

In: Evangelische Diaspora, Beihefte 6,
Leipzig 2011.

Quellen und
Forschungen zur
Diasporawissenschaft

Herausgegeben
von
Karl-Christoph Epting
Günther Wartenberg†
und
Klaus Fritschen

EVANGELISCHE

D I A S P O R A

BEIHEFTE

Diaspora

und

Kultur-

*Beiträge von
Mihran Dabag
Martin Sökefeld
Matthias Morgenstern*

wissenschaften

Das Diaspora-Konzept in der neueren sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte

Verlag Marita Sokel

Einleitung

Dieser Beitrag gibt einen Überblick über die Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffs „Diaspora“ in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Seit den 1980er Jahren hat „Diaspora“ in diesem Bereich einen ungeahnten Aufschwung erlebt und ist zu einem im akademischen Diskurs höchst populären Konzept geworden. Dieser Diskurs schließt nicht an christlich-theologische Begriffe von Diaspora an, sondern nimmt seinen Ausgang vom Konzept der jüdischen Diaspora. Hier geht es um die älteste überlieferte Verwendungsweise des Begriffs, aus der Septuaginta (Deuteronomium 28,64), wo es unter Bezug auf das babylonische Exil der Juden heißt: „Ihr sollt eine Diaspora sein, in allen Reichen der Erde“.

Im sozialwissenschaftlichen Diskurs wird auf das Konzept der jüdischen Diaspora, das stark mit der Erfahrung von Vertreibung, erzwungenem Exodus, Verlust, Heimatlosigkeit, Exil, Leiden, etc. – und damit verknüpft einem „Rückkehrwunsch“ – konnotiert ist, sehr häufig Bezug genommen. Die jüdische Diaspora gilt als „Prototyp“ von Diaspora, als „paradigmatischer“ Fall, und gleichzeitig wird sie als „Kontrastprogramm“ zu heute dominierenden Verständnisweisen angeführt, denn es geht darum zu sagen, dass Diaspora eben nicht mehr nur auf einen negativen Begriff von „Verlust“ und „Vertreibung“ festgelegt ist, sondern auch positive Bedeutungen, z. B. von Kreativität und Austausch, beinhalten kann. „Diaspora“ gilt also nicht mehr als eindeutig negative Situation, sondern zumindest als vielschichtig und ambivalent.

Festzuhalten ist eine damit verbundene starke Verbreitung und Ausweitung der Verwendung des Begriffs. In der Tat ist Diaspora zu einem sehr einflussreichen und populären Konzept in den Sozial- und Kulturwissenschaften geworden. Schon eine kurze Literaturrecherche förderte hunderte von Büchern

und Artikeln zum Thema „Diaspora“ zu Tage, und es gibt inzwischen auch Fachzeitschriften, die „Diaspora“ im Titel tragen.¹

In einigen Texten der 1980er Jahre wurde „Diaspora“ sehr allgemein verwendet und „Diaspora“ generell mit „Migrantengruppe“ gleichgesetzt. So bestimmte Walker Connor Diaspora als “the segment of a people living outside the homeland” (1986: 16) und Richard Marienstras meinte mit Diaspora “any community that has emigrated whose numbers make it visible in the host community” (Marienstras 1989:125). William Safran wies darauf hin, dass “Diaspora” damit eine nur noch metaphorische Bezeichnung war ohne präzisen analytischen Wert (1991:83). Die Kritik an der weitgehend konturlosen Ausweitung des Konzeptes wird heute von vielen Autoren geteilt. Rogers Brubaker (2005) spricht pointiert von der „Diaspora Diaspora“ und verweist damit auf die „Zerstreuung“ des Begriffes selbst. Er fragt, welchen wissenschaftlichen Wert ein Begriff hat, der kaum eingrenzbar ist und nahezu unterschiedslos für alle Formen von Menschengruppen benutzt wird, die in irgendeiner Weise mit Migration und Minderheiten zu tun haben. Brubaker schlägt vor, Diaspora nicht als Begriff für eine Form von „Gruppe“ oder „Gemeinschaft“, für eine „Entität“ zu verwenden, sondern als ein Konzept politischer Praxis, mit dem politischen Ansprüche und Projekte ausgedrückt werden.

Im sozialwissenschaftlichen Diskurs steht der Diasporabegriff in einem Spannungsfeld zwischen der Ausweitung – Kritiker würden auch sagen: Verwässerung – des Konzeptes und Versuchen, ihn zu spezifizieren. Schwierig ist die Begriffsdebatte auch deswegen, weil immer mehr Gruppen „Diaspora“ als Selbstbezeichnung verwenden. Wir haben es also nicht nur mit einem innerwissenschaftlichen Diskurs und einem wissenschaftlichen-analytischen Konzept zu tun. Die außerwissenschaftliche, oder, um mit Brubaker zu sprechen, *politische* Verwendungsweise des Konzeptes muss aber selbst Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Perspektive sein und von ihr reflektiert werden.²

¹ Die erste und prominenteste dieser Zeitschriften ist *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, die seit 1991 von dem Literaturwissenschaftler Khachig Tölölyan herausgegeben wird, der als Armenier in den USA selbst Angehöriger einer Diaspora ist.

