

NINA CLARA TIESLER

## Diaspora ohne Religion?

Zur Konjunktur des Diaspora-Konzepts  
in den Sozialwissenschaften

*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. In the era of international migration, the experience of homelessness, deriving from the loss of the myth of religio-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 aggressively beyond those academic disciplines concerned with religion.*

„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.“<sup>1</sup>

„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.“<sup>2</sup>

### *Heimat, Fremdheit, Zugehörigkeit: Die Wiederentdeckung sozialer Räume*<sup>3</sup>

Im Zeitalter internationaler Migration, und massiv seit dem Ende des Kalten Krieges, kam es in den Sozialwissenschaften zu einer Wiederentdeckung nationaler Räume,<sup>4</sup> sowie zum Bedeutungsaufschwung sozialer Räume an sich.<sup>5</sup> Raum (Englisch: *space*) gilt nicht als vorfindbare, pre-existente oder feststehende Größe, sondern als verhandelbar und gesellschaftlich konstruiert. In den Identitäts- und Anerkennungspolitiken nationaler, ethnischer und kulturell-religiöser Mehrheiten und Minderheiten wird die Verhandlung von Raum und Zugehörigkeit (Englisch: *space and belonging*) evident. Die vielen Fragen nach – und Proklamationen von – sozialer *und* dabei räumlich definierter Zugehörig-

<sup>1</sup> V. S. Naipaul, *The Enigma of Arrival*, London 1987, S. 318.

<sup>2</sup> Martin Baumann, *Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, in: *Numen* 47 (2000), S. 325.

<sup>3</sup> Einige Abschnitte dieses Beitrags führen Gedankengänge fort, die im Kapitel „Verlust der Begriffe, Fixierung auf Religion und Tradition“ meiner Arbeit *Muslims in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* (Münster 2006) dargelegt sind.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Werz, *The Fate of Emancipated Subjectivity*, in: John Ambromeit/W. Mark Cobb (Hg.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York/London 2004.

<sup>5</sup> Vgl. Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Marin Wentz (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M./New York 1991, S. 25-34.

keit bündeln sich unter der Oberfläche zu einer einzigen: *Was und wo ist Heimat?*

Offen gestellt wird die Frage nach Heimat und Zugehörigkeit im aktuellen Diaspora-Diskurs, der sich seit dem historischen Wendepunkt 1989 verstärkt außerhalb der traditionell mit Religion befassten Disziplinen entwickelte. 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.“<sup>6</sup>

Neben den expliziten Identitätspolitik 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.

#### *Verlust eines historischen Konzeptes? Diaspora ohne Religionsbezug*

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

<sup>6</sup> Zit. n. Martin Baumann, (wie Anm. 2), S. 303.

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 ankündigte<sup>7</sup>, 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>8</sup>

Der Begriff Diaspora (griechisch: *διασπορά*; Zerstreuung) wurde in der Geschichte des hellenistischen Judentums geprägt und lässt sich als Terminus technicus erstmals in der Septuaginta nachweisen.<sup>9</sup> Ursprünglich bezeichnet Diaspora die in der Zerstreuung, also außerhalb von Eretz Israel, 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.<sup>10</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 zurückzukehren nicht möglich war, höchstens unter widrigen Bedingungen oder großer Gefahr. Es kam zu heilsgeschichtlichen Selbstinterpretationen des Diaspora-Daseins: Die alttestamentlichen Propheten 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

<sup>7</sup> Vgl. Ninian Smart, *The Importance of Diasporas*, in: Shaul Shaked/David Shulman/Guy G. Stroumsa (Hg.) *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religion*, Boston 1987, S. 288-298.

<sup>8</sup> Die Ausnahmen sind Kim Knott, *Bounds to Change? The Religions of South Asians in Britain*, in: Steven Vertovec (Hg.), *Aspects of South Asian Diaspora*, New Delhi 1991; John Hinnels, *South Asian Diaspora Communities and Their Religion: A Comparative Study of Parsi Experience* in: *South Asian Research* 14 (1994), S. 62-104; sowie Martin Baumann, *Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, exemplified by Hindu Communities outside India* in: *Tenemos* 31 (1995), S. 19-35. Dabei gebührt den Arbeiten des Religionswissenschaftlers Martin Baumann besondere Aufmerksamkeit.

<sup>9</sup> Zur Herkunft und Prägung des Begriffs Diaspora siehe Willem Cornelis van Unnick, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora der hellenistisch-römischen Zeit*, Leiden 1993.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 149. Zur Begriffsgeschichte von Diaspora im Christentum siehe Rudolf Schnackenburg, *Gottes Volk in der Zerstreuung im Zeugnis der Bibel*, in: *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München 1971, S. 321-337.

