

Erzählungen aus Jaffa: Narrationstheorie und Triangulation in kulturvergleichenden Analysen

Wundrak, Rixtra

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wundrak, R. (2012). Erzählungen aus Jaffa: Narrationstheorie und Triangulation in kulturvergleichenden Analysen. *Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 13(1/2), 151-171. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-387491>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Rixta Wundrak

Erzählungen aus Jaffa

Narrationstheorie und Triangulation in kulturvergleichenden Analysen

Stories from Jaffa

Introducing narrative theory and triangulation in cross-cultural analyses

Zusammenfassung:

Dieser Artikel beleuchtet die Praxis des Triangulierens in einem qualitativen, kultursoziologischen Forschungsprojekt, dessen Forschungsfeld eine Gesellschaft darstellt, die durch sehr dichte (und konflikt-hafte) Verstrickungen unterschiedlicher Zugehörigkeiten gekennzeichnet ist.

Er entstand im Rahmen eines trilateralen Forschungsprojektes, das in sieben Städten in Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten durchgeführt wird¹, um nach Zugehörigkeitskonstruktionen und ihren Aktualisierungspraktiken im Alltag zu fragen. Die empirische Basis der folgenden Überlegungen bilden meine ethnographischen Forschungen in der ‚palästinensisch-jüdisch-gemischten‘ Stadt Jaffa² (bei Tel Aviv). Drei gewählte Ausschnitte aus dieser Studie sollen die Problemstellung der Methoden- und Datenmischung auf verschiedenen Fallebenen (der Stadt, der Biographie und der Interaktion) beleuchten. Ich widme mich insbesondere den unterschiedlichen *Praktiken des Erzählens* auf diesen Ebenen sowie der Frage nach ihren spezifischen Querverweisen.

So rekonstruiere ich, wie Zugehörigkeit oder Grenzziehung, Identifizierung oder Konflikt erzählt wird und diskutiere dabei den Nutzen und die Effekte eines narrativ-theoretischen und triangulierenden Ansatzes in kulturvergleichenden Analysen.

Abstract:

In this article, I will deal with different narrations and expressions of culture which I have gathered during my current field research in Jaffa (Israel). By flashlights in my research I will discuss how chains of events might be reconstructed cross-methodologically and how this reconstruction may form a sociological construction. Three flashlights shall illustrate this: Firstly, the interconnection of the historiography and cultural symbols of the city of Jaffa; secondly, the entanglement of a biographic interview and a motion picture; and thirdly, how local events docking with media and online communities. By reconstructing narrations and their cross references on different levels (public discourses, interviews, and media) I will discuss advantages and effects of an approach which uses theories of narration and triangulation for cultural comparison.

Schlagworte: Wissenssoziologie, Biografieforschung, Ethnographie, Triangulation, Israel, Palästina

Keywords: sociology of knowledge, biographical research, ethnography, triangulation, Israel, Palestine

1. „Praktiken des Erzählens“ als Gegenstand kulturvergleichender Analysen

In den Jahren 2010 und 2011 verbrachte ich einige Monate in Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten, um im Rahmen des durch die DFG geförderten Forschungsprojektes „Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figurationen“ qualitative Erhebungen durchzuführen.³ Neben anderen Teilprojekten und ausgewählten thematischen Schwerpunkten, die wir in Einzelarbeit oder kleinen Teams durchführen, gehört zu meinen Projekten eine ethnographische Forschung in der und über die Stadt Jaffa in Israel.

Allgemein wird das Projekt durch die Frage geleitet, wie Zugehörigkeitskonstruktionen im Alltag aktualisiert, tradiert, transformiert oder geordnet werden und welche sozialen Ex- und Inklusionsmechanismen dabei in jeweils unterschiedlichen Figurationen relevant werden.⁴

Die diesen Artikel leitende Frage fokussiert dabei die Praktiken des Erzählens im Zusammenhang der allgemeinen Fragestellung. Genauer gesagt gehe ich erstens der Frage nach, welche Praktiken des Erzählens solche Zugehörigkeitskonstruktionen im Alltag⁵ auf unterschiedlichen Ebenen reifizieren bzw. aktualisieren, tradieren, transformieren oder reproduzieren. Zweitens gehe ich der Frage nach, *wie* diese Zugehörigkeiten und damit Dominanz-Unterordnungsverhältnisse bzw. Etablierten-Außenseiter-Figurationen (Elias/Scotson 1993) erzählt (bzw. erzählend aktualisiert, tradiert, transformiert usw.) werden. So soll auch der Titel *Erzählungen aus Jaffa* bereits auf die Mehrdeutigkeit hinweisen, was Erzählungen sein können. Sie finden sich erstens – als Datenmaterial – in der Stadt, etwa durch die Frage, was mir Exponate oder Ausstellungen in Museen erzählen, was mir Schilder, Streetart, Architektur, Touristenführer und Stadtpläne erzählen. Sie finden sich zweitens in der Literatur, der Wissenschaft, den Medien, der lokalen und internationalen Berichterstattung. In letzterer ist insbesondere für den Kontext Israel/Palästina kennzeichnend, wie Menschen mit den Weltnachrichten *über sie selbst* im Alltag umgehen. Drittens produziere ich mit meinen Beobachtungsprotokollen Erzählungen, die es insbesondere hinsichtlich meiner Zugehörigkeiten und Standortgebundenheit zu analysieren gilt. Und viertens höre ich Erzählungen der Menschen, die in Jaffa leben, in lebensgeschichtlichen und ethnographischen Interviews. Diese Aufzählung soll deutlich machen, dass ich mich nicht auf die Textebene, auch nicht auf herkömmliche narrative Daten wie etwa aus einem narrativen Interview gewonnen beschränke, sondern unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen als Datenbasis verstehe. Diese können individuell oder kollektiv Erlebtes individualisiert oder kollektiviert präsentieren.

Das Wechseln von Datenmaterialien bei gleichzeitigem sequentiellen Vorgehen, bei dem eine sinnhafte Gesamtgestalt (Konstruktion zweiter Ordnung) von

Seiten der Forscherin angestrebt wird, soll hier als kulturvergleichende Triangulation bezeichnet werden. Bevor ich auf die einzelnen empirischen Beispiele eingehe, möchte ich mein Verständnis von Kulturvergleich als auch von Triangulation etwas näher erläutern:

Triangulation soll hier weder (allein) im klassischen Sinne als kumulative Validierung noch (allein) als Mittel zur Vertiefung oder Vervollständigung meiner Kenntnis über einen Gegenstand (etwa im Sinne von Ralf Bohnsack oder Uwe Flick) verstanden werden. Entsprechend Herbert Kalthoffs Konzeption einer Triangulation wähle ich vielmehr die „Collage“ (2010, S. 363), bei der es „nicht um theoretische Sättigung, sondern um die Mobilisierung unterschiedlicher Relevanzen“ geht. Im Sinne klassischer Definitionen gehe ich in der Erhebung zunächst methodentriangulierend vor, d.h., ich kombiniere unterschiedliche Erhebungsverfahren wie das Interview und die teilnehmende Beobachtung (Denzin 1970, S. 301). Ebenso wie Kalthoff (2010) verstehe ich aber unter empirischer Forschung einen performativen Akt in dem und durch den Daten produziert werden. Die Ergebnisse sind daher nicht nur abhängig von der Methode, sondern davon, welche Daten wann und wie, d.h. in bestimmten kulturellen, historischen Kontexten/Prozessen entstanden sind. Aufbauend auf dieser praxeologischen Sichtweise von Triangulation, sollen theoretische Modelle im Zuge der Dateninterpretation als „Geländer“ dienen, an welchem sich der Interpretierende festhalten kann. Anders gesagt, die Datenproduktion ergibt zunächst eine Collage mit Blick auf die Differenz der Wege zum Feld, der Methoden, der Daten und der Ergebnisse. Im Zuge der fortlaufenden sequentiellen und abduktiven Interpretation (Rosenthal 2005) frage ich nach den kulturell verankerten Sinnstrukturen in ihrer Verknüpfung: Welche Funktion hat das Wechseln zwischen den Erzählungen oder das Referieren auf andere Erzählungen? Wo und wann verweist eine Erzählung auf eine andere, wie verankert sich eine Erzählung in objektiviertem Wissen? Welchen Verlauf nehmen Ereignisse innerhalb einer Erzählung und wann, wo und wie beginnen Sinnkonstruktionen von einer Erzählung in eine andere, von einem Text in eine beobachtbare Interaktion oder ein Bild zu wandern?

Solche Querverweise werden vorläufig sowohl horizontal, etwa zwischen zwei Lebensgeschichten, als auch vertikal, z.B. von einer Diskursformation zu einer individuellen Erzählung und vice versa, vermutet. Erst in der Rekonstruktion der Handlungen und Deutungen können die Sinnstrukturen dieser Verknüpfungen „genauer verstanden“ werden und „im Prozess des vergleichenden Bedenkens als symbolische Gebilde mit jetzt präziser explizierbaren Sinn- und Bedeutungsgehalten erkannt“ werden (Straub 2010, S. 70).

