

Heidi Grunebaum

Zwischen *Nakba*, *Shoah* und *Apartheid* Nachdenken über Komplizität und Erinnern*

Keywords: multidirectional memory, Palestine, Shoah, Apartheid, identity

Schlagwörter: Erinnerungspolitik, Palästina, Shoah, Apartheid, Identität

Was bedeutet es, sich der Nachgeschichte und den Überresten von Katastrophen aus der Perspektive anzunähern, selbst in die Auslöschung der Spuren von Leben, von Menschen, von Orten verstrickt¹ zu sein? Worum geht es, wenn eine solche Frage im Hinblick auf die nicht zusammenhängenden und doch miteinander in Beziehung stehenden Erfahrungen gestellt wird, die mit den Namen *Nakba*, *Shoah* und *Apartheid* bezeichnet werden? Da sie auf unterschiedliche geopolitische Territorien und nationale Geschichtsbilder bezogen sind, werden ihre ethische Verstrickung, ihr Widerhall im Erinnern und ihre transnationalen Überschneidungen im Allgemeinen abgestritten werden. Wenn ich jedoch ihren miteinander verwobenen Verläufen und den mit Erinnerungen verbundenen Assoziationen nachgehe, die für mich auch eine persönliche Dimension haben, so kommen die ethischen und politischen Grenzen der vorherrschenden Erinnerungsnarrative und die nationalen Zielsetzungen zum Vorschein, durch die diese Narrative instrumentalisiert werden. Im Folgenden gehe ich auf einige der ethischen Verstrickungen und transnationalen Resonanzen des räumlichen und diskursiven Nachlebens von *Nakba*, *Shoah* und *Apartheid* ein, indem ich darüber nachdenke, wie Erinnerung, Solidarität im Erinnern und Komplizität die Arbeit an dem Film

* Dieser Beitrag ist eine bearbeitete Fassung eines älteren Textes mit dem Titel „Between Nakba, Shoah and Apartheid: Notes on a Film from the Interstices“. In: Moradi, Fazil; Maria Six-Hohenbalken & Ralph Buchenhorst (Hg.): *Surviving Genocide: On What Remains and the Possibility of Representation*, London & New York, US-NY 2017, S. 209-234. Ich danke dem Verlag für die Genehmigung zum Abdruck der überarbeiteten Fassung meines Beitrags.

Der bereits im Titel benutzte Terminus „complicity“ schließt an Michael Rothberg an und wird hier mit „Komplizität“ wiedergegeben, nicht völlig synonym zu verstehen mit „Komplizenschaft“; s.u. (Anm. d. Übers.).

1 Steht hier wie im Folgenden für den ebenfalls an Rothberg anschließenden Ausdruck „implicated/implication“ (Anm. d. Übers.).

mit bestimmt haben, den ich mit Mark J. Kaplan gemacht habe, *The Village Under the Forest* (Kaplan & Grunebaum 2013).

Immer häufiger beziehen heute wissenschaftliche Arbeiten, intellektuelle Fragestellungen und künstlerische Produktionen die Shoah in eine postkoloniale Debatte ein, in der „gegenseitige Herkunftslinien und Genealogien“ über einen gemeinsamen Bezugsrahmen von Opferrollen, Hierarchien des Leidens und der Auslöschung von Differenz hinaus bearbeitet werden.² Für eine postkoloniale jüdische Person, Enkelin deutscher jüdischer Geflüchteter in Südafrika, die in einer siedlerkolonialen Apartheidgesellschaft aufgewachsen ist und für die Ende der 1980er Jahre die Einwanderung nach Israel als moralischer Ausweg aus der Verstrickung in die Verbrechen der Apartheid in Südafrika erschien, stoßen solche postkolonialen Auseinandersetzungen zwischen der Nachgeschichte von Shoah, Kolonialismus und Apartheid unweigerlich auf die Verpflichtung, auf Israel-Palästina als Teil dieser Verknotung historischer Erbschaften zu reagieren. Bashir Bashir und Amos Goldberg (2017) fordern denn auch in ihrem Versuch, einen neuen begrifflichen, politischen und ethischen Bezugsrahmen zu schaffen, in dem Shoah und Nakba zusammen gesehen werden können, „den arabisch-israelischen Konflikt ... als einen Ort zu sehen, in dem Holocaust und postkoloniale Studien zusammenstoßen und sogar ineinanderfließen“ (ebd.: 16). Weiter betonen sie, dass

„die Narrative selbst – die des Holocaust und des europäischen Kolonialismus – historisch tief miteinander verknüpft sind und allein ein globaler Blick auf die politische Gewalt der zweiten Hälfte des neunzehnten und des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts sie in einen angemessenen Zusammenhang stellen kann“ (ebd.).

Im Jahr 2002 veranlassten mich die Fragen, die ich zu Beginn dieses Textes gestellt habe, zu einem Besuch Deutschlands. Ich wollte das Zuhause meines Großvaters in Salmünster und das Zuhause meiner Großmutter in Hungen finden, beide in Hessen gelegen. Meine Großeltern sind 1936 vor dem Nazi-Regime geflohen, einen Monat, bevor der gegen Einwanderung gerichtete *Aliens Act* im siedlerkolonialen Südafrika verabschiedet wurde, um die jüdische Einwanderung in das Land einzuschränken – ein Gesetz, dass die Tore des Landes für jüdische Geflüchtete aus den von den Nazis besetzten Ländern verschloss. Beide Familien meiner Großeltern wurden später deportiert und in Auschwitz umgebracht. Bruder und Vater meiner Großmutter waren zuvor schon im Zusammenhang mit dem Novemberpogrom in Buchenwald

2 Goetschell & Quayson 2016: 1; Césaire 1968 [1955]; Rothberg 2009; Slabodsky 2014; Sanyal 2015; Bashir & Goldberg 2017.

gefangen gehalten worden. Zur Zeit meiner Reise, um den Beginn dieses Jahrhunderts herum, bestimmten eben diese Fragen auch meine Kritik an der Doktrin der Versöhnung in Südafrika nach der Apartheid. Meine Kritik an Versöhnung richtet sich damals wie heute dagegen, dass ihre diskursive Hegemonie einem umfassenderen Verständnis davon entgegenwirkt, wie die Macht der Apartheid die Welt geprägt hat. Stattdessen wurde es möglich, die strukturelle, materielle und psychologische Nachgeschichte der Apartheid selbst nach jenem Sieg zu leugnen, den ihre rechtlich gefasste Niederlage gegen die Befreiungsbewegung darstellt (Grunebaum 2007; 2011; 2015a; Grunebaum & Stier 2001). Ein paar Jahre später tauchten diese Fragen wieder auf, als ich die entfernte und doch enge Komplizität der jüdischen Diaspora mit der Auslöschung der Nakba in Israel/Palästina erforschte. Das führte dann dazu, dass wir *The Village Under the Forest* machten (Grunebaum 2012; 2015a). Diese Fragen haben nun einen weiteren längeren Film angeregt. Dieses Projekt begann ich in Deutschland, in der Heimatstadt meiner Großmutter, Hungen. Dort nahm ich im April 2019 an der Enthüllung von acht Stolpersteinen vor ihrem Haus in der Gießener Str. 16 teil. In dem neuen Filmprojekt untersuche ich die merkwürdigen Formen, in denen gegenwärtig die Shoah gebraucht und missbraucht wird und verbinde die Linien, die von dem Völkermord und der ihm zugrundeliegenden, auf Rassevorstellungen basierenden Logik zu heutigen Formen des institutionalisierten Rassismus gegen Schwarze, afrikanische und arabische Europäer*innen und zu rassistisch begründeter struktureller und politischer Gewalt verlaufen, die sich gegen Menschen richtet, die als „Migranten“ und „Flüchtlinge“ bezeichnet werden.

