

Am 28. November 2025 sollte an der LMU München der Workshop „The Targeting of the Palestinian Academia“ stattfinden, bei dem Wissenschaftler der Al-Quds-Universität in Jerusalem und der Birzeit-Universität in Ramallah über die systematische Zerstörung und Behinderung palästinensischer Universitäten und des akademischen Lebens sprechen sollten. Kurz vor der Veranstaltung sagte die LMU diese unter Berufung auf Sicherheitsbedenken und Zweifel an deren akademischem Niveau ab.

On November 28, 2025, the LMU Munich was scheduled to host the workshop The Targeting of the Palestinian Academia, where scholars from Al-Quds University in Jerusalem and Birzeit University in Ramallah were to speak about the systematic destruction and obstruction of Palestinian universities and academic life. Shortly before the event, the LMU cancelled it, citing security concerns and doubts about its academic standards.

Die LMU als Ort des pluralistischen Diskurses

17.11.2025

Stellungnahme zur geplanten Veranstaltung „The Targeting of the Palestinian Academia“ an der LMU München

Zu dem an der LMU geplanten Seminar „The Targeting of the Palestinian Academia“ hat die Hochschulleitung sich mit dem Veranstalter Professor Andreas Kaplony, Lehrstuhl für Arabistik und Islamwissenschaft, ausgetauscht. Hierbei wurden sowohl der wissenschaftliche Charakter der Veranstaltung als auch Sicherheitsbedenken erörtert. Daraus resultierte folgende einvernehmliche Vorgehensweise:

- Die für den 28.11.2025 terminierte Veranstaltung findet nicht statt.
- Zeitnah werden Professor Kaplony, Mitglieder der Hochschulleitung und der Fakultät für Kulturwissenschaften damit beginnen, geeignete wissenschaftliche Formate auch für derart aufgeladene Themen zu entwickeln.
- Ein solches Format soll in absehbarer Zeit umgesetzt werden.

Die LMU hat sich die Entscheidung nicht leicht gemacht und die relevanten wissenschaftlichen und rechtlichen Aspekte abgewogen. Die Freiheit der Wissenschaft ist ein hohes Gut, es bestanden in

diesem Fall aber Zweifel, ob es sich um eine wissenschaftliche Veranstaltung auf dem erforderlichen Niveau gehandelt hätte. Die LMU trägt dabei ihrem Anspruch Rechnung, die Freiheit der Wissenschaft, die freie Rede, die sachliche Austragung von Konflikten, sowie Respekt gegenüber unterschiedlichen Auffassungen zu leben.

Weil die LMU nicht für Verbote, sondern für Angebote steht, nehmen wir dies zum Anlass, eine integrative Strategie zu erarbeiten. Dazu werden über diesen Fall hinaus wissenschaftsbasierte Veranstaltungsformate entwickelt, die Modelle dafür werden können, wie sich die LMU in Zukunft mit Themen dieser Art auseinandersetzen wird.

Mit diesen Formaten soll gezeigt werden, dass es im universitären Umfeld möglich ist, harte Kontroversen mit respektvoller Rede zu verbinden sowie Engagement und wissenschaftliche Distanzierung in Einklang zu bringen. Wenn das gelingt, kommt man jener Idee der Universität nahe, für die der wissenschaftliche Prozess das ist, was am Ende zählt.

Öffentliche Stellungnahme vom Verein Palästinensischer und Jüdischer Akademiker*innen (PJA, i.Gr.), Allianz für kritische und solidarische Wissenschaft (KriSol) und Gremium für Wissenschaftsfreiheit der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO) zur Absage der LMU-Veranstaltung „The Targeting of the Palestinian Academia“

Die am 17.11.2025 erfolgte Absage der geplanten Vorlesung „The Targeting of the Palestinian Academia“ (28.11.2025) durch die Universitätsleitung der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) ist ein schwerwiegender Eingriff in die verfassungsrechtlich garantierte Wissenschaftsfreiheit. Diese Absage ist nicht nur ein Rückschlag für den akademischen Diskurs über die palästinensische Wissenschaft im Kontext schwerster Völkerrechtsverletzungen durch Israel, sie wirft zugleich fundamentale Fragen nach Wissenschaftsfreiheit, institutionellem Rassismus und dem universitären Selbstverständnis einer pluralistischen Hochschule auf.

Angriff auf die Wissenschaftsfreiheit

Die LMU argumentiert, es habe „Zweifel“ am wissenschaftlichen Niveau der Veranstaltung gegeben. Diese Aussage wertet palästinensische Wissenschaftler*innen pauschal qua Herkunft ab, wie auch die LMU Hochschulangehörigen, die diesen Workshop organisierten. Es ist nicht Aufgabe der Hochschulleitung, das wissenschaftliche Niveau der von Wissenschaftler*innen ihrer Universität verantworteten Veranstaltungen zu bewerten. Die kritische Auseinandersetzung mit Inhalten erfolgt üblicherweise in Diskussionen während der Veranstaltung oder in wissenschaftlichen Publikationen. Eine solche Auseinandersetzung wird durch die Absage der Veranstaltung unmöglich gemacht. Es entsteht der Eindruck, dass die Universität unbequemen Realitäten aus dem Weg gehen will und sich der Staatsräson beugt.

Die Absage eines Workshops sendet das Signal, dass bestimmte Sichtweisen, Erfahrungen und Wissensbestände – insbesondere palästinensische Perspektiven auf israelische Gewalt, Fremdherrschaft und akademische Verfolgung – nicht legitim sind. Damit wird nicht nur die akademische Autonomie untergraben, sondern auch der Grundgedanke einer Universität als Raum offener und kritischer Meinungsbildung verletzt. Scholasticide. Ein zentraler Teil der geplanten Veranstaltung war die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Scholasticide (die gezielte Zerstörung und Unterdrückung von Bildungseinrichtungen bzw. akademischem Leben). Dieser Begriff ist keine bloße Metapher, sondern ein realer Ausdruck der Gewalt, die Palästinenser*innen in der akademischen Welt widerfährt: Universitäten in Gaza, Bildungssysteme und akademische Strukturen sind zerstört und massiv beeinträchtigt durch Besatzung, finanzielle

Beschränkungen, Zerstörung von Infrastruktur, Tötungen und Repression gegen Wissenschaftler*innen und Studierende. Die LMU verhindert durch die Absage, dass diese Perspektive in den deutschen wissenschaftlichen Diskurs eingebracht wird— aus Angst vor politischer Kritik. Das ist auch eine Verweigerung akademischer Verantwortung.

Antipalästinensischer Rassismus und politische Einflussnahme

Die Absage erfolgte keineswegs in einem Vakuum: Zuvor hatten sowohl das Netzwerk Jüdischer Hochschullehrer (NJH) und mehrere CSU-Politiker*innen öffentlich Kritik geübt, u. a. an eingeladenen palästinensischen Referent*innen. Derartiger politischer Druck auf eine wissenschaftliche Einrichtung birgt die Gefahr, dass politische Macht über akademische Inhalte bestimmt. Das ist nicht mit dem Selbstverständnis einer unabhängigen Hochschule vereinbar.

Darüber hinaus ist die Absage ein Symptom einer breiteren Tendenz: In Deutschland gibt es Berichte über zunehmende Repressionen gegenüber palästinensolidarischen Stimmen in Universitäten. Die Entscheidung der LMU könnte somit als Ausdruck eines antipalästinensischen Rassismus verstanden werden, der systematisch kritische palästinensische Wissenschaft marginalisiert. So wie die Universität keinen Raum für Antisemitismus bieten darf, so darf dort auch antipalästinensischer Rassismus keinen Platz haben.

Praktische Auswirkung

- Signalwirkung: Die Absage sendet ein fatales Signal an Studierende, Wissenschaftler*innen und die interessierte Bevölkerung, die sich mit palästinensischen Realitäten auseinandersetzen – dass bestimmte Themen als „zu heikel“ gelten, um an deutschen Universitäten offen diskutiert zu werden.
- Vertrauensverlust: Für Teile der akademischen Gemeinschaft, insbesondere für palästinensische Wissenschaftler*innen, aber auch international, kann das Vorgehen als Vertrauensbruch wahrgenommen werden: Eine Universität, die sich selbst als Ort des freien Denkens versteht, verweigert den Zugang für Stimmen, die auf Repression und Ungerechtigkeit hinweisen.
- Langfristige Gefahr: Wenn Universitäten auf politischen Druck hin kontroverse, aber wissenschaftlich legitime Veranstaltungen absagen, wird die akademische Autonomie insgesamt geschwächt. Es verstärkt ein Klima der Selbstzensur: Lehrende und Forschende, die sich mit politisch akuten Themen beschäftigen, werden sich zu diesen zunehmend nicht mehr äußern oder Veranstaltungen planen.

Forderungen

Vor diesem Hintergrund fordern wir die LMU sowie die Leitung des Instituts für den Nahen und Mittleren Osten auf:

1. Klare Rücknahme der Absage: Die LMU sollte die Entscheidung überdenken und die Veranstaltung mit palästinensischen Wissenschaftler*innen und Studierenden ermöglichen.
2. Garantien für akademische Freiheit: Die Universitätsleitung ist grundrechtlich verpflichtet auch palästinensische Wissenschaft in Deutschland zu Wort kommen zu lassen.
3. Schutz palästinensischer Stimmen: Die LMU sollte proaktiv sicherstellen, dass palästinensische Wissenschaftler*innen weder durch institutionellen Ausschluss noch durch politischen Druck diskriminiert werden.

Verein Palästinensischer und Jüdischer Akademiker *innen (PJA), <https://pja-verein.de/>
Allianz für kritische und solidarische Wissenschaft (KriSol), <https://krisol-wissenschaft.org/>
Gremium für Wissenschaftsfreiheit DAVO, <https://davo1.de/de/home/gfw/>

Begin forwarded message:

From: "from@kilpper-projects.de" <from@kilpper-projects.de>

Subject: Freiheit der Kunst und Wissenschaft / Absage der Lehrveranstaltung am 17.11.2025

Date: 15 January 2026 at 00:09:05 CET

To: andreas.kaplony@lmu.de, irene.goetz@lmu.de, margit.weber@lmu.de, GROG@verwaltung.uni-muenchen.de

Sehr geehrte Damen und Herren

Hier schreibt Ihnen Thomas Kilpper, ich bin bildender Kuenstler und arbeite an einem kuenstlerischen Langzeit-Projekt das dieses Jahr erstmalig in einer Städtischen Galerie ausgestellt wird. Titel der Ausstellung ist die **Freiheit der Kunst und Wissenschaft**. Sie und die LMU München werden in meinem Kunstprojekt (neben zahlreichen anderen) als Protagonisten aufgrund der Absage der Lehrveranstaltung „The Targeting of the Palestinian Academia“ am 17.11.2025 in Erscheinung treten.

Daher möchte ich Ihnen hier die Möglichkeit eröffnen, Ihre persönlichen Gedanken - seien es Reflektionen, Zweifel oder anderes in Bezug auf Ihre Entscheidung zu äußern.

Von Außen betrachtet liest sich Ihre Stellungnahme zur Absage einer wissenschaftlichen Lehrveranstaltung unglaublich (Sicherheitsproblem) und euphemistisch (“pluralistischer Diskurs”) - die Stellungnahmen des Gremium für Wissenschaftsfreiheit der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO), der Allianz für kritische und solidarische Wissenschaft (KriSol) und des Vereins Palästinentischer und Jüdischer Akademiker *innen (PJA) sind aus meiner Sicht deutlich tragfähiger und überzeugender.

Für mich als Bildender Künstler sind Konflikte um die Kunst- und Wissenschaftsfreiheit existentiell. Obwohl wir heute in Rahmenbedingungen leben, die uns pro Forma Kunst- und Wissenschaftsfreiheit garantieren, muss sie immer wieder konkret erstritten und ermöglicht werden. Daher halte ich die persönliche Ebene der Auseinandersetzung für relevant und bedeutsam, wohlwissend, dass die Meta-Ebene, die die Machtverhältnisse auf einer höheren, politischen Ebene verhandelt, sehr wirkmächtig ist.

Die Geschichte lehrt uns, dass Anpassung an die herrschenden Machtverhältnisse und erst recht Unterwerfung ins Verderben führt und kritischer Dissens - so anstrengend er sein mag - elementares Elixir demokratischer Verhältnisse ist.

Ich freue mich von Ihnen zu hören

Mit freundlichen Grüßen

Thomas Kilpper
Spittastr. 25
10317 Berlin

Mobil: +49 178 3298 106
www.kilpper-projects.de

An Frau Vizepräsidentin Dr. Margit Weber / margit.weber@lmu.de
An Frau Dekanin Prof. Dr. Irene Götz / irene.goetz@lmu.de

Gesendet per Email

17. November 2025

Sehr geehrte Frau Vizepräsidentin Dr. Weber, sehr geehrte Frau Dekanin Prof. Dr. Götz, wir wenden uns mit großer Sorge an Sie hinsichtlich der im Raum stehenden Absage der Veranstaltung „The Targeting of the Palestinian Academia“ an der Ludwigs-Maximilian-Universität München.

Wir sind das Gremium für Wissenschaftsfreiheit der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO). Das Gremium hat den Auftrag, die akademische Freiheit zu Forschung, Studium und Lehre zum gegenwartsbezogenen Nahen und Mittleren Osten sowie zu Nordafrika im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus, einschließlich der Einrichtungen im Nahen Osten, zu beobachten und zu verteidigen.

Die für den 28. November 2025 geplante Veranstaltung ist eindeutig von der Wissenschaftsfreiheit gedeckt. Grundlage hierfür sind Artikel 5 Absatz 3 des Grundgesetzes sowie die UNESCO-Empfehlung zum Status des Hochschullehrpersonals von 1997, die akademische Freiheit als „das Recht, ohne Einschränkung durch eine vorgeschriebene Doktrin frei zu lehren und zu diskutieren, frei zu forschen und die Ergebnisse zu verbreiten und zu veröffentlichen, frei seine Meinung über die Institution oder das System zu äußern“ definiert.

Es gibt keinerlei Anlass anzunehmen, dass die geplante Veranstaltung nicht den etablierten Standards akademischer Auseinandersetzung entsprechen wird. Vielmehr widmet sie sich einem zeitgeschichtlichen Thema und bietet den TeilnehmerInnen die Möglichkeit, palästinensische WissenschaftlerInnen, darunter auch KollegInnen aus Gaza, und ihre wissenschaftliche Expertise zu hören.

Universitäten haben den Auftrag, kontroverse, sensible und politisch aufgeladene Themen wissenschaftlich zu diskutieren. Wissenschaftliche Debatten über Konflikte oder Menschenrechtslagen müssen gerade dann stattfinden, wenn gesellschaftliche Spannungen hoch sind. Wir beobachten mit wachsender Besorgnis Versuche politischer und staatlicher Akteure, wissenschaftliche Debatten durch vorab definierte Begriffe und Bewertungen zu beeinflussen, Forschende zu diffamieren und auf dieser Basis zu kriminalisieren.

Das Verhindern einzelner Veranstaltungen erzeugt ein Klima der Selbstzensur und widerspricht dem Prinzip der offenen Hochschule. Eine Absage würde einen Präzedenzfall schaffen, bei dem politischer Druck oder öffentliche Stimmungen bestimmen, welche wissenschaftlichen Perspektiven zugelassen sind. Dies gefährdet nicht nur diese Veranstaltung, sondern auch zukünftige Forschung und Lehre. Studierende haben ein Recht darauf, vielfältige Perspektiven im Studium kennen zu lernen. Eine Absage nimmt ihnen Zugang zu Wissen und verhindert kritische Lernerfahrungen.

Wir bitten Sie daher höflichst darum:

- für die Durchführung der genannten Lehrveranstaltung einzutreten und damit die Freiheit der akademischen Lehre und Forschung zu schützen;
- Störungen der Arbeitsabläufe des Wissenschaftsbetriebs entschieden entgegenzutreten;
- der politisch motivierten Instrumentalisierung von Antisemitismusvorwürfen klar und unmissverständlich entgegenzutreten.

Wir danken Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und erwarten Ihre Rückmeldung mit großem Interesse. Gerne stehen wir auch für Rückfragen und Austausch zur Verfügung. Gemäß

unserer üblichen Praxis werden wir dieses Schreiben auf unserer Homepage veröffentlichen.

Mit freundlichen Grüßen

Dr. Sevil Çakır

Sprecherin der DAVO Gremiums für Wissenschaftsfreiheit

Dr. Nils Riecken

Sprecher des DAVO Gremiums für Wissenschaftsfreiheit

Prof. Dr. Andreas Kaplony (LMU München, Arabistik und Islamwissenschaft)

Die palästinensischen Universitäten und ihre besondere Beziehung zu Deutschland: eine Vortragsreihe

In Deutschland redet es sich heute schwer über Palästina: unfassbar die Brutalität der Kriegsführung dort, ebenso unfassbar die Einseitigkeit der Stellungnahmen und die Ritualität des öffentlichen Redens hier. Dementsprechend schwer redet es sich auch in Palästina über Deutschland. - Thema dieser Vortragsreihe ist die hierzulande kaum bekannte palästinensische Universitätslandschaft und ihre besondere Beziehung zu Deutschland. **Eigentlich geht es um die große Frage, wie die palästinensischen Universitäten es schaffen, ihren Dozierenden und Studierenden jenseits von Flucht, Verzweiflung und Gewalt einen vierten Weg zu eröffnen.** – (Parallel zur palästinensischen Universitätslandschaft, aber nahezu unverbunden mit ihr, gibt es auch eine israelische. Auch diese ist stark vom Krieg geprägt, auch diese hat eine lange und starke Beziehung zu Deutschland. Aber die dreizehn israelischen Universitäten funktionieren anders als die palästinensischen und die deutsche Öffentlichkeit redet über sie ganz anders. Daher sind sie nicht Thema dieser Vortragsreihe.)

WORKSHOP 1: DER SEHNSUCHTSORT PALÄSTINA - Mittwoch, 6. Mai 2026, 16:15-20:00 Uhr, LMU München, Schellingstraße 3, 8077 München, Hörsaal S006.

Das Land zwischen Jordan und Mittelmeer ist ein globaler Sehnsuchtsort. Christlich gesprochen ist es das Land von Geburt, Leiden und Auferstehung Christi, jüdisch das Land der Verheißung und das Land Israels, muslimisch das Land von Nachtreise und Himmelfahrt, für alle drei das Land der Auferstehung am Ende der Zeit, säkular besonders auch das Land sozialer Gerechtigkeit. Seit langem für immer weitere Kreise ein Sehnsuchtsort, ist es heute global omnipräsent und doch seltsam unbekannt. Dementsprechend unklar, ja undefiniert sind die gerade genannten Konzepte. - Für alle dort und von dort ist die globale Sehnsucht nach ihrem Land sowohl vielversprechende Chance als auch schwerlastende Hypothek.

- 1 Prof. Dr. Andreas Kaplony (LMU München, Arabistik und Islamwissenschaft): „Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, soll meine Rechte verdorren“: 2500 Jahre Sehnsuchtsort Palästina.

- 2 Prof. Dr. Tamar Novick (Technische Universität München, Technikgeschichte): “Palestine is a Natural Garden and Must Be Restored to Its Original Condition”: Colonial Visions and Settler Technologies in the 20th Century.
- 3 PD Dr. Stephan Milich (Universität zu Köln, Islamwissenschaft): „Bewohne, mit mir, meinen Körper“: Heimatbestimmungen in der zeitgenössischen palästinensischen Lyrik.

WORKSHOP 2: DEUTSCHES REDEN ÜBER PALÄSTINA - PALÄSTINENSISCHES REDEN ÜBER DEUTSCHLAND - Donnerstag, 7. Mai 2026, 16:15-20:00 Uhr, LMU München, Schellingstraße 3, 8077 München, Hörsaal S006. Chair: Prof. Dr. Thomas Hanitzsch (LMU München, Kommunikationswissenschaft / Journalismusforschung und Präsident der International Communication Association).

