

# Heimat, Fremdheit, Zugehörigkeit: Zur Konjunktur des Diaspora-Begriffs in der Ära Internationaler Migration

*Nina Clara Tiesler*<sup>1</sup>

## **Resumo Alemão**

Die Erfahrung von Heimatlosigkeit, begründet im Verlust der *Einheit der Gesellschaft*, scheint im Zeitalter internationaler Migrationen universell. Offen gestellt wird die Frage nach Heimat im aktuellen Diaspora-Diskurs, der sich seit 1989 außerhalb der traditionell mit Religion befassten Disziplinen entwickelte. Mit kritischem Blick auf begriffliche Verluste beschreibt der vorliegende Beitrag die enorme Konjunktur von Diaspora-Konzepten in den Sozialwissenschaften, u.a. am Beispiel der Diskurse über Muslime im heutigen Europa.

## **Abstract English**

In the era of international migration, the experience of homelessness, deriving from the loss of the myth of cultural and ethno-linguistically singularity in contemporary societies, seems to become an universal phenomenon. Questions of home and belonging are key issues in the current discourses on Diaspora which, since the turning point of 1989, developed beyond those academic disciplines concerned with religion. At taking a critical perspective on the loss of analytical categories, this article discusses the enormous proliferation of Diaspora-concepts in social sciences at large, and in particular with regard to discourses on Muslims in Europe.

---

<sup>1</sup> Dr. phil. der Religionswissenschaft und Soziologie, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Lissabon. Dr. phil., Ciências Comparadas da Religião e Sociologia, Investigadora Auxiliar, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. E-mail: [ninaclara.tiesler@ics.ul.pt](mailto:ninaclara.tiesler@ics.ul.pt)

<b>Keywords German</b>	<b>Palavras Chave</b>	<b>Keywords English</b>
Sozialwissenschaften	Ciências Sociais	Social Sciences
Diskurse	Discursos Académicos	Academic Discourse
Post-1989	Pós-1989	post-1989
Diaspora	Diáspora	Diaspora
Muslime	Muçulmanos	Muslims

Seit dem Ende des Kalten Krieges geraten die bekannten Kategorien kollektiver Subjektivität – wie z.B. Volk, Nation, Gruppe, Klasse - behende in Bewegung und öffnen ein Universum offener Fragen an die Sozialwissenschaftler, die sich mit Phänomenen sozialer Akteure und Bewegungen beschäftigen, in denen die Suche nach einem historischen Sinn in postmaterialen Bedingungen insbesondere für die Mittelschichten in den Mittelpunkt zu rücken scheint. Das Jahr 1989 symbolisiert in konzentrierter Form den Zusammenbruch einer säkularisierten Weltkonstruktion. Die Erfahrung gesellschaftlicher Desintegration bringt die Sinnfragen, „*Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wer ist Schuld?*“ heute in einer radikaleren Form in das Alltagsbewusstsein zurück. Die Ausgangsfrage „*Wer sind wir?*“ sei zwar leicht zu stellen, meint Claussen (1994, 63), aber schwer zu beantworten, wenn man sich mit der Sinnplombe „*Identität*“ nicht zufrieden gäbe. Sie dränge sich auf, wenn die Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft die alte Welt entzaubert, wie Max Weber es so treffend ausgedrückt hat. Menschliche Not und Hilflosigkeit, die als anthropologische Konstanten in einer modernen Welt erscheinen, brächten spontan das Bedürfnis nach Zauberformeln hervor, mit denen sich die Ängste zumindest auf der Bewusstseinssebene bannen ließen:

Rätselhaft erscheint den modernen Menschen das, was man das *magische Viereck* gesellschaftlicher Existenz nennen könnte: das Verhältnis von Autorität und Gewalt, von Arbeit und Tausch. Dieses Verhältnis muss der Mensch in ein einheitliches Alltagsbewusstsein integrieren, um gesellschaftlich aktionsfähig zu sein, das heißt: um arbeiten, tauschen und im Kontakt mit anderen leben zu können.  
Claussen 1994, 63

Jedes Individuum müsse diese alltägliche Leistung vollbringen, die in Bewusstsein und Lebenspraxis libidinöse Triebkräfte und Aggressionstrieb integriert, die ständig die eben erworbene Einheit wieder zu sprengen drohten. Dieser ganze Komplex, der Menschen in einer fragmentierten Gesellschaft als

individuell gesicherter Kulturbesitz erscheine, könne als Alltagsreligion bezeichnet werden. Alltagsreligion muss in der Lage sein, die drei gesellschaftlichen Sinnfragen „*Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wer ist Schuld?*“ schlüssig zu beantworten. Dabei gehe es um die Notwendigkeit, das Fremde erfahren zu müssen, es aber – und das kommt jetzt durch das 20. Jahrhundert hinzu – nicht mehr integrieren zu können. Wenn davon ausgegangen wird, dass der Verbürgerlichungsprozess des 19. Jahrhunderts die Erfahrung des Heimwehs bedeutet, dann ist die Schlüsselerfahrung des 20. Jahrhunderts eine universelle Erfahrung der Heimatlosigkeit. Und zwar nicht nur im engeren Sinne, dass dies ausschließlich Emigranten oder Flüchtlinge betreffe, sondern diese Erfahrung nimmt vielmehr universale Formen an.

In der Erfahrung der Fremde, der Migration, scheint zugleich die Wirklichkeit des allgemeinen gesellschaftlichen Prozesses von Entfremdung und Desintegration kodifiziert zu sein. Denn die Politiken von gesellschaftlichen Mehrheiten und Minderheiten zeigen eine Fixierung auf religiös-kulturelle Selbst- und Fremdzuschreibungen, die oft zu Abstammungskategorien verkommen, und über die die Geschichte sozialwissenschaftlicher Theoriebildung schon hinweg gegangen war. Traditionen werden zum Argument und Erklärungsmuster, eine „Rückkehr zur Tradition“ beworben und dabei oft übersehen, dass meistens zu etwas zurückgekehrt wird, was es in dieser Form vorher gar nicht gab.

Die Intensität, von der die Identitätsdebatten verschiedener gesellschaftlicher Gruppen bestimmt werden, deutet auf eine Verlusterfahrung hin. Die Verlusterfahrung ist den Emigranten, den gesellschaftlichen Mehr- und Minderheiten gemein und erscheint heute universell: die Erfahrung von Heimatlosigkeit, begründet im Verlust der *Einheit der Gesellschaft*. Offen gestellt wird die Frage nach Heimat im aktuellen Diaspora-Diskurs, der sich seit ca. 1989 außerhalb der traditionell mit Religion und Diaspora befassten Disziplinen entwickelte und nun auch ohne Religion auskommt.

