und Erinnerens ausging und somit den Gedanken eines uniformen kollektiven Identitätsentwurfes für alle Mitglieder einer Gemeinschaft verwarf.

Diesen Überlegungen entsprechend tauchten in rezenter Zeit tatsächlich erste Studien auf, die empirische Befunde lieferten, welche an etablierten Paradigmen wie der alles überlagernden Zentralität der Nakba Zweifel weckten, wie im Referatsteil der Arbeit dargelegt wurde.⁷⁵⁸ Zu nennen wäre hier vor allem Diana K. Allans Aufsatz zu Jugendlichen in Šātīlā, welcher die Studie sicher ein Stück weit inspiriert hat.⁷⁵⁹ Erst an dieser Stelle konkretisiert sich der anfängliche Zweifel in einer leitenden Forschungsfrage, welche nach generationellen Differenzen bei der Identitätskonstruktion unter palästinensischen Flüchtlingen im Libanon fragt und, für den Fall, dass sich solche identifizieren lassen, ebenfalls danach, wie genau sich diese in den jeweiligen Lebensläufen und –entwürfen artikulieren. Dabei soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Arbeit von Beginn an als Ethnographie konzipiert und das Feld gegenüber theoretischen Vorannahmen priorisiert wurde. Hätte die Teilnehmende Beobachtung also ergeben, dass Identitätskonstruktionen unter palästinensischen Flüchtlingen im Libanon generationsübergreifend einheitlich erfolgen, wäre dies auch genau so dargelegt worden, unabhängig davon, wie belanglos die Studie dann in der Konsequenz gewirkt hätte. Es sollte jedoch anders kommen.

⁷⁵⁷ Vgl. u.a. Doris Bachmann-Medick: Kulturanthropologie. In: Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Hrsg. von Ansgar und Vera Nünning. Stuttgart: Springer 2008. Seite 86-108. Seite 96 ff.

⁷⁵⁸ Vgl. 4.4.

⁷⁵⁹ Vgl. Allan: The Politics of Witness.; Vgl. 4.4.

Der kompakte Mikrokosmos sozialer Verflechtungen des Flüchtlingslagers Šātīlā hat sich vielmehr als in besonderem Maße geeignet für eine kontextuelle und komparative Analyse divergierender Identitätswürfe entlang generationeller „Bruchlinien“⁷⁶⁰ erwiesen, welche hier deutlicher als in anderen Kontexten und Umgebungen hervorzutreten scheinen. Bereits in den grundlegenden Arbeiten von Rosemary Sayigh wurde auf die dem Feld entstammenden, also indigenen, Begriffe „Generation of the Disaster“ (ğīl an-Nakba) oder „Generation of the Revolution“ (ğīl at-taura) hingewiesen.⁷⁶¹ Diese nutzt zum einen die Autorin, um ihre Interviewpartnerinnen näher zu beschreiben, zum anderen nutzen diese die erwähnten Begriffe jedoch offensichtlich auch selbst, und das ist entscheidend, um sich in der Gesamtgesellschaft zu verorten. Dahingehend wirkt es fast ein wenig überraschend, dass diese Tatsache im weiteren akademischen Diskurs kaum eine Resonanz gefunden hat. Sayighs Verdienst ist es nicht nur, auf die Existenz dieser emischen Kategorien hingewiesen zu haben, sondern auch, diese zur Beschreibung bzw. Zuordnung von ihr beobachteten Phänomenen genutzt zu haben. Auf theoretischer Ebene reflektiert werden jene hingegen nicht, ganz so wie Sayigh auch generell in ihren Studien eher deskriptiv denn analytisch arbeitet, worauf in der Sekundärliteratur teilweise auch ganz explizit hingewiesen wird.⁷⁶²

Auch wenn ich mich ganz sicher nicht als Kritiker der wichtigen und grundlegenden Arbeiten Sayighs verstehen möchte, wurde diesbezüglich in der vorliegenden Arbeit ein anderer Ansatz gewählt: Im Kapitel 3.2. wurden die theoretischen Arbeiten von Maurice Halbwachs und Karl Mannheim (unter Einbezug kontemporärer Erkenntnisse und Paradigmen zur Kollektivwissenschaft) aufeinander bezogen und miteinander verbunden, was eine theoretische Grundierung für den späteren Analyseteil der Arbeit darstellte. Dabei wurde gleichsam offenkundig, dass es wenig Sinn macht, von Begriffen wie Identität oder Identitätskonstruktion zu sprechen, ohne dass diese klar definiert sind. An dieser Stelle wurde auf die bereits in der Einleitung eingeführte Begriffsdefinition von Andre Gingrich zurückgegriffen, welche hier ein letztes Mal in Gänze wiedergegeben werden soll:

„Identität meint kollektive und persönliche, multiple und kontradiktorische Subjektivitäten und Subjektbewegungen, die sowohl ‚Unterschiede zu Anderen‘ wie

⁷⁶⁰ Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Seite 33.

⁷⁶¹ Vgl. Sayigh: Women’s Nakba Stories. Seite 140, Fußnote 15.

⁷⁶² Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 26.

„Dazugehören zu Ähnlichen“ einschließt. Die Mehrdimensionalität umfasst dabei stets fluide Teilidentitäten. Diese konstituieren sich einerseits im Wechselspiel von Fremd- mit einem hohen Maß an Eigenzuschreibungen. Letztere umfassen sowohl kognitive wie affektive und emotionale Inhalte. Andererseits artikuliert sich dies stets in sozialen Kontexten und partiellen Verbindungen, die mit den Gesamtfeldern von sozialer Interaktion und Zirkulation verwoben sind.“⁷⁶³

Ohne dieses definatorische „Amalgam“ wäre es zudem kaum möglich gewesen, die zuvor dargestellten theoretischen Ansätze im Hinblick auf die konkrete Forschungsfrage zusammenzubringen.

Radikale Vertreter der postmodernen Richtung könnten hier natürlich monieren, dass somit europäische und „westliche“ Theorien, Kategorien und Definitionen (Kollektiv, Generation, Identität) genutzt werden, was vielleicht in einer zu geringen Orientierung am Deutungs- und Bedeutungssystem der Erforschten resultiert und somit nicht mehr wirklich nach dialogischem Forschen auf Augenhöhe anmutet. Dies mag partiell zutreffen und führt letztlich doch ins Nichts. Natürlich sind Generationen nichts objektiv Vorhandenes, rein fiktiv sind sie aber eben auch nicht. In diesem Sinn muss ich auch Gustavo Barbosa partiell widersprechen, wenn er dafür plädiert, „[...] to let those grand narratives go“⁷⁶⁴, wozu er neben primär „gender“ im Weiteren auch „generation“ zu zählen scheint.⁷⁶⁵ Dies scheint schon bei einem Blick auf den indigenen Sprachgebrauch im Camp ersichtlich: Während es für „gender“ keine palästinensisch-arabische Entsprechung gibt,⁷⁶⁶ existiert eine solche für Generation sehr wohl: ġil. Wie dargestellt gibt es diese Entsprechung nicht nur, sie wird auch von den Bewohnern des Camps aktiv für Selbst- wie Fremdzuschreibungen genutzt. Diese Bezeichnung trägt im Kontext also ganz offensichtlich eine Bedeutung und die sozialen Träger um das Wissen dieser Bedeutung sind die Bewohner des Camps selbst. Um mir diese Bedeutung im Kontext jedoch erschließen zu können, habe ich mir wie dargestellt eine Art „Theorie-Cocktail“ gemixt, der mir dies ermöglicht. Dass dieser sich aus den Arbeiten westlicher Autoren, welche wiederum einer westlichen Denktradition verpflichtet sind, entstammt, ist meiner Ansicht nach kein Makel, sondern lediglich

⁷⁶³ Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 40.

⁷⁶⁴ Barbosa: Non-Cockfights. Seite 279.

⁷⁶⁵ Ebd.

⁷⁶⁶ Lediglich das durch NGOs eingeführte und dementsprechend hoch artifizielle und daher im arabischen Sprachgebrauch auch ein Stück weit befremdlich wirkende „soziale Geschlecht“ (al-ġins al-iġtimā’ī).

konsequent: Ich selbst bin als Deutscher ja ebenfalls einer mitteleuropäischen Denktradition durch Sozialisation wie Kognition verbunden und schreibe überdies auch primär für eine mitteleuropäische Leserschaft.⁷⁶⁷ In Šātīlā habe ich häufig Sympathien gewonnen, indem ich mich als „Palästinenser im Herzen“ (Falasṭīnī bi-’albī⁷⁶⁸) ausgab, wobei ich mich niemals verbiegen musste. Hinsichtlich Verstand (‘aql) und Kognition bin ich jedoch zu solch einem Grad mitteleuropäisch „vorprogrammiert“, dass dem kaum zu entkommen ist und ich auch nicht danach trachte.

Wenn somit also festgestellt wurde, dass dem in der Literatur, insbesondere auch in der ethnologischen/sozialanthropologischen Literatur, häufig anzutreffenden Bild eines von erstaunlicher Uniformität gekennzeichneten Identitätsentwurfes unter den Palästinensern im Libanon zu widersprechen ist und es generationelle Differenzen gibt, stellt sich die Frage, wie genau sich diese artikulieren. Bevor dies nun in Auseinandersetzung mit dem erwähnten Theorie-Mix in Form einer narrativen Aufarbeitung auf Grundlage der Ergebnisse der Analyse des empirischen Teils der Arbeit noch einmal prägnant zusammengefasst wird, soll noch ein letztes Mal darauf hingewiesen werden, dass hier lediglich Tendenzen aufgezeigt und keine Absolutitätsansprüche erhoben werden. Eine generationelle Zugehörigkeit kann der theoretischen Diskussion in Kapitel 3 folgend potentiell eine relevante, fluide Teilidentität im Sinne Andre Gingrichs darstellen, doch selbst wenn dies der Fall ist, handelt es sich eben nur um eine relevante Teilidentität neben anderen, welche also keinesfalls essentialistisch betrachtet werden sollte.