² Der Begriff „Diaspora“ ist damit ein hervorragendes Beispiel für die *doppelte Hermeneutik* (Giddens) der Sozialwissenschaften: Ihre Konzepte werden „doppelt ausgelegt“, sowohl innerhalb der wissenschaftlichen Debatten als auch in gesellschaftlichen Diskursen. Die wissenschaftliche Diskussion muss auch die außerwissenschaftlichen Verwendungsweisen und Bedeutungen der Konzepte reflektieren und interpretieren; letztlich gibt es keine eindeutige Trennung zwischen beiden Diskursfeldern.

Die Popularisierung von Diaspora

Im Folgenden möchte ich zunächst die Popularisierung von „Diaspora“ im wissenschaftlichen Diskurs erörtern: Warum die Ausweitung des Begriffs? Was ist der *appeal* von „Diaspora“? Es gibt mehrere Gründe für die Popularisierung, die miteinander zusammen hängen und mit der gewachsenen akademischen und gesellschaftlichen Aufmerksamkeit für und Problematisierung von Migrationsphänomenen zu tun haben. Zumindest in der Wahrnehmung gibt es mehr „zerstreute“ Gruppen als früher, als die Bezeichnung von „Diaspora“ weitgehend für Juden und Armenier reserviert blieb. Damit ist auch eine größere Aufmerksamkeit für grenzüberschreitende Prozesse, kulturelle Differenz und Heterogenität verknüpft und die Idee des Nationalstaates als homogenem und eindeutig abgrenzbarem Gebilde in Frage gestellt. Das war der Nationalstaat früher auch nicht. Während jedoch früher das „Containermodell“ vorherrschte, das von eindeutigen und „wasserdichten“ Grenzen des Nationalstaates ausging und dazu führte, dass weitgehend nur Prozesse innerhalb einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaft betrachtet wurden, ist heute unübersehbar, dass dieses Modell die Realität nicht abbilden kann. Der „Container“ ist offen und undicht. Geöffnet wurde das Modell nicht zuletzt durch die Einsicht, dass Migration weder notwendigerweise endgültig, noch temporär ist, sondern beides zugleich sein kann. Als temporär gedachte Migration („Gastarbeiter“) entpuppte sich als ein dauerhaftes Phänomen, aber gleichzeitig ist klar, dass dies nicht bedeutet, dass Beziehungen in das Herkunftsland endgültig gekappt werden. Migrant*innen sind Menschen mit multipler Zugehörigkeit zu Orten und Gesellschaften (vgl. Van Hear 1998:4). Sie kehren weder in jedem Fall zurück, noch assimilieren sie sich vollständig in der Aufnahmegesellschaft. Migration produziert somit Differenz. Migrant*innen bestehen häufig selbst auf Differenz. Debatten um Minderheitenrechte und Multikulturalismus entstehen. Migrant*innengruppen sind auch politische Akteure und stellen, zum Teil jedenfalls, zuvor selbstverständliche Forderungen nach Assimilation in Frage. Dies verändert auch den politischen Diskurs in der Aufnahmegesellschaft, die sich zu solchen Positionen verhalten muss. Gruppengrenzen werden sowohl diskursiv betont, als auch immer wieder in Frage gestellt. Es wird klar, dass sich die Vorstellung eines „homogenen Normalzustands“ einer Gesellschaft nicht durchhalten lässt. Hybride und mehrdeutige Formen von Kultur werden teils als kreatives Potential gefeiert, teils als „Gefahr“ abgelehnt. Eins ist jedoch klar: Kultur lässt sich nicht mehr eindeutig bestimmten Orten und geographischen Räumen zuordnen.

Ich möchte noch einmal betonen, dass all dies nicht notwendigerweise neue Phänomene und Entwicklungen sind, dass sich aber die Wahrnehmung solcher Phänomene (ihre Problematisierung eingeschlossen) potenziert hat.

Diese Entwicklungen betreffen nicht nur Menschen, die zur Migration gezwungen wurden, sondern auch freiwillige Migrant*innen (wobei auch hier der Unterschied häufig nicht eindeutig ist). Das heißt, dass strukturelle und diskursive Phänomene der Postmigration von den Motiven und Umständen der Wanderung weitgehend unabhängig sind.

Das Konzept von Identität hat in dieser Entwicklung eine zentrale Stellung. Identität ist schon lange nicht mehr nur ein Begriff der Individualpsychologie, sondern ein politisches Paradigma, von dem Rechte, Ansprüche und Forderungen abgeleitet werden und das in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen eine große Rolle spielt. Postmarxistische Auseinandersetzung über Identität und Anerkennung haben Konflikte über Umverteilung weitestgehend abgelöst.³ Anstelle von Klassen stehen Identitätsgruppen im Fokus der Aufmerksamkeit, und dazu gehören auch Diasporagemeinschaften, die eine spezifische Gruppenidentität für sich einfordern.

Fast gleichzeitig mit der Politisierung des Identitätskonzeptes setzte jedoch auch die akademische Kritik von Identitätspolitik und ihren essentialistischen Konzepten ein. In diesem Rahmen erschien Vertretern einer kritischen Perspektive die „Diaspora“ – eine Form von Gruppe und Kultur, die nicht fixiert und unbeweglich ist – als Fortschritt gegenüber verdinglichten und primordialistischen Vorstellungen von Ethnizität und ethnischen Gruppen.⁴ Vor allem die britischen *Cultural Studies* setzen auf das Konzept. Paul Gilroy zum Beispiel preist den Diasporabegriff folgendermaßen an: „Diaspora is a valuable idea because [it is] [...] an alternative to the metaphysics of ‘race’, nation and bounded culture“ (1997:328). Er fährt fort: [it] puts “emphasis on contingency, indeterminacy and conflict” (ibid, S. 334). Ähnlich schreibt Stuart Hall: “The diaspora experience as I intend it here is defined not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‘identity’ which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.” (1990:235) Weiter unten werde ich diskutieren ob „Diaspora“ das Versprechen der Nicht-Essentialisierung von Identität tatsächlich einlösen kann.