In Deutschland folgt das Reden über Palästina harten Regeln. Zwar ist es selbstverständlich erlaubt, (auch öffentlich) über einen, zwei oder drei künftige Staaten nachzudenken, und ebenso, Folter, Aushungern und entmenschlichende Rede mit klaren Worten zu geißeln. Aber Politik und Medien wiederholen fast ausschließlich Altbekanntes, nehmen Neues kaum auf, verbreiten reflexartig jeden Vorwurf von Antisemitismus und drohen so mit gesellschaftlicher Ächtung. - Dementsprechend zwiespältig ist das Selbstbild der Palästinenserinnen und Palästinenser in Deutschland.

- 4 PD Dr. Peter-Arnold Mumm (LMU München, Sprachwissenschaft): Tabu und Provokation: der Kampf ums Sagbare in historischer Perspektive.
- 5 Prof. Dr. Wesam Amr (Gaza University, Communication Studies / University of Cambridge, Digital Humanities): Media, Identity, and Otherness: A Bi-Directional Analysis of Media Representations in Germany and Palestine.
- 6 Dr. Sarah El Bulbeisi (LMU München, Arabistik und Islamwissenschaft): Tabu und Trauma: Palästinenser:innen in Deutschland und der Schweiz.

WORKSHOP 3: DAS BILDUNGSSYSTEM PALÄSTINAS - UND DEUTSCHLAND - Donnerstag, 21. Mai 2026, 16:15-20:00 Uhr, LMU München, Schellingstraße 3, 8077 München, Hörsaal S006. Chair: Prof. Dr. Martin Sökefeld (LMU München, Ethnologie).

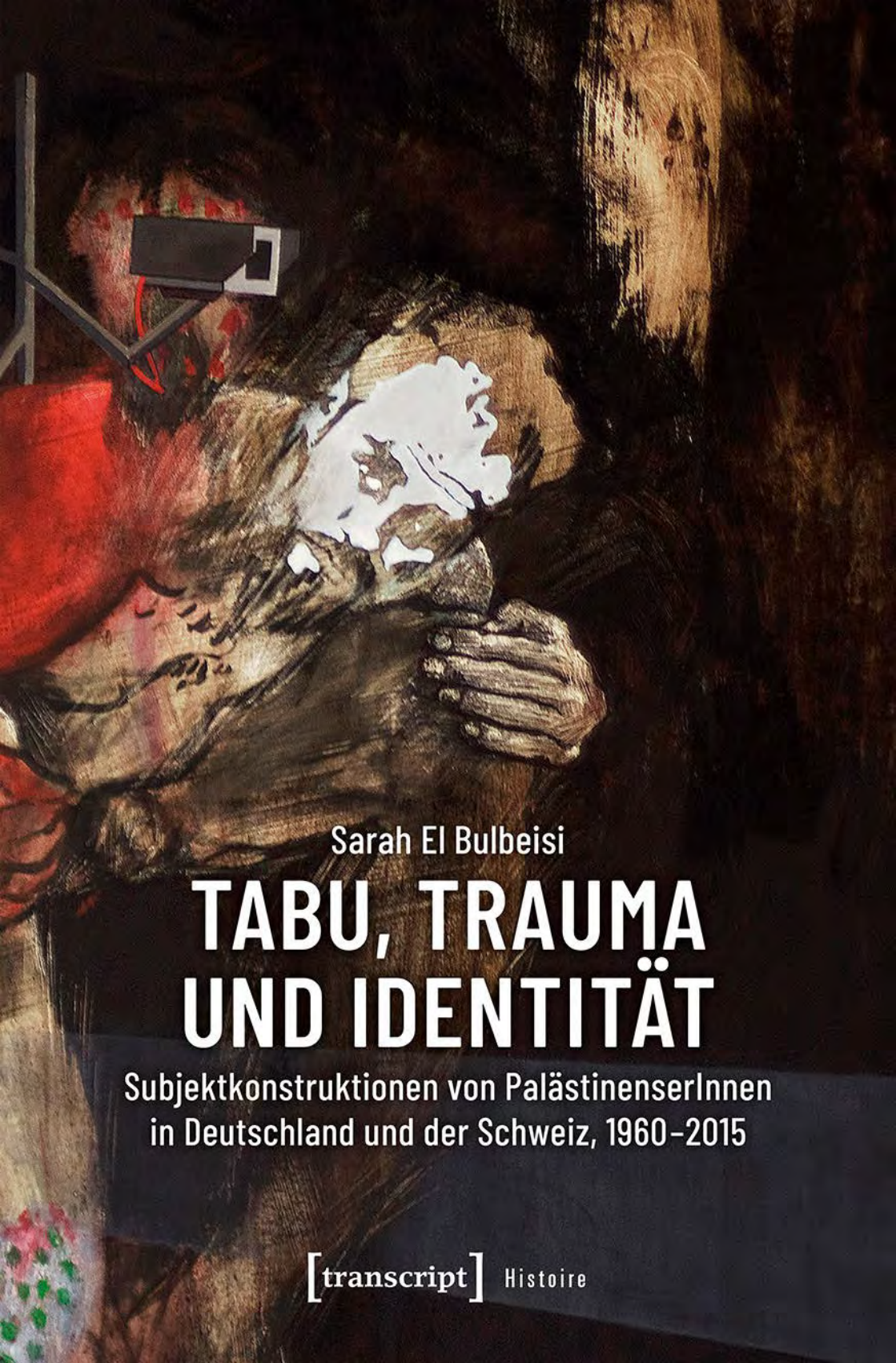
Deutschland prägt seit 150 Jahren mit den auch zum deutschen Abitur führenden evangelischen und katholischen Missionsschulen das palästinensische Bildungssystem, zahlreiche palästinensische Intellektuelle sprechen deutsch und diverse Professorinnen und Professorinnen der zwölf palästinensischen Universitäten sind in Deutschland ausgebildet worden. - Aber im Westjordanland lasten die Einschränkungen von über 50 Jahren Militärverwaltung schwer auf den Dozierenden und Studierenden. Und im Gazastreifen sind Unterricht und Forschung fast nur noch online möglich, nachdem alle Universitätsgebäude, wie mehrfach in den letzten 20 Jahren, zerstört worden sind.

- 7 Katja Dorothea Buck, M.A. (Fachjournalistin für religiöse Minderheiten und Religionsfreiheit im Nahen Osten, Tübingen), Deutsche Bildungspioniere im Heiligen Land: Bedeutung und Erbe der deutschen evangelischen und katholischen Mission im Schulsystem von Palästina.

- 8 Prof. i.R. Dr. Helga Baumgarten (Birzeit University, ehemalige DAAD-Professorin für Politologie): 50 Jahre palästinensische Universitäten: Freiheit von Lehre und Forschung unter Besatzung?
- 9 Prof. Dr. Ahmed Abu Shaban (Al-Azhar University Gaza, Agricultural Studies / York University Toronto, Environmental and Urban Change): From Weakening to Annihilation: Higher Education and the Systematic Destruction of Universities in Gaza.

Organisation: Prof. Dr. Andreas Kaplony (LMU München, Arabistik und Islamwissenschaft).

Unterstützer: Prof. Dr. Thomas Bauer (Universität Münster, Islamwissenschaft und Arabistik); Prof. i.R. Dr. Sonja Brentjes (ehemals Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin); Prof. Dr. Johann Büssow (Ruhr-Universität Bochum, Islamwissenschaft); Prof. Dr. Claudia Derichs (Humboldt-Universität zu Berlin, Transregionale Südostasien-Studien); Prof. Dr. Dominik Finkelde SJ (Hochschule für Philosophie München, Erkenntnistheorie und Philosophie der Neuesten Zeit); Prof. Dr. Ulrike Freitag (Freie Universität Berlin, Islamwissenschaft / Direktorin Leibniz-Zentrum Moderner Orient); Prof. Dr. Simon Wolfgang Fuchs (Hebrew University of Jerusalem, Islam in South Asia and the Middle East); Prof. Dr. Albrecht Fuess (Philipps-Universität Marburg, Islamwissenschaft); Dr. Bettina Gräf (Universität der Bundeswehr München, Neuere und Neueste Kulturgeschichte Nordafrikas); Prof. Dr. Stefan Heidemann (Universität Hamburg, Islamwissenschaft); Prof. Dr. Konrad Hirschler (Universität Hamburg, Islamwissenschaft); Prof. i.R. Dr. David A. King (ehemals Goethe-Universität Frankfurt, Geschichte der Wissenschaften); Prof. Dr. Lorenz Korn (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Islamische Kunstgeschichte und Archäologie); Dr. Jakob Kraus (Universität der Bundeswehr München, Neuere und Neueste Kulturgeschichte Nordafrikas); Prof. i.R. Dr. Matthias Kreck (Universität Bonn, Mathematik); Prof. Dr. mult. Wolfgang Mastnak (LMU München, 4MZ); Prof. Dr. Esther Möller (Philipps-Universität Marburg, Globalgeschichte mit Schwerpunkt Naher Osten); Prof. Dr. Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg, Arabistik); Prof. i.R. Dr. Lutz Richter-Bernburg (Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Islamwissenschaft); Dr. Nils Riecken (Ruhr-Universität Bochum, Arabistik und Islamwissenschaft); Prof. i.R. Dr. Gregor Schiemann (Bergische Universität Wuppertal, Philosophie / Wissenschafts- und Technikforschung); Prof. i.R. Dr. Erhard Scholz (Bergische Universität Wuppertal, Mathematikgeschichte); Prof. i.R. Dr. Friedrich Steinle (Technische Universität Berlin, Wissenschaftsgeschichte); Prof. Dr. Syrinx von Hees (Universität Münster, Arabische Literatur und Rhetorik); Prof. Dr. Stefan Jakob Wimmer (LMU München, Ägyptologie).



Sarah El Bulbeisi

TABU, TRAUMA UND IDENTITÄT

Subjektkonstruktionen von PalästinenserInnen
in Deutschland und der Schweiz, 1960–2015

[transcript] Histoire

Aus:

Sarah El Bulbeisi

Tabu, Trauma und Identität

Subjektkonstruktionen von PalästinenserInnen
in Deutschland und der Schweiz, 1960-2015

August 2020, 322 S., kart., 12 SW-Abb.

45,00 € (DE), 978-3-8376-5136-2

E-Book:

PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5136-6

Die seit 1947 andauernden systematischen Vertreibungen der PalästinenserInnen aus Palästina/Israel gehen u.a. auf die europäische Geschichte des britischen Kolonialismus und des deutschen Nationalsozialismus zurück. Dennoch wird die palästinensische Gewalterfahrung aus dem europäischen kollektiven Gedächtnis ausgegrenzt und tabuisiert.

Sarah El Bulbeisi beschäftigt sich mit den Auswirkungen dieser Tabuisierung auf PalästinenserInnen in Deutschland und in der Schweiz und mit ihren Spuren in der Eltern-Kind-Beziehung. Sie zeigt, wie sich in der Erfahrung von deutschem und schweizer Rassismus und in der Konfrontation mit »dem hegemonialen Traum von Unschuld« die traumatische Erfahrung von Siedlerkolonialismus und ethnischer Säuberung fortsetzt. und sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Orient-Institut Beirut. Zuvor war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München und leitete den DAAD Hochschuldialog »Gewalt, Flucht und Exil: Trauma in der arabischen Welt und in Deutschland«. Sie promovierte an der LMU München und erhielt ihr Lizentiat an der Universität Zürich.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5136-2

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Danksagung	9
Denken, Fühlen und Sprechen gegen die Gewalt	11
1 Einleitung	13
1.1 Forschungsfragen	16
1.2 Forschungsstand: PalästinenserInnen in der Welt	17
1.2.1 Der Diasporabegriff	18
1.2.2 PalästinenserInnen im arabischen Raum	20
1.2.3 PalästinenserInnen außerhalb des arabischen Raums	20
1.2.4 PalästinenserInnen in Europa	22
1.2.5 PalästinenserInnen in Deutschland und in der Schweiz	25
1.3 Theoretische Konzepte	30
1.3.1 (Diaspora-)Identität	30
1.3.2 Trauma	37
1.3.3 Staatliche/systemische und diskursive/objektive Gewalt	48
1.3.4 Subjektivität	51
1.4 Forschungsbeitrag	54
1.5 Methode	58
1.5.1 Datenerhebung	58
1.5.2 Datenanalyse	61
1.6 Ausblick auf die Hauptthese	62
1.7 Struktur der Arbeit	63
2 Palästina als moralischer Ort	65
2.1 <i>Récits</i> und Projektionen	69
2.2 Praktiken des Ausschlusses	82
2.3 Fazit	87
3 Väter I: Wie spricht man aus dem Nichts heraus?	95
3.1 »Warum seid ihr gegangen?«	95

3.1.1	Das Phantasma des Widerstands – das Beispiel M. F.	96
3.1.2	Die Trennung vom Selbst – das Beispiel A. Z.	119
3.2	Wahrheit Sprechen – das Beispiel M. M.	133
3.3	Loyalität	147
3.3.1	Vererbte Fremde – das Beispiel S. A.	147
3.3.2	Das Subjekt der Hingabe – das Beispiel R. B.	159
3.4	Fazit oder schuldige Subjekte	170
3.4.1	Entfremdung	172
3.4.2	Das gesplante Subjekt	181
4	Väter II: Unmögliche Subjekte	189
4.1	Isolation	191
4.2	Scham	197
4.3	Abspaltung und Melancholie	201
4.4	Angst	203
4.5	Phantasma	205
4.6	Fazit	209
5	Kinder/Töchter	213
5.1	Entfremdung von den Vätern/Eltern	214
5.1.1	Selbstentfremdung	218
5.1.2	Verschmelzung	226
5.1.3	Selbstverneinung	237
5.1.4	Fazit	240
5.2	Entfremdung von der Gesellschaft: im mentalen Gefängnis	242
5.2.1	Das Lebensgefühl von PalästinenserInnen der zweiten Generation während der Gaza-Offensive 2014	246
5.2.2	Kampf um Selbstbestimmung	249
5.2.3	Fazit	261
6	Schlusswort	265
Fotos	273
Bibliografie	283
Gespräche	283
Zitierte oder erwähnte Erzählungen/Gespräche	283
Experteninterviews	284
E-Mails	284
Sekundärliteratur	284

Anhang	307
---------------------	-----

Danksagung

Besonders in der Anfangsphase meiner Dissertation wurde mir von KollegInnen aus der Akademie (HistorikerInnen, PsychologInnen, IslamwissenschaftlerInnen) oft gesagt, dass jemand mit palästinensischer Herkunft kein Buch mit thematischem Bezug zu Palästina schreiben könne. Als solche sei ich zu nahe dran, emotional involviert, nicht objektiv. Mit der Zeit wurde mir bewusst, dass die Infragestellung meiner wissenschaftlichen Sprecherposition die Textur des hegemonialen Diskurses spiegelte. Palästinensisches Sprechen, das angesichts der Nichtanerkennung von Rechten aus der Notwendigkeit der Selbsthumanisierung entstand, war und ist bis heute ein Tabu in Deutschland und der Schweiz. Auch wenn es gerade deshalb seine Zeit gebraucht hat, bis ich meine eigene Sprache gefunden habe, ist doch aus diesem Tabu heraus etwas entstanden: ein Buch über das Schweigen.

Ich möchte allen danken, die diesen Weg möglich gemacht haben: Allen voran sind dies meine GesprächspartnerInnen. Ohne ihre Großzügigkeit und ihren Mut, ihre Erfahrungen und Gefühle mit den LeserInnen und mit mir zu teilen, wäre dieses Buch niemals zustande gekommen. Um dem Wunsch nach Anonymität der Mehrheit zu entsprechen, habe ich mich dazu entschieden, an dieser Stelle auf die Nennung ihrer Namen zu verzichten. Dennoch: Präserter und – vor allem – aufschlussreicher noch als ihr Sprechen war ihr Schweigen. Schweigen herrschte während der Gespräche, davor und danach: Gespräche wurden unterbrochen, verschoben, abgesagt oder mir im Nachhinein nicht zur Nutzung freigegeben. Das zeigte mir, dass es wichtiger war, das Schweigen zu erforschen als das Sprechen.

Mein Dank geht ferner an alle, die mich mit inspirierenden Impulsen, intensiven Gesprächen und ermutigendem Zuspruch gestärkt haben: Asia Afaneh, Dr. Edward Badeen, Zineb Benkhelifa, Prof. Dr. Mario Erdheim, Jeannette Fischer, Dr. Amir Hamid, Prof. Dr. Tim Kammasch, Prof. Dr. Andreas Kaplony, Prof. Dr. Christoph Neumann, Dr. Nahed Samour und Pary El-Qalqili. Zineb Benkhelifa und Pary El-Qalqili danke ich insbesondere für ihre tatkräftige Unterstützung beim Korrektur und Lektorat. Mein Lehrer Edward Badeen stand mir in all den Jahren unermüdlich mit Rat und Tat zur Seite. Mein Doktorvater Andreas Kaplony hat mit seinem Glauben an die Machbarkeit dieser Arbeit wesentlich dazu beigetragen, dass sie machbar wurde.

Dem Maler Hani Zurob – selbst Palästinenser im Exil – und seinem Vermögen, jene unaussprechlichen Gefühle, von denen dieses Buch handelt, in ausdrucksstarke Bilder zu verwandeln, verdankt das Buch die Umschlagsgestaltung. Dem Fotografen Mahmoud Dabdoub, der in den 1980er-Jahren als Palästinenser aus dem Libanon nach Deutschland kam und mit der Neugier eines Fremden das Leben in der DDR dokumentierte, danke ich dafür, dass er mir Fotos aus seinem Archiv über PalästinenserInnen in der DDR der 1980er-Jahre zur Verfügung gestellt hat. Die Fotos im Endteil dieses Buches sollen jener Gruppe von Menschen ein Gesicht geben, die ein Leben in Unsichtbarkeit geführt haben und immer noch führen. Es ist eine subjektive, selektive Auswahl von Bildern, die nicht palästinensisches Leben in Deutschland und in der Schweiz abbilden möchte, sondern im Sinne der psychoanalytischen (Gegen-)Übertragung an meine Gefühle und Beobachtungen während der Gespräche anknüpft. Der Stiftung Ursula Hauser sowie dem Stipendienreferat der Ludwig-Maximilians-Universität München danke ich schließlich sehr für ihren großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten.

Denken, Fühlen und Sprechen gegen die Gewalt

Vorwort von Mario Erdheim

Dieses Buch handelt von den Folgen der Nakba von 1947/48, der Vertreibungen und Enteignungen von PalästinenserInnen, die im Zusammenhang mit der Gründung des Staates Israel ihren Anfang nahmen und bis heute andauern. Ein zentrales Problem, das die Autorin El Bulbeisi behandelt, betrifft die Frage, welche Bedeutung es hat, wenn die Leiden gepeinigter Völker oder Gemeinschaften nicht anerkannt werden. Und tatsächlich ist das Leiden vieler, vielleicht sogar der meisten Völker aus dem historischen Bewusstsein verschwunden. Zwar versucht man immer wieder, es in die Erinnerung zurückzuholen – man denke nur an den Völkermord an den Armeniern unter den Jungtürken während des Ersten Weltkrieges – aber auch da ist der Widerstand immer noch gross. Das Leiden der nach Amerika verschleppten und versklavten Menschen aus Afrika droht ebenso der Vergessenheit anheim zu fallen, wie das Leid der Gallier und Germanen, die einst im Römischen Reich in die Sklaverei gezwungen wurden. Es ist offensichtlich, solches Leiden kann vergessen gemacht werden, und so wird der Kampf um die Erinnerung zu einem wichtigen Kampf. Um diese Wichtigkeit aufzuzeigen, greift El Bulbeisi zwei Konzepte auf: »Trauma« und »Subjektivität«. Leiden verursachen Traumata, vielfältigste Formen seelischer Verletzungen, die das ganze Beziehungsnetz, in dem das Individuum lebt, in Mitleidenschaft ziehen. Wenn dieses Leiden nicht bewusst werden darf, weil es nicht anerkannt wird, und zwar weil abgestritten wird, dass es je stattgefunden hat, dann entsteht ein zerstörtes Subjekt.