Im Hinblick auf die sogenannte ġīl an-Nakba wurde konstatiert, dass für die Angehörigen dieser Generation die Vertreibungserfahrung aus Palästina (nakba) einen Kontinuitätsbruch im eigenen Lebensweg darstellte, der den weiteren Lebensverlauf entscheidend mitprägte. Aus kollektivwissenschaftlicher Sicht ließe sich hier von einer Virulenzbedingung sprechen, die soziale Kohäsion stiftet. Wenn man also die Nakba zur wesentlichen Konstituente palästinensischer Identität erheben wollte, wie in der Literatur häufig anzutreffen, träfe dies für die

⁷⁶⁷ Und dies zudem in deutscher Sprache, einem (weiteren) „spezifischen Medium westlicher Kognition“, wie Andre Gingrich einst bemerkte. Siehe hierzu, wie zu dem Themenkomplex allgemein Andre Gingrich: Kultur erzählen: Dialoge vom Sprechen und Schreiben. In: Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen. Hrsg. von Thomas Fillitz, Andre Gingrich und Gabriele Rasuly-Paleczek. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation. Seite 271-285. Das obige Zitat entstammt Seite 283.

⁷⁶⁸ Nach dem dialektalen Sprachgebrauch der Levante, Hocharabisch natürlich: Filasṭīnī bi-qalbī.

Zeitzeugengeneration der Nakba zu einem gewissen Grad zu. Eventuell ließe sich hier von einer Art kollektivem Trauma sprechen, wobei es im wissenschaftlichen Diskurs umstritten ist, ob sich der Traumata-Begriff von Einzelpersonen, wo dies im Hinblick auf die Nakba sicher zutrifft, auf Kollektive extrapolieren lässt, bzw. ob dies wirklich „Sinn gibt“.⁷⁶⁹ In der Tendenz zur nostalgischen, ein Stück weit auch sicher idealisierenden, Rückschau auf eine als bäuerliche Idylle erinnerte Heimat wirkt die Zeitzeugengeneration der Nakba tatsächlich ein wenig wie in der Zeit eingefroren, was auch mit dem Bedürfnis nach einer symbolischen Rückkoppelung an selbige einhergeht, welche sich beispielsweise in den berühmten Schlüsseln materialisiert, die sowohl auf die verlorene Heimat als auch auf die gewaltsame Vertreibung aus ihr referieren. Die *ğıl an-Nakba* orientiert sich räumlich in Richtung Palästina und zeitlich in die Vergangenheit, ihr Palästina ist eine aus dem kontinuierlichen Zeitfluss herausgeschnittene Erinnerung, welche in ihrer von Konflikten und sozialen Missständen bereinigten Form in dieser Weise erst im Exil entstand.

Kulturelle Bedeutungsträger, wie im palästinensischen Kontext die im Beispiel erwähnten Schlüssel, zeichnen sich durch ihren polyvalenten Charakter aus.⁷⁷⁰ Das heißt, dass sie zwar durch eine kulturelle Kodierung eine Geschichte erzählen, diese jedoch nicht zwangsläufig von allen Mitgliedern eines Kollektivs einheitlich „gelesen“ wird. Um bei dem Beispiel zu bleiben, wurde soeben konstatiert, dass für in Palästina geborene und vertriebene Palästinenser die Schlüssel primär auf die verlorene Heimat und die Vertreibung aus ihr referieren und dabei auch persönliche Erinnerungen inkorporieren. Dem Halbwachs'schen Postulat des „Primats der Gegenwart über die Vergangenheit“⁷⁷¹ folgend müssen diese keineswegs eine (völlige) Deckungsgleichheit mit den entsprechenden Ereignissen und Gegebenheiten in der Vergangenheit im Sinne einer historischen Faktizität aufweisen. Für die nachfolgende Generation der *ğıl at-taura* würden die Schlüssel hingegen primär eine andere Bedeutung artikulieren: das Recht auf die Rückkehr (*ḥaqq al-‘auda*). Natürlich ist dieses allen Palästinensern ein Begriff, schließlich

⁷⁶⁹ Vgl. Damir-Geilsdorf: Die *nakba* erinnern. Seite 6. Sowie die dort angegebene Literatur.

⁷⁷⁰ Ebd. Seite 74.

⁷⁷¹ Vgl. 3.2.1. sowie die dort angegebene Literatur.

wurde es durch die Resolution 194 der UN-Generalversammlung festgelegt.⁷⁷² Im Hinblick auf die *ḡīl at-ṭaura* ist dieser Begriff jedoch im Kontext der von *fath* und PLO gezielt eingesetzten Identitätspolitik zu verstehen, welche aus der in den Flüchtlingslagern heranwachsenden Generation aufopferungsvoll kämpfende *fidā'īyyūn* (Freiheitskämpfer, wörtlich übersetzt „sich Opfernende“) machte, die auch literarisch als „Helden der Rückkehr“ (*'abṭāl al-‘auda*) in der gesamten arabischen Welt Berühmtheit erlangten und selbst darüber hinaus durch berühmte linksliberale Schriftsteller wie Jean Genet mystifiziert wurden. Der Passivität der aus Palästina geflohenen Vorgängergeneration stellte sich also quasi als Korrektiv eine aktive, aggressive Nachfolgegeneration entgegen. Dies bestätigt Pierre Noras Beobachtung, dass sich Generationen situativ auch in gezielter Abgrenzung zueinander konstituieren können.⁷⁷³ Ein historisches Schlüsselereignis stellt hier wie erwähnt sicher die Niederlage von 1967 dar, welche den Palästinensern (im Exil) suggerierte, dass sie ihr Recht (*ḥaqq*) selbst durchsetzen mussten und nicht auf die Hilfe von den UN, den anderen arabischen Staaten oder sonst jemandem hoffen durften. Es war die Zeit gekommen, „sich zu erheben“, wie es einer meiner Interviewpartner ausdrückte.⁷⁷⁴ Sich dem bewaffneten Widerstand anzuschließen, erfüllte für diese Generation eine Doppelfunktion: Zum einen bewies man selbst Aktivität, was nach Pierre Bourdieu das Primat der Ehre (*ṣaraf*) verlangt.⁷⁷⁵ Zum anderen sollte dies auch die (durch die Nakba beschädigte) Ehre der Familie und schließlich auch des Kollektives insgesamt wiederherstellen. Dies illustriert deutlich die ebenfalls von Bourdieu postulierte Doppeldimension (persönlich/kollektiv) des symbolischen Kapitals und der Ehre (*ṣaraf*).⁷⁷⁶ Das geteilte Drama der Revolution konstituiert eine Generationeneinheit im Mannheim'schen Sinne,⁷⁷⁷ was durch die Tragik des Libanesischen Bürgerkrieges, der das Land ins Chaos stürzte und die ultimative Niederlage der *fidā'īyyūn* besiegelte, nur noch weiter verstärkt wurde. Nichts stiftet mehr Kohäsion, als wenn „die ganze Welt gegen einen ist“, wie auch Nichtwissenschaftlern bekannt sein sollte, etwa durch die Lektüre von Shakespeares berühmter Tragödie „Romeo and Juliet“. Das hier evozierte mythische Grundmotiv

⁷⁷² Artikel 11. Im Internet einsehbar unter:

<https://web.archive.org/web/20150506062438/domino.un.org/unispal.nsf/0/c758572b78d1cd0085256bcf0077e51a?OpenDocument>

⁷⁷³ Vgl. 3.2.2.

⁷⁷⁴ Vgl. 6.3.2.

⁷⁷⁵ Vgl. 6.2.1.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Vgl. 3.2.2.

des Aufbegehrens und Scheiterns bietet ein gewaltiges Identifikationspotential, welches dem der gemeinsam durchlittenen Vertreibung der Vorgängergeneration sogar noch überlegen zu sein scheint. Abschließend soll noch im Sinne einer internen Differenzierung darauf hingewiesen werden, dass keineswegs alle Palästinenser aufopferungsvoll kämpfende *fidā'iyūn* waren. Jedoch lassen sich auch die eher passiven Mitglieder dieser Generation nicht unabhängig von den Strömungen der Revolution (*ṭaura*) denken. Im Mannheim'schen Sinne würde man argumentieren, dass auch sie Teil desselben Generationenzusammenhanges, nur eben nicht der sich innerhalb dieses Zusammenhanges befindlichen Generationeneinheit, sind. Erhebliche identitäre Implikationen im Sinne einer fluiden Teilidentität trägt das gemeinsam durchlebte Schicksal jedoch in beiden Fällen.