Mein Nachdenken über die moralischen Verstrickungen und transnationalen Resonanzen des Nachlebens von *Nakba*, Shoah und Apartheid ist demnach ebenso persönlich wie ethisch und politisch. Aber es eröffnet auch einen Weg, sich mit der Komplizität und der „Solidarität im Erinnern“ auseinanderzusetzen und so an Vorstellungen einer anderen Zukunft zu arbeiten, die die Dinge zusammenbringt (Lim 2019). Zugleich gibt der politische Augenblick, zu dem ich meine Überlegungen vortrage, Anlass zu der Sorge, ob nicht meine Bemühungen, die deutsche Staatsbürgerschaft wieder zu beantragen, die meinen in Hessen geborenen jüdischen Großeltern entzogen worden war, durch meine Weigerung gefährdet werden könnte, mich an die zunehmend undurchdringlichen Grenzziehungen dessen zu halten, was öffentlich gesagt werden kann, wenn die Shoah in einen reflektierenden Dialog mit Kolonialismus, Apartheid und Nakba gebracht wird. So ist die jüngst in Deutschland aufgeflamnte Kontroverse über unbegründete Anschuldigungen wegen Antisemitismus gegen Achille Mbembe, einen

Wissenschaftler dessen Lebenswerk sich in aller Entschiedenheit *gegen* Rassismus *und* Antisemitismus wendet, nur einer von zahlreichen neueren Fällen, die zeigen, wie gemeinsame Räume in Deutschland aufgesplittet werden, in denen eine wohl informierte und sensible Diskussion darüber geführt werden kann, wie wichtig ein solcher Dialog in ethischer und politischer Hinsicht ist – mit allen seinen Widersprüchen und Komplexitäten.

„Eine ruinierte Geschichte ... über viele Länder verstreute Linien“³

The Village Under the Forest, der Film, den ich mit dem Filmemacher Mark J. Kaplan gemacht habe, setzt sich mit der Herausforderung eines moralischen Gewissens auseinander, das den verwobenen Geschichten dort gegenübertritt, wo sich die jüdische Diaspora sowie israelische und palästinensische Erfahrungen überschneiden. Der Film unternimmt keinen Vergleich zwischen Apartheid, Shoah und *Nakba*. Vielmehr versucht der Film, indem er das zerstörte palästinensische Dorf Lubyra und den vom Jüdischen Nationalfonds über Lubyra angepflanzten Wald, als zusammengesetzte Metapher für Komplizität und Erinnern aufgreift, einen nicht-abgeteilten historischen Ansatz sowie ästhetisches Einfühlungsvermögen zu entwickeln und so diese miteinander verbundenen Geschichten besser begreifbar zu machen. Durch mein Nachdenken über Erinnern, Komplizität und den Widerhall des Erinnerns an die historischen Erfahrungen, die mit den Orten, über die ich hier schreibe, verknüpft sind, hoffe ich die verwischten Spuren menschlichen Lebens in Deutschland, Südafrika und Israel/Palästina wieder mit Fragen nach ethischer Verpflichtung und politischer Verantwortung für die Zukunft, sowie mit ästhetischen Strategien zu verbinden, die durch Komplizität unweigerlich aufgeworfen werden.

Michael Rothberg (2019) bietet ein überzeugendes Konzept der Komplizität in Verbindung mit Erinnerungspolitik und Formen politischer Solidarität. Er schlägt ein umfassendes, komplexes und dynamisches Verständnis von Handeln und Verantwortung vor, das über Kategorien von Opfern und Täter*innen hinausgeht. Dies verknüpft er mit einer neuerlichen Orientierung in Zeit und Raum auf frühere Erfahrungen mit Massengewalt wie Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus, die Shoah und Israel/Palästina. Für Rothberg bezieht sich „Komplizität“, die durch die Figur des „verstrickten Subjekts“ gedacht wird, auf Gruppen von Menschen, die ungeachtet ihrer

3 Das Zitat stammt aus der Eröffnungs-Erzählung von *The Village Under the Forest* und verweist auf die vielfältigen geographischen und historischen Reisewege und verwandtschaftlichen Beziehungen, in die die *Nakba* eingeschrieben ist.

geographischen oder zeitlichen Entfernung historische und gegenwärtige Erfahrungen der Enteignung und staatlicher Gewalt indirekt ermöglicht oder daraus Nutzen gezogen haben (Rothberg 2019). Komplizität „verweist darauf, wie wir in Geschichten und Situationen *verstrickt* und *eingefaltet* (impliziert) sind, die jenseits unserer Handlungsmöglichkeiten als individuelle Subjekte liegen“ (Rothberg 2014), zu denen wir jedoch eine historische Beziehung besitzen. Komplizität lässt sich also als Form ethischen Engagements vorstellen, durch die „die Vergangenheit“ an mögliche Zukünfte angeheftet wird, für die wir verantwortlich sind. Diese Neuorientierung bedeutet, dass implizierte Subjekte die Verantwortung tragen, Zukünfte aufgrund der Vergangenheiten neu zu gestalten, die wir erben, und nicht einfach nur verantwortlich gegenüber und für die Vergangenheit zu sein.

Diese stärker ausgeweitete Vorstellung von Verstrickung (*implication*) löst historische Szenarien von massenhafter und staatlicher Gewalt aus den Echokammern nationalistischer, ethnischer und/oder kulturell essentialistischer Geschichtsbilder, in denen Verantwortlichkeit häufig auf eng beschränkte Weise zugeschrieben wird und moralische Wiedergutmachung einem sorgfältigen Plan folgt. Verstrickung ermöglicht es, Zeit und Erinnern zu fassen, Verdrängung und Vergessen, und sie öffnet diese für ein Gespür, dass wir, die Erb*innen der Vergangenheit, verantwortlich dafür sind, was noch kommen mag. Verstrickung hebt also unsere Augen über die einschränkenden und individualisierenden moralischen und rechtlichen Kategorien von Opfern, Täter*innen und Zuschauer*innen hinaus und lässt uns vielmehr sehen, dass wir auf unterschiedliche Weise in systemischen Beziehungen der Ungleichheit und des Ausschlusses leben, die von globalen historischen Prozessen der Ungerechtigkeit und Enteignung bestimmt sind und die sich in neuen Formen durch politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Machtverhältnisse reproduzieren. Verstrickung erfordert kollektive politische und ethische Antworten auf die Vergangenheit und neue Vorstellungen von Solidarität und politischen Zukünften.