„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 (zum Beispiel eine katholische Gemeinde in Norddeutschland).<sup>11</sup> Noch eher trifft man auf einen neueren religionssoziologischen Ansatz, der eine beliebige religiöse Gemeinschaft in einem religionsfernen, säkularen Umfeld als Diaspora begreift.<sup>12</sup> Am weitesten verbreitet aber zeigt sich das Diaspora-Konzept heute in jenen akademischen Disziplinen, die nicht explizit mit Religion befasst sind. Von wenigen kuriosen Ausnahmen abgesehen, zu denen gewiss Sir Reginald Couplands<sup>13</sup> Idee einer schottischen Diaspora zählt, wurde das Diaspora-Konzept 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 es 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 kolo-

<sup>11</sup> Zu evangelischen Diasporagemeinden und einem protestantischen Diaspora-Verständnis siehe die protestantische Schriftenreihe Die evangelische Diaspora (DeD), darin z. B. Hermann Fischer, Diaspora. Erwägungen zu einem Begriff und einer Situation, in: DeD 37 (1966), S. 35-52; und ferner Christian Erdmann-Schott, Diaspora als Herausforderung an die Praktische Theologie, in: DeD 48 (1978). Allgemeiner siehe: Christian Erdmann-Schott, Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 7, Berlin/New York 1991, S. 717-718. 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 Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad, Marburg 2003. 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.

<sup>12</sup> Robert Hettlage, Diaspora: Umriss einer soziologischen Theorie, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 16 (1991), S. 4-24.

<sup>13</sup> Baumann, Diaspora (wie Anm. 2), S. 321: „Shepperson points to the stipulation of a ‚Scottish diaspora‘ in the posthumously published accounts of Sir Reginald Coupland, *Welsh and Scottish Nationalism*, London 1954.“ Vgl. hierzu auch George Shepperson, African Diaspora: Concept and Context, in: Joseph E. Harris (Hg.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington 1993, S. 48.

nialen Sklavenhandel und nach der Dekolonisierung auf *Black communities* außerhalb des afrikanischen Kontinents bezogen. In den 1980er Jahren hielt „Diaspora“ als Konzept 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“<sup>14</sup>. 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 Verwendung:

„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.“<sup>15</sup>

Seit der Gründung der Zeitschrift *Diaspora* hat die Nutzung des Konzepts 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 dem Stichwort zugeordnet 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“<sup>16</sup> soziale, politische oder ökonomische Migrationsmotive über-  
setzt.<sup>17</sup>

#### *Von der Fremd- zur Selbstbezeichnung: 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>18</sup> Gängiger als Diaspo-

<sup>14</sup> Vgl. Baumann, *Diaspora* (wie Anm. 2), S. 322.

<sup>15</sup> Khachig Tölölyan, *The Nation-State and its Order: In Lieu of a Preface*, in: *Diaspora* 1 (1990), S. 4.

<sup>16</sup> Vgl. Anthony Richmond, *Sociological Theories of International Migration: The Cases of Refugees*, in: *Current Sociology*, London 1988, S. 7-25.

<sup>17</sup> Vgl. Martin Baumann, *Hindus und Juden in globaler Zerstreuung. Über den Vergleich zum Theoriebegriff der Diaspora*, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 1997, S. 185-200.

<sup>18</sup> Als Beispiele aus dem Anglophonen siehe: „the *gurbetçi* – one who lives in exile, diaspora, or away from the homeland – lives in the state of *gurbet*“ (Ruth Mandel, *Shifting*

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

Die Arbeiten von Chantal Saint-Blancat 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.<sup>19</sup>

Wenige muslimische Gemeinden oder Autoren in Deutschland haben den Begriff „islamische Diaspora“ als Selbstbezeichnung übernommen.<sup>20</sup> 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,<sup>21</sup> 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“ (Englisch: *outpost*) des Islam. Zunächst wur-

centres and identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter, in: Dale F. Eickelmann/James Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*, Los Angeles 1990, 154 f.; „the Moroccan Sus or the maraboutic diaspora“ (Julia A. Clancy-Smith, *Between Cairo and the Algerian Kabylia: the Rahmaniyya tariqu, 1714-1800*, in: ebd., S. 213). Als Beispiele deutschsprachiger Publikationen siehe: Khálid Durán, *Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika*, in: Werner Ende/Udo Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 440-469; Adel Theodor Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, Mainz, München 1985; Karl-Heinz Pampus, *Der Islam in der Diaspora. Anmerkungen zu Südostasien*, in: Gernot Rotter (Hg.), *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Frankfurt a. M. 1993, S.145-158; sowie der Eintrag „Diaspora“ im *Islam-Lexikon* von Peter Heine/Ludwig Hagemann/Adel Theodor Khoury, *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990.