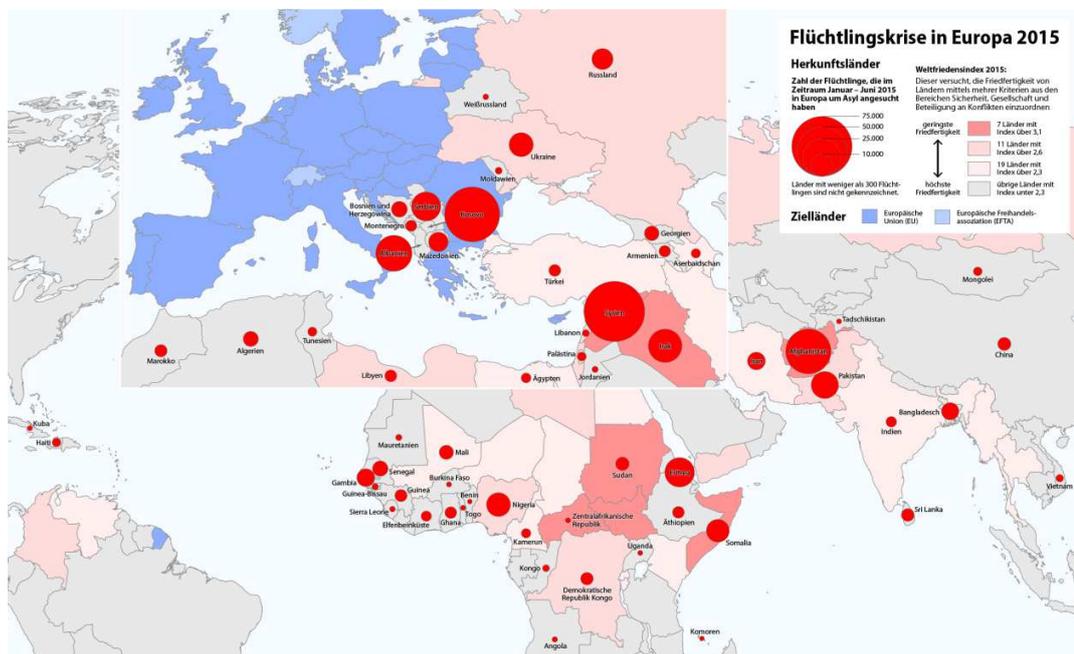
Jenseits von *ṭaura* und *fidā'iyūn* befindet sich die heutige Jugend des Camps, die *Šabāb*⁷⁷⁸. Diese stellen zu einem gewissen Grad den Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit dar, was sich auch darin widerspiegelt, dass ihnen im Analyseteil zwei Kapitel gewidmet wurden, wobei sich deren Letzteres mehr als abschließender Epilog denn als Analyse versteht. Die Zentralität der *Šabāb* in der Studie war keineswegs *a priori* so geplant, sondern ergab sich erst im Forschungsprozess selbst. Somit könnte man also sagen, dass sich die *Šabāb* in den Mittelpunkt der Studie gedrängt haben, ohne dass dies von mir ursprünglich so intendiert gewesen war. Dies liegt zum einen in der relativen Abwesenheit spezifischer ethnologischer Studien zu der heutigen „Jugend“ in den palästinensischen Flüchtlingslagern im Libanon begründet, welche dem komparativen Charakter der Arbeit entsprechend eine gewisse Fokussierung auf diese während der Feldforschung erforderlich machte. Zudem fiel mir während meines Aufenthaltes in *Šātīlā* der Zugang zu den *Šabāb* anfangs leichter als etwa zu der Zeitzeugengeneration der Nakba, wenngleich ich heute froh bin, behaupten zu können, Campbewohner aller Altersklassen als Freunde bezeichnen zu dürfen.

Entscheidender als diese Aspekte jedoch war die Tatsache, dass ich während meines Aufenthaltes in *Šātīlā* den Eindruck gewann, Zeuge eines virulenten Transformationsprozesses unter den *Šabāb* zu werden. Wild über dessen Auswirkungen in der Zukunft zu spekulieren wäre unseriös und zudem schlechter

⁷⁷⁸ Plural von *Šāb* (alternative Schreibweise *Šab*, beide Versionen sind lexikalisch. Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch. Seite 628). *Šāb* bezeichnet einen Jugendlichen oder als Adjektiv jemanden als jugendlich. Da es sich jedoch vom Verb *šabba* („zum (jungen) Mann heranwachsen“; ebd. Seite 627) ableitet, lässt es sich als spezifisch männlich verstehen. Dies korrespondiert mit der Tatsache, dass sich die vorliegende Studie primär auf männliche Biographien bezieht.

Stil, weshalb ich an dieser Stelle Abstand davon nehmen möchte, unzweifelhaft war jedoch, dass Dinge in Bewegung waren und etwas „passierte“. Etwas theatralisch ausgedrückt ließe sich konstatieren, dass die Šabāb dabei waren, eine Geschichte zu schreiben, die bisher noch von niemandem erzählt wurde.

Diese Geschichte steht wie in Kapitel 6.2. dargestellt im Kontext globaler Transformationsprozesse, insbesondere mit dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung in weiten Teilen der arabischen Welt und des daraus resultierenden Massenexodus in Richtung Europa. Dieser wiederum steht in einem breiteren Zusammenhang globaler Deterritorialisierungs- und Migrationsbewegungen, welche sich keineswegs auf Europa beschränken, hier aber in den Jahren 2015 respektive 2016 ihren vorläufigen Höhepunkt in den Flüchtlingswellen aus dem Irak und insbesondere Syrien fanden. Die folgende Grafik illustriert diesen Zusammenhang, wengleich sie nur eine Momentaufnahme aus dem Jahr 2015 reflektiert:



Quelle: cc/Wikimedia/Maximilian Dörrbecker; Nutzungsbedingungen unter:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karte_Fl%C3%BChtlingskrise_in_Europa_2015_-_Herkunftsl%C3%A4nder_der_Asylsuchenden.png

Wie in Kapitel 6.2. erörtert stellt Migration bei den Šabāb (auch) ein Mittel zur performativen Zurschaustellung von Aktivität und so zur Erlangung von symbolischem Kapital im Sinne Pierre Bourdieus dar. Dementsprechend wäre eine Betrachtung, die sich in ökonomischen Beweggründen erschöpft zwar nicht falsch,

aus sozialanthropologischer Perspektive jedoch völlig unzureichend. Im Kontext des Flüchtlingslagers Šātīlā lässt sich konstatieren, dass die Ankunft der vielen syrischen Flüchtlinge im Camp erhebliche Auswirkungen auf die Lebensentwürfe der Šabāb hatte, was illustriert, dass lokale Identitäten sich in einem interdependenten Wechselverhältnis mit dem Rest der Welt befinden und, da die Šabāb stärker betroffen waren als die anderen Generationen, zudem keine homogenen Entitäten darstellen. Dies korrespondiert mit den Feststellungen Andre Gingrichs,⁷⁷⁹ wie im Laufe der Studie mehrfach deutlich wurde. Für die Syrer, insbesondere für junge, männliche und unverheiratete Syrer, stellt der Libanon lediglich eine Durchgangsstation auf dem Weg in ein europäisches Drittland dar, in welchem sie sich ein besseres Leben erhoffen. Kaum einer von ihnen käme auf den Gedanken, sich dauerhaft in Šātīlā niederzulassen. Dies käme einer Resignation im Sinne einer (Selbst-)Aufgabe gleich. Diese im Camp auf einmal nahezu omniprésente Einstellung machte den Šabāb sozusagen *ad hoc* klar, wie passiv und untätig sie bisher gewesen waren. Warum sollten sie sich mit der Perspektivlosigkeit des palästinensischen Daseins im Libanon zufrieden geben?! Natürlich ist man aus Šātīlā und ein Sohn des Camps, ein 'ibn al-muḥayyam, aber ist man nicht ursprünglich Palästinenser und nicht Libanese? Wenn der gesamte Nahe Osten also gegenwärtig wie ein Katastrophengebiet erscheint, in dem es keine Zukunftsperspektive gibt, wie in den Interviews und informellen Gesprächen in leicht divergierender Form immer wieder geäußert wurde, was hält einen noch hier? Diese Überlegungen führten zu einer Grundeinstellung, die ich als „neuen Pragmatismus“⁷⁸⁰ bezeichnet habe und die dem glühenden Idealismus der Revolutionsgeneration in scharfem Kontrast nahezu diametral entgegengesetzt gegenübersteht. Auch hier konstituieren sich die Generationen also ein Stück weit „gegeneinander“.⁷⁸¹ Dies alles ist im Kontext einer globalen Bewegung zu sehen, in der (überwiegend junge und männliche) Menschen überall auf der Welt das Gefühl haben, ein Anrecht auf ein besseres Leben zu besitzen, was eine der Triebfedern der gegenwärtigen globalen Flüchtlingskrise darstellt.

Die Forderung nach „Rechten“ (ḥaqq; ḥuqūq), welche man besitzen sollte, einfach weil man nicht weniger Mensch ist als jeder beliebige Libanese oder Europäer, und

⁷⁷⁹ Vgl. Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 30.

⁷⁸⁰ Vgl. 6.2.

⁷⁸¹ Vgl. 3.2.2.

welche einem im Libanon dennoch vorenthalten werden, war ein Leitmotiv in den Narrationen nahezu aller Šabāb. Migration oder auch schon allein das zur Schau gestellte Verlangen danach symbolisiert also das aktive Einfordern dieser einem zustehenden Rechte und evoziert somit das Bild eines heldenhaften Kampfes für Gerechtigkeit, dessen mythische Grundstruktur wie unter 6.2. dargestellt dem säkularen Märtyrermythos der fidā'iyūn während der taura gleicht. Dies ist vor allem deshalb erstaunlich, weil Abwanderung zu Revolutionszeiten noch mit Feigheit, ja sogar Verrat, gleichgesetzt wurde. Auch hier hat sich die Semantik also von einer Generation auf die nächste nahezu umgekehrt. Wie unter 6.3. klar wurde, stehen die Angehörigen der ġīl at-taura Migration zwar noch immer mit ambivalenten Gefühlen gegenüber, akzeptieren aber, dass die Šabāb das Bedürfnis haben, „etwas zu tun“. Nur Aktivität schützt vor Verlust von Ehre (šaraf), welcher in seiner Doppelfunktion (persönlich/kollektiv) dann auch das Ansehen der gesamten Familie beschädigen würde, um an dieser Stelle erneut Bourdieus „Theorie der Praxis“ zu bemühen.

Diese Dynamiken werden maßgeblich durch die Neuen Medien verstärkt, bzw. überhaupt erst möglich machen, da diese (grenzüberschreitende) soziale Interaktion ermöglichen, welche zur Konstruktion von Identität essentiell notwendig ist,⁷⁸² wie auch šaraf vor anderen gelebt werden muss.⁷⁸³ Die Šabāb partizipieren also an einem gemeinsamen Schicksal im Sinne Mannheims⁷⁸⁴, was nicht nur für diejenigen gilt, die sich selbst auf den gefährlichen Weg nach Europa machen, sondern ebenfalls für die Zurückgebliebenen, welche den Weg ihrer Freunde über Facebook, WhatsApp etc. live mitverfolgen und jeden Grenzübertritt ihrer Freunde bejubeln. Dieser generationelle Zusammenhang stellt mehr als ein bloßes Lagerungsphänomen dar und trägt somit identitäre Implikationen im Sinne einer fluiden Teilidentität.⁷⁸⁵ Diese verortet sie gleichsam in einer globalen Bewegung, von der ich zu behaupten wage, dass es möglicherweise seit der gegenkulturellen Jugendbewegung der sogenannten „Flower Power“, welche sich in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre nahezu viral über die westlichen Staaten verbreitete und dabei primär die weiße Mittelschicht infizierte, kein Äquivalent in Bezug auf Umfang und altersspezifische Beschaffenheit gegeben hat. Bei beiden Phänomenen haben wir es mit globalen

⁷⁸² Vgl. Gingrich: Kulturelle Identitäten. Seite 29.; Vgl. 6.2.