³ Siehe hierzu die Debatte zwischen Nancy Fraser und Axel Honneth (Fraser und Honneth 2003)

⁴ In den disziplinären Kontexten in denen die Ausweitung des Diasporabegriffs stattfand (z. B. in Migrationsforschung, *cultural studies* und Soziologie), herrscht ein essentialistisches Verständnis von „ethnischer Gruppe“ vor, das etwa in der Ethnologie schon seit den 1970er Jahren weitgehend durch ein von Fredrik Barth (1969) begründetes sozialkonstruktivistisches Konzept überwunden war.

Versuche der Begriffsbestimmung

Ein wichtiger Ausgangspunkt für die jüngere Diskussion des Diasporabegriffs ist William Safrans Bemühung um eine Definition. Safran stellt eine Liste zentraler Merkmale auf, die seiner Ansicht nach „Diaspora“ von Konzepten wie Minderheit oder ethnischer Gruppe abgrenzen:

- 1.) They [diasporas], or their ancestors, have been dispersed from a specific original 'center' to two more 'peripheral' or foreign, regions;
- 2.) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland – its physical location, history, and achievements;
- 3.) they believe that they are not – and perhaps cannot be – fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it;
- 4.) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return – when conditions are appropriate;
- 5.) they believe that they should collectively be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and
- 6.) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship (Safran 1991:83f)

Aber auch diese Liste liefert keine eindeutige Definition. Safran schreibt nämlich, dass mehrere dieser Merkmale auf eine Gruppe zutreffen müssen, damit man sinnvoll von „Diaspora“ sprechen kann, er sagt aber nicht, wie viele der Merkmale gegeben sein müssen, bzw. welche zentral sind. Problematisch ist die vereinheitlichende Ausdrucksweise dieser Auflistung: *they believe [...]*, *they retain a collectiv memory [...]* Aber glauben und erinnern alle Angehörigen einer Diaspora dasselbe? Safran bleibt hier in einem essentialisierenden Verständnis gefangen. Tatsächlich entwickelte er seinen Definitionsversuch ausgehend vom prototypischen jüdischen Modell. Auffällig ist allerdings, dass das Kriterium der gewaltsamen Vertreibung und unfreiwilligen Migration fehlt; hierin vor allem liegt in seinem Ansatz die Öffnung und Ausweitung des Begriffs. Safrans Liste zeigt, dass eine positive Definition von Diaspora mit der Aufzählung aller Merkmale, die dazu gehören sollen, problematisch ist. Eine solche Auflistung wird sehr schnell sehr unübersichtlich, und nicht alle genannten Elemente sind gleichermaßen selbstevident. So müsste zum Beispiel begründet werden, warum ein Rückkehrwunsch eine definitorische Eigenschaft von Diaspora sein soll.

James Clifford (1994) versucht eine umgekehrte Definitionsstrategie: Er bestimmt nicht, was Diaspora ist, sondern was Diaspora *nicht* ist, wovon Diaspora abgegrenzt wird. Dies sind für ihn vor allem der Nationalstaat mit seiner Territorialität, indigene, autochthone Gruppen, die ebenfalls lokalisiert begriffen werden, sowie Immigranten, von denen seiner Ansicht nach im Gegensatz zu Diaspora Assimilation erwartet wird.⁵ Die Abgrenzung zwischen Diaspora und Nationalstaat ist für die Debatte besonders wichtig. Khachig Tölölyan (1991) bezeichnet Diaspora als das transnationale „Andere“ des Nationalstaats. Dabei geht es vor allem darum, dass Diaspora im Gegensatz zum Nationalstaat ohne Grenzen und Territorialität auskommt. Während Nationalstaaten visuell vor allem als klar abgegrenzte Farbflächen auf einer Landkarte dargestellt werden, wird Diaspora als grenzüberschreitende Kultur vorgestellt, die sich auch nicht territorial begrenzen lässt. Tatsächlich haben Nation und Diaspora jedoch viele Gemeinsamkeiten, denn bei beiden geht es um Identität und Differenz. Und auch Diaspora ist auf Territorien bezogen, wenn auch auf „verlassene“ Gebiete, Herkunftsorte. James Clifford hat das in das englische Begriffspaar von *routes* (Wege) und *roots* (Wurzeln) gefasst: Diaspora bezieht sich auf beides: auf Wege der Wanderung und auf Wurzeln an einem (anderen, verlassenen) Ort. Clifford kommt zu dem Schluss, dass eine exakte Definition von „Diaspora“ nicht möglich ist. Er versteht Diaspora als „a loosely coherent, adaptive constellation of reponses to dwelling-in-displacement“ (1994:310)

Auch Kachig Tölölyan (1996) bemüht sich um eine Begriffsbestimmung von Diaspora und greift dazu explizit auf den jüdischen Prototyp zurück, der seiner Meinung nach von den folgenden Elementen bestimmt ist:

- 1.) Zwang, gewaltsame Vertreibung aus einem Heimatland.
- 2.) Eine deutlich definierte Identität der Gruppe schon im Herkunftsland.
- 3.) Ein kollektives Gedächtnis als Grundlage der Gruppenidentität.
- 4.) Die Aufrechterhaltung der Gruppengrenze in der Migrationssituation.
- 5.) Die andauernde Kommunikation mit und Verbindung zu Diasporagruppen gleicher Herkunft an anderen Orten.