Zu Recht will El Bulbeisi den Begriff des Traumas aus dem klinischen in den historischen Bereich bringen. Gerade weil Gewalt eine so wichtige Rolle in der Geschichte spielt, ist es sinnvoll, das Traumatische historischer Prozesse ins Blickfeld zu rücken. Trauma ist ein Ereignis, das das Subjekt von aussen bedroht; Identität ist die psychische Struktur, die das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden reguliert, und für die das Trauma eine besondere Herausforderung bietet. Die Herausforderung besteht darin, dass das Trauma an den Fundamenten der Identität rüttelt. Das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird durch die traumatische Erfahrung schwer erschüttert: Das Leben nach der Nakba war zu etwas ganz anderem geworden als zuvor – wie kann man damit fertig

werden? Muss man das Leid und den Schmerz abspalten oder kann man sie in die eigene Lebensgeschichte integrieren?

Wir sind ein Produkt dessen, was und wie wir unser Leben erfahren haben. Aber unsere Erinnerung braucht immer auch einen sozialen Rahmen, nicht zuletzt, um diese Erinnerungen auch zu bestätigen (Halbwachs, 1925). El Bulbeisi bringt das Beispiel von PalästinenserInnen, die befürchteten als Terroristen klassifiziert zu werden, und deshalb glaubten, ihre Herkunft verleugnen zu müssen, sich als Jordanier oder Libanesen, die sie aufgrund ihres Passes auch waren, ausgaben. Aber auch eine solche Verleugnung reißt im Subjekt Wunden auf und schafft Verunsicherung. Wie soll man dann noch auf seine Rechte auf Rückkehr und Entschädigung für das Verlorene pochen?

Das Verhältnis von Trauma und Subjektivität wird in diesem Buch auf zwei Ebenen behandelt. Einerseits geht es um die Gewalt, die Diskurse ausüben. Ausgehend von Judith Butlers Werk, untersucht El Bulbeisi die Gewalttätigkeit, die diskursiv ausgeübt wird, um das Leiden der PalästinenserInnen verschwinden zu lassen. Andererseits geht es um Daten, die aus der in der Feldforschungssituation entstandenen Beziehung zwischen ihr und ihren Gesprächspartnerinnen bzw. Gesprächspartnern hervorgegangen sind. Diese Daten sind das Tor zur zentralen Frage dieses Buches, wie Gewalt Subjektivität prägt, denn nur das Subjekt, aber kein ›Diskurs‹, keine Idee kann Leiden verspüren. Nur am Subjekt und an seinen Erfahrungen kann man ermessen, was die Diskurse der Nichtanerkennung von Gewalt ausrichten. Sie haben etwas Vernichtendes an sich, aber offenbar ist es auch möglich, sich ihnen im Verlauf der Zeit zu entziehen. El Bulbeisi wagt den affective turn, aufgrund dessen die psychische Dimension historischer Ereignisse überhaupt erst erfasst werden kann. Dabei nimmt sie Methoden der Psychoanalyse auf: die gleichschwebende Aufmerksamkeit beim Zuhören, das Verhältnis zwischen Übertragung und Gegenübertragung und bekommt auf diese Weise Einsicht in die Erzählung des Lebens der von der Gewalt betroffenen Subjekte.

Literaturangabe

Halbwachs, M. (1966). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin [u.a.]: Luchterhand.

1 Einleitung

Die anhaltende Gewalt der Verdrängung und Kontrolle palästinensischen Lebens in Palästina/Israel¹ führt u.a. zur Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft und zu ihrer Zersplitterung in Gemeinschaften wie den PalästinenserInnen² in Gaza, im Westjordanland, in Israel, in verschiedenen arabischen Ländern, in Europa sowie in Nord- und Südamerika. Die damit einhergehende Entfremdung zwischen diesen Gemeinschaften spürte ich selbst bei einem meiner Aufenthalte im Westjordanland: Viele Menschen konnten nicht verstehen, weshalb ich das Westjordanland besuchte, während sie alle gehen wollten. Gleichzeitig begriff ich, dass viele Menschen im Westjordanland eine völlig andere Vorstellung als ich davon hatten, was es bedeutete, PalästinenserIn zu sein. Für sie bedeutete es, wie jemand sagte: in Palästina zu leben und zu leiden. Palästina als Idee mitsamt der ihr zugehörigen Gemeinschaft schien bei ihnen auf das Territorium des Westjordanlands geschrumpft zu sein. Dies war eine Konsequenz der Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft sowie der Illusion eines neoliberalen Staatenbildungsprozesses, die im Zuge des Oslo-Prozesses an die Stelle der Befreiungsbewegung trat. Diese Begegnungen waren für mich verstörend, und ich begann, mir dieselben Fragen zu stellen. Warum war ich nach Palästina gegangen? Warum konnte ich, wie viele andere PalästinenserInnen in der Schweiz, das Thema Palästina nicht einfach vergessen und in der Schweiz ein »gutes Leben« führen? Die im Vorwurf »nicht gelitten zu haben« verdichtete Erfahrung der Ausgrenzung (»nicht dazuzugehören«) teilten viele PalästinenserInnen, die nicht in Palästina aufgewachsen waren und im Zuge des Oslo-Prozesses als Teil der politischen Exilelite zurückkehrten,

1 Der Doppelbegriff wird verwendet, da das historische Palästina aus der Zeit vor der israelischen Staatsgründung von 1948, sprich das Palästina der britischen Mandatszeit, sowohl die 1947/48 durch zionistische Einheiten eroberten Gebiete als auch die 1967 besetzten und annektierten Gebiete (Gaza, Westjordanland und Ostjerusalem) umfasste. Die Grenzen des israelischen Staatsgebietes sind bis heute nicht festgelegt. Aus offizieller israelischer Sicht gibt es keine Besatzung, d.h. was heute gemeinhin als Palästina oder als besetzte palästinensische Gebiete bezeichnet wird, ist faktisch ein Teil Israels bzw. durch die israelische Militärbesatzung kontrolliert.

2 Für das Binnen-I habe ich mich in Anlehnung an die Linguistin Luise Pusch entschieden, um die Wörter nicht zu zerreißen, wie dies durch das Gendersternchen geschieht (Dittrich, 2018).

wie Juliane Hammer in ihrem Buch über sogenannte RückkehrerInnen schildert (Hammer, 2001, S. 145). Diese Entfremdungserfahrung warf mich auf mich selbst zurück und ich begann mich zu fragen, weshalb für jemanden wie mich Palästina und die Zugehörigkeit zu dieser Idee *Palästina* ein so viel symbolischeres und inklusiveres Imaginär (Castoriadis, 1975) aufwies als für die Menschen, die ich im Westjordanland getroffen hatte.

Ich selbst bin mit einem palästinensischen Vater aufgewachsen, der – 1940 in Gaza geboren – einer Generation angehört, die die Nakba von 1947/48 als Kind selbst erlebt hat und als staatenloser Palästinenser nach Europa kam, um zu studieren, ohne – aufgrund der Besetzung – jemals wieder in seine Heimat und zu seiner Familie zurückkehren zu können. Selten sprach mein Vater über sich selbst und sein Leben. Aus der Intimität des Aufwachsens mit ihm heraus weiß ich jedoch, wie schwer ihm das Leben im Exil fiel und wie sehr es seine Beziehung zu uns Kindern beeinflusste. Sehr früh spürte ich, wie besonders die Nichtanerkennung seiner Gewalterfahrung in der Gesellschaft, in der er gegen seinen Willen lebte, an ihm zehrte. Aus meiner Kindheit findet sich folgender Tagebucheintrag:

In der Schule haben wir uns im Geschichtsunterricht den Spielfilm *Au revoir les enfants* von Louis Malle angeschaut, der den Zweiten Weltkrieg mit den Augen eines jüdischen Jungen beschreibt. Wir waren alle tief bewegt. Ein Mädchen weinte. Ich habe versucht, sie zu trösten. Dabei war ich selbst sehr traurig. Ich war traurig, weil sie nicht auch um uns trauerte.

Für mich gehörte immer schon beides zusammen, die Geschichte der europäischen Jüdinnen und Juden und unsere Geschichte – die palästinensische Geschichte. Doch dieses Erlebnis machte mir schmerzlich bewusst, dass die palästinensische Geschichte in der Gesellschaft, in der ich lebte, abwesend war.

Das Nichterzählen, die emotionale Abwesenheit, das Schweigen meines Vaters bei uns zuhause ließ mich erahnen, was die Einsamkeit seiner Gewalterfahrung in meinem Vater ausgelöst haben mochte, wie sie sich einschrieb in seine Gefühle, sein Sprechen, seine Beziehungen, seinen Körper. Diese intensive Erfahrung aus meinem eigenen Leben habe ich ausgehend von lebensgeschichtlichen Erzählungen und Gesprächen sowie teilnehmender Beobachtung wissenschaftlich untersucht. Aus der persönlichen, intimen Beobachtung des Lebens meines Vaters wollte ich erkunden, ob es sich bei diesem Erleben um ein individuelles Phänomen handelt – nur bei ihm bzw. uns aufzufinden – oder um eine kollektive Erfahrung. Ich wollte wissen, ob es so etwas wie ein Muster oder eine Kollektivität zu entdecken gibt in den Rückwirkungen einer Erfahrung, für die das Gefühl von Isolation doch so spezifisch ist.

Obwohl oder gerade weil die palästinensische Geschichte der Vertreibung und Entrechtung indirekt auf die europäische Geschichte des deutschen Nationalsozialismus und des britischen Kolonialismus zurückgeht, wird palästinensische Erin-

nerungskultur in Westeuropa nicht nur ausgegrenzt, sondern auch unterdrückt. Nicht nur palästinensische Geschichte wird damit tabuisiert³, auch PalästinenserInnen als Subjekte. Gleichzeitig bilden die Schoa und die nationalsozialistische Vergangenheit einen zentralen Teil des europäischen kollektiven Gedächtnisses, mit dem ich aufgewachsen bin. In meiner schulischen Laufbahn, meiner gesamten Ausbildung, im Universitätsdiskurs hatte weder die Geschichte meines Vaters einen Platz noch meine. Die Selektivität, welche die Vergangenheit von Schoa und Nationalsozialismus zu einem Teil der europäischen *Meistererzählung* (Conrad, Randeria & Römhild, 2013) macht, verdrängt mit der palästinensischen Geschichte auch die tatsächliche Gegenwart dieser Vergangenheit. Die Politik des selektiven Erinnerns und Vergessens ist wesentlich für die Konstruktion eines moralisch guten Europas (Romeyn, 2014), während die koloniale Geschichte weitgehend un-aufgearbeitet bleibt: Die ehemaligen Kolonialländer haben mehrheitlich nicht öffentlich für das in ihrer kolonialen Vergangenheit Geschehene um Entschuldigung gebeten. Die Schweiz rühmt sich, keine Kolonien gehabt zu haben und zur Zeit des Nationalsozialismus neutral gewesen zu sein, und vergisst darüber ihre Verstrickungen⁴ darin (Purtschert, 2012).

Mit der eminenten Spannung zwischen privater, (un)erzählter (Familien-)Geschichte, die von Erfahrungen der Vertreibung und Entrechtung durch staatliche Gewalt geprägt ist, und der Überformung dieser Geschichte durch die westeuropäische bzw. nordatlantische Repräsentation des Nahostkonflikts beschäftige ich mich in dem vorliegenden Buch. Dieses Repräsentationsregime reproduzierte lange Zeit ineinander verschränkte zionistische, orientalistische⁵, koloniale und biblische Narrative wie das Bild des *palästinensischen Terrorismus* (Said, 1981), des *Landes ohne Volk für ein Volk ohne Land* (d.h. die europäischen Jüdinnen und Juden) oder die Rückkehr des *ausgewählten Volkes ins verheißene Land*. Mit dem französischen Philosophen Jean-François Lyotard (1979) können wir diese Erzählstränge als Teile von

-
- 3 Tabus sind oft konfliktbehaftete Themenbereiche, die mit ungeschriebenen und impliziten (Sprech-)Verboten belegt sind. Sie können als soziale Normen oder als gesellschaftlicher Konsens in Erscheinung treten, gehen aber weit über rational nachvollziehbare (Verhaltens-)Vorschriften hinaus. Deshalb sind sie schwer zu reflektieren und nur für die Angehörigen der jeweiligen Gesellschaft selbstverständlich.
 - 4 Frontierbewegung, wirtschaftliche Zusammenarbeit mit Nazi-Deutschland trotz Neutralitätsposition, restriktive Schweizer Flüchtlingspolitik.
 - 5 Mit seinem Konzept *Orientalism* (Said, 1979) beschrieb der palästinensische Literaturtheoretiker Edward Said die Konstruktion einer Dichotomisierung zwischen einem überlegenen, rationalen Westen und einem irrationalen, mysteriösen, rückständigen und unzivilisierten Orient. Die Konstruktion eines vom Westen extrem verschiedenen und unterlegenen Orients und dessen Exotisierung sah er als Form kultureller Diskriminierung, um imperialistische Einflussnahme zu legitimieren und europäische Hegemonialpolitik zu etablieren. Said hatte Michel Foucaults Ansätze zur Funktion diskursiver Praktiken im Bereich der *post colonial studies* weitergedacht.

grands récits (großen Erzählungen) betrachten, die alles durchfließen, Dichotomien schaffen und politische Entscheidungen sowie totalitäre Systeme legitimieren.

Genauso wie meine ErzählerInnen aus dem Nichts gesprochen haben, weil ihre (Gewalt-)Erfahrung im öffentlichen Diskurs der Gesellschaft, in der sie leben, weitgehend abwesend bzw. verzerrt ist, habe ich in gewisser Weise aus dem Nichts geschrieben. Indem ich das Sprechen und Erzählen über sich selbst bei der ersten sowie der zweiten Generation von PalästinenserInnen in Deutschland und in der Schweiz untersuche, eigne ich mir selbst das Sprechen wieder an. Mein Schreiben ist eine Wiederbemächtigung der eigenen Geschichte, der Sichtbarkeit, des Erinnerns und des Mensch-Seins.

1.1 Forschungsfragen

Ich möchte einen Beitrag zu Diaspora als Form von Bewusstsein leisten und dabei besonders dessen Bezüge zu rassistischer und kolonialer Erfahrung in den Blick nehmen. Die Untersuchung der Folgen von Nichtanerkennung und Tabuisierung von Gewalterfahrung und Identität sowie der israelischen und europäischen Weigerung, Verantwortung für Gewalt zu übernehmen, ist eines meiner Hauptanliegen.

Ich erforsche, wie PalästinenserInnen in einem diskursiven Feld, in dem der Nahostkonflikt ein symbolischer (moralischer und politischer), affektiv besetzter Raum geworden ist, ihr Leben interpretieren, über sich selbst sprechen, sich selbst sehen und gesellschaftliche Wirklichkeit deuten. Ich analysiere, wie sie sich in die Texturen unterschiedlicher Narrative einbetten: in Erzählungen des kollektiven palästinensischen Gedächtnisses, in orientalistisch-neokoloniale Diskurse, in denen Konzepte wie Aufklärung, aber auch moralische Bildung als spezifische Eigenheiten eines überlegenen Westens stilisiert werden (Said, 1979, 1981), und in die Geschichte *der Anderen* als zentralem Teil westeuropäischer Selbsterzählung, sowohl in Form der Schoa als auch in Form einer biblisch-jüdisch-christlichen abendländischen Identität.

Welche Subjektkonstruktionen und Sinnstiftungen erfolgen vor dem Hintergrund der Selektivität des Erinnerns und Vergessens, und wie werden diese in Beziehung zu hegemonialen Diskursen gesetzt? Wie gehen die ErzählerInnen mit westeuropäisch-nordatlantischen Repräsentationen des Nahostkonflikts um, die ihre Gewalterfahrung nicht abbilden, sondern verfremden und in denen sie sich nicht wiederfinden? Was macht systemische Gewalt mit ihnen bzw. wie begegnen sie ihr? Jener systemischen Gewalt, die in der physischen Gewalt der ethnischen Säuberung (Pappe, 2007) erkennbar ist und die sich in der *symbolischen Gewalt* – der diskursiven Auslöschung und Ersetzung durch den kolonialen Anderen – wiederholt.

Die Hauptfragen lauten somit: Wie konstituiert man sich als Subjekt im Kontext eines hegemonialen Diskurses, der einen wesentlichen Teil der eigenen Erfahrung unterdrückt? Was für eine Art von Sprechen über sich selbst bleibt denjenigen, die in einem Diskurs leben, der die eigene Geschichte, die von Gewalterfahrung durchzogen ist, und damit auch das Mensch-Sein verneint und missachtet? Und wie schreibt sich diese *diskursive Gewalt* (Butler, 1990) in die transgenerationale Beziehung ein?

Mit dieser Frage habe ich mich sowohl in Bezug auf PalästinenserInnen der ersten als auch der zweiten Generation in der Schweiz und in Deutschland auseinandergesetzt. Die Begriffe *erste und zweite Generation* werden im Sinne von Migrationsgenerationen verwendet: Die erste Generation wanderte im Rahmen von Flucht-, Arbeits- und Studienmigration nach Westeuropa ein, die zweite Generation ist diejenige, die in Deutschland und in der Schweiz geboren wurde. Mit Rückgriff auf Karl Mannheim (1928) kann man die Angehörigen der ersten Migrationsgeneration aufgrund von Generationserlebnissen wiederum in verschiedene Kohorten einteilen. Verschiedene Vertreibungswellen als Schlüsselerlebnisse auffassend, könnte man sie in 1948er-, 1967er- und 1980er-Generationen untergliedern. Die meisten Angehörigen der ersten Migrationsgeneration teilen jedoch verschiedene Generationserlebnisse. Was sie zudem miteinander verbindet, ist, dass sie entweder Kinder von Betroffenen der Massenvertreibungen von 1947/48 (*nakba*, dt. Katastrophe) sind oder diese als Kinder selbst erlebt haben und damals nicht handlungsmächtig waren. Ich spreche deshalb von der ersten Migrationsgeneration auch als von *Post-Nakba-Generation*.

1.2 Forschungsstand: PalästinenserInnen in der Welt

Palästinensische Flüchtlinge repräsentieren eine der ältesten noch anhaltenden Flüchtlingssituationen der Welt und bilden eine der größten staatenlosen Gemeinschaften weltweit (Shiblak, 17.–20.06.2003, S. 8). Sie sind eine der größten Gemeinschaften des 20. Jahrhunderts, die – mehr als die Hälfte – außerhalb ihres Herkunftsorts lebt (Bamyeh, 2007, S. 91). Von insgesamt schätzungsweise 12,4 Millionen PalästinenserInnen weltweit (Statistiken des Palestinian Central Bureau of Statistics [PCBS] von 2015) leben 5,3 Millionen registrierte Flüchtlinge (Statistiken der UNRWA von 2017) in arabischen Ländern und in den besetzten Gebieten, wobei bei Weitem nicht alle Flüchtlinge von der UNRWA registriert sind (Lindholm Schulz, 2003, S. 36). Eine relativ hohe Anzahl befindet sich in Lateinamerika, gefolgt von den USA und Europa, dort vor allem in Deutschland (Statistiken des PCBS von 2017).

In der Forschungsliteratur wird für PalästinenserInnen und palästinensische Gemeinden außerhalb Palästinas/Israels häufig der Begriff *Diaspora* verwendet.

Deshalb reflektiere ich zunächst den Diasporabegriff auf diese deskriptive Verwendung und auf seine Begriffsgeschichte hin kritisch, bevor ich einen Überblick über den Forschungsstand über PalästinenserInnen in verschiedenen Regionen der Welt gebe und etwas ausführlicher auf die Geschichte von PalästinenserInnen in Deutschland und in der Schweiz eingehe.