Im Anschluss an eine Konferenz über Geschichte und Narrative in der besetzten West Bank fuhr ich 2009 nach Galiläa in Israel, um nach den Überresten von Lubya zu suchen, das zu den ungefähr 500 palästinensischen Dörfern und Städten gehört hatte, die 1948 während des Palästina-Krieges – der palästinensischen *Nakba* oder Israels Unabhängigkeitskrieg – entvölkert und danach physisch zerstört worden waren. Entvölkerung und Zerstörung dieser Dörfer waren Bestandteil des vom neuen israelischen Staat verfolgten Projekts, die kollektive palästinensische Präsenz von der Karte auszuradieren, die Toponymie und die Narrative zu „judaisieren“, die für den westlichen Mainstream und die jüdische Diaspora

das Verständnis der Gründung Israels beherrschen.⁴ Der neue Staat unternahm große Anstrengungen, um unter allen Umständen die Rückkehr der schätzungsweise 750.000 Palästinenser*innen zu verhindern, die dieser gewaltsamen Entvölkerung unterlagen (Morris 1988; Rogan & Shlaim 2001; Masalha 2003). In der Folge trugen die historischen Narrative und die kartographische Neuerfindung durch den neuen Staat Israel nach der Vertreibung der Palästinenser*innen dazu bei, dass der „Zustand des Leugnens“ (Cohen 2001) befestigt und normalisiert wurde. Israels Gründungs-Narrative sind durch vierzig Jahre wissenschaftliche Forschung in Israel und außerhalb gründlich widerlegt worden. Dennoch konnte Israels ethno-nationalistischer Interpretationsrahmen jüdische Gruppen in der gesamten Diaspora und aus den meisten europäischen Ländern festlegen. In der Folge ihrer Verstrickung in die Katastrophe der Shoah hatten sie zugleich die Möglichkeit, ein für allemal ihre „jüdische Frage“ hinter sich zu lassen. (Said 1992 [1979]).

Warum begab ich mich auf die Suche nach den Ruinen von Lubyā? Welche Verbindungen brachte dieses palästinensische Dorf, das bis 1948 eines der größten in Galiläa gewesen war, mir zu Bewusstsein? Mitte der 1960er Jahre wurde vom Jüdischen Nationalfonds ein großer Wald auf den physischen Ruinen von Lubyā geplant und „Südafrikanischer Wald“ genannt.⁵ Ich hatte als Kind auch Geld in die symbolträchtigen „blauen Büchsen“ oder Spendendosen des JNF gesteckt, um in Israel „die Wüste zum Blühen zu bringen“. Ich besuchte den Südafrikanischen Wald Mitte der 1980er Jahre auf einer Schulfahrt nach Israel (Grunebaum 2012; 2015b). Doch ich nahm erst viele Jahre später, 2009, die Ruinen und Trümmer von Lubyā wahr, als ich von der Konferenz in Bethlehem kam. Dieser zeitliche Abstand verstärkte weitere affektive Zugkräfte und historische Resonanzen. Bei meinen Gängen, die ich bei späteren Besuchen durch den Wald und die Ruinen des Dorfes machte, spitzten sich seine Verbindungen mit Südafrika zu und ließen sie komplizierter erscheinen. Zudem trat die Art und Weise

4 Benvenisti 2000; Abu El-Haj 2001; Abu Lughod & Sa‘adi 2007; Masalha 2012; Pappe 2007; 2010 [2004].

5 Der Jüdische Nationalfonds (JNF) wurde 1901 als zentrale Organisation zum Landerwerb im historischen Palästina für die zionistische Bewegung gegründet. Sein Hauptaugenmerk galt dem Erwerb von Land, dem Bau von Siedlungen und Infrastruktureinrichtungen für die jüdischen Einwander*innen sowie Aufforstungsprojekten. Die Satzung des JNF erklärt sein Land zum kollektiven Eigentum aller Jüd*innen, nicht nur derer, die das Land im historischen Palästina kolonisierten und sich hier ansiedelten. Mit der *Israel Land Association* ist der JNF noch immer eine wichtige und ethnisch exklusive Organisation, die Israels öffentliche Ländereien kontrolliert. In der jüdischen Diaspora ermunterte die Propaganda-Abteilung (heute Bildungsabteilung) des JNF Kinder, einen Teil unseres Taschengeldes in die blau-weißen Sammeldosen zu geben, um zum Pflanzen von Bäumen und zur „Begrünung“ des Landes beizutragen.

in den Vordergrund, in der wir in der jüdischen Diaspora, ob bewusst oder nicht, in eine doppelte „Vertuschung“ verstrickt wurden. Diese Vertuschung bestand erstens in der Rolle des JNF, der die Spuren einer palästinensischen Präsenz im historischen Palästina verdeckte, und zweitens darin, dass der JNF die Spuren auslöschte, nachdem diese Präsenz in der *Nakba* zerstört worden war, also in Aktivitäten des JNF, nachdem die Kontrolle über das geographische Gebiet Israels etabliert war.

Der offenkundigste Bezug ist der Name des JNF-Waldes. Der JNF-Wald wurde angepflanzt auf den Ruinen von Lubyas und war verknüpft mit Beiträgen der Südafrikaner, die durch den JNF beschafft wurden. Bis zu seiner Zerstörung 1948 war Lubyas die Heimat von 2.730 Menschen (Issa 2003; 2005a; 2005b). Nachdem ein Zug der Hagana (der vorstaatlichen jüdischen Armee) im Juli 1948 Lubyas erobert und entvölkert hatte, wurden die Überreste von Lubyas physisch abgerissen. Es wurde doppelt dem Vergessen anheim gegeben, als der Jüdische Nationalfonds Mitte der 1960er Jahre den Wald anlegte, der den Namen Südafrikas trägt. Mir konnte die Gleichzeitigkeit nicht entgehen: Der Südafrikanische Wald in Israel wurde zu einer Zeit geschaffen, als die Bestrebungen zur Durchführung der „Grand Apartheid“ in Südafrika auf dem Höhepunkt waren, also der Politik zur räumlichen Segregation von „Rassen“-Gruppen. Das bedeutete, dass schwarze Südafrikaner*innen massenhaft gewaltsamer Umsiedlung und gewaltsamer Ausweisung in umzäunte Ghettos, Wanderarbeiter-Siedlungen und Bantustan-Reservate unterlagen. Vom Standpunkt meines Besuchs 2009 wurden die Resonanzen der massenhaften Zwangsvertreibungen in der jüngeren Geschichte Südafrikas durch den Südafrikanischen Wald auf den Ruinen von Lubyas mit großer Schärfe aufgerufen. Eine weitere merkwürdige Gleichzeitigkeit besteht darin, dass der südafrikanische *Group Areas Act* 1950 im selben Jahr verabschiedet wurde, in dem die Knesset, Israels neu geschaffenes Parlament, Gesetze beschloss, die es vertriebenen „internen“ Geflüchteten, also Palästinenser*innen, die weiter innerhalb der Grenzen des neuen Staates lebten, verbot, auf ihr Land und in ihre Häuser zurückzukehren. In dem „Gesetz über das Eigentum Abwesender“ wurde der Terminus erfunden, der später die vertriebenen Palästinenser*innen innerhalb Israels bezeichnen sollte, „anwesende Abwesende“. Der Staat nutzte das Gesetz, um sich das entvölkerte Land und die Dörfer anzueignen, die dann nominell vom JNF über die Staatliche Aufsicht über das Eigentum Abwesender aufgekauft wurden.