⁷⁸³ Vgl. Bourdieus: Theorie der Praxis. Seite 26.; Vgl. 6.2.

⁷⁸⁴ Vgl. 3.2.2.

⁷⁸⁵ Vgl. 6.2.2.

Phänomenen in einer transnationalen Dimension zu tun, welche primär von der „Jugend“, bei aller dem Begriff inhärenten Abstraktheit, getragen wird. Nur tun wir, als „der Westen“, um einen weiteren abstrakten Begriff zu bemühen, uns schwer damit, diese Bewegung als solche zu erkennen. Während zu Zeiten der „Flower Power“ weite Teile Afrikas, Arabiens und Südamerikas irritiert von dem waren, was da in den westlichen Industrienationen passierte,⁷⁸⁶ sind es heute spiegelverkehrt Nordamerika, Australien und vor allem Europa, welche mit den Neuankömmlingen aus der „Dritten Welt“ nichts anzufangen wissen, was über eine, falls möglich, zügige Abschiebung hinausgeht. Dies hängt natürlich maßgeblich damit zusammen, dass „wir“ (als der Westen) die bei uns eintreffenden primär als „Flüchtlinge“, also als „beunruhigendes Element“ in einer etablierten Ordnung, wie es Giorgio Agamben treffend beschreibt,⁷⁸⁷ verstehen, und erst sekundär als (überwiegend junge) Menschen. Dies aber stellt einen Kardinalfehler dar: Elemente, die eine bestehende Ordnung gefährden, müssen bestenfalls verwaltet und schlimmstenfalls neutralisiert werden. Menschen hingegen, mit allen ihren Beweggründen, Träumen und auch (legitimen) Forderungen, müssen verstanden werden. Davon sind wir derzeit weit entfernt. „Fluchtursachen bekämpfen“ lautet zumindest in Deutschland die neue Zauberformel. Das klingt sinnvoll und dennoch frage ich mich, warum man auf diesen Gedanken erst jetzt kommt. Auch habe ich Zweifel, ob es sich hier nicht am Ende nur um einen zu Wahlkampfzeiten⁷⁸⁸ gut funktionierenden Slogan handelt, der sich später *de facto* mit „Menschen in Libyen in Lager stecken“ übersetzen lassen wird. Im Flüchtlingslager Šātīlā jedenfalls wird seit siebzig Jahren lediglich verwaltet.

Zum Abschluss möchte ich noch einmal auf meinen Freund Maḥmūd zurückkommen. Wie bei der Lektüre des Epiloges ersichtlich gibt es eine ganze Reihe von Dingen, die Maḥmūd nicht mag, ja sogar hasst. Dazu gehören u.a. die libanesischen Autoritäten und die arabischen Regierungen, insbesondere diejenigen der Golfstaaten und, aufgrund seiner persönlichen Lebensgeschichte leicht nachvollziehbar, die Syriens. Ganz entschieden, und das ist bemerkenswert, ebenfalls mit dazu gehören die palästinensischen Fraktionen, egal ob fathḥ oder Ḥamās, welche

⁷⁸⁶ Man denke nur an den für Außenstehende kaum fassbaren „Hippie Trail“, der Tausende Jugendliche der gut situierten, weißen Mittelschicht auf Sinnsuche über Arabien nach Indien führte.

⁷⁸⁷ Vgl. Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. Seite 140.

⁷⁸⁸ Verfasst am 31. August 2017 in Deutschland, also unmittelbar vor der Bundestagswahl am 24. September 2017.

die Palästinenser „belügen und bestehlen“. Vielleicht sogar noch bemerkenswerter ist aber, wer (zumindest offen ausgesprochen) nicht mit dazugehört, da dies die Besatzungsmacht Israel mit einschließt. Dabei sollte man sich natürlich nicht der Illusion hingeben, dass Maḥmūd große Sympathien für die Israelis hegt. Zumindest aber scheint er deren Verhalten eher verstehen zu können als das der palästinensischen Politiker, welche ihr eigenes Volk bestehlen. Hier soll es nicht um eine naive, auf falschen Vorannahmen fußende Utopie eines baldigen Friedens gehen. Jeder, der gelegentlich die Nachrichten aus der Region verfolgt, weiß, dass die große Politik von etwas auch nur annähernd Derartigem zurzeit weiter entfernt zu sein scheint als jemals zuvor. Jedoch möchte ich am Rande darauf hinweisen, dass es auch in der israelischen Gesellschaft abseits des politischen Mainstream um Benjamin Netanjahu und Likud Gruppen wie beispielsweise B'Tselem oder Schalom Achschaw (hierzulande meist als Peace Now oder auch Frieden Jetzt bezeichnet) gibt, welche von vielen jungen Israelis unterstützt werden und die den Eliten ihres Landes stark skeptisch gegenüberstehen.⁷⁸⁹ Man könnte auch sagen, dass diese an ihren Eliten zweifeln, ganz so wie das auch Maḥmūd in Šātīlā tut. Vielleicht steht ja auch dieser Zweifel am Anfang von etwas Großem.

⁷⁸⁹ Peace Now war auch Initiator einer Demonstration im Mai diesen Jahres, welche zur Freigabe der besetzten Palästinensergebiete aufrief und der sich immerhin 15.000 Israelis anschlossen – eine erstaunliche Anzahl hinsichtlich der Tatsache, dass sich einige Mitglieder der Regierung mittlerweile ganz offen für eine Annexion der Westbank aussprechen. Vgl. ZEIT ONLINE/dpa/AFP: Tausende Israelis demonstrieren für Zweistaatenlösung. In: ZEIT ONLINE (28. Mai 2017). Im Internet unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-05/israel-demonstration-zwei-staaten-loesung-tel-aviv>. Zuletzt abgerufen am 21.09.2017.

Literaturverzeichnis

- 'Abd Allāh 'Abd al-Dā'im: Nakbat Filasṭīn 'ām 1948. Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a li-ṭ-Ṭibā'a wa-'n-Našr 1998.
- 'Abdallāh Kallam, Maḥmūd: Ṣabrā wa-Ṣātīlā: dākīrat ad-damm. Bairūt: Bīsān 2003.
- Abdo, Nahla und Ronit Lentin (Hrsg.): Women and the politics of military confrontation: Palestinian and Israeli gendered narratives of dislocation. New York: Berghahn Books 2002.
- Abdo, Nahla: Dislocating Self, Relocating „Other“: A Palestinian Experience. In: Dies. und Ronit Lentin (Hrsg.): Women and the politics of military confrontation: Palestinian and Israeli gendered narratives of dislocation. New York: Berghahn Books 2002. Seite 119-159.
- Abū Sitta, Salmān Ḥusain: siğill an-nakba 1948. London: Palestinian Return Centre 2001.
- Abu-Amr, Ziad: Islamism. In: Encyclopedia of the Palestinians. Überarbeitete Neuauflage. Hrsg. von Philip Mattar. New York: Facts on File 2005. Seite 234-236.
- Abu-Lughod, Lila: Return to Half-Ruins. Memory, Postmemory and Living History in Palestine. In: Dies. und Aḥmad H. Sa'dī: : Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 77- 106.
- Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Agamben, Giorgio: State of Exception. Übersetzt aus dem Italienischen von Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press 2005.
- al-'ārif, ārif: an-Nakba: nakbat Bait al-Maqdis wa-'l-firdaus al-mafqūd. Bairūt: Mu'assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīniya 2012.
- Alexandra und Toine van Teeffelen: To Exist Is To Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday. In: The Jerusalem quarterly (2014). Seite 86-99.
- Ali, Zarefa: A Narration Without an End: Palestine and the Continuing Nakba. Bir Zait: Birzeit University 2013.
- Allan, Diana K.: The Politics of Witness: Remembering and Forgetting 1948 in Shatila Camp. In: Sa'dī, Aḥmad H. und Lila Abu-Lughod: Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 253-284.
- Anderson, Benedict: Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. Überarbeitete Neuauflage. London: Verso 2006.
- Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung. München: Beck 2007.

- Assmann, Jan: Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In: Hermann Krapoth und Denis Laborde (Hg.): Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. Seite 65-83.
- Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. Seite 9-19.
- Astrid, Erll: Memory in Culture. London: Palgrave Macmillan UK 2016.
- Bachmann-Medick, Doris: Kulturanthropologie. In: Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Hrsg. von Ansgar und Vera Nünning. Stuttgart: Springer 2008. Seite 86-108.
- Balk, Sabine: Einführung. In: Entwicklung und Zusammenarbeit. Monatliches E-Papier. Schwerpunkt: Globale Flüchtlingskrise. Hrsg. von ENGAGEMENT GLOBAL. Februar 2016.
- Barakat, Halim: The Arab World: Society, Culture, and State. Berkeley: University of California Press 1993.
- Barbosa, Gustavo B.: Non-Cockfights: On Doing/Undoing Gender in Shatila, Lebanon. London: London School of Economics 2013.
- Barr, James: A Line in the Sand. The Anglo-French struggle for the Middle East, 1914–1948. New York: Norton 2011.
- Beer, Bettina: Biographische Methode. In: Wörterbuch der Völkerkunde. Hrsg. von Wolfgang Müller. Neuausgabe, 2. Auflage. Berlin: Reimer 2005.
- Bendix, Regina: Reflections on Earthquake Narratives. In: Western Folklore, 49. Jg. (1990), H.4. Seite 331-347.
- Bendix, Regina: Woran erkennt man Mythen? In: Arbeit am Mythos. Hrsg. von Annette Zgoll und Reinhard G. Kratz. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. Seite 59-78.
- Bendix, Regina: Zwischen Chaos und Kultur: Anmerkungen zur Ethnographie des Erzählens im ausgehenden 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Volkskunde, 92. Jg. (1996), H. 2. Seite 169-184.
- Benvenisti, Meron: Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948. Berkeley: University of California Press 2000.
- Blume, Georg; Marc Brost; Tina Hildebrandt; Alexej Hock; Sybille Klormann, Angela Köckritz; Matthias Krupa; Mariam Lau; Gero von Randow; Merlind Theile; Michael Thumann und Heinrich Wefing: Grenzöffnung für Flüchtlinge – Was geschah wirklich? DIE ZEIT (18. August 2016).
- Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Opladen: Budrich 1991.
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Bourdieu, Pierre: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

