



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die sprachliche Landschaft Israels

Language policy, practice und ideology seit 1990

Verfasserin

Daniela Maurer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 328

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Allgem./Angew. Sprachwissenschaft

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Florian Menz

0. Danksagungen

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei denjenigen Personen bedanken, ohne deren Unterstützung ich nie fertig geworden wäre:

Mein größter Dank gilt Herrn Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Florian Menz dafür, dass er trotz aller Verspätungen und Stolpersteine meine Arbeit weiter betreut hat und immer guten Rat und motivierende Worte für mich hatte.

Weiters möchte ich mich herzlich bei meinen Eltern Margit und Avram bedanken, die mich nicht nur über all die Jahre hinweg unterstützt haben, sondern mich in einer schweren Zeit nochmal aufgefangen haben.

Vielen Dank an meine wunderbaren Geschwister Birgit und Benjamin, die immer für mich da sind. Danke meinem Schwager Ido für seine Einsichten und sein Wissen. Und meinem Neffen Yoav, unser Sonnenschein.

Herzlichen Dank an Jakob Hartl der mir mit Korrekturen und Ratschlägen unerlässliche Hilfe geleistet hat. Judith Schöngut, die weiß wie man mich motiviert und immer gute Ratschläge gibt. Danke an meine „Bibliothekspartnerin“ Cristina Löffler für zahllose Kaffeepausen, Gespräche, Mittagessen und all die Unterstützung.

Zuletzt möchte ich mich bei allen Freunden und Bekannten bedanken, die mich in den letzten Monaten und durch schwierige Ereignisse hindurch begleitet und unterstützt haben und vielleicht gar nicht wissen was mir das bedeutet.

Inhaltsverzeichnis

0. Danksagungen.....	3
1. Einführung und Forschungsgegenstand	8
2. Quellenlage.....	10
3. Grundlagen	11
3.1. Begriffsdefinitionen.....	12
3.1.1. Policy, Ideology, Practice.....	12
3.1.2. Domäne	15
3.1.3. „Die jüdische Dreisprachigkeit“	15
3.2. Geschichtlicher Abriss: Hebräisch	16
3.2.1. Palästinas sprachliche Landschaft	17
3.2.2. Hebräisch als neue Nationalsprache.....	18
3.3. Language Policy und Language Practice in Israel.....	19
3.3.1. Policy.....	19
3.3.2. Practice.....	23
3.4. Demographie.....	24
3.4.1. Der Zensus.....	24
3.4.2. Zusammensetzung der Bevölkerung	24
3.5. Rechtliche Grundlagen.....	25
3.5.1. Das Rückkehrrecht (Law of Return, Chok HaShvut).....	28
4. Hebräisch.....	29
4.1. Hebräisch im Kontext zionistischer Ideologie.....	29
4.2. Hebräisch heute.....	30
4.3. Verbreitung des Hebräischen innerhalb der Staatsgrenzen.....	30
4.3.1. ImmigrantInnen.....	30
4.3.2. Hebräisch an arabischen Schulen.....	31
5. Arabisch.....	32
5.1. Varietäten des Arabischen.....	32
5.2. Informations- und Serviceleistungen der Regierung, Gerichte, Wahlen.....	33
5.3. Medien.....	34
5.3.1. Fernsehen.....	34
5.3.2. Radio.....	36
5.3.3. Printmedien	36
5.4. Bildung.....	36
5.4.1. Arabisch als Erstsprache.....	36
5.4.2. Arabisch als Fremdsprache.....	37
5.5. Arabisch als Teil nationaler Identität.....	39
6. „Jüdische Sprachen“.....	40
6.1. Jiddisch.....	40
6.2. Ladino/ Judezmo.....	44
6.3. Judeo-Arabisch.....	47
6.4. Judeo-Tat/Juhuri.....	50
6.5. Judeo-Persisch/Dzhidi.....	51
6.6. Weitere jüdische heritage languages.....	52
7. Weitere Sprachen.....	57
7.1. Englisch.....	57

7.1.1. Verbreitung des Englischen.....	57
7.1.2. Einfluss durch britische und US- amerikanische Politik.....	59
7.1.3. Englisch in den hebräischen Schulen.....	60
7.1.4. Englisch in den arabischen Schulen.....	60
7.2. Französisch.....	61
7.3. Adyghe.....	61
7.4. Al-Sayyid Bedouin Gebärdensprache.....	62
7.5. Armenisch.....	62
7.6. Domari.....	62
7.7. Polnisch.....	62
7.8. Rumänisch.....	63
7.9. Ungarisch.....	63
8. Russisch.....	64
8.1. Immigrationswellen aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion.....	64
8.1.1. Erste und Zweite Aliya	65
8.1.2. NachzüglerInnen der zweiten Aliya.....	66
8.1.4. Einwanderung 1967 bis 1988 (bzw. Dritte Aliya).....	69
8.1.5. Die Massenimmigration der 1990er Jahre, die „Große Aliya“.....	70
8.2. Eigenschaften der ImmigrantInnen der „Großen Aliya“.....	71
8.3. Aufnahme der ImmigrantInnen	73
8.4. Sprachliche Integration der Masseneinwanderung.....	76
8.4.1. Spracheinstellung und Sprachbeherrschung der ImmigrantInnen.....	77
8.5. Russisch im Bildungssystem.....	81
8.5.1. Russisch an öffentlichen Schulen.....	81
8.5.2. Außerschulisches Angebot.....	82
8.6. HebRush.....	83
8.7. Nichtjüdische MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion.....	86
8.8. Die „Große Aliya“ und frühere Immigrationswellen.....	87
9. Die ImmigrantInnen aus Äthiopien und ihre Sprachen.....	87
9.1. Amharisch.....	87
9.2. Tigrigna.....	88
9.3. Geez.....	88
9.4. Historischer Hintergrund der äthiopischen JüdInnen und Immigration nach Israel.....	88
9.5. Die Integration der Beta Israel in Israel	91
9.5.1. Probleme der Integration.....	92
9.6. Sprachliche Situation der Beta Israel.....	93
10. Sprachen der ArbeitsmigrantInnen.....	95
11. Zusammenfassung.....	99
11.1. Policy.....	99
11.2. Practice.....	101
11.3. Kulturelle Identitäten, Nation, Staat und Globalisierung.....	102
11.4. Israelische Identitäten im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung.....	106
11.5. Die sprachliche Zukunft Israels.....	107
12. Bibliographie:.....	109
12.1. Internetquellen.....	114
13. Anhang I.....	115

14. Abstracts.....	119
14.1. Abstract auf Deutsch.....	119
14.2. Abstract in English.....	121
15. Lebenslauf	123

1. Einführung und Forschungsgegenstand

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Fragen der israelischen language policy, ideology und practice und deren Veränderungen seit 1990 auseinander. Die Voraussetzungen in Israel, die Geschichte, die Zusammensetzung der Bevölkerung und die Bedeutung von Ideologie, Nationalismus im Kontext der Wiederbelebung des Hebräischen für die Identität des jungen Staates, machen eine Betrachtung der sprachlichen Landschaft und sprachpolitischen Situation sehr komplex.

Der Zeitraum ab 1990 wurde bewusst als Fokus ausgewählt, da Israel nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine der größten Einwanderungswellen in der Geschichte des Staates erlebte. Nicht nur der Umfang der Einwanderung ist bemerkenswert, sondern auch die Zusammensetzung und das (sprachliche) Integrationsverhalten dieser Gruppe unterscheidet sich von den vorangegangener Einwanderungswellen. Teilweise zeitgleich mit der sogenannten „Großen Aliya“ (Einwanderung nach Israel) aus der ehemaligen Sowjetunion kamen zwei weitere Gruppen von ImmigrantInnen nach Israel, die das System der Aufnahme und die israelische Gesellschaft vor bislang unbekannte Herausforderungen stellte: die Beta Israel aus Äthiopien und eine Vielzahl an nicht-jüdischen ArbeitsmigrantInnen aus Osteuropa, Asien und Afrika.

In Anlehnung an Spolsky und Shohamy (1999), bzw. Deutch (2005) und Yitzhaki (2008) liegt dieser Arbeit die Annahme zu Grunde, dass Israel bereits vor der eigentlichen Staatsgründung, sowie auch seit diesem Zeitpunkt eine Politik des (ideologisch motivierten) hebräischen Monolingualismus verfolgt hat. In Kontrast dazu steht die Realität der Bevölkerungszusammensetzung: Israel ist ein Einwanderungsland, Hebräisch eine erst seit relativ kurzer Zeit revitalisierte Sprache. Wie Spolsky und Shohamy (1999) bemerken, könnte Israel also über enorme sprachliche Ressourcen verfügen, welche zum Beispiel in ökonomischer Hinsicht sehr von Vorteil sein könnten, allerdings wurden diese Ressourcen nicht als solche anerkannt und gefördert, beziehungsweise wurde das Potential der Einwanderer der ersten Jahrzehnte nach der Staatsgründung erstickt.

Nun gab und gibt es in der jüngeren Vergangenheit Entwicklungen die zumindest auf Veränderungen hinweisen. Starke neue EinwanderInnengruppen, die weltweit

besondere Position des Englischen, der Einfluss durch Phänomene der Globalisierung und das Arabische als de iure zweite offizielle Staatssprache und Sprache der gegnerischen Konfliktpartei, all dies sind Faktoren die Veränderungen anregen.

Zu Beginn dieser Arbeit werden relevante Konzepte und Termini definiert, sowie der historische Hintergrund der sprachlichen Entwicklung der israelischen Gesellschaft dargelegt. Dann wird untersucht, wie sich die sprachliche Landschaft Israels tatsächlich gestaltet, welche Grundbedingungen herrschen und welche Sprachen noch Anteil an ihr haben.

Es folgt ein Überblick über die Sprach- und Sprachenpolitik Israels, sowohl jene Einstellungen und Vorhaben die explizit formuliert wurden, als auch jene die aus der Realität der israelischen Politik und Gesellschaft implizit abgeleitet werden können. Ebenso wird die Praxis der Sprachverwendung im israelischen Leben betrachtet. Ist Hebräisch tatsächlich die einzig relevante Sprache des israelischen Alltags? Ist die ideologisch begründete Ansicht des hebräischen Monolingualismus in der Praxis der Gesellschaft verankert? Sind Sprachen der ImmigrantInnen nur vorübergehend Teil der sprachlichen Landschaft bevor sie durch Hebräisch verdrängt werden? Ist Israel auf dem Weg zu einem Hebräisch-Englischen Bilingualismus oder gar bereit sich als Staat vieler Sprachen zu identifizieren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249)? Ist Israel tatsächlich das Produkt einer enorm erfolgreichen Politik der Durchsetzung des Hebräischen?

Welche gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen beeinflussen policy und practice der israelischen sprachlichen Landschaft seit 1990?

Im Anschluss an den Überblick über relevante Sprachen werden die größten Veränderungen im Bereich von Praxis und Policy, vor allem jene die nach 1990 stattfanden herausgearbeitet. Die Art dieser Veränderungen, wie ihre Ursachen, sind von Interesse, weiters soll eruiert werden ob diese Veränderungen miteinander und/oder mit den drei großen Einwanderungsgruppen in Zusammenhang stehen und wie sich diese Zusammenhänge gestalten. Alternativ zu anderen vorgestellten Erklärungen wird im letzten Abschnitt ein Erklärungsversuch im Rahmen der sich verändernden Identitätskonstruktion im Kontext von kultureller Identität,

Globalisierung und Fragmentierung vorgestellt.

Auf Grund der Komplexität der Sprachsituation Israels und der Vielzahl an Faktoren und Akteuren wurden einige Teilbereiche, insofern sie für den Zusammenhang der Veränderungen der Sprachenpolitik Israels nicht überaus relevant sind, sehr kurz gehalten. Vor allem die Betrachtung des Status der Hebräischen und der Arabischen Sprache, sowie viele der komplexen Konflikte innerhalb der israelischen Gesellschaft wurden beschränkt um im Rahmen zu bleiben.

2. Quellenlage

Die Literatur welche sich mit Angelegenheiten der israelischen Sprach- und Sprachenpolitik befasst ist umfangreich. Sprachpolitische Belange sind in Israel vielleicht stärker als andernorts mit der sozialpolitischen Situation des Landes verbunden. So finden sich zahlreiche Werke zum Thema des Arabischen in Israel und der Beziehung zur arabisch sprechenden Minderheit im Land, dem Schulsystem der ultraorthodoxen Minderheit, zur (sprachlichen) Integration der letzten Einwanderungswelle aus der ehemaligen Sowjetunion und der Geschichte der Revitalisierung des Hebräischen.

Andere Themen werden jedoch weniger oder kaum beachtet (zumindest nicht in Publikationen in englischer Sprache). Zu diesen Themen gehören viele der „heritage languages“ („jüdische Sprachen“, sh. Unten), vor allem jene von Gemeinschaften mit niedrigem Status.

Besonders rar sind umfangreichere Darstellungen der sprachlichen Landschaft Israels. Hierfür musste besonders auf Spolsky und Shohamy 1999a zurückgegriffen werden.

Soweit zugänglich wurde zwar auch hebräische Literatur miteinbezogen, jedoch beschränkt sich dies auf Informationen von öffentlichen Stellen wie Ministerien oder privaten Unternehmen wie Medienanbietern und den Artikel von Doron (1991) und Leshem (2005).

Auch Mangel wird die Abschaffung der Frage nach dem Sprachgebrauch in den Volkszählungen, was zu einer Überalterung

verfügbarer Daten geführt hat von vielen AutorInnen kritisierte (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p.2, p. 249f). In ihrer letzten Anwendung wurden Fragen zum Sprachgebrauch beim Zensus von 1983 nur 10% der befragten Haushalte gestellt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999, p. 2, p. 5).

Spolsky und Shohamy (1999, p. 250) gehen weiter und behaupten, dass der Mangel an verfügbaren Daten und Forschung von der Ansicht stammen, dass Hebräisch ohnehin in allen Domänen (mit der Ausnahme der für das Englische reservierten, sh. unten) dominant ist. Von dieser „freiwilligen Ignoranz“ (Spolsky, Shohamy 199, p. 250) müsse man sich zuerst befreien, um überhaupt in der Lage zu sein die komplexe Natur der sprachlichen Landschaft Israels verstehen zu können.

Wie weiter unten näher ausgeführt sind die im Bereich des Bildungssystems durchgeführten Veränderungen von besonders großer Bedeutung für diese Arbeit. In diesem Zusammenhang wird auch die Diskrepanz zwischen policy und practice (sh. unten; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a) sehr relevant. Das israelische Schulwesen leidet an mangelnder Supervision und Berichterstattung bei gleichzeitiger Flexibilität und gar Autonomie auf regionaler Ebene, wodurch die Einschätzung und Beschreibung der tatsächlichen Lage erschwert wird. Regionale und private Initiativen im Bildungsbereich sind nicht nur dynamisch sondern auch einflussreich, werden aber nur gelegentlich dokumentiert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 252).

3. Grundlagen

In dem folgenden Abschnitt werden einige Grundlegende Konzepte und Entwicklungen dargelegt. Zunächst sollen in der Arbeit verwendete Begriffe und Konzepte vorgestellt werden und gegebenenfalls Probleme und Debatten um diese Konzepte geschildert werden.

Im Anschluss daran folgt ein Überblick über die grundlegenden Elemente der israelischen Sprach- und Sprachenpolitik, wie etwa die Gesetzesgrundlagen, demographische Faktoren und ideologische Einflüsse.

3.1. Begriffsdefinitionen

3.1.1. Policy, Ideology, Practice

Spolsky und Shohamy (1999) unterscheiden zwischen *language policy*, *language ideology* und *language practice* um die sprachliche Situation Israels zu beschreiben, wie es auch die meisten anderen hier zitierten AutorInnen tun.

Diese Begriffe werden in dieser Arbeit beibehalten und wie in den folgenden Definitionen nach Spolsky und Shohamy 1999 verwendet.

Language Policy

„...an explicit statement, usually but not necessarily written in a formal document, about language use. More specifically we will restrict it to cases where the maker of the policy has some form of authority over the person expected to follow it.“ (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 32)

Dieser Definition nach sind die am einfachsten Erkennbaren language policies jene die in Form von Dokumenten durch staatliche Institutionen explizit gemacht werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 32f).

Schwieriger zu identifizieren sind language policies wenn sie Teil von Dokumenten sind, die etwa mit der Verteilung von Mitteln für die Lehre oder ähnliches beschäftigt sind (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 33).

Noch komplizierter ist die Situation, wenn es Unterschiede zwischen nationaler und regionaler policy gibt die berücksichtigt werden müssen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 33).

Und letztendlich gibt es Fälle wie etwa in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo es gänzlich an einem grundlegenden Dokument fehlt und Rückschlüsse auf die policy durch die Betrachtung von Gesetzen, Regelungen, Gerichtsentscheidungen und Gewohnheitsrecht geschlossen werden muss (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 33).

Language policy ist im Zuge des Nationalismus zu einem wichtigen Werkzeug der Identitätsbildung geworden. Die Bedeutung, eine

bestimmte Sprache zu sprechen liegt nicht primär in den ökonomischen oder sozialen Vorteilen die daraus erwachsen, sondern in der Gleichsetzung der Verwendung einer Sprache mit der Zugehörigkeit zu einer Gruppe (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 56). Im Falle des Hebräischen war die Adaption der Ideologie „Ivri, daber Ivrit!“ (Hebräer, sprich Hebräisch!) entscheidend für dessen Durchsetzung und Revitalisierung (vgl. Burteisen 2003, p. 227; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 57). Die Initiative zur Identifikation einer Sprache mit einer Bevölkerungsgruppe/Nation liegt (zunächst) nicht bei den SprecherInnen, oder der Bevölkerung welche die Sprache annehmen soll, sondern bei einer Autorität, welche diese Strategie verfolgt, um politische Macht zu erhalten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 57).

Die verschiedenen Bereiche von language policy umfassen *Statusplanung*, *Corpusplanung* und die *Diffusionspolitik*.

Statusplanung beschäftigt sich mit Entscheidungen darüber, welche Sprache für welche Funktionen und Domänen angemessen und zu verwenden ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999, p. 41). Als Beispiel dafür wäre die Revitalisierung des Hebräischen zu nennen, dass nur in den Domänen der Literatur und Religion verwendet wurde und durch bewusste Maßnahmen von Entscheidungsträgern zur dominanten Sprache in allen Domänen des israelischen Lebens gemacht wurde (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 42). Ein wichtiges Werkzeug derartiger Planung liegt in der Festlegung der Unterrichtssprache im Bildungssystem der zu beeinflussenden Gruppe (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 43) und der weiteren Sprachen, die gelehrt und erlernt werden sollen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 44).

Die Corpusplanung beschäftigt sich mit der Modifizierung einer Sprache. Dazu gehören die Verschriftlichung nicht geschriebener Sprachen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 46), die Orthographie (p.47), Anpassungen des Lexikons (p.47f) und Standardisierung und Umformatierung (p. 50). Die Corpusplanung des Hebräischen war entscheidend für die erfolgreiche Revitalisierung und Modernisierung (p.49). Durch die Weiterentwicklungen der Sprache durch die ersten „neuen“ Generationen von SprecherInnen mit Hebräisch als L1 und den vielen Personen die Hebräisch als L2, L3 oder Ln sprechen ist der Bereich der Normativität im Hebräischen eine komplexe Herausforderung (p. 49).

Die Verbreitung, oder Diffusion des Hebräischen innerhalb und außerhalb Israels war

und ist nach wie vor ein Anliegen von hohem gesellschaftlichen und politischen Stellenwert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 95f) und ideologisch motiviert.

Language Ideology

„...lanugage ideology – the beliefs about language and language use,...“
(Spolsky, Shohamy 1999a, p. 31)

Unter language ideology verstehen Spolsky und Shohamy die allgemein in einer SprecherInnengemeinschaft akzeptierten Vorstellungen über Sprache und Sprachgebrauch.

Das bedeutet, dass language ideology verwendet wird, um zu beschreiben, welcher Konsens innerhalb einer SprecherInnengemeinschaft herrscht bezüglich der Bewertung jeder Varietät in ihrem jeweiligen sprachlichen Repertoire (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 34). Im Falle des Hebräischen führte eine erfolgreiche, durch die zionistische Ideologie motivierte policy unter anderem dazu, dass die Mehrheitsbevölkerung Israels nur Hebräisch als Sprache des öffentlichen Lebens für angemessen hält.

Language Practice

„... a speech community's habitual pattern of selecting among the varieties that make up its linguistic repertoire...“ (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 31)

Language practice ist die ethnographische Beschreibung des tatsächlichen sprachlichen Verhaltens einer SprecherInnengemeinschaft (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 34).

Auch wenn Sprachgewohnheiten, etwa innerhalb einer Großfamilie durch bestimmte Personen Aufrecht erhalten werden, so liegt die Unterscheidung zur policy darin, ob eine explizite Entscheidung getroffen wurde, z.B. wenn die jüngere Generation einer Einwandererfamilie in Gegenwart der Großeltern nur die ursprüngliche

Familiensprache spricht. Dies fiele unter language practice, außer eine Personen mit Autorität, etwa der Großvater, hätte die Entscheidung getroffen das im Haus nur diese Sprache zu sprechen sei und hätte dies kundgetan (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 36).

3.1.2. Domäne

Der Begriff der sprachlichen Domäne wird nach der Definition Joshua Fishmans gebraucht nach welcher eine sprachliche Domäne eine Reihe sozialer Situationen beschreibt, welche durch ein spezifisches Setting, die Beziehungen zwischen den TeilnehmerInnen, sowie typischerweise auch durch Themen, charakterisiert sind. So ist die sprachliche Domäne der Familie etwa durch eine Reihe Situationen mit allgemein gültigen Regeln und Normen gekennzeichnet, wozu etwa die Wahl einer bestimmten Varietät, etwa einer nicht standardsprachlichen L-Varietät oder heritage language gehört (vgl. Bußmann 1996, p. 136f).

3.1.3 „Die jüdische Dreisprachigkeit“

Spolsky und Shohamy (1999, S10- 13) beschreiben einen Zustand der Dreisprachigkeit, der die klassische jüdische linguistische Situation darstellt. Gemeint sind nicht konkret drei Einzelsprachen, sondern drei Kategorien von Sprachen, die das sprachliche Repertoire bilden.

Die erste Kategorie ist die der Sprache der Religion. Traditionelles jüdisches Lernen, Schriftlichkeit/ Alphabetisierung und das religiöse Leben beruhen (bis heute) auf der Kenntnis von Althebräisch und Aramäisch, die zusammen als *lashon hakodesh* (die heilige Sprache) bezeichnet werden (zu Religion und Verbreitung des Hebräischen vgl. auch Spolsky 2003; Avni 2011. p. 53f).

Zweitens gab es in der Regel eine Sprache der lokalen Gemeinde. Diese „jüdischen Sprachen“ wurden im Alltag der Gemeinde verwendet und waren (eingeschränkt: sind) zahlreich: Jiddisch, Ladino, Judeo-Arabisch, Judeo-Tat, Judeo-Persisch und viele weitere.

Und drittens musste zumindest eine Sprache der nicht jüdischen Umwelt beherrscht werden, um mit dieser zu kommunizieren, abhängig davon, wie sich die sprachliche und politische Situation der Umgebung gestaltete. Diese dritte Kategorie konnte je nach den Gegebenheiten der jeweiligen Gemeinde zum Beispiel Frauen ausschließen, da es keine direkten nichtjüdischen Nachbarn gab, oder im Gegenteil sehr stark betreffen.

Diese Mehrsprachigkeit war die Ausgangssituation der Verbreitung des Hebräischen bzw. für neue Einwanderer, die nach Israel kamen. Einerseits war die Akzeptanz einer weiteren Sprache (so nahe an der heiligen Sprache) gegeben. Andererseits wurde die Region von Individuen mit einem komplexem sprachlichen Repertoire besiedelt und noch ein weiteres Element hinzugefügt, während das ideologische Idealbild eine einsprachig hebräische Person anstrebte, die ihre Vergangenheit und deren Sprachen gänzlich ablehnt und zurücklässt.

3.2. *Geschichtlicher Abriss: Hebräisch*

Hebräisch, als die symbolische und identitätsstiftende Sprache der zionistischen Bewegung musste sich erst Kämpfen um diese Position stellen. Der Status des Hebräischen in der Vergangenheit und in der Gegenwart des neunzehnten Jahrhunderts soll hier kurz dargestellt werden, um aufzuzeigen, auf welcher Grundlage die Wiederbelebung des Hebräischen aufbaute.

Bereits nach dem Exil der Elite des Königreiches Judah im achten Jahrhundert vor der gregorianischen Zeitrechnung, das siebzig Jahre andauerte, hatte die exilierte Oberschicht eine Zweisprachigkeit in Hebräisch und Aramäisch angenommen. Durch die Bedeutung des Aramäischen als regionale Handels- und Regierungssprache, verbreitete Aramäisch sich in der Region. Nicht nur die nichtjüdische Bevölkerung sprach hauptsächlich Aramäisch, auch die neu konvertierten Nabatäer, Samariter und Idumäer sprachen Aramäisch.

Bereits kurz nach der Rückkehr aus dem Exil finden sich Schriften, welche die Angst um den Verlust des Hebräischen widerspiegeln. Kritisiert werden aber vor allem jene, die in Judah verblieben sind und durch Heirat und Handel mit anderen

Bevölkerungen durchmischt wurden. Als Beispiel hierfür dient zum Beispiel eine Passage aus dem Buch Nehemia, in welchem der Prophet beschreibt, wie bei einer öffentlichen Tora Lesung eine Übersetzung ins Aramäische notwendig ist (Nehemia 8. 5-8).

Spätestens durch die Verwendung des Aramäischen durch die Verfasser des babylonischen Talmuds nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70, sicherte sich Aramäisch einen Status neben dem Hebräischen als „heilige Sprache“. Bis heute werden Eheverträge (Ktubot) und Scheidungsbriefe (Get) auf Aramäisch verfasst und während der Zeremonie verlesen.

Durch die Verbreitung griechischer Kolonien in Kleinasien und Palästina wurde Griechisch Teil des sprachlichen Repertoires der Bevölkerung. Vor allem die Oberschicht, als Teil der Bemühungen ihren Status zu sichern und weiter auszubauen, adaptierte die griechische Sprache und die Sitten der neuen Machthaber. Hebräisch gewann erst in der Zeit des Aufstandes gegen die römische Herrschaft wieder an Bedeutung. Nach dem Scheitern der Bar Kochva Revolte, legte die rabbinische Elite mehr Gewicht auf die Erziehung jüdischer (männlicher) Kinder in Hebräisch. Zu dieser Zeit war Aramäisch vermutlich die am weitesten verbreitete Familiensprache in der jüdischen Bevölkerung und Hebräisch der Religion und den Intellektuellen vorbehalten. Durch die Ernennung des Unterrichtens der Söhne im Hebräischen zur religiösen Pflicht, sollte der Fortbestand der Kenntnisse gesichert werden.

Nach der Zerschlagung der jüdischen staatlichen Strukturen im zweiten Jahrhundert und die daraus resultierende Zerstreung der JüdInnen entwickelte sich die oben bereits angesprochene Situation der Mehrsprachigkeit.

3.2.1. Palästinas sprachliche Landschaft

Die Gesellschaft Palästinas war bereits vor der Gründung Israels eine mehrsprachige. Als Teil des osmanischen Reiches war die Sprache der Regierung und der politischen und militärischen Elite Türkisch, während die ländliche Bevölkerung lokale Varianten des Arabischen sprach. Die gebildeten Eliten bedienten sich dem klassischen Arabisch als Schriftsprache. Die früher eingewanderten sephardischen Juden sprachen zwar Arabisch, aber innerhalb der Gemeinde behielten sie die

Verwendung von Judezmo, oder Ladino in der geschriebenen Form bei, einer jüdischen Sprache, die auf dem Spanischen basiert.

Hinzu kommen mehrere europäische Sprachen, die über ihre Missionen und Einrichtungen wie etwa Konsulate Einfluss nahmen. Französisch galt weithin als Sprache der Kultur und Deutsch als Sprache der Technik und der Wissenschaft.

Durch die Einwanderung aschkenasischer Juden in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts kam Jiddisch hinzu, sowie die Sprachen der Ursprungsländer der ImmigrantInnen, wie Russisch, Polnisch und Ungarisch.

Zunächst war es für diese osteuropäischen MigrantInnen unumgänglich Arabisch zu lernen, um erfolgreich zu sein. Genauso gab es auch zahlreiche arabische Händler die Jiddischkenntnisse erwarben, um Geschäfte tätigen zu können.

Diese Situation wurde erst durch die Ankunft eines neuen Typus Migrant gestört.

Dieser Typ Migrant war durch die zionistische Ideologie geprägt, sein neues Ideal ein hebräisches Heimatland in Palästina war.

3.2.2. Hebräisch als neue Nationalsprache

Bevor das revitalisierte Hebräisch zum Symbol der neuen jüdischen Identität wurde, musste es einen Kampf um diese Position austragen, wobei der Hauptkonkurrent das Jiddische war (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S211ff).

Die zionistische Bewegung nahm zahlreiche Formen an. Eine der beiden Hauptströmungen war die eines nicht- territorialer, kultureller Ansatz, der den Ausdruck der modernen jüdischen Kultur in einem standardisierten Jiddisch vertrat. Die zweite Hauptströmung war die des nationalen Zionismus, der die Verwirklichung eines neuen hebräischen Idealbildes als die alte Sprache sprechender Arbeiter im alten Land anstrebte.

Die Durchsetzung der letzteren Bewegung hing stark von den Umständen ab. Durch die zunehmenden Pogrome in Osteuropa wurde der kulturelle Zionismus durch Auswanderung geschwächt und durch die Shoah letztendlich ausgelöscht.

Die Dominanz innerhalb der zionistischen Bewegung konnte der nationale Zionismus mit seinem Fokus auf dem Hebräischen erst dann gänzlich erlangen, als die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der jüdischen Identität in den Ländern der jeweiligen Gemeinden aufgegeben werden musste. Das Trauma des zweiten

Weltkrieges und die Vertreibung so vieler Menschen schuf eine neue Bereitschaft und ein Bestreben alles Bekannte zurückzulassen und einen neuen Anfang zu unternehmen. Die starken Verbindungen des europäischen Judentums zu den Kulturen und Traditionen ihrer Heimatländer wurden durch die Verfolgung zerstört und hinterließen eine Lücke, die der Zionismus zu füllen versprach, mit einer neuen Identität, Unabhängigkeit und vor allem Sicherheit.

Nach seiner Durchsetzung und Säkularisierung, wurde das Erlernen des Hebräischen schnell zu einer Kernthematik der zionistischen Organisationen. Hebräisch anzunehmen bedeutet aber allen anderen Sprachen den Rücken zu kehren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 69- 73). Das Ablegen der anderen Sprachen (und damit Kulturen) entsprach einem Ablegen des Exils. Die neue Identität, die neue Sprache, das neue Leben im alten Land, wurden eins im neuen Idealbild. Diese enge Verbindung zwischen Sprache und Identität begründeten ein Ideal des hebräischen Monolingualismus, der sich in Israel hielt (vgl. Spolsky 2004, Spolsky und Shohamy 1999, Yitzhaki 2008) und durch eine Vielzahl an Maßnahmen aktiv gefördert wurde.

3.3. Language Policy und Language Practice in Israel

3.3.1. Policy

Spolsky und Shohamy (1999) verweisen an mehreren Stellen darauf, dass policy und practice im Israelischen Kontext mitunter schwer zu unterscheiden sind (p. 24). Ebenso ist zu beachten, dass effektive policy eher auf lokaler Ebene als von Seiten der Regierung kommt (ibid). Wie im Abschnitt über rechtliche Grundlagen besprochen, fehlt es Israel an einer Verfassung oder jedem anderen Dokument, das language policy direkt festlegen würde.

Der Mangel an Forschung zum Thema policy und practice in Israel, sowie die vorherrschende Ansicht, dass Hebräisch ohne jeden Zweifel die einzig dominante Sprache in Israel sein kann, führen zu einer Situation, in der Hinweise auf die Situation beider Themen bruchstückhaft zusammengesetzt werden müssen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249f).

Die effektivsten policies in Palästina für die Stärkung der hebräischen Sprache

entstanden und wirkten innerhalb der Gemeinden der ersten jüdischen Einwanderer (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249) und in der Diaspora, wie beispielsweise im Falle der Kibbuzim in den 1920ern, in welchen neue Einwanderer aus Osteuropa durch den Druck der Gemeinschaft zu Hebräisch als Sprache sowohl in privaten, als auch öffentlichen Domänen wechselten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 99). Die ideologische Gleichstellung des neuen, im eigenen Land lebenden und arbeitenden Juden mit dem neuen Hebräer, der nicht nur zum „alten“ Land, sondern auch zu dessen Sprache zurückgekehrt war, ließ bis in die 1970er Jahre hinein keinen Zweifel am hebräischen Monolingualismus aufkommen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 73). Diese Selbstverständlichkeit des Verständnisses, dass es keine Notwendigkeit für language policy geben kann, wenn der Staat monolingual Hebräisch ist, führte dazu, dass dokumentierte, politische Entscheidungen hauptsächlich im Bereich der Bildungspolitik zu finden sind (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 26f). Weiters sind Fragen der (sprachlichen) Integration im israelischen ideologischen Kontext äußerst komplex. So gibt es etwa keine Bestrebungen die arabisch sprechende Minderheit vollkommen zu integrieren, da die Integration einer nichtjüdischen Minderheit die Frage nach der Natur Israels als jüdischem Staat aufwerfen würde (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 104).