Während ich zwischen den verstreuten Steinen, die von dem einstmaligen großen Dorf Lubyas übrig geblieben sind, durch den Wald lief, rief ich mir die Topographien Südafrikas nach der Apartheid ins Bewusstsein. Sie tragen

die Spuren und bleiben heimgesucht von den Zwangsumsiedlungen und massenhaften Ausweisungen. Ich komme darauf zurück. Doch in meinem Körper und meinen Gedanken meldeten sich noch weitere Resonanzen und Erinnerungsmomente. Ich konnte nicht anders als über die Erlebnisse meiner Familie als aus Deutschland geflüchtete Jüd*innen nachzudenken, über den Angriff auf die Familie meiner Großmutter am 9. November 1938 in ihrer Wohnung, als sie verletzt in das nicht weit entfernte Frankfurt fliehen mussten. Diese Erinnerungen sind so lebendig und doch im resignierten Schweigen meiner Familie vergraben – und dennoch wurden sie an mich weitergegeben. Die Ruinen von Lubyä liegen quer durch den ganzen Wald verstreut. Was von seinen Gräbern und Friedhöfen übrig ist, liegt verstreut unter Piniennadeln, aber ein Bauwerk steht noch immer neben dem Friedhof: der Schrein eines Propheten Nabi Shwameen, dessen Identität und Namen umstritten sind. Der Schrein und der Friedhof ließen mich an den jüdischen Friedhof in Hungen in Deutschland denken, wo ich gewesen war, um nach dem Zuhause meiner Großmutter und nach den Gräbern unserer Familie zu suchen.

„Auf dem jüdischen Friedhof in Hungen jäte ich das Unkraut um den Fuß des Grabsteins, der die Namen meiner Familie trägt. Ich lege Steine darauf als Geste des Zeugnisses, der Trauer und des Gedenkens. Spreche das ‚Kaddisch‘, das Totengebet. Sammle Kieselsteine im Schatten der uralten Eiche auf dem Friedhof. Die nehme ich mit nach Hause nach Südafrika. Pflücke winzige kleine Blumen im Garten des Hauses meiner Oma, presse sie in ein Heft. Aufgelesen neben einem Laster aus Plastik, den ein Kind hat liegen lassen, das jetzt hier wohnt. Das Zuhause meiner Oma. Die Heimat, die ihre Eltern sich weigerten zu verlassen, bis das Gesetz seine Schlussfolgerungen und seine Macht zur Geltung brachte. Es gibt keine Spuren der Vorgänge: die Listen und Register, die Markierungen und Verbote, die Zeitpläne und Züge, die Lager und die Zwangsarbeit, der industrielle Massenmord. Die Vernichtung ist ausgeradiert. Das Zuhause aus Omas Kindheit in der Gießener Str. 16 ist das Zuhause eines Kindes, das in dem verwilderten Garten unter jenem alten Pflaumenbaum spielt.“ (Tagebucheintrag, Hungen, Deutschland, September 2002)

Das dissonante Echo und die verstreuten Aufrufe von Überresten der Shoah sind miteinander verknüpft – persönlich und historisch. Unser Film *The Village Under the Forest* erforderte daher ein ethisches und ästhetisches Einfühlungsvermögen, das sowohl einen Sinn für Dissonanzen wie auch Zusammenhang vermitteln und zugleich Didaktik und moralische Schließung vermeiden konnte. Der Film beginnt mit dem Eingang zum Wald und den Ruinen von Lubyä, um den Prozess in den Blick zu nehmen, durch den das Dorf zerstört und seine Geschichte negiert wurde, zusammen mit

dem Prozess, durch den ein neues Narrativ von Ort, Geschichte, Natur und Zugehörigkeit an diesen Ort verpflanzt wurde. Der Film erweitert auch seinen Blick auf die Geschichte von Lubyas und nimmt das Dorf und den Wald als Metapher, um den viel weitergehenden Prozess der Auslöschung und Verstrickung mit einzubeziehen, der bis heute anhält. Wir versuchten einen Zugang zur *Nakba* als kontinuierlichen und sich weiter entfaltenden Prozess anstatt eines zeitlich und räumlich abgeschlossenen Ereignisses. Themen wie Zwangsumsiedlung und Exil, die Auslöschung und Beharrlichkeit der Erinnerung, Israels „Schaffung von handfesten Tatsachen“, das Nachleben der Vertreibung für palästinensische Geflüchtete und die Verpflichtung, sich ihre Rückkehr vorzustellen als Teil des Versuchs, sich eine Zukunft zu entwerfen, stehen im Zentrum des Films. Im Licht der Auslöschung von Lubyas und des andauernden Prozesses der Leugnung, den die Auslöschung hervorgebracht hat, widmet sich der Film diesen Fragen vermittelt über die Frage der Verantwortung für Komplizität. Was tut man, wenn man zu der Kenntnis und dem Verständnis von Gewaltgeschichten gelangt, in die man indirekt verstrickt ist? Zu diesem Zweck haben Mark Kaplan und ich die Frage so gestellt, dass sich den Betrachter*innen ein Raum öffnet, um sich selbst in Beziehung darauf zu finden, was Komplizität bedeuten könnte. Dabei geben wir vorab keinen Beschluss, keine Lösung oder ein moralisches Verlaufsmuster vor. Vielmehr sollen die Betrachter*innen sich mit ihren eigenen Vorstellungen über und für eine Zukunft befassen, die sich von der Nullsummen-Logik des Dilemmas um Israel/Palästina unterscheidet.