Das Bemühen um andauernde Beziehungen zum Herkunftsland ist Tölölyan zufolge oft mit einem Rückkehrwunsch verknüpft. Er kommt zu dem Schluss, dass Diaspora vor allem ein *Tun* ist. Diaspora beruht auf individuellen und kollektiven Akten der Unterstützung und Aufrechterhaltung

⁵ Hier hat sich das Verständnis von Immigration insgesamt inzwischen verändert, da – von Einwanderern durchaus nicht mehr hinterfragt – Assimilation erwartet wird.

von gemeinschaftlichen Institutionen der eigenen Gruppe und verhindert damit vollständige Assimilation in der Aufnahmegesellschaft (1996:15). Der Wunsch und das Bemühen, Beziehungen mit der Herkunftsgemeinschaft aufrechtzuerhalten, unterscheidet nach Tölölyans Begrifflichkeit Diaspora von ethnischen Gruppen. Zentral für Diaspora ist dann ein spezifisch *diasporisches Bewusstsein*, welches das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem anderen Ort einschließt. Die Produktion und Aufrechterhaltung eines solchen Bewusstseins, dessen Intensität über die Zeit veränderlich ist, erfordert ständiges Arbeiten an der Gruppenideologie, das von Organisationen und Lobbygruppen getragen wird. Auch für Tölölyan ist die Abgrenzung von Diaspora – und vor allem der ihr zugehörigen Individuen – nicht immer eindeutig möglich: „Ideally, it would be preferable to speak of individuals and communities who behave as ethnics in some spheres of life, as diasporans in others, and, most importantly, who shift from one to the other. Mobility is an internal as well as an external characteristic of the contemporary ethnodiaspora“ (1996:18).

Mit der Ausweitung des Diasporakonzeptes, die ja von der Voraussetzung ausgeht, dass es nicht nur eine, eindeutige Form von Diaspora gibt, begannen auch Bemühungen, verschiedene Typen von Diaspora zu kategorisieren. Eine vielzitierte Typologie wurde von Robin Cohen (2008) entworfen. Cohen unterscheidet:

- 1.) Opfer/Flüchtlingsdiaspora (z. B. Juden, Armenier, Afrikaner in den USA)
- 2.) Imperiale/koloniale Diaspora (z. B. Briten, antike Griechen)
- 3.) Arbeitsdiaspora (z. B. indische Kontraktarbeiter, Chinesen, Türken)
- 4.) Handels-/Geschäftsdiaspora (z. B. Libanesen, Chinesen, manche Inder wie Gujaratis, Sindhis, Jainis)
- 5.) Kulturelle/hybride/postmoderne Diaspora (z. B. Einwanderer aus der Karibik in Großbritannien)

Hier fällt unmittelbar ins Auge, dass die Abgrenzung der verschiedenen Kategorien voneinander schwierig und auch kaum eindeutig ist. Manche Gruppen können in sämtliche Kategorien eingeordnet werden. So gibt es „indische Diaspora“ als Flüchtlingsdiaspora (z. B. Sikhs), als Arbeitsdiaspora (die genannten Kontraktarbeiter auf britischen Plantagen in der Karibik oder als Eisenbahnarbeiter in Ostafrika) und als Handelsdiaspora. Dies macht einerseits deutlich, dass die Rede von „Großraum-Diasporas“ (indische Diaspora, afrikanische Diaspora) sehr fragwürdig ist, da sie jeweils aus sehr verschiedenen Gruppierungen mit unterschiedlichen Bedingungen bestehen, andererseits aber auch, dass die Typologie selbst ein Problem ist, da z. B. Arbeiter und Händler aus derselben Gruppe stammen können. Nicht zuletzt können die

verschiedenen Kategorien natürlich auch ineinander übergehen. So kann sich aus einer Arbeitsdiaspora eine Händlerdiaspora bilden, und beide umfassen sicher auch kulturelle Diasporagruppierungen.

Steve Vertovec (1997) verwendet einen anderen Ansatz. Er versucht nicht, Diaspora an sich bzw. verschiedene Kategorien von Diaspora zu bestimmen, sondern er identifiziert drei vorherrschende Verwendungsweisen/Bedeutungen des Diasporakonzeptes in der wissenschaftlichen Literatur. Dies sind Diaspora als (1) soziale Form, als (2) Form von Bewusstsein und als (3) Modus kultureller Produktion.