Diesen „letztlich im Handlungssinn begründeten, Eigen-Sinn ebenso wie die Prozesse seiner ‚Setzung‘ zu rekonstruieren“ – so formuliert Ronald Hitzler (2007) – gilt es in der interpretativen Soziologie zu rekonstruieren. Jürgen Straub formuliert hierbei für eine interpretative und komparative Kulturanalyse, dass „die Konstruktion von Sinn- und Bedeutungszusammenhängen [...] nur auf Basis vergleichenden Interpretierens möglich“ ist und weiter: „Kulturelle Wissensbestände werden im Zuge vergleichender Interpretationen durch die kognitive Konstruktion von bedeutsamen Relationen zu anderen kulturellen Wissens- oder Erkenntnisbeständen verstanden“ (Straub 2010, S. 70).

Kulturvergleich heißt in diesem Sinne weiter, dass eine kultursoziologische Sinnrekonstruktion von Seiten einer in der Lebenswelt fremd seienden (wie eine Fremde handenden bzw. von den Menschen als Fremde gedeuteten bzw. sich in

dieser Welt fremd fühlenden) Forscherin durchgeführt wird. Die Konstruktion zweiter Ordnung (vgl. Schütz 1971) entsteht durch den Blick und aus der Feder der Anderen und impliziert per se den Vergleich (mit dem Eigenen oder als das eigene Erlebte), das nie lediglich nur Grenzen, sondern immer auch hierarchisch aufeinander bezogene Kategorisierungen (vgl. Eggers 2005) reproduziert, auch wenn eine Forscherin noch so reflektiert damit umzugehen vermag.

Entsprechend dieser praxeologischen Haltung gegenüber qualitativer Forschung im Allgemeinen und gegenüber Triangulation im Besonderen, bauen die im Folgenden kulturvergleichenden Interpretationen auf einem Kulturverständnis auf, das „Kultur im Rahmen einer „Theorie der Praxis“, wie sie Pierre Bourdieu und andere in Ansätzen formuliert haben, nicht als gemeinschaftliche Lebensweise, als Ideen oder als Texte, sondern als wissensabhängige soziale Praktiken versteht. Vor dem Hintergrund dieses praxeologischen Kulturverständnisses kann man [...] auf der Ebene der Gesellschaftstheorie und Theorie der Moderne kulturelle Differenzen statt als distinkte Brüche zwischen fixen Ideensystemen oder Kollektiven als hybride Kombinationen von kulturellen Elementen aus unterschiedlichen Räumen und Zeiten konzeptualisieren, die in einzelnen sozialen Praktiken miteinander kombiniert und verarbeitet werden (Reckwitz 2005, S. 94).

Nicht die „Rolle“ einer Forscherin, sondern meine persönliche Anwesenheit und subjektive Wahrnehmung, Deutung und Beteiligung an diesen Gesprächen, machen die Forschung zu einem praxeologischen Kulturvergleich. Die Verständigung innerhalb des Gespräches braucht Sinn Grenzen aber auch Verknüpfungen, Verankerungen in geteiltem Wissen als auch das Wissen darum, dass nicht alles verstanden werden muss.

Ein praxeologisches Kulturverständnis als auch ein praxeologisches Forschungsverständnis impliziert somit, dass sowohl Kulturdifferenz- als auch Kulturübereinstimmung, sowohl kulturell geteiltes Wissen als auch kulturelles Unverständnis in einer solchen Forschung permanent interaktiv und situativ hergestellt werden. Das jeder Forschung immanente „Othering“ (Spivak 1985; Reuter 2002; Eggers 2005), muss daher m.E. als wesentliches Moment der Forschung verstanden werden, das es nicht nur zu „berücksichtigen“, sondern als integralen Bestandteil des Forschungsgegenstandes selbst zu verstehen und im besten Falle auch erkenntnistheoretisch zu nutzen gilt.

Drei Ausschnitte aus dem Forschungs- und Interpretationsprozess sollen im Folgenden als Beispiele für ein solches Vorgehen dienen. Im ersten Beispiel (1) beginne ich mit der Verknüpfung von kollektiven Wissensbeständen und sozialen Deutungsmustern in Zusammenhang mit der Stadt Jaffa, ihrer Historiographie und ihren kulturellen Symbolen, die aus unterschiedlichen Diskursformationen zusammengetragen wurden. Im zweiten Beispiel (2) „zooome“ ich auf eine lebensgeschichtliche Erzählung und rekonstruiere hier die Verknüpfung mit öffentlichen Diskursen, konkret mit einem bekannten Spielfilm. Im dritten Beispiel (3) zeige ich die Verknüpfung von über teilnehmende Beobachtung nacherzählten lokalen Ereignissen und ihrer medialen Aufbereitung u.a. in Online-Communities.

Die Ergebnisse dieser Beispiele, das methodologische Vorgehen und die Beantwortung der genannten Fragen fasse ich in der Konklusion zusammen.

2. Diskursanalytische und historiographische Betrachtung der Stadt Jaffa: Narrative als Forschungsgegenstand

In meinem ersten diskursanalytischen Blick auf die Narrative und ihre dahinterliegende Geschichte der Stadt Jaffa beziehe ich mich zunächst auf die kulturwissenschaftliche Definition einer bestimmten Form – hier kollektiver – Erzählung, dem Narrativ, als gesellschaftlichem Diskurs in Form einer Erzählung, der auf die Historie referiert und das Wissen über sie mitbestimmt. Ein Narrativ ist kulturspezifisch interpretiertes. Es setzt eine Historie und ein in der Vergangenheit Erlebtes voraus, speist sich aber in großem Maße aus gegenwärtigen kollektiven Deutungen dieser Vergangenheit. Es repräsentiert gegenwärtige Machtverhältnisse bzw. Deutungsmachtverhältnisse. Es wirkt ähnlich wie ein Vorbild, an welches Menschen versuchen, die Realität anzupassen und ist somit im Alltag handlungsleitend. Damit ist der erste methodologische Fokus auf meine Feldforschung benannt, den ich im Folgenden erläutern möchte.

Der erste Zugang zu einem neuen Feld und zu einer für die Forscherin mehr oder weniger *fremden* Kultur verläuft oft, so meine Erfahrung, über die Konfrontation mit den dort vorherrschenden Diskursen und Narrativen. Dies gilt umso mehr für kultursoziologische Analysen mit einem wissenssoziologischen Ansatz, denn ich lerne das vorherrschende, allgemeine Wissen über die Kultur, das Selbstverständnis der Gesellschaft und Wir-Bilder ihrer Gruppierungen kennen und versuche als Wissenssoziologin, diese zunächst zu dekonstruieren. Diese Diskurse begegnen mir wie eine Folie, die ich abziehen oder eine Mauer, die ich überwinden muss. Damit sind also die Fragen verbunden, wie ich mit den präsenten kollektiven Deutungen umgehen kann und inwiefern die diskursiven Vorbilder von der sozialen Wirklichkeit *abweichen*.⁶

Mit diesen methodologischen Überlegungen möchte ich nun den Schauplatz wechseln und gehe nach Israel, nach Jaffa. Diese alte Hafenstadt hat eine Geschichte, die über 3500 Jahre zurück geht. Sie liegt in West-Zentralisrael am Mittelmeer und bildet heute mit ca. 45.000 Einwohnern den Rumpf Tel Avivs.⁷ Schon bei der Nennung des Namens dieser Stadt, der Wahl der Sprache, Aussprache und Schreibweise treffen unterschiedliche Bedeutungen aufeinander. Hebräisch wird die Stadt in Zusammenhang mit der Stadt Tel Aviv *Tel Aviv – Yafa* genannt, um die Einheit mit der israelischen Metropole zu *benennen*. *Yafa* ist die arabische Variante, immer alleine (ohne Beifügung) ausgesprochen und damit die Distanz zu und Autonomie von Tel Aviv betonend. Ob ich Tel-Aviv-Yafa oder Yafa sage, ist bereits politisch aussagekräftig, standortgebunden und gerichtet. Dies umso mehr, als sich das (Macht)Verhältnis zwischen den Städten umgekehrt hat. Während Jaffa, im Folgenden in der englischen sowie deutschen Schreibweise verwendet, heute eine Stadtregion von Tel Aviv ausmacht, war sie bis Mitte des 19. Jahrhunderts eine mit Orangerien und Weingärten umgebene Hafenstadt. Die von jüdischen Architekten gegründeten Wohnviertel im Bauhausstil stellten damals Vorstädte dar und wurden später zur Stadt Tel Aviv. Dies waren damals Vorstädte des ursprünglichen Jaffa, die es erstmalig infrastrukturell zu erschließen galt, bevor sie für die Bevölkerung in Jaffa attraktiv wurden. Jaffa war damals eine *global city* und eine Stadt von internationaler, kultureller und ökonomischer Bedeutung, die vorwiegend für Unternehme-

rInnen, HändlerInnen und ArbeiterInnen, SchriftstellerInnen, SchauspielerInnen und Menschen unterschiedlicher religiöser Gruppierungen attraktiv war, in der aber im Gegensatz zu Jerusalem⁸ eine überwiegend säkulare Bevölkerung lebte. Sie gilt damit als Symbol einer machtfreien, weil kräftebalancierenden Lokalität, die aber vergangen ist. Trotz Auseinandersetzungen unter den einzelnen Bevölkerungsgruppen war die Stadt eine Metropole, die im Nachhinein in der Literatur und in den Interviews nostalgisch und positiv besetzt ist, was auf ihre internationale Bedeutung in ökonomischer, kultureller, politischer Hinsicht zurückzuführen ist. Sie galt als ein Ort, in dem Politik, Wirtschaft und Kultur weder durch östliche noch durch westliche Macht bestimmt war. “Because of this, the town sustained what can be described as a ‘cosmopolitan Levantine modernity’” (LeVine 2002, S. 282).