Im Film berichtet meine Stimme davon, wie sich der Prozess entfaltete, in dem ich begann, meine moralischen Fragen zu stellen. Das geschah zwischen meinem ersten Besuch des JNF-Waldes und meiner Rückkehr, nachdem ich von den Überresten von Lubyas erfahren hatte. In seiner Bewegung von Südafrika nach Palästina-Israel schält der Film diskursiv und visuell heraus, was verdeckt und verändert war. Denn der Wald bedeutet mehr als die Narrative von Geschichte, Landschaft und Natur, die der israelische Nationalismus geschaffen hat. Er steht auch für die Ansprüche politischer und nationaler Zugehörigkeit, die diese Narrative für die jüdische Diaspora befestigen – Ansprüche, die in der Folge der Shoah verstärkt und vielleicht sogar militarisiert wurden. Der Wald verbirgt die Überreste des Dorfes. Seine vielen Brunnen, den Friedhof, die Schule, die Häuser, die Äcker und die Moschee. Er verbirgt die Abwesenheit derer, die vertrieben wurden. Der JNF-Wald zersetzt die Fähigkeit der Vorstellungskraft, die materiellen Spuren des unterbrochenen Lebens und der Lebenswelten heraufzubeschwören, die unwiederbringlich verwüstet sind. Doch der Film verweigert sich auch einem nahtlosen Anfang der Erzählung, der einen einzigen Ursprung dingfest

machen könnte. Er bietet keine einfache moralische Begegnung und auch keine tugendhafte. Der Film besteht sowohl auf Verknüpftheit als auch auf Verstreutheit, die seinen Beginn und sein Ende prägen.

Wege der Vertreibung und der Zugehörigkeit

Die JNF-Wälder wurden zusammen mit den historischen Narrativen, topographischen Neuerfindungen und politischen Ansprüchen gepflanzt, die der neue israelische Staat schuf. Zuweilen verliefen die Prozesse der Schaffung einer Nation stufenweise, manchmal mit großer Geschwindigkeit. Die Palästinenser*innen wurden diskursiv zu Abwesenden gemacht. Diese Prozesse gehen gegenwärtig weiter, wo die territoriale, räumliche und architektonische Umgestaltung Israels zu einem „jüdischen“ Raum das beständige Bestreben begleitet, jüdische Siedlungen zu bauen, und sich palästinensisches Land anzueignen. Palästinensische Städte sind hinter der Trennmauer eingeschlossen. Kontrollstellen, ein separates Straßennetz für jüdische Bürger*innen, die in Siedlungen in der besetzten West Bank leben, die räumliche Architektur „territorialer Entfernung“ und die staatliche Verwaltungsbürokratie unterscheiden und differenzieren durchweg palästinensisches Leben von jüdisch-israelischem Leben. Für Palästinenser*innen ist ihre Bewegung durch eine gewaltige, mühselige und häufig willkürliche Bürokratie geregelt, die Erlaubnisse zu reisen, zu studieren, zu wohnen, zu bauen und zu heiraten gewährt oder verweigert (Makdisi 2010).

„Flughafen Tel Aviv. Der Einwanderungsbeamte fragt, was ich hier vorhabe. Urlaub, sage ich. Wo wohnen Sie? In Jerusalem, antworte ich. Bei einer Freundin. Was ist der Name Ihres Vaters? Brian. Ich weiß seinen hebräischen Namen, Baruch, aber ich habe ihn vergessen. Er ging wegen des durch die Frage bewirkten Schocks verloren. „Und der Vater Ihres Vaters?“ „Er ist tot.“ Aber was ist sein Name? Ich bin leer. Avraham, es ist Avraham. Aber mein Kopf ist leer. Was ist sein Name? Arthur sage ich schließlich. Kommen Sie mit, sagt er und nimmt meinen Pass. Ich folge ihm in einen Warteraum. Arthur und Brian „klingen“ nicht jüdisch. Vielleicht habe ich seinen Verdacht über meine unklare „Ethnizität“ bestätigt, indem ich eine zu lange Pause machte, als ich versuchte, mich an den Namen des Vaters meines Vaters zu erinnern. Mit der Institutionalisierung des Vaterrechts über die patronyme Abstammungslinie beruft sich der ethno-nationalistische Staat auf ein anderes Gesetz, um die Einreise nach Israel zu gestatten. Die automatische Gewährung der Einreise ist ein Recht, das nur Jüd*innen vorbehalten ist. Wenn der Name des Vaters die Instanziierung dieser Gesetzesregel ist, so ist der Name des Vaters des Vaters die Wiederholung seiner Instanziierung in der *longue durée*. Damit wird auf den unvordenklichen Ursprung des Gesetzes verwiesen. Abraham,

der Urvater, wird über den Staat aus dem Mythos in die Geschichte geholt und verdrängt wiederum meinen Großvater Avraham. Avraham aus Salmünster in Deutschland, nach Johannesburg in Südafrika geflüchtet, dessen Mutter, Vater und Bruder in Auschwitz ermordet wurden ... und dessen Haus ich immer noch nicht finden kann.“ (Filmproduktionstagebuch, Dezember 2012)

Hungen in der Nähe von Frankfurt. Dies ist die Stadt, aus der meine Großmutter vor dem herannahenden Völkermord geflohen ist und wo sie 1936 ihre umständliche Reise nach Südafrika begann. In Hungen fand ich 2002 das Haus der Familie meiner Großmutter in der Gießener Str. 16, den jüdischen Friedhof und das Denkmal, das eine Gruppe prinzipientreuer deutscher Bürgeraktivist*innen geschaffen hat, die Ende der 1980er Jahre die Gruppe „Spurensuche“ gegründet haben, um die jüdische Präsenz in der Stadt zu erforschen und daran zu erinnern. Es gibt eine einzige Hauptstraße, die sich durch die Stadt zieht. Hier ist ein Wohnhaus, in das die Synagoge verwandelt wurde. Da ist die Schule, das Schloss, der See. Halbversteckte Blicke hinter Vorhängen, verstohlen, misstrauisch. „Was will die Fremde in unserer kleinen Stadt?“ schienen ihre Augen zu fragen, während sie meinem langsamen Gang auf der Suche nach Spuren des Lebens meiner Familie folgten. Ich wurde dabei von dem mutigen Archivar unterstützt, Herrn Erhard Eller. Herr Eller wurde in Hungen im selben Jahr geboren wie mein Vater. Wenn es keinen Völkermord gegeben hätte, wären mein Vater und Herr Eller, die gleichaltrig sind, Klassenkameraden gewesen. Möglicherweise Freunde.