Die neue language policy für das Bildungssystem 1995/96

1995 wurden vom Bildungsministerium neue Grundlagen für den Sprachunterricht an öffentlichen Schulen herausgegeben, die ab September 1996 verpflichtend sein sollten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27; 1999b, p. 108). Im Juni 1996 erschien eine überarbeitete Version in welcher Details, wie etwa die genauen Stundenzahlen, hinzugefügt wurden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28). Dieses Dokument ist das erste seiner Art, in welchem eine Reihe von Fragen des Sprachunterrichtes geschlossen und verbindlich behandelt werden. Im Folgenden werden nur die Inhalte dieses Dokuments erwähnt, Details zum Sprachunterricht finden sich weiter unten, sortiert nach der jeweiligen Sprache.

In diesem Dokument wird zu Beginn die Bedeutung des Unterrichts in Hebräisch und Arabisch als Erstsprachen erneut bestätigt. Aber auch die Bedeutung des

gegenseitigen Erlernens der jeweils anderen Sprache wird unterstrichen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27). Als Zeichen dessen wird ein zusätzliches Jahr Arabischunterricht an hebräischen Schulen, in der zehnten Schulstufe verpflichtend hinzugefügt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27). Weiters werden Lernziele für das Lesen und Schreiben in Hebräisch und Arabisch als Erstsprache definiert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27). An den arabischsprachigen Schulen wird die Möglichkeit eingeräumt, mit dem Hebräischunterricht bereits in der ersten Schulstufe zu beginnen, jedoch bleibt er jedenfalls verpflichtend von der zweiten bis zur zwölften Schulstufe (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27).

Hebräischsprachige SchülerInnen müssen von der siebten bis inklusive der zehnten Schulstufe Arabisch lernen und haben die Möglichkeit, dieses Fach zusätzlich in der fünften, sechsten, elften und zwölften Schulstufe zu wählen. Allerdings haben Schulen die Möglichkeit, an Stelle von Arabisch Französisch zu unterrichten und ImmigrantInnen sind von der verpflichtenden zweiten Fremdsprache gänzlich befreit (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27).

Die Bedeutung des Englischen als erste Fremdsprache (in hebräischen Schulen) wird bestätigt und der Beginn des Unterrichts darf bereits mit der dritten Schulstufe beginnen, ist aber jedenfalls verpflichtend von der vierten bis zur zwölften Schulstufe (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 108).

Der Unterricht von Französisch und Russisch als Sprachen von besonderer Bedeutung wird angeregt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 108). Französisch wird als Sprache mit kultureller, politischer und ökonomischer Bedeutung anerkannt, sowie als Sprache einer bedeutenden Gruppe ImmigrantInnen, und kann zwischen der fünften und der zwölften Schulstufe gewählt werden, oder als Ersatz für den Arabischunterricht (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 109). Russisch kann von ImmigrantInnen während der gesamten Schulzeit zusätzlich gewählt werden, oder als Ersatz für den Arabisch- oder Französischunterricht fungieren.

Olim Chadashim (neue Einwanderer) werden angeregt Hebräisch zu lernen und gleichzeitig ihre Familiensprache zu erhalten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 27). Es werden weitere Zugeständnisse gemacht in Bezug auf den Erhalt der Sprachen von MigrantInnen mit direkter Referenz auf das Russische und das Amharische (ibid). Die Tradition, dass SchülerInnen, die für längere Zeit im Ausland gelebt

haben, oder auch ImmigrantInnen eine Bagrut (Matura) Prüfung in jeder Sprache ablegen können, die sie möchten, wurde bestätigt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999b, p. 108).

Betont wurde, dass ImmigrantInnen für ein Jahr intensiven Hebräischunterricht bekommen sollen, um Kompetenz aufzubauen und Lesen und Schreiben auf Hebräisch zu erlernen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p.27).

SchülerInnen werden dazu angehalten eine dritte Fremdsprache (nach Englisch und Arabisch oder Französisch) zu lernen. Angeboten werden Jiddisch, Ladino, Spanisch und Deutsch. Weitere Optionen wie Japanisch sollen geschaffen werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28).

Die Schaffung neuer Schulen mit einem Fokus auf Sprachunterricht wird angeregt. Das Ministerium bedauert den Verlust des Potentials durch den Sprachwechsel früherer ImmigrantInnen und will dies nicht mehr geschehen lassen, besonders im aktuellen Fall des Russischen. Eine Stärkung des Sprachunterrichts soll eintreten. Es soll zu einer Veränderung des traditionellen Ansatzes von „hebräischen Monolingualismus plus Englisch“ des Unterrichtsprogramms in Richtung mehr Akzeptanz für Multilingualismus und Spracherhalt geben (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28).

Die Ergänzungen von 1996 beinhalten Details zu den verfügbaren Unterrichtsstunden. Weiters wird die Verpflichtung zum Multilingualismus bestärkt, und Russisch als Sprache eines großen Teils der israelischen Bevölkerung anerkannt, sowie als Sprache mit kulturellem Wert dessen Erhalt wünschenswert ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28). Dies beruht teilweise auf einem Abkommen zwischen Israel und der russischen Föderation, demnach Israel zur Förderung des Russischen verpflichtet ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28).

Jede/r schulpflichtige, russischsprachige ImmigrantIn sollte, falls er oder sie weniger als vier Jahre im Land sind, Unterricht im Russischen als Erstsprache erhalten. Diese SchülerInnen können Russisch statt Französisch oder Arabisch wählen.

SchülerInnen, die bereits länger im Land sind, werden ebenfalls ermutigt Russisch als Fremdsprache zu lernen und können dies auch an Stelle von Französisch oder Arabisch tun (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 28). DirektorInnen sind verpflichtet,

SchülerInnen auf ihre Möglichkeiten hinzuweisen und derartigen Unterricht auch bei weniger als 25 InteressentInnen durchzuführen.

Sollte diese neue policy je in vollem Umfang umgesetzt werden, würde sie eine enorme Veränderung im Vergleich zum früheren Sprachunterricht darstellen. Daten über tatsächliche Veränderungen die neuer als von 1999 sind, sind leider nur in Bezug auf einzelne Sprachen zu finden und auch dann nicht umfangreich.

3.3.2. Practice

Spolsky und Shohamy (1999a, p.1f) nehmen gleich zu Beginn vorweg, dass das Ideal von Israel als hebräischem Staat dem zweiten Blick nicht standhält und verdeutlichen dies mit einem virtuellen Spaziergang. Hier wird sichtbar, dass Schilder, Beschriftungen und Graffiti auch auf Englisch, Arabisch und manchmal Russisch zu finden sind. In arabischen Ortschaften dominiert Arabisch in schriftlicher und mündlicher Form. Die ultraorthodoxen (haredi) Bezirke sind Territorien des Jiddischen. In anderen Nachbarschaften überwiegt Russisch, während in den Merkazei Klita (Aufnahmezentren) Amharisch oder manchmal Tigrigna gesprochen wird. In Parks und anderen Orten, an denen sich ArbeitsmigrantInnen treffen, kommen Rumänisch, Thai, Philippinisch und eine Reihe weiterer Sprachen aus Südostasien und Afrika hinzu. Touristische Gegenden werden von Englisch dominiert, gehört werden können aber noch viele weitere Sprachen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 1f).

Nach diesen Beobachtungen im Freien kommt noch eine weitere Vielfalt und Komplexität hinzu, wenn man den Sprachgebrauch in den Familien berücksichtigt. Den (veralteten) Daten nach werden um die 40 Sprachen in Israel gesprochen (vgl. Lewis et al. 2013), aber da in der Volkszählung keine Frage über den Sprachgebrauch enthalten ist, ist die tatsächliche aktuelle Situation nicht bekannt.

Auf Grund der alten Daten, der Vielfalt der Immigration nach Israel und der komplexen Situationen sogar innerhalb von Familieneinheiten, ist davon auszugehen, dass die sprachliche Praxis in Israel keinesfalls monolingual gestaltet ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 2).

3.4. Demographie

3.4.1. Der Zensus

Der Zensus wurde in Israel nur sehr unregelmäßig durchgeführt. Zudem wurde die Methodik mehrmals überarbeitet, sodass es in vielen Bereichen keine durchgängigen Zeitreihen gibt. Zum Beispiel sind seit 1983 keine Fragen mehr bezüglich der verwendeten Sprache(n) (vgl. CBS 1983, Fragebogen) in den Fragebögen zu finden. Die letzte Volksbefragung fand 2008 statt. Ein Teil der Ergebnisse ist auf der Internetseite des Central Bureau of Statistics auch in englischer Übersetzung erhältlich. Weiters wurden die jährlichen statistischen Berichte des Central Bureau of Statistics, die mit Hilfe von Stichprobenbefragungen und Projektionen erstellt werden, berücksichtigt.

3.4.2. Zusammensetzung der Bevölkerung

Die folgenden Zahlen sind dem Jahresbericht des Central Bureau of Statistics 2010 entnommen. Die Tabelle der Bevölkerungsaufschlüsselung nach Gruppen unterscheidet zwischen drei Kategorien: „Juden“, „Araber“ und „Andere“. Die durchschnittliche Gesamtbevölkerung des Jahres 2009 wird angegeben mit 7.485.600 Menschen.

5.656.300 sind als „Juden“ kategorisiert, 1.517.700 als „Araber“ und 311.500 als „Andere“.

In Prozentangaben sind das ungefähr 75% „Juden“, 20% „Araber“ und 4% „Andere“ (ein Prozent Verlust durch Abrundungen).

Die Kategorie „Araber“ beinhaltet mehrere Minderheiten: die israelischen Araber (Moslems und Christen), die Beduinen und die Drusen.

Unter „Andere“ sind kleine Minderheiten von zumeist nur wenigen Tausend Personen subsumiert: z.B. Armenier, Samariter, Maroniten, Tscherkessen, etc.

3.5. Rechtliche Grundlagen

Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches wurde Großbritannien 1920 auf der Konferenz von Sanremo das Mandat über Palästina übergeben. Das Mandat endete in der Nacht des 14. Mai 1948 und hätte von zwei neu gegründeten Staaten, einem jüdischen und einem arabischen abgelöst werden sollen. Der Teilungsplan, welcher 1937 von der Peel Kommission ausgearbeitet worden war, wurde allerdings von arabischer Seite nicht anerkannt und so endete das britische Mandat nur mit der Gründung eines Staats- dem jüdischen Staat Israel, auf ca. 18% der Fläche des Mandatsgebiets.

Der israelische Staat hat keine Verfassung, zum Teil sind noch Gesetze aus der Mandatszeit gültig, andererseits wurden von der Knesset einige Grundgesetze verabschiedet. Auch wenn das Rechtssystem stark am Westen orientiert ist, gibt es dennoch religiösen Einfluss. So liegt z.B. die Änderung des Personenstandes (Heirat, Scheidung, etc.) immer noch bei religiösen Gerichten.

Das Fallrecht spielt eine wichtige Rolle in Israel. Die Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes in Bezug auf Fälle, die noch nicht durch die Gesetzgebung abgedeckt wurden, sind einklagbar und somit der Gesetzgebung der Knesset ebenbürtig (vgl. Deutch 2005, p. 266).

Das Mandatsrecht wurde nach der Staatsgründung grundsätzlich beibehalten und ist dort nach wie vor in Kraft, wo es keine neueren Gesetzeserlasse gegeben hat und/oder sie nicht mit anderen Teilen des israelischen Rechtes in Konflikt stehen.

Die rechtliche Grundlage für die Festlegung der Amtssprachen nach 1948 stellt der Artikel 82 des Mandatsgesetzes (Palestine Order in Council over the Land of Israel) dar (vgl. Deutch 2005 p. 264). Hierin setzte die Mandatsregierung Englisch, die Sprache des Empires, Arabisch, die Sprache einer Hälfte der Bevölkerung und Hebräisch, als Sprache der anderen Hälfte als offizielle Sprachen fest. Diese sehr optimistische Einschätzung der Lage des Hebräischen zu diesem Zeitpunkt lässt sich auf gezielte Überzeugungsversuche von Seiten der zionistischen Organisationen zurückführen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 15f).

“Official Languages: All ordinances, official notices and official forms of the government and all official notices of local authorities and municipalities in areas to be prescribed by Order of the High Commissioner shall be published in English, Arabic and Hebrew. The three languages may be used subject to any regulations to be made by the High Commissioner, in government offices and the law courts. In case of any discrepancy between the English text of any ordinance, official notice or official form and the Arabic or Hebrew text thereof, the English text shall prevail. (...)”

(Article 82 Palestine Order nach: Deutch 2005, p. 265)

In diesem Artikel wurde festgelegt, dass alle Dokumente des Mandats in allen der drei Amtssprachen veröffentlicht werden mussten. Weiters wurde festgelegt, dass falls die Versionen voneinander abweichend interpretiert werden können, die englische Version stets als die rechtlich bindende anzusehen ist (vgl. Deutch 200, p. 265).

Nach der Staatsgründung wurden alle Vorschriften, die den Status des Englischen als Amtssprache begründeten, aufgehoben. Hebräisch und Arabisch blieben als offizielle Amtssprachen. Ursprünglich sollte Hebräisch die einzige offizielle Sprache des neuen jüdischen Staates werden, da wegen des Scheiterns des Teilungsplanes jedoch eine beachtliche Zahl an ArabischsprecherInnen im Land verblieb, entschloss man sich zu dieser Maßnahme (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 116f). Oder wie Deutch (Deutch 2005, p. 265) meint, konnte es bereits als Teil des Teilungsplans verstanden werden, dass der Sprache des jeweils anderen Staates Rechte als Minderheitensprache eingeräumt werden müssen.

Die israelische Unabhängigkeitserklärung garantiert den StaatsbürgerInnen Gleichbehandlung unabhängig von Glaube, Rasse und Geschlecht. Weiters garantiert sie allen BürgerInnen die Freiheit von Religion, Gewissen, Sprache, Erziehung und Kultur (vgl. Deutch 2005, p. 264).

Diese Abschnitte können als Anerkennung der Menschenrechte gewertet werden, aber zu kritisieren ist, dass nur von individuellen Rechten die Sprache ist. Die Rechte von Minderheiten können in effektiver Weise aber nur als Gruppenrechte

festgehalten werden (vgl. Deutch 2005, p. 262f; Skutnabb-Kangas 1997). Deutch nennt dies eine unterschiedsblinde Politik der Gleichbehandlung (Gleichmachung).

Es gibt kein Dokument, das Hebräisch (Modernhebräisch, Ivrit) als die offizielle Staatssprache bezeichnen würde. Die offizielle Bezeichnung als Amtssprachen bedeutet nur, dass staatliche Aussendungen, Beschlüsse, etc. in diese Sprachen übersetzt werden müssen bzw. in dieser Sprache veröffentlicht werden müssen.

Da jedoch nach Artikel 24 des Gesetzes zu Übersetzungen von 1981 ein Gesetzestext in der Sprache bindend ist, in der festgesetzt wurde, ist Hebräisch eindeutig dominant. (vgl. Rubinstein 1996). Problematisch ist die mit dem Übersetzungsgesetz verbundene Entwertung der arabischen Übersetzungen von Gesetzestexten, worauf später noch näher eingegangen wird.

Auch das Höchstgericht unterstützt Hebräisch als dominante Sprache, da es die Sprache der Mehrheit der Bürger ist. Demzufolge ist Arabisch dem Hebräischen untergeordnet (dem Mandatsmodell entsprechend, nur mit Hebräisch anstatt Englisch als Sprache der Regierung).

Es gibt widersprüchliche Rechtsprechungen und Gesetze: zum einen wird die Benutzung des Arabischen in den Medien, den Ämtern, bei Aussendungen, etc. (ein-)gefordert, andererseits wird das Hebräische von institutioneller Seite weiter gestärkt. Sehr deutlich wird dies durch den Beschluss 1953 eine Sprachakademie für das Hebräische zu gründen, die das Sprachkomitee (Vaad Halashon) ablösen sollte. Weiters kam es zu Gesetzen zur Stärkung anderer „jüdischer Sprachen“ durch die Erlasse von 1996: The National Authority for Ladino Culture Law, 1996 und The national Authority for Yiddish Culture Law, 1996 (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 213; Yitzhaki 2008, p. 7) („jüdische Sprachen“, Ladino und Jiddisch werden weiter unten behandelt).

Die Rechte des Arabischen sind außerhalb des Artikels 82 noch in zahlreichen Einzelgesetzen und Erlassen verankert, während es auch möglich wäre, Rechte nur auf der Basis einer erweiterten Interpretation des Artikels zu gewähren. Die Rechte sind wesentlich umfassender als es die Minderheitenrechte wären, aber absolut ungenügend, wenn Arabisch und Hebräisch als gleichberechtigte Amtssprachen funktionieren sollten (vgl. Deutch 2005, p. 273ff): Einige Beispiele dieser

Gesetzgebung sind:

The Obligation of the Authorities to Publish Notices to the Public in Arabic alongside Hebrew

The Right to Arabic Language Media

The Duty to Use Arabic in Official Contexts

The Right to Education in Arabic

Rules Regarding Election Rights in the Arabic Language

Das Recht auf Bildung in arabischer Sprache (sh. Abschnitt über das Arabische) wird auch durch die Beibehaltung des Schulsystems aus Mandatszeiten gestützt: die Unterrichtssprache einer Schule ist die Sprache der Mehrheit der SchülerInnen. Durch die meist getrennte Wohnsituation von jüdischen und arabischen Israelis (unterschiedliche Dörfer bzw. Nachbarschaften), ist diese Regel allgemein unproblematisch (Deutch 2005, p. 275, Spolsky, Shohamy 1999a, p. 16; p. 20).

Weiters unterscheidet das israelische Schulsystem verschiedene Arten von Schulen: säkulare öffentliche Schulen, religiöse öffentliche Schulen und private religiöse Schulen (meist Schulen religiöser Sekten, z.B. von ultraorthodoxen Chassidim). Außer internationalen Schulen sind somit drei Sprachen als Unterrichtssprache im Schulsystem verbreitet: Arabisch, Hebräisch und Jiddisch in den privaten religiösen Schulen (vgl. Spolsky, Shohamy 199a, p. 26).

3.5.1. Das Rückkehrrecht (Law of Return, Chok HaShvut)

Das Rückkehrrecht, dass bereits 1950 von vom ersten israelischen Parlament (Knesset) erlassen wurde, garantiert den JüdInnen der Diaspora das Recht, jederzeit nach Israel einwandern und umgehend die israelische Staatsbürgerschaft erwerben zu können. Nach diesem Erlass stieg innerhalb von dreieinhalb Jahren die jüdische Bevölkerung des jungen Staates auf mehr als das Doppelte (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 17).

Viele der im Folgenden besprochenen Probleme, vor allem in Bezug auf die jüngsten Einwanderungswellen aus der ehemaligen Sowjetunion und aus Äthiopien, stehen im

Zusammenhang mit der Auslegung und Anwendung des Rückkehrrechts und der Definition davon, wer als Jude oder Jüdin verstanden und akzeptiert wird.

Aus diesem Grund sind der vollständige Gesetzestext und seine Erweiterungen im Anhang I inkludiert.

Bemerkenswert sind die Veränderungen von 1970. Hier wird das Rückkehrrecht nicht nur jüdischen Personen gestattet, sondern auch Personen die Kinder, Enkelkinder oder Ehepartner von JüdInnen sind. Durch diese Änderung wurden all jene, welche von den Nürnberger Rassengesetzen diskriminiert wurden, oder diskriminiert worden wären, nun als potentielle Olim inkludiert.

4. Hebräisch

Die Revitalisierung des Hebräischen und seine Verbreitung unter der jüdischen Bevölkerung in der Zeit vor der Staatsgründung wird im folgenden Abschnitt thematisiert. Ziel ist es, einen Überblick darüber zu verschaffen, wie innerhalb relativ kurzer Zeit eine Sprache, die nur in der religiösen Domäne relevant war, zur Sprache des öffentlichen Lebens im modernen Israel wurde. Ebenso soll klar gemacht werden, dass der (zukünftige) Status des Hebräischen nicht unumstritten war und inwiefern heute mit dem Status des Hebräischen umgegangen wird, in Bezug auf die sprachliche Vielfalt innerhalb des israelischen Staatsgebietes und mögliche Entwicklungen. Außerdem soll aufgezeigt werden, dass die Verwendung der hebräischen Sprache eine wichtige ideologische und identitätskonstruierende Funktion trägt. Thema ist hier auch der Status des Hebräischen im israelischen Staat und im Alltagsleben, sowie der Status im Schulsystem und Maßnahmen zur Verbreitung innerhalb der Staatsgrenzen.

4.1. Hebräisch im Kontext zionistischer Ideologie

Bevor das revitalisierte Hebräisch zum Symbol der neuen jüdischen Identität wurde, musste es einen Kampf um diese Position austragen, wobei der Hauptkonkurrent das Jiddische war (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S211ff).

Die enge Verbindung zwischen Zionismus, neuer sekulär -jüdischer Identität und

dem Hebräischen wurden bereits oben erläutert (sh. 3.2.2.; vgl. Spolsky 2004, Spolsky und Shohamy 1999, Yitzhaki 2008).

4.2. Hebräisch heute

Hebräisch wird heute in Israel, aber auch in vielen jüdischen Gemeinden weltweit, für alle möglichen Zwecke verwendet. In Israel ist es die Sprache des politischen und gesellschaftlichen Lebens. Es gibt Literatur und Musik in hebräischer Sprache. Auch an den Universitäten wird auf Hebräisch gelehrt. Die Akademie der hebräischen Sprache ist mit der Findung neuer Wörter beauftragt, um mit neuen Entwicklungen Schritt halten zu können und das Hebräische in allen Domänen voll funktionsfähig zu halten.

4.3. Verbreitung des Hebräischen innerhalb der Staatsgrenzen

4.3.1. ImmigrantInnen

Seit 1935 wurden von der Jewish Agency Sprachkurse für erwachsene Neueinwanderer („olim chadashim“) organisiert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 96- 100). Diese so genannten „Ulpanim“ (Sg.: Ulpan; etwa „Studio“) trugen erheblich dazu bei, dass die zahlreichen neuen Einwanderer nach der Staatsgründung schnell Hebräisch lernten. Die Ulpankurse legten stets den höchsten Wert auf das schnelle Erlernen mündlicher Fähigkeiten. Außer in den Städten entwickelten sich Ulpanim auch in Kibbuzim (kollektive zumeist ursprünglich landwirtschaftliche Siedlungen), die Lernen und Arbeiten miteinander verbanden. Auch einige Universitäten bieten mittlerweile Ulpanim an, besonders während der Sommermonate. Auch heute noch erhalten neue Einwanderer einige Monate lang kostenlosen Unterricht in den mittlerweile vom Bildungsministerium geführten Ulpanim. Sie stehen aber auch TouristInnen, Studierenden und anderen InteressentInnen offen, die aber die Unterrichtskosten selbst tragen müssen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 102).

Eine weitere Quelle der Verbreitung des Hebräischen ist die Armee. Viele der

Einwanderer, die zum Dienst in die IDF (Israeli Defence Forces, „Zahal“) einberufen werden, kommen in Intensivprogramme um dort Hebräisch zu lernen. Die strenge Umgebung auf den Basen, auf denen ausschließlich Hebräisch gesprochen werden sollte, führte zu Lernerfolgen auch außerhalb des Klassenraums. Zusätzlich zu den sprachlichen Fähigkeiten, war die Durchmischung der SoldatInnen mit unterschiedlicher Herkunft ein wichtiger Impulsgeber für die Integration der Gesellschaft (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a S 103). Dieses System der Durchmischung ist bis heute ein wichtiger Mechanismus.

4.3.2. Hebräisch an arabischen Schulen

Hebräisch ist die erste Fremdsprache die an arabischen Schulen gelehrt wird (Problematik des Standardarabischen vs. lokaler Varietäten sh. nächsten Abschnitt). Der Unterricht beginnt in der 2. Schulstufe und wird bis in die 12. Klasse fortgeführt. Ein großes Problem des Hebräischunterrichts an arabischen Schulen, ist die gleichzeitige Vermittlung von Kultur und Werten. Ein erklärtes Ziel des Unterrichtes ist es die SchülerInnen zu „guten StaatsbürgerInnen“ zu machen. Dazu gehörten auch Kenntnis der Mehrheitskultur, inklusive jüdischer Religion und Literatur. Wie in Spolsky, Shohamy 1999a (p. 110- 114) angemerkt wird, führte das zu Situationen in welchen arabische SchülerInnen mehr Zeit mit der Beschäftigung mit dem Judentum verbrachten, als mit dem Studium islamischer Schriften. Ein weiteres Ungleichgewicht herrscht dahingehend, dass jüdische Israelis sich nicht zwangsläufig im Schulunterricht mit der Sprache, der Kultur und der Religion ihrer MitbürgerInnen (in vergleichbarem Ausmaß) auseinandersetzen müssen. Gute Kompetenz in Hebräisch wird von der arabischen Bevölkerung als erstrebenswert angesehen, da so Chancen am Arbeitsmarkt eröffnet werden, sowie erweiterter Zugang zu staatlichen und privaten Leistungen. Weiters gibt es innerhalb Israels keine arabischsprachige Universität. Der tertiäre Bildungssektor ist nur über ein hohes Niveau an Hebräischkenntnissen erschließbar, oder durch einen Ortswechsel in die Gebiete der palästinensischen Autonomiebehörde, oder des arabischsprachigen Auslandes.

5. Arabisch

Wie oben bereits festgehalten, ist Hebräisch die dominante Sprache des israelischen Alltags. Yitzhaki (Yitzhaki 2008 S 7) bemerkt einleitend zu ihrer Darstellung der Situation des Arabischen, dass der Status als zweite Amtssprache ein rein theoretischer ist. Auch Spolsky und Shohamy (1999, p.117) bemerken, dass Arabisch nicht wie auf Grund der Rechtslage zu erwarten wäre, die zweite Staatssprache Israels ist, sondern ganz klar die Position einer Minderheitensprache einnimmt. Saban und Amara (2004) sehen diesen Zustand in der Übernahme des Mandatsrechts und der darin beinhalteten Hierarchisierung der Sprachen begründet:

“...the Israeli Law, like the Mandatory Law, does not formulate a comprehensive bilingual arrangement. It does not grant Arabic the full and comprehensive status of an official language.” (Saban, Amara 2004, p. 20)

Auf den ersten Blick erkennbar wird die untergeordnete Rolle bei der Betrachtung der Straßenschilder und Wegweiser. Zahlreiche sind entweder monolingual Hebräisch, oder auch zweisprachig auf Hebräisch und auf Englisch beschriftet. Dies ist häufig in Gebieten mit Bedeutung für den Fremdenverkehr der Fall (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 165). Beschriftung auf Autobahnen, etc. sind entweder zweisprachig Hebräisch und Arabisch, oder auch dreisprachig (inkl. Englisch).

5.1. Varietäten des Arabischen

Zusätzlich erschwert wird die Lage des Arabischen, durch die Verwendung von mehr als nur einer Varietät des Arabischen.

Das Arabische unterscheidet zwischen einer lokalen, mündlichen Variante, und einer Geschrieben. Die Schriftsprache ist im gesamten arabischen Raum das moderne Standard Arabisch, welches auf das Arabische des Korans und der klassischen Literatur zurückgeht (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 120f). Während die lokalen Varietäten sich unterschiedlich entwickeln konnten, wurde die arabische Schriftsprache durch Grammatiker und später durch Sprachakademien (z.B. die

Ägyptische, die Syrische) kontrolliert. Sie unterscheidet sich in Morphologie und Syntax stark von dem gesprochenen palästinensischen Arabisch.

Die Frage, welche Varietät in welchem Kontext verwendet, gelehrt und geschrieben werden soll um wen, wie zu erreichen stellt eine konstante Herausforderung dar. So sind die arabischsprachigen SchülerInnen bei ihrer Einschulung gezwungen, Standardarabisch zu erlernen.

Im Folgenden wird näher auf verschiedene Aspekte der Lage des Arabischen in Israel eingegangen:

5.2. Informations- und Serviceleistungen der Regierung, Gerichte, Wahlen

Eine 2003 von Sommer durchgeführte Studie (die Ergebnisse wurden ins Englische übersetzt, zitiert in Yitzhaki 2008, p. 8) zeigt, wie mangelhaft der Zugang zu Informations- und Serviceleistungen in Arabisch ist. In den Büros und Zweigstellen innerhalb hebräischer Städte war es meist unmöglich, arabische Formulare zu erhalten (in arabischen Siedlungen ist dies jedoch möglich). Von 102 auf Arabisch ausgesendeten Anfragen an diverse Stellen wurden nur 21 beantwortet und in diesen Antwortschreiben wurden die arabischen Formulare ignoriert und eine Hebräische Version angefordert (vgl. Yitzhaki 2008 p. 8).

Die Homepage der Regierung stellte 2003 8600 Formulare in hebräischer Sprache zur Verfügung, davon aber nur 110 auch auf Arabisch. Von Seiten der Regierung gab es das Versprechen diesen Mangel bis 2009 zu beheben (vgl. Yitzhaki 2008, p. 8).¹

Ein weiterer Kritikpunkt der Studie war das völlige Fehlen arabischer Übersetzungen einiger Regierungsstellen (z.B. die Homepage des Finanzministerium oder Homepage des Ministeriums für Wohnbau). Einige dieser Stellen sind aber mittlerweile in Arabisch verfügbar (z.B. Wohnbau). Andere wichtige Stellen (z.B. Finanzministerium) allerdings immer noch nicht.

Viele öffentliche Aussendungen geschehen nur auf Hebräisch. Der oberste Gerichtshof weigert sich, solch einsprachige Aussendungen per se als rechtswidrig anzusehen. Erst wenn ein Schaden auf Grund der fehlenden Übersetzung nachgewiesen werden kann, kann der Mangel eingeklagt werden (vgl. Deutch 2005,

¹Leider war mir eine Überprüfung auf Grund des Fehlens von Arabischkenntnissen nicht möglich.

p. 271).

Wie bereits erwähnt, verlangt der Artikel 82 eigentlich eine Übersetzung von offiziellen Texten ins Arabische, besonders von Gesetzestexten. Bis 1982 wurden die Aussendungen der Regierung auch vollständig übersetzt. Jedoch auf Grund von Budgetkürzungen werden heute nur noch Sektionen übersetzt. Auch von diesen 3 Teilen werden nur die Satzungen in einem akzeptablen Zeitraum übersetzt. Die Übersetzung anderer Teile kann bis zu zwei Jahre dauern (vgl. Deutch 2005, p. 270). Diese Verzögerungen sind ein Resultat der Tatsache, dass seit 1981 (Erlass des Gesetzes zu Übersetzungen) nur die hebräische Version der Texte rechtlich bindend ist.

Ein eigentlicher Verstoß gegen den Artikel 82 ist auch die Unmöglichkeit, Gerichtsverhandlungen auf Arabisch zu führen, oder Eingaben ausschließlich in arabischer Sprache zu machen (vgl. Yitzhaki 2008, p. 9). Versuche diese Rechte einzufordern, werden als individuelle Fälle bearbeitet, eine grundlegende Entscheidung wird vermieden (vgl. Deutch 2005, p. 271ff).

Weiters besteht auch kaum praktische Notwendigkeit für diese Übersetzungen, da arabische JuristInnen in den israelischen Universitäten auf Hebräisch ausgebildet werden. Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, dass die vorhandenen Übersetzungen nicht alle problemlos in Bibliotheken zu bekommen sind – was weiter zur Abnahme ihrer Bedeutung beiträgt (vgl. Deutch 2005 p. 271).

1964 wurde der Abschnitt 76 des Knesset Election Law erlassen, welcher besagt, dass es jeder Partei gestattet ist, auch Arabisch auf Wahlzetteln zu verwenden. Weiters besagt das Local Authority Law von 1975 (Abschnitt 7c), dass Wahlzettel einsprachig Hebräisch oder Arabisch sein müssen, andere Sprachen sind nicht zulässig (vgl. Deutch 2005, p. 275). Damit sind Hebräisch und Arabisch gleichberechtigt bei der Stimmabgabe.

5.3. Medien

5.3.1. Fernsehen

Das israelische Rundfunkgesetz ist in zwei Texten festgehalten, dem Broadcasting Authority Law von 1965 und dem Second Authority for Television and Radio Law

von 1990. Darin wird allerdings nur festgehalten, dass die Aufgabe der Behörde darin besteht "*to provide broadcasts in Arabic for the needs of the Arabic-speaking population*"(vgl. Yitzhaki 2008, p. 9).

Bezüglich Umfang und Inhalt gibt es keine gesetzlichen Vorgaben, diese Entscheidungen verbleiben bei den Behörden. Diese Regelung betrifft den öffentlichen Kanal 1 (Arutz 1), sowie die kommerziellen Kanäle 2 und 10. Die israelische Fernsehlandschaft bietet darüber hinaus eine Menge weiterer Programme, die aber nur über Kabel oder Satellit empfangen werden können.

1992 wurde festgelegt dass 18% des gesamten Wochenprogramms aus arabischen Sendungen, Nachrichten und ins Arabische übersetzten Programmen bestehen muss. Das änderte sich dramatisch im Jahr 2000, als der Prozentsatz auf 5% herabgesetzt wurde und ähnliche Regelungen auch für das Russische eingeführt wurden (nach Yitzhaki 2008, p. 10f).

Yitzhaki 2008 beendet ihren Überblick mit der Feststellung, dass alle arabischen Programme auf immer schlechtere Sendeplätze verwiesen wurden. Dies gipfelte in einer völligen Auslagerung der arabischen Programme von Kanal 1 zu Kanal 33, der nur über Satellit empfangbar war. Auch auf Proteste hin wurden arabische Programme nicht wieder in das Programm von Kanal 1 aufgenommen. Stattdessen wurde die Errichtung spezieller Sender für Programme in russischer und arabischer Sprache versprochen. 2002 ging der russischsprachige Kanal auf Sendung. Der arabische Sender hatte bis zur Fertigstellung von Yitzhakis Arbeit 2008 seinen Betrieb noch nicht aufgenommen. Ein Problem bei der Einrichtung dieses Senders bestand darin, dass die (israelisch-jüdische) Firma, welche den Zuspruch ursprünglich erhalten hatte, von ihrem Angebot zurück traten, woraufhin ein neuer (arabischer) Anbieter gefunden werden musste.