1.2.1 Der Diasporabegriff

Lange Zeit unterschied sich die Verwendung des Begriffs *Diaspora* im deutschsprachigen Raum vom englischsprachigen: Das Gremium für die deutsche Schlagwortnormdatei hat 2003 beschlossen, den Begriff als konfessionelle Minderheit zu definieren und auf »religiöse Minderheiten« zu beschränken. Arbeiten zu nichtreligiöser Diaspora entstanden in Deutschland für gewöhnlich vor allem in der außereuropäischen Geschichte. Der Grund dafür ist, dass sich im deutschsprachigen Raum vor allem die christliche Theologie mit dem Feld der Diaspora auseinandersetzte, insbesondere mit der katholischen und protestantischen Diaspora. Die Verwendung des Diasporabegriffs für sogenannte religiöse Minderheiten wurde in den letzten Jahren von Theologie und Kirche zunehmend hinterfragt. Gleichzeitig wanderte der Begriff in die Kultur- und Sozialwissenschaften, wo er für Konzepte aus dem englischsprachigen Raum geöffnet wurde (Rose, M., 04.03.–06.03.2015, S. 1).

Mittlerweile wird der Begriff *Diaspora* für nahezu alle sozialen Gruppen von MigrantInnen verwendet, die sich ungeachtet des Migrationsgrundes über mehr als zwei Länder ausgebreitet haben oder zerstreut wurden. Als so häufig verwendeter Begriff ist sein wissenschaftlicher Wert umstritten (Lindholm Schulz, 2003, S. 9). Der Diasporabegriff ist in dieser Bedeutung eng verknüpft mit dem Transnationalismuskonzept: einem Imaginieren von Gemeinschaft oder sozialen Interaktionen, welche die Grenzen des Nationalstaats transgredieren (Vertovec, 2010, S. 91). Laut Tölöyan wurde Diaspora gar zum exemplarischen Ausdruck für das transnationale Moment und zum Sinnbild der Postmoderne schlechthin. Die Popularität des Begriffs im akademischen und nicht akademischen Diskurs sieht er als mit dem Verschwinden der Überlegenheit des Nationalstaatkonzepts und dem tatsächlichen Verlust seiner Souveränität einhergehend (Tölöyan, 1996, S. 5).

Davor war in der englischsprachigen Forschungsliteratur Diaspora meist mit erzwungener Migration und Verlustererfahrung verbunden und für Gruppen verwendet worden, die ein starkes Bild der Heimat und einen starken Gemeinschaftssinn in sich tragen, während die Beziehung zur Aufenthaltsgesellschaft ambig ist. Bestimmend für diesen Diskurs war das Konzept der antiken jüdischen Diaspora, aus deren Überlieferung auch die älteste Verwendung des Begriffs mit Bezug auf das babylonische Exil stammt (Sökefeld, 2010, S. 18). In den letzten Jahren wurde der Begriff durch seine Verknüpfung mit dem Transnationalismuskonzept nicht

nur ausgeweitet, sondern auch mit positiven Inhalten aufgeladen, da soziale Gruppen mit transnationalen Bindungen die Souveränität des Nationalstaats und damit die Hegemonie essentialistischer Identitäten wie der nationalstaatlichen herausfordern (Vertovec, 2009).

Vertovec (1997) unterscheidet drei verschiedene Konzepte von Diaspora in der wissenschaftlichen Literatur: Diaspora als soziale Form, als Form von Bewusstsein und als Modus kultureller Produktion. Wissenschaftliches Nachdenken über Diaspora konzipiert den Begriff meist als soziale Form und versucht, diese durch Typologien näher zu bestimmen; bekannte Versuche stammen u. a. von Safran (1991) und Cohen (2008). Safran kritisierte die inflationäre Verwendung des Diasporabegriffs für alle möglichen Gruppen, die nicht »zu Hause« lebten, und grenzte die Kriterien ein, die eine Gruppe zu einer diasporischen machte. Dazu zählt etwa die Bewahrung eines kollektiven Gedächtnisses oder die Vision eines Heimatlandes, das sie wiederzuerlangen suchen, sowie die Nichtakzeptanz und Trennung von der Gesellschaft des Aufenthaltsorts. Dabei orientierte er sich am Beispiel der Jüdinnen und Juden als Idealtypus. Clifford (1994) hingegen sprach sich gegen Kriterien aus, die auf Idealtypen beruhen, mit dem Einwand, selbst die Jüdinnen und Juden, Safrans Diasporaideal, erfüllten dessen Kriterien nicht. Für Clifford entzieht sich Diaspora einer eingrenzenden Beschreibung und bezieht sich mehr auf ein Bewusstsein für die räumliche Verschiebung bzw. Vertreibung und ein Phänomen multilokaler Zugehörigkeit. Angesichts der jüngsten Forschungsliteratur kann man sagen, dass Cliffords Diasporabegriff sich durchgesetzt hat.

Für Sökefeld ist die Kategorisierung von Diaspora in verschiedene Typen problematisch, da soziale Gruppen oft nicht nur einer Diasporakategorie zugeordnet werden können (Sökefeld, 2010, S. 24). In unserem Kontext hieße die konkrete Anwendung von Cohens Typologie, die Diasporagemeinschaften nach dem Migrationsgrund klassifiziert, dass sich beispielsweise die palästinensische Gemeinschaft in Berlin aus einer Flüchtlings-, Arbeits- und kulturellen Diaspora zusammensetzt. Andererseits macht zumindest diese Form von Kategorisierung sichtbar, dass die palästinensische Diasporagemeinschaft keineswegs als eine homogene Entität dargestellt werden kann, zumal die zeitlich voneinander abgrenzbaren Migrationswellen mit unterschiedlichen Diasporagruppen verknüpft sind. Gleichzeitig gibt es im palästinensischen Kontext eine Gemeinsamkeit, die die verschiedenen Diasporagemeinschaften verbindet: Flucht und Vertreibung finden sich als individuelle oder familiäre Erfahrung bei nahezu allen PalästinenserInnen, seien sie nun in den 1960er-Jahren als Studierende mit Aussicht auf ein Leben mit Status und in Wohlstand oder in den 1980er-Jahren als (später meist nicht anerkannte) Flüchtlinge ohne Zukunft nach Westeuropa migriert.

1.2.2 PalästinenserInnen im arabischen Raum

Trotz der hohen Anzahl von PalästinenserInnen außerhalb Palästinas/Israels und ihrer symbolischen und politischen Bedeutung für die palästinensische Geschichte liegen verhältnismäßig wenig Forschungsarbeiten in diesem Bereich vor. Die meisten Studien im Zusammenhang mit palästinensischer Gesellschaft haben sich lange auf politische Themen, etwa die PLO-Politik, den Nahostkonflikt oder die israelische Besatzung konzentriert. Die transnationale Existenz von PalästinenserInnen, ihre Situation in den Aufenthaltsländern und ihre persönlichen Geschichten fanden wenig Beachtung (Shiblak, 2005, S. 7). Eine Überblicksdarstellung über PalästinenserInnen im arabischen Raum aus einer soziopolitischen Perspektive hat Bassma Kodmani-Darwish (1997) verfasst. Zahlreiche und wichtige Arbeiten mit methodologischem Schwerpunkt auf *oral history* und Ethnografie zur sozialen und politischen Situation, zu Fragen der Integration, Identitätsbildung und -politik, familiären Strukturen und dem kommunikativen Gedächtnis, mit dem Fokus auf der Tradierung der Nakba, entstanden lange Zeit vor allem mit Bezug auf PalästinenserInnen – besonders in den Flüchtlingslagern – in der arabischen Welt (Hajj, 2016; Knudsen & Hanafi, 2011; Krueger & Baylouny, 2012; Scholz, 1994; Shiblak, 1996). Aufgrund der Massenvertreibungen von 1947/48 aus Palästina in die umliegenden arabischen Länder leben dort die meisten PalästinenserInnen, die sich außerhalb Palästinas/Israels aufhalten: beispielsweise in Jordanien (Achilli, 2015; Al Dabbas, 2006; Farah, 2002; Gandolfo, 2012; Houry, 2014; Jabbar, 2010; Marshood, 2010; Nasser, 2013; Perez, 2011), im Libanon (Dorai, 2003; Haddad & Khashan, 2003; Hanafi, 2014; Holt, 2014; Klaus, 2003; Peteet, 1996, 2010, 2011; Roberts, 2010; Sayigh, 1977, 1979, 1994, 1998; Shiblak, 1997), aber auch in Syrien (Al-Hardan, 2016; Schiff, 1995; Talhami, 2001) und Kuwait (Gabra, 1987; Mason, 2011; Matthew, 2016; Sherry & White, 1991). Weniger zahlreich sind Studien zu PalästinenserInnen in Ägypten (Hanafi, 2006), dem Irak, den Golfstaaten und Libyen (Arar, 2006).

1.2.3 PalästinenserInnen außerhalb des arabischen Raums

Nicht nur fehlt es ganz allgemein an Studien über PalästinenserInnen außerhalb Palästinas/Israels, ganz besonders die Situation von PalästinenserInnen in Nord- und Südamerika sowie in Europa lässt noch viel Raum für Forschung. Erschwerend kommt die Quellenlage über PalästinenserInnen im nicht-arabischen Raum hinzu: Es gibt zwar eine reiche, meist in englischer Sprache verfasste Exilliteratur wie Novellen, Kurzgeschichten, Dichtung und Autobiografien (Enderwitz, 2002), es mangelt aber insgesamt an nicht-literarischen Quellen (Lindholm Schulz, 2003, S. 7, 82). An dieser Stelle sei auf Refqa Abu-Remailehs Forschungsprojekt *PalREAD* verwiesen, welches die globale Geschichte palästinensischer Literatur erforscht und archiviert und gerade auch unveröffentlichte AutorInnen inkludiert. Zu er-

wählen ist auch eine Essaysammlung von PalästinenserInnen weltweit (darunter viele prominente Intellektuelle), die sich mit der Frage des Herausgebers, Yasir Suleiman, nach der Bedeutung, PalästinenserInnen in der Diaspora zu sein, auseinandersetzen (Suleiman, 2016).

Die erste umfassende Überblicksdarstellung über PalästinenserInnen stammt von Helena Lindholm Schulz (2003). Sie gibt einen kurzen Abriss über palästinensische Gemeinschaften rund um den Globus. Lindholm Schulz stützt sich für ihre Studie sowohl auf die Texte weltbekannter palästinensischer Intellektueller (v.a. von Edward Said, Fawaz Turki und Mahmud Darwish) als auch auf Interviews, die sie mit PalästinenserInnen zwischen den Jahren 1994 und 2001 in den besetzten Gebieten, Jordanien, Libanon, Schweden und den USA durchgeführt hat. Die Lebenswelten nicht prominenter Akteure werden vor allem anhand von PalästinenserInnen in den USA und in Schweden beleuchtet. Inhaltlich liegt Lindholm Schulz' Schwerpunkt auf der Formierung transnationaler Identität bzw. nationalistischer Politik mit territorialem Bezug. Gleichzeitig lotet sie aus, inwiefern gerade bei PalästinenserInnen außerhalb Palästinas/Israels, die sich sehr an einer idealisierten Heimat orientieren, neue, weniger territorial fokussierte transnationale Identitäten möglich sind.

Mit rund einer halben Million PalästinenserInnen lebt in Lateinamerika, besonders in Chile und in Honduras, die größte palästinensische Gemeinde außerhalb des Nahen Ostens. Es liegen Arbeiten mit dem Fokus auf PalästinenserInnen in Lateinamerika allgemein (Baeza, 2014, 2015; Baeza & Busekist, 2010) und im Speziellen in Honduras/El Salvador (Foroohar, 2011; Handal, 2014) und Hawaii (Aoude, 2001) vor. Die Besonderheit von PalästinenserInnen in Lateinamerika ist, dass es sich bei ihnen vor allem um Prä-Nakba-MigrantInnen handelt, um Menschen, die vor den ersten Vertreibungen 1947/48 vorwiegend aus ökonomischen Gründen nach Südamerika migriert sind und zurückzukehren beabsichtigten. Mittlerweile gehören sie aber zu den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Eliten und entsprechen damit nicht den Repräsentationen von Palästinensischsein, wie sie der nationale Diskurs definiert (Baeza, 2014, S. 59). Die Studien arbeiten die Geschichte der palästinensischen Migration in Lateinamerika auf, untersuchen die Beziehung der Gemeinden zu palästinensischem Nationalismus und Identitätspolitik sowie zu PalästinenserInnen, die im Zuge von Vertreibungen, meist im Rahmen der Ereignisse von 1967, nach Südamerika migriert sind.

Die Anzahl der PalästinenserInnen in den USA beträgt etwa die Hälfte ihrer Anzahl in Lateinamerika. Dementsprechend kleiner ist auch der Umfang der Untersuchungen mit diesem regionalen Schwerpunkt (Abu-Ghazaleh, 2011; Christison, 1989; Hammer, 2001). Thematisch orientieren sie sich ähnlich wie die Arbeiten davor an der symbolischen Bedeutung kultureller Artefakte, Fragen der Integration und Identität. Studien zu PalästinenserInnen in Australien, wo noch weniger Palä-

tinenserInnen leben, gibt es von Victoria Mason (2007) und Jeremy Cox/John Connell (2003): Auch bei ihnen steht thematisch die Identitätsfrage im Vordergrund.

1.2.4 PalästinenserInnen in Europa

Studien zu PalästinenserInnen in Europa sind ein jüngeres Phänomen der Jahre nach 2000, da palästinensische Migration nach Europa eine relativ neue Begebenheit ist. Geschätzte 200 000 bis 300 000 PalästinenserInnen leben in Europa, davon hauptsächlich in Deutschland (etwa 80 000 gemäß Shiblak, 2005), Nordeuropa (Dänemark und Schweden) sowie Großbritannien. Die Dokumentation der Zahlen ist unzuverlässig, da viele unter anderen Staatsangehörigkeiten oder als staatenlos registriert sind und daher nicht als PalästinenserInnen statistisch erfasst werden. Lange Zeit migrierten sie zuerst nach Ostdeutschland und von da aus nach Westdeutschland, weil es dort einfacher war, eine Aufenthaltsgenehmigung zu erhalten als in anderen Ländern, und weil es zudem Arbeitsmöglichkeiten gab. Ab den 1980er-Jahren gingen die meisten nach Dänemark und Schweden, weil Westdeutschland seine Pforten für palästinensische MigrantInnen schloss. 80 % der PalästinenserInnen in Europa sind seit den 1980er-Jahren aus dem Libanon migriert. Über sie wurden auch die meisten wissenschaftlichen Arbeiten verfasst (s. die Beiträge in Shiblak, 2005). Davor gab es die rege Arbeits- und Studienmigration aus den 1960er-Jahren, von denen Tausende nach der Besetzung von Gaza, Westjordanland und Ostjerusalem zu Flüchtlingen *sur place* wurden. Davor gingen nur sehr wenige PalästinenserInnen nach Europa. Migration hatte noch vor der Nakba 1947/48 in den 1940er-Jahren mit der Studienmigration von PalästinenserInnen aus der Oberschicht begonnen, die aufgrund der angespannten Situation im Mandatspalästina in Europa blieben. 1948 kam es zu einer vermehrten Fluchtmigration infolge der Nakba. Die Auswanderung in europäische Länder war aber verhalten, da die Mehrzahl der Flüchtlinge in die umliegenden arabischen Länder floh (Arar, 2006, S. 43-45).

Eine Überblicksdarstellung über PalästinenserInnen in Europa hat Abbas Shiblak (2005) herausgegeben. Der beim *Institute for Palestine Studies* erschienene Sammelband enthält Aufsätze über palästinensische Gemeinschaften in verschiedenen europäischen Kontexten wie Schweden (Abdul Ghani), Großbritannien (Karmi, Mahmoud), Griechenland (Shawa), Spanien (Abu Tarbush), Frankreich (Larzillièr) und Deutschland (Larzillièr, Ghadban, Kadur/Foda). Abbas Shiblak diskutiert in seinem einleitenden Aufsatz die Hintergründe palästinensischer Migration nach Europa. In den anschließenden Beiträgen werden die Beziehungen zwischen PalästinenserInnen in Europa und PalästinenserInnen in Palästina/Israel (Hanafi, Shawa), kollektives Gedächtnis und politischer Aktivismus (Shawa), Identitätspolitik durch Vereine (Mahmoud), wandelnde Rollenbilder bei palästinensischen Flüchtlingen aus dem libanesischen Bürgerkrieg in Schweden (Abdul

Ghani) und Integrationsfragen bei der auf Arbeits- und Studienmigration zurückgehenden palästinensischen Gemeinschaft in Spanien und den Kanarischen Inseln (Abu Tarbush) untersucht. Letzere bezeichnet Abu Tarbush aufgrund ihres hohen sozio-ökonomischen Status, den er an einem hohen Anteil an gemischten Ehen und hochqualifizierten Berufen festmacht, als sehr gut integriert, was – durchaus fragwürdig – zum allmählichen Verschwinden der palästinensischen Identität führe. Ghada Karmi greift in ihrem Beitrag über die palästinensische Erfahrung in Großbritannien hauptsächlich auf ihre eigene Autobiografie (1999) zurück, die eine der frühesten Migrationsbewegungen von PalästinenserInnen nach Europa dokumentiert. Ihre Familie gehörte zu den wenigen PalästinenserInnen, die 1947/48 nicht in umliegende arabische Länder, sondern nach Europa geflohen waren. Während die anderen Beiträge des Bandes eher den Einfluss der materiellen Dimension der Staatenlosigkeit auf das Leben der Akteure betrachten, berücksichtigt Karmi die Bedeutung der affektiven Dimension der gewaltsamen Vertreibungserfahrung für das Leben und die Integration ihrer Familie in Großbritannien. Deren Isolation führt sie auf die anhaltende Vertreibung zurück und auf die Tatsache, in einer mehrheitlich pro-israelischen Gesellschaft zu leben. Im Gegensatz zu den anderen Beiträgen wird bei Karmi die Vertreibungserfahrung zu einem entscheidenden Kriterium, welches die Inklusion von vertriebenen Migrationsgemeinschaften wesentlich vom Inklusionsprozess anderer unterscheidet.

Was Deutschland betrifft, so liegt bei den Aufsätzen in Shiblaks Sammelband das Gewicht auf der in den 1980er-Jahren nach Deutschland geflohenen Gemeinde. Sie stellt mit schätzungsweise 80 % den größten Anteil der in Deutschland lebenden PalästinenserInnen dar. Ralph Ghadban beschreibt die demografische Zusammensetzung von PalästinenserInnen in Deutschland, die Geschichte der verschiedenen Migrationsströme sowie der deutschen Migrations- und Asylpolitik. Penelope Larzillièrre untersucht in einer komparativen Studie Identitätskonstruktionen von palästinensischen Studierenden aus den besetzten Gebieten und Israel in Deutschland und Frankreich im Zeitraum zwischen 1997 und 2000. Die mit der Wahl des jeweiligen Landes als Ort des Studiums verknüpfte unterschiedliche soziale Schicht der Studierenden (Studierende aus wohlhabenden Familien in Frankreich und prekären Familienverhältnissen in Deutschland) nimmt sie als Ausgangspunkt für ihre Analyse der sozialen Netzwerke, der Interaktion mit der Gesellschaft im Aufenthaltsland sowie der Identitäten der Akteure. Monika Kadur und Fadia Foda beschreiben die unsichere Situation der palästinensischen Flüchtlingsgemeinschaft sowie den Einfluss der restriktiven deutschen Asylgesetzgebung und der nicht gerade ausländerfreundlichen Gesellschaft auf die familiäre und gesellschaftliche Situation der Frauen und ihre Identität, die in Marginalisierung und Konservatismus mündet.

Forschungsarbeiten über Nordeuropa stammen u.a. von Anja Kublitz (Kublitz, 2010, 2013, 2015, 2016): Sie erforscht die Lebenswelt palästinensischer Flüchtlinge

in Dänemark, die während der 1980er-Jahre aus dem Libanon nach Europa geflohen waren, und bezieht auch deren Kinder mit ein. Sie studiert die Reproduktion von politischen Konflikten im alltäglichen, intergenerationalen Kontext und zeichnet nach, wie sich die zunächst als Revolutionäre gefeierten Kämpfer, die der palästinensische Widerstand aus der Marginalisierung geholt hatte, zu desillusionierten und marginalisierten Menschen wandelten. Im Besonderen untersucht sie die Frage, wie aus ehemals säkularen Kämpfern (*fidā'īyīn*) der PLO praktizierende Muslime wurden. Ihre Forschung versteht sie als Pendant zu Diana Allans *Refugees of the Revolutions* (2014), in der Allan eine ähnliche Transformation bei immer noch in den libanesischen Lagern lebenden PalästinenserInnen beschreibt. Ebenfalls über PalästinenserInnen in Nordeuropa, namentlich Schweden und Dänemark, forscht Mohamed Kamel Dorāi (2003). Dabei betrachtet er die transnationalen Netzwerke der PalästinenserInnen, die aus dem Libanon nach Europa migriert sind, und die für die Migration zentrale Zirkulation von Ressourcen wie soziales Kapital, Geld und Informationen über das Zielland, juristische Bedingungen und Möglichkeiten.