- Bourdieu, Pierre: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Bowman, Glenn: Tales of the Lost Land. Palestinian Identity and the Formation of Nationalist Consciousness. In: *New Formations* 5 (1988).
- Bushnaq, Inea: Folklore. In: *Encyclopedia of the Palestinians*. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 162 – 167.
- Butler, Judith; Ernesto Laclau und Slavoj Žižek: *Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso 2000. Seite 36.
- Carrier, Peter: Pierre Noras Les Lieux de memoire als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]*. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 141-162.
- Clifford, James und George Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkely: University of California Press 1986.
- Cobban, Helena: *The Palestinian Liberation Organisation: People, Power, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press 1948.
- Cohen, Erik H.: Components and Symbols of Ethnic Identity: A Case Study in Informal Education and Identity Formation in Diaspora. In: *Applied Psychology: An International Review* 53 (2004). Seite 87-112.
- Crapanzano, Vincent: *Tuhami. Portrait eines Marrokaners*. Stuttgart: Klett-Cotta 1983.
- Dalman, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina*. Bd. 1-7. 2. Nachdruck-Aufl. der Ausgabe Gütersloh 1935. Hildesheim: Olms 1987.
- Dalman, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina*. Bd. 8. *Das häusliche Leben: Geburt, Heirat, Tod*. Hrsg. von Julia Männchen. Berlin: de Gruyter 2001.
- Damir-Geilsdorf, Sabine: *Die nakba erinnern: Palästinensische Narrative des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948*. Wiesbaden: Reichert 2008.
- *Deir Yassin Remembered* (letzter Zugriff 11.10.2017)
- DPA: Tausende Israelis demonstrieren für Zweistaatenlösung. In: *ZEIT ONLINE* (28. Mai 2017).
- El Husseini, Abdul Mottaleb: Die Religionsgemeinschaften im Libanon. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58 (2008). Seite 32-38.
- Emablo, Birgit: *Palästinenser im arabischen Roman: Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina 1948 – 1988*. Wiesbaden: Reichert 2000.
- Enderwitz, Susanne: *Essen, Kultur und Identität. Eine arabische Perspektive*. In: *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*. Hrsg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers. Köln/Weimar: Böhlau 2003. Seite 235-244.
- Enderwitz, Susanne: *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*. Hrsg. von Birgit Embalo, Priska Furrer, Angelika Neuwirth, Rotraud Wiedlandt und Renate Würsch. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2002.
- Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler 2005.

- Farah, Randa: Palestinian Refugees. Dethroning the Nation at the crowning of the 'Staelet'. In: Interventions: The International Journal of Postcolonial Studies. 8. Jg. (2006). Seite 228-252.
- Farangi, Abdallah: PLO und die Palästinenser. Vergangenheit und Gegenwart. Frankfurt am Main: R. G. Fischer Verlag 1982.
- Fisk, Robert: Lebanon's dispossessed come home: Robert Fisk in Damour on the scars of an orgy of ethnic cleansing. In: The Independent (15.05.1993).
- Fisk, Robert: Pity the Nation: Lebanon at War. Oxford University Press 2002.
- Flick, Uwe: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Überarbeitete Neuauflage. Reinbek: Rowohlt 2002.
- Foucault, Michel: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2006.
- Genet, Jean: Prisoner of Love. London: Picador 1989.
- Gerges, Fawaz A.: Lebanon: In: Encyclopedia of the Palestinians. Überarbeitete Neuauflage. Hrsg. von Philip Mattar. Infobase Publishing 2005. Seite 304-308.
- Gilsenan, Michael: Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in Arab society. London: Tauris 1996.
- Ging, John: Eine einzigartige Beziehung. Die UNRWA und die palästinensischen Flüchtlinge. In: Palästina und die Palästinenser. 60 Jahre nach der Nakba. Hrsg. von der Heinrich-Böll-Stiftung und Christian Sterzing. Berlin: Heinrich Böll-Stiftung 2011. Seite 334-340.
- Gingrich, Andre und Monika Palmberger: Qualitative Comparative Practices: Dimensions, Cases and Strategies. In: The SAGE handbook of qualitative data analysis. Hrsg. von Uwe Flick. Los Angeles, Calif. [u.a.]: Sage 2014.
- Gingrich, Andre: Comparative Methods in Socio-Cultural Anthropology Today. In: The SAGE handbook of social anthropology. Hrsg. von Richard Fardon, Olivia Harris, Trevor H. J. Marchand, Mark Nuttall, Cris Shore, Veronica Strang und Richard A. Wilson. London: SAGE Publications Ltd 2012.
- Gingrich, Andre: Identität. In: Lexikon der Globalisierung. Hrsg. von Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll und Andre Gingrich. Bielefeld: Transcript 2011. Seite 143 – 146.
- Gingrich, Andre: Kultur erzählen: Dialoge vom Sprechen und Schreiben. In: Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen. Hrsg. von Thomas Fillitz, Andre Gingrich und Gabriele Rasuly-Paleczek. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation. Seite 271-285.
- Gingrich, Andre: Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa. In: Johanna Riegler (Hrsg.): Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2005. Seite 23-49.

- Girtler, Roland: Methoden der Feldforschung. 4., völlig neu bearb. Aufl. Wien: Böhlau 2010.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss: Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber 1998.
- Gottowik, Volker: Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur. In: Zeitschrift für Ethnologie 130 (2005). Seite 23-44.
- Granqvist, Hilma: Aḥwāl az-zawāğ fī qarya filastīniya. Bairūt: al-Markaz al-‘Arabī li-l-Abḥāt wa-Dirāsāt as-Sīyāsāt 2015.
- Granqvist, Hilma: Marriage Conditions in a Palestinian Village. Helsingfors : Akad. Buchh. 1931.
- Graves, Matthew und Elizabeth Rezniewsk: From Collective Memory to Transcultural Remembrance. PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies 7 (2010). Seite 1-15.
- Gupta, Akhil and James Ferguson: Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. In: Cultural Anthropology 7 (1992). Seite 6-23.
- Halbmayer, Ernst und Jana Salat: Offene und verdeckte Beobachtung. Universität Wien: Institut für Kultur- und Sozialanthropologie. Offizielle Website (letzter Zugriff 09.06.2016)
- Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag 1985.
- Haller, Dieter: Tanger: Der Hafen, die Geister, die Lust. Eine Ethnographie. Bielefeld: Transcript 2016.
- Hanafi, Sari: Palestinian Refugee Camps in Lebanon: Laboratories of State-in-the-Making, Discipline and Islamist Radicalism. In: Thinking Palestine. Hrsg. von Ronit Lentin. London: Zed Books 2008. Seite 82-101.
- Hanafi, Sari: Palestinian Refugee Camps: Disciplinary Space and Territory of Exception. CARIM-AS 2008/44. Robert Schuman Centre for Advanced Studies. San Domenico di Fiesole: European University Institute 2008.
- Hansen, Klaus P.: Kultur, Kollektiv, Nation. Passau: Verlag Karl Stutz 2009 (= Schriften der Forschungsstelle Grundlagen Kulturwissenschaft).
- Hansen, Klaus P.: Zulässige und unzulässige Komplexitätsreduktion beim Kulturträger Nation. In: Intercultural Journal 8 (2009). Seite 7-18.
- Heidemann, Frank: Ethnologie. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Hirst, W. und David Manier: The diverse forms of collective memory. In: G. Echterhoff und M. Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 37-58.
- Ḥūrī, Ilyās: an-nakba al-mustamirra. In: mağālāt ad-Dirāsāt al-Filastīniya 89 (2012).
- International Crisis Group: Lebanon’s Palestinian Dilemma: The Struggle over Nahr al-Bared. Middle East Report N°117 (1. März 2012).
- Janyusi, Lena: Iterability, Cumulativity, and Presence. The Relational Figures of Palestinian Memory. In: Ahmad H. Sa’di und Lila Abu-Lughod (Hrsg.):

- Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 107-134.
- Jurt, Joseph: Bourdieus Kapital-Theorie. In: Bildung, Arbeit, Erwachsenwerden: Ein interdisziplinärer Blick auf die Transition im Jugend- und jungen Erwachsenenalter. Hrsg. von Manfred Max Bergman, Sandra Hupka-Brunner, Thomas Meyer und Robin Samuel. Wiesbaden: Springer 2012. Seite 21-41.
 - Kadur, Monika: Libanon 1996-2007. Seit dem Ende des Bürgerkriegs bis in die Gegenwart. Berlin: Pro Asyl 2007.
 - Khader, Hassan: One event, two signs. In: Al-Ahram Weekly, (2. April 1998).
 - Khalili, Laleh: Grass-roots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon. In: Journal of Palestine Studies 34 (2004). Seite 6-22.
 - Khalili, Laleh: Virtual Nation: Palestinian Cyberculture in Lebanese Camps. In: Stein, R. L. und T. Swedenburg (Hg.): Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture. Duke University Press 2005. Seite 126-149.
 - Köndgen, Olaf: Die „Neuen Historiker“: Israel revidiert sein geschichtliches Selbstverständnis. Bonn: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001.
 - Krämer, Gudrun: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel. München: Beck 2002.
 - Krist, Stefan und Margit Wolfsberger: Identität, Heimat, Zugehörigkeit, Remigration. In: Anthropologie der Migration: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Hrsg. von Maria Six-Hohenbalken und Jelena Tošić. Wien: Facultas 2009. Seite 164 – 185.
 - Kruse, Jan; Stephanie Bethmann; Debora Niermann und Christian Schmieder (Hrsg.): Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis. Weinheim: Beltz Juventa 2012.
 - Langness, Lewis: The life history in anthropological science. New York: Holt, Rinehart and Winston 1965.
 - Lau, Jörg: Der Botschafter, der keiner sein darf. In: Die Zeit (23. August 2012).
 - Lenneberg, Eric H.: Foundations of Language Development: A multidisciplinary Approach. New York: Acad. Press 1975.
 - Lentin, Ronit (Hrsg.): Thinking Palestine. London: Zed Books 2008.
 - Leonhard, Nina: Öffentliche versus familiale Geschichtserinnerung? Beobachtungen zur individuellen Deutung des Nationalsozialismus bei drei Generationen. In: Gerald Echterhoff und Martin Saar (Hrsg.): Kontexte und Kulturen des Erinnerns [Contexts and Cultures of Remembering]. Konstanz: UVK Press 2002. Seite 203-223.
 - Lewis, Oscar: The children of Sánchez: Autobiography of a Mexican family. London: Penguin Books 1964.
 - Lindholm Schulz, Helena: The Palestinian Diaspora. Formation of Identities and Politics of Homeland. London: Routledge 2003.