Der Besuch in der Heimatstadt meiner Großmutter und die Suche nach ihrem Haus hat ein Leben gebraucht. Sie war verhüllt durch das schmerzliche Schweigen meines Vaters und sein Zögern, über das Leben seiner Familie und ihre Ermordung in Deutschland zu sprechen. Und wirklich, als Anfang 2019 die Einladung vom Bürgermeisteramt Hungen zur Enthüllung der Stolpersteine vor dem Haus unserer Familie in Hungen kam, weigerte sich mein Vater, mich zu begleiten, weil er fürchtete, sein Herz könne die emotionale Wucht des geplanten Ereignisses nicht aushalten. Mein erster Besuch in Hungen war zusätzlich dadurch angetrieben, dass ich mich mit südafrikanischer Weißheit und ihrer Komplizenschaft mit rassistischer, massenhafter und bürokratischer Gewalt auseinandersetzte. Als ich 2002 Deutschland das erste Mal besuchte, war mein Besuch in Hungen auch zu einer persönlichen Suche geworden, die angetrieben wurde durch ein Gefühl des Zorns über Israels Rechtfertigungsversuche für seine Zerstörung von Häusern während der zweiten Intifada, seine Kollektivstrafen für Palästinenser*innen, Vertreibungen, das Absperren von Gebieten und rechtliche Mechanismen, um Israel zu „judaisieren“. All diese drei Erfahrungen prägten meine „Rückkehr“ nach Deutschland, in ein Zuhause, das auch

meines gewesen wäre, wenn meine Großeltern nicht hätten fliehen müssen. Denn es gibt keine Nachkommen derer, die nicht entkommen sind oder die die Todeslager nicht überlebt haben. Das ist die furchtbare Endgültigkeit des Völkermords. Schließlich und bezogen auf diesen Punkt war meine Suche nach dem Haus meiner Großmutter auch getrieben von meiner zunehmenden Ablehnung des klaustrophoben Bezugsrahmens der dominanten Holocaust-Narrative, die durch die Todeslager zur triumphalen Gründung des Staates Israel führen. Dieses Narrativ lässt keinen Raum für die meisten jüdischen Überlebenden und Geflüchteten. Es hat keinen Platz für Leute, die an mehreren Orten leben und häufig gespaltene Abstammungslinien haben, wie eben die Nachkommen jüdischer Geflüchteter, die dem Völkermord entkamen, nach ... wohin auch immer. Dieses Narrativ weist zu viele klare moralische Grenzziehungen und zu viele gegabelte Identitäten auf. Schließlich bietet es keinen Raum für jüdische Präsenz und multiple jüdische Subjektivität in Deutschland, die das moralische Narrativ, welches die Todeslager mit der Gründung Israels verknüpft, in Frage stellen und verkomplizieren würde.

Was sehe ich, wenn ich über den Abgrund der Erschütterungen blicke, die meine Familie erleben musste und die mir aus den Spuren des Verlustes, des Zuhauses und der Zugehörigkeit in Südafrika, Deutschland und Israel/Palästina entgegenkommt? Wie werden Orte der massenhaften, gewaltsamen Vertreibung, des Völkermords und ethnischer „Säuberung“ für jene lesbar, die die lebensgeschichtlichen Brüche, die damit verbunden sind, nicht selbst erlitten haben? Ich stehe auf den weiten, leergeräumten „Feldern“ von District Six in Kapstadt⁶, einer von Dutzenden von Orten massenhafter, erzwungener Umsiedlung in der Stadt, in der ich lebe und auch in der Region, ich schließe die Augen und höre im wehenden Wind die Stimmen spielender Kinder. Ich „sehe“ eine Mutter, die sich um das aufgeschlagene Knie ihres Sohnes kümmert, ich „höre“ Fragmente moralischer Entrüstung in Stimmen, die eine Auseinandersetzung über eine Tasse Zucker oder ein bisschen Reis über das Gartentor tragen. Ich „höre“ in den Windstößen, die unter dem großen Berg über dem Meer hin und her ziehen, die kleinsten Scheibchen von Intimität aus dem Alltagsleben, das einmal gewesen ist. Die alltäglichen Rhythmen und Gerüche des Zuhauses, die einen Kiez ausmachen, sind noch da als kaum hörbare Klage im Wind. Sie flüstern im wilden Gras, durch das Vergessen der Zeit.

„Wir fahren in Lubyas aus dem Wald heraus und biegen an der Golani-Kreuzung, die die Straße nach Nazareth mit der Straße nach Tiberias verbindet, links ab.“

6 Einer der emblematischen Orte in Südafrika, deren vielfältiges Leben durch die Apartheidspolitik ausgeradiert wurde, bis heute eine unbebaute Fläche in unmittelbarer Nähe zum zentralen Kapstadt (Anm. d. Übers.).

Wir kommen auf Etymologie zu sprechen. Mahmoud Issa, der die Geschichte von Lubyā erforscht hat, Schriftsteller, Gelehrter und Sohn von Leuten aus Lubyā, entfaltet anhand von Wörtern die Gleichzeitigkeiten und die Zufälle von Bedeutungen. Zum arabischen Wort für Vergessen, *nsayan*, bemerkt Issa, dass es dieselbe Wurzel – n s a – hat wie *insaan*, das arabische Wort für ein menschliches Wesen.“ (Filmproduktionstagebuch, Dezember 2011)

Wenn Vergessen und Ableugnen die Verwischung und Auslöschung endgültig werden lassen, dann kann die Erinnerung häufig eine andere werden. 1996, während der ersten Jahre, als in Südafrika die Niederlage der gesetzlichen Apartheid und der paktierte Regimewechsel konsolidiert wurden, begann die *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) ihre Arbeit. Ich besuchte die zahlreichen öffentlichen Anhörungen, die das TRC-Komitee zu Menschenrechtsverletzungen in Kapstadt abhielt. Ich war von der starken Betonung der Vergebung beunruhigt, die im Zusammenhang mit dem TRC-Prozess in die öffentliche Sprache eingedrungen war. Mit dem von oben initiierten „offiziellen“ Diskurs der Versöhnung verband sich die inoffizielle Erwartung an die Opfer, den Täter*innen zu vergeben. Damit wurden die strukturellen und systemischen Aspekte der Apartheid ebenso wie das psychische und räumliche Nachleben des mit formeller Rassendiskriminierung verbundenen Kapitalismus und seine Formen des *social engineering* einer kollektiven Abrechnung entzogen. Die Sprache der Versöhnung schien den Wunsch auszudrücken, mit der Vergangenheit zu brechen; wegzukommen von den unübersichtlichen Anforderungen, die damit verbunden sind, eine gemeinsame öffentliche Vorstellung von Gerechtigkeit, Frieden und Koexistenz zu erarbeiten. Wie ließ sich dies erreichen, wenn die auf Rassendiskriminierung beruhende koloniale Siedlerherrschaft nicht benannt werden und kein Lernprozess eingeleitet werden konnte, um diese normative Form, die Welt zu bewohnen und mit ihr umzugehen, abzulegen?