Wie auf der Seite der Israeli Broadcasting Authority (IBA) nachzulesen ist, hat das Bild sich seit 2008 verändert. Es gibt mittlerweile zwei Versionen von Kanal 33, eine Hebräische und eine Arabische. Ausgestrahlt wird der Sender nicht mehr über einen europäischen Satelliten, sondern über einen israelischen, ist aber auch auf konventionelle Art empfangbar.

Unabhängig von den öffentlichen israelischen Kanälen, können zahlreiche Kanäle in arabischer Sprache aus dem (umliegenden) Ausland empfangen werden.

Weiters hat Israel ein ausgeprägtes System privater Kabelkanäle in verschiedenen Sprachen und mit unterschiedlichen Schwerpunkten z.B. die Anbieter HOT (Kabel) und YES (Satellit) (vgl. HOT; YES)

5.3.2. Radio

Die Israeli Broadcasting Authority betreibt einen Radiosender in ausschließlich arabischer Sprache, Reshet Dalet (wörtlich.: „Netz D“) (vgl. IBA). Hinzu kommen weitere Sender von privaten Betreibern und aus den Nachbarländern.

5.3.3. Printmedien

Es gibt eine arabische Tageszeitung „*Al-Ittihad*“ und zahlreiche Zeitschriften (vgl. Limor 2000). Die große Mehrheit der arabischsprachigen Israelis liest allerdings auch hebräische Zeitungen (sh Status des Hebräischen).

5.4. Bildung

5.4.1. Arabisch als Erstsprache

Das Recht auf Bildung in der Muttersprache ist eines der wichtigsten sprachlichen (Minderheiten-) Rechte (vgl. Skutnabb-Kangas 1997).

Auch im Bildungswesen kam es zu einer Übernahme des Zustands während der Mandatszeit. Die Mandatsregierung gestand JüdInnen und AraberInnen ein unabhängiges Schulwesen zu.

So ist es heute noch der Fall, dass sich die Unterrichtssprache in der Grund- und in der Sekundarstufe nach der Sprache der Mehrheitsbevölkerung des Ortes richtet (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 108, S 125; Yitzhaki 2008, S 11). Das bedeutet, dass nicht nur in den hauptsächlich arabischen Dörfern, sondern auch in den drusischen Orten, den Siedlungen der Beduinen und jene der Tscherkessen Arabisch die Unterrichtssprache ist.

Im Schuljahr 2008/09 gab es laut dem Statistical Abstract of Israel 2009 Nr.60, herausgegeben vom israelischen Zentralamt für Statistik (vgl. CBS), 505 Grund- und Sondergrundschulen mit Unterrichtssprache Arabisch. Dort wurde in 8.354 Klassen

240.665 SchülerInnen unterrichtet. In der Sekundarstufe (Unter- und Oberstufe gemeinsam gezählt) gab es im gleichen Jahr 306 Schulen mit 4887 Klassen bzw. 149.310 SchülerInnen.

Völlig unabhängig ist das arabischsprachige Schulsystem jedoch nicht, da die Curricula und das Einstellen von Personal vom Bildungsministerium kontrolliert werden (vgl. Yitzhaki 2008, p. 20).

In der Entwicklung des muttersprachlichen Unterrichts für israelische Araber lassen sich zwei Hauptprobleme identifizieren:

Zunächst wäre die bereits erwähnte diglossische Situation des Arabischen, die es erforderlich macht, über die Rolle von gesprochener Sprache und geschriebener Sprache im Unterricht nachzudenken. Während in den frühen Jahren des Staates das Augenmerk vor allem auf der Schriftsprache lag, gibt es Entwicklungen hin zu ausführlicher Beschäftigung mit der mündlichen Varietät (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 120- 129)

Zweitens müssen sowohl lokale arabische Kultur, Tradition und Religion ihren Platz im Unterricht haben, gleichzeitig soll aber auch der Bezug zum israelischen Staat und der Mehrheitsbevölkerung hergestellt werden. Das Ziel, den Schülerinnen Verbundenheit mit und Stolz auf ihre eigene Kultur zu vermitteln, gewinnt in den letzten Jahren mehr an Bedeutung, da man erkannt hat, dass eine Situation wo z.B. mehr Unterrichtsstunden auf das Lernen der hebräischen Bibel, als auf das Studium des Korans aufgewendet werden, unhaltbar ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a p. 113) Das schwerwiegendste Manko im arabischen Bildungssystem Israels ist das Fehlen tertiärer Einrichtungen. Es gibt keine einzige arabische Universität. Es gibt nur vier arabische Colleges, alle vier sind Einrichtungen zur Ausbildung von LehrerInnen (vgl. Yitzhaki 2008, p. 11).

Jüdische SchülerInnen mit Wurzeln in arabischsprachigen Ländern, von denen es sehr viel in Israel gibt, verfügen heute nur mehr in seltenen Fällen über Arabisch als Erstsprache und auch dann nicht ohne Hebräisch zu beherrschen.

5.4.2. Arabisch als Fremdsprache

Erst seit 1988 ist Arabisch von der siebten Schulstufe an ein Pflichtfach an jüdischen Schulen. Ursprünglich musste Arabisch bis zur zwölften Schulstufe belegt werden,

der Pflichtunterricht wurde jedoch im neuen Stundenplan von 1991 verkürzt und endet seit dem Schuljahr 1992/93 nach der neunten Schulstufe (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 149; Yitzhaki 2008, p. 12f). In diesen drei Jahren umfasst der Unterricht drei Wochenstunden, was insgesamt einem Umfang von ca. 270 Unterrichtsstunden entspricht. Weiter geschwächt wird der Arabischunterricht dadurch, dass viele Schulen Französisch als mögliche Alternative anbieten. Der Unterricht gilt im Allgemeinen als höchst ineffektiv (sh. unten). Die Zahl der SchülerInnen, welche den Arabischunterricht auch nach der neunten Schulstufe fortsetzten, entsprach z.B. 1994 nur etwa der Hälfte der SchülerInnen. Nach der zehnten Klasse wählten davon noch einmal drei Viertel den Unterricht ab, sodass in der zwölften Schulstufe nur noch ein Zehntel der SchülerInnen Arabisch lernte (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 147). Ab der zehnten Schulstufe werden im Allgemeinen nur mehr Fächer belegt, in welchen man die Bagrut (Matura) Prüfungen ablegen möchte. Zur Vorbereitung für die Bagrut können SchülerInnen zwischen Vorbereitungsprogrammen in drei verschiedenen Schwierigkeitsstufen wählen. Die Bagrut in Arabisch haben 1996 nur ca. 3.000 SchülerInnen abgelegt, was ca. 5% des Jahrgangs entspricht (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 148).

Ein schwerwiegendes Problem und ein Grund für die Ineffektivität des Arabischunterrichts an jüdischen Schulen, ist das bereits erwähnte Problem der arabischen Diglossie und die daraus resultierenden Schwierigkeiten bei der Erstellung eines Lehrplans. Der Lehrplan wurde somit häufig geändert, wobei auch die Art und das Ausmaß der Einbeziehung arabischer Kultur, Religion und Tradition in den Unterricht diskutiert wurden (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 149).

Lange Zeit und teilweise auch heute noch, wurde fast ausschließlich geschriebenes, modernes Standardarabisch unterrichtet. Der Gedanke dabei ist, dass den SchülerInnen damit der Zugang zu Informationen aus dem gesamten arabischen Raum ermöglicht wird.

Der Erwerb mündlicher Kompetenz steht im Hintergrund. Der Unterricht wird zum Großteil in Hebräisch abgehalten. Trotzdem gab und gibt es auch immer wieder Initiativen wie z.B. ein Projekt im Raum Tel Aviv, in dessen Rahmen 1997/98 an 31 Grundschulen gesprochenes palästinensisches Arabisch unterrichtet wurde (sh.

Spolsky, Shohamy 1999a, p. 153).

Vermehrter Unterricht in gesprochenem Arabisch ist aber auch deshalb kaum anzubieten, da die LehrerInnen zumeist selbst gesprochenes Arabisch nicht beherrschen. Auch an den Universitäten werden die Arabisch-Programme auf Hebräisch unterrichtet (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 151ff), mündliche Kompetenz spielt keine Rolle.

Der Anreiz für Innovationen im Arabischunterricht (z.B. dessen Einführung als Pflichtfach) kommt häufig vom Militär (IDF- Israeli Defence Forces). Die IDF und andere sicherheitsrelevante Behörden sind die Hauptinteressenten für (und damit Arbeitgeber) jungen Israelis mit sehr guten Arabischkenntnissen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 154).

Grund für die Ineffektivität des Arabischunterrichts an jüdischen Schulen sind schlechte Voraussetzungen bezüglich Lehrkräften und Lehrplan genannt. Die SchülerInnen beenden den Unterricht ohne die Fähigkeit, die gelernte Sprache zu sprechen, dies ist die Ursache großer Frustration und zerstört die Motivation, Arabisch erlernen zu wollen, nur weiter (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 146f).

5.5. Arabisch als Teil nationaler Identität

Dass die hebräische Sprache enorme Bedeutung als Identifikationsmerkmal der nationalen Bewegung des Zionismus hat(te), wurde oben bereits beschrieben. Welche Folgen das für andere Sprachen der Immigranten hat(te), folgt im nächsten Abschnitt. Das Arabische ist Teil und Symbol einer nationalen Identität, welche von der arabischen Bevölkerung erhalten werden will. Nur scheint dieses Bedürfnis mit den sprachlichen und nationalen Wünschen Israels inkompatibel zu sein. Eine Gleichstellung und Gleichbehandlung beider Amtssprachen als Staatssprachen wäre für viele Verrat an der zionistischen Ideologie und Verrat am Staat selbst, der in seinem recht kurzen Bestehen schon oft gegen arabische Nationalstaaten in den Krieg gezogen ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 146f).

Wie Spolsky und Shohamy schreiben: „Any changes in this situation are inextricably tied to the political situation. Peace with its Arab neighbours and a resolution of the

Palestinian issue will surely have a great deal of influence on the status of Arabic in Israel.” (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 155)

6. „Jüdische Sprachen“

Die ImmigrantInnen aus aller Welt brachten nicht nur die Mehrheitssprachen ihrer Ursprungsländer mit, sondern auch eine Vielzahl an „jüdischen Sprachen“. Wie eingangs unter „Der jüdischen Dreisprachigkeit“ dargelegt, sind damit Sprachen gemeint, welche von den jeweiligen Gemeinden als Alltagssprache benutzt wurden. Die bekanntesten Beispiele dafür sind Jiddisch und Ladino, allerdings gibt es eine Vielzahl weiterer Beispiele, etwa Judeo-Arabisch, Judeo-Tat, Judeo-Griechisch (Yevanic), Judeo-Persisch (Bucharisch) und viele weitere.

Diese Sprachen haben unter dem Hebräischen Monolingualismus besonders gelitten, da gerade ihre Funktion als Gemeinschaftssprache und Identitätsstifter vom Hebräischen übernommen werden sollte. Der Grad der Erhaltung und deren Umstände ist sehr unterschiedlich.

6.1. Jiddisch

In der Frühzeit der zionistischen Bewegung stellte Jiddisch und die damit verbundene Ideologie für Hebräisch und den jungen Zionismus die schärfste Bedrohung dar.

Während der Zionismus eine Neuschaffung der jüdischen Identität, auf dem Boden der historischen Heimat und die Wiederbelebung der alten Sprache anstrebte, stand die säkulare Bewegung der Jiddisch SprecherInnen für die Schöpfung einer neuen säkularen Kultur innerhalb Europas und einer damit verbundenen, gleichberechtigten Integration. Es entstand eine große Vielfalt an sekulärer Literatur, Theater und Zeitungen in jiddischer Sprache (vgl. Spolsky, Shohamy 199a, p. 66f).

Nachdem der aufflammende Antisemitismus und Gewalt gegen JüdInnen, vor allem in Osteuropa, die Vision der Vertreter der Jiddischen Kultur zerstört hatte, setzte sich der Zionismus durch (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 67; p. 213f).

Die sprachliche Frage blieb allerdings noch länger ungeklärt, bis die Gewalt gegen

die JüdInnen Europas so zunahm, dass das Ablegen des alten Lebens und der alten Identität für die Mehrheit der Mitglieder der zionistischen Bewegung erstrebenswert wurde.

Im Mandatsgebiet und vor allem im jungen Staat Israel wurde Jiddisch als „Jargon“ aus dem Klassenzimmer und dem öffentlichen Leben verbannt (vgl. Spolsky, Shohamy 199a, p. 213). Der „Stetljude“ musste schnellstmöglich durch den neuen stolzen, das Land bearbeitenden Israeli ersetzt werden.

Im Zuge einiger Einwanderungswellen nach dem zweiten Weltkrieg gab es immer wieder eine steigende Anzahl an SprecherInnen, die jedoch schnell zum Hebräischen übergang.

Nach Fishman (2000, p. 217) wird die Anzahl der Jiddisch SprecherInnen sehr unterschiedlich geschätzt, die Zahlen liegen zwischen 200.000 und sogar 400.000. Diese Schätzungen inkludieren verschiedene Grade der Kompetenz, von aktiven SprecherInnen an und über verschiedene Grade des Verstehens, zu jenen die jiddisches Radio hören und auf Jiddisch lesen zu jenen die geringe passive Kenntnisse haben, sich aber trotzdem dem Jiddischen verbunden fühlen und sich in Umfragen als JiddischsprecherInnen deklarieren. Der Ethnologue (Grimes, 2000, p. 538) gibt die SprecherInnenzahl in Israel mit 215.000 an, wobei diese Zahl als von 1986 stammend gekennzeichnet ist.

Die große Anzahl und die positiven Ausblicke für die Zukunft des Jiddischen kommen allerdings nicht von Seiten der SprecherInnen die oben bereits angesprochen wurden, sondern aus dem Bevölkerungssegment das die eigentliche Bastion des Jiddischen bildet: den Ultra- Orthodoxen (hebr.: Charedim). Wie bereits eingangs erwähnt, genießen die Ultra- Orthodoxen die Autonomie ihres Schulsystems. Aus religiösen/ ideologischen Gründen wird die alltägliche Verwendung von Hebräisch, der heiligen Sprache abgelehnt und statt dessen nimmt diese Funktion Jiddisch ein.

Als die Bevölkerungsgruppe mit der höchsten Geburtenrate muss der ultra-orthodoxe Schulsektor nicht um Nachwuchs besorgt sein, im Gegenteil steigen die SchülerInnenzahlen an diesen, auf Jiddisch unterrichteten Schulen, stetig an (Fishman 2000, p. 215). Da die Charedim Kontakt mit dem Staat und seine Institutionen möglichst vermeiden, ist eine Schätzung der eigentlichen

SprecherInnenzahlen sehr schwer möglich. Die Existenz des israelischen Staates stellt für die Charedim eine Häresie dar, da der neue Staat und die Zusammenführung der JüdInnen im heiligen Land erst nach der Ankunft des Messias geschehen soll (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 218).

Auch wenn unter Charedim oder Ultra-Orthodoxen mehrheitlich aschkenasische Gruppierungen verstanden werden, so gibt es auch eine sephardische Orthodoxie. Somit können die reinen Zahlen der orthodoxen Gruppen ebenfalls nicht als vermutliche SprecherInnenzahlen des Jiddischen angesehen werden.

Fishman (2000, p. 217f) prangert allerdings an, dass auch wenn der Fortbestand von Jiddisch in den Charedi Gemeinden gesichert ist, dies für das säkulare Jiddisch keineswegs der Fall ist und da sekuläre Yiddishists und die Charedim in keinem Kontakt stehen, wären auch Maßnahmen und Unterstützungen getrennt zu betreiben.

In den sekulären Kreisen der „Yiddishists“ (ein kontroverser Terminus, der hier aber als Bezeichnung für die VertreterInnen der sekulären Jiddischen Kultur stehen soll) besteht immer noch ein erbitterter Kampf darum, Jiddisch lebendig zu halten und ihm einen Platz in der modernen israelischen Gesellschaft zu geben.

Die SprecherInnenpopulation ist überaltert und hat zumeist vor Jahrzehnten bereits zu Hebräisch als primäre Sprache des Alltagsgebrauches gewechselt. Die Bemühungen Jiddisch an die folgenden Generationen weiterzugeben, werden immer schwieriger, je weniger in Europa geborene MuttersprachlerInnen noch am Leben sind (vgl. Fishman 2000, p. 217).

Positiv zu verzeichnen ist, dass Jiddisch auf allen Universitäten, die einen geisteswissenschaftlichen Zweig und ein Graduate Program haben, angeboten wird. Außerdem gab es 2000 ca. 50 Klassen die in Volks- und Sekundarschulen angeboten wurden (vgl. Fishman 2000, p. 218).

Fishman (2000, p. 218f) führt einige Maßnahmen an, die getroffen werden sollten um Jiddisch und seine nicht religiöse Kultur und Tradition zu erhalten.

Außer der Förderung der Haushalte, in welchen Jiddisch an die Kinder weitergegeben wird, bedürfe es auch der Schaffung einer Gruppe professioneller Sprachaktivisten in Form von LehrerInnen, SchriftstellerInnen, JournalistInnen, LektorInnen, SängerInnen, SchauspielerInnen und auch BibliothekarInnen,

ArchivarInnen, BibliographInnen und kulturellen und organisatorischen FunktionärInnen.

Ebenso fordert er, dass an den Schulen eine zweite „jüdische Sprache“ verpflichtend gelernt werden sollte und das für eine Dauer mehrerer Jahre. Gleichzeitig müsste auch die Ausbildung von LehrerInnen organisiert werden, um einen Nachschub an qualifiziertem Unterrichtspersonal zu garantieren (vgl. Fishman 2000, p. 218).

Weiters müsse die „Infrastruktur des sekulären Jiddischen Kulturraums“ (Fishman 2000, p. 218) neu organisiert werden. Diese Infrastruktur, bestehend aus einigen Dutzend Magazinen, mehreren Dutzend veröffentlichten Büchern pro Jahr (gezählt wurden nur israelische AutorInnen), einigen Dutzend Kulturvereinen mit zumindest monatlichen Treffen, einigen Chören, einer Schreibwerkstatt, einer einzigen unabhängigen Bibliothek mit einem Archiv und einer Schule für externen Jiddisch Unterricht mit eigener Jugendgruppe wird von Fishman im Jahr 2000 als gefährdet eingeschätzt, sollte es nicht endlich zu umfangreicherer Unterstützung dieser Bemühungen kommen.

Um Jiddisch und Ladino als lebende Sprachen zu erhalten, wurden 1996 “The National Authority for Ladino Culture Law” und “The national Authority for Yiddish Culture Law” erlassen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 213; Yitzhaki 2008, p. 7). Nach Fishman (2000) wurde im folgenden Jahr mit dem Aufbau begonnen, die Organisation der Yiddish Authority war zwar bis zum Erscheinen des Artikels im Jahr 2000 abgeschlossen, das Budget aber immer noch nicht gesichert (Fishman 2000, p. 218).²

Die Ultra- Orthodoxen Gemeinden hingegen fordern keinerlei direkte Unterstützung zu Förderung und Erhalt der jiddischen Sprache (vgl. Fishman 2000, p. 218)

Jede Maßnahme zur Unterstützung dieser Gemeinden an sich stellt aber eine indirekte Förderung des Jiddischen dar, da sie die Erweiterung und die Stabilität der

²Während der Recherche ließ sich nichts näheres über das Schicksal dieser Einrichtung in Erfahrung bringen. Weder die zuständigen israelischen Ministerien (Ministerium für Bildung/ Misrad HaChinuch, Innenministerium / Misrad HaPnim) boten auf ihren jeweiligen Homepages Informationen über oder Links zu weiteren Informationen an, noch war dies auf den Seiten sämtlicher Jiddisch Institute israelischer und amerikanischer Universitäten oder auf den Seiten Jiddischer Institutionen der Fall.

Gemeinschaften weiter fördern.

Betreffend der Zukunft des Jiddischen, vor allem in den Chassidischen Gemeinden, wo die Voraussetzungen sehr günstig erscheinen, gibt es geteilte Meinungen.

Fishman (2000, p. 218f) schätzt die Situation für den Fortbestand des Jiddischen in den Ultra- Orthodoxen Enklaven Israels für optimal ein. Das sekuläre Jiddisch wäre hingegen ohne die oben erwähnten Förderungsmaßnahmen schwer gefährdet. Den Sieg des Hebräischen bezeichnet Fishman als Pyrrhussieg für die Zionisten. Jiddisch, das die Quelle für viele der sekulären jüdischen Bestrebungen war, ist mittlerweile zur Sprache der sich vom zionistischen Projekt absondernden, ultra- orthodoxen Gemeinde geworden.

Spolsky und Shohamy hingegen (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 219ff) weisen auf die zunehmende Bedeutung des Hebräischen als Alltagssprache auch in diesen Gemeinden hin. So beginnt der Unterricht auch in ultra-orthodoxen Schulen überwiegend auf Hebräisch, wobei der Jiddisch Anteil immer weiter gesteigert wird. Dies weist darauf hin, dass zumindest ein großer Teil der SchülerInnen Hebräisch als Erstsprache erlernt. Auch Heilman (Heilman 1992) führt zahlreiche Beispiele an, welche verdeutlichen, dass in den Chassidischen Gemeinden die Bedeutung des Hebräischen als Alltagssprache zunimmt.

6.2. *Ladino/ Judezmo*

Im Unterschied zum Jiddischen hatten sich in den Ladinosprechenden Gemeinden keine anti zionistischen Bewegungen gebildet und es fehlte auch an einer ultra-orthodoxen Basis, welche die Sprache am Leben halten. Die Modernisierung von Ladino fand in viel geringerem Ausmaß und zeitlich später statt als im Falle des Jiddischen. Im Holocaust verlor die SprecherInnengemeinschaft des Ladino einen großen Teil ihrer Mitglieder, vor allem am Balkan und in Griechenland. (vgl.

Fishman 2000, p. 219; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 230)

Im israelischen Kontext wird Ladino aber auch nicht als Bedrohung oder als unangenehm gesehen, Konnotationen die dem Jiddische auf Grund seiner Geschichte immer noch anhaften.

Fishman (2000) weist darauf hin, dass die Rolle welche Ladino in der Diskussion um

die Förderung und den Erhalt jüdischer Sprachen in Israel spielt, die des „Strohmannes“ ist (p. 219). Forderungen der sekulären Yiddishists nach Unterstützung werden gekontert mit einem Verweis darauf, dass man die selben Förderungen dann auch Ladino zugestehen muss und sich das noch ausweiten könnte auf andere Sprachen, wozu natürlich die Mittel fehlen würden. Im Falle der Gründung der National Authority for Yiddish Culture wurde tatsächlich eine weitere Authority for Ladino Culture Law beschlossen und errichtet. Dies geschah unter der Schirmherrschaft des vormaligen 5. Präsidenten Israels Yitzhak Navon (vgl. Navon 2011, Fishman 2000, p.220).

Die Anzahl an SprecherInnen des Ladino in Israel ist schwer zu schätzen. Ähnlich wie im Fall von Jiddisch sagt die Selbstidentifikation als SprecherIn nichts über die eigentlichen Sprachkompetenzen der Personen aus, zudem ist das Bewusstsein über die Eigenständigkeit von Ladino als Sprache wesentlich weniger ausgeprägt. So kommt es dazu, dass viele Personen angeben, das mit höherem Sozialprestige versehene Spanisch zu sprechen (vgl. Fishman 2000, p. 219). Fishmans Artikel gibt an, dass die SprecherInnenzahlen zwischen 80.000 und bis zu 150.000 betragen. Der Zensus von 1983 (das letzte Mal als nach Sprachen gefragt wurde) gibt 92.365 SprecherInnen des Spanischen und Ladino gemeinsam an (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 4).

Der Ethnologue in der 13. Auflage (Grimes 1996, nach Spolsky, Shohamy 1999a) gibt die SprecherInnenzahl mit 100.000 an, wobei angemerkt wird, dass die Mehrheit der SprecherInnen über 55 Jahre alt ist. In der 16. Auflage von 2000 (Grimes, 2000) wird die selbe SprecherInnenzahl genannt, wobei angemerkt wird, dass diese Zahl aus 1985 stammt. Der Zusatz der Überalterung lässt sich jedoch nicht mehr finden. An drei Universitäten in Israel wird Ladino mit einiger Regelmäßigkeit unterrichtet, der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bar Ilan University Ramat-Gan und der Ben Gurion University, Beer Sheva. Weiters wird eine Online-Kurs angeboten und es gibt ein einziges vierteljährlich erscheinendes Magazin mit einer Auflage von 1000 Stück (vgl. Fishman 2000, p. 220; Spolsky, Shohamy 1999a, p.231). Auch im Radio gibt es seit 1948 eine tägliche Kurzsendung von 15 Minuten in Ladino mit einer Hörerschaft von 50.000 – 80.000 Personen (vgl. Israeli Broadcast Authority; vgl. Fishman 2000, p. 220).

Die Verwendung von Ladino im Alltag ist äußerst eingeschränkt. Fishman (2000, p. 220) sieht die Hauptverwendung nur mehr im Rahmen folkloristischer Aktivitäten. Spolsky und Shohamy (1999, p. 230) hingegen weisen auf die Verwendung als Kommunikationsmittel mit älteren Familienmitgliedern, oder als „Geheimsprache“ hin. Der religiöse Gebrauch ist fast nicht mehr zu finden, da durch die Vermischung mit den Aschkenasim auch sephardische Synagogen Ladino nicht mehr verwenden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 230).

Die „Wunschliste“ der Ladino AktivistInnen (vgl. Fishman 2000, p. 220) beinhaltet Projekte wie die Erhaltung von Quellen und Zeugnissen der Ladino Kultur, wie etwa die Sicherung und das Kopieren von Texten, Photographien und Tonaufnahmen. Weiters gibt es den Wunsch die Veröffentlichung von Büchern in Ladino anzukurbeln, wobei damit keine neuen Werke gemeint sind, sondern die Wiederauflage alter Werke aber nicht wie bisher in der Schreibweise Rashi³, die heute schwer zugänglich ist, sondern mittels des lateinischen Alphabets. Auch das Angebot an Kursen soll erweitert werden, wie auch der Umfang der akademischen Forschung, welche sich mit Ladino und der sephardischen Kultur auseinandersetzt (vgl. Fishman 2000, p. 220).

Dieser „Wunschliste“ fehlt es offensichtlich an Planungszielen die Gemeinden selbst betreffend. Private Interaktionen in der Familie, der Gemeinschaft und jeder andere informelle Rahmen werden erst gar nicht thematisiert. Genauso wenig wird ein Wiederaufleben der religiösen Funktion angedacht. Fishman (2000, p. 221) fordert die Ladino AktivistInnen dazu auf, diese Punkte erneut zu überdenken. Er sieht darin ein fehlendes Bewusstsein dafür, dass dieser Mangel an Konzentration auf wichtige Bereiche der Sprachplanung dazu führen wird, dass Ladino nur über den Zweitspracherwerb und die Beschäftigung mit Folklore erhalten bleiben würde, wobei das Potential für eine umfangreichere funktionale Zukunft vorhanden sei.

³ Rav Shlomo Yitzhak, ein sehr wichtiger Kommentator der Tora, lebte 1040-1105 im heutigen Frankreich.

6.3. Judeo-Arabisch

Judeo-Arabisch ist als Begriff problematisch, weil sich in unterschiedlichen arabischsprachigen Gebieten auch unterschiedliche Formen des Judeo-Arabisch entwickelt haben, wobei auch die Unterschiede innerhalb des arabischen Sprachkontinuums eine Rolle spielen.

Während Fishman (2000) Judeo-Arabisch weitgehend als eine Sprache behandelt, finden sich bei Spolsky und Shohamy (1999) Unterscheidungen von bis zu fünf verschiedenen Sprachen, namentlich Judeo-Irakisch Arabisch, Judeo-Marokkanisches Arabisch, Judeo-Tripolitanisches Arabisch, Judeo-Tunesisches Arabisch und Judeo-Jemenitisches Arabisch (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 210).

Es gibt auch andere Bezeichnungen und Unterscheidungen, wie etwa die Zusammenfassung des Judeo-Arabischen des Maghreb unter der Bezeichnungen Mugarbit oder Yahudi.⁴

Auf Grund dieser Unterschiede, der historischer Gegebenheiten und der starken Unterschiede regionaler Formen des Arabischen im Allgemeinen, gibt es keine geschriebenen oder gesprochenen Standard für Judeo-Arabisch und so gut wie keinen für die jeweiligen Einzelsprachen.

Fishman (2000, p. 221) geht davon aus, dass es zwischen 150.000 und 250.000 SprecherInnen des Judeo-Arabischen in Israel gibt. Laut dem Zensus von 1983, in welchem jüdische Israelis über 15 Jahren gezählt wurden, waren es 325.690 SprecherInnen.

Spolsky und Shohamy (1999, p. 3) hingegen führen die Zahlen aus dem Ethnologue (Grimes (ed.) 1996 nach Spolsky, Shohamy 1999a) auf. Hier wird zwischen den oben erwähnten fünf Sprachen unterschieden und insgesamt ergeben sich 475.000 – 495.000 SprecherInnen. In den Anmerkungen die Grimes den Zahlen hinzufügt wird vermerkt, dass die SprecherInnen des Judeo-Irakischen Arabisch, des Judeo-Marokkanischen Arabisch und des Judeo-Tripolitanischen Arabisch mehrheitlich über 40 Jahre alt sind, während die SprecherInnen des Judeo-Jemenitischen Arabisch sogar mehrheitlich über 50 Jahre alt sind (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 3).

Spolsky und Shohamy (1999, p. 141) hingegen weisen darauf hin, dass die Zahlen

⁴Zur Vereinfachung wird hier der Überbegriff des Judeo-Arabischen verwendet und nur dort weitere Unterscheidungen getroffen, wo es relevante aber eingeschränkt gültige Informationen gibt.

äußerst großzügig zu sein scheinen. Sie meinen, dass es nötig wäre, SprecherInnen über 60 oder 70 Jahren zu finden, um eine Person ausfindig zu machen, die tatsächlich über hohe Sprachkompetenz verfügt.

Die verfügbaren Zahlen beinhalten auch keinerlei Informationen dazu, wie viele jüdische Israelis Varietäten des Arabischen sprechen, die nicht zu den judeo-arabischen Varietäten gehören, wie etwa bei ImmigrantInnen aus Syrien und Ägypten zu vermuten wäre (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 141).

Im Vergleich dazu findet sich in der 16. Auflage des Ethnologue (Grimes, 2000, p. 534ff) ein etwas verändertes Bild. Hier werden nur die SprecherInnen des Judeo-Irakischen Arabisch und des Judeo-Tripolitanischen Arabisch als mehrheitlich über 40 Jahre alt beschrieben.

Fishman (2000) merkt an, dass die Erfassung der SprecherInnenzahl vor allem aus zwei Gründen nur schwer möglich ist. Erstens wird, ähnlich wie im Fall von Ladino, gerne Arabisch anstatt der jüdischen Varianten angegeben weil, das Bewusstsein dafür fehlt, dass die Judeo-Arabischen Sprachen tatsächlich mehr sind als ein lokaler Dialekt. Zweitens gibt es eine Tendenz der Misrachi-JüdInnen dazu, jede Verbindung zum Arabischen generell abzustreiten. Nicht nur der israelisch-arabische Konflikt hat hierauf Einfluss, sondern auch das Bestreben, stärker auf die europäischen Kolonialsprachen dieser Regionen hin zu fokussieren, da Französisch oder Spanisch ein wesentlich höheres Sozialprestige genießen (vgl. Fishman 2000, p. 221). Spolsky und Shohamy (1999a, p. 140ff) weisen darauf hin, dass viele jüdische EinwohnerInnen der arabischsprachigen Länder bereits früher Arabisch zu Gunsten einer der europäischen Bildungs- und Kolonialsprachen teilweise oder weitgehend abgelegt hatten, bevor sie nach Israel gegangen waren.

Spolsky und Shohamy (1999a, p. 141f) betrachten den Sprachwechsel nach der Immigration zum Hebräischen. Sie sehen mehrere entscheidende Faktoren für den schnellen Übergang vom Arabischen zum Hebräischen nach der Ankunft in Israel. Zunächst beschreiben Spolsky und Shohamy das Erlebnis der ImmigrantInnen aus den arabischen Ländern als den Höhepunkt einer religiös motivierten Narrative der Erlösung, in welcher die Ankunft im heiligen Land und das Sprechen von Hebräisch die Ziele sind.

Zweitens war der Wunsch nach Modernisierung groß und das Erlernen von Sprachen

und Gebräuchen der europäischen ImmigrantInnen versprach die gewünschte Verwestlichung. Drittens waren die ökonomisch schwächeren und zeitlich (teilweise) später eintreffenden ImmigrantInnen der Ideologie der aschkenasischen Elite der europäischen Juden gegenüber sehr empfänglich, beziehungsweise beeinflusste ihre schwache sozioökonomische Situation ihre Fähigkeit sich dem Einfluss zu entziehen.

An vierter Stelle gehen auch Spolsky und Shohamy darauf ein, dass der Wechsel hin zu europäischen Sprachen mit hohem Prestige bereits vorher eingesetzt hatte (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p.140).

Fishman (2000, p. 222) sieht die größte Herausforderung für das Bestehen des Judeo-Arabischen im Mangel einer überregional geschriebenen und/oder gesprochenen Standardvarietät. Außer all der vorher genannten Gründe für einen Sprachwechsel wurde die Situation der EinwanderInnen auch noch durch die Praxis der Aufnahmemaßnahmen erschwert, laut derer die Bevölkerungsgruppen durchmischt werden sollten und auf Grund derer es keine großen Bevölkerungsanteile einer bestimmten Varietät des Judeo-Arabischen in einem Gebiet gibt (vgl. Fishman 2000, p. 222). Auf Grund dieser Umstände ist die Situation des Judeo-Arabischen weit weniger optimistisch zu betrachten als die des Jiddischen oder des Ladino.