Diaspora als soziale Form ist das geläufigste Konzept. Hier geht es um Diaspora-*communities*, um Gruppen und Gemeinschaften, die insgesamt als „Diaspora“ identifiziert werden, wie etwa bei der Rede von der Sikh-Diaspora oder der chinesischen Diaspora. Gleichzeitig ist diese Begrifflichkeit vielleicht auch die problematischste, da eben nicht alle Sikhs oder Chinesen gleichermaßen „diasporisch“ sind (also etwa Safrans Kriterien erfüllen). Das Konzept von Diaspora als sozialer Form geht davon aus, dass Migration bestimmte Formen von Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft und zur Residenzgesellschaft zur Folge hat, aus der eine Form von Gemeinschaft entsteht. Klassische Begleitkonzepte dieser Verwendungsweise von Diaspora sind die Idee gespaltener Loyalität von Diasporagruppen zwischen dem Hier des gegenwärtigen Lebens und dem Dort der Herkunft, die Vorstellung ökonomischer Nischen, die Diasporagemeinschaften nutzen und besetzen, und vor allem die Idee gemeinsamer Identität, die gegenüber der Residenzgesellschaft gewahrt werden soll. Wichtig ist auch die Vorstellung einer Dreiecksbeziehung zwischen Herkunftsland und an verschiedenen Orten angesiedelten Diasporagemeinschaften.

Diaspora als Form von Bewusstsein bezieht sich auf die Selbstwahrnehmung eines Lebens im „Dazwischen“. Paul Gilroy (1993) bezieht sich auf W. E. DuBois' Idee des „doppelten Bewusstseins“, einer Identität, die zwischen Bezügen zum Herkunfts- und zum Residenzort aufgespannt ist. Avtar Brah (1996) verweist auf ein *homing desire*, auf den Wunsch nach „Heimatwerdung“, der letztlich nie erfüllt wird. Während Diasporabewusstsein in diesem Sinne zunächst eher negativ verstanden wurde, als Bewusstsein von Mangel, Spaltung, Abwesenheit, wird inzwischen im Anschluss an das Transnationalismuskonzept (Vertovec 2009) eher auf positive Bezüge und Möglichkeiten verwiesen: auf doppelte Zugehörigkeit und mehrfache Integration.

Diaspora als Modus kultureller Produktion schließlich verweist nicht auf Gemeinschaften, sondern auf Räume, Stätten und Akteure kultureller Kreativität, die vielfältige Bezüge und kulturelle Inspirationen nutzen und deren

Werke von *crossover* und hybriden Formen gekennzeichnet sind. Salman Rushdie kann hier als eine Art Prototyp angeführt werden, besonders mit dem Roman *Die satanischen Verse*, ohne dass er damit in eine „Diasporagemeinschaft“ eingeschlossen wird. Die Gemeinschaft, der er am ehesten zugerechnet werden könnte, die südasiatischen Muslime in Großbritannien, hat sein Werk ja gerade am vehementesten abgelehnt.

Kritik des Diasporakonzepts

So weit die Darstellung einiger neuerer Versuche, Diaspora auf den Begriff zu bringen. In der folgenden Darstellung kritischer Perspektiven beziehe ich mich nur noch auf das innerhalb der Sozialwissenschaften am meisten verwendete Konzept von Diaspora als „sozialer Form“ oder „Gemeinschaft“. Wie ich bereits am Anfang angeführt habe, ist die Kritik am Konzept massiv: Seine Popularisierung habe zu Unklarheit und Verwässerung geführt, Diaspora sei zu einer Art begrifflichem *anything goes* verkommen.

Auf inhaltlicher Ebene wurde jedoch gerade diese Unschärfe, besonders in Bezug auf konkrete „Gruppen“, als Positivum des Begriffs ausgelegt. Diaspora ermögliche, der Essentialisierung von Gruppen und Reifizierung von Konzepten wie „ethnische Gruppe“ oder gar „Rasse“ zu entgehen (vgl. Gilroy, oben). Es muss aber die Frage gestellt werden, ob Diaspora in der gängigen Verwendungsweise tatsächlich den Anspruch, ein anti-essentialistisches Konzept zu sein, einlöst. Die britische Soziologin Floya Anthias hat dem heftig widersprochen. Ihrer Meinung nach essentialisiert Diaspora, weil der Begriff Menschen dauerhaft einer Herkunft zuschreibt und damit kontinuierlich als „anders“ und „fremd“ markiert. Damit wird eine Form von Differenz – die ethnische – betont, während andere Differenzen wie Geschlecht oder Klassenzugehörigkeit unter den Tisch fallen. Kultur wird dann zwar nicht mehr in ein Territorium eingeschrieben, wohl aber in Bezug auf eine bestimmte Herkunft fixiert. Anthias kritisiert, dass das Konzept von *Diasporagemeinschaften* genauso homogenisierend funktioniert, wie Konzepte von Ethnizität und ethnischen Gruppen. Tatsächlich muss man davon ausgehen, dass die Angehörigen einer Diaspora ganz unterschiedliche (politische) Projekte verfolgen und Diaspora nicht nur eine Form von Heterogenität gegenüber der Mehrheitsbevölkerung in einem Nationalstaat ist, sondern dass Diaspora selbst schon heterogen und vielschichtig ist. Generation, Geschlecht, politische Orientierung und ökonomische Differenzierung sind vielleicht nur die offensichtlichsten Dimensionen dieser Heterogenität.