Neben Identitätspolitik kann dieser Diskurs als prominentestes Beispiel der Konjunktur von Raum- und Zugehörigkeitskonzepten gelten: In ihm sind die Konstruktion und Bewerbung kollektiver Subjektivität und Erinnerungen, das Stichwort *transnational communities* und die Fixierung auf Traditionsreste und religiös gewendete Abstammungskategorien evident. In ihm wird die Frage nach - oder Veranschlagung von – Heimat und respektiver Bindung explizit, sowie diese Anbindung von postmodernen Autoren als eine neue „Bewusstseinsform“ diagnostiziert.

## I. Diaspora-Konjunktur

Places doubly and trebly sacred to me because far away in England I had lived them imaginatively over many books and had in my fantasy set in those places the very beginning of things, had constructed of them a fantasy of home.

V.S. Naipul 1987: 318

The semantic broadening of “diaspora“, both in terms of relating it to any dispersed group of people and to conceptualize a certain type of consciousness, have made “diaspora” one of the most fashionable terms in academic discourse of the late 20<sup>th</sup> century.

Martin Baumann, 2000: 325

Dass es in den sozialwissenschaftlichen Diskursen binnen der letzten fünfzehn Jahre zu einer Wiederentdeckung nationaler Räume (Werz 2004) kam, die zunehmende Bedeutung sozial konstruierter Räume (Foucault 1991) an sich, lässt sich auch anhand der neuen Verkaufszahlen von Henri Lefebvres Buch *The Production of Space* (1991) bestätigen. Erst kürzlich zeichnete sich außerhalb einer französischen Lesergemeinde Lefebvres ein steigendes Interesse an seinen Arbeiten ab. Obwohl er seit den 1930er Jahren über sechzig Bücher geschrieben hatte, wurden zu seinen Lebzeiten (1901-1991) weniger als ein Dutzend ins Englische übersetzt. *The Production of Space* ist neu aufgelegt worden und findet heute rasanten Absatz.<sup>2</sup>

Vielleicht zeigt dieses Interesse der letzten Jahre jenen Perspektivwechsel an, den der Theoretiker und Verfechter eines „freiheitlichen“ Marxismus selbst prognostiziert hatte: von der Analyse historischer Beziehungen und Verhältnisse zu jener von räumlichen. In der *Produktion des Raumes* legt Lefebvre das Augenmerk auf den Prozess seiner gesellschaftlichen Konstruktion; Raum ist für ihn keine vorfindbare, pre-existente oder feststehende Größe. Nehmen wir diese neue Bedeutung des „Raumes“ (space) und rücken sie in den Zusammenhang mit Identitäts- und Zugehörigkeitskonzepten, die im Zuge der fortwährenden Fragmentisierung moderner Gesellschaften in hoher Konjunktur stehen. Die Frage *Wer ist schuld?* impliziert eine Verlusterfahrung. *Wo sind wir, wer sind wir, zu wem gehören wir?* verhandelt die Suche nach sozialer *und* dabei räumlich definierter Zugehörigkeit. Unter der Oberfläche bündeln sich diese Fragen zu einer einzigen:

---

<sup>2</sup> [www.iath.virginia.edu/~planet/submit/spacing/lefebvre.htm](http://www.iath.virginia.edu/~planet/submit/spacing/lefebvre.htm) , download am 02.08.2003

*Was und wo ist Heimat?*

Heimat ist keine geographische, sondern eine soziale Kategorie. Claussen (1995) betont, *Heimat* sei eine raumzeitliche Koordinate des Verlustes - dass Heimat als Begriff überhaupt nur auftauche, wenn Heimat verschwunden ist.

Im Zuge der zunehmenden Thematisierung und Bearbeitung der Felder Migration, "space and location", Nationalismus, Ethnizität, Minderheiten, Transnationalismus und Postkolonialismus kam es seit den späten 1970er – und besonders auffällig seit den frühen 1990er Jahren - zu einem enormen Anstieg wissenschaftlicher Arbeiten und Diskussionen um den Begriff der Diaspora. Obwohl es sich bei der Mehrheit der Begriffs-Applikationen um Fremdbezeichnungen handelt, wurde der Begriff von gebildeten Mittelschichten auch als Eigenbezeichnung übernommen:

Parallel to the growing usage and esteem of "diaspora" in the academia, intellectuals, representatives, spokesmen and spokeswomen of the thus renamed diaspora people and communities started to adopt the notion as a self-description. The term gained a currency among the urban, well-educated elite, which itself often formed an aspiring part of university life. The diaspora term earned acceptance and circulation, be it to construct a unity of an actually heterogeneous group of people; be it to emphasize one's claim for representation; be it to call for a retightening of bonds with one's former home culture or country; or be it to serve as an indictment of power relations, past and present being the cause for a group's precarious, socially marginalized situation.

Baumann 2000, 323

Neben den expliziten Identitätspolitikern von gesellschaftlichen Mehrheiten und Minderheiten kann der aktuelle Diaspora-Diskurs als prominentestes Beispiel der Konjunktur von Raum- und Zugehörigkeitskonzepten gelten. In ihm sind die Konstruktion und Bewerbung kollektiver Subjektivität und Erinnerungen, das Stichwort *transnational communities* und die Fixierung auf Traditionen und religiöse Abstammungskategorien evident. In ihm wird die Frage nach - oder Veranschlagung von – *Heimat* und respektiver Bindung explizit, sowie diese Anbindung von postmodernen Autoren als eine neue „Bewusstseinsform“ diagnostiziert.

## II. Diaspora mit und ohne Religion

Es soll an dieser Stelle nur kurz auf die ursprüngliche Begriffsverwendung von Diaspora eingegangen werden. Die Geschichte der jüdischen, christlichen oder armenischen Diaspora, wie man ob der Titelwahl zunächst annehmen könnte, ist nicht Gegenstand dieses Kapitels, denn für die folgenden Gedankengänge ausschlaggebend ist der Bedeutungsaufschwung von *Diaspora-Konzepten* in den *Sozialwissenschaften*, also in Disziplinen, die nicht explizit mit Religion befasst sind und zudem Diaspora auch nicht auf religiöse Gemeinschaften anwenden. Zwar war es ein Religionshistoriker – Ninian Smart –, der *die neue Bedeutung* von Diaspora in weiteren Zusammenhängen 1987 (*The Importance of Diasporas*) ankündigte, doch von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen haben sich die Religionswissenschaft und ihre Schwesterdisziplinen von dem Trend der Begriffsübertragung fernab der jüdischen Religionsgeschichte oder des Christentums eher abgegrenzt.<sup>3</sup>

Der Begriff Diaspora (griechisch: *diasporá*; Zerstreuung) wurde in der Geschichte des hellenistischen Judentums geprägt und lässt sich als Terminus technicus erstmals in der Septuaginta nachweisen.<sup>4</sup> Ursprünglich bezeichnet Diaspora die in der Zerstreuung, also außerhalb von Eretz Isreal, lebenden Juden. Mit Bezug auf die jüdische Religionsgeschichte verdichteten sich in dem Begriff drei Aspekte: der Prozess des Zerstreutseins der Juden unter Völkern nicht-jüdischen Glaubens; die Gemeinschaft der in dieser Form in der Fremde Lebenden; und der Ort oder geographische Raum, in dem die Zerstreuten leben (van Unnick 1993, 149).<sup>5</sup>

Zu den charakteristischen Merkmalen des historischen jüdischen Paradigmas, das heute als *klassisches Beispiel* von Diaspora gilt, gehören Vertreibung und Verfolgung, also Zwang zur Migration für die gesamte Gemeinschaft, die den Verlust *eines* Herkunftslandes teilte, in das – oder an den geographischen Ort - zurückzukehren nicht möglich war, höchstens unter widrigen Bedingungen oder großer Gefahr. Es kam zu heilsgeschichtlichen Selbstinterpretationen des Diaspora-Daseins: Die alttestamentlichen Propheten

---

<sup>3</sup> Die Ausnahmen sind Knott 1991, Hinnels 1994 und Baumann ab 1995. Dabei gebührt den Arbeiten des Religionswissenschaftlers Martin Baumann eine besondere Aufmerksamkeit.