Über PalästinenserInnen in Großbritannien liegen mehr Arbeiten vor, obwohl dort weniger PalästinenserInnen leben als in Nordeuropa. Dina Matar (2006) erforscht die Wahrnehmungen des 11. Septembers 2011 (9/11) und dessen Hintergründe bei PalästinenserInnen unterschiedlicher sozio-ökonomischer und religiöser Herkunft. Elena Fiddian-Qasmiyeh (2016) untersucht die Ablehnung der Zuschreibung von Staatenlosigkeit durch PalästinenserInnen, weil sie diese nicht mit dem Anspruch auf Rechte und Schutz verknüpfen, sondern mit der Auslöschung von Zugehörigkeit, Identität und Selbstbestimmung. Stephanie Anna Loddo (2017) geht der Frage nach, inwiefern Kategorien wie sozio-ökonomischer Status, Migrationserfahrung, Geschlecht und Generation kulturelle Praktiken und Repräsentationen von Mobilität und Verwurzelung bei PalästinenserInnen in Großbritannien beeinflussen.

Rawan Arar (2010) und Sari Hanafi (2013) untersuchen die Beziehungen zwischen PalästinenserInnen in Europa und PalästinenserInnen in den besetzten Gebieten. Sari Hanafi (Hanafi, 2005, 2008) widmet sich den Beziehungen zwischen PalästinenserInnen in Europa und Palästina/Israel anhand der Analyse eines Netzwerks für palästinensische WissenschaftlerInnen und Geschäftsleute, wobei der Fokus auf der Rolle neuer Medien in der (Re-)Konstruktion palästinensischer Identität liegt.

1.2.5 PalästinenserInnen in Deutschland und in der Schweiz

Die größte palästinensische Gemeinschaft in Europa lebt mit etwa 80 000⁶ Personen in Deutschland. Die meisten von ihnen sind in Berlin lebende Flüchtlinge, die in den 1980er-Jahren aus dem Libanon kamen (Shiblak, 2005, S. 32). Bei den PalästinenserInnen in Deutschland handelt es sich nicht nur um die größte europäische Gemeinschaft, sondern auch um die stillste (Çetin & Younes, 2015, S. 133). In der Schweiz leben nach Schätzungen nur einige Tausend. Bei der Mehrheit handelt es sich um PalästinenserInnen aus den 1960er-Jahren. Diese Zahlen sind alle bloß geschätzt, da keine Statistiken verfügbar sind. Aus Angst vor dem Vorwurf, Terroristen zu rekrutieren, wurden von der palästinensischen Vertretung keine Statistiken erstellt. Zudem sind viele PalästinenserInnen unter anderer Staatsbürgerschaft registriert oder unter Kategorien wie »staatenlos« oder »ungeklärt« subsumiert (Shiblak, 2005, S. 32). Hinzu kommt, dass sich PalästinenserInnen aus Angst vor Negativstigmatisierung und vor staatlicher Verfolgung nicht gern »outen«, wie wir sehen werden. Einige berichteten zudem, dass sie Palästina als Hinweis auf ihr Herkunftsland in ihren Schweizer Personaldokumenten vermerken lassen wollten, dass diesem Wunsch aber nicht entsprochen wurde.

Es kann mittlerweile zwischen drei größeren Migrationsströmen nach Deutschland und in die Schweiz unterschieden werden: die Arbeits- und Studienmigration in den 1960er- und 70er-Jahren, die Fluchtmigration der PalästinenserInnen aus dem Libanon in den 1980er-Jahren sowie die Fluchtmigration jener PalästinenserInnen, die seit 1948 in den kürzlich weitgehend zerstörten syrischen Flüchtlingslagern lebten und aufgrund des Kriegs aus Syrien flüchten mussten. Ich habe vor allem Gespräche mit Palästinensern der ersten Einwanderungswelle geführt. Keinerlei Gespräche fanden hingegen mit PalästinenserInnen der jüngsten Flüchtlingswelle statt. Da es sich bei den Angehörigen der ersten Migrationswelle und bei meinen Gesprächspartnern der ersten Generation mehrheitlich um Männer handelt, werde ich auf die gendergerechte Schreibweise verzichten, wenn im Folgenden von Akteuren der ersten Generation die Rede ist, die in den 1960er- und 70er Jahren nach Westeuropa migrierten.

Die PalästinenserInnen, die in den 1980er-Jahren nach Deutschland kamen, sind Nachkommen der Flüchtlinge von 1947/48, hatten in den libanesischen Flüchtlingslagern gelebt und waren vor dem Krieg⁷ im Libanon nach Westdeutschland

6 Das ist die Zahl gemäß Shiblak (2005). Mit den palästinensischen Geflüchteten aus den syrischen Flüchtlingslagern, die aufgrund des Kriegs in Syrien nach Deutschland flohen, ist diese Zahl seit 2011 angestiegen.

7 Zu den besonders traumatischen Ereignissen gehören das Massaker in den libanesischen Flüchtlingslagern Sabra und Schatila von 1982, begangen durch israelische und christlich-libanesische Milizen (Phalangisten), bei dem bis zu 3000 palästinensische Zivilisten getötet worden waren, und der sogenannte Lagerkrieg (*ḥarb al-muḥayyamāt*), der syrische Krieg ge-

geflohen. Bis 1986 reisten sie zunächst in die DDR und von dort aus weiter nach Westdeutschland, um dort Asyl zu beantragen. Danach durfte die DDR keine Transitvisa nach Westdeutschland mehr ausstellen (Shiblak, 2005, S. 35). Sie lebten hauptsächlich in den Berliner Stadtteilen Neukölln und Kreuzberg. Aus den Erzählungen und Gesprächen geht hervor, dass Berlin als sehr viel offener und bunter als andere deutsche Städte verstanden wurde. Zudem habe es eine große Subkulturszene gegeben. Pazifisten seien in den 1980er-Jahren nach Berlin gezogen, weil man dort nicht Militärdienst leisten musste. Man konnte Häuser besetzen. Auch lag Berlin an der Schnittstelle zwischen Ost und West, was seinen Reiz hatte. Die Lebenshaltungskosten seien erheblich billiger gewesen und Kreuzberg und Neukölln sehr günstig zum Wohnen: Es gab viele nicht renovierte Altbauhäuser, die man an Ausländer vermietete. Bürgerliche Deutsche hätten diese Stadtteile eher gemieden, da sie als »arm, schmutzig und ausländerreich« galten, bevor die Stadtteile Mitte der 1990er-Jahre aufgewertet wurden.

In Deutschland wurden aus dem libanesischen Bürgerkrieg geflohene PalästinenserInnen nicht als politische Flüchtlinge anerkannt, weil die deutsche Verwaltungspraxis politisches Asyl nur bei nachweislicher staatlicher Verfolgung gewährt (Shiblak, 2005, S. 60). Die deutschen Behörden wollten die Menschen zurückschicken, doch der Libanon unterzeichnete die Rückführungsvereinbarung nicht (Shiblak, 2005, S. 63). Diese Politik führte zum Duldungsstatus, zu einer zeitweiligen Aufschiebung der Abschiebung. Die Unmöglichkeit der Abschiebung führte zur wiederholten Erneuerung dieses Status, zur sogenannten Kettenduldung, einer Duldung auf Jahren. Das Recht auf (Aus-)Bildung, Arbeit, finanzielle Zuschüsse und Sozialleistungen wurde ihnen damit versagt. Die benachteiligende ökonomische Situation führte viele in die Kriminalität und den Drogenmissbrauch (Shiblak, 2005, S. 38-39). Mit dem Duldungsstatus wurden die Menschen eines normalen Lebens beraubt und der Verwahrlosung überlassen: Jahrelang lebten sie mit gepackten Koffern in ihrer Wohnung; zu jedem gegebenen Zeitpunkt hätte die Ausländerbehörde sie zwingen können, Deutschland zu verlassen. Oder, wie ein Gesprächspartner (T. B.) es ausdrückte, man habe das libanesisches Lager gegen das deutsche ausgetauscht. Erst durch die Neufassung des Ausländergesetzes von 1990 erhielten sie das Bleiberecht, sofern sie vor 1990 nach Deutschland gekommen waren (Shiblak, 2005, S. 39). Die Absurdität der Aussichtslosigkeit von Abschiebungen bei gleichzeitiger Initiierung von Kettenduldungen mitsamt ihren Konsequenzen gab in verschiedenen Gesprächen, die ich führte, Anlass, inoffizielle Abkommen zwischen Israel, libanesischen Fraktionen und Westdeutschland zu vermuten: Man habe sie – viele waren *fidā'iyīn* gewesen – auf diese Weise zu entschärfen gesucht.

gen Arafat-Anhänger in den palästinensischen Lagern mittels der schiitischen Amal-Milizen von 1985 bis 1988.

Die meisten Palästinenser, die in den 1960er-Jahren nach Deutschland einreisten, kamen entweder als Studierende oder als Werktätige nach Westdeutschland und gingen oft von Westdeutschland aus in die Schweiz, da sie dort (als StudentInnen) mehr arbeiten konnten. Deutsche Unternehmen und politische EntscheidungsträgerInnen waren aufgrund des industriellen und wirtschaftlichen Booms damals bereit, neue Arbeitskräfte anzuwerben (Shiblak, 2005, S. 34). Mit dem Ende des Wirtschaftsbooms in den 1970er-Jahren änderten sich die Diskurse über Ausländer ganz allgemein, im Besonderen aber über AraberInnen und MuslimInnen, zum Negativen (Badr, 2016).

Nach Ostdeutschland migrierten derweil nur wenige Palästinenser. Sofern Ausländer nicht aus den Staaten des Warschauer Paktes kamen, waren sie suspekt und wurden auf irgendeine Art und Weise erfasst (Metz, 2017). Bei Palästinensern in der DDR handelte es sich um Delegierte der PLO, Studierende, die mit politischen Parteien der PLO affiliert waren oder mittellose Studierende, die von der PLO oder sozialistischen Parteien ein Stipendium erhalten hatten. Die PLO hatte in Ostdeutschland ihre erste europäische Vertretung. Da Israel von der DDR als Speerspitze des Imperialismus im Nahen Osten angesehen wurde, erachtete man Palästinenser als Verbündete (Maeke, 2017, S. 69). Trotz der ideologischen Solidarität mit dem antikolonialen Kampf betrachtete man eine engmaschige Kontrolle von Palästinensern als Notwendigkeit. Wie aus Stasiakten⁸ hervorgeht, befürchtete die DDR-Regierung von palästinensischer Seite die Planung oder Ausführung von Aktionen, die dann wiederum auf die DDR zurückgeführt hätten werden können. Die DDR war zu dieser Zeit um ihr Image als friedliebender sozialistischer Staat sehr besorgt und sehnte sich nach internationaler Anerkennung, sodass sie sich enorm um Friedenssicherung und Konfliktvermeidung bemühte (Metz, 2017).

PalästinenserInnen in Deutschland trennte nicht nur der sozio-ökonomische Hintergrund und die spezifische Lager- und Kriegserfahrung im Libanon, wie wir bei den 1960er- und 80er-Jahre-Gemeinschaften sehen, sondern auch der ideologische bzw. physische Graben zwischen Ost- und Westdeutschland. Während die erste Trennung bis jetzt anhält, löste sich letztere 1989 mit der DDR bis auf »Ossi-Wessi«-Zuschreibungen auf. Für die Palästinenser in Ostdeutschland bedeutete der Fall der Mauer auch der Verlust von (politischer) Heimat. Denn mit dem Ende der DDR wich das ostdeutsche Narrativ der Solidarität mit den unterdrückten Völkern dem westdeutschen Narrativ der Solidarität mit Israel, und der Generalverdacht des Antisemitismus wurde auf PalästinenserInnen in ganz Deutschland ausgeweitet (Çetin & Younes, 2015, S. 135).

8 Da die Staatssicherheit prominent im Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) vertreten war, konnte sich ihre Meinung hinsichtlich der Palästinenser in der DDR nicht allzu sehr von der übrigen DDR-Staatsführung unterscheiden.

Die Erfahrungswelt variiert nicht nur von Angehörigen zu Angehörigen der ersten Generation, sondern auch innerhalb der Zeitspanne eines Lebens: Ein Leben reichte, um mehreren Erfahrungsgemeinschaften zugeordnet zu werden.

Mit der Besetzung von 1967 wurden alle Palästinenser aus Gaza oder dem Westjordanland, die ihre Heimat vor der Besetzung verlassen hatten, zu Flüchtlingen, indem ihnen die Rückkehr verweigert wurde, es sei denn, sie waren minderjährig. In diesem Fall hatten sie ein Recht auf Familienzusammenführung, welches jedoch sehr oft verletzt wurde (Vater von S. F.). Wie 1948 wurden sie im israelischen Bürgerrechtsgesetz als *Abwesende* bzw. *Fremde* eingestuft, wenn sie sich zur Zeit der israelischen Besetzung nicht zu Hause befanden, und verloren dadurch ihr Recht auf Rückkehr. Palästinenser aus Ost-Jerusalem, Gaza oder dem Westjordanland, die vor 1967 nach Deutschland und in die Schweiz gekommen waren, um zu arbeiten oder zu studieren, wurden damit zu Betroffenen indirekter Vertreibung. Für viele von ihnen, die 1947/48 bereits als Kinder ins Westjordanland oder nach Gaza vertrieben worden waren, handelte es sich dabei um die zweite Vertreibung. Sie blieben oft in Deutschland, weil sie nicht mehr zurückkehren durften, und heirateten deutsche und Schweizer Frauen. 1972 erlebten manche Angehörigen der ersten Generation die dritte Vertreibung: Nach der Geiselnahme von 1972 im olympischen Dorf von München kam es zur Ausweisung Hunderter von Palästinensern aus Deutschland. Fast 200 Fälle können nachgewiesen werden (Slobodian, 2013, S. 213). Die Dunkelziffer der Ausweisungen aus dem Kreis der ca. 13 000 illegal Aufhältigen arabischer Herkunft in den Monaten nach der Geiselnahme ist vermutlich jedoch weitaus grösser; Deportationen nicht registrierter Menschen wurden nämlich nicht in amtlichen Dokumenten festgehalten, da sich die Behörden ihre freie Verfügungsgewalt bewahren wollten (Slobodian, 2013, S. 213). In der fehlenden Dokumentation jener Deportationen finden wir demnach eine neue Art der Auslöschung palästinensischer Geschichte. Die Massenausweisung entbehrte jeder rechtlichen Grundlage. Ganze Familien wurden getrennt; Männer mussten Deutschland verlassen, auch wenn sie mit deutschen Frauen verheiratet waren. Palästinensische Studentenorganisationen und Arbeitergewerkschaften wurden aufgelöst. Studierende mussten ihr Studium abbrechen, gleichzeitig konnten sie nicht nach Hause zurückkehren. Einige kamen auf diesem Weg von Deutschland in die Schweiz.

Andere Angehörigen der ersten Generation hatten im arabischen Raum gelebt, weil sie 1947/48 oder 1967 in umliegende arabische Länder vertrieben⁹ worden oder bereits in arabischen Ländern als Kinder von 1947/48er-Flüchtlingen geboren worden waren, bevor sie nach Deutschland oder in die Schweiz migrierten. Manchmal mussten sie auch fliehen, wenn sie in arabischen Ländern politisch aktiv waren

9 A. L. wurde als junger Mann 1967 grundlos, ohne gekämpft zu haben, von israelischen Soldaten im Westjordanland aufgegriffen und ohne Papiere in Jordanien auf die Straße gesetzt.

(S. A., aber auch R. B.). Außerdem gab es Palästinenser, die nach 1967 die besetzte Heimat, Gaza oder das Westjordanland, verließen, um zu studieren, und Betroffene indirekter Vertreibung wurden, beispielsweise durch die großzügige Austeilung von ausländischen Studienaufenthalten durch Israel mit anschließender Verweigerung ihrer Rückkehr (M. F.). Unter den Gesprächspartnern gibt es auch Palästinenser mit israelischen Pässen, die 1948 intern vertrieben wurden, d.h. Palästinenser, die flohen, aber innerhalb jenes Territoriums blieben, das später Israel wurde. Nicht selten verbrachten sie ihre Kindheit in Slums – es gab zwar keine offiziellen Flüchtlingslager in Israel selbst, aber flüchtlingslagerartige Zustände¹⁰. Sie erhielten zwar israelische Pässe, durften aber ihre Ländereien und Häuser nicht zurückbeanspruchen, weil sie nach israelischem Gesetz als abwesend galten, da sie sich zur Zeit der israelischen Staatsgründung nicht in ihren Häusern, Ländern oder Dörfern aufhielten. Diese Widersprüchlichkeit – als abwesend betrachtet zu werden, obwohl präsent – findet im Arabischen in der Figur des »abwesend Anwesenden« (*ḥāḍir jā'ib*) ihren Ausdruck. Israel konfiszierte auch Land und Eigentum der intern Vertriebenen, die sogenannten »verlassenen« Besitztümer (*al-amlāk al-matrūka*), mit Rückgriff auf das sogenannte *absentee property law*. 93 % Land verloren selbst PalästinenserInnen mit israelischer Staatsbürgerschaft auf diese Weise. Die meisten stürzte dies in bittere Armut. Sie migrierten schließlich aufgrund der für sie schwierigen Lebensbedingungen (N. E.) oder flohen aufgrund ihres politischen Aktivismus in Israel (M. A.).

Diese Arbeit ist gezeichnet von einer Unausgewogenheit in Bezug auf die Kategorie Gender, was sowohl die erste als auch die zweite Migrationsgeneration betrifft. Unter Angehörigen der ersten Generation habe ich mit einer Ausnahme nur mit Männern Gespräche geführt, da Palästinenser, die in den 1960er-Jahren nach Westeuropa migriert sind, im Mittelpunkt stehen und es sich bei diesen hauptsächlich um Männer handelte. Als Frau lernte ich zudem wesentlich leichter andere Frauen als Männer meiner Generation näher kennen. Obwohl ich unter Angehörigen der zweiten Generation vor allem mit Frauen gesprochen habe, werde ich auf die gendergerechte Schreibweise zurückgreifen, wenn von Angehörigen der zweiten Generation die Rede ist, weil die Erfahrung von Palästinenserinnen der zweiten Generation der Erfahrung von Palästinensern der zweiten Generation in Deutschland und in der Schweiz entspricht.

10 Wie viele andere kam W. zu einer Sammelstelle für interne Flüchtlinge, das Tal der Tauben (*wādi l-ḥamām*), und verbrachte seine Kindheit in Baracken.

1.3 Theoretische Konzepte

Identität, Trauma, (diskursive bzw. symbolische) Gewalt und Subjektivität bilden die für die Auseinandersetzung mit meinen Fragestellungen relevanten theoretischen Konzepte. Zunächst erörtere ich palästinensische Identität als spezifisches Bewusstsein einer *victim diaspora*¹¹. Aufgrund der Bedeutung der traumatischen Erfahrung kollektiver Entwurzelung für die Entstehung einer kollektiven Identität diskutiere ich im Anschluss verschiedene Konzepte von Trauma aus unterschiedlichen Disziplinen, von seinen Anfängen in der Psychoanalyse über seine Popularität in der Medizin/Psychologie bis hin zu seiner Verankerung in den psychoanalytisch orientierten Sozial- und Geisteswissenschaften und den *post colonial studies*. Dort verorte ich schließlich das Konzept *trauma of race* (Mbembe, 15.11.2010), das meiner Arbeit zugrundeliegt. Danach führe ich die beiden zentralen Formen von Gewalt ein, mit deren Folgen ich mich in diesem Buch auseinandersetze: *staatliche und diskursive Gewalt*. Aufbauend auf der Idee der *diskursiven Gewalt*, erläutere ich schließlich die Denkfigur der Subjektivität/des Subjekts, die mir ermöglicht, die Auswirkungen von Gewalt auf die Beziehung zu sich selbst und zur Welt zu erkunden.