Die Arbeit der TRC hatte eine gewaltige Bedeutung, weil sie politische Gewalt und das Ausmaß der „schmutzigen Tricks“ erforschte, mit denen das Apartheidregime Aktivist*innen gegen Apartheid und Befreiungsbewegungen bekämpfte. Ihre Bedeutung lag darin, dass sie die Anzahl öffentlicher Lügen verminderte, die sich darüber erzählen ließen. Aber dadurch, dass das System der Apartheid auf politische Gewalt zwischen dem Regime und nationalen Befreiungsbewegungen reduziert und dies auf die moralischen Kategorien von Opfer und Täter*in projiziert wurde, konnte die moralische Gemengelage der Komplizität dennoch übersehen werden. Damit nahm die Möglichkeit der gesellschaftlichen Leugnung und der moralischen Strafflosigkeit zu. Weil das gesetzliche Mandat der TRC die bürokratischen und administrativen Herrschaftsformen der Apartheid

aussparte, konnten die historischen Affinitäten und systemischen Beziehungen zwischen Nutznießer*innen und Täter*innen vom Prozess einer nationalen Abrechnung abgekoppelt werden (Mamdani 1996; 2000; 2001; Posel & Simpson 2002). Wie ich vor kurzem an anderer Stelle unter Bezug auf die Arbeit von Laurine Platzky und Cheryl Walker (1985) bemerkt habe, wurden in Südafrika zwischen Mitte der 1960er und Mitte der 1980er Jahre mehr als dreieinhalb Millionen Menschen gewaltsam umgesiedelt. Das war eines der größten staatlichen Projekte gewaltsamer ethnischer Umsiedlung, das in der Moderne außerhalb einer formellen Kriegssituation stattfand (ebd.). Dennoch wurde dem Ausmaß dieses staatlichen Verbrechens und seinen Folgen, soweit sie dringliche und in unterschiedlicher Weise geteilte ethische Fragen aufwerfen, keine öffentliche Aufmerksamkeit zuteil. Im Gegenteil. Wenn ich also auf der leergeräumten Fläche von District Six stehe, dem Gelände gleich neben meinem Wohnviertel, erkenne ich noch eine andere Reihe von Linien, die durch das Gewebe und die Erfahrungen gewaltsamer Umsiedlung verlaufen; Linien, deren Verbindung so brüchig ist, dass sie unweigerlich auseinander gehen müssen.

Solidarität im Erinnern – im Nachleben der Katastrophe

„Wer trauert um die Toten, wenn die Lebenden verbannt sind? Das sollte keine Frage nationaler Identität oder Zugehörigkeit sein. Vielmehr geht es um ein im eigenen Wesen verankertes Bewusstsein, durch das wir wissen, dass die begrabenen Toten häufig den Ort bezeichnen, der Heimat ist, der sich heimatlich anfühlt. Doch nach massenhafter Vertreibung sind es Worte und Bilder, Kunst und Poesie, die der Trauer über den unmittelbaren Schmerz hinaus eine Form zu geben scheinen. Worte und Bilder beschreiben die Horizonte der Erinnerung als Verlust und als Hoffnung. Die abgeschnittenen Verbindungen zu den begrabenen Toten erinnern mich daran, dass Zugehörigkeit immer brüchig ist, dass sie keinen Anspruch auf die Gewissheiten der Dauer und Ewigkeit erheben kann. Unter dem heimatlichen Schutz, den Worte und Bilder schaffen können, kann der existenziellen Wanderschaft eine andere Art von Ort gegeben werden; losgelöst von der tödlichen Versuchung der Nationalismen oder der Reduktion kollektiver Identität, die in Boden, in Blut und in einer Vorstellung von Geschichte begründet wird, die keinen Platz hat für Fremde, Migrant*innen, Geflüchtete oder solche, deren Zugehörigkeit nicht beglaubigt ist.“ (Tagebucheintrag, September 2002, Hungen, Deutschland)

Bedenken wir die Beziehungen zwischen Komplizität und Erinnern, die sich in Antworten auf die Fragen herausgeschält haben, mit denen dieser Beitrag begann, dann scheint es, als müssten mnemonische Solidaritäten mit einer weiterreichenden Einfühlsamkeit für Teilungen, Segregation

und Hierarchien des Leidens einhergehen, wollen sie nicht beständig für nationalistische, elitenzentrierte und politische Zielsetzungen mit Beschlag belegt und instrumentalisiert werden, die Furcht, Rassismus, Xenophobie und ethnischen Chauvinismus ansprechen. Doch wie Jie-Hyun Lim (2019) bemerkt, „intensivieren verwobene Erinnerungspraxen auf globaler Ebene zwischen Nationen, Nationalitäten, Ethnizitäten oder Rassen sowohl die Konkurrenz um Erinnerung als auch Solidarität in Erinnerung. Daher fluktuiert der globale Erinnerungsraum zwischen Entterritorialisierung, Reterritorialisierung, mnemonischer Solidarität und Konkurrenz“. In einer globalen Situation, in der militante und militaristische Ethno-Nationalismen gedeihen und demokratische Politik zutiefst prägen, lassen sich mnemonische Solidaritäten leicht für rechtsgerichtete Zielsetzungen nutzbar machen – vor allem weil die Geschichten der Shoah in das Waffenarsenal dieser Bestrebungen aufgenommen werden.

Die Einsicht, dass wir in vielfache historische Katastrophen und ihre Verdrängung aus dem kollektiven Bewusstsein verstrickt sind, ist von besonderer Dringlichkeit. Ebenso wichtig sind Experimente mit Denkweisen, die Katastrophen unterbrechen, verlangsamen und sie neu imaginieren, anstatt sie zu beglaubigen. Die Künste stellen neben schöpferischen individuellen und kollektiven Initiativen wichtige Formen für solche Unterbrechungen und Verlangsamungen dar, für die Ablehnung der Logik der Segregation und Teilung und für die Neubestimmung von Katastrophen gegen die Nullsummen-Logik der Politik des Todes zugunsten einer Zukunft für das Leben in all seiner uneinheitlichen Verknüpftheit. Das ist wichtig, wenn wir gemeinsame Räume schaffen wollen, um über die Art und Weise nachzudenken, wie die Auslöschung durch die Verbindung mit moralischen Narrativen funktioniert, ob nun durch moralische Narrative, die soweit zurechtgeschumpft sind, um in die Konturen nationaler Grenzen zu passen, oder dadurch, dass Katastrophen und ihr Nachleben gegeneinander ausgespielt werden (Rothberg 2009). Das würde es nicht nur ermöglichen, dass das Nachleben von massenhafter Gewalt durch politisch instrumentalisierte Erinnerungsansprüche für nationalistische und exkludierende Zwecke nutzbar gemacht wird, sondern es würde auch vorherrschende Annahmen bestärken, dass Opfer, Täter*innen und Zuschauer*innen/Nutznieser*innen voneinander abgetrennte moralische Welten, abgegrenzte Narrative und abgeteilte historische Rollen besitzen. Solche Annahmen können historische Katastrophen für Nationalismen, populistische Politik und exkludierende Ansprüche verfügbar machen, die noch künftig auftreten können. Sie könnten genutzt werden, um die Auslöschung „überflüssiger“ Leute zu legitimieren – jene, die staatenlos, die Migrant*innen sind und jene, die zu Geflüchteten gemacht werden, und

das in einer Welt, in der bedenkenlose und beschleunigte Gewaltformen durch Technologien der Geschwindigkeit sowie die Geschwindigkeit von Computertechnologien intensiviert werden.