Fishman (2000) hält das Problem der mangelnden Schriftsprache für ein lösbares, aber nur falls die SprecherInnengemeinschaften, ihre Eliten und Intellektuellen, sowie eine Anzahl an SprachaktivistInnen für ein umfassendes Projekt der Sprachplanung gewonnen werden könnten. Erst danach könnten staatliche Unterstützungsmaßnahmen sinnvoll eingesetzt werden (Fishman, 2000, p. 222).

Durch die Schaffung der staatlichen Einrichtungen für Jiddisch und Ladino (National Authorities) kam auch die Überlegung auf, eine ähnliche Institution für das Judeo-Arabisches zu schaffen. Der Fokus dieser Einrichtung und ihrer Bemühungen sollte sich auf die Varianten aus dem Maghreb (Tunesien, Algerien, Marokko und Libyen) konzentrieren, da diese Varietäten untereinander verständlich sind (vgl. Fishman 2000, p. 222; Grimes 2000, p. 535; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 141f). Abgesehen davon sind die Identitäten der anderen Gruppierungen als syrisch, libanesisch, irakisch oder jemenitisch stämmige Israelis immer noch stark und machen eine Pan-

Judeo-Arabische Identifikation sinnlos (vgl. Fishman 2000, p. 222).

Fishman schlägt vor, sich zunächst auf die vorhandenen Sammlungen folkloristischer und traditioneller Materialien zu konzentrieren. Durch die Förderung kultureller Veranstaltungen, welche einer breiteren Bevölkerung zugänglich gemacht werden, würde das Verständnis und die Wertschätzung für die Judeo-Arabische Kultur gestärkt werden (vgl. Fishman, 2000, p. 222).

Weiters meint Fishman, dass Fortschritte im israelisch-palästinensischen Friedensprozess förderlich für die Judeo-Arabischen Gemeinden sein würde (vgl. Fishman 2000, p. 222). In Bezug darauf beklagen Spolsky und Shohamy den Verlust wertvoller sprachlicher Ressourcen, nämlich jüdischer Israelis welche kompetente SprecherInnen verschiedener Varietäten des Arabischen wären und somit potentielle kulturelle Verbindungspersonen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 141f).

Judeo-Arabisch wird in Israel an zwei Universitäten unterrichtet, an der Universität von Haifa und an der Hebrew University in Jerusalem. Beide Universitäten verfügen über umfangreiche Sammlungen von mittelalterlichen Judeo-Arabischen Texten, traditioneller Poesie, auch weiblicher Dichterinnen, audiovisueller Aufzeichnungen und vielem mehr (vgl. Fishman 2000, p. 223). Die Förderung und Erhaltung dieser Sammlungen muss gesichert werden, aber zeitgleich, so schlägt Fishman vor, sollten Lehrer ausgebildet und Lehrmaterialien geschaffen werden, um in Zukunft an Volks- und Mittelschulen zu unterrichten (vgl. Fishman 2000, p. 223). Langfristig, erhofft Fishman, soll es gelingen, eine schriftliche Supravarietät zu schaffen, am besten angelehnt an die Varietäten aus dem Maghreb, die vergleichbar sein sollte mit dem, was in den Fällen des Romansh und des Rusyn getan wurde (vgl. Fishman 2000, p. 223).

6.4. Judeo-Tat/Juhuri

Juhuri oder Judeo-Tat hat 70.000. SprecherInnen in Israel (vgl. Ethnologue 2013). Die sogenannten Bergjuden (Mountain Jews, Juhuro) stammen aus dem Kaukasus, vor allem aus Dagestan und Aserbaidschan, aber auch aus Tschetschenien und der Kabardino-Balkaria Republik (beide Gebiete sind Teil der Russischen Föderation); (vgl. Ethnologue 2013; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 230).

Möglicherweise gibt es in diesem Gebiet bereits seit der Zerstörung des ersten

Tempels im Jahr 586 vor dem christlichen Kalender jüdische Siedlungen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 231). Juhuri bezeichnet mehrere verwandte Sprachen, die aus dem Persischen des Sassanidenreiches (ca. 3.-7. Jahrhundert) entstanden.

Die traditionelle Überlieferung besagt aber, dass die Juhuro oder Bik seit dem Jahr 722 im Kaukasus ansässig sind (vgl. Ethnologue 2013).

Schriftliche Aufzeichnungen gibt es erst aus dem 19. Jahrhundert, wobei das hebräische Alphabet benutzt wurde. Zwischen 1920 und 1940 wechselte man zur Verwendung des lateinischen Alphabet und schließlich zum Kyrillischen (vgl.

Grimes, 2000, p. 537; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 231).

Der Beginn der Immigration der Juhuro nach Palästina liegt in der ersten Einwanderungswelle (Aliyot) am Ende des 19. Jahrhunderts. Während der 1970er Jahre wurde nur 12.000 Personen die Ausreise aus der Sowjetunion und die Einreise nach Israel gestattet. Während der großen Einwanderungswelle nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion kamen wahrscheinlich bis zu 50.000 Juhuro als "russische" ImmigrantInnen nach Israel (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 232). Erst während der jüngeren Versuche, die neuen Einwanderer zu absorbieren, kam es zu einem Verständnis von Seiten der israelischen Behörden, dass die Juhuri als von den russischen Einwanderern getrennte Gruppe zu behandeln sind. In vorangegangenen Jahren wurde diese Unterscheidung nicht gemacht (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 232).

Juhuri spielt immer noch eine aktive Rolle im Leben der ImmigrantInnen, vor allem im Rahmen gesellschaftlicher Ereignisse wie etwa Hochzeiten, wo Reden bevorzugt auf Juhuri gehalten werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 232). Versuche, organisierte kulturelle Einrichtungen, wie etwa ein Theater aufzubauen waren erfolglos.

Obwohl der Großteil der jüdischen Bevölkerung des Kaukasus bereits ausgewandert ist, kommen jährlich noch ca. 2.000 Personen als neue Einwanderer nach Israel (vgl. Ethnologue 2013; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 232).

6.5. Judeo-Persisch/Dzhidi

Es gibt 60.000 SprecherInnen des Judeo-Persischen in Israel (vgl. Grimes 2000, p.536; vgl. Ethnologue 2013) und ähnelt dem iranischen Persisch.

Ähnlich dem Judeo-Arabischen gibt es im Falle des Judeo-Persischen keine Geschichte der Identifikation von Sprache mit der kulturellen Identität der SprecherInnen, wie es bei Jiddisch und teilweise auch Ladino der Fall gewesen ist (vgl. Fishman 2000, p. 223). SprecherInnen benutzen keinen Überbegriff für die jüdischen Varietäten des Persischen, sondern unterscheiden nur verschiedene lokale Varianten (vgl. Fishman 2000, p. 223; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 203, p. 231). Das Studium dessen, was als Judeo-Persisch bezeichnet wird, bezieht sich auf die Beschäftigung der gemeinsamen mittelalterlichen Schriftsprache, ohne auf aktuelle und gesprochene Varianten Rücksicht zu nehmen (vgl. Fishman 2000, p. 223; vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 231).

In Israel gibt es 200.000 SprecherInnen, die sich selbst als Persisch sprechend identifizieren. Persisch wurde hier aber als Überbegriff gewählt und beinhaltet die Sprachen der ImmigrantInnen nicht nur aus dem iranischen Gebiet, sondern auch aus Tadschikistan, Usbekistan, Dagestan und Afghanistan (vgl. Judeo-Tat, Bucharisch/Judeo-Tajik).

Auch wenn einige Universitäten bereits Sammlungen folkloristischen Materials besitzen, wäre laut Fishman (2000, p. 224) noch weiteres Material von älteren Gemeindemitgliedern zu sichern, jedoch mangle es an Interesse dafür. Judeo-Persisch, in seiner modernen, gesprochenen Variante, wird in Israel nirgendwo unterrichtet (vgl. Fishman 2000, p. 224).

Modernes iranisches Persisch hatte zum Zeitpunkt der letzten Volkszählung mit einer Frage nach den Sprachkenntnissen der Befragten im Jahr 1983 noch 40.000 SprecherInnen. Auch wenn es nie einen offiziellen Lehrplan zum Persischunterricht gab, existierte ein Unterrichtsprogramm für die Bagrut (Matura). Bis 1984 konnte die Prüfung schriftlich abgelegt werden, danach nur noch mündlich. Während es in den 1980er Jahren noch Unterricht für meist sehr kleine Gruppen an den Schulen gab, müssen einzelne InteressentInnen heute selbst in Erfahrung bringen, wie sie sich auf die Prüfung vorbereiten sollen, und eigenständig lernen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 204).

6.6. Weitere jüdische heritage languages

Für die folgenden, kleineren SprecherInnengemeinschaften gibt derzeit keinerlei

unterstützende Maßnahmen, was im Folgenden deshalb nicht mehr besprochen wird.

Judeo-Georgisch

Judeo-Georgisch hat 59.800 SprecherInnen in Israel. Der Status als eigene Sprache ist unklar und manchmal wird Judeo-Georgisch als dialektale Variante des Georgischen mit hebräischen Lehnwörtern beschrieben (vgl. Ethnologue 2013). Der Standpunkt in dieser Frage von Seiten Spolskys und Shohamys (1999) ist nicht klar erkennbar. Einerseits werden 40 – 50.000 SprecherInnen des Judeo-Georgischen erwähnt (Grimes 1984 zitiert in: Spolsky, Shohamy 1999a, p. 4, p. 210), während keine SprecherInnen des Georgischen gelistet werden. Andererseits wird das Judeo-Georgische an späterer Stelle als „heritage language“ nicht mehr aufgeführt, während das Georgische als Sprache mit ca. 35.000 SprecherInnen angeführt wird (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 204).

Bucharisch/ Judeo-Tajik

Laut der neuesten Version des Ethnologue (2013) gibt es aktuell 50.000 SprecherInnen des Bucharischen / Judeo-Tajik in Israel. Die Mehrheit dieser SprecherInnen sind ImmigrantInnen der jüngeren Einwanderungswellen und kamen als Teil der „russischen“ Einwanderung nach dem Zerfall der Sowjetunion ins Land. Nach einem Regierungsbericht von 1961 (zitiert nach Grimes, 1984, p. 338) gab es zu diesem Zeitpunkt nur 670 Personen mit Judeo-Tajik als Erstsprache und 1.640 Personen mit Judeo-Tajik als Zweitsprache. Im Zensus von 1983 gaben 3.415 Personen an, Bucharisch zu sprechen, davon 2.765 als Zweitsprache (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 3). Judeo-Tajik ist dem Tajiki und dem Judeo-Persischen ähnlich, wobei gegenseitige Verständlichkeit möglich ist (vgl. Grimes, 2000, p. 536).

Hulaulá/Judeo-Aramäisch

Judeo-Aramäisch stammt aus den iranischen Gebieten Kurdistans und den

angrenzenden Gebieten des Irak. Es gibt 10.000 SprecherInnen in Israel, wobei die SprecherInnenpopulation überaltert ist und im Durchschnitt über 50 Jahre alt ist (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 3; Ethnologue 2013;

SprecherInnen des Judeo-Aramäischen und der christlichen Varianten des Aramäischen, oder SprecherInnen von Lishana Deni können sich gegenseitig nicht verstehen, jedoch gibt es eine 60-70 prozentige Verständigung mit SprecherInnen von Lishanan und Lishanid Noshan (vgl. Ethnologue 2013).

Judeo-Aramäisch/Lishana Deni/Kurdit

Judeo-Aramäisch stammt aus dem nordwestlichen Teil Kurdistans, innerhalb des Iraks. Es leben 7.500 SprecherInnen in Israel (vgl. Ethnologue 2013). Grimes (2000, p. 537) merkt an, dass alle SprecherInnen bereits über 50 Jahre alt sind. Es dürfte bereits keine SprecherInnen des Shukho-Dialektes mehr geben (Ethnologue 2013). Judeo-Aramäisch bedient sich des hebräischen Alphabets.

Lishana Deni ähnelt dem chaldäischen Neo-Aramäisch, weist aber Unterschiede zum Beispiel in der Morphologie auf (vgl. Grimes 2000, p. 537). Die gegenseitige Verständlichkeit ist dennoch hoch.

Es gibt eine geringe gegenseitige Verständlichkeit zwischen Lishana Deni und den assyrischen Dialekten des Neo-Aramäischen, aber mit keiner anderen Form des Neo-Aramäischen (vgl. Grimes 2000, p. 537).

Lishán Didán/Persisches Aserbaidshán Judeo-Aramäisch

Lishán Didán stammt aus dem Grenzgebiet des Irans und Aserbaidsháns und dem Südosten der Türkei. Es gibt 4.230 SprecherInnen in Israel (vgl. Ethnologue 2013). Es gibt eine gegenseitige Verständlichkeit von 60 – 70% mit Lishanid Noshan und Hulaulá, aber mit keiner der anderen Neo-Aramäischen Sprachen (vgl. Grimes 2000, p. 537). Die Schriftsprache bedient sich des hebräischen Alphabets. Die SprecherInnen von Lishán Didán sind fast ausschließlich über 50 Jahre alt (vgl. Grimes 2000, p. 537; Ethnologue 2013).

Lishanid Noshan

Lishanid Noshan stammt ursprünglich aus den östlichen und südlichen Gebieten des im Iran liegenden Teils von Kurdistan (vgl. Grimes 2000, p. 537). Es gibt in Israel 2.200 SprecherInnen, die alle über 50 Jahre alt sind (vgl. Grimes 2000, p. 537; vgl. Ethnologue 2013). Die gegenseitige Verständlichkeit von Lishanid Noshan mit Lishanan und Hulaulá beträgt 60 – 70% (vgl. Ethnologue 2013).

Judeo-Berber

Judeo-Berber hat 2.000 SprecherInnen in Israel und stammt ursprünglich aus dem Atlas Gebirge (vgl. Ethnologue 2013). Die SprecherInnen wanderten bereits in den 1950er und 1960er Jahren nach Israel aus. Monolinguale Gemeinden gibt es bereits seit den 1930ern nicht mehr, da die meisten SprecherInnen auch Judeo-Arabisch verwendeten (vgl. Grimes 2000, p. 536). Das hebräische Alphabet wird benutzt. Die SprecherInnen in Israel sind allesamt über 50 Jahre alt und ebenfalls SprecherInnen des Judeo-Arabischen (vgl. Ethnologue 2013).

Yevanic/ Judeo-Griechisch

Es gibt nur noch eine Handvoll SprecherInnen des Judeo-Griechischen. Im römischen Reich wurde es bereits im 4. Jahrhundert aufgegeben, in Spanien im 6. und 7. Jahrhundert und auf der Krim bis zum 8. Jahrhundert. Seit dem 10. Jahrhundert wurde Judeo-Griechisch nur mehr im Gebiet des heutigen Griechenland und dem Balkan gesprochen (vgl. Grimes 2000, p. 538). In Israel wird die Zahl der SprecherInnen mit 35 angegeben (vgl. Ethnologue 2013). Grimes (2000) merkt bereits an, dass 1987 nur mehr einige SemisprecherInnen gefunden werden konnten und es möglicherweise heute gar keine SprecherInnen mehr gibt (vgl. Grimes 2000, p. 538).

Barzani Judeo Neo-Aramäisch/Lishanid Janan

Von den drei Dialekten des Barzani Judeo Neo-Aramäischen, Barzan, Bijil und Shahe ist einer bereits ohne SprecherInnen. Der letzte Sprecher des Bijil verstarb 1998 (vgl. Ethnologue 2013). Grimes (2000) listet Lishanid Janan noch unter Bijil Judeo Neo-Aramäisch und bezeichnet die Sprache als ausgestorben. Der Ethnologue 2013 bezeichnet Bijil als Dialekt, zugehörig zu den Barzan und Shahe Varietäten. Die SprecherInnen des Barzani Judeo Neo-Aramäischen stammen aus drei Dörfern in der Nähe von Aqura im Irak, wo sie von acht Familien gesprochen wurde. Sämtliche SprecherInnen emigrierten 1951 nach Israel (vgl. Grimes 2000, p.536 unter „Bijil“; vgl. Ethnologue 2013). Die heutige SprecherInnenzahl wird mit 20 gelistet. Alle SprecherInnen sind über 70 Jahre alt, einige Personen mit passiver Kompetenz sind in ihren 50ern. Es gibt keine Personen, die ausschließlich Barzani sprechen (vgl. Ethnologue 2013).

Israelische Gebärdensprache (Israeli Sign Language ISL)

Es gibt 5.000 SprecherInnen in Israel (vgl. Louis et al. (ed) 2013). Während nicht alle Gehörlosen ISL verwenden (sh. Al-Sayyid Bedouin Gebärdensprache) gibt es ein breites Kursangebot für Hörende Personen, vor allem Eltern gehörloser Kinder. Der Ursprung von ISL liegt in der ersten Schule für Gehörlose in Israel, die 1934 im damaligen Palästina eröffnet wurde (vgl. Louis et al. (ed) 2013).

Jiddische Gebärdensprache

Laut Ethnologue 2013 ist die Jiddische Gebärdensprache verschieden von der Israelischen Gebärdensprache. Weitere Informationen dazu waren allerdings nicht verfügbar.

7. Weitere Sprachen

Wie bereits im Abschnitt über die Revitalisierung und den Status des Hebräischen erwähnt, wurde von jüdischen ImmigrantInnen erwartet, möglichst schnell Hebräisch zu lernen und alle anderen Sprachen nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch als Familiensprachen abzulegen. Auf diese Weise wurden die sprachlichen Ressourcen des Landes zu großen Teilen zu Gunsten des hebräischen Monolingualismus zerstört. In jüngster Zeit und nur in gewissen Fällen wurden diese Verluste erkannt und man begann Schritte in die Gegenrichtung zu setzen.

Im Folgenden werden einige der Sprachen, die immer noch SprecherInnen in Israel haben vorgestellt und ihr Status beschrieben. Die letzten Zensusdaten zu Sprachen wurden 1983 erhoben, jüngere Zahlen basieren auf Schätzungen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a S 2ff).

7.1. Englisch

Dem Englischen kommt, wie bereits eingangs erwähnt, ein Sonderstatus zu. Obwohl die Einwanderung aus englischsprachigen Ländern bei weitem nicht den Umfang wie z.B. die aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion hatte, ist die Bedeutung des Englischen viel größer. Seine Wichtigkeit bezieht das Englische aus seinem weltweiten Status als neue lingua franca. Nachdem die ehemalige Mandatssprache zunächst abgelehnt wurde, ist auch in Israel mittlerweile Englisch, wie Spolsky und Shohamy es ausdrücken, „*Everybody's second language*“ (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 154). Das Bildungsministerium steht mittlerweile unter Druck, den Englischunterricht immer früher beginnen zu lassen. Englisch ist auf vielen Wegweisern und Schildern auf den Straßen präsent.

7.1.1. Verbreitung des Englischen

Auch wenn die Vermutung nahe liegt, dass das britische Mandat über Palästina bereits den Grundstein für die Verbreitung des Englischen gelegt hat, so lehnen Spolsky und Shohamy dies ab: die Möglichkeit, die Unterrichtssprache im eigenen Schulsystem selbst festzulegen und die Praxis der Mandatsregierung offizielle

Dokumente auch ins Hebräische und Arabische zu übersetzen, minimierten den sprachlichen Einfluss der Mandatsregierung (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 158ff). Eine Reihe von Faktoren dürften bei der Verbreitung von Englisch in Israel eine Rolle gespielt haben/ spielen:

Eine wichtige Quelle für den Kontakt mit gesprochenem Englisch ist der Tourismus. Seit 1970 kamen immer mehr TouristInnen aus englischsprachigen Ländern nach Israel, so dass es 1987 bereits 1.378.700 waren (sh. Central Bureau of Statistics, Report on Migration and Tourism 1989; sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 165). Je mehr Englisch in nicht-englischsprachigen Ländern zu einer der wichtigsten Fremdsprachen wurde, je weiter stieg der Nutzen bei der Kommunikation mit verschiedensten TouristInnengruppen an. Dadurch wurde Englisch für viele Berufsgruppen interessant.

Einen weiteren Faktor sehen Spolsky und Shohamy in der Bedeutung des Englischen als quasi Zweitsprache des akademischen Lebens. Potentielle StudentInnen müssen nicht nur eine Bagrut Note in Englisch haben, auch ein Teil des psychometrischen Tests, der vor einer Zulassung zum Studium abgelegt werden muss, testet die Englischkenntnisse der BewerberInnen.

Während des Studiums wird von den StudentInnen erwartet große Mengen an englischen Texten bearbeiten zu können (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 166).

Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss englischsprachiger Medien. Die Möglichkeiten, englischsprachige Sendungen in Funk und Fernsehen zu empfangen, nahmen in den letzten Jahrzehnten stetig zu. War man zunächst noch auf Sender aus den Nachbarländern angewiesen, so ist es heute das israelische Fernsehen, das massig englisches Material liefert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 167f). Außer in bestimmten Fällen (z.B. Kinderfilmen) ist es nicht üblich Fernsehprogramme zu übersetzen/ zu synchronisieren, stattdessen werden sie nur mit Untertiteln versehen.

Das Internet stellt die neuste Entwicklung mit quasi unbegrenztem Zugang zu englischen Materialien und sehr viel weniger hebräischen Informationen dar.

Yocheved Deutch unterstreicht die legale Besserstellung des Englischen wenn sie daran erinnert, dass bis zu den bereits erwähnten Einsparungen 1982 alle rechtlichen Dokumente auch ins Englische übersetzt wurden. Weiters ist es immer noch möglich in Gerichten und bei Regierungsstellen auf Englisch vorzusprechen (vgl. Deutch

2005, p. 280f).

Es gibt sogar einige Dokumente, wo die Verfügbarkeit von englischen Übersetzungen vorgeschrieben ist. Dies sind Texte, welche sich dezidiert an Nicht-Hebräischsprachige richten, wie z.B. die nötigen Vorschriften zur Einreise nach Israel oder in Belangen, die Gesundheit, Sicherheit und die Rechte von TouristInnen betreffend (etwa die Hinzufügung von „Poison“ bei der Beschriftung giftiger Substanzen (sh. Deutch 2005, p. 281).

Es soll noch hinzugefügt werden, dass englischsprachige ImmigrantInnen generell sehr daran interessiert sind Hebräischkenntnisse zu erwerben, jedoch tendieren sie eher als andere Gruppen dazu bilingual zu bleiben (sh. Deutch 2005, p. 281) Diese Individuen mit Englisch als Erstsprache stellen eine wertvolle Quelle von native speakers als LehrerInnen an israelischen Schulen dar.

Wie eingangs bereits erwähnt, gehen Spolsky, Shohamy und Deutch davon aus, dass in Israel eine Art unausgeglichener Trilingualismus herrscht, der ins Gleichgewicht gebracht werden muss. Inwiefern das Englische als Gefahr wahrgenommen wird, bzw. wie darauf reagiert wird, ist Teil eines späteren Abschnittes.

7.1.2. Einfluss durch britische und US- amerikanische Politik

Im Fall einer so starken Verbreitung einer Sprache, macht es Sinn zu überprüfen, ob eine starke Sprachverbreitungspolitik des Mutterlandes dafür (mit-)verantwortlich ist.

Nach Ende der Mandatszeit versuchte England die Verbreitung des Englischen durch einen eigenen Erziehungsbeauftragten des British Council fördern zu lassen. Auf Grund des geringen Budgets bestand die genaue Tätigkeit nur darin, den Grad der Professionalität der Englischlehre zu erhöhen, nicht aber die Expansion zu fördern. Wegen Budgetknappheit wurde der Posten 1989 beinahe abgeschafft. Gleichzeitig wurden Sprachschulen in einigen der großen Städte eröffnet, die wirtschaftlich rentabel betrieben werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 163f).

Der Einfluss durch US Politiken ist sogar noch geringer: Außer einigen Sprachzentren und gelegentlich gehaltenen Fulbright Vorlesungen, gibt es so gut wie keine Aktivitäten in diesem Bereich (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 164).

7.1.3. Englisch in den hebräischen Schulen

Wie auch beim Arabischunterricht gab es in den Lehrplänen des Englischunterrichts starke Veränderungen. Das Schulwesen der Mandatszeit ließ ein Curriculum zurück, dass Englisch als Kultursprache betrachtete und nur über die Bearbeitung literarischer Texte (klassische Literatur, besonders Shakespeare) erschloss (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 158ff). Über viele kleine Schritte der Veränderung entwickelte sich der heutige Lehrplan, welcher den Fokus auf Vermittlung des Englischen als funktionales Kommunikationsmittel legt. Der Lehrplan von 1998 stellt einige Hauptziele auf: die soziale Interaktion, den Zugang zu Informationen, Vermittlung und Wertschätzung von Literatur, Kultur und Sprache; (vgl. die Darstellung der Entwicklung des Englischunterrichts bei Spolsky, Shohamy 1999a, p. 159f und p. 173- 183).

Der Englischunterricht beginnt seit der neuen Unterrichts policy von 1995/6 in der dritten oder vierten Schulstufe und ist bis inklusive der zwölften Schulstufe verpflichtend. Allerdings wurden zuvor bereits auf Verlangen auch Ausnahmegenehmigungen an Schulen erteilt, sodass es einige Grundschulen gab, die bereits früh mit dem Unterricht anfangen. So waren 1995 bereits 98% der SchülerInnen, die in der vierten Schulstufe Englischunterricht erhielten. 37% der SchülerInnen lernten bereits in der dritten Schulstufe Englisch und 5% bzw. 3% in der zweiten bzw. sogar schon in der ersten Schulstufe.

Einzigartig ist das Entgegenkommen des israelischen Bildungssystems den Kindern von englischsprachigen ImmigrantInnen und den Kindern, die durch einen (mindestens einjährigen) Auslandsaufenthalt einem englischsprachigen Schulsystem ausgesetzt waren. Auf Druck der Eltern wurden eigene Englischklassen für diese Kinder eingeführt, die es bereits in zahlreichen Schulen gibt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 178f).

7.1.4. Englisch in den arabischen Schulen

Der Englischunterricht beginnt in den arabischen Schulen in der fünften Schulstufe. Jedoch ist Englisch hier bereits die zweite Fremdsprache die gelernt werden muss,

nach Hebräisch (sh. oben) und somit auch das dritte Schriftsystem. Im Gegensatz zu den hebräischen Schulen verfügt das arabische Schulsystem nicht über ein Reservoir an Lehrpersonal mit Englisch als Erstsprache. In Vergleichen zwischen verschiedenen Testergebnissen der Leistungen von SchülerInnen aus den hebräischen und jenen aus den arabischen Schulen, schneiden letztere wesentlich schlechter ab (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 184).

Der Erwerb des Englischen ist den arabischen SchülerInnen (bzw. ihren Eltern) sehr wichtig, denn Englisch wird als wichtige Ressource zum wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg wahrgenommen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 183).

7.2. Französisch

Auch die Wichtigkeit des Französischen in Israel beruht auf einer großen Anzahl an SprecherInnen. Für die zahlreichen ImmigrantInnen aus Staaten Nordafrikas war Französisch entweder die Erst- oder die Zweitsprache. Die Identifikation mit der Sprache ist hoch, denn die Verbreitung des Französischen war am effektivsten bei den christlichen und jüdischen EinwohnerInnen des Maghreb, bei welchen die Identifikation mit (arabischer) Mehrheitskultur und –Sprache problematisch waren. (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 189ff). Auch aus Rumänien stammende EinwanderInnen hatten in zahlreichen Fällen Rumänisch und/ oder Jiddisch durch die prestigeträchtigere Kultursprache Französisch ersetzt.

Auch wenn im Allgemeinen die frankophonen EinwanderInnen zu Hebräisch wechselten, so gibt es hier eher noch eine Weitergabe der Sprache an die nächste Generation.

Spolsky und Shohamy (1999, p. 196) betrachten die Geschichte des Französischen in Israel und den Einfluss der französischen Sprachverbreitungspolitik und sie kommen zu dem Schluss, dass der Einfluss minimal ist. Auch wenn Französisch zur Mehrsprachigkeit der israelischen Gesellschaft beiträgt, eine besonders große Rolle spielt es nicht.

7.3. Adyghe

Es gibt 3.000 SprecherInnen des Adyghe in Israel (Lewis et al. (eds.) 2013). Adyghe

kam vor circa einhundert Jahren aus dem Kaukasus nach Israel. Die SprecherInnen leben in zwei Dörfern im Grenzgebiet zu Jordanien und sind sunnitische Muslime.

7.4. Al-Sayyid Bedouin Gebärdensprache

Die Al-Sayyid Bedouin Gebärdensprache (ABSL- Al-Sayyid Bedouin Sign Language) ist in der Gemeinde der Al-Sayyid Beduinen zu finden, welche als geschlossene Gruppe von 3.5000 Personen in Südisrael in der Negev Wüste leben. Diese Gemeinde lebt getrennt von anderen Gemeinschaften, wobei Heirat unter Verwandten verbreitet ist (vgl. Sandler et al. 2005, p. 2661). Diese Gemeinde ist circa 200 Jahre oder sieben Generationen alt.

ABSL wird nicht nur von den ungefähr 150 Gehörlosen der Al-Sayyid Beduinen gesprochen die vollkommen in das Gemeindeleben integriert sind, sondern auch von vielen Hörenden, oftmals Familienangehörigen (vgl. Sandler et al. 2005, p. 2662.). ABSL ist weder mit ISL (Israeli Sign Language) verwandt, noch mit der Jordanischen Gebärdensprache, welche in dem Dorf über das jordanische Fernsehen zugänglich ist (vgl. Lewis et al. 2013).

7.5. Armenisch

Die 3.000 ArmenierInnen in Israel sprechen eine Form des West Armenischen. Fast alle SprecherInnen sind Teil der armenischen christlichen Gemeinde in Jerusalem (vgl. Lewis et al. (eds.) 2013).

7.6. Domari

Domari wird von den 2.000 Doma in den Gegenden um die Städte Jerusalem, Ramallah und Gaza gesprochen. Es gibt zahlreiche Lehnwörter aus dem Arabischen und aus iranischen Sprachen (vgl. Lewis et al. 2013).

7.7. Polnisch

Es gibt ungefähr 100.000 SprecherInnen des Polnischen in Israel (vgl. Lewis et al. (eds) 2013). Bereits als Teil der frühen Einwanderungswellen kamen große Gruppen

polnischer JüdInnen nach Palästina und später nach Israel. Bachi (1956, p. 231) merkt allerdings an, dass die meisten dieser Einwanderer eine andere L1 als Polnisch hatten. Zumeist waren es SprecherInnen des Jiddischen, welche Polnisch nur zur Kommunikation mit ihrem nicht- jüdischen Umfeld verwendeten (sh. Jüdische Dreisprachigkeit). Nur eine kleine Elite gebildeter polnischer JüdInnen hielt länger am Polnischen fest.

Die hohe Anzahl an SprecherInnen heute ist nicht auf ImmigrantInnen zurückzuführen, sondern auf die zahlreichen ArbeitsmigrantInnen die in Israel Beschäftigung finden (sh. Sprachen der ArbeitsmigrantInnen).

7.8. Rumänisch

Es gibt 250.000 SprecherInnen des Rumänischen in Israel. Bereits in den ersten drei Jahren nach der Staatsgründung kamen 118.000 rumänische JüdInnen nach Israel. Bis zum Jahr 1989 waren es weitere 150.000 ImmigrantInnen. Während in den 1990er Jahren noch circa 1000 Personen aus Rumänien jedes Jahr nach Israel einwanderten, hat sich diese Zahl im neuen Jahrtausend auf einige hundert pro Jahr verringert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 189).

Laut Ben-Rafael (1994) zeigt sich zwar klar eine Verringerung der Kompetenz von Generation zu Generation, aber Rumänisch gehöre zusammen mit Spanisch, Deutsch und Jiddisch zu den „weniger vergessenen“ Sprachen.

Die hohe Anzahl an SprecherInnen ergibt sich für das Rumänische wie auch für das Polnische durch die zahlreichen ArbeitsmigrantInnen.

7.9. Ungarisch

Es gibt in Israel 70.000 SprecherInnen des Ungarischen (vgl. Lewis et al. (eds.) 2013). Die Immigration von UngarInnen nach Israel begann in den frühesten Jahren des Staates (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 203) 1948 bis 1957 mit einer Einwanderungswelle von ungefähr 23.000 Personen. Bis 1994 kamen weitere 14.000 ins Land, die Hälfte davon im Jahr 1957, nach dem Aufstand. Momentan immigrieren immer noch circa 200 UngarInnen pro Jahr nach Israel.

Bachi (1956) vergleicht die ungarischen EinwanderInnen mit den deutschsprachigen

dahingehend, dass der Sprachwechsel für diese Gruppe, die sich ebenfalls durch ein hohes Bildungsniveau auszeichnete langsam vor sich ging. Die Bedeutung der eigenen, ungarischen Identität war in der ersten Generation sehr hoch, wurde aber nicht an die folgenden Generationen weiter gegeben und viele Israelis ungarischer Abstammung verfügen bestenfalls über passive Sprachkenntnisse (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 203).

Während es zu früheren Zeiten auch Bagrut Klassen auf Ungarisch gab, so ist das Ablegen einer Bagrut auf Ungarisch heute ein seltenes Phänomen und wird zumeist von SchülerInnen gewählt, die selbst erst seit weniger als fünf Jahren in Israel leben (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 203).