Die Ereignisse von 1948, für die Juden die Geburtsstunde des israelischen Staates, für die Palästinenser die *Al Nakba*, die *Katastrophe*, für die einen ein erstmals sicherer Staat, für die anderen der Verlust der Heimat, stellen eine Zäsur dar. Dies wirkt sich auf die Bildung der Narrative in Form einer Spaltung aus. Seither herrschen zwei konkurrierende Masternarrative (vgl. Adwan u.a. 2003): das Narrativ des Israelischen Staates (durch das Leitbild des Zionismus geprägt) und das Gegennarrativ der palästinensischen Vertreibungsgeschichte (durch die verhinderte Staatsgründung geprägt). Damit geht ein diskursiver *Kulturkampf* einher, der sich im globalen Modernitätsdiskurs als Rivalität zwischen dem Orient und dem Okzident ausdrückt (vgl. Said 1994).⁹ Der (Modernisierungs-)Prozess, wie er vor 1948 stattgefunden hat, ist durch die Vertreibung der arabischen Bevölkerung und die Zerstörung der arabischen Spuren abgebrochen, die Zeit vor 1948 im Diskurs *verdunkelt*.

Die kulturelle Symbolik der Stadt Jaffa ist daher nur in Zusammenhang mit Tel Aviv zu sehen (vgl. Monterescu 2009). Sie wird aus der israelischen Perspektive als die schwarze Stadt im Gegensatz zum weißen Tel Aviv genannt und bildet historisch gesehen den älteren Teil, sozial betrachtet den verarmten, kriminalisierten Teil und bezüglich ethnonationaler Differenzkategorien den arabischen Teil. Es hat sich historisch ein diskursives Gegensatzpaar mit dem *vormodern* gedeuteten Jaffa auf der einen und dem *modern* gedeuteten Tel Aviv auf der anderen Seite gebildet, das eine klare ungleiche Machtbalance repräsentiert aber zugleich auch verdeckt. Dieser Deutungshegemonie hat eine palästinensische von Nostalgie geprägte Imagination wenig entgegenzusetzen. Der hegemoniale Diskurs ist daher von einer Deutung geprägt, die Erzählungen über die Vergangenheit ordnet, indem sie alle Ereignisse dieser Dichotomie unterordnet und in eine Symbolik der „frontiers of modernity“ einordnet (LeVine 2005, S. 6).

“The symbolic and discursive functions of Tel Aviv and Jaffa within the Zionist enterprise have always been as important as their economic and political functions, and they currently exercise a determinative influence on the political-economic situation in Jaffa. On the one hand, ‘modern’, ‘clean’, and ‘well-planned’ Tel Aviv has from the start been contrasted with ‘backward’, ‘dirty’ and ‘unplanned’ Jaffa.” (Levine 2000, S. 244)

Zugleich bildet sich seit den 1930 Jahren (hier im wissenschaftlichen Diskurs) die Bezeichnung der *mixed city* (Rabinowitz/Monterescu 2007; Yiftachel/Yacobi 2003) heraus, die sich hinsichtlich einer Differenzierung zwischen arabischen, jüdischen oder *gemischten* Städten, als die dritte Kategorie definiert.

Sie wurden aus diesen Differenzkategorien (also dem politischen Konflikt, der einmal als ein palästinensisch-israelischer, ein andermal als jüdisch-arabischer bezeichnet wird), heraus definiert. Diese Definition macht es jedoch nicht einfacher zu beschreiben, was diese vermeintliche *Mischung* ausmacht, außer genau jener, dass neben der starken Homogenisierung von Städten bzw. Segregation untereinander (Städte wurden entweder als *arabisch* oder als *jüdisch* definiert und entwickelt) einige wenige, dazu zählen Haifa, Jaffa, Akko und Lod, als gemischte Städte *übrig geblieben*.¹⁰ Im Narrativ wird vor dem Hintergrund dieser Dichotomie etwas Drittes imaginiert. Die Schwierigkeit, dass sich diese Definition auf ein Deutungsmuster bezieht, das die Zweiteilung der Bevölkerung in „Juden“ und „Araber“ in sich birgt, steht neben dem Vorteil, den dieser Begriff insbesondere laut wissenschaftlicher Literatur hat. Letzterer bestehe gerade darin, die Verstrickungen, Widersprüchlichkeiten und Paradoxien der Zugehörigkeitskonstruktionen und kulturellen Symboliken in Jaffa auf einer wissenschaftlichen Ebene zu analysieren (vgl. Monterescu 2007).

Seit der Gründung des Staates Israel und insbesondere seit den 1960er Jahren hat sich die Stadt sozioökonomisch und immobilienwirtschaftlich stark verändert. Das verarmte, segregierte und als arabisch definierte Stadtviertel wurde durch sozioökonomische Umstrukturierungsprozesse so verändert, dass Gruppen mit niedrigerem sozialen Status nicht nur wegen der wohlhabenderen Eigentümer und Mieter verdrängt, sondern auch mittels bürokratischer Maßnahmen vertrieben wurden, Häuser dem Abriss verschrieben und Familien zwangsumgesiedelt wurden. Diese in den 1980er Jahren und bis heute radikale und unnachgiebige Gentrifizierung wird unter SoziologInnen auch als „Ethnogentrifizierung“ (Monterescu 2008) und unter JournalistInnen als „Apartheidpolitik“ (Humphries 2008 und 2009) bezeichnet.

Gegenwärtig und auch als Teil dieser Gentrifizierungsökonomie – das zeigt sich in den Museen, den Interviews und der Literatur – wird das Narrativ mit dem Rekurs auf die Zeit vor 1948 wieder verbunden. Die kulturelle Symbolik dieser Stadt wird im palästinensischen Diaspora-Diskurs ebenso wie im israelischen Masternarrativ ebenso wie in der lokalen Jaffa-Historiographie reproduziert. Damit wird aus den Erzählungen von mehreren Gruppierungen ein Narrativ über die Stadt Jaffa konstruiert, das die Imagination eines alten, blühenden, kosmopolitischen Orient symbolisiert. (Vgl. Monterescu 2008, S. 161; Levine, 2008, S. 283).

Visuell ist dieser „Blick“ auf das Vergangene repräsentiert durch die Perspektive von außen, vom Standpunkt des Betrachters, der in Tel Aviv steht. Abb. 1 zeigt eine solch „typische“ Fotografie von Jaffa, wie sie in Bildbänden oder Touristenwebseiten zu finden sind.



So nannte ein 86 jähriger christlicher Palästinenser, der mit seinem Sohn eine bekannte Apotheke in Jaffa führt, das Jaffa seiner Jugendjahre das „Juwel von Palästina“, oder verweist ein muslimischer Shisha-Kaffeehausbesitzer, der sein Haus und sein Bleiberecht vehement verteidigt, auf Jaffa als „the Mother of the Strangers“¹¹. Beide Ausdrücke sind sehr bekannte *Benennungen* der Stadt, einmal als kulturelles Zentrum im arabischen Raum, einmal als Region, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Kosmopolitismus und Zuwanderung von ArbeitsmigrantInnen geprägt war.

Diese kollektiven Geschichten hängen eng mit individuellen Erzählungen zusammen. Somit gilt es m.E. für eine vergleichende kultursoziologische Forschung, insbesondere der rekonstruktiven und wissenssoziologischen Ansätze in der Biografie- und der Diskursforschung, die gegenseitige Bedingtheit nachzuvollziehen und die Struktur zu finden, die sich aus dem Verbinden von individuellen und kollektiven, historischen und aktuellen, lokal oder global präsentierten bzw. adressierten Erzählsträngen ergibt (vgl. Rosenthal 2010).

3. Biografische und filmische Erzählstränge. Die narrative Verwobenheit eines lebensgeschichtlichen Interviews und eines Drehbuchs

Es gibt einige BewohnerInnen der Stadt, die sich als SprecherInnen ihrer Community und deren Belange fühlen und welchen ich als Forscherin bei der Suche nach InterviewpartnerInnen daher schnell begegnet war. Meist sind es ältere Männer, Geschichtenerzähler, deren Namen man in anderen Büchern (z.B. Lebor 2007) oder Zeitungsberichten über Jaffa (z.B. Humphries 2009) findet. Diese „Sprecher“ sind die Vermittler von Narrativen und reproduzieren die Historiographie mittels generationenübergreifender, kultursymbolischer Deutungsmuster.¹² Einen ersten Interviewtermin bekam ich beispielsweise von einem 80jährigen Pharmazeuten, nachdem ich seine Apotheke besucht hatte. Er meinte, ich solle pünktlich sein, „nicht wie die israelischen Reporter, die immer zwei Stunden später als vereinbart kämen“¹³. Damit verwies er nicht nur auf die Routine, die er mit Interviewterminen hat, sondern auch auf seine Prominenz in diesem Ort. Über diesen Mann ist auf Wikipedia zu lesen: „he is one of Jaffa’s most notable and respected citizens“...“he is also considered a main local source for historical reference on anything related to the history of Al-Ajami and Jaffa“...and he “is known to be a well-versed individual and a proud Palestinian; he is often interviewed with regards to his own experiences and knowledge about the Nakba as he lived through it.”¹⁴

Während die älteren Vertreter, wie sie auch oben genannt wurden, auf das Vergangene verwiesen und ihre Erzählungen mit der Note der Nostalgie versahen, beziehen sich jüngere Interviewte auf gegenwärtige Symbole der Stadt.