<sup>4</sup> Septuaginta (lat. siebzig) ist die in der Bibelwissenschaft geläufige Bezeichnung zunächst für die griechische Übersetzung des Pentateuch (der fünf Bücher Mose) und dann für die in griechisch-hellenistischer Sprache abgefasste Übersetzung des gesamten Alten Testaments und der Apokryphen. Zur Herkunft und Prägung des Begriffs Diaspora siehe van Unnick 1993.

<sup>5</sup> Zur Begriffsgeschichte von Diaspora im Christentum siehe Schnackenburg 1971.

Jeremia (17; 1-4) und Hesekiel (12; 15) deuteten die „Zerstreuung“ als Strafgericht Gottes für den Unglauben des jüdischen Volkes. Im Laufe des babylonischen und ägyptischen Exils veränderte sich die Selbstdeutung des Diaspora-Lebens hin zu einem Verständnis, das die „Zerstreuung“ als „Aussendung“ interpretierte (Jes 60, Hag 2;7, Sach 8;20-23). Diaspora bedeutete ein Leben fern der *verlorenen* Heimat, von der die verstreute Gemeinschaft eine gemeinsame Vorstellung, die des Gelobten Landes (Eretz Israel) hatte und diese Vorstellung implizierte den Wunsch der Rückkehr: *Nächstes Jahr in Jerusalem* war und ist ein über Jahrhunderte gesprochenes Abschiedswort unter Diaspora-Juden.

Das christentumsgeschichtliche Konzept taucht außerhalb der Theologie, Kirchensoziologie und Religionswissenschaft heute selten auf. Es bezeichnet als Diaspora eine Minderheitenkirche in einem konfessionell verschiedenen Umfeld (z.B. eine katholische Gemeinde in Norddeutschland).<sup>6</sup> Noch eher trifft man auf einen neueren religionssoziologischen Ansatz, der eine beliebige religiöse Gemeinschaft in einem religionsfernen, säkularen Umfeld als Diaspora begreift (Hettlage 1991). Am weitesten verbreitet aber zeigt sich der Diaspora-Begriff heute in jenen akademischen Disziplinen, die *nicht* explizit mit Religion befasst sind. Von wenigen kuriosen Ausnahmen abgesehen, zu denen gewiss Sir Reginald Couplands<sup>7</sup> Idee einer schottischen Diaspora zählt, wurde der Diaspora-Begriff bis in die 1960er nicht von der Geschichte des Judentums und Christentums und ihrer Diasporagemeinden getrennt und auch nicht auf andere religiöse, kulturelle, nationale oder ethnische Gruppierungen, Exilanten, Flüchtlinge oder Migranten angewendet. 1966 wurde er von Shepperson für die *African Studies* konzeptualisiert und fand in den 1970er Jahren bei vielen Forschern des Fachs Afrikanischer Geschichte Verwendung, die sich zunächst auf den kolonialen

---

<sup>6</sup> Zu evangelischen Diasporagemeinden und einem protestantischen Diaspora-Verständnis siehe die protestantische Schriftreihe *Die evangelische Diaspora* (DeD), darin z.B. Fischer 1966 und ferner Schott 1978. Allgemeiner siehe: Schott 1991. Exemplarische Sachverhalte und Begleitliteratur zur konfessionellen Diaspora (also zur katholischen Diaspora im protestantischen Umfeld und zur protestantischen Diaspora im katholischen), bietet die Habilitationsschrift von Martin Baumann (2003, 62-63). Ebenso wie auf katholischer Seite, gab es auf evangelischer eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Diaspora-Dasein und ein entsprechendes Engagement. Es wurden z.B. Hilfswerke gegründet (wie 1832 die evangelische Gustav-Adolf-Stiftung), die eine allgemeine Kirchenkollekte zur Unterstützung der jeweiligen Konfession in der Diaspora einführten. Von protestantischer Seite gab es Mitte des 20. Jahrhunderts sogar Überlegungen, einen Lehrstuhl für Diasporawissenschaft einzurichten (Baumann 2003).

<sup>7</sup> Zitiert nach Baumann 2000, 321: “Shepperson (1993: 48) points to the stipulation of a ‘Scottish diaspora’ in the posthumously published accounts of Sir Reginald Coupland, *Welsh and Scottish Nationalism*, London 1954.”

Sklavenhandel und nach der Dekolonisierung auf *Black communities* außerhalb des afrikanischen Kontinents bezogen. In den 1980er Jahren hielt der Begriff Einzug in die Politik-, Geistes- und Sozialwissenschaften: “The generalized and broad usage of ‘diaspora’ became, so to speak, institutionalized with the launching of the high quality journal *Diaspora* in 1991” (Baumann 2000: 322). Mit der Etablierung der ersten gleichnamigen wissenschaftlichen Fachzeitschrift *Diaspora* im Jahre 1991 erhalten wir auch hier den Hinweis auf das Ende des *short century* als Beginn seiner Popularität in den Akademien. Der Herausgeber der Zeitschrift, Khachig Tölölyan, erklärt die vielen Möglichkeiten und wenigen Grenzen der Begriffsverwendung:

We use “diaspora” provisionally to indicate our belief that the term that once described Jewish, Greek, and Armenian dispersion now shares meaning with larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest worker, exile communities, overseas community, ethnic community.  
Tölölyan 1991: 4

Seit der Gründung der Zeitschrift *Diaspora* hat die Nutzung des Begriffs ihren provisorischen Charakter verloren, während die Zeitschrift inzwischen einen festen Platz unter den sozialwissenschaftlichen Periodika einnehmen konnte. Selbst wenn heute die Erfahrung oder das Schicksal von Mitgliedern einer *Religionsgemeinschaft* verhandelt wird, sind religiöse Verfolgung oder religiöse Motive nicht notwendig, um als Emigrant unter den Begriff *Diaspora* gefasst zu werden. Der Zwang zur Migration, den das alttestamentarische *Diaspora*-Konzept, das seinen Ursprung in der Geschichte des hellenistischen Judentums hat, bis vor kurzem noch unweigerlich transportierte, wurde in „re-aktive“ und „pro-aktive“ (Richmond 1988) soziale, politische oder ökonomische Migrationsmotive übersetzt (M. Baumann 1997).