Somit muss die Frage gestellt werden, ob der Bezug auf eine gemeinsame Herkunft tatsächlich ausreicht, um alle diese Differenzen in eine „Gemeinschaft“ einzuschließen. Ist die gemeinsame Herkunft nicht einfach nur eine Zuschreibung (als Selbstzuschreibung und/oder Fremdzuschreibung)? Wird „Herkunft“ dadurch nicht massiv essentialisiert? Man kann die Kritik erweitern und darauf verweisen, dass die Zuschreibung von Herkunft alles andere als eindeutig und explizit ist. So ist zum Beispiel „Indien“ als Herkunftsraum eine höchst komplexe und vielschichtige Kategorie. Die Fixierung auf eine bestimmte Herkunft übersieht außerdem die Relationalität von Identität. Man identifiziert sich auf unterschiedliche Weise, je nach dem konkreten Gegenüber. „Diaspora“ stellt dann aber eine Identifizierung massiv in den Vordergrund. Schließlich, woran wird „Herkunft“ eigentlich festgemacht? Geht es um den Nationalstaat der Herkunft? Die Herkunftsregion innerhalb des Staates? Um eine Stadt, um ein Dorf, oder um ein Netzwerk von Familie und Verwandtschaft? All diese Lokalisierungen von „Herkunft“ ermöglichen ganz unterschiedliche Bezüge. Heimat und Herkunft sind in der Regel sehr komplexe Kategorien, denen einfache Zuschreibungen nicht gerecht werden können. In der Mehrzahl der Fälle werden Diasporagruppen einem Nationalstaat der Herkunft zugeschrieben (eben die „indische Diaspora“). Wird über den Diasporabegriff dann nicht wieder die Hegemonie des Nationalstaats gestützt und gestärkt, die durch das Konzept ja eigentlich in Frage gestellt werden sollte?

Zu diesem Schluss kommt die Soziologin Yasemin Soysal, für die der Diasporabegriff die Vorstellung fester Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ort festschreibt, nur dass dieser Ort eben verlassen wurde: „Diaspora is the extension of the place left behind, the ‘home’. Thus, the presumed rootlessness of immigrant populations in the here and now of the diaspora, and their perpetual longing for then and there. Theoretical move, that is, designating immigrant populations as diasporas, ignores the historical contingency of the nation-state, identity and community and reifies them as natural“ (Soysal 2000:3).

Es scheint dann, als sei die Bildung einer Diaspora die automatische unvermeidliche Konsequenz von Migration. Der US-amerikanische Ethnologe Brian Keith Axel (1999) bezeichnet die Vorstellung, dass Diaspora vom Herkunftsland aus entsteht, als *place of origin thesis*. Diese These erscheint uns normalerweise als so natürlich und einleuchtend, dass es schwierig ist, sie zu hinterfragen. Axel argumentiert jedoch, dass sie oft nicht zutrifft: Manchmal produziert sich „die Diaspora“ als Diaspora selbst, und zwar indem sie sich aus der Diaspora ein Herkunftsland schafft. Axel untersucht das Beispiel der Sikhs. Die Idee einer „Sikh-Diaspora“ (im Unterschied zu einer generellen

„indischen“ Diaspora) beruht auf der Idee einer Nation der Sikhs, die „in der Diaspora“ entstanden ist, nicht im Herkunftsland Indien. Die Vorstellung einer Nation und eines *homeland* der Sikh wurde überwiegend von Sikh-Migranten in Großbritannien, in den USA und in Kanada entwickelt und blieb lange eine Minderheitenvorstellung. Erst nach der Erstürmung des Goldenen Tempels in Amritsar, dem zentralen Heiligtum der Sikhs, durch die indische Armee im Jahr 1984 fand diese Idee schnell viele Anhänger, sowohl in Indien als auch im Ausland. Das geforderte Heimatland der Sikh, Khalistan genannt, wurde dadurch zu einer dominanten Idee. Auch das jüdische Beispiel passt in dieses Muster, denn Israel als Heimatstaat der Juden wurde von der jüdischen Diaspora zumindest mit-geschaffen.

Gerade bei religiös bestimmten Diasporagemeinschaften ist die „Herkunftstheorie“ oft nicht überzeugend, da Religion nicht immer eindeutig lokalisiert werden kann. Bei den Sikhs ist das zwar wegen des implizierten religiösen Nationalismus genauso wie bei Hindus möglich, aber es macht sicher nicht viel Sinn, etwa von Katholiken als einer „römischen Diaspora“ zu sprechen. Dies gilt auch für andere Gruppen. So definieren sich zum Beispiel Aleviten weniger über die gemeinsame Herkunft aus der Türkei, bzw. sie unterscheiden sich trotz dieser Herkunft von anderen Türken (Sökefeld 2008). Man kann daraus den Schluss ziehen, dass „Herkunft“ für Diaspora weniger entscheidend ist als „Zerstreuung“ (oder, in einem positiveren Sinn, „Verbreitung“). Zerstreuung kann auch konstatiert werden, ohne dass man sich zuvor auf ein Konzept oder einen Ort von Herkunft einigen muss. So leben Aleviten in vielen Ländern Europas (bzw. der ganzen Welt), unabhängig davon, ob man sie definitorisch auf „Herkunft“ aus der Türkei bezieht oder nicht.

Diaspora und soziale/politische Mobilisierung

Wenn sich Diaspora nicht automatisch durch „Herkunft“ und Migration entwickelt, stellt sich die Frage, wie Diaspora denn dann entsteht. Meiner Meinung nach stehen dabei Prozesse der sozialen und politischen Mobilisierung im Vordergrund. Kurz gesagt: Diaspora entsteht nicht von selbst, sondern Akteure müssen Diaspora erst mobilisieren.