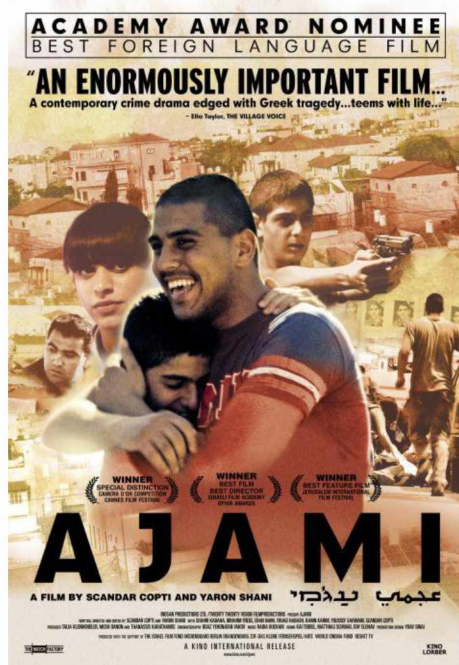
Hier möchte ich auf ein Interview eingehen, das ich mit einem ca. 20 jährigen Bewohner von Jaffa führte¹⁵. Als Vertreter der jungen palästinensischen Generation beginnt Azmi das Interview, das ich mit der Frage nach seiner Lebensgeschichte initiierte, mit einer sehr langen, politischen Rede. Er handelt als Beauftragter, als Megaphon seiner Community, um ihre gemeinsame Geschichte einer Außenwelt näher zu bringen. Die Themenwahl fungierte als Rahmung seines Interviews und seines biographischen Präsentationsinteresses (vgl. Rosenthal 2005), nämlich politische Aufklärungsarbeit zu leisten. Sein Präsentationsinteresse, das auf einer Demonstration begann, wo wir uns kennenlernten und wo er mit Palästinenserschäl, einer signalfarbenen Jacke und einem Megaphon seine politischen Forderungen kund tat, setzt sich sozusagen fort. Erzählungen aus seinem Leben spielen nur insofern eine Rolle in der biographischen Selbstpräsentation, als sie beispielhaft für seine politischen Aussageintentionen und symbolträchtig für die palästinensische Nation stehen. Des Weiteren stellt er Bezüge zu offiziellen, bekannten und gegenwärtigen Diskursen her, wobei er davon ausgeht, dass ich das Wissen um sie mit ihm teile. Er bezieht sich also auf ein vermutetes (international) geteiltes Wissen über Jaffa. Dazu gehören das Thema oder das *Problem der Kriminalität* in Jaffa, der Andromeda Hügel¹⁶, die 1948er Widerstandsbewegung und ein Film als die geschichtlich jüngste dieser Referenzmöglichkeiten. Es handelt sich dabei um einen Spielfilm mit LaiendarstellerInnen, von welchen einige auch in Jaffa leben, der 2009 (Copti/Shani)

erschienen war. „Did you ever get to see the film Ajami [...] it's a very good movie and what passed there passed also on me",¹⁷ fragte mich Azmi und erwähnte die Liebesbeziehung zwischen einem muslimischen Jungen und einem christlichen Mädchen, die von den Eltern des Mädchens nicht erlaubt wird (vgl. Abb. 2). Auf latenter Ebenen verweist Azmi aber auch auf die damit einhergehenden Verwicklungen in *Probleme*, die sich aufgrund der kriminalisierten und sozial prekären Lage der Bevölkerung in diesem Milieu ergeben und es ihm (dem Protagonisten ebenso wie Azmi) unmöglich machen, für diese Liebe und Überwindung der sozialen Gräben zwischen den Familien zu kämpfen.¹⁸

Der Film erzählt fünf unterschiedliche ineinander verschachtelte persönliche Geschichten. Die Protagonisten nehmen die Situation unterschiedlich wahr, deuten und handeln alle in dem Versuch, das *Richtige* und *Gute* zu tun, geraten damit in Konflikt mit anderen und in ein gemeinschaftliches Drama. Diese Verflechtung geschieht hier nicht nur zwischen dem Interview und dem Film und nicht nur linear, sondern auch der Film selbst ist ein Prozess des Erzählens von mehreren Akteuren und den Regisseuren selbst und findet in unterschiedlicher Weise Anknüpfungspunkte zu anderen Erzählungen. „Keiner der Laiendarsteller bekam während der Dreharbeiten ein Script zu sehen, die Regisseure wiesen das Team nur grob in die zu spielenden Szenen ein und ließen es dann gewähren.“ Einer der Protagonisten, „der den Produzenten des Films von der Leiterin seiner ehemaligen Schultheatergruppe empfohlen wurde, ist überzeugt, dass nur ein Einwohner Jaffas die Mentalität der Einheimischen richtig darstellen kann.“ (Putz 2010).

Ist der Film selbst eine Verstrickung von realer und fiktionaler Erzählung, ein „real-life-fairy-tale“ (vgl. Schneider 2010), so knüpft nun Azmi in seiner biographischen Selbstpräsentation an diese Erzählungen an, als ob er sich in den Film einweben würde. So springt Azmi in seiner Erzählung von seiner eigenen Biographie zu einem Handlungsstrang eines Spielfilms. Obwohl dieser Film und auch der Interviewte auf die Kriminalisierung und das Drogenproblem hindeuten, sieht er dies auch als eine konstruktive Möglichkeit, sich in seiner Persönlichkeit als Bürger der Stadt zu präsentieren. Azmi bedient sich des Films als Identitätsaufhänger (vgl. Goffman 1996), macht seine eigene zu einer prototypischen Geschichte und kann mit Hilfe des Films von seinen persönlichen Lebenserfahrungen sprechen ohne davon zu sprechen. Er macht Öffentlichkeitsarbeit für das Viertel Ajami und nutzt den Film für seine politische Rede.

Nach Gabriele Rosenthal besteht eine Lebensgeschichte neben dem Aufgreifen des Erinnerten aus Auslassungen und Ergänzungen. So werden „Bestandteile in die Erzählung miteinbezogen, die nicht zum Erinnerungsnöema des Erlebnisses gehören.“ (Rosenthal 1995, S. 90). Fremderzählungen, das sind solche Erzählungen, die nicht auf eigenen Erlebnissen, sondern auf Erzählungen anderer beruhen, werden häufig eingeflochten (vgl. ebd.). Für eine Kombination einer wissenssoziologischen Diskursanalyse (vgl. Keller 2008) mit einer biographischen Fallrekonstruktion (Rosenthal 2005) wäre systematisch zu fragen, wie insbesondere Narrative für solche Ergänzungen *herhalten*, genauso wie es zu analysieren gälte, inwiefern Auslassungen damit zu tun haben, dass sie nicht dem Narrativ entsprechen oder ihm sogar widersprechen. Im folgenden Beispiel wechselt Azmi in dem Moment zum Erzählstrang des Films, als es um seine Liebe zu einem christlichen Mädchen ging, das er, so erzählt er auch, oft an dem Ort traf, wo wir das Interview führten, und das er verlassen musste, weil ihre Eltern die Beziehung nicht erlaubten.



„So I think what the movie is, the movie itself, it shows how normal guys go through. I really recommend you to see the movie. I, the life here is so complicated, I have people in, in I have people, all kind of messed up situation and it's very normal here to have friends who are dead cause it's everywhere, and it's very normal to see guys who, who steal and rob because it's not, it's a big portion of the community, there is no job opportunities, no education opportunities (...)

and me, when I grew up, I, unfortunately, I had to see my friends go to the same things, friends who their brothers were jailed, friends who had (5) had domestic eh problems, friends who (5) I was, it was normal, that time I used to think that it was normal, it wasn't something strange.

When you want to talk against this, you want to talk about your friend's father, your friend's mother, your friend's brother, it's in every family, every family has someone who- for example I have an uncle from my mother's side who passed away from overdose“.

(Sequenz aus dem Interview mit Azmi am 4.3.2011 in Jaffa, Zeile 37-51).