- Lindner, Rolf: Was ist „Kultur der Armut“? Anmerkungen zu Oscar Lewis. In: Herkommer, Sebastian (Hrsg.): Soziale Ausgrenzungen. Hamburg: VSA-Verlag 1999. Seite 171–178.
- Lockman, Zachary: Die Palästinenser, die arabischen Staaten und Israel. In: Palästina und die Palästinenser. 60 Jahre nach der Nakba. Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung und Christian Sterzing. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung 2011. Seite 302-311.
- Lynd, Staughton, Sam Bahour und Alice Lynd (Hrsg.): Homeland. Oral Histories of Palestine and Palestinians. New York: Olive Branch Press 1994.
- Mack, Natasha; C. Woodsong; K.M. MacQueen ; G. Guest und E. Namey: Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide. Research Triangle Park: FHI 2005.
- Mader, Elke: Anthropologie der Mythen. Wien: Facultas 2008.
- Malinowski, Bronislaw: Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Dutton, New York: G. Routledge 1922.
- Malinowski, Bronislaw: The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea. London: Routledge & Kegan Paul 1929.
- Malkki, Liisa: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In: Cultural Anthropology 7 (1992). Seite 24 – 44.
- Mannaa, Samer: To be a Palestinian in Lebanon! Short stories – Flashbacks. Beirut: Dar al-Khuloud 2016.
- Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingel. u. hg. von Kurt H. Wolff. 2. Auflage. Neuwied: Luchterhand 1970. S. 509-565.
- Marcus, George E. und Dick Cushman: Ethnographies as Texts. Annual Review of Anthropology 11 (1982). Seite. 25-69.
- Marcus, George E.: Ethnography in/ of the world system: The emergence of multi- sited ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24 (1995). Seite 95-117.
- Mariko, Mori: Zionism and the Nakba: The Mainstream Narrative, the Oppressed Narratives, and the Israeli Collective Memory. In: Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies 3 (2009). Seite 89–107.
- markaz al-ma' lūmāt al-waṭanī al-filasṭīnī: al-maḡāzir al-Isrā'īliya. (Letzter Zugriff 05.10.2017)
- Masalha, Nur: Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, Oral History and Narratives of Memory. In: Holy Land Studies 7 (2008). Seite 123-156.
- McCarthy, Justin: Population. In: Encyclopedia of the Palestinians. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 394 – 405.
- Meir, Golda: Mein Leben. Hamburg: Hoffmann und Campe 1975.

- Mengel, Maurice: Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Biographie in der musikethnologischen Forschung. Köln: Universität Köln 2002.
- Miari, Sunaina (Hrsg.): Palestinian Refugees: Different Generations, But One Identity. Bir Zait: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012.
- Mogalle, Marc: Management transdisziplinärer Forschungsprozesse. Basel: Birkhäuser 2001.
- Morris, Benny: The birth of the Palestinian refugee problem revisited. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2009.
- Morris, Benny: The Liar as Hero. In: Scholars for Peace in the Middle East (SPME). April 7 (2011).
- Musa, Alami: The Lesson of Palestine. In: Middle East Journal 4 (1949). H. 3. Seite 373-405.
- Neumer, Katalin: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise“ in Wittgensteins Nachlass. In: Wittgenstein-Studien. Hrsg. von Wilhelm v. Lütterfelds, Stefan Majetschak, Richard Raatzsch und Wilhelm Vossenkuhl. Band 1. Online-Ressource. Berlin: De Gruyter & Co 2010. Seite 71-120.
- Niethammer, Lutz (Hrsg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der Oral History. Frankfurt a. M. 1985.
- Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000.
- Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: Representations 26 (1989). Seite 7-24.
- Norton, August Richard: Hezbollah: A short History. Princeton: Princeton University Press 2007.
- Ofteringer, Roland (Hrsg.): Palästinensische Flüchtlinge und der Friedensprozess. Palästinenser im Libanon. Berlin: Das Arabische Buch 1997.
- Pappé, Ilan: at-Taḥīr al-‘irqī fī Filasṭīn. Bairūt: Mu’assasat ad-Dirāsāt al-Filasṭīniya 2007.
- Pappé, Ilan: Critique and Agenda: The Post-Zionist Scholars in Israel. In: History and Memory 7 (1995), H. 1. Seite 66-90.
- Peteet, Julie: Landscape of Home and Despair. Palestinian Refugee Camps. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2005.
- Pfeiffer, Fiona: Erinnerung an Krieg und Flucht im Flüchtlingslager Nahr al-Bared im Nordlibanon. Freiburg: Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere 2011.
- Pingel, Falk: Contested Past, Disputed Present: Curricula and Teaching in Israeli and Palestinian Schools. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung 2003.
- Rashid Khalidi: Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness. New York: Columbia University Press 1997.
- Renn, Joachim: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise: Das doppelte Übersetzungsproblem des sozialwissenschaftlichen Kulturvergleichs. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005.

- Robert, Rüdiger; Daniela Schlicht und Shazia Saleem (Hrsg.): Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten: Studien zum Verhältnis von Staat und Religion. Münster: Waxmann 2010.
- Ronnefeldt, Clemens: Die Diskriminierung palästinensischer Flüchtlinge im Libanon endlich aufheben. In: Das Magazin FriedensForum 1 (2005).
- Rotberg, Robert (Hg.): Israel and Palestinian Narratives of Conflict. History's Double Helix. Indianapolis: Indiana University Press 2006.
- Rumpf, Ingrid: Die palästinensischen Flüchtlinge im Libanon (von 1948 bis heute). Pfullingen: Flüchtlingskinder im Libanon e.V. 2007.
- Sabella, Bernard: Religious and Ethnic Communities. In: Encyclopedia of the Palestinians. Hrsg. von Philip Mattar. Überarbeitete Neuauflage. New York: Facts on File 2005. Seite 421 - 423.
- Sa'dī, Ahmad H. und Lila Abu-Lughod: Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007.
- Sa'dī, Ahmad H.: Afterword. Reflections on Representation, History and Moral Accountability. In: Ders. und Lila Abu-Lughod: Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 284-314.
- Sa'dī, Ahmad H.: Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity. In: Israel Studies, 7. Jg. (2002), H. 2. Seite 175 – 198.
- Safran, William: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: Diaspora: A Journal of Transnational Studies 1 (1991). Seite 83-99.
- Said, Edward W.: After the last Sky: Palestinian Lives. New York: Columbia University Press 1999.
- Sayigh, Rosemary: Palästinenser im Libanon: Die (Auf-)Lösung des Flüchtlingsproblems. In: Roland Ofteringer (Hrsg.): Palästinensische Flüchtlinge und der Friedensprozess. Palästinenser im Libanon. Berlin: Das Arabische Buch 1997. Seite 15-36.
- Sayigh, Rosemary: Palestinian Camp Women as Tellers of History. In: Journal of Palestine Studies 27 (1998). Seite 42-58.
- Sayigh, Rosemary: Palestinian Refugee Identity/ies: Generation, Region, Class. In: Sunaina Miari (Hrsg.): Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity. Bir Zait: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012. Seite 13-29.
- Sayigh, Rosemary: Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return. In: Middle East Policy 8 (2001) H.1. Seite 94-105.
- Sayigh, Rosemary: Palestinians: From peasants to revolutionaries. A people's history recorded by Rosemary Sayigh from interviews with camp Palestinians in Lebanon. London: Zed Press 1979.
- Sayigh, Rosemary: Palestinians: From Peasants to Revolutionaries: a people's history recorded by Rosemary Sayigh from interviews with camp Palestinians in Lebanon. London: Zed Press 1979.

- Sayigh, Rosemary: Women's Nakba Stories: Between Being and Knowing. In: Sa' dī, Aḥmad H. und Lila Abu-Lughod: Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory. New York: Columbia University Press 2007. Seite 135-160.
- Schäfer, Bernhard und Johannes Kopp (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 9., grundlegend überarbeitete und aktualisierte Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- Schiocchet, Leonardo: Palestinian Sumud: Steadfastness, Ritual, and Time among Palestinian Refugees. In: Sunaina Miari (Hrsg.): Palestinian Refugees: Different Generations, but One Identity. Bir Zait: Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies 2012. Seite 67- 91.
- Schmidt, Siegfried J.: Telling Stories about Storytelling. In: Storytelling – Reflections in the Age of Digitalization. Herausgegeben von Yvonne Gächter, Heike Ortner, Claudia Schwarz und Andreas Wiesinger. Innsbruck: Innsbruck University Press 2008. Seite 17-29.
- Schneer, Jonathan: The Balfour Declaration. The origins of the Arab-Israeli conflict. London: Bloomsbury 2010.
- Schulte von Drach, Marcus C.: Warum der Name "Daesch" den Islamischen Staat ärgert. In: Süddeutsche Zeitung (23.11.2015).
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Schütze, Fritz: Biografieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis 13 (1983). H.3. Seite 283-293.
- Schütze, Fritz: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Bielefeld: Univ. 1977.
- Schwalgin, Susanne: 'Wir werden niemals vergessen!': Trauma, Erinnerung und Identität in der armenischen Diaspora Griechenlands. Bielefeld: Transcript - Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis 2004.
- Seeger, Ulrich: Lehrbuch des palästinensischen Arabisch: Der Dialekt der Städter. Wiesbaden: Harrassowitz 2013.
- Semmerling, Jon Tim: Israeli and Palestinian Postcards - Presentations of National Self. Austin: University of Texas Press 2004.
- Shemesh, Moshe: The Palestinian Society in the Wake of the 1948 War: From Social Fragmentation to Consolidation. In: Israel Studies 9 (2004), H.1. Seite 86-100.
- Shlaim, Avi: Israel and the Arab Coalition. In: The War for Palestine. Rewriting the History of 1948. Hrsg. von Avi Shlaim und Eugene Rogan. Cambridge: Cambridge University Press 2001. Seite 79-103.
- Shlaim, Avi: The Debate About 1948. In: International Journal of Middle East Studies 27 (1995), H.3. Seite 287-304.
- Sideri, Eleni: The Diaspora of the Term Diaspora: A Working-Paper of a Definition. In: Cultures in Transit 4 (2008). Seite 32-47.
- Spittler, Gerd: Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: Zeitschrift für Ethnologie 61 (2001). Seite 1-25. Seite 2.