1.3.1 (Diaspora-)Identität

Der palästinensische Soziologe Mohammed Bamyeh schreibt in seinem grundlegenden Artikel *The Palestinian Diaspora* (2007), dass Vertreibung und besonders Nichtanerkennung klassenübergreifende Spuren hinterließen (Bamyeh, 2007, S. 91). In der palästinensischen Selbstbeschreibung als Diaspora widerspiegelt sich nicht nur die Erfahrung von Vertreibung und Zerstörung der Gemeinschaft/Gesellschaft, sie verweist auch auf die Verwendung von Diaspora als politisches Konzept (Brubaker, 2005). In der arabischen Sprache häufig verwendete Begriffe sind *ṣatāt* (Wehr, 1994, S. 531), *Zerstreuung*, eine Adaption des griechischen *διασπορά/Diaspora*, oder das affektiver besetzte *ǧurba* (Wehr, 1994, S. 783), *Fremde*. Oft wird äquivalent auch *manfan* (Wehr, 1994, S. 1159), *Exil* im Sinne von *Vertreibung/Verbannung*, verwendet. Diaspora ist in der palästinensischen Definition weitgreifend und umfasst oft auch sogenannte Binnenflüchtlinge (*internally displaced people*). Das sind zum einen Menschen, die 1947/48 innerhalb des späteren Israels vertrieben wurden, zum anderen Flüchtlinge in den besetzten Gebieten, die nicht mehr in ihre Häuser in Israel zurückkehren durften, wie die 70 % der Einwohner des Gazastreifens und knapp die Hälfte der PalästinenserInnen im Westjordanland (Lindholm Schulz, 2003, S. 68). Mit der Festschreibung der Zugehörigkeit zu

11 Cohen bezeichnet die palästinensische Diaspora übergreifend als eine *victim diaspora* (Cohen, 2008, S. 4), d.h. als eine *Opfer-/Flüchtlingsdiaspora*.

einem bestimmten Ort ist auch der Anspruch auf Rechte, insbesondere das Recht auf Rückkehr und Rückgabe von konfisziertem Besitz, verbunden. Zudem verweist die Selbstbeschreibung als Diaspora auf das Volk im Exil, als das man sich begreift, etwas, was einem lange aberkannt wurde und immer noch wird. Eine vorherrschende Rechtfertigung für die Vertreibungen lautete, dass PalästinenserInnen keine Nation mit einem territorialen Bezug seien. Tatsächlich wurde die Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft als Mittel zur Zerstörung von Identität und Manipulation demografischer Verhältnisse eingesetzt. Beispielsweise wurde auf diese Weise aus der 1947/48 vertriebenen palästinensischen Mehrheit auf dem Gebiet des neu gegründeten israelischen Staates die sogenannte arabische Minderheit¹² Israels: Drei Viertel der palästinensischen Bevölkerung auf dem Gebiet, das Israel 1947/48 eroberte, wurden vertrieben, d.h. die Hälfte der gesamten palästinensischen Bevölkerung des ehemaligen Mandatsgebiets Palästina – obgleich PalästinenserInnen faktisch durch die israelische Besatzung von Gaza, Westjordanland und Ost-Jerusalem dennoch die Mehrheit auf dem von Israel kontrollierten Territorium blieben.¹³ Mit dem Verständnis von Diaspora als Ergebnis anhaltender Vertreibung, beginnend 1947, ist damit immer auch der Versuch verbunden, die Fragmentierung in PalästinenserInnen des Westjordanlands, des Gazastreifens, Israels, des arabischen Raums, Europas sowie Nord- und Südamerikas zu überwinden und eine Nation (wieder-)herzustellen.

Dennoch ist der Gebrauch des Diasporabegriffs – ebenfalls aus politischen Gründen – unter arabischen und palästinensischen WissenschaftlerInnen umstritten, weil der Terminus nach Ansicht einiger (Arar, 2006; Kodmani-Darwish, 1997; Peteet, 2007) implizit den Geflüchtetenstatus verwässert und damit das Recht auf Rückkehr diskursiv zunichtemacht, das, wenn auch für den Moment nicht umzusetzen, so doch ein Recht sei und an den erwähnten Status gebunden (Shiblak, 2005, S. 8). Aus rechtlichen Gründen (aufgrund der UN-Resolution 194 von 1948, die den PalästinenserInnen das Recht auf Rückkehr zusichert) wird deshalb die Wiederverwendung des Terminus *Geflüchtete* gerade auch für PalästinenserInnen in den westlichen Ländern favorisiert, wie es vor der Popularisierung des Diasporabegriffs gebräuchlich war (Arar, 2006, S. 41-42).

12 Zur Dekonstruktion des Minderheitenbegriffs vgl. Talin Suciyan (2016). Suciyan kritisiert die Anwendung des Minderheitenbegriffs auf ArmenierInnen in der Türkei als Verschleierung des Genozids an ihnen. Sie argumentiert, dass die Darstellung von ArmenierInnen als »Minderheit« jene Geschichte der Auslöschung unsichtbar macht, durch die sie erst zu einer Minderheit wurden und die die heutige Türkei als Republik konstituierte.

13 Der ehemalige palästinensisch-israelische Knesset-Abgeordnete Azmi Bishara (31.03.2008) beschreibt die durch Vertreibung in die Abwesenheit beförderte Mehrheit von PalästinenserInnen aus dem späteren Israel als erste Institutionalisierung von Apartheid: Sie stelle die erste große Segregation zwischen einer jüdischen Minderheit und einer abwesenden nicht-jüdischen Mehrheit dar.

Die identitätspolitische Verankerung des Diasporabegriffs geht mit einer ähnlich politisierten Form von Diasporabewusstsein einher,¹⁴ das mich hier interessiert. Bamyeh beschreibt die Sozialpsychologie des palästinensischen Diasporagefühls mit den Attributen *temporary*, *injustice*, *unchosen* (Bamyeh, 2007, S. 94): *Temporary* verweist auf das Lebensgefühl, nur vorübergehend außerhalb der Heimat zu leben. Symbole dafür sind die Aufbewahrung kultureller Artefakte wie Schlüssel oder Besitzurkunden. *Injustice* meint das Gefühl der Unterwerfung bzw. der Akzeptanz von Ungerechtigkeit, das unweigerlich mit der Akzeptanz, außerhalb des Orts der Herkunft und Vertreibung zu leben, verbunden ist, und *unchosen* das Moment des Zwangs als Voraussetzung für die Existenz außerhalb Palästinas/Israels, ungeachtet des Grades der Prosperität in diesem Zustande. Der palästinensische Kulturtheoretiker Edward Said sprach in seinen *Reflections on Exile* (2000) vom Misstrauen der Exilanten gegenüber einer Gesellschaft, der man sich nicht zugehörig fühlt und die man als feindselig wahrnimmt, und vom Gefühl von Verrat und Illoyalität bei der leisesten Abweichung auf Seiten derer, denen man angehört. Das Exil, das erzwungene Fernsein von der Heimat, werde zu einem existenziellen Lebensgefühl der Entfremdung und schließlich zu einem konstituierenden Faktor palästinensischen Selbstverständnisses in der Diaspora. Wie auch mein Aufenthalt im Westjordanland (2009) zeigte, scheint das Verständnis von Palästinensischsein¹⁵ bei PalästinenserInnen außerhalb der besetzten palästinensischen Gebiete eine symbolische Dimension zu gewinnen, die über »natürlichere« Kategorien bei PalästinenserInnen im Westjordanland hinausgehen, wie etwa in Palästina selbst zu leben, dort zu leiden und zu überleben. Erstaunlich ist das nicht, wenn man in Betracht zieht, dass die zentralen Pole palästinensischer Identität außerhalb Palästinas/Israels entstanden (Lindholm Schulz, 1999; 2003, S. 2). Vor dem Hintergrund der Erfahrung des Exils entstand eine Identität der Erinnerung an den Verlust bzw. die verlorene Heimat, wie sie deterritoralisierte Gemeinschaften für gewöhnlich haben (Lindholm Schulz, 2003, S. 2). Exil bedeutet für PalästinenserInnen den Verlust von Land und damit der Existenzgrundlage, ihrer Grundrechte,

14 Suciyan (2016) erörtert die Zusammenhänge zwischen *Diaspora* als Konzept der Selbstzuschreibung und *Diaspora* als (identitäts-)politischem Konzept anhand von armenischen Postgenozid-Gesellschaften in verschiedenen politischen Kontexten: Während die armenische Diaspora außerhalb der Türkei sich als Diaspora identifiziert und für ihre politischen Rechte kämpft, distanzieren sich die Armenier in der Türkei infolge der Dämonisierung dieses politischen Kampfs durch die Türkei davon.

15 In Anlehnung an die englischsprachige Debatte rund um Benedict Andersons (1983) Konzept von *nationness* als Definition der Nation als einer vorgestellten Gemeinschaft (*imagined community*) von mir vorgeschlagener Begriff: Palästinensischsein. Bis jetzt gibt es noch keine Vorschläge, die *nationness* im palästinensischen Kontext überzeugend verdeutschen (vgl. zum Beispiel »Palästinensischkeit« bei Susanne Enderwitz (2002)).

aber auch der Spiritualität und der Gemeinschaft. Es bedeutet auch die Verweigerung von Verantwortung seitens der internationalen Gemeinschaft und damit des durch die UN garantierten Rechts auf Rückkehr¹⁶, auf das man zu Beginn gehofft hatte, und schließlich die Staatenlosigkeit. Im Exil entstand aber auch die Idee von Widerstand, Revolution und bewaffnetem Kampf, um die Subjektposition des »wehrlosen Flüchtlings«, dessen Rechte mit Füßen getreten werden, zu überwinden (Peteet, 1993, 2010; Sayigh, 1977, 1979, 1994). Rosemarie Sayigh zeichnet in ihrer bahnbrechenden und grundlegenden Studie *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (1979) anhand von Interviews in libanesischen Flüchtlingslagern nach, wie palästinensische Flüchtlinge sich zusehends über *struggle personalities*, über Attribute wie *strength, courage, resourcefulness* (Sayigh, 1998, S. 53) und damit über den Widerstandskampf definierten und wie diese Identität ihnen nach einem Leben der Demütigung eine Art Normalität ermöglichte. Ihre Identität entstand in den 1960er-Jahren unter Exil-PalästinenserInnen im Kontext der modernen palästinensischen Widerstandsbewegung. Angesichts der Ohnmacht und des erzwungenen Ausharrens verfolgten sie eine neue Strategie des militanten Aktivismus und erweiterten die palästinensische Identität somit um das Konzept der niemals aufgebenden KämpferIn. Dieses Konzept widersprach diametral den Fremdzuschreibungen, mit denen PalästinenserInnen von außen konfrontiert waren (Lindholm Schulz, 2003, S. 121).

Wie Rashid Khalidi in *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (1997) zeigte, beeinflusste die palästinensische Widerstandsbewegung die Wiederbelebung der palästinensischen nationalen Identität nach 1948 wesentlich. Die Palestine Liberation Organization (PLO) entstand 1964 in Ägypten und operierte von den vielen Zentren im Exil aus. Auf die Flüchtlinge in den Lagern stützte sie sich als verlässliche Fußsoldaten. Die Jahre 1967 (Niederlage Nassers im Juni-krieg) bis 1982 (Invasion Libanons durch Israel) bildete die Hochzeit des von außerhalb des israelisch kontrollierten Gebiets geführten Befreiungskampfs. Die palästinensische Zivilgesellschaft außerhalb Palästinas/Israels konsolidierte sich, und ihr Kampf genoss internationale Anerkennung. Die Strukturen der PLO waren, obgleich transnational, äußerst dicht. Sie umfassten Berufsverbände, Gewerkschaften, verschiedene politische und kulturelle Gruppierungen, unabhängige Intellektuelle sowie Thinktanks. Sie vermochten, die PalästinenserInnen zu mobilisieren und die verschiedenen Klassen-, Gender- und Berufsidentitäten unter einem nationalen Bewusstsein zu einen (Bamyeh, 2007, S. 94-99). Der nationale Kampf lässt sich in die zentralen Konzepte von *ṣumūd* (Standhaftigkeit) und *'awda* (Rückkehr) fassen: Ersteres bildete das Programm für die in Palästina Verbliebenen, letzteres

16 Die Resolution 194 der UN-Generalversammlung von 1948 sichert den PalästinenserInnen das Recht auf Rückkehr zu.

das für PalästinenserInnen im Exil. *Ṣumūd*, die Entscheidung, am Boden festzuhalten, entwickelte sich zwar während der Intifada in den 1980er-Jahren in den besetzten Gebieten zu einem zentralen Konzept, stammt aber tatsächlich aus der Zeit der Widerstandsbewegung in den 1930er-Jahren, konkret: der allerersten Intifada von 1936 bis 1939 (Krämer, 2015, S. 367). Während *ṣumūd* die Praxis des Widerstands gegen täglich initiierte Formen versuchter Vertreibung meint, bedeutet 'awda das Begehren zurückzukehren, d.h. die Umkehrung des Aktes der Vertreibung (Bamyeh, 2007, S. 98-99).

Die Entwicklung von Palästinensischsein hin zu einem transnationalen Selbstverständnis, das sich zwar territorial orientiert, aber zusehends über die Deterritorialisierung, über Exil und Widerstand und damit paradoxerweise über nichtterritoriale Identitäten und Symbole definiert, fand nicht nur im Kontext palästinensischer Diasporaakteure und der Mobilisierung durch AnführerInnen im Exil statt: Bereits in den 1970er-Jahren wurde Palästinensischsein von der europäischen revolutionären Linken als Avantgarde der Weltrevolution gefeiert, weil sie per se über kein Territorium oder keine zentralisierte Macht verfügten. Wir leben zunehmend in einer Welt, in der durch Globalisierung und wachsende Migrationsbewegungen das Konzept des Nationalstaates herausgefordert wird. Diese Arbeit knüpft deshalb auch an Studien (Ferguson & Gupta, 1997) an, welche auf den Prozess der Deterritorialisierung kultureller Identitäten im Kontext von Globalisierung und Transnationalität sowie auf Arbeiten zu Diaspora als Form von Bewusstsein verweisen. Bedeutende Schriften zu letzterem stammen u.a. vom Kulturwissenschaftler Paul Gilroy, der sich mit der transnationalen Geistesgeschichte schwarzer Intellektueller auseinandersetzte.

In *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Gilroy, 1993), einem Schlüsselwerk der post-kolonialen Cultural Studies, forderte Gilroy fest verwurzelte ethnische Identitäten anhand hybrider, fluidier Identitätsmodelle heraus. Diaspora ist aber bei ihm nicht mehr eine Form von geografischer Zerstreuung, sondern ein *outer-national term* (Vertovec & Cohen, 1999, S. 295): die Vermischung transkultureller Elemente und Auflösung von homogenen Kategorien wie Ethnie und Rasse, aber auch eine unbestimmte Gefühlslage, verbunden mit kultureller Entfremdung. Zentral dabei erscheint die Sklaverei als sowohl geteilte Erfahrung des Terrors, die den Kern transnationaler schwarzer Identität bildet, als auch als das Herz westlicher Moderne, die dem Sklavenhandel seine wirtschaftliche und kulturelle Hegemonie verdankt. Gilroy greift hier auf William E. Du Bois' Konzept des *double consciousness* (doppeltes Bewusstsein) zurück. Der afroamerikanische Soziologe und Philosoph Du Bois hatte in *The Souls of Black Folk* (1903) die psychischen und sozialen Folgen der weißen Vorherrschaft auf die Identität von Schwarzen untersucht und mit dem Terminus *double consciousness* die Herausforderung beschrieben, mit dem Blick einer rassistischen weißen Gesellschaft auf sich selbst zu schauen. Der Psychiater und Vordenker der Dekolonialisierung

Frantz Fanon beschäftigte sich 50 Jahre nach Du Bois in *Peau noire, masques blancs* (1952) mit demselben mentalen Konflikt, allerdings im Kontext Algeriens unter französischer Kolonialherrschaft.

Grundlegenden Einblick in die koloniale Erfahrung bietet Fanons Theorie des Traumas von Rasse und Kolonialismus (Fanon, 1952). Fanon sagte vom kolonialen Rassismus, dass er der Psyche eine Wunde zufüge. Diese Wunde beschreibt er als Ereignis und Struktur zugleich. Das Trauma wird verursacht durch koloniale Prozesse von *Rassifizierung*¹⁷, bei der die Psyche durch die ihr suggerierte Bedeutungslosigkeit zerstört wird. Diese sich auf der somatischen und affektiven Ebene reproduzierende Gewalt nennt Fanon laut dem kamerunischen Theoretiker Achille Mbembe (15.11.2010) die Verstümmelung des Kolonisierten durch das koloniale Regime.

Für PalästinenserInnen im Exil scheint Palästinensischsein eine identitätskonstituierende Form angenommen zu haben, wobei die gewaltvolle Erfahrung von Missachtung erfahrener Gewalt und der Auslöschung von Identität nachwirkt. Bamyeh sieht das Kernproblem im ethischen Aspekt der Weigerung des israelischen Staates, die Verantwortung für die Vertreibungen damals wie heute zu übernehmen, was der politische Diskurs um die Zweistaatenlösung mitsamt seinen Verhandlungspraktiken jedoch für gewöhnlich ignoriert. Fragen von Schuld (im Sinne von Verantwortung) und Unschuld würden daher das israelische und das palästinensische nationale Bewusstsein durchziehen (Bamyeh, 2007, S. 101). Ich begreife die Nichtanerkennung von Leiderfahrung und Identität sowie die Weigerung, Verantwortung für die Gewalt von Siedlerkolonialismus und ethnischer Säuberung zu übernehmen, als Missachtung des Menschseins und daher als Form von Gewalt. Ich greife dafür insbesondere auf theoretische Arbeiten (Butler, 1993, 2004, 2009; Foucault, 1971; Said, 1979) zurück, die sich mit der Macht von Diskursen und Repräsentationen auseinandersetzen sowie mit Formen von Gewalt, die über Diskurse und Repräsentationen den normativen Bezugsrahmen bilden. Dieser Bezugsrahmen ist es, der laut Judith Butler (2004, 2009) ein gewisses Leben zu einem lebens- und anerkennungswerten macht und ein anderes nicht. Während beispielsweise Said (1979) orientalistische Imaginationen und Diskurse in Literatur und Kunst als solche dekonstruierte, will ich mich damit auseinandersetzen, wie Orientalismen auf PalästinenserInnen einwirken und wie letztere ersteren begegnen. Mit Rückgriff auf Foucault frage ich, inwiefern Konzepte wie *šumūd* – oder besser gesagt: die Selbstdeutung als jemand, der *šumūd* vollzieht – nicht bloß als Slogans eines nationalen Kampfes um Selbstbestimmung gewertet werden können, sondern als *techniques de soi* (Foucault, 1986), als Praktiken der ethischen Selbstzuwendung (Techno-

17 Rassifizierung bezeichnet den Prozess der Stereotypisierung und hierarchischen Bewertung von Menschen entlang variabler Merkmale und den Prozess der Konstruktion von sozialen Gruppen als naturgegebene Einheiten unter Rückgriff auf diese Kategorien.

logien des Selbst), hier mit dem Ziel, einen Umgang mit erlebter Gewalt zu finden. Damit setze ich mich auch mit den Entstehungsbedingungen eines Diasporabewusstseins auseinander und schließe an Sökefelds These (2006) an, dass Diaspora nicht essentialistisch durch Herkunft oder Migration bzw. von selbst entsteht, sondern dass Akteure Diaspora erst mobilisieren müssen.¹⁸

Um Diasporabewusstsein im palästinensischen Kontext zu verstehen, muss die partikuläre Gewalt von Siedlerkolonialismus und ethnischer Säuberung berücksichtigt werden, die das Leben aller PalästinenserInnen direkt oder indirekt (über die Familiengeschichte) prägt. Bei dieser Gewalt handelt es sich um eine spezielle Form der Dehumanisierung und um ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Das dieser Gewalt zugrundeliegende Imaginär ist nicht »bloß« ein Imaginär der Unterwerfung und Ausbeutung (vgl. afrikanische Diaspora und Sklaverei), sondern eines der Auslöschung von Identität, um sich selbst als Indigene zu imaginieren und deren Platz einzunehmen (Wolfe, 2006). Diaspora als Bewusstsein speichert im palästinensischen Kontext die Spuren der Geschichte der Auslöschung, das, was eigentlich nicht sein darf bzw. das aus Zeit und Raum verbannt wurde sowie den Akt der Auslöschung an sich. Diesen ganz spezifischen Kontext denke ich mit, wenn ich die Frage nach der Entstehung von Diaspora, Mobilisierung und Bewusstsein stelle. Das Imaginär eines transnationalen Palästinensischseins bildet sozusagen das *master frame* (Sökefeld, 2006, S. 270-271) bzw. eine Meistererzählung der Gemeinschaft, in der die Geschichte der erfahrenen Gewalt wiederholt.