Vielleicht wurde die heimliche Beziehung mit dem symbolischen Treffpunkt Jaffas („ein Ort an dem Araber hingehen können, wenn sie nicht gesehen werden wollen“¹⁹) nur solange geduldet, bis für die Tochter der Zeitpunkt kam, sich binden zu müssen. Vielleicht waren andere Umstände oder Vorschriften der Grund für die von Seiten der christlichen Familie vorgeschriebene Trennung. Vielleicht braucht aber Azmi in diesem Moment des Erzählens eine Erklärung um den Schmerz der Trennung zu lindern oder zu verdrängen, und diese Erklärung ist eine, die man versteht, ist sie doch dem kollektiven Diskurs des christlich-muslimischen Konflikts entlehnt – und darüber hinaus ja auch im Film genauestens dargestellt.²⁰ Er kann somit zu einem gewissen Grade auch vermeiden, auf seine persönlichen Erfahrungen einzugehen. Die Anforderungen, die er sich selbst im Interview stellt, d.h. sein gegenwärtiges Präsentationsinteresse (auch mir gegenüber), führen auch dazu, „dass die in der Gestalt des Erinnerungsnoemas aufscheinenden Widersprüche, unklaren Anteile und sich widersprechenden Gefühle und Leibesempfindungen erst gar nicht verbalisiert, die Geschichten vielmehr am Erinnerungsnoema vorbei konstruiert werden.“ (Rosenthal 1995, S. 88)

Des Weiteren bekommt die Rahmung des Interviews durch Referenzen auf geteiltes Wissen schließlich auch einen transnationalen Charakter, denn der interviewten Person geht es nicht darum, mir ihre persönliche Lebensgeschichte im Zwiegespräch zu erzählen, sondern die eigene und zugleich kollektive Leidensgeschichte möglichst weit (in diesem Fall nach Europa) zu verbreiten. Mithilfe des Films als Verweis auf eine internationale Bedeutungsebene, Veröffentlichung in einem globalen Kontext (u.a. weil er international durch den Oskar und die goldene Palme preisgekrönt und bekannt wurde). Der Spielfilm wird

wiederum von der arabischen Berichterstattung aufgenommen, die mit einer zwölfteiligen Dokumentation mit dem Titel „The real Ajami“ darauf reagiert hat (Al-Dschasira 2010). In dieser kurz nach Erscheinen des Spielfilms ausgestrahlten Reportage wird ausgesagt: „The reality is ‘as gritty’ as the film“. Den Namenswechsel – vom überdeuteten Jaffa zum Viertel Ajami – interpretiere ich als einen symbolischen Rückzug in das Viertel Ajami und eine Abgrenzung von dem weitgehend gentrifizierten und *hebräisierten* Jaffa von heute, das mit seinen Hotels, Souvenirgeschäften und Kleinkunstboutiquen ebenfalls zu einer Filmkulisse geworden ist, die besonders bei Hochzeitspaaren für das Fotoshooting beliebt ist. Möglicherweise war mit diesem Namenswechsel von den Filmemachern nicht intendiert, dass dies auch als neue strategische Publicity wirkt. Azmi könnte z.B. nicht so einfach auf einen Film verweisen, in dem es um Jaffa geht. Damit wäre ein Zuviel an Deutung verbunden. Ajami steht jedoch für das Verbleibende und Ursprüngliche, das Gedemütigte und Prekäre ganz im Sinne des palästinensischen Narrativs. Der Verweis auf den Film im Interview als auch in der TV Berichterstattung zeigt die Karriere von Erzählungen auf. Sie werden aufgenommen, in eine internationale Öffentlichkeit ausgestrahlt und wieder zurückgebracht. Sie dienen der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung.

Will ich die Lebensgeschichte in ihrer Gesamtgestalt verstehen bzw. rekonstruieren, muss ich die Verflechtung von Erzählsträngen innerhalb dieser Lebensgeschichte analysieren. Will ich die kulturellen und kollektiven Deutungsmuster von Gruppierungen bzw. Gesellschaften analysieren, die eine solche Darstellung der Lebensgeschichte sinnhaft machen, muss ich dementsprechend die Verflechtung von Erzählsträngen über die verschiedenen Erzählungen hinweg analysieren.

Im nächsten Beispiel möchte ich auf die Karriere eines Slogans eingehen und frage nach der Akkumulation, der Selektion und der Materialität von Erzählungen und ihrer Karrieren (vgl. Scheffer u.a. 2010²¹). Die Geschichte beginnt mit einer Szene einer teilnehmenden Beobachtung, die ebenfalls (film)kulissenhaft anmutet.

4. Narrative Verknüpfung in einem Beobachtungsprotokoll. Wie aus einem geschändeten Grab ein Facebook Profil wird

Die Erzählungen von drei Freunden über den Besuch in der Stadt, aus der ihre Großeltern vertrieben wurden (Tamari/Hammami1998), führte meine palästinensisch-israelische Kollegin Amany Bawardy und mich auf die Friedhöfe der Stadt Jaffa, derer es drei gibt: Einen muslimischen, einen griechisch-orthodoxen und einen römischen-katholischen. Zuerst betraten wir den muslimischen Friedhof an dem Teil der Anlage, der direkt am Meer liegt. Wir standen vor einer Kulisse wie man sie in Horrorfilmen findet. Der Friedhof war zerstört, nicht durch zeitlichen Verfall, sondern durch Menschenhand. Die zwischen den niedergeschlagenen und geschändeten Grabmälern zu erkennenden Fußspuren waren noch frisch. Im Hintergrund lag das Meer und die Sonne war bereits hinter

dem Horizont verschwunden. Meine Kollegin, die nicht weiter in diese Welt eindringen wollte, übersetzte mir aber das Gesprayte auf einem Grabstein: „Tod den Arabern“ (vgl. Abb. 3).



Nach dieser schockierenden Entdeckung gingen wir zu den christlichen Friedhöfen, die gepflegt und bewacht durch eine Familie, die auf diesem Friedhof lebt, ein Kontrastbild darstellten. Der katholische Teil war abgeschlossen und eine Besucherin, die gerade aus der Tür kam, bot uns an, sie nochmal für uns aufzuschließen. Nach diesem Besuch fragten wir in der Stadt die Bewohner der dem Friedhof gegenüberliegenden Straßenseite, was es mit den Aufschriften auf sich habe. Die Reaktion war Unwissenheit mit Gesten des Abwinkens und Verharmlosens und dem Verdeutlichen *damit haben wir nichts zu tun* und *wir wissen von nichts*. Eine Frau, die uns in ihre Wohnung einlud (sie hatte nach dem Tod ihrer Schwiegermutter aus deren Haus im Zentrum ausziehen müssen, da sie kein Besitzrecht nachweisen konnte), sagte uns, sie wüsste nicht, dass der Friedhof zerstört sei, sie ginge dort nie hin. Die Distanziertheit zu ihrer Wohnumgebung verdeutlicht ihren erlebten Zwangsumzug. Als Ausdruck ihrer Demütigung, nicht dort leben zu dürfen, wo sie hingehört, distanziert sie sich von einem Ort, der im eigentlichen Sinne ihr und ihrer Community gehören sollte, dem muslimischen Friedhof, der direkt vor ihrem Haus liegt. Ebenso trägt die Einschüchterung dieser Frau durch die Behörden und die Verunsicherung bezüglich ihrer Rechte (vor allem des Wohnrechts und des Besitzrechts) dazu bei, dass ich als Forscherin, nicht so schnell Zugang zu ihrem Erleben habe. Sie adressiert mich dabei als weiße/privilegierte und Jüdin, was sich unter anderem daran zeigte, dass sie immer ins Hebräische wechselte, wenn sie mich ansah.

Auch meine arabisch sprechende, palästinensische Kollegin konnte diese Rahmung nicht völlig drehen, solange ich beim Gespräch anwesend war.

Zwei Wochen später, am jüdischen Versöhnungstag *Jom Kippur*, waren in allen Tageszeitungen Berichte aus Jaffa zu lesen, die mich sehr überraschten. Es seien Grabschändungen und rassistische Slogans auf zwei Friedhöfen in Jaffa, dem muslimischen und dem christlichen, erfolgt, und zwar in der Nacht von Jom Kippur²². Wie und von wem initiiert der Slogan in die Berichterstattung kam, bleibt unklar. Zu diesem Zeitpunkt war es auch schwierig zu beurteilen, welche Relevanz dieses im Alltag oder im Diskurs bekommen wird. , fest steht aber, dass die internationalen Communities sowohl die palästinensische als auch die jüdische sowohl die Produzenten als auch Adressaten dieser transnationalen Kommunikation sind, wie später auf einer Facebook-Seite zu erkennen war.