Für das Folgende verwende ich eine pragmatische Arbeitsdefinition und verstehe unter Diaspora eine *vorgestellte transnationale Gemeinschaft*. „Transnational“ bezieht sich auf den ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes *diaspora*, also die „Zerstreuung“, Verbreitung über eine Distanz in mehrere „Gemeinschaften“, die voneinander getrennt, aber doch miteinander verbunden sind. „Vorgestellte Gemeinschaft“ ist in gewisser Weise ein Pleonasmus, denn eine Gruppierung von Menschen wird erst dadurch zu einer

Gemeinschaft, dass sie sich selbst als Gemeinschaft vorstellt.⁶ Das bedeutet, dass sich eine Gemeinschaft als „eigene“ Gemeinschaft vorstellt, als getrennt und unterschieden von anderen. Ein Grad an Differenz ist somit impliziert. Damit befinden wir uns im Bereich dessen, was mit einem anderen komplexen und schwierigen Konzept bezeichnet wird: Identität.

Ich denke, die Identitätsdebatte(n) der letzten Jahrzehnte sind weitgehend zu dem Konsens gekommen, dass Identität gerade nicht das ist, was sie im Wortsinn zu sein vorgibt, nämlich *identisch*, sich selbst gleich. Zu betonen, dass jedes Individuum über verschiedene Identitäten verfügt, die sich teilweise überlappen, aber auch gegeneinander sperren und miteinander in Konflikt stehen können und die das Individuum mit jeweils verschiedenen anderen zu Gruppen oder Gemeinschaften zusammenbinden, dass Identitäten nicht eindeutig und fixiert sind, sondern prozesshaft-dynamisch und oft genug ambivalent, das löst wohl heute kaum noch Widerspruch aus. So komplex, ambivalent, widersprüchlich und dynamisch wie die in Frage stehenden Identitäten sind auch die von ihnen abgeleiteten Gemeinschaften.

In der Geschichte der Sozialwissenschaften wurde seit Ferdinand Tönnies' Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies 2005) „Gemeinschaft“ vor allem als soziologischer Gruppentypus betrachtet. Die kritische Diskussion des Konzepts⁷ hat unter anderem betont, dass „Gemeinschaft“ als soziale Struktur und „Gemeinschaft“ als symbolische Konstruktion nicht unbedingt deckungsgleich sind. Es ist jeweils eine empirisch zu klärende Frage, inwieweit eine symbolische, kulturelle Konstruktion, die „Vorstellung“ oder Imagination von Gemeinschaft, tatsächlich mit sozialen Gemeinschaftsbeziehungen unterlegt ist. Nicht-Kongruenz ist in mehreren Hinsichten möglich. Möglicherweise hat nicht jede soziale Gruppe auch eine Gemeinschaftsvorstellung und einen Gemeinschaftsdiskurs, es können verschiedene Vorstellungen über eine Gemeinschaft miteinander konkurrieren, oder nicht alle Individuen, die von einer bestimmten Gemeinschaftsvorstellung in Anspruch genommen werden, akzeptieren diese Vorstellung und identifizieren sie selbst dementsprechend. Die Frage des Zusammenhangs von sozialen Beziehungen und symbolischer Gemeinschaft wird dann zu einer Frage der *sozialen Mobilisierung* für bestimmte symbolische Vorstellungen von Gemeinschaft, die empirisch, mit sozialwissenschaftlichen

⁶ Dies ist der Kerngedanke von Benedict Andersons Begriff der Nation als vorgestellter Gemeinschaft (*imagined community*, Anderson 1996). Balibar (1991) betont, dass nicht nur Nationen, sondern alle Gemeinschaften immer auch auf Vorstellungen beruhen.

⁷ Zur Diskussion um Gemeinschaft und community siehe Cohen 1985, Amit 2002, Amit und Rapport 2002.

Methoden untersucht werden kann. Dabei geht es unter anderem um die folgenden Fragen:

- Wer propagiert welche symbolische Konstruktion von Gemeinschaft?
- Wer lässt sich für welche symbolische Konstruktion von Gemeinschaft mobilisieren?
- Welche Konflikte bestehen zwischen unterschiedlichen Konstruktionen von Gemeinschaft und in welchem Zusammenhang stehen sie mit anderen Auseinandersetzungen, etwa um Macht und Anhängerschaft?
- In welchem gesellschaftlichen und politischen Rahmen finden diese Auseinandersetzungen statt?

Genau solche Fragen müssen auch an die Konstruktion von Diaspora als vorgestellter transnationaler Gemeinschaft gestellt werden. Damit kann die Prozesshaftigkeit von Diaspora gefasst werden, und wir entgehen der kritisierten Essentialisierung des Konzeptes, die sich darin äußert, eine Diasporagruppe fest an ein „Herkunftsland“ anzuschließen.

Diaspora bildet sich nicht automatisch als Folge von Migration, sondern erst durch Prozesse der sozialen, politischen und kulturellen Mobilisierung, die bestimmte Gemeinschaftsvorstellungen propagieren und sozial wirksam machen. Analog zu anderen Identitätsbewegungen geschieht das in der Regel dadurch, dass „Vordenker“ Ideen von Gemeinschaft entwickeln und verbreiten, Anhänger, Unterstützer für diese Vorstellung suchen und sie mit bestimmten Institutionen, wie etwa Parteien oder Vereinen, untermauern. Damit werden Menschen für eine Diaspora mobilisiert. Häufig werden von verschiedenen Vordenkern parallel konkurrierende Gemeinschaftsvorstellungen entwickelt, die miteinander im Wettbewerb um Anhänger und Anerkennung stehen. Solche Prozesse der Mobilisierung lassen sich zum Beispiel mit Konzepten der Theorie sozialer Bewegungen untersuchen (vgl. Sökefeld 2006).