### III. Muslime und *Diaspora*

Deskriptiv wird *Diaspora* in vielen Beiträgen auch auf Muslime angewendet, die sich in Europa, den Amerikas, Australien etc, also außerhalb der islamischen Kernländer befinden, wobei man im Englischen eher auf Titel trifft, die aus sozial-geographischer Sicht von einer *Muslim diaspora* sprechen, im Deutschen, wenn auch selten, eher die Bezeichnung „islamische *Diaspora*“ genutzt wird.<sup>8</sup> Gängiger



als Diaspora sind die Bezeichnungen *Muslim Minorities*, *Muslims under-non-Muslim rule* etc.

Die Arbeiten von Chantal Saint-Blancat (z.B. 1995) stellen einen der raren Versuche dar, Diaspora aus systematischer und historischer Perspektive für das Phänomen muslimischer Minderheiten in nicht-muslimischen Gesellschaften unter Bezugnahme auf das jüdische Paradigma zu konzeptualisieren. Die Soziologin trifft in ihrem Beispiel der *Neuen Islamischen Präsenz* in Europa auf verschiedene Schwierigkeiten: Ein geographisch und politisch definiertes einziges Herkunftsland gibt es im Fall der Muslime nicht. Die Migrationsmotive sind in den seltensten Fällen religiöse und nicht überwiegend durch Vertreibung und Verfolgung bedingt. Ferner ist das Herkunftsland selten verloren und eine Rückkehr theoretisch möglich.

Wenige muslimische Gemeinden oder Autoren in Deutschland haben den Begriff „islamische Diaspora“ als Selbstbezeichnung übernommen (Antes 1997). Die Beweggründe sind nicht dokumentiert und können hier nur vermutet werden: Der christlich-islamische Dialog, um den sich christliche Kirchen mit Muslimen und islamischen Theologen bemüht haben (Geisler 1997), hat durch das relativ ausgeglichene Zahlenverhältnis von evangelischen und katholischen Institutionen in Deutschland andere Implikationen als in den meisten europäischen Ländern, in denen eine eindeutige Mehrheitskonfession entweder evangelisch oder katholisch ist. Je nachdem in welcher deutschen Region Muslime mit Christen in den Dialog treten, gehören entweder ihre evangelischen oder ihre katholischen Gesprächspartner einer Diaspora an. Insofern mag der Begriff in Deutschland geläufiger sein als in anderen europäischen Ländern.

Ein anderer Beweggrund mag darin liegen, dass auch muslimische Minderheitensituationen, ähnlich wie im jüdischen Muster, religiös gedeutet wurden, und zwar zunächst als Strafgericht Gottes, in jüngster Zeit mancherorts im Sinne des *dawa*-Konzeptes aber auch als „Aussendung“ bzw. „Vorposten“

---

<sup>8</sup> Als Beispiele aus dem Anglophonen und auch außerhalb der NIP siehe: „a ‘diaspora’ of Spanish and other Muslims, who never returned home” (Gellens 1990, 61); „the *gurbetçi* – one who lives in exile, diaspora, or away from the homeland – lives in the state of *gurbet*” (Mandel 1990, 154f); „... the Moroccan Sus or the maraboutic diaspora” (Clancy-Smith 1990, 213); “Turkish ‘Gastarbeiter’ in Germany and Belgium, or Moroccans in France and Holland [...], away from their homes ‘temporarily’ in what has fast become a Muslim diaspora, these new immigrant minorities are also fashioning novel cultural designs.” (Weingrod 1990, 232). Als Beispiele deutschsprachiger Publikationen seien Durán 1984 („Der Islam in der Diaspora”), Khoury 1985 (*Islamische Minderheiten in der Diaspora*), Pampus 1993 („Der Islam in der Diaspora. Anmerkungen zu Südostasien”) und der Eintrag „Diaspora” im Islam-Lexikon (1991) von Heine/Hagemann/Khoury genannt.

(outpost) des Islam. Zunächst wurden die expansorischen Erfolge als Belohnung Gottes für das Frommsein interpretiert – eine „quasi-theologische“ Überzeugung, die aus historischen Wechselfällen bestimmt wurde, erklärt Durán:

Die Muslime waren zu Beginn des Islam politisch so erfolgreich, weil sie so gottesfürchtig waren. Spätere Generationen, die ihre Glaubenspflichten vernachlässigten, verloren ihre politische Vorrangstellung. So jedenfalls sahen es viele, wahrscheinlich sogar die Mehrheit der Muslime weltweit. Im Zorn über die Lauheit seiner Gläubigen lässt der Allmächtige sie von Nicht-Muslimen unterwerfen oder gar vernichten, gemäß der Warnung im Koran, dass Gott sein Volk durch ein anderes ersetzen werde, wenn die Gläubigen nicht richtig spurten.

Durán 1991: 126

Das dramatische Ende des Islam in Spanien (der *historischen islamischen Präsenz*), die Vernichtung Bagdads durch die Mongolen, die Beherrschung durch europäische Kolonialmächte, kurz: von den Kreuzzügen durch die Kolonialzeit bis zum dritten israelisch-arabischen Krieg von 1967 (Sechstagekrieg), seien politische Niederlagen, Machtverluste und – für uns interessant - die Minderheitenlage unter Andersgläubigen von Muslimen in einer brisanten Verstrickung von Geschichte und Theologie als „Strafgericht Gottes“ (Durán 1991) gedeutet worden:

Die Eroberung Jerusalems erst durch die Kreuzfahrer und später durch die Israelis wird als göttliche Strafe für die muslimische Verworfenheit betrachtet. Die Rückbesinnung auf den Islam in den siebziger und achtziger Jahren dieses Jahrhunderts geht zumindest teilweise auf den für die Araber katastrophalen Ausgang des Krieges von 1967 zurück. So jedenfalls sehen es die Betroffenen selbst.

Durán 1991, 126

Das Minderheiten-Dasein, dem stets die Gefahr für Leib und Glauben unterstellt wurde, wird heute – nicht immer religiös argumentiert- umgedeutet. Innerhalb der *Neuen Islamischen Präsenz* (NIP, vergl. Tiesler 2000) verzeichnen die vornehmlich unter Muslimen missionierenden *dawa*-Bewegungen Zulauf, die Glaubensschwwestern und –brüdern, aber auch dem nicht-muslimischen Umfeld ein gutes Beispiel an Lebensführung und sozialem Engagement sein wollen. Und der überzeugte Europäer und Sohn ägyptischer Exilanten, Tariq Ramadan, der die Regime und Despoten von Afghanistan bis Saudi Arabien scharf kritisiert, macht in aller Deutlichkeit klar, dass der Aufenthalt eines Muslims in einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft keinesfalls für seine Sicherheit garantiere (Ramadan 1999).