Während also auf den online Communities offen, öffentlich und dialog-betont mit diesem Ereignis umgegangen worden ist, bleibt im lokalen Kontext die Atmosphäre von Unsicherheit bestimmt: Das Interview mit einem muslimischen Palästinenser, der sein Restaurant in der Stadt behalten konnte und dafür ebenso prominent wurde wie der Apotheker, konnte uns darüber, wie das folgende Protokoll veranschaulicht, nicht näher aufklären. Es vermittelte eher weitere Unsicherheit, Unklarheit und eine Rahmung der Ereignisse in einen kriminalisierten, konfliktreichen und prekarierten Alltag:

„Wir hörten kleinere und größere Kriminalgeschichten. Vielleicht um seine Erzählungen lebhafter zu machen, oder aus anderen Gründen, meinte Jamal zu meiner Kollegin Amany, dass auch sie jederzeit davon betroffen sein könnte. *Jemand betritt den Raum und schießt auf dich, das kann passieren*. Amany fühlte sich dadurch eingeschüchtert, zumal kurz danach der eben aus dem Gefängnis entlassene Sohn den Raum betrat und hörte, wie wir über die Grabschändungen sprachen. Auf die Frage, wie diese Grabschändungen nun an die Presse gelangt waren, meinte Jamal, eine Frau, die in der Nähe wohnt, hätte den Vorfall beobachtet und daraufhin ihren Schwiegersohn angerufen, der wiederum seinen Sohn angerufen hätte. Genau in dem Moment war auf dem mindestens 40 Zoll großen TV-Bildschirm an der Wand des Shisha-Restaurants das Foto des Grabsteins zu sehen, und ein Bericht folgte dem Bild.“²³

Noch am selben Tag wurde das Foto des geschändeten Grabsteins zu einem Facebook-Profil, angelegt als eine Veranstaltung gegen Rassismus, organisiert von AktivistInnen in Jaffa. Der materialisierte Text, ein Grabstein mit Aufschrift, wurde de-kontextualisiert und umgedeutet zu einem politischen Banner. Die Demonstrierenden, die sich einfanden, waren sehr zahlreich und heterogen. FriedensaktivistInnen, jüdisch-israelische ebenso wie palästinensische BewohnerInnen von Jaffa und aus Tel Aviv. Sie haben gemeinsam, dass sie ein *kulturelles Mosaik* als Gesellschaftsmodell anstreben und die Ethnogenrifizierung insbesondere hinsichtlich ihrer Diskriminierung gegenüber palästinensischer BewohnerInnen ablehnen. Die Instrumentalisierung von Ereignissen, wie sie hier stattfindet, die in diesem Fall und in anderen Fällen der politischen Arbeit von unterschiedlichen Gruppierungen bzw. Gemeinschaften (gleichzeitig)²⁴ dienen kann, zeigt die kulturelle Logik von Umdeutungen (reframings) und ihre Einbettung in unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen, wie sich unterschiedliche soziale Wirklichkeiten repräsentieren und produzieren. Die nachgezeichnete *Verfälschung von Fakten* (wie in diesem Fall der Vordatierung einer rassistischen Grabschändung auf einen jüdischen Feiertag, mit unterschiedlichen Zielen und Konsequenzen) mag irritierend sein und die *Differenz von Rea-*

lität und medialer Berichterstattung (vgl. Scheffer u.a. 2010) hervorheben. Das Verständnis für die kulturelle Logik eines sozialen Feldes erschließt sich aber nicht durch die Frage *was war*, sondern durch die sequentielle Rekonstruktion der spezifischen Art der Verstrickung von Erzählsträngen.

5. Konklusion: Kulturanalyse und triangulierende Forschungspraxis

Ziel der vorliegenden Veranschaulichung einer kulturvergleichenden Analyse ist es genau gesagt, unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen innerhalb des gewählten Forschungsfeldes in ihrer sinnhaften Verknüpfung zu rekonstruieren. Mit dem Vorhaben der Rekonstruktion von Kultur beziehe ich mich allgemein auf eine wissenssoziologische Tradition der Kulturanalyse (vgl. Mannheim 1929) und verfahrenstechnisch rekonstruiere ich Abläufe in ihrer Sequentialität nach *hermeneutischer Kunst* (Soeffner 2004).

Mit diesen Einblicken in meine Feldforschung, die ich in der israelischen Hafenstadt Jaffa 2010 und 2011 durchgeführt habe, diskutiere ich narrationstheoretische und triangulierende Ansätze einer komparativen Kulturanalyse. Für diesen hier vorgestellten triangulierenden Ansatz, der eine Verbindung textuallistischer und praxeologischer Kulturtheorie anstrebt (Reckwitz, 2008, S. 45), wähle ich die Erzählung als ein verbindendes methodologisches Konstrukt unter Einbeziehung unterschiedlicher Ausdrucksformen (vgl. Kalthoff 2010). Es geht also nicht um eine Verknüpfung von unterschiedlichen Datenkorpora, sondern um Triangulation als einen performativen Akt der Forscherin (ebd.), bei dem ein narratives Ensemble entsteht, das einer konsequenten sequentiellen Deutung verschrieben bleibt. Erzähltheoretische Aspekte dienen mir als Hilfsinstrument, um die unterschiedlichen Praktiken und Aussagen im Zuge der Analyse zu verbinden. Mit Kulturvergleich soll eine explizit methodologische Perspektive gemeint sein. Insofern verstehe ich darunter sowohl ein kontrastierendes als auch ein verknüpfendes Vergleichen von unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen. So sind lebensgeschichtliche oder filmische Darstellungen ebenso wie meine Beobachtungsprotokolle oder stärker institutionalisierte bzw. kollektive Text- und Bildmaterialien Gegenstand meiner Analysen.

Triangulation meint hier eine Collage, die aus unterschiedlichen Datenstücken zu einem (neuen) Ganzen, nämlich einer soziologischen Konstruktion zweiter Ordnung, zusammengesetzt wird. Zum einen verbinde ich damit ethnographische, interaktions- bzw. kommunikationstheoretische sowie biographietheoretische Verfahren, die sich gegenseitig, auch gerade durch ihre Spannung und Differenz komplementieren. So soll dieses Vorgehen als eine Triangulation mit erzähltheoretischer Basis verstanden werden. Zum anderen entspricht diese praxeologische Haltung einem wissenssoziologischen, postkolonialen und kritischen Verständnis von Kulturvergleich.

Mit einer triangulierenden Vorgehensweise berücksichtige ich des Weiteren, dass die unterschiedlichen Erzählungen immer hinsichtlich ihrer Verweise auf, Verwobenheit mit, sowie ihres Bestandes an kollektiven Deutungsmustern zu analysieren sind.

Gesellschaftliche, hegemoniale und kollektive Diskurse, die an unterschiedlichen Orten und Kommunikationsforen erzählt werden, und die auf die Historie referieren und das Wissen über sie (mit)bestimmen, und die als Narrative (vgl. Genette 2010; auch Narrative 2. Ordnung) bezeichnet werden, stehen ja mit Alltagserzählungen (Kallmeyer/Schütze 1976; auch als Narrative 1. Ordnung bezeichnet) in Zusammenhang. Die Analyse dieser Narrative, die meist die erste Phase des Feldaufenthaltes darstellt, kommt zum Ergebnis eines durch *Dichotomie* gekennzeichneten Deutungsmusters der Stadt Jaffa und ihrem nicht wegzudenkenden Verhältnis zu Tel Aviv im Spannungsfeld von lokal als auch internationaler Rivalität. Des Weiteren kann als spezifisch genannt werden, dass die erforschte Lebenswelt durch eine permanente Beobachtung und mediale, transnationale Reaktivität gekennzeichnet ist. Dementsprechend haben viele der Menschen, zu denen ich den ersten Zugang fand, bei Dokumentarfilmen oder Spielfilmen mitgewirkt, schon oft Interviews gegeben oder werden in einigen Büchern erwähnt. Sie sind politische AktivistInnen oder SprecherInnen innerhalb einer politischen Organisation und sie wählen auch deshalb diese Form des Selbstausdrucks, weil sie in Jaffa leben, einer Stadt, die als zentraler Standort politischer Vereine und zivilgesellschaftlichen Engagements gilt. Die Alltäglichkeit politischen Aktivismus ist in die Stadtkultur eingebettet und allgemein in den Kontext des Nahostkonfliktes, der im Alltag durch die kulturelle Praxis des Beobachtens von außen auf diese ‚Figuren‘ und umgekehrt, durch die Hinwendung der AktivistInnen auf ein globales Publikum gekennzeichnet ist.

Das Ausmaß des Beobachtet- und Beforschtwerdens gehört zu einem wesentlichen Faktor der alltäglichen Konstruktion sozialer Wirklichkeit im Spannungsfeld von lokal und global (vgl. dazu Wundrak 2010).

Mit dem Fokus auf kleinere Einheiten und Lebenswelten und mikrosoziologischen Analysen geht es mir um die Veranschaulichung einer Rekonstruktion von Querverweisen solcher Erzählungen, wie es etwa am Verlauf von einem Interview zu einem Film oder von einem Graffiti zu globalen Social Media und Massenmedien zu beobachten ist.

Der Film *Ajami* nimmt reale Handlungsverläufe auf und spiegelt sie als medialen Diskurs zurück, verankert die Geschichte damit im globalen Diskurs und gibt ihr internationale Bedeutung. Dieser Bumerangeffekt wiederholt sich im lebensgeschichtlichen Interview mit Azmi. Der andere Handlungsverlauf beginnt am Friedhof der Stadt. Ein Slogan auf dem Grabstein geht in den globalen Diskurs, hebt ab von einer lokalen Ebene, auf der geschwiegen wird, auf eine virtuelle, globale Ebene, auf der nun *der Nahostkonflikt* greifbar wird, geht zurück in die Stadt, zu einer lokalen Demonstration gegen Rassismus, veranstaltet von der heterogenen Bevölkerung Jaffas, die auf die Zeitung reagiert und den Vorfall in ihrem lokalen, politischen Kampf gegen Rassismus einsetzt. Die Geschichte hat einen Verlauf genommen, der vom Ursprungsszenario am Friedhof bereits abgehoben ist.