<sup>19</sup> Vgl. Chantal Saint-Blancat, *Une Diaspora Musulmane en Europe?*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 92 (1995), S. 9-24.

<sup>20</sup> Vgl. Peter Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1997.

<sup>21</sup> Vgl. Ralf Geisler, *Kirche und Islam. Ein Plädoyer für den notwendigen Dialog*, in: Eckhart Vietinghoff/Hans May (Hg.), *Begegnung mit dem Islam*, Bd. 1, Hannover 1997, S. 9-33.

den die expansorischen Erfolge als Belohnung Gottes für das Fromms-ein 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.“<sup>22</sup>

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 den vorliegenden Beitrag interessant – die Minderheitenlage unter Andersgläubigen von Muslimen in einer brisanten Verstrickung von Geschichte und Theologie als „Strafgericht Gottes“ 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.“<sup>23</sup>

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)“<sup>24</sup> 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. So argumentiert beispielsweise der überzeugte Europäer und Sohn ägyptischer Exilanten, Tariq Ramadan, der die Regime und Despoten von Afghanistan bis Saudi Arabien scharf kritisiert, in aller Deutlichkeit, dass der Aufenthalt eines Muslims in einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft keinesfalls für seine Sicherheit garantiere.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Khálid Dúran, Die Muslime und die Andersgläubigen, in: Peter Antes/Khálid Dúran/Tilman Nagel/Wiebke Walter, Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 126.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. Nina Clara Tiesler, Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal, in: Sociologia, Problemas e Práticas 34 (2000), S. 117-144.

<sup>25</sup> Vgl. Tariq Ramadan, To be an European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context, Leicester 1999.

Schließlich weist Peter 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“.<sup>26</sup> 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, so geschieht dies zumeist im Sinne sozial-demographischer Konnotationen, als Verweis auf ethnische Bezüge oder ist als politisches Konzept zu verstehen<sup>27</sup>, bezieht sich jedenfalls nicht auf islamtheologische oder -rechtliche konzeptuelle Auseinandersetzungen.<sup>28</sup> Ein islamisches, das heißt 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.<sup>29</sup> 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 islam-rechtlicher Sicht „rechtsfreien Raum“, zum Teil gekoppelt an das Gebot zur Auswanderung (*hijra*) in ein islamisches Gebiet, lässt sich mit der zionistischen Diaspora-Negation vergleichen.<sup>30</sup> Das islamische Recht (*fiqh*) geht ursprünglich nur von einer Konstellation im Zusammenleben mit Andersgläubigen aus, nämlich von jener, in der die Muslime in

<sup>26</sup> Vgl. Peter Antes (wie Anm. 20), S. 84.

<sup>27</sup> Vgl. Salman Sayyid, *Beyond Westphalia: Nations and Diasporas*, [www.jamaat-e-islami.org/rr/nationsdiasporas\\_sayyid.html](http://www.jamaat-e-islami.org/rr/nationsdiasporas_sayyid.html).

<sup>28</sup> Das Schicksal der Palästinenser wird nur selten unter der Kategorie Diaspora verhandelt, wenn überhaupt dann aus politischer, nicht religionsgeschichtlicher, Perspektive.

<sup>29</sup> Vgl. Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993; ders., *Die islamische Sicht auf die moslemische Erfahrung mit Europa*, in: Otto Kallscheuer (Hg.) *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, S. 67-95.

<sup>30</sup> Vgl. Nina Clara Tiesler, *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 1999, [www.transcomm.ox.ac.uk](http://www.transcomm.ox.ac.uk). Einen wichtigen Beitrag zur Problematik der Minderheitensituation bietet Khálid Durán, *Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit*, in: Munir D. Ahmed et al. (Hg.), *Der Islam*. Bd. III. *Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volkfrömmigkeit*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990. Zur islamrechtlichen Diskussion über die Minderheitenlage und die Frage der Auswanderung sind die Arbeiten von Wasif Shadid und Sjoerd van Koningsveld, *Political Participation and Identities of muslims in Non-Muslim States*, Kampen 1996, grundlegend. Siehe ferner Lewis, *Die islamische Sicht* (wie Anm. 29) und in Bezug auf die „Neue Islamische Präsenz“ in Europa Nina Clara Tiesler, *Neue Gesellschaften – Altes Denken? Die Begegnung Europas mit dem Islam im Zeitalter der Migration*, in: Elçin Kürsat-Ahlers/Dursun Tan/Hans-Peter Waldhoff (Hg.), *Globalisierung, Migration und Multikulturalität*, Frankfurt a. M. 1999.