Sprachen der rezenten Immigrationen

8. Russisch

Es gibt ca. 750.000 SprecherInnen des Russischen als Erst- oder als Fremdsprache in Israel (vgl. Lewis et al. (eds.) 2013)). Die Zusammenfassung von Erst- und Zweit- oder DrittsprecherInnen kommt daher, dass sämtliche ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion zunächst als russischsprachig kategorisiert wurden. Seit dem Mittelalter gab es größere Mengen jüdischer BewohnerInnen in den slawischen Ländern (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 234). Durch die gesellschaftliche und räumliche Abgrenzung der JüdInnen von der übrigen Bevölkerung bewahrte sich diese das Jiddische als Sprache der Gemeinde und erlernte die umliegenden Sprachen nur eingeschränkt, vor allem zu wirtschaftlichen Zwecken (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 234). Ansonsten blieben die JüdInnen Osteuropas in ihren Jiddisch sprechenden Enklaven (Shtetl).

8.1. Immigrationswellen aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion

Man unterscheidet zwischen fünf großen Einwanderungsblöcken (Aliyot) aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion.

8.1.1. Erste und Zweite Aliya

Die ersten russischen Immigranten waren bereits Teil der frühesten zionistischen Einwanderungswellen/ Aliyot (Sg.: Aliya; wörtlich: Aufstieg; Bezeichnung für die Einwanderung nach Israel) in den Jahren 1882 bis 1904 und 1904 bis 1914. Im Zuge diese Einwanderungswellen kamen circa 25.000 beziehungsweise 40.000 Einwanderer nach Israel (vgl. Burteisen 2003, p. 221; Spolsky, Shohamy 1999, p. 234).

Bereits im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert litten vor allem die JüdInnen Osteuropas besonders unter Antisemitismus, der sich in organisierten Gewaltausbrüchen (Pogromen) gegen die jüdische Bevölkerung entlud (vgl. Burteisen 2003, p. 221).

Andererseits kann nicht von Antisemitismus und Gewalt als einzige treibende Kräfte der Massenauswanderung ausgegangen werden. Wie Lederhändler (2008) schreibt, begann die Auswanderung der osteuropäischen JüdInnen bereits in den 1870er Jahren (vgl. Lederhändler 2008, p. 510) und führte zu diesem Zeitpunkt hauptsächlich in die Vereinigten Staaten von Amerika. Lederhändler argumentiert, dass vielmehr die marginalisierte und durch die Industrialisierung zunehmend prekärer werdende wirtschaftliche Situation der jüdischen ArbeiterInnen den Ausschlag zur den ersten Massenauswanderungen gaben. Palästina löste die Vereinigten Staaten erst dann als Ziel der Auswanderer ab, nachdem der Zionismus zu einer einflussreichen Bewegung herangewachsen war.

So wie der Antisemitismus teilweise durch den aufgekommenen Nationalismus (wieder) entfacht wurde, wurden auch die jüdischen Denker der Zeit davon beeinflusst (vgl. Burteisen 2003, p. 221; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 14, p. 234). In den Reihen der zwei Millionen Menschen welche vor dem Antisemitismus in Osteuropa flohen, finden sich nicht nur zahlreiche Denker und Aktivisten der zionistischen Bewegung, sondern auch viele ihrer Gründer. Aus der Not wurde die Vision eines eigenen Staates an der Stelle des vergangenen, biblischen geschaffen, in welchem eine neue Gesellschaft, basierend auf nationalen und sozialistischen Werten entstehen sollte. (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 14). Diese neuen Auswanderer waren zwar immer noch darauf aus, die Bedrohung und die katastrophalen

wirtschaftlichen Aussichten in den Ursprungsländern hinter sich zu lassen, jedoch gesellte sich eine ideologisch motivierte Vision hinzu.

8.1.2. NachzüglerInnen der zweiten Aliya

In den ersten Jahren der sowjetischen Herrschaft, zwischen 1919 und 1923 gelangten nochmals 16.000 osteuropäische JüdInnen nach Palästina. Bis 1930 waren es weitere 15.000 (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235), sodass 1931 die Hälfte der jüdischen Bevölkerung Palästinas aus der Sowjetunion stammte (vgl. Burteisen 2003, p.221; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235). Da die stalinistische Führung jede Auswanderung danach verbot und eine anti- zionistische Politik einschlug, nahmen die sowjetischen JüdInnen nicht an der umfassenden Einwanderung nach der Gründung des Staates 1948 teil, bis auf einige tausende, welchen es gelang, die polnische Staatsbürgerschaft zu erhalten (vgl. Burteisen 2003, p.221; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235).

In der Sowjetunion verbliebene JüdInnen

Nach der russischen Revolution stieg der Druck auf die jüdische Bevölkerung, Religion, Sprachen und Kultur abzulegen, rasch an. Millionen osteuropäischer JüdInnen fanden sich in einer Situation wieder in welcher sie mittels Terror und Verfolgung dazu gezwungen werden sollten sich mit der neuen sowjetischen Einheitskultur zu identifizieren (vgl. Burteisen, 2003, p. 221).

Durch die Assoziation des Jiddischen und des Hebräischen mit nationalen jüdischen Bewegungen wurden diese Sprachen verboten. Besonders in den 1950ern war dieses Verbot streng und der Besitz eines hebräischen Buches allein konnte ausreichen um für 15 oder 25 Jahre eingesperrt zu werden (vgl. Burteisen 2003, p. 222). Hebräisch konnte also nur unter strenger Geheimhaltung erlernt werden.

Die jüdische Bevölkerung wurde schnell in den neuen realsozialistischen Staat integriert, oder wie Spolsky und Shohamy (1999a, p. 235) behaupten, bestand sogar der Kern der sowjetischen Intellektuellen bald aus JüdInnen, die aktiv am Aufbau einer sowjetischen Kultur beteiligt waren. „Jude“ lautete trotzdem der Vermerk der Nationalität in den Papieren dieser Sowjetbürger.

Dieser Meinung widerspricht jedoch Burteisen (2003) vehement. Sie meint, dass die Annahme, dass die sowjetischen JüdInnen in ihrer relativen Isolation von anderen JüdInnen und unter dem Druck des sowjetischen Regimes ihre jüdische Identität völlig ablegten viel zu stark verallgemeinert wäre, und dass eine differenziertere Betrachtung notwendig ist. Burteisen (2003, p. 222) verweist auf die differenziertere Betrachtung durch Gitelman (1991), der zwischen aktiver, von außen sichtbarer und passiver, von außen unsichtbarer Identität unterscheidet.

Auf Grund dieser Unterscheidungen lassen sich die in der Sowjetunion verbliebenen JüdInnen nach Burteisen in fünf verschiedene Kategorien unterteilen:

Die ersten beiden Gruppen stellen jene mit einer aktiven, äußerlich erkennbaren jüdischen Identität dar.

Die erste Gruppe besteht aus in der Peripherie lebenden JüdInnen, welche ihren starken Bezug zum Judentum (und eventuell sogar dem Zionismus) erhalten haben (vgl. Burteisen 2002, p. 222). Nach Leshem und Lissak (1995) war es je weiter man von Moskau entfernt war umso einfacher aktiv Judentum auszuleben, wie etwa die Synagoge zu besuchen, koscheres Essen zu kochen und auch Jiddisch untereinander zu sprechen.

Die zweite Gruppe besteht aus jenen Personen, welche trotz Gefahren ihrer Identität und vor allem auch ihrem Zionismus weiter aktivistisch Ausdruck verleihen wollten. Demnach wurde jene Gruppe stark diskriminiert und verfolgt (vgl. Burteisen 2003, p. 222).

Die folgenden Gruppen drei bis fünf sind jene mit einer passiven beziehungsweise von außen nicht erkennbaren jüdischen Identität. Grund für diesen Rückzug der jüdischen Identität aus der Öffentlichkeit und die (scheinbare oder tatsächliche) Konformität mit der staatlich diktierten Assimilation war die Hoffnung auf diesem Weg Unterdrückung und Repression zu entgehen (vgl. Burteisen 2003, p. 222).

Die dritte Gruppe waren jene, welche ihre jüdische Identität zwar behielten, aber ihr auf Grund der Gefahr keinen Ausdruck verleihen konnten. Gitelman bezeichnet dies als das „Innere Exil“ (vgl. Gitelman 1991, p. 9).

Der vierten Gruppe gehören jene Personen an, welche auf Grund der sozioökonomischen Gegebenheiten ihre jüdische Identität, auch passiv, nicht mehr aufrecht erhalten wollten. Sie wurden also durch äußere Umstände zur Assimilation

gedrängt (vgl. Burteisen 2003, p. 222).

Der fünften und letzten Gruppe gehören jene Personen an, welche aktiv an der Russifizierung teilgenommen haben und jede Identifikation mit der verachteten Kultur des jiddischen Shtetls ablehnten um statt dessen voll an der neuen sowjetrussischen Kultur Teil zu haben (vgl. Burteisen 2003, p. 222). Auf jene Gruppe, so räumt Burteisen (ibid) ein, passe die Beschreibung, dass jüdisch sein nur mehr ein Vermerk im Reisepass wäre (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235).

Die Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen den erwähnten fünf Gruppen liegt laut Burteisen (2003, p. 222f) darin, dass daraus ersichtlich wird, dass nur zwei von fünf Gruppen sowjetischer JüdInnen tatsächlich ihre jüdische Identität aufgaben und nur eine davon nicht aus Zwang. Bezüglich der Größe der jeweiligen Gruppen waren keine statistischen Daten verfügbar (vgl. Burteisen 2003, p. 223).

Interessant ist die Betrachtung der Frage weshalb der jüdische Aspekt der Kultur und die Sprachen der sowjetischen JüdInnen ab einem gewissen Zeitpunkt als negativ und feindlich wahrgenommen wurden, wenn dies doch zuvor nicht der Fall gewesen war.

Jeffrey Veidlinger (2003) vertritt die Meinung, dass die Verfolgung der sowjetischen JüdInnen vor allem im Zeitraum 1948 bis 1953 nicht nur auf bereits zuvor existierenden Vorurteilen und Antisemitismus beruht. Vielmehr vermutet er eine weitreichende Verfolgungspolitik von Diasporagemeinden als Personengruppen mit einem Bezug zu einem Staat, der nicht Teil der Sowjetunion ist (vgl. Veidlinger 2003, p. 5). Diese Politik wird durch die Beispiele anderer Gruppen deutlich gemacht. Der Wandel der sowjetischen JüdInnen von einer indigenen Minderheit zu einer potentiell gefährlichen Diasporagemeinde in den Augen des Sowjetregimes, fand mit der Gründung des Staates Israels statt. Durch ihre Verbindung zu Israel durch Religion, Zionismus oder ausgewanderte Familienangehörige wurde die Loyalität der sowjetischen JüdInnen fragwürdig in den Augen des Regimes (vgl. Veidlinger 2003, p. 5f). Die Verfolgung, welche 1948 systematisch durchführt wurde, erklärt Veidlinger als Verfolgung einer nationalistischen Minderheit.

Gitelman (2010) beginnt seine Betrachtung der jüdischen Identität in ehemaligen SowjetbürgerInnen mit der Schilderung der überdurchschnittlich hohen Teilnahme von sowjetischen JüdInnen an allen öffentlichen Belangen von Bildung

über Militär und natürlich der Parteimitgliedschaft. Dies führt er darauf zurück, dass derartige Möglichkeiten den JüdInnen im zaristischen Russland nicht offen standen (vgl. Gitelman 2010, 528f). Somit befanden sich zum Beginn des kalten Krieges überproportional viele JüdInnen in einflussreichen Positionen. Gitelman beschreibt wie mit dem Beginn des kalten Krieges, das zuvor idealisierte internationalistische Konzept von Stalin zum feindlichen Kosmopolitismus verkehrt wurde. Dies geschah als Teil der Verschiebung des Verhältnisses der verschiedenen Kulturen innerhalb der Sowjetunion. Ausgerechnet der nicht russische Stalin ernannte alles Russische zur überlegenen Kultur gehörig, während alles nicht-russische dementsprechend als unterlegen oder gar minderwertig gelten musste (vgl. Gitelman 2010, p. 530). Auch wenn es von Gitelman nicht direkt als solches bezeichnet wird, so beschreibt auch er, wie die sowjetischen JüdInnen auf Grund ihres Jüdischseins etwas Bedrohliches bekommen. Veidlinger beschreibt das Problem klar als Frage nach der Loyalität einer Minderheit, während Gitelman in der Sprache des Sowjetregimes bleibt und den Verdacht auf das angenommene, kosmopolitische Wesen der JüdInnen zurück führt.

8.1.4. Einwanderung 1967 bis 1988 (bzw. Dritte Aliya)

Im Zeitraum der späten 1960er Jahre bis in die 1980er Jahre hinein kam es zu einem Wiedererwachen der Nationalitäten innerhalb der Sowjetunion.

In diesem Klima beschäftigte sich eine wachsende Anzahl an sowjetischen JüdInnen wieder mit dem Judentum und ihrer eigenen jüdischen Identität. Auch diese Personen wurden noch Opfer einer Reihe an Einschüchterungstaktiken (vgl. Basok, Benifand 1995, p. 504).

Viele der lange Inhaftierten hatten gerade in den Gefängnissen mehr Kontakt zu anderen JüdInnen und mehr Möglichkeiten Hebräisch zu lernen und sich mit dem Judentum zu befassen, als dies außerhalb der Gefangenschaft der Fall gewesen wäre (vgl. Burteisen 2003, p. 223).

Aber auch in den Städten mit größerer jüdischer Bevölkerung entstanden, durch die Aufnahme diplomatischer Kontakte zwischen Israel und der Sowjetunion motiviert und von jüdischen Organisationen unterstützt, Gruppen, die sich mit dem Judentum und dem Erlernen des Hebräischen beschäftigten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235).

In diesem Klima, geprägt von den tiefgreifenden Reformen der 1980er Jahre, wurde die Ausreise wieder möglich und zusehends wurden mehr Anträge auf Ausreise nach Israel genehmigt.

Die etwa 165.000 JüdInnen welche bis 1988 nach Israel kamen, waren Einwanderer mit hoher Motivation nach Israel zu kommen. Bereits fünf Jahre nach der Einwanderung waren 90% der Erwachsenen, welche aus den europäischen Teilen der Sowjetunion stammten, in der Lage fließend Hebräisch zu sprechen und ebenso zwei Drittel der Einwanderer aus den übrigen sowjetischen Teilgebieten (vgl. Spolsky, Shohamy, 1999, p. 235).

8.1.5. Die Massimmigration der 1990er Jahre, die „Große Aliya“

Anfang der 1990er Jahre versuchte Gorbatschow mit seiner Politik der offenen kulturellen Grenzen, eine Ausreisepolitik zu schaffen, welche jedoch nicht zu einer Massenauswanderung führen sollte, denn durch eine gleichzeitige Schaffung religiöser Freiheit sollte eine solche obsolet werden. Zu dieser Möglichkeiten des Auslebens von Religion gehörten für die jüdischen Sowjetbürger die Erlaubnis Hebräischunterricht abzuhalten und Synagogen, Kulturzentren und Yeshivot zu gründen (vgl. Burteisen 2003, p. 223). Dennoch kam es zu einer Massenauswanderung von sowjetischen JüdInnen. Burteisen (2003, p. 223) führt dies auf die Angst zurück, dass es zu erneuten gewalttätigen Übergriffen auf die jüdische Bevölkerung kommen sollte und eine Massenpanik ausgelöst wurde.

Litwin und Leshem (2008) listen drei Hauptgründe für die Massenauswanderung auf. Zunächst identifizieren sie die damals beginnende wirtschaftliche Krise als eine direkte Bedrohung für die Mittelschicht, welcher die sowjetischen JüdInnen überwiegend angehörten (vgl. Leshem, Litwin 2008, p. 904).

Weiters gehen sie wie Burteisen (2003) davon aus, dass mit dem Wiedererwachen der Nationalismen der Völker der ehemaligen Sowjetunion ein Ansteigen des Antisemitismus und der Bedrohung für die JüdInnen Hand in Hand ging (vgl. Leshem, Litwin 2008, p. 904).

Weiters erlaubten es die neuen Reisemöglichkeiten Familienangehörigen nachzureisen, die das Land schon viel früher verlassen hatten und von ihren eigenen Erfolgen in Israel, den Vereinigten Staaten oder andernorts berichteten (vgl. Leshem,

Litwin 2008, p. 904).

In den ersten fünf Jahren der Massenimmigration, also zwischen 1989 und 1994, kamen eine halbe Million ImmigrantInnen nach Israel (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235). Bis zum Jahr 2000 wurde eine Million erreicht (vgl. Burteisen 2003, p. 224). Mit dieser Million EinwanderInnen kam eine nicht genau bekannte Anzahl an Familienangehörigen, von denen viele nicht jüdisch waren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235).

Nur ein Teil der sowjetischen JüdInnen, welche das Land nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion verließen, kam nach Israel. Die Frage stellt sich also, weshalb Israel überhaupt von so vielen MigrantInnen ausgewählt wurde.

Spolsky und Shohamy (1999, p. 236) sehen den Grund hierfür nicht in einer besonderen Beziehung zu Israel oder dem Zionismus. Vielmehr waren vor allem wirtschaftliche Motivationen ausschlaggebend und Israel bot durch das Rückkehrrecht und seine westliche Ausrichtung der Wirtschaft eine attraktive Möglichkeit. Auch Burteisen (2003, p. 224) führt den Wunsch nach einer ökonomisch gesicherten und politisch freieren Zukunft sowie eine mögliche Familienzusammenführung als Motivationen an.

Jedoch weist Burteisen die Verallgemeinerung dieser Aussage zurück. Sie bezieht sich auf die differenziertere Betrachtung der jüdischen Identität in der Sowjetunion und zeigt auf, dass drei der fünf diskutierten Gruppen sehr wohl ihre jüdische Identität bewahrt hatten und ethnisch-religiöse Motive oder gar zionistische, sehr wohl eine Rolle in der Entscheidung vieler MigrantInnen gespielt haben (vgl. Burteisen 2003, p. 224).

8.2. Eigenschaften der ImmigrantInnen der „Großen Aliya“

Spolsky und Shohamy (1999, p.236) weisen zwar darauf hin, dass die Eigenschaften der neuen ImmigrantInnen eine Rolle in ihrem sprachlichen Verhalten, nämlich der Sprachloyalität dem Russischen gegenüber, spielen. Gemeint wird hier jedoch speziell die oben erwähnte Unterstellung, dass es keinerlei tieferliegende Verbindung zu Israel und dem Judentum gäbe.

Andere AutorInnen (z.B. Burteisen 2003, Kopeliovich 2011, Remennick 2003a) sehen weitere Gründe für das sprachliche Verhalten der ImmigrantInnen in der Zusammensetzung und den Eigenschaften dieser Aliya.

Zunächst ist die Betrachtung der ethnischen und geographischen Zusammensetzung interessant. Wie bereits angemerkt, wird zumeist davon ausgegangen, dass alle ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion ErstsprecherInnen des Russischen sind. Im letzten sowjetischen Zensus 1989 (vgl. Remennick 2003a, p. 433) gaben circa 90% der sowjetischen JüdInnen an, dass Russisch ihre Erstsprache wäre. Nur ältere Personen, vor allem aus der Peripherie der Sowjetunion, gaben andere Sprachen wie Jiddisch, Ukrainisch oder Georgisch an.

Ein Drittel der Immigrantinnen stammt aus den urbanen Ballungsräumen um Moskau und Leningrad/St. Petersburg (vgl. Burteisen 2003, p. 224; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235), da die sowjetischen JüdInnen die am stärksten urbanisierte Minderheit der Sowjetunion darstellten (vgl. Remennick 2003a, p. 433).

Die nächste große Gruppe kam aus der Ukraine (vgl. Burteisen 2003, p. 224; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235) und sprach im Allgemeinen sowohl Russisch als auch Ukrainisch, jedoch bevorzugte sie den Gebrauch des Russischen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235).

Ein Viertel der EinwanderInnen stammt aus den asiatischen Teilrepubliken der Sowjetunion, vor allem aus Aserbaidshan und Usbekistan (vgl. Burteisen 2003, p. 224; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 236). Diese JüdInnen, als Bucharen bezeichnet nach ihrem geographischen Herkunftsgebiet Bucharan, waren überwiegend bilingual in ihrer ethnischen Sprache Bucharisch und dem dominanten Russisch (vgl. Remennick 2003a, p. 433).

Die Alters- und Familienstruktur der ImmigrantInnen unterscheidet sie von anderen MigrantInnengruppen und auch von der Mehrheitsbevölkerung. Der Anteil an älteren Menschen ist überdurchschnittlich hoch, so waren 7% der MigrantInnen zwischen 65 und 74 Jahren alt, 3% sogar über 75. Der Anteil an Kindern war niedrig (vgl. Burteisen 2003, p. 224).

Viele Mütter waren Alleinerzieherinnen, mit einem Anteil von insgesamt 14% geschiedenen Frauen und 13% verwitweten (vgl. Burteisen 2003, p. 224).

Die durchschnittliche Haushaltsgröße von 3,2 und die niedrige Geburtenrate liegen

unter dem Durchschnitt der übrigen jüdischen Israelis (vgl. CBS – Central Bureau of Statistics, 1997- 2001).

Überdurchschnittlich hoch ist hingegen das Bildungsniveau der sowjetischen Einwanderer. Die sowjetischen JüdInnen waren ein wichtiger Teil der Intelligentsia und waren somit Teil einer Elite. 60% der sowjetischen JüdInnen hatten Universitätsabschlüsse (vgl. Burteisen 2003, p. 225; Remennick 2003a, p. 433). Das Humankapital dieser Einwanderungswelle ist somit um ein vieles höher als es bei vorherigen, oder (zeitgleich) etwa bei den Beta Israel der Fall gewesen ist (vgl. Horowitz 1996, p. 513).

8.3. Aufnahme der ImmigrantInnen

Die ImmigrantInnen aus der Sowjetunion wurden, wie andere jüdische ImmigrantInnen auch, gemäß des Rückkehrrechts mit offenen Armen empfangen. Die Aufnahmepolitik und -strategie für neue EinwanderInnen (olim chadashim) war von Beginn des Staates an ein wichtiges Thema und unterstand zentraler Lenkung (vgl. Lewin-Epstein et al. 2003, p. 395ff).

Neue Einwanderer wurden nach ihrer Ankunft zunächst in Aufnahmezentren untergebracht, wo sie im Ulpan Hebräisch lernen konnten und mit anderen Notwendigkeiten ihres neuen Heimatlandes vertraut gemacht wurden (z.B. administrativen Prozeduren zur Erlangung aller notwendigen Dokumente); (vgl. Burteisen 2003, p. 226; Lewin-Epstein et al. 2003. p. 396f). Alternativ dazu wurden Olim Chadashim in staatlichen Wohnprojekten untergebracht, um bestimmte Gebiete dichter zu besiedeln oder die zu hohe Konzentration von MigrantInnen zu verhindern (vgl. Burteisen 2003, p. 226; Lewin-Epstein et al. 2003. p. 396f).

Mitte der 1980er Jahre kam es zu einem Wandel der Aufnahmepolitik. Auf Druck verschiedener Stellen, vor allem von Seiten des Finanzministeriums, wurde ein neuer Ansatz der Aufnahme, orientiert an den Grundsätzen der freien Marktwirtschaft, formuliert und schließlich die „direkte Aufnahme“ eingeführt (vgl. Burteisen 2003, p. 226; Lewin-Epstein et al. 2003, p. 397; Horowitz 1996, p. 522). Direkte Aufnahme bedeutet, dass die Neuankömmlinge nicht mehr direkt vom Staat aus untergebracht und versorgt werden, statt dessen erhält jeder Einwanderer den „Aufnahme- Korb“ (Sal Klita).

Damit erhält jede/r ImmigrantIn eine gewisse Geldsumme, welche jedoch immer wieder gekürzt wurde und ist nun selbst dafür verantwortlich einen Wohnort und einen Arbeitsplatz zu finden (vgl. Burteisen 2003, p. 226; Lewin-Epstein et al. 2003, p. 397; Horowitz 1996, p. 522). Weiters sind der Anspruch auf günstigere Mieten in staatlichen Wohnprojekten, Zugang zu staatlichen Dienstleistungen und Krediten sowie Steuererleichterungen und anderes Bestandteil des Sal Klita (vgl. Horowitz 1996, p. 522).

Nach anfänglichen Erfolgen dieses Modells (vgl. Lewin-Epstein et al. 2003, p. 397) sah sich diese neue Politik Anfang der 1990er Jahre mit der Herausforderung einer Masseneinwanderung bislang unbekannter Dimensionen konfrontiert.

ImmigrantInnen, die in der Nähe von Freunden und Familie leben wollten überschwemmten den Wohnungs- und Arbeitsmarkt der Ballungsräume wie Tel Aviv oder Haifa (vgl. Burteisen 2003, p. 226).

Menschen ohne FreundInnen und Verwandte in Israel landeten am Flughafen und wussten nicht wo sie hin gehen sollten (vgl. Lewin-Epstein et al. 2003, p. 397).

Ohne die staatliche Lenkung der Aufnahme der EinwanderInnen wurden familiäre und andere soziale Netzwerke, Freiwillige HelferInnen neuer Organisationen und auch die lokalen Regierungen entscheidend für die Versorgung (vgl. Horowitz 2003, p. 522).

1989 erreichte die Situation kritische Ausmaße: ein Drittel der ImmigrantInnen, vor allem AlleinerzieherInnen, ältere Menschen und chronisch Kranke, konnten keine Wohnungen kaufen und hatten Probleme damit für Mietwohnungen zu bezahlen (vgl. Horowitz 2003, p. 523).

Das Versagen des „Aufnahme Korbs“ führt Doron (1991) auf folgende Punkte zurück:

Zunächst nahmen die Kosten für Unterkunft einen enormen Teil der zur Verfügung gestellten Mittel in Anspruch. Nicht nur waren die Mittel gekürzt worden, auch die Ankunft so vieler MigrantInnen in den Ballungszentren hatte zu Chaos auf dem Wohnungsmarkt geführt (vgl. Burteisen 2003, p. 226, Horowitz 1996, p. 523).

Weiters hatte das Wohlfahrtssystem des Staates in den letzten Jahren abgebaut und dies betraf besonders die sozioökonomisch schwachen Olim Chadashim (vgl. Doron 1991). Drittens wurden die MigrantInnen von der politischen Entscheidungsfindung

betreffend der Fragen der Sozialhilfe ausgeschlossen. Und letztendlich waren die Ressourcen der Unterstützung durch Organisationen und Einzelpersonen erschöpft (vgl. Doron 1991).

Das Scheitern dieser Aufnahmepolitik führte in den Wahlen 1992 schließlich zu einer Welle an Protestwählern und zur Ablösung der Likud Partei durch die Avoda Partei (vgl. Horowitz 2003, p. 52).

Der erste Teil der Masseneinwanderung zwischen 1990 und 1994 vergrößerte die israelische Gesamtbevölkerung um fast 10% (vgl. Lewin-Epstein et al. 2003, p. 397). Lewin-Epstein et al. weisen darauf hin, dass die Arbeitslosenrate in Israel vor der Masseneinwanderung bereits bei 8.9% lag. Nach ihrer Ankunft war der Status der Neuankömmlinge in Israel niedrig und damit der soziale Abstieg im Vergleich zu ihrem Ursprungsland unvermeidlich (vgl. Burteisen 2003, p. 227). Eine derartige Menge qualifizierter Arbeitskräfte konnte nicht beschäftigt werden. Dies führte dazu, dass die MigrantInnen Arbeitsplätze annehmen mussten, für welche sie weit überqualifiziert waren (vgl. Burteisen 2003, p. 228; Lewin-Epstein et al. 2003, p. 417; Remennick 2004, p. 434). Viele fanden überhaupt keine Arbeit, so waren 1991 40% der neu Eingewanderten aus der ehemaligen Sowjetunion ohne Beschäftigung (vgl. Burteisen 2003, p. 228).

Zu den Problemen am Arbeits- und Wohnungsmarkt kamen noch eine Reihe weiterer Faktoren hinzu, welche die Einstellung der MigrantInnen zu ihrem neuen Heimatland negativ beeinflusste. Beispielsweise vertritt Burteisen (2003, p. 227) die Ansicht, dass Israel auf die ehemaligen SowjetbürgerInnen den Eindruck einer Theokratie erweckte. Die enttäuschten EinwanderInnen drückten ihren Unmut aus, was wiederum von Seiten der israelischen Gesellschaft als Unwillen zur Integration interpretiert wurde (vgl. Burteisen 2003, p. 227). Burteisen weist auch auf die Vorurteile gegenüber „den Russen“ hin, welche aufbrachen, sobald die erst Euphorie über die neuen Einwanderer verflog (ibid).

Die Situation hat sich weitgehend bis in die späten 1990er Jahre konsolidiert. Auch wenn Vorurteile und sozioökonomische Benachteiligung weiterhin vorhanden sind, so nahmen die „russischen“ JüdInnen an Einfluss enorm zu. Dies wird beispielsweise am politischen Machtgewinn der von ehemals sowjetischen JüdInnen

gegründeten Parteien sichtbar (vgl. Remennick 2011, p. 435; zum gesellschaftlichen Einfluss der „RussInnen“ vgl. Al-Haj 2002; zum politischen Einfluss der „RussInnen“ vgl. Horowitz 2003).

8.4. Sprachliche Integration der Masseneinwanderung

Seit 1990 war der Besuch eines Ulpan, also eines intensiven Hebräischkurses, der den Einwanderern kostenlos zu Verfügung steht, nicht mehr verpflichtend, um die finanziellen Leistungen zur Aufnahme in Anspruch zu nehmen (vgl. Burteisen 2003, p. 227). Dem Hebräischunterricht für die neuen Einwanderer wurde jedoch Unterricht über Judentum und jüdische Geschichte hinzugefügt, da diese Kenntnisse als verbesserungswürdig angesehen wurden (vgl. Burteisen 2003, p. 227). Viele Menschen nahmen dieses Angebot nicht in Anspruch und besuchten entweder später oder niemals einen Sprachkurs. Auch diese Maßnahme trug zum Gefühl der Ablehnung der Olim Chadashim durch die Mehrheitsbevölkerung bei (vgl. Burteisen 2003, p. 227). Hebräisch wurde folglich oft „auf der Straße“ oder bei der Arbeit gelernt und nicht in einer strukturierten Form (vgl. Burteisen 2003, p. 227).

Andererseits geht Remennick (2003, p. 435) davon aus, dass die meisten Olim Chadashim sehr wohl zu irgendeinem Zeitpunkt eine staatlichen Ulpan besucht haben, auch wenn dies nicht direkt nach der Ankunft in Israel geschah.

Das Festhalten an Identität und Sprache ist für diese Gruppe viel einfacher als für vorangegangene, alleine schon wegen ihrer Größe (vgl. Burteisen 2003, p. 228; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 236) und Konzentration in einigen Regionen, welche einen stärkeren Widerstand gegen einen Sprachwechsel nach sich zog. Ebenso spielen die Altersstruktur und der hohe Bildungsgrad der Masseneinwanderung eine große Rolle, da beide Faktoren zu einem sehr starken Bezug zur russischen Sprache und Kultur geführt haben.

Es hat sich eine regelrechte russische Subkultur gebildet, mit eigenen Geschäften deren MitarbeiterInnen nur Russisch sprechen (vgl. Burteisen 2003, p. 228) und einem vielfältigen Kultur- und Medienangebot und sogar Stadtteilen und Gemeinden, in denen fast nur Russisch gesprochen wird (vgl. Burteisen 2003, p. 228; Remennick 2003a, p. 434). Die Menge an potentiellen KonsumentInnen russischer Medien macht es wirtschaftlich sinnvoll, in ihre Produktion zu investieren (vgl. Spolsky,

Shohamy 1999a, p. 236). Es gibt mittlerweile über 50 russischsprachige Tages-, Wochen- und Monatsmagazine und Zeitschriften (vgl. Burteisen 2003, p. 229), während es 1989 nur eine einzige russischsprachige Tageszeitung gab (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 237).

Zwar gab es seit 1967 ein wachsendes Angebot an russischen Radiosendungen sowie Fernsehprogrammen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 237), den Bedarf an audiovisuellen Medien decken aber hauptsächlich per Satellit oder Kabel empfangbare Programme direkt aus der Russischen Föderation. Der einfache Zugang zu Medien aus der alten Heimat ermöglicht Kontakt zur russischen Kultur und dem Tagesgeschehen zu halten (vgl. Burteisen 2003, p. 229). Es gibt auch eigene mediale Produktionen in russischer Sprache in Israel, sowie ein Angebot an Untertiteln im Fernsehen.

Kulturelle Darbietungen können auch ausschließlich auf Russisch konsumiert werden. Russische Theater- und Tanzgruppen, sowie KünstlerInnen jeder Art, waren Teil der Masseneinwanderung und nahmen in Israel wieder ihre Tätigkeiten auf, da ein ausreichend großes Publikum vorhanden ist (vgl. Burteisen 2003, p. 229).

Die Privatwirtschaft und öffentliche Einrichtungen reagierten auf den neuen Bedarf an Beratung und Dienstleistungen in russischer Sprache durch das Einstellen von SprecherInnen des Russischen und der Bereitstellung gewünschter Dienstleistungen auf Russisch (vgl. Kopeliovich 2011, p. 116). In medizinischen Einrichtungen, Regierungsstellen, Banken, etc. kann so gut wie immer ein/e russisch sprechende/r Angestellte/r gefunden werden bzw. wurde die zwingende Verwendung von Russisch bei Aussendungen in bestimmten Bereichen sogar gesetzlich festgeschrieben (vgl. Deutch 2005, p. 283).

8.4.1. Spracheinstellung und Sprachbeherrschung der ImmigrantInnen

Die ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion sind im Allgemeinen überzeugt davon, dass ein gewisses Niveau der Beherrschung der hebräischen Sprache notwendig ist um sich in Israel zurecht zu finden und in der Lage zu sein, beruflich tätig sein zu können (vgl. Remennick 2003a, p. 435).