Schließlich weist Antes darauf hin, dass in einigen mehrheitlich islamischen Ländern allmählich die Idee gereift sei, „die ‘Ausgewanderten’ als eine Art Botschafter oder Außenposten für die Belange der Herkunftsländer zu nutzen“ (Antes 1997: 84). Ferner ist anzunehmen, dass die Selbstbezeichnung von Mittelschichts-Muslimen als Diaspora, obwohl sie, zum Teil ob der Tendenz, Parallelen mit dem Judentum ausschließen zu wollen, allgemein selten ist, auch auf die allgemeine Begriffskarriere von Diaspora zurück geführt werden kann. Wenn von *Muslim diaspora* gesprochen wird, hat dies zumeist sozial-demographische Konnotationen, ethnische Bezüge oder ist als politisches Konzept zu verstehen (Sayyid 2002) - bezieht sich jedenfalls nicht auf islamologische, konzeptuelle Auseinandersetzungen.<sup>9</sup> Ein *islamisches*, d.h. ein auf der Religionsgeschichte oder gar den Urquellen gründendes Diaspora-Konzept gibt es nicht – die Situation, dass sich Muslime in der Minderheit unter nicht-islamischem Recht auf fremdem Territorium ansiedelten, kam in der Frühgeschichte des Islam schlicht nicht vor (Lewis 1993, 1996). Der dauerhafte Aufenthalt außerhalb des *Haus des Islam* wurde nicht empfohlen, ja kaum gebilligt, in Anbetracht der Gefahren für Leib und Glauben. Die Stigmatisierung der Minderheitenlage in einem aus islamrechtlicher Sicht „rechtsfreien Raum“, z.T. gekoppelt an das Gebot zur Auswanderung (*hijra*) in ein islamisches Gebiet, lässt sich mit der zionistischen Diaspora-Negation vergleichen (Tiesler 1999b).<sup>10</sup> Das islamische Recht (*fiqh*) geht nur von einer Konstellation im Zusammenleben mit Andersgläubigen aus, nämlich von jener, in der die Muslime in der Mehrheit sind und/oder die politische Macht innehaben – also auch das Rechtssystem festlegen. Obwohl die umgekehrte Situation, der wir z.B. gerade in Europa begegnen, schon im Zuge der christlichen Rückeroberungen (z.B. im 11. Jahrhundert in Sizilien, später in Al-Andaluz) islamische Geschichte schrieb, kommt sie in den früher geschriebenen Ur- und Rechtsquellen natürlich nicht vor. Inwiefern dieses Desiderat für jene Muslime, die heute unter nicht-islamischem Recht leben, im Alltag eine Rolle spielt, ist eine offene Frage. Festzuhalten ist, dass Tariq Ramadans Werk, *To be a European Muslim* (1999) den mehr und mehr Akzeptanz findenden Versuch einer islamrechtlichen Reglementierung und

<sup>9</sup> Das Schicksal der Palästinenser wird nur selten unter der Kategorie Diaspora verhandelt, wenn überhaupt dann aus politischer, nicht religionsgeschichtlicher, Perspektive.

<sup>10</sup> Einen wichtigen Beitrag zur Problematik der Minderheitensituation bietet Durán 1990. Zur islamrechtlichen Diskussion über die Minderheitenlage und die Frage der Auswanderung sind die Arbeiten von Shadid und van Koningsveld (z.B. 1996) grundlegend. Siehe ferner Lewis 1996 und in Bezug auf die NIP in Europa Tiesler 1999.

islamtheologischen Konzeptualisierung der Minderheitenlage darstellt, welche die Stigmatisierung von Muslimen in dieser Lage aufkündigt.

Eine auf das jüdische Beispiel rekurrierende Begriffsübertragung von Diaspora lehnt Ramadan u.a. mit dem Argument ab, das Konzept der *Umma* kenne keinen Ausschluss. Damit legt er seinem Argument allerdings nicht das klassische Muster des hellenistischen Judentums, das davon gekennzeichnet ist, dass alle Juden in der Diaspora lebten, zugrunde, sondern eben jene moderne zionistische Ideologie, die mit dem Konzept des „Neuen Juden“ für die Einwanderung in den neu gegründeten Staat Israel werben wollte und im Zuge dessen die Diaspora-Juden stigmatisierte (Zuckermann 1997).

#### **IV. Die Heimatverbindung: Diaspora post-1989**

Im Zuge der Begriffsübertragung auf nicht-religiöse Gemeinschaften erscheint es heute fast schon unmodern, noch an das „klassische Diaspora-Beispiel“, an die Geschichte des Judentums anzuknüpfen. Die meisten Autoren verweisen darauf und verhandeln Merkmale der jüdischen Diaspora (M. Baumann 1995, 1997, 2000; Saint-Blancat 1995; Sayyid 2002), wobei im Mittelpunkt steht, dass es den Juden über Jahrhunderte gelungen sei, sich ihre gemeinsame „Identität zu erhalten“. In der Jüdischen-Diaspora-Forschung ist dies eine offene Frage. Andere folgen einer kürzeren Spur: “In some of the more recent literature the terms diaspora and transmigrants are used interchangeably” (Demetriou 1999).

Diaspora wird nun gebraucht, um sehr unterschiedliche Typen von Gruppierungen und Gemeinschaften zu beschreiben, die z.B. wirtschaftliche, imaginäre, kommunikative, private oder politische Beziehungen zu Orten und Räumen (*places and spaces*) entwickeln, rekonstruieren oder aufrecht erhalten, die sie nicht (mehr) bewohnen. Über einen gemeinsamen Nenner dieser Beziehungen werden jene verschiedenen Typen jeweils zum Kollektiv erklärt oder erklären sich zum Teil selbst als solches. In den meisten Fällen sollen die Orte, auf die sich die Verbindungen beziehen, von diesem Kollektiv als Heimat verstanden werden, um von Diaspora sprechen zu können. Als gemeinsamen Nenner moderner Diaspora-Konzepte, die faktisch meistens auf ethnische Minderheiten angewendet werden, entdeckt Salman Sayyid drei Schlüsselkoordinaten:

The notion of diaspora rests in three coordinates: homeland, displacement and settlement. In other words, a diaspora is constituted when communities of settlers articulate themselves in terms of displacement

from a homeland. The homeland acts as a horizon around which the community enframes its collective subjectivities. A diaspora is framed when people are displaced but continue to narrate their identity in terms of this displacement.