Diaspora als Mobilisierungsprozess zu betrachten bedeutet auch, dass Diaspora wieder „demobilisiert“ werden kann, dass eine Vorstellung von Gemeinschaft Bedeutung, Überzeugungskraft und Anhänger verlieren und damit irrelevant werden kann. In der Geschichte von Diasporagemeinschaften spielen häufig wellenförmige Bewegungen eine wichtige Rolle, in denen abhängig von kritischen Ereignissen und Entwicklungen Phasen starker Mobilisierung mit Phasen geringer Mobilisierung abwechseln können.

Schließlich ermöglicht die Mobilisierungsperspektive auch, die Angehörigen einer Diaspora differenziert zu betrachten: Nicht alle sind für eine Diaspora gleichermaßen engagiert. Vor allem gibt es zunächst die, die mobilisieren, die Aktivisten, und dann die, die mobilisiert werden sollen und sich möglicherweise mobilisieren lassen, die Unterstützer. Nicht jedes Individuum, das einer Diaspora zugerechnet wird, ist gleichermaßen „diasporisch“. Auch

diese Konzeptionalisierung von Diaspora als Prozess sozialer Mobilisierung versucht verschiedene, konkurrierende Modelle von Gemeinschaft sowie widerstreitende Bemühungen der Mobilisierung zu fassen.

Schluss

Ich habe in diesem Beitrag in groben Umrissen die jüngere sozial- und kulturwissenschaftliche Debatte über das Diasporakonzept dargestellt. Dabei bin ich auf die Popularisierung von Diaspora und den damit einhergegangenen begrifflichen Konturverlust eingegangen und habe verschiedene Versuche der Begriffsbestimmung ebenso referiert wie die neuere Kritik am Konzept. Generell halte ich die akademische Auseinandersetzung über die „korrekte“ Definition von Diaspora für wenig fruchtbar, da Diaspora längst weniger ein akademisches und analytisches Konzept ist als eine politische Idee und Praxis, die, wie Rogers Brubaker (2005) betont, Ansprüche und eine Form von Selbstverständnis ausdrückt, das komplex in vielschichtige Kontexte eingebunden und noch dazu sehr wandelbar ist.

Daher geht es weniger darum, zu entscheiden, ob eine bestimmte „soziale Form“ (Vertovec) Diaspora ist oder nicht, als zu untersuchen, wie Diaspora-Phänomene zustande kommen. Wie andere identitätsbezogene Konzepte sollte auch Diaspora nicht verdinglicht und essentialisiert werden. Diaspora ist keine „Entität“, kein Gebilde mit eindeutigen Grenzen. Sinnvoller lässt sich Diaspora als Prozess fassen, als ein Vorgang, an dem viele verschiedene Akteure beteiligt sind, die keineswegs alle dasselbe im Sinn haben.

Zitierte Literatur:

- Amit, Vered (Hg.) (2002). *Realizing Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments*. London.
- Amit, Vered; Rapport, Nigel (2002). *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London.
- Anderson, Benedict (1996). *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt, Campus.
- Anthias, Floya (1998). Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity? *Sociology* 32: 557–80.
- Axel, Brian Keith (2001). *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation and the Formation of a Sikh "Diaspora"*. Durham, Duke University Press.
- Balibar, Etienne (1991). *The Nation Form: History and Ideology*, *Review* 13: 329–336.
- Barth, Fredrik (1969). 'Introduction', in: Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston.

- Brah, Avtar (1996). *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. London, Routledge.
- Brubaker, Rogers (2005). The Diaspora Diaspora. *Ethnic and Radical Studies* 28:1–19.
- Clifford, James (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology* 9: 302–338.
- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London.
- Cohen, Robin (1997/2008). *Global diasporas: An introduction*. London, UCL Press.
- Connor, Walker (1986). The Impact of Homelands upon Diasporas. In: Sheffer, Gabriel (ed.): *Modern Diasporas in International Politics*. New York, St. Martin's: 16–46.
- Frazer, Nancy; Honneth, Axel (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gilroy, Paul (1997). Diaspora and the Detours of Identity. In: K. Woodward (ed.): *Identity and Difference*. London, Sage.
- Hall, Stuart (1990). Cultural identity and diaspora. In: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 222–237.
- Mariénstras, Richard (1989). On the notion of diaspora. In: Chaliand, G. (ed.) *Minority people in the age of nation-states*. London, Pluto, 119–125.
- Safran, William (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1: 83–99.
- Sökefeld, Martin (2006). Mobilising in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. *Global Networks* 6: 265–284.
- Sökefeld, Martin (2008). Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and in transnational space. New York, Berghahn.
- Soysal, Yasemin (2001). Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe? *Ethnic and Racial Studies* 23: 1–15.
- Tönnies, Ferdinand (2005 [1887]). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt.
- Tölölyan, Khachig (1991). The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora* 1: 3–7.
- Tölölyan, Khachig (1996). Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora* 5: 3–36.
- Van Hear, Nicholas (1998). *New Diasporas: The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*. London, UCL Press.
- Vertovec, Steven (1997). Three Meanings of "Diaspora" Exemplified among South Asian Religion. *Diaspora* 6: 277–299.
- Vertovec, Steven (2009). *Transnationalism*. London, Routledge.