Burteisen präsentiert (Burteisen 2003) einige Ergebnisse eines soziolinguistischen

Drei-Jahres-Projekts das mit jüdischen EinwanderInnen aus der ehemaligen Sowjetunion nach Israel und nach Deutschland befasst war. Die Einstellung der RussischsprecherInnen, welche nach Israel gingen, werden ähnlich beschrieben wie in Remennick 2003a (vgl. Burteisen 2003, p. 230), jedoch mit einigen Ergänzungen. Außer der genannten Bedeutung des Hebräischen für das Berufsleben wird das Sprechen der Sprache auch als Grundvoraussetzung für ein Heimatgefühl bezeichnet. Die Kommunikation mit den Mitmenschen und die Sprache als Grundlage für jedwede kulturelle Integration werden auch als wichtige Gründe genannt, weshalb die Beherrschung des Hebräischen für die Befragten sehr wichtig ist. Die TeilnehmerInnen waren zum Zeitpunkt der Befragung zwischen und 31 und 59 Jahren alt und damit auch zum Zeitpunkt der Einwanderung bereits erwachsen.

Doch auch wenn dem Hebräischen zumindest für alle Belangen des öffentlichen Lebens eine wichtige Rolle bescheinigt wird und die Mehrheit der ImmigrantInnen mittlerweile über eine gewisse Kompetenz im Umgang mit der Sprache verfügt (vgl. Remennick 2011, p. 435), ist Hebräisch trotzdem nicht die primäre Sprache (vgl. Remennick 2011, p. 435).

Der Grad an sprachlicher Integration variiert nach dem Alter (vgl. Leshem 2005, p. 82), je jünger die Personen und damit umso höher ihre Notwendigkeit zur Integration in die Berufswelt, umso wahrscheinlicher ist eine hohe Kompetenz des Hebräischen. Zusammenfassend kann für den Sprachgebrauch der Erwachsenen nur die starke Identifikation mit dem Russischen, sowie die Enttäuschung und Frustration über die neue Lebenssituation erneut als Begründung angeführt werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 236f). Russisch ist ein bedeutender Ausdruck der Identität, während Hebräisch nützlich und notwendig ist. Wenn auch Hebräisch als Schlüssel zu beruflichem Erfolg gesehen wird, so haben tatsächlich nur jene eine Chance ein hohes Niveau in der Sprachbeherrschung zu erreichen, die auch einen anspruchsvollen Arbeits- oder Studienplatz in einer hebräischen Umgebung haben (vgl. Remennick 2003a, p. 440; 2004, p. 435). Personen, die erfolgreich Hebräisch und Russisch beherrschen, ziehen es dennoch zumeist vor mit anderen EinwanderInnen Russisch zu sprechen (vgl. Remennick 2003a, p.435).

Die Akkulturation der Erwachsenen war eine weitgehend additive, das heißt das Hebräische und die israelische Kultur wurden der bereits formierten eigenen

russischen Identität und Sprache hinzugefügt ohne sie zu verletzen (vgl. Golan-Cook, Olshtain 2011, p. 364).

Die Forschung schenkt der sogenannten Generation 1.5 besondere Aufmerksamkeit. Damit sind jene Jugendlichen gemeint, welche noch in der Sowjetunion geboren wurden aber als Kinder nach Israel kamen (vgl. Remennick 2003a, p. 446f). Diese Jugendlichen waren nach ihrer Einwanderung ständig dem Einfluss sowohl von Kultur und Sprache der Eltern als auch Kultur und Sprache des neuen Landes ausgesetzt. Diese Jugendlichen wurden überwiegend schneller kompetente SprecherInnen des Hebräischen als ihre Eltern außer jenen die schnell in das Berufsleben integriert wurden, und vor allem schneller als ihre Großeltern (vgl. Remennick 2003a, p. 445f), was zu einer Machtverschiebung innerhalb der Familie und zu Konflikten führte. Trotz der positiven Ergebnisse im Hebräischerwerb, schneiden die Kinder der ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion immer noch schlechter bei Tests in Bezug auf das Lesen und Schreiben auf Hebräisch ab, als ihr AlterskollegInnen mit israelischen Eltern (vgl. Leshem 2005, p. 82).

Remennick (2003) beschreibt die Ergebnisse einer Studie, in der unter anderem auch diese Gruppe der Generation 1.5 näher betrachtet wurde (p. 446-448). Die Jugendlichen dieser Generation wiesen alle hohe Kompetenz im Hebräischen auf, jedoch gab es große Unterschiede was das Russische betraf. Zwei Drittel der Befragten wiesen Zeichen von Spracherosion auf. Die Kompetenz des Russischen war höher bei jenen Personen, die bereits 5 bis 7 Jahre lang die Schule auf Russisch besucht hatten (vgl. Remennick 2003a, p. 447). Entscheidend waren weiters die Faktoren der elterlichen Spracheinstellung und der Zugang zu organisiertem Unterricht und Aktivitäten auf Russisch. In der Studie von Tannenbaum und Berkovich (2005) bezeichneten sich über 50% der Jugendlichen als bilingual (p. 297).

Wie bereits angemerkt, fühlen sich die (erwachsenen) ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion stark mit der russischen Sprache und Kultur verbunden (vgl. Remennick 2003b, p. 41), was teilweise auch auf die sowjetische Russifizierungsstrategie zurückzuführen ist (vgl. Burteisen 2003, p. 333) aber auch auf den hohen Bildungsgrad der MigrantInnen und des hohen Prestige des Russischen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 236). Diese Verbundenheit führt zu

einem starken Wunsch, die Sprache an die nächste Generation weiterzugeben, was nicht mehr problemlos funktioniert.

Die starken Veränderungen und der wirtschaftliche, soziale und kulturelle Druck den die Einwanderer erlebten, wirkte sich stark auf die Kinder aus, welche dann auch noch in, auf diese Menge neuer, nicht Hebräisch sprechender SchülerInnen nicht vorbereitete Schulen (vgl. Kopeliovich 2011, p.10f) kamen, um dort als Israelis ihre Schulbildung fortzusetzen. Die Anfangsphase war geprägt von Konflikten zwischen den neuen SchülerInnen und SchülerInnen welche zu den nicht-europäischen oder orientalischen JüdInnen zählen, den Misrachim (vgl. Remennick 2003b, p. 41), sowie einer hohen Rate an Schulabbrüchen. Dieses Ergebnis widersprach stark den ehrgeizigen akademischen Bestrebungen und den Erfahrungen der Elterngeneration. Kopeliovich (2010, p. 111) sieht einen Teil dieses Problems, sowie das Problem der sprachlichen Entwicklung dieser Kinder und Jugendlichen, in der Vernachlässigung ihrer linguistischen Bedürfnisse nach der Ankunft begründet. Als Lösung der sozioökonomischen Probleme schien das möglichst schnelle Lernen des Hebräischen sinnvoll, vor allem für Kinder, da man davon ausging, dass sie besonders mühelos die neue Sprache lernen können (vgl. Kopeliovich 2011, p. 111). Dies führte aber vielfach zu einer Fossilisierung der Erstsprachkenntnisse der betroffenen Kinder und weiters zu einem umfangreichen Problem des Semilingualismus, das die Jugendlichen ohne fundierte Kenntnisse in einer der beiden Sprachen verbleiben ließ (vgl. Kopeliovich 2011, p. 111; Remennick 2003a, p. 447).

Der Aufwand in den Bestrebungen der Elterngeneration das Russische weiterzugeben und die sichtbaren Ergebnisse sind oft enttäuschend für die Eltern (vgl. Kopeliovich 2011, p. 111).

Die Ursachen für das Scheitern dieser Bemühungen sieht Kopeliovich (2010) unter anderem darin, dass der Wunsch und die Erwartungen der Erwachsenen im Zentrum stehen und kein ernstes Interesse in den Kindern geweckt wird. Erfolgreicher wäre es, die Bemühungen auf Gruppen Gleichaltriger oder Geschwister auszuweiten, um die Anerkennung der Peergroup für das Projekt der Umkehrung des Sprachverlustes zu gewinnen. Die überzogenen Erwartungen stehen auch in Konflikt mit anderen erzieherischen Ansprüchen, welche auf die Kinder einwirken, wie etwa die zusätzliche Belastung des Erlernens des Englischen und später des Arabischen oder

Französischen (vgl. Kopeliovich 2010; Kopeliovich 2011, p. 111; Remennick 2003b, p. 43).

Die Eltern der 1.5 oder zweiten Generation streben einen additiven Bilingualismus an (vgl. Schwartz 2008, p. 408), aber bereits Spolsky und Shohamy sprechen 1999 von Anzeichen des Sprachverlustes (p. 238ff). Begründet sehen Spolsky und Shohamy dies unter anderem in der verspäteten Reaktion des Bildungssystems. Mittlerweile ist die israelische Bildungspolitik gewillt, erstmals am Erhalt einer ImmigrantInnen-Sprache mitzuwirken.

8.5. Russisch im Bildungssystem

8.5.1. Russisch an öffentlichen Schulen

Der Einzug des Russischen im Bildungssystem kam durch die Zulassung einer Bagrut Prüfung in so gut wie jeder Sprache (ursprünglich für Kinder die mit ihren Eltern eine längere Zeit im Ausland gelebt haben) in den 1970er Jahren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, S 138). Der Russischunterricht (besonders zur Vorbereitung auf diese Prüfung) fand die längste Zeit in freiwilligem Rahmen, außerhalb der regulären Unterrichtszeit statt.

Die Möglichkeit, Russisch als reguläres Fach für die Bagrut zu wählen, gibt es erst seit 1999 (vgl. Kopeliovich 2011, p. 114). Die Prüfung kann in verschiedenen Schwierigkeitsgraden abgelegt werden. In den letzten Jahren zeigte sich eine klare Verschiebung der TeilnehmerInnenzahlen an den unterschiedlichen Vorbereitungskursen mit einer Tendenz der Abnahme der Anzahl von TeilnehmerInnen in der schwierigsten Kategorie (vgl. Kopeliovich 2011, p. 114).

Inmitten der großen Einwanderungswelle 1990 wurde zunächst ein einjähriges, später auch ein zweijähriges Programm (10 bzw. 10 und 11. Schulstufe) eingeführt, dass SchülerInnen mit russischer Muttersprache die Möglichkeit gab, sich mit Sprache und Literatur zu beschäftigen bzw. eine Bagrut Prüfung in diesem Rahmen abzulegen. Diese Kurse waren für jene SchülerInnen geplant, welche die Schule bis zur maximal 9. Schulstufe auf Russisch besucht hatten und erst seit weniger als vier Jahren in Israel waren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 239). Nachdem es mit der Verlangsamung der Immigration es immer weniger SchülerInnen

gab auf welche diese Kriterien anwendbar waren, wurden die Bedienungen gelockert und schließlich kam der Übergang zum jetzigen, oben beschriebenen System.

8.5.2. Außerschulisches Angebot

Auf Initiative der ImmigrantInnengemeinde entstand eine Vielzahl an außerschulischem Programmen für die Beschäftigung mit der russischen Sprache und Kultur (vgl. Burteisen 2003, p. 231, Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241). Remennick (2003a, p. 437) identifiziert den Gebrauch der russischen Sprache, soziale Mobilität und Erfolg durch harte intellektuelle Arbeit als Kernpunkte („core values“) der pädagogischen Agenda der MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion. Eines der frühesten und bekanntesten Beispiele ist „Mofet“ („Excellence“), das als Reaktion auf die schlechte schulische Integration der jungen Einwanderer der frühen Phase gegründet wurde (vgl. Remennick 2003b, p. 43). Mofet basiert darauf, das volle Potential des Kindes so früh wie möglich zu fördern (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241) und besteht aus Zusatzunterricht in Mathematik, Physik, Geisteswissenschaften, sowie russischer Sprache und Geschichte (vgl. Remennick 2003a, p. 435; Remennick 2003b, p. 43; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241). Mofet reagiert damit auch auf die Ansicht vieler Eltern, dass das israelische Schulsystem dem russischen weit unterlegen ist (vgl. Kopeliovich 2011, p. 113, Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241). Außer dem Mangel an einem gewissen Niveau in bestimmten Fächern, wird von Seiten der Eltern auch eine zu starke Betonung von kreativen Aufgaben, Selbstaussdruck der Kinder und sozialer Kompetenz kritisiert, da dies auf Kosten von akademischer Leistung ginge (vgl. Kopeliovich 2011, p. 113). Durch den externen Unterricht verfolgen die Eltern auch eine kulturelle Agenda in Bezug auf gewünschte Fähigkeiten. Wenn es auch einer der grundlegenden Gedanken von Mofet war, dass die SchülerInnen sich besser in ihrer Erstsprache entfalten können (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241), so nehmen auch nicht russischsprachige Kinder am Unterricht teil (vgl. Remennick 2003b, p. 43). Der Unterricht ist zumeist auf Russisch, wobei die LehrerInnen auch auf Hebräisch unterrichten falls notwendig, mit russischer Übersetzung nach Bedarf (vgl. Remennick 2003b, p. 43). Zur Auswahl stehen den Eltern russische Kindergärten und Tagesstätten, sowie weitere Programme ähnlich Mofet. Die bekanntesten sind: Shiton, Impulse, Radost

und Kidma (vgl. Kopeliovich 2011, p. 112). Diese Einrichtungen konzentrieren sich auf Kinder im Vorschul- und im Volksschulalter.

Außer diesem ergänzenden Unterricht nehmen viele Eltern auch die Möglichkeit wahr, ihre Kinder von einem privaten Tutor unterrichten zu lassen (vgl. Kopeliovich 2011, p. 122).

Von diesem Unterricht profitieren, laut den Resultaten die Kopeliovich (2011, p. 112f) vorstellt, hauptsächlich Kinder in deren Familien noch täglich Russisch gesprochen wird. Kinder die vom Sprachverlust bedroht sind und/oder eine niedrige Kompetenz aufweisen, ziehen kaum Nutzen aus dem Unterricht und nehmen ihn eher als mühselige Zusatzaufgabe wahr.

Ein neuer Ansatz der von diesen privaten Einrichtungen verfolgt wird, ist der Unterricht von Russisch als Fremdsprache. Um sich den sinkenden Russischkenntnissen der neuen SchülerInnen anzupassen, werden nunmehr LehrerInnen mit hoher Kompetenz in Hebräisch gesucht und die Unterrichtssprache und der -ansatz geändert (vgl. Kopeliovich 2011, p. 113). Ebenso nimmt die Menge an Unterrichtsmaterial zu, das sich dezidiert an bilinguale Kinder richtet und sich zum Beispiel mit dem Erlernen des Schreibens auf Hebräisch und auf Kyrillisch beschäftigt und die Unterschiede herausarbeitet.

Ein weiteres Programm wendet sich an eine besondere Gruppe Jugendlicher: Na'aleh 16 (etwa: Lasst uns Aliyah machen/ Lasst uns aufsteigen) bietet 16 Jahre alten SchülerInnen, die in Russland leben, die Möglichkeit in Israel den Schulabschluss zu machen, während sie in einer Art Internat leben und ermutigt sie danach in Israel zu bleiben und den Armeedienst abzuleisten. Ziel des Programms ist das Verbleiben der SchülerInnen in Israel nach der Bagrut und die Aliyah gemeinsam mit ihrer Familie (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 240).

Im tertiären Bildungssektor ist Russisch ein etabliertes Studienfach, wobei Kurse in russischer Literatur und Geschichte angeboten werden, die ohne Russischkenntnisse absolviert werden können, aber auch Kurse die sich mit der russischen Sprache befassen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 241).

8.6. HebRush

Remennick (2003a) beschreibt HebRush, eine 50:50 Mischung aus Hebräisch und

Russisch, als neu entstandenes Medium der intergenerationalen Kommunikation, um die entstandene sprachliche Lücke zwischen den Generationen zu füllen.

Aufbauend auf dem theoretischen Konzept der kulturellen Hybridität (zum Begriff der kulturellen Hybridität bei Remennick vgl. Anthias 2011) beschäftigt sich die Studie Remennicks mit den Zeichen sprachlicher und kultureller Hybridität in der intergenerationalen Kommunikation der Olim Chadashim. Die Autorin baut auf der beobachteten hybriden Identität russisch stämmiger Jugendlicher auf und deren Position im familiären Gefüge, die durch ihre Funktion als „israelisierender“ Einfluss entsteht (vgl. Remennick 2003a, p. 436, p. 445; Remennick 2003b, p. 51). Vor allem für die Generation der Großeltern stellen die Enkelkinder durch ihre schnellere Integration eine unerlässliche Hilfe im Umgang mit dem neuen Umfeld dar (vgl. Remennick 2003a, p. 445f).

Je jünger die Beteiligten an der Studie waren, umso höher war ihre Hebräischkompetenz und umso deutlicher wiesen ihre Russischkenntnisse Fossilisierung auf niedrigerem Niveau und zunehmend Lücken auf (vgl. Remennick 2003a, p. 438).

Die Elterngeneration war zumeist in der Lage sich in beiden Sprachen mündlich auszudrücken, zeigte jedoch einen stark domänenspezifischen Gebrauch: während die öffentlichen Domänen dem Hebräischen vorbehalten waren, bevorzugten sie es zu Hause oder mit nahe stehenden Personen in ihrem Umfeld Russisch zu sprechen (vgl. Remennick 2003a, p. 438-440). Russisch signalisiert eine Nähe, weshalb berufstätige Personen zum Beispiel das Ansprechen von Vorgesetzten, Beamten, LehrerInnen, etc. auf Russisch vermeiden, auch wenn ihnen bekannt ist, dass die betreffende Person die Sprache beherrscht (vgl. Remennick 2003, p. 440f).

Die Hebräischkenntnisse der Großelterngeneration waren zumeist auf ein Minimum beschränkt (vgl. Remennick 2003a, p. 438).

HebRush ist oftmals das Hilfsmittel, das es ermöglicht, alle Generationen in ein Gespräch miteinzubeziehen und die 1.5 Generation mit ihren Großeltern verbindet.

Untersucht wurden von Remennick Gespräche zwischen den Generationen der einzelnen Familien im privaten Rahmen. Im Allgemeinen war eine starke Tendenz zur Mischung zwischen Hebräisch und Russisch zu erkennen, sowie ein häufiger Wechsel zwischen den Sprachen (vgl. Remennick 2003a, p. 438f).

Momentan schließt Remennick, dass die sprachliche Hybridität additiv ist, wobei Hebräisch und Russisch den gleichen Status besitzen (vgl. Remennick 2003a, p. 436; p. 449). Remennick (2003a, p. 432) vergleicht beschriebene Situation mit Erfahrungen anderer Länder wie zum Beispiel Australien und kommt zu dem Schluss, dass es möglich, dass eine Veränderung in Richtung einer Verdrängung des Russischen durch das Hebräische in Zukunft eintritt (vgl. Remennick 2003a, p. 436). Wenn hebräische Wörter oder Phrasen in Gespräche auf Russisch einbezogen werden, so werden sie russifiziert (vgl. Remennick 2003a, p. 438f).

Vor allem der Sprachgebrauch der jüngeren Generation (1.5) ist stark vom Gesprächsthema abhängig. So werden Themen ihrer israelischen Lebenswelt bevorzugt auf Hebräisch artikuliert (wie etwa Schule, Essen, Mode; vgl. Remennick 2003a, p. 447). Russisch ist die Sprache der Wahl wenn über die Familie, persönliche Beziehungen und Emotionen gesprochen wird (vgl. Remennick 2003a, p. 447). Diese Sprachwahl nach Thema unterscheidet die 1.5 Generation von ihren Eltern, in welchem Hebräisch in der Öffentlichkeit vorgezogen wird, unabhängig vom Sprachniveau (vgl. Remennick 2003a, p. 436).

Ein weiterer Faktor der entscheidet, welche Sprache in einem bestimmten Kontext verwendet wird beiträgt ist die Wahl des (häufig ebenfalls bilingualen) Gesprächspartners (vgl. Remennick 2003a, p. 449).

Vor allem bei Eltern, LehrerInnen oder anderen „Autoritätspersonen“ tendieren die Jugendlichen dazu, das Gespräch auf Hebräisch zu eröffnen und abhängig von der Reaktion des Gesprächspartners, entweder dabei zu bleiben oder zum Russischen zu wechseln, wobei in diesem Fall das Gespräch in seinem Verlauf eher auf HebRush geführt wird (vgl. Remennick 2003a, p. 447).

Während die Jugendlichen in Gesprächen mit der Familie dazu neigen Hebräische Wörter und Phrasen ins Russische zu integrieren (sh. oben; vgl. Remennick 2003a, p. 438f), tendieren sie dazu, im Gespräch untereinander Hebräisch zu verwenden und russische Elemente einzubeziehen (vgl. Remennick 2003, p. 447).

Den Wechsel zwischen den Kulturen und Sprachen nehmen die Jugendlichen bewusst wahr und interpretieren ihn überwiegend positiv (vgl. Remennick 2003a, p. 447f). Aber auch in ihrer Selbstwahrnehmung gehen sie davon aus, dass dieses Phänomen mit ihrer Generation verschwinden wird (vgl. Remennick 2003a, p. 448).

Remennick interpretiert das Aufkommen von HebRush als Antwort auf eine komplexe und sich verändernde soziale und sprachliche Realität der eingewanderten Familien, und als Mittel der Überbrückung intergenerationaler Unterschiede (vgl. Remennick 2003a, p. 448f). Da HebRush ein Werkzeug des Übergangs darstellt, geht Remennick davon aus, dass es sich dabei wahrscheinlich nur um ein zeitlich beschränktes Phänomen handelt (vgl. Remennick 2003a, p. 449).⁵

8.7. Nichtjüdische MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion

Die Zahl der nichtjüdischen MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion wird auf 300.000 Personen geschätzt (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 72). Nicht nur die Größe dieser Gruppe macht sie bedeutend, sondern auch ihr Status, denn es handelt sich hierbei um Personen, die unter dem Rückkehrrecht als Olim ins Land kamen (vgl. Kemp, Elias 2010, p. 77-80). Die allgemeine Annahme das ein Oleh ein jüdischer „Rückkehrer“ ins Land ist, wird dadurch gestört, was im israelischen Kontext der engen Beziehung zwischen Religion, Nationalität und Immigration sowohl für die ImmigrantInnen als auch für die israelische Gesellschaft sehr problematisch ist (vgl. Kemp, Elias 2010, p. 77). Betroffen sind nicht nur Personen ohne religiöse Zugehörigkeit oder orthodoxe ChristInnen, sondern auch Personen die sich selbst als JüdInnen identifizieren, deren Judentum aber nicht durch das religiöse Gesetz (Halacha) anerkannt wird, wie etwa Kinder eines jüdischen Vaters, aber einer nichtjüdischen Mutter (Kemp, Elias 2010, p. 79). Diese Gruppe leidet unter besonders großen Schwierigkeiten bei der Integration, da sie als NichtjüdInnen und als RussInnen diskriminiert werden, beziehungsweise es keine Identifikationsmöglichkeit mit Israel als nationalem jüdischen Staat gibt (vgl. Kemp, Elias 2010, p. 79).

Mehr noch als jüdische ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion zeigen die nichtjüdischen ImmigrantInnen, vor allem unter den schulpflichtigen Jugendlichen, Probleme beim Erlernen des Hebräischen (vgl. Kemp, Elias 2010, p.

⁵HebRush wurde aus diesen Gründen in dieser Arbeit separat betrachtet, da es nach der Studie von 2003 keine weiteren gab und in der verwendeten Literatur auch nur bei Remennick selbst, sowie Kopeliovich (2011) zitiert wurde.

78). Die betroffenen Jugendlichen sehen zumeist keine positive Zukunft für sich in Israel und sind geneigt, das Land zu verlassen (vgl. Kemp, Elias 2010, p. 78).

Inzwischen gehören nichtjüdische, russische Jugendliche zu den „gefährdetsten Jugendlichen“ (vgl. Kemp, Elias 2010, p. 79) was Schulabbruch, Kriminalität und Gewalt betrifft (ibid).

8.8. Die „Große Aliya“ und frühere Immigrationswellen

Die ImmigrantInnen der dritten Aliya, welche in den 1960ern bis in die frühen 1980er Jahre hinein nach Israel kamen, gingen schnell zum Hebräischen als ihrer primäre Sprache über (vgl. Spolsky, Shohamy, 1999, p. 235). Trotz des Verbots lernten viele bereits in der Sowjetunion Hebräisch und identifizierten sich mit der Ideologie des Zionismus (vgl. Burteisen 2003, p. 223; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 235). Die Weitergabe des Russischen an die nächste Generation war wenig erfolgreich, teilweise weil die Erziehung der Kinder als „echte Israelis“ das erklärte Ziel war (vgl. Remennick 2003a, p. 442). Durch den Zustrom russischsprachiger ImmigrantInnen seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion stieg sowohl die Präsenz des Russischen im israelischen Alltag, als auch des Status des Russischen. Dadurch kam es zu einer Umkehr des Sprachwechsels vieler früherer ImmigrantInnen (vgl. Remennick 2003a, p. 443) und einer Wiederentdeckung der Sprache und Kultur der Eltern und Großeltern durch die in Israel geborenen Kinder und Enkel (vgl. Remennick 2003a, p. 443, p. 448).

9. Die ImmigrantInnen aus Äthiopien und ihre Sprachen

9.1. Amharisch

Nach den Zahlen von 1994 gibt es 40.000 SprecherInnen des Amharischen in Israel, das eine semitische Sprache ist. Sämtliche SprecherInnen sind ImmigrantInnen aus Äthiopien (vgl. Lewis et al. (eds) 2013). Nur Amharisch wird von den israelischen

Behörden als Sprache der Beta Israel anerkannt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244).

Spolsky und Shohamy (1999a, p. 244f) vertreten die Ansicht, dass Amharisch auf Grund einer Reihe an ungünstigen Faktoren einen sehr niedrigen Status in Israel hat. Zunächst ist es die Sprache einer sozioökonomisch schwachen Gruppe an Einwanderern und wird nicht einmal von dieser Gruppe als einzige Sprache gesprochen (sh. Tigrigna). Der niedrige Status der ImmigrantInnen an sich, wie auch ihrer Sprachen steht in Verbindung zu ihrer Hautfarbe und deren Wahrnehmung durch die israelische Gesellschaft. Auch der Mangel an einer ausgeprägten schriftlichen Tradition wirkt sich negativ auf den Status des Amharischen aus. Die religiösen Texte der Beta Israel sind nicht auf Amharisch, sondern in Geez verfasst (sh. Geez). Selbst wenn Materialien auf Amharisch zur Verfügung gestellt werden, so ist deren Bedeutung gering, da fast 60% der ImmigrantInnen Analphabeten sind (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244). Es werden allerdings zwei Stunden täglich Radioprogramme auf Amharisch gesendet (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244f).

9.2. Tigrigna

1994 gab es 10.000 SprecherInnen in Israel, die ebenfalls aus Äthiopien eingewandert waren (vgl. Lewis et al. (eds) 2013).

9.3. Geez

Die liturgischen Texte der Beta Israel sind in Geez verfasst. Geez hat keine bekannten L1 SprecherInnen. Es wird ähnlich wie das Lateinische in Europa, für religiöse Texte der äthiopischen orthodoxen Kirche und der äthiopischen JüdInnen verwendet und ist eine klassische Form des Amharischen (vgl. Lewis et al. (eds) 2013; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244). Zudem war Geez eine Sprache jüdischer Literatur bis ins neunzehnte Jahrhundert (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244).

9.4. Historischer Hintergrund der äthiopischen JüdInnen und Immigration nach Israel

Die Herkunft und die Geschichte der Beta Israel sind umstritten und es existieren

zahlreiche Theorien.

Sie selbst leiten ihre Herkunft von Makeba, der Königin von Saba ab, welche nach ihrem Besuch in Jerusalem mit ihrem Sohn Menelik, dessen Vater König Salomon war, nach Äthiopien zurückkehrte (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 242). Ebenso gibt es andere Traditionen, die von einer direkten Nachkommenschaft der Beta Israel von zu unterschiedlichen Zeitpunkten aus Israel eingewanderten Personen ausgehen (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 374).

Im Gegensatz dazu steht die Annahme, dass die äthiopischen JüdInnen die Nachkommen von Konvertiten sind, welche im vierten oder fünften Jahrhundert zum Judentum übertraten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 242).

Zwischen dem elften und dem siebzehnten Jahrhundert waren die Beta Israel kulturell und auch politisch unabhängig (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p.242).

Auch wenn es bereits zuvor Erwähnungen der Beta Israel in europäischen jüdischen Quellen gab, so erwachte das Interesse an den Beta Israel erst im späten neunzehnten Jahrhundert, während es in Äthiopien zu umfassender und recht erfolgreicher christlicher Missionstätigkeit kam (vgl. Ben-Eliezer 2008, p. 936; Spolsky, Shohamy 1999a, p.242). Die Kontaktaufnahme des europäischen Judentums mit den äthiopischen Juden erfolgte 1887 durch die Orientalisten der Alliance Israelite Joseph Halevy und Dr. Jakob Faitlowitz (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 242). Die Arbeit von Halevy und Faitlowitz führte zur Gründung jüdischer Schulen in Addis Abeba und weiteren Regionen mit Zentren des jüdischen Lebens in Äthiopien. Dort wurden Community Leaders und Lehrer für die Schulen ausgebildet. Nach der Gründung des Staates Israel wurden diese Bemühungen nicht mehr von der Alliance unternommen, sondern von der Jewish Agency for Israel („Sochnut“), sowie weiteren

Organisationen vor allem aus Nordamerika (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 243).

Die Unterschiede zwischen den europäischen und den äthiopischen JüdInnen, vor allem in Bezug auf die religiöse Praxis, führten zu einer Reihe von Kontroversen, inwiefern die Beta Israel nach der Halacha (jüdisches Recht) als jüdisch zu gelten haben und damit Anspruch auf Immigration nach Israel unter dem Rückkehrrecht haben (vgl. Horowitz 1996, p. 514f). Die Traditionen der Äthiopier sind am vor-rabbinischen Judentum orientiert, sodass viele Elemente des aschkenasischen und sephardischen Judentums nicht vorkommen. Durch die Autorität des sephardischen

Oberrabbiners Ovadia Yosef wurde 1973 endlich der religiöse Status der Beta Israel bestätigt, auch wenn andere religiöse Gremien trotzdem auf einer formellen Konversion beharrten (vgl. Offer 2007, p. 464; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 243).

Im Folgenden konnten, nach geheimen Verhandlungen zwischen der israelischen und der äthiopischen Regierung, eine Reihe an Operationen durchgeführt werden, um die Beta Israel nach Israel auszufliegen.

Zwischen 1980 und 1985 wurden im Rahmen der Operation Moses zwischen 7.000 und 8.000 Personen aus Flüchtlingslagern im Sudan per Schiff oder Flugzeug nach Israel weiter transportiert.

Vor allem junge Personen verließen ihre Familien, um zu Fuß unter Lebensgefahr die Grenze zum Sudan zu überqueren und dann unter harten Bedingungen monate- oder jahrelang in den Flüchtlingslagern auf die Weiterreise zu warten. Tausende Menschen starben durch Krankheit und Überfälle oder wurden von äthiopischen Soldaten getötet (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 374; Spolsky, Shohamy 1999a, p.243). Die Kampagne musste 1985 beendet werden, als ein israelischer Journalist sie in einem Artikel aufdeckte.

Von 1989 an begann die israelische Regierung mit der Vorbereitung von Operation Shlomo. Nachdem zunächst Beta Israel aus entlegeneren Dörfern nach Addis Abeba gebracht wurden, kam es 1991, einige Monate vor dem Ende des Bürgerkrieges, zu einer Rettungsaktion. Da man davon ausging, dass die Beta Israel sich in Addis Abeba in Lebensgefahr befanden, wurden 14.000 Personen in 36 Stunden ausgeflogen. Weil die Aktion auf einen Shabbat fiel, wurde vom Oberrabbinat Rat eingeholt und „pikuach nefesh“, Lebensgefahr und damit die Aufhebung der Shabbat Gebote bestätigt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 243).

Auch nach 1991 kamen weitere MigrantInnen aus Äthiopien nach Israel, sodass bis Mitte der 1990er Jahre der Großteil der äthiopischen JüdInnen in Israel war (vgl. Offer 2007, p. 464). Der Strom an ImmigrantInnen versiegte jedoch nicht, auch Familienzusammenführungen wurden weiter durchgeführt und erneut tauchten religiöse und rechtliche Fragen auf. Die neuen potentiellen ImmigrantInnen waren die Nachkommen jener Personen, welche durch Missionare zum Christentum missioniert worden waren.

Dem Rückkehrrecht Israels nach, verlieren Personen, welche zwar jüdischer

Abstammung sind, aber eine andere Religion angenommen haben, ihr Recht auf Aliyah, die Einwanderung nach Israel (sh. Law of Return, Amendments No. 2, unter rechtliche Grundlagen). Da die sogenannten Falas Mura (für die konvertierten Beta Israel, nicht zu verwechseln mit Falashas als pejorativer Bezeichnung für alle Beta Israel) nicht halachisch gesehen jüdisch sind (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 81; Offer 2004, p. 32), und aus dem oben angeführten Grund der Konversion nicht unter das Rückkehrrecht fallen, wird ihre Immigration hauptsächlich auf der Basis von Familienzusammenführungen und humanitären Gründen gestattet (vgl. Offer 2007, p. 646).

9.5. Die Integration der Beta Israel in Israel

Da die äthiopischen ImmigrantInnen als schwache Gruppe gesehen wurden (vgl. Offer 2007, p. 464) verfolgte man im Gegensatz zum Ansatz der direkten Absorption, wie er etwa bei den EinwanderInnen aus der ehemaligen Sowjetunion angewandt wurde (sh. oben), das Konzept der Aufnahmezentren (vgl. Offer 2007, p. 464; Elias, Kemp 2010, p. 81).