In der vorgestellten Analyse sollen sowohl Triangulation als auch standortreflektierendes, multiperspektivisches Vorgehen dazu dienen, die Verwobenheit von Erzählungen zu rekonstruieren. Die hier vorgeschlagene Analyse entspricht einem sequentiellen ebenso wie einem trans-sequentiellen Vorgehen, mit dem die Karriereverläufe von Geschichten über unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen hinweg rekonstruiert werden, etwa von einem biographischen Interview zu einem Spielfilm in die TV-Berichterstattung, oder von einem Graffiti

in ein Interview, ins virtuelle Netz und rückkehrend zu einer lokalen, politischen Demonstration.

Die Bezugnahmen innerhalb dieser Erzählungen haben zudem unterschiedliche lokale, internationale und historische *Reichweiten* und gehen deutungsbedürftig quasi wie ein Bumerang wieder zurück. Für diesen konkreten Kontext ist charakteristisch, dass diese vor einem ständig präsenten Publikum in alltäglichen Interaktionen weiterverarbeitet werden. Noch spezifischer gilt dies für die Stadt Jaffa, die innerhalb Israels als die Bühne für Intellektuelle, politische und auf die Weltöffentlichkeit gerichtete Akteure gilt. Im Fall der Gespräche, die ich in Jaffa geführt habe, wurde die Face-to-face-Interaktion quasi *übersprungen* und eine globale Öffentlichkeit adressiert. Das Gespräch wurde also genutzt, um in einem internationalen Kontext *Gehör* zu finden.

Das Feld dieser Forschung gehört sicherlich zu einem, das ganz wesentlich von globalen und virtuellen Diskursen beeinflusst wird. Eine Kulturanalyse, wenn sie auf mikrosoziologischer Ebene durchgeführt wird, sollte daher die Reichweite der Rahmung sowie die Relevanz von Transnationalität erfragen.

Die vorgestellte Analyse soll auch für eine Überwindung eines methodologischen Nationalismus ebenso wie eines methodologischen „Othering“ (vgl. Spivak 1996/1985) stehen. In den unterschiedlichen Erzählungen zeigt sich, dass es teilweise versucht wird und teilweise eben gerade nicht möglich ist, sich den (bi)nationalpolitischen Differenzkategorien zu unterwerfen. Die Schichtungen und Zugehörigkeiten in Jaffa gestalten sich nicht nur in den individuellen Lebensgeschichten, sondern auch in den sozialen Figurationen (Elias/Scotson 1993) viel verwobener als dies die vereinfachte, unterkomplexe Dichotomie von zwei Narrativen, dem Palästinensischen und dem Jüdischen, weismachen will.

Daraus ergeben sich in den Erzählungen spezifische Verstrickungen, die mehrfach verschränkte soziale Figurationen repräsentieren. Sie ergeben sich gerade aus diesen sozialen Grenzziehungen und ihren Kreuzungen (Intersektionalität) mit anderen kulturellen Spaltungen sowie Solidaritäten.

Obwohl und weil die Analyse auf einen spezifischen Kontext bzw. eine spezifische Untersuchungsregion bezogen ist, sollen damit Ableitungen für eine generelle fremdkulturelle Analyse bzw. eine qualitative kulturvergleichende Analyse gemacht werden können. Die Tatsache, dass wir es hier mit einem spezifischen, in einen konkreten kulturellen Kontext eingebettetes Forschungsfeld, eine Stadt am Mittelmeer im Nahen Osten (im ersten bzw. zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts) zu tun haben, soll sich in der Analyse selbst zeigen. Suche ich doch keine Sinn Grenzen zwischen kulturellen Einheiten und mache aus dem von mir gewählten Fall einen abgekapselte (kulturelle) Einheit. Vielmehr konstruiere ich den Gegenstand bzw. eine Fallebene, wie diese sich im vorliegenden Artikel darstellen, weil ich mich ihnen zuwende (Witte 2012). Innerhalb dieser Fälle ist das Typische gerade die Einbettung jeder Interaktion und jedes Gespräches und jeder Erzählung in einen global beobachteten und vermeintlich regional ausgetragenen Konflikt. So gilt Dialogarbeit (siehe hierzu bspw. Witte 2012) als ein typisierte Praxis ebenso wie die in diesem Artikel beschriebene Öffentlichkeitsarbeit für die eigene Community oder gegen soziale Ungleichheiten, die Praktiken der Zeugnislegung des eigenen Erlebten im Kontext des sich täglich „aktualisierenden Nahostkonfliktes“.

Anmerkungen

- 1 Siehe auch Rosenthal in diesem Heft.
- 2 Die Dichotomie palästinensisch versus jüdisch, die dieser Kategorisierung immanent ist, soll hier im Sinne eines „in-vivo-Codes“ verstanden werden, also als eine begriffliche Kategorisierung, mit der Menschen im Alltag operieren. An dieser Stelle möchte ich unser Selbstverständnis als Forscherinnen betonen, folgedessen wir Praktiken der Kategorisierung (erster Ordnung) dekonstruieren und differenzieren, wenn es um eine wissenschaftliche Interpretation dieser Kategorisierung (also Konstruktionen zweiter Ordnung) geht.
- 3 Im Rahmen dieses von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten, trilateralen Projektes, hielt ich mich im März 2010, August/September 2010, Februar und September/Oktobre 2011 in den sieben für das Projekt gewählten Städten auf. Siehe <http://www.uni-goettingen.de/de/77993.html> und siehe auch Rosenthal in diesem Heft.
- 4 Die Fragestellungen, die sich vor allem im Zuge der ersten Projektphase konkretisiert und differenziert haben sowie der weitere Projektrahmen ist auf der genannten Homepage nachzulesen.
- 5 Diese Fragestellung entspricht der Vorstellung des „Doing Culture“ (vgl. Hörning/Reuter 2004).
- 6 Zur Kontrastierung von Narrativen und Erfahrungen siehe Wundrak 2012.
- 7 Die Einwohnerzahl von Tel Aviv-Yafo liegt 2010 bei ca. 404.300, vgl. http://www.citypopulation.de/Israel_d.html
- 8 Jerusalem bildete damit das Pendant und den Gegensatz zum säkularen Jaffa.
- 9 1950, als Tel Aviv Jaffa administrativ annektiert, wurde über die gemeinsame Namensgebung und damit auch die Deutungsmacht verhandelt. Die Frage, wer die Stadt bezeichnet und wie damit Machtverhältnisse definiert werden, zeigte sich an den Optionen *Jaffa*, *Greater Jaffa*, *Jaffa-Tel-Aviv* oder *Tel-Aviv-Jaffa* und der Entscheidung für den Namen *Tel Aviv-Jaffa* (vgl. Monterescu 2005, S. 165).
- 10 Nach dem UN-Teilungsplan (Resolution 181) wurden die Städte nach Bevölkerungsmehrheiten dem jüdischen Staat zugeschlagen wurde. Jaffa war dabei als Enklave des arabischen Staates vorgesehen.
- 11 Interviews mit Sobhi (Pseudonym) am 3.10.2011 und mit Jamal (Pseudonym) am 9.10.2011. Interviewerin: AmanyBawardy und Autorin.
- 12 Als Forscherin bin ich hier insofern auch Datenproduzentin, da ich gerade diese Erzählungen anhöre und aufnehme. Eine stärker teilnehmende, körperorientierte Forschung würde mich mit anderen Ausdrucksformen und anderen Symbolen konfrontieren. So impliziert die Annäherung an das Feld beispielsweise durch den Besuch eines Theaters oder Tanzlokals, eines Museums oder eines Friedhofs jeweils andere Erlebnisse, damit andere Datenproduktionen und damit andere kultursociologische Deutungen.
- 13 Protokoll vom 27.09.2011.
- 14 Zu finden auf: http://en.wikipedia.org/wiki/User:Ka_Yaffa/Sandbox, letzter Zugriff: 6. März 2010.
- 15 Interview vom 08.03.2011
- 16 Das Projekt „Andromeda“ begann 1989. Ein kanadisch-jüdischer Unternehmer begann auf den Grundstücken des Griechisch Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem ein Luxuswohnprojekt zu planen. 1994 wurden die 270 Wohneinheiten mit Blick zum Hafen genehmigt und realisiert. http://palestinechronicle.com/view_article_details.php?id=16145 16145.
- 17 Auszug aus dem Interview mit Azmi. Geführt am 4.3.2011 in Jaffa von der Autorin.
- 18 Zur Differenzierung unterschiedlicher Gruppierungen und sozialen Grenzziehungen innerhalb der Bevölkerung Jaffas ebenso innerhalb der jüdisch-israelischen (sephardische und seit Generationen in Jaffa lebende Juden sowie Ashkenazi und neuzugewanderte Jüdinnen und Juden aus bspw. Großbritannien und den USA) und der palästinensischen Seite (hier vor allem christliche und muslimische Unterteilung, die aber ebenso wenig eindeutig verläuft wie in der jüdisch-israelischen Gruppierung) verweise ich auf die Publikationen, die im Rahmen des genannten DFG Projektes erscheinen werden.