- Spoden, Celia: Narrative Identitätskonstruktion – Ein Beispiel aus Okinawa. In: Veröffentlichungsreihe des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin. Zweite Deutsch-japanisch-koreanischen Stipendiatenseminar (9. Treffen von DAAD Stipendiaten, 10.-11.7.2008) 58. Seite 193-199.
- Starr, Luis M.: Oral History in den USA. Probleme und Perspektiven. In: Niethammer, Lutz (Hrsg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der Oral History. Frankfurt a. M. 1985 S. 37-74.
- Stephan, Anke: Erinnertes Leben: Autobiographien, Memoiren und Oral-History-Interviews als historische Quellen. In: Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas. München: Universität München 2004.
- Swedenburg, Ted: The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939). In: Islam, Politics, and Social Movements. Berkeley: Univ. of California Press 1988. Seite 169-203.
- Swedenburg, Ted: With Genet in the Palestinian Field. In: Carolyn Nordstrom and Antonius C.G.M. Robben (Hrsg.): Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival. Berkeley: University of California Press 1995. Seite 24-40.
- Vansina, Jan: Living with Africa. Madison: Univ. of Wisconsin Press 1994.
- Vansina, Jan: Oral Tradition. A Study in historical methodology. London: Routledge & Paul 1965.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr 1980.
- Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. 5. Auflage. Unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1985.
- Welzer, Harald: Das Interview als Artefakt: Zur Kritik der Zeitzeugenforschung. In: BIOS 13 (2000). Seite 51-63.
- Welzer, Harald: Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg: Hamburger Ed. 2001.
- Zuraiq, Qusṭanṭīn: Ma‘nā an-nakba muḡaddadan. Bairūt : Dār al-‘Ilm li-'l-Malāyīn 1967.

in figures

as of 1 jan 2015

	JORDAN	LEBANON	SYRIA ⁽¹⁾	WEST BANK	GAZA STRIP	TOTAL/AVE
GENERAL						
REGISTERED REFUGEES (RR)	2,117,361	452,669	528,616	774,167	1,276,929	5,149,742
OTHER REGISTERED PERSONS	95,556	40,465	63,164	168,017	72,544	439,746
TOTAL REGISTERED PERSONS (RP)	2,212,917	493,134	591,780	942,184	1,349,473	5,589,488
INCREASE IN RP OVER PREVIOUS YEAR (%)	2.7	2	3.9	3	3	3
% OF RP EACH FIELD OF OPERATION	39.6	8.8	10.6	16.9	24.1	100
OFFICIAL CAMPS	10	12	9	19	8	58
RP REGISTERED TO CAMPS (RPCs) ⁽²⁾	385,418	249,410	178,666	228,560	560,964	1,603,018
RPCs AS % OF RPs	17.4	50.6	30.2	24.3	41.6	28.7
EDUCATION - 2014-2015 ACADEMIC YEAR						
SCHOOLS (ELEM, PREP + SECONDARY IN LEBANON)	174	68	94	97	252	685
EDUCATIONAL STAFF	5,301	1,915	2,503	2,783	9,422	21,924
FEMALE EDUCATIONAL STAFF (%)	49.1	53.5	57.8	58.5	59.5	56.2
PUPIL ENROLMENT	118,546	38,173	45,802	50,566	240,413	493,500
FEMALE PUPILS (%)	48.8	52.6	48.9	58.4	48.4	49.9
COST PER ELEMENTARY PUPIL (US\$) (2013-2014)	805	1,469	563	1,375	709	878
COST PER PREPARATORY PUPIL (US\$) (2013-2014)	1,072	2,228	678	1,726	1,082	1,249
VOCATIONAL & TECHNICAL TRAINING CENTRES (VTTCs)	2	1	1	2	2	8
VTTC ENROLMENT	2,451	1,143	930	1,093	1,617	7,234
EDUCATIONAL SCIENCES FACULTIES	1	0	0	1	0	2
EDUCATIONAL SCIENCES FACULTY ENROLMENT	1,295	0	0	662	0	1,957
HEALTH						
PRIMARY HEALTH CARE FACILITIES (PHCF)	23	27	23	42	22	137
HEALTH STAFF	739	357	437	789	1,016	3,338
FEMALE HEALTH STAFF (%)	58.2	48.5	53.5	61.6	60.5	58.1
PHCFs WITH DENTAL SERVICES (including mobile units)	33	19	14	23	21	110
ANNUAL ANTENATAL CARE PATIENTS	26,634	5,165	3,600	13,670	39,546	88,615
ANNUAL PERINATAL CARE PATIENTS	20,838	4,421	2,228	10,871	37,589	75,947
ANNUAL DIABETES/HYPERTENSION PATIENTS	73,557	28,058	20,210	37,869	71,433	231,127
TOTAL ANNUAL PATIENT VISITS	1,721,440	1,276,153	983,635	1,293,960	4,181,967	9,457,155
RELIEF & SOCIAL SERVICES						
SOCIAL SAFETY NET/SPECIAL HARDSHIP CASES (SSN/SHC)	58,889	61,648	38,752	35,993	98,870	294,152
SSN/SHC AS % OF RPs	2.8	13.6	7.3	4.6	7.7	5.7
WOMEN'S PROGRAMME CENTRES	14	8	13	19	7	61
COMMUNITY REHABILITATION CENTRES	10	1	5	15	6	37
COMMUNITY DEVELOPMENT CENTRES	1	0	3	0	0	4
COMMUNITY-MANAGED FUND SCHEMES	11	7	5	15	0	38
RELIEF AND SOCIAL SERVICES STAFF	123	146	113	188	349	919
FEMALE RELIEF AND SOCIAL SERVICES STAFF (%)	71.5	65.1	61.9	47.9	45.3	54.5
MICROFINANCE & MICROENTERPRISE (Gaza & West Bank)						
NUMBER OF LOANS 2014	11,288	-	9,788	10,924	2,967	34,967
VALUE OF LOANS 2014 (US\$)	11,778,457	-	3,159,691	14,669,492	4,768,590	34,376,230
NUMBER OF LOANS AWARDED (cumulative) ³	68,043	-	82,035	101,290	108,593	359,961
VALUE OF LOANS AWARDED (US\$) (cumulative) ³	83,171,394	-	50,085,717	143,212,582	126,093,693	402,563,386
STAFF POSTS						
AREA STAFF	6,880	2,882	3,305	4,820	12,488	30,718 ⁽⁴⁾
INTERNATIONAL STAFF	10	15	17	24	30	182 ⁽⁴⁾

(1) All Syria figures represent a working estimate as the situation in Syria remains volatile

(2) This figure is based on data supplied voluntarily to UNRWA by registered refugees, and hence may not represent statistically-valid demographic data

(3) Totals since programme inception: 1991/92 in Gaza, 1996 in West Bank, 2003 in Syria and Jordan

(4) Agency total includes staff in HQ Amman

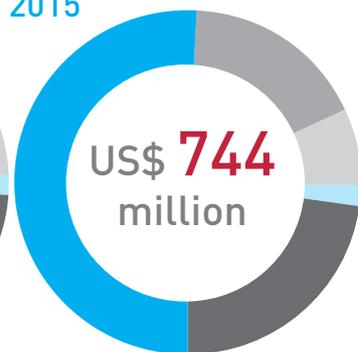
General Fund Budget*

2014



General Fund Budget*

2015



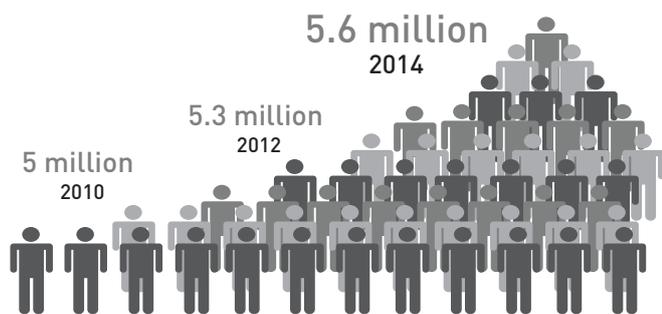
- education
- health
- relief and social services
- infrastructure and camp improvement
- support departments

General Fund Deficit

UNRWA is funded almost entirely by voluntary contributions, and financial support has not kept pace with increased demand for services due to growing numbers of registered refugees, deepening poverty and conflict. As a result, the UNRWA General Fund, which supports core essential services and most staffing costs, faces chronic deficits. UNRWA emergency programmes and key projects are funded through separate funding portals and face large deficits.

*Biennial cash and inkind budget prepared in 2013. The General Fund requires a cash budget of US\$ 677 to maintain operations in 2015.