In diesen Zentren (Merkazei Klita - „Absorption Centers“) sollten die Neuankömmlinge auf ihr zukünftiges Leben als Teil der israelischen Gesellschaft vorbereitet werden. Während der Dauer dieses Programms werden sämtliche materiellen Bedürfnisse wie Unterkunft, Kleidung und Verpflegung direkt von den Zentren zur Verfügung gestellt. Die Kinder und Jugendlichen werden an religiöse staatliche Schulen geschickt (sh. oben zum Problem der Anerkennung als JüdInnen) um das streng gläubige, rabbinische Judentum anzunehmen. Die Erwachsenen besuchen verschiedenste Kurse um auf das Berufsleben vorbereitet zu werden und zusätzliche Kurse zum Thema Gesundheit (vgl. Offer 2004, p. 32). Teil dieser Phase ist auch der Besuch eines Ulpans (Sprachkurses) für eine Dauer von 12 bis 18 Monaten (vgl. Stavans 2012, p. 18). Die BewohnerInnen der Zentren sind von der Außenwelt relativ isoliert (vgl. Offer 2007, p. 465). Der Aufenthalt im Merkaz Klita dauert meist länger als geplant und das Verlassen stellt eine große Herausforderung dar (vgl. Offer 2007, p. 465).

Das Ministerium für die Aufnahme von ImmigrantInnen versuchte den Übergang zur Eigenständigkeit durch ein Angebot an Ausbildungskursen zu fördern, sowie einem

Programm, das die konzentrierte Ansiedlung der Beta Israel in benachteiligten, verarmten Gemeinden verhindern sollte. Durch dieses Programm finanzierte der Staat bis zu 85% des Kaufpreises einer Immobilie in bestimmten Gebieten, wobei die Rückzahlungsraten sehr niedrig gehalten werden (vgl. Offer 2007, p. 465). Trotz allem kam es zu einer geballten Ansiedlung der Beta Israel in abgelegenen und verarmten Gegenden mit bereits bestehenden Problemen von Arbeitslosigkeit und schlechtem Zugang zu Bildung und führte zu einer Verschärfung der Armut und Isolation der MigrantInnen (vgl. Offer 2004, p. 33).

Die Hälfte aller Beta Israel Familien in Israel ist heute auf staatliche Hilfe als einzige Einkommensquelle angewiesen, während das Durchschnittsgehalt eines arbeitenden äthiopischen Migranten unter der Armutsgrenze liegt (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 81). Die Arbeitslosenquote liegt über und das Bildungsniveau unter dem Durchschnitt (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 375). Die Beschäftigten sind hauptsächlich als ungelernte Arbeitskräfte tätig.

9.5.1. Probleme der Integration

Der mangelnde Erfolg der Integration der Beta Israel wird auf eine Vielzahl an Problemen zurückgeführt. Die Ausgangssituation alleine deutet auf die Ursache vieler Schwierigkeiten hin.

Der größte Teil der Beta Israel lebte in den ländlichen Regionen Äthiopiens, vor allem in den Regionen Gondar, Wallkayte und Tigray (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 374). Die wirtschaftliche Basis des Lebens lag in der Landwirtschaft und der Viehzucht, sowie dem in Äthiopien für Juden üblichen Beruf des Schmieds, oder als Zimmermann oder Weber (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 374; Stavans 2012, p. 17). Das Leben in den Dörfern basierte auf der hierarchischen Großfamilie mit einem männlichen Oberhaupt und einem hohen Grad an Organisation (vgl. Flum, Cinamon 2011, p. 374).

ImmigrantInnen, deren Aufnahmeländer eine derart unterschiedliche wirtschaftliche Situation aufweisen als ihr Ursprungsland, haben eher Probleme in der wirtschaftlichen Integration als MigrantInnen deren Ursprungsländer eine ähnliche Wirtschaft und Kultur haben wie das Aufnahmeland. Wissen, Fertigkeiten und soziales Kapital lassen sich im ersteren Fall kaum transferieren, wodurch die

betroffenen Personen schlechtere Chancen auf Integration haben (vgl. Offer 2004, p. 33; Flum, Cinamon 2011, p. 374). Im allgemeinen brachten die äthiopischen Einwanderer wesentlich weniger Sozialkapital wie auch Finanz- und materielles Kapital mit sich, als andere ImmigrantInnengruppen (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 81). Hinzu kamen die Probleme der fehlenden Anerkennung der Beta Israel als JüdInnen durch das Rabbinat, eine für sie unbekannte Institution. Weiters kritisieren Elias und Kemp (2010, p. 81f) scharf die Integrationsprogramme der Regierung, welche sie als bürokratisch und paternalistisch bezeichnen. Auch Offer (2007, p. 465; 2007, p. 465) prangert die Auffassung der Beta Israel als „hilfsbedürftige Gruppe“ an und zeigt auf, wie die staatlichen Maßnahmen der Integration letztendlich zur Abhängigkeit und Abschottung der ÄthiopierInnen geführt haben.

Zahlreiche AutorInnen (Amit 2011; Elias, Kemp 2010; Flum, Cinamon 2011; Offer 2004; Mizrachi, Zawdu 2011; Spolsky, Shohamy 1999a) weisen darauf hin, dass die Sichtbarkeit der Beta Israel, durch den Unterschied ihrer Hautfarbe im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung, und Formen des Rassismus sicher eine weitere wichtige Rolle spielen.

Elias und Kemp (2010, p. 81) zitieren Lissak (1994), der auf die Einzigartigkeit der Situation der äthiopischen JüdInnen hinwies. Nicht nur, dass ihre jüdische Identität nicht problemlos akzeptiert wird (wie etwa auch im Fall vieler MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion), sie unterscheiden sich von der Mehrheitsbevölkerung durch ihre Hautfarbe (wie im Fall der Bnei Israel/ Cochin JüdInnen aus Indien welche in den 1950er Jahren nach Israel kamen) und ebenso herrscht zwischen den Beta Israel und der israelischen Gesellschaft das gegenseitige Gefühl von Befremdung. Lissak schließt diese Beobachtung mit der Feststellung, dass ein oder zwei dieser Kriterien auch von anderen Aliyot erfüllt worden waren (jemenitische JüdInnen, Bnei Israel, MigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion) es jedoch noch nie dazu gekommen war, dass all diese Faktoren aufeinander treffen.

9.6. Sprachliche Situation der Beta Israel

Die Traditionen und Kultur der Beta Israel basieren auf mündlicher Überlieferung (sh. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244; Stavans 2012, p. 15). Die Alphabetisierungsrate bei den Erwachsenen MigrantInnen bei ihrer Ankunft liegt bei

nur ca. 40% (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244), die allgemeine Alphabetisierungsrate der Erwachsenen in Äthiopien lag zwischen 2007 und 2011 bei ca. 39% (vgl. UNICEF 2013). Versuche der revolutionären Regierung, die auf die Regierung Haile Selassies folgte, die Alphabetisierungsrate zu heben, wurden eingestellt. Zunächst erkannte diese Regierung nur Amharisch und Englisch als Landessprachen an. Um die Alphabetisierungsrate der Bevölkerung im Amharischen zu steigern, wurden Studenten in entlegene Dörfer geschickt. Dieses Programm wurde eingestellt, als man die Studenten verdächtigte, politische Ideen zu verbreiten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244).

Trotz des Besuchs eines Ulpans nach ihrer Ankunft für die Dauer von einem bis eineinhalb Jahren (vgl. Stavans 2012, p. 18) haben erwachsene ImmigrantInnen der Beta Israel Probleme mit der hebräischen Sprache. 45% der Eltern schulpflichtiger Kinder können nicht fließend auf Hebräisch kommunizieren und 75% geben an Hebräisch, weder lesen noch schreiben zu können (vgl. Stavans 2012, p. 18).

In der schwierigen sozioökonomischen Lage der ImmigrantInnen wird das schnelle Erlernen und gute Beherrschen des Hebräischen vor allem für die Kinder als unumgänglich und entscheidend empfunden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 244f). Auch wenn die Kinder der Beta Israel von ihrer Geburt in Israel an mit einer Art Bilingualismus konfrontiert sind (vgl. Stavans 2012, p. 15), gab es bis Mitte der 1990er Jahre kaum Initiativen dazu das Amharische als Gemeinschaftssprache zu fördern und zu erhalten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 245). Spolsky und Shohamy (1999a) beschreiben eine Reihe an Versuchen dem Amharischen zumindest einen kleinen Platz im Schulwesen einzuräumen. Dies geschah einerseits durch die Schaffung der Möglichkeit, an manchen Schulen eine Bagrut Prüfung auf Amharisch abzulegen (ibid, p. 245). Andererseits gab es einige lokale Versuche die äthiopischen SchülerInnen für einige Stunden in der Woche in ihrer Erstsprache zu unterrichten und äthiopische Traditionen zum Unterrichtsgegenstand zu machen (ibid, p. 24). In den letzten Jahren, im Zuge der Identitätssuche der in Israel erwachsen werdenden/ gewordenen Beta Israel, kam es verstärkt zu einer neuen Identifikation mit Sprache, Traditionen und Kultur des Herkunftslandes (vgl. Walsh, Tuval-Mashiach 2011, p. 52; Ben-Eliezer 2008, p. 947).

(zur Identitätsbildung und -verteidigung der Beta Israel in Israel sh. Keren 2011;

Misrachi, Zawdu 2011).

10. Sprachen der ArbeitsmigrantInnen

Die ersten ArbeitsmigrantInnen kamen nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 nach Israel. Es handelte sich um Palästinenser aus der Westbank und dem Gazastreifen (vgl. Raijman 2012, p.136). Bis zur ersten Intifada 1987 stellten diese ArbeiterInnen bereits 8% der Arbeitskraft Israels dar (vgl. Raijman 2012, p. 136).

Durch den Ausbruch der ersten Intifada und der darauf folgenden Sperrung der Grenzen zwischen den besetzten Gebieten und Israel konnten die Palästinenser, die in Israel beschäftigt waren, ihre Arbeitsplätze nicht mehr erreichen (vgl. Kemp 2010, p.3). Um diesen Verlust an Arbeitskraft auszugleichen, wurden ausländischen ArbeiterInnen Arbeitsbewilligungen ausgestellt (vgl. Raijman 2012, p. 136ff). Kemp (2010, p.3) setzt den genauen Zeitpunkt für den Beginn der organisierten Rekrutierung für ausländische Arbeitskräfte zum Ersatz der palästinensischen Pendler mit 1993 an. Zwar gab es bereits seit Beginn der 1990er Jahre eine staatlich gelenkte Arbeitsimmigration, aber erst 1993 schloss Israel im Zuge der Politik der unilateralen Abgrenzung die Grenzen zu den besetzten Gebieten komplett (vgl. Kemp 2010, p.3).

Das System, das benutzt wird, um die Population an Gastarbeitern zu steuern, ist vergleichbar mit Systemen, die in Europa bereits seit den 1970ern nicht mehr verwendet werden und gleicht jenen die in den Golfstaaten oder in Südostasien in Gebrauch sind (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 83).

Der Beginn dieses Programms der kontrollierten Arbeitsmigration liegt in der Rekrutierung von Pflegekräften. Die anfangs strengen Vorgaben sahen vor, dass zunächst das Gesundheitsministerium die Notwendigkeit zur Rekrutierung im Ausland bescheinigte, danach konnten vom Ministerium für Arbeit die Rahmenbedingungen festgelegt werden und der Mangel an inländischen Arbeitskräften bestätigt werden. Erst nach diesen Schritten wurde vom Innenministerium eine Bewilligung für einen zeitlich beschränkten Arbeitsaufenthalt erteilt (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 246; Kemp 2010, p.17). Diese Aufenthaltstitel sind auf zwei Jahre beschränkt und können gegebenenfalls um

weitere zwei Jahre verlängert werden.

Im Zuge dieser organisierten Migration werden die Bewilligungen für die jeweiligen Arbeitsstellen nicht an die ArbeiterInnen direkt vergeben, sondern an die ansuchenden israelischen ArbeitgeberInnen. Somit sind die Bewilligungen voll und ganz an die Arbeitsstelle gebunden, ein Wechsel ist demnach nicht möglich, denn der Verlust der bewilligten Arbeitsstelle führt zum Verlust des Aufenthaltstitels (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 246; Raijman 2012, p. 137).

Nach der Veröffentlichung des Endorn-Reports 2004, welcher grobe Missstände in den Arbeitsbedingungen von MigrantInnen aufdeckte, entschied sich die israelische Regierung 2005 das System der an einzelne Arbeitgeber bindenden Verträgen im Bausektor aufzugeben. Stattdessen wurden Arbeitsagenturen geschaffen und mit der Rekrutierung und Regulation ausländischer Arbeitskräfte betraut (vgl. Kemp 2010, p. 20). Andere Sektoren wie Landwirtschaft, Pflege oder Betreuung waren durch diese Veränderungen nicht betroffen.

Für den Agrarsektor wurden Arbeitskräfte aus Thailand geholt, die Baubranche ersetzte die verlorenen Arbeiter durch Gastarbeiter aus Osteuropa, vor allem Rumänien und Polen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 246f; Kemp 2010; Raijman 2012, p. 136f).

Schon vor der ersten Intifada wurde qualifiziertes Pflegepersonal aus den Philippinen rekrutiert, zunächst zur Betreuung verletzter Soldaten, später zunehmend zur Versorgung chronisch Kranker und als Heimhilfen älterer Personen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 246).

Ende 2007 waren schätzungsweise 200.000 Gastarbeiter in Israel, 110.000 davon ohne Bewilligung (vgl. Kemp 2010, p. 7f). Seit dem ging die Anzahl an Gastarbeitern zurück, allerdings beruhen die Angaben über Personen ohne Aufenthalts- und Arbeitsbewilligungen auf Schätzungen (vgl. Kemp 2012, p. 137; Spolsky, Shohamy 1999a, p. 247). Klar ist jedoch, dass die Zahl der ArbeitsmigrantInnen jene der palästinensischen Pendler bei weitem übertrifft und Israel mittlerweile eines jener industrialisierten Länder ist, die am stärksten von ausländischen Arbeitskräften abhängig sind (vgl. Kemp 2012, p.7; Raijman 2012, p.13).

Im Jahr 2002 kam es zu einem Wandel in der Politik der Arbeitsmigration von Seiten

der israelischen Regierung. Durch die Politik des „closed sky“ sollte die Anzahl an ausländischen ArbeiterInnen reduziert werden, einerseits dadurch, dass Arbeitsplätze (vor allem im Bausektor) durch beschäftigungslose israelische ArbeiterInnen mit niedrigen Qualifikationen besetzt werden sollten, und andererseits durch die Abschiebung zahlreicher MigrantInnen ohne Aufenthaltstitel (vgl. Kemp 2010, p. 28).

Die Bedingungen der auf zwei Jahre beschränkten Bewilligungen streben danach, die ArbeitsmigrantInnen davon abzuhalten, Familienangehörige nach Israel zu bringen oder im Land Familien zu gründen (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 246).

Migrantinnen die während ihres Aufenthalts in Israel ein Kind zur Welt bringen, haben, wenn sie keine Krankenversicherung haben, keinen Anspruch auf medizinische Versorgung außerhalb der städtischen Kliniken; der Krankenhausaufenthalt für die Geburt sowie eine einmalige Zahlung an neue Mütter stehen ihnen allerdings zu. Eine Krankenversicherung kann auch während der Schwangerschaft erworben werden, die Versicherungen sind allerdings nicht dazu verpflichtet, ausnahmslos für alle Vorsorgeuntersuchungen während der Schwangerschaft aufzukommen. Auch Arbeiterinnen ohne Bewilligung haben Anspruch auf Karenzzeit durch die staatliche Versicherungsanstalt (Bituach Leumi). Die Kinder der illegalen Immigranten können an einem geförderten Versicherungsprogramm teilnehmen, wobei der Staat die Hälfte der Krankenversicherung der Kinder übernimmt (vgl. Kemp 2010, p. 27).

Migrantinnen, die über Aufenthalts- und Arbeitsbewilligungen verfügen, verlieren diese nach der Geburt eines Kindes und werden aufgefordert, das Land binnen drei Monaten zu verlassen (vgl. Kemp 2010, p. 23; Elias, Kemp 2010, p. 83).

Im Allgemeinen lehnt es der Staat ab, den Zugang zu sozialen Leistungen den ArbeitsmigrantInnen gegenüber zu öffnen. Es gibt keinen garantierten Zugang zu öffentlicher medizinischer Versorgung, leistbaren Wohnungen und Sozialleistungen. Auch Familienzusammenführungen und der Erwerb von Aufenthaltstiteln ohne einen Arbeitsplatz werden nicht gestattet (vgl. Elias, Kemp 2010, p. 83).

Auf Druck von NGOs wurde im Juni 2005 ein Programm ins Leben gerufen, dass es bis dato circa 2000 Kindern und ihren Familien möglich machte, ihren Aufenthalt zu legalisieren. Familien, welche den Anforderungen dieses Programms nicht

entsprechen, müssen immer noch ständig in Angst vor der Ausweisung leben (vgl. Kemp 2010, p. 28).

Auch wenn den Kindern legaler und illegaler ImmigrantInnen freie und kostenlose Schulbildung zusteht, führt die zunehmende Anzahl an Kindern, die weder Arabisch noch Hebräisch als Erstsprache haben, zu einer Herausforderung für das israelische Bildungssystem (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 247; Kemp 2010, p. 28).

Zwar behauptet das Bildungsministerium Kinder von MigrantInnen ohne Aufenthaltstitel nicht zu diskriminieren, allerdings gibt es auch keinerlei besondere Regelungen für diese Kinder, was bedeutet, dass keine Ressourcen für zusätzlichen (Hebräisch-) Unterricht oder psychologische Betreuung vorhanden sind (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 247). 1998 wurde das ad hoc geformte Knesset (Parlament) Komitee betreffend der ArbeitsmigrantInnen von zwei Wissenschaftlern der School of Educational Leadership dahingehend informiert, dass weniger als die Hälfte der Kinder von MigrantInnen ohne Aufenthaltstitel (1000 von 2300) schulischen Unterricht besuchten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 247).

Erst im Mai 2001 gelang es Mitgliedern der Stadtverwaltung von Tel Aviv, der Stadt welche sich für die Bedürfnisse der MigrantInnen und ihrer Kinder, unabhängig von ihrem legalen Status am meisten einsetzt, den Bildungsausschuss der Knesset dazu zu bewegen, die allgemeine Schulpflicht auf Kinder illegaler MigrantInnen auszuweiten (vgl. Kemp 2010, p. 28). Dies bedeutet jedoch nicht, dass auch zusätzliche Ressourcen zur Verfügung gestellt werden. Im Allgemeinen ist zu sagen, dass für eine Vielzahl an durch die Arbeitsmigration aufgeworfene Probleme noch keine langfristigen Lösungen gefunden wurden.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die innergesellschaftliche Problematik, welche durch diese neue Art der Zuwanderung ausgelöst wurde und die grundlegende Selbstwahrnehmung Israels betreffen. Wie Kemp in ihrer Studie von 2010 (sh. Kemp 2010) beschreibt, gibt es unterschiedlich ausgeprägte Reaktionen auf die ArbeitsmigrantInnen, abhängig von der sozialen und ethnischen Zugehörigkeit der Befragten. Die Resultate der Studie zeigen, dass Personen mit niedrigem sozioökonomischen Status, hoher Religiosität (unter den jüdischen Israelis: rezente MigrantInnen und Misrachim) und ganz besonders arabische Israelis sich in wirtschaftlicher Hinsicht von der Arbeitsmigration bedroht fühlen. Bei den jüdischen

Israelis kam eine weitere Befürchtung hinzu: die wahrgenommene Bedrohung der jüdischen Identität Israels durch eine Zunahme der Anzahl an nichtjüdischen (und nicht arabischen) BewohnerInnen des Landes (vgl. Kemp 2010, p. 136- 151).

Diese Befürchtungen und Fragen tauchen auch im Kontext der nicht-jüdischen ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion auf und sogar im Zusammenhang mit den äthiopischen Beta Israel.

Zukünftig wird nicht nur interessant sein, wie der israelische Staat seinen Umgang mit den ArbeitsmigrantInnen und vor allem deren Kindern im Bildungsbereich gestalten wird, sondern auch die Interaktion zwischen ArbeitsmigrantInnen und einer weiteren marginalisierten Gruppe: den nicht- jüdischen ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion. Elias und Kemp (2010, p. 80) weisen auf einen Kontakt zwischen diesen beiden Gruppen über ihre Verbindung zum Christentum und gemeinsame Mitgliedschaften in Kirchengemeinschaften hin. Es gibt momentan noch keine Forschung in Bezug auf die gegenseitige sprachliche Beeinflussung der beiden Gruppen. Ob die Verfügbarkeit von Ressourcen in Sprachen, die auch alte MigrantInnensprachen sind (Russisch, Rumänisch, Polnisch, etc.), zu einer Quelle der Sprachförderung werden kann bleibt abzuwarten.

11. Zusammenfassung

11.1. Policy

Im Bereich der policy finden sich, wie bereits eingangs erwähnt, keine Dokumente oder klare Deklarationen, außer dem Dokument zu den neuen Grundlagen des Sprachunterrichts in Israel. Inwiefern diese Richtlinien tatsächlich umgesetzt wurden und ob dadurch positive Effekte auf den Spracherhalt von MigrantInnen und/oder Erfolge im Fremdsprachunterricht eingetreten sind, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, da keine Studie dazu vorliegt.

Bereits 1997, durch die Bildung einer neuen Regierung, wurden alle Verantwortlichen für die neue policy in der Bildungspolitik durch MitarbeiterInnen der Partei ersetzt, welche das Ministerium nach der Wahl übernommen hatte (die

National-religiöse Partei). Mit der neuen Führung des Ministeriums kamen auch neue Prioritäten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 525).

Wie bereits erwähnt, sind es Entscheidungen die auf niedrigerer Ebene getroffen werden, die schneller und effektiver umgesetzt werden. So wurden etwa bereits seit 1988 ein Textbuch auf Amharisch an Kinder in den Merkazei Klita (Aufnahmezentren) ausgegeben (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 252).

Der Unterricht in den Familiensprachen für neue Einwanderer, wie in der policy von 1995/6 festgesetzt, wurde implementiert und weitere Veränderungen, wie etwa der frühere Beginn von ersprachlichem Unterricht werden angedacht (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 252f).

Am aktivsten in der Anwendung der neuen Grundsätze ist die Abteilung für Bildung der Stadtverwaltung Tel-Aviv. In den Schulen dieses Verwaltungsbezirks wird der Unterricht von gesprochenem Arabisch bereits in der Volksschule angeregt und die SchülerInnen werden auf den Übergang zum Unterricht in Modernem Standard-Arabischen in den höheren Schulstufen vorbereitet (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 254).

Spolsky und Shohamy schlossen 1999:

„But the policy, we have come to believe, is still in a transitional state, from the long-established monolingual ideology, through a more pragmatic Hebrew-English bilingualism, towards an emerging hesitant multilingualism.“

(Spolsky, Shohamy 1999a, p. 250)

Spolsky und Shohamy sind, wie aus dem Zitat ersichtlich, vorsichtig optimistisch, dass die language policy Israels mit der practice aufholen wird. Jedoch räumen sie die Möglichkeit ein, dass als Reaktion darauf ein Rückfall in den ideologischen Monolingualismus zustande kommen könnte (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 251). Als Anzeichen eines solchen Rückfalls könnte etwa der Versuch eines Chaver Knesset (Parlamentsabgeordneten), Yona Yahav von der Avoda-Partei, gewertet werden „die hebräische Kultur in Israel zu erhalten“ indem er ein Gesetz vorschlug, demnach zumindest die Hälfte aller im Radio gesendeten Lieder Hebräische Texte

haben müssten (vgl. Spolsky, Shohamy 1999, p. 251). Zusätzlich zur Kritik, dass damit auch Lieder mit Texten in anderen jüdischen Sprachen mit diesem Gesetz eingeschränkt würden, war die Rezeption dieses Gesetzes vor allem durch die Presse auf vernichtende Art und Weise ablehnend (ibid).

Ähnlich problematisch waren die Äußerungen von Professor Zohar Shavit in einem Interview mit Ha'aretz in welchem sie verkündete, dass sie „Zwang“ in Richtung einer Hebräischen Dominanz, für angebracht hält, nur bedauerlicherweise für nicht effektiv genug (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 251f). Die beeindruckenden Leistungen der zionistischen Bewegung in der Revitalisierung des Hebräischen wären gefährdet durch „lokalisierten“ Pluralismus und schlägt vor, eine Reihe an Gesetzen und Regulierungen im kulturellen Bereich zu erlassen (ibid).

Als wichtigste Entwicklung bezeichnen Spolsky und Shohamy (1999a, p. 254) die Schaffung des Bewusstseins das Fragen der language policy wichtige Fragen sind die berücksichtigt werden müssen.

11.2. Practice

Wie bereits festgehalten, ist die Praxis des Sprachgebrauchs in Israel von einer Vielzahl an Sprachen geprägt. Zugleich ist sie aber nicht weitreichend erforscht, was Spolsky und Shohamy (1999a, p. 250) auf „freiwillige Ignoranz“ zurück führen. Deshalb formulieren Spolsky und Shohamy vorsichtig, dass es „Grund gibt davon auszugehen“, dass über 30 oder mehr verschiedene Sprachen weiterhin in Israel in bestimmten Enklaven und Domänen gesprochen werden (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249). Da seit dem Erscheinen des eben zitierten Werks bereits mehr als ein Jahrzehnt vergangen ist und auch dieser Zeitraum weitere Immigration und Arbeitsmigration gesehen hat, könnte dem Mosaik der sprachlichen Landschaft Israels noch der eine oder andere Stein hinzugefügt worden sein.

Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine Studie über die Spracheinstellungen der Israelis, um abzuschätzen, inwiefern sich das gesellschaftliche Klima in Bezug auf öffentlichen Multilingualismus gewandelt hat. Bereits Spolsky und Shohamy (1999a, p. 162, p. 172) stellen etwa die wachsende Bedeutung des Englischen in Zusammenhang mit Phänomenen der Globalisierung und ihren Auswirkungen auf

(vor allem ökonomische) Gegebenheiten fest. Zum Verständnis der Entwicklungen in der israelischen Gesellschaft und damit deren Sprachgebrauch ist ein Blick auf die Effekte der Globalisierung auf die Konstruktion von Identitäten interessant.

11.3. Kulturelle Identitäten, Nation, Staat und Globalisierung

Um die Zunahme der Sprachloyalität bei neuen EinwanderInnen, die „Wiederentdeckung“ der Kultur und Sprache durch die Kinder und Enkel von ImmigrantInnen, sowie die scheinbar zunehmende Offenheit der israelischen Gesellschaft gegenüber diesen Phänomenen besser im Rahmen der Identitätskonstruktion im Zeitalter der Globalisierung zu verstehen, werden diese Prozesse im Folgenden betrachtet.

Der folgende Abschnitt enthält eine kurze Zusammenfassung der Hauptpunkte von Helmuth Berkings Text „Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung“ (Berking 2001).⁶ Der nächste Abschnitt widmet sich der Anwendung von Berkings Erklärungsmodell auf die sprachliche Situation Israels.

Laut Berking zeigt sich die Krise des Nationalstaats in der immer noch stattfindenden, aber realitätsfernen Identifikation von Nation und Staat. Historisch betrachtet und aktuell um Souveränität zu erhalten sind Territorium und Staat aneinander gebunden. Nationale Identität jedoch zusehends nicht mehr, da Märkte, Lebenswelten, Identitäten und Geschichte(n) nicht mehr territorial beschränkt sind. Appadurai (1996, nach Berking 2001) beschreibt die gegenwärtige Grundlage der Bildung von Identitäten als globaler „market for loyalties“ in dem es zu einem Wettbewerb von „Identitätsanbietern“ kommt: religiöse, feministische, ethnische, fundamentalistische, spiritualistische, etc. entterritorialisierte Identitäten stehen zur Auswahl.

Sowie Diasporas Teil einer pluralisierten Lebensform auch im internationalen Raum

⁶ Berking verwendet zahlreiche Begriffe, für die es eine Vielzahl an unterschiedlichen Definitionen und Verwendungsmöglichkeiten gibt. Alle Begriffe werden hier im Sinne der Zusammenfassung in ihrem Kontext und der Verwendung von Berkings Text wiedergegeben und nicht diskutiert.

geworden sind, so verlangen auch BürgerInnen zusehends nach kultureller Selbstbestimmung die einem Verständnis von nationaler Identität und Einheit entgegen läuft. Individualisierung und Enttraditionalisierung verändern die, auf reflexive Selbstverhältnisse ausgerichtete Identitätskonstruktion.

Es entstand eine Situation, in welcher der Nationalstaat die Erwartung institutionell gestützter Sinnvermittlung nicht mehr erfüllen kann. Statt des inklusiven Ganzen verschiebt sich der Fokus auf partikuläre Besonderheiten.

Diese neuen sozial-räumlichen Arrangements von Identität sind gleichzeitig Voraussetzung und Folge der sich zersetzenden territorial fixierten kollektiven Identität und verändert das Verhältnis von Gesellschaft und Staat: Kompetenzen und Handlungsoptionen, die früher staatlich monopolisiert waren, werden nun Individuen und Gruppen auferlegt. Dieses „Mehr an Zivilität“ wird momentan primär als negativ wahrgenommen. Es kommt zu der Wahrnehmung, dass die Zahl der Miniethnien zunimmt, die ihre Identität primär über die Ethnisierung von sozialen Konflikten konstruieren.

Wenn der Staat von der inneren Kolonisierung zusehends ablässt, bietet die Ethnisierung der Gesellschaft einen aussichtsreichen Modus zur selbstregulativen Identitätspolitik. Dieser Trend zeichnet sich auch in den Wissenschaften ab, die von einer Untersuchung des Nationalen auf den Gegenstand der (postmodernen) community ausweichen.

Was macht diese Strategie so attraktiv? Die Erklärung, dass vor allem der Druck der sich verändernden ökonomischen Gegebenheiten ein Ausschließen des Anderen durch die Anerkennung des Andersseins und damit eine Definition des Eigenen besonders anziehend macht, lässt der Autor nicht gelten. Warum werden keine anderen Reaktionen derart sichtbar?

Berking ist der Meinung, dass die Ethnisierung von Konflikten lediglich ein Beiprodukt eines allgemeineren Trends kultureller Globalisierung darstellt, der die Ethnisierung kultureller Identitäten befördert.

Durch den globalen Austausch müssen bekanntes Wissen, Lebensformen, etc. ständig neu kontextualisiert werden. Images und Skripte werden in diesem Feld ausgetauscht.

In diesem Austausch werden Glaubens- und Weltbilder plötzlich relativiert und hinterfragbar, sie verlieren ihre Gewissheit in der Konkurrenz um Bedeutung. Der Binnenraum der Identifikation und auch der Differenz zum Anderen werden in Frage gestellt.

Kulturelle Identitäten und Differenzen werden als konstruiert erfahren, wodurch sie als Ressource im Kampf um soziale Vorteile verfügbar werden.

Das Mittel, jeden anderen zum anderen machen zu können durch die Zuschreibung von Differenzen, nimmt die Gestalt von Politik an.

In der traditionellen politischen Sphäre bedeutet das eine zunehmende Mobilisierung des eigenen Publikums durch „ethnonationale“ Appelle. Dies gilt aber auch in subpolitischen Ebenen in welchen kulturelle Identitäten zuerst als politische konstruiert werden.

Verschiedene Minderheiten können ihre Forderungen nach Anerkennung nun in diesen diskursiven Feldern von nationality, ethnicity, race, gender und sexuality vortragen, denn diese Rahmen haben die klassenstrukturellen Probleme überlagert. In den „politics of identity“ wird in den letzten Jahrzehnten in emanzipatorischer Absicht der universelle Gleichheitsanspruch hinter sich gelassen und der Fokus auf partikuläre Merkmale gesetzt. Aufbauend auf der Erfahrung von Unrecht und Missachtung, wird auf die Transformation des dominanten Modells legitimer Kultur und Repräsentation abgezielt

Die Universalisierung des Partikularen birgt Gefahren in sich. So kommt es zu einer Wertung verschiedener Merkmale und in Folge zu neuen totalisierenden Fiktionen. So wird in einem bestimmten Diskurs z.B. das Geschlecht zum entscheidenden Merkmal, wobei Alter, Herkunft, ökonomische und soziale Position, sexuelle Orientierung, etc. auf ein Niveau geringer Bedeutung gesetzt werden.

Die Dynamik identitätspolitischer Projekte ist widersprüchlich: je genauer es definiert ist, umso geringer ist das Mobilisierungspotential, da weniger Personen inkludiert werden. Um also externe Konsensmobilisierung zu ermöglichen, muss gleichzeitig ein innerer Raum für Differenzierung geschaffen werden.

Totalisierende Fiktionen erfüllen hier eine Art „Notbremse“. Wenn Identitätspolitik auf reflexiven Selbstverhältnissen und verändertem kulturellem Wissen beruht, dann wird von den jeweiligen Individuen und Gruppen verlangt sich selbst konstant davon

zu überzeugen, überzeugt zu sein.

Wenn der emanzipatorische Faktor darin liegt, dass man sich des konstruierten Charakters kultureller Identität bewusst ist, muss dieses Wissen zur Erlangung politischen Einflusses bewusst „vergessen“ werden. Es werden also Differenzelemente essentialisiert und der Modus der Identitätskonstruktion daraufhin „absichtlich vergessen“.

Ethnisierung hat für die Erlangung von Anerkennung klare Vorteile: kategoriale Zugehörigkeiten werden gestärkt und gegen andere Möglichkeiten abgeschirmt und Feindbilder des „Anderen“ lassen sich klar konstruieren. Schwierig ist die Notwendigkeit des sich selbst davon überzeugen zu müssen überzeugt zu sein. Und auch wenn die Gruppe selbst dies schafft, so kann jemand von außen an dieses Wissen erinnern. Diese Situation wiederum hat großes Potential in physische Gewalt umzuschlagen.