der Mehrheit sind beziehungsweise die politische Macht innehaben – also auch das Rechtssystem festlegen. Obwohl die umgekehrte Situation, wie jene im heutigen Europa, schon im Zuge der christlichen Rückeroberungen (beispielsweise 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 Muslimen, die heute unter nicht-islamischem Recht leben, im Alltag eine Rolle spielt, ist eine offene Frage und wird von Feldforschern eher verneint. Festzuhalten ist, dass Tariq Ramadans Werk „To be a European Muslim“ den mehr und mehr Akzeptanz findenden Versuch einer islamrechtlichen Reglementierung und islamtheologischen Konzeptualisierung der Minderheitenlage darstellt, welche die Stigmatisierung von Muslimen in dieser Lage aufkündigt.<sup>31</sup>

Eine auf das jüdische Beispiel rekurrierende Begriffsübertragung von Diaspora lehnt Ramadan unter anderem mit dem Argument ab, das Konzept der *Umma* (Weltgemeinschaft der Muslime) kenne keinen Ausschluss. Damit legt er seinem Argument allerdings nicht das klassische Muster des hellenistischen Judentums zugrunde, das davon gekennzeichnet ist, dass alle Juden in der Diaspora lebten, 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.<sup>32</sup>

#### *Die Heimatverbindung: Diaspora-Konjunktur nach dem historischen Wendepunkt 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, wobei im Mittelpunkt steht, dass es den Juden über Jahrhunderte gelungen sei, sich ihre gemeinsame „Identität zu erhalten“.<sup>33</sup> In der Forschung zur Jüdischen Diaspora 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“<sup>34</sup>.

Diaspora wird nun gebraucht, um sehr unterschiedliche Typen von Gruppierungen und Gemeinschaften zu beschreiben, die zum Beispiel

<sup>31</sup> Vgl. Ramadan, *European Muslim* (wie Anm. 25).

<sup>32</sup> Vgl. Moshe Zuckermann, Die eigentliche Bewährungsprobe steht noch aus. Der Friedensprozess und die israelische Gesellschaft, in: *Vereinte Nationen*, Nr. 6. 1997, S. 199-203.

<sup>33</sup> Vgl. Baumann *Conceptualizing Diaspora* (wie Anm. 8); ders., *Hindus und Juden* (wie Anm. 17); ders., *Diaspora* (wie Anm. 2); Saint-Blancat *Diaspora Musulmane* (wie Anm. 19); Sayyid, *Beyond Westphalia* (wie Anm. 27).

<sup>34</sup> Madeleine Demetriou, *Beyond the nation-State? Diasporic identities, loyalty and transnational politics*, Vortrag in den Akten der Konferenz: *New Approach to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home*, University of Sussex 1999, [www.transcomm.ox.ac.uk](http://www.transcomm.ox.ac.uk).

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 ein 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.“<sup>35</sup>

Dies ist eine der engsten Fassungen kursierender Diaspora-Konzepte. Übersehen wird oft, dass es sich zunächst meist um einzelne Siedler (Sayyid spricht von *settlers*) handelt, und es erst in der Emigration zu artifiziellen Gemeindegründungen 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 beziehungsweise verlassen wurde. Heimat wird erst nach dem *displacement* artikuliert und zum Bezugspunkt, der sich erst in der neuen Umgebung einer losen, heterogenen Gruppierung 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.<sup>36</sup> Offenbar steht heute einerseits eine breite Palette von Merkmalen zur Auswahl, die eine Gemeinschaft 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

<sup>35</sup> Sayyid, *Beyond Westphalia* (wie in Anm. 27).