Erinnerung und Erinnerungsspuren sind verstrickt in Komplizität – und in Komplexität. An einer solchen „Solidarität in Erinnerung“ zu arbeiten, bedeutet ebenso sehr, darauf zu bestehen, dass gemeinsame Räume entstehen, wie darauf, die Unterwerfung unter die Tyrannei von Macht und Furcht zu verweigern. Es bedeutet, komplexe und zusammengesetzte Persönlichkeiten zu bewohnen und an einem kollektiven Engagement für den Aufbau neuer transnationaler Formen der Solidarität festzuhalten, die wachsam sind gegen das letzte Wort des Rassismus, um den Titel von Jacques Derridas (1985) Aufsatz zu borgen. Solche Solidaritäten verkörpern eine kollektive Verweigerung gegenüber den politischen Zwecken und Formen der Unterwerfung, durch die Macht und Furcht regieren, ebenso wie Widerstand gegen diskursive Segregation und Vereinfachung, durch die identitärer Populismus und Ethnonationalismus gedeihen.

Übersetzung aus dem südafrikanischen Englisch: Reinhart Kößler

Literatur

- Abu El-Haj, Nadia (2001): *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago, US-IL (<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226002156.001.0001>).
- Abu Lughod, Lila, & Ahmad Sa'adi (Hg.) (2007): *Nakba: Palestine, 1948 and the Claims of Memory*. New York, US-NY.
- Bashir, Bashir, & Amos Goldberg (Hg.) (2017): *The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.7312/bash18296-002>).
- Benvenisti, Meron (2000): *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*. Berkeley, US-CA.
- Césaire, Aimé (1968 [1955]): *Über den Kolonialismus*. Berlin (W).
- Cohen, Stanley (2001): *States of Denial: Knowing about Atrocity and Suffering*. Cambridge.
- Derrida, Jacques (1985): „Racism's last word“. In: *Critical Inquiry*, Bd. 12, Nr. 1, S. 290-299 (<https://doi.org/10.1086/448331>).
- Goetschell, Willi, & Ato Quayson (2015): „Introduction: Jewish Studies and Postcolonialism“. In: *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, Bd. 3, Nr. 1, S. 1-9 (<https://doi.org/10.1017/pli.2015.32>).
- Grunebaum, Heidi (2007): „Unburying the Dead in ‚The Mother City‘: Urban Topographies of Erasure“. In: *PMLA*, Bd. 122, Nr. 1, Special Issue on „Cities“, S. 210-219 (<https://doi.org/10.1632/pmla.2007.122.1.210>).
- Grunebaum, Heidi (2011): *Memorializing the Past: Everyday Life in South Africa after the Truth and Reconciliation Commission*. New Brunswick. US-NJ.
- Grunebaum, Heidi (2012): „On the Time-spaces of Zionist Narratives: Reflections on the Jewish National Fund and the Socialisation of Zionism in South Africa“. In: Jeenah, Na'eem (Hg.): *Pretending Democracy: Israel, an Ethnocratic State*. Johannesburg, S. 269-283.

- Grunebaum, Heidi (2015a): „Unseaming Images: The Limits and Possibilities for Reconfiguring Albums of Complicity“. *Critical Arts*, Bd. 29, S. 564-578 (<https://doi.org/10.1080/02560046.2015.1102242>).
- Grunebaum, Heidi (2015b): „Reflections in a Mirror: From South Africa to Palestine/Israel and back again.“ In: Soske, Jon, & Sean Jacobs: *Apartheid Israel: The Politics of an Analogy*. Chicago, US-IL.
- Grunebaum, Heidi, & Oren Stier (1999): „The Question (of) Remains: Remembering Shoah, Forgetting Reconciliation“. In: Cochrane, James; John de Gruchy & Stephen Martin (Hg.): *Facing the Truth: South African Faith Communities and the Truth and Reconciliation Commission*. Athens, US-OH, & Kapstadt. S. 142-152.
- Issa, Mahmoud (2003): „Resisting Oblivion: Historiography of the Destroyed Palestinian Village of Lubyā“. In: *Refuge*, Bd. 21, Nr. 2, S. 14-22 (<https://doi.org/10.25071/1920-7336.21286>).
- Issa, Mahmoud (2005a): *Lubyā: Ein palästinensisches Dorf im Mittleren Osten. Historiographie, Kultur und Identität*. [Dänisch]. Kopenhagen.
- Issa, Mahmoud (2005b): „The Nakba, Oral History and the Palestinian Peasantry: The Case of Lubyā“. In: Masalha, Nur (Hg.): *Catastrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees*. London, S. 178-196.
- Kaplan, Mark J., & Heidi Grunebaum (2013): *The Village Under the Forest*. Dokumentarfilm. Südafrika: Grey Matter Media.
- Lim, Jie-Hyun (2019): „Mnemonic Solidarity in the Global Memory Space“. In: *global-e Special Issue*, 31.1.2019, <https://www.21global.ucsb.edu/global-e/global-e-series/mnemonic-solidarity>, letzter Aufruf: 18.7.2020.
- Makdisi, Saree (2010): *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*. New York, US-NY.
- Masalha, Nur (2003): *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*. London.
- Masalha, Nur (2012): *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. London.
- Mamdani, Mahmood (1996): „Reconciliation without Justice“. In: *Southern African Review of Books*, Nr. 46, Nov./Dez, S. 3-5.
- Mamdani, Mahmood. (2000): „The Truth According to the TRC“. In: Amadiume, Ifi, & Abdullahi An-Na'im (Hg.): *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice*. London, S. 176-183.
- Mamdani, Mahmood (2001): „A Diminished Truth“. In: James, Wilmot, & Lauren van de Vijver (Hg.): *After the TRC: Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa*. Athens, US-OH, & Kapstadt, S. 58-61.
- Morris, Benny (1988): *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949*. Cambridge.
- Pappe, Ilan (2007): *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford.
- Pappe, Ilan (2010 [2004]): *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*. Cambridge.
- Platzky, Laurine, & Cheryl Walker (1985): *The Surplus People: Forced Removals in South Africa*. Johannesburg.
- Posel, Deborah, & Graeme Simpson (Hg.) (2002): *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Johannesburg.
- Rogan, Eugene L., & Avi Shlaim (Hg.) (2001): *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, US-CA (<https://doi.org/10.1515/9780804783330>).
- Rothberg, Michael (2014): *Trauma Theory, Implicated Subjects, and the Question of Israel/Palestine*. <https://profession.mla.org/trauma-theory-implicated-subjects-and-the-question-of-israel-palestine/>, letzter Aufruf: 2.11.2020.

- Rothberg, Michael (2019): *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford, US-CA (<https://doi.org/10.1515/9781503609600>).
- Said, Edward (1992 [1979]): *The Question of Palestine*. New York, US-NY.
- Sanyal, Debarati (2015): *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.5422/fordham/9780823265473.001.0001>).
- Slabodsky, Santiago (2014): *Decolonial Judaism: Triumphal Failures of Barbaric Thinking*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.1057/9781137345837>).

Anschrift der Autorin:

Heidi Grunebaum

heidigrunebaum@gmail.com