Ich frage demnach, wie PalästinenserInnen in Westeuropa mit einer spezifischen Diaspora- und Exilidentität umgehen. Die Angehörigen der Migrationsgeneration, die in den 1960er- bis in die 1980er-Jahre nach Westeuropa kamen, hatten die physische Gewalt der Vertreibung meist am eigenen Leib erlebt. Zudem wurden sie in der Zeit der nationalen Befreiungsbewegung der PLO politisch sozialisiert und grenzten sich vom Warten auf Rückkehr bzw. von der Identifikation mit der Subjektposition des wehrlosen Flüchtlings der Elterngeneration ab. Dennoch war ihre Bewegung geprägt von einem Kampf um Anerkennung ihrer Rechte und Geschichte. Im Gegensatz zur ersten Generation mobilisiert sich die zweite Generation *von unten* und in einer gegenläufigen Bewegung: Nicht Anerkennung, sondern Emanzipation steht im Zentrum ihres Kampfes. Dieser Prozess wird mit Rückgriff auf Fanons Theorie der Dekolonisierung analysiert, die im Besonderen auf den Kontext der zweiten Generation, d.h. der in Deutschland und in der Schweiz geborenen PalästinenserInnen, Anwendung findet. Achille Mbembe (15.11.2010) liest Frantz Fanons Theorie der Dekolonisierung als Theorie der Besitzverhältnisse und

18 Sökefeld (2008) fragt danach, welche Rolle Prozesse der sozialen und politischen Mobilisierung bei der Entwicklung von Diaspora spielen. Dies untersucht er in seiner Arbeit über anerkennungspolitische Bewegungen von AlevitInnen in Deutschland.

somit als Prozess der *Wiederaneignung* (*re-owning*) des Selbst, des sich selbst in Besitz Nehmens. Wiederaneignung bedeutet bei ihm *Selbsterschaffung* (*self creation*) als Subjekt, frei von Rasse – in unserem Fall bedeutet es: *Selbsthumanisierung*.

Ogleich Diaspora nicht essentialistisch betrachtet und auf Herkunft und Migration reduziert, sondern als Konstruktion begriffen wird, kann die Geschichte von PalästinenserInnen im Herkunftsland sowie die Geschichte, die zu ihrer Migration führte, nicht ausgeblendet werden, wenn man das Imaginär ihres Diasporabewusstseins verstehen will. Der leider nur selten von der englisch- und deutschsprachigen Forschung rezipierte algerisch-französische Soziologe Abdelmalek Sayad (2004) nannte Forschung, die den Immigranten behandle, als ob seine Existenz in Frankreich beginne, partiell und ethnozentrisch. Sayad arbeitete die Zusammenhänge zwischen Kolonialismus und Immigration heraus und bezeichnete die Totalität der Migrationserfahrung in Anlehnung an Marcel Mauss als *fait social total* (1924), indem er sowohl die Hintergründe der Emigration aus Algerien als auch die Folgen der Immigration nach Frankreich betrachtete. Durch die französische Besatzung Algeriens war es zu einer Neustrukturierung großer Teile der algerischen Gesellschaft von einem tribalen System mit kollektivem Besitz zu einem unbeschäftigten ruralen Proletariat gekommen, das in die Städte oder nach Frankreich ziehen musste (Saada, 2000, S. 28-32). Sayads Arbeiten wurden richtungsweisend für die Untersuchung der Dreiecksbeziehung zwischen Kolonialismus, Immigration und Transgenerationalität. Gerade seine Studie zu Letzterem soll meiner Untersuchung Impulse geben. Zu Sayads bekanntesten Konzepten gehören *La double absence* (Sayad, 1999) und *Les enfants illégitimes* (Sayad, 2006). In *double absence* beschreibt er das Leiden des *émigré-immigré* am Außenseitertum und an der Isolation im Herkunfts- und Aufenthaltsland. Die Abwesenheit wird sowohl von der Gesellschaft im Herkunfts- als auch im Aufenthaltsland als Fehler und als verdächtig wahrgenommen. Bei der in Frankreich geborenen zweiten Generation wird sie reproduziert, da diese eine doppelte Entfremdung gegenüber beiden Gesellschaften fühlt und darüber hinaus eine Distanz zu ihren Eltern, die sich in ihren Kindern nicht wiedererkennen (*les enfants illégitimes*).

1.3.2 Trauma

Das früheste Zeugnis, das Trauma als psychologisches Konzept diskutiert, stammt von Jean-Martin Charcot, der Ende des 19. Jahrhunderts Anfälle von Hysterie in Zusammenhang mit Eisenbahnunfällen stellte. Gleichzeitig wurden die Gesellschaft und im Besonderen die Versicherungsindustrie aktiv involviert in Debatten über Traumata, weil rund um das Thema *Unfälle am Arbeitsplatz* über Kompensationszahlungen gesprochen wurde.

Pierre Janet und Sigmund Freud betrachteten Traumata als Neurosen und stellten Theorien über deren Ursachen auf. In ihrer Sicht existierte das Traumatische

bereits, bevor ein Ereignis es dazu brachte, sich zu manifestieren. Trotz ihrer Differenzen waren sich beide darin einig, dass das traumatische Ereignis nicht allein ausschlaggebend für die Entwicklung einer Traumaneurose war (Fassin & Rechtman, 2009, S. 35). Das *Vokabular der Psychoanalyse* (1972) definiert Trauma als

Ereignis im Leben des Subjekts, das definiert wird durch seine Intensität, die Unfähigkeit des Subjekts, adäquat darauf zu antworten, die Erschütterung und die dauerhaften pathogenen Wirkungen, die es in der psychischen Organisation hervorruft. Ökonomisch ausgedrückt, ist das Trauma gekennzeichnet durch ein Anfluten von Reizen, die im Vergleich mit der Toleranz des Subjekts und seiner Fähigkeit, diese Reize psychisch zu bemeistern und zu bearbeiten, exzessiv sind. (Laplanche & Pontalis, 1972, S. 513)

Diese Definition ist gemäß Laplanche/Pontalis stark an Freuds Traumakonzeption von *Jenseits des Lustprinzips* (1921) angelehnt. Der Begriff Trauma sowie seine drei definierenden Charakteristika – der Schock, die Überforderung sowie die Folgerscheinungen für den gesamten psychischen Apparat – wurden aus der Medizin übernommen. Diese hatte τραύμα (griechisch traüma: Verletzung/Wunde) insbesondere in der Chirurgie zur Bezeichnung von körperlichen Verletzungen mit Gewebedurchtrennungen durch äußere Krafteinwirkung sowie für im weiteren Sinn deren Folgen verwendet (Laplanche & Pontalis, 1972, S. 514). Freud beschreibt in *Jenseits des Lustprinzips* Trauma als Form von Repetition und Zwang. Das traumatisierte Individuum kehrt fast nostalgisch in Träumen, Erinnerungen und Taten an die Szene des Traumas zurück. Sie oder er ist gezwungen, das unterdrückte Material als eine gegenwärtige Erfahrung zu wiederholen, anstatt es als etwas zu erinnern, was zur Vergangenheit gehört (Mbembe, A., 15.11.2010). In *Hemmung, Symptom und Angst* (1926) fasst Freud die traumatische Situation ferner als Situation absoluter Hilflosigkeit des Ichs aufgrund unerträglicher Reizüberflutung, die sowohl durch innere übermäßige Triebregungen als auch durch äußere Ereignisse entstehen. Die Beziehungen zwischen inneren und äußeren Vorgängen ließ Freud jedoch undefiniert (Bohleber, 2000, S. 800-801).

Die in jüngster Zeit wohl relevanteste Publikation zur Geschichte des Traumas stammt von Didier Fassin und Richard Rechtman. Das Vorwort zu *The Empire of Trauma: An Inquiry Into the Condition of Victimhood* (2009) beginnen sie mit den folgenden Worten:

Trauma has become a major signifier of our age. It is our normal means of relating present suffering to past violence. It is the scar that a tragic event leaves on an individual victim or on a witness – sometimes even on the perpetrator. (Fassin & Rechtman, 2009, S. XI)

Fassin und Rechtman zeichnen die Geschichte des Paradigmenwechsels des Traumabegriffs von einer ominösen zu einer inzwischen fast unzweifelhaft

gültigen Kategorie nach. Charakteristisch sei ihre Beziehunghaftigkeit zur moralischen Ökonomie (Fassin & Rechtman, 2009, S. 6-7) von zeitgenössischen Gesellschaften, d.h., inwiefern diese ihre moralische Verantwortung in Bezug auf verstörende Ereignisse über die Zeit hinweg definieren (Fassin & Rechtman, 2009, S. 276). Trauma sehen sie daher nicht als eine klinische Kategorie, sondern als historisch wandelbare Wertung menschlicher Erfahrung (Fassin & Rechtman, 2009, S. 284).

Mit einer solchen historischen Wertung, genauer gesagt mit den Folgen einer Nichtwertung, haben wir es auch zu tun, wenn wir im palästinensischen Kontext von Trauma sprechen. Im kollektiven palästinensischen Gedächtnis verkörpern die Ereignisse von 1947/48 eine traumatische Erfahrung. Zugleich bildet die Nakba das Schlüsselereignis zur Konstruktion der nationalen Identität (Abu-Lughod & Sa'di, 2007; Khalidi, 1997; Lindholm Schulz, 1999; Litvak, 2015; Sa'di, 2002). Sprachlich kommt dies im Wort *nakba* – arabisch *Katastrophe* – zum Ausdruck. Damit wird von palästinensischer Seite dem Ausmaß einer Gewalt Rechnung getragen, der die palästinensische Gesellschaft seit 1947/48 anhaltend ausgesetzt ist (Abu-Lughod & Sa'di, 2007; Allen, 2008; Feldman, 2006; Jayyusi, 2007). Diese Gewalt steht in engster Verflechtung mit der europäischen Geschichte des Nationalsozialismus (Masalha, 2012, S. 11), versinkt aber gleichzeitig – unsanktioniert von Seiten der internationalen Gemeinschaft (trotz Völkerrechtswidrigkeit und mehrerer UN-Resolutionen) – in großer Bedeutungslosigkeit. Den begrifflichen und verflechtungsgeschichtlichen Subtext der palästinensischen Nakba bildet deshalb auch die jüdische *Schoa* – hebräisch ebenfalls für *Katastrophe* (Masalha, 2012, S. 11) –, die im europäisch-nordatlantischen kollektiven Gedächtnis eine zentrale Stellung innehat, während die Nakba weitgehend ausgeblendet wird. Der israelische Historiker Ilan Pappé argumentiert in *The Ethnic Cleansing of Palestine* (2007), dass der Begriff Nakba adaptiert wurde, um dem moralischen Gewicht des jüdischen Holocausts zu begegnen (Pappé, 2007, S. XVI). Der Preis, den PalästinenserInnen für diese Gewichtung der Nakba von 1947/48 bezahlten, ist nicht zu unterschätzen: die Ausklammerung der Vertreibungen lange vor 1947/48, nämlich in den Jahren der von der britischen Besatzungsmacht gewaltsam unterdrückten palästinensischen Bauernaufstände 1936 bis 1939 (Lindholm Schulz, 2003, S. 23), sowie der bis jetzt anhaltenden Vertreibungen von PalästinenserInnen.

Trauma ist seit den 1980er-Jahren des letzten Jahrhunderts ein Begriff, der sich sowohl großer wissenschaftlicher als auch alltagssprachlicher Popularität erfreut, was zuweilen zu seiner inflationären Verwendung führt. Obwohl dies zu Zweifeln an seinem Wert als Arbeitsbegriff berechtigt, ziehe ich ihn hier heran, um sowohl die Gewalt, von der PalästinenserInnen als Individuen sowie als Gemeinschaft betroffen sind, als auch deren Folgen in Worte zu fassen und – vor allem – ihnen Wert zu verleihen. Seine Bedeutung als ethische Wertung schwingt demnach immer mit.

Im palästinensischen Kontext sind individuelles und kollektives Trauma eng miteinander verflochten. Der amerikanische Soziologe Kai Erikson versteht unter kollektivem Trauma einen Schock, der die Textur des sozialen Lebens, welche Menschen zusammenhält und für Gemeinschaftssinn sorgt, zerstört (Erikson, 2014, S. 153-154). Erikson entwickelte diese These anhand seiner Arbeit mit den Überlebenden eines indigenen Appalachen-Stammes in den USA, die zu Betroffenen der größten Katastrophe in der Geschichte des amerikanischen Minenbaus wurden. Sie waren vorwiegend Kohleminenarbeiter und lebten im Buffalo Creek Hollow, einem Tal, das 1972 durch einen Dammbbruch aufgrund des Versagens des Minenunternehmens vollständig überflutet wurde. Laut Erikson litten die Überlebenden sowohl an einem individuellen als auch an einem kollektiven Trauma. In letzterem bzw. im Verlust der Gemeinschaft und damit der sozialen Ressourcen sieht er den Grund für die fast völlige Unmöglichkeit einer Heilung des individuellen Traumas (Erikson, 2014, S. 155).

Mit Vertreibung und Landnahme wurde im palästinensischen Kontext nicht nur die zentrale Existenzgrundlage, sondern auch der Zugang zu spirituellen Bedeutungssystemen (Boden) und das persönliche Umfeld in der Gemeinschaft zerstört. Letzteres führte auch zur Zerstörung individueller Lebenswelten. In ihrer Autobiografie verortet Ghada Karmi die Depressionen ihrer Mutter im britischen Exil nach der Flucht 1948 im Verlust der sozialen Bindungen, die für ihre Mutter essentielles Lebenselixier gewesen waren (Karmi, 1999). *Poisonous knowledge* nennt Veena Das die Spuren der Zerstörung von sozialem (Zusammen-)Sein in der Gegenwart: Vergangenheit kehre nicht als traumatische Erinnerung zurück, sondern in Anlehnung an Martha Nussbaum als ein Wissen, ein *Wissen durch Leiden* (Das & Cavell, 2008, S. 76). Hinzu kam die Zerstörung der Identität und die Auslöschung der Spuren des Volkes im Land, eine Gewalt, die mit dem beschrieben werden kann, was der Jurist Raphael Lemkin (1944) als kulturellen Genozid definierte: die Zerstörung des kulturellen Musters einer Gruppe, einschließlich Sprache, lokaler Traditionen, religiöser Stätten, Monumente, Dörfer, Ortsnamen, Landschaften und historischer Zeugnisse (Docker, 2008a, 2012; Masalha, 2012). Selbst die Spuren dieser Gewalt wurden ausgelöscht: die Ruinen von Dörfern vernichtet, zurückgelassenes Besitztum konfisziert, Archivmaterial verborgen und verfälscht, PalästinenserInnen der Zugang zum israelischen Nationalarchiv verunmöglicht, die palästinensische Geschichte mit der jüdisch-israelischen überschrieben. Jacques Derrida beschreibt in *Mal d'archive: Une impression freudienne* (1995) Wesen und Funktion des Archivs: Es versteckt genauso Erinnerung, wie es sie generiert, und ermöglicht Vergessen. Indem der Historiker Ilan Pappé (2007) die zugänglichen Quellen in israelischen (Militär-)Archiven mit palästinensischen Zeitzeugenaussagen sowie Zeitzeugenaussagen zionistischer Kämpfer kontrastierte, bewirkte er einen Paradigmenwechsel innerhalb der israelischen Geschichtsschreibung von der Deutung der Vertreibungen mittels des Kriegsparadigmas (als Teil einer eskalie-

renden Kriegssituation) hin zum Paradigma ethnischer Säuberung und systematischer Vertreibung.

Hinzu kam der kollektive Eintritt in die Staatenlosigkeit, der sich für den Einzelnen physisch in einem Verlust des sozialen Status von Bürgerschaft materialisierte. In einer Welt, in der das Leben über Nationalstaaten geregelt ist, bedeuteten die Ereignisse von 1947/48 für PalästinenserInnen den plötzlichen Verlust von Rechten, Schutz, Land, Häusern und Gütern. Mit Giorgio Agamben (2002) gesprochen, wurden sie zu *homines sacri*, zu Ausgestoßenen aus der sozialen Welt, nur mehr über bares Leben verfügend. *Homo sacer* ist ein Konzept aus dem römischen Recht, das Agamben adaptiert hat, um den Rechtsstatus von Menschen in der Moderne bzw. im totalitären Staat zu beschreiben. Das Konzept beruht auf der griechischen Unterscheidung zwischen *βίος*, dem (politischen) Leben in der Gesellschaft und somit als Rechtssubjekt, und *ζωή*, dem bloßen Leben. In der römischen Gesellschaft war ein *homo sacer* jemand, der als Bestrafung aus der Gesellschaft verbannt und damit gewaltsam seiner *βίος* beraubt wurde. Als jemand, der daher nur noch über *ζωή* verfügte, wurde er zum *homo sacer*, wörtlich zu einem heiligen Menschen: zu jemandem, der nicht geopfert werden durfte, weil der verletzten Gottheit anheimgegeben. *Sacer* bezieht sich auf den Status der Nichtzugehörigkeit zur Gesellschaft. In dieselbe Sphäre gehörten auch Opfer. Ein *homo sacer* durfte fortan zwar nicht mehr geopfert, aber von jedem getötet werden. Die straflose Tötung galt als Rache der Gottheit und als legitimer Akt und hatte keine rechtliche Ahndung zur Folge. Den Ausschluss aus der Gesellschaft, der zur Voraussetzung für die legitime Tötung wurde, definiert Agamben als Ausnahmezustand und als jedem modernen demokratischen Nationalstaat inhärent: Ein Ausnahmezustand ist dadurch gekennzeichnet, dass der Souverän außerhalb des Rechts agieren darf und somit die totalitäre Kontrolle über Leben und Tod seiner Bürger hat: Der Status als Rechtssubjekt – sein *βίος* – und damit der Schutz seines Lebens und seiner Rechte ist nur insofern gegeben, als dass er jedem entzogen werden kann, sobald er im Ausnahmezustand verortet wird, beispielsweise wenn er als eine Gefahr für den Staat eingestuft wird. Für Agamben macht schon allein die Macht, ein totalitärer Staat zu werden, einen totalitären Staat aus. Er wandte das Konzept des *homo sacer* in der modernen Welt im Besonderen nicht nur auf Jüdinnen und Juden in den Konzentrationslagern, sondern auch auf andere Menschen mit unsicherem Rechtsstatus an, die er als sich oft in einem Ausnahmezustand befindend ansah: Inhaftierte in Guantanamo, Flüchtlinge, Asylsuchende, Roma, psychisch Kranke und illegalisierte MigrantInnen. Neuerdings wurde der Begriff von Judith Butler (2011, S. 40-44) auch auf Staatenlose angewendet. Mehrere Arbeiten diskutieren die Anwendung des Konzepts auf PalästinenserInnen in den besetzten Gebieten (Abujidi, 2009; Lloyd, 2012; Wilmer, 2018) und in den Flüchtlingslagern der arabischen Welt (Tuastad, 2017).