Sayyid 2002: 6

Dies ist eine der engsten Fassungen kursierender Diaspora-Konzepte. Übersehen wird oft, dass es sich zunächst meist um einzelne *settlers* handelt, und es erst in der Emigration zu artifiziellen *community*-Bildungen kommt. *Displacement* wird oft mit *Exil* gleichgesetzt, was, von politischen Flüchtlingen abgesehen, streng genommen auf eine große Zahl von Emigranten, bei denen ökonomische Motive oder Bildungszwecke für den Ortswechsel stimmten, nicht zutrifft. Eindeutig irreführend ist die Diagnose, diese neugegründeten Kollektive würden *trotz* des Ortswechsels darin *fortfahren* („but continue“), ihre „Identität“ in Bezug auf das Verlassen, den Verlust ihres Heimatlandes zu artikulieren. Wie bereits erwähnt gehen wir davon aus, dass Heimat als Begriff überhaupt erst auftaucht, wenn Heimat verloren ist, bzw. verlassen wurde. Heimat wird erst nach dem *displacement* artikuliert und zum Bezugspunkt, der sich erst in der neuen Umgebung einem heterogenen *pool* von Emigranten als gemeinsamer anbietet.

Die Adjektivform *diasporisch* soll gewisse Gruppierungen von Menschen, soziale Situationen und transnationale oder multi-lokale Konstellationen beschreiben, die bestimmte Beziehungen und identifizierende Bezugspunkte umfassen (Baumann 2000, 326). Offenbar steht heute einerseits eine breite Palette von Merkmalen zur Auswahl, die eine *community* oder Gruppierung als Diaspora oder ihre Situation als diasporisch klassifizieren kann. Andererseits ist eine sehr geringe Anzahl dieser Merkmale notwendig, um sie als solche bezeichnen zu können. Angesichts der Fülle von unterschiedlichen Subjekten und Konstellationen in der Migrationsliteratur, auf die Diaspora zumindest deskriptiv angewendet wird, darf die Frage erlaubt sein: Wer zählt heute nicht zu einer Diaspora? Daher legen manche Forscher, wie der Religionswissenschaftler Martin Baumann (2003), dessen Habilitationsschrift sich mit Diaspora-Konzeptionen befasst, heute nahe, die Entscheidung, wann von Diaspora die Rede sein kann, *ex-negativo* zu treffen. Welches Charakteristikum sollte einer gewissen sozialen Gemeinschaft oder Konstellation fehlen, damit sie *weniger* oder *gar nicht* als diasporisch identifiziert werden können?

In diesem Sinne schlägt die Soziologin Chantal Saint-Blancat vor, den Bezug zum Herkunftsland, die Referenz auf die Herkunft und/oder den Grad der

Assimilation in die Aufnahmegesellschaft in den Blick zu nehmen. Der erste sollte nicht verloren gegangen sein und/oder die Assimilation (die nicht näher definiert wird) nicht komplett vollzogen, damit man von Diaspora sprechen kann. In ihren Worten: « Quand il y a rupture avec l'origine ou assimilation aux contextes d'installation, on ne peut plus parler de diaspora. » (Saint-Blancat 1995: 10). Diese Konzeption erinnert an die Assimilationstheorien der Chicago School. Diaspora scheint heute auch als Alternative zur definitiv ebenso problematischen Ethnizität gebraucht zu werden.<sup>11</sup> Postmodernisten und Autoren der *cultural studies*, wie Stuart Hall, Homi Bhaba, Paul Gilroy und James Clifford griffen den Diasporabegriff in den späten 1990er Jahren auf, um ihn als Bewusstseinskategorie, die eine bestimmte Erfahrung und Denkweise der Subjekte erfassen soll, zu konzeptualisieren. Baumann erklärt diesen ausladenden *linguistic turn*:

Aspiring to move beyond essentializing notions such as “ethnicity” and “race”, in often jargon laden papers, the idea of “diaspora” has been celebrated as expressing notions of hybridity, heterogeneity, identity fragmentation and (re)construction, double consciousness<sup>12</sup>, fractures of memories, ambivalence, roots and routes, discrepant cosmopolitanism, multi-locationality and so forth.

Baumann 2000, 324

Diese Sammlung von Merkmalen lässt sich ohne weitere analytische Verluste auch als Beschreibung moderner Gesellschaften nutzen, in denen die Verhältnisse von Verdinglichung und Entfremdung bestimmt werden. Für die Analyse moderner Ideologie und Alltagsreligion erweise sich der leitende Gedanke der Marxschen Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie sogar produktiver denn zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft des vergangenen Jahrhunderts, erklärt Michael Werz (2004). Wobei diese Theorie eben gerade nicht auf eine bestimmte Qualität von Erfahrung hinweist, sondern den zunehmenden *Erfahrungsverlust* der Subjekte indiziert. Die (von der Kritischen Theorie diagnostizierte) Verinnerlichung der

---

<sup>11</sup> Bei Baumann (2000, 326, Fußnote 17) findet sich ein Literaturhinweis auf Tölölyan 1996, der „ethnic versus diasporic“ diskutiert.

<sup>12</sup> Das Konzept der *double consciousness* geht auf W.E.B. DuBois (ca. 1903) zurück und wird bis heute viel rezipiert: „It is a particular sensation, this double consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, - an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.“ (Du Bois: 1903, 3)

gesellschaftlichen Strukturen, fährt Werz fort, unterdrücke nicht nur Ansprüche der menschlichen Sinne und etabliere einen Lebensrhythmus, der auf der „Bewusstlosigkeit der Beteiligten“ (Engels) baue. Dieses defizitäre Selbstbewusstsein bedürfe der Orientierung, es bediene sich ideologischer Konstruktionen, um Wirklichkeit vereinfachend zu erklären.

Tatsächlich scheint die Anwendung von Diaspora zu ermöglichen, essentialistische Konzepte von Ethnizität in hybriden und synkretistischen Verkleidungen zu präsentieren, nämlich indem sie, um in der Terminologie dieser Konzepte zu bleiben, einerseits *transnationale* Gemeinsamkeiten unter *ethnischen Gruppen* voraussetzt, und gleichzeitig die Möglichkeit *intra-nationaler, trans-ethnischer* Allianzen prophezeit. Dem ist entgegenzusetzen, dass die meisten Gemeinschaften, die zu Diasporas erklärt werden, Ethnizität eben nicht transzendieren, sondern die ihnen zur Verfügung stehenden Elemente ethnischer Identifikationen ausweiten, bzw. den Prozess ihrer Selbst- und Fremd-Ethnisierung verstärken.

Auch James Cliffords nähere Bestimmung des Diaspora-Bewusstseins könnte sich allgemeiner auf Subjekte jener Gesellschaften beziehen, die von so genannten Globalisierungsprozessen erfasst sind und heute fast ohnmächtig vor dem Imperativ stehen, das Fremde integrieren zu müssen, dies aber nicht mehr können: « Diaspora consciousness is entirely a product of cultures and histories in collision and dialogue. [...] Diasporic subjects are, thus, distinct versions of modern, transnational, intercultural experience » (Clifford 1994: 319). Stuart Halls Definition eines Diaspora-Bewusstseins trifft auf nahezu alle Entwicklungsprozesse von Kultur unter wechselnden sozialhistorischen Bedingungen zu. Man könnte „Diaspora identities“ durch „any historical tradition“ (Metcalf 1996) ersetzen und es würde darauf zutreffen: « Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference » (Hall, 1990: 235).