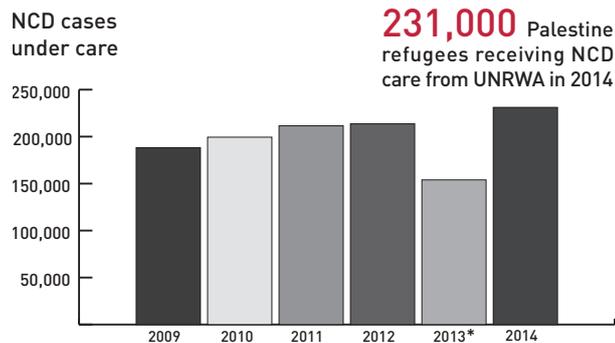
Persons Registered for UNRWA Services



Pupil Enrolment at UNRWA Schools

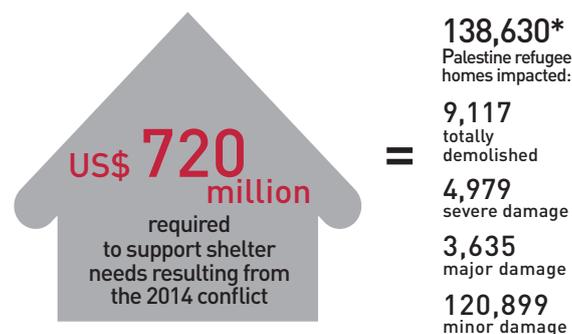


Non-Communicable Disease (NCD) Care



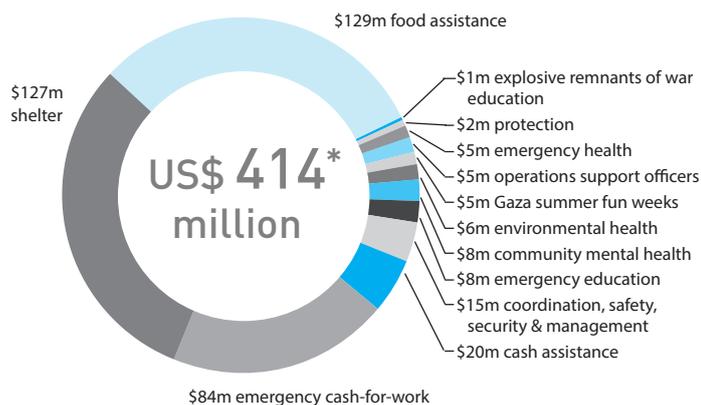
*2013 figure excludes data from Syria

UNRWA Gaza Emergency Shelter Programme



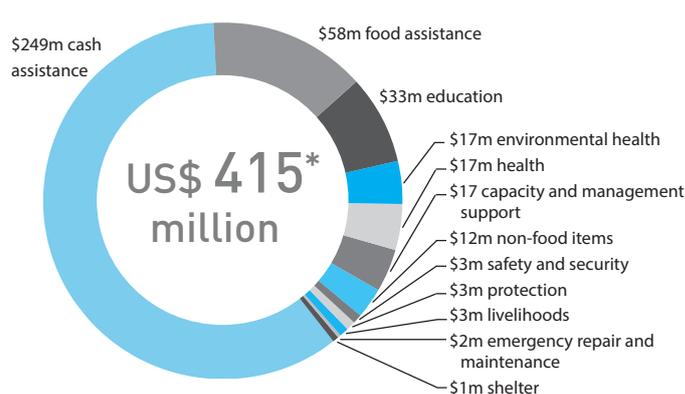
*Figures as of 6 July 2015 and pending final assessment results

Occupied Palestinian Territory Emergency Appeal 2015



*Gaza US\$ 366.5m, West Bank US\$ 47m, HQ US\$ 1m

Syria Emergency Appeal 2015



*Syria US\$ 329m, Lebanon US\$ 64m, Jordan US\$ 16m, Regional US\$ 6m



Zusammenfassung

Vergangenheit als ‚Eternal Present‘? – Eine lebensgeschichtliche Studie zu palästinensischen Flüchtlingen im Libanon

Die vorliegende Arbeit widmet sich in ihrer Gesamtheit der palästinensischen Minorität im Libanon und stellt dabei Fragen nach etwaigen Divergenzen bei der Identitätskonstruktion unter männlichen Palästinensern unterschiedlichen Alters entlang generationeller Bruchlinien.

Seit der Vertreibung respektive Flucht aus Palästina im Kontext der Staatsgründung Israels und des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948 stellt das sogenannte palästinensische Flüchtlingsproblem eines der Haupthindernisse für einen dauerhaften Frieden sowie einen destabilisierenden Faktor in der Region des Nahen Ostens dar, was sich an keinem Staat besser illustrieren ließe als dem kleinen Libanon. Während der konfliktbeladenen Vergangenheit der Zedernrepublik etablierten sich in der libanesischen Gesellschaft nachhaltige Ressentiments gegenüber den Palästinensern, welche deren endgültige Entkoppelung von der Majoritätsgesellschaft zementierten. Auf politischer und struktureller Ebene manifestiert sich diese in einer systematischen Marginalisierung wie der anhaltenden Verweigerung von Bürgerrechten und einem damit einhergehenden weitflächigen Arbeitsverbot. Da Israel eine Rückkehr der Flüchtlinge kategorisch ablehnt scheinen die Palästinenser im Libanon seit nunmehr 70 Jahren in einem denkbar ungünstigen Status Quo gefangen.

In Analogie hierzu hat sich in der Literatur das Bild einer in der Vergangenheit verhafteten Diasporagemeinschaft etabliert, welche in Passivität permanent die Bilder einer verlorenen Heimat reproduziert und die Vertreibung aus dieser als eine Art „Eternal Present“, wie es der berühmte Soziologe Aḥmad Sa’dī einmal ausdrückte, als nicht enden wollende Katastrophe (weiter-)erlebt. Die meisten neueren Publikationen zementieren dabei dieses etwas diffuse Bild eines uniformen Identitätswurfes.

Im Kontrast hierzu zeichnet die vorliegende Untersuchung ein weit bunteres Bild: Im Zuge zwei mehrmonatiger Feldforschungen im Flüchtlingslager Šātīlā, flankiert durch eine ausführliche Literaturrecherche, konnte herausgefunden werden, dass sich palästinensische Identitäten im Libanon durch eine erstaunliche Heterogenität kennzeichnen. Theoretisch auf Karl Mannheim Bezug nehmend, welcher postulierte, dass Ereignisse besonderer Prägkraft im Jugendalter eine identitätskonstituierende Wirkung entfalten können, wurden zumindest für Šātīlā unterschiedliche Generationen identifiziert, welche auf die sie umgebenden (schwierigen) Rahmenbedingungen ganz eigene Antworten fanden und finden und die sie umgebende Welt in unterschiedlicher Form deuten.

Abstract

Vergangenheit als „Eternal Present“? – Eine lebensgeschichtliche Studie zu palästinensischen Flüchtlingen im Libanon

This thesis highlights the Palestinian minority in Lebanon and investigates within this context how male Palestinians of different age construct their identities. The main question of the investigation is whether there are noteworthy differences in the process of identity-construction among Palestinian refugees in Lebanon due to their generational belonging.

Ever since their expulsion (respectively their flight) from Palestine due to the foundation of the state of Israel and the first Arab-Israeli War in 1948 the so called ‘Palestinian refugee problem’ has been an obstacle for a sustainable peace and has therefore been continuously destabilizing the region. This likely becomes nowhere more obvious than in the small country of Lebanon, where Palestinians have been suffering from structural discrimination limiting their access to the labor market and keeping them from obtaining civil rights ever since their arrival 70 years ago. Since Israel is categorically denying a right of return, the Palestinians in Lebanon have been trapped for all these years in a depressing status quo with little chance of future improvement.

In accordance with this situation, the literature on Palestinians in Lebanon is dominated by the stereotypical image of a Diaspora community, the members of which are passively sitting in their refugee camps with mindsets still located in a distant past, longing for a home country which loss they are perceiving as an “Eternal Present”, as it was once expressed by the famous scholar Aḥmad Sa‘dī. Although exceptions do exist, most publications on the topic still rely on this idea and thereby strengthen this diffuse picture of a unified Palestinian identity.

However, this study shows a quite different picture: Throughout my fieldwork in the Palestinian refugee camp Šātīlā (combined of two stays there, each lasting several months), I found that the process of identity formation among Palestinian refugees in Lebanon is dominated by a remarkable diversity. The study, also relying on the available literature on the subject and taking the German sociologist Karl Mannheim, among others, as a theoretical frame, shows that, at least in Šātīlā, various events formed three distinctly different generations. These three generations have very different views on and very different understandings of their surrounding environment. Accordingly, they also have different answers to the challenges that the Palestinian experience in Lebanon poses.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Wulf Frauen
Geburtsdatum/ -ort: 07.04.1982 in Flensburg
Staatsangehörigkeit: deutsch
Familienstand: ledig

Akademischer Werdegang

Seit 2013

Universität Wien

Doktorand am Institut für Kulturanthropologie/Sozialanthropologie

- Thema des Dissertationsprojekt: „Vergangenheit als ‚Eternal Present‘ – Eine lebensgeschichtliche Studie zu palästinensischen Flüchtlingen im Libanon“
- Stipendiat des Marietta-Blau-Stipendiums des BMWFW
- Stipendiat der Hansen Stiftung
- Achtmonatiger Feldforschungsaufenthalt im Libanon (September 2015 bis April 2016)
- Dreimonatiger Feldforschungsaufenthalt im Libanon (Februar 2017 bis Mai 2017)

10.2004 – 05.2012

Georg-August-Universität, Göttingen

Studium der Fächer Arabistik und Kulturanthropologie

- Abschluss: Magister Artium (Note 1.4)
- Titel der Magisterarbeit: „Backfire on the State? – Eine Analyse der langfristigen Konsequenzen der Reform der Al-Azhar“
- PROMOS-Stipendiat: mehrmonatiger Aufenthalt an der Ankara University (08.2011 – 11.2011, Sprachkurse bis Abschluss Orta 1, entspricht B1-Niveau des GeR)
- Zusatzqualifikation Interkulturelle Germanistik / Deutsch als Fremdsprache (10.2010 – 06.2011)
- Studienbegleitendes Praktikum beim Goethe-Institut, Damaskus (02.2010 – 04.2010)
- Studienbegleitendes Praktikum beim Auswärtigen Amt, Berlin (10.2008 – 12.2008)
- Landeskundliche Exkursion nach Ägypten (03.2008 – 04.2008)

08.2001 – 06.2004

Technisches Fachgymnasium Meldorf

- Abschluss: Allgemeine Hochschulreife