- 19 Interview-Protokoll vom 08.03.2011
- 20 Auf eine Feinanalyse im Rahmen der biographischen Fallrekonstruktion der Geschichte Azmis soll hier nicht weiter eingegangen werden. Ich habe hier lediglich zur Illustration meiner Argumentation einige mögliche Hypothesen herausgegriffen.
- 21 Zum Verhältnis von Ereignis und Berichterstattung sowie der Verankerung in der Geschichte einerseits sowie der Verselbständigung von Zitationen zu Slogans andererseits, vgl. ebd. S. 2ff.
- 22 Dieser rassistische Slogan ist Teil einer Serie von rassistischen Übergriffen auf religiöse Stätten in Jaffa als auch im Norden von Israel. Einige Wochen später erfolgte auch ein Brandanschlag auf ein Restaurant im Zentrum der Stadt. Vgl. dazu die israelische Berichterstattung, bspw.: <http://www.haaretz.com/print-edition/news/death-to-arabs-sprayed-on-jaffa-graves-molotov-cocktail-hurled-at-synagogue-1.388847>
- 23 Beobachtungsprotokoll vom 15.10.2011.
- 24 Der palästinensischen, internationalen Community ebenso wie der jüdischen, internationalen Community. Der vor Ort aktiven Menschen aus mehreren politischen und religiösen und sozialen Gruppierungen.

Literatur

- Adwan, S./Bar-On, D./Musallam, A. Naveh, E. (2003): Das Historische Narrativ des Anderen kennen lernen – Palästinenser und Israelis – Eine Schulbuchinitiative als Beitrag zur Verständigung in Israel und Palästina. <http://www.berghof-conflictresearch.org/documents/publications/PrimeTextbuch.pdf> [05.05.2012]
- Al-Dschasira (2010): The real Ajami. A look at daily life as opposed to real life in this rough Arab-Jewish neighbourhood. <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2010/03/201036131012779613.html>[05.05.2012]
- Denzin, N.K. (1989): *The research act: A theoretical introduction to sociological methods*. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Maureen Maisha Eggers (2005): Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. Zur Aktualität und Normativität diskursiver Vermittlungen von hierarchisch aufeinander bezogenen rassifizierten Konstruktionen. In: Eggers, M. M./Kilomba, G./Piesche, P./Arndt, S: (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster, S. 56–72.
- Elias, N./Scotson, J.L. (1993): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.
- Genette, G. (2010): *Die Erzählung*. Berlin.
- Goffman, E. (1996): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über Organisation von Alltagserfahrungen*. (4. Aufl.). Frankfurt a.M.
- Hitzler, R. (2007). *Wohin des Wegs? Ein Kommentar zu neueren Entwicklungen in der deutschsprachigen „qualitativen“ Sozialforschung*. In: FQS 8(3), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs070344>.
- Hörning, K./Reuter, J. (Hrsg.) (2004): *Doing Culture. Zum Begriff der Praxis in der gegenwärtigen soziologischen Theorie*. Bielefeld.
- Humphries, I. (2008): *The Ethnic Cleansing of Jaffa's Ajami Neighborhood. (The Nakba Continues)*. In: *Washington Report on Middle East Affairs*, 07/2008, S. 14–15.
- Humphries, I. (2009): *“Coexistence” and “Mixed Cities”: A Microcosm of Israeli Apartheid. (The Nakba Continues)*. In: *Washington Report on Middle East Affairs*, 01-02/2009, S. 15–37.
- Kallmeyer, W./Schütze, F. (1976): *Konversationsanalyse*. In: *Studium der Linguistik* 1(1), S.1–28.
- Kalthoff, H. (2010): *Beobachtung und Komplexität. Überlegungen zum Problem der Triangulation*. *Sozialer Sinn* 11(2), S. 353–365.
- Keller, R. (2008): *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. (2. Aufl.). Wiesbaden.

- Labov, W./Waletzky, J. (1973): Erzählanalyse: Mündliche Versionen persönlicher Erfahrung. In: Ihwe, J.K. (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik*. Bd.2, Frankfurt a.M., S. 78–126.
- Lebor, A. (2007): *City of Oranges. Arabs and Jews in Jaffa*. New York.
- LeVine, M. (2000): The 'New-Old Jaffa': Tourism, Gentrification, and the Battle for Tel Aviv's Arab Neighbourhood. In: Al Sayyad, N. (Ed.): *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*. London, S. 240–272.
- LeVine, M. (2004): Planning to Conquer: Modernity and its Antinomies in the 'New-Old Jaffa'. In: Yacobi, H. (Ed.): *Constructing a Sense of Place: Architecture and the Zionist Discourse (Design and the Environment)*. Farnham, S. 192–226.
- LeVine, M. (2005): *Overthrowing Geography, Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948*. Berkeley.
- LeVine, M. (2007): Nationalism, Religion and Urban Politics in Israel: Struggles Over Modernity and Identity in 'Global' Jaffa. In: *Mixed Towns, Trapped Communities. Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*, Aldershot, S. 281–302.
- Mannheim, K. (1929/1995): *Ideologie und Utopie*. Bonn: Klostermann.
- Monterescu, D. (2007): Heteronomy: The Cultural logic of Urban Space and Sociality in Jaffa. In: Rabinowitz, D./Monterescu, D. (Eds.): *Mixed Towns, Trapped Communities. Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*. Aldershot, S. 157–178.
- Monterescu, D. (2008): The 'Housing Intifada' and Its Aftermath: Ethno-Gentrification and the Politics of Communal Existence in Jaffa. In: *Anthropology News*, 12/2008, S. 21.
- Monterescu, D. (2009): "The Symbolic History of the Hyphen: Urban Alterity Between Jaffa and Tel-Aviv" *Zmanim – History Quarterly* 106, S. 76–93 (Hebräisch).
- Putz, U. (2010): Oscar-Kandidat „Ajami“ – Blutrache unter Kleingangstern. In: Spiegel online. <http://www.spiegel.de/kultur/kino/0,1518,681743,00.html> [06.03.2012]
- Rabinowitz, D./Monterescu D.: *Mixed Towns, Trapped Communities. Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*. Aldershot
- Reckwitz, A. (2005): Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus. In: Srubar, I./Renn, J./Wenzel, U. (Hrsg.): *Kulturen vergleichen – sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden 2005, S. 92–111.
- Julia Reuter (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld.
- Rosenthal, G. (1995): *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt a.M.
- Rosenthal, G. (2010): Zur Interdependenz von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungspraxis. *Kultursociologie aus biographietheoretischer Perspektive*. In: Wohlrab-Sahr, M. (Hrsg.): *Kultursociologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*. Wiesbaden., S. 151–175.
- Said, E. (1994): *Orientalism*. New York.
- Scheffer, T. (2008): Zug-um-Zug und Schritt-für-Schritt. Annäherungen an eine transsequentielle Analytik. In: Kalthoff, H./Hirschauer, S./Lindemann, G. (Hrsg.) *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a.M., S. 368–398.
- Scheffer, T./Albrecht, S./Michaeler, M./Wundrak, R. (2010): Die Realität medialer Berichterstattung – Veröffentlichungsprozesse von Untersuchungsausschüssen in Deutschland, England und der EU. In: *Soziale Welt*, Nr. 61, S. 137–156.
- Schneider, H. (2010): Shahir Kabaha, star of the Oscar-nominated movie 'Ajami,' keeps his day job. In: *Washington Post*, Sunday, 21.2.2010, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/02/18/AR2010021806546.html> [16.11.2012]
- Schütz, A. (1971): *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag.

- Schütze, F. (1976): Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Kommunikative Sozialforschung. München, S. 159–260.
- Soeffner, H.G. (2004): Alltag der Auslegung – die Auslegung des Alltags. Konstanz.
- Spivak, G. C. (1985/1996): Subaltern studies. Deconstructing historiography. In: Landry, D./MacLean, G. (Hrsg.): The Spivak reader. London, S. 203–236.
- Tamari, S/Hammami, R. (1998): Virtual Returns to Jaffa. In: Journal of Palestine studies, Bd.27, 4, S. 65–79.
- Witte, Nicole (2012): Zum Fall des Falles. Fallrekonstruktionen in der interpretativen Sozialforschung. In: Düwell, Susanne. Pethes, Nicolas (Hg.): Der Fall. Theorie und Geschichte eines Basisnarrativs der Humanwissenschaften. (unveröffentlicht, zur Publikation angenommen.)
- Wundrak, R. (2010): Die chinesische Community in Bukarest. Eine rekonstruktive, diskursanalytische Fallstudie über Immigration und Transnationalismus. Theorie und Praxis der Diskursforschung, Wiesbaden.
- Wundrak, R. (2012): Geschichten über versus Geschichten von?! Eine triangulierende Diskursanalyse am Beispiel der chinesischen Community in Bukarest. In: Keller, R./Truschkat, I. (Hrsg.): Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. Wiesbaden.
- Yiftachel, O./Yacobi, H. (2003): Urban ethnocracy: Ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city'. In: Environment and Planning D: Society and Space, 21. S. 673–693.

Filmmaterial

- Copti, S/ Shani, Y. (2009): Ajami – Stadt der Götter. (Arabisch und Hebräisch). DVD. 124 Minuten. Deutschland/Israel.