Wenn ethnisierte kulturelle Identitäten zu kollektiven Akteuren werden, verschärft sich der Kampf um Anerkennung. Vgl. die US Kultur, wo es zu Sprachregelungen kommt und nur die eigene Darstellung eine Gruppe als legitim gelten kann. Jede Aussage über eine/n Andere/n ist von vornherein mit dem Stigma der Diskriminierung belegt. Die Konsequenz im äußersten Fall ist eine totale Abschottung der unterschiedlichen Gruppen voneinander um Konflikte zu vermeiden. Verschiedene zugeschriebene Eigenschaften/ Zugehörigkeiten können über den Lebensweg entscheiden. In diesem Zusammenhang wird auch von Biopolitik (zu Biopolitik und Israel vgl. Kravel-Tovi 2012) gesprochen. Einer institutionalisierten Form von Rassismus die Voraussetzung und Resultat der identitätspolitischen Mobilisierung ist. Als extremes Beispiel wird von Berking die Stadt Chicago angeführt, die aus ca. 67 verschiedenen Stadtteilen rund um ethnische Gruppierungen besteht.

Die Aspekte der Globalisierung die im Text geschildert werden haben also klar Einfluss auf die nationalstaatlich organisierten Gesellschaften. Aber ebenso klar ist, dass wir es nicht einfach mit einem Ende des Nationalstaates zu tun haben, sondern einer Neuordnung der Beziehungen zwischen Staat, Territorialität, Souveränität und Staat.

Die neu entstehenden Strukturen und Identitäten sind vielfältig. In verschiedene Kontexte eingebettet, deterritorialisierend, reterritorialisierend, lokal, transnational; weder völlig innerhalb noch völlig außerhalb der Nationalstaaten.

Im extremsten Fall könnte es zu einer Entkopplung von Staat und Nation kommen, wobei der Staat als sinnentleerte, organisierende Struktur erhalten bliebe, ohne von der gesellschaftlichen Basis als sinnvoll erkannt zu werden.

11.4. Israelische Identitäten im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung

Verschiedene Teile der israelischen Gesellschaft zeigen bislang unbekannte Tendenzen zum Erhalt der Sprache und Kultur ihrer Herkunftsländer. Die MigrantInnen der „Großen Aliya“ aus der ehemaligen Sowjetunion sind das bekannteste Beispiel dafür, aber nicht das einzige. Unter den neuen EinwanderInnen sind es auch die Beta Israel aus Äthiopien, die an ihrer Kultur und Sprache(n) festhalten, oder sich aber völlig neu orientieren, zum Beispiel in Richtung einer globalen „black culture“ und dabei Symbole adaptieren, die nicht mit den Traditionen der Beta Israel verbunden sind (vgl. Keren 2001; Walsh, Tuval-Mashiach 2011).

Aber auch unter „Alteingesessenen“ (Vatikim) gibt es Bestrebungen, die Kultur der Eltern und Großeltern „wiederzuentdecken“, wie etwa unter den Kindern und Enkeln der dritten russischen Aliya (vgl. Remennick 2003a, p. 443, p. 448). Andere international bedeutende Sprachen wie Englisch, Spanisch und Französisch, aber auch das bislang verpönte Deutsch und die kleinen Gruppen von Jewish heritage languages (nicht nur etwa Ladino, sondern auch Juhuri, Bucharisch, Georgisch in jüdischem Dialekt) werden von jungen Menschen mehr beachtet und erlernt. Die ethnischen Bruchlinien zwischen Israelis unterschiedlicher Herkunft wurden nie geschlossen und die Frage nach dem Herkunftsland der Eltern, Großeltern, etc. sind Alltag (vgl. Schely-Newman 1998). Musik und Kunst, die sich mit den Ursprungsländern der eigenen Familie beschäftigen, erleben seit einigen Jahren in Israel ein Hoch. Teilweise kommt es zu Überschneidungen mit der internationale Popkultur mit ähnlichen Richtungen (z.B. Balkan Beat Box).

All das kann als Zeichen einer Neuorientierung der Identität gewertet werden. Die Ideologie des „neuen Juden im neuen Staat“, die nationale, territoriale Ideologie alleine scheint als Sinnstifter den Anforderungen des Lebens nicht mehr gerecht zu werden und die Ursprünge der eigenen Familie dienen als weiterer Anhaltspunkt. Eine allgemeine, individuelle Rückbesinnung kreiert neue Gemeinschaften und dazu gehörige Identitäten.

Im israelischen Kontext der Bedeutung der zionistischen Ideologie für den Staat und die Rechtfertigung seines Fortbestehens an sich könnte eine weitere Schwächung der ideologischen Identifikation der Bevölkerung weitreichende Folgen haben.

Eine umfassende Studie zur Konstruktion der israelischen Identität unter diesen Gesichtspunkten wäre interessant und könnte eventuell auch die Einstellungen zu „heritage languages“ näher beleuchten.

11.5. Die sprachliche Zukunft Israels

Wie Spolsky und Shohamy mehrfach feststellen sind sprachliche Fragen in Israel vielleicht stärker als andernorts immer mit gesellschaftlichen Konflikten verbunden und möglicherweise deshalb so wenig erforscht (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 250).

Das eine offizielle Anerkennung des de facto existierenden Multilingualismus in der israelischen Gesellschaft höchstwahrscheinlich nicht zum Verfall und letztendlich zum Untergang der hebräischen Sprache führen wird davon Spolsky und Shohamy aus (1999a, p. 254-257).

Ein solches Eingeständnis würde aber nicht nur zu sprach- und sprachenpolitischen Fragen, vor allem im Bildungsbereich führen, sondern tiefer gehende Probleme, mit denen sich die israelische Gesellschaft noch immer nicht auseinandergesetzt hat freilegen. Ist der Schmelztiegel der die JüdInnen der Diaspora vereinigt und sie als Israelis ins neue Leben entlässt nicht so effektiv wie angenommen, beziehungsweise erhofft? Wenn (sprachliche) Rechte für alle Minderheiten eingeräumt werden, was bedeutet das für den Status der nicht-jüdischen Gruppen? Was hat dies wiederum für Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung Israels? Ist die Dichotomie zwischen dem Verständnis als jüdischem Staat und dem als moderne Demokratie überwindbar? Wie ist die diskriminierende Einwanderungspolitik dann (neu) zu bewerten?

Israel als relativ junges Land mit einer turbulenten Geschichte und einer äußerst heterogenen Bevölkerung birgt noch eine Vielzahl an ungelösten Konflikten und Spannungen. Wie die momentan kleine und auf einer akademischen Elite beschränkte Richtung des Postzionismus (vgl. Silberstein 2002) andeutet funktioniert der ideologische Mantel des Zionismus nicht mehr reibungslos als Bindemittel und Wegweiser der Gesellschaft.

12. Bibliographie:

Amit, Keren (2011): Social integration and identity of immigrants from western countries, the FSU and Ethiopia in Israel. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2011, 35:7, p. 1287- 1310

Avni, Sharon (2011): Toward an understanding of Hebrew language education: ideologies, emotions, and identity. In: *International Journal of the Sociology of Language*, 2011, 208, p. 53-70

Bachi, Roberto (1956): A statistical analysis of the revival of Hebrew in Israel. *Scripta Hierosolymitana* 1956, 3, p. 179- 247

Basok, Tanya, Benifand, Alexander (1995): Sovjet Jewish Emigration. In: Cohen, Robin (ed.): *The Cambridge Survey of World Migration*. Cambridge, 1995, p. 502-506

Ben- Eliezer, Uri (2008): Multicultural society and everyday cultural racism: second generation of Ethiopian Jews in Israel's „Crisis of Modernization“. In: *Ethnic and Racial Studies*, 31:5, 2008, p. 935- 961

Ben-Rafael, Eliezer (1994): *Language, Identity and Social Division: The Case of Israel*. 1994, Oxford: Clarendon Press

Berking, Helmuth (2001): Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung. In: Loch, Dietmar, Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): *Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 2001, 91- 110

Boehm, Amnon (2007): Immigrant Participation in Decision-Making Processes at the Local Level: A Comparison of Immigrants and Veterans in Israel. In: *International Migration*, 2007, 45:4, p. 135-173

Burteisen, Julia (jetzt Festman) (2003) „Zur sprachlichen Integration von Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion in Israel“, in Reitemeier, Ulrich (ed.), *Sprachliche Integration von Aussiedlern im internationalen Vergleich*. 2003 Mannheim: amandes, 221-245.

Bußmann, Hadumond (Hrsg.) (1996): *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. 1996 Routledge London

Chlenov, Mikhail (2002) The Jewish community of Russia: Present-day situation and prospects. In: *East European Jewish Affairs*, 2002, 32:1, p. 17-29

Deutch, Yocheved (2005): Language Law in Israel. In: *Language Policy*, 2005, 4: 261–285

Doron, A. (1991): Ha-metsuqot shel qelitat ha- 'aliya ha-gedola (Hardships in absorbing the great immigration), Ya 'ad, 1991, 24:6, p. 28-33

Elias, Nelly, Kemp, Andrea (2010): The New Second Generation: Non- Jewish Olim, Black Jews and Children of Migrant Workers in Israel. In: Israel Studies, 2010, 15, p. 73-94

Feldmann, Zhanna (1997): Language attrition among former Soviet immigrants to Israel. MA Thesis, Department of English, Bar Ilan University, Ramat Gan

Fishman, Joshua A. (2000): Language Planning for the „Other Jewish Languages“ in Israel: An Agenda for the Beginning of the 21st Century. In: Language Problems & Language Planning, 2000, 24:3, p. 215-231

Flum, Hanoach, Cinamon, Rachel Gali (2011): Immigration and the interplay among citizenship, identity and career: The case of Ethiopian immigration to Israel. In: Journal of Vocational Behavior, 2011, 78, p. 372–380

Gitelman, Zvi (1991): The Evolution of Jewish Culture and Identity in the Soviet Union. In: Roi, Yaakov, Beker, Avi (eds.): Jewish Culture and Identity in the Soviet Union. New York 1991, p. 3- 24

Gitelman, Zvi (2010) A jagged circle: from ethnicity to internationalism to cosmopolitanism and back, European Review of History: Revue europeenne d'histoire, 2010, 17:3, p.523-539

Golan-Cook, Pnina, Olshtain Elite (2011): A model of identity and language orientations: the case of immigrant students from the Former Soviet Union in Israel. In: Journal of Multilingual and Multicultural Development, 2011, 32:4, p. 361-376

Grimes, Barbara (Ed.) (1984): Enologue: Languages of the Wold. 10. Auflage, 2 Bd., Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.

Grimes, Barbara (Ed.) (2000): Enologue: Languages of the Wold. 14. Auflage, 2 Bd., Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.

Gordon, Haim (2007): Israel Today. Peter Lang Publishing Inc., New York, 2007

Hamarshy, Heba (2008): Arabic Language Instruction in Israeli Universities: Policy and Practice. MA Thesis, Department of English Linguistics, University Bar Ilan, Ramat Gan 2008

Heilman, Samuel (1992): Defenders of the Faith. Inside Ultra- orthodox Jewry. Schoken Books, New York, 1992

Horowitz, Tamar (1996): Value-oriented parameters in migration policies in the 1990ies. The Israeli experience. In: International Migration, 1996, 34:4, p. 513-537

Horowitz, Tamar (2003): The Increasing Political Power of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: From Passive Citizenship to Active Citizenship. In: *International Migration*, 2003, 41:1, p. 47-73

Kemp, Adriana (2010): Reforming Policies on Foreign Workers in Israel. In: *OECD Social, Employment and Migration Working Papers*, 103, OECD Publishing

Kopeliovich, Shulamit (2010): Family Language Policy: From a Case Study of a Russian-Hebrew Bilingual Family towards a Theoretical Framework. In: *Diaspora, Indigenous, and Minority Education*, 2010, 4:3, p. 162-178

Kopeliovich, Shulamit (2011): How long is “the Russian Street” in Israel? Prospects of maintaining the Russian language. In: *Israel Affairs*, 2011, 17:1, p. 108- 124

Kravel-Tovi, Michal (2012): ‘National mission’: biopolitics, non-Jewish immigration and Jewish conversion policy in contemporary Israel. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2012, 35:4, p. 373-756

Lederhendler, Eli (2008): Classless: On the Social Status of Jews in Russia and Eastern Europe in the Late Nineteenth Century. In: *Comparative Studies in Society and History*, 50:2, p. 509–534

Lewin-Epstein, Noah, Semyonov, Moshe, Kogan, Irena, Wanner, Richard A. (2003): Institutional Structure and Immigrant Integration: A Comparative Study of Immigrants’ Labor Market Attainment in Canada and Israel. In: *International Migration Review*, 2003, 37:2, p. 389-420

Lewis, M. Paul, Gary F. Simons, and Charles D. Fennig (eds.). 2013. *Ethnologue: Languages of the World*, Seventeenth edition. Dallas, Texas: SIL International. <http://www.ethnologue.com/country/IL/languages>

Leshem, Elazar (2005): Olei Brit HaMoazot Lesheavar BeIsrael 1999-2003: Doch HaMazav (Die ImmigrantInnen aus der ehemaligen Sowjetunion in Israel 1999-2003: Zusammenfassung der Situation). In: *Hed HaUlpan Hachadash*, 20005, Gilon 87, p. 81-87 (via Misrad HaChinuch/ Ministry of Education: <http://cms.education.gov.il/NR/rdonlyres/DE4989C0-A3AF-42BF-AB72-40E0B6FED97F/158008/lesem.pdf>)

Limor, Yehiel (2000): The Printed Media: Israel’s Newspapers. In: Israeli Ministry of Foreign Affairs. Stand 16. Oktober 2000: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Facts%20About%20Israel/Culture/The%20Printed%20Media-%20Israel-s%20Newspapers> (Zugriff am 5.9.2013)

Lissak, Moshe, Leshem, Eli (1995): The Russian Intelligentsia in Israel. Between Ghettoization and Integration. In: *Israel Affairs*, 1995, 2:2, p. 20- 36

- Litwin, Howard, Leshem, Elazar (2008): Late- Life Migration, Work Status, and Survival: The Case older Immigrants from the Former Soviet Union in Israel. In: *International Migration Review*, 2008, 42:4, p. 903-925
- Lissitsa, Sabina, Peres, Yochanan (2011): Criteria of sociocultural adjustment: The case of the Russian Community in Israel since 1989. In: *Journal of Intercultural Relations*, 2011, 35:2, p. 205-212
- Mesch, Gustavo (2002): Between Spatial and Social Segregation among Immigrants: The Case of Immigrants from the FSU in Israel. In: *International Migration Review*, 2002, 36:3, p. 912-934
- Mizrachi, Nissim, Zawdu, Adane (2011): Between global racial and bounded identity: choice of destigmatization strategies among Ethiopian Jews in Israel. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2011, 35.3, p. 436- 452
- Navon, Yitzhak (2011): The Israeli National Authority for Ladino and its Culture. In: *European Judaism*, 2011. 44:1, p. 4-8
- Offer, Shira (2004): The socio-economic integration of the Ethiopian community in Israel. In: *International Migration*, 2004, 42:3, p. 29-56
- Offer, Shira (2007): The Ethiopian Community in Israel: Segregation and the Creation of a Racial Cleavage. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2007, 30:3, p. 461- 480
- Pinto, Meital (2009): Who is afraid of Language Rights in Israel?. In: Nachtom, Ohad , Sagi, Avi (eds.), *The Multicultural Challenge in Israel*. 2009, Boston: Academic Studies Press, 26-51
- Raijman, Rebeca (2012): Foreigners and Outsiders: Exclusionist Attitudes towards Labour Migrants in Israel. In: *International Migration*, 2012, 51:1, p. 136- 151
- Remennick, Larissa (2003a): From Russian to Hebrew via HebRush: Intergenerational Patterns of Language Use among Former Soviet Immigrants in Israel. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2003, 24:5, p. 431-453
- Remennick, Larissa (2003b): The 1.5 Generation of Russian Immigrants in Israel: Between Integration and Sociocultural Retention. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 2003, 12:1, p. 39-66
- Remennick, Larissa (2004) Language acquisition, ethnicity and social integration among former Soviet immigrants of the 1990s in Israel. In: *Ethnic and Racial Studies*, 2004, 27:3, p. 431-454
- Remennick, Larissa (2011): Twenty years together: the „Great Aliya“ and Russian Israelis in the mirror of social research. In: *Israel Affairs*, 2011, 17:1, p. 1-6

Rubinstein, Amnon (1996): Constitutional law of the state of Israel. 1996, Tel-Aviv: Schocken Press

Saban, Ilan, Amara, Muhammad. (2004). The status of Arabic in Israel: Reflections on the power of law to produce social change. In: *Israel Law Review*, 2004, 36, 5–39.

Schely-Newman, Esther(1998): Competence and ideology in performance: Language games, identity and Israeli bureaucracy in personal narrative. In: *Text and Performance Quarterly*, 1998, 18: 2, p.1998, 96 — 113

Schwartz, Mila (2008): Exploring the Relationship between Family Language Policy and Heritage Language Knowledge Among Second Generation Russian–Jewish Immigrants in Israel. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2008, 29:5, p. 400-418

Schwartz, Mila , Kozminsky, Ely, Leikin, Mark (2009): Socio-linguistic factors in second language lexical knowledge: the case of second-generation children of Russian-Jewish immigrants in Israel. In: *Language, Culture and Curriculum*, 2009, 22:1, p. 15-28

Sefer Ha-Chukkim (Gesetzbuch des Staates Israel) (5710, 5712, 5714, 5725) In: Außenministerium des Staates Israel: <http://www.mfa.gov.il/mfa/mfa-archive/1950-1959/pages/law%20of%20return%205710-1950.aspx> (Zugriff am 12.08.2013)

Silberstein, Laurence Jay (2002): Postzionism: a critique of Zionist discourse. In: *Palestine-Israel Journal*, 2002, 9:2, p. 97-103

Shohamy, Elana, Kanza, Tzahi (2009): Language and Citizenship in Israel. In: *Language Assessment Quarterly*, 2009, 6:1, p. 83-88

Sktunabb- Kangas, Tove (1997): Human Rights and Language Policy in Education. In: Wodak, Ruth, Corson, David (eds.) (1997): *Encyclopedia of language and education. Language policy and political issues in education*, 1997, Bd. 1, Dordrecht (u.a.): Kluwer; p. 55-66

Spolsky, Bernard (2004). *Language policy*. 2004, Cambridge: Cambridge University Press.

Spolsky, Bernard, Shohamy, Elana (1999a): *The Languages of Israel. Policy, Ideology and Practice*. 1999, Multilingual Matters, Clevedon (et. al.)

Spolsky, Bernard, Shohamy, elana (1999b): Language in Israeli society and education. In: *International Journal of the Sociology of Language*, 1996, 137, p. 93-114

Spolsky, Bernard (2003): Religion as a site of language contact. In: *Annual Review of Applied Linguistics*, 2003, 23, p. 81-94

Stavans, Anat (2012) *Language policy and literacy practices in the family: the case*

of Ethiopian parental narrative input. In: Journal of Multilingual and Multicultural Development, 2012, 33:1, p. 13-33

Tannenbaum, Michal, Berkovich Marina (2005): Family Relations and Language Maintenance: Implications for Language Educational Policies. In: Language Policy, 2005, 4:3, p. 287-309

Veidlinger, Jeffrey (2003): Soviet Jewry as a diaspora nationality: The „black years“ reconsidered. In: East European Jewish Affairs, 2003, 33:1, p. 4-29

Walsh, Sophie D., Tuval-Mashiach, Rivka (2011): Ethiopian Emerging Adult Immigrants in Israel: Coping With Discrimination and Racism. In: Youth Society, 2011, 44, p. 49-75

Yitzhaki, Dafna (2008): Minority Languages and Language Policy: The Case of Arabic in Israel, PhD Thesis, Department of English, Bar Ilan University 2008, Ramat Gan

Yonah, Yossi (2000): “Parental Choice in Israel’s Educational System: Theory vs. Praxis” in: Studies in Philosophy and Education, 2000, 19: 445–464, 2000

12.1. Internetquellen

Central Bureau of Statistics: <http://www.cbs.gov.il>
Bevölkerungsstatistik des Jahres 2010:
[http://cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?
num_tab=st02_01&CYear=2010](http://cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_01&CYear=2010)
Fragebogen des Zensus 1983: http://www1.cbs.gov.il/mifkad/q_census1983_e.pdf

Israeli Broadcasting Agency: <http://www.iba.org.il>
Programm von Channel 33, Programm in arabischer Sprache:
<http://www.iba.org.il/schedule/schedule.aspx?channel=7>

Kabelfernsehanbieter HOT: <http://www.hot.net.il>
Kabelfernsehanbieter YES: <http://yes.co.il>

Ministry of Finance Israel: http://www.finance.gov.il/mainpage_eng.asp
Ministry of Housing Israel: <http://www.moch.gov.il/Moch/>

UNICEF: <http://www.unicef.org>
Länderstatistik Ethiopien:
http://www.unicef.org/infobycountry/ethiopia_statistics.html

13. Anhang I

Das Rückkehrrecht

Law of Return 5710-1950

*Right of aliyah*** 1. Every Jew has the right to come to this country as an oleh**.

Oleh's visa 2. (a) Aliyah shall be by oleh's visa.

(b) An oleh's visa shall be granted to every Jew who has expressed his desire to settle in Israel, unless the Minister of Immigration is satisfied that the applicant

(1) is engaged in an activity directed against the Jewish people; or

(2) is likely to endanger public health or the security of the State.

Oleh's certificate 3. (a) A Jew who has come to Israel and subsequent to his arrival has expressed his desire to settle in Israel may, while still in Israel, receive an oleh's certificate.

(b) The restrictions specified in section 2(b) shall apply also to the grant of an oleh's certificate, but a person shall not be regarded as endangering public health on account of an illness contracted after his arrival in Israel.

Residents and persons born in this country 4. Every Jew who has immigrated into this country before the coming into force of this Law, and every Jew who was born in this country, whether before or after the coming into force of this Law, shall be deemed to be a person who has come to this country as an oleh under this Law.

Implementation and regulations 5. The Minister of Immigration is charged with the implementation of this Law and may make regulations as to any matter relating to such implementation and also as to the grant of oleh's visas and oleh's certificates to minors up to the age of 18 years.

DAVID BEN-GURION

Prime Minister

MOSHE SHAPIRA

Minister of Immigration

YOSEF SPRINZAK

Acting President of the State

Chairman of the Knesset

* Passed by the Knesset on the 20th Tammuz, 5710 (5th July, 1950) and published in Sefer Ha-Chukkim No. 51 of the 21st Tammuz, 5710 (5th July, 1950), p. 159; the Bill and an Explanatory Note were published in Hatza'ot Chok No. 48 of the 12th Tammuz, 5710 (27th June, 1950), p. 189.

** Translator's Note: Aliyah means immigration of Jews, and oleh (plural: olim) means a Jew immigrating, into Israel.

Law of Return (Amendment 5714-1954)*

*Amendment of
section 2(b)*

1. In section 2 (b) of the Law of Return, 5710-1950** -

(1) the full stop at the end of paragraph (2) shall be replaced by a semi-colon, and the word "or" shall be inserted thereafter ;

(2) the following paragraph shall be inserted after paragraph (2):

"(3) is a person with a criminal past, likely to endanger public welfare."

*Amendment of
sections 2
and 5*

2. In sections 2 and 5 of the Law, the words "the Minister of Immigration" shall be replaced by the words "the Minister of the Interior".

MOSHE SHARETT

Prime Minister

YOSEF SERLIN

Minister of Health

Acting Minister of the Interior

YITZCHAK BEN-ZVI

President of the State

* Passed by the Knesset on the 24th Av, 5714 (23rd August, 1954) and published in Sefer Ha-Chukkim No. 163 of the 3rd Elul, 5714 (1st September, 1954) p. 174; the Bill and an Explanatory Note were published in Hatza'ot Chok No. 192 of 5714, p. 88.

** Sefer Ha-Chukkim No. 51 of 5710, p. 159, LSI vol. IV, 114.

Law of Return (Amendment No. 2) 5730-1970*

*Addition of sections
4A*

1. In the Law of Return, 5710-1950**, the following sections shall be inserted after section 4:

and 4B

"Rights of members of family

4A. (a) The rights of a Jew under this Law and the rights of an oleh under the Nationality Law, 5712-1952***, as well as the rights of an oleh under any other enactment, are also vested in a child and a grandchild of a Jew, the spouse of a Jew, the spouse of a child of a Jew and the spouse of a grandchild of a Jew, except for a person who has been a Jew and has voluntarily changed his religion.

(b) It shall be immaterial whether or not a Jew by whose right a right under subsection (a) is claimed is still alive and whether or not he has immigrated to Israel.

(c) The restrictions and conditions prescribed in respect of a Jew or an oleh by or under this Law or by the enactments referred to in subsection (a) shall also apply to a person who claims a right under subsection (a).

Definition

4B. For the purposes of this Law, "Jew" means a person who was born of a Jewish mother or has become converted to Judaism and who is not a member of another religion."

*Amendment of
section 5*

2. In section 5 of the Law of Return, 5710-1950, the following shall be added at the end: "Regulations for the purposes of sections 4A and 4B require the approval of the Constitution, Legislation and Juridical Committee of the Knesset."

*Amendment of the
Population Registry
Law, 5725-1965*

3. In the Population Registry Law, 5725-1965****, the following section shall be inserted after section 3:

"Power of registration and definition

3A. (a) A person shall not be registered as a Jew by ethnic affiliation or religion if a notification under this Law or another entry in the Registry or a public document indicates that he is not a Jew, so long as the said notification, entry or document has not been controverted to the satisfaction of the Chief Registration Officer or so long as declaratory judgement of a competent court or tribunal has not otherwise determined.

(b) For the purposes of this Law and of any registration or document thereunder, "Jew" has the same meaning as in section 4B of the Law of Return, 5710-1950.

(c) This section shall not derogate from a registration effected before its coming into force."

GOLDA MEIR

Prime Minister

Acting Minister of the Interior

SHNEUR ZALMAN SHAZAR

President of the State

* Passed by the Knesset on 2nd Adar Bet, 5730 (10th March, 1970) and published in Sefer Ha-Chukkim No. 586 of the 11th Adar Bet, 5730 (19th March, 1970), p. 34; the Bill and an Explanatory Note were published in Hatza'ot Chok No. 866 of 5730, p. 36.

** Sefer Ha-Chukkim of 5710 p. 159 - LSI vol. IV, p. 114; Sefer Ha-Chukkim No. 5714, p. 174 - LSI vol. VIII, p. 144.

*** Sefer Ha-Chukkim of 5712, p. 146 ; LSI vol. VI, p. 50.

**** Sefer Ha-Chukkim of 5725, p. 270 ; LSI vol. XIX, p. 288.

14. Abstracts

14.1. Abstract auf Deutsch

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Fragen der israelischen Sprach- und Sprachenpolitik und deren Veränderungen seit 1990 auseinander. Die Voraussetzungen in Israel, die Geschichte, die Zusammensetzung der Bevölkerung und die Bedeutung von Ideologie, Nationalismus im Kontext der Wiederbelebung des Hebräischen für die Identität des jungen Staates machen eine Betrachtung der sprachlichen Landschaft und sprachpolitischen Situation sehr komplex.

Ab 1990, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erlebte Israel eine der größten Einwanderungen in der Geschichte des Staates. Nicht nur der Umfang der Einwanderung ist bemerkenswert, sondern auch die Zusammensetzung und das (sprachliche) Integrationsverhalten dieser Gruppe unterscheidet sich von den vorangegangener Einwanderungswellen. Teilweise zeitgleich mit der sogenannten „Großen Aliya“ (Einwanderung nach Israel) aus der ehemaligen Sowjetunion kamen zwei weitere Gruppen von ImmigrantInnen nach Israel, die das System der Aufnahme und die israelische Gesellschaft vor bislang unbekannte Herausforderungen stellte: die Beta Israel aus Äthiopien und eine Vielzahl an nicht-jüdischen ArbeitsmigrantInnen aus Osteuropa, Asien und Afrika.

Israel verfolgte bereits vor der eigentlichen Staatsgründung, sowie auch seit diesem Zeitpunkt eine Politik des (ideologisch motivierten) hebräischen Monolingualismus hat. In Kontrast dazu steht die Realität der Bevölkerungszusammensetzung: Israel ist ein Einwanderungsland, Hebräisch eine erst seit relativ kurzer Zeit revitalisierte Sprache. Anstatt das Potential für sprachliche Ressourcen durch die ImmigrantInnen zu erkennen wurde das Potential der Einwanderer der ersten Jahrzehnte nach der Staatsgründung erstickt.

In der jüngeren Vergangenheit gab es Entwicklungen die auf Veränderungen hinweisen. Starke neue Einwanderergruppen, die weltweit besondere Position des Englischen, der Einfluss durch Phänomene der Globalisierung und das Arabische als de iure zweite offizielle Staatssprache und Sprache der gegnerischen Konfliktpartei, all dies sind Faktoren die Veränderungen anregen.

Language policy, practice und ideology in Israel werden im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen betrachtet um Antworten auf folgende Fragen zu finden: Ist Hebräisch tatsächlich die einzig relevante Sprache des israelischen Alltags? Ist die ideologisch begründete Ansicht des hebräischen Monolingualismus in der Praxis der Gesellschaft verankert? Sind Sprachen der ImmigrantInnen nur vorübergehend Teil der sprachlichen Landschaft bevor sie durch Hebräisch verdrängt werden? Ist Israel auf dem Weg zu einem Hebräisch-Englischen Bilingualismus oder gar bereit sich als Staat vieler Sprachen zu identifizieren (vgl. Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249)? Ist Israel tatsächlich das Produkt einer enorm erfolgreichen Politik der Durchsetzung des Hebräischen?

Welche gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen beeinflussen Policy und practice der israelischen sprachlichen Landschaft seit 1990?

Anschließend werden die beobachteten Veränderungen im Kontext zusammengefasst und allgemeine Entwicklungen nachgezeichnet. Zwecks der Interpretation der Richtung der Veränderungen und deren Auslösern wird die Sprachwahl der Israelis in Bezug zur veränderten Identitätskonstruktion in der heutigen, globalisierten Welt gestellt.

14.2. Abstract in English

This paper deals with the issues of language policy, practice and ideology in Israel and the changes within these fields since 1990.

The conditions, history, demographics and the importance of ideology and nationalism in the context of the revitalization of the Hebrew language for this young nation's identity make the analysis of the linguistic landscape of Israel a complex and fascination endeavor.

With the collapse of the Soviet Union in 1990, Israel experienced one of the largest waves of immigration in its history. What distinguishes this immigration is not only its sheer size, but its composition as well as its (linguistic) integration.

Largely parallel to this so called "Great Aliyah" (immigration to Israel) two other groups of immigrants arrived in Israel which tested the limits of the system of absorption with the new challenges they posed: the Beta Israel from Ethiopia and a multitude of non-Jewish foreign workers from Eastern Europe, Asia and Africa.

Israel has, since before the actual declaration of Independence, pursued a policy of (ideologically motivated) monolingualism. This stands in stark contrast to the realities of Israeli demographics: Israel is a country of immigration, Hebrew has only been revived a rather short time ago.

Instead of identifying the linguistic potential of new immigrants, this potential has been squandered for the first decades.

The recent past shows signs of change. Strong new groups of immigrants, the worldwide dominance of the English language, the influence of globalization and the legal status of Arabic as a second official language, while it simultaneously is the language of the opponent in a devastating conflict, all these things are potential impulses for change.

In this paper, language policy, practice and ideology in Israel is looked into within its social context in order to find answers to these questions:

Is Hebrew actually the only truly important language of Israeli life? Is the ideologically motivated position of Hebrew monolingualism anchored in societal practices? Are the languages of immigrants but fleeting guests within the linguistic landscape of Israel before they are replaced by Hebrew and vanish? Is Israel on the

way towards a Hebrew-English bilingualism or is even ready to identify itself as a plurilingual state (Spolsky, Shohamy 1999a, p. 249)? Is Israel actually the product of an impressively successful act of language planning? What are the social changes and developments that influence language policy and practice in Israel since the 1990ies?

The changes found in this analysis and their contexts are then summarized for the sake of identifying general developments and tendencies. In order to gain an additional dimension of interpretation of these changes and their causes, the language choices of the Israelis are placed into the context of changing patterns of the construction of identity within the framework of globalization.

15. Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name	Daniela Maurer
E-Mail	daniela.maurer.1@gmail.com

Ausbildung

WS 2005/06 bis WS 2013/14 Studium der Angewandten Sprachwissenschaft mit Schwerpunkt Soziolinguistik an der Universität Wien (Diplomstudium)

WS 2006/07 bis WS 2013/14 Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität Wien (Diplomstudium mit Wechsel ins Bachelorstudium)

Sept. 2004 – Sept. 2005 Studienprogramm in Israel

Juli 2004 Matura am BG XXII Bernoullistraße

Tätigkeiten: beruflich und freiwillig (Auswahl)

August 2010 – Praktikum im Willy-Brandt-Center Jerusalem

Winter 2009 – November 2012 Erste Vorsitzende der JÖH- Jüdische Österreichische Hochschülerschaft

seit Winter 2005 diverse Tätigkeiten für die IKG Wien im Bereich der Jugendarbeit und Eventkoordination

2005- 2007 Administrative und erzieherische Leitung der Jugendorganisation Hashomer Hazair

Tätigkeiten in Israel:

- Englischunterricht an einer arabischen Volksschule in Beit Zafafa/Jerusalem
-
- „Projekt Eden“ – Arbeit mit einer Jugendgruppe der Beduinen im nördlichen Negev
-
- Jugendbetreuerin in einem Aufnahmezentrum für neue Einwanderer aus Äthiopien