<sup>36</sup> Vgl. Baumann, *Diaspora* (wie Anm. 2) S. 326.

wird, darf die Frage erlaubt sein: Wer zählt heute nicht zu einer Diaspora? Daher legen manche Forscher, wie der Religionswissenschaftler Martin Baumann, dessen Habilitationsschrift sich mit Diaspora-Konzeptionen befasst, heute nahe, die Entscheidung, wann von Diaspora die Rede sein kann, *ex negativo* zu treffen.<sup>37</sup> 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“<sup>38</sup>. Diese Konzeption erinnert an die Assimilationstheorien der Chicago School. Diaspora scheint heute auch als Alternative zum definitorisch ebenso problematischen Konzept von Ethnizität gebraucht zu werden.<sup>39</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 zu konzeptualisieren, die eine bestimmte Erfahrung und Denkweise der Subjekte erfassen soll. Baumann erklärt diesen ausladenden *linguistic turn*:

„Aspiring to move beyond essentialising 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>40</sup>, fractures of memories, ambivalence, roots and routes, discrepant cosmopolitanism, multi-locality and so forth.“<sup>41</sup>

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 er-

<sup>37</sup> Vgl. Baumann, *Alte Götter* (wie Anm. 11).

<sup>38</sup> Saint-Blancat, *Diaspora musulmane* (wie Anm. 19), S. 10.

<sup>39</sup> Bei Baumann, *Diaspora* (wie Anm. 2) findet sich ein Literaturhinweis auf Khachig Tölölyan, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in: *Diaspora* 5 (1996), Heft 1, S. 32 - 55, der „ethnic versus diasporic“ diskutiert.

<sup>40</sup> Das Konzept der *double consciousness* geht auf W. E. B. DuBois (*The Souls of the Black Folk*, New York 1903, Zitat: S. 3) 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.“

<sup>41</sup> Baumann, *Diaspora* (wie Anm. 2), S. 324.

weise sich der leitende Gedanke der Marxschen Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie sogar als produktiver denn zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft des vergangenen Jahrhunderts, erklärt Michael Werz. 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 gesellschaftlichen Strukturen, fährt Werz fort, unterdrücke nicht nur Ansprüche der menschlichen Sinne und etabliere einen Lebensrhythmus, der auf der „Bewusstlosigkeit der Beteiligten“ (Engels) aufbaue. Dieses defizitäre Selbstbewusstsein bedürfe der Orientierung, es bediene sich ideologischer Konstruktionen, um Wirklichkeit vereinfachend zu erklären.<sup>42</sup>

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 beziehungsweise 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“.<sup>43</sup> 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“<sup>44</sup> ersetzen und es würde darauf zutreffen: „Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference“.<sup>45</sup>

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*“<sup>46</sup>). Fer-

<sup>42</sup> Vgl. Werz, *The Fate* (wie Amn. 4).

<sup>43</sup> James Clifford, *Diasporas*, in: *Cultural Anthropology* 9 (1994), Heft 3, S. 319.

<sup>44</sup> Vgl. Barbara Daly Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 153–171.

<sup>45</sup> Stuart Hall, *Cultural Identities and Diaspora*, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 235.

<sup>46</sup> Baumann, *Diaspora 2000* (wie Amn. 2), S. 324.

ner 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<sup>47</sup>, sowie die Hegemonie des allgegenwärtigen, normativen Nationalstaates.<sup>48</sup> Diasporas werden zu alternativen Lebensformen und *diaspora-consciousness* 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.“<sup>49</sup>

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“.<sup>50</sup> Baumann, der seinen Diaspora-Ansatz empirisch unter anderem 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.“<sup>51</sup>

### Schlussbetrachtung

Die Verbreitung und Neukonzeptualisierung des Diaspora-Begriffs in den Sozialwissenschaften kommt einem Dominoeffekt gleich, dessen Anstoß am Ende des *short century* liegt. Dabei handelt es sich um eine Diskurssprache, die von edukatorischen Mittelschichten zu den betroffenen Subjekten getragen wurde und dort von edukatorischen Mittelschichten zum Teil als Eigenbezeichnung übernommen wurde.<sup>52</sup> Wäh-

<sup>47</sup> Vgl. Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London 1996, S.183.

<sup>48</sup> Vgl. Clifford, *Diasporas* (wie Anm. 43), S. 328.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Floya Anthias, *Evaluating ‚Diasporas‘: Beyond Ethnicity?*, in: *Sociology* 32 (1998), Heft 3, S. 575.

<sup>51</sup> Baumann, *Diaspora* (wie Anm. 2), S. 325.

<sup>52</sup> Vgl. Nina Clara Tiesler, *Religiöses Bewusstsein in säkularer Diskurssprache: Selbstpositionierungen muslimischer Minderheiten in den europäischen Sozialwissenschaften*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), Heft 2, S. 113-130; und dies., „Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes“ (2005), <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel14/NinaTiesler.pdf>.

rend 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-Konzeptes 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.“<sup>53</sup>

Bezeichnend für die Popularität des Konzeptes 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>53</sup> Phil Cohen, Welcome to Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?, in: New Ethnicities 3 (1998), S. 3.