Nicht nur die Staatenlosigkeit und deren Folgen machten PalästinenserInnen zu *homines sacri*, viel mehr noch die Erfahrung, dass niemand sich für ihre politischen Rechte wie die Rückkehr stark machte und sie somit zu Rechtlosen im buchstäblichen Sinne wurden. In der UN-Resolution 194 wurde ihnen zwar das Recht auf Rückkehr zugestanden, und dieselbe Resolution rief gar eine Kommission, die UNCCP (United Nations Conciliation Commission for Palestine), ins Leben, die für die Umsetzung dieses Rechts zuständig war. Doch die Kommission nahm ihre Aufgabe nicht wahr und gab ihr Mandat wegen mangelnder Unterstützung durch die UN in den 1950er-Jahren auf. Die einzige für palästinensische Geflüchtete verantwortliche, extra geschaffene Organisation, die UNRWA, hat lediglich zum Ziel, die Leiden der Gegenwart zu lindern (Lindholm Schulz, 2003, S. 37; Weighill & Shehadi, 1997). Auch sind die meisten palästinensischen Flüchtlinge von internationalen Schutzmechanismen ausgeschlossen, da sie weder unter den Schutz des UNHCR, der Hohen Flüchtlingskommission der Vereinten Nationen, noch unter den Schutz der Genfer Flüchtlingskonvention fallen, weil beide Institutionen erst nach 1948 gegründet wurden. Ihre Statuten schließen Flüchtlinge aus, die zum damaligen Zeitpunkt bereits von anderen UN-Organisationen Schutz und Unterstützung erhielten. Diese Statuten werden auf die PalästinenserInnen angewendet, obwohl die Genfer Konvention bei Wegfall von Schutz oder Unterstützung durch andere Organe ausdrücklich vorsieht, dass die betroffenen Flüchtlinge in ihre Zuständigkeit fallen (Takkenberg, 1998). Dadurch dass PalästinenserInnen vom internationalen flüchtlingspolitischen Diskurs und Flüchtlingsrecht abgetrennt sind, sind sie auch vom dazugehörigen akademischen Diskurs über Flüchtlinge abgetrennt; ihre Abwesenheit in der Forschungsliteratur über Flüchtlinge¹⁹ ist bemerkenswert (Peteet, 2011, S. 19).

Diese rechtliche Ausgeschlossenheit aus der Gesellschaft wurde später mit einer moralischen Ausgeschlossenheit überblendet, welche die Grundlage für die Stigmatisierung, Überwachung und Verfolgung bildete, mit denen sie sowohl in den arabischen als auch in den westlichen Aufenthaltsländern konfrontiert waren. Die damit verbundene *symbolische bzw. diskursiv-normative Gewalt*, die zur physischen hinzukam, bildet einen wesentlichen Gegenstand dieses Buches.

Inzwischen fasst die Nakba nicht mehr nur die Vertreibung und Zerstörung der Gemeinschaft von damals in Worte, mit der alles begann, sondern auch die tiefschürfenden Spuren im Leben der einzelnen Individuen, welche die Folgen von damals und die bis heute andauernde Vertreibung, Entrechtung und Fragmentierung der palästinensischen Gesellschaft hinterlassen. Anja Kublitz (2013) hat gezeigt, dass selbst die in Dänemark geborenen Nachkommen von palästinensischen

19 Diese ist ohnehin relativ bescheiden, da sich der Großteil der Migrationsliteratur nicht auf erzwungene Migration konzentriert (Chatty, 2005).

Flüchtlingen aus dem Libanon ihr von Marginalisierung gezeichnetes Leben als Nakba beschreiben.

Die gesellschaftliche und wissenschaftliche Konjunktur des Traumabegriffs geht zeitlich mit der Aufnahme des PTSD (Post Traumatic Stress Disorder) oder deutsch PTBS (Posttraumatische Belastungsstörung) in das Klassifikationssystem der American Psychiatric Association einher (Goltermann, 18.04.2018). Wie bereits in den Anfängen der Geschichte des Traumabegriffs im 19. Jahrhundert waren mit dieser Diagnostik ökonomische und gesellschaftliche Interessen verknüpft. Die post-traumatische Belastungsstörung entstand als klinische Diagnose, um die Kriegstaten von US-amerikanischen Vietnamveteranen gesellschaftlich zu legitimieren und sie mit Reparationszahlungen zu entschädigen. Die ehemaligen Soldaten wurden durch die Diagnose als Opfer ihrer eigenen Taten und des Kriegs gedeutet (Fassin & Rechtman, 2009, S. 90-91). PTBS blieb im Wesentlichen der klassischen Definition einer traumatischen Neurose gleich, was sich jedoch änderte, war die Betonung des äußeren Ereignisses als alleinige Ursache. Damit verlor der Traumabegriff seine suspekten Konnotationen (Fassin & Rechtman, 2009, S. 86). Ebenso verlor damit der Begriff des Opfers seine Stigmatisierung, die er bis dahin gehabt hatte (Goltermann, 18.04.2018). Soldaten und Arbeiter hatten beispielsweise unter dem Verdacht gestanden zu simulieren, um dem Kriegsdienst zu entgehen oder Kompensationszahlungen zu erpressen (Fassin & Rechtman, 2009, S. 35). Goltermann (2017) hat gezeigt, dass erst mit dem Entstehen der Bürgergesellschaft die Sorge um Soldaten und Bevölkerung aufgekommen war, was sich in der Genfer Konvention, der Rotkreuzbewegung, im Erbrecht und in der Rente für Kriegsinvalide äußerte. Jüngst unterliegt der Opferbegriff durch die kritische Hinterfragung der Folgen von Zuschreibungen wie Passivität, Verlust von Handlungsmacht und Abgabe von Verantwortung sowie durch das Bewusstsein für die machtvollen Position des Opfers in symbolischer und ökonomischer Hinsicht allerdings wieder einer gewissen Skepsis. In der Forschung wird beispielsweise zunehmend die Annahme kritisch hinterfragt, dass Opfer unschuldig seien, was Folgen für die Auseinandersetzung mit Praktiken der Vergangenheitsbewältigung hat (Bernath, 2016, 2018).

Die klinische Traumaliteratur definierte mit ihrem historischen Fokus auf PTBS (und damit die Täter) Trauma als eine individuelle/pathologische und nicht als eine sozialpolitische Kategorie. Mit der Anerkennung von Traumata als individueller Krankheit wurden soziale wie politische Kontexte (weiterhin) vernachlässigt. Dieser Literatur, die seit den 1980er-Jahren stark anwuchs und von der Psychiatrie dominiert wird, inhärent sind daher pathologisierende und entpolitizierende Tendenzen (Becker, 2007, S. 18). Der südafrikanische Psychiater Derek Summerfield (2001) beging einen Tabubruch, als er im Zusammenhang mit PTBS von der Erfindung (nicht von der Entdeckung) einer psychischen Krankheit durch Gesellschaft und Politik sprach (Fassin & Rechtman, 2009, S. 28).

Das rasante Anwachsen der psychoanalytischen Traumaliteratur/-theorie geht ebenfalls auf die 1980er-Jahre zurück und ist als Gegenbewegung zum Triumph dieser klinischen, pathologisierenden Literatur zu sehen. Die Traumaforschung war trotz Freuds paradigmatischer Definition des Traumbegriffs lange von der psychoanalytischen Bewegung ignoriert worden, wie der Fall des Psychoanalytikers und KZ-Überlebenden Bruno Bettelheim zeigt. Seine wichtige Arbeit zum sozialpolitischen Trauma (Bettelheim, 1943) wurde von der psychoanalytischen Forschung lange nicht zur Kenntnis genommen. Die Psychoanalyse hatte erst im Zusammenhang mit ökonomischen Überlegungen begonnen, das gesellschaftspolitische Trauma näher zu betrachten, nämlich als die Bundesregierung aufgrund psychologischer Gutachten über die Entschädigungsansprüche von KZ-Überlebenden entschied. In der Debatte über Entschädigungen an ehemalige Opfer wurden konstitutionelle Störungen angenommen und der Einfluss ihrer schrecklichen Erfahrungen regelmäßig negiert. Die bittere Frage des amerikanischen Psychoanalytikers Kurt Eissler (1963) griff diese zynische Annahme auf: »Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mann symptomfrei ertragen können, um eine normale Verfassung zu haben?« (Becker, 2007, S. 219-222)

Der deutsch-niederländische Psychoanalytiker Hans Keilson war einer der Ersten, die auf das soziale Umfeld aufmerksam machten, um Trauma als enges medizinisches Konzept und Krankheit zu überwinden. In seiner *sequentiellen Traumatisierung* (Keilson, 1979) legte er dar, dass Trauma als Prozess und nicht bloß als die Folgereaktion eines Ereignisses, das die Psyche überfordert, zu betrachten ist. Er verlangte eine sozio-politische Kontextualisierung statt einer individualisierten Pathologisierung (Becker, 2007, S. 20). Die psychoanalytische Literatur zum Thema Trauma ist mittlerweile unüberschaubar. Psychoanalytische Studien behandeln Trauma aber meist im Kontext des Holocaust. Wegweisende Arbeiten stammen von Bergmann & Jucovy (1982) und Krystal (1978). Zu den Ausnahmen gehört Frantz Fanon, einer der Vordenker der Dekolonialisierung. In seinen bekanntesten Schriften *Peau noire, masques blancs* (1952) und *Les damnés de la terre* (1961) zitiert er die Auswirkungen der französischen kolonialen Repression auf die Psyche und das Selbstbild des kolonisierten Algeriens. Wie wir bereits gesehen haben, dachte Fanon über Trauma im Kontext von Kolonialismus und Rassismus nach.

Trauma ist mittlerweile nicht mehr nur Forschungsgegenstand psychologischer Studien. In psychoanalytisch orientierten Literatur- und Kulturwissenschaften sowie kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorien ist Trauma – insbesondere in seinen kulturellen Dimensionen und seiner sozialen Konstruktion (Alexander, 2013) – in jüngster Zeit auch ein kulturwissenschaftliches Forschungsthema von großem Interesse geworden. In diesem Zusammenhang ist der Kreis amerikanischer LiteraturwissenschaftlerInnen, HistorikerInnen, PsychoanalytikerInnen und PsychiaterInnen rund um Dominick LaCapra (2014), Cathy Caruth (1995, 1996), Shoshana Felman, Dori Laub (2013) sowie Judith Herman (2015) zu nennen, die

psychoanalytische Traumatheorie vor allem im Kontext des Holocaust mit Rückgriff auf Freud und Lacan für die Literatur-, Kultur- und Geschichtswissenschaft fruchtbar gemacht haben (Luckhurst, 2013). Todorova schreibt in ihrem Artikel über die Leugnung der Nakba durch das israelische Staatsnarrativ und dessen Adaption in westlichen Gesellschaften, die akademische Vernachlässigung der Nakba in international boomenden Forschungsfeldern wie den *memory, trauma, genocide, post conflict* und *post colonial studies*, die von westlichen Forschern dominiert würden, sei vor diesem Hintergrund besonders auffällig und auf die Anwendung von Theorien zurückzuführen, die weitgehend im Zuge des jüdischen Holocaust entwickelt wurden:

The international academic neglect of what happened to the Palestinian people in 1948 is particularly prominent in the fields working with collective memory and post-conflict studies. Perhaps understandably, scholars in the field of collective memory who deal with issues of victimhood and perpetration are reluctant and uncomfortable with applying theory, which has been largely developed in the wake of the Jewish Holocaust, to an event perpetrated by a section of the Jewish collectivity against another Semitic people in the period immediately succeeding the European Holocaust. (Todorova, 2013, S. 253)

Michael Rothberg (2008) rief zur Dekolonisierung der *trauma studies* auf, weil sie die Aufarbeitung euro-amerikanischer Geschichte und im Besonderen den Genozid an den europäischen Jüdinnen und Juden privilegierten.

Erst seit wenigen Jahren finden Denkmodelle wie *Ghettoisierung* (Lentin, 2008), *Apartheid* (Clarno, 2017; Davis, 2003; Löwstedt, 1999; Pappé, 2015; Soske & Jacobs, 2015; White, 2012, 2014), *Siedlerkolonialismus* (Cavanagh & Veracini, 2017; Veracini, 2010, 2015; Wolfe, 2006, 2008, 2011), *ethnische Säuberung* (Pappé, 2007; Wild, 2013), Genozid (Docker, 1992, 2008b, 2012, 2017), *Ethnokratie* und *Rassismus* (Champagne & Abu-Sa'ad, 2003; Mason, 2013; Yiftachel, 2006, 2009), *Politizid* (Kimmerling, 2003) oder *Memorizid* (Masalha, 2015; Pappé, 2007; Rashed, Short & Docker, 2014; Wild, 2013) Eingang in den westlichen wissenschaftlichen Diskurs.²⁰ Dennoch gibt es gerade aus den Reihen von WissenschaftlerInnen der *post colonial studies*, die sich mit Palästina beschäftigen, Kritik am Traumadiskurs. Nach Ansicht Borzagas und Mengels wurde es in den *post colonial studies* zur Mode zu argumentieren, die westliche Wissenschaft konstruiere mit dem Traumabegriff einmal mehr eine Kategorie, die sie ehemaligen Kolonialländern aufzwingt, und perpetuiere somit eine Form von epistemologischem Neokolonialismus oder Kulturimperialismus (Mengel & Borzaga, 2012, S. XII). Borzaga und Mengel meinen aber, das Problem sei

20 Diese späte Thematisierung steht im Gegensatz zum arabischen akademischen Diskurs, wo ähnliche Begriffe bereits in den 1960er-Jahren diskutiert wurden.

vielmehr der systematische Ausschluss der nichtwestlichen, besonders der französischsprachigen Forschung, die sich mit der Beziehung zwischen Trauma, Kolonialismus und Rassismus auseinandersetzt: Hier seien u.a. Frantz Fanon (1952; 1961) und Albert Memmi (1992, 1994), aber auch Ashis Nandy (2008), Achille Mbembe (2001) und Sarah Nuttall (2009) zu nennen, DenkerInnen der postkolonialen Theorie, welche die Arbeit von Frantz Fanon fortsetzen. Diese Literatur werde von der englischsprachigen Forschung meist nicht zur Kenntnis genommen, obwohl sie ins Englische übersetzt worden sei (Mengel & Borzaga, 2012, S. XII). So kommt es, dass ForscherInnen der *post colonial studies* mit Schwerpunkt Palästina, beispielsweise Rosemarie Sayigh (2013) und Nur Masalha (2012), über den Ausschluss der Nakba aus der Traumaforschung schreiben, weil sie sich auf einen westlichen englischsprachigen Traumadiskurs rund um Cathy Caruth stützen.

Dass der Traumbegriff tatsächlich mit dem in der westlichen Traumaforschung vorherrschenden klinischen PTBS-Konzept gleichgesetzt wird, zeigt sich auch in der Kritik, dass mit dem Traumbegriff eine Depolitisierung, Dekontextualisierung und Pathologisierung von sozialen und politischen Ursachen und Kontexten einhergehe (El Said, Meari & Pratt, 2015; Meari, 2014, 2015; Summerfield, 1999). In der Tat setzt der Traumadiskurs rund um PTBS meist bei einem Individuum an, das durch ein einzelnes, identifizierbares Ereignis traumatisiert wird, welches die sogenannte PTBS verursacht (Mengel & Borzaga, 2012, S. XI). In diesem Diskurs werden strukturelle Formen von Gewalt wie Rassismus oder Kolonialismus nicht berücksichtigt. Dass insbesondere Rassismus meist nicht als Trauma wahrgenommen wird, führt die portugiesische Psychologin und Künstlerin Grada Kilomba auf die Vernachlässigung der Geschichte rassistischer Unterdrückung und deren Auswirkungen im westlichen Diskurs zurück (Kilomba Ferreira, 2004, S. 173).

Hinzu kommt, dass palästinensische WissenschaftlerInnen in den besetzten palästinensischen Gebieten und Israel Trauma als Kategorie oft ablehnen, weil sie den Begriff dem Opferdiskurs zuordnen. Mit dem *Opfer* wird wiederum die Position eines Objekts, dem Handlungsmacht abgesprochen wird, verbunden, wie sich während des DAAD-Workshops *Studying Trauma from an Interdisciplinary Perspective* (16./17.03.2018) herauskristallisierte. Die Gleichsetzung des Traumbegriffs mit dem Opferbegriff ist gewiss auch vor dem Hintergrund der Rolle von humanitären Organisationen in der neueren palästinensischen Geschichte zu sehen: Für gewöhnlich fördern sie Abhängigkeiten und perpetuieren den Status quo der israelischen Besatzung, ohne dass ihre Geldgeber zu einer politischen Lösung ihrer Ursachen beitragen. Die Opferpositionierung ist zugleich mit der Zuschreibung von depolitisierenden und desubjektivierenden Verhaltensmustern verbunden, die Resilienz – das heißt, Gewalt auszuhalten – propagieren, während sie jegliche Form

des Widerstands²¹ bestrafen. Anerkennung wird somit nur über eine asymmetrische Opferkategorie ohne Aussicht auf Erlösung ermöglicht. Die Stigmatisierungen als (resiliente) Opfer führen dazu, dass besonders palästinensische WissenschaftlerInnen den Traumbegriff als Gesamtes ablehnen.

Laut Borzaga tendiert die westliche Traumaliteratur tatsächlich dazu, Menschen in traumatischen Situationen Handlungsmacht, Widerstand und Kreativität abzusprechen; in der zeichentheoretischen Tradition setze sie den Akzent auf eine *unclaimed experience* (Caruth, 1996), geprägt von Melancholie, Leere und Sinnkrisen. Sowohl das Sakrale als auch der Körper würden als Bewältigungsstrategien von westlichen Traumastudien vernachlässigt. Postkoloniale DenkerInnen, die sich mit Trauma und Kolonialismus befassten, wie auch Achille Mbembe, Frantz Fanons Schüler, betonten im Gegensatz dazu die Wichtigkeit, sich Vergangenheit wieder anzueignen und Mechanismen von Viktimisierung und Groll, die so typisch für ein traumatisches Bewusstsein seien, zu transzendieren (Mengel & Borzaga, 2012, S. 13-14). Selbst die humanitäre Psychiatrie/Psychologie wird für die Vernachlässigung indigener Bedeutungssysteme und Traditionen zugunsten kurzfristiger, medizinisierender Lösungen, die aufgrund der Klassifizierung von Krieg als Krankheit angeboten werden, ebenso kritisiert wie für den Import westlicher Diagnosen (PTBS) und sogenannter ExpertInnen in Krisengebiete (Becker, 2007, S. 10; Summerfield, 1999, S. 1449). Colvin argumentiert, dass viele Menschen, die traumatisiert sind, nicht unbedingt an PTBS leiden und die meisten Menschen sogar in Fällen länger anhaltender Leiden auf eine Reihe von Bewältigungsstrategien und Ressourcen zurückgreifen können, um ihre Symptome zu lindern (Shepherd & Robins, 2008, S. 231). Lena Meari (El Said et al., 2015) hat gezeigt, inwiefern palästinensische Konzepte wie *šumūd* WiderstandskämpferInnen im besetzten Westjordanland helfen, Gewalt in der Form von Folter und Vergewaltigungen seitens des israelischen Inlandgeheimdienstes in Verhörsituationen zu ertragen: Sie deuten die Situation der Unterdrückung in eine Praxis des Widerstands um. Ein Beispiel ist die bei ihrer Inhaftierung 16-jährige Ahed Tamimi, die bei Protesten gegen Landnahme und Besatzung im Westjordanland einen Soldaten geohrfeigt hatte, nachdem ihr Cousin durch einen Soldaten schwer verletzt worden war. Das Erste, was sie nach ihrer Freilassung am 31. Juli 2018 nach achtmonatiger Untersuchungshaft und Haftstrafe in israelischen Gefängnissen sagte, war: »I am a freedom fighter. I will not be the victim.« (Holmes & Taha, 30.07.2018)

21 Selbst gewaltfreie Formen des Widerstands wie BDS (Boycott, Desinvestment und Sanktionen gegen Israel) oder die sogenannte BDS-Nähe, das Sympathisieren mit oder Unterstützen von VertreterInnen der BDS-Bewegung.