Was die Diaspora-Subjekte von anderen unterscheiden soll, sei das bestimmte Bewusstsein *hier* zu leben und nach *dort* verbunden zu sein („a characteristic of people living *here* and relating to a *there*“, Baumann 2000, 324). Ferner wird dieses Bewusstsein (nicht nur von gebildeten „Diaspora-Subjekten“ selbst) als ein emanzipatorisches gepriesen, es entfalte eine kreative Kraft, die die vorherrschenden Machtverhältnisse in Frage stelle (Brah 1996: 183), sowie die Hegemonie des allgegenwärtigen, normativen Nationalstaates



(Clifford 1994: 328). Diasporas werden zu alternativen Lebensformen und *diaspora-consciousness* werden zu alternativen Bewusstseinsformen erhoben:

[Diaspora awareness is enabling access to] recovering non-Western, or not-only-Western, models for cosmopolitan life, nonaligned transnationalities struggling within and against nation-states, global technologies, and markets – resources for a fraught coexistence.  
Clifford 1994, 328

Die Frage ist - wenn ein solches Bewusstsein existiert und zudem exklusiv innerhalb der meist fremdbezeichneten Diaspora-Gemeinden –, wer innerhalb dieser Gemeinden es repräsentiert und bewirbt. Floya Anthias weist 1998 darauf hin, dass die Popularität des Diaspora-Diskurses auf eine andere deutet: « The focus on diaspora forms part of a post-modernist neglect of issues such as gender, class and the internal divisions that the notion of homogenous diasporas covers-up » (Anthias 1998: 575). Baumann, der seinen Diaspora-Ansatz empirisch u.a. am Beispiel von Hindus außerhalb Indiens (Trinidad) untermauert, erklärt, dass ein solches Bewusstsein nicht repräsentativ für jene Gemeinden gelten kann, die als Diaspora bezeichnet werden:

Although growing in number, this famed type of consciousness primarily relates to the few intellectuals and writers having stepped forth from diasporic communities. We rather doubt whether the diasporic ‘ordinary’ men or women think in such categories and subtleties. Nevertheless, the attributed potentiality of diaspora consciousness bespeaks a hope, expectation, and longing which curiously reminds of early semantic fillings of religious hope and ingathering.  
Baumann 2000, 325

## V. Schlußbetrachtung

Die Verbreitung und Neukonzeptualisierung des Diaspora-Begriffs in den Sozialwissenschaften kommt einem Dominoeffekt gleich, dessen Anstoß am Ende des *short century* liegt. Hier haben wir es eindeutig mit einer *Diskurssprache* zu tun, die von edukatorischen Mittelschichten zu den betroffenen Subjekten getragen wurde und dort von edukatorischen Mittelschichten zum Teil als Eigenbezeichnung übernommen wurde.<sup>13</sup> Während *Diaspora* zunächst von Religion entkoppelt wurde, schwingt im heute diagnostizierten Diaspora-Bewusstsein eine alltagsreligiöse Hoffnung und Sinnstiftung mit. Vordergründig sorgt die Globalisierung der Märkte und die Revolution der Informationstechnologie für



den Aufschwung von Diaspora: Während sich geographische Distanzen scheinbar verkürzen, Migrationen häufiger, Reisen und internationale Kommunikation erschwinglicher und schneller werden, leben immer mehr Menschen fern ihrer ursprünglichen Heimat, können aber gleichzeitig leichter dahin kommunizieren, tauschen und zurückkehren.

Die beiden Schlüsselkoordinaten des Diskurses aber sind *Heimatverlust* und *Identitätssuche* in einer Zeit (und in Gesellschaften), in der traditionelle Bezugspunkte und -rahmen nicht mehr existieren. Auffällig ist, dass das Bewusstsein, das als Diaspora-Bewusstsein beschrieben wird, sich nicht auf die selbst- und fremd- so bezeichneten Subjekte beschränkt, ihnen nicht spezifisch ist – vielmehr scheint es einen Allgemeinzustand der sich ständig modernisierenden Gesellschaft widerzuspiegeln. Dieses Bewusstsein mag in der Person des *Emigranten* leichter festzustellen sein, doch in seiner Erfahrung von *Fremdheit* erscheint der gesellschaftliche Prozess der *Entfremdung* kodifiziert. Die Jahrhunderte währende Erfahrung der Juden, die Erfahrung der Heimatlosigkeit, wird in nahezu beliebigen Gruppierungen von Individuen diagnostiziert, die *Gesellschaftsmitglieder* sind – das sollte man nicht vergessen, unabhängig davon, ob ihr Merkmal ein „Anti-Western lifestyle“ sei. Der Karriere des Diaspora-Begriffs gegenüber kritisch konstatiert der auf Ethnizität spezialisierte Forscher Phil Cohen:

Diaspora is one of the buzz words of the post modern age; it has the virtue of sounding exotic while rolling sibilantly off the English tongue; it whispers the promise of hidden depths of meaning yet assimilates them to the shape of a wave breaking gently on native shores. [...] It offers a desirable feminine ending, and much versatility.

Cohen 1998, 3

Bezeichnend für die Popularität des Begriffs seit den 1990er Jahren in den Sozialwissenschaften kann man den Titel lesen, den Cohen für diesen Aufsatz gewählt hat: *Welcome to the Diasporama – A Cure for the Millennium Blues?*

Schon im 19. Jahrhundert waren es die Juden, die ein Gefühl verkörperten, das zur Schlüsselerfahrung desselben Jahrhunderts geworden war: das Heimweh. Im ausgehenden 20. Jahrhundert ist es die Heimatlosigkeit, die zur universellen Erfahrung wird. Heimat ist keine ortsgebundene, sondern eine soziale Kategorie.

<sup>13</sup> Vgl. Tiesler 2007 und Tiesler 2004: “**Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes**”, @: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel14/NinaTiesler.pdf>.

## Literatur

- Antes, Peter (1997), *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover: Landeszentrale für politische Bildung (3. Auflage, 1. Auflage 1980).
- Anthias, Floya (1998), "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?", in: *Sociology* 32 (3), p. 557-580.
- Baumann, Martin (1995), "Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, exemplified by Hindu Communities outside India", in: *Temenos* (31), pp. 19-35.
- Baumann, Martin (1997), „Hindus und Juden in globaler 'Zerstreuung'. Über den Vergleich zum Theoriebegriff der Diaspora“, in: *Klimkeit* (Hg.), pp. 185-200.
- Baumann, Martin (2000), "Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison“, in: *Numen*, Vol. 47, pp. 313-337.
- Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London: Routledge.
- Clancy-Smith, Julia A. (1990), "Between Cairo and the Algerian Kabylia: the Rahmaniyya *tariqa*, 1714-1800", in Eickelmann/Piscatori, pp. 200-216.
- Claussen, Detlev (1994), „Missglückte Befreiung“, in: Nenad Stefanov/Michael Werz (Hg.), *Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 60-75.
- Claussen, Detlev (1995), „Wie viel Heimat braucht der Mensch – Wie viel Fremdheit verträgt er?“, in: *Perspektiven*, Nr. 23, Frühjahr 1995.
- Clifford, James (1994), "Diasporas", in: *Cultural Anthropology* 9 (3), pp. 302-338.
- Cohen, Phil (1998), "Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?", in: *New Ethnicities* (3), pp. 3-10.
- Demetriou, Madeleine (1999), "Beyond the nation-state? Diasporic identities, loyalty and transnational politics", Vortrag in den Akten der Konferenz: *New Approaches to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home*, University of Sussex, [www.transcomm.ox.ac.uk](http://www.transcomm.ox.ac.uk).
- Du Bois, W.E.B. (1903), *The Souls of Black Folk*, New York: Bantam Classic edition, 1989.
- Durán, Khálid (1984), „Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika“, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, pp. 440-469.
- Durán, Khálid (1990), „Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit“, in: Ahmed, M./Bürgel, J.C./Dilger, K. (u.a.): *Der Islam. III Islamische Kultur -*

- Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, (Die Religionen der Menschheit, Bd.25), Stuttgart, Berlin, Köln.
- Durán, Khálid (1991), „Die Muslime und die Andersgläubigen“, in: Antes, Peter/ Durán, Khalid/Nagel, Tilman/Walther, Wiebke, *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, pp. 125-152.
- Eickelmann, Dale F.& Piscatori, James (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Fischer, Hermann, (1966), „Diaspora. Erwägungen zu einem Begriff und einer Situation“, in: *Die evangelische Diaspora (DeD)*, 37, pp. 35-52.
- Foucault, Michel (1991), „Andere Räume“, in: Marin Wentz (Hg), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M./New York: Campus, pp. 25-34.
- Geisler, Ralf (1995), „Kirche und Islam. Ein Plädoyer für den notwendigen Dialog“, in: von Vietinghoff, Eckhart/May, Hans (Hg), *Begegnung mit dem Islam, Band I*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, pp. 9-33.
- Hall, Stuart (1990), „Cultural Identity and Diaspora“, in: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity. Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, pp. 222-237.
- Khoury, A.T., Hagemann, L. & Heine, P. (1990), *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hettlage, Robert (1991), „Diaspora: Umriss einer soziologischen Theorie“, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16 (3), pp. 4-24.
- Hinnels, John (1994), „South Asian Diaspora Communities and Their Religion: A Comparative Study of Parsi Experience“, in: *South Asia Research* 14 (1), pp. 62-104.
- Khoury, Adel Theodor (1985), *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, Mainz: Grünewald, München: Kaiser.
- Khoury, A.T., Hagemann, L. & Heine, P. (1990), *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Knott, Kim (1991), „Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain“, in: Vertovec, Steven (ed.): *Aspects of South Asian Diaspora*, Delhi: Oxford University Press.
- Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, Blackwill Publishers (transl. by Donald Nicholson-Smith).
- Lewis, Bernhard (1993), *Islam and the West*, New York, Oxford.

- Lewis, Bernhard (1996), „Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa“, in: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Fischer, pp.67-95.
- Mandel, Ruth (1990), “Shifting centres and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter”, in: Eickelmann, Dale F.& Piscatori, James (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, pp. 153-171.
- Metcalf, Barbara Daly (ed.) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Naipul, V.S. (1987), *The Enigma of Arrival*, London: Penguin (zitiert nach Eickelmann/Piscatori 1990, xiii).
- Pampus, Karl Heinz (1993), „Der Islam in der Diaspora. Anmerkungen zu Südostasien“, in: Rotter, Gernot (hg.), *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Frankfurt a.M., pp. 145-158.
- Ramadan, Tariq (1999), *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Richmond, Anthony (1988), “Sociological Theories of International Migration: The Case of Refugees“, in: *Current Sociology* 36, 2, pp. 7-25.
- Saint-Blancat, Chantal (1995), “Une Diaspora Musulmane en Europe?“, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* (92), pp. 9-24.
- Sayyid, Salman (2002), “Beyond Westphalia: Nations and Diasporas“, [www.jamaat-e-islami.org/rr/nationsdiasporas\\_sayyid.html](http://www.jamaat-e-islami.org/rr/nationsdiasporas_sayyid.html), updated: 24/09/2002. Auch in: B. Hesse (2000) (ed.), *Unsettling Multiculturalism*, London: Zed Press.
- Schnackenburg, Rudolf (1971), “Gottes Volk in der Zerstreuung. Diaspora im Zeugnis der Bibel“, in ders. *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München: Kösel, pp. 321-337.
- Schott, Christian-Erdmann (1978), „Diaspora als Herausforderung an die Praktische Theologie“, in: *Die evangelische Diaspora*, 48, pp. 74-99.
- Schott, Christian-Erdmann (1991), „Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 7, Berlin, New York: de Gruyter, pp. 717-718.
- Shadid und van Koningsveld (1996), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen: Kok Pharos.

- Shepperson, George (1993), "African Diaspora: Concept and Context", in: J.E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, 2<sup>nd</sup> enl. Ed., Washington: Howard University Press (first edited 1982), pp. 41-49.
- Tiesler, Nina Clara (1999), „Neue Gesellschaft – Altes Denken? Die Begegnung Europas mit dem Islam im Zeitalter der Migration“, in: Kürsat-Ahlers/Tan/Waldhoff (Hg.), *Globalisierung, Migration und Multikulturalität*, Frankfurt a.M.: Iko-Verlag, pp. 113-138.
- Tiesler, Nina Clara (1999b), "New Social Realities and Religious Consciousness: Theological Conceptions of 'Home' and the Cognitive Relationship between European Muslims and the Islamic World", Vortrag in den Akten der Konferenz: *New Approaches to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home*, University of Sussex, [www.transcomm.ox.ac.uk](http://www.transcomm.ox.ac.uk).
- Tiesler, Nina Clara (2000), "Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal", in: *Sociologia, Problemas e Práticas*, No. 34, (Dezembro 2000), pp. 117-144.
- Tiesler, Nina Clara (1997), "Religiöses Bewusstsein in säkularer Diskursprache: Selbstpositionierungen muslimischer Minderheiten in den europäischen Sozialwissenschaften", *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Vol. XV (2), pp. 113-130.
- Tölölyan, Khachig (1990), "The Nation-State and its Order: In Lieu of a Preface", *Diaspora* 1 (1), pp. 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1996), "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment, in: *Diaspora* 5 (1), pp. 32-55.
- van Unnick, Willem Cornelis (1993), *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora der hellenistisch-römischen Zeit*, posthum herausgegeben von Pieter Willem van der Horst, Leiden: Brill.
- Werz, Michael (2004), "The Fate of Emancipated Subjectivity", in: J. Abromeit/W. Mark (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York, London: Routledge.
- Zuckermann, Moshe (1997), „Die eigentliche Bewährungsprobe steht noch aus. Der Friedensprozess und die israelische Gesellschaft“, in *Vereinte Nationen*, Nr. 6/1997, pp. 199-203.